

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

MUKADDİMÂT-I ERBAA HÂŞİYELERİNDE KELÂMÎ
TARTIŞMALAR
(ALÂEDDİN ARABÎ BAĞLAMINDA)

Mustafa Bilal ÖZTÜRK

Danışman
Prof. Dr. Osman KARADENİZ

İZMİR – 2020

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “**Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)**” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

.....//2020

Mustafa Bilal ÖZTÜRK

ÖZET

Doktora Tezi

Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar

(Alâeddin Arabî Bağlamında)

Mustafa Bilal ÖZTÜRK

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Temel İslam Bilimleri Programı

Bu çalışmanın temel amacı Fatih Sultan Mehmed'in emriyle yazılmış olan *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde* yer alan kelâmî tartışmaları araştırmaktır. Hâşiyeler temelde, ahlakî yargıların kökenini, hüsün-kubuh problemiyle irtibatlandırılan insan eylemlerindeki özgürlük ve kader sorununu ele almaktadır. Bu iki esaslı sorunu tartışmaya açmak ise Tanrı, tabiat ve insan anlayışı çerçevesinde belki de tüm paradigmayı ilgilendiren başka alt başlıkların etraflıca soruşturulmasını gerekli kılmıştır.

Siyasi iradenin himayesiyle üretilerek günümüze ulaşan hâşiyelerin yazarları arasında akılcı bir tasavvufî yaklaşımı benimseyen Alâeddin Arabî, Mâtürîdî dizgeyi temsil eden Kesteli, çeşitli ekollere özgü duyarlılıkları öne çıkaran Hacı Hasanzâde yer almaktadır. Eleştirel bir Eş'arî perspektifi savunan Hatibzâde, hüsün-kubuh probleminde Mâtürîdî ancak Tanrı-insan ilişkisinde Eş'arî parametreleri önceleyen Samsûnî ve Anonim bir risale bulunmaktadır. Bu seçkin âlimler kendi çağlarında felsefe, kelâm, tasavvuf ve fıkıh merkezli güncel tartışmalarda aktif rol üstlenmişler, gündeme getirilen meseleler hakkında çağdaşlarıyla fikir teatisinde bulunmuşlardır.

Tezin temel yöntemi; metin, kavram ve fikir analizleriyle yeni sentezlere ulaşabilmek amacıyla yatay ve dikey yoğun karşılaştırmaların yapılmasıdır. İslâm düşüncesinin ana omurgasını teşkil eden kelâm ilmi ve onun bünyesinde araştırılan ilahiyat, nübüvvet ve ahiret konuları pek çok alt birimleri

barındırmaktadır. Kelâmî ve felsefî meselelerde belli ekollerin ve temsilcilerinin yaklaşımlarının belirginleştirilmesi bu haşiyelere dayalı gerçekleştirilecektir.

Karşılıklı etkileşimin ürünü olarak dikkat çeken *Mukaddimât-ı Erbaa* üzerine ilk derinlikli eser Alâeddin Arabî tarafından kaleme alınmıştır. Bu eserin yer aldığı nüshaların derkenarlarına not edilen hamîşler, hacim bakımından ayrı bir eser muamelesini hak edecek boyuttadır. Sözelimi Kestelî ve Hatibzâde'nin yorumlarına karşı eleştiriler mevcuttur. Bu sebeple Alâeddin Arabî'nin haşiyesinin biçimsel tahkik ve içeriksel tahliline odaklanmak, diğer haşiyelerle arasındaki koordinatları belirlemek gelecek araştırmalara sağlam bir zemin hazırlamak bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Alâeddin Arabî, *Mukaddimât-ı Erbaa Haşiyeleri*, Kelam, Hüsün-kubuh, İnsan Fiilleri.

ABSTRACT

Doctoral Thesis

Kalam Debates In The *Muqaddimât al-Arba‘a Hashia’s*

(In The Context of Alaeddin Arabi)

Mustafa Bilal ÖZTÜRK

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

Basic Islamic Sciences Program

The main purpose of this study is to investigate the kalâmî discussions in the *Muqaddimât al-Arba‘a Hashia’s*, which were written by order of Sultan Fatih Mehmed. These texts address the origin of moral judgments and the question of freedom and destiny in actions linked to the problem of good and evil. Discussing these two fundamental issues, has made it necessary to thoroughly investigate perhaps all the subheadings which concern the entire paradigm that falls under the framework of the understanding of God, nature and humanity.

Among the authors of the surviving commentaries (hawâshin, sing. hâshiya) produced under the auspices of political decree are Alâeddin al-Arabî, who adopts a rational Sufi approach, Kestelî who represents the Maturidi system, and Hacı Hasanzâda, who emphasizes sensitivities specific to the schools. In addition, there is Hatibzâda, who advocates a critical Ashari perspective, Samsûnî who prioritizes a Maturidi approach to moral value, but Ashari parameters in dealing with the relationship between God and human beings, and an Anonymous risale whose author has not been identified. These distinguished scholars took an active role in contemporaneous discussions centered on philosophy, kalâm, sufism and fiqh and came to an opinion with their contemporaries about the issues raised.

The basic method of thesis is comparative with the aim of reaching new syntheses by the analysis of texts, concepts and ideas. Kalâm constitutes the main backbone of Islamic thought and a number of topics are found under the subjects

that are investigated as part of it, such as theology, prophethood, and eschatology. In the case of theological and philosophical issues, the approaches of certain schools and representatives will be clarified in relation to these commentaries.

The first detailed commentary on *Muqaddimāt al-Arba‘a*, was written by Alâeddin al-Arabî and stands out as the product of mutual interaction. The footnotes given in the manuscript copies of this work are of a quantity that deserve to be treated as a separate work. For example, there are criticisms made about the comments of Kestelî and Hatibzâda. For this reason, it is important to focus on the critical edition and contextual analysis of the text of Alâeddin al-Arabî and to determine connections to the other commentaries so as to lay the groundwork for future research.

Keywords: Alâeddin al-Arabî, *Muqaddimāt al-Arba‘a Hashia’s*, Qalâm, Goodness-Badness, Human Action’s.

MUKADDİMÂT-I ERBAA HÂŞİYELERİNDE KELÂMÎ TARTIŞMALAR
(ALÂEDDİN ARABÎ BAĞLAMINDA)

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xi
TABLolar LİSTESİ	xii
EKLER LİSTESİ	xiii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM
MUKADDİMÂT-I ERBAA HAŞİYELERİ

1.1. ALÂEDDİN ARABÎ HAŞİYESİ	19
1.2. HACI HASANZÂDE HAŞİYESİ	22
1.3. KESTELÎ HAŞİYELERİ	24
1.3.1. Küçük Haşîye	26
1.3.2. Büyük Haşîye	28
1.4. HATİBZÂDE HAŞİYESİ	30
1.5. SAMSÛNÎ HAŞİYELERİ	33
1.5.1. Küçük Haşîye	34
1.5.2. Büyük Haşîye	40
1.6. ANONİM HAŞİYE	45

İKİNCİ BÖLÜM

AHLAKÎ DEĞERLERİN KAYNAĞI SORUNU

2.1. HÜSÜN VE KUBUH MESELESİ	52
2.2. HÜSÜN VE KUBHUN MAHİYETİ	54
2.3. HÜSÜN VE KUBHUN NAKLÎ OLMASI	57
2.3.1. Araz Delili	60
2.3.2. Cebrî Delil	62
2.4. HÜSÜN VE KUBHUN AKLÎ OLMASI	65
2.5. HÜSÜN VE KUBHUN HEM AKLÎ HEM NAKLÎ OLMASI	71
2.6. HAŞİYELERDE HÜSÜN-KUBUH'A PANORAMİK BAKIŞ	79
2.6.1. Tartışmaların Bağlamı	85
2.6.2. Alâeddin Arabî'nin Yalancı Paradoksunu Çözümlemesi	90
2.6.2.1. Yalanın Epistemolojik Derecesi	94
2.6.3. Tartışmaları Farklı Çözümleme Girişimleri	98

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSAN FİİLLERİ

3.1. BİRİNCİ MUKADDİME: FİİL KAVRAMI	104
3.1.1. Fiilin Anlam Alanları	104
3.1.2. Kelam ve Felsefe'nin Teselsül Yaklaşımları	111
3.1.3. Burhân-ı Tatbîk Sorgulaması	118
3.1.4. Burhân-ı Tatbîk Temellendirmesi	121
3.2. İKİNCİ MUKADDİME: MUCİT-MÜMKÜN İLİŞKİSİ	125
3.2.1. Mucit-Mümkün İrtibatının Ontolojisi: Zorunluluk	133
3.2.2. Mucit-Mümkün İrtibatının Epistemolojisi: Bedahet	138
3.2.3. Mümkünden Mucide Yükseliş	141
3.2.4. Muhtaçlığın İleti	145
3.2.5. Tanrı-Evren İlişkisi	150

3.3. ÜÇÜNCÜ MUKADDİME: HAL KAVRAMI	156
3.3.1. Teftâzânî'nin Eleştirileri	163
3.3.2. Alâeddin Arabî'nin Yorumları	168
3.3.3. Ezel Sorunu	169
3.3.4. Kelam-Felsefe Arası Hareket-Zaman İlişkisi	173
3.3.5. Alâeddin Arabî'nin Yorumlarına Kestelî'nin Eleştirileri	177
3.4. DÖRDÜNCÜ MUKADDİME: TERCİHLE-TERCİH EDİLEN İLİŞKİSİ	181
3.4.1. Tercih-Rüçhan İlişkisi	182
3.4.2. Tanrı ve Seçimi	186
3.4.3. Meşhur Örnek: Yırtıcıdan Kaçan Adam	193
3.4.4. Cebr ve Kader Çözümlemesi	195
3.4.5. Beşerî İrade'nin Olguyla İlişkisi	198
3.4.6. Beşerî İrade'nin Tanrı ile İlişkisi	200
3.4.7. İzafî bir Kavram: Kesb	202
3.5. ALÂEDDİN ARABÎ'NİN DÖRDÜNCÜ ÖNERMEYE KATKILARI	206
3.5.1. İradenin Ontolojik Konumu	211
3.5.2. İradenin Doğası	218
3.5.3. Kelam-Tasavvuf ve Alâeddin Arabî	220
SONUÇ	229
KAYNAKÇA	237
EKLER	

KISALTMALAR

AÜİFY	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
ÇÜİF	Çorum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
DBİY	Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
DEÜ	Dokuz Eylül Üniversitesi
Der.	Derleyen
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
FÜİF	Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
h.	Hicri
haz.	Hazırlayan
krş.	Karşılaştır
MÜİFY	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
nşr.	Neşreden
s.	Sayfa No
sad.	Sadeleştiren
SBE	Sosyal Bilimler Enstitüsü
ss.	Sayfadan sayfaya
t.y.	Tarih yok
TDV	Türk Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik Eden
trc.	Tercüme
UÜİF	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
v.	vefat eden
vd.	ve diğerleri
vrk.	Varak
y.s.	Yer yok

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1: Irak, Semerkant ve Buhârâ Mâtürîdî Okulları	s. 71
Tablo 2: Kelâm ve Felsefe’de Teselsül	s. 108
Tablo 3: İrade Edilenlerin Metafizik Seviyesi	s. 181



EKLER LİSTESİ

EK 1: Nüshalarla ilgili bilgiler	ek s. 1
EK 2: Haşiyenin Genel Karakteristiğı ve Tahkikte İzlenilen Yöntem	ek s. 3
EK 3: Arapça Tahkik / Edisyon Kritikli Haşiyе Örneğı	ek s. 5



GİRİŞ

A. Araştırmanın Kapsamı ve Kaynakları

Herhangi bir medeniyetin düşünce ve davranış dünyası, tarihi köken itibarıyla birçok değişkene bağlı olabilmektedir. Dinî, tarihî, siyasi, sosyal ve kültürel referanslar göz önüne alınmaksızın bir medeniyet içerisindeki ilmî faaliyetleri anlamlandırmak mümkün değildir. Ancak bunlar arasında en belirleyici rol dine veya inanç manzumelerine verilmelidir. Dinî düşünceyi paranteze alarak medeniyetlere ait düşünce tarihini yazmak her daim eksik kalacaktır. Bu söylenenler Osmanlı medeniyeti için fazlasıyla geçerlidir.

Osmanlı düşünce dünyası ve bilimsel birikimi müslümanların, en mühim akademik hinterlandı ve ortak hafızası konumdadır. Bu nedenle onun bilim, felsefe, edebiyat ve sanat anlayışları ayrı ayrı araştırılmıy hak etmektedir. Geçerlilik, yeterlilik, sürdürülebilirlik ve değiştirilebilirlik bakımlarından yapılacak araştırmalar bu bağlamda öne çıkmaktadır. Hemen söylenecek olursa, Osmanlı da her medeniyet gibi hudayinabit ve nevzuhur bir yapı arz etmez. Bu bakımdan Osmanlı düşüncesinin en önemli dayanak noktası İslam dinî düşüncesidir.

Tarihi açıdan 12. ve 13. Yüzyıllara İslam düşüncesi, farklı merhaleleri kat etmiş vaziyette idi. İslâmî ilimler tedvin ve teşekkül dönemlerini çoktan geride bırakmıştı. İslâmî entellektüel birikim kendi içerisinde tekbiçimli addedilemeyecek zenginlikte düşünce ekollerinin etkileşimlerine sahne olmaktaydı ve bu karşılıklı etkilenimler sürdürölmekteydi. Osmanlı'nın İslam düşüncesine organik katılımının temelleri 12. ve 13. Yüzyıllar da atılmış idi. Geçiş evresi olarak adlandırılabilir bu eşğin entellektüel bilimsel birikim seviyesini tayin etmek önemlidir. Bu seviyenin ulaştığı nokta kestirilmeden Osmanlı'nın katkılarını anlamak mümkün olmayacaktır.

Osmanlı düşünürleri İslam düşünce dünyasına ve kültürüne karşı bilinçli bir seçicilikle yaklaşmıştır. Öncelikle belirli bir doygunluğa ulaşmış, yoğun bilgi kümesi karşısında düşüncenin ulaştığı en son nokta daima göz önünde bulundurulmuştur. Elbette bu gözden geçirme işlemi, sürekli denetim süzgecinden geçirilerek geliştirilmiştir. Ancak sözü edilen seçicilik ve denetim faaliyetinin keyfiyeti üzerinde yeterli araştırmanın yapıldığını söylemek zordur. Bu keyfiyeti araştırmak, ilim havzasını anlamlandırmada kilit rol oynayacaktır. Aslında bu, anılan devasa düşünce dünyasının nasıl okunması ve anlamlandırılması gerektiğinin ipuçlarını da sunacaktır.

Osmanlı'nın bir bütün olarak İslam düşüncesini okuyuş, anlayış, yorumlayış ve yaşayış tarzını betimlemek bu açıyı dikkate almaya bağlıdır.

Belirli bir olgunluğa erişmiş İslam düşüncesiyle ona katılan düşünürlerin etkileşiminde dikkat çeken yönler bulunmaktadır. Her şeyden önce bu yoğun bilgi ağına katılırken rastgele davranmadığı bilinmelidir. Benimsenen kültür havzaları, düşünce dağarcıkları, özümseyen bilgi hazneleri, içselleştirilerek geliştirilen bilgi dolaşımları keyfî seçimlerle açıklanamaz. Bu dolaşımda, İslamî değerlere bağlılık temelinde süreklilik ve değişimler göz ardı edilmemiştir. Ulema sınıfı yapısal düşünce geleneklerini birtakım sınamalarla devralmış gözükmektedir.

Osmanlı düşünce dünyası, İslam düşüncesinin, modern dönemini dışarıda tutarsak, en son halkası ve en yetkin ürünüdür. Bu son halkayı ihmal etmek, düşünce geleneklerinin gelişim serüvenlerini takip etmeyi zorlaştıracak, hatta eksik bırakacaktır. İslam düşüncesinin oluşum gelişim ve sonuçlarını merak eden araştırmacılar, mutlaka anılan ilmî mirasını dikkate almak zorundadırlar. Sözü edilen mirası dışarıda bırakan bilimsel araştırmalar, İslâmî entellektüel birikimin büyük resmini ve sürekliliğini gözden kaçırmaktadırlar.

Bilimsel birikim bir ürün ise bu ürünün üretim öncesi, üretim aşaması ve üretim sonrası biçimindeki süreçlerini de dikkate almak gerekecektir. Süreçleri araştırmak aslında ürünün özgün yönlerini tespit etmeye yardımcı olacaktır. İslam düşüncesine şerh-haşiye-risale-telif-tercüme vb. yazım tarzıyla katkı sağlayan ulema topluluğunu anlamak, birikimin geçmişini dikkate almakla mümkündür.

Fatih Sultan Mehmet kendi dönemine kadar belirli bir mesafe kat eden İslam düşüncesinin tarihi seyrini yakından takip etmek ve ona eklenerek katkıda bulunmak istemiştir. Bu doğrultuda eser-metin üretimine önem veren bir dizi ilmî-felsefî projeyi hayata geçirmiştir. Bunlar arasında en yaygın bilineni **Gazzâlî-İbn Sînâ** arası tez antitez yazım türü üzerine yapılan *Tehâfüt* yazım projesidir. Bu proje **Hocazâde** ve **Ali Tûsî**'nin¹ ayrı ayrı birer metin kaleme alması sonucunu vermiştir.² Bilimsel bu projeye kelam-felsefe krizini muhakeme etmek, mesele odaklı çekişmeleri yeniden gözden geçirmek temele alınmıştır. Elbette arada geçen zaman diliminin bilimsel

¹ Alâüddîn Tûsî, **Tehâfütü'l-felâsife**, thk. Rıza Saâde, Beyrut, Dârü'l-fikri'l-lübnânî, t.y., s. 19.

² Gürbüz Deniz, **Kelam-Felsefe Tartışmaları** (Tehâfütler Örneği), Fecr Yayınevi, Ankara, 1999, s. 98 vd. Osmanlı düşünürlerinin İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinden bihaber olmadığını belgeleriyle ortaya koyan ve ileri araştırmalar yapılmasını tavsiye eden bir çalışma için bkz. İhsan Fazhoğlu, **Kayıp Halka**, 5. Baskı, Papersense Yayınları, İstanbul, 2016, s. 101.

hâsılasını ve tarihsel tecrübesini dikkate almak göz ardı edilmemiş deyim yerindeyse *Tehâfüt* geleneği yeniden güncellenmiştir. Bu tür ilmî girişimler aslında kelam-felsefe arası entelektüel rekabetin zirveye ulaşarak ilmî gerilim düzeyine dönüşmesini yakından izleyebilmeye matuftur.³

Tanrı-evren irtibatının temellendirilmesine ilişkin kelam-felsefe-tasavvuf disiplinlerinin yaklaşımlarını bir arada tartışarak mukayese eden **Abdurrahman Câmî**'nin [v. 898/1492] *ed-Dürretü'l-fâhire* adlı çalışması yine -hayatının sonlarına denk düşse de- II. Mehmet'in bizzat isteği üzerine hazırlanmıştır.⁴ Eser; ontolojinin esası olan varlık-zorunluluk kavramlarının izahı ile başlamaktadır. Devamında Tanrı'nın birliği, sıfatları, ilim, kudret, illet-malul ve birlik-çokluk problemlerini kelâmî, meşşâî ve irfânî yöntem açılarından araştırmaktadır. Bu üç farklı perspektifin sundukları imkânlar, tek bir metinde karşılaştırılmaktadır. Düşünce geleneklerini ortak zeminde buluşturan bu eser, Padişah'ın diğer önemli bir projesidir.

Felsefe ve kelam yöntemlerinin hâsılaslarını karşılaştırmalı olarak inceleyerek; merkez, nokta, hareket, mekân kavramlarının ontolojik statüsünün tartışıldığı *Cihet* risaleleri **II. Mehmet**'in araştırmaya verdiği önemi gösteren başka çalışmalar dizidir.

Kelâmî terminolojide hüsün-kubuh sorunuyla bağlantılı bir biçimde insan eylemlerinin ontolojik karakterini dört temel önermeyle birlikte irdeleyen *Mukaddimât-ı Erbaa* metin-şerh üzerine yazılan *haşiyeler* de dönemin pek bilinmeyen bir başka mühim muhakeme metinleridir. Haşiye tarzında yazılan bu metinler, köklü çatallaşmalara yol açan hüsün-kubuh ve insan fiilleri probleminde, Mâtürîdî ve Eş'arî perspektiflerinin mukayesesini yanında kelam-felsefe ve tasavvuf yöntemlerinin de karşılaştırılması amacını taşımaktadır.

Bu tez çalışmasının temel amacı sözü edilen haşiyelerin, **Alâeddin Arabî** [v. 901/1496] bağlamında kelâmî açıdan değerlendirilmesidir. Bilimsel anlamda derinleşmenin ve detaylandırmanın artırılmasına katkı sağlamak adına tez başlığı "**Mukaddimat-ı Erbaa Haşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)**" şeklinde sınırlandırılmıştır.

³ Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1956, s. 339 vd.

⁴ Abdurrahman Câmî, *ed-Dürretü'l-fâhire*, thk. Ahmed Abdurrahim Sâiyih & Ahmed Abdu İvaz, Mektebetü's-sekâfiye ed-Dînîyye, Kahire, 2002, s. 7 vd.

Adı geçen başlıkta üç bileşen göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki doğrudan verilerle ilgili kaynak sınırlamasıyken, ikincisi metot ve muhtevayı ele veren kelimelerdir. Konuyla ilgili yazım faaliyetinin engin hacmi ve derinlikli yapısı üçüncü bir çerçevenin çizilmesini zorunlu kılmıştır. Bu nedenle *Mukaddimat-ı Erbaa* edebiyatının canlanmasına hem öncülük, hem de aracılık eden **Alâeddin Arabî**'nin *Haşiyesine* öncelik verilmiştir. Bu ilk haşiyeye aynı zamanda, diğer haşiyelere oranla en fazla dikkate alınma payesine sahiptir.

Başlığı bu bağlamla sınırlandırmanın birkaç önemli nedeni ve sonucu bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi haşiyeler arasındaki ağ bağlantılarını yanlış konumlandırma kaygısıdır. Çünkü haşiyeye türü eserlerin içerikleri, bilindiği gibi kimi zaman ait olduğu metnin veya şerhin analitik yorumlarına girerken, kimi zaman da metin ve şerh dışında kalan diğer başka bir haşiyeyi değerlendirmiştir. Üstelik haşiyeye metinlerindeki satır aralarından, meseleye dair yazarın eleştirileri ile kendine özgü fikirleri ayırt etmek güçleşmektedir. Yazar bazen kendi fikri yerine salt metin eleştirisine yönelik yorumlar yapabilmektedir. Bu eleştirel okumaları ona ait fikirler olarak göstermek de tartışmaya açıktır.

Karşılıklı tartışmaların yürütüldüğü bir gelenek üzerinde çalışırken, metinler arası öncelik-sonralık ilişkilerinin kurulması gerekmektedir. Öte yandan metinlerin birbiriyle olan irtibatlarını ve bağlamlarını tespit etmeye öncelik verilmelidir. Bu denli önemli ayrımların birbirine karıştırılma olasılığı yüksektir. Eserlerin el yazması halinde bulunuyor olması buraya eklenince yanlış yapmak ihtimali bir kat daha artmaktadır. Haşiyelerin derkenarlarına sonradan hamşiler ilave edildiği hesaba katıldığında anlatılmak istenenin ne kadar karmaşık bir hale büründüğü izahtan varestedir.

Mezkûr büyük çaplı engellerin üstesinden gelebilmek, yapılacak yorumlara yönelik hata payını en aza indirmek amacıyla tek kişiye (*Alâeddin Arabî*) ait haşiyeye merkeze alındı. Bu yazıya karşı, diğer haşiyelerde dile getirilen lehte ve aleyhte değerlendirmeler ihmal edilmedi. Diğer yazıların içeriklerindeki ilmi çabaların tamamına temas edilmedi, onlara daha ziyade bu bağlam cihetiyle yer verildi.

İslam düşüncesinde yazım türleriyle ilgili en açık bilinen husus, metin ve şerhi olmaksızın bir yazının haşiyesinin olamayacağıdır. Öyleyse haşiyelerin üretilmesi için ona kaynaklık edecek en az bir metin ve şerhin mevcut bulunuyor olması gerekir.

Bu açıdan asıl materyale geçmeden evvel **Mukaddimat-ı Erbaa** metninin tarihi ön hazırlayıcılarının da izah edilmesi gerekmektedir.

Eş'arî kelâmının öncülerinden **Fahreddin Râzî** özellikle *Maḥşûl* adlı fıkıh usûlü eserinde Mutezile ekolünün hüsün-kubuh konusundaki aklî vurgusuna karşı çıkabilmek adına kelam ilminin farklı meselelerinden hareketle bir dizi değişik delil geliştirmeye çalışmıştır. Bunlardan biri de onu, öncekilerden bariz bir biçimde ayran, insanın özgürlüğünü devre dışı bırakmak suretiyle iyi-kötünün salt dinî olmasını ispat çabasıdır.⁵

Anılan argümantasyon tarzını ciddiye alarak etkili bir karşı çıkışta bulunan Mâtürîdî ekole mensup **Sadrüşşerîa** [v. 747/1346] olmuştur. O, kanıtın tek tek öncüllerini ve tümüyle sonucunu iptal etmek amacıyla dört önerme geliştirmiştir. Bu sayede o, insanın zorunlu ve mahkûm bir varlık olmasına giden yolun, süreciyle birlikte toptan sonucuna karşı durmuştur.

Fahreddin Râzî fıkıh usûlü kitabında hüsün-kubuh konusunu tartıştığı yerde cebrî delile vermiştir. Bundan ötürü Sadüşşerîa da ona karşı eleştirisini yine fıkıh usûlü kitabında vermek istemiş olmalıdır. Bu bağlamda Sadrüşşerîa *Tenkih* ve *Tavzih* adlı fıkıh usûlü metni içerisinde hüsün-kubuh konusunda pozisyon belirlerken, insanın cebr altında olmadığını temellendirmeye yönelmiştir. İşte, insanın özgürlük sorununu inceleyen Dört Önerme kuramının geliştirilmesine yol açan tarihi temel saik budur.

Mukaddimât-ı Erbaa haşiyelerinin ana muhtevasını iyi-kötünün mahiyeti ve insan fiillerinin köken-kaynak sorunu oluşturmaktadır. Haşiyelerde bu sorunlara yönelik geliştirilen çözüm önerileri ve bu önerilerin yol açtığı alt sorunlar tartışılmaktadır. Temel-üst çerçeveye tali-alt kelâmî-felsefî sorunların bağlantıları tesis edilmektedir. Metin-şerh içerisinde imaları bulunan, ancak açıkça yer almayan; yalancı paradoksu, burhan-ı tatbik, iki illetin tek malule bitişmesi, imkânın ezeliyeti veya ezeliyetin imkânı gibi inceltilmiş kelâmî içeriklere sahip ek tartışma temaları gündeme taşınmıştır.

⁵ Kevserî'nin tespitlerine göre Eş'arî mezhebini, cebrî öğretiyi eşitlemek yanlıştır. Eş'arî düşüncede saf cebrî yaklaşımı açıkça ilk savunan kişi Fahreddin Râzî'dir. Ancak -Mustafa Sabri'nin yaptığı gibi- Fahreddin Râzî'nin yanlısını tüm Eş'arî düşünceye mal etmek daha büyük bir yanlıştır. Bkz. Zâhid Kevserî, *el-İstibşâr fi't-teḥaddüs 'ani'l-cebr ve'l-iḥtiyâr*, Dârü'l-Basâir, Kahire, 2008, s. 319. Ayrıca bkz. Ömer b. İshak el-Gaznevî, *el-Ğurretü'l-münife fi tahkiki'l-İmâm Ebî Ḥanîfe*, nşr. Zâhid Kevserî, Matbaatü's-Saâde, Kahire, 1950, neşreden giriş, s. 7-8.

Araştırmanın odağına yerleştirilen *Mukaddimât-ı Erbaa*; Mâtürîdî-Hanefî menşeli **Sadrüşşerîa** tarafından ilk planda müstakil bir metin olarak tasarlanmamıştır. Ona ait *Tavzîh* isimli usul-ı fıkıh kitabının “emir ve emredilen” faslı içerisinde yer almıştır. Birbirine sıkı sıkıya bağlı dört mantıksal önerme biçiminde formüle edilen *Mukaddimât-ı Erbaa*; emredilenlerin mahiyeti incelenirken hüsün-kubuh meselesi altında değinilmesi zaruri görülen insan fiilleri sorununa karşı farklı bir çözüm denemesidir.

Tavzîh, iyi-kötü sorunuyla ilişkilendirilen insan eylemleri konusunda Fahreddin Râzî’nin kurguladığı biçimiyle Eş‘arî mezhebini hedef tahtasına yerleştirmiştir. *Tavzîh* üzerine Teftâzânî *Telvîh* isimli kapsamlı bir şerh çalışması yapmıştır. Bu çalışmasının içeriğinde imalı, örtük, karşıt ama bir o kadar etkili ve tarihte ulema tarafından dikkate alınmış eleştiriler vardır. Kitabı metnin müellifine sadık kalarak Hanefî usûle göre şerh etmenin yanında Eş‘arî-Şafii yaklaşımını vermeyi de ihmal etmemiştir. Bu açıdan Sadrüşşerîa-Teftâzânî ikilisinin gerilimlerini Mâtürîdî-Eş‘arî esaslarına kadar geri götürebilmek mümkün gözükmemektedir.

Sultan II. Mehmet, etrafında bulunan seçkin ulema sınıfından, bu itikadî ve fikrî çekişmeyi tetikleyen temellendirmelerin incelenmesini dilemiştir. Sultan’a ithafla yazılan **Alâeddin Arabî**’nin haşiyesi ve bu haşiyeye ilişkili diğer haşiyeler araştırmanın merkezinde yer almaktadır. **Alâeddin Arabî**’yle bağlantılı olmak üzere **Muhyiddin Hatibzâde** [v. 901/1496], **Muslihuddin Kestelî** [v. 901/1496], **Hacı Hasanzâde** [v. 911/1505-1506] ve **Abdüssamed Samsûnî** [?] haşiyelerine temas edilecektir. **Kestelî** muhtemelen ilave bir emirle bir haşiye daha yazmıştır. Bu ikinci yazı, diğerlerinin değerlendirmeleriyle doludur.⁶ Sultan’a doğrudan sunulmayan ve bu dönemin sonrasında yazılmış haşiyeler, tezin kapsamı dışında tutulmuştur.⁷

⁶ Kestelî haşiyesinde en çok Alâeddin Arabî ve Hatibzâde’nin kısmen Hacı Hasanzâde’nin fikirleri eleştirilmektedir. Kestelî ikinci bir emir olmasaydı başka kişilerin fikirlerini böylesine tartışmaya açmayacağını yazısının iki yerinde açıkça belirtmiştir. Kestelî, **Hâşiyetü’l-kübrâ li-mukaddimâti’l-erbaa**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 108^b, vrk. 114^b.

⁷ Fatih sonrası kaleme alınan edebiyatı tanıtan bir çalışma için bkz. Asım Cüneyd Köksal, “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, 2016, cilt: XIV, sayı: 27, s. 108-110. Fatih dönemi sonrası oluşan yazım geleneğine dair spesifik bir çalışma için bkz. Mustafa Bilal Öztürk, “Şeyhülislam Mehmed Mekki’nin Risâle fî Şerhi Mukaddimâti’l-Erba’a min Kitâbi’t-Tavzîh Adlı Eseri: Neşir ve Tahlil”, **Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi**, 2018, cilt: I, sayı: 2, s. 1-47.

Molla Lutfi [v. 900/1495] ve **Molla Abdülkerîm**'in [v. 895/1489] de konuyla ilgili haşîye yazarak tartışmaya katıldıkları kaydedilmektedir.⁸ Ancak bu iki risale, günümüze ulaşmamış gözükmektedir. Taşköprizâde [v. 968/1561] tevarüs edilen ilmi birikime en yakın kişidir. On dördüncü yüzyılın uleması hakkında ayrıntı sayılabilecek, birçok anekdota muttali ve bu bağlamda en güvenilir kaynak mesabesinde olmasına rağmen bu iki âlimin biyografisini sunarken *Mukaddimât-ı Erbaa* haşiyelerinden hiç bahsetmemiştir.⁹

Müellifi meçhul bir eserin dibacesinde, doğrudan Sultan'a ithaf edilen ve bu yazıyı onun emriyle kaleme aldığını söyleyen **Anonim** bir risale daha mevcuttur. Anonim risalede müellif, kendi özgün fikirlerini inşa etmekten ziyade **Alâeddin Arabî**'nin ve **Hatibzâde**'nin fikirlerini alıntılarla değerlendirilmektedir. **Kesteli**'nin ilk haşiyesinden iktibaslarla bulunarak kritik etmektedir. Üstelik dönemin Ebû Hanîfe'si addedilen, kelâmî ve felsefî tartışmalarda hâkim tayin edilen Sivaslı **Molla Hüsrev**'in [v. 1480] *Telvîh Haşiyesinden* alıntılar yaparak onun görüşlerini de değerlendirmeye almaktadır.

Edebî açıdan neredeyse en zengin dibaceye sahip bu **Anonim** risale, söz konusu yazım faaliyetinin iki işlevi yerine getirdiğini bildirmektedir.¹⁰ Buna göre yazarların haşîye yazım nedenlerinden biri teolojik bir meselenin çözüm denemelerini gözden geçirerek ileriye taşımaktır. Diğer ise davet edilen âlimlerin ilmî yetkinliklerini sınamaktır. Bu sayede aralarındaki hiyerarşik dereceleri ölçülebilir ve denetlenebilir kılmaktır. Aynı dönemde Sahn-ı seman medreselerinin inşa edilmiş olması ve görev yapacak kişilerin yeterliliklerinin ölçülmesi bir gerekçe teşkil etmiş olabilir. Molla Hüsrev, Molla Gürânî ve Hoca-zâde gibi devrin seçkin ve öncü kişilerinin sözü edilen haşîye yazımına katılmamış olması da bu noktada dikkate alınmalıdır. Elbette bu yorum şuan için bir tahminden ibarettir.

II. Mehmet döneminde telif edildiği açık olmakla birlikte padişaha armağan edilmeyen ve sultanın emriyle yazılmayan, ayrıca *Mukaddimât-ı Erbaa*'yla müstakil olarak ilgilenmedikleri için **Molla Hüsrev** ile **Hasan Çelebi**'nin [v. 891/1486] hacimli

⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge, İstanbul, 1971, c. I, s. 498.

⁹ Taşköprizâde Ahmed, *eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-devleti'l-'Osmâniyye*, Dârü kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, t.y., c. I, (Abdülkerîm için) s. 98; (Molla Lutfi için) s. 168.

¹⁰ Anonim, *Risâle müteallika bi'l-hüsün ve'l-kubhi'l-akliyyeyn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 973, vrk. 2^a.

Telvîh Haşiyeleri bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Bu iki âlimin *Mukaddimât-ı Erbaa* ile ilgili fikirleri tezin içerisinde doğrudan dikkate alınmasa da kendilerinden dolayı olarak istifade edilmiştir. **Hasan Çelebi**'nin *Telvîh* haşiyesinde, **Kesteli** ve **Hatibzâde**'nin haşiyelerinden yapılan birer alıntı mevcuttur. İleri çalışmalar söz konusu haşiyeler arasındaki ağ bağlantılarını daha bariz olarak açığa çıkaracaktır.

Kelam-felsefe araştırmalarında dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan biri, ekollerin duyarlılıklarına ve dönemlerine titizlik göstermektir. Ekollerin tarihi gelişimlerini şekillendiren, altyapılarını teşkil eden bir önceki dönemle benzeşen ve ayrışan yönlerinin farkında olmak gerekmektedir. Erken (*mütekaddim*) ve geç (*müteahhir*) kelam dönemlerinin birikimini kendine referans addeden, doğrudan onlara dayalı araştırmalarını sürdüren Osmanlı dönemini anlamlandırabilmek, onun önceki dönemlerle kurduğu canlı diyalogları göz önünde bulundurmaya bağlıdır. Bu itibarla bu tez çalışmasında dönem ve okul farkı gözetmeksizin gereksinim duyulan klasik kelam, felsefe ve fıkıh usulu kaynakları sıklıkla kullanılmıştır.

Kaynak kullanımı bakımından en çok ağırlık verilen evre, **Fahreddin Râzî**'den itibaren teşekkül eden müteahhir dönemdir. Akabinde bilhassa Osmanlı muhitinde üretilen metinlere öncelik verilmiştir. Zira çalışmanın ana eksenine alınan haşiyelerin kullandıkları kaynakların çoğunluğu bu geç döneme aittir. Dönemin en belirgin özelliği, birbirinden farklı ekol ve zümrelerin birbirine yakınlaşmasıdır. Yakınlaşmanın çeşitli yansımaları, değişik disiplinlerde takip edilebilmektedir.¹¹ Bu nedenle kelam-felsefe ve tasavvuf menşeli kitaplar kullanılırken keskin kısıtlamalara gidilmemiştir.

Mukaddimât-ı Erbaa haşiyelerinde doğrudan veya dolaylı kullanılan birincil kaynak eserler, bu tez çalışmasının en mühim materyallerinden birini oluşturmuştur.

¹¹ Mutezile kalamcısı **İbn Ebü'l-Hadîd** [v. 656/1258] itikatta muhalefetini geceyle gündüzün birbirine muhalefetine benzeterek Eş'arî kalamcısı Fahreddin Râzî'nin mantık kitabını şerh etmiştir. Mezheplerin teatisine bir örnek için bkz. İbn Ebü'l-Hadîd, **Şerhu'l-Âyâtî'l-beyyinât**, nşr. Muhtâr Cebî, Dâr-u Sâdir, Beyrut, 1996, s. 83. Kelam-tasavvuf yakınlaşması için **Sadrüşşerîa**'nın kelam kitabı örnektir. Bu metin alışılmadık bir şekilde tasavvufî motiflerle doludur. Klasik tasavvuf metni *'Avârîfû'l-ma'ârif*'den alıntılar yapmakta ve Cüneyd-i Bağdâdî tarikatının on esasını saymaktadır. Sadrüşşerîa Ubeydullâh, **Şerhu Ta'dîlî'l-'ulûm fi'l-Kelâm**, Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu, 798, vrk. 300^b. Meşhur kalamcı **Seyyid Şerîf Cürcânî**'nin [v. 816/1413] vahdet-i vücûd teorisine dair özel bir metin kaleme alması da kelam-tasavvuf yakınlaşması olarak okunabilir. Bkz. Seyyid Şerîf Cürcânî, **Fethu'l-vedûd bi-şerh risaleti's-Şerîf Cürcânî fi vahdeti'l-vücûd**, thk. Sâid Fûde, Dâru'l-feth, Beyrut, 2013. Kelam-felsefe ve felsefe-tasavvuf yakınlaşması zaten dönemin en temel karakteristiğidir.

Derinlemesine mevzubahis edilecek Fatih dönemi *Mukaddimât-ı Erbaa* haşiyelerindeki tüm tartışmaların tek bir tez çatısı altında verilebilmesi mümkün gözükmemektedir. Anılan nedenle, bu denli geniş ve dağınık metinler üzerinde çalışmanın, kasıtlı birtakım bağlamlarla sınırlandırılmasına gidilmiştir.

Mukaddimât-ı Erbaa haşiyelerine ön hazırlık mahiyetinde ayrıntılı tanıtım yazıları tamamlandığı için, bu tezde ayrıca bunlara yer verilmeyecektir.¹² Biyografi kitaplarındaki bilgilerle, müelliflerin yazdıkları eserlerde paralellikler bulunmaktadır. Bu açıdan tez içerisinde, yazarların hayat hikâyeleriyle, yazdıkları haşiyelerin içerik uyumu bağdaştırılacaktır. Düşünce üretimi sırasında en önemli faktörlerin başında gelen yaşam biçimi ve fikir-hadise bağlantıları göz önünde tutulacaktır.

Birinci bölümde *Mukaddimât-ı Erbaa* edebiyatına haşiye yazan müellifler bağlamında, hüsün-kubuh ve insan fiilleri problemine dönük çözüm yöntemlerine değinilmiştir. Düşünce sistemleri ve kavram haritaları çıkartılmış ve genel değerlendirmeler yapılmıştır. Büyük resmin görüntüsü için ön hazırlık sayılabilecek bu bölüm, metinlerdeki karşılıklı ağ bağlantılarını saptayarak bütünün içerisindeki parçaların anlamlandırılmasını kolaylaştırmıştır.

Haşiyelerin ilk kısmında yer alan *beraat-i istihlâl* girizgâhı oldukça önemlidir. Dibace de denilen bu giriş yazılarında bulunan muhtevanın göndermelerinden yakalanan birtakım ipuçlarına özen gösterilmiştir. Bu dar çerçevenin yanı sıra haşiyelerin genel okumalarından elde edilen veriler ve belgelere dayalı izlenimler birinci bölümde işlenmiştir. Ancak birinci bölüm, haşiye yazarlarının tüm ilmi çabalarını ortaya koymaktan uzaktır. İleri araştırmalara ön hazırlık olsun diye, kelâm sistemlerini ele veren sonuçlar paylaşılmıştır.

İkinci bölüm eylemlerin varlıktaki konumuna ilişkin önerme içerikli *Mukaddimât-ı Erbaa* kuramının temelindeki hüsün-kubuh tartışmasına ayrılmıştır. Bu bölüm, iyi-kötü sorununa yönelik geliştirilen Mutezile, Eş'arî ve Mâtürîdî sistemin izah tarzlarını haşiyeler çerçevesinde yapacaktır. İyi-kötü sorunu İslam düşünce tarihinde birçok mevzilenmenin asıl gerekçesini oluşturmaktadır. Derin tarihi kökleri

¹² Asım Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", **İslam Araştırmaları Dergisi**, 2012, sayı: 28, s. 1-44. Krş. Asım Cüneyd Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, 2016, cilt: XIV, sayı: 27, s. 101-132.

bulunan bu problem, pek çok ekolde eksen değişimine yol açmıştır. İyi-kötü meselesinde durulan mevzi, düşünce okullarının diğer unsurlarını belirleyicidir.

Asaleten kelam, vekâleten fıkıh usulü ilminin sorunsalını teşkil eden iyi-kötü¹³ probleminin metafiziksel temelleri bu bölümün ana omurgasını yapılandırmıştır.¹⁴

Zikri geçen esaslı soruna gelişigüzel yavan yanıtlar yetiştirmek yerine belirli sistemler çerçevesinde geliştirilen farklı çözümlemelere başvurulmalıdır. Ekollerin çözümleme tarzlarındaki yeterlilik ve geçerlilikleri irdelenmelidir. Pekçok sorunla irtibatlı hüsün-kubuh tasavvurunu, Tanrı'dan, tabiattan ve insandan bağımsızca kavramak mümkün gözükmemektedir. Tek başına ele alınamayacak derinlikteki meselelerin, diğer tali görülebilecek kavramlarla ve konularla tutarlı irtibatlarının kurulabilmesi gerçekten mühimdir.

Kelâm disiplini; ilahiyat, nübüvvet, ahiret ana başlıklarını derinlemesine incelerken kullandığı en önemli yöntem, hiçbir yargıyı ön-doğru/postulat kabul etmemesidir. Kelâm ilmi bu yönüyle diğer İslâmî ilimlerden bariz bir şekilde farklıdır. Çünkü akaid alanını düzenleyen kelâm ilmi dışında, daha doğrusu gerisinde kalması gereken diğer ilimlerin tümü, ilkelere kendisini tartışmaya yönelmez ve köken tartışmasına yer vermez.¹⁵ Bunlar, tek tümel bilim sayılan kelâmda yapılır.¹⁶ Kelam ilminde birçok parametreyi ilgilendiren sorunlar, ilkelere ve yöntemlere sahip sistemler yardımıyla çözümlenir ve denetlenebilir.

Entelektüel seviyesi yüksek bir tartışmanın mahsulü olan iyi-kötünün mahiyeti, bunun insanla, dinle, doğayla ve Tanrı'yla bağlantılarını ister istemez tartışmaya açmıştır. İyi-kötünün özneyle ve eylemle irtibatı da, başka bir açıdan sökün edebilecek

¹³ Muhammed b. Ali Geylânî, *'alâkatü 'ilmi usûlî'l-fıkıh bi-'ilmi'l-kelâm*, Mektebetü Hasan el-Asrîyye, Beyrut, 2010, s. 237.

¹⁴ *Mukaddimât-ı Erbaa* literatürünü fıkıh usûlü açısından araştıran hacimli bir tez çalışması için bkz. Şule Güldü, **Osmanlı Dönemi Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2019. Güldü'nün tez çalışması belirli meseleler etrafında haşiye müelliflerinin fıkıh açısından önemli görülen yorumlarını vermekte başarılıdır. Ancak anılan tezde, haşiye yazarlarının bir bütün olarak düşünce sistemlerine yer verildiğini söylemek oldukça zordur.

¹⁵ Akaidin büyük fıkıh (*fikhü'l-ekber*) şeklinde isimlendirilmesi bu açıdan oldukça önemlidir.

¹⁶ İslam düşüncesinde kelam ilminin, tümel bilim sunumu için bkz. Ebû Osmân Câhiz, *"Sınâ'atü'l-kelâm"*, Resâ'ilü'l-Câhiz içinde, thk. Abdüsselâm Hârûn, Mektebetü'l-hâncî, Kahire, 1964, c. IV, s. 244. Krş. Ebû Osmân Câhiz, *"Risâle fi nefyi't-teşbîh"*, Resâ'ilü'l-Câhiz içinde, thk. Abdüsselâm Hârûn, Mektebetü'l-hâncî, Kahire, 1964, c. I, s. 285. Krş. Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Müstaşfâ fi 'ilmi'l-uşûl*, thk. Abdüsselâm Abdü's-şâfi, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1993, s. 7. Kelâm'ın tümel bilim oluşunu inceleyen dakik bir çalışma için bkz. Hayrettin Nebi Güdekli, **Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015, s. 239 vd.

bir diğer sorundur. İkinci bölümün alt başlıklarında, kelamcılarının özel gayretleriyle neşvünema bulmuş **Eş‘arî** ve **Mutezile** okullarına temas edilmiştir. Ayrıca haşiye yazarlarının özel ilgisinden dolayı bilhassa **Mâtürîdî** ekolün tarihi gelişim ve değişim serüvenini aktarmak gerekmiştir.

İyi-kötünün mahiyetiyle ilişkili görecelilik sorunu, yalancı paradoksunu çözüm denemeleri, insan iradesinin ontolojik yapısına yönelik sorgulamaların başlangıcı bu ikinci bölümün kapsamındadır. Elbette bu denli çapraşık sorgulamalar beraberinde bir dizi varlık ve bilgi alanlarındaki genel-geçer yöntemlerin gözden geçirilmesine yol açmıştır.

Üçüncü bölümde önceki sorunla ilişkilendirilen insan eylemlerinin ontolojik statüsünün araştırmasına geçilecektir. İki büyük sorunun tartışılması kelam sisteminin diğer temel konu başlıklarını tartışmaya açacaktır. Üst başlıklarından alt başlıklara doğru sökün eden kelâmî ve felsefî diğer sorunlar, **Alâeddin Arabî**’nin ifadeleri doğrultusunda değerlendirilecektir. Bu minvalde fiilin anlam alanı, teselsülün güncel değeri, kelam ve felsefe yöntemlerinin teselsül perspektifleri, Burhan-ı Tatbikin yeterlilik ve geçerlilik alanları, Tanrı-Evren ilişkisi, Tanrı’dan başka her şeydeki eksikliğinin temel nedeni, iki nedenin tek sonuçla birleşebilmesi sorunu kelami düşünce açısından sorgulanacaktır.

Üçüncü bölüm, insanın bigâne kalamayacağı can yakıcı özgürlük sorununu neredeyse tüm metafizik göndermeleriyle birlikte tartışan *Mukaddimât-ı Erbaa* teorisinin kendisini konu edinmektedir. Ayrıca bu bölüm, teorinin bünyesinde bulunan dört mantıkî önermenin tek tek analizine yer vermektedir. Bu doğrultuda her bir önermenin inşa edilmesi, değişik kelâmî problemlerin de üstünden gelinmesi gerekmiştir. Temel önermelerin tali alt sorunlarla ayrılmaz bağları bulunmaktadır.

İlk önerme, fiil kavramının ontolojik statüsünü belirlemektedir. Bu sırada kuramın üzerine bina edildiği teselsülün iptal edilmesi bir sorunsal haline getirilmiştir. Eylemin somut ve soyut referans noktaları birbirinden ayıklanmıştır.¹⁷

İkinci önerme, Tanrı-evren irtibatını tesis etmektedir. Tanrı’dan başka her şeyin yine Tanrı’yla bağlantısını kurmaktadır. Bu önermede, yok olanların varlığa geliş keyfiyeti üzerinde durulmuştur. Bu açı, farklı kuramların tartışılmasına hizmet

¹⁷ Dört Önermenin kısa özeti için bkz. Abdünnebî Nigârî, **Düstûrü’l-‘ulemâ’: Câmi‘u’l-‘ulûm fi işlâhâti’l-fünûn**, Farsçadan Arapçaya trc. Hasan Hânî Fahs, Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2000, c. III, s. 219.

etmiştir. Metafiziğin en temel ilgi alanına giren bu büyük problem, birçok alt başlıklara ayrılarak incelenmiştir.

Üçüncü önermede ilk ilki önermenin verilerinden hareketle eylemin somut nesne düzeyinden, soyut nesne düzeyine alınmasıyla mevzuya dâhil edilen **hal** kavramı tetkik edilmiştir. Her türlü eylemi kapsamına alan hal kavramının özne ve nesneyle ilişkisi kurulmuştur.

Dördüncü önerme tercih eden ile tercih edilen, özne-nesne, varlık veren varlık bulan ayrımların zeminini incelemektedir. Tanrı'nın evrenle ilişkisine benzer biçimde insanın kendi eylemiyle ilişkisinin metafiziksel tartışmaları burada yapılmıştır.¹⁸

Tezin birincil kaynakları, klasik kelam-felsefe eserlerinden müteşekkildir. Bununla birlikte terminolojiye özgü ekol ve dönem farkı gözetilmemiştir. Çalışmada, İslam düşüncesinde harcıâlem *Fıkhu'l-ekber* metninden itibaren kelam ilminde yazılmış temsil gücü yüksek eserler kullanılmıştır.

B. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Bir çağın kapanıp yeni bir çağın başlangıcına denk düşen II. Mehmet dönemi, Osmanlı'nın siyasi, ekonomik ve askeri bakımdan birçok başarının kaydedildiği, çeşitli bilim dallarına ait kalıcı ilmi eserlerin üretildiği bir evredir.¹⁹ Bu tez çalışması bu başarılarla eşlik eden genelde ilahiyat, özelde kelâm ilmi eksenli çalışmaların hangi düzeylere ulaştığını kendine sorunsal edinir.

Osmanlı ilim-kültür havzası, zamansal uzunluk ve mekânsal genişlikle tanınmaktadır. Bu devasa ilim havzası cem ve tahkik dönemi olarak nitelendirilmektedir.²⁰ Bu adlandırmayla birlikte bu cem ve tahkikin keyfiyeti oldukça müphem ve muğlaktır. Cem ve tahkik faaliyetinin yürütülüş biçimlerini içeren araştırmaların eksikliği göze çarpmaktadır. Osmanlı ilim-kültür sahasında uzman ve otorite sayılan **Halil İnalıcık**'ın bu eksiklikle ilgili çarpıcı değerlendirmeleri şöyledir;

¹⁸ Dört Önermenin kısa özeti için bkz. Kemaleddin Beyâzîzâde, **İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-İmâm**, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dârü kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 2007, ss. 226-227.

¹⁹ Halil İnalıcık, "Mehmed II", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, 2003, c. XXVIII, ss. 395-407.

²⁰ Bekir Topaloğlu, **Kelam İlmi**, 3. Baskı, Damla Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 33.

“Şimdiye kadar İslâm ilminin [ilimlerinin] bütünü içinde Osmanlı ilmî çalışmalarının gerçek yerini belirtmeye yönelik ciddi herhangi bir girişim olmamıştır; dolayısıyla da İslâmî ilimlere katkısının değerini belirlemek güçtür.”²¹

Yargısal önkabullerden ve peşin sonuçlardan ziyade süreçlerin biçimini tasvir etmekle bilimsellik ve nesnellik yöntemine yakınlaşılabilir.²² Şerh-haşiye denilerek basite indirgenen yazım türüne ait materyallerin kendisiyle birebir karşılaşmak, yüzleşmek ve gelenekle hesaplaşmak esas olmalıdır.²³

Tezin öncelikli hedefi; Fatih döneminde teşekkül eden *Mukaddimât-ı Erbaa* geleneği yazarlarının düşünce sistemlerini, Alâeddin Arabî üzerinde ortaya koymaktır. Tezde Meşşâî, İshrâkî, Ekberî, Mutezilî, Eş‘arî ve Mâtürîdî türü köklü düşünce geleneklerinin yorumlama biçimleri üzerinde durulacaktır. Bu tez çalışması mevzubahis yazarın kelâmî meseleleri araştırırken bağlı kaldığı ilkeleri tespit ve yöntemleri tasvir etmektedir. Tasvir ve tahlil neticesinde ulaşılan sonuçlara karşı olumlu ve olumsuz kanaatler belirginleştirilecektir. Ayrıca değerlendirmeler yapılacak, düşünce geleneklerinin tutarlı ve tutarsız yönleri işaret edilecektir. Araştırma sırasında eleştirel okuma ve anlama yolu izlenecektir. Tezin en özgün yanı, bir yöntem analizi ve karşılıklı serdedilmiş düşüncelerin çift taraflı sorgulamasını temel amaç edinmesidir.

Anılan temel amacı gerçekleştirmek için canlı ve dinamik bir tartışmanın ürünü olarak teşekkül eden *Mukaddimât-ı Erbaa* geleneği işlenecektir. Haşiye yazarlarının bilimsel araştırmalarda dayandığı metafizik prensipler tespit edilecektir. Müteakiben izledikleri yöntemlerin süreçleri belirlenecektir. Çalışılan konu, el-yazma metin-şerh-haşiye sıralamasına dayalı olacağından evveleminde müteakıl metin analizlerine yoğunluk verilecek, bu analizlerin verilerinden hareketle yöntemsel süreçler açık-seçik kılınacaktır. Son olarak yöntemin, belirli bir meselede hangi aşamalarla desteklendiğinin uygulaması gösterilecektir.

²¹ Halil İnalçık, **Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ** (1300-1600), çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 181. Osmanlı tarihi özkaynaklarından yeniden kapsamlı araştırmalara konu edilmesi gerektiğiyle ilgili tespit için bkz. Halil İnalçık, **Doğu Batı (Makaleler I)**, 5. Baskı, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010, s. 211.

²² Bu yöntemin benimsenerek çalışmaların yürütülmesini vurgulayan bir kaynak için bkz. Fatih M. Şeker, **Osmanlı İslam Tasavvuru**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013, s. 52.

²³ Fatih devri seçkin ulemaya ait eserlerin müstakil çalışmalara konu edilmesini salık veren akademik bir tez için bkz. Osman Demirci, **Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012, s. 170.

Metin ve şerhten meydana gelen *Mukaddimât-ı Erbaa*'nın altına yazılan haşiyeler; metin ve şerhten alıntılardıkları kısa, yer yer eksik bırakılan cümlelerin açılımlarını göstermektedir. Bu haşiyeler, metin analizlerinin detaylandırılmasına ve yorumların genişletilmesine çabalamışlardır.²⁴ Bu tez çalışması konu bütünlüğünü ve genel akışı sağlamak adına haşiye yazarlarının bu türden metin açıklamalarındaki başarılarını ayrıntılı olarak değerlendirmeyecektir. Zira bunlara yer vermek ulemanın kendine özgün fikirlerini yansıtmayı ana hedef olarak belirlemiş bu çalışmanın dışına çıkmak anlamına gelecektir.

Metin yorumlaması dolambacında sürdürülen interaktif tartışmalar yerine daha çok metnin anlamını keşfetmek, onu doğru anlamlandırmak ve büyük resme odaklanmak gayretinde olunacaktır. Şayet yazar kendine ait özgün bakış açısını temellendirmeksizin, doğrudan metnin açıklamasına girişiyorsa bunlara yer verilmeyecektir. Çünkü bu açıdan haşiyeler, başka bir çalışmanın konusu edilebilecek zenginlikte malzemeye sahiptir. Bu yön üzerinde değerlendirmelerin yapılacağı en uygun akademik ortam, haşiye metinlerine ait tahkikli neşrinin araştırma kısımları olmalıdır.

Ana iddialar çerçevesinde tezde gerçekleştirilmesi planlanan hedef, daha çok haşiyelerdeki karşılıklı fikri tartışmalara yoğunlaşmaktır. Mütakaddim-müteahhir dönem kelimcilerinde sonuçlara adım adım ilerlerken izlenen süreçlerin değişimine odaklanmak ve farklılaşmayı belirginleştirmek bu tez çalışmasının hedefleri arasındadır. Teorik problemlerin geçirdiği dönüşüm süreci içerisinde *Mukaddimât-Erbaa* ve haşiyelerinin yerini tespit ve tayin etmek birincil öncelikli amaçlar arasında yerini almaktadır.

Sayılan temel amaçlar yanında bu tezin, bazı tali amaçları da bulunmaktadır. *Mukaddimât-ı Erbaa* haşiye yazımını çeşitli yönlerden okunabilir ve kavranabilir hale getirmek bunlardan biridir. Belirli dönemde üretilmiş ifade biçimlerini, imkânlarını, çift taraflı etkileşimlerini tebellür ettirmeye, oluşturduğu ve sürdürdüğü ekollerin anlaşılması ve yorumlanmasına alt yapı hazırlamaktır. Bu gelenek içerisinde tartışılan meseleleri yeniden gözden geçirerek günümüz ilim ve fikir dünyasının gündemi haline

²⁴ *Mukaddimât-ı Erbaa* haşiyelerini Osmanlı düşüncesinin özgün bir başarısı olmasına temas eden bir araştırma için bkz. Tahsin Görgün, "Osmanlı Düşüncesi nasıl anlaşılabilir –Osmanlı Düşüncesi'nin Araştırılmasında Karşılaşılan Bazı Zorluklar Üzerine-", **Türklük Araştırmaları Dergisi**, sayı: 13-14, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Eylül, 2003, s. 38.

getirmek, böylece ortaya çıkmış ve çıkabilecek sorunların tespit, tahlil, tenkit ve çözümünde geçmiş birikimden azami ölçüde istifade etmeyi kolaylaştırmak bir başka amaç olarak ifade edilebilir.

Elde edilen kolaylık sayesinde ortaya çıkarılacak ilmi eser ve çalışmalarla İslam ilim-kültüründeki dinî ve aklî düşüncenin sürekliliğini ortaya koymak ve değişim noktalarını daha berrak tebarüz ettirebilmek yolu açılacaktır. Bu doğrultuda hem kaynak olarak belirlenecek klasik kelam-felsefe-tasavvuf eserlerinin tayini, hem de bu eserlerin muhtevasıyla ilgili keskin sınırlandırma yoluna gidilmemiştir. Bununla tezin sadece biyografi sunma, haşiye-şerh tanıtımına dönüşmesi engellenmeye çalışılmıştır.

İncelenecek geleneğe ilişkin kaynak ve araştırma alt yapısı oluşturmak öncelenmiştir. Bu meyanda müstakil haşiye hüviyetinde ilk kez telif edilen, çağdaşları tarafından en çok dikkate alınan **Alâeddin Arabî**'ye ait haşiyenin tahkik-tahlili yapılacaktır. **Kestelî**'nin ikinci/büyük haşiyesinde ve **Anonim** risalede en çok atıf olarak eleştirilen **Alâeddin Arabî**'nin fikirleridir. İşte metinlerin tarihte kendi çağdaşları tarafından değerlendirilmeye alınması bu ilk haşiyeyi ayrıcalıklı kılmaktadır.

Tezde çerçevesi çizilen hedeflere ulaşılması halinde yürütülen çalışmanın kelam-felsefe alanına en önemli katkısı, *Mukaddimât-ı Erbaa* geleneğinin yeniden yorumlanarak üretilmesi için güvenilirlik derecesi yüksek bir zemin hazırlanmış olacaktır. Bu tezde ağırlıklı olarak tasvir ve tahlil yöntemi kullanılmış, aktarılan görüşlerin değerlendirilmesi yapılmıştır. Araştırma sırasında fikirleri mahkûm etmek yerine muhakeme etmek en temel ilke sayılmıştır.

Tarih yanlışına/anakronizme düşmemek, belirli bir dönemde üretilmiş metinleri, yine o dönemin algı dünyasıyla algılayabilmeye bağlıdır. Bu nedenle sahn-ı semanın ilk müderrisleri konumundaki seçkin ulemaya, kendi öğrencilerindeki izlenimleriyle yaklaşmak gerekir. **Alâeddin Arabî**, **Hatibzâde**, **Kestelî**, **Hacı Hasanzâde** dörtlüsünün bizzat öğrenciliğini yapmış Tâcîzâde Câfer Çelebi'nin [v. 921/1515] onları anlatısına kulak verilebilir:

300. a. **Haṭīboghı** biri ol merd-i dānā
b. Ki aṭunla idemez baḥs İbni Sīnā
301. a. Biri daḥı ‘**Arab** meṣhūr-ı ‘ālem
b. Sütüde ḳavli fi ‘li dīn-i muḥkem
302. a. Yiter faẓlına aṭun bu ‘alāme
b. Ki fetvāsı yürür Rūm ile Şāma
303. a. Biri deryā-yı dāniş **Ḳaṣṭalānī**
b. Ki odur ḥikmetde Eflāṭūn-ı s̱ānī
304. a. Biri **Ḥacı Ḥasan-zāde** Vaḥīdī
b. Zamānuñ muḳtedāsı vü ferīdi
305. a. Fazilet ma‘deni vü ‘ilm kānı
b. Şeri‘at mesnedi Nu‘mān-ı S̱ānī²⁵

Şiirde ismi geçen ulemayı anlatmak için seçilen kelimeler, benzetmeler, gerçekten biyografi kitaplarında verilen bilgilerle neredeyse birebir örtüşmektedir. Sözelimi **Hatibzāde**’nin tartışmacı kimliği, münazaracı karakteri, **Alāeddin Arabî**’nin geniş nüfuzu ve dinî pratiklerde merci kabul edilmesi, **Kestelî**’nin felsefe kitaplarına müfrit meyli ve özel ilgisi, **Hacı Hasan-zāde**’nin fikhî müktesebatı bu hususiyetlerden yalnızca birkaçıdır. Aynı uyuşmalar acaba eserlerindeki ilmi tavır ve tutumlarında yakalanabilecek midir? Bu sorunun kısmen test edilmesi bu tezin tali amaçları arasında gösterilebilir.

Tezde kelâm problemleri tarihî perspektif içinde incelenmiştir. Çalışmanın malzemesiyle bizzat muhatap olunmuştur. Ulema hakkında yazılan yazılarla yetinilmemiştir. Doğrudan metinlerin kendisi merceğe alınmıştır. Bunu yaparken metinlerin teknik içerikleri tahlil edilmiştir. Üstelik düşünce yapısına etki edecek siyasî, iktisadî, toplumsal ve dinî etkenler de göz ardı edilmemiştir. Haşiye yazarlarının ağırlık verdiği kelâmî ve felsefî sorunlara ayrıntılı yer verilmiştir. Onların üzerinde durmadıkları noktalara fazla yoğun ilgi gösterilmemiştir.

Çalışmada mantık, felsefe, dil ilimleri ve fıkıh usulü gibi çeşitli disiplinlerin çoğunlukla *Mukaddimât-ı Erbaa*’ya yakın dönemde telif edilen belli başlı metinleri

²⁵ Necati Sungur, **Tâcî-zāde Cāfer Çelebi’nin Hevesnâme’si**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1998, s. 218.

incelenmiştir. İlaveten ilimler tasnifi ve ekollerin kavram sözlüklerine dair eserler gözden geçirilmiştir.

Tezin ikinci ve üçüncü üst ve alt başlıklarının sıralaması, ekler kısmına eklenen **Alâeddin Arabî**'nin *Hâşiye alâ Mukaddimât-ı Erbaa* adlı eserin içeriğinden alınmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

MUKADDİMÂT-I ERBAA HAŞİYELERİ

Bu bölüm **Fatih Sultan Mehmet**'e açıkça ithaf içeren metinlerin kavram haritalarına, kaynaklarına ve birbirleriyle ilişkisine dair ağ bağlantılarını açığa çıkaracaktır. Her bir müellifin kendine özgü düşünce dünyası, nazarî sorunları ele alma ve çözümleme tarzları üzerinde durulacaktır. Kaynak kullanım seçiciliğindeki bilinç düzeyi, düşünme tarzını ele verici niteliktedir. Bununla birlikte eserlerin hangi saik eşliğinde yazıldığı hatırdan çıkarılmamalıdır. Metnin amacı onun muhteva ve metodunu tayin edici özelliktedir.

Osmanlı düşünce atlasının kaptan-ı deryası sayılan **Kâtib Çelebi** [v. 1067/1657], *Mukaddimât-ı Erbaa* metninin kendi içerisindeki kronolojiyi, etkileşimleri, ilmî değerlendirmeleriyle birlikte isabetle vermiştir. Ayrıca o, herhangi bir kitabın telif edilmesini sekiz temel gerekçeyle sınırlandırmıştır.²⁶ Elbette bu sınırlandırma kitapların kendi içerisindeki değer hiyerarşisine zımnen bir işarettir. Buna göre yazım nedenleri arasında özgün bir *yenilik*, eksik bırakılanı tamamlamak, muğlak ve kapalılıkları *şerh* etmek ve açıklamak, hacimli uzun kompozisyonu anlamından hiçbir eksiltme yapmaksızın *ihtisar* etmek, dağınık halde bırakılanı bir araya getirerek derlemek toparlamak ve *cem* gösterilmektedir. Üstelik kitaplardaki karmaşık hali düzenleyerek *tertip* ve *tezyin* etmek de yazı yazmak gerekçelerinden biridir. Son olarak başka bir yazarın yanlışını düzeltmek ve *tashih* amaçlı da kitap yazılmaktadır.

Anlatılan bağlamca bakıldığında *Mukaddimât-ı Erbaa* hakkındaki haşiyelerin ana yazılış nedeni, fikirlerin muhakeme edilmesi, kanıtların güçlü ve zayıf yönlerinin belirlenmesidir.

Merceğe yerleştirilen haşiye geleneği etrafında örgülenen bu bölüm, temelde risalelerin genel içerikleri ve bilhassa dibacesinden, biyografi kitaplarının ilgili müellifler hakkında aktardıkları bilgilerden esinlenerek oluşturulmuştur. Osmanlı anlam-değer dünyasına mensup âlimlere has olmamakla birlikte İslam düşüncesinde kitapların ilk giriş kısmına yazılan çalışma plan ve programının sunulduğu dibaceler,

²⁶ Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-zunûn**, c. I, s. 38.

özel bir sanat türüdür. Adına *beraat-i istihlal* denilmektedir.²⁷ Yazılan ilmi disiplinin kendine özgü kilit kavramları özenle seçilir, yazının okuyucusuna ulaştırmak istediği genel mesaj daha baştan ihsas ettirilir. Bunun dantela örgüsündeki maharetli ince işçilik ve ustalık edasıyla icra edildiği duygusu kelimelerin kıvrak ve şık kullanımlarıyla sağlanmaktadır.²⁸

Üst düzey sanatsal dibace yazılarında, kendisine riayet edilen birçok husus bulunmaktadır.²⁹ Kelam, hikmet, tasavvuf kitaplarında yer alan dibaceler; müellifin ilim dalı içerisindeki mezhebini, meşrebini, pozisyonunu, meseleler karşısında takındığı tavrı, ele aldığı sorunu kaç bölüme ayıracağı bilgisini içermektedir. Bu anlatılanlar gelişigüzel kelimelerle değil, yine yazılan disiplinin çerçevesine özgü kavramların özenli seçilmesiyle yapıldı. Bilimsel alanın kavram haritası ve iç-dokusu, daha baştan ihsas ettirilirdi. Dibaceler araştırılan eserlerin vazgeçilmez kısımları olarak müstakil değerlendirilmeyi hak etmektedirler.

1.1. ALÂEDDİN ARABÎ HAŞİYESİ

Mukaddimât-ı Erbaa üzerine çağdaşlarına kıyasla en hacimli ve müstakil ilk haşiye yazan Halepli **Alâeddin Arabî**'dir. II. Mehmet'in bu yazma işini, ilk ona tevdi etmesi bir tesadüf değildir.³⁰ Her bilgin toplumda değişik vasıflarla öne çıkmaktadır. **Alâeddin Arabî** fıkıh usûlü derslerinde *Telvîh* kitabını her gün iki sayfa olmak üzere baştan sona ezbere okutmakla ün salmıştır.³¹ Bahsi geçen dersin işlenme tarzı, diğer derslerin işleniş tarzından farklı olmakla şöhret bulmuştur.³²

Alâeddin Arabî tarafından yazılan haşiye diğer haşiyelerin manivelası hükmündedir. Bu haşiye, çağdaşlarından en çok atıf alan ve eleştirilen zengin bir içeriğe sahiptir. Haşiye, kelâmî paradigmayı sorgulayıcı, felsefî birikimi gözden geçirici ve meselelerin çözümünü irfanda arayıcıdır. Yazının ana ekseninde kelâm ile

²⁷ Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, thk. Dr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî, 2. Baskı, Dârü'n-nefâis, 2007, s. 13.

²⁸ Bu sanat türünün betimlemesi için bkz. Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc, Beyrut, 1996, s. 670.

²⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. I, s. 38.

³⁰ Mehmet İpşirli, "Alâeddin Arabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1989, c. II, s. 319.

³¹ Taşköprizâde, *eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye*, c. I, s. 98.

³² Mehmed Mecdî, *Şekâ'îk Tercümesi*, nşr. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1989, s. 171-176.

felsefe sistemlerinin mukayesi bulunmaktadır. İki büyük düşünce ekolünün güçlü ve zayıf yönleri vurgulanmaktadır. Neredeyse her mesele, iki düşünce sistemindeki çözümlenmiş tarzlarıyla birlikte sunulmaktadır. Bu iki nazarî sistemin tıkanıp yerlerde mükâşefe/irfan yöntemine veya retorik ağırlıklı şiirsel dile başvurulmaktadır.³³

Kelam yönteminde birleşen, ancak ilkelerde ayrışan Eş'arî-Mâtürîdî öğretilerinin araştırılmasına özen gösterilmektedir. Aynı özen, Mutezilî düşüncenin kavranmasında gösterilmemiştir. Oysa hüsün-kubuh meselesinde, Eş'arî temellendirmelerin tamamı çürütölmek istenmiştir. Yalancı paradoksuna çözüm üretmek başka türlü açıklanamaz. Eş'arî karşısında, akli vurgulayan Mâtürîdî dizge ile Mutezile hüsün-kubuh meselesinde hemfikir addedilmiştir. Her ne olursa olsun felsefeye duyulan merakın bir benzeri kelam sistemlerine gösterilmemiştir. Nitekim **Kesteli**, felsefenin karanlığını tekrar tedavüle sokmakla **Alâeddin Arabî**'yi eleştirmektedir.

Alâeddin Arabî'nin haşiyesi teolojik bakımdan hiç tartışmasız insanın Allah tarafından yaratıldığını, onun anlama yetisiyle donatıldığını, tüm bunların akabinde yine Allah'ın insana imanı emrettiğini ve küfranı yasakladığını ilkece kabul etmektedir.

Alâeddin Arabî bu ilkeye karşın Tanrı-insan ilişkisinin tabiatından kaynaklı, birtakım ikilemlerin bilincindedir. Ona göre sözü edilen bu ilişkinin mahiyeti, özellikle *cebr-kader* meselesi, felsefe-kelam-tasavvuf gibi nazarî disiplinlerin öncüleri tarafından çözüme kavuşturulabilmiş değildir. Hâlihazırda üzeri muğlaklık *cebr-kader* açmazının çözümüne fikirler, ufuklar ulaşabilmiş değildir.³⁴

Alâeddin Arabî Tanrı-evren ve özellikle insan irtibatını, kendi ana bültenine taşıyarak bu müphem mesele üzerine uzunca bir vetire düşündüğünü izhar etmiştir. En nihayet çetrefil düğüm, karmakarışık bağlar çözüm yoluna girmiştir. Örtünün verdiği karanlık aydınlanmaya başlamıştır. Bu aydınlanma insanın gayreti neticesinde Allah'ın insan gönlüne bahşettiği bir lütuf ve huzurla gerçekleşmiştir. Başkasında bu aydınlanmanın veya ferahlığın gerçekleşmemesi, insandan Allah'a doğru yönelme ve

³³ Alâeddin Arabî'nin yaşadığı çağ dikkate alındığında mükâşefe yöntemi denildiğinde akli ilk gelen vahdet-i vücûd ve ekberî yöntemin kurucusu **İbnü'l-Arabî** akla gelmektedir.

³⁴ Kader konusuna dalmak, çıplak gözle güneş ışınlarına bakmaktır. Bu metafora temas eden erken dönem kaynak için bkz. İbn Kuteybe ed-Dîneverî [v. 276/889], **el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe**, thk. Ömer b. Mahmud Ebû Ömer, Darü'r-Râye, Riyad, 1991, 30 vd.

Allah'tan insana doğru anılan bahşetme hadisesine bağlanmalıdır. Kader sıkıntısı, bu çift yönlü bağlantının birindeki eksiklikte aranmalıdır.

Kısaca temas edilen bu anlatının süreci ve varılan sonuç **Alâeddin Arabî**'nin *Mukaddimât-ı Erbaa Haşiye*'sinde savunduğu fikirlerle ve biyografi kitaplarında aktarılan kendi hayat hikâyesiyle uyumluluk arz etmektedir. Sözgelimi onun tasavvufla münasebeti manidardır.

Halveti şeyhlerinden adaşı sofi **Şeyh Alâeddin** ile karşılaştığı ve ondan tasavvufu meşk ettiği bilinmektedir.³⁵ Bu diyalog onu çok etkilemiştir. Artık sohbeti, tedrise tercih eder hale gelmiştir. Şeyh de ona icazet vermiştir.³⁶

Hayat hikâyesinde anlatılan bu kesit sayesinde, nazarî bir meseleyi tasavvufî sistemle çözmeye çalışması anlaşılır hale gelmektedir. Öte yandan o, kelâm yönteminin Tanrı-evren ilişkisini izah etmede yetersizliğini dile getirmiştir. Kelâmın öngördüğü yaratma teorisi, süreklilik ile Tanrı'yla irtibatını sağlamada yetersizdir. Bu nedenle Ekberî geleneğin terminolojisinden yardım alarak vahdet-i vücüd öğretisine başvurmak gerekmektedir.

Alâeddin Arabî hüsn-kubuh sorununa yaklaşımını, II. Beyazid huzurunda **Hatibzâde** ile giriştiği söz dalaşında da devam ettirmiştir. Bu dalaşma kalem kavgasına dönüşmüştür.³⁷ Mesele Allah ile yalan sorununa dayalıdır. Sorunun kökeni şu soruda temerküz etmektedir; Tanrı için yalan konuşmak kendinde imkânsız mıdır yoksa başkası gereği mi imkânsızdır?

İzah edilen problem karşısında **Alâeddin Arabî**, yalanın Allah için kendinde imkânsızlığını (*imtinâ' bi'z-zât*) benimsemiştir. Onun sofi meşrep olması, akılcı Mâtürîdî-Mutezile ekolüne yakın durmasına, en azından bu konu bağlamında engel teşkil etmemiştir.

³⁵ İki Alâeddin'nin siyasi iradeyle ilişkisine değinen bir araştırma için bkz. Reşat Öngören, "Fetih Sonrası İstanbul'da İlk Tasavvufî Yapılanmalar ve Fâtih Sultan Mehmed", **Osmanlı İstanbulu I [I. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu Bildirileri]**, 29 Mayıs-1 Haziran 2013], İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 390.

³⁶ Halvetî şeyhi Alâeddin ile burada mevzubahis edilen **Alâeddin Arabî** ilişkisinin boyutları için şunu paylaşmak gerekir: Şeyh'in etrafına toplanan insanların sayısı gün geçtikte artması nedeniyle siyasi endişeye kapılan Fatih Sultan Mehmet onu İstanbul'dan uzaklaştırmayı planlamıştır. Bunun üzerine **Alâeddin Arabî** şeyhi savunmaya kalkmıştır. Sonuçta ikisi de İstanbul'dan sürülmüştür. Taşköprizâde, **Şekâ'îku'n-nu' mâniyye**, c. I, s. 93.

³⁷ **Hatibzâde**'göre Allah için yalan, gayrı gereği (*imtinâ' bi'l-gayr*) imkânsızdır. Konuya tahsis edilmiş bir araştırma için bkz. Mustafa Bilal Öztürk, "Osmanlı'da Kelâm Tartışmaları: Hatibzâde-i Rûmî (v. 1496) ve "Risâle fi İsbâtî'r-Rû'ye ve'l-Kelâm" Adlı Eseri", **Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları**, Sakarya, 2019, s. 229-241.

Metafizik düzeyde, temel iyi-kötünün akılla kavranabileceği benimsenmiştir. Tanrı ile kötülüğün yanyana getirilmemesi salık verilmiştir. Gündelik yaşamdan bilinen temel iyiler; iman, doğruluk, nimet verene şükür vb. ahlâkî değerler olarak kabul edilmiştir.

1.2. HACI HASANZÂDE HAŞİYESİ

Anadolu'nun ilk ve en uzun süreli kazaskeri Balıkesirli **Hacı Hasanzâde**'dir. O, aklî ve naklî ilimlerin yanı sıra edebiyat, belagat, fesahat, şiir ve çeşitli dil bilimleri üzerine yaptığı mahir çalışmalarla öne çıkmıştır. Farklı alanlardaki çeşitli çalışmaları onu çok yönlü ulema kategorisinde değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır.³⁸ Dil bilimlerine özel ilgisi ve yatkınlığı yazdığı *Mukaddimât-ı Erbaa Haşiyesinin* dibacesindeki girizgâhtan, yine bu eserinde II. Mehmet'e sunduğu kasideden anlaşılmaktadır.

Hacı Hasanzâde Tanrı'nın emirleriyle adalet, ihsan ve iyiyi özdeşleştirmekte; yasaklarıyla da zulüm, hıyanet ve kötüyü eşdeğer görmektedir. Emir-nehî, iyi-kötü ikilemlerini hikmet kavramıyla üst bir düzeyde açıklamaktadır. Tüm bu kavram çiftlerini, hikmetle harmanlayarak Allah'ın fiillerine irca etmektedir. Allah'ın hikmetinin; açık-gizli, bilinebilen-bilinmeyen, hissedilen-edilmeyen, görünen-görünmeyen her şeyde mündemiç ve içkin bulunduğunu vurgulamaktadır.

Sadrüşşerîa tarafından insan fiillerinin çözümlemesine altı yapı kurmak amacıyla geliştirilen *Dört Mukaddime* kuramındaki dört önermeyi, ilk dört halifeye benzetmesi, bu öncüllerin süreç ve sonuçlarını içselleştirerek benimsediğine berrak bir işaretir.

Hacı Hasanzâde başlangıç (*mebde*) ve dönüş-varış (*mead*) bilgisini, kelam ilmiyle bağdaştırmıştır. Kelam ilmi, insanın varlığını anlamlandırmaktadır. Bu ilim

³⁸ Mehmet İpşirli, "Hacıhasanzâde Efendi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1997, c. XIV, ss. 503-504. Dilbilimlerinin inceliklerine dair kaleme alınan, eksik kalan "*Ğârâibü'l-Lûğâr*" ve *Mizânü't-Tasrîf* adlı eserlerin, günümüze ulaşp ulaşmadığı bilinmemektedir. Taşköprizâde, *eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye*, c. I, s. 98. **Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî**'ye ait [v. 910/1505] maktel türünde şaheser kabul edilen *Ravzatü's-sühedâ* isimli metni **Hacı Hasanzâde Saâdet-nâme** adıyla Türkçeye tercüme etmiştir. **Âşık Çelebi** [v. 979/1572] tarafından *Tercüme-i Ravzatü's-sühedâ* adıyla çevirilmiştir. Bkz. Günay Kut, "Âşık Çelebi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 1991, c. III, s. 549. **Fuzûlî** [v. 973/1556] *Hadikatü's-suadâ*'sını yazarken bu eserden geniş ölçüde faydalanmıştır. Şeyma Güngör, "Hadikatü's-Suadâ", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 1997, c. XV, s. 20.

insanın mahiyetini tanımayı sağlamaktadır. Ardından fıkıh ilmi elde edilmelidir. Fıkıh ilmi insana, varoluş sürecini düzenleyeceği yargıları vermektedir. Bu yargılar, kişinin yaşam vetiresinin (*meaş*) kılavuzu ve denetim mekanizmasıdır.

Din içerikli emir-nehiy hükümleri sayesinde insan, kişisel ve toplumsal dünya hayatını tanzim etmektedir. Dinî hükümler, insan için dünya ve ahiret saadetine giden yolda yürünmesi gereken güzergâhtır. Üstelik dinî hükümler, insana yaratısıyla sağlıklı irtibat için vazgeçilmezdir. Bu irtibatın kendisiyle kurulabileceği ve yürütülebileceği yegâne merci dinî hükümlerdir. Dinî hükümler değerlerle iç içe geçmiştir. Değer yüklü dinî hükümlerin köken ve geçerlilik tespiti öncelikli bir iştir.³⁹

Hükümlere dair anlamların aydınlatılması ve temellerinin izah edilmesi **II. Mehmet** tarafından önemsenmiştir. Padişah etrafında bulunan seçkin ulemaya kendilerine özgün konuyla ilgili bir risale telif etmelerini buyurmuştur. **Hacı Hasanzâde** haşiyesinin yazım gerekçesi olarak bu emre imtisali göstermektedir. Yazarın okuyucularından tek talebi insafı, iyi niyeti elden bırakmamaları ve aceleci davranmamalarıdır. Buna rağmen bir taşkınlığa ve haddi aşmaya tesadüf ettiklerinde bunu, insana içkin bulunan zafiyete ve eksikliğe yormalarıdır. İnsanın nisyanla malul olmasına dikkat çeken yazar, ilk insanın nisyandan kurtulamadığını hatırlatmaktadır. **Hacı Hasanzâde** son bir uyarıyla kusursuzluğun; Allah kelâmı *Kur'ân-ı Kerim*'den başka hiçbir kitaba nasip olmayacağını altını çizmektedir.⁴⁰

Aynı metni yorumlayan her bir haşiye yazarının yöntemleri ve ulaştıkları sonuçları değişiklik arz etmektedir. İlmî ilgileri, birikimleri, okumalarıyla birlikte kaynak kullanımları ve değişik sorunlara ağırlık verişleri de farklıdır. Biri yalancı paradoksunu çözümlemeye girişirken, diğeri bu sorunu ele almazlar. Başkası ise *Burhân-ı Tatbîk* kanıtının ayrıntılarına yönelirken, diğeri yalanın epistemik ve ahlâkî değerini irdelemektedir. Biri kelâmî teoloji sınırlarına riayet ederken, diğeri teolojinin kelâm ile sınırlandırılmayacağını savunmaktadır. Kelâma, felsefeye ve metafizik tasavvufa gösterilen ilgi düzeyleri de farklıdır. Kimisi kelâmî sistem içindeki ayrışmalara yoğunlaşırken, kimisi hemen her meselede kelam ve felsefe yöntemlerinin ilkeleri, kavramları, sorunları ele alış tarzlarının farklılığını öne çıkarmaktadır.

³⁹ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844, 48^b.

⁴⁰ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, Şehit Ali Paşa, 2844, 49^b.

Hacı Hasanzâde *Burhân-ı Tatbîk* kanıtıyla, iradenin ontolojisiyle derinlemesine meşgul olmuştur. Hânefî, Mâtürîdî, Eş‘arî, Mutezilî ekollerinin benzeşim ve ayrışımına dikkat etmiştir.

Hacı Hasanzâde’nin ahlâkî temellerin kökenine dair değişik dizgeleri soruşturması, değerlerin mahiyeti, tanımı ve kapsamı sorununu çözümleme girişimleri, Tanrı ile kötülük irtibatını irdelemesi ikinci bölüme ertelenmiştir.

1.3. KESTELÎ HAŞİYELERİ

Aile kökleri ve yakın akrabalarıyla birlikte her yönden ilmiyye sınıfına mensup **Kestelî**; Osmanlı düşünce dünyasının temel harcı mesabesindeki *Kasîde-i Nûniyye* sahibi **Hızır Bey**’in [v. 863/1459] damadı, aklî ilimlerde yetkin isim **Müeyyedzâde**’nin [v. 922/1516] kayınpederidir.⁴¹ **Kestelî** ömrü boyunca eğitim-öğretim faaliyetinden bir an olsun uzak kalmamış, Sahn-ı Seman müderrisi iken tedrise tutkunluğundan, bunun yanı sıra zengin ve engin bilgi birikiminden ötürü üniversite düzeyinde verilen tüm dersleri okutabilme kapasitesiyle ün salmıştır.⁴² Talim-terbiyenin yanında **II. Mehmet** döneminde **Kestelî** kazaskerlik makamına getirilmiş, tek başına bu görevi kısa bir süre sürdürmüştür. Onun döneminde aynı makam hoşnut olmadığı halde Rumeli ve Anadolu kazaskerliği şeklinde ikiye ayrılmıştır.⁴³ Anadolu kazaskerliğine; **Kestelî**’nin *Mukaddimât-ı Erbaa* üzerine yazdığı büyük haşiyesinde **Alâeddin Arabî** ve **Hatibzâde**’ye oranla az da olsa çetin eleştiriler yönelttiği **Hacı Hasanzâde** getirilmiştir.⁴⁴

Biyografi kitaplarında **Kestelî** hikemi-felsefi bilgilerdeki dakik derinliği, dinî ilimlerdeki geniş ufku, Arap dili ve belagatindeki hâkimiyetiyle tebarüz etmektedir.⁴⁵ Kısacası kendi döneminin bilimleri hakkında dakik-celil seviyede mücehhez, çok

⁴¹ Salih Sabri Yavuz, “Kestelî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2002, c. XXV, s. 314. Osman Demir & Mehmet Arıkan, “Noktaya Dokunmak: Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi’nin Cüz’ün lâ yetecezze’ Risalesi’nin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *Nazariyat*, cilt: 5, sayı: 1, 2019, ss. 133-189.

⁴² Necmeddin Gazzî, *el-Kevâkibü’s-sâ’ire bi-menâkıbi a’ yâni’l-mi’eti’l-âşire*, thk. Halil el-Mansur, Darü Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1997, c. I, s. 307.

⁴³ Hoca Sâdeddin, *Tâcü’t-tevârîh*, nşr. İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1979, c. III, s. 176.

⁴⁴ Taşköprizâde, *eş-Şekâ’îku’n-nu’ mâniyye*, c. I, s. 87.

⁴⁵ Taşköprizâde, *eş-Şekâ’îku’n-nu’ mâniyye*, c. I, s. 88; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, hzr. Ali Fikri Yavuz- İsmail Özen, Meral Yayınevi, İstanbul, t.y., c. I, s. 377.

okuyan bir karakterle öne çıkmaktaysa da okuduğu oranda velut bir kişi olamaması, tedris ve kadılık işlerindeki yoğunlukla açıklanmaktadır.

İbn Sînâ'nın *Ḳānûn fî't-tıbb*'ı ezber derecesinde bildiği, düşünce tarihinin klasiklerinden mantık ve nazarî felsefe disiplinlerini içeren devasa *eş-Şifâ* külliyyatını yedi kere okuduğu, yedinci okuyuşunda bile yeni öğretmen karşısında ilk kez ders dinleyen öğrencinin duyduğu hayret ve heyecanla yeniden mütalaa ettiği hikâye edilmektedir.

Tüm bunlar üzerine meslekten kelamcı olmasının göstergelerinden biri *Şerhu'l-'Akā'id*'e haşiyesidir.⁴⁶ Bu çalışma kendinden önce aynı esere Hayâlî [v. 875/1470] tarafından yazılan haşiyenin eleştirilerini içermektedir.⁴⁷ Ardından bu ikisi arasında cereyan eden eleştiri süreci, Ramazan Bihiştî'nin [v. 979/1571] Kestelî'ye karşı Hayâlî haşiyesini savunusuyla devam etmiştir.⁴⁸ *Mevâkıf* ve onun en popüler şerhine yönelttiği çetin soruyu içeren **Kestelî**'nin *Risâle fî işkâlâtı Şerhi'l-Mevâkıf* adlı çalışması, bundan başka ilk küçük ve son büyük *Mukaddimât-ı Erbaa* haşiyeleri farklı ekol kitaplarına yapılan dakik referanslarla doludur.⁴⁹

⁴⁶ Bu eser, Osmanlı düşünce dünyası bağlamında doğru düşünmenin yollarını uygulamalarıyla öğretmesi bakımından başeser, farklı fikirler arasından en doğrusunu temyiz edebilmek kabiliyetini geliştirmeye yönelik tasarlanışı açısından bir başyapıttır. Kelam ilminin farklı seviyelerde tedris edilmesine imkân tanınması bakımından şaheser kabul edilen *Şerhu'l-'Akā'id* kitabının Osmanlı uleması tarafından neredeyse her kelimesine gösterilen ilgi bunun en büyük göstergelerinden biridir. Osmanlı medeniyetinde bu kitap basmakalıp ortalamaı tutturana alalede değil, zeki öğrencilerin kendisiyle imtihan edildiği en kullanışlı materyal olarak istihdam edilmiştir. Bkz. Taşköprizâde, *eş-Şekā'ıku'n-nu'mâniyye*, c. I, s. 87. Buna karşın kitaptaki bu metodu yanlış anlamlandırarak şüphelerin, kuşkuların artırılmasına hizmet ettiğini iddia edenler de olmuştur. Bu nedenle kimileri, fikirleri analiz etmek yeteneği kazandıran *Şerhu'l-'Akā'id* yerine, temel inanç esaslarını tartışmasız veren *Müsâmera*'nin öne çıkarılmasını yeğlemiştir. Bkz. Osman Demirci, **Osmanlı'da Kelam Öğretimi**, 433. Farklı saiklerle aynı sonuca ulaşanlar için bkz. Süleyman Uludağ, **Kelam İlmi ve İslam Akaidi**, 5. Basım, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s. 64. Taklitten tahkike, kuşkudan kesinliğe geçiş için taklidin ve kuşkunun tanınması şarttır. Kesinliği bilmek kuşkuyu tanımaya bağlıdır. İnsan yürümediği yoldan geçemez.

⁴⁷ Hayâlî haşiyesiyle Kestelî haşiyesi arasında bulunan ağ bağlantısını dikkate almaksızın yapılan bir çalışma için bkz. Fatih Akal, **Kestelî Muslihuddin Mustafa b. Muhammed'in İtikâdî Görüşleri**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2010.

⁴⁸ Kestelî, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-'akā'id*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, 1892, s. 1.

⁴⁹ Kestelî, *Es'ile evredeha ala ibareti's-Seyyid Şerif ale'l-Mevâkıf*, Köprülü, Mehmed Asım Bey, 721, vrk. 65^a-68^b. **Kestelî**'nin eserleriyle ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz. İsrail Şen, "Molla Kestelî'nin Hayatı ve Eserleri", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 2/2 (Aralık/December 2019), ss. 295-330.

1.3.1. Küçük Haşîye

Kestelî ilk haşîyesinin dibacesinde sanatsal girizgâha ve ilmi duruşunun koordinatlarına yer vermiştir. Allah ve insan irtibatı varlık, bilgi ve ahlâkî düzlemlerde inşa edilmiştir. Allah, diğer yaratılanlara oranla insan türünü bilgi bakımından artılarla donatmıştır. Kendisine bahsedilen bu epistemik ihsan sayesinde insan, düşünebilmekte ve düşündüğünü barizce dile getirebilmektedir. Düşünebilmek ve dile getirmek yetileri, insanın diğer canlı türleriyle arasındaki en belirgin vasıftır. İnsanın düşünce kapasitesi sınırlarına ahlâkî değerleri kavraması da dâhil edilmiştir.

İnsan aklı bu potansiyel vasıtasıyla, varlık ve bilgi alanlarındaki kesin yargılarını, değer alanına da aktarabilmektedir. Kadim ifadesiyle hüsün-kubuh konusunda **Kestelî**, oldukça ciddi bir pozisyonda dursa bile, karşı görüş sahiplerini dışlamak ve ötekileştirmek tutumunu benimsemez. Sözelimi *Şerhu'l-'Akā'id* haşîyesinde⁵⁰ iyi-kötünün aklî oluşu konusunda Ehl-i Sünneti, Mâtürîdî ve Mutezile olarak göstermektedir. Eş'arî doktrin, bu iki ekolün dışına çıkarılmıştır. Mesele daraltılarak açıklanırsa, küfrün Tanrı tarafından affedileceğini kanıksayan Eş'arî görüşün, Ehl-i Sünnet'e ve özellikle **Ebû Hanîfe**'ye muhalefet ettiği söylenmiştir.⁵¹

Ebû Hanîfe'ye göre hiçbir günahı olmayana azap etmek, Tanrı'nın hikmet ve adaletiyle kesinlikle bağdaşmaz. İslam'la uyumlu inanış biçimi iman ve itaat edene sevap, küfür ve kötülük işleyene ceza verileceğidir. Aksini Tanrı'ya atfetmek yanlıştır. Bu düşünce açısından Tanrı'nın her türlü fiilindeki hikmet bunu gerektirmekte ve desteklemektedir.

Kestelî bilhassa iyi-kötünün aklî olması gerektiği kanaatini açıkça taşımasına rağmen küçük ve ilk *Mukaddimât-ı Erbaa* haşîyesinin son kısmında **Sadrüşşerîa** ve **Teftâzânî**'nin bu konuyla ilgili gerilimli pasajların açıklamasında açıkça

⁵⁰ **Kestelî** birçok araştırmacı tarafından tartışması yapılan *Şerhu'l-'Akā'id*'in Teftâzânî birçok meselenin tahkiki değil ama takriri hususunda Maveraünnehir ulemasının duyarlılıkları çerçevesinde kaleme alınan bir kitap olduğunu düşünmektedir. Bkz. Kestelî, **Hâşîye 'alâ şerhi'l-'akā'id**, s. 145. Teftâzânî, Ömer Nesefî'nin *'Akā'id* risalesini şerh ederken isim vermeden kullandığı birincil kaynaklar Mâtürîdî anlayışın mümessilleridir. Bunlar Ebü'l-Muîn Nesefî'nin *Tebşiratu'l-edille*'si, Sâbûnî'nin *Bidâye* ve *Kifâye*'si ve Ebü'l-Berekât'ın *Umde*'sidir. Bkz. Osman Demirci, **Osmanlı'da Kelam Eğitimi**, s. 419. Bu verilen bakış açısı dikkate alınarak metin-şerh arasındaki bağlantıların ileri ki araştırmalarda yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bu yaklaşımın nüvelerine özellikle belirli sayfalarda işaret eden bir kaynak için bkz. Abdülaziz Ferhârî, **en-Nibras: Şerhü şerhi'l-'akā'id**, Asitâne Kitabevi, İstanbul, 2009, s. 396; 424; 560; 566; 572; 599.

⁵¹ Kestelî, **Hâşîye 'alâ şerhi'l-'akā'id**, İstanbul, 1892, s. 144.

Sadrüşşerîa'nın haklılığını savunmuştur. Ardından geniş ufkunu, sentezci bakışını ihsas ettiren cümleler kurabilmiştir.⁵²

Tezin ilerleyen kısmında ayrıntılı işleneceği üzere **Sadrüşşerîa**, metafizik düzeyde iyi-kötünün aklen bilinebilirliğine vurgu yaparak, Eş'arî öğretiden tamamen ayrılmıştır. Bu yolla, kısmî farklarla birlikte Mutezileye yaklaşmıştır. Sözgelisi “iyi-kötü dâhil her şeyin hâkimi Allah'tır” ilkesini benimsemiştir. Bu ilke, her şeyi Allah'a teslim eden ontolojik bir yapıyı kurmaktadır. Ontolojiden farklılaşan epistemolojik yetenek sayesinde insan, temel iyileri bilebilecektir. Varlık-bilgi ayrımı, temel iyilerin bilinmesine yol açabilmek girişimidir. Bu girişim, ahlâkî ilkelerin nesnellğine yapılan vurgudur. Bu sayede ahlâkî değerler, kişisel alandan kamusal alana taşınabilecektir.

Teftâzânî ise Eş'arî dizgenin bu hususta Mâtürîdî ekolle aynılaşmasına karşı çıkarak meseledeki ısrarını ifşa etmişti. **Kestelî** bu konunun tartışmalı olduğunu, her iki kesimin de haklılık payının bulunabileceği imasında bulunmuştur. Bu esnek yapıli düşünce biçiminin kelâm tarihindeki örneklerini vermeyi ihmal etmemiştir. Bu minvalde **Fahru'l-İslâm Pezdevî** [v. 493/1100]⁵³ ve **Serahsî**'nin [v. 483/1090] özellikle iyi-kötü konusunda Eş'arî öğretiyi benimsediğini hatırlatmıştır. Bu hatırlatma aslında, Mâtürîdî okulun kendi bünyesinde yeknesak ve tek-biçimli olmadığına dair bir ikaz niteliğindedir.⁵⁴

Kestelî hüsun-kubuh meselesinde müsamahalı ve uzlaşmacı bir tavır takınmıştır. Ehemmiyetine binaen olacak ki, insan fiillerinde aynı esnek tavır sürdürülmemiştir. **Sadrüşşerîa**'nın dört önerme teorisinin insan özgürlüğünü temellendirmede pekâlâ kullanılabileceğine yapılan vurgu bununla açıklanabilir. Anılan kuramı temellendirmenin yol ve yordamını aramak da buna ilave edilebilir.⁵⁵

⁵² Musluhuddin Kestelî, “Hâşiyetü's-Suğrâ alâ Mukaddimât-ı Erbaa”, çev. Mustafa Bilal Öztürk, **Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i**, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 898 vd.

⁵³ Kestelî'nin Fahru'l-İslâm Pezdevî derken bahsettiği isim Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî [v. 493/1100] olmalıdır. Bunun gerekçeleri ileride verilecektir. Zira Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî [v. 482/1089] hüsun-kubuh meselesinde Eş'arî-Mutezile arası bir konum belirleme gayretindedir. Akıl ne sifra indirgenecek, ne de Tanrı'nın üstünde görülecektir. Gerçi ara konumda olmak, neredeyse tüm Hanefî-Mâtürîdî ekolün temel umdesi sayılabilir. Alâüddîn Abdülazîz Buhârî [v. 730/1330], **Keşfü'l-esrâr 'an Uşûli Fahri'l-İslâm Pezdevî**, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dârü'l-kütübi'l-‘ilmiyye, Beyrut, 1997, c. IV, s. 331 vd.

⁵⁴ Kestelî, **Hâşiyetü's-suğra li-mukaddimât-i-erbaa**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 98^b.

⁵⁵ Kestelî, “Hâşiyetü's-Suğrâ alâ Mukaddimât-ı Erbaa”, çev. Mustafa Bilal Öztürk, **Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i**, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 896.

Kestelî, insanı pasif kılan cebri kaçısa karşı tavizsiz bir yaklaşım sergilemiştir. İnsan fiillerinin Tanrı’yla irtibatını koruyucu, sorumluluk açısını tahkim edici bu tavır, Osmanlı düşünce dünyasında Mâtürîdî okulun organik mevzisini teşkil etmiştir. Bu ödünsüz duruş mebzul miktarda ulema tarafından muhafaza edilmiştir.⁵⁶ **Kestelî** açısından insanın özgürlüğünü kanıtlamaya gerek yoktur. Bu özgürlük apaçık, bedaheten ve zorunluca bilinir. Asıl kanıtlanması gereken, insanın mecbur ve mahkûm olduğu yaklaşımıdır. Bu düşünce tarzında “kader mahkûmu” özdeyişi anlamsız ve yersizdir.

Genel bir değerlendirmeye **Kestelî**, *Mukaddimât-ı Erbaa*’ya yazdığı küçük haşiyede ve diğer eserlerinde ekollerin değerler dizisine ve mezhebî kimliklere duyarlıdır. O, farklılıkların harmonisine ve ahenkli seyrine özen göstermiş, kanıtları kendi içerisinde değer hiyerarşisine göre derecelendirmiştir. Yine o, kanıtların güçlü ve zayıf yönlerini sıralamış, sorunların dayanaklarını belirginleştirmiştir. Teftâzânî’ye karşı Sadrüşşerîa’nın haklı olan yönlerini türlü izah tarzlarıyla tebarüz ettirmiştir.

1.3.2. Büyük Haşiye

Sultan II. Mehmet’e ithaf edilerek vücuda getirilen ve birbirinden farklı fikirleri barındıran *Mukaddimât-ı Erbaa* haşiyelerindeki sorunlar, bir celsede halledilememiştir. Aynı dönemde yazılan haşiyelerin, topluca kritik edilmesi gerekmiştir. **Kestelî**’ye ait büyük haşiyenin üretildiği bağlam budur.

Eserin dibacesinde yazılış gerekçesi sunulmuştur. Yüksek bir makamın emri vardır. Bu emir, çağdaş ulema tarafından ortaya atılan çelişkili ve tutarsız düşüncelerin muhakeme edilmesidir. Yüksek makam sahibinin **II. Mehmet** olduğu olduğu izahtan varestedir.

Burada üzerinde durulması gereken diğer tüm haşiye yazılarını değerlendirme görevi, o dönemde neden başkasına değil de **Kestelî**’ye tevdi edilmiştir? Bunun birden çok yanıtı olabilir ve yoruma açıktır. Doğru bir yanıtı ulaşabilmek için izlenilmesi

⁵⁶ Osmanlı’nın konuyla ilgili tarihsel sürecini Mâtürîdî perspektifinden sıkı takip eden bir araştırma için bkz. Hatice Kelpetin Arpaguş, “Mâtürîdîlik ve Osmanlı’da İrade-i Cüz’iye Yorumu”, **Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları**, Mahya Yayıncılık, Sakarya, 2019, ss. 243-262. Bkz. Hatice Kelpetin Arpaguş, “Mâtürîdîlik ve İrade-i Cüz’iye Meselesi”, **IV. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdîlik-**, Kastamonu, 05-07.05.2017, cilt: I, ss. 41-48.

gereken yol, yine haşiyenin kendisine müracaat etmek ve tüm haşiyelerle karşılaştırmaktır.⁵⁷ Büyük haşiyeye bakıldığında artık, **Sadrüşşerîa** ve **Teftâzânî** çekişmesinin kenara çekildiği görülmektedir. Merkeze çekilen tartışmalar, **Alâeddin Arabî**, **Hatibzâde** ve **Hacı Hasanzâde**'ye ait birbirinden farklı izahların kendisidir.⁵⁸ Büyük haşiyede, sayılan isimlerden yapılan birebir iktibaslar mevcuttur. Metin içinin örgüsü bunu bariz kılmaktadır.⁵⁹

Kestelî diğer yazarların kendine özgü cümlelerini kendi metnine taşıyarak değerlendirmiştir. Sözlü ve yazılı tartışılan meseleler yeniden bir metin içerisinde harmanlanarak sentezlenmiştir. Mebzul miktarda alıntılanan paragraflar çoğunlukla eleştirilmiş, yersiz, anlamsız, temelsiz, gerekçesiz veya mesnetsiz bulunarak bunların kritiği yapılmıştır. Bunlara rağmen kimi yerde “daha doğru, doğruya en yakın veya evla” olan denilerek kısmî hatalara işaret edilmiştir. İsabetli görülen anlamlı düşünceler ve izah tarzları yadsınmamıştır.

Tartışmalar daha çok dönemin uleması etrafında cereyan etmiştir. Sorunların dayandığı ana ilkelerin belirtilmesi ihmal edilmemiştir. **Kestelî** yürütülen tartışmalara kuşatıcı bakış açısıyla yaklaşmıştır. Üstelik üzerine imal-i fikir edilen sorunların, ilk kaynaklarına ve gelişim süreçlerine referansta bulunurken oldukça başarılıdır. **Kestelî** sultanın emri bulunmasa bu değerlendirme yazısıyla bu denli uğraşmayacağını, akranlarının fikirlerindeki noksanlıkları göstermeye bu kadar çaba sarf etmeyeceğini açıkça belirtmiştir.

Kestelî açısından, **Hatibzâde**'nin insan fiillerinde Eş'arî ile Mâtürîdî yaklaşımı bir ve aynı göstermesi, en hafif tabirle yanlışta zirveye ulaşmaktır.

Kestelî tarafından **Alâeddin Arabî**, felsefenin kıyısından köşesinden devşirdiği yanlış düşüncelere saplanmakla eleştirilmiştir. Ona göre Alâeddin Arabî,

⁵⁷ Değerlendirme içerikli bu büyük haşiyenin diğer haşiyelerle kıyas-ı kabil olmadığını, mümtaz bir mevkiye sahip olduğunu **Kâtib Çelebi** *eş-Şekā'ik*'in hamışine not düşen **Arabzâde** isimli -şuan için meçhul- birinden aktarmaktadır. Bu yorumun haklılık oldukça yüksektir. **Kestelî** tartışılan mevzuyla hâkim ve o dönemin ortak aklını en güçlü temsil edenlerden biridir. **Kâtib Çelebi** haşiyeleri görmeden kimilerine büyük ve küçük olmak üzere ikişer haşiyeye yazdıklarını birini birinden ihtisar ettikleri bilgisinde maalesef yanılmaktadır. Muhtemelen bu yanılmanın nedeni *eş-Şekā'ik*'e **Arabzâde** tarafından düşülen notun kendisidir. Bkz. **Kâtib Çelebi**, **Keşfü'z-zunûn**, c. I, s. 498.

⁵⁸ Tüm nüshaları dikkate almakla birlikte kimi derkenar notlarını dikkate almayarak metinler arası ilişkiye değinmeyen bir tahkik çalışması için bkz. Oğuz Bozoğlu, **Kestelî ve Hâşiyeye 'Ale'l-Mukaddimâti'l-Erba' İsimli Eseri: Tahkik ve Tahlil**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2019.

⁵⁹ **Kestelî**, **Hâşiyeti'l-kübrâ li-mukaddimâti'l-erbaa'**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 100^a-114^b.

felsefe ile tasavvufu, nazar ile mükâşefe yöntemini birbiriyle harmanlamak istemiş ancak bunda başarılı olamamıştır.⁶⁰ Çünkü anılan yöntemleri bir araya toplamak, doğu ile batıyı bir araya toplamak kadar anlamsız ve beyhude bir çabadır.

Hacı Hasanzâde'e karşı getirilen eleştiriler diğer ikisine nazaran daha azdır. Anlamsal içeriklerden ziyade lafzî ve biçimsel özellikli eleştiriler vardır. İlginç olan Fatih'in emri mucibince bu dönemde kaleme alınmış olan **Samsûnî Haşîye**'sine, **Kestelî** haşîyesinde ve **Anonim** risalede yer verilmemiş olmasıdır.

Kestelî araştırmaları sırasında, düşünce geleneklerine ve yöntem bağılıklarına gereken önemi vermiştir. Kalam ilmini bir yöntem olarak benimsemiş farklı mezhep ve ekollerin duyarlılıklarına oldukça sadık davranmıştır. Bir kavramı ele alırken, kalam ve felsefe sistemlerindeki içeriklerine ve bağlamlarına dikkat etmiştir. Her bir dizgenin kanıtlarını, açıklama tarzlarını kendi içerisinde yerli yerince yorumlamıştır. Ardı sıra birbiriyle kıyaslama yoluna gitmiştir.

Başka bir ekolün sistemindeki kavramı, bağlamından kopararak itiraz edeceği kıvama büründürmeyi, tartışma adabı gereği yanlış bulmuştur. Diğer haşîyelerin yorumlarını kritik ederken, onları bu konuda ikaz ve ihtar etmiştir. Bu üslubuna en önemli örnek, Mâtürîdîliğin Eş'arîlik potasında buharlaşmasına veya buharlaştırılmasına (**Hatibzâde** tarafından) karşı koyduğu tavırda kendini göstermektedir.⁶¹

1.4. HATİBZÂDE HAŞİYESİ

Kastamonulu **Hatibzâde** diğer haşîye yazarlarına nazaran velut bir karakterdir.⁶² Baskın bir kişilik ve eleştirel kimliğiyle ün salmıştır.⁶³ Hâlihazırda farklı eserleri bağlamında çalışmalara başlanmıştır.⁶⁴ Burada *Mukaddimât-ı Erbaa* haşîyesi özelinde fikirlerinin değişik boyutlarına sarkmak gayretine girilecektir.

⁶⁰ Kestelî, *Hâşîyetü'l-kübrâ li-mukaddimâti'l-erbaa*, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 114^b.

⁶¹ Sadrüşşerîa'nın dört önerme kuramı ister mahz, ister tevassut anlamındaki her türlü cebr'den kurtuluş olarak tanımlanmıştır. Gelenbevî, *Ta'likât 'alâ Hâşîyeti's-Siyâlkûtî ala'l-Hayâlî*, Matbaat-i Şeref Musa, Kahire, 1880, s. 255.

⁶² İlyas Üzümlü, "Hatibzâde Muhyiddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, c. XVI, s. 463.

⁶³ Franz Babinger, *Fâtih Sultan Mehmed ve Zamanı*, çev. Dost Körpe, 5. Baskı, Oğlak Yayınları, İstanbul, 2003, s. 406.

⁶⁴ Çeşitli eseleri bağlamında **Hatibzâde**'nin düşünce dünyasından kesitler sunan iki giriş yazısını içeren, üstelik "*Risâle fî kelâmillâhi ve ru'yetihi*" metni merkezinde bu dünyanın paranomik manzarasına

Anılan *Haşiyesini* yazmakla **II. Mehmet**'e hizmet ettiğini dile getiren **Hatibzâde**, evrene içkin düzenin; olabileceklerin en iyisiyle donatıldığını, yaratılanlar arasında insan türünün özel ve üstün payelerle taçlandırıldığını düşünmektedir.

Allah, dünya-ahirette saadet ehlinden olmaları dileğiyle insanlara, İslam ve iman hidayetini ihsan etmiştir. Üstelik hükümlerle ilgili kuralların yöntemine onları sevk etmektedir. Helal-haram gibi dinî değerlere ulaşırken izlenilmesi gereken yolların insanlar tarafından öğrenilmesi kişisel ve toplum yaşam için şarttır. Bu bilgiyle insanlar, helalleri işleyebilir, haramlardan da sakınabilir.

Hatibzâde için akıl, pasifçe bir kenara konulamayacak, göz ardı edilemeyecek kadar önemli bir otoritedir. Din de o derece adil ve dürüst bir tanık konumundadır. İkisinin mutabık verilerinin ürünü ise insanda bulunan en üstün organ kalbin edimiyle, en üstün varlık aklın çalışmasıyla eş-değer tutulabilen ilimdir. İlmin değerini ifşa eden “Allah’ın, kendisinden başka Allah olmadığına Allah, melekleri ve ilim sahipleri şahittir.”⁶⁵ Ayeti burada zikre şayandır.

Hatibzâde *Mukaddimât-ı Erbaa* haşiyesinde kavramsal örüntülerin düzenlenmesini, yeniden sorgulanmasını ön plana çıkarmıştır. Ayrıca o, kelimelerin muahhar dönem otorite isimlerine ait *Maķāşid* ve *Mevâķif* adlı kitaplara ve şerhlerine yaptığı yoğun atıflardan destek alarak, irdelenen sorunların derinliğini ve karmaşıklığını artırmıştır. Getirilen itirazların muğlaklığını gidermek bağımsız araştırmaların konusu olmayı hak etmektedir. Zira kavram analizlerine sıkça başvurması, kelamın ince işçiliğindeki hünerini ortaya koyar niteliktedir. İlaveten cerbezeli ve cedelci tavrı bu hünere eklendiğinde Hatibzâde, nevi şahsına münhasır bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁶

Hatibzâde kelam ilmini, içindeki mezhebi farklılıklardan öte üst-çatı yöntem ve değerler dizisi olarak özümsemiştir. Döneminde revaç bulmuş felsefe, tasavvuf gibi kelam farklı akımlara fazla rağbet göstermemiştir. Özellikle insan fiilleri konusunda

odaklanan kolektif ürününün, yakın bir zamanda Mustafa Bilal ÖZTÜRK’ün *tahkiki*, Osman DEMİR’in özverili *tercümesiyle* Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) yayınlarından basılması planlanmaktadır. Kelam kısmındaki özel bir tartışma için bkz. Mustafa Bilal Öztürk, “Osmanlı’da Kelâm Tartışmaları: Hatibzâde-i Rûmî (v. 1496) ve “Risâle fî İsbâtî’r-Rû’ye ve’l-Kelâm” Adlı Eseri”, **Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları**, Sakarya, 2019, ss. 229-241.

⁶⁵ Âli İmran, 3/18.

⁶⁶ Mecdî, **Şekâ’ik Tercümesi**, ss. 166-171. Biyografi kitaplarında Hatibzâde için kullanılan “cerbeze” sözcüğü rastgele kullanılmamıştır. Cerbeze; nâtık nefsin düşünme melekесinin ifrat derecede kullanılmasıdır. İsmail Müfid İstanbulî, **Şerhu’l-Ahlâķi’l-‘Ağudiyye**, Arapça-Türkçe nşr. Selime Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 47.

Eş‘arî ve Mâtürîdî mezhebinin bir ve aynılığını kanıksamıştır. Böylece iki ekol arasındaki keskin ayrımları silikleştirmiş ve önemsizleştirmiştir. Bu birleştirici ve sentezci yaklaşımı ise **Kesteli**’nin sert eleştirileriyle karşı karşıya kalmıştır.⁶⁷

Gerçekten de ilâhî ilim, irade ve kudretin her şeyi kapsamı anlamında mutlak Tanrı görüşü, insanın iradesine, kudretine ve eylemlerine ne kadar özgürlük alanı bıraktığı hususu zor bir sorundur. İrtibatın keyfiyeti ve nasıl anlamlandırılabilceği ise diğer güç bir metafizik sorundur. Tanrısal sıfatların hiçbirinden taviz vermeksizin insana özgü özgürlük alanına yer açmanın zorluğu barizdir.

Hatibzâde Tanrı-insan ilişkisine Tanrı açısından yaklaşmıştır. Tanrı karşısında insana acizliğini itiraf ve her şeyi yaratanına havale etmek düşmektedir. İnsanın bu azamet karşısında yapacağı başka bir alternatif yoktur. Şu halde insan kendisine, en yakın duran eylemlerinin dahi hakikatine ulaşamamışken, Tanrı’nın kibriyasına, kutsiyetine ulaşamayacaktır. İnsanın kendi aklıyla veya düşüncesiyle kadere ulaşması imkânsızdır. Hâlen ve kâlen insana yakışan kadere boyun bükmektedir. Tanrı’nın cemali ve celali karşısında, hayret ve inkisar duygusuna kapılarak yine Tanrı’ya tazarruda bulunmaktan başka çare yoktur.

Hatibzâde meseleyi anlatılanın ötesine taşıyarak, aklın ve vehmin kuşkularına kapı aralayanları, yine kuşkularının karanlığında kaybolacaklarını öngörmektedir. Birtakım sahte hülyalara dalarak, uydurma fikirlere kapılanlar uyarılmaktadır. Kader meselesini çözmekle iftihar edenlerin sonu ise hüsrarla bitecektir.⁶⁸ En genel anlatımıyla **Sadrüşşerîa**’nın insan eylemlerine dair geliştirdiği dört önerme içerikli kuramı **Hatibzâde** tarafından onanmamıştır.

Hatibzâde iyi-kötü meselesine dair yaklaşımını kendisi berrakça ibraz etmemektedir. Bununla birlikte Eş‘arî dizgenin argümanlarına sıkça başvurması, yalanı kavramsallaştırarak sorunsal haline getiriş tarzı hep bu düşünce sistemini içselleştirdiğini gösteren belirtilerdir.⁶⁹ Varlık ve bilgi alanında işlerlik atfedilen aklın hükümlerine bağlılık duyulurken, ahlâkî değer alanında aklın hükümlerini tarihsel hâsılaya ve tecrübeye hamletmek uygun bulunmuştur. Tarihin uzun deneyiminden

⁶⁷ Hatibzâde, **Hâşiye ‘alâ mukaddimâtî’l-erbaa’**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 37^b. Bu varağın derkenarında “**Hatibzâde** insan fiileri konusunda Eş‘arî ve Mâtürîdî ekolü birleştirme yaklaşımından dolayı **Kesteli**’nin çok sert eleştirilerine maruz kalmıştır.” Notuna yer verilmiştir.

⁶⁸ Hatibzâde, **Hâşiye ‘alâ mukaddimâtî’l-erbaa’**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 38^b.

⁶⁹ Hatibzâde, **Risâle fi isbâtî’r-rü’ye ve’l-keâm**, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2997, vrk. 31^a-36^b.

sıyrılamayan insanın, ahlâkî değer alanında öne sürdüğü kesinlikler, aslında güçlü alışkanlıklardan ileri gelmektedir.

1.5. SAMSÛNÎ HAŞİYELERİ

Hasan b. Abdüssamed es-**Samsûnî** hakkında biyografi kitapları, ayrıntısız bilgi vermektedir. Molla Hüsrev'e talebelik yaptığından, bazı ahlâkî faziletinden, hat sanatında behre sahibi oluşundan bahsedilmektedir.⁷⁰ Arapça sözlük tarihinde, tertip itibariyle yeni bir çığır açtığı bilinen ünlü sözlük kitabı *Sihâhü'l-Cevherî*'yi **II. Mehmet** için özel olara istinsah ettiği nakledilmektedir.⁷¹

Sadullah b. İsa b. Emirhan [v. 945/1538] ve kendi oğlu Muhyiddin Samsûnîzâde'yi [v. 919/1513] aklî ve naklî ilimlerde yetiştirdiği aktarılmaktadır.⁷² Onun ilmî mirasından günümüze ulaşan aklî ilimlerde söz sahibi İbnü'l-Hâcib'in metin, İcî'nin şerh ve Cürcânî'nin haşiyeye katkıda bulunduğu fıkıh usûlü eseri, *Hâşîye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-müntehâ*'ya yazdığı kısa haşiyesi vardır. Ardından *Mukaddimât-ı Erbaa* üzerine biri küçük, öteki büyük olmak üzere iki haşîye çalışması gelmektedir.⁷³

II. Mehmet'e ithaf, sanatsal girizgâh ve dibace bulunmayan sekiz sayfa hacminde küçük haşiyenin pek çok yazma nüshası mevcuttur. Bu hüçük haşîye, hüsün-kubuh ile ilgili yorumları, bunun yanı sıra insan fiillerine dair eleştirileri barındırmaktadır. Bu haşiyenin yazılış gerekçesi asıl meseleyi dolambaçlı halinden kurtarmak ve kolaylaştırmaktır.

Üç nüshası bulunan kırk sayfalık büyük haşiyede **II. Mehmet**'in emri uyarınca yazıldığına dair ibare yer almaktadır. Metinler arası ağ bağlantısı bakımından en ilginç husus ise, **Samsûnî**'ye ait haşiyelerin diğer haşiyeciler tarafından hiç dikkate alınmamış olmasıdır. **Kestelî** ve **Anonim** değerlendirme ve eleştirme içerikli haşiyelerinde **Samsûnî**'ye hiç referansta bulunmazlar. Onun açıklamalarını olumlu-

⁷⁰ Taşköprizâde, *eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye*, c. I, s. 98.

⁷¹ Mahmud Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fuḡahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, thk. Komisyon, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul, 2017, IV, 338.

⁷² Mahmud Kefevî, *Ketâ'ib*, IV, 444. Bursalı Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 388. Samsûnîzâde'ye ait *Tecrid Haşîye*'sinin muhtevasını analiz eden bir çalışma için bkz. Yasin Apaydın, *Metafizîğin Meselesini Temellendirmek*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2019, s. 106-109.

⁷³ Abdüssamed Samsûnî, *Hâşîyetü's-seyyid alâ şerhi muhtasari'l-müntehâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1291.

olumsuz irdellemeye kalkışmazlar.⁷⁴ Bu irtibatsızlığı anlamlandırmaya girişmek hâlihazırdaki araştırmaların seviyesi dikkate alındığında oldukça güçtür.

1.5.1. Küçük Haşiye

Küçük haşiye hacimce ufak ve ayrıntısız bir metindir. *Tavzîh* ve *Telvîh* haricinde kalan neredeyse hiçbir kaynak kitaba doğrudan atıf barındırmaz. Sadrüşşerîa'nın *Tavzîh*'ini araştırma sırasında ağırlık verdiği anlamlandırma tarzı, daha çok Teftâzânî'nin *Telvîh*'i ve *Şerhu'l-Makâşid*'i üzerinden yapması dikkat çekmektedir. Takip edilen bu yöntemin ifşası bir nüshanın zahriyesine düşülen nota yansımıştır.⁷⁵

Bu metine, hüsün-kubuh problemi çerçevesinde özgün sistem sahibi ekollerin kabaca bir tasviriyle başlanır. Ardından iyi-kötüyü çözümleme sırasında her ekolün kullandığı kendince uzun sarmallı açıklamalarının bulunduğu bildirilir.

Metin-şerhten oluşan *Mukaddimât-ı Erbaa*'da iyi-kötünün anlam çerçevesi çizilmiştir. Ekollerin hüsün-kubuh perspektifleri, dinî veya aklî olduğuna dair görüşleri ve savunma biçimleri izah edilmiştir. İyi-kötünün ilâhî emirle irtibatı kurulmuştur. İlâhî emirle kötünün, yasakla iyinin yanyana getirilemeyeceğinin altı çizilmiştir.

Fiille ilişkilendirilen iyinin öznesine dünyada övgü, ahirette sevap hak ettirip ettirmeyeceği hususu, meselenin kilit noktasıdır. Ayrışmaların yaşandığı alan burasıdır. Burada belirsiz bir iyiden bahsedilmez. Bir fâilde bulunan fiilin ahlâkî değeri araştırma konusudur.

Mutezile iyi-kötü değer yargılarının, dinle temellendirilemeyeceğini savunmuştur. Ahlâkî değerlerin, akıl merkezli temellendirmesini öngörmüştür.⁷⁶ Ahlâkî değerler, dinin emirlerinden veya yasaklarından soyutlanabilen bir yapı arz

⁷⁴ **Beyâzîzâde**'nin [v. 1098/1687] **Samsûnî** atfına dikkat çeken bir araştırma için bkz. Mehmet Kalaycı, Bir Osmanlı Kelâmcısı Ne Okur? Osmanlı İlim Geleneği Çerçevesinde Beyâzîzâde'nin *Mecmû'a Fi'l-Mesâ'ili'l-Müntehabe* Adlı Eseri, **Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler**, İstanbul, 2016, s. 124. *Büyük Haşiyeden* yapılan iktibasın muhtevası tam da iyi-kötü meselesiyle "Dört Mukkadime" kuramı arasındaki koordinatların kısaca özetlendiği kısımdır, krş. Beyâzîzâde, **Mecmû'a fi'l-mesâ'ili'l-müntehabe**, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1281, vrk. 42^a-42^b.

⁷⁵ "Ekser mübâhesâtihî 'alâ kelâmi't-Telvîh" ibaresi için bkz. Samsûnî, **Hâşiyetü's-suğra li-mukaddimât-i-erbaa'**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 77^a.

⁷⁶ Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse**, Arapça-Türkçe nşr. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, c. II, s. 78.

etmektedirler. Eylemler dinden önce veya ondan bağımsız bir alanda, değer yargılarını içermektedirler. Değerler, eyleme içkindir. Bilhassa inanç alanı akıl ile yapılandırılmalıdır. Dinî bildirimler eylemlerin ahlâkî kökeni değil, keyfiyetini belirmelidir. Ehl-i sünnet kelamcılarından farklı olarak Mutezile’de dinî emirlerin statüsü değişiktir. Temel ahlâkî değerler, dinle inşa edilemez. Akıl, temel değerleri belirleyici donanıma sahiptir. Dinî bildirimler eylemlerin keyfiyetine işaret etmektedir. Bu temel iyi veya kötülerin normatif ölçütünü elinde tutan akıldır.

Samsûnî ile birlikte tüm haşiyelerin Mutezile anlatısı, ilk elden Mutezilî kaynaklarından yapılmamaktadır. Mutezilî fikirler, ilkesel anlamda bilgi dolaşımının bir parçasıdır. Her ne var ki Mutezile menşeli kitaplar tedavülde değildir. Bu açıdan haşiyelerdeki Mutezile anlatısı bir araçsallaştırmadan ibarettir.⁷⁷ Ehl-i Sünnet düşüncesini tahkim etmek adına Mutezile öğretisi istitrat kabilinden bir araçtır. Asıl mevzubahis, Mutezile yaklaşımının ana bünyesini işlemek değildir. Esas mesele, Eş‘arî dizge içerisinde Mâtürîdî ekolün konumunu belirginleştirmektir.

Eş‘arî doktrinde sorunların kavranışı bambaşkadır. Bu anlayış, her şeyden önce ahlâkî değerlerin nesnelliğini kabul etmez. Nesnel ölçütü olmayan bir şeyi, aklın bilebilmesi mümkün değildir. Varlık anlayışındaki eksen değişikliği bilgi düzeyini belirlemiştir. Pozitif veya negatif değer taşımayan eylem rafine haldedir. Eylemler ilkece nötr bulunmaktadır. Eyleme yön kazandıran, onu yeni baştan inşa eden ve ona nesnel özelliğini bilahare ilave eden Allah’tır, dindir.

Bu yaklaşımda değer yargıları dinî emir ve yasakla temellendirilmiştir. Ahlâkî değerlere varlıklarını Tanrı bahşetmiştir. Nesne olan varlık olmadan insan akli çalışmaz ve kavrayamaz. Çünkü insan akli nesnesiz işlevini yitirmektedir. İlim maluma bağlıdır. Eylemlerin asli kimlikleri ve ahlâkî değerleri dinle sağlanmaktadır.

Temel ahlâkî değerler dâhil herşeyin tek var edicisi dindir. İnsan akli herhangi bir eyleme hüviyet kazandıramaz. Eylemlerde ahlâkî değer, inşa ve ihya edemez. Nesneye ahlâkî form verecek yegâne varlık onun var edicisidir.

Samsûnî açısından sistem kurucu Ebû Mansûr Mâtürîdî ile Ebü’l-Hasen Eş‘arî sistemin yöntemleri ilkece birdir. Ontolojik bakımdan her şeye varlıklarını veren

⁷⁷ Samsûnî, “Hâşiyetü’s-Suğrâ ‘alâ Mukaddimât-ı Erbaa”, çev. Mustafa Bilal Öztürk, **Din Felsefesi Açısından Eş‘arî Gelen-Ek-i**, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 858.

Tanrı'dır. Bu ilke her iki yöntemde de en temel umdedir.⁷⁸ Bu ilkenin ontolojik göndermelerinden yukarıda bahsedilmişti. Anılan iki ekol varlık bakımından uzlaşmış gözükmekteyse de, bilgi bakımından ayrıştıkları kesindir.

Samsûnî bu ayrımın farkındadır. Bu bağlamda akıl; Allah'ın iyi olarak hükmettiği temel iyilerin bir kısmını bedihi veya kesbî olarak idrak edebilir. **Samsûnî**'ye göre biliş süreci, Muteziledeki *tevlit* teorisi icabınca değil, tevfik kuramı uyarınca cereyan eder.

Mutezile'de (*vâcib ala'llah*) ilkesi gereği Tanrı'nın adaletli olması bir zorunluluktur. *Tevlit* teorisi kesinlik tarzında işleyen metafizik göndermeler içermektedir. Tefvik ise daha çok metafizik güven temelli, Allah'ı her işin içinde hesaba katmayı simgelemektedir. **Samsûnî**'ye göre hüsün-kubuh probleminde **Eş'arî** ile **Mâtürîdî** okul kesişmişlerdir. Benzer kesişim *nefsî kalam* öğretisinde de yakalanmıştır. Bu uyumluluk önemlidir. Samsûnî açısından ezelde yok-olana ilişkin *nefsî kalam* kuramıyla, temel iyilere aslî kimliklerin ezelde kazandırıldığını izah etmek yolu ve imkânı bulunabilir.

Hüsün-kubuh konusunda ekollerin serüvenini içeren, açıklama güçlerini sentezleyen bir nazma temasla **Samsûnî** bu konuyu geçmektedir. Bu nazmın kaynağı bir nüsha kenarındaki not dikkate alınırsa, Osmanlı düşüncesinin yapı kurucusu **Molla Fenari**'ye [v. 834/1431] ait *Fuşûlü'l-bedâyi* 'adlı eserdir.⁷⁹ Anılan nazma bu kaynaktan rastlanmamıştır.⁸⁰ Zaten nakleden bu notu, adı geçen eserin hamışinden aktarmaktadır. Muhtemelen bir nüshanın derkenarına kayıt edilen hamışlerde bu nazma yer verilmiştir.⁸¹ Bu nazmın muhtevası **Samsûnî** açısından, hüsün-kubuh temasını başarıyla sentezleyen bir şablon statüsündedir.

⁷⁸ Samsûnî, "Hâşiyetü's-Suğrâ 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa", çev. Mustafa Bilal Öztürk, **Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i**, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 859.

⁷⁹ Samsûnî, **Hâşiyetü's-suğra li-mukaddimâti'l-erbaa**, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844, vrk. 64^a.

⁸⁰ Muhammed b. Hamza Fenârî, **Fuşûlü'l-bedâyi** 'fi uşûli's-şerâyi', thk. Muhammed Hasan İsmail, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2006, I-II. Molla Fenârî'nin bilhassa insan fiillerindeki yüksek Mâtürîdî bilincini teşvikleri için bkz. Molla Fenârî, **Mişbâhu'l-üns beyne'l-ma'kül ve'l-meşhûd fi şerhi Miftâhi'l-ğayb**, nşr. Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran, 1954, s. 544. Mâtürîdî bilinç, gelecek kuşak Osmanlı ulemasına ilham olmuştur. Mâtürîdî ekol Kestelî ve Samsûnî vd. isimlerle devam ettirilmiştir.

⁸¹ Bu nazmı anılan kitabın hamışinden aktaran ileri dönem bir başka kaynak için bkz. Abdullah Mestçizâde, **el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükemâ**, thk. Seyit Bahçivan, Dâru Sâdır & Mektebetü'l-İrşad, Beyrut-İstanbul, 2007, s. 189.

İyi ve kötü dinîdir, o ikisi

Eş‘arî ‘ye göre icâb ve beyân arası

Tümü aklın tevlidinde göredir, **Mutezilece** Din bir kısmına tembih eder ihsanla

Bize göre tümü Hakk’ın icâbı gereği Akıl bir kısmını idrak edebilir bazen!⁸²

Bu biçimsel niteliklerin gücü bir kenara bırakılacak olursa **Samsûnî**, anılan nazmın fehvasındaki ince “anlam”ı öne çıkarır ve bu ince anlamı yakalayamayanların durumuna düşülmemesini salık verir.

Hüsün-kubuh meselesi, dallı budaklı metafizik sorunlar yumağıdır. Bu problemin etrafında teferruatlı ve derinlikli araştırmalar yapılabilir. Samsûnî bu derin incelemeye girişmemiştir. Eş‘arî ve Mâtürîdî ekolde karşılıklı çekişme konusu edilen insan eylemlerinin statüsüne doğru yoğunlaşmıştır. Eş‘arî cenah insan özgürlüğünü iptal ederek cebri ispat etmiştir. Bu iptal sayesinde insanî eylemler hiçbir ekolce iyi-kötü değer yargısıyla ilişkilendirilemeyecektir.

Mâtürîdî kökenli **Sadrüşşerîa** bu anlatım tarzının her iki açısına birden karşı çıkmıştır. Birincisi insan cebir altında değildir, ikincisi iyi-kötünün bir kısmının - Allah’a rağmen olmasa bile- akli temeli bulunmaktadır. Bu yaklaşımı kanıksayan **Sadrüşşerîa**, iyi-kötü sorununda temele çekilen cebrî takıntıya karşı çıkmıştır. Bu karşı çıkışı temellendirebilmeye matuf, “Dört Önerme” kuramını ortaya koymuştur.

Samsûnî’yi çözümlemeye sevk eden bu kuram, küçük haşiyesinde merkeze çekilen cebrin karşılıklı izah tarzlarını analiz etmektedir.⁸³ Bu bağlamda, cebri cenahın meseleyi, vaz ediş biçimine yer verilmiştir.

Cebri ispat sadedinde bu kanıtlamayı mantıksal forma büründürerek savunan ilk kişi **Fahreddin Râzî**’dir. Buna göre insan fiilleri ya zorunludur (*ıztırârî*), ya rastlantısaldır (*ittifâkî*). Her iki durumda da bu türlü bir fiil, herkesin ortak onayıyla, iyi-kötü değer yargısını hak edemeyecektir. Çünkü mecbur insan zor altındadır. Eylemi işleyemeye mahkûm olan birinin eylemi iyi-kötü olamaz. Yok, eylemi rastlantısal ise tesadüfi eyleme de iyi-kötü denemeyecektir. Burada yapılan, ahlâkî değerleri, fiilden tamamen soyutlamaktır.

⁸² Bu çalışma sırasında Arapça manzum beytin Türkçe tercümesinde, birincil dilin ifade gücünün, şiirsel fonetiğinin yakalanamadığı itiraf edilmelidir.

⁸³ Samsûnî, “Hâşiyetü’s-Suğrâ alâ Mukaddimât-ı Erbaa”, çev. Mustafa Bilal Öztürk, **Din Felsefesi Açısından Eş‘arî Gelen-Ek-i**, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 859.

Birinci şıkkı ele alalım. Yapılmış bir fiil başka türlü yapılamıyor ise bu fiil zorunlu olmuş olur; başka türlü yapılabilirse ve fiil bir tercih edene bağlı değilse şu halde fiil raslantısal olmuş olur. Şayet fiil bir tercih edene bağlı ise, bu tercih eden bulunduğu fiilin varlığı zorunlu olmalıdır ki “varlık var, var eden yok” açmazına düşülmesin.

Tüm bu anlatıyla “tercih eden bulunduğu fiil zorunlu olur” sonucuna ulaşılmıştır. Bu durumdaki bir fiilin seçimli olması düşünülemez. O halde tercih eden, insan iradesi olamaz, çünkü bu insan iradesinde teselsüle yol açar. İnsan iradesi kendi iradesinin dışında başka bir iradede son bulmalıdır. Bu nihai irade, Tanrısal iradede başkası değildir ve insan zorunludur.

Bu mantıksal formülasyonu **Fahreddin Râzî**, değişik kitaplarında farklı tonlarda vurgulamıştır.⁸⁴ Sunum tarzı bir kitaptan, diğerine değişiklik arz etse bile muhtevaca birbirine benzerdir. **Samsûnî** bu anlatıyı kısaca özetlemenin ardından bir hususa dikkat çekmiştir. Buna göre tercih eden bulunduğu fiilin zorunlu olması, aslında o fiilin zorunlu sayılması için yeterli değildir. Fiilin zorunlu olmasını sağlayan tercih edici insan olursa –Tanrı’nın eylemlerinde olduğu üzere- sözü edilen bu zorunluluk gerekmez. Zorunluluğun gerekmesi, tercih edicinin insan dışında Tanrı’da sonlandırılmasına dayanmaktadır.

Samsûnî “Dört Önerme”in arka planında yer alan tabloyu, gösterir göstermez bu önermelerin kendilerini yorumlamıştır. Fiili başlangıç ve süreç kısımlarına ayıran birinci önermeyle; süreç anlamındaki fiili “tercih eden bulunduğu varlığı zorunlu olur” sonucundaki zorunluluk kabul edilmez. Buna göre illetten malulun çıkışı zorunlu olmadığı gibi tercih eden bulunduğu fiil de zorunlu değildir. Fiilin çıkışı zorunlu değil, seçimlidir.

Samsûnî’ye göre her ne kadar ulaşılan bu sonuç, ikinci önerme gereği yanlış olsa da ihtiyat payına binaen kabullenilmiştir.⁸⁵ Bu bağlamda bir tür zorunluluk vardır. Bir şeyin tamamıyla kendisine bağlı bulunduğu cümle anlamındaki, tam tercih edenle beraber bir zorunluluk yoktur. Tüm şartlar sağlansa dahi sonuç çıkmayabilecektir. Sonucun çıkabilmesi için mutlaka, ne mevcut ne madum olan ika vb. ara durumlar

⁸⁴ Fahreddin Râzî, **Muḥaṣṣalü efkârî’l-müteḳaddimîn ve’l-müte’ahḫirîn mine’l-‘ulemâ’ ve’l-ḥükemâ’ ve’l-müteḳellimîn**, nşr. Taha Abdurrauf Sad, Darü’l-kitabî’l-arabî, Beyrut, 1984, s. 281; Fahreddin Râzî, **el-Maḥşûl**, thk. Taha Cabir Feyyâz, Müessesetü’l-Risâle, 1997, c. I, s. 124 vd.

⁸⁵ Samsûnî, **Hâşiyetü’s-suğra li-mukaddimâti’l-erbaa’**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 77^b.

şartlara dâhil edilmelidir. İşte “ika bulunduğu malul zorunlu olur” yargısı üçüncü önermeyle elde edilmiştir. Bu aşamanın ardından, mevzubahis edilmesi gereken kilit kavram, ikanın kendisidir. İkanın mahiyetidir.

İka denen şey ya itibarî sayılır ve ikalarda teselsüle düşülür, ya da teselsüle düşülmeksizin ikanın ikası yine ikanın kendisidir, denir. Şu halde ika zorunlu olmaz. Bilakis ikanın failden çıkışı zorunluluk değil, seçimlilik yollu olur. Üçüncü önerme, faile nispetle ikanın varlığı ile yokluğunu birbirine eşitlemektedir. Dilenen vakitte ika seçilir ve bu seçim dördüncü önermenin gereğince iki eşitten birinin tercih edilmesi şeklinde cereyan eder.

Samsûnî bu anlatımın arkasına üçüncü önermeyle yapılan operasyona dikkat kesilir. Üçüncü önermede ikanın (i) zorunluluk yollu çıkışıyla, (ii) seçimlilik yollu çıkışı birbirinden ayrılmıştır. İkinci duruma bir statü verilerek birinci durumda (i) ika için yine bir ikanın gerekliliği vurgulamıştır. Bahsedilen ayırım **Samsûnî** açısından sorunludur.⁸⁶

İkanın kendisi; var olmayan itibarlar ve izafetler kabilindendir. İcada ve mücade nazaran, ikanın kendinde var olma durumu, dikkate değer değildir.

İradenin, özne (i) bakımından bir gerçekliği vardır. Keza nesne (ii) bakımından da onunla nitelenmektedir. Birinci (i) durumda irade, başka iradeye muhtaç olur. İkinci (ii) durumda da muhtaç olacaktır. Bu ikisi arasında fark gözetmek *tahakkümdür*. **Samsûnî** burada daha fazla ayrıntı vermemektedir. Ancak bakış açısı, **Teftâzânî**’nin açıklamalarıyla paralellik arz etmektedir.

Samsûnî “Dört Mukaddime” kuramının açıklama gücündeki endişelerini, *küçük haşiyesinde* dile getirmiştir. Bu bağlamda muhtemel yanıtıyla beraber şöyle bir soru yöneltir; iradenin iradesi yine iradeye muhtaç olur, o zaman muhtaç olan ile kendisine muhtaç olunan nasıl birbirinin aynısı kabul edilebilir? Siyah gibi kimi nitelikler yalnızca mevcut fertlerinde bulunabilirken, kimileriye hem varlık hem yokluk fertlerinde bulunabilmektedir. İrade bu türdendir. **Samsûnî** iradeyi varlık-yokluk arasına koyan bu izah tarzının çelimsizliğine işaretle yetinmiştir.⁸⁷

⁸⁶ Samsûnî, *Hâşiyetü’s-suğra li-mukaddimât-i’erbaa’*, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 79^a.

⁸⁷ Samsûnî, “*Hâşiyetü’s-Suğrâ alâ Mukaddimât-ı Erbaa’*”, çev. Mustafa Bilal Öztürk, *Din Felsefesi Açısından Eş’arî Gelen-Ek-i*, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 867.

1.5.2. Büyük Haşîye

Hasan **Samsûnî** Fatih'in özel emrine muhatap olmuştur. Bu emir gereği, *Tavzîh* ve şerhi *Telvîh*'in özellikle *Mukkaddimât-ı Erbaa*'yı yorumlamıştır.⁸⁸ Bu kısım, **Fahreddin Râzî**'nin iyi-kötü sorununu çözümleme sırasında cebri temellendiren anlayışını çürütmek üzerine kurgulanmıştır.

Birinci sıradaki iyi-kötü sorunu, yerini insan fiilleri konusuna devretmek zorunda kalmıştır. Artık mesele, tek başına iyi-kötü sorunu değildir. İnsan fiilleriyle irtibatları kurulmuş iyi-kötü sorunudur. Bu iki konu, kelim ilminde birbirinden ayrı başlıklar altında incelenmektedir. **Samsûnî** ekol mensubiyeti gözetmeyip, iyi-kötü meselesinde Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi temsil eden açıklamalar yapmıştır. İnsan fiilleri konusunda ise bu çizgiyi takip etmemiştir.

Özellikle iyi-kötü meselesini çözümleyen ekollerin aralarındaki, kesişmeler ve ayrışmalar üzerinde titizlik üst seviyededir. Ayrıntıdaki ayrışma mahfuz tutularak Mâtürîdî ile Eş'arî dizge Ehl-i Sünnet üst çatısında birleştirilmiştir.

Mutezile'nin ana ilkeleri işlenmekle birlikte, keskin karşıtlık nedeniyle benimsenmemektedir. Diğer ekoller Mâtürîdî anlayışa kıyasla sunulmaktadır. Mâtürîdî merkezli bir anlatım metinde hâkim dildir.

Mutezile öğretisine göre eylemlerin özü nesneldir, değişmez niteliktedir. Bir eylem işleyen kişi bu eylemin özünden kaynaklanan ödül ve cezayı hak etmektedir. Eylemlerin özü, hak ettirici bir yapıdır. Eylem ile özünü birbirinden ayırmak olanaksızdır. Bu ayrılmazlık, dört sayısı ile çift sayı olmakla özdeşleştirilmektedir.

İyi eylemle, karşılığında alınacak ödül arasında kopmaz bir bağ bulunmaktadır. Bu çerçevede kimi eylemler Tanrı için zorunlu veya imkânsızdır. Tanrı adaletli olmak zorundadır. Buna karşın aldatması veya yalan söylemesi imkânsızdır. Nesnel temel iyiler, Tanrı ve din dâhil hiç bir şeye bağımlı ve değişken yapıda değildir. Temel iyiler; Tanrı, tabiat, tarih veya din vb. dışsal faktörlerin müdahalesine kapalıdır. Temel iyilerin bir kısmı bedihi, diğer kısmı nazari dir. Din nazari kısımdan haber verir, akıl

⁸⁸ Samsûnî, *Hâşiyetü'l-kübrâ li-mukaddimâti'l-erbaa*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1279, vrk. 2^a. Krş. 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, sayı: 1, 2018, s.184.

ise bedihi kısım sayesinde onu tasdik eder. Din bedihi kısmı pekiştirir, nazari kısım ise keşf ve izhar eder.

Sorunun diğer cenahındaki Eş‘arî sistemde, ister Tanrı ister insana ait olsun eylemlerin özünde onları iyi-kötü kılacak öz yoktur. Her eylem eşit seviyede yansız, yönsüz, içeriksiz ve rafine halde bulunur. Değer kazanabilmesi özneye ve bağlama bağlıdır. Bir eylemi iyi kılmak için bir özne dışarıdan etki etmiş olmalıdır. Bu etki sayesinde eylem iyi ve kötü değerleri edinebilir. Bu etkinin merci Tanrı’nın iradesiyle irtibatlı dindir. Vakıada hiç gerçekleşmemiş olsa bile sözü edilen etki, her düzeydeki iyiyi kötü, kötüyü iyi kılabilir.⁸⁹

Bu iki kutup arasına Mâtürîdî mektep yerleşmektedir. **Samsûnî**’nin sarihçe benimsediği bu son anlayış; ilk iki doktrinle birleştiği kadar ayrışmaktadır.⁹⁰ Öncelikle eylemlerde bulunan iyi-kötü değerleri varlık bakımından Tanrı’nın emrine ve iradesine bağlıdır. Yaratmaya başlamadan önceki başlangıç safhasında ilâhî emir için her şey değişkendir. Varlıksal alan her bakımdan Allah’a özgüdür. Her şeyin mutlak tek hâkimi Allah’tır. O’nun üzerinde hâkim asla yoktur. İlâhi emir bir kez gerçekleşir gerçekleşmez temel iyilerden geriye dönüş yolu kapanır. Bilgisel temel varlıktan ayrı tutulmaktadır.

Tarihsel, toplumsal ve dinsel alana vakıada bir değişmezlik değeri atfedilmiştir. Bu değişmezlik Tanrı için değil, insan için olan bir değişmezliktir. Bu değişmez köklülük ve süreklilik sayesinde insan, temel iyileri akılla bilmektedir. Bu tarihî ve teolojik bağlama binaen Mâtürîdî okulda; toplumsal yaşamdan uzak yetişmiş veya din davetinin kendisine ulaşmamış, belirli bir tecrübe elde edecek kadar yaşam sürmüş birinin Tanrı’ya inanması şart koşulmuştur. Eş‘arî öğretinin aksine anılan sistem, kimseyi bu konuda mazur görmemiştir.

Mâtürîdî-Eş‘arî-Mutezilî ekollerindeki çatallaşma; dinden önce veya dinden bağımsız temel iyilerin bulunup bulunmadığı (*ontolojik*), aklın bunları bilip bilemeyeceği (*epistemolojik*) ve en nihayet bunlarla sorumlu (*aksiyolojik*) tutulup tutulmayacağı aşamalarındadır.

⁸⁹ Ebû Hâmid Gazzâlî, **el-İktisâd fi’l-i’tikâd**, Arapça-Türkçe nşr. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, s. 140 vd.

⁹⁰ Samsûnî, **Hâşiyetü’l-kübrâ li-mukaddimâti’l-erbaa’**, Esad Efendi, 1279, vrk. 2^b.

Samsûnî açısından Mâtürîdî ve Eş‘arî dizge, hâkimiyeti Allah’a has kılarak ontolojik bakımdan hemfikir olmuşlardır.⁹¹ Ayırışma bunun dışında kalan diğer iki alana hasredilmiştir. Aslında din gelmezden önceki durum, Mâtürîdî-Eş‘arî arasındaki en büyük yol ayrımıdır. Tanrı’ya iman etmekle sorumlu tutulmak, dinden önce veya sonra değişime açık mıdır, kapalı mıdır? Sorusu düğüm yeridir. Eş‘arî için din yoksa herşey subjektiftir. Mâtürîdî için nesnel bazı değişmez ilkeler vardır.

Mâtürîdî ile Mutezile ekol, epistemolojik ve aksiyolojik düzlemde kesişmektedir. Buna karşın ontolojik bakımdan, beşeri yargıların, Tanrısal düzeye taşınmasında ayırışmaktadır. Mutezile’nin Ehl-i Sünnet dışına çıkarılmasında, bu açının farkının yeterli veya geçerli olup olmayacağı ayrıca tartışılmalıdır.

Samsûnî iyi-kötü problemi özelinde Mâtürîdî öğretiyi sistemleştiren iki kişinin anlatım tarzılarını derecelendirecek bilinci taşımaktadır. Bu çerçevede **Alâüddîn Semerkandî**’nin [v. 539/1144] şu izahını aktarmaktadır; “Emir için iki fonksiyon vardır. Akılla bilinenlerde emir bir delil ve tanıtıcıdır. Akılla bilinmeyenlerde ise emir, muciptir.”⁹²

Samsûnî emrin mucip olmasını Tanrı bakımından değil, akıl ve fiille ilişkisi bakımından anlaşılabileceğini söylemiştir. Evet, bu bir yorumdur ve aslında bu sözü baştan kabul etmemek daha doğrudur. **Samsûnî** nazarında akılla bilinenlerde emrin tanıtıcı kılınması anlamsızdır. **Ebü’l-Muzaffer Sem‘ânî**’nin [v.489/1096] vazettiği biçimiyle; akıl bir kısım iyileri bilmektedir. Emir ise bu iyileri onar ve pekiştirir. Son açıklama makul gözükmemektedir.⁹³

Mutezile dizgede ilâhî emir iktiza edici ve tanıtıcıdır. Eş‘arî dizgede emir nesneyi yeni baştan inşa anlamında icap eder. Adaletin temel yapısına, iyi niteliği bilahare zerk edilir. **Samsûnî**, Mâtürîdî-Mutezile ayırışmasının buğulaşmasını önlemek amacıyla, Semerkandî’nin yorum biçimini anlamsız bulmuş olmalıdır.

Samsûnî, kelam-felsefe sistemlerinin evrene bakışlarındaki başkalaşıma değinirken **Fahreddin Râzî**’nin *Kitâbu’l-Erba‘in* adlı kitabını referans almıştır. Kelam yönteminin öngördüğü sonsuz Tanrı, sonlu evren parametresinde hiçbir taviz verilmemiştir. Kadîm evren yaklaşımına kayan açıklama tarzlarının önüne geçmek

⁹¹ Samsûnî, *Hâşiyetü’l-kübrâ li-mukaddimâti’l-erba‘*, Esad Efendi, 1279, vrk. 3^a.

⁹² Alâüddîn Semerkandî, *Mizânü’l-uşûl fi netâ’ici’l-‘uqûl*, thk. Zekî Abdülber, Matâbi devhati’l-hadîse, Katar, 1984, s. 178.

⁹³ Ebü’l-Muzaffer Sem‘ânî, *Ḳavâṭi’u’l-edille fi’l-uşûl*, thk. Hasan İsmail, Dârü Kütübi’l-‘ilmiyye, Lübnan, 1999, c. II, s. 45.

gayreti dikkat çekmektedir. Bu bağlamda **Samsûnî** kemal sıfatların, Tanrı'dan ayrılamayacağını yanlış anlaşılması gerektiği üzerinde durmaktadır.⁹⁴

Sıfatlardaki mükemmellik, fiillere aktarılırken bu anlam, fiillerin her daim doğru üzere seyretmesidir. Mükemmel fiil, nesnesinden ayrılabilen fiildir, yoksa var olan fiilin mükemmelliğine sınımlanarak nesnenin de ezelde var olması gerektiği sonucunu çıkarmak yanlıştır. Tanrı'nın kemalden ayrışmaması bahane edilerek, fiillerinden uzak kalamayacağını iddia etmek doğru değildir. Felsefe sistemi sayılan iddialara yapışarak evrenin kıdemine varmıştır. Oysa bu sonuç Samsûnî nezdinde kesinkes yanlıştır.

Kelam-felsefe sistemlerinde yine büyük kırılmaların yaşandığı Tanrı tasavvuru özelinde, seçen Tanrı zorunlu Tanrı'ya yeğlenmiştir. Bu ikircilikli tasavvur karşısında **Samsûnî** keyfiyetini bilmesee dahî, sağduyu temelinde vicdanî ve hadsî bilgiyi salık vermiştir. Ona göre vicdanî bilgi seçen Tanrı'yı desteklemektedir.

Ehl-i Sünnet çatısı fâil Tanrı, hâdis evren anlayışıyla yoğrulmuştur. Fâil-i muhtar Tanrı, nesneleri dilediği vakitte –terk edebilmek seçeneği saklı tutularak- yaratır. Tanrı'nın evrene önceliği; zaman parçalarının birbirine önceliği tarzında zat bakımındandır. Bu ikisi arasındaki ilişkinin keyfiyetini kestirebilmek oldukça güçtür.

Bu keyfiyeti bilmek çabasındaki insan yetersizliğini ve eksikliğini itiraf etmelidir. Benzer durum kaza-kader probleminin keyfiyeti için de geçerlidir. **Samsûnî** şunları dile getirir:

“Allah Kur'an-ı Kerim'le kendisinden başka kimsenin bilemeyeceği *müteşabih* ayetler indirmiştir. Keza makullerde, yani aklî ilimlerde künhüne kendisinden başka kimsenin vakıf olamayacağı *müteşabihler* yerleştirmiştir.”⁹⁵

Tanrı, evrenin yaratılmasını tüm vakitler birbirine eşit olmasına rağmen belirli bir vakte tahsis ediyorsa, bu anlatış tarzına göre seçen ile zorunlu Tanrı arasında ne fark kalmaktadır?

İki tarzın arasındaki farkı betimleyebilmek için **Samsûnî** insan iradesiyle güneş-ışın arasındaki farklılıkları öne çıkarmıştır. Bu örnek bağlamında aç insan önüne konulan iki ekmekten birini, hiçbir etki ettirici neden yokken, mahza iradesiyle

⁹⁴ Samsûnî, *Hâşiyetü'l-kübrâ li-mukaddimâti'l-erbaa'*, Esad Efendi, 1279, vrk. 2^b.

⁹⁵ Samsûnî, *Hâşiyetü'l-kübrâ li-mukaddimâti'l-erbaa'*, Esad Efendi, 1279, vrk. 7^b.

seçmektedir. Güneş ve ışığı arasındaki zorunlu ilişkiyle bu seçimin arasındaki farkı insan bedihi olarak bilmektedir. Benzer bir akıl yürütme zorunlu Tanrı ile seçen Tanrı arasında bulunmaktadır.

Samsûnî ikisi arasındaki farkı yok saymanın salt inatla açıklanabileceğini düşünmektedir. Bu düşüncenin temel saç ayaklarından bir diğeryse zaman ve mekânın sonluluğuna bina edilen sonlu evrendir. Evrenin yaratılmasından önce, sonsuz zaman denen şey sırf vehimdir. Evrenin ötesinde sonsuz feza algısı da sırf vehmin yanılgısıdır. Metafizik konularda akıl yerine vehme dayanmak yanlıştır.⁹⁶

Tüm bu konuların tartışılmasına yol açan aslında insan eylemlerinin mahiyetine dönük soruşturmalardır. Kelam ilminde herhangi bir meselede, açı değişikliğine gitmek teşebbüsü, simetrik biçimde tüm sistemi ilgilendiren irdelemelere yol açmaktadır.

Tanrı-tabiat-tarih-toplum parametrelerindeki yakın irtibat, bu kavramları anlamlandıran insanın zihin haritasında sürekli etkileşimdedir. Buna binaen Tanrısız insanı anlamak eksik, insan olmaksızın Tanrı'yı anlamak her daim abestir. İradeli veya iradesiz insan anlayışı bu açılarla sıkı bağlantılıdır.

Samsûnî *Büyük Haşiye*'sinin son kısmında **cebrin** muhtevastaki iradesiz insan tasavvurunu açıklamaktadır.⁹⁷ İslam düşüncesinde cebrî fikir, "Allah'tan başka yaratıcı yoktur." temel ilkesine dayanmaktadır. Mutezile ise "insan kendi fiillerini yaratır" ilkesini benimsemiştir.

İnsanın yaratıcı olması fikri, biri varlıksal diğeri bilişsel, iki açıdan sorunlu görülmüştür. Birincisi yaratan yarattığı nesneyi aynen tekrarlayabilmelidir. İnsan hiçbir fiilini aynıyla tekrarlayamaz. İkincisi yaratan yarattığı nesneyi her açıdan bilmek zorundadır. Oysa insan en ufak uzvunu hareket ettirdiği sırada dahî, kaç hücrelerini işleme koyacağını bilmemektedir.

Kadîm kudret karşısında hâdis kudretin tesiri olmayacaktır. Aklen değil ilişkisel nedenden (*âdeten*) dolayı süreç anlamındaki fiilin oluş bildiren yönü göz önüne alındığında insanın kudretini fiiline yaklaştırmaktan başka fonksiyonu yoktur. Kudretin fiile tesirini kabul eden anlayış bunu bedahet iddiasıyla yapmaktadır.

⁹⁶ Hasan Özer, "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lîka'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri", **Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi** = Journal of Critical Edition of Islamic Manuscripts, cilt: I, sayı: 1, 2018, s. 211.

⁹⁷ Samsûnî, **Hâşiyetü'l-kübrâ li-mukaddimâti'l-erbaa'**, Esad Efendi, 1279, vrk. 13^a.

Buradaki ikirciğin oluşmasındaki temel neden, birinin uzak sebebe diğerrinin yakın nedene takılı kalmış olmasıdır.

Samsûnî'ye göre **Sadrüşşerîa**'nın "Dört Mukaddime" kuramı dâhil olmak üzere hiçbir izah tarzı, insan kudretinin fiile katkısındaki *keyfiyeti* açıklamada yeterli gelememiştir. İşte sorumluluk bilincinde olan insanın, Allah'a havale etmesi gereken nokta tam burasıdır.

1.6. ANONİM HAŞİYE

Anonim haşiyenin müellifi meçhuldür. Bu haşiyeye ait iki farklı yazma nüsha bulunmaktadır. Bunlardan birinin başı ve sonu tam gözükmekteyken, diğerr nüshanın dibace kısmı bulunmakta, ama hatime kısmı bulunmamaktadır. İlginç olan, son tarafından hatime ve ferağ kaydı bulunan nüshayla, eksik gözükerr ikinci nüsha birinci nüshayla aynı başlamaktayken sonlarına doğru ondan daha fazla bir içeriğe sahiptir. Birinci nüsha otuz dokuz varakla biterken ikinci nüsha kırk varak olmasına rağmen sonlandırılmamakta ve eksik bırakılmaktadır. Aynı esere dair bu eşitsizliğin bir izahı yine ilk nüshadaki ferağ kaydındaki notta çıkarılabilir. Hatime kısmında düşülenen notta şunlara yer verilir;

"Fakirin bu makam üzerine ve bu mebhâsın [Mukaddimât-ı Erbaa] sonuna kadar varan mebzul miktarda müsvedde halinde kalmış birçok tasarrufu bulunmaktadır. Tüm yazdıklarımı bu sahifenin içerisine -uzatma ve usandırma endişemden dolayı- koymadım. Bir icmal ile yetindim. Zevkiselim, kalbiselim ve akliselim insaf ehli ilk bakışta aslında yazarın statüsünü kesinkes fark eder. Konuyla ilgili soru-yanıt biçiminde hazırladığım, geri kalan yazılmış müsveddeleri çıkarmam istenirse, çıkarmaya her zaman hazırım. Anı şanı yüce sultanın emrine her daim amadeyim."⁹⁸

Hatime ve ferağ kaydında yazılana göre yazarın özgüveni tamdır. Bu pasajdan iki nüsha arasındaki farkın izahı çıkarılabilir. İlk nüsha başı sonu tam, ikinci nüsha beyaza çekilmemiş ve son hali verilmediği için geride bırakılan birkaç sayfa ilaveli gözükmektedir. Son olarak metnin biçimsel özellikleriyle ilgili nihai karar ve müellifi hakkındaki tahminlere yönelik tam bilgiler, tahkikli neşir sırasındaki yapılacak araştırmaya havale edilmektedir.

⁹⁸ Anonim, **Risâle fi'l-hüsn ve'l-kubhi'l-akliyyeyn el-mezkûreyn fi'l-usûl min kıbeli usûli'l-fıkh**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 973, vrk. 36^a. Diğerr nüshada bu hatime kısmı eksiktir ve iki nüsha arası kısmî farklılıklar mevcuttur. Bkz. Anonim, **Risâletün müte'allikatün bi'l-hüsn ve'l-kubhi'l-akli el-mezkûr fi't-Tavdîh ve'l-Telvîh min kıbeli usûli'l-fıkh**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 972, vrk. 1^a-40^b.

Eldeki mevcut iki nüshanın da *Mukaddimât-ı Erbaa*'nın baş tarafında yer alan hüsün-kubuh bölümüyle ilgili olup insan fiilleriyle doğrudan ilişkili dört önermeye yer verilmemektedir. *Dibace*de de meselenin insan eylemleriyle irtibatına dair bir bilgiye değinilmemektedir. Bu kısa kesişin aşağıda olası nedenleri üzerinde durulacaktır.

Müellifi hakkındaki tereddütler ve bilgisizlik onun risalesinde yer alan diğer haşiye yazarlarına yönelttiği eleştirileri dikkate almak önünde bir engel teşkil etmez. Yazının, **II. Mehmet**'in emri üzerine kaleme alındığı açıktır. **Molla Hüsrev**'in önsözüne yazdığı övücü takriz kesindir ve yer yer **Molla Hüsrev**'in *Telvîh* haşiyesindeki birtakım görüşlerini değerlendirmektedir. Diğer haşiyelerden doğrudan alıntılar yaparak onları kritik etmesi, onlara muasırlar ve zamandaşlar diye hitap etmesi, haşiyenin üretildiği bağlamı açık kılan faktörlerdir.

Anonim risalenin *dibacesi* diğer tüm haşiyelerin *dibacesine* nazaran sanat ve şiir bakımından en zengin olanıdır. Arapça'nın yanında Farsça beyitler bulunmaktadır.⁹⁹

Mukaddimesindeki giriş cümleleri Tanrı, tabiat, tarih, din, insan ve akıl algısının yanında metafizik meselelere karşı pozisyonunu göstermektedir. İnsanı yaratan, ona nimet veren ve ondan belaları savan Tanrı'dır. Her türlü istek ve arzulardaki hatalardan ve yanlışlardan yine O'nun korumasıyla kurtuluşa erilmektedir.

Eylemlere iyi sıfatı, bağımsız ilâhî emirle yüklenir. Tanrı'nın buyruklarıyla eylemler iyi diye nitelenir. Tanrı, insan aklına; eylemlerin ve sıfatların iyi olmasında belirleyici (*müsbet*) bir rol vermemiştir. İnsan yasa ve kural koyucu değildir. Kişisel ve toplumsal yasa koyucu Tanrı'dır. İnsan, vaz edilmiş yasaların ve kanunların keşfedicisi konumundadır.

İnsan aklına karşı ileri sürülen bu keşfedicilik, onun fikrî yapısını ve ufkü küçümsemek anlamında kullanılmamıştır. Meçhul müellif, Tanrı tarafından yaratılan insana yerleştirilen en mümtaz yetinin akıl olduğunun bilincindedir. İnsan, akılsal faaliyetleri sayesinde tüm anlamları ve açıklamaları anlayabilmekte ve diğer tüm canlı türlerinden temyiz edilmektedir. Üstüne üstlük akıl, insanın sorumlu tutulabilmesinin tek medarı, vazgeçilmez nirengi noktasıdır. Gerçekten insan, akıl sayesinde muhatap kabul edilmektedir. Kendisine demek istenilenleri anlamak ve gerekenleri yerine getirmek akılla olmaktadır.

⁹⁹ Anonim, *Risâle fi'l-hüsni ve'l-kubhi'l-akliyyeyn el-mezkûreyn fi'l-usûl min kıbeli usûli'l-fıkıh*, Ayasofya, 973, vrk. 1^a.

İnsan, akıl yetisiyle eşref-i mahlûkat mertebesine çıkabilmektedir. İnsandaki en değerli donanım akıldır. Bu kadar değerli addedilen akıl, şayet her türlü tarihi tecrübeden arındırılır ve çevresel deneyimlerinden soyutlanırsa, zata yüklenen sıfatların değerini kestiremez. Eylemlere kendiliklerinden iyilik yükleyemez. Böylece iyilikler görecelilikten kurtulamaz.

Bunun en temel nedeni, nesnelerin ve sıfatların tek başlarına münferiden kendinde iyilik yönlerinin bulunmayışıdır. Şu halde her şeyin belirleyicisi bağlamdır. Bağlamlar ise sürekli değişken bir yapıdadırlar. Nesneler, hür türlü iç özelliklerinden arındırılmıştır. Değerlerden soyutlandırılmış varlık algısını bilgi zeminini belirlemiştir. Var olmayan, nesnesiz insan aklı bilgiye kapalıdır.

İnsan aklını, her türlü dış faktörlerden ve iç değerlerden tahliye edilmiş, rafine halde bulmak gerçekten oldukça güçtür. Bu durum tasavvurla mümkündür.

İnsan aklını tecrübeden ve tarihten sökmek bir hayaldir. Akıl pür halde bulunamaz. Ancak bazı yaşanmışlıklar ve deneyimlerle beraber bulunabilen insan aklı, bu haliyle Tanrı'nın meşru kıldığı iman ve ibadetlerin özü olan duanın iyiliğini bilebilmektedir. **Meçhul** yazara göre vakıaya mutabık yaklaşım budur.¹⁰⁰

Nizam-ı âlemin işleyiş tarzına tanık olan, insanoğlunun ahvaline giriftar bulunan her insanın bu yaklaşımı benimsemesi gerekir. Onun nezdinde tabiatı ve tarihi en iyi izah edebilen model kendi sunduğu perspektiftir.

Bir deveranın içinde dünyaya gelen insan, tabiattaki tam iyiliğe her zaman ulaşamaz. İnsanda temel iyiler hazır bulunmaz. **Müellif** açısından bazı kimseler, bu inceliği kavrayamadıkları için özel şerefle gururlanmaktadır ve tam izzetle mağrurlanmaktadır.

İnsanın tek başına elde edebileceği her yönden “salt iyi” diye bir şey yoktur. Tüm bu gerekçelerden hareketle yazar, ilâhî emir veya buyruk olgusuna ahlâkî değer yükleyici bir fonksiyon biçer. Emrin *icap* olması demek, eyleme ontolojik bir karakter ve kimlik kazandırmak demektir. İcap varlıkla ilgilidir. Şu dar-ı dünyada güvenilir en sağlam tutamağın Tanrı'nın emridir. O'nun adaleti metafizik güvenin temelidir. Tanrı'nın kötülük ve zulüm emretmemesi bu güvene dayalıdır. Biricik ve tek gerçek güven veren Tanrı'dır.

¹⁰⁰ Anonim, **Risâle fi'l-hüsn ve'l-kubhi'l-akliyyeyn el-mezkûreyn fi'l-usûl min kabeli usûli'l-fıkh**, Ayasofya, 973, vrk. 2^a.

Anonim risalenin dibacesinde yer alan bilgilere göre bu yazı, **II. Mehmet** döneminin canlı ve dinamik müzakeresine katılmıştır. *Mukaddimât-ı Erbaa* üzerine haşiye yazanlara dair ipuçlarını bu kısımdan yakalamak mümkündür. Dibacede verilen bu bilgiler, haşiyelerin temel yazım bağlamını sunmaktadır.

Buna göre Sultan, etrafındaki yazarları imtihan etmiştir. Onlara çözümlemeleri için kelimeler, felsefe ve usul-ı fıkıhın en incelikli meselelerinden biri sayılan, hüsn-kubuh ve bununla ilişki insan fiilleri sorununu vermiştir. Bu bağlamda iyi-kötünün mahiyeti, Tanrı'yla, insanla irtibatı tesis edilmelidir. Sultan ulemayı entelektüel düzeyi yüksek çetrefil meselerle sınamıştır.

Bunun üzerine **Alâeddin Arabî**, **Hatibzâde**, **Kestelî**, **Hacı Hasan zâde**, **Samsûnî** vd. birer yazı yazmışlardır. **Anonim** risale sahibi, bu haşiyelerin tamamını muhtemelen inceleyememiştir. Göndermede bulunduğu haşiyelerden hareketle inceledikleri haşiyeler, çoğunlukla **Alâeddin Arabî**, **Hatibzâde**, az miktarda **Kestelî** ve **Molla Hüsrev**'dir. Ayrıca bir defaya mahsus kısa, belli belirsiz bir alıntıyla **Samsûnî**'dir.

Anonim, **Kestelî**'nin sözlerini iktibas ederken, onun ilk haşiyesini (*küçük*) kullanmıştır. **Kestelî** tarafından en son yazılan ve tümünün değerlendirmesini havi *büyük* haşiyeye, **Anonim** risale referans vermemiştir. İlginç olan **Kestelî**'nin değerlendirme (*büyük*) haşiyesinde, **Anonim** risaleye hiçbir göndermede bulunmamasıdır.

II. Mehmet'in emrine binaen devrin seçkin uleması kendi parlak zihinlerinin elverdiği ölçüde bilgi ve deneyim birikimleriyle sınava katılmışlardır. Bu itibarla iyyinin iyi, kötünün kötü oluş keyfiyetinin akıl ile irtibatı kurulacaktır. Ulema, sorunu *Tavzîh* ve *Telvîh* üzerine haşiye yazarak yorumlamıştır. Yazım öncesinde yazarlar kendilerinin, denendiğinin ve sınıandığının farkındadırlar. Bu haşiyeler, kendi aralarındaki ilmi imtiyazın ölçülebilmesi için yazdırılmaktadır.

Sistem düzenleyicisi **Sadrüşşerîa**'nın kurguladığı, tahkik ustası **Teftâzânî**'nin onu *Telvîh*'te şerh ettiği *Mukaddimât-ı Erbaa* müstakil bir metin olarak belirlenmiştir.

Metinler arası kronolojiyi tespit edebilmek için **Anonim** risale sahibi tarafından verilen bilgiye göre **Fatih** döneminde özel *Mukaddimât-ı Erbaa* haşiyeleri kaleme alınmazdan evvel, **Molla Hüsrev**'in baştan sona yazdığı *Telvîh* haşiyesi kaleme

alınmıştı.¹⁰¹ Yalnız bir olasılık olarak belirtilecek olursa sınav metninin seçiminde **Molla Hüsrev**'in etkin bir rol üstlendiği söylenebilir. Ele alınan haşiyelerin birer sınav vesilesiyle yazıldığı göz ardı edilecek bir ihtimal değildir. II. Mehmet dönemi için bu çok yakın bir olasılıktır. Hatta o dönem için bir vakıayı âdiyedir.

II. Mehmet, etrafındaki ulemanın kendi aralarındaki münazarayı teşvik eden biridir. Sözelimi **Molla Hüsrev**'in yönettiği, Hocaîade ve Ali Tûsî'nin, Gazzâlî ile filozofların muhakemesini içeren *Tehâfüt* tartışmaları bunlardan biridir.

Hocaîade ile Molla Zeyrek arasında yedi gün süren kelim muhtevalı münakaşada **Molla Hüsrev** etkin rol almıştır. Bu münazara, *Burhân-ı Temânu* delilinin açıklama gücünü test etmek için yapılmıştır.¹⁰² Molla Zeyrek bu kanıtı kesin, Hocaîade ise daha mütevazı durarak zannî saymıştır. Bu soruşturmalar, bizzat Fatih'in emriyle gerçekleşen münazara örneklerindendir. Yenilen Molla Zeyrek İstanbul'u terk etmiştir.¹⁰³

Yine gençlik dönemlerinde Hocaîade ile Hayâlî'nin gerilim dolu münazarası burada akla gelmelidir. Tartıştıkları konu aktarılmamaktadır. Bu tartışmayı kaybeden Hocaîade'dir ve ilmî imajı sarsılmıştır. Erken yaşta vefat eden Hayâlî'nin ardından Hocaîade bu ölüme sevinmiştir. Çünkü onu o dönemden itibaren münazara yenebilen bir kişi bir daha karşısına çıkmamış ve böylece ilmî saygınlığını sürdürebilmiştir.¹⁰⁴

Tanrı ile yalan problematiğine dair **Hatibîade**'nin, **Alâeddin Arabî** ile arasında yaşanan söz dalaşmaları, sürtüşmeler, birtakım anlaşmazlıklar aslında entellektüel atmosferde düzeyli bir gerginliğin ve rekabet rüzgârının daima hâkim olduğunu gözler önüne serici nitelikte tarihî tecrübelerden yalnızca birkaçıdır.¹⁰⁵

Savaş meydanını andıran arena benzeri bu ortamların muayyen oranda seyretmesi ulemanın kalite çitasını yüksek seviyede tutmasını sağlamada oldukça

¹⁰¹ Anonim, *Risâle fi'l-hüsn ve'l-kubhi'l-akliyyeyn el-mezkûreyn fi'l-usûl min kıbeli usûli'l-fıkh*, Ayasofya, 973, vrk. 4^a.

¹⁰² Hocaîade'nin bu risalesi, Molla Zeyrek'le irtibatı kurulmaksızın bir araştırma içinde yayınlanmıştır. Ömer Faruk Erdoğan, *Hocazade'nin felsefî eserlerinin tercümesi ve tahlili*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006, ss. 69-77.

¹⁰³ Taşköprizâde bu delili "burhan-ı tevhid" diye isimlendirmektedir. Taşköprizâde, *eş-Şekâ'îku'n-nu' mâniyye fi 'ulemâ'i'd-devleti'l-Osmâniyye*, Dârü kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., s. 78.

¹⁰⁴ Taşköprizâde, *eş-Şekâ'îku'n-nu' mâniyye*, s. 86.

¹⁰⁵ Hatibîade ile Alâeddin Arabî arası sözü edilen tartışmanın bir yönüne tahsis edilmiş bir araştırma için bkz. Mustafa Bilal Öztürk, Osmanlı'da Kelâm Tartışmaları: Hatibîade-i Rûmî (Ö. 1496) ve "Risâle fi İsbâtî'r-Rû'ye ve'l-Kelâm" Adlı Eseri, *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, Sakarya, 2019, ss. 229-241.

etkili ve olumlu bir rol oynadığı aşikârdır.¹⁰⁶ Üstelik bu durum, ulemanın ilmi meselelerde ciddiyet eksikliğini, gevşekliğini, kayıtsızlığını, ilgisizliğini bertaraf etmede ayrıca teyakkuz halinin sürdürülmesinde önemli bir faktör olmuş olabilir. Rekabete refakatın eşlik ettiği ilmi müsabakaların bir dereceye kadar faydası ve katkısı yadsınamaz bir gerçektir. Her şeyden öte uyuşukluğa, tembelliğe karşı koruyucu bir önlem, rehavete kapılmanın önünde büyük bir bariyer ve barikat işlevi görmüş olmalıdır.

Ama ne olursa olsun sürekli kazan-kaybet mücadelesi, yenme ve yenilme sonuçlu yarışma, kapışma hırısı, galebe çalmak arzusu, haklı çıkma tutkusu hiçbir şeye sebebiyet vermese dahi küskünlüklere, kırgınlıklara, onur kırılmalarına, türlü çekişmelere, çatışmalara, çeşitli saldırganlıklara, diskalifiye edilme korkusunun yaygınlaşmasına yol açmış olmalıdır. Bunlar arasında en kötüsü de; ortadan kaldırma duygusuyla hareket etmeye başlanması, mevzuların dallanıp budaklanarak ölüme varan tehlikeli sonuçları vermiş olmasıdır.¹⁰⁷

Anonim risale sahibi, derslerden arta kalan boş vakitlerini değerlendirerek bu yazıyı kaleme aldığını ve bununla Sultana hizmet ettiğini ifade etmiştir.¹⁰⁸ Yazıda, bir yaklaşım inşa edilmemektedir. Daha çok fikirler, soru-cevap şeklindeki sanal diyalog tarzıyla tartışılmaktadır.

Yazının muhtevası ise çağdaşlarının yazıları, araştırmaları, itirazlarından esinlenerek meydana gelen düşüncelerle şekillenmiştir. İlaveten muasırların kanaatlerinin doğru ve yanlış yönlerine, ayırt edici hususiyetlerine işaret etmek hedeflenmiştir. Meçhul müellif, usûl ve fûru ilimlerde kendi yetersizliğini itiraf ederek

¹⁰⁶ Günümüze ulaşan herhangi bir metin olmamasına karşın Seyyid Şerif Cürcânî'nin yanılmazlığı ve ilmi otoritesi hakkındaki tartışma Hocazâde ile Efdalzâde ve Hayreddin üçlüsü arasında yaşanmıştır. Hocazâde kendisine karşı çıkmalara aldırış etmeyerek, Seyyid Şerif'in insan olmak bakımından yanılabilir olduğu ve fakat hatasının azlığını savunarak yapılan müsabakada onlara galebe çalmıştır. Hocazade'nin Ali Kuşçu ile birçok kere karşılıklı mübahaseye ve müzakere girişmesi, Molla İzârî ile Molla Lütîfi arasındaki mütekabil yazışmalar da örnek olarak verilebilir. Bkz. Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-ẓunûn**, c. I, s. 220 vd. Münazara geleneği İslam düşünce dünyasında çok yaygın kullanılan bir uygulamadır. Bu çerçevede *Adabü'l-Bahs* ve *Münazara* adıyla edebiyat türü, Osmanlı dünyasında gelenek halinde devam ettirilmiştir.

¹⁰⁷ Molla Lütîfi'nin [v. 900/1495] öldürülmesi olayı buna temsil gücü yüksek bir örnek teşkil eder. Bkz. Şükrü Özen, Orhan Şaik Gökyay, "Molla Lutfi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2005, c. XXX, ss. 255-258. Krş. Ahmet Yaşar Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler**: 15.-17. Yüzyıllar, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2013, s. 239 vd.

¹⁰⁸ Anonim, **Risâle fi'l-hüsn ve'l-kubhi'l-akliyyeyn el-mezkûreyn fi'l-usûl min kıbeli usûli'l-fıkh**, Ayasofya, 973, vrk. 4^a.

alçakgönüllü olmuştur. Ancak yine de kendi yazısının, diğerlerinden hiç de aşağı kalmadığıyla iftihar etmiştir. Bu açının nazar-ı itibara alınmasını salık vermiştir.¹⁰⁹

Genel olarak değerlendirmeleri, muasırlarının açıklamaları etrafında dönmektedir. Onların yorumlarını tenkit üzerine odaklanmaktadır. Anonim risale sahibi kelim, felsefe ve tasavvuf sistemleriyle bağdaşık izahlara karşı ilgisiz durmuştur. Benzer biçimde Eş'arî-Mâtürîdî veya Mutezile ekollerine karşı da ketumdur. Sözelimi diğer haşiyelerin kâh yanlışlarını ve yorumlarının yavanlığını izhar etmiş, kâh haklılık paylarını teslim etmiştir. Bazen yersizce disiplinlere riayet edilmediğinden şikâyet etmiştir. Fıkıh usûlünün sınırlarını zorladığı için haşiyelerde yapılan bazı tartışmaları gereksiz bulmuştur.

Alıntılar yaparak ağır eleştiri yönelttiği yazarların başında **Alaeddin Arabi** gelmektedir. Keza sert eleştirilere **Kesteli** de hedef olmuştur. Mesela o, **Kesteli**'nin itirazlarını çözümlemekle uğraşmış, kimi zaman onun yanlış soru sorduğunu söylemekle, ibaresinin yetersizliğiyle, bazen özrünün kabahatinden büyük olmasıyla, ıstılahları birbirine karıştırmakla, meseleyi yanlış anlamakla itham etmiştir. Bu ithamlarını yer yer uzunca açıklarken, kimi zaman tafsil etmenin tam yeri olduğu halde, kısa bir uyarıyla geçiştirmiştir.

Hemen hemen en çok iktibasta bulunduğu ve sözlerini kritik ettiği kişi **Hatibzâde**'dir. Çoğu yerde ona katılmaktadır. Ancak onun Tanrı-evren ilişkisine dayalı mümkünün mucitle ilişki düzlemini, zarureten nazari zemine çeken yorumlarına karşın, hayalî kavram örgüleriyle avunduğunu; üstelik bunun okuyucusunda kuşku ve tereddütlü vehimlere yol açacağını söylemekten kendini alamamıştır.

¹⁰⁹ Anonim, **Risâle fi'l-hüsn ve'l-kubhi'l-akliyyeyn el-mezkûreyn fi'l-usûl min kıbeli usûli'l-fıkh**, Ayasofya, 973, vrk. 4^b.

İKİNCİ BÖLÜM

AHLAKÎ DEĞERLERİN KAYNAĞI SORUNU

2.1. HÜSÜN VE KUBUH MESELESİ

İslam düşüncesi, insan yapısını maddî ve manevî yönleriyle dikkate alan kavram ve yargı örgüsüyle örülmüş çeşitli manzumeleri bünyesinde barındırmaktadır. Herhâlükârda birbirinden değişik akım ve ekollere mensubiyet, titiz kavram kullanımından ödün verdimeyi gerektirmemiştir.

Filozof Ebû Hayyân Tevhîdî [v. 414/1023] ve İbnü'l-Heysem [v. 432/1040], kelam kökenli Gazzâlî [v. 505/1111] ve Şehristânî'nin [v. 548/1153] birbirine ters/zıt kavram çiftlerini belirli alanlara özgü kullanmaları tesadüfle değil, anlam-değer dünyalarındaki sözcüklere verilen anlamların düzenliliği ve kararlılığıyla izah edilmelidir.¹¹⁰ Bu bağlamda bilgi-cehalet ahvalle, doğru-yalan sözlerle, hayır-şer eylemlerle, hüsün-kubuh kavramı da daha çok metafiziksel göndermeleri haiz ahlak alanı ile bağdaştırılmaktadır.¹¹¹

İslam düşüncesindeki hüsün-kubuh başlığında, iyi ve kötünün varlıksal köken, bilişsel kaynak ve ahlâkın temellendirilmesi açılarından derinlemesine incelenmektedir. Kelam ile birlikte, temel İslam bilimlerinden birini teşkil eden fıkıh usûlünde, meselenin daha çok sorumlu insanın davranışlarıyla ilgili yönü araştırılmaktadır. Kelam ilminde meselenin metafizik alana ait boyutları ele alınmaktadır.

Fıkıh ilminde konu daha çok ilâhî emirlerin insana bakan yönüne eğilimidir. Bu yöne ait sorular şöyle olabilir: Allah tarafından emredilmiş şeylerin iyiliği emirle mi sabit olmuştur, yoksa akılla mı? Burada Tanrısal emir, iyiliği gösteren bir işaretçi ve tanıtıcıdan mı ibarettir, yoksa iyiliği iyilik kılan mıdır? İyi olmayan bir şeyin

¹¹⁰ Ebû Hayyân Tevhîdî, **el-Mukābesât**, thk. Hasan el-Sendûbî, Dârü Su'âdü's-Sabâh, Kuveyt, 1992, c. I, s. 314, s. 325. İradeli hareketler üç sınıftır. Hak-batıl fikirle, doğru-yalan sözle, iyi-kötü eylemle ilişkidir. Gazzâlî, **Mîzânü'l-'amel**, thk. Süleyman Dünyâ, Dârü'l-me'ârif, Mısır, 1964, s. 233. Krş. Gazzâlî, **Me'âricü'l-kuds fi medârici marifeti'n-nefs**, Dârü'l-âfâki'l-cedîd, Beyrut, 1975, s. 96. Krş. Gazzâlî, **İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn**, Dârü'l-ma'rife, Beyrut, t.y., c. III, s. 54.

¹¹¹ İbnü'l-Heysem, **Maḳāle 'an semerati'l-hikme**, nşr. Abdülhâdî Ebû Rîde, Mektebetü'l-Mısırîyye, Kahire, 1991, s. 22; Ebü'l-Feth Şehristânî, **Nihâyetü'l-iḳdām fi 'ilmi'l-kelâm**, thk. Ahmed Ferid Mezidi, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2004, s. 152.

emredilmesinin önüne geçmek, kötü olmayan bir şeyin de yasaklanmış olmasını engellenmek için iyi-kötü sorunsalı, fıkıh ilminde bir noktaya kadar araştırılması gereken bir konudur.¹¹²

Kelam ise meseleyi Tanrı, tabiat, insan ve ahlak üzerinden metafizik boyutlarıyla daha kapsamlıca ele almaktadır. Tanrı'nın eylemleri kendinde değer taşır mı? Tanrı'nın eylemleri iyi veya kötü diye nitelendirilmeye açık mıdır? Mutlak iyi Tanrı ile reel dünyadaki kötülükler izah edilebilir mi? Tanrı ile eylemleri veya evren irtibatında belirleyici kavram nedir? Ahlak mı, adalet mi, hikmet mi, irade mi? İnsan evreni inceleyerek, Tanrı'nın hangi niteliklerini kavrayabilir? Dinden bağımsız Tanrı'yı layıkıyla tanımak mümkün müdür? İnsan, Tanrı'nın muradına din aracılık etmeksizin ulaşabilir mi? Buna karşın soruların yönü insana çevrilerek de düzenebilmektedir.

İnsan için tarih üstü, evrensel değerler ve ahlâkî ilkeler var mıdır? İnsan, Tanrı ve din olmaksızın ahlakı temellendirebilir mi? Tanrı'sız ahlâkî değer sabitlenebilir mi? Tanrı ve insan ahlakî ilkeleri değiştirebilir mi? Ahlâkî değerler değişime açık mıdır? Dinî bildirim olmaksızın insan için ahlâkî bilmek, ahlâklı olmak ve ahlâklı kalmak mümkün müdür?

Ahlak alanı varlık ve bilgi tartışmalarıyla sıkıça irtibatlıdır. Bu nedenle felsefe ve teoloji disiplinlerinden bu alanı ayrıntılarıyla çözümlemesi beklenmektedir.

Kelamcılar tanımını yapmakta zorlandıkları veya genel geçer bir tanımına ulaşamadıkları kavramların metafizik içerikli sınıflamasını yaparlar. Bu sınıflamayla “*efradını câmi ağyarını mânî*” bir ölçüyü uyguladıkları görülür. Bu itibarla kelamcılar, ahlâkî değerlerin ilkesi ve kökeni tartışmalarını daha şeffaf kılabilmek adına, tüm fertleri içeren kapsayıcı bir sınıflama yoluna başvururlar.

Müteahhirin kelamcılar nezdinde iyi-kötünün, en genel üç anlamında uzlaşma sağlanmıştır. Üç anlamın içerikleri, erken dönem kelam kitaplarında dağınıkça bulunmaktadır. İyi ve kötü üzerine yürütülen fikri çaba sonucu, geç dönem kelam kitaplarında mesele sistematik hale getirilmiş gözükmektedir. Özellikle geç dönem kelam kitaplarında, hüsün-kubuh meselesi bağlamında bu üç katmanlı anlamın kendisine sıklıkla başvurulmaktadır.

¹¹² Şule Güldü, **Osmanlı Dönemi Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2019, s. 9 vd.

İyi-kötü meselesini üç katmana taksim etmek aslında metafizik anlamda tartışmanın odak noktasını saptamak adına yapılmaktadır. Klasik terminolojide “sınıflandırmak” için taksim-tasnif-tertip kelimeleri kullanılmaktadır.

İyi-kötü kavramları metafizik anlamda üç aşamalı ele alınmakta ve üç aşamaya bölünmektedir. Her bir anlam kendi içinde açıklanırken, verilen örneklerle dikkat edilirse, bu bölümlemeyi anlamlandırmak daha kolay olacaktır. Birinci aşamayı somut, ikinci aşamayı soyut ve üçüncü aşamayı da metafizik seviye diye adlandırmak mümkündür.

Bu üç genel anlamı genişletme veya artırma çabaları olmamış değildir, ama diğer birinci veya ikinci anlamdan pek farklılaşmadığı, üstelik kendi içinde tutarlı olmadığı gibi gerekçeler nedeniyle kabul görmemiştir.

Kelam kitaplarında hüsün-kubuh, müstakil bir üst başlıkta tartışılmaktadır. Haddizatında kelam sistemindeki Tanrı-evren-insan ilişkilerini belirleyici öneme sahiptir. Sözelimi *nazarın vacip olması, marifetullah, iman-küfür, tasdik-tekzip, nimet verene şükür, güç yetirilemeyenlerle yükümlü olmak (teklif-i mâlâ yutak), kendisine vahiy ulaşmamış kişinin durumu, adalet-zulüm, ilâhî kelâmın yalandan arındırılması, ilâhî fiillerin illet-malul ilişkisine sokulması, şefaât, tövbe vd.* kelam ilminin diğer alt konu başlıklarıyla yakından irtibatlı konulardır.

Sadrüşşerîa iyi-kötü sorunsalının sayılanlara ilaveten özellikle kaza-kaderle de ilişkisini kurmuş ve hatta -büyük olasılıkla **Fahreddin Râzî**’nin fikirlerinden kaynaklı- onun üzerine bina edildiğini söylemiştir.¹¹³

2.2. HÜSÜN VE KUBHUN MAHİYETİ

İlk dönem kelamcılar, hüsün-kubuh çerçevesinde iyi kavramının içeriğini iman, adalet, doğru, nimete şükür, buna karşın kötü kavramını ise şirk, zulüm, yalan, nimete küfür gibi içeriklerle doldurmaktaydılar. İlerleyen zamanlarda muhtemelen **Fahreddin Râzî**’nin çabalarıyla artık bu meseleyi tartışırken üç katmanlı sınıflandırmak yoluna gidilmiştir. Müteakip dönem kelam kitaplarının çoğunda ele alındığı üzere iyi-kötünün genel geçer üç anlamı yerleşik hale getirilmiştir.

¹¹³ Sadrüşşerîa, “*Mukaddimât-ı Erbaa* Tercümesi: *Tenkih Metni, Tavzih Şerhi, Telvih Haşiyesi*”, çev. Mustafa Bilal Öztürk, **Din Felsefesi Açısından Eş‘arî Gelen-Ek-i**, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 822.

Birincisi, herhangi bir şeyin doğaya uygun veya aykırı olmasıdır. İkincisi, bir şeyin tamlik ve eksiklik sıfatıdır. Üçüncü, bir şeyin dünyada övgü, ahirette sevap veya bunların tam tersi dünyada yergi, ahirette ceza almasıyla ilgili seviyedir. İlk iki anlamın akılla bilinmesinde tüm ekoller uzlaşmıştır.

Üçüncü anlamda Eş‘arî bunun akılla değil, din sayesinde bilinebileceğini savunmuştur. Mutezile dizge ise bunun, akılla bilinmesi gerektiği ileri sürmüştür.

Sadrüşşerîa, Eş‘arî’nin kendi pozisyonunu temellendirme sırasında kullandığı iki kanıtı temas etmiştir. Bunlardan biri, eylemlerin özünü ve mahiyetini ortadan kaldırmaktadır. Diğer insanın eylemlerinde özgür olmadığıyla ilgilidir.¹¹⁴ **Sadrüşşerîa** bunlardan birincisini zayıf bulmuş, ikincisini ise tezin üçüncü bölümünde, tüm ayrıntılarıyla işlenen **Dört Mukaddime**’yle çürüttüğünü düşünmüştür. Böylece Eş‘arî düşüncenin hem hüsün-kubuh meselesine, hem de insan eylemleriyle ilgili yaklaşımına karşı çıkmıştır.

İyi-kötü kavramlarının zati/hakiki değil ama izafi üç anlamı vardır. Bir, amaca uygunluk ve aykırılık. Bu zati değil, amaçların değişmesiyle değişir. İki, dinin/yasanın yaparı övdüğü veya yerdığı emirleridir. Bunlarda zaman ve zeminin değişmesiyle değişime açıktır. Üç, yapılmasında sakınca olan veya olmayandır. Bu da zati değildir. **Hatibzâde**’nin ifadesince **İcî**’den nakledilen bu sınıflama iyi-kötünün kesin çerçevesinin çizilmesine elverişli olmakla birlikte **Sadrüşşerîa**’nın sunduğu doğaya uygunluk-aykırılık, sıfatların iyi-kötü olması ve dünya-ahirette övgü-yergi; şeklindeki iyi-kötü sınıflandırması meseleyi hasretmeye elverişli gözükmemektedir.¹¹⁵

Bundan başka **Sadrüşşerîa**’nın sınıflandırmasındaki ilk iki anlam sıfatların iyiliğiyle veya en azından fiillerle beraber sıfatların iyiliğini veya kötülüğünü de kapsamaktadır. Bu nedenle mutlak anlamda iyi-kötüye yönelik yapılan sınıflandırma, kapsamına almaması gereken fiillerin yanında sıfatları da kapsamına almakla başarısız bir sınıflama durumuna düşmektedir. Tam bu noktada fiillerin iyi-kötü olması uygunluk ve aykırılığın kendisiyle neden gerçekleşmesin çıkışında bulunularak sınıflamanın üçle sınırlandırılmayacağı öne atılamaz. Zira burada sınırlandırılması yapılan mutlak anlamda iyi-kötüdür. Uygunluk ve aykırılık ise herhangi bir fiile

¹¹⁴ Sadrüşşerîa, **Tavzîh**, c. I, s. 375.

¹¹⁵ Hatibzâde, **Hâşiye ‘alâ mukaddimâti’l-erbaa’**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 20^b.

izafetle iyi-kötü olacak ve böylece **İcî**'nin sınıflandırmasındaki sınırlandırma sorunu kalmayacaktır.

Hatibzâde amaca ve doğaya uygunluk kavramlarının fiille ilişkisini birlikte dikkate alarak daha geniş çözümlerlerin de yapılabileceği göstermektedir.¹¹⁶ Sözelimi bir hastanın hem acı hem de faydasız bir ilacı kullanması hastanın hem doğasına hem amacına aykırı bir durumdur. Doğa ve amaca uygunluk çeşitli biçimlerde fiillerde bulunabilmektedir. Örneğin tatlı ama faydasız bir ilacı kullanan hastanın doğasıyla uyumlu bu ilaç amacına aykırı düşebilmektedir.

Hatibzâde'ye göre **İcî** amacı, geniş değil dar anlamda yalnızca failin amacıyla kısıtlar iken, **Cürcânî** ise amacın genel anlamı esas almaktadır. Zeyd'in öldürülmesi düşmanları için iyi, amaçlarına mutabık, dostları içinse kötü ve amaçlarına aykırı düşmektedir.

Eş'arî ve **Mutezili** öğretinin iyi-kötü tanımları birtakım yeni ilave sorunları beraberinde getirmiştir. **Hatibzâde** iyi-kötü tanımlarının kapsam ve içeriklerine yönelik soruşturmalara yoğunlaşmıştır. Her şeyden önce iyi-kötüye dair yapılan tanımlamalar Tanrı'nın, insanın ve hayvanların her türlü eylemini dikkate almak durumundadır. Mesele, her iki ekolün benimsediği vacip, mendup ve mubahı bünyesinde bulunduran iyyinin tanımı; hayvanların eylemlerinin hangi sınıf altında mütalaa edilmesine yol açacaktır? Oysa hayvan eylemleri her iki ekolden nakledilen uzlaşma gereği iyi veya kötü olarak nitelendirilmemektedir. Sözü edilen uzlaşma bir kenara koyulduğunda hayvanların eylemlerinin, iyi kategorisindeki mubah kısmına alındığı söylenebilir.

Mubah; yapıldığında veya yapılmadığında herhangi bir medhi veya zemmi gerektiremeyen fiillerdir. Bunun yanında hayvanların fiillerine mubah denildiği hiç bilinmemektedir. Bu sorunun üstesinden gelmek için iyi yalnızca "mükellef insanların fiillerine" ilişkinlerle kısıtlansa, bu kez de iyyinin içinde bulunan vacip Allah'ın fiilleri kapsam dışına çıkacak ve "Allah'ın fiilleri iyi değilse nedir?" diye sorun devam edecektir.

Benzer sorun haramla özdeş kılınan kötünün tanımı için de geçerlidir. Kötüyle özdeş sayılan haramın sadece mükelleflerin eylemlerinin ahvaliyle ilgili olduğu

¹¹⁶ Hatibzâde, **Hâşiye 'alâ mukaddimâti'l-erbaa'**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 20^b vd.

söylense bile, kötünün başka şeyleri de kapsadığı bilinmektedir. Sözgelimi “Allah’ın kötüyü yaratması kötüdür”, derken kötü Allah’ın fiilleri için de kullanılmıştır.

Sadrüşşerîa’nın Mutezileden aktardığına göre aslahı terk etmek, Allah için haram kabul edilmektedir.

Hatibzâde’nin yorumuna göre iki ekol tarafından beş ayrı kategoriye taksimi yapılan fiiller, akıllıların fiilleriyle bağlantılıdır. Fiiller, akılla ilişkilendirilmelidir.¹¹⁷

Alâeddin Arabî haşiyenin derkenarına kayıt edilen nota göre **Hatibzâde**’nin yorumunu iki yönden eleştirmektedir. Öncelikle “akıllılar” kaydıyla daraltılan iyi tanımı içine, Allah’a ait fiillerin girmesi iki nedenden ötürü mümkün değildir. Bir, akıl kelimesinin kendisi veya hiçbir türevi Allah için kullanılmaz. İki, fıkıh usûlündeki beşli taksim çerçevesine Allah’ın fiilleri dâhil değildir. Burada ilâhî fiiller başlı başına diğerlerinden apayrı altıncı kategoride değerlendirilmektedir.

2.3. HÜSÜN VE KUBHUN NAKLÎ OLMASI

Eş’arî ekol başta olmak üzere iyi ve kötünün naklîliğini kabul edenler, eylemlerde değer içerikli öz veya mahiyet bulunmadığını iddia etmektedirler.¹¹⁸ Değer yüksüz eylemler, olumlu-olumsuz nitelikleri haiz değildir. İnsan ahlakî değerleri belirli bir süreçle ve kazanılmış bağlamlarla öğrenebilmektedir. İnsanın kendi aklıyla ulaşabileceği değer yargıları öznellik ve görecelik taşımaktadır. İnsanî eylemlerde evrensel ve değişmez iyi ve kötü değerleri yoktur.¹¹⁹ İyi ve kötü değer çitleri insandan bağımsız inşa edilmektedir. İnsanın dışında kalan bir etkiyle onaylanmadığı sürece eylemlere değer atfetmek yanlıştır. Eylemler bağlamlarından koparıldığında, değerleri değişime uğramaktadır. Eylemlerde bulunan değerler görelidir. Hiçbir fiilde değişmez nesnel hükümler yoktur.¹²⁰

¹¹⁷ Hatibzâde, **Hâşiye ‘alâ mukaddimâti’l-erbaa’**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 21^a.

¹¹⁸ Ebü’l-Hasan Eş’arî, **Kitâbü’l-Lüma’ fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’**, Arapça-İngilizce nşr. R. J. McCarthy, Matba’atü’l-Kâtûlikiyye, Beyrut, 1953, s. 72.

¹¹⁹ Ebû Bekr İbn Fûrek, **Maḳālâtü’ş-Şeyḫ Ebi’l-Ḥasan el-Eş’arî**, thk. Ahmed Abdürrahim, Mektebetü’s-sekâfeti’d-dînîyye, Kahire, 2005, s. 144.

¹²⁰ Teftâzânî, **Şerḫü’l-Maḳāşid**, Beyrut, 2001, c. III, s. 208. Ayrıca bkz. Ali Rabbânî Gülpeykânî, **Kavâidu’l-Kelâmiyye**, Müessesetü’l-İmâm es-Sâdık, 3. Baskı, Kum, 1431, s. 70.

Bu öğreti gereğince hiçbir eylem, mutlak anlamda değişmez değer yargısı taşımaz.¹²¹ Eylemler, her türlü özden soyutlanmış halde değersiz bulunurlar ve değerler eylemlere bilahare yüklenir. Sözelimi başlı başına her türlü bağlamdan koparılmış “öldürmek” davranışı, zulümle olursa kötü, ceza sonucu olursa iyi olarak değerlendirilebilmektedir.

Şu halde bir eylem, özü gereği değersel yüklem alamamaktadır. İster beşerî olsun, ister ilahî olsun eylemler nötrdür. Ahlâkî değerler eylemlere sonradan kazandırılır. Eş‘arî öğretide, ahlaktan bağımsız ilâhî eylemler değerlerin konusu olamazlar. Ahlâkî değerler insan içindir. İnsana özgü iyi-kötü değerlerinin tamamının temelinde ilâhî irade vardır. Varlığın sahibi Tanrı, aksiyolojik değerlerin de sahibidir. Dolayısıyla kötülükleri istisna ederek yalnızca iyilikleri Tanrı’ya izafe etmek yanlıştır.

“Kötü olması nedeniyle kötülüklerin fâili Tanrı değil ise iyiliklerin fâili neden Tanrı olsun ki!”¹²² karşı çıkışı Eş‘arî öğretinin Mutezile eleştirisidir. Topkeyün her şey Tanrı’ya izafe edilmelidir. Burada istisnaya gitmek Tanrı’nın evrenle kesintisiz irtibatını koparmak anlamına gelecektir. Siyahı yaratanın zenci olmadığı gibi, kötüyü yaratan da kötü olması gerekmez. Yalanı yaratan yalancı olmaz, yalanı söyleyen olur.¹²³

Eylemlere içkin bulunan bağımsız nesnellik ortadan kaldırılınca, objektif olmayan bir nesneye insanın ulaşmasının önü tıkanmaktadır.¹²⁴ İnsan ve aklının sürekli değişime açık olanı sabitleyerek kavrayabilmesi elinden alınınca geriye bu öznelğin merciini tayin etmek kalmaktadır. Böylece asıl değerlerin elde edilebilmesi için insanı aşan yönler kapı aralanmış olmaktadır.

Hüsün-kubuh meselesindeki öznenin bu pozisyon, Eş‘arî dizgeye Tanrı ve peygamber algısını belirleyici bir kimlik katmaktadır. Din bağımlı inşa edilebilecek değerler sayesinde Tanrı’nın, insana her türlü sorumluluğu yüklenebilmesinin yolu açılmıştır. Zira Tanrı’nın sorgulanamazlığı ilkece kabul edilmektedir. Bu düşünce

¹²¹ Ebû Bekr Bâkılânî, *Kitâbü’t-Temhîd*, nşr. R. J. McCarthy, Matba‘atü’l-Kâtûlikiyye, Beyrut, 1957, s. 344.

¹²² İbn Fûrek, *Ma‘âli‘ü’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, Kahire, 2005, s. 150.

¹²³ Eş‘arî, *Kitâbü’l-Lüma‘ fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida‘*, Beyrut, 1953, s. 52. Eş‘arî öğretide Tanrı’nın yalan söylemeyeceğine dair en büyük güvence peygamberlerin mütevatir haberleridir. Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min ‘ilmi’l-uşûl*, Abdüsselam Abdüşşâfi, Dârü’l-kütûbi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1993, s. 112. Krş. Fahreddin Râzî, *el-Mahşûl fi ‘ilmi ‘uşûli’l-fıkh*, thk. Taha Cabir Feyyâz, Müessesetü’l-Risâle, Riyad, 1997, c. IV, s. 273.

¹²⁴ Adudüddin İcî, *Kitâbü’l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman ‘Umeyra, Dârü’l-Cîl, Beyrut, 1997, c. III, s. 262.

sistemiyle Tanrı, insana özgü kılınan ahlâkî, hukukî ilkelerden ayrı tasavvur edilmektedir.

Tanrı ve insan hakkında tamamen bilinemezlik tarafında kalan Eş‘arî tavır, bu belirsizliği aşabilmek için peygamberlik kurumunu temel ilke edinmiştir. Tanrı’nın adaletli olması, nimete veren şükürün iyi olması veya Tanrı’ya imanın iyi olması peygamberden bağımsız bilinmemektedir. Hatta Eş‘arî sistemde, Tanrı’nın bir ve tek olmasını bile, peygamber aracılığı olmaksızın bilinebilecek bir husus olarak görmeyenler çıkmıştır.¹²⁵ Bu radikal açıklamaları Eş‘arî kökenli her kelam kitabında bulabilmek zor olsa da aslında her bir söylem, sistemin temel bileşenlerinin gerekleriydi.

Eş‘arî dizge Fahreddin Râzî ile birlikte insanı, ahlâkî değerlerin kaynağı olmaktan tamamen çıkarıcı ve uzaklaştırıcı önemli bir adım atıldı. Bu adım insanın eylemlerinde özgür olmadığıyla ilgiliydi.¹²⁶ Özgür olmayanın insan eylemleri, ne olursa olsun hiçbir ekolce iyi ve kötü diye nitelenemeyecekti. Eylemlerin kendisinde iyilik veya kötülük yönü bilinemezdi. Bu akımın öncülerince akılda, gerçek iyi ve kötünün bilgisine ulaşabilecek bir kapasite yoktu. Gerçek iyi ve kötüyü bilebilmek, buyrukla veya yasaklamayla olabilirdi. Şu halde iyi ve kötü değerleri ancak emir ve yasağın zorunlu bir sonucu ve gereği olmaktaydı.

Eş‘arî dizge Fahreddin Râzî ile birlikte insan eylemlerini dışarıda bir nesne gibi algılayıp eylemin ontolojik ve aksiyolojik zeminini değiştirdi. Artık eylemlerde zat-sıfat gibi veya iyi-kötü gibi hiçbir mahiyet yoktu. Eylemin kendinde hiçbir mahiyeti olmadığı için, zat veya sıfat anlamında iyi-kötü özellikleri de bulunamayacaktır. İyi-kötü nitelikler, ilahî emirle eyleme ilave edilecektir. Bu nedenle iyi-kötü eylemin kendiyile ilgili olamaz. Eylemin kendiyile ilgili olacak olsa, araz olan eylemin, diğer araz olan iyiyle bulunması gerekecektir. Oysa araz cevherle bulunabilir. Araz arazla bulunamaz.¹²⁷

¹²⁵ Muhammed b. Yusuf Senûsî [v. 895/1490], *Şerhu’l-‘akîdeti’l-kübrâ*, thk. Yusuf Ahmed, Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2006, s. 382. Allah’ın birliğinin akılla değil, nakille temellendirilmesi gerektiğini savunan bir kaynak için bkz. Seyfeddin Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr fî usûli’d-dîn*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2003, c. I, s. 536.

¹²⁶ Hüsün-kubuh meselesini mutlak surette dine bağlayabilmek için cebri kanıtı ilk kez Fahreddin Râzî kullanmıştır. Bkz. Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ’l-kübrâ*, thk. Abdülkadir ‘Ata, Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1987, c. VI, s. 611.

¹²⁷ Fahreddin Râzî’nin ardından gelen Seyfeddin Âmidî’ye göre hüsün-kubuh meselesini dine bağlamanın, en tutarlı yolu “arazın arazla kâim olmaması” delilinden geçmektedir. Takıyyüddîn İbn

2.3.1. Araz Delili

Eş'arî dizgece hüsün-kubuh bir arazdır, arazlar ise sürekli değişirler ve tek başına bulunamazlar. Arazın, kendinden ayrı değişmez bir özü yoktur. Öyleyse tek başına bulunamayan hüsün-kubuh, değişmez bir yapı değildir. Bu nedenle iyi-kötünün ilkesi kendi dışında aranmalıdır. Hiçbir nesne kendini var etmiş değildir, iyi de kendini iyi etmiş olamaz. İyiyi iyi kılmış bir merci mutlaka bulunmalıdır. Bu merci ise varlık ve bilginin tek var edicisi Tanrı'dır. Tanrı varlık ve bilginin temelinde etkin role sahiptir. Bu etkin rolü ahlâkî değerler bağlamında da geçerlidir.

Eş'arî yönteme bağlı **Seyfeddin Âmidî**'ye [v. 631/1233] göre, hüsün-kubuh meselesinde kendinden öncekilerin izledikleri yalancı paradoks, cebrî vd. yollara başvurmak zayıftır.¹²⁸ Hüsün-kubuh özelinde iddia edilen mahiyet ve öz fikrini eleştirmek, iyi-kötünün dine bağlanması için yeterlidir.¹²⁹ **Âmidî** tarafından şöhret bulmuş en başarılı yol, "arazın arazla bulunamayacağı" ilkesine dayanmaktır.¹³⁰

Sadrüşşerîa'ya göre arazın arazla kâim olamayacağına dair getirilen içerikler oldukça zayıftır. **Teftâzânî** de Eş'arî'lerin bu açıklama tarzının zayıflığını itiraf ettiklerini belirtmektedir.¹³¹ Arazın arazla kâim olmayacağı üç anlamda anlaşılabilir.

Bir, arazın arazla nitelenemeyeceği anlamındaysa, bu olanaksız değil, olanaklıdır, hem de vakidir. Sözgelışı hareket bir arazdır, hızlılık ve yavaşlık da bir arazdır. Hızlı hareket denildiğinde bir arazın başka bir arazla aynı yerde bulunabileceği gösterilmiştir. İki, arazın arazla bulunması olanaksızsa, bu takdirde eylemin dinî iyi-kötüyle de nitelenmesinin yolu kapanacaktır. Üç, araz bir cevher olmaksızın diğer başka bir arazla bir arada bulunamaz, iki arazın bulunacağı bir cevher mutlaka gereklidir. İyi diye nitelenecek eylemin bir öznesi katiyen olmalıdır.

Teymiyye, **el-Fetâvâ'l-kübrâ**, thk. Abdülkadir 'Ata, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1987, c. VI, s. 611.

¹²⁸ Seyfeddin Âmidî, **Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn**, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 2003, c. I, s. 554, s. 560.

¹²⁹ Seyfeddin Âmidî, **Gayetü'l-Merâm fî 'ilmi'l-keîâm**, thk. Hasan eş-Şâfîi, el-Meclisü'l-'alâ li-suûni'l-İslâmiyye, Kahire, 2012, s. 234 vd.

¹³⁰ Bu ilkeye felsefeciler karşı çıkmıştır. **Âmidî**'de ilkenin ispatı ve muhalifleri eleştirisi için bkz. Seyfeddin Âmidî, **Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn**, thk. Ahmed Mehdi, Dârü'l-kütüb ve'l-âsâr, Kahire, 2004, c. III, s. 160.

¹³¹ Teftâzânî, **Şerhü't-Telvîh ala't-Tavzîh li-metni't-Tenkih fî usuli'l-fikh**, thk. Zekeriyya Umeyrât, Dârü kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1996, c. I, s. 329.

Sadrüşşerîa, arazın arazla kâim olmasının bu üç anlam, dışında yorumlayanın çıkmayacağını, çıkarsa yine zayıf bulunacağını eklemektedir.

Teftâzânî arazın arazla kâim bulunamayacağını, ilk önce takrir eder, müteakiben bu muhtevanın zayıf yönlerini izaha geçer. Temelde fiil bir arazı, iyi-kötü yine bir diğer arazı temsil eder. Böylece arazın arazla beraber bulunamayacağından hareketle iyi-kötünün aklî değil naklî olması temellendirilecektir. Bu bağlamda var olan bir şeyin sıfatı olan iyi varlığa ilave bir niteliktir.

Bu çerçevede iyi, fiil kavramından başka ilave bir anlam içerir. Bir fiil, iyi olmak özelliğinden soyutlanarak akla getirilebilmektedir. Sözelimi ibadet fiili akla gelebilir, ama o fiil, iyilik niteliğiyle beraber akla getirilmez. Öte yandan iyi, bir varlık durumuna işaret eder. İyinin çelişği iyi değildir ve bu yokluğa karşılık gelir. Böyle olmayacak olsa yok-olan için “iyi değil” yargısında bulunulamazdı. Varlıksal olma durumu zorunlu olarak var-olan bir yeri gerektirir. Var-olan bir yer, mutlak olarak yerden daha fazla bir anlama sahiptir.

İyi kavramı, yine araz olan bir fiilin niteliğidir. Bu nedenle iyi, fiil ile bulunmak zorundadır. Ondan ayrılmamalıdır. Bir şeyin, başka bir şeyde bulunan anlamla nitelenmesi imkânsızdır. Mutlaka bir şey yine kendisinde bulunan bir anlamla nitelenmelidir. Fiilin araz olması gibi iyi de bir arazdır. Fakat arazın yine kendisi gibi bir arazla üst üste bulunması yanlıştır. Aksi takdirde fiilin yerine verilen yargının, fiilin kendisine verilememesi gerekirdi. Zira fiil ve iyi ikisi beraber bir cevherde bulunmaktadırlar.

Teftâzânî’ye göre arazın arazla kâim olamayacağına dair takrir edilen bu delil dört açıdan zayıflık barındırmaktadır.¹³² Bu zayıf açıların anlatısı oldukça fazla ayrıntı içermektedir. Bu nedenle tamamına yönelik eleştiriye vermek yeterlidir. Bu bağlamda “araz arazla kâim olamaz” ilkesi sayesinde iyi-kötünün aklî olması yadsınmıştır. Oysa bu, iyi-kötünün dinî olmasının da yolunu kapatacak bir açıklama tarzıdır. Çünkü dinî iyi de en nihayetinde bir araz olacaktır.

Alâeddin Arabî, Cürcânî’nin *Hâşiyetü’l-‘Ağud*¹³³ ve *Şerhu’l-Mevâkıf* eserlerinden iktibasla, “araz kavramı” etfradında, kelâmî ve felsefî sistemler

¹³² Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh ‘ala’t-tavzîh*, thk. Muhammed Adnan Derviş, Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1998, c. I, s. 377.

¹³³ *Hâşiyetü’l-‘Ağud* diye şöhret bulan eser için bkz. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Hâşiyetü ‘alâ Şerhi Muhtaşari’l-müntehâ*, thk. Hasan İsmail, Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2004, c. II, s. 57.

çerçevesinde dönen tartışmalara dâhil olmuştur.¹³⁴ Bu kavramı ciddiye alarak ayrıntılı araştırması dönemin düşünce algısıyla bağdaşmaktadır. Sonuç itibariyle, “arazın arazla kâim olması”na dayanarak iyi-kötü kavramlarını dine bağlamak zayıftır.

2.3.2. Cebrî Delil

Fahreddin Râzî iyi-kötünün diniliğini temellendirebilmek için insanın özgürlüğünü iptal etmekte bir sakınca görmemiştir.¹³⁵ Özgür olmayan bir canlının eylemlerini iyi-kötü diye nitelendirmek uzlaşmayla kabul görmemiştir.¹³⁶ **Fahreddin Râzî**’ye göre insanın aslı zorunlu, sureti iradelidir.¹³⁷ Bu dizgede insan algısı, “muhtar suretinde muztar” diye kalıplaşmıştır.¹³⁸ Bu kalıplaşmış ifadenin patentini İbn Sînâ’ya aittir.¹³⁹ Kökleri bir tarafa anılan insan algısıyla Fahreddin Râzî, muhalifi Mutezile’yi iki açıdan köşeye sıkıştırmıştır. Bir, insan fiillerini yaratamaz, çünkü insan özgür değildir. İki, özgür olmayan insanın eylemleri hüsün ve kubuhla vasıflanamaz. Bu sayede bir taşla iki kuş vurulmuş olacaktır.

İnsan fiillerini nesne kılan ve bu nesnenin nihai öznesini Tanrı’ya bağlayan argüman Fahreddin Râzî’nin eline karşı konulamaz bir koz vermiştir. En azından Fahreddin Râzî bunu böyle öngörmüştür. Bu gücün yansımalarından birine somut bir örnek verilebilir. **Nasîrüddîn Tûsî**’nin asıl maksadı açıklamaktan (*şerh*) ziyade açık aramak (*cerh*) olan *Naḳdû’l-Muḥaṣṣal* adlı eserinde, **Fahreddin Râzî**’yi kıyasıyla eleştirdiği bilinmektedir.¹⁴⁰ Hal böyle iken, insanın cebr altında oluşunu ispat eden

¹³⁴ Alâeddin Arabî, Halebî, **Hâşiye alâ mukaddimâti’l-erba’a**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 45^a vd.

¹³⁵ Fahreddin Râzî, **Levâmi’u’l-beyyinât**: Şerhu esmâ’illâhi’l-ḥüsnâ, Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1971, s. 231.

¹³⁶ Fahreddin Râzî, **el-Meṭâlibü’l-‘âliye**, nşr. Abdüsselam Şâhîn, Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1987, c.IX, s. 17.

¹³⁷ Fahreddin Râzî, **Menâkıbü’l-İmâmi’ş-Şâfi’î**: İrşâdü’l-tâlibin ile’l-menheci’l-kavîm fî beyâni menâkıbi’l-İmâmi’ş-Şâfi’î, nşr. Abdülvâhid eş- Şâfi’î, Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1971, s. 81.

¹³⁸ Fahreddin Râzî, **Mefâtîhu’l-gayb**, Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2000, c. VII, s. 117.

¹³⁹ “Muhtar suretinde muztar insan” ilkesinin ilk sahibi için bkz. İbn Sînâ, **Ta’lîkât**, thk. Abdurrahman Bedevî, Mektebetü’l-‘alâmî’l-İslâmî, Kum, 1983, s. 51.

¹⁴⁰ Nasîrüddîn Tûsî, **Naḳdû’l-Muḥaṣṣal**, nşr. Taha Abdurrauf Sad, Darü’l-kitâbi’l-‘arabî, Beyrut, 1984, s. 283. Tûsî, Râzî’yi eleştiri hırsına kapılmıştır. Bu hırsı vurgulayan ve bir ilim adamına yakıştıramayan kaynak için bkz. Teftâzânî, **Şerhu’l-Maḳâşid**, Beyrut, 2001, c. III, s. 475.

açıklama üzerine, Tûsî süreci değerlendirmeksizin derhal delilin sonucuna itiraz etmiştir.¹⁴¹ Çünkü sonucun bedihi bilgiler ile çeliştiğini düşünmektedir.

Sadrüşşerîa cebri temellendiren bu delilin doğrudan sürecini ve öncüllerini hedef almıştır. O bu delile birçok âlimin kesin gözüyle baktığını bildirmiştir. Kesin gözle bakmayanlar ise ona göre, kanıtın önerme ve öncüllerine karşı etkili çıkışlarda bulunamamışlardır.¹⁴² Sadrüşşerîa sözü edilen sessiz kalıktan yakınmıştır. **Sadrüşşerîa** bu suskunluğu bozarak *Dört Önerme* teorisini geliştirmiştir.

Sadrüşşerîa'ya göre hüsün-kubuh, dinî izahlarla temellendirilebilecek yalın bir olgu değildir. İyi-kötüyü salt dine dayandırarak açıklamak, kısırdöngüye yol açacaktır. Tüm yönlerden doğruluğu kesin ortaya konmamış üst ilkenin altına veya iyi-kötünün dinî olduğunu kanıtlayabilmenin temeline, insanın eylemlerinde özgür olmadığını almak yanlış bir yoldur. **Sadrüşşerîa** açısından meselenin bu şekilde temellendirilmesinde mantıksal ve teolojik tutarsızlıklar vardır.

Sadrüşşerîa'nın **Fahreddin Râzî**'den alıntıladığı insanın özgür olmadığına dair getirilen kanıtlama esas itibariyle teselsüle yol açmamak üzerine kuruludur. Bu bağlamda bir eylemi terk etmeyerek onu yapmayı tercih etmek, bir tercih edeni gerektirir.¹⁴³ Bu tercih edenin insanda son bulması nihai anlamda teselsüle yol açacaktır. İster varlıksal, ister bilişsel teselsülün her türlüşünün yanlışlığı ilkece benimsendiği için insanın eylemindeki veya tercihindeki teselsül de yanlıştır.¹⁴⁴ Geriye her türlü eylemin tercih edicisi olarak Allah kalmaktadır. Burada fiilin şartı kabul edilen tercihin ontolojik statüsündeki değişim ve olması gereken yere konulmaması asıl sorundur.

Fahreddin Râzî insan fiili ve onun şartı mesabesindeki tercihin de aynı şekilde dışsal varlığa sahip bir nesne kategorisinde değerlendirmiştir. Fiil ve tercih, nesne anlamında bir "şey" olarak kabul edilir edilmez, dış varlığa sahip her şeyin kendisine

¹⁴¹ Râzî'nin cebr temellendirmesine karşı Tûsî'nin bu karşı çıkışına temas eden bir kaynak için bkz. Takıyyüddin İbn Teymiyye, **Minhâcû's-sünneti'n-nebeviyye**, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Müessesetü Kurtuba, Riyad, 1986, c. III, s. 248.

¹⁴² Hiçbir işlevi olmayan kesb kavramının içeriksiz ve anlamsız olduğunu açıklamaya tahsis edilmiş bir çalışma için bkz. İshâk b. Muhammed el-Abdî [d. 1640/v. 1703], **İbtâlû'l-'inâd fi ef'âli'l-'ibâd**, thk. Hüseyin Mukbil, Mektebetü't-türâs el-İslâmî, Yemen, 1998, s. 13 vd.

¹⁴³ İbrâhîm el-Lekânî [v. 1041/1632], **Hidâyetü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevhîd**, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut, 2011, s. 178.

¹⁴⁴ Kâfirlerin gözüne kötülükleri güzel gösteren şeytandır. Bu kötülükleri şeytanın gözüne güzel gösteren başka bir şeytan ise teselül ve devr olur. Varlık, bilgi ve değer alanındaki teselsül Tanrı'da sonlanmalıdır. Fahreddin Râzî, **Mefâtîhu'l-gayb**, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2000, c. XX, s. 50.

bağlandığı Allah, yaratıcı olarak insana ait fiil ve tercihte çıkacak teselsülün önüne geçmek adına nihai tercih edicisi olmalıydı.

Teftâzânî, Fahreddin Râzî'nin insanın özgür olmadığına dair getirdiği delile dört açıdan karşı çıkıldığına ve bu karşı çıkışların yanıtlanmasına yer vermiştir.¹⁴⁵

1. İnsanın özgür olduğu ve eylemlerinin iradesine uygun meydana geldiği her insanın deneyimlediği yadsınamaz bir gerçekliktir ve bunu bilmek zaruridir. Zorunlu-seçimli eylemlerin arasının ayırdına varmak zaruridir, zaruri bilgiye delil getirilmez, tembihte bulunulur. Sözelimi ameliyat masasında titremek zorunlu eylemken, hastaneye doğru yürümek seçimli bir eylemdir. Zaruri bilinen bir gerçeğe, onu iptal karşı bir delil getirmek anlamsızdır. Nazari olarak bilinen bir olguya delil getirilir, zaruri bilgilerin kanıtlanması olmaz. Zaten nazari kanıtlamalar zaruri önermelere dayanmak zorundadır. **Eş'arî** dizgeye göre insanın eylemlerinde deneyimlediği şey, kudretin varlığıdır. İnsanda kudretin varlığı zaruridir. Bu kudretin eyleme tesir etmesi ise tartışılabilir. Eş'arî öğretisi de, kudretin eyleme tesiri insan için meçhuldür.¹⁴⁶

2. Sözü edilen kanıtlamayla insanın eylemlerinde muhtar olduğu ileri sürülebiliyorsa, o zaman bu kanıtlamanın aynısı ilâhî eylemler için de geçerli olabilir. Bu doğrultuda Tanrı da özgür değil, zorunlu olacaktır. **Teftâzânî**'ye göre hâdis varlık için getirilen kanıtlama kadîm varlık için geçerli olamaz. Tanrı'nın tercih ediciliği kadîmdir, bu nedenle yine başka bir tercihe bağlanmasına gerek yoktur.

3. İnsan özgür kabul edilmezse onun eylemleri dinî açıdan da iyi-kötünün konusu olamaz. Özgür olmayan varlığa sorumluluk yüklemek, caiz olsa bile vâkî değildir. **Teftâzânî**'ye göre dinî sorumlulukları uhdeye almak için iradenin varlığı ve eylemin yapılabilir olması yeterlidir.¹⁴⁷ İlâveten kudretin eyleme yaratma anlamında tesir ettiğini öne sürmeye gerek yoktur. Mutezilî düşünce "insan eylemlerini yaratır" derken bu tesirde zaruret iddia etmektedir. Mutezile'ye göre insan hem eyleminde hem

¹⁴⁵ Sa'deddin Teftâzânî, **Şerhu't-Telvîh 'ala't-tavzîh**, thk. Muhammed Adnan Derviş, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, c. I, s. 378.

¹⁴⁶ Rivayete göre Mutezile dizgenin teorisyenlerinden Ebü'l-Huzeyl el-Allâf insan fiillerinde Eş'arî öğretinin saçmalığını ortaya koymak için onları Bısr'ın binek hayvanıyla karşılaştırmıştır. Bu binek hayvan bile bir nehrin kenarına geldiğinde geçip geçemeyeceğini ayırt edebilmektedir. Ne var ki Eş'ari zümredelikler bu binek hayvanın ayırt edebilmek yeteneğinden bile daha aşağı bir seviyede bulunmakta ve zaruri bilgilerle çalışmaktadırlar. Bkz. Celâlüddin Devvânî, **Risâle fi halki'l-a'mâl**, (er-Resâilü'l-muhtâra) içinde), nşr. Ahmed Toyserkânî, Kütüphane-i Umûmî, İsfahan, 1405, s. 70.

¹⁴⁷ Teftâzânî, **Şerhu't-Telvîh 'ala't-tavzîh**, Beyrut, 1998, c. I, s. 379.

de kudretinin eyleme tesirinde bağımsız olamıyorsa onu sorumlu tutmak aklen kötüdür. Eş‘arî dizge içinse bu, bilinmeyen bir şeyde iddia sahibi olmaktır.

4. Eylemin irade anlamında bir tercih ediciye bağlı olması kabul edilebilir. Bu, iradeyle eylem ister zorunlu olsun ister olmasın fark etmez, iradenin seçimli olmasını zedelemeyiz. İradenin anlamı seçebilmekten başka bir şey de değildir. İradenin özne için anlamı kudretten farklı olarak alternatiflerle karşı karşıya kalabilmesidir. Bir seçenek seçilir seçilmez onun zorunlu olması iradeye ters bir durum değildir. Aksine iradeyi güçlendiricidir. **Teftâzânî**’ye göre insan iradesinin Allah’a bağımlı olması durumunda, insanın hakiki anlamda özgür olduğundan bahsetmek olanaksızdır.¹⁴⁸

2.4. HÜSÜN VE KUBHUN AKLÎ OLMASI

Herhangi düşünce sistemine dair ilk elden birincil kaynakların kullanılmaması, o dizgeye ait özgün fikirlerin göz ardı edildiği anlamına gelmemelidir. Bu ilke Osmanlı dönemindeki Mutezilî öğretisi için fazlasıyla geçerlidir. Kelâm tarihinin sürekliliğini Mutezile ekolü üzerinden kesintisiz takip edebilmek oldukça zordur. Osmanlı dünyasının bilgi ağına gelindiğinde Mutezile ekolünü temsil eden güçlü teorisyenlerin kitaplarını bulmak kolay değildir. Ancak ilk kaynakların kullanılmaması, özel bir dizgeye patentli fikirlerin tamamen tedavülden kalkması anlamına gelmemektedir. Kaynakların dolanımdan düşmesi, düşüncelerin gözden düşmesi demek değildir.

Mukaddimât-ı Erbaa haşiyeleri özelinde Mutezile menşeli aslî kaynakların kullanılmaması sözü edilen okulun köklü düşünce sisteminden ilkece bihaber oldukları anlamına gelmez. Düşünce tarihinde sistemli orijinal fikirlerin mümessilleri ortadan kalksa bile düşüncelerin kendisinin inkıza uğraması vaki değildir.

İslam düşüncesinde akla önemli bir rol atfetmekle tanınan ve meseleleri akılla çözümlmeyi ilke edinmiş Mutezile ekolünün iyi-kötü tanımlamaları ve anlatım tarzları değişkenlik göstermiştir. Hemen belirtmek gerek ki önceki olsun sonraki olsun Mutezile ekolün teorisyenlerinden hiçbiri iç tutarlılığı bulunan temel ilkelerinden ve aslî bünyelerinden asla feragat etmemişlerdir.

¹⁴⁸ Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh ‘ala’t-tavzîh*, Beyrut, 1998, c. I, s. 379.

Peygamberlik kurumunu üst ilkeye bağlamayı ihmal eden Mutezile'nin beş temel ilkesi önemlidir.¹⁴⁹ Bu prensiplerin herbirinin birincil muhatapları vardır. Adalet prensibinin birincil muhatabı Eş'arî öğretidir.¹⁵⁰

Mutezile teolojisinin hüsün-kubuh konusundaki farklılaşması veya başkalaşması meselesi, sahanın uzmanları tarafından tartışmalıdır.¹⁵¹ Bu konu özelinde Mutezile öğretisini önceki ve sonraki şeklinde ikiye ayırmak suretiyle öncekilerin katı nesnelci (objektivist), sonra gelenlerin kısmî görecelik tarafına meylettikleri savunulmaktadır.

Ebû Ali [v. 303/916], **Ebû Hâşim** [v. 321/933], **Kādî Abdülcebbar** [v. 415/1025] ve onun öncü öğrencilerinden **Ebü'l-Hüseyn Basrî** [v. 436/1044], **Rüknüddîn Melâhimî el-Hârizmî** [v. 536/1141] vd. sonra gelenler açısından iyi-kötü değerleri; eylemlerin yönlerine göre tayin edilmektedir.¹⁵²

Buna göre eylemleri veya nesneleri niteleyen iyi-kötü vasıfları; itibarlara, sıfatlara, belirli ahvale, yönlere vecihlere veya bağlama göre değişkenlik arz eder. Bu çerçevede Mutezile dizgesi iyi-kötü konusunda kısmî bir görecelik (*rölativizm*) yaklaşımına kaymıştır.¹⁵³ Sözelimi bir çocuğa vurmak, onu terbiye amaçlı vb. bir açıyla gerçekleşirse iyidir, ancak bu gibi açılardan ve bağlamlardan soyutlanırsa kötüdür.

Kelam ilmi bakımından can alıcı öneme sahip “yalan” iki kişinin arasını düzeltme vb. bağlamlarında yapılırsa iyi olabilir, aksi halde kötüdür. Bu anlatış tarzıyla

¹⁴⁹ Peygamberlik kurumunu ilkeye bağlamamak bir sorundur. Bu nedenle temel ilkelerin beş ile sınırlandırılması yerinde değildir. İlkeler, gerektiğinde artırılmalıdır. Kādî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse**, İstanbul, 2013, c. I, s. 203.

¹⁵⁰ Tevhid ilkesinin muhatapları; mülhid, muattıla, dehriyye ve müşebbihedir. Adalet prensibi Mücbire'nin/Eş'arî, vaad-vaîd Mürchie'nin, el-menzile Haricilerin ve marufu emir ise İmâmîyye'nin öğretilerine karşı çıkmak için oluşturulmuştur. Bkz. Kādî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse**, İstanbul, 2013, c. I, s. 203.

¹⁵¹ George Fadl Hourani, **Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar**, Clarendon Press, Oxford, 1971. Bkz. Tahsin Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadî Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2001, sayı: 5, ss. 59-108. Bu mezkûr iki kaynağı tartışarak bir sonuca ulaşmaya çalışan başka bir araştırma için bkz. Orhan Şener Koloğlu, **Cübbâiler'in Kelam Sistemi**, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 333-335.

¹⁵² Rüknüddîn İbnü'l-Melâhimî el-Hârizmî, **Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn**, nşr. Wilferd Madelung & Martin McDermott, Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, Tahran, 2007, s. 150.

¹⁵³ Mutezile dizgeye ait yönler teorisinin görecelik katmanlarını açıklayarak bu anlayışın nesnelcilikten vazgeçiş olmadığını savunan bir araştırma için bkz. İbrahim Aslan, **Kādî Abdülcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu**, Otto Yayın, Ankara, 2014, s. 319.

Mutezile dizge kısmî görelilik kapsamında değerlendirilmiştir. Oysa bize göre sonraki Mutezile teorisyenlerinin eylemlerin gerçekleştirildiği bağlamları dikkate alması yanlış anlamlandırılmıştır. Bağlamların değişimiyle belirli bir eylemin özü iyiden kötüye dönüşmemektedir.

Eylemlerin özlerine ait iyi-kötü vasfı sabit kalmakla birlikte bağlam değişimi nedeniyle iyi-kötü değişmektedir. Bu, özlerin değişmesi demek değil, bağlamı gözden kaçırmamaktır. Sözelimi yalan, zulüm, adaletsizlik, nimet verene nankörlük davranışlarının değerleri özleri gereği değişmez biçimde kötüdür. Bu eylemlerin bağlamlarını başkalaştırarak iyiye çevirmek özlerin değiştiği anlamına gelmez, bağlamların ve ilişkisel düzenin değiştirildiği anlamına gelir.

Zulüm veya yalan eylemlerinde bulunan değer kategorisi herhâlükarda kötüdür. İyi bir amaca hizmet ediş bağlamına oturtulduğunda ise bağlam gereği iyi olabilir. Bu, özün değiştiği anlamına yorulmamalıdır. Sözü edilen değişikliğin farkına varılmasıysa bize göre, özsel değerlerin paranteze alınması değildir. Son tahlilde adalet vasfını değişken kabul etmek akıl bakımından ilkesel adalet ve “adaletli Tanrı” anlayışıyla bağdaştırılamaz.

Mutezile mensupları özce bir, sözce farklı iyi-kötü tanımlamaları sunmuşlardır. Buna göre birinci tanım; iyi yapılması karşılığında hem dinen, hem aklen övgüye layık olan eylemlerdir. Bunun tam tersi kötü ise yapıldığında yergiye layık olunan eylemler olmuştur. İyi-kötü kavramlarına dair Mutezile ekol içerisinde getirilen ikinci tanımlamaysa **Ebü'l-Hüseyn Basrî**'den gelmiştir.

Bu tanım aklî yetersizlik içinde bulunan ve zorlama altında (*ikrah*) kalan mecbur kişilerin eylemlerini dışarıda tutmak için geliştirilmiş gözükmetedir. Bir eylemin iyi-kötüyle nitelenebilmesi için özgür, serbest, hür ve akıl bâliğ kişi tarafından işlenmesi gerekir. Eylemin durumunu bilen ve ona güç yetirenin yapması gereken eylem iyidir. Tanımdaki “yapması gereken” kaydı akılla uyumlu olanın yapılmasını ima etmektedir.¹⁵⁴ Bunun tam tersi kötüdür.

Eş'arî gibi düşünmeyenlerin tam karşısında yer alan, öncülüğünü Mutezile'nin yaptığı dizgede hüsün-kubuh aklîdir. Fiillerin kendisinde iyi veya kötüye işaret edebilen kimi belirteçler vardır.¹⁵⁵ Akıl bu belirteçler sayesinde, kimi fiillerdeki iyi ve

¹⁵⁴ Tehânevî, **Keşşâfü ıstılâhâtî'l-fünûn**, s. 667.

¹⁵⁵ Abdülkerîm Osman, **Nazariyyetü't-teklîf**: ârau'l-Kādî Abdülcebbârî'l-keîamiyye, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1971, s. 436.

kötüyü tanıyabilmektedir. Belirteç ve gösterge yoluyla insan, iyi ve kötünün bilgisine ulaşabilmektedir. Emir ve yasaklar iyiyi iyi ve kötüyü kötü kılmazlar. Emir ve yasaklar zaten iyi veya kötü olan için birer işaretçi işlevi görürler.

Teftâzânî, konuyla ilgili Mutezilî tasavvuru açıklamıştır. Bu meyanda iyiliği akılla bilinebilenler için emir bir gösterge veya açıklayıcı özellik taşımaktadır.¹⁵⁶ Akılla bilinmeyenler içinse emir; iyi ve kötüyü zorunlu kılma özelliğini devam ettirmektedir. Meselenin kilidi temel iyilerdir.

Kendinde iyi olan temel iyileri ikiye ayırmak mümkündür. İlki bir şeyin kendinde tümüyle iyi olması, diğeri bir parçasının iyi olmasıdır. Birinci zaten bütünüyle iyi olduğu için ve kendindeki iyilikten ötürü emredilmiş olmalıdır. İkinciye emredildiği için iyi olmuştur. Önce emir, ardından değer gelmektedir. İkincisinin emir gelmeksizin iyi veya kötü olduğunu bilmek insan için oldukça güçtür.

Meseleyi anlaşılır bir zeminde devam ettirebilmek için kavramaların ve kavramlara yüklenen anlamlarının, sistematik bir biçimde düzenlenmesi gereklidir. Münazaranın hangi noktada yapıldığını belirginleştirmek, tarafların iddialarını billurlaştıracaktır. İyi-kötünün üç katmanlı anlada kullanıldığını belirtmek gerekir.

Bu katmanlı anlamların ilk ikisi fizik, üçüncü anlam ise metafizik seviye alanıdır. İlk iki fizikî anlam insanın, maddî ve manevî boyutlarını kapsamaktadır. Metafizik seviye, ahiretteki ödül-ceza üzerine kuruludur.

Birinci katman somut/maddî alanı gösterir. Haz iyi, elem kötüdür. İkinci katman soyut/manevî seviyeyi imler, “bilgi iyi, cehalet kötüdür” gibi. Bu sayılan ilk iki anlam insana en yakın duran alanı temsil etmektedir. Bu alanın, açıkçası hazın iyi, bilginin iyi olduğunun belirlenmesinde **dine, topluma, tarihe** gitmeye gerek yoktur. İnsan olmak bakımından herkeste bu iki seviyenin iyi-kötü bilgisi mevcuttur. Bu bilgi zaruridir, tartışmaya açık değildir.

Üçüncü katman daha çok metafizik bir seviyeyi imgelemektedir. Tanrı’nın buyruklarına mutabık davranmak (*itaat*) iyi, buyruğa karşı durmak (*isyan*) kötüdür. Herhangi bir davranışın dünyadaki karşılığından öte uhrevi karşılığını dikkate almak bu seviyeyi berraklaştırır. Tartışmanın yapıldığı nokta ilk iki seviyede değil sözü edilen metafizik sahayı ilgilendiren daha çok üçüncü seviyededir. Mutezile temel iyiler

¹⁵⁶ Teftâzânî, “*Mukaddimât-ı Erbaa* Tercümesi: *Tenkih Metni, Tavzih Şerhi, Telvih Haşiyesi*”, çev. Mustafa Bilal Öztürk, **Din Felsefesi Açısından Eş‘arî Gelen-Ek-i**, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 822.

konusunda insan merkezli düşünmüş, Tanrı'nın bu iyileri eyleyenlere vereceği mükâfatı dikkate almak istememiştir. İnsan temel iyileri bedaheten bilir ve bunlardan sorumlu olduğunun farkındadır. Sorumluluk bilinci dinî bildirimlere değil, aklın kapasitesine bağlıdır.

Mutezile'ye göre fiiller; ontolojik anlamda öz veya herhangi bir sıfat itibariyle iyi-kötü şeklindeki ahlâkî değerlere ayrılmaktadır. Ahlâkî değer yargıları kendi içinde aklî ve şerî diye ikiye ayrılmaktadır.¹⁵⁷ Adalet, doğruluk, nimet verene şükür, emanete riayet, insaf aklî ve temel iyilerdir. Zulüm, yalan, nankörlük, ihanet ise akıl yolluyla bilinen kötülerdir.¹⁵⁸

Aklî kategorinin üzerine temellendirilen iyiler ise din, tarih, toplum, eğitim, gelenek ve örf aracılığıyla bilinmektedir. Ramazan ayında oruç tutmak iyidir. Şevvalin/bayramın birinci günü ise haram/kötüdür. Bu kategori din olmaksızın bilinemez. İnsan aklının bunları bilebilecek bir potansiyeli yoktur.

Ontolojik bakımdan kadîm-hâdis ayrımıyla arası açılan Tanrı-insan irtibatını, Mutezile dizge ahlâkî değerler alanında tekrar tesis etmek gayretindedir. Ahlâkî değerleri ve ilkeleri fizik ve metafizik düzeyde değişmezlik atfetmek Tanrı ve insanı tekrar buluşturmak amacına matuftur.

Sadrüşşerîa'nın anlatımı esas alınırsa hüsün-kubuh meselesinde **Eş'arî** öğretinin iki ana dayanağı bulunmaktadır.¹⁵⁹

Birincisi fiil kavramının kendi özünde iyi-kötü nitelikleri yoktur. Herhangi bir fiilde, o fiili iyi-kötü yapacak bir sıfat bulunamaz. Fiilin zatında/özünde/kendinde ve sıfatında iyi-kötü olduğuna dair ontolojik anlamda hiçbir belirti veya ipucu olmadığı için insan hangi fiillerin iyi-kötü olduğunu kestiremez.

İkinci dayanak cebrî insan tasavvurudur. **Eş'arî** açısından insan, fiillerinde özgür olmadığı için onun hiçbir fiili iyi veya kötü olarak nitelendirilemez. Özgürlüğün olmadığı yerde iyi-kötü değerleri olamaz. Sözgelisi hayvanların edimlerini iyi-kötü diye nitelendirememenin en temel gerekçesi onların iradeli varlık olmamalarıdır.

İki nedenden ötürü **Eş'arî**, insan fiilleriyle sevap-cezayı birbirine bağlayabilmenin-iliştirebilmenin yolunu dinî bildirimlerde bulmuştur. Hedefe

¹⁵⁷ Kādî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse**, İstanbul, 2013, c. I, s. 240.

¹⁵⁸ Abdülkerîm Osman, **Nazariyyetü't-teklîf**, Beyrut, 1971, s. 440.

¹⁵⁹ Sadüşşerîa, "*Mukaddimât-ı Erbaa* Tercümesi: *Tenkih Metni, Tavzih Şerhi, Telvih Haşiyesi*", çev. Mustafa Bilal Öztürk, **Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i**, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 824.

ulaşırken kullanılan yolun temelinde onun meşhur fikri yatmaktadır; Allah'ın yaptığı hiçbir şey kötü değildir ve kötölükle nitelemez. Bu nedenle özgür olmayan insana ahirette ödöl veya ceza verilmesi kötü görölmez. Kaldı ki ona göre Allah'ın hiçbir fiiline ahlâkî değerli iyi-kötü vasıfları verilemez.

Üçüncü anlamdaki fiillerin iyi-kötü olmasındaki ölçüt o davranışların dinen emredilmiş veya yasaklanmış olmasıdır. Emrin vacip, mubah ve mendup biçiminde türlere ayrılması, onun iyi oluşunu değiştirmemektedir. Keza yasağın, haram veya mekruh diye çeşitlenmesi onun kötü oluşunu değiştirememektedir.

Birinci tanım övgü-yergi gibi karşılık esaslı iken, ikinci tanımın vurgusu daha çok özgürlük ve bilgi esaslı olmaktadır. **Sadrüşşerîa**'ya göre her iki tanım içerisinde geçen kötü yalnızca haram ve mekruhları içermekte birbirine eşittir. Buna karşın iyiler değişkenlik göstermektedir. Birinci tanımda iyiler vacip ve mendupla sınırlandırıldığı için nefes almak gibi mubah eylemler, iyi kapsamına yerleştirilmek zorunda bırakılmıştı. Bu zorluğu ikinci tanım aşmış gözükmemektedir. İkinci tanımın iyi kategorisi vacip ve mendup yanına bir de mubahı eklemeye olanak tanımıştır.

Anlatılanlar çerçevesinde her iki tanım, kötölük kavramının kapsamı haram ve mekruhla kısıtlanması nedeniyle birbirine eşit olurken, iyilik kavramları farklılık göstermiştir. İkinci tanım uyarınca iyi kavramı mubahı da içermesi nedeniyle birinci tanımdan daha kapsamlıdır. Birinci tanım nefes almak gibi işlenmesi karşılığında övgü ve yerginin konusu olamamak gerekçesiyle, mubah bir eyleme yer tayin etmekte zorlanmış ve onu iyi-kötü ortasına yerleştirmek zorunda kalmıştı.

Teftâzânî helale yakın mekruhla, harama yakın mekruha **Sadrüşşerîa**'nın hiç değinmediğini söylemiştir.¹⁶⁰ Mubahın konumuyla ilgili aynı sorun helale yakın mekruh için de geçerli olabilecektir. Mutezile açısından her iki tanım gereği harama yakın mekruhun kötü olduğu bilinmektedir. Helale yakın mekruhun da birinci tanıma göre ara bir yerde bulunması gerekebilir. Mutezile'ye göre mekruh terk edildiğinde övgü alır, fakat yapıldığında yerilmez. Mekruh kötü içerisine girmediği için mubah gibi ara bir konumda bulunmalıdır. Bu da birinci tanımın başka bir sorununa temas etmek için söylenmiş olmalıdır.

¹⁶⁰ Teftâzânî, **şerhu't-Telvîh 'ala't-tavzîh**, thk. Muhammed Adnan Derviş, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1998, c. I, s. 376.

Teftâzânî'ye göre ikinci tanımda geçen "yapmalıdır, yapmamalıdır" kayıtları yorumlanabilir.¹⁶¹ Sözgelişi yapması uygundur veya yapmaması uygundur, şeklinde anlaşılabilir. Bu doğrultuda helale yakın mekruh iyiye yaklaşmış olacaktır. Oysa bu uzak bir yorumdur. Sözü edilen aklı ve gücü yerinde olan kişi eylemini yapması gerekir ve yapmaması gerekir, denirse bu takdirde helale yakın mekruh kötü sınıfına girmelidir. Çünkü yapmadığından dolayı övgü hak edeceği bir eylemi akıllı kişinin yapmaması gerekir.

Sonuç itibariyle ikinci tanım; helale yakın mekruhu da kötü sınıfına koymasından ötürü birincinin kötü sınıfından daha kapsamlı olacaktır. **Teftâzânî**'ye göre **Sadrüşşeira**'nın sunduğu tarzda, her iki tanımın kötü sınıfı birbirine eşit olmamaktadır.

2.5. HÜSÜN VE KUBHUN HEM AKLÎ HEM NAKLÎ OLMASI

İslam düşüncesinde Hanefî-Mâtürîdî çizgi kelim-fıkıh boyutlarıyla geniş bir coğrafyaya yayılmış, kapsamlı, kuşatıcı birikime ve derin fikri alt yapıya sahip köklü bir ekoldür. Ekolün sistem kurucusu **Ebû Hanîfe**'dir.¹⁶² O, teorik ve pratik düzlemdeki kritik yol ayrımlarını belirleyen ilkeleri sabitlemiştir.¹⁶³ Dinî-aklî, kişisel-toplumsal meselelerin çözümlenmesinde izlenmesi gereken yöntemi sistemleştirmiştir. Hanefî-Mâtürîdî mezhebine mensup ulema, onun fikirlerini temel ölçüt saymıştır.¹⁶⁴

Gelişen ve değişen toplumsal koşullar, tarihî ve insanî faktörler neticesinde Hanefî-Mâtürîdî ekol, yöntem bakımından kendi şirazesini oluşturmuştur. Zamanla pek çok dinî-aklî problemin çözülmesinde veya çözümlenmesinde bu sistemin genel-kurucu ilkeleri uyarınca farklı tavır ve tutumlar geliştirebilmiştir. Mezhep içi farklılaşmanın izleri birçok değişken hesaba katılarak oluşum-gelişim-değişim çizgileriyle belirginleştirilebilir. Bu anlamda belki de hiçbirini genel olarak kelim

¹⁶¹ Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'ala't-tavzîh*, 1998, c. I, s. 376.

¹⁶² Zâhid Kevserî, *Te'nîbü'l-Haîb 'alâ mâ sâkahû fi tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib*, nşr. Ahmed Hayrî, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Kahire, 1998, s. 37.

¹⁶³ Şemsüddîn Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve şâhibeyhi*: Ebî Yûsuf ve Muḥammed b. el-Ḥasan, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî & Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, İhyâu'l-me'ârifî'n-Numânîyye, Haydarâbâd, 1987, s. 30.

¹⁶⁴ Ekmelüddîn Bâbertî, *Şerhu'l-'Aḳîdeti't-Taḥâviyye*, tlk. Abdülhâdi Şennâr, Dârü'-Beyrut, Beyrut, 2009, s. 18. Krş. Ekmelüddîn Bâbertî, *Şerhu'l-Vasîyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Subhî Âyidî & Hamza Bekrî, Dârü'l-Feth, Amman, 2009, s. 59.

ilmine, özel olarak iyi-kötü meselesine karşı geliştirilen yaklaşım kadar belirleyici seviyede olmayacaktır.

Hüsün-kubuh sorunu turnusol kâğıdı mesabesindedir. Bu aslî sorun, mezhep içi ve dışı farklılaşmanın boyutlarına dair değişik ipuçları taşımaktadır. Yöntem bakımından Allah'ı tanımak için haberle yetinmeyi yanlış sayan, aklın bu konudaki fonksiyonunu öne çıkaran erken dönem Hanefi okulun önemli teorisini **Ebû Bekr Cessâs** [v. 370/981] Mutezileyle arasında neredeyse hiçbir fark bırakmaksızın iyi-kötü sınıflandırması yapmıştır.¹⁶⁵

Dinî bildirimlerden önce aklî yargılar üç başlıkta toplanmıştır. Bunlardan ilk ikisi hiçbir değişim ve dönüşüm kabul etmez. Bunlar bir Allah'a imanla tevhit, peygamberi tasdik, nimet verene şükür, bunların tersi küfür, yalan ve nankörlüktür. Bu iki değer alanı kategorik olarak başkalaşmaya kapalıdır Dinin cevheri olan Tanrı'ya iman ve tüm ibadetlerin esası olan nimet verene şükür ilkeleriyle pekâlâ dinin asılları temellendirilmiş olmaktadır. Burada dini, dinle temellendirme yanlışından uzaklaşmakta ve akla kapasitesi oranında değişmez bir rol atfedilmektedir.

Bu iki kısmın dışında kalan her şey dinî bildirimden önce mubah kapsamına girmektedir.¹⁶⁶ Aklın ilkelerine aykırı bir şeyin zorunlu olması veya aklın ilkelerine uygun bir şeyin yasaklanması bu sistemde yanlıştır.¹⁶⁷ Bu öğretilerde her ikisi de Allah vergisi kabul edilen akıl ve vahiy birbirini kesinlikle dışlamamaktadır. Fıkıh ilmi sınırları içerisinde insanların eylemlerine yoğunlaşan bu anlatı tarzı Ebû Hanîfe'den itibaren Hanefî ekolün mühim bir cephesini oluşturmuştur.

İlerleyen süreçte kelâmî tartışmaların alevlendirdiği bu anlatı biçimine, Tanrı'nın eylemlerini de meseleye dâhil edici yaklaşımlar geliştirilmiştir. İnsan eylemleri hakkında verilen yargılar, Tanrı eylemlerini de ilgilendiren bir düzeye çıkmıştır. Bu nedenle tek taraflı analizler yerini çift taraflı sentezlere bırakmıştır. Dizgeler kendi sistemlerini tekrar gözden geçirmek ve söylemlerin metafiziksel getirilerini-götürülerini hesaba katmak durumunda kalmıştır.

Kelam ve fikhın ortak sorunu hüsün-kubuh bağlamında Hanefî mezhebinin kendi içinde **Semerkant-Buhara-İrak** ekolünden bahsedilmektedir. Aşağıdaki tablo,

¹⁶⁵ Ebû Bekr er-Râzî Cessâs, **Aḥkâmü'l-Ḳur'ân**, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî, Dârü ihyâ't-türâs'l-'arabî, Beyrut, 1984, c. I, s. 35, s. 126. Krş. Cessâs, **Aḥkâmü'l-Ḳur'ân**, c. IV, s. 169.

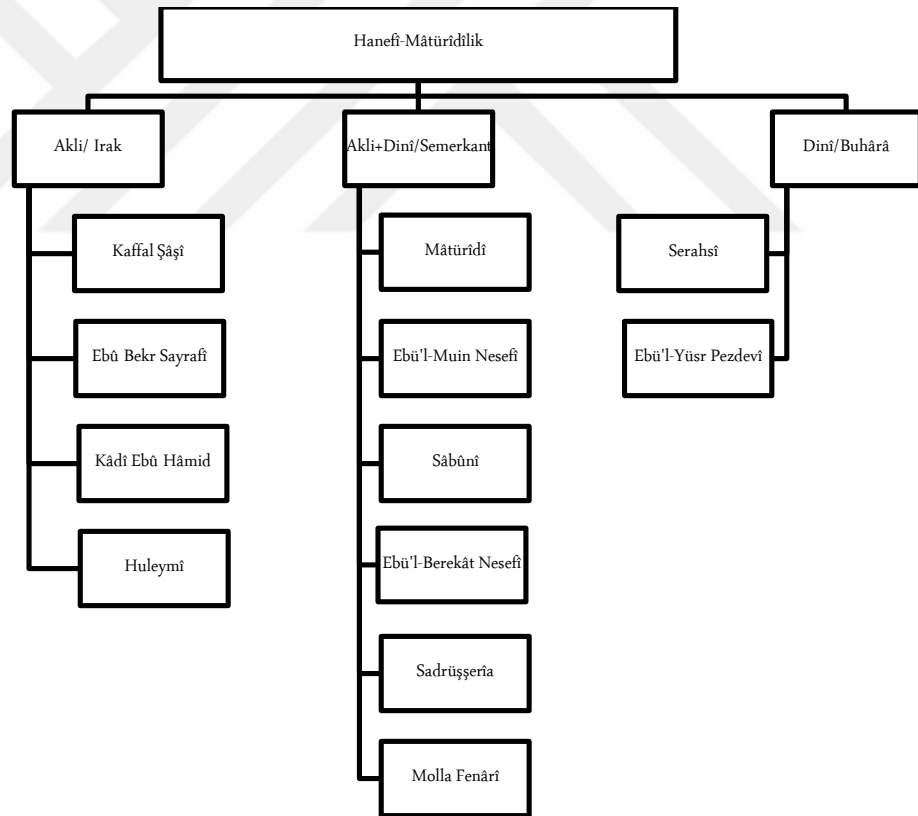
¹⁶⁶ Ebû Bekr Cessâs, **el-Fuṣûl fi'l-uṣûl**, nşr. Uceyl Câsim Neşemî, Vizâratü'l-evkâf, Kuveyt, 1994, c. I, s. 149. Krş. Cessâs, **el-Fuṣûl fi'l-uṣûl**, c. III, s. 248.

¹⁶⁷ Cessâs, **el-Fuṣûl fi'l-uṣûl**, c. II, s. 203.

bu ekolün yöntemde bir olmasının yanında, farklılıkları içinde barındıran çok biçimli bir yapıda olduğunu göstermektedir.

Hanefî-Mâtürîdî ekolün konuyla ilgili iç ayrışmasını kılcal damarlarına dek izini süren geç dönem Osmanlı yazarı **Mestçizâde**'dir. Bu açıdan Mestçizâde'nin *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükemâ'* adlı eserindeki pasajlar önemlidir.¹⁶⁸ O bu konu özelinde ekol içi ayrışmayı başka eserleri istinsah ederken de not etmeden geçmemiştir. Sözelimi Hanefî-Mâtürîdî kelim kitapları içinde yer alan **Ebü'l-Yüsr Pezdevî**'nin *Kitâb fî usulü'd-dîn* eserini istinsah ederken o, Hanefiliğin iyilik-kötülük sarkacında üç ana damara ayrıldığını belirten önemli notu yine eklemiştir.¹⁶⁹

Tablo 1: Irak, Semerkant ve Buhârâ Mâtürîdî Okulları



¹⁶⁸ Abdullah Mestçizâde, *Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükemâ'*, thk. Seyit Bahçivan, Dâru Sâdır & Mektebetü'l-İrşad, Beyrut-İstanbul, 2007, s. 189 vd.

¹⁶⁹ Mestçizâde, *Risâle fî'l-hüsün ve'l-kubh*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2128, 2^a-2^b.

Mâtürîdî aklen şirkin affedilmeyeceğini, itaat edenin azaba uğramasının veya uğratılmasının kim tarafından olursa olsun aklen caiz olmadığını açıkça söylemiştir.¹⁷⁰ Ayrıca o, ilahî kudretin zulme, sefihliğe, yalana güç yetirebilmekle nitelenmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu vurgular, **Mestçizâde**'ye göre teeddübe yorulamaz veya kudretin kötülükle-şerle ilişkilendirilmesinin önüne geçilmesinin amaçlandığı şeklinde yorumlanamaz.¹⁷¹

Ebü'l-Yüsr Pezdevî bu konuda Mâtürîdî'yi Mutezile ile eşitler.¹⁷² Ayrıca **Semerkant** ekolünün büyük çoğunluğuna ve bir kısım **Irak** ekolüne mensup âlimin Mutezile'yle aynı görüşü paylaştıklarını bildirir.¹⁷³ Kendisi ise kısmî farklarla Eş'arî dizgeyi sahiplenmede ısrarlıdır. Bu ısrar, onu Ebû Hanîfe'nin kritik bir sözünü yorumlamaya bile sevk etmiştir. Bu bağlamda **Kerhî** [v. 340/952] ve **Hâkim Şehîd** [v. 334/945] gibi Hanefi mezhebinde çok güçlü isimler **Ebü Hanîfe**'den şunu nakletmişlerdir: Kâinattaki değişimi müşahade eden kişi, kâinatın yaratıcısına ulaşamadığında özü kabul edilmeyecektir.¹⁷⁴

Ebü Hanîfe açısından Allah'ı bilmek peygambere bağlanamaz.¹⁷⁵ Peygamber ve din olmaksızın insan aklen Allah'ı bilmekle sorumludur. Tanrı-evren irtibatında peygamber ile diğer insanlar eşittir.¹⁷⁶ Nitekim peygamber de Allah'ın hidayetine

¹⁷⁰ Ebû Mansûr Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi, 2. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, Ankara, 2005, s. 581.

¹⁷¹ Mestçizâde, **Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükemâ'**, s. 192.

¹⁷² Sadrü'l-İslâm Ebû'l-Yüsr Pezdevî, **Uşûlü'd-dîn**, thk. Hans Peter Linss, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire, 2003, s. 214.

¹⁷³ Buhara ekolünü iyi-kötü meselesinde Eş'arî'yle benzeştiren, Mâtürîdîyi Semerkant okulu içinde değerlendiren bir kaynak için bkz. Kemâlüddîn Sivâsî İbnü'l-Hümâm [v. 861/1457], **el-Müsâyere fi'l-'akâ'id-i'l-münciye fi'l-âhire**, thk. Kemalüddin Kârî & İzzüddin Ma'meyâş, Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, 2004, s. 159-163.

¹⁷⁴ Ebû Hanîfe'nin ilgili sözünü Pezdevî yorumuyla beraber açımlayan bir kaynak için bkz. Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm, **el-Müsâyere**, s. 162.

¹⁷⁵ Ebû Hanîfe, **el-'Âlim ve'l-müte'allim**, (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), nşr. ve çev. Mustafa Öz, Maramara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 8. Baskı, 2012, s. 31. Ayrıca bkz. Ebû Şekûr Sâlimî [v. 460/1068], **Temhîd fi beyânî't-tevhîd**, thk. Ömür Türkmen, Dârü İbn Hazm & İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 170.

¹⁷⁶ Mâtürîdî peygambersiz Tanrı'yı tanımanın kusurlu sayılayacağını Ebû Hanîfe'den aktarmaktadır. Ebû Mansûr Mâtürîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-sünne**, thk. Mecdî Bâslûm, Dârü Kütübü'l-'ilmiyye, Beyrut, 2005, c. X, s. 263.

muhtaçtır.¹⁷⁷ **Ebû Hanîfe** nezdinde insanın iyilik namına bildiği her şey Allah'tandır.¹⁷⁸

Ebü'l-Yüsr Pezdevî peygamber gelmediğinde insanı Allah'a iman etmekle aklen yükümlü gören bu sözü, peygamberlikten sonrasına kaydırarak yorumlamıştır. Pezdevî'ye göre Ebû Hanîfe bu sözü söylemiş ise peygamberden önceki durumu anlatmak için kullanmamıştır. Bu nedenle Pezdevî'ye göre Allah'a iman etmek istisna olmaksızın hüsn-kubuh her bakımdan dinî olmayan devam etmektedir.

Pezdevî sorumluluk ve teklifin akılla değil nakille olduğunu düşünmektedir. Bu bakımdan peygamberden önce insana yine kendisi bir sorumluluk yükleyemez.¹⁷⁹ Açık ifadesiyle bu düşünce tarzında insan insanı sorumlu tutamaz, insanı sorumlu tutacak tek merci Allah'tır. Pezdevî bu yaklaşımı temellendirirken Allah'ın hiç kimseyi sorumlu tutmamasının aklen hiçbir sakıncaya yol açmayacağını söylemektedir.¹⁸⁰

Pezdevî'ye göre Allah'ın sorumlu tutmadığı insanı kimse sorumlu tutamaz. Şayet Allah'ın iman ile sorumlu tutmadığı insan yine de Allah'a iman etmiş olsa bu davranışına karşılık ahirette mükâfat verileceğini bilebilmesi olanaksızdır. Kaldı ki Allah için ahireti yaratmak zorunlu değildir.¹⁸¹ Nitekim bu dünyada kimse küfründen dolayı görünürde ilâhî cezaya çarptırılmamaktadır.¹⁸² Ahiret, insanın duyu algılarını aşan metafizik bir alandır. Bu nedenle ahirete dair bilgiye ulaşmanın tek yolu, peygamberdir, insan akli değildir. Bu anlatım tarzı Eş'arî dizgeyle eşdeğerdedir.

Hanefiliğin kahir ekseriyeti, Eş'arî veya Mutezile dizgeyle eşitlenmek istemez. Bu iki öğretinin aşırı uçlarını dengelemek gayretindedirler. **Ebü'l-Muîn en-Nesefî**'den [v. 508/1115] aktarılan "peygamber göndermek Allah üzerine vaciptir, aksi

¹⁷⁷ Ebû Bekr İbn Fûrek, **Şerhu'l-Âlim ve'l-müte'allim**, thk. Ahmed Abdürrahîm, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, Kahire, 2009, s. 247. Peygambersiz Allah'ın eksik tanınacağı tartışılmaktadır. Mutezile kökenli Câhız'a göre insanlar Allah'ı peygamberle tanımaktadırlar. Kimilerinin getirdikleri kanıtlamalar hep, peygamberden Tanrı'yı öğrendikten sonra ortaya çıkmıştır. Ebû Osmân Câhiz, "**Fahrü's-sevdân 'ale'l-beyzân**", Resâ'ilü'l-Câhiz içinde, thk. Abdüsselâm Hârûn, Mektebetü'l-hâncî, Kahire, 1964, c. IV, s. 60.

¹⁷⁸ İbn Fûrek bu cümleyi Mutezile eleştirisi anlamında yorumlamıştır. İbn Fûrek, **Şerhu'l-Âlim ve'l-müte'allim**, Kahire, 2009, s. 251.

¹⁷⁹ Mâtürîdî okul içinde insan aklının tek başına Allah'ı bilebileceği ancak kendine sorumluluk yükleyici fonksiyonu olmadığını belirten farklı kaynaklar için bkz. Ebû Şekûr Sâlimî, **Temhîd fi beyâni't-tevhîd**, s. 60. Nûreddin Sâbûnî, **el-Kifâye fi'l-Hidâye**, 2014, s. 350.

¹⁸⁰ Ebü'l-Yüsr Pezdevî, **Uşûlü'd-dîn**, s. 216 vd.

¹⁸¹ Ebû Hâmid Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, İstanbul, 2012, s. 157.

¹⁸² Ebü'l-Yüsr Pezdevî, **Uşûlü'd-dîn**, s. 216-217.

takdirde sefihlik gerekirdi” şeklindeki anlatılar yoruma mahal bırakmayacak berraklıkta aklın Allah üzerinde hâkim olmasını tasvip edici içeriğe sahiptir.¹⁸³

Ebü'l-Berekât [v. 547/1152] itaat edene azap, isyan edene sevap vermeyi hikmete aykırı bulmuştur. Bundan ötürü sayılanlar, Allah için aklen imkânsızdır.¹⁸⁴ Üstelik zulüm, sefihlik, adaletsizlik veya yalan Tanrı için muhaldır, muhal ise Tanrısal kudret kapsamına giremez.¹⁸⁵ Bu sayılanlar; hikmete aykırılık bağlamında sefihlikle özdeşleştirilerek, Allah'ın bunlardan tenzih edilmesi gerektiğiyle temellendirmek istenmiştir.¹⁸⁶ Allah için “mülkte tasarruf” yetkisinin hikmete uygunlukla kayıtlanması gerektiğinin altı çizilmiştir. Bu mefhumdaki mazmuna sahip ifadelerin ibarelerini düzenlerken, “**ala-Allah**” yerine daha ılımlı “**min-Allah**” vb. edat değişikliklerine başvurma'nın asıl anlamı pek etkilemediği kaydedilmelidir.¹⁸⁷ Nûreddin Sâbûnî [v. 580/1184] adalet Tanrı için zorunludur, derken “li” harfî cerini kullanmıştır.¹⁸⁸

Şemsüddîn Semerkandî [v. 702/1303] Allah'ın eylemlerindeki gerekçelendirmeyi iptal edenlerin; nübüvvet müessesesini temelinden yıktıklarını vurgulamıştır. İslam dünyasında hatırı sayılır seçkin ulema zümresinden aktarılagelen “Allah'ın fiilleri gerekçelendirilmez” sözlerinin anlamı,¹⁸⁹ bu gerekçelerin kendisine dönük hiçbir faydasının bulunmamasıdır. Dil bakımından “bunu hiçbir gerekçe ve

¹⁸³ Mestçizâde, **Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükemâ'**, s. 192. Bu ifadenin birtakım kayıtlarla birlikte Ebü'l-Muîn Neseî'ye nispeti doğrudur. Bu zorunluluk, başkası tarafından veya kendi kendine kıldığı bir zorunluluk değildir. Bu, imkânsızın karşıtı anlamında bir zorunluluktur. Bkz. Ebü'l-Muîn Neseî, **Tebşirâtü'l-edille fi usûli'd-dîn**, thk. Hüseyin Atay & Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003, c. II, s. 12. *Tebşira*'nın özeti mahiyetindeki kaynaklarda bu ifade yer almamaktadır. Krş. Ebü'l-Muîn Neseî, **Kitâbu't-Temhîd li-ķavâ'idü't-tevhîd**, thk. Cîbullah Hasan Ahmed, Dârü Tıbbâ'ati'l-Muhammediyye, Kahire, 1986, s. 226 vd. Ebü'l-Muîn Neseî, **Bahrü'l-ķelâm**, thk. Muhammed el-Bersicî, Dârü'l-Feth, Amman, 2014, s. 187.

¹⁸⁴ Ebü'l-Berekât Neseî, **'Umdetü'l-akâid**, thk. Abdullah İsmail, Mektebetü'l-Ezheriyye li'türâs, Kahire, 2013, s. 153.

¹⁸⁵ Ebü'l-Berekât Neseî, **Şerhü'l-'umde fi'l-ķelâm**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2312, vrk. 103^a.

¹⁸⁶ Ebü'l-Berekât Neseî, **Şerhü'l-'umde: el-'İtimâd fi'l-'itikâd**, thk. Abdullah İsmail, Mektebetü'l-Ezheriyye li'türâs, Kahire, 2012, s. 240.

¹⁸⁷ Mâtürîdî öğretide bu edat değişikliğinin önemini belirten ayrı bir kaynak için bkz. Abdülaziz Ferhârî, **Nibras**, s. 437. Zâhid Kevserî, **el-İstibşâr fi't-tehaddüs 'ani'l-cebr ve'l-ihtiyâr**, s. 307.

¹⁸⁸ Nûreddin Sâbûnî [v. 580/1184], **el-Kifâye fi'l-Hidâye**, thk. Muhammed Aruçi, Dârü İbn Hazm & İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 339.

¹⁸⁹ Bu sözün Eş'arî-Mâtürîdî ayrışmasına etkisi için bkz. Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî [v. 1270/1854], **Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-ķur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî**, thk. Alî Abdülbârî 'Atiyye, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1994, c. 9, s. 28.

sebeup olmaksızın yaptım” diyen biri aslında kendime dönük hiçbir kârı yokken yaptım demektedir, yoksa hiçbir maslahat yokken yaptım demek istememiştir.¹⁹⁰

Şerhu Ta’dîli’l-’ulûm’da iyilik-kötülük konusu işlenirken, insan eylemlerin iki kısma ayrılması gerektiğinin altı çizilmiştir. Buna göre peygamberi tasdik etmenin iyi, yalanın kötü olduğu peygamberden önce bilinmeyecek olsa kısırdöngü ortaya çıkardı. Bu nedenle bazı temel iyilerin dinden önce bilinmesi gerekmektedir.¹⁹¹ İnsan eylemleri için söz konusu ahlâkî değerler, Tanrı eylemleri için de geçerlidir. Tanrı’nın yalan söylemesi ve vadettiğinden dönmesi, vaadini yerine getirmemesi aklen kötüdür. Doğru ve yalan ölçütündeki objektiflik ortadan kalkacak olsa dine ve vahye güvenmenin bir anlamı kalmayacaktır.

Sadrüşşerîa bu anlatımıyla Eş’arî düşünceden tamamen ayrıldığıının ve Mutezileye yaklaştığının farkındadır. **Sadrüşşerîa** Mutezileyle doğrunun aklen iyi, yalanın aklen kötülüğü konusunda birleşmektedir. **Sadrüşşerîa** kendi mensubu olduğu düşünce akımıyla Mutezile arasındaki en temel farkın belirginleştirilmesini ihmal etmez. Bu ayırt edici fark daha çok aklın mahiyetine ve işlevine yüklenilen anlamla yakından ilgidir.

Mutezile ekolünde insan aklı hem Tanrı hem insan açısından iyi-kötüyü belirlemede (*vücûb ala’llah*) mutlak hâkimdir. Sözgelimi Allah’ın insanlar için en iyi olanı (*aslah*) yapması aklen zorunludur. Bunu terk etmek Allah’a haramdır. İnsanların davranışları hakkında Allah hiçbir peygamber göndermemiş ve hüküm vermemiş olsa bile insan aklı kimi eylemleri yasaklamada kimilerini de serbest bırakmakta tam yetkilidir.

Sadrüşşerîa’nın sunduğu düşünce sistemine göre iyi-kötü konusunda mutlak hâkim Allah’tır. Başkası Allah’a sorumluluk yükleyemez. Üstelik Allah’ın bir şeyle sorumlu tutulması olanaksızdır.¹⁹² Tam tersine Allah insan davranışlarının hem yaratıcısı, hem de kimisini iyi, kimisini kötü kılmada mutlak ölçüttür. Allah’ın ister tümel, ister tikel olsun her bir olay-olguda belirli bir hükmü ve belirgin bir kazası olup,

¹⁹⁰ Şemsüddîn Semerkandî, **el-Ma’ârif fi şerhi’ş-Şahâ’if**, thk. Abdullah İsmail & Muhammed Ayyâd, el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, Kahire, 2015, c. II, s. 1464.

¹⁹¹ Sadrüşşerîa Ubeydullâh, **Şerhu Ta’dîli’l-’ulûm fi’l-Kelâm**, Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu, 798, vrk. 196^b vd.

¹⁹² Allah’ı bilmenin akıl ve vahiy tekleştirilmesinden/tekkelinden çıkarılıp, iki kaynağın bağdaştırılmasını öne çıkaran Hanefi ekolün kalburüstü uzmanı için bkz. Ebû Zeyd Debûsî [v. 430/1039], **Ta’vîmü’l-edille**, thk. Halîl Muhyiddin el-Meys, Dârü kütübî’l-’ilmiyye, Beyrut, 2001, s. 446.

gizli-açık her şeyi kuşatmış, her şeye iyi-kötü, faydalı-zararlı, hayır-şer niteliğini yerleştirmiştir.¹⁹³

Mutezile ekolünde akıl, sahih nazar ardından **tevlid** yoluyla iyi-kötü bilgisini zorunlu kılmaktadır. Akıl, sahih nazar sonucu bilgiyi kesinlikle elde eder. Bu sistemde insan fiilleri türünde hâdis varlıklar Tanrı'ya dayanmaz, insana dayanır.¹⁹⁴

Sadrüşşerîa tevlit teorisini kabul etmez. Ona göre aklın icat potansiyeli yoktur, akıl bir aygıt işlevine sahiptir. İnsan aklı, Allah'ın iyi-kötü diye hükmettiği şeylerin birçoğunun bilgisine erişemeyebilir ve bilebilmek için bir peygamberin tebliğine muhtaç kalabilir. Buna karşın Allah, insanı bir bilgiye -**âdeti** gereği **tevlid** olmaksızın vakıf kılabilir.¹⁹⁵

Ehl-i Sünnet düşüncesinde **tevlit**, Allah'ın evrenle birebir sıcak ilişkisine birtakım istisnalar koymak girişimi biçiminde yorumlanmıştır. Bu nedenle tevlit, Tanrı ile evren irtibatını koparma iması taşıyan bir kuram olarak etiketlenmiştir. Bu olumsuz etiketi engellemek adına, evrendeki her şeyin Allah'a doğrudan bağlılığını-bağımlılığını düzenleyen, Allah'ın evrendeki etkin rolünü daima işleme katan, ilişkisel nedensellik veya gözlem kaynaklı alışkanlık (**âdet**) kuramı benimsemektedir.

Bu kuram uyarınca insanın tüm somut edimleri ve soyut bilgileri, Allah'a yaratma bakımından doğrudan bağlıdır. Bu bilgilerin kimi bedihî, kimi nazarî olmaktadır. Bedihî bilgiler insanın hiçbir çabası olmaksızın Allah tarafından bahşedilmektedir. Nazarî bilgiler ise aklın belirli öncül ve önermeleri doğru bir düzene koyarak doğru sonuca ulaşmasıyla elde edilmektedir. Var-olanları sıraya ve düzene koymanın yaratma anlamındaki icatla bir ilgisi yoktur.

Gerçekten Hanefi-Mâtürîdîliğin ilerleyen dönemlerinde kaleme alınan kelim ve usûl kitaplarının yadsınamayacak yekûnu, Mutezile'ye yaklaşma pahasına, Eş'arî - Şâfîi ekolden ayrışmaya özen göstermiştir. Bununla birlikte Hanefi-Mâtürîdî ekolde, tamamen Eş'arî görüşü benimseyen **Serahsî** ve **Ebü'l-Yüsr Pezdevî** gibi kısmî bir zümre de bulunmaktadır.¹⁹⁶

¹⁹³ Sadrüşşerîa Ubeydullâh, **Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm fi'l-Kelâm**, Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu, 798, vrk. 196^b vd.

¹⁹⁴ Teftâzânî, **Şerhu't-Telvîh 'ala't-tavzîh**, 1998, c. I, s. 408.

¹⁹⁵ Sadrüşşerîa, **Tavzîh Şerhü't-Tenkih**, c. I, s. 407.

¹⁹⁶ Kestelî, "Hâşiyetü's-Suğrâ alâ Mukaddimât-ı Erbaa", çev. Mustafa Bilal Öztürk, **Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i**, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 900.

Hanefî-Mâtürîdî ekolün hüsün-kubuh yaklaşımı homojen bir yapıda değildir. Akıl merkezli Mutezilî ve din merkezli Eş‘arî öğretiye paralel fikirli Hanefî isimler gözden kaçırılmamalıdır. İki ekole temayül mukayese edildiğinde, Mutezileyi benimseyenlerin Eş‘arî görüşü benimseyenlerden fazla çıkacağı âşikârdır. Azınlık ve çoğunluk oranı bir kenara, Mâtürîdî ekolün ana omurgası hüsün-kubuh meselesinde bir istisnaya gitmektedir. Tanrı ve insan irtibatının temelini teşkil eden hikmet, adalet, iman ve nimet verene şükür özelinde değişmez aklî iyilere alan açmaktadır.¹⁹⁷

Her hâlükârda Hanefî aidiyetli ulemanın büyük çoğunluğu, Mâtürîdî kimlikle iki aşırı cılıktan kaçınmayı ilke edinmişlerdir. Uç kesimlere örnek olarak Hanefiler içerisinde Eş‘arî kanaati paylaşan **Serahsî** ve **Ebü’l-Yüsr Pezdevî** isimleri sayılmaktadır.

Buna karşın Hanefilerin Irak ekolü tamamen küçük ayrıntılar hariç neredeyse Mutezile ile aynı görüşü paylaşırlar. Bunlar arasında **Kaffâl Şâsî** [v. 365/976], **Ebü Saîd Sîrâfî** [v. 368/979], **Ebü Bekr Fârisî** [?] ve nispeten geç dönem **Kâdı Ebû Hamid** [?] ve **Halîmî** [v. 403/1012] vardır.¹⁹⁸

2.6. HAŞİYELERDE HÜSÜN-KUBUH’A PANORAMİK BAKIŞ

Geç dönem ulemanın çoğunluğu tarafından üzerinde uzlaşma sağlanan hüsün-kubuh, üç anlam ve aşamayla sınırlandırılmıştır. Bunlardan birincisi tamlık ve eksiklik, ikincisi uygunluk-aykırılık, üçüncüsü ise ödül-cezadır. İkinci anlamdaki iyi-kötünün, uygunluk ve aykırılık kriterinin *doğaya* mı *amaca* mı olduğunda bir farklılaşma olmuştur.

Temele “doğa” ölçüsünü alanlar, insan doğasını merkez alırlar. Bunlar **Fahreddin Râzî** ve bu konuda onun takipçileri **Sadrüşşerîa** ve **Beyzâvî**’dir. Buna karşın uygunluğun veya aykırılığın amaçla kayıtlanması gerektiğini savunanlar ise

¹⁹⁷ Ali Tarık Ziyat Yılmaz, **Mâtürîdî Âlimlerden Sıgnâkî’nin (Ö. 714/1314) et-Tesdîd fî Şerhi’t-Temhîd Adlı Eserinin Tahkiki ve İlâhiyyat Konularının Tahlili**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2016, s. 695.

¹⁹⁸ Bu isim listesini veren erken dönem bir kaynak için bkz. Ebü’l-Muzaffer Sem‘ânî [v. 489/1096], **Îkavâtü’l-edille fî’l-uşûl**, thk. Hasan İsmail, Dârü Kütübî’l-‘ilmiyye, Lübnan, 1999, c. II, s. 46. Krş. Abdülazîz Buhârî [v. 730/1330], **Keşfü’l-esrâr fî şerhi Usûli’l-Pezdevî**, Dârü’l-kütübî’l-İslâmiyye, t.y., c. I, s. 168.

Âmidî ve takipçileri **İbn Hâcib** ve **Molla Fenârî**'dir. Uygunluk kelimesinin kimi zaman maslahatla da karşılandığı olmaktadır.

Kestelî açısından tasvirdeki bu farklılaşma, dördüncü yeni bir anlam ihdas etmek amacı taşımamaktadır. Üstelik bu, iyi-kötü kavramlarının en genel anlamdaki üç aşamayla kısıtlanmasını değiştirme girişimi de değildir.

Üçüncü anlamdaki iyinin muhtevası doldurulurken kimileri bunu vacip ve mendupla sınırlandırmış diğerleri ise buraya mubahı da eklemişlerdir. Öte yandan kötüyü haramla eşitlemek üzerinde genel bir ittifak ve mutabakat vardır.

Hüsün-kubuh tartışmasının odağında “fiil/aksiyon” alanı bulunmaktadır. Eylemlerin ahlâkîliğini temellendirmek bir sorundur. **Âmidî** ve **takipçilerine** göre birinci anlamdaki tamlık ve eksiklik eylemle ilgili değildir. Tamlık ve eksiklik “sıfat”lara özgüdür. Bu nedenle eylem alanıyla sınırlı hüsün-kubuh tartışmasına sıfatların katılması uygun değildir. Geriyle fiillere özgü ikinci ve üçüncü aşama kalmıştır. **Kestelî** bu noktanın ince bir farka işaret ettiğini ancak manevi bir tartışmaya yol açmadığını bildirmiştir.

İyi-kötünün tanım ve izahı hakkında büyük kırılmalı bir ayrışma yaşanmamıştır. Yapılan bu üçlü tasnifin kapsam sorunu hâlihazırda bir sorun olmaya devam etmektedir. Üçüncü anlamdaki iyinin en genel anlamda ihtiyari fiillerin tümüne şamil olduğunu düşünenlerin yanında bunları yalnızca mükelleflerin fiilleriyle sınırlandırmaya yakın duranlar arasında tartışma sürdürülmektedir.

Kelamcıların neredeyse tamamına yakını tarafından Tanrı fâil-i muhtar kabul edilmektedir. İyi-kötü mutlak anlamda ihtiyari fiillerle bağlantılıysa bu kapsama insanla birlikte Tanrı'nın fiilleri de dâhil edilmelidir. Oysa dinî hükümlerin konusunu ve iyi-kötü taksimini, yalnızca mesul insanların fiilleriyle sınırlandırmak yaygın bir gelenektir. Tanrı'nın eylemleri fıkıh kapsamında değerlendirilmemektedir.

O halde Tanrı'nın fiilleri iyi diye nasıl nitelenecektir? Veyahut iyinin hangi tanımına binaen nitelendirilebilecektir? **Kestelî** bu sorunun yanıtını **Fahreddin Râzî**'nin *el-Maḥşûl* adlı eserindeki sorgulamalarından çıkarmak istemiştir.¹⁹⁹ İktibas edilen bilgiler çerçevesinde, insanî eylemler ya iyi, ya kötü altında sayılmalıdır. İnsanın eylemleri, sorumluluk bakımından temelde ikiye ayrılabilir. Biri, insanın sorumlu olmadığı ve diğeri sorumlu olduğu eylemlerdir. İlki çocuk, mecnun, uyuyan,

¹⁹⁹ Kestelî, *Hâşiyetü'l-kübrâ li-mukaddimâti'l-erbaa'*, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 100^b.

baygın kişinin fiilleridir. Bu türlü fiillerin öznesine herhangi bir yergi ve övgü gerekmez. Yol açtıkları sorunlar karşısında velileri sorumlu tutulmaktadır. İkinci sınıf eylemler ise iki türdür. Yapması gerektiğini bilen ve buna gücü yetenin fiilleri iyidir, aksi halde kötüdür.

Fahreddin Râzî Mutezile mezhebine mensup **Ebü'l-Hüseyn Basrî**'nin *el-Mu'temed* adlı eserinden aktardığı tanımlamaları çeşitli gerekçelerle yetersiz bulmuştur.²⁰⁰ Akabinde kendi benimsediği Eş'arî öğretinin yaygın iyi-kötü tanımını vermiştir. Buna göre kötü dinen yasaklanan, iyi de dinen yasaklanmayandır. Sorumluluk merkezli Mutezile tanımı, birtakım fertleri dışarıda bıraktığı için eksik sayılmıştır.

Fahreddin Râzî'ye göre iyinin Eş'arî tanımı en şümullu tanımdır. Kapsamına dâhil olan hiçbir ferdi dışarıda bırakmaz. İnsandan her türlü halindeki (uyuyan, baygın, çocuk) eyleminden Tanrı'ya kadar hatta tüm canlıların eylemi bu tanım kapsamındadır.²⁰¹ Anılan iyi tanımı, “dinen izin verilmiş” şeklinde yapılan diğer iyi tanımından daha kapsamlıdır. Zira dinen izin verilmiş iyinin içinde, Tanrı'ya ait fiillerin iyi olması sorunludur.

İyi ve kötüyü Allah'ın kudret ve iradesi dışında görmeyen bu anlayış, Allah'tan gelen kötülüğün dinen izin verilmiş olmasına imayla bunun önüne geçmeyi amaçlamaktadır. İyi, “dinen yasaklamayan şey” olarak tanımlandığında Allah'ın kötülükleri yaratması dinen yasaklanmış değildir, denebilecektir.

İyinin sorunlu tanımları yapılmıştır. Bu çerçevede, “dinen yasaklanmadığını bilen öznenin yapabileceklerinin tamamı” iyidir. İyinin bu tanımı içine, hayvanların, baygın ve uyuyanların eylemleri giremez. Her ne kadar bu tanım, Tanrı'nın fiillerini kapsamış olsa bile **Fahreddin Râzî**, bu tanıma karşı durmuştur. Çünkü ona göre, kapsaması gereken tüm fertleri içine alan iyinin tanımı “dinen yasaklanmamış” olmaktır.²⁰² Bu tanım sayesinde tüm canlıların fiilleri meseleye dâhil edilmiştir.

²⁰⁰ Fahreddin Râzî, **el-Maḥşûl**, thk. Taha Cabir Feyyâz, Müessesetü'l-Risâle, 1997, c. I, s. 106. Krş. Ebü'l-Hüseyn Basrî, **el-Mu'temed fi usûli'l-fıkḥ**, thk. Halîl el-Meys, Dârü Mektebeti'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, c. I, s. 337. Fahreddin Râzî, Ebü'l-Hüseyn Basrî'nin kitaplarının sıkı okuyucusudur, bu kişiyi Mutezile ekolünün en zekilerden saymaktadır. Fahreddin Râzî, **el-Meṭâlibü'l-Âliye**, nşr. Abdüsselam Şâhîn, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, c. I, s. 44.

²⁰¹ Fahreddin Râzî, **el-Maḥşûl**, thk. Taha Cabir Feyyâz, Müessesetü'l-Risâle, 1997, c. I, s. 106 vd.

²⁰² Fahreddin Râzî, **el-Maḥşûl**, thk. Taha Cabir Feyyâz, Müessesetü'l-Risâle, 1997, c. I, s. 108 vd.

Kesteli'nin anlatımına göre **Fahreddin Râzî** bu tanımla örfe aykırı düşeceğinin farkına varmıştır. Karşıt görüşlerin olumsuz eleştirilerine maruz kalacağını öngörmüştür.²⁰³ Bu nedenle, Tanrı'nın fiilleri mevzubahis edilirken kullanılan *vaciplik* kavramını tartışılan anlamın ötesinde, örfe aykırı düştüğü iddiasıyla karşı çıkılamayacak bir muhtevaya büründürmüştür. Buna göre Tanrı'yla beraber kullanılan *vaciplik* fıkıh ıstılahından öte bir anlamdadır. Fiilden önce vaciplik yoktur. Zorunluluk/vücub fiilden sonra bulunur ve gerçekleşecek fiile zorunluluk yükler. Bu vacip için yeni bir içeriktir.

Kesteli, **Fahreddin Râzî** çizgisinde ilerleyen bu irdelemelerin, *Mukaddimât-ı Erbaa haşiyelerindeki* tartışmalara kaynaklık ettiğini belirtmiştir. **Kesteli**, **Âmidî** ve takipçilerinin iyi-kötüyü dair ikinci ve üçüncü tanımın neredeyse birbiriyle aynı değerlendirdiğini aktarmaktadır.

Zira ikinci tanım, “dinin yapanı övdüğü ve yerdikleri”, üçüncü tanımsa “içinde sıkıntı olan veya olmayan” şeklindedir. **Kesteli** bu iki tanımın sonuç bakımından aynı kapıya çıkacağını ileri sürmüştür. Zira dinin yapanı zemmettiği demek, içinde bir tür sıkıntı olan ve karşılığında azap görülecek demekle eşdeğerdedir. Öte yandan “dinin yapanı övdüğü” ifadesi aslında, onun karşılığında “sevap” alacağıyla benzeşmektedir. **Âmidî** çizgide, ikinci ve üçüncü anlamların birbiriyle kesişim noktaları barizdir.

Kesteli, kimilerinin bu üç aşamalı tanıma karşı çıktıklarını aktarmıştır. Bu bağlamda fizik ve metafizik ayrım, asıl tartışma zeminini (*mahalli niza*) kaydırmaktadır. Hüsün-kubhu metafizik seviyeye taşıyarak rakibini çıkmaza sokan Eş‘arî öğretinin bu tavrını, Mutezile güreş minderinde kaçmakla açıklayabilir.

Fiilin üç aşamalı kategorileri üzerinde ısrarla durulmuştur. Çünkü üçlü somut-soyut ve metafizik aşamalandırma, hüsün-kubuh konusunda tartışan tarafların ayrımını vermede oldukça başarılı sayılmıştır. Üçüncü metafizik anlamda bir fiilin dinle mi, akılla mı ahlâkî değer kazanacağı hâlâ bir kriz eşiğidir. Eş‘arî ekolce bunu bilmek aklın harcı değildir, dinî bildirimlere aslî bir gereksinim vardır. Hâlbuki Mutezile ve onunla hemfikir kesimce bunu bilmek aklîdir.

²⁰³ Kesteli, *Hâşiyetü'l-kübrâ li-mukaddimâti'l-erbaa*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 100^b-101^a.

Kesteli, Mutezilenin pozisyonunu netleştirmek için **Nasîrüddîn Tûsî**'nin *Naḳdû'l-Muḥaṣṣal*'ına başvurmuştur.²⁰⁴ Mutezile'de kimi fiiller, tek başına sevap-ikabı veya medh-zemmi icap eder. Sözelimi faydalı doğru, adalet, iman, nimet verene şükür kendinde iyidir. Karşı taraftan zararlı yalan, zulüm, küfür, nankörlük kendinde kötüdür. Dinli-dinsiz veya gelenekleri, kültürleri, tarihleri farklı gelecek hedefleri başka tüm insanlık, bu türlü “temel iyiler” veya “temel kötüler” üzerinde uzlaşmaktadırlar. Oysa Eş'arî düşüncüyü temsil eden Teftâzânî adaletin veya doğrunun iyi olmasındaki zaruret iddiasını kabul etmez ve gerekçelerini zayıf bulur.²⁰⁵ Adalet zorunlu iyi addedilse bile adaletli olmanın ahiretteki mükâfatını bilmek akılla değil, dinle bilinmektedir.²⁰⁶

Tanrı'nın fiilleri ve emirlerinin hangi anlatı tarzıyla açıklanacağı ve bunların iyi kavramıyla irtibatı bir sorundur. Allah'ın hakîm ve fiillerinde hikmetli olduğu dinin en önemli ilkesidir. Ekoller ise bu ilkeyi temellendirirken farklı yollar izlemiştir.

Kesteli'ye göre Tanrı'nın fiilleri, hayırlı/kutlu sonu (*âkıbet-i hamîde*) bünyesinde barındırdığı için Tanrı hikmetlidir. Bu nedenle Tanrı'nın tüm fiilleri ve emirleri hayırlı son kavramından ayrıştırılamaz biçimde iyidir. Çünkü hikmetin temel ölçütü hayırlı sondur, adalet ise bir şeyi yerine koymaktır.²⁰⁷ Kötü de hayırsız son (*âkıbet-i zemîme*) olmalıdır.²⁰⁸ İnsan her zaman hikmet yönünü bilmeyebilir.²⁰⁹ Bu yaklaşım dünya hayatı sürecini görmemezlikten gelmez, onu anlamsızlaştırmaz, önemsizleştirmez. Sadece iyi veya kötü yargısına varılırken, en nihai kararın, süreçle birlikte sonucun da dikkate alınması gerektiği üzerine vurgu yapılır.

Emirlere iyilik değerlerini veren merciyi belirlemek önemlidir. Bir emir tek başına bulunmaz. Bir emir olgusunda aslında amir, emir ve kendisine emredilen şeklinde üç unsur vardır. Emir iyilik değerini salt emir olması bakımından kazanmaz. Mutlaka amirin de hikmeti bulunmalıdır. Çünkü sefihin yine başka bir sefihe hırsızlığı

²⁰⁴ Kesteli, *Hâşiyetü'l-kübrâ li-mukaddimâti'l-erbaa'*, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 101^a. Krş. Nasîrüddîn Tûsî, *Naḳdû'l-Muḥaṣṣal*, nşr. Taha Abdurrauf Sad, Darü'l-kitâbi'l-'arabî, Beyrut, 1984, s. 293.

²⁰⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, Beyrut, 2001, c. III, s. 213-214. Taşköprizâde, Tanrı ile insan ilişkisini, muhabbet/sevgi temelinde kurgulamaktadır. Bu ilişkide adaleti şart koşturmak gereksizdir. Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlâkı'l-'Aḳudiyye*, Arapça-Türkçe nşr. Elzem İçöz & Mustakim Arıcı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014, s. 223.

²⁰⁶ Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîḥ 'ala't-tavzîḥ*, 1998, c. I, s. 415.

²⁰⁷ Alâüddîn Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl fî netâ'ici'l-'uḳûl*, Katar, 1984, s. 53.

²⁰⁸ Kesteli, *Hâşiyetü'l-kübrâ li-mukaddimâti'l-erbaa'*, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 100^b-101^a.

²⁰⁹ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm, Dâru Kütübî'l-'ilmiyye, Beyrut, 2005, c. I, s. 395. Krş. Alâüddîn Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl fî netâ'ici'l-'uḳûl*, s. 179.

ve zinayı emretmesi, hakiki emir kategorisine girse bile bir değere sahip değildir.²¹⁰ İyilik mesnet gücünü salt emrin kendisinden değil, emredenin yüksek hikmetinden alıyor olmalıdır. Her ne olursa olsun amirin yüksek hikmetini, verdiği emirde de aramak gerekmektedir.

Mutezilede emredilenin iyilik değeri, emrin kendinden kaynaklanır. Emir ile iyilik değeri birbirinden ayrılmaz. Emir, iyiliği *iktiza* ve *icap* etmektedir. Eş‘arî dizgede emredilen iyilik değerini, emrin kendisinden değil özne amirden almaktadır. Emir ile iyilik ayrılabilir. Emir, iyiliği *tarif* ve değerine *işaret* eder.²¹¹

Alâeddin Arabî, Kestelî’nin karşı koyacağı bir yorumlamayla ayrışmanın bir noktada uzlaştırılabileceğini ifade etmiştir.²¹² Ona göre iyilik değeri, kendinde iyiler ve emir aracılığıyla iyiler olmak üzere iki sınıfa ayrılmalıdır. Kendinde iyi; iman, adalet, ibadetin esas nimet verene şükürdür. Emredildiği için iyi olan ise ibadetlerin yapılış şekilleridir. Namaz, oruç ve zekân yapılışı gibi.

Birincide iyilik, emrin bir *iktizası*, ikincide iyilik emrin bir *icabı*dır. Emredilen her şeyde çift yönlü iyilik söz konusudur. Emredilen bir şey, hikmet ve akıbet bakımından iyidir. Burası emrin bir *iktizası*dır. Tanrı’ya yaklaşma vesilesi ibadet şekillerindeki iyilik, emrin bir *icabı*dır.

Kestelî nezdinde emredilen her şeyde çift yönlü iyilik bulunması tutarlı değildir. Çünkü “iktizayı” yalnızca iyiliği akılla bilinenlerle, “icabı” da iyiliği akılla bilinmeyenlerle sınırlandırmak doğru değildir. Bu anlatım, her ne kadar doğrudan kendinde iyileri (*iman, adalet, dürüstlük*) bir dereceye kadar çözümlemiş gözükse de, dolaylı iyyinin iyilik durumunu ihmal etmektedir. Dolaylı iyilere örnek, Ramazanın son günü oruç tutmak emridir. Çünkü bir gün sonra bayramın birinci günü oruç tutmak haram olacaktır. Burada emir iyilik değerini, iktiza mı yoksa icap mı etmektedir? Bu soru **Kestelî** açısından havada kalmaktadır.²¹³

Alâeddin Arabî’ye ait haşiyenin derkenarlarına kayıt edilen bilgilere göre **Kestelî**’nin bu çıkışı yersizdir.²¹⁴ İşin aslına bakılırsa **Kestelî** tarafından yöneltilen sorunun yanıtı oldukça basit görünmektedir. Ramazan ayı boyunca oruç tutulmasının iyiliği emrin iktizası değil emrin bir *icabı*dır, burada emir zorunluluk yüklediği için iyi

²¹⁰ Alâüddîn Semerkandî, *Mîzânü’l-uşûl fî netâ’ici’l-‘uqûl*, s. 175.

²¹¹ Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh ‘ala’t-tavzîh*, 1998, c. I, s. 373.

²¹² Alâeddin Arabî, *Hâşiye alâ mukaddimâti’l-erba’a*, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 44^b vd.

²¹³ Kestelî, *Hâşiyetü’s-suğra li-mukaddimâti’l-erbaa’*, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 97^a.

²¹⁴ Alâeddin Arabî, *Hâşiye alâ mukaddimâti’l-erba’a*, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 44^b.

olmuştur. Kendinde iyi olduğu için değil. Benzer durum Şevvalin/Bayramın birinci günü oruç tutmanın kötü/haram olmasında da geçerlidir.

2.6.1. Tartışmaların Bağlamı

Mutezileye göre eylemler kendileri ve zatları bakımından iyi ve kötüdürler. **Alâeddin Arabî**'ye göre gerçekten de bu zata, sıfatın bir etkisi yoktur.²¹⁵ Sıfatlar zattan mutlak anlamda soyutlanmış halde bulunamayacağı için herhangi bir sıfatın da eylemdeki iyi veya kötü yönü göstermede katkısı yadsınamaz. Mutezile ekol içerisinde kimileri bu sıfatları değişmez-mutlak (*lazım*), kimileri de değişir-görece (*itibari*) addetmişlerdir.

İnsan eylemleri, Mutezile ve Eş'arî ekolün yaklaşımına göre vacip, mendup, mubah, mekruh, haram olmak üzere beş hükme ayrılmaktadır. Her iki ekol bu hükümlerde uzlaşmaktadırlar. İhtilaf; dinî emir ve yasaklardan önce eylemlerin ahlâkî değerlerinde başlamaktadır. Din olmaksızın eylemlerin kendilerine ahlâkî değerleri yüklemek tartışma alanıdır.

Mutezile ekolü bunu mümkün saymıştır. Çünkü bir eylemin kötü olması, öznesine yergiyi hak ettirmesine bağlanmıştır. Eylem, öznesine övgüyü hak ettirirse iyi olabilecektir. Burada kötüyle haram, iyiyle helal birbirine eşitlenmiş, dahası özdeş sayılmıştır. Bilahare iyi-kötü kavramları da kendi içinde derecelere ayrılmıştır.²¹⁶

İyi kavramı içinde vacip, mendup, mekruh ve mubah yer almıştır. Bir eylem yapıldığında öznesine övgüyü, yapılmadığında yergiyi hak ettiriyorsa buna **vacip** denilmiştir. Eylem, öznesine sadece yapıldığında övgüyü hak ettiriyorsa **mendup** veya sadece yapılmadığında övgüyü hak ettiriyorsa bu da **mekruh** sayılmıştır. Yapılmasıyla yapılmaması övgü ve yergiyi gerektirmiyorsa bu da **mubah** görülmüştür.

Mutezile açısından vacip ve benzer eylemlerdeki iyilik değerleri yapısalıdır. Bu yapı nesnel olup din dâhil hiçbir öznenin müdahalesine açık değildir. Ahlâkî değerler dinî hükümler olmaksızın temellendirilebilirler. Ahlâkî değerlerin ilkeleri dinî bildirimlere veya hükümlere bağlı değildir. Nakil değerleri haber verir, ancak onların yapısını yeni baştan inşa etmez. Değerler naklî değil, aklîdir.²¹⁷ Dinden önce de

²¹⁵ Alâeddin Arabî, Halebî, *Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a*, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 44^a.

²¹⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, İstanbul, 2013, c. I, s. 115 vd.

²¹⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, İstanbul, 2013, c. I, s. 240.

eylemlerin objektif yapısı bu değişmez değerlere sahiptir.²¹⁸ Mutezile ekolü ahlâkî değerleri, insanî eylem alanından metafizik eylem alanına da taşımıştır.

Mutezileye göre, ahlâkî ilkeler insanların eylemleriyle sınırlandırılmaz. Tanrı'nın eylemleri de bu ilkelere bağlıdır.²¹⁹ Tanrı ahlâkî eyleme bağlı davranmakla yükümlüdür. Tanrı'nın eylemlerini ahlâkî değerlerden soyutlamak, onlardan iyilik vasfını tamamen kaldırmak demektir.

Sonuç itibarıyla Mutezile için dinî buyruk ve yasaklar, iyi-kötüyü açıklar, betimler. Dinin fonksiyonu ahlâkî değerleri inşa değil, *keşiftir*. Dinî emir ve yasaklar, eylemlere iyi-kötüyü muahharen yerleştiriyor değildir. Bu minvalde ibadet ilkesinin zorunlu, yalan ve zulmün yasak olması eylemlerin kendisiyle ilgili bir değerdir. Emir ve yasaklar nedeniyle bu nitelikleri belirli bir bağlamla kazanmış değillerdir.

Mutezile ilahî eylemlerle insanî eylemler alanını bir kayıtla birbirinden ayırmıştır. Kötünün tanımına ahirette azap, dünyada yergiyi hak edicilik kaydını eklemişlerdi. Bunun tam tersi iyi değer yargısı için de geçerlidir.

Mutezile düşünce sistemine göre eylemlerin kendilerinde ahlâkî değerler, dinî bildirimlerden bağımsızca bulunmaktadır. Eylemlerin özsel ahlâkî değerleri vardır. Bu nedenle değer yargısını belirleyici din değil, akıldır. Akıl icmalî veya tafsili bu yargılara bedahet veyahut nazar yoluyla ulaşabilir.²²⁰ Burada akıl; yargı koyucu hâkim, esas ölçüttür. Din ise zaten fiile içkin duran yargıyı açıklayıcı, betimleyici bir işleve sahip sayılmaktadır.

Eş'arî ekol ise eylemlerdeki iyi-kötüyü Mutezilenin anladığı anlamda anlamlandırmamıştır. Bu noktada iki ekol arası radikal bir ayırmadan bahsetmek gerekecektir. Eş'arî sisteme göre eylemin kötü olması yasaklanmış olmasından ötürüdür. Eylemin iyilik değeri emredilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Eylemlerin kendilerinde zat veya sıfat yoktur. Eylemlerin mutlak değişmez özleri olmadığı için onların iyi-kötü olmasını dinî bildirimler belirlemektedir. Dinî buyruk iyiye kötü, kötüyü iyi yapabilir.²²¹

²¹⁸ Zühdi Carullah, **el-Mu'tezile**, el-Ehliyye li'n-neşri ve't-tevzî', Beyrut, 1974, s. 108.

²¹⁹ Kādî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse**, İstanbul, 2013, c. II, s. 23.

²²⁰ Semîh Dugeym, **Felsefetü'l-kudur fî fikri'l-mu'tezile**, Dârü'l-fikri'l-lübnânî, Beyrut, 1992, s. 283.

²²¹ Ebû Hâmid Gazzâlî, **el-İktisâd fî'l-i'tikâd**, İstanbul, 2012, s. 137 vd.

Alâeddin Arabî Eş'arî-Mutezili ayrışmasına şu örneği verir: Mutezile açısından Ramazan ayının son günü oruç tutmak iyi olduğu için emir gelmiştir; Eş'arî açınsındansa emrettiği için iyi olmuştur.

Alâeddin Arabî, Mutezile düşünce tavrını anlatırken Sadrüşşerîa'nın anlatımına bağlı kalmıştır. Buna göre Mutezile'de eylemler, kendilerinde bulunan zat veya sıfatlar nedeniyle iyi-kötü yönlerine-göstergelerine (*cihet*) sahiptir. Akıl bu yönler sayesinde ahlâkî değerleri ve ilkeleri kesinleyebilir. Ayrıca dinî bildirimlere muhtaç değildir.²²²

Alâeddin Arabî zaviyesinden **Mâtürîdîler** yönler konusunda Mutezileyle birleşmektedir. Tek fark Mâtürîdî sistem için yönlerin yönlendiricisi, hâkimi ve zorunlu kılıcısı insan değildir, Allah'tır. **Mâtürîdî** ekolde insan kendisine ve insan insana sorumluluk yükleyemez, sorumluluk yükleyici tek merci Tanrı'dır. Sorumluluk bakımından akıl salt bir vasıta ve araçtır. Değerleri baştan inşa edemez, olan yönleri keşfedebilir.

Mutezile düşünce sisteminde ahlâkî değerler, fizikle sınırlı kalmayıp metafizik boyuta taşınmıştır.²²³ İnsanlara göre iyi-kötü ayrımları ve sınırları, Tanrı hakkında geçerliliğini aynen sürdürmektedir. Din bildirimlerindeki emirler ve yasaklamalar, eylemlerde zaten mündemiç değerleri açığa çıkarmaktır. Eylemler, değerlerin ilkelerini dinden elde etmemektedirler. Sözelimi sadakatin vacip, hiyanetin haram olması, emir ve nehiy nedeniyle değil, zaten nesnel anlamda o eylemlerde bulunan ilkeden neşet etmektedir.

Din bildirimleri eylemlerdeki değerleri yeniden icat ve inşa etmesine gerek yoktur. Ne var ki mutlak anlamda kavranan kötünün tanımına; bilhassa mükelleflerin eylemleri söz konusu edildiğinde “dünyada zem, ahirette cezayı hak ettiren” eki eklenmiştir ve bu ekin iyiye getirilmesine gerek duyulmamıştır.

Mutezile'de değerler, değişmez nesnel anlamda eylemlere içkindir. Akıl bu değerlerin ilkelerini, ister ayrıntılı ister ayrıntısız zaruri veya nazari olarak kavramaktadır. Kelam düşüncesinde varlık ve bilgi alanındaki aklın genel geçer yargılarını **Mutezile**, değerler alanına taşımıştır.²²⁴ Bu nedenle **Mâtürîdî** dizgenin

²²² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, İstanbul, 2013, c. II, s. 78.

²²³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, İstanbul, 2013, c. II, s. 254.

²²⁴ Rüknuddîn İbnü'l-Melâhimî el-Hârizmî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung & Martin McDermott, Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, Tahran, 2007, s. 150.

kendisinden teberri edeceği “akıl hâkim, din kâşif” ilkesi benimsenmemiştir. **Mâtürîdî** düşüncede “Allah hâkim, akıl kâşif”tir.

Mutezilenin tam karşına konuşlandırılabilir ekol Eş‘arî’dir.²²⁵ Zira ikisi arasında ontolojik ve epistemik karşıtlık vardır. Birinde göre eylemler, değer yargılarından boşaltılmış iken, diğerinde eylemlerin ontik yapısında değerler mevcuttur. Birinde eylemdeki iyi-kötü değeri, onun din tarafından emredilmesine ve yasaklanmasına bağlıken diğerinde akıl bunları dinî bildirim olmaksızın kestirebilmektedir.

Eş‘arî düşüncede eylemler bağlamlarından arındırıldığında mutlaklardır. Mutlak eylemde başkaları tarafından keşfedilebilecek, herhangi öz ve sıfat yoktur. Şu halde değer yargılarının yegâne kaynağı dindir. Din, özne/kişi olan Tanrı’ya bağımlıdır. Belirlenmiş, değiştirilemez nesnel değerler, özne için geçerli değildir. Özne için değiştirilemez bir ahlâkî ilke yoktur. Eylemlerin ontik özleri bulunmadığı için aklın değerlendirebileceği bir alan yoktur.

Eş‘arî düşünceye göre aklın hüküm vermesi iki anlamda anlaşılabilir. Biri metafizik değeri fizik alanda hüküm vermesidir. Birincisinde insanî eylemlerde bulunan özü bularak ona değer yargısını vermektedir. İkincisinde ise bu değer yargısını Allah’ın hükmüne taşımaktadır. Fakat bu taşıma veya metafiziğe aktarma işlemi sorunludur. **Eş‘arî** öğretinin karşı çıktığı metafizik alana yapılan dayatmadır. Fizik alandaki eylemlere, akılla ahlâkî değer yargısı vermek yadsınmamıştır. Yanlış olan fizik alandaki değer yargılarının fizik ötesi alana taşınmasıdır. Diğer bir ifadeyle insan için yanlış olan her şey Tanrı için yanlış olmayabilmektedir.

Mutezile düşünce geleneği açısından ahlâkî değerler, iradeli eylemlerin nitelikleridir. İnsanî eylemin iyi-kötü olarak nitelenebilmesi için sözü edilen eylemin yapılabilir durumu ve insan aklı tarafından idrak edilebilir olması önemlidir. İnsan kapasitesinin sınırları dışına çıkan eylemler, değer alanının dışındadır. Benzer biçimde insanın bilgi potansiyeli dışına çıkan eylemler de iyi-kötü vasıflarına konu olmazlar.

Sorumlu olunan eylemler, insanın sahip olduğu güç ve bilgiyle orantılı olmak zorundadır. İnsan gücü üstünde veya bilgisi dışında bir şeyle yükümlü olamaz. Getirilen bilgi kaydı daha çok aklen yetersiz kişilerin eylemlerini iyi-kötü

²²⁵ Adalet ilkesiyle Eş‘arî Tanrı tasavvuru temelsiz bırakılmaktadır. Kādî Abdülcebbar, **Şerhu’l-Uşûli’l-hamse**, İstanbul, 2013, c. I, s. 203.

kapsamından çıkarmak içindir. Evet, buna göre toplumdan veya medeniyetten uzak ıssız bir adada yaşayan kişilerin küfrü, kötü kapsamına girmektedir. Çünkü bu kişilerin kendisi en azından insaniyet tecrübesini deneyimlemiştir. Hayat tecrübesi sayesinde artık kişi Tanrı'yı bilmek (*marifetullah*) ile mükelleftir.²²⁶ Böylelikle Mutezili teolojide kendisine İslam daveti ulaşmayan kişilerin durumu berraklaşmaktadır. Peki, bu kez sorun; Allah'ı bilmenin ona şükretmeyi gerektirip gerektirmeyeceğidir.

Alâeddin Arabî, Mutezile'nin bilgi-şükür veya inanç-davranış bağlantılarını kurabilmek için doğrudan Mutezile'ye ait birincil kaynakları kullanmamıştır. Bunun yerine **Cürcânî**'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*²²⁷ ve **Âmidî**'nin *İhkâm* adlı ikincil eserlerine müracaat etmiştir.²²⁸ Haşiyelerde Mutezile yaklaşımı bu kaynaklar göre şekillendirilmiştir. Buna göre Mutezile'de şükür bilgiye bağlı ortaya çıkar ve birbiriyle özdeş değildir. Şükür, kişinin kendini birtakım sorumluluklarla kayıtlaması ve kendine yükümlülükler yüklemesidir. Bu sorumluluklar uyarınca aklî kötülüklerden uzak durmalı, aklî iyileri de yerine getirmelidir.

Mutezile'de eylemlerin mutlaka bir özü vardır ve bu özün sıfatlarına karşı iki yaklaşım geliştirilmiştir. **Önceki Mutezile** sıfatları değişmez mutlaklıkla anlamış, **Cübbai** sistemiye sıfatları görece bir takım itibarlardan ve yönlerden ibaret görmüştür. Bu doğrultuda **Cübbai**'ye göre yalanın kötülüğü zararlı olmasından ileri gelir. Bu zarar faydaya dönüşürse yalan iyiye evrilmiş olur. Keza doğrunun iyiliğe de faydalı olmasından kaynaklanır. Fayda zarara dönüşürse doğru kötü olmuş olur. Yönlerin değişmesiyle eylemdeki değer değişime uğrayabilmektedir.²²⁹

Eylemlere özcü mutlak değişmez biçimde yaklaşan **önceki Mutezile** açısından, yalın haldeki yalan ve doğrudan değerler bedihidir. Bu değerlere ilave getirmek, bedihiyi nazarî seviyeye düşürmektedir. Zararlı doğru ve faydalı yalanın bilinmesi nazarî kabul edilmiştir. Yalın değerlerin arkasına önüne ekleme yapılmaksızın katıksız saf yalan “kötü” ve doğru ise “iyi” değerlidir. Temel iyileri bilmek bedihidir. Yalan kavramının

²²⁶ Eş'arî ekol topluma karışmamamış insanın Allah'ı bulması ve bilmesiyle, onun bu bilgiden sorumlu olmasını birbirinden ayırmaktadır. Akıl Allah'ı bulabilir, ama peygambersiz bundan sorumlulu tutulması söz konusu değildir. Bu ince ayrımı Eş'arî'den aktaran kaynak için bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'ilmi'l-keâm*, s. 209.

²²⁷ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*, thk. Hasan İsmail, Dârü'l-kütübî'l-‘ilmiyye, Beyrut, 2004, c. II, s. 95.

²²⁸ Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Seyyid el-Cemîlî, Dârü kütübî'l- ‘ilmiyye, Beyrut, 1983, c. I, s. 87.

²²⁹ Abdülkerîm Osman, *Nazariyyetü't-teklîf: ârâu'l-Kādî Abdülcebbârî'l-keâmîyye, Müessesetü'r-risâle*, Beyrut, 1971, s. 439.

önüne getirilen faydalı eki, yapıyı bozar ve saf yalandan daha fazlasını içeren bu yeni eylemin değeri değişir. Bu değişkenlik genel sistemin açıklama gücünü zayıflatmamıştır.

2.6.2. Alâeddin Arabî'nin Yalancı Paradoksunu Çözümlemesi

Sadrüşşerîa, hüsün-kubhun dinî bildirimlere bağlı olduğunu öne çıkaran Eş'arî düşüncenin, bu yaklaşımı savunma gerekçesine dair iki delil getirdiklerini aktarmıştır.²³⁰ Bunlardan biri eylemlerin hiçbir zat-sıfat gibi mahiyete sahip olmadıkları, diğeryse insanların eylemlerinde özgür olmadıklarını vurgulamalarıydı²³¹.

Teftâzânî ise Eş'arî doktrinin bu sayılan iki gerekçeden bağımsız başka temellendirme tarzlarının varlığına işaret etmiştir.²³² Bu yolla o, **Sadrüşşerîa**'yı bütün haşiyesi boyunca yaptığı üzere örtük bir şekilde eleştirmiştir.

Alâeddin Arabî'ye göre bu örtük söylemin altında yalancı paradoksunun çözümsüzlüğü yatmaktadır.²³³ **Teftâzânî Şerhu'l-Makâşid** kitabında iyi-kötünün dine bağlılığını öne sürmek sadedinde, tek sözde iyi-kötünün aynı anda bir arada bulunduğunu iddia etmiştir. Tek bir sözün hem iyi, hem kötü değerli olması ise bir paradokstur. Ona göre tek sözde iki çelişik değer bir araya toplanmaktadır. Öyleyse kimi durumlarda iyi-kötü akılla ayırt edilememektedir. Paradoksun çözümsüzlüğü hüsün-kubhun dinî olma gerekçelerinden biri addedilmiştir. Dolayısıyla iyi-kötü değerlerini nakille temellendirmek gerekmektedir.

Alâeddin Arabî, **Teftâzânî** tarafından aklın yetersizliğine sığınarak çözümsüzlük sarkacında bırakılan yaklaşımın yanlışlığını göstermek ister. Daha öncesinde, "arazın arazla bulunamayacağı" ileri sürülerek eylemlerin özüne karşı çıkmak zayıf bulunmuştur. Bu sayede eylemlere özsel/nesnel bir yapı sağlanmıştır. İnsanın özgür olmadığı gerekçesi de **Dört Önermeyle** bertaraf edilmiştir. Eş'arî öğretinin hüsün-kubuh yaklaşımını yıkmak için geriye yalancı paradoksunun çözülmesi kalmıştır. **Alâeddin Arabî** açısından bu paradoksun çözüme

²³⁰ Sadrüşşerîa, **Tavzîh Şerhü't-Tenkih**, Beyrut, 1998, c. I, s. 375.

²³¹ Hüsün-kubuh meselesinde insan eylemlerini kanıt olarak kullanmak Fahreddin er-Râzî ile başlatılabilecek bir tarzdır.

²³² Teftâzânî, **Şerhu't-Telvîh 'ala't-tavzîh**, Beyrut, 1998, c. I, s. 375.

²³³ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 45^a.

kavuşturulmasıyla Eş‘arî düşüncenin, hüsün-kubuh öğretisi tamamen temelsiz ve mesnetsiz bırakılmış olacaktır.

Şerhu’l-Makāşid’da bu paradoks, tek sözün aynı anda hem iyi ve hem de kötü değerli olduğuna dayandırılmıştır. İyi ve kötünün tek bir sözde birleşmesi gerekçe gösterilerek eylemlerin kendine ait değişmez değerli bir özü olmadığı ileri sürülmüştür. İyi-kötü değerleri, değişmez öze ilgili bir yapı olsaydı her iki niteliği de aynı anda barındırması mümkün olmazdı. Oysa “**yarın yalan söyleyeceğim**” diyen biri, yarın yalan söylese yalan söylediği için *kötü*, sözünü yerine getirdiği için *iyi* bir eylemde bulunmuş olacaktır.²³⁴ Anlaşıldığı üzere tek bir söz aynı anda hem iyi, hem kötü olabilmektedir. Bu da sözlerde veya eylemlerde mutlak değişmez bir yapının olmadığını göstermektedir. **Teftâzânî** paradoksu çözmek için kendisi başta olmak üzere birçok kişinin uzun uğraşlar verdiğini ve nihai bir sonuca ulaşamadığını itiraf etmiştir.²³⁵

Teftâzânî paradoksu çözmeye girişiminde bulunmakla beraber başarısız kaldığını berrakça belirtmeden geçememiştir. Başarısız girişim kısaca şu şekildedir: Her önermenin sahip olması gereken doğru ve yalan yargıları, önermedeki hükme olumlu veya olumsuz bitişmektedir. Doğru ve yalana ihtimali bulunmayan yargı ise cümle olarak kalmakta ve önerme sayılmamaktadır. Önerme doğru ve yalan hükümlerinden yalnızca birine sahip olabilmektedir. Doğru ve yalan tek söze veya yargıya bitişmediği müddetçe çelişki yoktur.

Alâeddin Arabî paradoksu çözmeye kavram analizleriyle başlar. Her şeyden önce doğru-yalan nispetlerin birer niteliğidir.²³⁶ Nispet veya bağıntı ancak ve ancak iki şey arasında düşünülebilir. Bu gerekçeyle “âlem hâdistir” önermesindeki doğruluğun anlamı gerçeklikle (*nefsü’l-emr*) örtüşen zihni bir nispet olmasıdır. Tıpkı “âlem kadîmdir” önermesindeki yalan anlamının gerçekle örtüşmeyen zihni bir nispet olması gibi. Zihnin gerçeklikle örtüşmesinin anlamı, her ikisi tarafından da beraberce doğrulanmış veya yanlışlanmış olmasıdır. Örtüşmemesinin anlamıysa birinde

²³⁴ Bu paradoks cümlesini, haber cümlesi görünümünde inşâî cümle biçiminde tasavvur ederek bir çözüm sunan Devvânî hakkında geniş bir araştırma için bkz. Meryem Çatal, **Yalancı Paradoksu ve Hüsün-Kubuh Meselesine Delil Oluşu: Devvânî'nin “Cezrü'l-Esam” Adlı Risâlesi**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018, s. 123.

²³⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makāşid*, Beyrut, 2001, c. III, s. 210.

²³⁶ Alâeddin Arabî, *Hâşiye alâ mukaddimâtî'l-erba‘a*, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 45^b.

onaylananın diğesinde onaylanmamasıdır. Çünkü “âlem hâdistir” önermesindeki nispet gerçeklikten onay almıştır ve gerçeklikle örtüştüğü için doğru olmaktadır. Öte yandan “âlem kadîmdir” sözündeki nispet, gerçeklik tarafından onay alamamıştır ve gerçeklikle örtüşme sağlanmadığı için yalandır.

Doğru ve yalanın geçerli sayılabilmesi için yüklem, mutlaka gerçeklikteki bir sıfatla nitelenmiş ve gerçeklik tarafından onaylanmış olmalıdır. Bu nitelik akılla kavranır, arkasından vakıya nispet edilir, bu şartlar altında zihnin niteliği gerçeklikle örtüşmüş olacak ve doğruluğu geçerli kılınabilecektir. Sözü edilen yükleme bu niteliğin çelişigiyle hükmedildiğinde bu yargı artık gerçeklikle örtüşmeyecek ve yalan olduğu ortaya çıkacaktır.

Alâeddin Arabî yargı bildiren önermelerde aklî düzeyle, gerçeklik düzeyinin birbiriyle örtüşmelerinin ardından nispetlerin geçerlilik kazanacağını söylemiştir. Konu ve yüklemde oluşan yargının konusuna yüklenecek herhangi bir yüklemnin geçerli olabilmesi için öncelikle gerçeklikten onay alması gerekir.

Bu anlatılar yerli yerine oturtulduğunda **Alâeddin Arabî** “*şimdi konuştuğum bu söz, doğru değildir*” yargısının çözümlenebileceğini düşünmektedir.²³⁷ Her şeyden önce bu yargı gerçeklikle örtüşmediği için nispet geçerliliğini yitirmektedir. Yargı üzerine bitecek doğru-yalan kavramlarının geçerlilik iktisap edebilmesi için mutlaka konuya yüklenecek yüklemnin gerçeklik tarafından onaylanmış olması gerekir. Sözgelimi âlem konusuna yüklenecek sonradan/hudûs yüklemi yargı kurulmadan önce dış gerçeklikten onay almıştır. Bu nedenle yargı, doğru olabilmektedir. Oysa âleme “kadîm” yüklemine yüklemek, gerçeklik tarafından onaylanmadığı için yalan olacaktır. Dış gerçeklik kadîm olmaya elverişli değildir.

Anlaşıldığı üzere verilen yargının anlamlı ve geçerli olabilmesi behemehâl gerçeklikle arasındaki örtüşmeye bağlıdır. **Alâeddin Arabî**’ye göre gerçeklikle hiçbir bağlantısı kurulamayan, gerçeklikle hiçbir şekilde örtüşmeyen önermelerin doğru ve yalana konu olmaları mümkün değildir. Önermenin konusu hiçbir sığata sahip olmadığı için örtüşüp örtüşmeme nispeti/bağılantısı doğru ve yalana konu olamayacaktır.

²³⁷ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâtî'l-erba'a**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 45^b vd. Ayrıca metnin çevirisiyle krş. Alaeddin Arabî, Cezrî'l-Esam Yanıltmacasının Çözümü [Hâşiye alâ-Mukaddimât-ı Erbaa'dan], çev. Mustafa Bilal Öztürk, **Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i**, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, ss. 925-929.

Alâeddin Arabî açısından “yalanın yalana nispeti yalandır”, “doğru olmayanı, doğru olmayana nispet, doğru değildir” vb. önermeler, anlamsız sözlerdir.²³⁸ Anlamsız önermeler hiçbir anlam taşımakları için doğru ve yalan değerlerine sahip olamazlar. Bu nedenle doğru ve yalan tek önermede birleşmiş olmaz. Yalan veya doğru nispete ilişirler ve nispetin niteliğini belirtirler. Temelde nispetin gerçekleşebilmesi için nispet edenle nispet edilen biçiminde en az iki şey gereklidir.

Yukarıda söylenen önermede iki şey arası nispet kurulamamaktadır. Burada söz var, ancak söze karşılık gelen anlam yoktur. Diğer bir anlatımla nispetin birinci tarafı olsa bile ikinci tarafı yoktur. Üstüne üstlük bir şeyin kendine nispet edilmesi ise akıl dışıdır. Yalanı yalana nispet etmek anlamsız bir laftır. Zira doğru ve yalanın tahakkuk edeceği bir yargı bildirmemektedir. Dahası bu önermede hiçbir konu bulunmadığı için ilkin nispet düşünülmemekte ve ikincisi nispet olmadığı için doğru-yanlış değer olasılığı geçerliliğini yitirmektedir.

Alâeddin Arabî yukarıda anlatılanların sözü edilen yalancı paradoksunun **dün** ve **yarın** formundaki geçerliliğini irdemiştir;²³⁹ yargı bildiren önermelere getirilen çözümleme gibi dün ve yarın içerikli önermelerde işlevini yerine getirebilir mi?

Sözgelimi “*yarın söyleyeceğim söz doğru olmayacak*” veya “*yarın söyleyeceğim hiçbir söz doğru olmayacak*”, demenin ardı sıra bu sözüne binaen yarın olduğunda; “*dün söylediğim o söz doğrudur*” diyecek olursa yarın ve dün formundan her bir söz doğru kabul edildiğinde bu, her ikisinin birden hem doğru hem yalan olabilmesine yol açacaktır.

Dün söylediğim o söz doğrudur denildiğinde önermenin aslı “dünkü sözün doğru olduğu yargısında bulunmak” doğru değil yalan olacaktır. Kuşkusuz bahsedilen önermenin içeriği; dünkü söz yalandı demekle eşdeğerdedir. Yarın için dün söylediğim söz doğrudur demek akla ziyandır.

Velhasıl tek sözde doğru ve yalanın birden toplanabilmesi konuşanın hükmüne bağlı olsa bile çelişkinin oldukça bariz olması bunları engellemektedir. Öte yandan cümle hiçbir anlam taşımadığı için onun önerme formunda kurulması aldatıcıdır. Burada iki cümle vardır. Bunlardan biri açık anlamıyla alınır, diğer ikincisi özel

²³⁸ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 45^b ve ardından gelen derkenar notlarından alıntı.

²³⁹ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 45^b vd.

anlamda yorumlanabilir. Her hâlükârda cümlelerin açık anlama yorulma kapısı kapanırsa, bu takdirde onun tam tersine yorumlamanın önü açılmış olmalıdır.

Eş‘arî ekol iyi-kötünün öze ilişkin bir nitelik olması halinde, yarın-dün biçiminde düzenlenmiş önermelerin her birinde doğru ve yalanın bir arada bulunacağını öne sürmüştür.²⁴⁰ Bunun muhtemel çözümü, iyi-kötü özünü değişmez, mutlak kalıp olmaktan çıkarmaktır. İyi-kötü görelî ve görece yapıda alınır ve değişimin önü açılır. Bu sayede o ikisini değişmez kılan unsur kendi içyapısı değil, dinin buyrukları olacaktır.

Alâeddin Arabî birbirine tamamen ters iki çelişğin, tek bir sözde birleşmesine kökten karşı çıkmaktadır. Kanıtlama sırasında izlenen hem süreç, hem sonuç yanlıştır. Eş‘arî yaklaşımın yolu, akıl sahibi hiçbir kimsenin girmeyeceği bariz bir iç çelişki barındırmaktadır.²⁴¹

Her kim âlemin hâdis olduğuna hükmeder ve buna inanırsa artık bu inancı devam ettiği müddetçe âlemin kadîm olduğu yargısında bulunamaz. Bu kişisel iç durum değişmediği sürece o kişinin “âlem kadîmdir” yargısı artık hakiki ve anlamlı olmaz, yalnızca sözsel ve biçimsel bir özellik taşır. Burada önermenin yargısındaki makuliyet şartı yerine getirilmemiştir. Bu şart, vakııyla mutabakattır. Doğru ve yalanın geçerlilik kaynağı statüsündeki yargının, bu makuliyet temel referansı yerine getirilmediği müddetçe onun üzerine binaen edilen doğru ve yalanın tek sözde birleşmesi gerekmecektir.

2.6.2.1. Yalanın Epistemolojik Derecesi

Kelam düşüncesinde varlık ve bilgi bakımlarına göre tartışmanın seyri değişmektedir. Değer alanını incelerken bir meselenin varlıkla bilgi boyutunu ayırtmak veya kurulacak yerde irtibatını kurmak önemlidir. Ahlâkî değerlerin ontolojik yapısıyla epistemik değeri birbirinden farklılaşabilmektedir. Ahlâkî değerler ve ilkeler eylem alanıyla alakalıdır.

²⁴⁰ Âmidî “yalancı paradoksunu” zayıf deliller arasında saymıştır. Seyfeddin Âmidî, **Ebkârü’l-efkâr fî usûli’l-dîn**, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2003, c. I, s. 553.

²⁴¹ Tefâtânî’nin çözümsüz bıraktığı “yalancı paradoks”na Alâeddin Arabî’nin çağdaşları büyük bir ilgiyle farklı çözümler sunmakta âdete birbirleriyle yarışmışlardır. Hayalî, Hatibzâde/Hocazâde ve diğer yazarlara ait metinlerin çevirileri için topluca şu seçkiye bakılabilir: **Din Felsefesi Açısından Eş‘arî Gelenek-Ek-i**, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, ss. 922-937.

Eylemler, varlık ve bilgi açılarından ayrı ayrı araştırılması gerekmektedir. Eylem kavramı yapısında özne ve nesneyi barındırmaktadır. Eyleyen özne, eyleyiş ve eylemin kendisi üç temel unsurdur. İşte bu üç unsuru temel bileşenlerinden ayırtmak, meseleyi soyut bir zeminde tartışmaya yol açmaktadır. Kelam sisteminde eylemlerin ahlâkî değerlerini araştırmak bu ayrımların yapılmasına bağlıdır.

Eylemin öznenen bağımsız değişmez özü ve değer içerikli mahiyeti var mıdır? Öznenen bağımsız eylemin genel geçer yapısı var mıdır? Eylemlerin nesnel değeri ve evrensel ilkeleri var mıdır? Eylemler öznelerinden ve gerçekleştiği bağlamlardan koparılarak onlara değer atfedilebilir mi? Bu tür sorular, eylemlerin varlık alanını soruşturmaktadır.

Varlık paralelindeki sorular, bilgi zeminine de kaydırılabilir. Bir eylemin değeri insanın hangi idrak seviyesinde seyretmektedir? İnsan aklı merciisiz eylemin değerini kavrayabilir mi? İnsan hiçbir aklî argümana başvurmaksızın fiillerin değerini bilebilir mi? Matematik işlemlerin değişmezliğini ve evrenselliğini ahlâkî değerlerde yakalamak mümkün müdür?

Varlık bakımından eylemlerde değişmez özleri benimseyenlerin bu görüşleri bilgi kuramlarına yansımıştır. Eyleme evrensellik değeri atfeden bu yaklaşım, tüm insanlığın ilkece ortak aklını ve müşterek davranışlarını gerekçe göstermektedirler. İki eşit seçenek arasında kalan bir kişiye her iki durumda da ödülü kazanacağı söylense, dilerse yalan söyle, dilerse doğru söyle, bu ödüle kavuşacaksın denilse, insanlar bu durumda doğru söylemeyi seçerler. İnsanlığın bu ortak davranış tarzı, doğrunun özünde iyilik değerini taşıdığını göstermektedir.²⁴²

Peki, “yalan” sözünün kötülük değeri, insan tarafından nasıl kavranmaktadır? Bu yolun kökenini ve keyfiyetini araştırmak da önemlidir. Elbette insanın kavrayış tarzını soruşturmak bilgi teorisi üzerine kuruludur. Sözü edilen davranıştaki değerler, insan için bedihi midir, nazari midir?

Mutezile yalanın, özünden veya yapısından bulunan bir sıfat gereği kötü olmasını, epistemolojik gerekçeyle açıklamıştır. İnsan ilave bir düşünmeye gereksinim duymadan yalanın kötülüğünü bedaheten bilmektedir.²⁴³ Kötülük değeri, yalandan

²⁴² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, İstanbul, 2013, c. II, s. 15.

²⁴³ İbn Metteveyh Necrânî, *el-Muhîṭ bi't-teklîf*, (Kādî Abdülcebbar'a nispetle nşr. Ömer es-Seyyid Azmi), Dârü'l-Mısriyye li't-telîf ve't-terceme, Kahire, 1965, c. I, s. 234.

ayrılmaz. Yalanın kötü olduğu ayrıca bir kanıtlama olmaksızın, kendiliğinden bilinmektedir. Yalandaki kötülük değeri, genel geçer ve evrenseldir.

Katı kurallı değişmez değerler manzumesine sahip çıkan Mutezilî düşünce sistemi, mutlak yalan üzerine yapılacak tartışmaları bertaraf etmek için kavramları dakikleştirmiştir. Yalan, değişmez yapısıyla mutlak anlamda kötüdür. Yalan hangi konjektüre bağlanırsa bağlansın kötüdür. Bu gerçeği insan bedahetine yaklaştırmak için “zararlı” eki yalana katılmıştır. Kötülük değeri, “zararlı yalan”da daha berraktır. Buna karşın “faydalı yalan”daki kötülük değerini kavramak, nazari düşünme gerektirmektedir.²⁴⁴

Mutezilî sistem bilgi temelinden hareketle değerler alanında yeni bir düzenlemeye gitmiştir. Kavramın bedihi ve nazari seviyesi belirlenmiştir.²⁴⁵ Sözelimi “zararlı yalan”ın kötülük, “faydalı doğru”nun iyilik değeri bedihidir. Nazari olansa “faydalı yalan”ın iyilik, “zararlı doğru”nun kötülük değeridir.

Bu anlatım, Mutezile öğretisini basite indirgemektir. İyi-kötü değerlerinin, yalan ve doğruya bitişmesi faydalı-zararlı önekinden dolayı değildir. Bu haliyle bile yalan ve doğrunun değeri değişmez. Burada değişim öneke binaen verilmiştir. Oysa bu yanlış ve eksiktir. Zira yalan kötü, doğru da iyidir. Bu değerler getirilen ilave ön eklerle değişmemektedir.

Hatibzâde bu karşı çıkışı kabul etmemektedir. Ona göre yalan veya doğru yargıları, haber kavramından ayrılabilir. Niyetin eşlik etmediği haberin bir değeri yoktur. Herhangi bir haber, haber vermek amacı taşımayan bir kişi tarafından söylenirse, *nefsü'l-emirde* doğru ve yalana konu olamaz. Veyahut haber verenin, tevriye ve tariz niyetiyle haber verme ihtimali her daim mevcuttur. Bu nedenle haberle değer birbirinden ayrılabilir. Dahası tevriye veya tariz etmesine izin verilmeyecek ve haber vermek kastından kaçamayacak kadar haber veren kişinin üstüne gidildiğinde bile niyeti düzenlemek veya tahmin etmek imkân dışıdır. Hiçbir söylem yoktur ki önünden eksiltilerek, arkasına eklenerek kullanılan söz, doğru veya yalana değiştirilip dönüştürülmeye açık olmasın.²⁴⁶

²⁴⁴ Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'ala't-tavzîh*, 1998, c. I, s. 374-375.

²⁴⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, Beyrut, 2001, c. III, s. 208.

²⁴⁶ İbn Sînâ açısından “bir ikinin yarısıdır” önermesi bedihi, “yalan kötüdür” yargısı ise meşhûrâtır. Fahreddin Râzî zaviyesinden “zulüm kötüdür” önermesi insan için geçerli, ama Tanrı için geçerli değildir. Bu nedenele her iki önermeyi, aynı güçte görmek sorunludur. Fahreddin Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Müessesetü's-Sâdık, Tahran, 1994, c. I, s. 199 vd. Bu

Hatibzâde Eş‘arî çizgisinde kalarak, “zararlı yalanın” kötü veya “faydalı doğrunun” iyi olmasının bedihi derecede olamayacağını savunanların safında yer almaktadır. **Hatibzâde** nezdinde hiç bir değer bedihi değildir. Temel değerler alanı da dâhil olmak üzere her türlü iyi-kötü yargısı nazarîdir. Nitekim bedaheti inkâr safsata addedilmektedir. Dolayısıyla yalandaki kötülük değerini bilmek bedihi seviyeden nazari seviyeye indirilmeksizin bu bakış açısını savunmak safsata sayılacaktır. Bu nedenle Eş‘arî kanat, yalandaki veya herhangi ahlâkî başka eylemdeki (iman, ihsan, adalet vb.) değerın epistemik hiyerarşisine karşı çıkmıştır. Binaenaleyh insan eylemlerinin yapısal ve kendinden kaynaklanan değerleri yoktur. Eş‘arî dizge çerçevesinde hiçbir eylemin ahlâkî değeri bedihi değildir.

Mutezilî ilkelerden hareketle **Kestelî**, **Hatibzâde**’nin yukarıdaki yaklaşımını eleştirmiştir. Mutezile perspektifinde ahlâkî değerler zaman ve zemin şartsız evrenseldir. Eylemlerin bağlamları ve yönleri değiştirilerek değerler aşındırılmaz.

Kestelî bu yaklaşımıyla nesnel ahlâkî değerler kuramını esas alan Mutezile’nin yanındadır.²⁴⁷ Sözelimi kişinin yalan söylemek zorunda kaldığı en zor ortamda bile bu yalan **ehveni şer** olduğu için irtikâp edilmektedir, yalan iyiye dönüştüğü için değil.

İzafetlerin ve itibarların değişmesiyle ahlâkî değerlerin değişeceğini ileri sürmek büyük bir hatadır. **Kestelî** bu bakış açısının **Nasîrüddîn Tûsî**’nin açıklamalarıyla desteklendiğini belirtmektedir.²⁴⁸

Yalanın iyi sayılması ise yalanın kendinden değil, mutlaka dışsal nedenlerden kaynaklanmaktadır. Örneğin çıkar sağladığı veya sağlayacağı için yalana müracaat iyi ve faydalı görülebilir. Benzer biçimde doğrunun kötü olması bizatihi doğru olduğu için değil, belki kişiyi bir zarardan koruyacağı için doğruluktan ödün verilmektedir. Ancak her ne olursa olsun Mutezilî sistemde bağlam farklılığı, özde bir değişimi gerekli kılmamaktadır. Bu nedenden ötürü Mutezile faydalı doğrunun iyi, zararlı

iki önermeden ilki teorik akılda, ikincisi pratik akıldadır. Bu iki seviyeyi dikkate almayanlar bedihi bilgilerde eşitsizlik bulmuştur. Oysa bu yanlıştır. Muhammed Rızâ Muzaffer, **Mantık**, Dârü’t-te‘âruf li’l-matbû‘ât, Kum, 2006, s. 296. Krş. Muhammed Rızâ Muzaffer, **Uşûlü’l-fıkh**, Müessesetü’n-neşri’l-islâmî, Kum, 2013, c. II, s. 278 vd.

²⁴⁷ Kestelî, **Hâşiyetü’l-kübrâ li-mukaddimâti’l-erbaa**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 100^b.

²⁴⁸ Nasîrüddîn Tûsî, **Nağdü’l-Muhaşşal**, nşr. Taha Abdurrauf Sad, Darü’l-kitâbi’l-‘arabî, Beyrut, 1984, s. 292.

yalanın kötü olmasının bedihi kabul edildiğini ve edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.²⁴⁹ Bağlamın değiştirilmesi özsel yapıyı değiştirmemektedir.

Kesteli Mutezile öğretinin kendi içinde yekpâre veya homojen olmadığı bilincindedir. Eylemlerin özü veya yine kendinde bulunan herhangi bir sıfat nedeniyle iyi-kötü olacağını savunanların yanında eylemlerin kendi başına değil, yönlerine (*vücûh*) ve itibarlarına göre değer alacağını ileri sürenler de bulunmaktadır. Bu bağlamda oldukça katı ve özcü ilk görüşü daha çok erken dönem Mutezile kelamcıları benimsemektedir. Müakkip Mutezile uleması meseleyi bir adım geriye alarak eylemlerin özüne değil, eylemin girdiği olayın bağlamlarına göre değer kazanacağı görüşünü birincisine yeğlenmiştir.²⁵⁰ Ancak bu bir form değişimidir, öz ve mahiyet değişimi değildir. İster ilâhî, ister beşerî olsun ahlâkî davranışların tamamında adaleti temel ilke edinen bir öğretinin değerler alanında nesnelliği terk ettiğini iddia etmek oldukça güçtür.

2.6.3. Tartışmaları Farklı Çözümleme Girişimleri

Mukâddimât-ı Erbaa haşiyelerinde ekollerin farklılaşmasıyla beraber öğretilerin sentezlenmesine özen gösterilmektedir. Bu türlü sentez girişimleri, doktrin duyarlılıklarından ödün vermeksizin **Hacı Hasanzâde** de görülmektedir.

Eş'arî ile rivayeti esas alanlar meselenin bir ucundadır. Bu dizgede varlık ve bilgi alanında işletilen her şeyin Tanrı'ya bağlılığı esası, ahlâkî değer ve ilkelerde de kendini göstermektedir. Değerlerin mutlak belirleyicisi ve inşa edicisi dindir. Yoku var kılan, bilinmesi bilindir yapan Tanrı, eyleme de değer yüklemektedir. Tanrı bu yüklemeyi yapmadığı takdirde eylemin kayıtlanması oldukça zordur. Mutlak bırakılan eylem subjektif ve görelî bir alandadır. Bu nedenle insan, nesnellik barındırmayan eyleme, evrensel değer atfedemez.

İlâhî emirler ve yasaklar değerlerin temel yapısını oluşturmaktadır. Bu yapı eyleme muahharan ilave edilir ve aşılır. İnsanın en temel değerlerini, aslında süregiden tarihten ve kültürden ayıklamak olanaksızdır. Bu nedenle hüsün ve kubuh

²⁴⁹ Yalan ve doğru değerlerinin kendi içindeki zarurî ve nazarî örnekler için bkz. Kādî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse**, İstanbul, 2013, c. II, s. 718.

²⁵⁰ Abdülkerîm Osman, **Nazariyyetü't-teklîf**: ârau'l-Kādî Abdülcebbârî'l-keîâmîyye, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1971, s. 439.

dinle temellendirilmelidir. Din kavramını literal almak burada yanıltıcıdır. Din, insanlığın uzun tarihi tecrübelerinin tamamını kapsamaktadır. Din toplumsal deneyimleri, gelenek-görenekleri ve kadim tarihi kültürleri içermektedir. İnsanı ve ahlâkî değerleri bu geniş ve baskın algı mekanizmasından ayrı düşünmek yanıltıcıdır.

Eş'arî ekolün temsil ettiği bu öğretî, değerlerin göreceliliğine dayanmaktadır. Mümkün varlık ve hâdis bilgiye nesnellik veren Tanrı iradesidir. Ahlâkî ilkeleri görelilikten çıkararak sabitleyen de dindir ve ilahî iradedir.

Mutezile dizgesinde emir ve yasaklamalardan oluşan dinî bildirimler, değerlere işaret ederler. Ahlâkî değerler ve ilkeler dine doğrudan bağımlı değildir.²⁵¹ Değerler nesneldir ve nesnel alan insan tarafından kavranabilir. Temel iyiler veya zaruri değerler, din, özne veya başka bir etkinin dışarıdan belirlemesine kapalıdır. Bağlam ve tarihestü değerler ve ilkeler müdahaleyle değiştirilmez.

Fizik veya metafizik ahlâkî değerlerde kıstas insan aklıdır. Şehadet âlemindeki kötülük, gayb âleminde de aynen kötü niteliktedir.²⁵² Temel ahlâkî yargılar, nesnel ölçütlerle ölçülebilir ve bu bakımdan fizik-metafizik ayrımı geçersizdir.²⁵³

Hacı Hasanzâde temel değerlerin yalnız birinde bir istisna yapılarak kimi Hanefilerin Mutezileyle birleştğini aktarmıştır. Bu istisna marifetullahtır. Tanrı'yı tanımak ve bilmek dine bağılı değildir. **Hacı Hasanzâde** burada **Ebû Mansûr Mâtürîdî**'nin **Ebû Hanîfe** yorumunu dikkate sunmuştur.²⁵⁴

Ebû Hanîfe'ye göre, uzak-dış (*afak*) ve yakın-iç (*enfûs*) alanı deneyimleyen bir kişi yaratıcısına cahil kalamaz. Kişi bu cehaletinde mazur sayılamaz. Allah'ı bilmek peygambere bağılı değildir.²⁵⁵ Dinî bildirim ulaşmasa da kişi, Allah'ı tanımamazlık ve bilmemezlik yapmamalıdır. Dinî kurallardan bîhaber ve bîgâne kalması ise bir peygamber gelene kadar mazur görülebilir.

Mâtürîdî anılan anlatıyı dinî pratikler dışında, akıl sahibi her kişiye Allah'ı tanımak zorunludur, diyerek yorumlamıştır. Dikkat edileceği üzere Allah'ı bilmek,

²⁵¹ Abdülkerîm Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, Beyrut, 1971, s. 440.

²⁵² İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*, Tahran, 2007, s. 149 vd.

²⁵³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, İstanbul, 2013, c. II, s. 78.

²⁵⁴ Hacı Hasanzâde, *Haşiye ala Mukaddimât-ı Erbaa*, Şehit Ali Paşa, 2844, 50^a.

²⁵⁵ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, s. 31.

bundan sorumlu olmakla izah edilmiştir. **Mâtürîdî**'nin burada Mutezileye bir adım daha yaklaştığı söylenebilir.²⁵⁶

Hacı Hasanzâde Hanefilerden büyük bir çoğunluğun, **Eş'arî**'den çok Mutezile çizgisine yakın durduğunu düşünmüştür. Bilindiği üzere Mutezile temel ahlâkî değerlerin temellendirmesinde insana ve akla önemli bir rol atfetmiştir. Buna göre temel değerlerin istinbat edileceği kaynak, din addedilirse iddia ile delil bir araya toplanmış olacaktır. Diğer ifadeyle delil de iddia da aynı kaynak sayılacaktır. Oysa bir şey kendisine delil olmaz. Bunun klasik deyimi davayı ipotek altına almak olan “musaadere ala'l-matlûb”tur veya kısırdöngüdür. Anılan argümanın gücünü itiraf eden bir kısım Şafii ve büyük bir çoğunlukla Hanefiler bulunmaktadır. Üstelik ahlâkî değerleri akılla temellendirmek, ortak insanî değerlerde buluşmanın kapısını açacaktır.

Aklın bilgi kaynaklığını sümen altı eden ve tek güvenilir bilgi kaynağını duyulara indirgeyen **Sümeniyye**, nübüvvet müessesesine kökten karşı çıkan Brahmaniyye (*Berâhime*) İslam dışı akımlar sayılsa bile ahlâkî ilkelerin kökenini akılla ve insanla temellendirmektedir. Bunlara göre iyiliği akılla idrak edilebilen temel değerlerde akıl, başlı başına bir delil ve hüccettir. Bu açıdan Mutezile ve Hanefilerle ortak kanaati paylaşmaktadırlar. Mesele din ile temellendirildiğinde insan ortak paydasında buluşmak imkânı zora girmektedir.²⁵⁷

Hacı Hasanzâde'ye göre “Allah adaleti ve ihsanı emreder; kötülük ve çirkinliği yasaklar”²⁵⁸ ayeti iyi-kötünün emir ve nehiyden bağımsız bulunduklarını desteklemektedir. **Hacı Hasanzâde** açısından bu ayet, Mutezilenin haklılığını göstermektedir.

Hacı Hasanzâde ekollerin ayrışan ve birleşen yönlerini yeniden düzenlemenin akabinde meselenin kavram ağlarını, tanım-kapsam sorunları üzerinden ele almıştır.

Ahlâkî değerlerin temelindeki iyi ve kötünün üç anlamı vardır. Birincisi amaca uygunluk ve aykırılıktır. İkincisi dinin yaparı övdüğü ve yerdığı şeylerdir. Üçüncüsü de dinen yapılmasında sakınca bulunmayandır.

Bu içeriklerin ilâhî fiilleri açıklayış tarzına bakılabilir. Birinci anlama göre ilâhî fiiller iyi veya kötü olamaz. Amaçlılık veya ulaşılabilecek hedef sahibi olmak Tanrı için

²⁵⁶ Özellikle bu konuda Mâtürîdî'nin Mutezileyle birleştiğini aktaran klasik bir kaynak için bkz. Ebü'l-Yüsri Pezdevî, **Uşûlü'd-dîn**, s. 214.

²⁵⁷ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Beyrut, 1997, c. I, s. 130. Krş. Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâşid**, Beyrut, 2001, c. I, s. 64.

²⁵⁸ Nahl, 16/90.

bir kusur sayılmaktadır. İkinci anlama göre ilâhî fiiller iyidir, ancak bu anlam dinin gelmesine bağlıdır. Üçüncü anlama göre ilâhî fiiller mutlak iyidir.

Değer içerikleri, sorumlu olmayan mecnun ve buluğa ermemiş kişilerin fiillerine de tatbik edilmelidir. Birinci anlama göre iyi de olabilir kötü de. İkinci anlama göre ne iyi ne de kötüdür. Üçüncü anlama göre bunların fiilleri iyidir.

Eş‘arî öğretide kötü, yasaklanan şeydir. İyi de emredilendir. Bir şeyin yasaklanmamış olması onun iyi sayılması için yeterlidir. Bu izah, sunulan üçlü taksimin üstüne dördüncü yeni bir anlam ihdas etmemektedir. Eş‘arî öğretinin tanımı, üçüncü anlamın içine pekâlâ girebilir. Emredilen iyi de ikinci anlama irca edilebilir. **Hacı Hasanzâde** nezdinde bu anlatı, değerlere ait üçlü taksimin geçerliliğini muhafaza ettiğini göstermektedir.²⁵⁹

Hacı Hasanzâde birinci anlamdaki “amaç” kelimesi yerine kimilerinin, doğa (tab‘) kavramını kullandıklarını söylemiştir. Bu değişiklikte onlar, eylemlerle sıfatları bir araya toplayabilmişlerdir. Böylelikle birinci anlam içine huzur ve gam vb. duygusal sıfatların dâhil edilmesine önayak olmuşlardır.

Birinci anlam kimi zaman maslahat ve mefsedet olarak da açıklanmıştır. Buna göre iyi içinde maslahat bulunan, kötü de içinde mefsedet bulunandır. Şu halde maslahat ve mefsedet içermeyen bir eylem, yönsüz ve tarafsız kalmaktadır. İkinci anlama, sorumlu insanın eylemlerine özgü sayılan “sevap-ikab” ilavesi eklenmiştir. Bu ikinci anlam ilâhî fiilleri kapsayacaksa, bu durumda övgü-yergi ilavesiyle yetinmek yeterli olacaktır.

Hacı Hasanzâde Eş‘arî dizgenin pozisyonunu belirginleştirmeye bağlı **Cüveynî**’nin açılımmasını ve **Teftâzânî**’nin onu desteklediği yorumunu gereksiz bulmaktadır.²⁶⁰

Cüveynî’ye göre Eş‘arî dizgedeki “iyi-kötü yalnızca dinle bilinir” yargısının altında yatan anlamın açıklığa kavuşturulması gerekir. Zira ona göre bu yargı; iyinin anlamının, dinin anlamına ilave bir anlam olduğu ve onu idrak etmenin diğerini idrak etmeye bağlı olduğu gibi yanlış anlamaya müsait gözükmektedir.²⁶¹ Ona göre iyi ile

²⁵⁹ Hacı Hasanzâde, **Hâşiye ‘alâ Mukaddimât-ı Erbaa**, Şehit Ali Paşa, 2844, 50^b.

²⁶⁰ Hacı Hasanzâde, **Hâşiye ‘alâ Mukaddimât-ı Erbaa**, Şehit Ali Paşa, 2844, 52^a.

²⁶¹ Cüveynî, **Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâti’i’l-edille fi uşûli’l-i’tikâd**, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâih, Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, 2009, s. 211. Metnin çevirisi için bkz. Cüveynî, **İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü’l-İrşâd**, trc. Komisyon, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, s. 214.

dinin yaparı övgüyle bahsetmesi bir ve aynı şeydir.²⁶² Keza kötü de böyledir. Bir fiile farz denildiğinde bu fiilin, benzeri başka fiillerde bulunmayan ayırıcı bir vasıfla farz kılındığı söylenemez. Fiilin farz olması, başka bir şeye gerek kalmaksızın, dinin o fiili farz diye emretmesinden ibarettir. Şu halde iyi; dinin anlamına bir aranın ardından, ilaveyle katılan bir sıfat ve bu sıfatla idrak edilebilen yapı değildir.

Hacı Hasanzâde açısından “iyi-kötü ancak dinle idrak edilir” demek, farz kılınması nedeniyle kişinin onu öyle idrak etmesi demektir. Bir şeye belirli bir nitelik “cal” verilmesiyle, onun idrak edilmesi aynıdır. **Hacı Hasanzâde**’ye göre dinî bildirimden önce, namazda bulunan farziyet hükmünü ortadan kaldırmaya gerek yoktur. Din burada eylemde önceden bulunan bir değeri haber vermektedir. **Hacı Hasanzâde** açısından Eş’arî ekol çerçevesinde dine; nesneyi baştan inşa edici bir fonksiyon yüklemeye gerek yoktur.

Hacı Hasanzâde nezdinde “iyi-kötü ancak dinle bilinebilir” yargısı bilgi temellidir. Bilgi temelli bir yargıyı varlık temelli bir yargıya taşımaya gerek yoktur. Bu perspektifin, Eş’arî ekolün en yetkin teorisyenlerine karşı ortaya koyulması büyük ve önemli bir sav addedilmelidir. **Hacı Hasanzâde**’nin bu eksen değişimi **Mâtürîdî-Hanefî** çizgi için geçerli kabul edilse bile Eş’arî anlayış içerisinde kabul görmesi oldukça zordur.

Tüm bu anlatımların peşi sıra **Hacı Hasanzâde** Tanrı ile kötülük kavramının diyalektik ilişkisini kurgulamıştır.²⁶³ O, öncelikle ekollerin temel ilkelerini ve duyarlılıklarını tebarüz ettirmiştir. Tanrı’nın kötülük yapmayacağı ve hiçbir vacibi terk etmeyeceğinde ekoller hem fikirdir. Üstelik Tanrı’ya ait istisnasız tüm fiillerin iyi değerli oluşu genel bir ilkedir. Farklı düşünce sistemleri, bu ilkeyi temellendirirken, başka yollara başvurmuşlardır.

Eş’arî öğretilerde Allah açısından hiçbir kötü yoktur. Buna binaen Allah kötülük yapmaz. O’ndan gelen hiçbir şey kötü addedilemez, O’nun üzerine vacip hiçbir şey yoktur. Ahlâkî değerler ve sorumluluklar/vacip dinle anlam kazanmaktadır, dinin bildirimi yoksa hiçbir şey kötü ve vacip telakki edilemez. Bu gerekçeyle Allah’ın vacibi terk etmesi ve kötü fiili işlemesi söz konusu değildir.

²⁶² Teftâzânî, **Şerhu’l-Makâşid**, Beyrut, 2001, II, 289.

²⁶³ Hacı Hasanzâde, **Hâşiye ‘alâ Mukaddimât-ı Erbaa**, Şehit Ali Paşa, 2844, 54^a.

Hanefî düşünce sisteminde Tanrı evrenin mutlak sahibidir. Mülküyle ilgili dilediği tasarrufa yetkilidir. Mutlak ilim-kudret-iradeyi haizdir. İlâhî fiiller mutlak sıfatlarına bağlıdır, sıfatlar hikmetten ayrı düşmemektedir. Mutlak kudret ve irade bir bakıma hikmetle denetlenmektedir. Bu hikmet Tanrı için ulaşılması gereken bir hedef değildir. Çünkü Tanrı bilfiildir. Tanrı'nın bilfiil hikmeti kendinden kaynaklıdır. Bu nedenle ilâhî fiillerin kötü değerli olması imkânsızdır.

Evreni ve içindeki değerleri tümüyle insanın kuşatması zordur. Dünyadaki değerler kıyaslandığında iyilikler kötülöklere galebe çalmaktadır. Dünya nimetleri inkâr edilemez boyuttur.²⁶⁴ Maddenin aslı kötü değildir. Sureti kötü gözükebilmektedir ve bunlar iyiliklere oranda azdır. Bu kötülerin ardında aslında ayrıntılarına insanların hâlihazırda vakıf olmadıkları pek çok maslahatlar ve hikmetler bulunmaktadır. Nitekim insanın her şeyi dünyayla kıyaslaması yanıltıcıdır. Çünkü dünya ahireti kazanmak içindir. Dünya araç, ahiret amaç olmalıdır insan için.

Mutezile ekolünde ahlâkî ilkeler insan ve Tanrı için bağlayıcıdır. Bu nedenle Tanrı adaletlidir ve adaletsiz fiil yapmaz. Tanrı'yı adalet ve hikmetten ayrı düşünmek imkânsızdır.²⁶⁵ Tanrı'dan kötölük vaki olmamıştır ve olmaz. Bu da onun imkânsızlığını desteklemektedir.

Hacı Hasanzâde'nin Tanrı ve kötölük ilişkisine dair anlatısı Eş'arî-Mutezile ayrımını vermede başarılı olsa da, aynı başarı Hanefilerin Eş'arî'lerle veya Mutezile ile olan ayrımlarında gösterilememiştir.

Evrenin yaratılmasında Mutezile, iradeli Tanrı'nın davranış tarzını ahlâkî ilkelere bağlamıştır. İradeli Tanrı, Mâtürîdî de davranışlarını yine kendinden kaynaklı hikmetle açığa çıkarmaktadır.²⁶⁶ Eş'arî düşünce tarzında iyi-kötü değerlerinin en temel fayda-zarar anlamı, iradeli Tanrı için geçersizdir.²⁶⁷ Bu nedenle Tanrı evren irtibatında mutlak iradenin adalet ve hikmetle denetlenmesi anlamsızdır.

²⁶⁴ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*, Tahran, 2007, s. 200.

²⁶⁵ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*, Tahran, 2007, s. 119.

²⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1979, s. 96.

²⁶⁷ Fahreddin Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, Tahran, 1994, c. I, s. 201.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSAN FİİLLERİ

3.1. BİRİNCİ MUKADDİME: FİİL KAVRAMI

3.1.1. Fiilin Anlam Alanları

Fiil kavramının, ilim dalları içerisinde değişik tanımları yapılmıştır. Her ilim, kendi anlam örgüsü içerisinde kendi tartışma bağlamları çerçevesinde kavramın belirli bir yönünü ön plana çıkarmıştır. Sözelimi nahivde fiil ve isimler kendi başlarına bir anlama işaret edebilmekte ortak, fakat geçmiş, şimdi, gelecek gibi zaman birimlerinden soyutlanabilme açısından ayırdırlar. Zira fiiller, isimler gibi zamansız değildir. Fiil mutlaka bir zaman birimini imlemek zorundadır.

Kelam ilmi de kendi sistematik anlam örgüsüne bağlı kavramları tanımlamaktadır. Bu içeriklendirmeler her ne kadar bir tümel alana ulaşma çabası içinde yapılsa da cereyan eden interaktif tartışmaların katkısı yadsınamaz bir gerçektir. Tümel disiplinler kendi terminolojilerini oluşturmaya ve ortak zemini sağlama adına kavramsallaştırılmalara özen göstermektedirler.

İstilah kelimesinin kökünde yatan sulh kelimesinin barış anlamını içerdiğine dikkat çekilmelidir. Kavramlara her akım ve her dizgede kendi yaklaşımlarının iç tutarlılığı adına istenilen anlamlar verilebilir. Klasik terminolojide bu özgürlüğe “*istilah tartışılmaz*” denmektedir.²⁶⁸ Her ekol kavramı kendi sistemi içinde tanımlama yetkisine sahiptir. Önemli olan burada kavramın belirsizlikten kurtarılmasıdır.

Çift taraflı barışı sağlamak, yanlış anlamaların önüne geçmek ve ortak bir payda da buluşmak için kavramların bulanıklaştırılmaması gerekmektedir. Nitekim bir kavramın tanımından öte sistem içindeki tutarlılığı ve problemlerin çözülmesinde gördüğü işlev önemlidir. Ayrıca kavram ve yargı bakımından sistem tutarlılığı sağlandığında çözümlemelerin vakıya mutabakatı da esastır. Kavram ve yargılar ne kadar gerçeğe örtüşüyorsa o oranda doğru ve geçerlidir.

²⁶⁸ Ebü'l-Bekâ Kefevî, **Külliyyât**, thk. Adnan Derviş & Muhammed Mısıri, Müessesü'r-Risâle, Beyrut, 1998, s. 970.

Sadrüşşerîa kavramları oldukça itinalı kullanır. O, fiil ve eylem kavramını iki anlam ile sınırlandırmıştır.²⁶⁹ Biri fiilin masdarına/köküne karşılık gelen anlam, diğeri masdardan hâsıl olan anlamdır.²⁷⁰ İlki olmak, öteki oluşla irtibatlıdır. Hareket eden bir kişi tasavvur edilebilir. Hareket o kişide gerçekleşmiştir. Elde iki veri bulunmaktadır. Bir, hareket eden birey, iki hareketin kendisidir.²⁷¹ Eylem kavramı kök ve türev olmak üzere iki anlamda kullanılabilmektedir. Hareketin kendisi ve hareketin gerçekleştirilişidir.²⁷²

Anlaşılan o ki fiil, bu iki anlamın dışında ilave üçüncü bir anlam ile kullanılmamaktadır. Burada tartışması yapılan belirli bir özneye ait eylemdir. Doğa ve nesnelerin hareketleri anlamındaki eylem, araştırma dışında tutulmaktadır.

İki anlamla kayıtlanan eylemin varlıktaki derecelendirmesine geçilebilir. Eylemin kendisi dış varlıkta yoktur, aklın özne-eylem kurgusundan ve kavramsallaştırmasından ibarettir. Kök anlamda mutlak hareket zihinseldir. Kökten türeyen eylem ise harici varlık kazanmış bir eylemdir. İki düzey, kavramdan olguya geçiş olarak anlaşılabilir. Eylemin ikinci anlamın süreç ile ilgilidir. Sözelimi öngörülen belirli bir mesafe aralığında hareket eden bir kişinin hareketi buna örnek verilebilir. Dış varlık alanında varlığı gerçekleşen, ikinci anlamdaki eylemdir.

Tümellere benzer biçimde mutlak bir kavramın kendisi dış dünya yoktur. Dışta varlık sahibi olan tümellerin fertleridir. Tümeller aklîdir. Tümel hareketin tekil halleri dışta dünyada vardır. Bu kompozisyonda eylem iki farklı gerçeklik düzeyinde algılanmaktadır. Anılan ayrım; bilkuvve-bilfiil, potansiyel-aktüel, ika-vuku, irade-murat, hareket edebilecek halde olmak ile hâlihazırda an içerisinde hareket ediyor olmak ayrımlarına benzetilebilmektedir.

Eylemin biri ika, diğeri vuku hali vardır. Herhangi bir eylem, vuku halinde iken ika ile vuku birlikte dış dünyadadır. Vuku yoksa ıkanın varlığı kesinlikle yoktur. İka, vukuyu kavrayan zihnin kurgusudur, dış dünyada ıkanın bir varlığı yoktur.²⁷³ İkadan,

²⁶⁹ Ubeydullah Sadrüşşerîa, **Tavzîh Şerhü't-Tenkih**, Beyrut, 1998, s. 380.

²⁷⁰ Sadrüşşerîa, “*Mukaddimât-ı Erbaa* Tercümesi: *Tenkih* Metni, *Tavzih* Şerhi, *Telvi* Haşiyesi”, çev. Mustafa Bilal Öztürk, **Din Felsefesi Açısından Eş‘arî Gelen-Ek-i**, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 830.

²⁷¹ Molla Hüsrev, **Hâşiye ‘alâ’t-Telvîh**, c. I, s. 115.

²⁷² Hasan Çelebi, **Hâşiye ‘alâ’t-Telvîh**, c. I, s. 115.

²⁷³ Sadrüşşerîa nezdinde masdar/olmak anlamındaki “ıman” yaratılmamıştır. Masdardan ortaya çıkan/oluş “ihtida” ise yaratılmıştır. Sadrüşşerîa, **Şerhu Ta‘dîlî-l-‘ulûm fi’l-Kelâm**, Antalya-Tekelioğlu, 798, vrk. 192^a.

vuku haline geçildiğinde artık söz konusu eylem ve eylemlerin dış dünyada hem maddesi hem sureti vardır. Bu açıdan vuku halindeki bir eylem dış dünyada varlık kazanmış bir eylemi anlatır.

Eylemler, vukua gelmezden evvel ika halindeyken, aklın onu kurgulaması epistemolojiktir. Bilgi temelli bu kurguyu ontolojiye aktarmak bir sorundur. Çünkü öznenin ikası dış dünyada var kabul etmek, eylemin vuku haline gelmeden önce ika halindeyken bile başka bir öznesi (*mûki*) olmasını gerektirir. Nitekim her varlığın var edicisi olmalıdır. Öyleyse var olan iradenin, kendinden ayrı bir var edici olmalıdır. Oysa iradeye varlık alanında bir paye vermek yanlıştır. İradenin varlığı itibarıdır, hakiki sayılmamalıdır. İrade hakiki varlık sayılırsa kelâmî teoloji alanı askıya alınır.

İlahi irade dışta bir varlıksa bu, iradeyle varlığı özdeş kılmaktır. İrade edilen anlamında sonsuz ilâhî irade ve sonsuz evren anlayışı kelâm sistemine kökten aykırıdır. Tanrı sonsuz iradesiyle sonlu varlık yaratmıştır. Değişim özlü bu evren kelimcılara göre sonludur ve çünkü süreç içine girmiştir. Oysa sonsuzun süreç içine girmesi yanlıştır. Keza sürecin de teselsül ederek sonsuz addedilmesi hatadır. Tanrı sonsuzu kat ederek evreni yaratmış da değildir. Çünkü sonsuz kat edilemeyendir. Tüm bunlara binaen iradenin kendine ait dışta gerçek varlığı yoktur.

Gerçek dış varlıklarda sonsuz geriye gidiş felsefeciler ve kelimcılar zaviyesinden teselsül kapsamında değerlendirilir. Teselsül ise her iki ekolün ortak kanaatiyle imkânsızdır. Bu imkânsızlıktan ileride uzun uzadıya bahsedilecektir. Burada meselenin özüne temas edilerek geçilecektir.

Teselsülün imkânsızlığı matematiksel olarak sonsuza bir ekleme veya çıkarmanın geçersiz oluşuyla izah edilmektedir. Teselsül bir noktada kesilmiyor veya durmuyorsa öznenin tek bir şey gerçekleştirebilmesi (ika‘) için sonsuz bir işi yerine getirmesi gerekecektir. Bu akla ziyandır ve kelâm terminolojisinde bedaheten yanlıştır.²⁷⁴ Kelâm-felsefe sistemlerindeki genel-geçer, mantıksal bir ilkeye göre bedahetle çatışan hiçbir nazar/düşünme faaliyeti geçerli değildir.

Sadrüşşerîa’nın anlatımıyla varlığa getirebilme anlamında iradenin (ika) dışta mevcut olmamasını **Eş‘arî** sistemde açıklamak daha anlaşılırdır. **Eş‘arî**’nin kelâmî

²⁷⁴ Sadruşşerîa, **Şerhu Ta‘dîl-i ‘ulûm fi’l-Kelâm**, Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu, 798, vrk. 288^a.

pozisyonuna göre *tekvin* dışta varlığı bulunmayan bir kavramdır.²⁷⁵ Anlaşıldığı kadarıyla burada *ika* ile *tekvin* kavramları birbirine eşitlenmektedir. Nasıl ki Tanrı için *tekvin* bir fiilin dışarıda varlık iktisap edebilmesi için gerekliyse, insan için de *ika* bir fiilin dışarıda varlık kazanabilmesi için gerekli asgari koşuldur. İkisi de “dış dünya varlığı olmamak”ta ortaklırlar. İki kavram da fiilin ortaya çıkabilmesi için gerekli şart konumundadır.

Dört önerme teorisinin örtük imaları vardır. Sözelimi bu kuramda, Tanrısal eylem ile insanî eylem; başlangıcı-süreci olmak bakımından birbirine benzetilmektedir. Her ne olursa olsun iki eylem düzeyinin hakikat ve mahiyette birlik, eşitlik veya denklik taşıdığını savunmak yanlıştır. Bu kuramda benzeşen yönlerine değinilmektedir.

Sadrüşşerîa *Şerhu Ta’dîli’l-’ulûm*’un kelâm bölümünde yaratmanın künhüne kimsenin vakıf olamayacağını altını çizmektedir. İnsan açısından yaratmanın kendisi izafi bir olgudur. Bu kuram yaratmanın kendini değil onun ürünü ve sonucu konumundaki yaratılmışların ayrıntılarını esas almaktadır.²⁷⁶ Kelam sisteminin üzerine kurulu yapı gereği Allah’ı tanımanın ve anlamının yolu; O’nun yarattığı nesneleri ve evreni ayrıntılı kavramaktan geçer.

Fiil kavramının varlık kategorisi belirlemek gerekmektedir. Öncelikle mümkün varlıkları meşhur on kategoride toplamak Aristo’dan bu yana takip edilegelmiştir. Mümkün varlıkların tamamını kuşatmak için kurgulanmış bu on kategoriye göre fiil-infiial her ikisi de dış dünyada var olması bakımından ele alınmıştır.

Sadrüşşerîa fiil kavramını kendi dizgesinde yeniden kategorize etmiştir. Fiilin kendisi ile fiilin varlıkla ilişkisi birbirinden ayrılmıştır. Fiile bir yönüyle masdar anlam verilmiş dış dünyadan varlığı soyutlanmıştır. Bir yönüyle hâsıl bil-masdar anlamı verilmiş, dış dünyayla ilişkisi kurulmaya çalışılmıştır. Bu kuramın, fiil kavramını tümüyle var-olanlar altında mütalaa eden Aristo’nun on kategorisiyle benzeşen ve ondan ayrışan yönleri bulunmaktadır. Aristo fiilin haddizatında kendisiyle, taallukatı arasını ayırmadan her ikisini bir bütün kabul etmiştir.²⁷⁷

²⁷⁵ Sadrüşşerîa, **Tavzîh Şerhü’t-Tenkih**, Beyrut, 1998, s. 381. Krş. Sadrüşşerîa, “*Mukaddimât-ı Erbaa* Tercümesi: *Tenkih Metni, Tavzih Şerhi, Telvih Haşiyesi*”, çev. Mustafa Bilal Öztürk, **Din Felsefesi Açısından Eş’arî Gelen-Ek-i**, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 830.

²⁷⁶ Sadrüşşerîa, **Şerhu Ta’dîli’l-’ulûm fi’l-Kelâm**, vrk 197^a.

²⁷⁷ Kefevî, **Hâşiye ‘alâ mukaddimâti’l-’erbaa**, s. 109.

Eylemlerin kök/masdar anlamlarının dışta varlıkları yoktur. Kök anlam gerçek/reel varlık alanında değildir. İtibari ve kurgusal bir kavramdır. Oluş ve akış bildirmez. **Sadrüşşerîa**'yı takiben **Teftâzânî**'ye kök anlamın zihnen soyutlanması üç bakımından öne atılabilmektedir. Bu üç açının dayandığı ana prensip devr ve teselsülün iptal edilmesidir.²⁷⁸

Bir, bir eylemi gerçekleştirme öncesinde ve sırasında bilinçli özne bir iradesi olmalıdır. Bir eylemin gerçekleştirilebilmesi için özne ve iradenin ayrılmazlığı bir ilkedir. Eylemin asli unsuru özne ve iradedir. Eylem/evren mümkün bir varlığı temsil etmektedir ve ilâhî iradenin bir sonucudur. Eylemi üreten irade eylem gibi mevcut sayılırsa sonsuz irade, sonsuz irade edilen olmalıdır. Şu halde irade mevcut bir varlık sayılırsa, özne herhangi bir işi yapabilmesi için var olan sonsuz iradelere uğramak zorunda kalacaktır. Her irade başka bir iradenin sonucudur. Reel varlıklarda geriye doğru zincirleme sonsuza dek süre giden bir teselsül geçersiz ve anlamsızdır.

İrade reel varlık kabul edilirse dış dünyada bulunan gerçek varlıkların başlangıç tarafına ve illet yönüne doğru teselsüle yol açar. Bu irade gerçek değil de itibari varlık kabul edilirse, insan itibarının ortadan kalkmasıyla teselsül de biter.

Bir başka açıklama tarzına göre ise iradenin iradesi yine iradenin kendisidir, denebilir. Bu biçimiyle irade gerçek varlık dışına çıkarılmış olmaktadır. İmkânın imkânı imkânın kendisidir, lüzumun lüzumu lüzumun kendisidir, deyimleri de hep benzer algoritmanın ürünleridir.

Kelam ve felsefe ekolüne göre illetlerde teselsül geçersizdir. *Burhân-ı Tatbîk* illetleri sonlandırmada güçlü ve başarılı bir kanıttır.²⁷⁹ Oysa aynı güç ve başarı, varlıklardaki ileriye doğru zincirleme veya malullerdeki teselsül de ileri sürülmemiştir. Geriye doğru *sonsuz* ile ileriye doğru *sonsuz*, daha doğrusu *sınırsız* kavramların ayrımı yapılmalıdır. Bu konunun farklı boyutlarıyla ayrıntılı incelemesi ileride bağımsız bir başlık altına yapılacaktır.

Kısaca değinilirse, kelam yöntemine göre varlık ve bilgi düzeylerinde teselsül yanlıştır. Ontolojik varlıklarda hâdis-muhdis, epistemolojik düzeyde zarûrî-nazarî

²⁷⁸ Teftâzânî, **Şerhu't-Telvîh 'ala't-tavzîh**, 1998, c. I, s. 380. Krş. Sadrüşşerîa, "*Mukaddimât-ı Erbaa* Tercümesi: *Tenkih Metni, Tavzih Şerhi, Telvih Haşiyesi*", çev. Mustafa Bilal Öztürk, **Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i**, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 830-831.

²⁷⁹ Alâeddin Ali Tûsî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 87 vd.

ayrımları teselsülle irtibatlandırılmıştır.²⁸⁰ Varlık içerisindeki hâdislerin, illet-malul ilişkisinin bir şekilde ilk illette durması gerekir. Aksi halde bu olgu-olay sonsuza kadar devam eder. Benzer durum bilgi için de geçerlidir. Nazarî bilginin temellendirilmesi kesinlikle zarurî bilgide son bulmalıdır. Bulmaz ise nazarî bilgiler teselsül eder, hiçbir şey bilmek mümkün olmaz. Oysa insanlar bazı bilgileri vardır.²⁸¹ Dolayısıyla bilgide de teselsül yanlıştır. Hâdis varlıkları zorunlu varlıkta sonlandırmakla, nazarî bilgileri zarurî bilgilerde sonlandırmak da paralellik vardır. Her iki düzeyde de teselsülün iptal edilmesi etkindir.

İki, şayet irade veya iradeler mevcut varlık ise özne bir şeyi icat etmesi olanaksızdır. Çünkü özne herhangi bir şey yapacak olsa sırayla dizilerek sonsuz kadar tahakkuk etmiş gerçek varlık olan iradelerin hepsini tüketmesi gerekecektir. Öznenin sonsuzu kat ederek icat etmesi, bedaheten yanlıştır. **Teftâzânî** burada ince bir detaya değinmektedir. Bu bağlamda ikanın ikası fiilin kendisi olursa teselsül sakıncası devam eder. İnsan iradesiyle bir şeyi yapar, onun bu iradesi Tanrı gibi başka bir öznenin iradesine dayanırsa burada teselsül gerekmez. Nitekim hâdisin, kadîm varlıkta sonlanması teselsülün kesilmesiyle olmaktadır.²⁸²

Üç, bu yön **Teftâzânî** açısından cedel yöntemine dayanmaktadır. **Sadrüşşerîa** anlatımıyla ikayı dışta varlığı olmayan itibari varlık kabul ederek içeriklendirmek Eş'arî dizgede çok daha anlaşılırdır. Eş'arî tekvin sıfatını hariçte varlığı yoktur. Bu dizgede tekvin itibari bir varlıktır.

Teftâzânî'ye göre tekvinin anlamıyla ikayı eşitlemek Eş'arî'yi ilzam için söylenmiştir.²⁸³ Ona göre bu ilzam tam yerinde kullanılmamıştır. Eş'arî dizgede tekvin sıfatı, sübutî bir sıfat sayılmadığı bilinmektedir. Bu öğretilerde tekvin, Tanrı'nın ezeli ve ebedi bir sıfatı değildir. Ancak tekvini ezeli sıfat kabul etmemek, hâdis tekvine karşı çıkılmasını gerektirmez. Mâtürîdî öğretisi, ezeli tekvini benimsemelerine rağmen ezeli

²⁸⁰ Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm fi'l-Mantık*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 724, vrk. 10^b. Ayrıca bilginin teselsülle bağlantısını kuran güncel bir araştırma için bkz. Ömer Türker, **İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İslam Araştırmaları Yayınları, İstanbul, 2010, s. 178.

²⁸¹ Ferhârî, **Nibras**, 82.

²⁸² Teftâzânî, "*Mukaddimât-ı Erbaa* Tercümesi: *Tenkih Metni, Tavzih Şerhi, Telvih Haşiyesi*", çev. Mustafa Bilal Öztürk, **Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i**, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 831.

²⁸³ Teftâzânî, **Şerhu't-Telvîh 'ala't-tavzîh**, Beyrut, 1998, c. I, s. 380.

evren anlayışına ulaşmamışlardır. Subûti sıfatlar, Tanrı-evren irtibatına yüklenen anlamla bağlantılıdır.²⁸⁴

Teftâzânî'nin anlatımına göre birinci önermede ilkece sonuca ulaşmak, iradelerdeki teselsülü fark etmeye bağlıdır. İradeyi özne-nesne irtibatını sağlayan kurgusal bir varlık saymak en tutarlı yoludur. İradeye özne-nesne dışında üçüncü bir varlık alanı açmak teselüsle düşüleceği yanlıştır. Doğrusu irade soyut, itibari ve izafi varlıktır.²⁸⁵ Özne veya nesne olmaksızın masdar anlamında kullanılan herhangi bir ıkanın vukua gelebileceğinin düşünölemeyeceğini de ilaveten açıklamak gerekir.

Birinci mukaddime fiilin iki anlamda kullanıldığını temellendirmekte ve herhangi bir eylemi başlangıç-süreç-sonuç aşamalarına ayırmaktadır. Eylemin başlangıç safhası irade ve ika kavramlarıyla anlatılırken, süreç ve sonuç hâsıl bil-masdar kavramıyla sunulur. Burada temellendirilmeye çalışılan en önemli öge, eylemin başlangıcını oluşturan iradeye, teselsül gerektireceği gerekçesiyle hariçte varlık vermemektir. İrade, özneye bağlı ayrıca müstakil reel varlığı olmayan izafi bir kavramdır.

İradeyi nesnesinden ayırarak özneye tahsis etmek, teselsülün iptaline bağlıdır. Tümel disiplinler, değişik düzeylerdeki teselsülü iptal sırasında birtakım kanıtlamalara başvurmaktadırlar. Köklü bilimsel araştırma gelenekleri, bu süreçte farklı şartlar koşmaktadır. Bu farklılık nedeniyle kanıtın geçerlilik-yeterlilik şartları ve uygulama alanları değişebilmektedir.

Kelam ve felsefe sistemlerinde teselsülün önünü keserken benzer yöntemle başvurulmaktadır. Her iki ekolce bu yöntem güçlüdür. Ancak geçerli sayılması için koşulan şartlar ve uygulama alanları bir sorundur. Aynı kanıtlamayla bir sistem kadîm/sonsuz evrene ulaşırken, diğeri hâdis/sonlu evrene varmaktadır. **Alâeddin Arabî**'nin birinci mukaddimeyi çözümlediği pasajlar, teselsülü sorgulamaktadır.²⁸⁶

²⁸⁴ Tekvin sıfatının, ezeli ve hâdis olmak üzere iki türlü fonksiyonu vardır. Ezeli tekvin, Tanrı'nın evreni yaratma imkânıdır ve bilfiil sonsuz imkâna taalluk eder. Seçimin ardından hâdis tekvin ise bilfiil sonlu/evren ve bilkuvve sonsuz/ahiret taalluk etmektedir. Abdülhakîm Siyâlkûtî, **Hâşîye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ şerhi'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye**, (Mecmû'atü'l-Havâşî içinde), Matbaatü'l-İlmiyye, Mısır, 1911, c. II, s. 252.

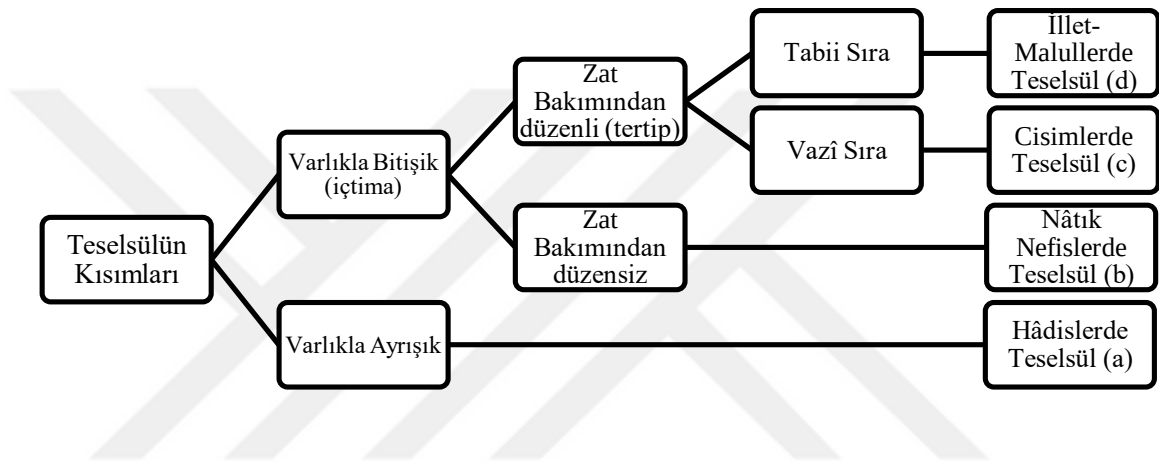
²⁸⁵ Teftâzânî, "*Mukaddimât-ı Erbaa* Tercümesi: *Tenkih Metni, Tavzih Şerhi, Telvih Haşiyesi*", çev. Mustafa Bilal Öztürk, **Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i**, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 831.

²⁸⁶ Alâeddin Arabî, **Hâşîye alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 48^a vd.

Ağırlıklı olarak spekülasyonlar teselsül, *Burhân-ı tatbîk*, itibar vb. kavram ve meseleler üzerine yoğunlaşmaktadır.

3.1.2. Kelâm ve Felsefe’nin Teselsül Yaklaşımları

Tablo 2: Kelâm ve Felsefe’de Teselsül



Şematik tablo temelde dört ayrı tür teselsülü göstermektedir.²⁸⁷ Teselsül kavramının sonlu ve sonsuz kelimeleriyle çok yakın ilişkisi vardır. Bu anlamda sonsuzluk kavramı zamanın, mekânın ya da herhangi bir dizinin sonu, bitimi olmamasıyla veya bitimsizliğiyle tanımlanır. Sonsuzluk kavramı duylara ve deneyime kapalıdır. Bu nedenle sırf akıl alanına irca edilerek tartışılmalıdır. Sonsuzluk tanımı üzerine şu açıklama yapılmaktadır:

“Bu anlamda (i) doğal sayılar dizisi, sonsuz bir dizi meydana getirir, zira dizide ne kadar büyük bir sayıya ulaşırsanız ulaşın, ona bir sayı daha eklemek her zaman mümkündür. Bununla birlikte, ikinci (ii) bir anlamda sonsuzluktan, sayılabilir parçalardan oluşmayan bütünler için geçerli olan sonsuzluktan da söz edilebilir. Burada sonsuzluk, tam ya da yetkin olma durumunu gösterir.”²⁸⁸

²⁸⁷ Şemseddin Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-‘ayn*, Şirket-i Şakîkiyye, Kazan, 1901, s. 106.

²⁸⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2010, s. 1426.

Bu izah tarzı sonsuz kavramıyla, sınırsız kavramlarının arasındaki ayrışmaya yönelik vurguyu soluk hale getirmektedir. Oysa kelimciler sonsuz²⁸⁹ ile sınırsız²⁹⁰ kavram ayrımlarına duyarlıdır.²⁹¹ Ayrıca bilfiil sonsuzluk ile bilkuvve sonsuzluk ayrımları da vurgulanmalıdır.²⁹²

Sonsuzluk kavramı ontolojik, epistemolojik düzlemlerde sorunsal haline büründürülebilecek karaktere sahiptir. Sözel gelişimi sonsuzluğun reel varlıkta var olup olmaması ve bilgide bilinebilir olup olmaması ayrı ayrı ele alınarak çözümlenmesi gerekmektedir. Sonsuzluğun ontolojik statüsüyle, epistemolojik değeri birbiriyle iç içe girgin biçimde tartışılması, sonuçlara ulaşırken süreçte kullanılan kanıtlamaların bulanıklaşmasına yol açmaktadır.

Teselsül, zincir halkalarının birbirine eklenerek *sonsuz*a kadar uzayıp gitmesidir.²⁹³ Kelam ve felsefe ekollerinde teselsül iptal edilmelidir. Ancak hangi tür teselsülün iptal edildiği veya edilebileceği bir sorundur.

Teselsülün en genel anlamda dört türünden bahsedilmektedir. Kelâm sisteminde bu dört tür de *Burhân-ı tatbîk* kanıtıyla iptal edilmektedir. Çünkü kelâmî öğretide koşulan tek şart, zihin dışında *var olmuş olmaktır*.²⁹⁴ Zihinsel kurgular ve matematiksel sayılar kanıtın geçerlilik alanı dışında kalmaktadır. Evren bilfiil var olmuştur. Evren dış dünyada reel ve somut bir süreç girmiştir. Sonsuz sürece girmemeli ve kat edilmemelidir. Bu nedenle kelimcilerde istisnasız her tür teselsül yanlıştır.

Kelâmdan farklı olarak filozoflarda, *Burhân-ı tatbîk* kanıtının doğrulanması için teselsülün kayıtlanması gerekmektedir. Hiçbir kayıt taşımayan teselsül iptal edilemez. Filozoflara göre kelimciler keyfi davranmaktadır. Kelimciler göre

²⁸⁹ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 14.

²⁹⁰ Tanrı'nın sonsuza gücü yeter demek, kudretinin aşamayacağı sınır yok, demektir. Kelimciler için bilfiil sonsuz evren yoktur. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul, 2015, c. II, s. 769.

²⁹¹ Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, s. 996. Krş. Cîrâr Cehâmî, *Mevsû'atü mustalahâtî'l-felsefe 'inde'l-arab*, Mektebetü Lübnan Nâşirûn, Beyrut, 1998, s. 776.

²⁹² Saîd Abdüllatîf Fûde, *Şerhu'l-kebîr 'alâ'l-'Akdîti't-Tahâviyye*, Dârü'z-Zehâir, Beyrut, 2014, c. I, s. 244.

²⁹³ Teselsül kavramının kelâm tarihindeki serüvenini, kelâmî koordinatlarıyla birlikte inceleyen bir araştırma için bkz. Osman Demir, "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2010, sayı: 23, s. 117-142. Osman Demir, "Teselsül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2011, c. 40, s. 536-538.

²⁹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrut, 1997, c. I, s. 456.

filozoflar ise bakış açılarını kanıta dayatmaktadırlar. Her iki ekolün, ortaklıklarından ayrılıklarına doğru sorun açılabilir.

Öncelikle illet-malul (d) zincirindeki teselsül sonsuza denk gidemez. Her malulün bir illeti vardır. Bu zincir ilk illette durmalıdır. Çünkü ikisi de zat bakımından tabii sıralıdır ve varlıkla (*içtima*) bitişiktir. Zincirdeki halkarın dış dünyada somut bilfiil varlıkları vardır ve araları, zat bakımından doğal bir düzene sahiptir.

Cisimlerdeki (c) teselsülün sonsuz olması yanlıştır. Zira cisimler, dış dünya somut varlıktır. Cisimlerde zat bakımından vazi bir düzen bulunmaktadır. Bu nedenle cisimlerdeki teselsül yanlıştır.

Kelam ve felsefe ekollerince bu iki (c,d) alanda *Burhân-ı tatbîk* geçerli ve yeterlidir. Bu yolla teselsül iptal edilmelidir.²⁹⁵

Felsefeciler, kelamcılardan iki tür teselsülde ayrılmaktadır.²⁹⁶ Bir, dış dünyada somut bilfiil varlık bulmak şartını yerine getirmeyen hâdislerde (a) teselsül yanlış değildir. Zira göksel nefisler ve hareketleri varlıkla bitişmek şartını sağlamamaktadır.

İki, mücerret nâtık nefislerdeki (b) teselsül, varlıkla bitişiklik şartını yerine getirmesine karşın, fertleri arasında zat bakımından bir düzensizlik (*tertip*) bulunmaktadır. Bu nedenle bedenden ve maddeden ayrı nâtık nefislerde teselsül yanlış değildir. Filozoflar bu iki şart sayesinde, evrenin zaman bakımından kıdeminde bir sorun bulmadılar. Üstelik *Burhân-ı tatbîk*'e koşulan bu iki şart, göksek nefislerin ve dairesel hareketlerin kıdeminde bir soruna yol açtırmamıştır.

İslam düşüncesinde zorunlu, imkânlı, imkânsız biçiminde aklın üç temel hükmü vardır. Bu aslî üç kavrama ilişkin farklı tanımlar ve yaklaşımlar bulunmaktadır. İlk ikisi varlık ve bilginin konusu iken, üçüncüsü yalnızca bilginin konusudur. Teselsülle bağlantılı nelerin imkânsız oldukları da ayrıca sorunludur.

Kelam ilmindeki yaygın kabul devr, teselsül, tercih eden olmaksızın tercih edilenin yanlış olması yönündedir.²⁹⁷ Yukarıda açıklandığı üzere birtakım teselsüller felsefe açısından sorunlu sayılmamıştır.

²⁹⁵ Muslihuddîn Lârî [v. 979/1572], *Risâle fi mes'ele'ti'l-eb'âd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrâhim Paşa, 791/3, vrk. 83^b.

²⁹⁶ Fahreddin Râzî, *el-Me'âlibü'l-âliye min ilmi'l-ilâhî*, nşr. Abdüsselam Şâhîn, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1987, c. I, s. 86.

²⁹⁷ Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm fi'l-Kelâm*, Antalya Tekelioğlu, 798, vrk. 287^b. Krş. Zekerîya Ensarî, *Fethu'r-rahman şerh lukatati'l-aclân*, thk. Adnan Zeyd b. Şihabüddin, Daru'n-Nur, Beyrut, 2012, ss. 112-114.

Kelamcılar mekân ve zamanın sonsuzluğunu engelleme sadedinde *Burhân-ı tatbîk*'i sıklıkla kullanmışlardır.²⁹⁸ Sonlu mekân ve sonlu zaman perspektiflerini büyük ölçüde şekillendiren sonsuzluk anlayışları olmuştur.²⁹⁹

Sonsuz için birtakım özellikler sayılabilir. Dikkat edileceği üzere sonsuz kelimesi, son kelimesinin olumsuz eki getirilerek oluşturulmuştur. Bu sebeple sonsuz, her daim olumsuzlamayı imlemektedir. Bir tür değilmedir ve bu anlamda belirsizdir. Ne var ki bu belirsizlik hakkında hiçbir şey bilinmemesini gerektirmemektedir.³⁰⁰ Sözelimi sonsuz, kuşatılmamalı, sonu olmamalı, çevresi ve bitimi olmamalıdır. Eksiklik ve fazlalığa elverişli olmamalıdır.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kelamcıların hudûs deliliyle, filozofların imkân delilinin ortakça dayandıkları iki esaslı temel vardır.³⁰¹ Bir, hâdis veya mümkün varlığın bir var edicisi (*mucit*) olmaksızın varlık âlemine gelebilmesinin imkânsızdır. İki, devir ve teselsül imkânsızdır. İlk imkânsızlık, Tanrı'nın varlığını kanıtlamada vazgeçilmez görülmüştür. Teselsülün iptali ise vazgeçilmez addedilmemiştir.

İspat-ı vacip ile *iptal-i teselsül* irtibatını tesis etmek, kelam ilminin müteahhir dönemine özgü bir problemidir.

Kimi kelamcılara göre Tanrı'nın varlığını ispat, teselsülün iptaline bağlı değildir. Teselsül iptal edilmeden de Tanrı'nın varlığı ispat edilebilir.³⁰² Bunun karşısında yer alan kimi muahhar kelamcılarda ise teselsülün iptali, ispat-ı vacibin

²⁹⁸ Devvânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*'l-'Adûdiyye, s. 55.

²⁹⁹ Ferhârî, *en-Nibras: Şerhü şerhi'l-'aķā'id*, Âsitâne, İstanbul, 2009, s. 220.

³⁰⁰ Fahreddin Râzî, *Meţâlibü'l-'âliye min 'ilmi'l-ilâhi*, nşr. Abdüsselam Şâhin, Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, Beyrut, 1987, c. II, s. 53.

³⁰¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, Beyrut, 2001, c. III, s. 9.

³⁰² Teftâzânî açısından İcî bu yanılığa düşmüştür. İcî'ye göre imkân delili, teselsül iptal edilmeksizin Tanrı'nın varlığını kanıtlamada yeterlidir. İspatın teselsüle bağımlı olmadığını açıkça ifşa eden Cürçânî'nin açıklamasıyla birlikte bkz. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrut, 1997, c. III, s. 21-22. Hâlbuki Teftâzânî'ye göre imkân delili dahi teselsülü iptal etmeksizin işlevsiz kalacaktır. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*, thk. Ahmed Hicâzî, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire, 1987, s. 28. Devvânî ispat-ı vacip hakkında, birinci/kadim ve ikinci/cedid diye şöhret bulan iki ayrı risale yazmıştır. Yazımı müellifin gençlik yıllarına tekabül eden birinci risalesinde ispat-ı vacip, teselsülün iptaline dayandırılmıştır. Devvânî, *er-Risâletü'l-kadîme fi isbâti'l-vâcib* (Seb'u resâil içinde), thk. Ahmed Tüyesrkânî, Miras Mektûb, Tahran, 2002, s. 69-114. İkinci risalede daha kestirim ve daha kolay hedefe ulaştırması bakımından ispat-ı vacip, teselsülün iptaline bağımlı kılınmamıştır. Devvânî, *er-Risâletü'l-cedîde fi isbâti'l-vâcib* (Seb'u resâil içinde), thk. Ahmed Tüyesrkânî, Miras Mektûb, Tahran, 2002, s. 119. Bu tartışma Cumhuriyet döneminde de aynı hararetle devam ettirilmiştir. Harpûtî ispat-ı vacip için teselsülün iptaline gerek duyulmadığı, Mustafa Sabri [v. 1954] ise teselsülü iptal etmenin hayatî önemine dikkat çekmiştir. Harpûtî, *Tenķīhu'l-kelām fi akāidi ehli'l-İslām*, nşr. Fikret Karaman-İbrahim Özdemir, Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları, Ankara, 2000, s. 140 (özellikle 6. dipnot). Mustafa Sabri, *Mevķīfü'l-'aķl ve'l-'ilm ve'l-'âlem*, el-Mektebetü'l-'asriyye, Beyrut, 2012, c. III, s. 366.

vazgeçilmez ana rüknüdür.³⁰³ Osmanlı düşüncesinde bu iki tavır mukayese edildiğinde birinci tarzın revaç bulduğu ileri sürülebilir.³⁰⁴

Kelamcılar teselsülün hiçbir türünü kabul etmezken, filozoflar önceki tabloda gösterildiği üzere sadece (c) ve (d) kısımlarında cereyan edecek teselsülü kabul etmezler, bu kısımların dışında kalan teselsül türlerini kabul etmektedirler.³⁰⁵ Filozoflar teselsülün geçersiz sayılabilmesi için iki şart koşmuşlardır. Bunlar *ıçtima* ve *tertip* şartlarıdır.

İçtima şartı, zat bakımında düzenli, zaman bakımından varlıkla bitişikliği simgeler. Ayrıca somut bilfiil varlık olmayı gerektirmektedir.³⁰⁶ Tertip şartı ise zincirlerin halkalarındaki sıralı ve bağlantılı olmakla ilişkilidir. Birbiri ardına kesintisiz peşi sıra gelmek burada şarttır.³⁰⁷ Bu iki şart sayesinde filozoflar, kadîm evreni, feleklerin sürekli dairesel hareketlerini ve nâtık nefislerdeki sonsuzluğu açıklamak istemişlerdir.

Teselsül sorunu, eylemin iradeyle irbatında önemli görülmüştür. Eyleme zemin hazırlayıcı irade; teselsül ve devr olur gerekçeleriyle gerçek varlık sayılmamıştır. Haliyle iradeye izafi bir fonksiyon yüklenmiştir. **Alâeddin Arabî** açısından bu anlatım sorunludur.³⁰⁸

Herşeyden evvel “irade”, beş sayısının çift kabul edilmesi gibi kesinlikle farazi bir itibar değildir. Aksine mahallindeki tahakkuka nazaran kendisine ihtiyaç duyulan hakiki bir itibardır. İrade tamamen saçma hayal ürünü türüne indirgemek yanlıştır. Çünkü irade insanın sürekli deneyimlediği gerçeklik payı olan bir olgudur. Her ne kadar dışta somut varlığı gösterilemese de içsel deneyime konudur. İradeyi tamamen yok hükmünde veya farazi saymak eksik ve yanlıştır.

İradeleri gerçek varlık statüsünden, itibari varlık derecesine indirerek burada oluşan teselsülün önüne geçmek de eksiktir. Çünkü itibarlar hakiki ve farazi olmak

³⁰³ Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâşid**, Beyrut, 2001, c. III, s. 9. Ayrıca teselsülü birbirinden farklı biçim ve içeriklerle iptal etmeye tahsis edilmiş müstakil bir çalışma için bkz. Ebü'l-Hasenât Abdülhay Leknevî, **Kelâmu'l-metîn fî tahriri'l-berahîn**, Matbaa el-Yusûfî, Leknev, 1926, s. 2 vd.

³⁰⁴ Akkirmânî, **İkdü'l-leâlî fî 'ilmihî Teâlâ bi ğayri'l-mütenâhî**, thk. Firas Yusuf Silvâdî, Asleyn, Amman, 2017, s. 46.

³⁰⁵ Şehristânî fail illetlerde tatbiki geçerli sayan filozofların maddi illetlerde tatbiki geçersiz saymasını tutarsız bularak eleştirmektedir. Şehristânî, **Muşâra 'atü'l-felâsife: Filozoflarla Mücadele**, Metin ve Çeviri birlikte, trc. Aygün Akyol-Aytekin Özel, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 68.

³⁰⁶ Hasan Çelebi, **Haşiye 'alâ't-Telvîh**, s. 116.

³⁰⁷ Tabatabâî, **Nihâyetü'l-Hikme**, Müessesetü'l-Neşri'l-İslamî, Kum, 2006, I, s. 34.

³⁰⁸ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 48^a.

üzere iki türlüdür. Sadrüşşerîa'nın birinci önermesi iradeyi farazi itibar kapsamına almış gözükmemektedir. Bu nedenle iradelerdeki teselsül genel paradigma açısından sorun oluşturmamıştır. Oysa iradeyi farazi itibar saymak kusurludur.

Alâeddin Arabî'ye göre irade hakiki itibar içinde mütalaa edilmelidir. Teselsülden kaçmak için iradeyi varlık hiyerarşisindeki yerini hakiki yerinden etmek yanlış bir girişimdir. Teselsüle düşüp düşmemek ikincil plana alınmalıdır. Öncelikle iradeyi yerli yerine koymak esas olmalıdır. Hakiki itibar olan iradede oluşacak teselsülle başa çıkmak ise bir kelamcı için kaçmak kolay değildir.

Alâeddin'in eleştirdiği diğer husus yine iradeyle ilgilidir. Birinci önermede “iradenin iradesi, yine iradenin kendisidir” denilerek iradeler arasında oluşabilecek kısır döngüden (devr) sakınılmıştı. **Alâeddin Arabî** açısından bu cümle yine kusurludur.³⁰⁹ Çünkü irade başkadır, iradenin iradesi, yani irade edilen yine başkadır. Bu nedenle irade ister hakiki, ister itibari sayılsın “iradenin iradesi, yine iradenin kendisidir”, demek yanlıştır. **Alâeddin** zaviyesinden bu yanlış, geç dönem kelamcılarında şöhret bulmuş bir ilkeye dayanmaktadır.

Kelamcılar bu ilkeyle zorunluluk, imkân ve imkânsızlık vb. kavramları dış dünyada müstakil varlık olmayan itibari varlıklar kapsamına alabilmişlerdir. Oysa **Alâeddin**'e göre siyahlığın imkânıyla, imkânın imkânı birbirinden farklıydı. Siyahlığın imkânı; somut nesnenin varlık ve yokluğa nispetinin bir niteliğidir. Hâlbuki imkânın imkânı ise; soyut nesnenin varlık ve yokluğa nispetinin bir niteliğidir. Dolayısıyla ikisini bir ve ortak kabul etmek yanlıştır. Kaldı ki “imkânın imkânı, imkânın aynısıdır” söylemine sığınarak iradeyi, itibari varlık konumuna getirerek teselsülden kurtulmak çıkmaz yoldur. Bu kanıt her durum ve koşulda süreklilik ve geçerlilik şartları sağlamamaktadır. Sözgelimi “siyahlığın imkânı”yla artık ne siyahlığın, ne de imkânın kendisi olmayan yeni bir durumdan bahsedilmektedir.

Alâeddin'in asıl söylemek istediği şey; somut varlığın soyut bir varlığa nispet edilmesiyle soyut varlığın yine soyut bir varlığa nispeti bir ve aynı gerçeklik düzeyine karşılık gelemeyeceğidir. İster hakiki, ister itibari varlık olsun teselsülü iptal eden yöntemler kesinlikten uzaktır.

Teftâzânî *Burhân-ı tatbîk*'in geriye doğru illet/sebep yönünden geçerli olduğunu ancak ileriye doğru malul/sonuç yönünden geçerli olmadığını söylemiştir.

³⁰⁹ Alâeddin Arabî, *Hâşiye alâ mukaddimâtî'l-erba'a*, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 48^a.

Kelam ilmine göndermeyle, malul yönünde ilermede tatbikin yetersizliğine işaret edilmiştir. **Alâeddin, Teftâzânî**'nin bu açıklamasını tamamen yanlış ve yanlış bir aktarım olarak değerlendirmiştir. Çünkü filozofların yaklaşımları ve birikimlerinin hâsılası hesap dışı bırakılmıştır.³¹⁰

Kelam sisteminde maluller yönüne doğru zincir ilânihâye devam edebilmektedir. Ahiret ahvalinin devamlılığı malullerin birbirine eklenerek sürekliliğine dayanmaktadır. İletler yönüne doğru bu süreklilik geçersiz addedilmiştir. Çünkü bir şey kendinin illeti olamaz. Malülleri geriye doğru işleterek üst bir illete (*illet-i ûlâ*) son bulmak gerekmektedir.

Bu ilk illet, bir illet olmasına rağmen bir malul değildir. Maluller sonlu olsaydı, bu takdirde son malul, malul olmasıyla beraber bir diğerinin illeti olmayacaktır. Bu durumda illet olanları sayısı malul olanların sayısı birbirine eşit çıkacaktır. Sonuçta zincirin yalnız illet halkalarıyla, malul halkaları bir sıra dizinine ve düzenine sokularak birbiri karşısına getirilip karşılaştırıldığında, bu izafetlerden biri diğerinden mutlaka fazla olacaktır. İki zincirinde sonsuz olduğu söylemek kesinlikle yanlıştır.³¹¹

İki sonsuzdan bir diğerinden daha az ve fazla olamayacağı bedihidir. Filozoflara göre madden bağımsız mücerret *nâtık nefislerin ve dairesel hareketlerin* sonluluğunu ispat edecek bir burhan yoktur. Felsefe sisteminde evrenin bir benzeri insanlık için yaratma bakımından bir başlangıç yoktur, insanların bir ilki yoktur.³¹² Ruh bedenden ayrılarak baki kalmaya devam edecektir.³¹³ Burada geriye doğru sonsuza gidişin önüne engel olarak getirilen *Burhân-ı tatbîk* kanıtının gücü, haşiyeler çerçevesinde etraflıca araştırılmalıdır.

³¹⁰ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 48^b.

³¹¹ Devvânî bu ilkeyi insanlara uygulamıştır. Bu açıdan tüm insanlık dikkate alındığında “babalar çocuklarından asla daha fazla olamaz”. Çünkü bir babanın on çocuğu olabilir, ama bir çocuğun on babası olamaz. Bu nedenle matematiksel hesapla çocukların sayısı babalarıyla ya eşit kalacak veya ondan daha büyük çıkacaktır. Ne olursa olsun insanların sayısı sonludur. Devvânî, **Şerhu'l-Akâ'idî'l-Adûdiyye**, s. 50.

³¹² Sadrüşşerîa, **Şerhu Ta'dîli'l-ulûm fi'l-Kelâm**, vrk. 168^b.

³¹³ Ebû'l-Bekâ Kefevî, **Külliyât**, s. 899.

3.1.3. Burhân-ı Tatbîk Sorgulaması

Kelam ve felsefede farklı yol ve yöntemler takip edilerek de olsa sonuçta teselsülü iptal eden bu kanıt, burhan seviyesinde görülmüştür. Karşılıklı çakıştırmaya (*tatbîk*) dayalı bu kanıtın gücü, sürekli inceleme konusu olmuştur.

Kanıtın kısaca tanıtımı şöyle yapılabilir: Bir malul belirlenmelidir. Seçilen bu malulden sonsuza uzanan bir doğrusal çizgi bir silsiledir. Silsilenin parçalarını veya halkaları fertlerden oluşan malullerdir. Ardından sözü edilen son malulden bir önceki malulden yine sonsuza doğru ikinci ayrı bir silsile ele alınmalıdır. Hâlihazırda insan zihninde belirli malulleri bulunan ve sonsuza denk giden iki ayrı silsile vardır. İki silsilenin veya zincirin her bir halkası diğerine karşılık gelecek şekilde hizanlamalıdır. Hizalı iki zincirin halkalarını birbirine karşılık gelecek biçimde düzenleyelim. Bir zincirin halkalarıyla, diğer zincirin halkalarını örtüştürelim, çakıştıralım.

Bu iki zincirin sonsuza uzanan her bir halkası birbirine karşılık gelmiş durumda olmalıdır. Başlangıç tarafından bir zincirin halkası, diğer zincirin halkasından bir eksik varsayılmıştı. Baş taraftaki bu eşitsizlik zincir ne kadar devam ederse etsin hiçbir zaman giderilemeyecektir. İki sonsuz zincirinin ilki, diğerinden bir fazla olacaktır. Oysa bir sonsuz diğer bir sonsuzdan fazla veya az olmamalıdır. Sonuç olarak iki zincirinde sonsuza kadar gidemeyeceği ortaya çıkmaktadır.

Haddizatında bu kompozisyonda sonsuza eklemek ve çıkarma yapılamayacağı bir ilkedir. Ayrıca sonsuzlar arası eşitlikliğin yanlışlığı da diğer ilkedir.

Salt soyut sayılardaki sonsuz teselsül, burhana bir sorun teşkil etmemiştir. Kelamcılarının sisteminde *doğal sayılar* insan zihninin dışında gerçek nesnelere karşılık gelmemektedir. Bu nedenle sayılardaki teselsül, burhanı zedelememiştir. Kelamcılarının tatbik için koştukları yegâne şart; bilfiil somut ve cisimsel varlık kazanmış olmaktadır. Bu şartı sağlayan alanlarda, başka hiçbir değişkene bakılmaksızın tatbik geçerlidir.

Kelam sisteminde iki gerçeklik düzeyi öngörülmüştür. Aynî ve zihnî varlık düzeyleri. Kelamcılar açısından sorun çıkaran husus, teselsülün zihnî düzeyde değil aynî düzeyde gerçekleşmesidir. Bilfiil varlık altına girmiş olmakla, sonlu olmak eşdeğerdedir. Kelamda bilfiil sonsuz Tanrı'dır, başka bilfiil sonsuz yoktur.

Alâeddin Arabî teselsül özelinde, kelim ilminin öngörülerini kusurlu bulmaktadır. Öncelikle “varlık altına girmiş olmak”, çok geneldir.³¹⁴ Burhan genellikle belirsizleşmekte ve güç kaybına uğramaktadır. Dolayısıyla burhanın gücü, birtakım ilave şartlarla artırılmalıdır. Felsefecilerin içtima ve tertip şartları bu anlamda önemlidir. Kelamcıların teselsül çözümlemesi, kelâmın kendi iç parametreleriyle çatışmaktadır. Teselsül anlatısı, vacip-mümkün-muhal biçimindeki aklın hükümleriyle uyumsuzluk sorunu çıkarmaktadır.

Tanrı’nın bilfiil sonsuz ilim sıfatı; vacip, mümkün ve muhali kapsamaktadır. Oysa kelâmî perspektifte yine bilfiil sonsuz kudret sıfatı, ilim sıfatından daha dar olmaktadır. Çünkü ilâhî kudret mümkün ilişirken, vacip ve muhal bu kapsamın dışında olmak zorundadır. Bu ise iki sonsuz arası eşitsizlikle malüldür. Hâlbuki iki sonsuz arası eşitsizlik imkânsızdır.

Sonsuz *malumat* > Sonsuz *makdurat*

Alâeddin Arabî için bu sorun, burhanın gücüne zarar vermektedir. O, meseleyi aşmak için farklı ekollerin izahlarından yardım alarak muhasebesine devam etmektedir. Bu amaçla **Alâeddin Arabî** haşiyesinin geneline sirayet eden metafizik tasavvufa giden yolda yürümektedir. Bu yol, kelimden ümit keserek, hükemanın sistemini gözden geçirmektir.

Filozoflara göre burhanın varlıksal *içtima* ve zamansal *tertip* şartlarıyla denetlenmesi gerekmektedir. İçtima şartıyla dış dünyadaki bilfiil somut varlıkların tek zamanda toplanması sağlanmaktadır. Zincirin halkaları dış dünyada aynı anda mevcut bulunmalıdır. Keza halkar arası sıra düzeni de şarttır. Halkalar kendi aralarında sıralı ve düzenli değilse, insan zihninin halkaları birbirine çakıştıraması mümkün olmaz.

Kelamcılara göre burhanın işlevi için şart koşturmak burhanı temelsiz bırakmaktadır. Delili ayaltı âlemde işletip, ayüstü âlemde işletmemek aslında delilin hiç çalışmadığını söylemektir. Bu şartlar, delile dayatılan çifte standart örnekleridir. Delil, istisnasız evrenin tamamı için geçelidir.³¹⁵

Kelamcıların çözümlemeleri **Alâeddin Arabî**’yi tatmin etmemiştir. Filozofların izah tarzları da benzer sorunları içermektedir. En temelde sınırlı insan zihninin, sonsuzu kavraması imkânsızdır. Filozoflar içtima ve tertip şartlarını taşıyan

³¹⁴ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâtî'l-erba'a**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 49^a.

³¹⁵ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Beyrut, 1997, c. I, s. 456.

alandanda insan zihninin genel yargısı yeterli addetmişlerdir.³¹⁶ Kelamcılarda da “varlık altına girmiş olmak” şartını sağlayan her türlü alanda zihnin genel yargısı yeterlidir.³¹⁷ Ancak her ne olursa olsun, zincir halkalarının fertleri insan bilgisinin dışına çıkmaktadır.

İster harici, ister zihni olsun birbirini biteviye sürekli takip eden hâdis varlıklar, insan bilgisinin sınırları dışındadır. Bu nedenle halkaların çakıştırılarak birinin sonlu, diğerinin sonsuzluğuna karar vermek oldukça iddialı ve mesnetsiz bir yargıdır.

Alâeddin Arabî kelâmî ve felsefî dizgenin görüşlerini eleştiri süzgecinden geçirmiştir. İlkeleriyle yaklaşım tarzlarını karşılaştırmıştır. Sistemin iç-tutarlılıklarına yanıtı sorular tevcih etmiştir. Bu sorular aslında bir tür disiplin sorgulamasıdır. Son tahlilde kelamcılarının tatbik anlayışları, teolojik bütünlük fikri zaafa uğratmıştır.

Kelamcılara göre Tanrı’dan başka, dış dünyada bilfiil sonsuz varlığın gerçekliği yoktur. Doğal sayıların kendileri harici varlıkları olmayan salt vehmi/hayali kabul edildiklerinden bunlar içerisinde gerçekleşebilecek bir tatbik-teselsül sakıncalı değildir.³¹⁸ Kısaca temel sayılardaki sonsuzluk, evrendeki sonsuzluğun temel dayanağı yapılamayacaktır.

Alâeddin Arabî, bu burhan hakkındaki tereddütlerini temellendirmek ve çekincelerini gerekçelendirmek istemektedir. Hatırlanacak olursa tatbik, hakiki reel varlıklarda geçerlidir. İtibarî, izafî varlıklarda ve taalluklarda geçerli sayılmamıştır. Bu üç varlık düzeyi kurgusal varlık alanına çekildiği için buradaki teselsülün genel sisteme zarar vermeyeceği öne sürülmüştür.

Alâeddin Arabî itibarları metafizik anlamda ikiye ayırmaktadır.³¹⁹ Hakikî ve farazî itibarlar.³²⁰ Akleden ve farz edene bağlı farazî itibarlar. Sözelimi beş sayısını çift düşünmek bu türdür. Öteki akleden bağlı olmayan hakikî itibarlardır. Farazî itibarların tahakkuku, yalnız onu itibar edene ve varsayana bağlıdır. Varsayanın varsayımı ortadan kalktığında itibarî varlık da ortada kalkmaktadır.

Hakikî itibarlar ise bir mahalde tahakkuk etmektedir. Bu tahakkuk onu itibar edene ve varsayana bağlı değildir. Sözelimi matematik ve geometrik kuralları hakikî itibardır. **Alâeddin Arabî** iradenin ontolojik statüsü bağlamında bu ayrımı

³¹⁶ İsmail Gelenbevî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Celâl*, c. I, s. 262.

³¹⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâşid*, Beyrut, 2001, c. I, s. 368.

³¹⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâşid*, Beyrut, 2001, c. I, s. 367.

³¹⁹ Alâeddin Arabî, *Hâşiye alâ mukaddimâti’l-erba’a*, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 49^a.

³²⁰ Ebü’l-Bekâ Kefevî, *Külliyyât*, s. 147.

vurgulamıştır. Ona göre irade hakikî itibardır ve bu tür itibarlarda teselsülden kaçmak olanaksızdır. Sadüşşerîa'nın birinci önermesinde irade, farazî itibar statüsüne indirgendiği için kurgusal varlıktaki teselsül ötelenmiştir. Oysa bu iradenin, varlık hiyerarşisindeki yerini tespit etmekten oldukça uzak bir yaklaşımdır.

Bir şeyin mahiyeti, dış dünyadaki öznesine ve mahalline nazaran tespit edilmelidir. İradenin dış dünyadaki öznesi Tanrı, mahalli evrendir. Bu nedenle “dört sayısı” ile “çift sayı” kadar birbirinden ayrıştırılamazdır. Her ne kadar dördün, tek sayı olması saçmaysa; ilâhî irade var iken irade edileni yok saymak da o kadar saçmadır. İrade de beş sayısındaki teklik tarzında telakki edilmelidir.

İrade hakiki itibarlar kümesine ait bir gerçekliktir. Sonuçta **Alâeddin**'e göre bu gerçeklik, dış dünyada sonsuzluğun gerçeklik payı olmadığını ispatlamak için kullanılan burhanın güç seviyesini zayıflatacak niteliktedir.

Burhân-ı tatbîk kelâmî düşünce tarzının merkezi kilit taşıdır. Bu omurgayı zayıflatmak haddizatında kelâmın diğer değişik parametrelerinde köklü dönüşümlerin yaşanmasına yol açacak güçtedir. Kökleri ekberi geleneğe kadar uzatılabilecek **Alâeddin**'in bu eleştirileri, kelâmî cephede sistemli kırılmaya sebebiyet vermiştir.

3.1.4. Burhân-ı Tatbîk Temellendirmesi

Filozof ve kelamcılar tatbik deliline sıkça başvurumaktadırlar. Kelamcıların bir kısmı *Burhân-ı tatbîk*'i hudûs delilinin bir öncülü kılarak sonlu evrene yaklaşımını perçinlemişlerdir. Filozofların bu delili kullandıkları bilinmektedir. Ancak bu kullanım, onların kadîm evren anlayışlarından ödün vermelerine yol açmamıştır. Kelamcıların kendi yöntemleriyle neredeyse özdeşleşen kozmolojik (*hudûs*) delilinin en önemli getirisi, evrenin sonlu oluşunun kanıtlanmasıdır. Gerçi kelamcıların kozmolojik delili gündelik “değişim” üzerine kuruludur. Yoksa teselsülün iptal edilmesi veya bölünemeyen son parçanın kabulü üzerine kurulu değildir.

Hudûs delilinin olmazsa olmaz ilkesi varlıkların “değişim” esaslı oluşlarıdır. Gerçek mevcut varlıklarda teselsülün iptali kelamcılar için önemli addedilmiştir. Seçen Tanrı anlayışına ulaşım sırasında, sonlu ve sonradan evren algısının oldukça güçlü bir desteği vardır. Bu nedenle tatbik burhanında bulunabilecek bir zaafiyet,

kelamcılarının diğer parametrelerindeki kabullerine karşı gelişebilecek kuşkuların habercisi olabilecektir.

Hacı Hasanzâde'nin *Mukaddimât-ı Erbaa* haşiyesinde ayrıntılarına yer verdiği sorunlardan biri burhan-ı tatbiktir.³²¹ Bu minvalde o, kelâmî ve felsefî dizgelerin analizleri girişmiştir. Değişik dizgeler çerçevesinde tatbikin kendi iç şartlarını tartışmanın arkasından, bu kanıtın insan aklıyla irtibatı *Şerhu'l-Mağâşid*'dan kısa bir alıntıyla tesis edilmiştir.

Halkalı zincirin mukabiline tüm halkların birbiriyle eşleşeceği, bir diğer halkalı zincirin dizilimi esasında harici varlık da gerçekleşmez. Bu dizilim hayal ve akıl ürünüdür. Her bir halka, hizzasına gelen bir başkasıyla eşleşir veya eşlemez, sorununa aklın vereceği genel hüküm yeterli kelim sisteminde yeterli görülmektedir. Buna göre tatbik, sayılarda, peşi sıra kesintisiz birbirini izleyen sürekli varlıklarda veya sıralı-sırasız varlıklarda, varlıkla bitişmiş bitişmemiş (*ic̣tima*) tüm reel varlıklarda geçerli olmaktadır. Kelâmî dizge akıl, tüm bu seçeneklerdeki çakışmaları tasavvur edebilecek kapasitededir.

Filozoflara göre aklın bu türlü genellemeli hükümleri yeterli görülmez. İki zincirin parçalarının ayrıntılı mülâhaza edilmesi şarttır.³²² **Teftâzânî**'ye göre filozofların getirdiği bu şart, ister soyut olsun isterse somut ve reel olsun hiçbir varlık türünde yerine getirilemez. Gözetilen bu şart, aslında kanıtı her alanda zaafa uğratmaktadır. Bu kanıtlama tarzı, filozofların şartını taşıyamaz. Çünkü aklın bu şartı yerine getirebilmesi için sonsuz zaman gereklidir. **Teftâzânî** burada filozoflar tarafından koşulan şartın, esasında tatbiki temelinden yıktığını ima etmiştir.

Kelim yöntemi için zincirin halkalarını oluşturan parçaların, *nefsü'l-emirde* varlık altına girmeleri yeterlidir. Varlık kazanmış var olanlar üzerine aklın verdiği genel hüküm yeterlidir. Matematiksel sayılar benzeri sırf vehimden oluşan varlık türleri için bu genellik yeterli değildir. Çünkü doğrusal çizgi şeklinde birbirine paralel sonsuza dek uzadığı varsayılan iki zincirin birinin diğerinden büyük veya küçük addedebilmek ne aklın ne vehmin işidir. Bu durum ikisinin de sınırları aşmaktadır.

Vehmin varsaymayı bir noktada kesmesi varsayılan bu iki zincirin sonlandığını veya sonluluğunu göstermez. Vehim gücünün varsaymayı hiç kesintiye uğratmadığı

³²¹ Hacı Hasanzâde, **Hâşîye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa**, Şehit Ali Paşa, 2844, 54^a.

³²² Sa'düddin Teftâzânî, **Şerhu'l-Mağâşid**, Beyrut, 2001, c. I, s. 324.

düşünüldüğünde ise yine vehim bu iki sonsuza uzanan zincirin birbirine eşitlendiği söylenebilir. Bu muhal değildir. Kelam sisteminde asıl imkânsızlık, hakiki uzay alanında (*nefsü'l-emir*) birbirine eşit gelmesidir. Sözü edilen spekülasyon matematiksel varlıklarla alakalıdır. Bu nedenle varsayıma dayalı hayali eşitlik, gerçek var olanlarda eşitliği gerektirmez.³²³

Kelamcılardan farklı bir biçimde **filozoflar** için aklın genellemeli hükümleri, her durum ve şartta yeterli değildir. Parçalardan her biri bilfiil ve sıralı mevcut bulunuyorsa parçalar birbiri karşısında hizalanır ve çakışma gerçekleşebilir. Bu şartlar sağlanırsa akıl genel bir yargıda bulunur ve bu geçerlidir. Parçalardan her biri bilfiil dışta mevcut değilse tatbik geçerliliğini kaybeder. Parçaların karşısına hizalanacak diğer parçalar hariçte mevcut değildir. Bilkuvve alanda tatbik olamaz. Fertlerin harici varlıkla birlikteliğini sağlayan *ıçtima* şartı, harici ve zihni varlık düzeyinde yerine getirilmemiştir.

Filozoflara göre parçaların karşı karşıya hizalanması için, her bir ferdin ya hariçte ya zihinde ayrıntılı bir biçimde mevcut bulunmalıdır. Tatbik burhan gücünü bilfiil var olanlardan almaktadır. Bu sistem uyarınca bedenlerden ayrıık bulunabilen nefislerde olduğu gibi fertlerin sırasız ve tertipsiz mevcut bulunması halinde tatbik gerçekleşmez. Burada karşı karşıya gelen karşılıklı hizalanma yoktur.

Sonlu bir zamanda, insan aklının sonsuzu tüm ayrıntılarıyla ve defaten düşünebilmesi imkânsızdır. Bu nedenle tatbiki tasavvur edebilmek olanaksızdır. Aklın veya vehmin tasavvuru kesintiye uğratmasıyla tatbik kesilmiş olur ve bu var olanların sonlu olduğu anlamına gelmez.

Hacı Hasanzâde filozofların penceresinden bir örnek getirmiştir. Buna göre birbirine eşit iki dağın uzadığını düşünmekle iki farklı sayı birimini ele almak bir ve aynı değerlendirilmemelidir. Zira dağın bir tarafından çakışma başlatıldığında diğer kalan kısım çakışmaya devam eder ve sonlanabilir, ancak sayım birimlerinde konunun mahiyeti farklılaşmaktadır. Burada bu sayıların ayrıntıları bilinmediğinde çakışmanın bir noktada sonlandığı savunulamaz. Filozoflara göre sıralı ve tertipli mevcutlarda tafsili mülâhaza şart koşulmaz. Ama bu, aklın her alanda vereceği hükmün geçerli olması demek değildir. Mamafih akıl tatbik sayesinde her alandaki sonluluğu ispat etmiş olamaz.

³²³ Hacı Hasanzâde, **Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa**, Şehit Ali Paşa, 2844, 54^b.

Hacı Hasanzâde, Cürçânî'nin *Tecrîd Haşiyesinden* mülhem bir soruna işaret ederek onun meseleyi çözümlemesine yer vermiştir.³²⁴ Haddizatında her şeyden soyutlanmış biri eksik, diğeri en az bir fazla iki zincir ele alındığında, bu iki zincirin, akılda tatbiki ve çakışması ya gerçekleşir ya da gerçekleşmez. Tatbik gerçekleşirse fazla olan, eksik olanla eşitlenemeyeceği için sonluluk ortaya çıkmış olur. Kişinin zihninde tatbik gerçekleşmiyorsa eksik olan zincirin eksikliği devam edecektir. **Cürçânî** bu sorunu filozofların koştukları şartların geçersizliğini ortaya koymak için özellikle filozoflara yöneltmişti.

Hacı Hasanzâde önce filozofların cephesine geçerek âdeta onlar adına imali fikir eder. Bu sorunu onların duyarlılıkları çerçevesinden çözümlemeye çalışır. Nihayet araştırmasının sonucunda çözümün tutarsızlığını itiraf etmiştir. Anılan anlamda ister sayılarda, isterse birbirini izleyen veya tertipsiz de olsa içtima etmiş mevcutlarda tatbik sınırlı insan zihninin üstesinden gelebileceği bir mesele değildir. Muhali vehmetmek, muhalin gerçek olduğu anlamına gelmez.

Evet, filozofların kelamcılara karşı çıkışı, kısıtlı alandaki tatbikten güç alarak, gerekli gereksiz her alana bu tatbiki yaymış olmalarıydı. Filozoflara göre kelamcılar gündelik görünüşe aldanarak bu sanrıyı tüm evrene teşmil etmişlerdir. Kadîm ve hâdis evren anlayışının bu kanıtlama tarzına ve şartlarına etkisi yadsınmamalıdır.

Kelamcılara göre filozoflar tutarsızdır; kanıtı kendi evren tasavvurlarına uydurabilmek uğruna olguya karşı gelmişlerdir. Kanıtı ilave şartlar dayaratak, kanıtı işlevsiz bırakmışlardır.

Cürçânî felsefî öğretiyi savunmak adına bir açıklama getirmiştir. İnsan zihni bakımından tatbiki geçersiz sayan filozofların açmazı; olaya Allah'ın veya melekût âlemindekilerin ilmi hesaba katıldığında devam etmektedir. Filozoflar bu türlü bir ilmin kapsayıcılığını yadsımadıkları için bu ulvi ilim bakımından bahsedilen her türlü varlık içtima ve tertip şartını yerine getirecektir. Kim bilir filozoflar bu yüce ilmi, zihni varlıktan başka bir düzeyde konumlandırmış olabilirler. Ayrıca yüce ilmin zaman bağımsızlığı nedeniyle tertibin gerçekleşmediğini söyleyebilirler. **Hacı Hasanzâde, Cürçânî'nin** getirdiği bu açıklamayı tartışmaya açık bulmuştur. Filozoflara göre illeti bilmek malulü bilmenin illetidir. Bu nedenle tertibin gerçekleşmediği söylenemez.

³²⁴ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, Şehit Ali Paşa, 2844, 55^a.

Hacı Hasanzâde metinlerin tahkikli neşirleri tamamlandığında ortaya çıkma ihtimali bulunan, hâlihazırda meçhul birinden filozofların tafsil mülâhazasına yönelttiği eleştiriyi dikkat-i nazara vermiştir.³²⁵ Bu bağlamda iki sonsuzun birbirinden büyük veya küçük olmayacağını, bunun imkânsız olduğunu farz edebilmek için tafsil mülâhazası şartını koşmaya gerek yoktur.

Haşiyelerde değişik zümrelere ait farklı perspektiflerin kendi ilkeleri ve kıyasıya kullandıkları yargılarının meseleleri izah etmedeki güçlerini sorgulamak ihmal edilmemiştir. Sözelimi “hal” kavramını ve yok-olanların sübutunu benimseyen birçok Mutezile kelamcısı açısından **Hacı Hasanzâde**ye göre tatbik burhanının işlevi sorunludur.

Hatırlanacak olursa tatbik için kelamcılar tekil parçaların sırf vehim olmadan varlık altında mütalaa edilebilmesini tek şart olarak öne sürmüşlerdi. Varlık altına girenler, ister içtima etmiş olsun isterse birbirini peyderpey sürekli izlesin tatbik geçerlidir. Tatbikin tasavvuru sayıların aksine vakıa bakımından mümkündür.

Sayılar; mahza vehim olmalarından ötürü *nefsü’l-emirde* tek başlarına sabit bulunamazlar, mutlaka bir şeyi göstererek bulunabilirler. Söz konusu edilen de bu gösterilen reel varlıklardır. Vehim kesildiğinde tatbik de burada kesilir. Son tahlilde kelamcılar için tatbiki geçersiz kılabilecek tek şart ve engel, vakıada parçaların varlık kazanmamış olmalarından başka bir şey değildir, sözü edilen tatbik yok-olanlar ve ahval üzerinde geçerli olmalıdır. Oysa onlara göre hariçte yok-olanların herhangi bir sonu yoktur. Ahval kategorisinde de teselsül tecviz edilmiştir. Bu sorun **Hacı Hasanzâde**’ye göre en azından bir kısım kelamcılar için geçerliliğini sürdürmektedir.

3.2. İKİNCİ MUKADDİME: MUCİT-MÜMKÜN İLİŞKİSİ

Birinci mukaddimede eylem kavramı kök/masdar ve kökten türeyen (hâsıl bil-masdar) olmak üzere ikiye ayrıldı bu iki anlamın ontolojik statüsü belirlendi. Buna göre eylemin masdar anlamı itibari bir varlık, hâsıl bil-masdar anlamıysa hariçte mevcut bir varlık olarak tanındı. Eylem kavramı yalnız insan eylemlerini için değil, aynı zaman da Tanrı eylemlerini kapsayacak şekilde kurgulanmıştı. Gerek ilâhî

³²⁵ Hacı Hasanzâde, **Hâşiye ‘alâ Mukaddimât-ı Erbaa**, Şehit Ali Paşa, 2844, 55^b.

eylemler, gerek beşerî eylemlerin tümü, “mümkün varlık” üst kategorisinde birleştirildi. Böylelikle mümkün varlığın onu icat edenle ilişkisinin nasıl düzenleneceğinin gündeme getirilmesi bir gereklilik olarak ortaya çıkmış oldu.

Bu zemin üzerinden “her mümkünün varlığı bir mucide bağlıdır” temel önermesinin incelenmesine geçildi. İkinci mukaddimenin temele meselesi, sözü edilen önermedeki kavramların tanımlarıyla içeriklerinin nasıl doldurulacağını, tanımlanan kavramlardan hangi önermelerin düzenlenebileceğini, önermelerle hangi yargıların kurulabileceğini ve ulaşılan sonuçların başka temel parametrelerle olan ilişkisinin belirginleştirilmesine ayrılmıştı.

Mümkün-mucit ilişkisine geçmeden evvel **icat** kavramına yüklenilen anlam alanlarını belirginleştirmek gerekir. İhdas kavramı yokluktan sonra bir şeyi var etmek iken “icat” kavramı mutlak anlamda var etmek ve var kılmak için kullanılır. Eşsiz, benzersiz ve örneği olmayan var ediş *ibda*, eşini, benzeri olan var edişse *iade* olarak isimlendirilmektedir.

İcat yalnızca mümkünlere yöneltilebilirken, vacibe ve muhale iliştilerilemez. Mamafih İslam düşüncesinde illet, doğal (*icat bi't-tab*) ve ihtiyar/irade yollu olmak üzere üç türlü var ediş türüne rastlanmaktadır. İlet yoluyla var ediş şartların varlığına, engellerin yokluğuna bağlı olmaksızın gerçekleşir. Doğal yolla var kılmaysa bu ikisine bağlıdır. İlet ve doğal yollu var edişler iradeye dayalı değildir. İlet-malul arası ilişki; yüzük takılı parmağın hareket ettiğinde yüzün hareketindeki gibi bitişiklik ve ayrılmazlık esaslıyken, iki doğal nesne arası ilişki; yaş odunu ateşin yakamamasındaki gibi ayrılmazlık temelli değildir. İrade yollu var edişse sırf Allah’a özgüdür.³²⁶

Sadrüşşerîa’nın dışa vurumuyla filozoflar ve Ehl-i Sünnet kelimciler ikinci mukaddimenin temel önermesinde tek farkla uzlaşmışlardı.³²⁷ Filozoflar bu önermedeki bağılıktan yola çıkarak zorunlu Tanrı anlayışına ulaşıyorlar, kelimcilersa bu bağılılığı Tanrı’nın muhtar oluşuyla bir şekilde bağdaştırıyorlardı. Peki, aynı önermeden hareketle birbirinden farklı iki sonuç nasıl çıkabiliyordu? Bu soruya yanıt aramak ikinci önermenin tali meselesidir. Bu nedenle öncelikle **Sadrüşşerîa**’nın ikinci önermedeki temellendirmeleri incelenmelidir.

³²⁶ Ebü'l-Bekâ, **Külliyyât**, s. 180-181.

³²⁷ Sadrüşşerîa, **Tavzîh Şerhü't-Tenkih**, c. I, s. 383.

Sadrüşşerîa mümkün varlığın kendisinden başka bir mucide bağıllığını referans alarak bu “bağıllık”ın keyfiyeti üzerine yoğunlaşmaktadır.³²⁸ **Sadrüşşerîa** “bağlı olmak” durumunu bir bütün, toplam anlamında **cümle** olarak tasavvur edilmesini öneriyor. Bu cümle varsa mümkünün varlığı kesinlikle var, yoksa kesinlikle yok olarak kabul edilmesini öngörüyor. Bu yargı, diğer başka bir önerme üzerine temellenmektedir; “mümkünün var oluşu” muhali gerektirmemelidir. Az önceki kesinlik vurgusu muhali gerektirmiştir. Neden?

Şayet mümkün o söylenilen cümlesiz varlık kazanıyorsa baştan varsayılan mümkün varlığının bağlı olduğu cümle, o cümle olmamalıdır. Cümle var, mümkün varlığa gelmiyorsa bu, o cümle başka bir şeye dayanıyor, demektir. Hâlbuki cümlelerin varlığında mümkünün varlığa gelmesi kesin sayılmıştı. Varlığa gelmeyip yoklukta kaldıysa cümlelerin başka bir şeye bağıllığı vardır.

Gelinen son nokta, cümlelerin cümle olmasına terstir. Zira cümle, mümkünün tüm varlık şartlarının toplamı kabul edilmişti. Cümle ile mümkün varlık arasında aklın üç ihtimal söz konusudur, dördüncü ihtimal mevzubahis değildir. Az önce cümle var iken mümkünün var veya yok olma ihtimallerine değinildi. Geriye cümle varken mümkün varlığının bazen var, bazen yok olma ihtimali kalır. Bu son ihtimal, her düşünce ekolü için yanlıştır. Çünkü tercih eden olmaksızın, mümkün varlığın rüçhaniyeti muhaldir.

Bu anlatılanlara şöyle bir itiraz düşülebilir; başka bir şeyin onu icat etmesi olmaksızın mümkünün var olması anlamında, tercih edensiz rüçhaniyet muhaldir. Yukarıda anlatılanlarda böyle bir anlam gerekli değildir. **Sadrüşşerîa** bu anlamın gerekliliği üzerinde ısrarla durmakta ve bunu temellendirmeye çalışmaktadır. Mümkünün yokluk ve yok olduğu bir zaman diliminde onu kimse icat etmemiştir. Oysa mümkünün varlık veya var olduğu bir zaman diliminde şayet başka bir icat ediciyle var oluyorsa, bu icat edici her hâlükârda mümkün varlığa gelirken kendisine “bağlı” olduğu cümlelerin içerisinde sayılmalıdır.

Varlığa geliş şartlarının tamamını kendi bünyesinde barındıran kümenin adı “cümle” olmalıdır. Bu cümle varsa; mümkünün varlığa gelmesi zorunlu, yoksa varlığa gelmesi imkânsızdır. Baştaki “her mümkün varlık bir mucide bağıldır”, temel

³²⁸ Sadrüşşerîa, **Tavzîh Şerhü't-Tenkîh**, c. I, s. 384.

önermesi üzerine **Sadrüşşerîa** filozof ve Ehl-i Sünnet kelimcilerin uzlaştığını aktarmıştı. Ayrışma noktasını Allah'ın iradesi teşkil etmektedir.

Filozoflar Allah'ın iradeli bir varlık olduğunu kabul etmediklerinden sözü edilen bu bağıllık veya cümleyi doğal zorunlu nedensellik ilkesiyle açıklamaktadır. Ehl-i Sünnet kelimcilersa varsayılan cümlemin içerisindeki en büyük şartı Allah'ın iradesine vermektedirler. Böylece Allah yaratmayı irade ederse mümkünün varlığa gelmesi zorunlu, irade etmezse varlığa gelmesi imkânsız hale gelmektedir.

Burada zorunluluk-mümkün kavramlarının aydınlatılması gerekmektedir. Filozofların kabulüne göre mümkünler, öncelik ve sonralık olmak üzere iki zorunlulukla kuşatılmıştır. **Sadrüşşerîa** mümkün kavramıyla bu önermenin yanlış olduğunu düşünmektedir.³²⁹

Bu öncelik ister zamansal, ister kendisine gereksinim önceliği olsun yanlıştır. Zamansal öncelik de zorunluluk bulunamaz. Çünkü bu, bir şeyin varlığı henüz yokken onun zorunlu olmasını gerektirir. Var olmayan bir şeyi zorunlu addetmek yanlıştır. Zorunluluk, tam illetin malulüdür ve ondan çıkması gerekir. Ondan çıktığı için onu incelemesi saçma olacaktır. **Sadrüşşerîa**'ya göre zorunluluk kavramına doğru yaklaşım, onu varlıkla beraber yan yana düşünmektir.³³⁰ Zorunlulukla varlık birbirine indirgenemez iki farklı yapıdır. İki kavram arasında birliktelik ilişkisi kurmak en doğrusudur.

Zorunluluk ve varlık her ikisi de tam müessir, Tanrı'nın eseridir. Birine bağlı iki izafet, birini diğerinden önceye veya sonraya veyahut yan yana aklen düşünebilir. Oysa varlık ve zorunluluk hakikatte tek bir şeydir. Zorunluluk, Tanrı ile var olanlar arasında düşünen insan zihninin bir kurgusudur.

Teftâzânî açısından ikinci mukaddimeden özetle ortaya çıkan sonuç şöyledir; her mümkün için bir illet gerekir.³³¹ Bu illet varsa, mümkünün varlığı zorunlu olur, illet yoksa bu kez de yokluğu zorunlu olur. Mümkün illetin varlığı bakımından zorunlu, illetin yokluğu bakımından imkânsızdır. Dikkat edileceği üzere buradaki zorunluluk-imkânsızlık mutlak anlamda değil, bir başkasıyla zorunlu (*vucub bi'l-gayr*) veya bir başkasıyla imkânsız (*imtina bi'l-gayr*) anlamındadır.

³²⁹ Sadrüşşerîa, **Tavzîh Şerhü't-Tenkih**, c. I, s. 383-384.

³³⁰ Sadrüşşerîa, **Tavzîh Şerhü't-Tenkih**, c. I, s. 384.

³³¹ Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 381.

Peki, mümkün varlık kendi dışında mucit bir illete bağlıysa, bunun epistemolojik statüsü nedir? **Teftâzânî** ve büyük çoğunluğa göre bu bağlantı zaruri/zorunludur.³³² **Alâeddin Arabî**'ye göre **Sadrüşşerîa**'nın sözlerindeki göndermeler, bunun daha çok nazari/istidlali olmasına yakın durmaktadır.

Epistemoloji tartışmaları bir kenara bırakılıp doğrudan “mümkün” kavramının ontolojik tanımına dikkat kesilmek meseleye açıklık getirebilir. Mümkün kavramının kendisi mülâhaza edildiğinde, bunun zorunlu olduğu ortaya çıkar. Çünkü mümkün, var ve yok olmaya eşit mesafede duran bir kategoridir. Diğer ifadeyle varlığı ve yokluğu kendisinden kaynaklanmaz. O kadar ki kavramın tanımı, başkasına bağıllık üzerine yapılmaktadır. Bu nokta, mucide ihtiyacın anlamı veyahut imkân kavramı gereğince mülâhaza edilmediği için bazı zihinler açısından kapalı kalmış olabilir.

Yine de bu kapalılık, onun zaruri olmasını engelleyici değildir. Zaruri bilgiler üzerine bazen istidlal formunda dikkat çekilebilmektedir. Bu nedenden ötürü “şayet mümkün varlık mucide bağlı değilse artık o zorunlu varlık olur” önermesine onay verilmiştir. Zorunlu varlık tanımı gereği var olmaktadır. Varlığı kendisinden kaynaklanmakta ve başka bir mucide bağlı olmamaktadır.

Geride vurgulandığı üzere mümkün, varlık kazanabilmesi ve varlığa gelebilmesi için bütün şartların sağlanması ve tüm parçaların bir araya gelmesi –ve tüm engellerin ortadan kalkması- (*cümletü ma yetevakkaf aleyh*) gerekmektedir. Bu sayılanların tamamına “cümle” denmektedir. Burada gerek ve yeter koşulların kendinde toplandığı bir cümleden bahsedilmektedir. Bu cümle varsa mümkünün varlığa gelmesi zorunlu, cümle yoksa yoklukta kalması zorunludur. Bu anlatılanlar iki temel önermeyle formüle edilebilir.

1. Her mümkünün var olabilmesi için gerekli **cümle** her ne zaman yoksa mümkünün varlığı da imkânsız olur.

2. Her mümkünün var olabilmesi için gerekli **cümle** her ne zaman varsa mümkünün varlığı zorunlu olur.

Teftâzânî bu iki öncül içerisinde geçen “cümle” kavramının ontolojik konumu belirginleştirmektedir. Bunun için cümlelerin; varlık, yokluk, imkân, zorunluluk, rüçhan ve evlâlık vb. kavramlarla bağlantısının kurulmasına yardım olabilecek mantıksal

³³² Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 381.

formda yaptığı açıklamaların önemi büyüktür.³³³ Varlık-yokluk sınır çizgisinde varlığa gelme veya yoklukta kalma şartları hakkında fikir üretilirken üzerinde ısrarla durulan cümle kavramının kilit rolüne işaret etmek gerekir. Elbette anlatılmak istenenin etraflı ve açık seçik ortaya konulabilmesi için muhtemel karşı çıkmalar dikkate alınmalıdır.

Cümlelerin ontolojik fonksiyonu kabul edildiğinde mümkünle en fazla üç farklı irtibat bulunabilir. Cümle olduğunda (i) mümkün var, cümle olmadığında (ii) mümkün yok veyahut cümle var ama mümkün (ii) bazen var, bazen yok oluyor olabilir. Mantıksal açıdan dördüncü olasılık söz konusu edilmemelidir.

Birinci (i) olasılık cümle olmadığında mümkünün varlığı imkânsız değil, bilakis genel imkânla (*imkân-ı âm*)³³⁴ neden imkânlı olmasın? Bu olasılık cümleden anlaşılması gerekeni tam ifade edemediği için yanlıştır. Şayet mümkün varlık, cümle yokken varlığa gelebiliyorsa bu muhalin gerçekleşmesini salık vermektir. Nitekim cümle varsa mümkünün varlığa gelememesi aklen muhal varsayılmıştı. Cümle mümkün varlığın varlığa gelebilmesi için gerekli ve yeterli tüm şartların toplamından ibaretti. Cümle varsa mümkünün yokluğu aklen imkânsız kabul edilmişti. Cümle olmadığında mümkün var olmamalıdır.

İkinci (ii) olasılık, cümle olduğunda varlığa çıkmak zorunlu değildir. Aksine genel bir imkânla yoklukta kalsın. Bunu mantıksız kılan nedir?

Bu olasılık yanlıştır. Çünkü baştaki varsayımla çelişmektedir. Cümle olduğunda mümkün var olamıyorsa, demek ki bu mümkünün varlık kazanabilmesi için diğer bazı şartlar yerine gelmemiş demektir. Hâlbuki cümle, hiçbir şartı dışarıda bırakmayacak şekilde tasavvur edilmişti. Bu açıklama biçimi cümlelerin tam anlaşılmadığını göstereceği için yanlıştır. Cümle öyle bir toplamdır ki o olduğunda mümkünün varlık kazanamaması aklen muhaldir.

Üçüncü (iii) olasılık cümle var ama mümkün bazen varlığa çıkıyor bazen çıkamıyordur. Bu takdirde tercih eden olmaksızın bir rüçhan kabul edilmiş olur ki bu yanlıştır. Cümle; ne bir eksik ne bir fazla her halükarda mümkünün varlığını zorunlu kılacağı öngörülmüştü. Herhangi bir tercih eden olmaksızın bir varlığın varlığı veya yokluğunun ağırlık kazanması (*rüçhan*) imkânsızdır. Ayrıca cümle varsa mümkünün

³³³ Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 381-383.

³³⁴ Genel imkân kavramının kelâm ve mantık terminolojisindeki yeri için bkz. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Arafê Desûkî [v. 1230/1815], **Hâşiye ‘alâ Şerhi Ümmi’l-berâhîn**, nşr. Sâlim Şemsüddîn, Mektebetü’l-‘Asriyye, Beyrut, 2005, s. 153.

var olması zorunludur. Mümkünün tüm zamanlara nispeti, Tanrı için birbirine eşittir. Öyleyse üçüncü olasılık temelden yanlıştır.

Teftâzânî'nin yorumlarıyla cümle; içerisinde fizik-metafizik tüm şartları haiz bir yapı olarak kurgulanmaktadır.³³⁵ Fizik nedenlerin yerine gelmesi maddi, suret, fail, gaye ve engellerin ortadan kalkması hep cümlelerin içinde barındırdığı şeyler olarak varsayılmalıdır. Metafizik neden olarak da Tanrı'nın mutlak anlamda yaratması anlaşılmalıdır.

Cümle ve etrafında dönen kavram ağlarını açıklığa kavuşturmak adına şöyle söylenebilir; “varlığı imkânsız olur” veya “varlığı zorunlu olur” derken kendi bakımından olmadığı aşikârdır. Zira mevzubahis edilen nihayetinde bir mümkündür. Mümkün; kendi bakımından zorunlu ve muhalden ayrılmaktadır. Başkası bakımından imkânlıysa sözü edilen iki bakımla çelişmemektedir. İmkân zorunluyu ve muhali kapsayacak şekilde ele alınabilir. Buna kelimacılar genel imkân da demektedir.³³⁶ Bu bakış dikkate alınırsa varlığı veya yokluğu imkânlıdır-imkânsızdır, demenin anlamı nedir?

“Varlığı imkânsızdır” demek, iletin yokluğuna bakarak imkânsız demektir. Tıpkı varlığı imkânlıdır, derken iletin varlığına bakarak imkânlıdır demek gibi. Benzer biçimde varlığı zorunludur, derken iletin olması bakımından yokluğu imkânsızdır. Aynı şekilde yokluğu imkânlıdır, derken iletine nazaran imkânsız değildir, demek istenir. Mümkün ve zorunlu ikilisi şüphesiz birbirinin çelişigidir. Genel mümkün de mutlak zorunlunun çelişigidir.³³⁷

Teftâzânî, ikinci önermenin temelini teşkil eden mümkün-mucit ilişkisiyle yakından bağlantılı icat kavramının bu ikisi arasındaki konumunu aydınlığa kavuşturmak adına, illet-malul ilişkisine dayalı yanıtı hazır sorular sorar.³³⁸ Bu bağlamda akla şöyle bir soru gelebilir; türsel malulün illetleri birden çok olabilir.

Işığın meydana gelebilmesinin güneş, ay ve ateş gibi birden çok nedeni olabilir. Bu birden çok nedenden sadece birinin bulunmaması ışığın ortadan kalması için yeterli değildir. Klasik terminolojide herhangi bir illetin ortadan kalkması malulün varlığını

³³⁵ Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 382.

³³⁶ İsmail Gelenbevî, **Risâle fi'l-İmkân**, Dersaadet, İstanbul, 1891, s. 64.

³³⁷ Sekkâkî, **Miftahu'l-'Ulûm**, Dâru kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1987, s. 463. İbn Rüşd, **Telhîsu'l-Kıyâs li-Aristo**, Meclisü'l-vatanî, thk. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt, 1988, s. 93.

³³⁸ Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 383.

imkânsızlaştırmamaktadır. Dolayısıyla ister mümkün-mucit, isterse illet-malul arasında birbirinden kopmaz bir bağ düşünmeye gerek yoktur.

Elbette bu izah, ne **Sadrüşşerîa**'nın ne de **Teftâzânî**'nin kabul edebileceği bir açıklamadır. Onlara göre illet-malul arasındaki ilişki biçimi zorunludur. Bu ilişkinin fiziksel veya zihinsel düzlemde sekteye uğratılmaması gerekir. Bu nedenle malul türsel ele alınacak olsa bile mutlaka o malule etki edici bir illet olmalıdır. Birçok illetin arasında bu etki edici illetin ortadan kalkması malulün kalkması için yeterli görülür. Sonuç olarak malul-illetinden ayrı bulunamaz aradaki bağıntı koparılamaz.

Teftâzânî'ye göre bu açıklama biçimiyle **Sadrüşşerîa**'ya ait pasajların temelinde; mümkün varlığın kendisine bağlı bulunduğu cümlelerin içerisinde icat kavramına yer vermesi bulunmaktadır. Oysa **Teftâzânî** açısından bunun doğruluğu tartışmalıdır.³³⁹ Ona göre işin doğrusu icat kavramının, gerçek değil göreceli bir varlık olmasıdır. İcat kavramının kendisi aklın onu itibarından başka bir şey değildir. Akıl, illeti malule izafet ettiği sırada icat kavramını kurgular. İlet ve malulün akabinde insan zihni icadı kurgulamaktadır. Hariçte hiçbir tahakkuku ve gerçeklik payı yoktur.

Yukarıdan bu yana vurguyla üstüne basıldığı üzere, mümkünün varlık kazanması için gerekli tüm koşulları kendinde topladığı varsayılan **cümle** bulunduğu mümkünün varlığa çıkmasının kaçınılmaz zorunlu olduğu ileri sürülmüştü. Kısaca cümle-zorunluluk-mümkün üçlüsü arasında ayrılmaz bir bağıntı öngörülmüştü. İstifham-ı inkârî yöntemiyle şu soru sorulabilir; bu üçlünün ortasındaki zorunluluğu kaldırıp yerine evleviyeti koymakta ne gibi bir sakınca var ki?

Cümle bulunduğu mümkünün varlık edinmesi zorunluluğa kadar uzanmasa ve önceliklide (*evla*) kalsa bu seviye neden yeterli görülüyor? Hâlbuki bu zorunluluk derecesinin bir alt katmanında bulunan öncelikli olma/*evla* kabul edilirse, cümle bulunduğu zorunluluk ortadan kalktığı için mümkünün varlığa bir çıkıp bir çıkmaması olanaklı kılınabilir.

Teftâzânî için bu sorunsalın çözümlenmesi, bir an olsun doğru sayılmasına bağlıdır.³⁴⁰ Şu halde bunun nelere yol açacağı izah edilmeli ve zorunluluk yerine neden evleviyetin ikame edilemeyeceği gösterilmelidir. Şayet evleviyetle beraber mümkün yoklukta kalabiliyorsa, daha sonraları mümkünün varlığa geldiği durum ele

³³⁹ Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 385.

³⁴⁰ Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 383.

alınmalıdır. Mümkün varlığa geldiğinde eğer bu geliş sebepsizce ağırlık kazanmaması gereken tarafın ağırlık kazanmış olması (*rüçhânü'l-mercûh*) gerekmektedir. Oysa bu saçmadır. Şayet bir sebebi varsa, bu sebep varlığa geliş şartlarının tümünün, cümlelerin içinde varsayılması gerekirken varsayılmamış olur ki bu, baştan beri ısrarla açıklanmaya çalışılan kurama terstir. O sebep cümlelerin içerisinde mütalaa edilmeli ve cümle bulunduğunda evleviyet değil zorunluluk esas olmalıdır.

3.2.1. Mucit-Mümkün İrtibatının Ontolojisi: Zorunluluk

Dört Önerme kuramında üzerinde durulan mümkün ile mucit arası bağıntıyı sağlayan “cümle” kavramı, filozofların terminolojisinde “tam illet” kavramına tekabül etmektedir. Her mümkün varlık, kendinden başka bir cümleye veya illete ihtiyaç duyar. İlet bulunduğunda mümkün, varlık bulur, illet bulunmadığında ise varlık bulmaz. Bu fizik-metafizik bağlantının temelinde kelamcılar ve filozoflar görüş birliğine varmışlardır. **Teftâzânî** bu kaideyi bedihi ve ilksel kabul etmektedir. Yaygın kanaatin aksine küçük bir öbek tarafından bu bedahet tartışmaya açılmıştır.

Tanrı *fâil-i muhtar* olması nedeniyle fiillerin O’ndan zorunluluk değil geçerlilik/sıhhat yoluyla çıkmaktadır. Ne her olursa olsun **kelamcılara** göre Allah bir şeyi yaratmak istediğinde, O’nun dilediği bir vakitte o şeyin meydana çıkması zorunludur.³⁴¹ Allah özgürce seçmektedir. İradesi kadîm, malulüyse hâdis olmalıdır. Elbette Tanrı ile evrenin yaratılması arasında bir zorunluluk söz konusudur. Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre bu zorunluluk Tanrı’ya değil, yaratılmışlara nispetledir.

Son söylenenlere karşı perspektif farklılığından dolayı filozofların ileri sürdükleri itirazlar meşhurdur. Kısaca kadîm iradede hâdis malul çıkmaz. Bu illet malul anlayışına aykırıdır. Belirli türdeki illet diğer başka bir türdeki malulün illeti olamaz. İlet kadîmse malulü de kadîm olmalıdır. Kadîm Tanrı’nın iradesi hâdis kabul edilirse ki bu, teselsüle ve ilâhî zâtın hâdislere mahal olmasına götürmektedir. Varılan sonuç Kerrâmiye hariç hiçbir zümre tarafından benimsenmemiştir.

Sadrüşşerîa filozofların mümkün varlık için sıraladıkları temel özelliklerden birine katılmamıştır.³⁴² Bu özellik “mümkün varlık iki taraflı zorunlulukla

³⁴¹ Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 383.

³⁴² Sadrüşşerîa, **Tavzîh**, c. I, s. 384.

kuşatılmıştır” yargısıdır.³⁴³ **Sadrüşşerîa**’nın bu yargıyı özetle aktardığına ve özce eleştirdiğine yukarıda temas edilmişti. **Teftâzânî** sözü edilen oldukça sıkıştırılmış anlatıların geniş sayılabilecek açılımlarına yer vermektedir.³⁴⁴

Mümkün varlık, önceki ve sonraki olmak üzere iki yönden zorunlulukla kuşatılmıştır. Bu “zorunluluk” müessir ile eser arası nispetten kaynaklanmaktadır. İletten çıkışı onun öncelik zorunluluğu, varlıkta kalmaya devam ettiği müddet ise mümkün varlığın sonralık zorunluluğudur.³⁴⁵ Kelamcılara göre mümkün, zorunluluk ve imkân arasında seyreden ontolojik bir yapıda değildir.³⁴⁶ Mümkün varlığın en temel özelliği varlık ve yokluğa eşit olmasıdır. Varlık ve yokluk kategorisinin tam ortası mümkün varlıktır.

Bu eşitlik durumu değişmediği ve zorunluluk raddesine ulaşmadığı takdirde mümkünün, varlığa gelmesi olanaksızdır. Evleviyet sınırı varlığa gelmek için yeterli görülmemektedir. Mümkün, varlığa geldikten sonra var olmak süreci devam ederken, yok olması imkânsızdır. Çünkü varlık ve yokluk bir araya aynı anda toplanamaz. Bu zorunluluk ise sonraki zorunluluktur.

Tanrı ile evren irtibatının kendisi, ister istermez zorunluluk fikrini akla getirmektedir. Bu nedenle, **Sadrüşşerîa** zorunluluk anlayışının kendisini eleştirmez. Onun eleştirileri daha çok önceki zorunluluğa yüklenenler yanlış anlamlarla ilgilidir.

Varlık vermekle zorunluluk vermeyi farklı gören kelamcılar, zorunluluk kavramını nesneye yükleyerek bunun, Tanrı iradesini iptal etmediğini bilakis zorunluluğun iradeyi pekiştirdiği ileri sürdüler.³⁴⁷ Varlık vermekle zorunluluk vermeyi aynı gören filozoflar ise öznde bulunmayan bir zorunluluğun nesneye aktarılamayacağını düşünerek, zorunluluğu Tanrı’nın iradesini iptal edici bir tarzda anladılar.³⁴⁸

Tam bu noktada **Sadrüşşerîa** ve onu takiben **Teftâzânî** zorunluluk, varlık, öncelik kavramları arasında kurulan yanlış telakkileri eleştirmeye başlarlar.³⁴⁹ Bu

³⁴³ İbnü’l-Mutahhar el-Hillî [v. 726/132], **Keşfü’l-murâd fî şerhi Tecrîdî’l-i tîkâd**, nşr. Hasanzâde el-Âmülî, Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, Kum, 1986, s. 80. Ayrıca bkz. Tehânevî, **Keşşâfü ıstılâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm**, c. II, s. 1762.

³⁴⁴ Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 384.

³⁴⁵ Teftâzânî, **Şerhu’l-Makâşid**, Beyrut, 2001, c. I, s. 282.

³⁴⁶ Şehristânî, **Muşâra ‘atü’l-felâsife**, s. 70.

³⁴⁷ Teftâzânî, **Şerhu’l-Makâşid**, Beyrut, 2001, c. I, s. 291.

³⁴⁸ Şehristânî, **Muşâra ‘atü’l-felâsife**, s. 73.

³⁴⁹ Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 384-385.

anlamda zorunluluk varlıktan önceyse bu önceliğin iki olasılığı bulunur. Biri zamansal öncelik, öteki gereksinim (*muhtaçlık*) önceliğidir.³⁵⁰

Öncelik zamansal bir öncelikse, zorunluluk önce gelir ve varlık sonraya kalır. Mümkün yokken, daha varlığa çıkmamışken zorunluluk gerçekleşmiş olur. Sözü edilen bu zorunluluk, hariçte varlıktan ayrı bulunamayacağı için bu imkânsızdır. Varlık yoksa zorunluluk diye bir şey haricen yoktur. Bu kesindir.

Öteki olasılık, bu önceliğin gereksinim önceliği olmasıdır. Bu takdirde zorunluluk, varlığı ona muhtaç olması bakımından önceler ve zaman bakımından öncelemez. Varlık zorunluluğa gereksinim duyduğu için zorunluluk önce gelir. Parçanın bütüne, sebebin sonuca önceliği gibi. Şu halde mümkünün, varlığa gelmesinin metafizik nedeni (illeti), onun zorunluluğa muhtaç olmasıdır. Bu ihtiyaç ya akılda ya hariçte olur ki, bu ikisi de yanlıştır.

Varlık, var olmak için gerçekten zorunluğa muhtaç mıdır? Muhtaç ise bu muhtaçlık aklen midir, haricen midir? Aklen olması yanlıştır. Çünkü varlığı düşünmek, zorunluluğu düşünmeye bağlı değildir. Pekâlâ, zorunluluk düşünülmediği halde varlık düşünülebilmektedir. Bu nedenle, akıl bakımından varlık, zorunluluğa muhtaç değildir. Tam tersine insan varlıktan başlayarak bir zorunluluk fikrine ulaşmaktadır. Varlığı zihnen düşünmek, zorunluluğa bağlı değildir.

İkinci olasılık varlıkla zorunluluk hariçte mi birbirlerine muhtaçtır veya *nefsü'l-emirde* mi? *Nefsü'l-emirde*ki ihtiyaç meselesi, ileride tartışılmak üzere ertelenebilir. Varlık ile zorunluluk hariçte birbirine muhtaç ise bu muhtaçlık eksik veya tam illete göre tekrar ele alınmalıdır. Her iki ihtimal de yanlıştır.

Eksik illetle beraber varlığın zorunluluğa muhtaç olmadığı apaçıktır. Zira eksik illet varlığı kesince gerektirmez. Varlık olmadığı için bir zorunluluktan bahsetmek saçmadır. Asıl tartışmanın dallanıp budaklandığı ihtimal, tam illetle beraber varlık-zorunluluk ilişkisinde kendini göstermektedir.

Bir an olsun hariçte varlığın zorunluluğa muhtaç olduğunu varsayalım. Mümkün varlığın, varlığa çıkabilmesi için, kendisine bağlı olan cümle içerisinde zorunluluk dâhil edilsin. Şu halde zorunluluk cümleinin veya tam illetin bir parçası

³⁵⁰ İllet-malul, zat, zaman, şeref, rütbe bakımından olmak üzere öncelik kavramının metafizik beş çeşidi için bkz. Fahreddin Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în fî uşûli'd-dîn*, 2009, s. 13.

olmuştur. Bu, bir şeyin kendisinin, zorunlu olarak öncelemesi demektir. Bir şeyin kendini öncelemesi yanlıştır.

Şu halde zorunluluk; hem illetin bir eseri olacak, hem illetten sonraya kalacak, hem de illetin bir parçası olacaktır. İşte bu açıkça bir şeyin kendini öncelemesi demektir. Yanlış olan tam da budur. Bir şey kendinin hem nedeni, hem de sonucu olamaz. Bu nedenle, zorunluluk, tam illetin malulü sayılmalıdır.

Zorunluluk tam illetin eseri, sonucu ve ürünüdür. Tam illet ise mümkün varlığın varlık kazanabilmesi kendisine bağlı olan cümledir. Varlık zorunluluğa ihtiyaç duyar anlamında bir öncelik olmamalıdır. Sonuç olan zorunluluk varlığın önüne geçmemelidir.

Artık *nefsü'l-emirde* varlık kavramı, zorunluluk kavramına ihtiyaç duyduğu için onu öncelemesi ihtimaline gelinebilir. Bu öncelemenin kaynağı akıldır. Zorunluluk ve varlık kavramlarını düşünen akıl, ikisi arasında bir irtibat kurmaktadır. Yukarıda anlatılan prensibin terminolojideki karşılığı, “mümkün vacip olmadan vacit olamaz” ilkesidir. Mümkün zorunlu olmadıkça var olamaz. Bu zorunluluk kendinden değil, başkasından kaynaklanmaktadır. Öyleyse mümkün varlık sahnesine çıkabilmek için zorunluluğa gereksinim duyar.

Ancak bu zorunluluk, tam illetin ve cümlelerin içine sokulmamalıdır. Zorunluluk, dış dünyada referansı ve karşılığı (*mısdakı*) olmayan aklî bir itibardan başka bir şey değildir. Zorunlulukla varlık birbirinden ayrışması neredeyse olanaksız iki kavramdır. Zorunluluk varlığın bir sağlamlaştırıcı³⁵¹ ve pekiştiricisidir.³⁵² Zorunluluk bu açıdan tam illetin bir parçası değil, ürünü olarak görülmüştür.

Teftâzânî'ye göre bu son söylenen karşı çıkılamaz bir netice ve yargı değildir.³⁵³ Mesela zorunluluğu dışta tutmak tam illeti, eksik illet konumuna düşürebilir. Bu nedenle mümkünün, varlığa gelebilmesi için zorunluluk tam illetin bir parçası sayılmalıdır.

Burada önemli olan önermenin nasıl kurulduğudur. Tikel olumsuz şeklinde bir önerme kabul edilebilirken tümel olumsuz biçiminde kurulan bir önerme kabul edilemez. Açıklanacak olursa “eksik illetle beraber varlık zorunlu olmaz” derken tikel olumsuz anlamı kastediliyorsa bu teoriye zarar vermez. Fakat “eksik illetle beraber

³⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, Dârü'l-me'ârifî'n-numânîyye, Pakistan, 1981, c. II, s. 83.

³⁵² Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*, s. 58.

³⁵³ Teftâzânî, *Telvîh*, c. I, s. 384.

hiçbir varlık zorunlu olamaz” biçimde tümel olumsuzu kabul etmek kurulmak istenen teori bağlamınca olanaksızdır. Öyle durumlar var ki eksik illet yerine gelir, zorunluluk, ona eklenir böylece ortaya mümkün varlığın varlığa gelmesi için gerekli cümle tahakkuk edebilir. Bu anlamda zorunluluk aklen cümlelerin dışında görülebilir.

Dış dünyada zorunluluk, cümlelerin bir sonucudur ve zat itibariyle cümleden sonra gelmek durumundadır. Buna göre zorunluluk zat bakımından varlıktan öncedir. Bu anlamda bir ihtiyaç öngörülebilir, yine bu anlamda varlığın, zorunluluğa ihtiyaç duyması genel kuramın açıklama gücünü zayıflatmaz, genel yapıda bir karışıklık ve bozulmaya yol açmaz.

Tüm bu anlatılanlar nihai kertede varlık ve zorunluluk kavramları arasındaki öncelik-sonralık ilişkisini belirlerken sıklıkla yapılan yanlışla dikkat çekmek içindi. Yapılan yanlış zorunluluğun varlığı öncelediğini sanmaktır. Hâlbuki işin doğrusu zorunluluk ve varlığı, tam müessir tek bir illetin beraberce malulü görmektir. Biri olmadan ötekinin varlığa gelmesi mümkün değildir.

Tıpkı güneşin doğması müessir illet, gündüzün varlığı ve yeryüzünün aydınlanması malul olması gibi. Oysa akıl, tek illeti dikkate alarak bu iki malulün, birini ötekine öncelemeksizin beraberce düşünebildiği gibi birinin diğerine muhtaç olmasını dikkate alarak aralarında bir öncelik-sonralık ilişkisini de kurgulayabilir. **Sadrüşşerîa** metninde bu durumu açıklarken tamlama ilişkisini (*mütezâyıf*)³⁵⁴ andıran bir kelime kullandığı için olacak ki **Teftâzânî** bunun üzerine iki kardeşin birbirine bağımlılık ilişkisini kullanmıştır.³⁵⁵

Buna göre Zeyd ve Amr birbirinin kardeşidir. Farklı açılar dikkate alınarak aralarında değişik öncelik-sonralık ilişkileri kurulabilir. Zeyd esas alındığında Amr sonra gelmeli, Amr esas alındığında Zeyd önce gelmelidir, denebilir. **Teftâzânî** bu karşılıklı bağımlılık esasına dayanan ilişki biçimine, birliktelik ilişkisi demektedir. Bu meyanda her birliktelik ilişkisi, öncelik ilişkine bağlı değildir.³⁵⁶ İki kardeşin bir büyük, diğeri küçük olursa, arada öncelik-sonralık ilişkisi kurulur. Oysa ikisi ikiz kardeş ise birliktelik devam etmekle, öncelik ilişkisi düşmüştür.

³⁵⁴ Ezel ve ebed, illet-malul kavramlarından birini düşünmek, diğerini behemehâl hatıra getirir. Yalnızca malul demek aslında illeti olan bir şey demekle bir ve aynı şeydir. Rıza Tevfik, **Kâmûs-ı Felsefe**, s. 240; s. 695.

³⁵⁵ Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 385.

³⁵⁶ Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 385.

Benzer biçimde kim varlığın, zorunluluğa ihtiyacını esas alırsa -bizzat aradaki birlikteliği görmezden gelerek- zorunluluk, varlığı kesinlikle öncelemelidir, diyecektir. Her kim zorunluluğun varlığa olan ihtiyacını dikkate alırsa zorunluluğu varlıktan sonraya veya yanına alacaktır. **Teftâzânî** buraya kadar anlattıkları gerçekte onun konuya katkısı değil **Sadrüşşerîa**'nın sözlerinin yeniden sistemli düzenlenmesi ve açılanması olarak görmek gerekir. Onun kendine özgü düşünceleri, meseleye yeni bir derinlik kazandıracak boyuttadır. Bu bağlamda varlıkla zorunluluk kavramlarının bağlı bulunduğu cümlelerin her ikisi ayrılabilir.

Varlık cümleye, zorunluluk yine zorunluluğun kendisine bağlanabilir. Şu halde varlık ve zorunluluk tek bir illetin, iki farklı malulü olmuş olmaz. Varlık ve zorunluluğun cümlelerin üstünde yer alan müessir illete bağlanabilir. Bu durum ne o ikisinin beraber olmasını zorunlu kılar, ne de birinin diğerine ihtiyaç duyduğu için birinin önceye alınmasına aykırı olur.

Başka bir söyleyişle “varlığı zorunlu oldu ve var oldu” demek doğrudur. Ama “var oldu ve varlığı zorunlu oldu” demek yanlıştır. İki kişinin kardeşliği, aralarında mutlaka bir öncelik olmasını gerektirmez.³⁵⁷

3.2.2. Mucit-Mümkün İrtibatının Epistemolojisi: Bedahet

İkinci Mukaddime mümkünün mucitle ilişkisi üzerine kurulur. **Teftâzânî**, mümkün kavramına ait tanımını “varlığı ve yokluğu kendinden kaynaklanmayan” şeklinde vererek kavramın mutlak anlamda mümkünün başkasına muhtaçlığını yalnızca bu içeriğinden hareketle zaruri olarak bilenebileceğini düşünmüştü. **Hacı Hasanzâde** açısından mümkün kavramının tek başına bu biçimde mülâhazası, başkasına muhtaçlığın bedaheten bilinmesi için yeterli değildir.³⁵⁸ Zira mümkünden mucidine ulaşmak mümkünün bu tanımıyla apaçık değildir.

Mümkün varlık ve yokluk, kendi zatının tam iktizasıyla gerçekleşmez. Üstelik zorunluluk sınırına ulaşmaksızın bir tarafın, diğerine nispetle daha evla olması muhtemeldir. Sözü edilen mümkün tanımından, mucit ulaşmak için ayrıca delil getirilmelidir.

³⁵⁷ Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 385.

³⁵⁸ Hacı Hasanzâde, **Hâşiye ‘alâ Mukaddimât-ı Erbaa**, Şehit Ali Paşa, 2844, 56^a.

Konuyla ilgili ileride **Kesteli** tarafından eleştirilecek **Hacı Hasanzâde**'ye göre mümkünün tanımı değiştirilirse mümkünden mucide ulaşmak bedahet seviyesine çıkarılabilir. Mümkünün mahiyeti, iki tarafı birbirine eşit olandır. Bu biçimde tanımlandığında mümkünün mucide muhtaç olması, diğer tanıma kıyasla daha apaçıktır. Bu bağlamda mümkünün tanımında geçen varlık-yokluğun, her şeyden soyutlanarak dikkate alınması, aslında imkân kavramının özüne bir işarettir.

Hacı Hasanzâde mümkün kavramına getirdiği yeni tanımla mümkünden mucide gidişte zaruri bilgiyi yakaladığını düşünmüştür. Kelamcılar bilgiyi ikiye ayırmaktadırlar. Biri, tüm bilgilerin kendine dayandığı ilksel bilgilerdir. Bu bilgiler kendiliğinden bedihidir.³⁵⁹ Yeni bir şey öğrenmenin temelinde bu bilgiler bulunmak zorundadır. Bedihi veya bedahet kavramında açık-seçiklik esastır. Bu tür bilgileri zorunlu, zaruri, evveli, ilksel veya müptedi vb. isimlerle anılırlar. Yargıya ulaşmak için iki tarafın tasavvur edilmesinin yeterli geldiği bir bilgi türüdür.³⁶⁰ Bedihi bilgiler sayesinde insan yeni nazari bilgiler kazanmaktadır.

Bu bilgiyi doğuştan gelen veya sonradan kazanılmış bir bilgi olarak anlatmak yanlıştır. Bu bilgi türünün; insanoğlunda içkin ve mündemiç bir yapısal durumu karakterize etmesine binaen, bir yerden gelmesi ve gitmesi düşünülemez. Tüm insanlarda ortak ve belli bir standarda sahip olduğu düşünülen bu bilginin önü sonu belirli, gelişime, değişime, artıp eksilmeye kapalıdır.³⁶¹ Bu nedenle hiçbir tecrübe ve deneyime dayanmaz.

Bedihi bilgiler tecrübe öncesi insan içredir. İnsan aklının asgari çalışma şartıdır. Bu bilgi türünün insanda devre dışı kalması demek, insanın, aklını yitirmesi veya iptali anlamına gelir. Bu durum insanın deli, mecnun ve sofist kabul edilmesine müncerdir. Bu tür bilgilere delil veya istidlal ile karşı çıkılamaz. Kendileri kanıtlanamazdır. Diğer tüm kanıtların temel dayanağıdır. Tüm nazari, istidlali, gidimli, çıkarıma dayalı kanıtlamaların istinatgâhı, bedihi bilgidir.

³⁵⁹ Bedihî ve nazari bilgi ayrımının rasyonalizm ve ampirizmle koordinatlarını açımlayan için bkz. Rıza Tevfik, **Kâmûs-ı Felsefe**, Yayına Hazırlayan: Recep Alpyağıl, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2015, s. 269 vd.

³⁶⁰ Tehânevî, **Keşşâfü ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm**, c. I, s. 290. Ebü'l-Bekâ Kefevî, **Külliyât**, c. 1, s. 980.

³⁶¹ Garizi veya hakiki akıl; teklifin asgari temel koşuldur. Onda artma ve kesilme olamaz. Bkz. Ebü'l-Hasen Mâverdî [v. 450/1058], **Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn**, Dârü Mektebeti'l-Hilâl, Beyrut, 2000, s. 7.

Bedihi bilgilerdeki eksiklik ve eşitsizlik ârızî ve istisnaidir. Kelime algılanmamış ve kavram soyutlanamamıştır.³⁶² Ülfet, alışkanlık ve dikkat eksikliği vb. değişkenlerden kaynaklanmıştır.³⁶³ Hareket eden tüm canlılar bedihi bilgide eşittir. Bu bilgiler dolaysız, aracısız, isteme ve iradeye bağlı olmaksızın, hiçbir yönelim ve zahmet gerektirmeksizin canlıda hazır bulunmaktadır.³⁶⁴

Nazarî bilgilerse çeşitli araçlarla, dolaylı yollarla ve bir süreç sonucu kazanılır.³⁶⁵ Bedihi bilgilere istidlal suretinde delil getirilse bile bu süreçler birer uyarı, tembih ve dikkat çekme kabilinden addedilmektedir. En son bedahet fikri hata ihtimalini sıfıra indirmektedir.³⁶⁶ Bedahet, kesin bilgilerin temelidir ve nazarî, kesbî bilgilerindeki kesinliğin garantörüdür. Özdeşlik, çelişmezlik ilkeleri ve üçüncü halin imkânsızlığı aklın temel çalışma prensipleridir.

Hacı Hasanzâde sunduğu mümkün tanımıyla, mucide ulaşmanın bedihi kavrayabileceğini savlar. Mümkün ile mucit arası bedahetle, “bir ikinin yarısıdır” ve “bütün parçasından büyüktür” yargılarındaki bedahet kıyaslandığında acaba aynı güçte midir? **Hacı Hasanzâde** bu soruyu incelemiştir.³⁶⁷ Uzaktan bakıldığında iki yargı bildiren önerme arasında eşitsizlik aslında tasavvur bakımından gerekli ve yeterli ön-hazırlığın veya kavram çiftlerine aşinalığın bulunmayışına bağlanmaktadır.

Aklın bedihi bilgileri kavrarken ilkece, bir eşitsizlikten bahsedilmemelidir. **Hacı Hasanzâde**’ye göre zaruri bilgiler arasında eşitsizlik en uzak yorumuyla dahi çelişmek veya yanılmak ihtimaliyle değil kavramların soyutlanamamasıyla ve dikkat eksikliğiyle açıklanmalıdır.³⁶⁸

³⁶² Sa‘düddîn Teftâzânî, **Şerhu’l-‘Aķā’id**, s. 14, s. 21. Açık ve kapalı (celî-hafî) bedihi bilgi ayrımı için bkz. Mehmed İzmirî [v.1165/1751], **Hâşiye ‘alâ Mir’âti’l-uşûl**, Matba‘atü Bûlâk, Kahire, 1842, c. I, s. 87.

³⁶³ Muhammed Rızâ Muzaffer, **Mantık**, Dârü’t-te‘âruf li’l-matbû‘ât, Kum, 2006, s. 22.

³⁶⁴ Fahreddin Râzî, **Nihâyetü’l-‘uķûl fî dirâyeti’l-uşûl**, thk. Said Fûde, Daru’z-Zehâir, Beyrut, 2010, c. I, s. 116-121.

³⁶⁵ Alâüddîn Semerkandî [v. 539/1144], **Mizânü’l-uşûl fî netâ’ici’l-‘uķûl**, thk. Zekî Abdülber, Matâbi devhati’l-hadîse, Katar, 1984, s. 8. *Mizânü’l-uşûl* Mâtürîdî düşünce sisteminin fıkha uygulanış projesidir. Buna mukabil Eş‘arî düşünce sisteminin fıkha uygulanış projesi için bkz. Ebû Bekr Bâkılânî [v. 403/1013], **Takrîb ve’l-irşâd fî uşûli’l-fıķh**, thk. Abdülhamîd b. Alî Ebû Zenîd, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1988, c. I, s. 39.

³⁶⁶ İlyas Sinobî, **Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Makâşid**, Ragıp Paşa, 757, vrk. 107^b.

³⁶⁷ Hacı Hasanzâde, **Hâşiye ‘alâ Mukaddimât-ı Erbaa**, Şehit Ali Paşa, 2844, 56^b.

³⁶⁸ Hacı Hasanzâde, **Hâşiye ‘alâ Mukaddimât-ı Erbaa**, Şehit Ali Paşa, 2844, 57^a.

3.2.3. Mümkinden Mucide Yükseliş

İnsanın evren hakkında kapsamlı tanıma ulaşması, evreni bir bütün olarak anlaması açısından değerlidir. Ontolojik mümkünün mahiyetini ve özünü anlamak, teolojide oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Yargı içerikli tanımlar, tek başına mümkünün Tanrı'yla irtibatını kurmada yeterli gelebilir mi? Mümkünün, mucit kavramına yer verilmeyen bir tanımlı yapılabilir? Mümkünün her tanımı mutlaka bir mucit fikrini gerektirir mi? Bir mucit fikrine ulaştıran en kestirme ve en anlaşılır mümkün tanımı hangisidir? İslam düşüncesinde yer alan ekollerin mümkünü ait türlü tanımlamaları vardır. Bunlardan acaba hangisi insanı, mucit düşüncesine en kestirim yoldan çıkarmaktadır? Mümküne ait tanımlamalar, mucide muhtaçlık dikkate alınmadan yapılabilir? Hangi tanım mümkünün, bir mucide muhtaç olduğunu kesin bir biçimde verebilir? Burada yargı içeren tanımların kendi arasında kesinlik dereceleri de tayin edilmek istenmektedir.

Mümkün, özü itibariyle varlığını veya yokluğunu gerektirmez. Problem kavramın bu anlamında ortaya çıkmaktadır. Varlığı ve yokluğu gerekmeyen ve eşit olan bir varlık neden yok değil de vardır? Varlığı veya yokluğu kendinden değilse bu var olanların bağlı olduğu mercii tayin etmek gerekmektedir? Mümkün, gerekmeyen, eşit olan veya kendinden olmayan varlık olarak muhtaçlıktan ayrılması olanaksızdır.

Teftâzânî mümkinden mucide geçişin bedihi olduğunu ileri sürmüş, **Sadrüşşerîa**'nın anlatımını bedihi olarak yorumlamıştır.³⁶⁹ **Alâeddin Arabî** açısından her ne kadar müteahhir dönemde bu geçişin bedaheti kabul edilmiş olsa da **Sadrüşşerîa**'nın betimlemeleri, bunun bedihiden çok nazarîye yakınlığını çağrıştırmaktadır.³⁷⁰

Hasan Çelebi, **Hatibzâde** ve **Hacı Hasanzâde** gibi azınlık bir zümre tarafından bu görüş benimsenmiş ve gerekçelendirilmiştir. **Kestelî** ise bu geçişin nazarî değil bedihi olması taraftarıdır.³⁷¹ Ona göre bunun bedahetine zeval vererek nazari kabul etmek, ispat-ı vacip yolunu zora sokmak anlamına gelir. Bu kadar tehlikeli bir süreci başlatmaktansa, bedahet seviyesinde ısrarlı olmak daha makuldür.

³⁶⁹ Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 383.

³⁷⁰ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 49^a.

³⁷¹ Kestelî, **Hâşiyetü'l-kübrâ li-mukaddimâti'l-erbaa'**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 104^a.

Tarafların konuyu karşılıklı gerekçelendirmelerine ve sentezleyerek tartışmalarına çeşitli *Haşiyelerin* kompozisyonuları aracılığıyla başlanabilir.

Hatibzâde mümkün kavramına karşı getirilebilecek üç tanımı getirerek, tanımlar hakkındaki kendi teolojik çekincelerini ve endişelerini dile getirmiştir.³⁷² Birinci tanıma göre mümkün kavramı, “varlığı veya yokluğu gerektirmeyen” diye tanımlanırsa bu tanımda, mümkünün, mucide muhtaçlığı kesin değildir. Zira akıl, mümkünün her iki tarafı da gerektirmediği ihtimalini varsayabilir. Bu ihtimal uyarınca mümkünün varlığı zorunluluk sınırına ulaşmaksızın daha evla görülebilir. Bu evlalık onu, hiçbir mucit illete gerek duymaksızın vukua getirmiş olabilir.

İkinci tanıma göre mümkün; “iki tarafı birbirine eşit olan” diye tanımlanırsa bu tanımda tercih edilmişlik öne alınıp vurgulandığı için bu onun bir illete ihtiyacını kesinlikle gösterse bile mucit illete muhtaçlık aynı kesinlikte alınamaz. Çünkü bir zümre Tanrı’daki şekliyle var olan olmaksızın icadın olabileceğini düşünmektedir. Bu zümreye göre mümkün, kendini icat etmiş olabilir.

Bu zümrenin karşısında yer alan başka öbeğe göre bu türlü bir tanımla mümkünün mucit bir illete muhtaçlığında kesinlik, bir şartla yakalanabilir. Bu şart uyarınca icat varlıkla özdeş kılınmak zorundadır.

Mümkünün üçüncü tanımı “varlığı ve yokluğu kendinden olmayan” şeklinde verilmektedir. **Teftâzânî** bu tanımı benimsemiş idi.³⁷³ **Hatibzâde**’ye göre buradaki “kendinden olmayan” ibaresi farklı şekillerde anlamlandırmaya müsaittir.³⁷⁴ Bu nedenle, “varlığı ve yokluğu kendinden olmayan” şeklindeki önermenin dışında kalan mucit illet, mutlak fail illet olmamalıdır. Bunun yerine mümkünün varlığı için yeterli mucit illet, demek gerekir.

Kestelî, **Hatibzâde**’nin meseleyi düğümlediği yeri açıklığa kavuşturmak ve eleştirisini yapmaya zemin hazırlamak için kısa ve olabildiğince anlaşılır bir dille özetini vermiştir.³⁷⁵ Bu bağlamda mümkün, “salt kendisi varlığını ve yokluğunu tam gerektirmeyen” biçiminde tanımlanmıştır. Bu tanım, genel olarak varlık ve yokluktan birini gerektirmesine ters görülmez. Akıl, bu tanımdaki mümkünün, illete muhtaçlığını

³⁷² Hatibzâde, *Hâşiye ‘alâ mukaddimâti’l-erbaa’*, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 25^a.

³⁷³ Teftâzânî, *Telvîh*, c. I, s. 381.

³⁷⁴ Hatibzâde, *Hâşiye ‘alâ mukaddimâti’l-erbaa’*, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 25^a.

³⁷⁵ Kestelî, *Hâşiyetü’l-kübrâ li-mukaddimâti’l-erbaa’*, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 104^b.

bedahetle bilemez. Varlık ve yokluktan birini iktiza etmek, tek başına mümkün, mucit illete muhtaçlığını bedahetle gösteremez.

Kesteli tüm farklı perspektiflerin hemfikir olduğu noktaya temasla başlar. Buna binaen mümkünün mahiyeti; varlık ve yokluk karşısında onları salt kabule elverişli olmaktan başka bir şey değildir. Uzun süren tartışmaların ardından muhakkiklerin üzerinde karar kıldığı husus, muhtaçlık illetinin imkân olmasını zaruri görmektir. Kimi kelamcılar zorunlu Tanrı ile mümkün kategorilerine aynı hükümleri vermişlerdir. Bu nedenle, zorunlu Tanrı’da varlık ve mahiyet farkı gözetmişlerdir. Zorunlu Tanrı’nın varlığı; her ne ise o mahiyetin malulü konumundadır. Bu son anlayışa bazı muhakkikler haklı olarak karşı çıkmıştır.

Her ne ise o olmak bakımından mahiyet, varlık için bir illet kabul edilirse aslında bu ispat-ı vacip yolunu kapatmayla sonuçlanacaktır. Bu kez, mümkünün mahiyeti gereği, kendi varlığı için bir fail gereklidir.

Kesteli açısından zorunlu Tanrı’nın varlığını, mahiyetine zait kabul etmek kaidesi terk edilmelidir. Kendisine tutunulması gereken tek tutamak bedahetin şahadetine güvenmektir. Zira bedahetle bilinen husus, icat mertebesinin varlık mertebesinden sonra geldiğidir. İnsan varlık sayesinde ve sonrasında icadı kavramaktadır. Bu tutamak yardımıyla bir şeyin kendini icat etmesi tasavvur edilemez, yargısı yanlış olmaktadır.

Kesteli, **Alâeddin Arabî**’nin konuyla ilgili yaklaşım tarzının eleştirisine geçebilmek adına onun fikirlerini özetle verir.³⁷⁶ O, **Alâeddin Arabî**’nin karmaşık bir meseleyi açıklayıcı, basitleştirici yalın anlatımına ve ustaca hazırlanmış örneklerine karşı ilgisiz ve ketum kalmıştır. **Alâeddin Arabî**’ye göre mutlak anlamdaki mümkün, illete muhtaç değildir. Muhtaçlık, varlık veya yoklukla muttasıf mümkün varlık söz konusudur. Binaenaleyh muhtaçlığın metafizik illetini imkân veya hudûsla kısıtlamak yanlıştır. Doğrusu her ikisini beraberce dikkate almaktır. Fark edildiği üzere bu kavramsallaştırmaların öbeğinde, evrenin Tanrı’yla irtibatı bulunmaktadır.

Kesteli, **Hatibzâde** ve **Alâeddin Arabî**’ye ait fikirlerin özetleyerek sunmanın akabinde kendi değerlendirmelerine yer verir.³⁷⁷ Buna göre hiç kimse “mümkün haddizatında illete muhtaçtır” dememiştir. Gerçekten mevzubahis edilen mutlak

³⁷⁶ Kesteli, *Hâşiyetü’l-kübrâ li-mukaddimâti’l-erbaa*, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 104^a-104^b.

³⁷⁷ Kesteli, *Hâşiyetü’l-kübrâ li-mukaddimâti’l-erbaa*, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 104^b.

anlamdaki mümkün değildir. Aksine mesele, varlık ve yokluk halindeki mümkünün muhtaçlığıdır. Tartışması yürütülen sorunun temelinde, mümkünün muhtaçlık illeti araştırılmaktadır.

Asıl mesele, muhtaçlık illeti imkân mı, hudûs mu yoksa her ikisi mi sorusudur. **Kestelî**'nin pasajlarına göre şayet mesele **Alâeddin Arabî**'nin söyledikleri gibi olacak olsaydı, filozoflar kadîm sonradan etki etmekten müstağnidir, hükmünü veremezlerdi. **Fahreddin Râzî**'de geçtiği üzere tesir edicilik yalnızca muhtara tahsis edilmezdi. **Kestelî** son ifadenin reddedilmesinin kendi dönemindeki yaygınlığına vurgu yapmıştır.

Müteahhir dönem felsefeciler, *hudûs* anlayışındaki açmazlar nedeniyle kelamcılara karşı çıkmışlardır.³⁷⁸ Yokken varlığa gelmek *hudûs* anlayışı, Tanrı'nın sürekli tesir ediciliğinin önündeki en büyük engeldir. Buna göre bir mümkün, yokluktan varlığa geçiş (*hudûs*) sırasında kendi dışında bir illete muhtaçtır. Ontolojik geçiş gerçekleşip hâdis varlık bir kez varlığa geldikten sonra artık süreklilik konusunda illete muhtaç olmaz. Zira *hudûs* kavrayışı felsefecilere göre yaratmayı; yokluktan varlığa geçiş anına hapsetmektir.

Filozoflara göre yokluktan varlığa geçerken bir faile muhtaç olan hâdisler, varlıklarına devam ederlerken hiçbir faile gerek duymazlar. Felsefeciler, *hudûs* kavramının bu türlü tehlikeli çağrışımlarını bertaraf edebilmek ve bu minvaldeki çıkmazlardan kurtulabilmek için imkân-mümkün kavramını benimsemişlerdir. Çünkü imkân, hâdisin aksine yaratılmadan önce ve yaratıldıktan sonra, mümkün olmaya devam etmektedir. İmkândaki sürekli muhtaçlık hâli, hâdis varlıkta olduğu gibi kesintiye uğramaz.

Kestelî kelamcıların *hudûs* kavramını öne çıkarırken kendilerine ait birtakım gerekçelerinin bulunduğunu göstermiştir. Muhtaçlığın nedenini yokluktan varlığa gelen *hudûs* kavramına özgü saymak aslında kelamcıların diğer parametreleriyle uyumludur. Kelamcılara göre yokluğun illete muhtaç olması kabul edilmez.

Kestelî'nin değerlendirmelerinin yanında **Anonim** risale sahibinin **Hatibzâde**ye yönelttiği eleştirileri oldukça serttir. O, **Hatibzâde**'nin burada mümkün

³⁷⁸ Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm fi'l-Kelâm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 792, vrk. 189^a.

kavramına yönelik yürüttüğü zihni çabayı gereksiz bulmuştur.³⁷⁹ Ona göre çağdaş kimseler de tamamen anlamsız bu tartışmalara girmiştir. Kendinde varlığı veya yokluğu iktiza edip etmemeye göre vacip-mümkün-muhal şeklindeki metafizik sınıflandırmanın dışında kalan, mümkün için “iki tarafının birbirine eşit” tanımını meseleye katarak farklı yorumlara gidilmiştir. Oysa **Anonim** yazar nezdinde hiçbir tartışmaya girişmeksizin, yegâne imkân kavramı dikkate alınarak mümkünün mucide muhtaçlığında zaruret iddia etmek meselenin çözüme kavuşturulmasında yeterli görülmüştür.

3.2.4. Muhtaçlığın İleti

Her türlü genellemeci ve indirgemeci tutumun hata payı mahfuz tutularak söylenecek olursa imkân kavramı filozoflara özgüyken, hudûs kavramı daha çok kelamcılara özgüdür. Tanrı'nın varlığı incelenirken kullanılan imkân/ontolojik ve hudûs/kozmozolojik deliller, aslında iki köklü sistem arasındaki makasın açıklığını göstermektedir.

Tüm ekollerce mümkün varlık, muhtaç varlıktır. Mesele, bu muhtaçlığın altında yatan nedenin mahiyetinde düğümlenmektedir. Önceki filozoflar ve kelamcılar keskin ekol farklılığından neşet eden tekeli bir düşünceyle, muhtaçlığın metafizik nedenini yalnızca imkân veya hudûsla açıklamışlardır.³⁸⁰ Müteahhir dönem kelamcı ve filozoflar tek kavramda direktmenin birtakım teolojik sıkıntılara yol açtığını fark etmişlerdir. Bu nedenle öncekilere nazaran daha eklektik yol izlemişlerdir. Farklı bağlamlarda kullanılan kavramları birbirine kaynaştırarak, hudûsla beraber imkân veya imkânın hudûs koşuluyla açıklanmasına ağırlık verilmiştir.³⁸¹

Filozoflar, hudûs da direnen kelâm sisteminin bir açmazına işaret etmiştir.³⁸² Yokluktan varlığa çıkmak anlamındaki hudûs, bu çıkış gerçekleşir, gerçekleşmez var

³⁷⁹ Anonim, *Risâle fi'l-hüsni ve'l-kubhi'l-akliyyeyn el-mezkûreyn fi'l-usûl min kıbeli usûli'l-fıkh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 973, vrk. 15^a.

³⁸⁰ Varlık verişi hudûs ile sınırlandırmak, mümkünün sürekliliği (*beka*) ile Tanrı'nın bağlantısını koparmaz. Çünkü kelamcılar sebepsiz bekayı kabul etmez. Tanrı yok olsaydı evren devam ederdi, diyen hiçbir kelam kitabı yoktur. Kelamcılar, felsefeciler tarafından haksız yere eleştirildiklerini işleyen kaynak için Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm fi'l-Kelâm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 792, vrk. 189^a.

³⁸¹ İbrâhîm el-Lekânî, *'Umdetü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevhîd*, nşr. Câdullah Bassâm Sâlih & Ahmed el-İdrîs, Dârü'n-nûri'l-mübîn, Amman, 2016, c. II, s. 252.

³⁸² İbn Sinâ, *en-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî, Dârü'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut, 1985, s. 249.

olmak ihtiyacını ortadan kaldırmıştır. Sürekli muhtaçlık, hudûsla sağlanamaz. Muhtaçlığın kendisinden ayrılmadığı imkân, burada devre kesinlikle alınmalıdır. Zira imkân, var olmadan önce, var olurken veya var olduktan sonra hiçbir biçimde muhtaçlıktan uzak kalmaz. Bu karşı çıkışa hak veren kimi kelamcılar, hudûsla birlikte imkânı dikkate almışlardır. İspat-ı vacip sırasında kullanılan hudûs ile imkân yöntemlerinin birbirine mezc edilmesinin, altında yatan bir neden de budur.

Teftâzânî ispat söz konusu olduğunda “hudûs” kavramında diretilmesini önermektedir.³⁸³ Oysa **Îcî**, **Cürcânî** ve **Devvânî** vb. kelâmî kimlikleriyle öne çıkmış yazarlar, hudûsla beraber imkân deliline, bilgi ağlarında yer vermişlerdir.³⁸⁴ Kelâm sisteminde kavramlar Tanrı’dan bağımsızlaştırılarak incelenmez. Her kavram, tanım ve kullanım itibarıyla ilahiyat alanıyla irtibatlandırılmaktadır. Bu nedenle mümkün varlığın, hudûs veya imkânla temellendirilmesi diğer parametrelerin değişimine yol açabilir. **Alâeddin Arabî** bu açıyla, mümkün yüklenilen anlam içeriklerini araştırmaktadır.

Bir şeye, her neyse o (*min haysu huve*) ve mahiyetiyle bakıldığında o şey; ya varlığı, ya yokluğu yahut hiçbirini gerektirmeyebilir. Bir şeyin kendi mahiyeti varlığını gerektiriyorsa zorunlu, ikincisi imkânsız, üçüncüsüye mümkündür. Akıl, mümkünün mahiyetine bakarak, “varlığı veya yokluğu gerektirmez” tanımını dikkate alarak, onun varlığının kendisinden başka mucit illete bağlı olduğuna dair kesin yargıda bulunamaz. Varlık ve yokluk olasılığı tek başına, başka eklemeler yapmaksızın mümkünün mucide bağlılığını gösterebilir mi? Asıl sorun buradadır.

Kelamcılar, sistem belirleyici kavramların, varlık hiyerarşisindeki sıralamasına oldukça önem vermişlerdir.³⁸⁵ Muhtaçlık, icat, varlık ve hudûs kavramlarının hakiki veya itibari olarak, kendi aralarında sıralanmaları tartışılan meseleler arasındadır.

³⁸³ Teftâzânî, **Şerhu’l-Makâşid**, Beyrut, 2001, c. I, s. 287. Krş. Teftâzânî, **Şerhu’l-‘Aķā’id**, s. 60.

³⁸⁴ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâķıf**, Beyrut, 1997, c. III, s. 19. Burhan-ı tatbik özelinde kelam yönteminden [hudûs delilinden] ümit keserek çareyi yine filozofların dizgesini incelemekte bulanların buhranlı halini tasvir eden bir pasaj için bkz. Devvânî, **Şerhu’l-‘Aķā’idi’l-‘Adûdiyye**, s. 55. Ayrıca “213” dipnot bu açıdan okunabilir. İlerleyen dönemlerde hudûs delilini tasviye ederek, imkân deliliyle yetinenler de olmuştur. Buna, **Akkirmânî** temsil gücü yüksek bir örnektir. Bkz. Mustafa Bilal Öztürk, **Akkirmânî’nin Mesâil-i Kelâmiyye Adlı Eseri ve Değerlendirilmesi**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2014, s. 70. Ayrıca hudûs delilinin en önemli öncüllerden *Burhân-ı Tatbik* kamusal/burhânî değil, kişisel/vicdânî bir delil addedilmiştir. Bkz. Akkirmânî, **‘İķdû’l-leālî fî ‘ilmihî Teālâ bi ğayri’l-mütenâhî**, thk. Firas Yusuf Silvâdî, Asleyn, Amman, 2017, s. 46.

³⁸⁵ Fahreddin Râzî, **Muķaşşal**, s. 80. Krş. Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâķıf**, Beyrut, 1997, c. I, s. 717.

Alâeddin Arabî kendi dönemindeki bilgi ağında dolaşan anlatımları özetle aktarmıştır. Akabinde imkân, hudûs ve bunların mucitle ilişkisine dair geliştirdiği kendine ait özgün fikirlerini sunmuştur. **Alâeddin Arabî** ekoller tarafından imkân ve hudûs kavramları arasını, keskince birbirinden ayırmanın doğru olmadığını düşünmektedir. Ona göre çeşitli zorlamalarla girişerek, keskin kavram ayrımlarını öne çıkartmak beyhudedir.

Alâeddin Arabî açısından mümkün; varlık ve yokluk arası salt eşitlikle açıklanırsa bu tanım, onun bir mucide muhtaç olduğunu göstermede yeterli görülmemiştir. Eşitlik tanımlı mümkün mutlaka bu iki taraftan biriyle nitelenmelidir ki, bir mucide muhtaçlık belirginleşsin. “Varlık veya yoklukla nitelenmek” ilavesi dikkate alındığında mümkünün mucide muhtaç olduğu ileri sürülebilir. Oysa akıl, yalnızca iki tarafın eşitliğini dikkate alsa ve iki taraftan biriyle nitelenmeyi göz ardı etse, bu tanımla mümkünün, mucide muhtaç olduğu yargısına ulaşamaz. **Alâeddin Arabî** iki tarafın birbirine eşit olmasını **sebe** konumunda, iki taraftan biriyle nitelemeninse **gaye illeti** konumunda anlaşılabilceği söylemektedir. Anlaşılan o ki imkânı sebeple, hudûsu gaye illetiyle açıklamak ön plana alınmıştır.

Alâeddin Arabî son söylediğinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak adına “**fakir**” örneğini kullanmaktadır. Mesela fakir bir kişinin zengine muhtaç olması sadece onun fakirlik sıfatından kaynaklanmaz. Muhtaçlığın esas kaynağı yalın fakirlik sıfatı değil, bu sığata ister doğrudan ister dolaylı ilave edilen yeme-içme gereksinimidir. Hâlbuki yemeyen-içmeyen bir fakir düşünölse onun zengine muhtaçlığı ortadan kalkar. Bu örnek tutarlı ve yerinde bir örnek değildir. Yeme-içme gereksinimine sahip olmamak muhtaçlığı ortadan kaldırmaz. Zira meleklerin varlıkları burada dikkate alınmamış gözükmektedir.

Alâeddin Arabî insanın kendisinden getirdiği örneğe ek olarak **doğadan** ikinci bir örnek daha getirir. Elden bırakılan bir taş, aşağı doğru düşer. Bu hareket aslında taşın doğal yerine ulaşma isteğindendir. Kendisine uyarlı doğal yerin başka bir yer olduğu farz edilse buna göre düşme hareketinin değışmesi kaçınılmazdır.

Mümkünün mucide muhtaç olması aslında onun varlık-yokluk gibi birbiriyle çelişik iki taraftan biriyle nitelenmesine ve kendisine uygun hale ulaşma arzusuna bağlıdır. İmkân ve arzunun toplamı muhtaçlığın esas temelidir.

Alâeddin Arabî buradaki imkânı sebeple, hudûsu da gayeyle eşdeğer görmektedir. Bu itibarla **sebeb** dikkate alındığında muhtaçlık illeti **imkân** olacak, **gaye** dikkate alındığındaysa muhtaçlığın illeti **hudûs** olacaktır. Sebeplere ve gayelere birlikte dikkate alınırsa muhtaçlığın illeti imkânla hudûsun toplamı olacaktır ki **Alâeddin Arabî** açısından en doğru olan yaklaşım budur. Bu sentezci anlayışın dışında kalan indirgemeci ve tekleştirici perspektifler yanlıştır. Muhtaçlık illetini yalnız imkânla veyahut hudûsla sınırlı tutmak yanlıştır.

Alâeddin Arabî muhtaçlığın illetini imkân-hudûs kavramının birlikteliğinde bulmuştur. İki kavram zihnen ayrıştırılabilirse de, dış dünyada bunları ayırtmak olanaksızdır. Özellikle kelimelere ait kimi kanıtlamaların hudûsa ağırlık vermesi ve salt imkânı muhtaçlık için yeterli görmemesi aslına bakılırsa tevil edilmeleri gerekir. Bu bağlamda **Alâeddin Arabî** tarafından tevil edilmesi salık verilen iki söylem incelenebilir.

Birinci söylem göre mümkünün kendi dışında bir müessire ihtiyacı, yokluktan varlığa geçiş sırasında ortaya çıkmaktadır. Soyut anlamda mahiyet, muhtaçlık için yeterli değildir. Mümkün, birbirine eşit iki taraftan biriyle nitelenmediği takdirde muhtaçlıktan söz edilemez. Eşitlik ve orta olmak, muhtaçlık için yeterli gelmez. Bir müessire muhtaçlık, varlık veya yokluk taraflarından en az biriyle nitelenmeye bağlıdır.

Alâeddin Arabî'ye göre bu söylem, imkân-hudûsun birlikteliğiyle uyumlu olacak şekilde tevil edilmelidir. Akıl bir şeyin imkânından sonra hudûsuna dikkat kesilebilir. Bu, onların ayrılığına işaret etmez. Akıl imkânı dikkate almaksızın hudûsu önceleyebilir. Ancak bu, hâdis varlıkta imkânın yokluğunu göstermez. Zaten hâdis varlık, mümkününden başka bir şey değildir. Tekleştirmenin nedeni hudûs sıfatını önceleyip, diğer sıfatları göz ardı ederek, mümkünün illetini talep etmekten kaynaklanmaktadır. Oysa o şeyin illeti, imkân ve hudûstan başka bir şey değildir.

İkinci söylemce akıl, bir şeyin hudûsunu düşündüğünde -artık başka ilave bir şey düşünmeksizin- onun illetini öğrenmek ister. Muhtaç olmanın nedeni salt imkân olsaydı yokluk tarafının da bir nedene muhtaç olması gerekirdi. Oysa bu, ezeli yoklukların sürekli bir illetin malulü/eseri olmalarını gerektirir. Hâlbuki yokluklar, bir illetin malulü olamazlar. Yokluk, yoklukta kalmak için bir illete muhtaç değildir.

Hudûs kavramına ağırlık veren kelamcı söylemin **Alâeddin Arabî**'ye göre tevîl edilmesi gerekir. Kelamcılara göre muhtaç kılan fâil-i muhtar olan muhdistir. Salt imkân muhtaçlık için yeterli olsaydı yokluk tarafının da bir muhtaçlık içerisinde olması gerekirdi. Üstelik ezelf yokluklar sürekli olmalarına karşın Tanrısal iradenin malulleri olmaları gerekirdi. Oysa yokluk salt olumsuzluk olduğu için hiçbir illetin malulü olamaz. **Alâeddin Arabî**'ye göre ihtiyacın asıl illeti imkânla beraber hudûstur.

Alâeddin Arabî bu son çözümlemeye farklı ekollerde ortaya çıkan teolojik sorunların üstesinden gelinebilir. Sözelimi arazların süreksizlik sorunu, zat-sıfat ayrımında sıfatlara ontolojik statü belirlemede çekilen sıkıntılar giderilebilecektir. Mümkün yerine mutlak imkân ikame edilmelidir. Zira imkân; zorunluyu, mümkünü ve alt sınıf imkânsızı (*imtinâ bil-gayr*) kapsayabilecek kadar genişletilmesi olanaklı neredeyse tek kavramdır.

Zat-sıfat problemini, hal kavramıyla çözümlemeye çalışan kimi Mutezile kelamcılarının da hataları burada anılabilir.³⁸⁶ İlet-malül kuramını ilahî ve insanî düzeyde farklı anlamlandıran Mutezile, **Alâeddin Arabî** açısından tamamen tutarsızdır. Tanrısal düzeyde zat-sıfatlar illet-malul olarak her ikisi birden kadîmdir. Oysa Tanrı-evren, illet-malul ilişkisine dayanmasına karşın illet kadîm, malül hâdis sayılmaktadır. **Alâeddin Arabî** penceresinden bu bir çelişki ve çifte standart örneğidir. Benzer çelişki iki yokluk arasında öngörülen illet-malul ilişkisinde de sezinienebilir.

Alâeddin Arabî'ye göre bu açmazların tümünden kurtulmanın en tutarlı yolu; muhtaçlık illetini, iki taraftan biriyle nitelenebilen mutlak imkânda görmektir. Toparlanacak olursa mümkünün mucide ihtiyacı aslında onun varlıkla muttasıf olması nedeniyledir. Tek başına mahiyet, varlık-yokluk gibi her iki tarafa eşit uzaklıkta olmak, bu işlevi yerine getirmek için yeterli değildir. Akıl, soyut imkânı düşünerek, mümkünün muhtaç olduğu hükmüne varamaz. İmkân, mutlaka mümkünü dönüşmüş olmalıdır ki muhtaçlıkla nitelenebilsin.

³⁸⁶ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Beyrut, 1997, c. I, s. 733.

3.2.5. Tanrı-Evren İlişkisi

Kelam-felsefe ekollerinde Tanrı-evren irtibatı, kadîm-hâdis evren ikilemi dolayımında sarmalanmaktadır.

Alâeddin Arabî, teolojik irtibatı, kelâmî hudûs ve felsefî kıdem perspektiflerinden farklı bir tarzda kurgulamaya çalışır. Bu sırada kadîm ilâhî irade, hâdis evrenden ödün vermemeye özen göstermektedir. Tanrısal iradenin ontolojik yapısını tekrar gözden geçirmektedir.

Tanrısal iradenin evrenle ilişkisinin anlamı, kelâmî mutlak yapıya benzememektedir. Öte yandan iradenin fonksiyonunu iptal edici felsefî çizgiden de uzak durmaktadır. İlâhî iradenin evrene taalluk etmesi, ezelde belirli bir vakitte gerçekleşmektedir. Vakit geldiğinde kadîm irade, taallukla -başka bir taalluka ihtiyaç kalmaksızın- hâdis varlığı icat eder ve hâdis varlık bulmuş olur.

Kelâmî sistemde, Tanrı iradesiyle-evren ilişkisini kuran bu taallukun kendisi gerçek varlık sayılmaz. İradenin kendisi kurgusal/itibari ve göre/izafî varlık kabul edilir. Böylece kadîm evren tasavvuruna giden yolun önüne geçilmiştir. Dış dünyada taallukun kendi, var olmadığı için kadîm-hâdis ikilemine düşülmemektedir. Çünkü kıdem ve hudûs, var olanların birer niteliğidir. İtibarî varlığı, var olanlara özgü vasıflarla nitelemek temelden yanlıştır.

Alâeddin Arabî hudûs ve kıdem doktrinlerinin temel sorunlarını tespit etmeye çalışmaktadır. Sorunu irdelemek, ikilemden sıyrılmanın ilk adımıdır. Temel sorun; mümkünün varlık şartlarının tamamı olan cümle ile ezelin varlık şartlarını ayırt edememektir. Mümkünün varlık şartları başka, ezelin varlık şartları başkadır. Sorun, bu ikisinin birbirine karıştırılmasıdır.

Alâeddin Arabî'ye göre illet için gerek tüm şartların ezelde yerine gelmesi, bir şeyin kadîm olması için yeterli değildir.³⁸⁷ Ayrıca o şeyin, ezeliyete elverişli olması gerekir. Kıdem potansiyeli barındırmayan bir şeyin, şartları kadîm olsa bile kendisi kadîm olamaz. Malulün ezeli olması, illetinin ezeli olmasını gerektirmez. İlletin ezeli olması, malulün ezeli olmasını gerektirmektedir. **Alâeddin Arabî** açısından zaman,

³⁸⁷ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Fatih, 1305, vrk. 46^a.

hareket vb. seyyal arazların sürekliliği imkânsızdır. Sürekliliği imkânsız olan kadîm olamaz.³⁸⁸

Alâeddin Arabî'ye göre hâdis varlıkların aslî yapısı, kendinde sürekli (*teceddüt*) yenilenmesidir. Zaman sürekli yenilenmektedir. Zaman dış dünyada mevcut varlık değildir. İlâhî ilim çerçevesince ilâhî irade, ezelde varlıkların yinelenişine ilişmiştir. İlâhî kudretle bu ilişki zuhura gelmekte ve evren zâhir olmaktadır. Bu sırada hiçbir şeyin kıdemi gerekmemektedir.

Zaman sanal bir varsayım ve kurgudur. Tevehhüm olmaksızın zamanın vehmî parçaları temyiz edilemez. Zamanın sanal parçaları üzerine, gerçek varlıkların hükümleri geçerli değildir. Çünkü kendide zamanın dış dünya gerçekliği yoktur.

Alâeddin Arabî'ye göre zaman evrenle beraber var olmuştur. Zaman, tercih konusu değildir. Zaman, tercih edilmiş bir varlık değildir. Bununla beraber zamandan başka diğer varlıkların varlığı zamandan önce olamaz. Zamanın başlamasıyla diğer varlıklar vücut bulmuştur.

Özetle zamanın varlığında önce vakit diye bir şey kesinlikle yoktur. Zaman bir nesne değildir. Bu nedenle zamanın öznesini aramaya gerek yoktur. İlâhî irade, hâdis varlıkları yaratma sırasında zaman ve varlık eşzamanlı var olmuşlardır. Evrenin başlangıcıyla zamanın başlangıcı aynı ana tekabül etmektedir, aralarında öncelik-sonralık ilişkisi yoktur.

Alâeddin Arabî kadîm iradeyle, hâdis evren irtibatını tesis edici dört değişik izah tarzını sunmaktadır. Bu açıklamaların hepsi ona göre zayıftır. O, bu zaafılarıyla gerekçeleriyle birlikte vermektedir.³⁸⁹

Bir, yaratan ile yaratılan irtibatını tesis eden ilişkinin/taalluku, varlık bakımından itibari ve izafî varlığa indirgemektedir. İlişkinin kendi bağlantısal addedildiği için bu alandaki teselsül kelâmî ontolojiyi deforme etmemektedir. Var olanlardaki teselsülün aksine itibari varlıklardaki teselsül sakıncalı sayılmamıştır.

İki, Tanrı ve evren irtibatından doğan taallukun kendi ayrıca bir tesir ediciye muhtaç görülmez. Taallukun tesire muhtaçlığına karşı men getirilir. Üç, iradenin iradesi ile irade aynıdır. İradeyi irade etmek ile iradenin kendi tek bir varlıktır. Dört, başka bir taalluka ihtiyaç duyulmaksızın iradenin kendisini yeterli görmektir.

³⁸⁸ Alâeddin Arabî, *Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a*, Fatih, 1305, vrk. 46^a.

³⁸⁹ Alâeddin Arabî, *Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a*, Fatih, 1305, vrk. 46^b.

Bu sayılan dört açıklama tarzı, Tanrı-evren irtibatını kelâmî teolojinin diğer ilkeleriyle ters düşmeyecek biçimde, yine kelimcilerin kendi araştırma gelenekleri çerçevesinde tasarlanmıştır.

Alâeddin Arabî bu dört yorumun isabetsizliğini savunmuştur. İleride, bu tikel sorunlar genişleterek tümel disiplin sorgulamasına dönüştürülecektir. Açıklama tarzlarının zaafiyet gerekçeleri sırasıyla verilebilir.³⁹⁰

Bir, *Burhân-ı tatbik*ten kaçmak için taalluku varlık bakımından itibari düzeye indirmek yanlışır. Taalluk, gösterildiğinin aksine farazî itibar değildir. Hakiki itibardır. Bu nedenle burhanın geçerlilik alanından dışarı çıkarılamaz ve teselsülden kaçılmaz.

İki, *nefsü'l-emr* bakımından taalluk, mahallinde sabit hakikî bir itibardır. Bu sebeple tesir ediciden bağımsız sayılamaz.

Üç, iradenin iradesi ile iradenin kendisi başkadır. Bunlardan biri illet, diğeri maluldür. İlletin malulden farklılığı ise zaruridir.

Dört, başlı başına iradeyi yeterli görmek, aslında taallukun kıdemini gerektirmektedir. Çünkü taallukun hudûsu; iradenin iki tarafa eşitliği üzerine kuruludur. İrade bir tarafı seçerek, eşitliği bozacaktır. Ancak bu bozuluş, icat olmaksızın vücudun varlığını gerektirmektedir. Oysa bu kelâmî düşünce tarzında (*tercih bilâ müreccih*) bedaheten yanlışır. Dolayısıyla evrenin yaratılmasında başlı başına iradeyi yeterli görmek, bir açmaza dönüşmektedir.

Bu açmazı aşabilmek adına iradenin temel özelliği, tercih ve tahsis olarak tespit edilmiştir. İrade iki taraftan birini tercih ederek, eşitliği bozduğunda, seçilen tarafın zorunluluk taşıması iradeyi örselememektedir. Seçim ardından gelen zorunluluk iradeyi perçinlemektedir. Alâeddin Arabî açısından bu açmazı, birtakım kavramsal içeriklendirmelerle aşabilmek oldukça güçtür.

Kelâmî teolojideki irade kavramının başka sorunları da vardır. İradenin iki zıddı nispeti eşittir. İki taraftan birinin seçilmesi için bir tercih edicinin iradesi gerekmektedir. Bu irade, başka bir iradeye dayanıyorsa (i) bitimsiz bir teselsüle düşülecektir. İrade başka bir iradeye dayanmıyorsa (ii) bu iki eşitten birinin, sebepsiz tercih edilmesi demektir. İradenin iki tarafa eşitliği yoksa ve bir taraf kendi bakımından tercih ediliyorsa zorunluluk var demektir.

³⁹⁰ Alâeddin Arabî, *Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a*, Fatih, 1305, vrk. 46^a-46^b.

Kelamcılara göre irade üzerine kurulu zorunluluk, iradeyi dışlamaz, aksine iradenin ontolojik yaptırım gücünü perçinler. **Alâeddin Arabî** nezdinde kelamcıların iradeye yükledikleri fonksiyon, “dilerse yapar, dilerse yapmaz” anlamındaki kudret için geçerlidir.³⁹¹

İki eşitten birinin sebepsiz tercih edilmiş olması kelâmî sistemin kökten karşı çıktığı bir seçenektir. Çünkü mümkünün sebepsiz var olması imkânsızdır. Peki, iki eşitten biri neden seçilmiştir?

Alâeddin Arabî, kelâmî sisteme ilkece bağlı **Mâtürîdî** ve **Eş‘arî** ekol tarafından getirilen çözüm önerilerini değerlendirmiştir. Her iki ekol için de zorunluluk; Tanrı’ya değil, Tanrı ile evren irtibatı sırasında evrene dönüktür. Tanrı evreni yaratmak zorunda değildir. Tanrı’ya dönük bir zorunluluk yoktur. Tanrı hür iradesiyle zorunluluğu evrene aktarmaktadır.

Tanrı için evren, iki eşit pozisyonda durmaktadır. Mâtürîdî ekolde Tanrı’nın iki eşitten birini seçmesi sakıncalı değildir. Ancak seçilen taraf, gelişigüzel bir seçimden ibaret değildir. Bireye veya topluma dönük bilgi-hikmet temelli bir seçimdir.

Eş‘arî ekol kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. İlk kesim, iki eşitten birini seçmeyi salt irade üzerine temellendirmektedir. Bu irade her türlü bilgidен, eğilimden ve duygudan arındırılmış, rafine haldeki salt iradedir. Bunu “kaçan adam” ve diğer örnekler üzerinden izah etmektedirler. Eş‘arî ekoldeki ikinci kesim; “Tanrı iki eşit taraftan birini diğerine tercih ettikten sonra seçilmeyen tarafın seçilmesi imkânsız, seçilen taraf ise zorunlu olmaktadır.” yargısına -Mâtürîdî veya ilk kesim gibi- kökten karşı çıkarlar.³⁹² Nitekim bu tavır, kelâmî teolojinin umdesidir.

İkinci kesimce iki zıttan bir tarafın, belirli bir vakitte varlığının ezelde seçilmiş olması, ezelde başka bir vakitte diğer tarafın seçilebilmesini engellememektedir.

Îlâhî iradenin bir tarafı seçmesiyle beraber onun varlığını zorunlu kılması yanlış anlaşılmalıdır. Zorunluluk kelam sisteminde Tanrı’yı zorunlu kılmamaktadır, evreni zorunlu kılmaktadır.

Kelâmî sistemde Tanrı için evreni yaratmak ile yaratmamak birbirine eşit mesafe durmaktadır. Tanrı için evren yaratmamak da bir seçenektir. Tanrı için evreni

³⁹¹ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâti’l-erba‘a**, Fatih, 1305, vrk. 47^a.

³⁹² Seyyid Şerîf Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, c. II, s. 105-107.

yaratması kadar yaratmaması da mümkündür. Bu bakımdan kelâm ile felsefe taban tabana terstir.

Felsefe dizgesinde evreni vaki olduğu biçim üzere yaratması, Tanrı için zorunludur. Evren Tanrı’sız, Tanrı evrensiz kalamamaktadır. Birinin diğerinden ayrıştırılması olgu bakımından imkânsızdır.

Müteahhir dönemde kelam ve felsefenin ilahiyat bahislerinin benzeşim ve ayrışım yönlerini vurgulamak bir gelenek haline getirilmiştir. Bu bağlamda Tanrı evren irtibatını tesis edici “dilerse yapar, dilerse yapmaz” ilkesi her iki düşünce geleneği için ortaktır.

Ortaklığın üzerine felsefede evren, Tanrı’nın mükemmel feyzi ve cömertliğinin göstergesidir. Hiçbir mükemmellik Tanrı’dan ayrı değildir. Mükemmellik göstergesi sayılan evrene yokluk atfetmek, Tanrı’nın cömertliğini iptal etmektir. Zorunlu Tanrı’nın, evreni yaratması zorunludur. Kendindeki zorunluluk, evrene aktarılmıştır. Zorunluluk çift yönlüdür, Tanrı ve evren zorunludur.

Kelâmî düşüncede evren, Tanrı’nın hür iradesiyle yaratımıdır. Tanrı ve evren irtibatındaki zorunluluk, evrene özgüdür. Zorunluluk tek yönlüdür. Tanrı’dan evrene doğrudur. Tanrı zorunluluğu evrene aktarmıştır.³⁹³ Tanrı’nın *Vâcibu’l-vücûd* olması, evreni yaratmak için kendini zorunlu tutması anlamında değildir.

Alâeddin Arabî felsefe ve kelam düşünce tarzlarındaki hassas ayrımların uzlaştırılması taraftarıdır. Ayrımların yerine keşimlere zemine çekilmektedir. Her iki ekolü üst çatıda birleştirmenin yolları aranmaktadır. Dizge duyarlılıkları örselemeksizin yeni bir sentezin kapısı zorlanmaktadır.³⁹⁴

Filozoflarda metafizik “zorunluluk”, mecbur ve mahkûm olmak değildir. Zorunluluk bir mükemmel yetkinliktir. Evreni yaratmak cömertlik ve mükemmelliktir, bu nedenle Tanrı’nın bu cömertlik ve mükemmellikten geri durması eksikliktir.

Kelâmî evren tasavvurunda terk etmeye gücü yetmemek, eksikliktir. Felsefedeki “zorunlu Tanrı” anlayışı kelâmî teolojide mecbur ve mahkûm Tanrı fikrine yol açmaktadır.

³⁹³ Kelam-felsefe ve Eş‘arî-Mutezile dizgelerindeki zorunluluk tasavvurları için bkz. Tehânevî, **Keşşâfü ıstılâhâtî’l-fünûn**, c. I, s. 119 vd.

³⁹⁴ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâtî’l-erba‘a**, Fatih, 1305, vrk. 47^a-47^b.

Sadrüşşerîa *Şerhu Ta'dili'l-'ulûm*'da filozoflara haklı bir eleştiri yöneltmektedir.³⁹⁵ Var ediş; iradeye dayanmıyor ve zorunluysa, varlık veren cömert sayılamaz. Üstelik verdiği de nimet olarak görülemez. Güneş ısı ve ışık çıkardığı için cömert sayılmaz.

Eş'arî-Mâtürîdî sistem açısından Tanrısal iradenin ardından zorunlu olmak eylemin genel imkânını imgeler. Zorunlu irade, iradenin temelini dışlayıcı ve örseleyici değildir.³⁹⁶ Aksine iradenin yaptırım gücü gösterir.³⁹⁷ Zorunluluk, öznen nesneye doğru aktarılmaktadır. Bu nedenle Tanrı'nın en iyiyi yaratma zorunluluğu yoktur. Tanrı irade eder, irade ettiği muradı ve nesnesi zorunludur.

Kelâmî teolojide ilâhî iradenin anlamı, varlık bakımından evreni yaratmakla yaratmamak arasındaki muhayyerlik vasfıdır.³⁹⁸ Tanrı'ya göre evreni yaratmakla yaratmamak birbirine eşittir. Kelam-felsefe dizgelerinde tek tek Tanrı ve evrenin kendisinden çok, aradaki bağlantının ontolojik yapısı bir sorundur.

Alâeddin Arabî açısından, Tanrı-evren irtibatındaki "zorunluluk" üzerinde durulması gerekmektedir. İradeye göre zorunluluk, "zarf-mazruf" ve "kâbil-makbûl" bağıntısına sahiptir.³⁹⁹ Zarf geldiğinde mazrufu zatî zorunlulukla gelmektedir. İşte bu zorunluluk Tanrı iradesiyle çelişmez.

Şartların kendisi (*zarflar*) sağlandığında, şartların içeriği (*mazruflar*) tahakkuk eder. Zarfin mazrufa nispeti zorunluluktur. Doğadaki bu zorunluluk, Tanrı iradesini iptal etmemektedir.

Alâeddin Arabî kendi bakış açısının açılımı vermektedir. Zarfin mazrufa, nispeti iradenin kendisi bakımından rüçhan seviyesindedir. İrade, bağlantıya katıldığında rüçhan seviyesi zorunluluk seviyesine çıkmış ve dönüşmüş, demektir. Hâsılı sonuç kesinlikle gerçekleşmiştir. Sözü edilen kesinlik, Tanrı'nın iradesini iptal edici değildir.

³⁹⁵ Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-'ulûm fi'l-Kelâm*, vrk. 119^a, vrk. 199^b.

³⁹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, Pakistan, 1981, c. II, s. 83.

³⁹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*, Kahire, 1987, s. 58.

³⁹⁸ Mutezile'de, Tanrı ve evren irtibatı varlık bakımından iradeye, değer bakımında adaletle dayanmaktadır. Adaleti, Mâtürîdî'de hikmet karşılamaktadır.

³⁹⁹ Alâeddin Arabî, *Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a*, Fatih, 1305, vrk. 47^b.

3.3. ÜÇÜNCÜ MUKADDİME: HAL KAVRAMI

Birinci önermede her türlü eylemin soyut-somut olmak üzere çift yönlülüğü vurgulanmıştır. Eylem, soyut kök durumu ile kökten türeyen somut hal olmak üzere iki basamağa ayrılmıştır.⁴⁰⁰ İster ilâhî, ister insanî olsun her türlü eyleme bir başlangıç tayin edilmiştir. Evrenin istisnasız tamamı Tanrı'nın eylemi kapsamında değerlendirilmiştir. Hâdis varlıklardaki teselsülü kadîm varlıkta sonlandırmak için yaygın kullanılan *Burhân-ı tatbîk* kanıtı araştırılmıştır.

İkinci önermede hâdis ve mümkün evren nesne kılınmıştır. Her nesnenin, varlık nedeniyle irtibatı tesis edilmiştir. Tanrı ile evren bağlamında bu mümkün evrenin, varlığa çıkış süreci mercek altına alınmıştır. Özne Tanrı, nesne evrendir. Her nesnenin bir varlık nedeni bulunmalıdır. Bu neden, mümkün ve mucit ilişkisini kurmaktadır. Ayrıca mümkün varlığın var oluş şartları araştırılmıştır. Bu var oluş şartlarının tamamı **cümle** diye kavramsallaştırılmıştır.⁴⁰¹

Cümle; mümkünün varlık şartlarıdır, bu şart yerine geldiğinde mümkünün var oluşu zorunludur, şartlar yerine gelmediğinde mümkün var olamazdır. Bu zorunluluk, Tanrı ve nesne yönlüdür. Tanrı'nın varlık verışı, nesneye zorunluluk yüklemektedir. Nesne de bu zorunluluğu üstlenmektedir. Tanrı ve evren arası cereyan eden zorunluluk kavramına dair felsefe ve kelam ekollerinin benzerlik ve ayrılık açıları ikinci önermede belirginleştirilmiştir.

Üçüncü önermede sözü edilen “cümle”nin muhtevası araştırılmaktadır. Evren ve eylemle irtibatlı var oluş şartlarının mahiyeti soruşturulmaktadır. Evrende bulunan nesneler arası ilişkilerden yola çıkarak, var oluş şartları tebellür edilmektedir. Tespit sırasında sebr-taksim yöntemine başvurulmaktadır. Olası seçenekler ayrıntılı incelenmektedir.

Üçüncü önerme izlenilen süreç ve varılan sonuç bakımından karmaşık bir yapıdır. Varlık ve yokluk arası hal kavramı, burada var oluş şartlarından bir ögedir. Sonraki birçok yorumcunun sert eleştirileri ve çetin irdelemeleri bu hal kavramı üzerinden cereyan etmektedir.

⁴⁰⁰ Dört Önermenin birer cümlelik özeti için bkz. Abdünnabî Nigârî, **Düstûrü'l-‘ulemâ’: Câmi‘u'l-‘ulûm fî ıstılâhâtî'l-fünûn**, Farsçadan Arapçaya trc. Hasan Hânî Fahs, Dârü'l-kütübî'l-‘ilmiyye, Beyrut, 2000, c. III, s. 219.

⁴⁰¹ Cümle kavramı tam illet kavramıyla benzeşmektedir. Cürcânî, **Ta‘rîfât**, s. 50.

Sadrüşşerîa üçüncü önermenin reddedilmesi halinde iki tehlikeli çıkmaza girileceğinin altını çizmiştir. Bir, zorunlu Tanrı telakkisi ve kadîm evrendir. İki, Tanrı'nın yok sayılmasıdır. Her iki tehlikenin üstesinden gelebilmek, Tanrı ile evren irtibatında hal kavramına bağlıdır.⁴⁰² **Sadrüşşerîa** için üçüncü önermenin anlamı, düşülecek yanlıştın anlamıyla doğru orantılıdır.

Üçüncü önerme, hâdis varlığı zorunlu kılan cümlelerin içerisine ne mevcut ne madum bir alan açmaktadır.⁴⁰³ Bu alan, izafî varlık sayılan irade unsuruyla doldurulmaktadır. İşte “hal” kavramı bu aşamada işleme alınmaktadır. Hal; var veya yok olmadığı halde var olanın bir sıfatıdır. Hal kavramı Tanrı ile evrenin kesintisiz irtibatını sağlamaktadır.

Var oluş şartının tamamı temsil eden “cümle” kavramının Tanrı ve evrenle bağlantıları kurulmalıdır. Varlık şartlarının bir kısmı Tanrı'da, bir kısmı da Tanrı'dan başka olmak zorundadır. Tanrı'da bulunan kısım iradedir. Tanrı'dan başka olan kısım ise evrendeki nesnelerdir. Cümle'nin Tanrı'ya dayanması zorunlu ise bu, evreninin kıdemine götürmektedir. Cümle'nin Tanrı'ya dayanması zorunlu değilse bu, Tanrı'nın olmadığını göstermektedir. Öyleyse cümle, Tanrı'ya irade yoluyla dayanmalıdır.

Sadrüşşerîa cümlelerin içerisine hal kavramını yerleştirerek, fâil-i muhtar Tanrı'yı kanıtlamayı kendine özgü, yeni bir yöntem addetmektedir.⁴⁰⁴

Üçüncü önerme var oluş şartlarını ibraz eden kümede, dış dünyada var olmayan, ancak sonuçları itibarıyla yok da sayılamayan görelî bir alanı açmaktadır.

Sadrüşşerîa bir örnekle “hal” kavramı temellendirmektedir. Zeyd'in dış dünyadaki varlığı ve yok iken var olduğu bedihidir. Zeyd hâdis bir varlıktır. Zeyd'in var oluş şartlarından biri vakittir, diğeri herhangi anne ve babanın evlenmesidir. Ayrıca engellerin de ortadan kalkmış olması gerekir ve son olarak da Tanrı'nın zorunluluk yükleyici iradesidir. Var oluş şartlarının sayısı artırılabilir.

Tanrı'dan başka olan “cümle”nin tamamı kadîm olmamalıdır. Çünkü belirli bir vakitte hâdis olmuş bir varlık kadîm olamaz. Cümlelerin içindeki kimi ögenin en azından vakit gibi bir hâdisin olması gereklidir. Ancak bu yolla hâdis Zeyd'in varlığı izah edilebilmektedir.

⁴⁰² Sadrüşşerîa, **Tavzîh**, c. I, s. 393.

⁴⁰³ Dört Önerme teorisinin ayrıntılarına girmeksizin kısa özeti için bkz. Kemaleddin Beyâzîzâde, **İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-îmâm**, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dârü kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 2007, ss. 226-227.

⁴⁰⁴ Sadrüşşerîa, **Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm fi'l-Kelâm**, vrk. 176^a vd.

Sadrüşşerîa bu yolla hâdis varlığın var oluş şartlarından en az bir kısmının hâdis olduğuna dikkat çekmiştir. Varlık şartlarının tamamı kâdim olmayacağı gibi, tamamı hâdis de olmamalıdır. Varlık şartlarının tamamını hâdis kabul etmek Tanrı yok demekle eşdeğerdedir.⁴⁰⁵ Cümlelerin muhtevasında kısmen kadîm, kısmen hâdis öğeler yer almalıdır. Bu sayede kadîm-hâdis irtibatı tesis edilebilecektir.

Sadrüşşerîa “cümle” kavramının haritasını çıkarırken tersinden bir yöntem izlemektedir. Kendi iddiasının doğruluğundan önce zıddının imkânsızlığını kanıtlamak yoluna başvurmuştur. Bu yol, kelamcılarının sıklıkla kullandığı *hulfi kıyas*tır.⁴⁰⁶

Tanrı ile evren irtibatını tesis eden “cümle” kilit kavramdır. **Sadrüşşerîa** açısından ne mevcut ne madum ara varlık türü, cümlelerin içine dâhil edilmezse üç çıkmazla karşılaşırız. Bu üç yolun yanlışlığı, dördüncü yolun doğruluğunu kendiliğinden doğurmaktadır. Bir, cümle tamamen sırf var olanlardan oluşmaktadır. İki, cümle tamamen sırf yok-olanlardan oluşmaktadır. Üç, var olanlar ile yok olanların birleşiminden oluşmaktadır. Dört, cümlede ne var olan ne yok olan bir ara kategori vardır. İlk üç seçenek elenecektir. Bu sayede dördüncü seçeneğe kapı açılmış olacaktır.

Seçeneklerin tamamında cümle, Tanrı’ya dayanmaktadır. Birinci yolda, cümle tamamen sırf var olanlardan oluşmakta ve Tanrı’ya dayanmaktadır. Bu kabul ya hâdisin kıdemiyle veya Tanrı’nın yokluğuyla sonuçlanır. Her ikisi de yanlıştır. Başlangıç tarafına doğru illetlerde teselsül bedaheten geçersizdir.⁴⁰⁷

Var oluş şartlarının tamamı Tanrı’yla beraber mevcut ise bu evrenin kadîm olmasını gerektirmektedir. Kadîm evren anlayışıyla, belirli vakitte meydana gelen Zeyd’in hâdis varlığı açıklanamaz, bundan ötürü birinci şık yanlıştır. Kelamcılarda kadîm sonsuz anlamındadır. Bu bakımdan süreç giren bir şeyin sonsuzluğunun anlamsızlığı üzerinde dururlar.

⁴⁰⁵ Sadrüşşerîa, **Tavzîh**, c. I, s. 386 vd.

⁴⁰⁶ Kelamcılarının oldukça sık kullandığı diğer hulfi kıyas örnekleri için Bkz. İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, Elis Yayınları, Ankara, 2011, s. 174 vd.

⁴⁰⁷ Teselsülün bedihi yanlışlığını vurgulayan yer için bkz. Sadrüşşerîa, **Şerhu Ta’dîli’l-‘ulûm fi’l-Kelâm**, Antalya Tekelioğlu, 798, vrk. 288^a.

Hâdis Zeyd'in, varlık şartları tamamen mevcutlardan oluşuyorsa bu, Tanrı'nın anlamsızlaşmasına ve yok sayılmasına müncerdir.⁴⁰⁸ Bu nedenden ötürü de birinci seçenek kelâmî sistemde yanlıştır.

Teftâzânî'ye göre kadîm cümlelerin Tanrı'da sonlanmaması, Tanrı'nın yokluğunu göstermez. Sadece evren, Tanrı'nın varlığına kanıt olarak kullanılmıştır o kadar. **Sadrüşşerîa**'nın ileri sürdüğü biçimiyle, Tanrı'nın yok sayılmasına götürecek bir durum yoktur.⁴⁰⁹ **Teftâzânî** açısından evreni, Tanrı'nın varlığında kanıt olarak kullanmamak, Tanrı'nın yokluğunu gerektirmez. Bir dizgede evren, Tanrı'nın varlığına bir kanıt sayılmayabilir. Bu, o dizgenin Tanrı'yı inkâr ettiği anlamına gelmemektedir.

Teftâzânî, filozofların safhına geçerek Sadrüşşerîa'yı eleştirmiştir. Felsefe sisteminde ontolojik delil, evren temeline dayanmamaktadır. Evreni esas alan, kelimcilerin kozmolojik delilidir. Ontolojik ispat yöntemi Tanrı'dan evrene doğru bir süreç izlemektedir.⁴¹⁰ Varlık olmak bakımından varlık Tanrı'nın ispatını içermektedir. Felsefede ispatlanması gereken Tanrı'nın varlığı değil, evrenin varlığıdır. Her şeyin kanıtı Tanrı'dır. Bu nedenle Tanrı'dan başka bir şey, O'nun kanıtı yapılmamalıdır.⁴¹¹

İkinci yolda, cümle tümüyle sırf yok olanlardan oluşmaktadır. Ancak tek başına yokluk, varlığın bir nedeni olamaz. Kısaca yok veya yokluk, varın varlık nedeni olamaz, bu bedihidir.

Üçüncü yol, ilk iki yola kıyasla oldukça ayrıntı içermektedir. Bu ayrıntılar, beraberinde kelâmî ve felsefî değişik sorunların sökün etmesine yol açmaktadır. Var oluş şartlarının tamamını temsil eden "cümle" bünyesinde, var olanlarla yok olanların birleşimidir. Burada bu terkip seçeneğinin yanlışı vurgulanmaktadır.

Sadrüşşerîa'ya göre cümle, varolanlarla beraber yokolanlara bağlıysa, hâdis varlıkların varlık sahnesine hiç gelmemeleri gerekmektedir. Oysa hâdis varlıklar vardır.⁴¹² Üçüncü seçeneğin yanlışıyla açıklığına kavuşturabilmek için Sadrüşşerîa,

⁴⁰⁸ Bu karşı çıkış Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sindeki dördüncü meseleyi çağrıştırmaktadır. Kadîm evren anlayışı yüzünden filozoflar, kelimcılara göre âlemin yaratıcısını ispat etme konusunda yetersiz kalmaktadırlar. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 79.

⁴⁰⁹ Teftâzânî, *Telvîh*, c. I, s. 385 vd.

⁴¹⁰ Nasîrüddîn Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Süleymân Dünyâ, Dârü'l-me'ârif, Kahire, 1960, c. III, ss. 54-55.

⁴¹¹ Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, c. I, s. 383.

⁴¹² Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c. I, s. 386 vd.

dolambaçlı bir örneğe başvurmaktadır. Bu örneği kavramak, ikinci mukaddimede mümkün varlık için getirilen cümlelerin kavranmasına bağlıdır.

Cümle; var oluş şartlarının tamamıdır. Bu cümle var ise mümkünün varlığı zorunlu, yok ise yokluğu zorunludur. Cümle tamamen kadîm olamaz, kısmen kadîm, kısmen hâdis de olamaz, Sadüşşerîa'ye göre araya mutlaka ne var, ne yok olan ara varlıkların katılması gerekmektedir. Cümleye ara varlıklar katılmadığında, cümlelerin ya (i) sırf var olanlardan, ya (ii) yok olanlardan, ya da (iii) mevcutlarla beraber yok olanlardan oluşmalıdır. İlk ikisinin yanlışlığı açıktır. Peki, üçüncü şık neden yanlıştır?

Zeyd'in var olmak için ihtiyaç duyduğu var-olanların tamamı topyekûn varlığa geldiğinde Zeyd, -hiçbir şeyin yokluğuna ihtiyaç duymaksızın-, var olmalıdır. Zeyd'in var olması sözgelimi Amr'ın yokluğuna bağlıysa bu bağlılık ancak Amr'ın var olduktan sonraki yokluğu olabilir. Çünkü varlıktan önceki yokluk kadîmdir. Bu kadem, hâdis Zeyd'in kademini gerektirmektedir.

Burada nasıl oldu da Zeyd'in kadîm olması gerektiği sorusu yöneltilebilir. Zeyd'in var olması için hiç varlığa gelmemiş ve gelmeyecek Amr'ın yokluğundan söz edilmektedir. Bu kadîm yoklukla birlikte bir de Zeyd'in varlığa gelebilmesi için gerekli tüm şartların toplamı bir araya gelse ve illet oluşsa malulü kadîm olacaktır. Çünkü bu durumda illet, hem mevcutlardan hem de ezeli madumlardan meydana gelmiş olur.

Varlık sahnesine en az bir kez çıkmış olan Amr'ın yokluğu örneği ele alınırsa şunlar söylenebilir; Amr'ın yok olabilmesi için öncelikle varlığı ve devamı için gerekli illetten en az bir unsur zail olmalıdır. Tam illetten bir unsurun eksilmesi, malulün ortadan kalkması için yeterlidir. Öyleyse Amr'ın yok olmasını sağlayacak olan unsurun ontolojik statüsü belirlenmelidir.

Sadrüşşerîa bu unsurla ilgili iki seçeneğin iptalini, üçüncü seçeneğin ispatı için kullanmıştır.⁴¹³

Amr'ın yok olmasını sağlayacak bu unsur için, yukarıda sunulan üç seçenek aynısıyla geçerlidir. Bu unsur, ya salt var olan, ya salt yok olan ya da var olanla yok olanın birleşiminden teşekkül etmiştir. Burada var oluş şartlarıyla, yok oluş şartları üzerinde aynı kuralların işletilmektedir.

⁴¹³ Sadrüşşerîa, **Tavzîh**, c. I, s. 387-388.

Yokluğu sağlayacak unsur ya (i) vardır ve sonradan yok olmuştur. Bu yanlıştır. Çünkü var olan bir tek şartla yok olabilir. O da varlığını ve devamını sağlayan illetten bir unsurun yok olmasıdır. Bu Tanrı'ya kadar uzatılabilir ve Amr hiçbir şekilde yok olmaz. Amr yok olmaz ise varlığı, onun yokluğuna bağlı Zeyd de var olamaz. Hâlbuki başta Zeyd var kabul edilmiş idi.

Yokluğu sağlayacak unsur ya (ii) yokluğun zevalidir. Yokluğun zevali varlıktır, bu varlığa Bekr'in varlığı denebilir. Şu halde Amr'ın yokluğu, Bekr'in varlığına bağlıdır. Başta Zeyd'in varlığı, Amr'ın yokluğuna bağlanmış idi. Öyle ki Zeyd'in varlığı, dolaylı olarak Bekr'in varlığına bağlanmış oldu. Oysa Zeyd'in varlığı, bir yokluğun zevaline bağlanmış idi. Gelineen noktada Bekr'in varlığına bağlandı. Bu bir çelişkidir.

Zeyd'in yokluğu, varlığı için gerekli şartlardan bir kısmının yokluğuyla ilgilidir. Bu Tanrı'ya kadar uzatılabilir. Her mümkünün varlığı varlık şartlarına bağlıdır. Bu varlık şartları sağlanırsa mümkünün varlığı zorunlu olmaktadır. Mümkünün varlığını zorunlu kılıcı bu cümlede içinde mutlaka ne var-olan ne yok olan *hal* kategorisi bulunmalıdır. Çünkü cümlede sadece var olanlardan veya sadece yok-olanlardan oluşmadığı açıktır. Üstelik varlık ve yokluk birleşiminden oluşmadığı da açıklanmıştır. Bu nedenle cümleye ne var olan, ne yok olan ara bir formun katılmasından başka alternatif yoktur.

Teftâzânî'ye göre var olanlar ile yok olanların birleşiminden oluşan cümlede karşı çıkılmasını bir çeşit zorlama saymaktadır. Bunu iptal etmek ona göre anlamsızdır.⁴¹⁴ Üstelik ona göre varılan bu sonuç, feleklerin dairesel ezeli hareketlerini eleştirmekte başarısızdır.⁴¹⁵

Sadrüşşerîa kuramını, ilâhî ve beşerî iradeye ontolojik bir alan açmak için tasarlamıştır. Bu tasarıda, iradenin çift yönlü fonksiyonundan azami ölçüde yararlanmıştır. Özne ve eylem irtibatını tesis eden kurucu unsur iradedir. İrade eylem yoksa yok, eylem varsa var olmalıdır. Özne ve eylem bileşenlerinden soyutlandığında tek başına irade, var da değildir, yok da değildir.

Özne ile birlikte iradenin varlıksal yapısı çift yönlülüktür. Özne ve iradeye, eylem eklendiğinde irade, artık bilgiye konusudur.

⁴¹⁴ Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 390

⁴¹⁵ Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 391.

Tek başına iradenin öznenen başka fizik veya metafizik bir illeti yoktur. İradeden illeti kaldırmak, icatsız vücudü kabul etmek değildir. İradenin kendisinde, illet-malul bağıntısı yoktur. Bu bağıntıyı iptal etmek, özne olmaksızın nesnenin varlığını kabule müncer olamaz. Çünkü iradeli özne, iki eşitten birini tercih etmiştir.⁴¹⁶ Kelâmî sistemde iradeye yüklenen yetki tercih ve tahsis özelliğidir.

Mümkün varlık, ontolojik yapısı gereği mutlaka illete dayanmalıdır. Bu illet salt fizik nedenlerle kısıtlandığında, mümkün, kendi kendinin varlık nedeni olmuş olacaktır. Oysa mümkün varlıklarda bir şey, kendinin nedeni olamaz. Öyleyse var oluş, mutlaka metafizik bir nedenle anlamlandırılmalıdır.

Mümkünün temel yapı incelendiğinde var olmasıyla, olmaması eşittir. Bu eşitliliği bozan ilâhî iradedir. İlâhî iradenin evreni yaratma zorunluluk yoktur. Çünkü bu, iradenin tercih etmek özelliğine terstir. Tercih etmek zorunluysa, bir tercihten bahsetmek saçma olacaktır. Oysa mümkünün ontolojik yapısı bir tercih edene işaret etmektedir.

Kelâmî dizgeye göre kadîm evren anlayışı, olgusal süreci ve Tanrı'nın yaratıcılığını izah edememektedir. Sonsuz evren öğretisi kelimcılara göre insanın, vakte bağlı var oluşunu açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

Sadrüşşerîa üçüncü önermeyle; hâdis varlıkların var oluş şartlarının tamamı olan cümlelerin içerisine, var da olmayan, yok da olmayan ara öğelerin katılmasını temellendirmiştir.⁴¹⁷

Sadrüşşerîa mümkün cümlelerin Tanrı'yla irtibatını irdilemiştir. Bu cümlelerin Tanrı'yla ilişkisi zorunlu değildir. Çünkü bu ilişkiyi zorunlu saymak, kelâmî dizgeye kökten karşı iki seçenekle sonuçlanacaktır. Ya evren kadîm görülecek, ya da seçen Tanrı iptal edilecektir.

Haddizatında bu çatallaşma, Tanrı'nın temel özelliklerine ve evrenin mahiyetine dair kelam-felsefe arası cereyan eden ana soruna evrilmektedir.

Tanrı-evren irtibatın bir zorunluluk olduğu muhakkaktır. Felsefenin aksine kelâmî perspektifte bu zorunluluk Tanrı'nın iradesi akabinde gerçekleşen bir zorunluluktur. İka aşamasında (*masdar*) fiil seçimli, vuku aşamındaki (*hâsıl bil-masdar*) fiil ise zorunludur.

⁴¹⁶ Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 392.

⁴¹⁷ Sadrüşşerîa'dan önce bu kuramın bilinmemesi sorun değildir. İlkece belirli bir sonuca varılacak yolların farklılaşması mümkündür. Bkz. Fenârî, **Fuşûlü'l-bedâ'î**, c. II, s. 115.

Tanrı ika aşamasında iki eşitten birini seçmiştir, seçilen fiilin vukuu zorunludur. Bu son zorunluluğa kelamcılar karşı çıkmamaktadır. Çünkü bu zorunluluk, mucit-icat ve mucit vücûd irtibatının temelidir. Tanrı seçtiği halde fiilin vukuu zorunlu olmaz ise bu var eden olmaksızın, var olanı kabule müncer olacaktır. Ancak bu (*rüçhân bilâ müreccih*) özne olmaksızın, nesnenin var oluşmuş olmasını gerektirir. Sonuç kelâmî sistem açısından son derece yanlıştır. Bir nesne var ise özne mutlaka olmalıdır.

3.3.1. Teftâzânî'nin Eleştirileri

Teftâzânî'ye göre Sadrüşşerîa'nın Tanrı ile evren irtibatında vazgeçilmez önem atfettiği hal kavramı sayesinde fâil-i muhtar Tanrı'yı ve hâdis evreni ispat yöntemi zayıftır. Ayrıca tüm hâdis hareketleri, göksel nefslerin başlangıçsız hareketine bağlayan felsefî perspektifi iptal etmeye çalışan Sadrüşşerîa'nın *Dört Önerme* kuramı başarısızdır.

Varlık ve yokluk arası ara kategori ihdas etmek, başlı başına bir sorundur.⁴¹⁸ Bu sorun bir kenara mümkünün, var oluş şartlarının “ara durumları” kapsamasını ispat edebilmek başka büyük bir sorundur.

Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın *Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm fî'l-Kelâm*'dan bazı pasajları *Telvîh*'e aktarmış ve bunlarla felsefecilere karşı çıkmanın yetersizliğine işaret etmiştir. Burada belirtilmesi gereken hususlar vardır.

Sadrüşşerîa *Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm*'da Tanrı'nın fâil-i muhtar olmasını iki farklı tarzda temellendirmiştir.⁴¹⁹ Birinci temellendirme, varlık ve yokluk arası hal kavramına dayanmamaktadır. İkinci temellendirme ise var ve yok arası hal kavramına binaen düzenlenmiştir. Teftâzânî bu iki yöntemin farklılığına dikkat etmemiştir.

Tavzîh'deki kanıt, hal kavramı çerçevesinde verilmektedir. Teftâzânî ise hal kavramına dayanmayan birinci kanıtlama yöntemine getirilen birtakım itirazları ikinci yönteme uyarlamaya çalışmıştır. Fakat bu iki yöntemin birbirine karıştırılması demektir.

⁴¹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, Beyrut, 2001, c. I, s. 211.

⁴¹⁹ Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm fî'l-Kelâm*, Antalya Tekelioğlu, 798, vrk. 178^b.

Bu itirazların dayanağı, sonsuz ile sonlu irtibatını tesis edebilmek için zaman veya hareketi kadîm saymaktır. **Sadrüşşerîa**'ya göre tek başına zaman evrenin varlık nedeni olamaz. Zamana birçok yönden benzeyen hareket de evrenin yegâne varlık nedeni olmaya elverişli değildir.⁴²⁰ Çünkü dairesel ezeli ve mükemmel denilen hareket, Tanrı'ya zorunluca dayanıyorsa sürekliliği zorunlu olmalıdır.⁴²¹ Ancak bu durumda hiçbir hareketin hâdis olmaması gerekir. Hâlbuki evrendeki hareketler, süreç içerisinde hâdistir. Dahası mahiyeti yerleşik olmayan (*ğayru kâr*) hareket, nasıl oluyorda zorunlunun eseri olabiliyor? Üstelik zevali imkânsız olan bir zatın, zevali zorunlu olan bir eseri zorunlu kılması da başka bir sorundur.

Filozoflar bu sorunu aşmak için hareketin tümel ve tekil boyutlarını işleme almaktadırlar. Zat, mutlak hareketin illetidir ve sermedîdir, sürekli.⁴²² Tümel hareketin fertleri bulunmaktadır. Mutlak hareketin zevali imkânsız olduğu halde fertlerin hareketlerindeki zeval zorunlu olabilir.

Sadrüşşerîa açısından bu çözümleme geçersizdir. Çünkü hareketin mahiyeti dışta tahakkuk etmiş bir mahiyet değildir. Hareket; peyderpey birbirini ardına süregiden var oluşla yok oluşun sürekliliğini aklın soyutlamasıdır. Tümel hareket kurgusal bir kavramdır.

Felsefeciler mutlak ile fertlerine farklı tabiatlar biçerek bunu soruna yeni bir boyut kazandırmak istemişlerdir. Fertler süreksiz olmakla birlikte sürekli yenilenerek mutlak sürekli kılınabilir. Sadrüşşerîa bu çözümü tutarsız bulmuştur. Çünkü bu çözüm, fertlerde sürekliliği imkânsız, mutlakta sürekliliği imkânlı göstermiştir. Oysa mutlak ve fertleri, imkânsız ve imkânlı olmak bakımından aynı hükümlere bağlı olmaları gerekmektedir. Mutlak ve altında bulunan fertler tek tip hükme bağlanmalıdır. Mutlakın sürekliliğini imkânlı, fertlerin sürekliliğini imkânsız saymak geçersizdir.

Teftâzânî, **Sadrüşşerîa**'nın burada kadar ki felsefe eleştirisini yetersiz bulmuştur.⁴²³ Ancak disiplin ayırımına riayet gereği bir fıkıh kitabını bu yetersizliklerin açıklamasıyla doldurmak istememiştir.

⁴²⁰ Sadrüşşerîa, **Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm fi'l-Kelâm**, Antalya Tekelioğlu, 798, vrk. 177^b.

⁴²¹ Beka kavramının süreklilik anlamında kullandığıyla ilgili bir kelim kaynağı için bkz. Seyfüddin Âmidî, **Ğayetü'l-Merâm**, Kahire, 2012, s. 136.

⁴²² İslam felsefesinde sermed, dehr ve zaman farklı irtibat düzeyleridir. Süreklinin sürekliyle irtibatı *sermed*, sürekli ile değişkenin irtibatı *dehr*, değişkenin değişken ile irtibatı *zaman* kavramıyla karşılanmaktadır. Muhammed Abduh & Cemâleddin Afğânî, **Tâ'likât ala şerhi'd-devvânî li'l-Akâidi'l-'Adûdiyye**, Kahire, 2002, s. 222.

⁴²³ Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 390.

Sadrüşşerîa, malulun varlığını zorunlu kılıcı illetin/cümlelerin muhtevasına var da olmayan, yok da olmayan ara bir unsuru katmanın hayati önemini vurgulamıştır. Teftâzânî ise bunun bir dayatma ve zorlama olduğunun altını çizmektedir. Dört Önerme kuramının ana omurgasını zayıflatmak için inkâr içerikli bir soru tasarlamıştır.

Teftâzânî hâdis varlığın bağlı bulunduğu, var oluş şartları içine hal statüsünü yerine niçin ezeli sayılan göksek hareketlerin ikame edilmediğini sormaktadır. Çünkü dairesel ve döngüsel hareketin her birinin yokluğu, bir ileri hareketin varlığı için bir hazırlıktır. Dairesel ezeli hareket başsız ve sonsuz haliyle Tanrı'ya dayanmaktadır. Hareket, yer kaplamayan (*ğayru kâr*) bir yapıdır.

Bir hareketin yok oluşu, sürekliliğinin imkânsızlığından dolayıdır. Hareketin sürekliliği kendinden bir şeyin eksilmesiyle olmamaktadır. Bir şey eksilmeden ve zeval bulmadan sürekliliği devam etmektedir. Bu nedenle bir şey eksilmediği için Tanrı'nın ortadan kalkması gerekmez. Cümlelerin; var olanlarla yok olanların birleşiminden oluşması önüne getirilen engel kaldırılmış olmaktadır. Cümle, hareket benzeri var olanlarla beraber yok olanların birleşiminden oluşmuş olabilir. Dolayısıyla cümlelerin içine var da olmayan, yok da olmayan ara unsurların katılmasına gerek kalmamaktadır.⁴²⁴

Sadrüşşerîa, felsefe sisteminde harekete biçilen fonksiyonu tutarsız bularak bu çıkışı engellemek istemiştir. Çünkü gerçekten de mutlak harekete verilen yargıyla, fertlerine verilen yargının farklı statülerde olması bir sorundur. Sadrüşşerîa nezdinde varlık ve var oluş salt zamanla temellendirilemez. Salt hareket de varlığın ve var oluşun kaynağı addedilememektedir.⁴²⁵ Zaman ile hareketi birbirinden ayırmak, iki sayısından “çift sayı” özelliğini kaldırmak kadar imkânsızdır. Biri olmadan diğerinden bahsetmek imkânsızdır.

Tüm bu tartışmalardan öte **Sadrüşşerîa** için hal kavramı olmazsa olmaz veya vazgeçilemez bir ilke değildir. İspat-ı vacip veya fâil-i muhtar Tanrı, farklı ilkeler üzerinden de temellendirilmektedir. Gerek hal kavramıyla, gerek hal kavramı benimsenmeksizin çeşitli kanıtlama yolları, **Sadrüşşerîa**'nın kelam kitabında bulunmaktadır.⁴²⁶

⁴²⁴ Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 390.

⁴²⁵ Sadrüşşerîa, **Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm fî'l-Kelâm**, Antalya Tekelioğlu, 798, vrk. 177^b.

⁴²⁶ Sadrüşşerîa, **Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm fî'l-Kelâm**, Antalya Tekelioğlu, 798, vrk. 179^a.

Sadrüşşerîa'ya göre hal kavramıyla kelâmî bahisleri, özellikle Tanrı evreni irtibatını temellendirmek daha açıktır.

Üçüncü önerme var da olmayan, yok da olmayan “hal” üzerine kuruludur.⁴²⁷ Hal kavramının hakiki tanımını yapılamamıştır.⁴²⁸ En özlü tanıtımıyla hal; kendinde var da olmayan, yok da olmayan ancak bir var olanla bulunabilen bir sıfattır.⁴²⁹ Hal bir sıfattır, çünkü zat hal olamaz.

Teftâzânî için hal ve madumun sübûtu bedaheten yanlıştır.⁴³⁰ Bedaheten yanlış olmasına rağmen ister Mutezilî, Eş‘arî, isterse Mâtürîdî kelamcılarının bir kısmı “hal” kavramını benimsemişlerdir. Bunda iki etken rol oynamaktadır. En önemlisi özne ile eylem irtibatını anlamlandırmak sırasında verilen çabadır. Diğeri ise varlık ve yoklukla yüklenen anlam farkıdır. Ara durumları kabul edenler için varlık melekedir, yokluk yine yokluktur.⁴³¹ Vasıta ve *hali* kabul etmeyenler için varlık olumlu (*îcâb*), yokluk (*selb*) olumsuzluktur.⁴³² Özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri üzerine kurulu mantığın temel yasalarından, üçüncü halin imkânsızlığıyla çelişmeyen hal yorumunda, tarafların sözel tartışma içinde oldukları söylenebilir.⁴³³

Teftâzânî'ye göre ara durumları cümlelerin yapısına katmak için getirilen delil, aynısıyla hal kavramının aleyhine yöneltilebilir.

Kısaca getirilen deliller, ispatına çalışılan ara kategoriler hakkında da geçerlidir. Zira madumdan kasıt, mevcudun çelişigidir ve mevcut olmayandır. Dahası iki çelişik dışına hiçbir şey çıkamamaktadır. “Hal” kavramıyla söylenmek istenen ya sabit olup mevcut olur, ya da sabit olmaz madum olur. Cümlelerin *hal* ile veya başkalarıyla terkibi ise ya sırf mevcut, ya sırf madum veyahut mevcutla madumun birleşiminden oluşması kaçınılmazdır. Her üç seçenek yanlış olduğuna göre cümle neyden oluşursa oluşsun yanlış olacaktır. Bu cümle denilen yapı, ister hal ile ister hal olmaksızın her türlü yanlıştır.

Teftâzânî'ye göre **Sadrüşşerîa** bu sorunu kendi teorisine uygun düşmediği için delil getirmeksizin men etmiştir.⁴³⁴ Tekraren Tanrı ile evren irtibatını tesis eden “icat”

⁴²⁷ Sadrüşşerîa, **Tavzîh**, c. I, s. 391 vd.

⁴²⁸ Şehristânî, **Nihâyetü'l-İkdâm fî 'ilmi'l-keâm**, Beyrut, 2004, s. 79 vd.

⁴²⁹ Abdünnabî Nîgerî, **Düstûrü'l-ulemâ**, Beyrut, 2000, c. III, s. 219.

⁴³⁰ Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâşid**, Beyrut, 2001, c. I, s. 210.

⁴³¹ Beyâzîzâde, **İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm**, Beyrut, 2007, s. 227.

⁴³² Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâşid**, Beyrut, 2001, c. I, s. 211.

⁴³³ Tehânevî, **Keşşâfû istilâhâti'l-fünûn**, c. I, ss. 611-612.

⁴³⁴ Sadrüşşerîa, **Tavzîh**, c. I, s. 392.

kavramının itibari statüsüne sığınmıştır. **Teftâzânî** bu noktanın ardından meseleyi sürdürerek uzatmaktan çekindiği için daha fazla yorum yapmaktan kendini alıkoyduğunu bildirmiştir.⁴³⁵

Üçüncü önerme ister ilâhî, ister beşerî her türlü eylemin var oluşuna var da olmayan, yok da olmayan ara öğelerin katılmasını öngörmektedir. Kök anlamındaki eylem, özneye zorunlu değildir. Özne için eylem veya yapıp-yapmamak seçenekleri iki eşit mesafe durmaktadır. Seçim kabiliyeti öznenin iki eşitten birini seçmesi engel değildir. Bilakis bu yetenek özneye olanak sağlamaktadır.

Var da olmayan, yok da olmayan iradenin ontolojik yapısı, eylemin çift fonksiyonlu oluşundan elde edilmiştir. Her eylem iki aşamalıdır. İka aşaması seçimli, vuku aşaması zorunludur.

İka-vuku ayrımı birinci önermede temellendirilmiştir. İkinci önermede cümledeki zorunluluk iradenin ardına çekilmiştir.⁴³⁶ Üçüncü önermede var da olmayan yok da olmayan ika-ihtiyar-irade benzeri ontolojik ara unsurlar, cümleye katılmıştır. Yalın haliyle bu önermeler, insanın özgürlük meselesini çözümlemekle kalmaz, aynı zamanda fâil-i muhtar Tanrı'nın asgari koşulu haline gelir.

Varlıksal ara unsurları iptal etmek, zorunlu Tanrı'nın telakkine yol açacaktır. Tanrı tasavvurundaki farklılık, kelam-felsefe sistemlerinin turnusol kâğıdıdır.

Sadrüşşerîa'nın dört önerme kuramı her yönden kelâmî duyarlılıklarla uyumludur. Kuramın muhtevastaki zorunluluk, ilâhî iradenin bir nesneyle irtibatı akabinde meydana gelmektedir. Bu zorunluluk ilâhî iradenin mutlak otoritesinin teminatıdır. Yoksa Tanrı'nın zorunlu olması ve tutulması değildir.

Eylemle eşzamanlı zorunluluk iradeyi dışlayıcı değildir.⁴³⁷ Aksine iradenin pekiştiricisidir.⁴³⁸ İlâhî irade akabinde nesne zorunluluk kazanmaz ise bu Tanrı'nın küçük düşürülmesi demektir.

⁴³⁵ Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 391.

⁴³⁶ Beyâzîzâde, **İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm**, Beyrut, 2007, s. 227.

⁴³⁷ Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâşid**, Pakistan, 1981, c. II, s. 83.

⁴³⁸ Teftâzânî, **Şerhu'l-'Aķā'id**, Kahire, 1987, s. 58.

3.3.2. Alâeddin Arabî'nin Yorumları

Üçüncü önermeye **Alâeddin Arabî**'nin yorumları ve katkıları daha çok sorunlu alanlara işaret kabilindendir.⁴³⁹ Bu bağlamda mesele, kökten ret ve tamamen kabul ikileminden çıkarılmıştır. Teorinin güçlü ve zayıf yönlerini değerlendirmek temel amaç haline getirilmiştir. Genel eleştirilerin muhtevası kavramları çözümlemek ve teori çerçevesinde yeni sorunlar üretmektir.

Üçüncü önerme, var ve yok arası öğelerin mahiyeti üzerine kurulmuştur. Bu öğeler izafetler, itibarlar türünden addedilen ika, irade ve ihtiyardır. Kendi başına anlamları ve varlıkları bulunmayan bu ara öğeler, ancak bir bağlam ve işlem sırasında ve sonrasında belirginleşebilmektedir. Bu çift taraflı özellikleri nedeniyle tam olarak varlık veya yokluk kategorisine çekilememektedir.

Dört önerme kuramı iradeye ontolojik bir alan açabilmek için var oluş şartlarının varlıklarla irtibatındaki tüm alternatifleri eleyerek var da olmayan, yok da olmayan ara unsurlara kapı aralayabilmiştir.

Alâeddin Arabî için, teoride ontolojik çerçevesi çizilen irade anlamsızlaştırılmıştır. Tayin edilen bu ara durum *hali* iradenin bulanıklaşmasına yol açmıştır.⁴⁴⁰ Bu teoride irade neredeyse içeriksiz ve farazi bir varlık seviyesine indirgenmiştir. Oysa irade varlık zemininde bu kadar silik ve belirsiz değildir. Evet, irade sıfat olması bakımından dış dünyada bağımsız bir varlığa sahip değildir. Mutlaka bir zat üzerinde bulunmalıdır. Ancak bu bağımlı oluş, onun temel işlevini muğlaklaştırmamalıdır.

Alâeddin Arabî nezdinde iradenin mahallinde bir gerçekliği vardır. İradenin mutlaka bir yeri vardır.⁴⁴¹ Bu yerle irtibatında bir gerçekliği de bulunmaktadır. Dört önerme kuramındaki iradenin, gerçeklikle ilişkisi zayıflatılmış ve neredeyse koparılmıştır. Bu bağlantıyı tekrar güçlendirmek adına itibari varlıklar ikiye ayrılmıştır. Hakiki ve farazi itibarlar.

Alâeddin Arabî açısından **irade** itibari, izafi, ilişkisel, bağlamsal bir varlıktır. Teorideki irade farazi itibar alana hasredilmiş gözükmektedir. Oysa farazi itibar, beş sayısına çift demek kadar saçmadır ve gerçeklikle hiçbir ilişkisi yoktur ve

⁴³⁹ Alâeddin Arabî, *Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a*, Fatih, 1305, vrk. 48^a vd.

⁴⁴⁰ Alâeddin Arabî, *Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a*, Fatih, 1305, vrk. 37^b.

⁴⁴¹ Alâeddin Arabî, *Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a*, Fatih, 1305, vrk. 38^a.

kurulamamaktadır. İradenin mevcutlarla bir irtibatı vardır. Bu nedenle varlıkla ilişki irade, beş sayısı ve teklik kadar ayrılmaz bir bütün bir yapıdır.

Alâeddin Arabî iradenin hakiki itibar kapsamına alınmasını önermektedir. Hakiki itibar sayılan iradenin, mevcutla irtibatını tesis etmek daha doğru bir yaklaşımdır.

İradenin mahiyetine dair açıklamaların yetersizliğini göstermek, önemli bir ayrıntıdır. Ancak bu ayrıntı gerekçe gösterilerek, kelâmî dizgenin sonlu evren anlayışı üzerine kurulu irade-irade edilen yaklaşımı zaafiyete uğratılacaktır. İradenin ontolojik statüsünden başlayan bir tartışma, yalnızca teori eleştirisi bağlamının ötesine taşınacaktır. Bu ayrıntı sorun bütünüyle, kelâm disiplinin kritiğine dönüştürülebilecektir.

Alâeddin Arabî üçüncü önermede iradeye yüklenen ontolojik anlamla ilgili eleştirileri önemlidir. Çünkü bu eleştiriler hâdis evren yerine, kadîm evren anlayışının ikame edilmesine zemin hazırlayıcı basamaklardır. Tanrı ve evren bağlamında o, imkân ve ezel kavramlarının varlıkla irtibatını ayrıntılarıyla incelemiştir.

3.3.3. Ezel Sorunu

Tanrı ve evren irtibatını tesis edici kavramların ve ilkelerin aydınlatılması gerekmektedir. Yaygın kabule göre illetin devam ederse bu, malulün devam etmesini gerektirmektedir. İletin varlığı müddetince malulun varlığı zorunludur. **Alâeddin Arabî** Tanrı ve evren ilişkisini, kelâmî dizgenin aksine felsefedeki illet-malul çerçevesinde anlamlandırmak istemiştir.

Alâeddin Arabî'nin bu başlıkta dikkat çektiği ikinci husus, yer kaplayan ve yer kaplamayan ayrımıdır.⁴⁴² Hareket, zaman ve ses benzeri yer kaplamayanlar, yer kaplayan bir varlıkla var olmadıkları için ikisi arasında bir bağlantı yoktur. Burada araştırılması gereken, devamlılık, imkân, ezelilik kavramlarının diyalektik ilişkileridir. Kadîm varlık sayılmanın koşullarına da temas edilmelidir.

Kadîm varlık için temel koşul sürekliliktir. Bir şeyin sürekliliği imkânlı ise kadîmdir. Bir şeyin sürekliliği imkânsız ise kesinlikle kadîm değildir. Çünkü varlıksal

⁴⁴² Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Fatih, 1305, vrk. 51^a-51^b.

kesinti hâdis varlığın bir özelliğidir. Süreksizlik ve kesintili olmak kıdeme engel teşkil etmektedir. Engellerin ortadan kalkması da tam illetin bir parçasıdır.

Sayılan koşullar, kendinden dolayı (*zaman, hareket ses benzeri*) akışkan arazlarda sağlanmamıştır.⁴⁴³ Bu nedenle akışkan arazların kadîm varlığa dayanması, onların kıdemini gerektirmemiştir.

Alâeddin bu anlatılanların daha iyi açıklanabilmesi için **imkân** kavramının derinleştirilerek genişletilmesi gerektiğini düşünmektedir. **Alâeddin Arabî**'ye göre imkân, iki farklı bağlamda düşünülebilmektedir.⁴⁴⁴ Genel anlamda varlığa nispetle düşünülen imkân, ayrıca ezele veya ezeli olan varlığına izafetle de düşünülebilmektedir. Bir, genel bir varlığa nispetle imkândır. İki, ezele izafet edilmiş varlığa nispetle imkândır.

Alâeddin Arabî nezdinde bu iki ayrım, tüm evreni anlamlandırmada kilit rol oynamaktadır. Evrendeki her varlık genel bir varlığa nispet edilmiş bir imkânla mümkündür. Bu imkân, mümkünün mahiyetine içkin ve ezelidir.

Ezele izafet edilmiş varlığa nispetle imkân, daha açığı ezeliyetin imkânıdır. Bununla yalnızca yer kaplayan mümkünler nitelenebilmektedir. Burada onların imkânlarının ezeliyeti, ezeliyetin imkânını gerektirmektedir. Yer kaplamayan mümkünler, böyle değildir. Çünkü kendiliklerinde sürekli yenilenme ve istikrarsızlık bulunmaktadır. Dolayısıyla varlıklarının ezeli olması imkânsızdır.

Zaman, hareket ve ses benzeri yer kaplamayan mümkünlerin varlıkları ezeli olabilmektedir. Bu sayede zaman; ezelde bulunabilir, ezelin bir parçası da olabilir. Ancak imkânlarının ezeliyeti, ezeliyetin imkânını gerektirmez.

İmkânın ezeliliğiyle, ezeliyetin imkânı birbirinden farklıdır. İmkân ezeli olabilirken, ezel imkânlı olamaz. İki kavramın ilişkisi oldukça bulanıktır. Her imkân ezeli, ama her ezeli imkânlı değildir. Anlaşılan o ki ezel kavramı, imkânın zarfı gibi yorumlanmaktadır.

Müteahhir kelimeler kitaplarında “*imkânın ezeliyeti, ezeliyetin imkânını gerektirmez*” söylemiyle varlık-zaman-ezel-imkân vb. kavramların varlıkla, bilgiyle

⁴⁴³ Akışkan arazlar; zaman, hareket ve sestir. Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâşid**, Beyrut, 2001, c. I, s. 289. Krş. Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Beyrut, 1997, c. I, s. 357.

⁴⁴⁴ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Fatih, 1305, vrk. 50^b vd.

irtibatı etrafında değişik boyutlu tartışmalar gözlemlenmektedir.⁴⁴⁵ Bu itibarla bir varlığa imkân yargısında bulunmak aslına bakılırsa ezelî bir yargıdır. İmkânı barındıran varlık, var olmadan önce ve var olduktan sonra imkânlıdır. Ontolojik bakımdan mümkün varlık için imkân statüsü değişken değildir. Mümkün varlık, ezelde imkâna içkin bir yapıdadır.

Kelamcılar için mümkünün ezeldeki imkânı ontolojik değildir. Ezeldeki imkân epistemik düzeylidir. Bir şeyin ezelî yapısını bilmek, o varlığı ontolojik açıdan ezeli kılmamaktadır. Ezel harici varlığın değil imkânın zarfıdır. Ezel zarf, bu zarfın içine giren mazrûfa imkândır.⁴⁴⁶

İmkân ezelîdir, ancak ezel imkânlı değildir. Yani ezel, varlık hiyerarşisinde mümkün varlık değildir. İmkân iki bakımdan ezelidir. Bir, imkân kendi bakımından ezelîdir. İki, imkân, Tanrı tarafından ezelde mümkün kılınabilir olması bakımından ezelîdir. Bunlardan ilk bilkuvve, diğeri bilfiil var olabilmekle anlaşılabilecektir.

İmkân, mümkün varlıktan ayrılmaz ontik yapıdır. Mümkün varlık için imkân, ezelîdir. Bu birliktelik ezelîdir. Çünkü mümkün varlık, var oluşa geçmezden evvel imkânlı olmayacak olsa, bu onun zorunluluk ve imkânsızlıkla nitelenmesini gerektirecektir. Aklın hükümleri, zorunluluk, imkân ve imkânsızlıktır. Bu üç kategori dışında ayrı dördüncü bir kategori varlıksal veya bilişsel düzeyde yoktur.

İmkâna yüklenen bu anlam, ontolojik bakımdan Tanrı'dan başka ezelî varlıkları gerektirmez. İmkândaki ezeliyet, itibari, zihnidir. Bu perspektif, sonlu evren anlayışını örselememektedir.

Alâeddin Arabî yer kaplayan ve yer kaplamayan mümkünlerin ezel ile irtibatını ayrı değerlendirmiştir.⁴⁴⁷

Yer kaplayan mümkünlerin, imkânları ezelde süreklidir. Yer kaplayan mümkünlerin mahiyeti, ezelin herhangi bir parçasında varlığı kabul edişine engel teşkil etmemektedir. Mahiyeti bakımından ezelin her anında sıralı veya beraber varlık kazanabilir. Mümkünün temel yapısındaki imkân, buna elvermektedir. İşte bu açıdan yer kaplayanlardaki imkânın ezeliyeti, ezeliyetin imkânını gerektirmektedir.

⁴⁴⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrut, 1997, c. I, s. 361 vd. Krş. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 73. İsmail Gelenbevî, *Hâşiyetü'l-Gelenbevî alâ şerh celâli'd-Devvânî alâ'l-'Aşk'idü'l-'Aşudiyye*, c. I, s. 133 vd.

⁴⁴⁶ Tanrı-evren irtibatında *zarf-mazrûf* diyalektiğine başvuran başka bir kaynak bkz. Enver Şâh Keşmîrî, *Mirâtü't-î-âlem li-hudûsi'l-'âlem*, nşr. Meclisü'l-ilmî Karaçi, Pakistan, 2004, s. 21.

⁴⁴⁷ Alâeddin Arabî, *Hâşiyetü'l-mukaddimâtü'l-erba'a*, Fatih, 1305, vrk. 50^b-51^a.

Yer kaplamayan mümkünlerin de imkânları ezelde süreklidir. Bu nedenle mahiyetlerindeki süreklilik, ezelin herhangi bir parçasında varlığı kabul edişine engel değildir. Yer kaplamayan mümkünlerin varlığı kabul edişleri sıralı olmak zorundadır. Parçaların bir arada bulunabilmeleri mümkün değildir. Çünkü zaman mahiyeti bakımından bir süreçtir. Parçalarının toplanarak yan yan bir arada beraberce bulunmasına müsait değildir. Nuh tufanı ile hicret zamanın aynı zamana getirmek olanaksızdır. İşte bu açıdan yer kaplamayan zamandaki imkânın ezeliyeti, ezeliyetin imkânını gerektirmez.

Alâeddin Arabî buraya kadar anlatıklarının tam illele bağlantısını kısa açıklamıştır. Felsefecilerin kadîm evren öğretisini ve hazırlayıcı unsurlarda sonsuz teselsüle izin vermelerini yanlış bulmuştur. Öznenin devamlılığı, nesnenin devamlılığını gerektirmemektedir.

Bu değerlendirmelerin somut bir hasılası felsefî dizgenin tekrar gözden geçirilmesidir. **Alâeddin Arabî** bu bağlamda kadîm felek, evren veya metafizik araçlar ve hazırlayıcılarda geçerli sayılan sonsuz teselsül vb. felsefedeki temel savların temelsizliğini yinelemiştir.⁴⁴⁸

Kadîm evren dışlanınca çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi uyarınca “hâdis evren” yaklaşımının ve üzerine bina edilen tasavvurların doğruluğu onaylanmıştır.⁴⁴⁹ Ennihayetinde **Alâeddin Arabî**’nin hâdis evren anlayışını bir tür epistemik topluluk ve tarihi gelenek uzlaşısıyla temellendirmesi çelişkidir. Çünkü aklî ilkelerde ve doğa kurallarında geleneksel uzlaşmanın bir değeri yoktur.

⁴⁴⁸ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâtî'l-erba'a**, Fatih, 1305, vrk. 51^b.

⁴⁴⁹ “Kadîm, fâil-i muhtar Tanrı’ya istinat edemez” ilkesi kelam ve felsefe sistemlerince ortak kabuldür. Kelam ve felsefe dizgeleri arasında uzun uzadıya tartışılan kadîm veya hâdis evren anlayışlarının kökeni aslında zorunlu veya seçen Tanrı kavrayışına dayanmaktadır. Seçen Tanrı tasavvurunun onanması evrenin kadîm olmasını dışlayıcı en temel faktördür. Keza zorunlu Tanrı telakkisinden hâdis evrene ulaşmak da aklen geçerli değildir. Her ne kadar kelamcılardan **Âmidî** ve **Devvânî** gibi güçlü isimler kadîmin olgusal değil ama aklen fâil-i muhtar Tanrı’ya dayanabileceğini kabul etmiş olsa da kelamcılarının büyük çoğunluğu tarafından bu bakış açısı şaz sayılmıştır. Bu açıdan kelam-felsefe ayrışmasını berraklaştıran bir kaynak için bkz. İsmail Gelenbevî, **Hâşiyetü'l-Gelenbevî ‘alâ şerh celâlî'd-Devvânî ‘alâ'l-Akâ'idü'l-Ağudiyye**, c. I, s. 143. Fâil-i muhtar ile ezeli evren irtibatına kelam tarihinde ilk izin verenler **Âmidî**’yi takiben **İcî** ve **Cürcânî**’dir. Bu kabulün ardından, kelamın sistemsiz açık verdiğine ve temel ilkelerde esnekliğe kapı araladığına dikkat çeken Cürcânî uzmanına ait güncel bir araştırma için bkz. Ömer Türker, **Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru**, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2019, s. 167. **Âmidî**’nin meseleyle ilgili kendi pasajları için bkz. **Âmidî, Gayetü'l-Merâm**, s. 262-263. Teftâzânî ise **Âmidî**’nin bu şaz bakış açını benimsemediğini düşünmektedir. **Âmidî**, kadîm’in fâil-i muhtara dayanmasını itiraz babında mevzubahis etmiştir. Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâşid**, Beyrut, 2001, c. I, s. 294.

Alâeddin Arabî ezel ve zamanla yakın ilişkisi bakımından hareket kavramını ekollerin duyarlılıkları çerçevesinde ayrıntılı gözden geçirmiştir. Kelam ve felsefedeki kavramsal çözümlemelerin ardından mesele, istidlal ve mûkaşefe yöntemlerinin karşılaştırılmalarıyla sonlandırılmıştır.

3.3.4. Kelam-Felsefe Arası Hareket-Zaman İlişkisi

Haşiyelerde kavramlar ve ilkeler belirli sistemlerin kendine özel yöntemleriyle izah edilmektedir. Yaklaşımlarda ekol ayrışmasına gösterilen özen, zümre ve yöntem ayrışmasına da gösterilmektedir. Ayrışmaların açıklığa kavuşturmak, aslında yöntemler arası geçişin ön hazırlayıcısıdır. **Alâeddin Arabî**, hareket kavramını değişik disiplinler çerçevesinde analiz etmiştir. Ardından mesele haline getirilen yaklaşımlar, nazarî ve irfânî yöntemlerinin mukayesesine evrilmiştir. Kelâm'dan ziyade felsefî birikime ağırlık vermesi oldukça manidardır.

Kelâmî terminolojide hareket; birinci oluşun, ikincisini öncelemesidir. Bu tanımda hareket, basit hakikî bir mahiyettir.

Felsefî terminolojide hareketin hayali ve hakiki olmak üzere iki anlamı vardır. Hareket zihni ve harici olmak üzere iki türdür. Bir, kat etmek anlamıdır. İki, aracılık etmek (*tavassut*) anlamıdır. Kat etmek anlamındaki hareket bitişiklik arz etmektedir. Belirli bir mesafedeki olgusal hareketin, akıl tarafından kavranmasıdır. Bu tür hareketin dışta varlığı yoktur. Akıl hayal dünyasında bu hareketi resmetmektedir. Aracılık ediş anlamındaki hareket; mesafeler arası olguyu değil oluşu ve süreci betimler. Bu hareket türü bir mesafenin başından sonuna sürekli var oluşu anlatır.

Kelamcıların dışta varlıklarını reddetmek anlamında *sayıların, miktarın, zamanın*⁴⁵⁰ ve harici varlığını inkâr ettikleri bilinmektedir.⁴⁵¹

Filozoflarda yöneliş, aracılık ediş, var oluş anlamındaki hareket, değişik katmanlı mûlahazaların sökün etmesine yol açmıştır. **Alâeddin Arabî** *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eserde dile getirilen birtakım sorunları irdelemeye koyulmuştur.⁴⁵²

⁴⁵⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, Beyrut, 2001, c. I, s. 38.

⁴⁵¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrut, 1997, c. I, s. 519.

⁴⁵² Alâeddin Arabî, *Hâşiye alâ mukaddimâtî'l-erba'a*, Fatih, 1305, vrk. 51^b-52^a. Krş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul, 2015, c. II, s. 649.

Hareket dışta var oluş kılan filozofların ikinci tanımı üzerine getirilen yaygın bir şüphe dile getirilmelidir. Mekânda hareket eden şey, şayet mesafenin başından sonuna değin tek bir mekâna sahipse mekânda hareket etmiyordur, bilakis tek bir mekânda sakindir. Hareket edenin farklı mekânları varsa ya o mekânların birinde bir andan fazla durmaktadır (i) ya da (ii) durmamaktadır. Duruyorsa (i) hareketi kesintiye uğramıştır/kesilmiştir. Durmuyorsa (ii) her bir mekânda yalnızca bir an durmaktadır. Kuşkusuz o anlık mekânlar, ardı ardına gelmektedir. Oysa varılan sonuç filozoflara göre yanlıştır.

Alaeddin Arabi'nin Cürcânî'yi takiben aktardığı bu soruna getirilen tek çözüm yine *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta şu şekilde formüle edilmiştir:

“Mekânda hareket eden şey, mesafenin başından sonuna değin süregiden tek bir mekâna sahiptir. Bu mekân, onun başlangıç ile son arasında bulunmasıdır. O, istikrarlı değildir, tersine mesafenin sınırlarına nispeti değişmekte ve sınırlarının çoğalmasına bağlı olarak çoğalmaktadır. Nasıl ki mesafenin sınırları farazî çoğalıyorsa mekânlar da farazî çoğalmaktadır. Bu durumda ne anların peş peşe gelmesi ne hareketin kesilmesi ne de hareketlinin sakin olması gerekir.”⁴⁵³

Alâeddin Arabî bu sorunu ve çözümünü beraber dikkate alarak incelemiştir. Bu bağlamda *nefsü'l-emirde* mevcut bir oluşun, madumla örtüşmesi akıl dışıdır. Aracılık ediş anlamındaki hareketin bir sınıra karşı gelmesi, hareket eden ile sınırın dışta varlığını gerektirmektedir. Bu nedenle mesafenin sınırları, dışta tahakkuk etmiş olmalıdır.

Basit varlığın parçalanma kabul etmesi akıl dışıdır. Aracılık edici hareketin birinci sınırla, ikinci sınır (*had*) arasında yer edinebilmesi doğru değildir. Bu iki an dışında başka üçüncü sınır daha varsayılacak olursa o da mutlaka basit ve tahakkuk etmiş olmalıdır. Bu basit üçüncü sınır, ya olacak ya da olmayacaktır. Her iki halde de peş peşe sıralanmalıdır. Bu sıralanma sonsuz olamaz, çünkü sürece girmiş bir şey sonsuz değildir. Tek bir anın, mesafenin başlangıcından sonuna dek sürmesini akıl kabul edemez, ayrıca parçanın gerçekliğini gerektirir. Bu sorunu nokta ile çözmek peş peşe sıralanma meselesini çözmekle aynıdır. Zira ikisi arasında bu bakımdan bir fark yoktur.

⁴⁵³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul, 2015, c. II, s. 650.

Peş peşe sıralanmanın geçersizliği başka biçimde kanıtlanabilmektedir. Mesafenin başlangıcından sonuna doğru hareketlinin, birçok anları vardır ve böylece peş peşe sıralanma gerekmez. Hareket bir anla örtüşecek olsa bu sıralanma gerektirdi. Oysa hareket, an değildir. An, filozoflara göre zamanın parçalarıyla ortak tanım gereği soyut bir durumdur.

Hareketin zamanla örtüşmesi için zaman; her ne kadar vehim/varsayım bakımından bölünebilirse de hariçte bölünmemesi gerekmektedir. Hareket hariçte bölünemeyen zamanla örtüşür. Zamanın vehim bakımından bölünebiliyor olması bu örtüşmeye engel değildir.

Alâeddin Arabî zaman ve arazların bölünebilmesini mukayese etmektedir. Zamanın vehim bakımından bölünebilmesiyle arazların kendi içindeki farklılıkları - renk, koku, tat- bakımından bölünebilmesi aynı değildir. Arazlardaki farklılıklar dış dünya bakımından birbirlerinden ayrışmalarını zorunlu kılmamaktadır. Ancak bu birbirine bitişik iki parça olmaksızın düşünülemez. Sözgelimi elmada kırmızılık, tat ve koku arazları vardır. Bu anlamsal farklılıklar, maddenin dış dünyada ayrışmasını gerektirmez.

Alâeddin Arabî'ye göre mesafenin eşit biçimde bölünebilmesi onda parçaların bulunduğunu açıkça göstermektedir.⁴⁵⁴ Mesafede gösterilebilen parçaların aynısı zaman ve hareket içinde geçerli olmalıdır. Çünkü bu kavramlar birbirine karşılık gelmektedir. Biri olmaksızın diğerini açıklamak imkânsızdır. Birinin kurucu yapısı diğerlerine aktarılmalıdır. Birinde parça varsa diğerlerinde de olmalıdır. Binaenaleyh birindeki sonluluk, diğerlerinin de sonluluğunu göstermektedir.

Zaman, hareket ve mesafe kavramları arasında tek fark vardır. Zaman ve hareketin sürekli akış halindeki parçaları bir araya toplanamaz. Nuh tufanı ile hicret zamanın parçaları olmasına rağmen bir araya toplanmaz. Mesafede ise sürekli akış yoktur. Bu nedenle mesafenin parçaları bir araya toplanabilmektedir.⁴⁵⁵

Alâeddin Arabî bir çizgide sonsuz noktaların veya sonsuz çizgilerin varsayılabilirliğinin farkındadır. Aklî ve vehmî bölümlmeleri birbirinden ayırmaktadır. Vehim kapasitesi erişilemeyen sınırların ayırdına varamaz. Akıl, büyük-

⁴⁵⁴ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Fatih, 1305, vrk. 52^a-52^b.

⁴⁵⁵ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Fatih, 1305, (derkenar notundan), vrk. 52^b.

küçük olgusunu içinde barındırmayan tümelleri kavradığından dolayı bu sınırların ayırdına varmalıdır.

Büyüklik-küçüklük tümel kavramlara değil varlıklara ve hüviyetlere eklenen özelliklerdendir. Sonsuzluğun vehimle kavranması bir yanılsamadır. Akıl ise sonsuzu kavrayamaz, çünkü onu kuşatamaz.

Yukarıda anlatılanlar uyarınca arazların kendi içindeki farklılıkları bakımından bölümlenmesi, bölümlenen nesnede en az iki parçanın bulunmasını (*sübutunu*) gerekli kılmıştı. Bu iki parça, bitişmeye ve ayrılmaya elverişlidir. Bu nedenle ayrıca heyula öğretisine gerek kalmamaktadır. Oysa felsefede heyula temel bir ilkedir.⁴⁵⁶

Heyulanın özü ve yapısı bitişmek ve ayrılmak değildir. Bitişmek ve ayrılmak özelliklerinin ortadan kalkması heyulayı örselememektedir. Zira o ikisi, heyulaya eklenen bir niteliktir. **Alâeddin Arabî**'ye göre bitişmek ve ayrılmak heyulaya değil, hüviyete özgüdür. Asıl hüviyet önce bitişmeyle nitelenir, belirli bir dönüşümden sonra ayrışmayla nitelenebilmektedir.

Alâeddin Arabî hüviyet kavramına yaklaşımları açısından istidlal/*Meşşâi* ve mükâşefe/*İşrâkî* ekolün farklarına değer vermiştir.⁴⁵⁷ İstidlalî, nazarî yöntemi, çıkarımsal akli önceleyen ekolde hüviyetler; kendinde çokluktur. Burada karşıtlık barındıran çoklu hakikatler vardır.

Mükâşefe zümresinde hüviyetler; kendinde tektir. Karşıtlık ve çokluk, hakikî tekin itibarlarından neşet etmektedir. Bu nedenle hakikî tevhit, karşıtlıkların kaynağı itibarları, izafetleri aşabilmektir. **Alâeddin Arabî** "hal" öğretisini benimseyenlerle, mükâşefe yöntemine sahip çıkanların mutabakatına dikkate çekmiştir.⁴⁵⁸

Alâeddin Arabî açıcı ara farklı mükâşefe yöntemini, nazar metoduna tercih etmiştir. Çünkü kendinde zıtlık ve çokluk barındıran bir hakikat anlayışından tevhide ulaşmak oldukça zordur. Oysa mükâşefe yönteminde hakikat tektir. Hakikatte karşıtlık ve çokluk yoktur.

Hakikat anlayışlarındaki ayrışma, temelde kelim ve metafizik tasavvuf yöntemlerine irca edilebilmektedir. Kelamda eşyanın hakikatleri vardır. Metafizik

⁴⁵⁶ Heyula, kadîm evren anlayışına giden yolun kilit taşıdır. Hâdis evrenin temsilcisi kelamcılar bu nedenle heyulayı dışlayan, cevher-i ferd teorisine bağlı kalmamışlardır. Teftâzânî, *Şerhu'l- 'Aķâ'id*, s. 21. Krş. Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 956.

⁴⁵⁷ Alâeddin Arabî, *Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a*, Fatih, 1305, vrk. 52^b.

⁴⁵⁸ Alâeddin Arabî, *Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a*, Fatih, 1305, vrk. 53^a.

tasavvufta varlığın hakikati tektir. Çokluktan bire gitmek yanlıştır. Birden yine bire, tekten teke gitmek gerekmektedir. Çünkü hakikati bölünemez bir bütündür.

Kelamda evrenden Tanrı'ya gidiş esastır. Tanrı'yı anlamak için evreni anlamak gerekmektedir. Keşfe göre kelâmî yöntem temelsizdir. Mûkaşefede Tanrı'dan Tanrı'ya gitmek gerekmektedir. Kelamda öngürülen evreni araştırarak, Tanrı'ya ulaşmak yanlıştır. Evreni bilerek Tanrı bilinemez. Tanrı yine Tanrı'yla, peygamber yine peygamberle, ahiret yine ahiretle bilinmelidir. **Alâeddin Arabî**'ye göre bu yönleme, **hal** kavramını benimseyenler de iştirak etmektedir.

3.3.5. Alâeddin Arabî'nin Yorumlarına Kestelî'nin Eleştirileri

Kestelî, **Alâeddin Arabî**'yi yöntem ve mesele bakımlarından eleştirmiştir. Düşünce ve davranış dünyasında büyük kırılmalara yol açabilecek yöntemsel eleştirilere temas edilmiştir. Bunun yanında mesail düzeyinde değerlendirmeler ve incelemeler ağırlıktadır.

Kestelî, **Alâeddin Arabî**'nin kâh uzun pasajlarını alıntılararak, kâh kısa vurucu cümlelerini özetleyerek eleştirilerini dile getirmiştir.⁴⁵⁹ Kelam ve tasavvuf yöntem ayrışmasının abartılarak sunulması bunlardan biridir.

Alâeddin Arabî'de Tanrı ve evren irtibatını zorunlu-mümkün tasavvurundan çıkarıp, illet-malul öğretisine getirmek iması taşıyan bir kompozisyon vardır. Hakikati tekleştirmek Tanrı ve evreni varlık kavramında birleştirmektir. Birlik ve vahdete ulaşmanın önündeki en büyük engel çokluklara/kesrete hakikat değeri vermektir.

Kesrete hakikat payesi biçmek, vahdete ulaşmaya engeldir. Kesret ile vahdet, varlık olması bakımından varlıkta tevhit edilmelidir. Eşyanın hakikatlerine gerçeklik tanımak yerine, tüm hakikatler varlıkta birleştirilmelidir. Ancak bu yolla, vahdete ulaşmak, tevHITE ermek mümkündür. Varlık hakikatine erişmek, “eşyanın hakikatleri sabittir” ilkesini iptal etmekle olabilir. Aksi halde kesret engeli aşılamaz.

İstidlal yöntemi “eşyanın hakikatleri gerçektir” ilkesini açıklamakta yetersizdir. Çünkü bu gerçekliğin nerede sabit olduğu henüz çözümlenebilmiş değildir. Eşyanın hakikatini fıkıh dinde, kelam insan zihninde, felsefe tabiatta, metafizik tasavvuf ise Tanrı'nın ilminde sabitlemiştir.

⁴⁵⁹ Kestelî, **Hâşiyetü'l-kübrâ li-mukaddimâti'l-erbaa'**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 108^a-108^b.

Kestelî'ye göre bu anlatı kamusal, paylaşılabılır bilimsel yöntemden savrulmaktır. Nazar yöntemi yerine *keşfi* ikameye girişmek, eksen kaymasıdır. Kesrete gerçeklik tanımamak, eşyanın hakikatlerini yapısökümüne uğratmaktır. Çoklukta takılı kalmayı gerekçe göstererek, eşyanın hakikatlerini dışlamak yanlışır. Denetlenebilir ve ölçülebilir yöntemden vazgeçmek doğru değildir. Farklı zümrelerdeki fikir çeşitliliği, nazar yönteminin genel-geçerliğine gölge düşüremez.

Kestelî nezdinde bilimsel kitaplarda *keşfi* öne çıkarmak, tasavvuf ehlinin de savunduğu bir şey değildir. Tanrı ile irtibat tesis etmek için evreni yok saymak veya her iki varlık türünü eşitlemek ve özlerini birleştirmek yanlışır.

İrfan ekolü açıkça bu birleştirmeyi savunmaz. Ancak bu tehlikeli sonuca varacak imalı açıklamalar yapmaktadırlar. Kestelî bu bakış açısını safsatayla özdeş kılmıştır. Göndermeli, gizil, sembolik ve bulanık yoldan; sistemli, savunabilir ve aktarılabilir yönetime gelmek esastır.

Kestelî açısından belirsizin bilimi olamaz. Aklî alanda duyulara ve duygulara yer verilmemelidir. Akıl, duyguları denetlemelidir. Aksi temellendirilemez. İnsanın duyu dünyasına özgü yetenekleri, akıl alanına taşımak yanlışır. Bu nedenle mûkaşefe yolunun, bilimsel kitaplarda yeri yoktur.

Kestelî'ye göre nazarî kitaplardan *keşfi* veriler arındırılmalıdır. Kestelî bir hususa dikkat çekmiştir. Tasavvuf, huzuru bozmadığı müddetçe toplumdan söküp atılmamalıdır. Sağduyuya dayalı tasavvufî hayat bireysel alana çekilmelidir. *Mûkaşefe* ve *müşahede* yolu ehline bırakılmalıdır.

Kestelî açısından hakikî tevhit “izafetlerin ortadan kaldırılması” değildir.⁴⁶⁰ Nazarî yöntem veya ilkece “hal” kavramını benimseyenlerin hiçbirisi tevhide böyle açıklamamıştır. Oysa **Alâeddin Arabî** hakikî tevhide, “izafetlerin ortadan kaldırılması” şeklinde anlayanlarla, hal kavramını benimseyenlerin ortak yaklaşıma sahip oldukları bildirmiştir. Kestelî bu nispeti doğrulayıcı bir bilgi ve belge bulamamıştır.

Yalancı paradoksunu çözümlerken gerçeklikle örtüşmeyi, iradenin ontolojik statüsünde gerçeklik düzeyini temel alan **Alâeddin Arabî**'nin düşünce tarzını salt safsatayla izah etmek de **Kestelî** için bir sorundur.

⁴⁶⁰ Kestelî, *Hâşiyetü'l-kübrâ li-mukaddimâtî'l-erbaa'*, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 109^a.

Yöntem eleştirilerinin ardından, Alâeddin Arabî'nin hareket anlatılarını ayrıntılı değerlendirilmiştir. Kestelî, siyasi iradenin zorlaması olmasa bu ayrıntılı araştırmaya girişmeyeceğini eklemiştir.

Alâeddin Arabî açısından göksel hareketler ezelî ise hareketin ilk konumu tespit edilemez. **Kestelî**'ye göre bu söz anlamsızdır. Çünkü her hareket için iki yön vardır. Biri kendisinden ayrıldığı, diğeri kendisine yöneldiği yöndür. Kendisinden ayrıldığı yönün sürekliliği mümkündür. Göksel hareket ezelî ise hiç hareket etmemesi gerekmektedir. Hareketin bıraktığı ve kendisine ulaştı bir yön varsa ki mutlaka vardır, o zaman ezelden bahsetmek yanlıştır.

Kestelî'ye göre her türlü hareket için ilk konum ve mekânsal illetin zevali şarttır. Dolayısıyla harekete süreklilik atfederek, onu sonsuz saymak yanlıştır. Her hareket sonradandır.

Kestelî, **Alâeddin Arabî**'nin hareket kavramına bağlı pasajlarını, kısmen özetleyerek kısmen de olduğu gibi aktarmaktadır.⁴⁶¹

Kestelî “mevcudun madumla örtüşmesini akıl dışı” bulan **Alâeddin Arabî**'yi eleştirmektedir. Oysa nazarî düşünce ekolü, hareket ile mesafenin sınırlarının örtüşmesini fiilî değil, vehmî saymaktadır. Dahası mesafeye bir sınır çizildiğinde onunla hareket arasında vehmi bir örtüşme gerçekleşmektedir. Vehmî örtüşmeyi, bilfiil örtüşme gibi göstermek yanlıştır. Üstelik mesafenin sınırları vehmî ve farazîdir. Mesafeye sınır çizmek itibarîdir. Bu nedenle itibarî bir durumun, hareketle örtüşmesi ancak sınırları varsayımın ardından gerçekleşmektedir. Örtün/hareket ile örtülen/mesafenin sınırları her ikisi birden vehmîdir.

Hareketin bilfiil olması, mesafedeki sınırların bilfiil olmasını gerektirmez. Gerçekten de mesafenin başından sonuna dek, tek bir noktanın sürekli devam ediyor olması, Alâeddin Arabî açıkladığı üzere makul değildir. Ancak Alâeddin'nin söylediği statik bir konum için geçerlidir. Dinamik bir konumda süreklilik makuldur. Bu makuliyeti akıl bedahetle kanıksar, nazariyat ile de ispat edebilir.

Alâeddin Arabî vehmi (i) bölümlenmeyle, arazların değişimi bakımından (ii) bölümlenmeyi birbirinden ayırmıştı. Buna göre ikinci (ii) bölümlenme, iki parçanın bilfiil olmasını gerektirmektedir. İlk (i) bölümlenme parçaların bilfiil olmasını gerektirmez.

⁴⁶¹ Kestelî, *Hâşiyetü'l-kübrâ li-mukaddimâtî'l-erbaa'*, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 108^a-109^a.

Kestelî açısından bölümlemeyi bu şekilde ikiye ayırmak yanlıştır.⁴⁶² Çünkü güneş karşısındaki nesnenin bir yüzünün aydınlanmış olması bu nesnenin iki farklı şey olmasını gerektirmez. Dolayısıyla “bitişik iki parçanın varlığı olmaksızın arazların değişmesiyle bölümleme tasavvur edilemez” sözü temelsizdir. Çünkü bitişiklik, çokluğu ortadan kaldırmaktadır. Bitişğin hakikî parçası yoktur. Bitişğin parçası vehmî ve itibarîdir.

Kestelî’ye göre vehmî bölümlemeyle, arazî/harici bölümleme arasında fark yoktur.⁴⁶³ Tek fark, birinde bölümlemeye için vehmî parçalar dikkate alınırken diğerinde buna gerek olmamasıdır.

Kestelî, **Alâeddin Arabî**’nin Demokritos öğretisiyle benzerliklerine dikkat çekmiştir.⁴⁶⁴ İslam düşüncesinde Demokritos’un fikirleri ayrıntılı işlenmiştir.⁴⁶⁵ Bu nedenle Kestelî mesaisini Alâeddin Arabî’nin anlatısına yoğunlaştırmıştır.

Alâeddin’e ait araştırmaların hasılası, mesafe, zaman ve hareketin bilfiil bölünemeyen parçalardan terkip edilmesidir. Elbette bu farazîye üzerine kurulu bir bilfiilliktir ve **Demokritos** öğretisi uyarınca sonsuzdur. **Kestelî**’ye göre bu karşılıklığa yol açan, mesafenin sınırları ile hareket eden arası nispetin bilfiil sanılmasıdır. Oysa bu nispet bilfiil değildir, farazîdir.

Kestelî, **Alâeddin Arabî**’nin hareket, zaman, mesafe ve parçalarına dair görüşlerinin neredeyse tamamına yakını eleştirmiştir. Aslında bu tartışmalar, değişik ekollerin evren tasavvurlarını gözden geçirmeye matuftur. **Alâeddin Arabî** filozofların yaklaşımlarını incelerken, metafizik tasavvufa geçişin kapılarını aralamaktadır. **Kestelî** ise resmi kelim kimliğinin muhafazasıyla ona karşılık vermektedir.

Hareket, zaman ve mesafe benzeri soyut kavramların irdelenmesi, somut evren algısını sorgulamaya zemin hazırlayıcıdır. Kestelî ve Alâeddin Arabî arası çekişmenin, bir süre sonra maddenin kökenine ve temel yapısına evrilmesi bunu göstermektedir.

⁴⁶² Kestelî, *Hâşiyetü’l-kübrâ li-mukaddimâti’l-erbaa’*, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 109^a.

⁴⁶³ Kestelî, *Hâşiyetü’l-kübrâ li-mukaddimâti’l-erbaa’*, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 109^a.

⁴⁶⁴ Kelâm geleneğinde Demokritos eleştirileri için bkz. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, İstanbul, 2015, c. I, s. 533. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, İstanbul, 2015, c. II, s. 769. Hasan Çelebi Fenârî, *Hâşiyetü’l-Şerhi’l-Mevâkıf*, nşr. Ömer Dımyâtî, Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2012, c. II, s. 168.

⁴⁶⁵ İslam düşüncesinde Demokritos, “beş kadim” üzerine kurulu teorisiyle öne çıkarılmıştır. Bunlar zorunluluk, nefis, heyula, dehr, kaza kavramlarıdır. Tanrı evren irtibatı araştırılırken bu teoriye yer verilmiştir. İbn Ebü’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-belâğa*, thk. Abdülkerim en-Nemrî, Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1998, c. I, s. 1329.

Alâeddin Arabî nesnenin iki parçadan oluşmasını, filozofların heyula öğretisine ters bulmuştur. İki parçada bitişme öngörülerek sorun aşılma istenmiştir. Kestelî göre bu yanlıştır. Çünkü bitişme iki parçanın varlığına terstir. Bir şeye ters olan bir şey nasıl olur da onun temel özelliği olabilir ki?

Alâeddin Arabî nezdinde bitişme ve ayrışma *heyulanın* değil, *hüviyetin* özüne ilişkindir.⁴⁶⁶ O, bitişme ve ayrışmanın sırayla hüviyetin zatına uğradığını düşünmüştür. Kestelî göre bu yanlıştır. Çünkü bitişme, tek hüviyete ilişmektedir. Ayrışma ise iki hüviyete ilişmektedir. Bir, ikiden farklıdır. Bu farkı bilmek bedihidir.

Heyula kavramı kadîm evren anlayışının bir ürünüdür. **Alâeddin Arabî** heyula kavramı yerine metafizik tasavvuf geleneğindeki hüviyeti kullanmıştır. Hâdis evreni öne çıkaran kelâmî perspektif, heyulayı çürütücü (*cevher-i ferd*) bölünmeyen son parça teorisini önermiştir.

Ayrıntı sayılabilecek kavram tartışmalarının arkasında, disiplinlerin ve ekollerin açıklama güçleri analiz edilmektedir. Meseleler çözümlenirken değişik dizgelere özgü kavramların örgütlenmesi ve yaklaşımların geçerliliklerinin sorgulanması gözden kaçırılmamalıdır.

3.4. DÖRDÜNCÜ MUKADDİME: TERCİHLE-TERCİH EDİLEN İLİŞKİSİ

Allah ve insan eylemlerinin ontolojik ve epistemolojik statüsüyle irtibatlı ilk üç önermenin mütemmim ve son parçasını oluşturan bu önermede mümkün varlıkla tercih kavramının birbiriyle karşılıklı ilişkisi incelenecektir. **Sadrüşşerîa**'ya özgü **Dört Önerme** teorisinin en son halkasını teşkil eden bu önerme fiil, mümkün, hal kavramlarının derinlemesine yürütülen tartışmalarına tamamlayıcı olarak planlanmış gözükmetedir.⁴⁶⁷

Bu önermenin ulaşmak istediği temel hedef; tercihin mümkün varlıkla kaç farklı türde ilişkiye girebileceğini araştırarak tercihin hangi seviyelerde gerçekleştiğini tespit etmektir. Bu hedefler, ilahî ve insanî iradeyi, kastın ve ihtiyarın mahiyetini, insanî kastın Allah tarafından yaratılmasının anlamını, yaratmayla-kesb arasındaki farkları ortaya koymaktan geçmektedir. Bunun için bir dizi değişik boyutlu ve

⁴⁶⁶ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâtî'l-erba'a**, Fatih, 1305, vrk. 52^b.

⁴⁶⁷ Sadrüşşerîa, **Tavzîh**, c. I, s. 394 vd.

katmanlı kavramların ve sorunların irdelenmesi gerekmiştir. Dördüncü önerme muhtevası gereği, cebir-kader uçlarına eleştiri tevcih ederek onlardan birini ifrat, diğerini tefrit uçlarıyla özdeşleştirerek asıl doğrunun bu ikisi arası ahenki ve kıvamı yakalamaktan geçtiğini salık vermiştir. Tanrı veya insan ayırt etmeksizin irade veya tercihin iliştiği seviyelerin neler olabileceğinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

3.4.1. Tercih-Rüçhan İlişkisi

Kelam-felsefe kitaplarında bir yaratıcı özne ve mucit olmaksızın, mümkün varlığın, varlığa gelişi anlamında “*rüçhan bila müreccih*” ve bir var ediş (icat) olmaksızın tercih edilenin varlığa gelişi anlamında “*tercih bila müreccih*” kavramları sıklıkla kullanılmaktadır. Bu iki kavram dikkatlice incelendiğinde özneyle nesnesinin ayrılmaz ilişkisiyle yakından irtibatlı olduğu göze çarpar.

Öznesi olmayan hiçbir nesnenin var-olamayacağı bedihi kabul edilir ve tartışmaya açık değildir. Özne olmaksızın hiçbir nesnenin var-olacağına dair bedihi bilgi aslında Tanrı’nın varlığını bilmede kendisine başvuru en temel ilkedir. Yürütülen tartışmaların içeriğinde mucit, icat ve mevcut kavramlarının ontolojik hiyerarşisi ve interaktif ilişkilerinin epistemolojik skalası önem taşımaktadır.

Kavramların kullanım içerikleri ve alanları belirlenmediğinde birtakım tutarsızlıklara düşme tehlikesi bulunmaktadır. Öznesiz tercih, nesnesiz tercih, nedensiz tercih ve iki eşitten birini tercih anlamında olmak üzere dört farklı kullanım bulunmaktadır. Bunlar ilk iki kesinlike yanlış, diğer ikisi tartışmalıdır. Öznesiz tercih veya mucit olmaksızın icat olmaz, anlamında “*tercih bila müreccih*” yanlıştır. Nesnesiz tercih veya mucit olmaksızın var olan, anlamında “*rüçhan bila müreccih*” yanlıştır. Bu iki kullanım “*tercih eden olmaksızın tercih edilen olamaz*” ilkesine dayanmaktadır. Bu ilke fizik ve metafizik alandaki özne-nesne beraberliği üzerine kuruludur.⁴⁶⁸

⁴⁶⁸ Fahreddin Râzî “tercih eden olmaksızın tercih edilen olamaz” kaidelerini, insanî ve ilahî olmak üzere iki farklı düzlemde değişik anlamlarda kullandığı sanılarak eleştirilere maruz kalmıştır. İnsanî düzeyde bu ilkenin, insan fiilleri bağlamında Mutezile’ye karşı çıkabilmek adına rafa kaldırıldığı sanılmıştır. İlahî düzeyde bu ilke, evrenin kıdemi bağlamında filozoflara karşı tekrar tedavüle sokulmuştur. Bu mesele Fahreddin Râzî özelinde ayrıca araştırılmalıdır. Bu eleştiriler için bkz. İbn Ebü’l-Hadîd, *Ta’lîkât ‘alâ’l-Muḥaṣṣal*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, nr. 3297, vrk. 381^b.

Nedensiz tercih veya tercihin kendinden başka nedeni yoktur, anlamında “*tercih min gayr müreccih*” doğru olabilir.⁴⁶⁹ Fâilin iki eşitten birini tercih etmesi sadece olanaklı değil bilakis vaki olan bir durumdur.

Eş‘arî ve Mutezile ekolleri arası keskin kırılmayı oluşturan Tanrı’nın eylemlerinin gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceği meselesinde geçen, tercihin gerekçeli olup olmayacağıyla ilgili “*tercih bila müreccah*” kullanımı dördüncü önermenin dışında kalmaktadır.⁴⁷⁰ Hiçbir tercih ettirici neden olmaksızın Tanrı’nın bir tercihte bulunabileceği imasını taşıyan Eş‘arîler ile gerekçesiz hiçbir eylemde bulunmayacağını savunan Mutezilenin çekişmesini burada aramamak gerekir. Dördüncü önermede kullanılan tercih kavramının, Eş‘arî-Mutezile bağlamında alınması yanıltıcıdır. Doğrusu bu kavram paradigma dışı kelam-felsefe yöntemleri arasında cereyan eden bir çekişme zeminine aittir.

Sadrüşşerîa iradenin ilişeceği tercihi dört ayrı aşamayla hasretmiştir.⁴⁷¹ Bunların en üstünde tercih edilmişin kendisini bulunmaktadır. En üste yer alan aşamayı yeniden tercih etmek, sabiti ispat ve *tahsili hâsıl* kabul edildiği için imkân dışıdır. Çünkü tercih edilmiş tekrar tercihin konusu olamaz diye düşünülmüştür. Bu seviyenin bir altında ağır basan (*râcih*) yer almaktadır. Hiçbir tercihe konu olmaksızın bir mümkünün ağır basan seviyeye ulaşmış olması da olanaksız addedilmiştir. Onun altında birbirine eşit (*müsâvî*) seviye ve onun da aşağısında hafif basan (*mercûh*) alan bulunmaktadır. Bu dört seviyenin ilk ikisinin zikredilen gerekçelere dayanılarak yanlışı, son ikisinin ise doğruyu ve gerçeği temsil ettiği düşünülmüştür.

Bu seviyeler özneye göre değil nesneye göre sıralanmaktadır. Tanrı ile evren arasındaki ilişki boyutu üzerine kurulmaktadır. Evrenin apaçık varlığı, Tanrı’nın açık bir tercihte bulunduğunu göstermektedir. Hiçbir tercih söz konusu değilse mümkünlerin var olmalarını açıklamak imkânsızdır.

Tanrı’nın hiçbir tercihte bulunmadığını veya tercihini tekrar tercih ettiğini söylemek saçmadır. Ağır basan alanın da tercihe konu olması yanlıştır. Çünkü tercih ilişmeksizin mümkün varlığın ağır basan alana kendiliğinden çıkmış olması olanaksızdır. Bedihi bilgiye göre mümkün varlık kendi başına baskın gelemmez ve ağır

Ayrıca bkz. Takıyyüddîn İbn Teymiyye [v. 728/1328], **eş-Şafediyye**, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Mektebetü İbn Teymiyye, Mısır, 1985, c. I, s. 102.

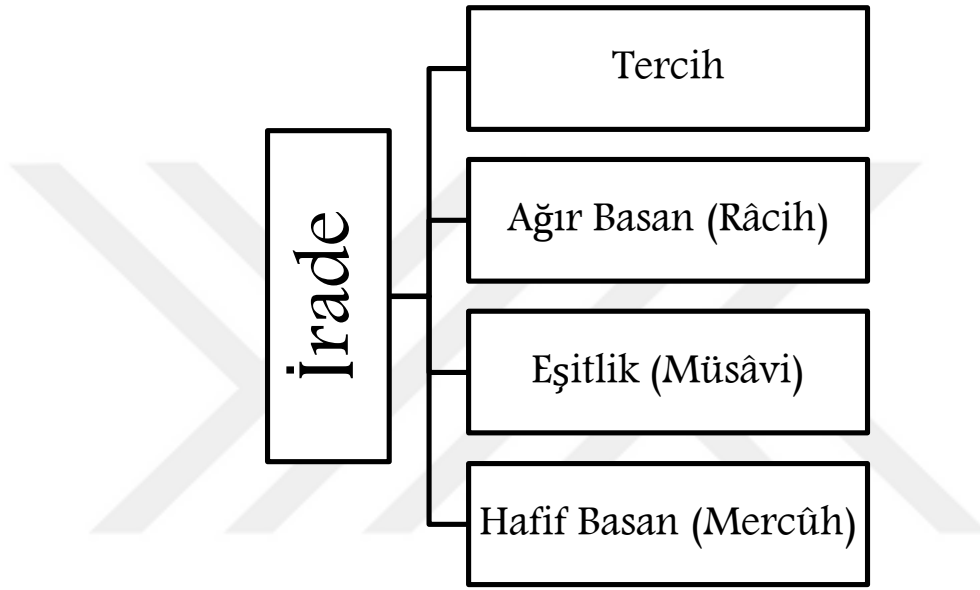
⁴⁶⁹ Cürçânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, Beyrut, 1997, c. I, s. 351.

⁴⁷⁰ Tehânevî, **Keşşâfü ıstılâhâtı’l-fünûn ve’l-ulûm**, s. 120.

⁴⁷¹ Sadrüşşerîa, **Tavzîh**, c. I, s. 395.

basan seviyeye kendiliğinden yükselmiş olamaz. Mümkün tanımı gereği nedenlidir. Nedeni olmak zorunda olan varlıktır. Ancak başkasıyla kâim olabilir ve eşitin üstündeki seviyelere çıkabilir. Bu pasajda anlatılanları aşağıdaki şekille beraber düşünmek gerekmektedir.

Tablo 2: İrade Edilenlerin Metafizik Seviyeleri



Tercihin iliştiği ve ilişebileceği alan ancak ve ancak iki tarafı birbirine eşit olan veya hafif basandır. Tercihin kendisine yönelebileceği yegâne alan bu ikisiyle sınırlandırılmıştır. Bu sınırlandırmanın temel gerekçesi her mümkünü asıl itibariyle yok-olan sınıfında görmektir. Mümkün varlıkta asıl olan yoklukta kalmaktır. Mümkünün yokluk illetine bakıldığında nefsül-emirde mümkünün yokluk tarafı varlık tarafına galebe çalmış olmalıdır.

Mümkünün kendine bakıldığında varlıkla yokluk tarafları birbirine eşit konumdadır. Metafizik nedeni (*illet*) olmayan mümkün, yoklukta kalmalıyken, başka hiçbir şey dikkate alınmaksızın kendisine bakılan mümkünün varlıkla yokluğu birbirine eşit olmalıdır. Mümkünün var ediliş süreci ise eşitin altında kalanın veya iki eşit taraftan birinin seçilmesidir.

Teftâzânî, **Sadrüşşerîa**'nın savunduğu fikirlerin üç açıdan temellendirilebileceğini söylemektedir.⁴⁷² Her şeyden önce kelimeler ve felsefe ekollerince herhangi bir özne olmaksızın nesne olan mümkünün, varlık kazanması muhaldir. Yine özne olmaksızın herhangi bir eylem var olamaz. Bu ikisi bedihidir.

Özneye ait iradenin taalluku niçin, iki eşitten birine veya ortanın aşağısında kalan alana hasredilmektedir? İradenin iliştiği tek gerçeklik alanı neden sadece burasıdır? **Teftâzânî**'ye göre bu ısrarlı duruş, üç açıdan temellendirilebilmektedir.

Bir, irade ya (i) hiçbir tercihte bulunmamıştır, ya (i) zaten var olanı tercih etmiştir, ya (iii) varlık ve yokluk ortasında duranı seçmiştir, ya da (iiii) yok olanı seçmiştir. Dördüncü önermede ilk iki şıkkın yanlışlığı, son iki şıkkın doğruluğunu öngörülmektedir.

Peki, neden birinci şık yanlıştır? Çünkü Tanrı hiçbir tercihte bulunmamış olsa mümkün evren olmamalıdır. Oysa evren vardır. Mümkün varlık, icat edilmiş bir varlıktır. İcat ederek var ediş, tercihin ta kendisidir. Tanrı'dan başka varlıkların varlığı kanıta gerek kalmaksızın bedihi olarak bilinmektedir. Öte yandan mümkün varlık, kendisi dışında onu var edene muhtaçtır.

Kendisi dışında hiçbir şey dikkate alınmaksızın doğrudan kendisine odaklanılan mümkün varlığın var ve yok olması birbirine eşit olan varlık demektir. Bu üst konuma taşınma işinin mümkünün kendinden kaynaklanamayacağı gerçeği, ikinci şıkkın yanlışlığının temelidir.

Tersine bir düşünmeyle mümkün varlığın üst konuma taşınması işi, yine kendine benzer başkasından kaynaklanmakta olduğu söylene bu defada tercih eden ve edilenlerde sonsuza kadar sürüp giden teselsül olacak ve her hâdisin, varlık bulması için sonsuz bir işin bitirilmiş olması gerekecektir.

İki, mümkünün kendine nispetle varlığı-yokluğuna birbirine eşit, varlık illetinin yokluğuna nispetle ortanın aşağısında kalmaktadır. Asıl olan mümkün varlığın herhangi bir metafizik veya fizik neden yoksa yoklukta kalmasıdır. Klasik terminolojideki karşılığıyla, mümkünü varlık veriş zatına bakarak müsaviyi tercih, illetine bakarak mercuhu tercihtir.

Üç, özne iki eşitten birini diğerine veya üstte olanı değil altta olanı temel niteliği ve işlevi seçim olan irade sıfatıyla seçmektedir. Elbette iki eşitten birini seçen

⁴⁷² Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 394-395.

öznenin hiçbir tercih ettirici sebep olmaksızın tercihte bulunduğu farkında olunmalıdır. İrade ve ihtiyarın can alıcı temel fonksiyonu gerekçeye dayandırılmamasıdır. Sözgelisi irade kavramının kendisi “neden şunu değil de bunu yaptın?” sorusunu dışlayan ve bu soruyu aşan bir yönü bulunmaktadır.⁴⁷³

Öte yandan tercihin rüçhanı gerektirdiği bilinmektedir. Bir şey tercih edilmişse rüçhan seviyesine yükseltilmiştir. Ortadaki eşitin veya ortanın aşağısında kalanın tercih edilmesi onların aynı zamanda rüçhan seviyesinde olmasını gerektirir ki bu olanaksızdır.

Özdeşlik ve çelişmezlik ilkesi gereği bir şey eşit olduğu ve eşit kaldığı sürece rüçhan seviyesinde görülmesi gerçekten de olanaksızdır. Öznenin eşiti veya mercuhu tercih etmesiyle birlikte artık o ikisi aynı o seviyelerinde kalmamakta ve rüçhan seviyesine yükseltilmiş olmaktadır.

Tercihin asıl anlamı bir şeye ağırlık kazandırmak, onu ortanın üstüne çıkarmak demektir, bu sayede mercuh ve müsavi dereceleri tercihe konu olmanın ardı sıra bir üst rüçhan seviyesine çıkmış olmaları beklenmektedir. Tüm bu anlatımların akabinde hayati öneme sahip soru şudur: Tanrı gerçekten iki eşitten birini mi seçmektedir?

3.4.2. Tanrı ve Seçimi

Kelam-felsefe düşünce yöntemlerinde iradenin ontolojik statüsüne, temel içeriğine ve işlevine dair sorunlar geniş boyutlarıyla tartışılmıştır.⁴⁷⁴ Özellikle kelam yöntemi içerisindeki değişik ekollerin irade kavramına farklı anlamlar yüklenmektedir. Buna rağmen Tanrı'nın evrenle ilişkisi çerçevesinde özgür bir varlık olarak seçimde bulunan “iradelî Tanrı” anlayışı uzlaştıkları noktadır. Muhtevası

⁴⁷³ İradenin iki eşitten birine ilişmesi birbirine eşit konumdaysa bunu seçen bir iradenin daha olması gerekir ve teselsül olur. Bu teselsülü iptal için zorunluluk ve tercih eden olmaksızın tercihin olması gerekir. Kelamcıların irade dedikleri sıfatın varlığı tartışmalıdır. Bu karşı çıkış meşhur olarak niteleyen bir kaynak için bkz. Muhammet Emin Efe, **İsmail Konevî Efendi'nin “Hâşiye ale'l-Mukaddimâtî'l-Erba” Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale, 2018, s. 110.

⁴⁷⁴ Hayrettin Nebi Güdekli, “Müteahhirin Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2019, sayı: 41, s. 85-129.

farklılaşsa bile “Tanrı evreni iradesiyle yaratmıştır” önermesi tüm kalam ekollerince benimsenmektedir.⁴⁷⁵

Sadrüşşerîa, Tanrısal iradeyi iptal eden, evrenin ezeli olmasına binaen Tanrı’yla beraber hep var olduğunu öne süren felsefecilere karşı iradenin yalnızca özneye özgü olduğunu, öznedenden başka veya özne dışında nesnenin iradeye bir etkisi ve katkısı olamayacağını savunmuştur.⁴⁷⁶ Kelamcılar arasında Mutezile, fayda düşüncesinin ve güçlü bir meylin irade kavramından ayırıştırılamayacağına dikkat çekmiştir. Eş’arî kelamcılar iradeyi hem filozoflar ve hem Mutezileden farklı anlamlandırma yoluna gittiler.⁴⁷⁷ Bu bağlamda iradenin başka hiçbir faktör olmaksızın sadece özneyle ilgili olduğunu hem ispatlamak, hem de realiteye mutabakatını göstermek amaçlı îrad-ı meselde bulunmuşlardır.

İradenin öznedenden başka hiçbir şeyle irtibatlı olmadığını kanıtlamak amacına matuf, “yırtıcıdan kaçan kişi”, “açın önüne konulmuş iki eşit ekmek” veya “susuzun önüne konulmuş her yönden birbirine benzer kadeh” örnekleri getirilmiştir.⁴⁷⁸ Buna göre yırtıcıdan kaçan kişi, önüne çıkan birbirine eşit iki yoldan herhangi birini, harici etkenlerden bağımsız yalnızca iradesine dayanarak seçmiştir. **Fahreddin Râzî** mutlak anlamda birbirine her yönden eşit iki yolun olmayacağını ileri sürmeyi veya böyle iki yol olsa bile hiçbirini seçmeyip ölmeyi de seçenekler arasına katmayı delilsiz, iddia sahibi olmak olarak (*mükâbere*) sunmuştur.⁴⁷⁹

Filozoflar, kelamcıların hiçbir tercih ettirici neden olmaksızın öznenin sırf iradesine dayalı eylemde bulunabileceğinin geçerliliğini gösterebilmek için getirdikleri örneğin açıklama gücünü zayıf bulmuşlardır. Kaldı ki bu örnek tercih ettiricinin olmadığını değil, olsa olsa bu tercih ettiricinin bilinmediğine bir işaret

⁴⁷⁵ Enver Şâh Keşmîrî [1875-1933], **Mîrkâtü’t-târem li-hudûşî’l-âlem**, (Mecmû’atü Resâ’ili’l-Keşmîrî içinde), nşr. Meclisü’l-ilmî Karaçi, Pakistan, 2004, s. 27.

⁴⁷⁶ Sadrüşşerîa, **Tavzîh**, c. I, s. 396-397.

⁴⁷⁷ Seyyid Şerîf Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, Beyrut, 1997, c. II, s. 105. Teftâzânî, **Şerhu’l-Makâşid**, Beyrut, 2001, c. I, s. 241.

⁴⁷⁸ Son iki örnek meseleyi görünür kılmak için tasvir edilmiştir. Örnek üzerinden tartışmak istidlalın kendisine zarar vermez. Yine de örnek tartışmasız değildir. Sözgelimi örnekte kaçan kişi nasıl oldu da bir anda iki yolun birbirine eşit olduğunu fark edebildi. Bu açıyı mevzubahis eden İsmail Konevî’nin fikirleri için bkz. Muhammet Emin Efe, **İsmail Konevî Efendi’nin “Hâşîye ale’l-Mukaddimâti’l-Erba” Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale, 2018, s. 111.

⁴⁷⁹ Fahreddin Râzî, **Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât**, thk. Ali Rıza Necefzade, Encümen-i âsâr ve mefâhir-i ferhengi, Tahran, 1963, c. II, s. 427. Fahreddin Râzî, **el-Maḥşûl**, c. II, s. 145.

olabilir.⁴⁸⁰ Dahası bu örnek filozoflara göre Tanrı'ya ulaşmada bilginin temeli kabul edilen ve açıklık mertebesi en üst seviyede bedihi olan *müreccihsiz rüçhanı* iptal etmektedir. **Sadrüşşerîa** *Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm*'da bu karşı çıkışın **Nasîrüddîn Tûsî** [v. 672/1274] tarafından yapıldığı söylemektedir.⁴⁸¹

Sadrüşşerîa filozofların karşı çıkışının yersiz ve temelsiz bir zemine dayandığını göstermek ister.⁴⁸² Bu bağlamda Tanrı'nın varlığını bilmede oldukça sık kendisine başvuru, “mümkünün iki tarafından birinin onu tercih eden olmaksızın kendiliğinden rüçhan bulması muhaldır” önermesidir. Bu önerme var edici özne olmaksızın mümkünün varlığının olanaksızlığına işaret etmektedir. **Sadrüşşerîa** zaviyesinden sözü edilen önerme kullanılmaksızın yalnızca teselsülün bedihi yanlışlığına dayanarak *ispat-ı vacip* formüle edilebilir.

Var olan, var olmak için ya kendinden başkasına gerek duyar ya da duymaz. Teselsül bedahetle sonlandırılmaktadır. Bu nedenle başkasına hiçbir yönden gerek duymayan Tanrı'dır. Kaldı ki anılan önermenin bedaheti kabul edilerek kullanılacak olması halinde tercih eden öznenin kendisi olduğu için mucitsiz mümkünün varlığı gerekmez.

Teftâzânî ıstılahî tabiriyle *lüzum* ile *tevakkuflu*, güncele uyarlanarak betimlenirse bir şeyin başka bir şeyi gerektirmesiyle, yine bir şeyin diğer bir şeye bağlı olmasını birbirine karıştırmış olacak ki imkân delilinin, öznesi olmaksızın nesnesi olabileceğinin imkânsızlığına dayanmadan **Sadrüşşerîa** tarafından yeniden formüle edilmesine karşı çıkmıştır.

Teftâzânî'ye göre öznesi olmaksızın bir nesnenin var olabileceğinin imkânsızlığına dayanmadan, tek başına “var olanın varlık bakımından başkasına muhtaç olmaması” o şeyin Tanrı olmasını gerektirmez.⁴⁸³ Ona göre mümkün varlık, varlık bakımından ne kendine ne başkasına muhtaç olmayabilir ve yaratıcı olmaksızın yok iken varlık bulmuş olabilir. Bu açıklamanın önüne geçebilmek için özne-nesne bağımlılığını, kesinkes kanıtlamanın bir öncülü yapmak gerekir.

⁴⁸⁰ Nasîrüddîn eTûsî, **Nağdû'l-Muḥaṣṣal**, nşr. Taha Abdurrauf Sad, Darü'l-kitâbi'l-'arabî, Beyrut, 1984, s. 152.

⁴⁸¹ Sadrüşşerîa, **Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm fi'l-Kelâm**, vrk. 195^a.

⁴⁸² Sadrüşşerîa, **Tavzîḥ**, c. I, s. 397.

⁴⁸³ Teftâzânî, **Telvîḥ**, c. I, s. 396.

Teftâzânî'ye göre **Sadrüşşerîa** imkân deliliyle Tanrı'yı kanıtlama yolunu yeğlemiştir. Bilindiği üzere imkân delilinin temelinde; failin iradesiyle iki eşitten birini seçmesinin yanlışlığı yoktur. Bu kanıtlama tarzı; mucitsiz mümkünün var olmasının imkânsızlığına dayanmaktadır.

Mümkün varlıklara Tanrısal iradenin ilişmesi esastır. Bu ilâhî ilişme, mümkün varlığı mümkün varlık kategorisinden çıkarmaz. İrade ilişki öncesi, sonrası ve sonrası Tanrı veya mümkün varlık bakımından için bir ve aynı durumdur. Mümkün, var olduktan önce veya sonra kendisinde bulunan muhtaçlık durumu değişiklik göstermez. Tanrısal iradeyi farklı anlamlandırmak, sözgelimi Tanrı'nın irade etmekten geri duramayacağını söylemek, mümkünün mucit olmaksızın var olabileceği sorgulamasına kapı aralayabilmektedir. İtirazvari bu sorgulama, irade kavramına yüklenilen anlamla irtibatlıdır. Tanrı'nın bir şeyi irade etmesinden öncesiyle sonrası arasında alternatiflerini kaybetmesi söz konusu değildir. Mesela Tanrı iradesiyle bir kez var kıldığı bir varlığı, tekrar geri yokluğa mahkûm etmek seçeneğini her daim kendisinde mahfuz tutar. İrade özü gereği seçendir ve bu seçim alternatifleri yok edici veya geri döndüremez bir biçime sokucu mahiyette değildir.

Teftâzânî'de betimlenişle kalam ve felsefe sistemleri arasındaki asıl tartışma konusu iki eşitten birinin tercih eden olmaksızın tercih edilmesidir.⁴⁸⁴ Yoksa öznenin iki eşitten birini seçmesi ve iradesiyle o birine rüçhaniyet kazandırması değildir. Bu açıklama gerçekten ilginç ve bir o kadar tuhaf bir anlatıdır. Özne veya tercih eden olmaksızın tercih edilenin olmasının, her iki ekolce yanlışlığı bedihidir.

Kelam-felsefe arası en keskin ayrımın ikinci açıklamadaki içerik olduğu aşikârdır. Kısaca felsefecilerde kendinde zorunluluk anlamının gereği, Tanrı evreni dilemiş ve geri durulamaz ve döndürülemez biçimde yaratmıştır. Kelamcılara göreyse Tanrı iradesi gereği evreni yaratmıştır, ancak yaratmadan vazgeçebilir ve bundan kendini alıkoyabilirdi. Üstelik hâlihazırda bu imkân Tanrı'nın elinde mahfuzdur.⁴⁸⁵

Eş'arî kelamcılar tarafından irade; fayda-zarar, doğal eğilim gibi tüm harici bağlantılarından soyutlanarak özneye özgü kılınmıştır.⁴⁸⁶ Bu zümrenin kelamcıları iradenin nihai anlamda özneyle bağlantılı bir olgu olduğunu göstermek için “*yırtıcıdan*

⁴⁸⁴ Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 396-397.

⁴⁸⁵ Kefevî, bu keskin ayrımın belagattaki “dur ağlaşalım” diye başlayan İmruülkays'ın beytinden daha meşhur olduğunu ifade eder. Kefevî, **Hâşiye alâ mukaddimât-ı 'erbaa**, s. 147.

⁴⁸⁶ Fahreddin Râzî, **Kitâbü'l-Erba'în fî uşûli'd-dîn**, thk. Abdülaziz Mahmud, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, ss. 125-126.

kaçan kişi” örneğini icat etmişlerdir. Sözü geçen örnekte, özne dışında iradeye etki etmiş hangi etmenlerin olabileceğini filozoflardan haklı olarak istemişlerdir.⁴⁸⁷

Misaldeki kaçan kişinin dehşet ve korku dolu haliyle, kendini kurtuluşa götürecek en iyi yolun hangisi olduğuna karar verebilecek bir durumda olmadığı, ayrıca seçimsiz de duramayacağı simgelenmektedir. Bu nedenle yolu seçmeden önce onun seçimini, karşısına çıkan yolların belirlemediği açıktır. Görüldüğü üzere burada tikel bir örnek üzerinden iradeyi özneye inhisar ettirecek tümel bir yargıya ulaşılmak istenmiştir.

Sadrüşşerîa kelamcılarının kullandığı örneğin hem özne, hem nesne tabanlı çift taraflı incelemesini yapmayı ihmal etmemiştir. Buna göre karşısına çıkan yolların kendisini *nefsü’l-emir* veya nesne olarak isimlendirmiştir. Bu nesnede özneyi tercihe sevk edecek, onu yönlendirecek tercihe şayan bir durum yoktur. Hâlbuki bilincin (*itikat*) realiteyle örtüşüp örtüşmediğine bakılmaksızın, özneye eşlik etmesi özgür eylemler için yeterli görülmektedir. Öte taraftan öznenin kendi içsel durumları dikkate alınarak belirli psikolojik etmenler aracılığıyla tercihte bulunduğunu söylemek oldukça güçtür. Çünkü bu söylem sözü edilen psikolojik durumların belirginleştirilmesini iktiza etmektedir.

Tercihte bulunduğu yolların çoğunluğu onu belki bir uçurumun kenarına veya daha birden çok yırtıcının bulunduğu bir yere çıkartacaktır. Özneyi merkeze alarak düşünülecek olsa onun içsel deneyimleri gözardı edilmemelidir. Fakat yine en yararlı yolun seçilmesine yardımcı olacak harici veya dâhili bir sebep bulmak zordur. Çünkü çoğu kez kurtuluş yolu seçilememekte veya en azından bu seçim tam bir özgüvenle yapılamamaktadır.

Sadrüşşerîa bu anlatımın içeriğini kesin-zaruri bilgi veren vicdanla temellendirmektedir.⁴⁸⁸ Bu anlatıma karşı çıkmak bir bakıma sağduyuya karşı gelmekle aynı kefeye konulmuştur. Sonuç itibarıyla örneğin amaca ulaştırmasında, failin avantajlı yolu bilememesi yeterli görülmüştür.

Elbette bu örneğin muhtevası tartışmasız değildir. Sözgelimi kişinin avantajlı yol hakkında bilgisinin olmaması, kişinin bilincinde hiçbir avantajın olmadığını göstermez. Çünkü o an fark edemediği veya kestiremediği bir avantaj söz konusu

⁴⁸⁷ Fahreddin Râzî, **Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât**, Tahran, 1963, c. II, s. 320.

⁴⁸⁸ Sadrüşşerîa, **Tavzîh**, c. I, s. 396-397.

edilebilir.⁴⁸⁹ Nasıl olur da bu örnekte hiçbir tercih edenin veya tercih ettirici sebebin olmadığı söylenebilir?

Hatırlanacak olursa getirilen örnek, özne ve onun iradesinden başka hiçbir tercih edenin veya tercih ettiren sebebin olmadığını göstermek amacına yönelik kurgulanmıştır.⁴⁹⁰ Bu kurguda yalın iradenin başat rol oynadığı hakkında zaruret iddiasında bulunulmuştur.⁴⁹¹ Böylece öznenin iradesi iki eşitten birini seçerek onu bir üst konuma taşıyabilecektir.

Bu anlatımlar çerçevesinde iki eşitten birinin seçilmesinde hiçbir imkânsızlığın olmadığı, hatta vaki olduğu açıklığa kavuşmaktaydı. Böylelikle fâil-i muhtar Tanrı'nın, iç ve dış hiçbir tercih ettirici sebep olmaksızın iradesini bazen kullanıp bazen kullanmamasının izah yolu açılmıştı. İmkânsız olan var edicisi olmaksızın mümkünün varlık bulmasıdır. *Rüçhan bi-la müreccih* deyimindeki müreccih mucide, rüçhan da mevcuda karşılık gelmektedir.

Tüm ekollerce bedihi bilgiye dayanılarak savunulan ve tam bir uzlaşıyla kabul edilen; mucidi olmaksızın mevcudun imkânsız olmasıdır. Mümkünün, varlıktan önce kendisiyle varlık tarafına daha yakın olduğu bir durum yoktur. Mümkün yok olduğu durumda varlık tarafının daha üstün olduğu söylenemez.

Mümkün, hem varlık şartları yerine geldiğinde, hem de yokluk zeval bulduğunda tercih edilmiş bir varlık olmasında bir değişiklik olmaz. **Teftâzânî**, buraya kadar her şeyi yerinde bulurken **Sadrüşşerîa**'nın rüçhanı varlıkla eşitlemesini yerinde bulmamıştır.⁴⁹² Ona göre rüçhanın varlığa tahsis edilmesi anlamlı değildir. Çünkü rüçhan, hem varlık hem yoklukla eşitlenebilir bir kavramdır. Varlık illeti olmaksızın mümkünün varlığı nasıl imkânsız ise yokluk illeti olmaksızın mümkünün yokluğu da öyle imkânsız olmalıdır. Eş-deyişle varlık nedeni kadar yokluk nedeni de bilginin konusu olarak önemlidir ve dikkate alınmalıdır.

Dört önermenin her birinde uzunca tartışılan ve elde edilen veriler aslında “insan eylemlerinde özgür değildir” önermesinin yanlışlığını gösterebilmek amacıyla

⁴⁸⁹ Bu karşı çıkışların izleri şu kaynaklardan da takip edilebilir. Takıyyüddîn İbn Teymiyye, **Der'ü te'âruzi'l-'aql ve'n-naql**, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, İmam Muhammed İbn Suud İslam Üniversitesi, Riyad, 1991, c. I, s. 327.

⁴⁹⁰ Fahreddin Râzî, **el-Meţâlibü'l-'âliye min ilmi'l-ilâhî**, nşr. Abdüsselam Şâhîn, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1987, c. IX, s. 19.

⁴⁹¹ Takıyyüddîn İbn Teymiyye, **Der'ü te'âruzi'l-'aql ve'n-naql**, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, İmam Muhammed İbn Suud İslam Üniversitesi, Riyad, 1991, c. 8, s. 111.

⁴⁹² Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 397.

geliştirilmiştir. Bu itibarla önermedeki insan eylemi öyle bir tercih edene bağlıdır ki o var olduğunda eylemin varlığı zorunlu olur. Buradaki yargının geçerlilik anlamını belirginleştirmek adına eylem iki kategoriye ayrılmıştır. Bunlardan biri kök anlam, diğeri kökten türemiş anlamında eylemdir.

Eylemin pasif ve başlangıç halini havi kök anlamı, “kalkmak, yazmak, okumak” gibi zamana ve zemine hasredilmemiş anlamdır. Eylemin aktif ve süreç halini simgeleyen kökten türemiş anlamıysa, “kalıyor, yazıyor, okuyor” gibi zaman ve zemine işaret ediyor olmalıdır. Kökten türemiş, süreç anlamındaki eylemde insanın hiçbir iradesi olmadığını söylemek yanlıştır. Buradaki eylemin zorunluluğa bağlı olup olmadığı da söz konusu edilebilir.

Eylemin varlığı, zorunluluğa bağlı olmadığı takdirde bu, **cebrin** yanlışlığını barizce göstermektedir.⁴⁹³ Cebrîlik, zorunluluğun bir gereği ve iradesizliğin bir sonucu olarak mevzubahis edilebilir. Oysa bu olasılık ikinci önermede yanlışlığı açığa çıkarılmış bir seçenektir. Eylemin varlığı zorunluluğa bağlandığı takdirde de bu, cebri gerektirmemelidir. Bu açı, açıklığa kavuşturulmalıdır.

Her mümkünün –eylemler de bunun içindedir- varlığı zorunluluğa bağımlıysa ve tercih edeni olduğunda eylemin varlık bulması zorunluysa, bu tercih eden fâil ve fâilin iradesinden başka bir şey olmamalıdır. Bu açıklamanın arkasından iradeyi irade edenin ne ve kim olduğu sorusu gündeme getirilebilir. Buna farklı açılardan çeşitli yanıtlar geliştirilmiştir.

İradeyi irade edenin “iradenin kendisi” olduğu söylenebilir veya tercih edeni olduğunda eylemin varlığı yine başka bir şeye -misal ne mevcut ne madum olmayana- daha bağlı olduğu için zorunlu olmayabilir. Şeyin tümüyle kendisine bağlı olduğu **cümle** anlamında **tam tercih** eden bulunduğu eylemin bulunmaması, yine ika/irade gibi ne var-olan, ne yok-olan bir şeye daha bağlı olmasına ters değildir.

Buraya kadar anlatılanlar çerçevesinde fail-öznenen iradenin çıkışı gündeme gelebilir. Kökten türemiş anlamında süreç bildiren eylemle ilgili iradenin mevcut

⁴⁹³ Zâhid Kevserî [1879-1952], cebrî dizgeyi savunan Mustafa Sabri’ye reddiye mahiyetinde *el-İstibşâr fi’l-tehaddüs ‘ani’l-cebr ve’l-ihtiyâr* adlı, kısa bir yazı kaleme almıştır. Bu yazının sonunda Kevserî, Haydar b. Abdullah el-Hüseynî’ye ait [?] *Kitâbü’l-hidâyeti’l-gabiyyi’l-mütehayyir min dalâleti’l-cebri’l-mütecebbir* isimli eserin basılmasını temenni etmiştir. Bu eser, [h. 631/m. 1234] tarihinde yazılmıştır. Cebrîlik eleştirisine tahsis edilmiş en geniş eser hüviyetindedir. Yedi fasıldan oluşan eserde, cebrî dizge sistematik biçimde eleştirilmektedir. Bkz. Haydar b. Abdullah el-Hüseynî, **Kitâbü’l-hidâyeti’l-gabiyyi’l-mütehayyir min dalaleti’l-cebri’l-mütecebbir**, Beyazıd Devlet Kütüphanesi, nr. 19031, vrk. 1-163.

olmadığına sığınarak bu çıkışın iradelerde teselsül yoluyla olmasında bir sakınca görülmemiştir.

Diğer bir açıklamaya göre teselsül hiçbir biçimiyle kabul edilmez, iradeyi irade edenin yine iradenin kendisi ve aynısı olacağı açıklaması da yapılabilir. Bu açıklamalarda geçen zorunluluk bir kenara koyularak **fâil ve irade** ilişkisi yeniden düzenlenebilir. Var da olmayan yok da olmayan iradenin, özneye dayanma biçimi zorunluluktan çıkarılır ve seçime dayalı olarak kabul edilebilir.

İradenin olmasıyla olmaması öznenin iradesi bakımından birbirine eşit konumdadır. Özne iradesini dilediği vakitte iki eşitten birini seçmek suretiyle işleme koyabilir.

Kök anlamı esas alınarak başlangıç bildiren eylemle ilgili iradede söz edilecek olsa burada da **cebr** yoktur; bu anlamıyla eylem veya eylem temel ögesi irade, öznesinden zorunluluk yoluyla çıkmamaktadır.

Burada iradenin herhangi dışsal bir varlığı olmadığına dayanılarak iradenin var-olan anlamındaki sonucundan hareket ederek bunun bir öznesini arayamaya gerek yoktur. Bunun tartışması üçüncü önermede etraflıca ele alınmıştı. Tüm bu anlatımların içeriğinin temel sorunu, cebrden kurtuluş yollarını incelemektir. Peki, cebr düşüncesi yanlışsa özne-irade-eylem kavramlarının arasında olgusal nasıl bir bağlantı tesis edilmelidir?

3.4.3. Meşhur Örnek: Yırtıcıdan Kaçan Adam

Tüm dış ve iç faktörlerden yalıtılmış iradenin varlığına dair bir iddianın kanıtı olarak kullanılan örnek, yeniden güncellenebilecek ve ilmî güvenilirliğini koruyabilecektir. Hayali bir kurguda canlı olarak yırtıcıdan kaçan bir adam, önüne çıkan iki eşit yoldan birini diğerine yalnızca iradesiyle seçmektedir. Bu varsayımsal örnek; seçimlerin salt iradeyle gerçekleştiğini göstermek için kurgulanmıştır.

Elbette bu örnek tartışmasız değildir. İki farklı yolun birbirine eşit kabul edilmesi, gerçekten de iki yolun birbirine eşit olacağı anlamına gelmez, kurgusal seçimin gerçekleşebilmesi için mutlaka öznde veya nesnede bir tercih ettiricinin olması gerekir. Dolayısıyla iki eşit yol fikri, gerçekliği yansıtmayan hayal ürününden başka bir şey değildir.

Bu itiraz başka itirazların da önünü açabilir. Mesela öznedeki veya nesnedeki tercih ettirici sebebin farkında olmamak, hiçbir şekilde bilincin işlemediğini göstermez. Korkuyla kaçmanın verdiği dehşet ve korku hali, tercih ettirici sebebi perdelemiş olmayabilir.⁴⁹⁴ Bu zaviyeden bakıldığında, farkında olmamak hiçbir farkındalığın olmadığı anlamına gelmez.

Alâeddin Arabî açısından, kaçarak kurtulan adama, hangi yolu neden seçtiği sorulduğunda yeterli bir cevap veremeyecektir. Cevabın belirsizliği aslında, bu olayın tüm bileşenlerinden ayıklanmış ve arındırılmış iradeyle gerçekleştiğini gösterecektir. Kaldı ki herhangi bir farkındalıktan bahsedilecekse bu farkındalığın küçük de olsa belirtilenlerinin gösterilmeleri gerekecektir.

Müteahhir dönem kelam ilminde geçmişte tartışılmamış yeni bir meselenin varlığı bilinmektedir. Geç dönemde yapılanların ağırlıklı bir kısmı, değişik ekollere ait kanıtlamaların güçlü ve zayıf yönlerini tartışmaya açmaları olmuştur.

Alâeddin Arabî bu meşhur örneğe karşı getirilen itirazlara uygun yanıtların küçük düzenlemelerle geliştirilebileceğini düşünmüştür. **Alâeddin Arabî**'ye göre yırtıcıdan kaçan adam örneği Eş'ârî dizge içinde kullanılan iradeyi izah etmede başarılıdır.⁴⁹⁵ Ancak aynı başarıyı; “*açın önüne koyulan iki ekmek*” ve “*susuzun önüne konulan iki kadeh*” örneklerinde yakalamak zordur. Çünkü solakların veya sağ taraflarını sık kullananların belirli bir yöne doğal eğilimli oldukları bilinmektedir. Solaklar solda duran ekmek veya kadehi almaya daha yatkındırlar. Bu gerçek, onların tercihlerinde birtakım etkenlerin etkili olduğunu gösterir.

Doğal eğilimlerin eylemlere etkisini gözardı etmeyen **Alâeddin Arabî**, bu örneğin genel-geçer bir kuralı yansıtmadığını, vakıada tam tersi olayların meydana geldiğini söylemiştir. **Alâeddin Arabî** söz konusu itirazları dikkate alarak birinci örneği güçlü, ikinci örneği zayıf bulmuştur.⁴⁹⁶

İradeyi tüm etmenlerden arındırmak aslında onu Tanrısal düzeyde kavramak, mükemmel derecede anlamak çabasının bir ürünüdür. Salt tercih anlamındaki Tanrısal iradenin insanla ilişkisini anlamak, evrenle ilişkisi anlamak kadar kolay değildir. Bu ilişkinin karmaşık yapısı birçok perspektifin teşekkül etmesine yol açmıştır.

⁴⁹⁴ Nasîrüddîn Tûsî, **Nağdü'l-Muḥaṣṣal**, Beyrut, 1984, s. 152.

⁴⁹⁵ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 56^a.

⁴⁹⁶ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 56^a.

3.4.4. Cebr ve Kader Çözümlemesi

Dört önermenin ulaşmayı hedeflediği nihai amaç; *cebr* öğretisinin dayanaklarını çürütmektir. Kuşkusuz bu hedefe ulaşırken, kelam sistemine ana rengini veren değerler dizisinin diğer parametreleriyle ters düşülmemesi gerekmektedir. Bir yandan “Allah her şeyin yaratıcısıdır” metafizik ilkesi zedelenmemeli, öte yandan insan sorumluluğunun –akıl, irade vb.- dayanak noktaları örselenmemelidir. Sözü edilen ilk ilkeyi her şeye teşmil etmek **cebrî**, Tanrı’nın yaratma özelliğini doğrudan insana vermesi ise **kaderî** dizgeyi imlemektedir. Bu açıdan doğrusal çizginin bir ucunu **cebr**, diğer öteki ucunu **kader** düşüncesi temsil edebilir. Bu ikisinin yanlışlıklarını ve eksikliklerini gidererek ortasını bulmak, terazîsinin iki kefesine birbirini ağıdırmayacak eşit ölçüde ağırlık koymak, insanın metafizik ve fizik imtihan alanıdır. Bu alanı anlamak ve anlamlandırmak oldukça güç ve karmaşıktır.

İnsanın kendi eylemleriyle bağlantılarını kopararak, tek fâil Tanrı’yı kabul etmek “mutlak cebr”dir. Bu anlayış, insana eylemlerinde hiçbir sorumluluk noktası bırakmamakta ve insanın eylemleriyle birlikte kendisini anlamsızlaştırmaktadır.

Cebrî düşünce kendi içinde iki biçimde sınıflandırılmaktadır. Bunlardan (i) birine göre, aşırı ve ılımlı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁴⁹⁷ İlki, insana ait eylemin bulunmadığını onda hiçbir kudret olmamasına dayandırmaktadır. İkincisi bedihi bilgilerle çelişmemek adına insanda hakikati bilinmeyen bir kudreti kabul etmektedir. Bununla birlikte bu kudretin tesir özelliğini reddetmektedirler.⁴⁹⁸ Çünkü bu öğretiye göre tesir etmek yetkisi tamamıyla Tanrı’nın uhdesindedir.

İkincisine (ii) göre de cebr, ikiye ayrılır; hakiki ve taklidî. Hakiki cebr, tüm işleri Allah’a havale (*tevfiz*) etmek, emirleri yerine getirir, yasaklarından kaçınırken, kendi iradeni askıya almaktır. Taklidî cebr ise tüm işleri hevana teslim etmek, şehvetin büyümesine kapılarak ve “iradem yok, ben alın yazımı yaşıyorum” diyerek emir ve yasakları çiğnemektir. İşte bu küfürdür.⁴⁹⁹

⁴⁹⁷ Ebü’l-Feth Şehristânî, **el-Milel ve’n-nihâl**, thk. Seyyid Keylânî, Dârü’l-Me’ârif, Beyrut, 1983, c. I, s. 84.

⁴⁹⁸ Eş’arî, hâdis kudretten tesir özelliğini kaldırmıştır. Ancak bu yanlış anlaşılmalıdır. Bu yaratma düzeyindeki tesirin kaldırılmasıdır, yoksa kesb düzeyinde kudretin etkisini kabul etmemek yanlıştır. Eş’arî öğretiyi bu şekilde yorumlayan için bkz. Abdünnabî Nîgerî, **Düstûrü’l-‘ulemâ’: Câmi‘u’l-‘ulûm fî ıstılâhâtî’l-fünûn**, Farsçadan Arapçaya trc. Hasan Hânî Fahs, Dârü’l-kütübî’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2000, c. I, s. 234.

⁴⁹⁹ Taşköprizâde, **eş-Şekâ’îku’n-nu‘mâniyye**, s. 148.

Tasavvuf edebiyatında cebre yakın açıklamalar vardır. Tasavvuf geleneğinde Tanrı'nın zat, sıfat ve fiilleri sırasında getirilen izahlar, teolojik benzerlik nedeniyle sorunlara yol açabilmektedirler. Tanrı'nın zatı tevhit edilirken *ittihad*, sıfatlar tevhit edilirken *hulûl*, fiilleri tevhit edilirken *cebr*le benzerlik göstermektedir. Bu benzerlikleri, hakiki anlamlara hamletmek yanlıştır.⁵⁰⁰

Kader düşüncesinin teorisyenleri olan Mutezile insanı, kendi eylemlerinin tek öznesi addetmektedir. Bu nedenle insan mutlak sorumluluğa sahip bir varlıktır.⁵⁰¹ Bu dizgede insanla eylemi arasında başka hiçbir fâil varlığın dâhili ve katkısı olmadığı savunulmaktadır.

İnsan açısından bakıldığında, eylemin gerçekleşebilmesi için irade ve kudretin hem var olmaları, hem de kullanıma açık olmaları gerekir. Burada meselenin düğümlendiği nokta; acaba kudret ve irade olduğu halde insan eylemi terk edebilir mi? Sorusudur. Bu soru, “mümkün var olur, ardından var olduğu halde yok olabilir mi?” sorusuyla eşdeğerdedir.

İnsandaki kudret ve irade, varlık bakımından teselsüle düşmemek için belirli bir sebebe dayanıyor olmalıdır. Bu sebep her neyse var olduğunda eylemin varlığı zorunlu, yok olduğunda da eylemin varlığı olanaksızdır.

Eylemin **uzak sebebine** dikkat kesilenler, eylemin insan kudret ve iradesine dayanmadığını Tanrı'ya dayandığını söyleyerek **cebre** varmışlardır.⁵⁰² Oysa bu, eylemin **yakın sebebini** dikkate alanlar açısından yanlıştır. Bedaheten insanın bir kudreti ve iradesi olduğu aşikârdır. Yakın sebebe takılı kalan **Mutezile** eylemlerin tamamen insan iradesiyle olduğu düşünmektedir.⁵⁰³ Kaldı ki bu da yanlıştır. Zira güç yetirilmesi olanaklı olduğu halde irade edilen her eylemin gerçekleşmediği de açıkça bilinmektedir.

⁵⁰⁰ Çerkeşî Mustafa [v. 1229/1814], *Risâle fî tahkîki't-tasavvuf*, İstanbul, 1873, s. 1. Bu risaleyi neşreden ve araştıran bir çalışma için bkz. Abdülkerim Abdulkadiroğlu, “Şeriat Uleması İle Tarikat Meşayihî İhtilâfı ve Tekke ve Zaviyelere Tayinler Hakkında İki Vesika”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, cilt: XXVIII, ss. 335-353.

⁵⁰¹ Ebü'l-Feth Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, c. I, s. 44.

⁵⁰² Teftâzânî, *Tavzîh*, c. I, s. 403.

⁵⁰³ Kimi kelimacılar Mutezile'yi köşeye sıkıştırabilmek için Allah'a özgü sayılan yaratma özelliğinin Mutezile tarafından insanlara verildiğini göstermeye çalışmaktadırlar. Oysa bu cedelî bir karşı çıkış örneğidir. İbrahim Mezârî, *el-Lüm'a fî tahkîk mebâhisi'l-vücûd ve'l-hudûs ve'l-kader ve ef'âli'l-ibâd*, thk. Zâhid Kevserî, Matbaatü'l-Envâr, Kahire, 1939, s. 52.

Doğruya en yakın anlatımla, işi her yönüyle Allah’a bırakan, havale eden **cebrî** yaklaşım yanlıştır. İş her yönüyle insana bırakan ve devreden **tevfiz** de bir o kadar yanlıştır. Bu iki yanlışa düşmeksizin orta halli dengenin geliştirilebilmesi gerekir.

İnsanî tüm eylemler yaratma yönüyle Tanrı’ya, işleme yönüyle insana izafe edilmelidir. Peki, bunun ortasını bilgi temelinde almanın ve ortalamasını varlık temelinde bulmanın gerekçelendirilmesi nasıl olacaktır?

İlk etapta insan eylemlerindeki seçimli ve zorunlu ayrımının farkına varmak bedihidir. Bu bedahetin temelinde eylemlerin iradeye muvafık olmasını seçimliyle, eylemlerin iradeye aykırı olmasını zorunluyla açıklamak yoktur. Seçimli eylemler her zaman iradeyle mütenasip olsa bile istenilen sonuçlar doğurmayabilir. Öte yandan zorunlu eylemler, istenilen sonuçlar doğurabileceği gibi seçimli eylemler her zaman istenilen sonuçlar doğurmayabilir.

Bu sebeple seçimli-zorunlu arasındaki ayrımın tek ölçütü iradeye uygunluk ve aykırılık değildir. Her ne olursa olsun insanın su içme eylemiyle suyu hazmetmesi eylemi, benzer biçimde yazmak-öğrenmek eylemiyle nabzının-kalbinin atması eylemi arasındaki farkı bilmek için kanıt istenemez. Bunu bilmek apaçıktır, bedihidir. Çünkü irade kavramı özneye iki eşitten birini tercih edebilme, nesnelerin doğasını veya yapısını belirleyebilmek özelliğine sahip olmasa bile nesnelere istediği şekli verebilmek, onları düzenleyebilmek özelliği verebilir.

Tüm bunlar şu veya bu şekilde tercihte bulunabilme özelliği taşıyan bir iradenin varlığından bahsetmeye ve bu iradenin insanlar tarafından kullanıldığını göstermeye imkân tanımaktadır. Zorunlu ile seçimli eylemlerin ayrımını, insan tarafından kesinkes bilinmektedir.

Sadrüşşerîa bu noktayı çarpıcı bir örnekle açıklığa kavuşturmak ister.⁵⁰⁴ Nabzın atış düzeni, eylemlerin hızlılık ve yavaşlığıyla ilgili olup bunu artırıp azaltmanın insanın elinde oluşuyla, nabız atışının eylemle orantılı bir biçimde çıkması ve inmesi gereken noktanın belirlenmesinin insanın elinde olmayışı aslında eylemlerin işleyiş olgusuna dair açık ipuçları sunmaktadır.

Canlıların kendinde gerçekleşen kimi olaylara bilinç eşlik etmezken, kimilerine bilincin eşlik ettiği kesindir. Sözelimi bedeninin uyuması, büyümesi, boyun uzaması, besinlerin hazmedilmesinin her anına bilincin eşlik etmediği de kesindir. Buna karşın

⁵⁰⁴ Sadrüşşerîa, **Tavzîh**, c. I, s. 399-340.

hastalanması, sağlıklı olması, yabancı dil öğrenmesi sırasında bu eylemlerine bilincin eşlik ettiği de kesindir. Görüleceği üzere bazı eylemlerin olması için insan kast ederken diğer bazılarının olması için onun tarafından ayrıca bir kasta gerek yoktur.

Teftâzânî'ye göre bir şeyi yapabilmekle onu kast etmek birbirinden farklıdır.⁵⁰⁵ Kişi bir eylemi yapabilecekken ona kast edilmeyebilir veya kimi zaman insan yapamayacağı bir işi kastetmesi de söz konusu olabilir. Bir şeyi yapabilmeyi ve yapamamayı sağlayan şey kudrettir. Ne var ki eylemi gerçekleştirebilmek için kudret tek başına yeterli değildir. Buna bir de iki taraftan birini diğerine tercih ettirecek bir iradenin eşlik etmesi gerekir. Eylem; kudret ve ilave olarak iradenin birleşimiyle zorunlu olmaktadır. Birinin eksikliği eylemin yoklukta kalması için yeterlidir.

Buraya kadar anlatılanlar eylemin **fiille**, yapıyla ve işlemekle ilgisi üzerine kurulmuştur. Odaklanılan meseleye farklı bir açıdan yaklaşılarak eylemin **terkle** ve yapmamakla da ilgisine dikkat çekilebilir. İnsan seçimli eylemlerinin arasında yapabilecekleriyle yapamayacakları arasında bir ayrımın olduğunu kesinkes bilmektedir. Sözelimi bir uçurumdan aşağı düşerken, bu düşme eyleminden uzak durmamız veya ondan vazgeçebilmemiz olanaklı değildir.

Yapabileceklerimizle yapamayacaklarımızı ayırmamızı sağlayan zemin bu durumun bedihi oluşuyla yakından ilgilidir. Öte yandan eylemlerimizi bir plan çerçevesinde ve belirli bir amaca yönelik işlemekle amaç gütmeksizin ve belirsizlik içinde işlemek arasındaki ayrım da meselenin anlaşılmasında örnek olarak kullanışlı gözükmemektedir. İnsanın eylemlerini işlerken; iradeyle kesb yönü ispat edilmeli ve yaratma yönü Allah'a havale edilmelidir.⁵⁰⁶

İnsanın yapıp etmelerini sağlayan irade, ihtiyar, kast kavramlarının anlam boyutları neler olabilir ve bu kavramların hangi zemine oturtulması gerekir?

3.4.5. Beşerî İrade'nin Olguyla İlişkisi

İnsanoğlu deneyimlerinden yola çıkarak herhangi bir eylemde bulunurken tutsak, bir işe kalkıştığında esir, bir işi yaparken mahkûm olmadığını veya eylemde

⁵⁰⁵ Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 399 vd.

⁵⁰⁶ Sadrüşşerîa, **Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm fi'l-Kelâm**, vrk. 191^b. Ayrıca krş. Ebü'l-Muzaffer İsfârâînî, **et-Tebîr fi'd-dîn**, nşr. Zâhid Kevserî & Mahmûd el-Hudayrî, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1988, s. 97.

girişmekten vazgeçerken ona mecbur bırakılmadığını bedihi bilgiyle bilmektedir. Normal şartlar altında insan eylemde bulunurken herhangi bir zorlama ve zorunluluk altında olmadığını apaçık hissetmektedir.

Tanrı'nın iradesini kullanmasında olduğu gibi insan düzleminde de irade benzer bir fonksiyonu icra eder. İnsan tam ortada bulunan iki eşitten birini veya ortanın aşağısında bulunanı iradesiyle tercih eder.

Tercih, irade, ihtiyar, kast kavramları **Sadrüşşerîa** açısından aynı anlamın farklı izah ediliş tarzları olarak görülmektedir. Haddizatında iradenin tek başına, varlıkla veya yoklukla açıklanması zordur. Özneden bağımsız, tek başına ve müstakil olarak “irade ontolojik bakımdan vardır”, demek yanlıştır. Çünkü bu, müşahhas bir varlık gerektireceği için kendinde harici varlık ister. Hissi işaret ile iradeye işaret etmek mümkün değildir.

İradenin varlıkça, yok sayılması da olanaklı gözükmemektedir. Zira insan deneyimlerinde, eylemlerinde ortaya çıkabilmekte ve eylem onunla açıklanabilmektedir. Bu nedenle irade, eylemlerin işlevleri sırasında kendini açığa vurabilen bir yapıda kavranmalıdır.

İrade tüm bu gerçekliğine karşın doğaüstü ve doğanın genel işleyişine ters, hârikulâde denilebilecek (*havâriku 'l-âdât*) olayların varlığı dinî bakımdan yadsınamaz bir gerçekliktir. Küçük ölçekteki beşeri insan tarafından büyük ölçekli olağanüstü eylemlerin tezahür ettiği dinî kaynaklarda bildirilmektedir.

Göz açıp kapanıncaya kadar uzak mesafelerin kat edilebilmesi vs. eylemin oluşturma etkisi bağlamında değerlendirilebilir. Keza tersinden bir bakışla eylemin olmayış örnekleri de vardır. Yüksek güçteki öznenin her yaptığı eylemin, sonuçlarını elde etmesi kesin değildir. Bu türden bilgiler, **mütevâtir** haberlerde bulunmaktadır.⁵⁰⁷

İnanmayanların peygamberlerine karşı olanca güçlerini kullanmış, sinsi entrikalarını ustalıkla yönetmişlerdir. Buna rağmen çoğu kez sonuç elde edemedikleri tarihi bir gerçektir. Çekişmelerin yaşandığı zaman diliminde büyük işlerin başarılabilirdiği bilinmektedir. Tüm imkânları bulunmasına karşın tek başına kalan peygamberin hakkından gelememeleri bir gerçekliktir.

Buradan çıkarılan en önemli husus, eylemlerin sonuçları tamamen insanlara bağlı olmadığıdır. Eylemin varlığına gerçek etki edici, insan iradesi ve kudretini aşan

⁵⁰⁷ Sadrüşşerîa, **Tavzîh**, c. I, s. 400.

bir güçtür. Eylemin varlığına, beşer kudretinin etkisi mutlak değildir. Çünkü insanın iradesine aykırı sonuçlar vakidir.

İnsandaki kudret-eylem ilişkisi doğal yapısı gereği işliyor olabilir. Yinede bu açıdan mucizeleri ve olağanüstü olayları izah etmek oldukça güçtür. Tanrı'nın yaratmasını var etmek ve olağanüstü olaylarla sınırlı kılmak eksiktir. Tanrı, var oluşun devamı sırasında etkin rol oynamaktadır.

Meselenin genel büyük ölçekteki görünümü böyle iken kişisel küçük ölçekte insan eylemlerine bakıldığında yürüme eylemi gerçekleştirirken hangi kasların gerilmesi ve salınması gerektiğine dair bir bilgi insanda yoktur. Dahası insan eylemini yapabilmek için hangi sinirlerin devreye sokulması gerektiğine dair bir bilince de sahip değildir. İnsanın konuşurken harflerin çıkış yerlerinde nasıl çıktığına dair bir bilgisi veya bilinci yoktur.

Vicdan insanda bir iradenin olduğunu gösterebilmede en etkili yardımcıdır. İnsan iradesi, eyleminin varlığına doğrudan bir etkisi Eş'arî ekolde kabul edilmez. Mâtürîdî ekolde ise eylemin yok ve var olmayan alanına irade etki eder.

İnsan, ne zaman seçimli bir eyleme yönelse ve onu yapmaya kesin azmetse, bu yönelmede hiçbir icbarın olmadığını sağduyusuyla bilmektedir. Tanrı'nın koyduğu zorunluluk içermeyen ilişkisel kurallar (*âdet*) uyarınca yaratım gerçekleşmektedir.⁵⁰⁸ Bu bakımdan tek eylem iki yöne sahip bulunmaktadır. Eylem yaratmak yönüyle Tanrı'ya, işlemek ve kazanmak yönüyle insana aittir. Bu gelinen noktada kastın, Tanrı tarafından yaratılmasının anlamı açıklanmalıdır.

3.4.6. Beşerî İrade'nin Tanrı ile İlişkisi

Kelâmî terminolojide irade ile kast kavramlarının kaplamaları farklıdır. İrade, fizik ve metafizik alanların her ikisinde kullanılabilirken, kast sözcüğü yalnızca hâdis iradeyi anlatmak için kullanılmaktadır.⁵⁰⁹ Kalbin fiili olarak değerlendirilen kast; eyleme eşlik etmekte veya eylemle beraber bulunmaktadır.⁵¹⁰

⁵⁰⁸ Sadrüşşerîa, **Tavzîh**, c. I, s. 400.

⁵⁰⁹ Ebü'l-Bekâ, **Külliyât**, s. 75.

⁵¹⁰ Sadrüşşerîa, **Şerhu Ta'dîlî'l-'ulûm fi'l-Kelâm**, vrk. 195^a. Krş. Kurul, **Şerhu'l-Muştalahâtî'l-Kelâmiyye**, Hazırlayanlar: İslâmî Araştırmalar Merkezi, Dâru'l-Basâir, Tahran, 1994, s. 274.

Kast ontolojik olarak Allah'ın yaratmasıdır. Ancak kastın, Allah tarafından yaratılmasının anlamı nedir? Kast; Allah'ın insanda bir kudret yaratması ve bu yaratılan kudretin insan tarafından **bedel** yoluyla yapmakla yapmamak şeklinde kullanılmasıdır. Bu kudret sayesinde insan, eylemini irade ve kast ile belirli bir yönde kullanılabilmektedir.

Allah, insanın belirli bir yönde “kullanımını” yaratmış değildir.⁵¹¹ Süreç anlamındaki eylem, Tanrı'nın yaratması ve insanın iradesinin birleşimiyle gerçekleşmektedir. Bu birliktelikten Tanrı'nın, insan iradesine bağımlılığını çıkarmak yanlıştır.

Kastın bir ilâhî iradeye bağımlı oluşu onun zorunlu olmasını gerektirmez. İradenin var ve yok alandaki eyleme bir etkisinden hala söz edilebilir. Ne var ki insan iradesinin etkisini tam etki edici olarak almak yanlıştır. Doğrusu insan iradesi, etkinin bir parçasını oluşturmaktadır.

İnsan eylemleri bir olgu olarak varlıkları vardır. İnsanın, kendini eylemlerini sezişi de ortada durmaktadır. İnsan, eylemlerin kendine aidiyetini bilmektedir. Tersî sağduyuya aykırıdır. Eylemin varlığa çıkarılabilmesi için ne var-olan ne yok-olan bir **hal** işleme dâhil edilmiş olmalıdır. Var ve yok alandaki eylemin, iradeyle sıkı irtibatı kurulmuş idi. Bu alan hal kavramıyla doldurulmaktadır. Üstelik bu hal kavramı, Tanrı'ya diğer var olanlar gibi zorunluca dayanmamalıdır. Zira zorunluca dayanması, eylemin insana aidiyetini örseleyecektir. Herhangi bir zorunluluk fikri, insanî eylemlerin icbarî oldukları anlamına gelecektir.

Öte yandan hal alanıyla, eylemin var olması zorunlu olmaz. İnsana ait eylemin var olabilmesi için insana ait olmayan, insanın bünyesi, kudreti ve iradesi gibi durumlara da yer ayrılmıştır.

Bu anlatılar, bedihi bilgilerle çelişmeyen ara bir formül geliştirme çabalarının ürünüdür. Gerçekten de insan, eyleminin kendine ait olduğunu açık-seçik bilir ve çoğu zamanda başkasına ait olabileceğini hatırına getirmez. Hal kavramının içeriği, bedihi bilgi ve mutlak Tanrı telakkisine hâlel getirilmeden anlaşılmalıdır.

⁵¹¹ Sadrüşşerîa, **Tavzîh**, c. I, s. 401.

3.4.7. İzafi bir Kavram: Kesb

Her şeyin yaratıcısı, her şeyin irade edicisi anlamında mutlak Tanrı anlayışına aykırı bulunmayacak, bu mutlaklık içerisinde ayrıca insanın sorumluluğu zedelenmeyecek bir zeminin ve açıklamanın getirilmesi hayati öneme sahiptir. Bu minvalde insanın iradesiyle eylediği fiilindeki katkısı irdelenmelidir. Bu katkı, var da olmayan yok da olmayan görece ara bir durumla açıklanabilir. Bu ara durum, işleme konarak insan eylemini yapıyor olmalıdır. İnsanın bu ara durumu işleme koyması **kesb** olarak isimlendirilmekte, ancak bu işlem, eylemin sonucunu zorunlu kılmamaktadır.

Kesbi açıklığa kavuşturabilmek adına **yaratma**yla arasındaki farklara değinmek yerinde olacaktır. Yaratmak; öznenin başkasına muhtaç olmaksızın bağımsızca tek başına eylemini yapabilmesidir. Bunun alt düzeyi olarak kabul edilen insana özgü kesbtir. Kesb kavramıysa kişinin başkasına muhtaç olmaksızın tek başına yapamayacağı bir durumu betimler.⁵¹²

Sadrüşşerîa Tanrı'nın eylem alanının ikiye ayrıldığını söylemektedir. Birinci alan tek başına eylediği evren-doğa gibi alandır. İnsan iradesinin ve eyleminin bu alanda ne etkisi ne bir katkısı vardır. İkinci alansa Tanrı'nın kendi başına yapabileceği, insana özgürlük tanıdığı alandır. Bu alanda insan Tanrı'dan bağımsız olamaz, yine de en azından kendi seçimli eylemlerine bir katkısının olduğu alandır.

Yaratmayla kesb arasındaki ayrım noktalarından biri şudur; kesb kudret mahallinde iş görebilirken, yaratma kudret mahallinden ayrıdır. **Sadrüşşerîa** nezdinde yaratmayla kesb ikisi de görece bir durum olmakta birleşmektedirler.⁵¹³ Yaratma yere ve zamana bağlı olmazken, kesbin mutlaka bir zaman ve zeminde işleniyor olması gerekir. Ayrıca hâdis kudretle olan kesb, kadîm kudretle olan yaratmak fiilidir.⁵¹⁴

Öte yandan **yaratma** eylemin sürecini, sonucu ve nesnesini zorunlu kılarken, **kesb** eylemin sürecini, sonucunu ve nesnesi zorunlu kılmaz. Yaratma nesnesine ilk gerçek varlıklarını vermekte ve bu eylemin sonucuyla öznenin nitelenmesine yol açmamaktadır. Kesb ise önünde hazır bulduğu nesneleri veya var-olanları

⁵¹² Sadrüşşerîa, **Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm fi'l-Kelâm**, vrk. 195^a.

⁵¹³ Sadrüşşerîa, **Tavzîh**, c. I, s. 403.

⁵¹⁴ Seyfeddin Âmidî, **Ġayetü'l-Merâm fi 'ilmi'l-keîâm**, Kahire, 2012, s. 177. Krş. Seyfeddin Âmidî, **Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn**, Beyrut, 2003, c. II, s. 425.

düzenlemekten ibaret olup, eyleminin sonucuyla öznesinin nitelenmesine yol açmaktadır.

Kesbe dayalı eylemler, izafetlerin değişimiyle itaat, isyan, iyi-kötü niteliklerini kazanmaktır. Kazanım sayesinde bu nitelikler öznesine değer yüklü sıfat olarak geri dönmektedir. Yaratmak fiili bu süreçten azadedir. Yaratmak fiili izafetlerin değişimiyle herhangi bir nitelik kazanmaz ve öznesine bunları kazandırmaz. Farklı bir deyimle yaratan, yarattığı fiilleriyle nitelenemez. Bu ayrım değer yüklü ahlakî eylemlerde kendini daha bariz kılar. Sözelimi hırsızlık yapan biri hırsız ismini alırken, hırsızlığı yaratan bu ismi almaz.⁵¹⁵ Tıpkı kendinde siyah ten rengi bulunana zenci denebilir, ama siyahlığı yaratanda bu nitelik bulunmaz. Bu düşüncenin açılımı; kötüyü yaratmak kötü değil, kötülüğü işlemek kötüdür, veciz deyişinde kendini bulmuştur.⁵¹⁶

Sadrüşşerîa'ya göre kötülüklerin Tanrı'ya izafetini iptal eden Eş'arî kökenli bu anlatım tarzı bir ileri adımda, iyiliklerin de Tanrı'ya izafetinde problem çıkaracaktır.⁵¹⁷ Tanrı'nın fiillerini kötülüklerden ve amaçlardan arındırayım derken iyiliklerden yoksun kılmak yanlıştır. Elbette Tanrı eylemleriyle nitelik kazanıyor değildir. Keza belirli amaca ulaşmak için de eylemde bulunmaz. Fakat bu, hikmetsiz iş görmesi anlamına getirilmemelidir. Tanrı'ya ait her türlü eylemin hikmete uygunluğu açıkça izah edilemeze bile, hikmete aykırılık bulmak da Tanrı'nın tüm bilgisine muttali olmayı gerektirmektedir.

Eş'arî dizge Tanrı'dan başka var olan her şeyi ve onlara yüklenen değerleri Tanrı'nın mutlak iradesiyle açıklarken, Mâtürîdî ekol bu açıklamanın ilkesinde bir değişiklik önermektedir. Bu ilke hikmet ve rahmet ilkesidir.⁵¹⁸ Bu ilke değişikliği aslında diğer pek çok kelâmî parametreyi ilgilendiren eksen değişikliğidir. Mutezile ekolünde bu ilke adalettir. Aslında Mâtürîdî ile Mutezile ekolü farklı ilkelerden

⁵¹⁵ Sa'deddîn Tefâzânî, **Şerhu'l-'Akâ'id**, s. 56.

⁵¹⁶ Kelâmî düşüncede bu ayrım, ressam-resim benzetmesiyle kılavuzlanmıştır. Bir ressam çizdiği tabloda çirkin bir görüntüyü olağanüstü ustalıklarla resmedebilmesi, onun kötü kişiliğine değil, sanatçılığına delalet eder. Zira çirkinliği olağanüstü derecede resmedebiliyor olmak ayrıca ustalıklı gerektirmektedir. Bkz. Celâlüddîn Devvânî [v. 908/1502], **Risâle fi halki'l-a'mâl**, (er-Resâilü'l-muhtâra içinde), nşr. Ahmed Toyserkânî, Kütüphane-i Umûmî, İsfahan, 1405, s. 73.

⁵¹⁷ Sadrüşşerîa, **Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm fi'l-Kelâm**, vrk. 197^b.

⁵¹⁸ Sadrüşşerîa, **Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm fi'l-Kelâm**, vrk. 197^a.

başlayarak neredeyse aynı sonuçlara varmışlardır.⁵¹⁹ Hikmet ve rahmetine yakışmayacağı için Tanrı içeriksiz, anlamsız boş işle, abesle, yalanla, vaadinden dönmekle, zulümle veya güç yetirilemeyecek bir şeyle insanı sorumlu tutmakla nitelenemez. Eş‘arî dizgede tüm bu niteliklerin ilkesi sayılan hikmet ve adalet kavramları görecelidir, iradenin belirlemesine açıktır. Tanrı’nın adaletli olduğu peygamber olmaksızın bilinemez.⁵²⁰

Mâtürîdî öğretide kötülüklerin varlık gerekçelerinin hakikati, Tanrı’nın hikmetine havale edilmelidir. İnsani düzeyde kötülüklerin varlıkları hikmetten yoksun değildir. Mâtürîdî ekol hakikat iddiasında bulunmaksızın üç bakımdan kötülüklerin yaratılmasında hikmet görmüştür.⁵²¹ Bir, iyi-kötü, hayır-şer, fayda-zarar gibi her tür eylemin yaratılması Tanrı’nın her şeyi yaratmaya gücü yeten *mutlak kudretini* gösterir. İki, Tanrı’nın yaratılanlardan tamamen bağımsız bir varlık olduğunu gösterir. Üç, kötülükler imanın değerini artırmaktadır. Küfre ve kötülüklere tanık olan kişi, iman hidayetinin değerini anlar ve devamını diler.

Hikmetin işlevine tersten bakıldığında manzara daha açık kılınabilir. Yalın halde küfrü yaratmak hikmet değildir. Hikmet; küfrü olması gereken nitelikleriyle beraber yaratmaktır. Öyleyse küfrün kötü, yanlış ve çirkin niteliklerle yaratılması hikmetin bir gereğidir.⁵²² **Sadrüşşer‘a**’ya göre kötülük olmasa insanda olması gereken korku ve ümit dengesi kurulmaz, korku ve ümit yoksa Tanrı olmak ile kul olmak arasında fark kalmazdı. İnsan açısından iyiliğin iyi olmasını bilebilmek için kötülük olmazsa olmazdır.⁵²³

Sadrüşşer‘a açısından eylemler düzey farkı gözetilerek, yaratmak bakımından Allah’a aittir. Bunların içerisinde özellikle toplumsal olgu ve olaylarda kolaylıkla sezinlenebilecek kötülükler vardır. Bu kötülükler kesb kaynaklıdır. Yaratmak iyi-kötü gibi ahlâkî değerleri kabul etmez. Kötülüklerin varlığı inkâr edilmemelidir.⁵²⁴ Ama bunları özelleştirerek doğrudan Allah’a atfetmek de yanlıştır. Topluca varlıkların

⁵¹⁹ Sâbûnî, “ala” edatı yerine “lî” edatını kullanarak adaletin Tanrı için zorunluluğuna dikkat çekmiştir. Tanrı ile adaletin ayrıştırılması imkânsızdır. Üstelik Tanrı için kötülük yapması da imkânsızdır. Bkz. Nûreddin Sâbûnî, **el-Kifâye fî’l-Hidâye**, s. 339.

⁵²⁰ Abdülkâhir Bağdâdî [v. 429/1037], **Uşûlü’l-dîn**, thk. Ahmed Şemsüddin, Dârü’l-Kütübî’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2002, s. 153.

⁵²¹ Nûreddin Sâbûnî, **el-Kifâye fî’l-Hidâye**, s. 275.

⁵²² Ebü’l-Muîn Nesefî, **Tebşîratü’l-edille fî usûli’l-dîn**, c. II, s. 255.

⁵²³ Sadrüşşer‘a, **Şerhu Ta‘dîlî’l-‘ulûm fî’l-Kelâm**, vrk. 198^a.

⁵²⁴ Ebü’l-Muîn Nesefî, **Tebşîratü’l-edille fî usûli’l-dîn**, c. II, s. 258.

tamamını Tanrı'ya izafet, tazim içermesi nedeniyle doğrudur. Fakat kötülükleri kayıtlayarak Allah'a bağlamak, tazim içermemesi nedeniyle yanlıştır.⁵²⁵

İyi-kötü, faydalı ve zararlı anlamlarından öte hikmet kavramı Mâtürîdî ekol için önemlidir. Hikmet faydadan daha geniş içeriklidir. Emredilenlere ve emir verene bir faydası olmayan ama hayırlı sonla (*âkıbet-i hamîde*) kayıtlı bir şey, hikmet kapsamına alınabilir. Muteziledeki hikmet ise bu ikisinden birine mutlaka faydası dokunandır.⁵²⁶ Sürecin kötü işlemesi sonucun da kötü olacağı anlamına gelmez. Tanrı'nın hiçbir eylemi yoktur ki hikmetli olmasın. İnsandaki sorumluluk iyilikleri Tanrı'ya, kötülükleri kendine irca etmesidir.

Eylemi iradeyle işleyerek kesbetmek, o eylemin ahlâkî değerleriyle nitelenmeyi gerektirir. Kötülüğe götüren eylemi insanın salt irade ve kasıt etmesi de kötüdür. Yokluktan varlığa çıkarmak anlamındaki yaratmak böyle değildir. Her ne ise o olması bakımından kesb, eyleme ait değerlerle nitelenmeyi zorunlu kılar. Çünkü insan bilir ki ne zaman dilerse eylem, Allah'ın koyduğu (*âdet*) ilke gereği yaratılacaktır. İnsanın eyleme yönelmesinde bir icbar söz konusu değildir.⁵²⁷

Kelam sistemine göre Tanrı'nın eylemleri vacibin ve muhalin değil, mümkünün konusu olmaktadır. Tanrısal eylem, imkân ve mümkün alanla ilgilidir. Tanrı'nın bir eylemi var etmesi kendi zatından başka olan imkânı mümkün hale getirmesidir veya bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmasıdır.

İnsani eylemler ile ilâhî eylemler arasında ortaklığı sağlayan yönlerle farklılığı sağlayan yönleri, açık-seçik kılmak adına özel kavramların kullanım alanlarının ayrıştırılmasına kelamcılar tarafından özen gösterilmiştir. Buna göre tercihte ve seçimde bulunmak ikisi arasında ortaktır. Yaratma, tekvin, mükevvin, icat gibi kelime ve kavramlar Tanrı'ya özgü kılınmıştır. İktisap (*kesb*) kazanmak, işlemek, yapmak ise insana hasredilmiştir.⁵²⁸

İnsan, bizzat Tanrı'nın yarattığı bir varlıktır. Bunun yanında yine Tanrı'nın yarattığı evreni deneyimlemektedir. İnsanın iç ve dış dünyasının yaratılmış olması, ona kısmen yaratmanın keyfiyeti hakkında bilgi sağlamaktadır. İnsanın bu sınırlı bilgisi, yaratmanın hakikatini kavramasına, künhüne vakıf olmasına, tümüyle onu ihata

⁵²⁵ Ebü'l-Muîn Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, c. II, s. 257.

⁵²⁶ Alâüddîn Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl fî netâ'ici'l-'uqûl*, Katar, 1984, s. 165.

⁵²⁷ Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c. I, s. 403.

⁵²⁸ Nûreddin Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-Hidâye*, s. 270.

edebilmesine yardımcı olamamaktadır.⁵²⁹ Üstelik insan yoktan var etme olayını hiçbir şekilde deneyimlememiştir. Kelâmî sisteme göre cismin cisim yaratamayacağı kesindir. Bu nedenle cismi yaratan, cismin kendisinden her yönüyle üstün ve aşkın bir varlık olmalıdır ki bu Tanrı'dır.

İnsandaki kudretin gerçek anlamda kendisi dışında bir nesneye varlık vermek potansiyeli ve salahiyeti yoktur. Onun tek yapabildiği var-olanları yeniden düzenlemek, iki eşitten birini veya aşağısında (*mercûh*) bulunanı tercih etmektir.

3.5. ALÂEDDİN ARABÎ'NİN DÖRDÜNCÜ ÖNERMEYE KATKILARI

Alâeddin Arabî dördüncü önermenin ana muhtevasını belirleyen iki eşitten birinin tercih edilmesindeki **eşit**in anlam boyutlarını irdelemektedir. Öncelikle bu eşit in nesne bakımından mı, özne bakımından mı olduğunun belirginleştirilmesi gerekmektedir. Buna göre tüm harici faktörlerden ayıklanarak mümkünün kendisi bakımından bir eşitlikten söz ediliyorsa, harici bir tercih edenin bunu tercih etmesinde hiçbir tartışma yoktur. Eşitlik özne ve fâil-i muhtar Tanrı bakımından ele alınıyorsa mesele başkalaşmaktadır. Zira ilâhî iradeye yüklenilen anlamlar ekollerce farklıdır. Özne bakımından eşitlik filozof ve Mutezilede değişik bakımlardan söz konusu değildir. Bu nedenle öznenin iradesi birbirini ağdırmayan bir noktaya ilişmez, ilişmemelidir.

Mutezilî düşünce sisteminde amaç, plan (*garaz*) ve gerek (*dâi*) yokken Tanrı bir eylem yapmaz. Doktrin gereği Tanrı birbirine eşit olanı değil, tercihe şayan (*aslah*) olanı seçmektedir. Mutezile aslah anlayışla Eş'arî akımın keyfî, belirsiz ve en önemlisi ahlâkî değerlerden yoksun, adaletsiz ilâhî irade anlayışından uzaklaşmak istemektedir. Filozoflar ise ilâhî iradeyi ilâhî bilgiyle ve varlıkla özdeş kılmışlardır. Tanrı'nın iradesini "dilerse yapar, dilerse yapmaz" ilkesiyle anlamlandırmışlardır.⁵³⁰ Dikkat

⁵²⁹ Sadrüşşeria, *Şerhu Ta'dîlî'l-'ulûm fi'l-Kelâm*, vrk. 197^a.

⁵³⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, Kum, 1987, s. 393. İbn Sînâ, *Ta'likât*, 1983, s. 20. Abdülhakîm Siyâlkûtî, *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ şerhi'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye*, (Mecmû'atü'l-Havâşî içinde), Matbaatü'l-İlmiyye, Mısır, 1911, c. II, s. 238. Kelâm-felsefe ayrışmasına dair bu dakik yönü inceleyen geniş bir çalışma için bkz. Mustafa Sabri, *Mevkîfü'l-'aql ve'l-'ilm ve'l-'âlem*, c. III, s. 333.

edilirse aslında bu ilke Tanrı'nın irade etmemesine olanak vermez.⁵³¹ Her iki önermede yer alan “dilerse” kelimesinin tekrar edilmesi bununla izah edilebilir.

Mutezile teorisyenleri ahlakî adalet, filozoflar ise varlıksal inayet anlamındaki zorunluluktan vazgeçmemiştir.⁵³² Adalet ve inayet kavramlarının her ikisi de Tanrı'yı zorunlu/yükümlü kılıcı bir içeriğe sahiptir. Diğer ifadesiyle Tanrı adaletli ve inayetli olmak zorundadır.

Ehl-i Sünnet kelimcilerinde bu kavramlar yerine irade önerilmektedir. İrade için doğru olan tanım; “dilerse yapar, dilemezse yapmaz” şeklinde anlaşılmalıdır. Bu düğümün açılması, anlaşmazlığın giderilmesi noktasında **Alâeddin Arabî** derhal ara çözüm denemesine girişmez. Ona göre öncelikle taraflara ait mevzilerin ve dayanaklarının tahkim edilmesi gerekmektedir.

Kelam ilminin ana şirazesini belirleyen temel ilke iradedir. Allah'ın fiillerini gaye illetinden, amaçlılık bildiren kelimelerden tenzih etmek esastır. Tanrı ile evren irtibatını varlık bakımından tesis eden temel kavramın irade üzerine kuruluyor olması **Alâeddin Arabî** açısından tutarsızlık içerir.⁵³³

Bunun en bariz görüldüğü yer fıkıh ilmindeki kıyas bölümüdür. Buna kelâmî düzeyde iradeyi ön plana çıkaran **Sadrüşşerîa**, en geniş anlamıyla Allah'ın fiilleri kapsamında değerlendirilebilecek insan eylemlerini düzenleyen Allah'ın hükümlerinde gerekçelendirmeye başvurmaktadır. Varlık düzeyinde savunulan irade, eylem düzeyinde geçerliliğini yitirmiş gözükmektedir.

Fıkıh ilmindeki bu gerekçelendirme işlemi, aslına bakılırsa Tanrı'nın fiillerine yönelik değildir. İnsanların eylemleriyle ilgili hükümler insanî bakımdan gerekçelendirilmektedir. Yoksa Tanrı'nın iradesi gerekçelendirilmiş değildir. Dinî hükümlerin gerekçelendirilmesi, Allah'a ait fiillerin de gerekçelendirilmesini gerekli kılmaz. Bu açıklamayla kelâmî ve fikhî bakımdan iki farklı düzeyi birbirine karıştıran **Alâeddin Arabî**'nin karşı çıkışı kabul görmeyebilir.

İki farklı tasavvur tarzını temsil eden kelâm ile felsefe yöntemlerinin karşılıklı tartışmaları burada meseleye damgasını vurmuştur. Yokluğu varlığına tercih edilmiş anlamında “mümkün” kavramını her iki ekol de kabul etmektedir. Mümkün varlık

⁵³¹ Hayâlî [v. 875/1470], **Hâşiye 'alâ Şerhi'l- 'Aķā'idi'n-Nesefiyye**, Matbaatü'l-'ilmiyye, Mısır, 1911, c. I, s. 104.

⁵³² Kestelî, **Hâşiyetü'l-kübrâ li-mukaddimâti'l-erbaa'**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 111^b-112^a.

⁵³³ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 55^b.

bakımından iki eşitten birinin tercih edilmesi üzerinde ihtilaf yoktur. Mümkünü varlığa getiren illetin ontolojik yapısı anlaşmazlığın kilitlendiği düğümdür.

Kelâmî düşünce salt ilâhî iradeyi, mümkünün varlık kazanmasında yeterli görmüştür. **Hükema**'ya göre tek başına irade mümkünün varlığa çıkışı için yeterli görülmez. İradeye gerektirici bir zorunluluk eşlik etmelidir.⁵³⁴ Kelamcılar ise tercih için irade şartı dışında kalan hiçbir şartı koşmazlar; tek başına irade, irade edilenin varlığını zorunlu kılıcıdır. İki ekol için de zorunluluk olmazsa olmazdır. Ama kelamcılara göre bu zorunluluk, iradeyi öncelememesi veya iradenin dışında olmaması gerekmektedir. Filozoflar iradeye kelamcılardan farklı anlamlar yüklemektedir.

Kelamcıların Tanrı'ya sıfat olarak yükledikleri iradenin anlamı filozoflar için kusurludur ve beşerîdir. Bu anlam yüce Tanrı için uygun değildir. İlahi düzeyde iradenin açılımı ilim, hikmet ve inayete karşılanmalıdır.⁵³⁵ Felsefe ekolüne göre Tanrı-evren irtibatı, güneş ile ışınları gibidir. İkisi arası öncelik zaman bakımındandır, varlık bakımından değildir. Tanrı cömerttir ve bu cömertlik bilkuvveden bilfiile çıkacak olursa bu, ulûhiyete yakışmaz. Tanrı tamdır ve bilfiildir. O'nda bilkuvvelik ve bekleme hali bulunamaz. Zorunlu varlık için mümkün olan her şey zorunludur. Bu nedenle cömertliği gereği evren ezeli olmalıdır.⁵³⁶

Temel özelliği tercih olan iradenin ilim, inayet vb. kavramlarla eşitlenmesi kelamcılar açısından sorunludur.⁵³⁷ Bu tavır, ilâhî iradenin anlamını buharlaştırmaktadır. İlahi iradenin ilimle özdeş kılınması, ilahî hürriyetin örselenmesiyle birlikte katı nedensellik ve en tehlikelisi evrenin ezeliyetine götürmektedir.

Kelâm düşüncesine göre Tanrı'nın evreni yaratması için harici zorunlu bir neden yoktur. Burada eksen belirleyici kilit kavram iradedir.⁵³⁸ Buna göre dışsal başka

⁵³⁴ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, çev. Ali Durusoy & Muhittin Macit & Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 145.

⁵³⁵ İbn Sînâ, **en-Necât**, nşr. Mâcid Fahrî, Dârü'l-âfâki'l-cedide, Beyrut, 1985, s. 286. İbn Sînâ, **Ta'likât**, s. 53, s. 100. Ayrıca bu yorumun tarihi bir destekleyicisi için bkz. Ebü'l-Velîd İbn Rüşd [v. 595/1198], **Tehâfütü't-Tehâfüt**, nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî, Merkez Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, Beyrut, 1998, s. 439. İbn Rüşd'e göre kadîm irade akıl dışı bir bidattır. Bkz. Ebü'l-Velîd İbn Rüşd, **el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille**, nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî, Merkez Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, Beyrut, 1998, s. 130.

⁵³⁶ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 265, s. 292.

⁵³⁷ Hafîd-i Teftâzânî Herevî [v. 906/1501], **ed-Dürri'n-naqdî min Mecmû'ati'l-Hafîd**, Matbaatü't-tekdûm, Kahire, 1904, s. 316-317.

⁵³⁸ Ebû Hâmid Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, thk. Süleyman Dünyâ, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1966, s. 98.

hiçbir şeye veya yaratmayı zorunlu kılıcı harici nedene gerek duymaksızın ilâhî irade mümkünün yaratılması için yeterli sayılmıştır.

Sadrüşşerîa iradenin bu fonksiyonunu nesnesi bakımından inceleyerek bir kanıtlama tarzı sunmuştu. İradenin karşısına gelebilecek dört muhtemel seçenek çıkartmıştı. Bu seçenekler sırasıyla, en üst seviyedeki tam tercih, üste kalan (*râcih*) tercih, ortada kalan (*müsâvî*) tercih ve en alta kalan (*mercûh*) tercihtir. İlk ikisi mantıksal gerekçelerle yanlış bulunmuş, son iki seçenek doğrulanmıştı.

Alâeddin Arabî, **Sadrüşşerîa**'nın sunduklarının kelam-felsefe ayrışmasına dönük olmadığını söylemiştir.⁵³⁹ Varlık-yokluk açısından mümkün kendinde “eşit” konumdadır. Bunu yadsıyan bir zümre yoktur. Öte yandan bir şeyin üst konuma getirilmesi anlamındaki tercih, her ikisi sistemin de kabulüdür.

Nesneye dayalı sunulan seçenekler, meseleyi çözmekte başarılı değildir. Sözgelimi bir nesneyi aynı durumda hem eşit, hem eşitin altında saymak sorunludur. İlkelerinin değişiklik göstermesi burada fark etmez. Nesneden hareketle seçenekler oluşturmak filozofları ikna etmek için yeterli değildir. Yapılması gereken öznenen hareketle bir eşitliğin olup olmayacağını incelemektir.

Alâeddin Arabî bu açığı sorgulamaya değer bulmuş ve önermiştir. Kelâm ilmi sistem gereği evrenden başlayarak Tanrı'ya ulaşır. Burada önerilen ise Tanrı'dan hareketle evrene bakmaktır. İkisi arası irtibatın sağlanmasında kelamcılar tarafından öne çıkarılan en önemli kavram iradedir. Bu nedenle iradenin ontolojik statüsü ve epistemik değeri araştırılmalıdır.

Tanrı'nın evrenle, birliğin-çoklukla irtibatı iradeyle sağlanıyorsa bu iradenin mahiyeti irdelenmelidir. Bu irade kendinde (i) çokluk mudur veyahut irade bir (ii), çokluk ilişkilerinde mi aranmalıdır?

İlk seçeneğin (i) açmazı neden bunu irade ettin de şunu irade etmedin, olacaktır. Bu iradenin tercihi diğer başka bir iradeyle açıklanacak olsa iradelerde teselsül gerekecektir. İrade başka iradeye dayanmıyorsa; iki eşitten birini diğerine sebepsiz tercih ediyor demektir. Şu halde mucidi olmayan varlıkların kabulü gerekecektir. Oysa ilkece özne-nesne birlikteliği hiçbir düşünce sisteminde geçerli değildir.

İkinci seçeneğin (ii) açmazı ise iradeyle evren arasındaki ilişkinin kendisi mümkündür. Her mümkün başka bir mümkün muhtaçtır. Öyleyse ya ilişkilerde

⁵³⁹ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 56^a.

teselsüle razı olunacak veya sebepsiz mümkün varlık kabul edilecektir. Bu sorunu çözmeye yönelik kelamcılar farklı yollar denemişlerdir. **Alâeddin Arabî** biri hariç tüm bu yolları eksik bulmuştur.⁵⁴⁰

Kelamcılardan kimileri birinci (i) seçeneği benimsemiştir. Buna göre irade ile irade edilen bir ve aynı şey kabul edilmelidir. Tek bir şeyde teselsül olamaz. Burada iradeli Tanrı ve yarattığı evren var, ama bu ikisi dışında üçüncü bir varlık çeşidi irade yoktur. Bir Tanrı, iki evren bu ikisi arasındaki iradenin kendisine ayrıca varlık atfetmeye gerek yoktur.

Kelamcılardan diğerleriye ikinci (ii) seçeneği doğru bulmuşlardır. Tanrı-evren irtibatını sağlayan iradenin kendisinde oluşan telselsül aklî ilkelerden ödün vermeksizin kabul edilir. Çünkü bu iradenin kendi itibari bir varlıktır. Zihnin kurgusundan ibaret görülen iradenin kendinde oluşabilecek teselsül, kelâmî diğer parametrelere zarar vermez. Hal veya yok statüsünde değerlendirilen iradenin kendi dışında ayrıca bir gerekçesini aranmaya gerek yoktur. Bu sayede iradenin gerekçesizliği, muciti olmayan varlık kapsamı dışında kalır.

Alâeddin Arabî iradenin ontolojik değerini değiştirici tüm bu açıklama tarzlarını kusurlu bulmuştur.⁵⁴¹ Sözelimi (i) ilk seçenek, irade ile irade edileni aynı kefeye koymuştur. Oysa biri illet diğeri malulüdür. İlet ile malül bir saymak saçmadır. **Alâeddin Arabî** kelam-felsefe bilimlerinde (*sanat*) tecrübeli birinin böyle anlamsız açıklamalarda bulunmaması gerektiğinin altını çizmiştir.⁵⁴²

İkinci diğeri (ii) seçenek, iradenin anlamını buharlaştırmaktadır. İradenin kendinde varlığı bulunmayabilir. Ancak bu, bir öznde bulunan varlığını ortadan kaldırmaz. Bağımlı da olsa bir varlığı olması nedeniyle bir illeti bulunmalıdır. Aksi halde nedensiz mümkün bir varlık kabul etmek zorunludur.

İradeye yönelik anlamlı tek açıklama onun kendinde tercih özelliğine sahip kabul edilmesidir. İradenin; yapısındaki temel nitelik tercih etmektir.

⁵⁴⁰ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 55^b-56^a.

⁵⁴¹ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 56^a vd.

⁵⁴² Müteahhir dönemin kelam ilmini “*sanat*” olarak adlandırılması bir tesadüf değildir. Kelam ilmini tahsil etmenin ve terakki ettirmenin kitap okumakla, tek başına fikir yürütmekle gerçekleşmeyeceğiyle ilgilidir. Kelam ilminin gelişmesi için sanat icra edercesine muhatapla diyalog, sürekli pratik, fikir teatisi, beyin fırtınası, çift taraflı söz düellosu, karşılıklı mübahase, karşıt fikirlerle münazara, müzakere olmazsa olmazlar arasında sayılmalıdır. Kelam ilminin sanatsal icraat yönünü vurgulayan kaynaklar için bkz. **Teftâzânî, Şerhu'l-Akâ'id**, s. 21.

Kelâmî düşüncede iki eşitten birini seçmek için irade yeterlidir. Felsefî dizgede ise tek başına irade yeterli görülmez. İradeye eşlik eden zorunluluk vb. hârici bir tercih ettirici olmalıdır. **Alâeddin Arabî** dinî geleneklerin tüme karşı gelen filozofların açıklamalarını dikkate almakla birlikte dinî referanslar karşısında bunları zayıf addetmiştir. Buna göre iradenin tek başına tercih ve tahsiste bulunması yeterlidir. Tanrı için yaratmak evrenin kendinde bulunan bir zorunluluk, evlâlık ve üstünlükten kaynaklanmaz. Varlıkla iyiliği, yoklukla kötülüğü özdeş kılan felsefî öğretide evrenin varlık nedeni feyz, sudur, inayet ve zorunluluk, kelâmı kudret ve iradedir. Peki, ilâhî düzeydeki iradenin diğer canlılardaki doğası nedir?

3.5.1. İradenin Ontolojik Konumu

Dördüncü mukaddime Tanrı ile iradenin karşılıklı ilişkisini çift taraflı temellendirmek üzere tasarlanmıştır. İradeli Tanrı'yı benimseyen **Eş'arî** ve **Mutezile** dizgeleri "ilâhî irade" muhtevasına farklı anlamlar yüklenmişlerdir. Filozoflar tarafına geçildiğinde "ilâhî irade" kelamcılardan oldukça farklı bir zemine taşınır. Kelamcıların benimsediği şekliyle "ilâhî irade" radikal biçimde karşı çıkılır.

Hacı Hasanzâde teorik veya pratik hiçbir zümreyi ötekileştirmez. Onlara karşı önyargıda bulunmaz. O, ekollerin kendi sistemleriyle çelişmeyen, makul izah tarzlarına her şeyden çok önem vermiştir. Kendi içinde tutarlı zümreleri bilginin konusu yaparak araştırmıştır.

İradeli Tanrı tasavvurunu temsil eden **Eş'arî** ve onun takipçilerine göre fâil-i muhtar Tanrı; iki eşit taraftan birini diğerine salt iradesini işleme dâhil ederek tercih eder. Bu ekol, mutlak iradeyle eylemde bulunmayı temellendirirken kelam-felsefe alanında belirli bir şöhrete kavuşmuş "*yırtıcıdan kaçan adam*" örneğine başvurmuşlardır. İrade merkezli bu bakışa binaen Tanrı belirli bir kasıtle fiilde bulunabilen bir faildir. Bu failin eylemleri herhangi bir amaçtan veya nedenden yoksundur.

Kelam sistemi içerisinde iradeli Tanrı telakkisiyle önce çıkan **Mutezile**, **Eş'arî** yaklaşımdan farklıdır. Mutezile'ye göre Tanrı salt mutlak iradesine dayalı eylemde bulunmaz. Seçen Tanrı, yalnızca iradesiyle eylemez, mutlaka iradesine eşlik eden bir

gerekçe (*dâi, aslah*) bulunur.⁵⁴³ Mutezile Tanrı'nın gerekçeli iş yaptığına dair zaruret iddia etmiştir. Buna binaen herhangi amaçtan yoksun bir eylem abestir. Amaçsız eylemin abes sayılması bedihidir.

Öznesine veya nesnesine hiçbir fayda vermeyen bir eylemin insandan çıkması abestir. Bu kapsama Tanrı da eklidir. Bu yolla Tanrı'ya ait eylemlerin sonuçları üzerinde düşünmekle onların sebeplerini bir şekilde kestirebilmek insan tarafından mümkün gözükmiştir. İlâhî veya beşerî hiçbir fark gözetmeksizin eylemlerdeki faydanın veya zararın Tanrı'ya dönmesini muhal addeden Mutezile bu tür nitelikleri, insanların öz-çıkarına (*menfaat*) veya toplu-çıkarlarına (*maslahat*) dönük kabul etmiştir.

Konuyla ilgili **filozofların** yaklaşımlarını temellendirmeleriyle birlikte aktaran **Hacı Hasanazâde** bu üç dizge içinde kendisine bir pozisyon tayin etmediğine dikkat edilmelidir. Bu türlü bakış açısının ilerleyen zaman diliminde yaygınlaşarak arttığı ileriki Osmanlı düşünürlerinin yazdıkları eserlerin başlıklarına⁵⁴⁴ ve içeriklerine⁵⁴⁵ bakılarak takip edilebilir.⁵⁴⁶ Ekoller makuliyet sınırını aşmadıkları müddetçe bilginin konusu olarak incelenmişlerdir.

Belirli bir amaç taşıyan failin yapacağı fiil, filozoflar için iki açıdan eksiktir. Bir, amaç içeren her eylem ulaşılması gereken bir hedefi gösterir. Zira hedefe ulaşmak için bir yöneliş var demektir. Üstelik hedefi elde etmek ona ulaşmak isteyen için evlâlık ve uygunluk bildirir, aksi halde onun hedefi olmaktan çıkar. Bütün bunlar dikkate alındığında özne, bahsedilen eylemle mükemmelleşiyor veya

⁵⁴³ Dâi kavramı bir eyleme girişirken bilinebilecek temel özellikleri imler. Bunlar, yapılacak o eylemin bir fayda sağlaacağına dair bilgi, itikat veya zandır. Fahreddin Râzî, **Mefâtîhu'l-ğayb**, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 2000, c. XXIV, s. 153.

⁵⁴⁴ Temsil gücü yüksek örnek olarak burada **Kemalpaşazâde**'nin [v. 940/1534]; kelamcılarla filozofların sistemlerini karşılıklı analiz ettiği risaleleri gösterilebilir. Sözgelimi bunlardan birkaçı için bkz. Kemalpaşazâde, **Risâle fî ennehu hel yestenidü'l-kadîmü'l-mümkinü ilâ'l-müessir**, thk. Hamza Bekri, Dârü'l-Lubâb, İstanbul, 2018, c. VII, ss. 7-33. Kemalpaşazâde, **Risâle fî tahkîk enne'llahe Teâla kâdirün muhtâr**, thk. Hamza Bekri, Dârü'l-Lubâb, İstanbul, 2018, c. VII, ss. 33-47; Kemalpaşazâde, **Risâle fî tahkîk murâdî'l-kâilîne bi-enne'l-vâcib Teâla mucibü'n- bi'z-zât**, thk. Hamza Bekri, Dârü'l-Lubâb, İstanbul, 2018, c. VII, ss. 47-85.

⁵⁴⁵ **Kemalpaşazâde**'nin felsefe birikimini etkin biçimde örgütleyerek derinlemesine işleyen bir kaynak için bkz. Ömer Mahir Apler, **Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010.

⁵⁴⁶ **Akkirmânî** [v. 1174/1760] sistematik bir kelam metni olan *Mesâil-i Kelâmiyye*'de dahi filozofların yanlış yorumlandıklarına dikkat çekmesi de burada zikredilebilir. Mustafa Bilal Öztürk, **Akkirmânî'nin Mesâil-i Kelâmiyye Adlı Eseri ve Değerlendirilmesi**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2014, s. 65-66.

mükemmelleşecek demektir. Oysa bilfiil mükemmel Tanrı, süreç içerisinde mükemmelleşen ve bilkuvve bir varlık olmamalıdır.

İki, bu amacın mahiyetiyle özne, özneliğini tamamlayacak demektir. Özne Tanrı, bu özneliğinde kusur ve eksiklik barındırmamalıdır. Tanrı kendinde tam ve mükemmeldir. O'nun kemaline noksanlık şaibesi karışmamalıdır. Bu nedenle Tanrı'nın fiillerinde amaç olması söz konusu edilemez.

Bu demek değildir ki, yukarıdaki ekollerce söz edilen anlamda Tanrı'nın bir iradesi vardır. Kelamcıların sunduğu anlamda iradeli Tanrı, filozofların sistemine göre eksik ve kusurludur.⁵⁴⁷ Çünkü düşünen ve ardı sıra fiile kalkışan fail kusurludur. Hiçbir kesintiye uğramaksızın zatıyla, ezelde sürekli fiil yapıyor olan fail mükemmeldir. İradeli olmak veya iki seçenek arasında kalmak mükemmelliği değil; kararsızlık, duraksamak, kendine güvensizlik, ikirciklik ve tereddüt hallerini betimler. İradeli ve özgür olmak insanlara veya hayvanlara özgüdür.

Başlangıç bildiren yaratma teorisinin yerine sürekli akışı imleyen “sudur” teorisi birtakım duyarlılıklardan ötürü özenle ortaya atılmıştır. Her hâlükârda evrenin kökeni ve kaynağı Tanrı'dır. Bu kaynaklık feyezana benzer. Feyezana irade, talep ve kast eşlik etmez, etmemelidir. Gerçekleştirmek için tasarlanan ve erişmek istenilen amaç, gaye, maksat, hedef veya erek Tanrı için söz konusu edilmemelidir.⁵⁴⁸ Zira Tanrı'nın evreni var ve yok etmek iki şık arasında kaldığını düşünmek O'nun kemalini değil zayıf bir varlık olduğunu gösterir.

Filozoflar için Tanrı'nın iradeyle seçen olmaması daha mükemmeldir. Tanrı'nın kudret ve iradesi aslında onun ilmidir.⁵⁴⁹ Zorunlu Tanrı (*mucibün bi'z-zat*) deyimi bunu karakterize etmektedir.⁵⁵⁰

Hacı Hasanzâde tüm bu anlatılardan ortaya çıkan sonuçla filozofların karşı çıktığı hususu belirginleştirir. Filozoflar; “iki eşitten birini Tanrı, salt iradesiyle seçer” önermesine karşı çıkmışlardır.⁵⁵¹

⁵⁴⁷ Benzer açıklamalar için bkz. Muhammed b. İbrâhîm Şîrâzî (Molla Sadrâ), **Mecmû‘a-yi Resâ‘il-i Felsefî**, Darü İhya Tûras el-‘Arabi, Beyrut, 2001, s. 190-193.

⁵⁴⁸ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, çev. Ali Durusoy & Muhittin Macit & Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 145.

⁵⁴⁹ Tehânevî, **Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm**, s. 135.

⁵⁵⁰ İbn Sînâ, **eş-Şifâ/İlahiyyât**, thk. Hasanzâde Âmûlî, Mektebetü'l-‘ilâmi'l-İslâmî, Kum, 1997, s. 393.

⁵⁵¹ Hacı Hasanzâde, **Hâşiye ‘alâ Mukaddimât-ı Erbaa**, Şehit Ali Paşa, 2844, 59^b.

Hacı Hasanzâde'ye göre **Sadrüşşerîa**'nın dört mukaddime kuramını tahkim ve tanzim ederken asıl gayesi; Eş'arî ekolün güçlü temsilcisi **Fahreddin Râzî**'nin cebr delilini radikal biçimde yıkmaktır. Bu planı gerçekleştirmeye yönelik, her bir mukaddimenin ispatı için tüm olanakları seferber etmişti. Hâlbuki teori diye sunulan önermelerin hulasası, **Teftâzânî**'nin anlatısıyla iki asla irca edilebilirdi.

“Her mümkünün illeti vardır, illet bulunduğu varlığa çıkmak zorundadır. İlet bulunmadığında yoklukta kalmak zorundadır.” Şeklindeki ikinci mukaddimenin yargısı tam açık değildir. Bu ikinci mukaddime, tüm içeriğiyle beraber bir kenara konulsa, öznenin fiili iradesiyle onun vuku bulması özellikle İka ve irade halindeyken zorunludur. Bu husus bilmek ikinci mukaddimeye bağlı değildir.

Hiç kuşkusuz kırmak fiili varsa kırılan nesne bulunmak zorundadır. Bunu bilmek için ikinci mukaddimeye gerek yoktur. İka ile vuku bu birlikteliği bildirmede yeterlidir.

Hacı Hasanzâde'ye göre burada önemli olan ve yapılması gereken, zorunluluk fikrinin, ıztırar gerektirmeyeceğini beyan etmektir; tersine, zorunluluğu ispat etmek değildir. Bunun için ikinci mukaddimenin belirsiz yargısını teşrih etmeye gerek yoktur.

Üçüncü mukaddimenin muhtevası için de benzer değerlendirmeleri yapan **Hacı Hasanzâde**, onun önermelerini gereksiz zorlama saymıştır. Çünkü üçüncü mukaddimeye başvurulmaksızın tercih edenin fiili zorunlu kıldığı bilinmektedir. Tercih etmek vaki olacağı iradenin taalluk etmesi demektir. Bu taalluk ve İkanın kendisine ait hariçte varlıkları bulunmamaktadır. İrade sürekli yenilenen (*teceddüt*) bir yapıdır ve buna binaen vaki olmayan bir şey gerekçelendirilememekte, vaki olan bir şeyse gerekçelendirilebilmektedir. Bu noktada asla bir ıztırar yoktur.

Tanrı'nın eylemi ya (i) iradelidir ve bu iradeler teselsüle yol açar ya da (ii) iradeli değildir ve zorunlu varlık olduğu anlaşılır. **Hacı Hasanzâde**, **Teftâzânî**'nin pasajlarından güç alarak Tanrı'nın iradelerinin de iradeyle belirlendiğini, bunun herhangi bir teselsüle yol açmadığını kabul etmektedir. Bu noktadan itibaren **Hacı Hasanzâde** üçüncü mukaddimenin temel içeriğindeki zorlamalara girişmenin anlamsızlığını vurgulamıştır.⁵⁵²

⁵⁵² Hacı Hasanzâde, **Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa**, Şehit Ali Paşa, 2844, 59^a.

Hacı Hasanzâde nezdinde **Teftâzânî**, Mutezile ekolünde Tanrı’yla ilişkili kullanılan zorunluluk (*vücub*) kavramının anlamını *Telvîh*’te tek biçimli sunarken⁵⁵³ *Şerhu’l-Makâşid*’da iki farklı anlamda kullanılabildiği göstermiştir.⁵⁵⁴

Mutezile sisteminde Tanrı için kullanılan “vucub”; terk edildiğinde “zemmi aklen istihkak eder” anlamındadır veya “onu terk etmesi hikmeti sekteye uğratacağı için Tanrı’nın zemmedilmesini gerektirir” anlamındadır.

Hacı Hasanzâde’ye göre vucubun bu iki anlamı, öz itibariyle aynı kapıya çıkmaktadır. Ehl-i Sünnet bu tarz Tanrı telakkisine karşı gelmektedir. Tanrı bir şey yaptığında veya yapmadığında aklen hiçbir zemmi istihkak etmez. Her şeyin sahibi yine kendisi olan Tanrı için hak etmek söz konusu edilemez. Kendi mülkünde mutlak tasarruf yetkisi yine kendindedir.⁵⁵⁵ Şu veya bu eylemi tek başına insanın değerlendirerek hikmete aykırı bulması yanlıştır. Nitekim yaptığı veya yapmadığı her şeyden insan sorumludur. Tanrı’ya sorumluluk atfetmek yanlıştır. Yaratılan herşey de insan aklının erişemeyeceği açık-örtük hikmetler ve maslahatlar bulunabilir.

Teftâzânî açısından Tanrı için herhangi bir şeyin gerekli olması demek aksini yapamayacağı anlamına gelmektedir. Bu ise mutlak irade anlayışına terstir. **Hacı Hasanzâde, Teftâzânî**’nin bu çıkışını haklı bulmaz. Çünkü Tanrı için hikmete riayet anlamında bir “gereklik”, tek başına mutlak iradeye ters gösterilemez.⁵⁵⁶

Mutezile ile Ehl-i Sünnet, Tanrı’dan fiillerin hiçbir zorunluluk olmaksızın irade yoluyla çıkışında hemfikirdir. Her iki akım Tanrı’nın fâil-i muhtar oluşunda ortaktır. Tanrı’ya herhangi bir zorunluluğu dışarıdan birinin veya bir şeyin zorunlu kılması Mutezile için de kabul edilemezdir.

Teftâzânî’nin anlatımıyla müteahhir Mutezile teorisyenleri, kendi sistemleri içindeki bu tutarsızlığın farkına varmış olacak ki bunu gidermek amacıyla vucub kavramını gözden geçirmek durumunda kalmıştır. Bu yeni bağlamda “vucub” kavramı başka içerikle revize edilmiştir.⁵⁵⁷

Mutezile’de zorunluluk yeniden anlamlandırılmıştır. Her ne kadar yapmaması bir olasılık ise de Tanrı için zorunluluk; mutlaka yaptığı, asla terk etmediği fiillerdir. Mutezile tarafından sürekli alışkanlık kaynaklı olgular burada örnek verilmiştir. Bir

⁵⁵³ Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh ‘ala’t-tavzîh*, Beyrut, 1998, c. I, s. 369.

⁵⁵⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâşid*, Beyrut, 2001, c. III, s. 216.

⁵⁵⁵ Fahreddin Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2000, c. VII, s. 115.

⁵⁵⁶ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye ‘alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, Şehit Ali Paşa, 2844, vrk. 63^a.

⁵⁵⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâşid*, Beyrut, 2001, c. III, s. 216.

olasılık olarak gümüşe dönüşmesi mümkün ise de biz biliyoruz ki Ağrı dağı kesinlikle gümüşe dönüşmemiştir.

Teftâzânî açısından revize edilmiş yeni zorunluluk kavramının içi boşaltılmıştır.⁵⁵⁸ Tanrı'yla ilintili kullanılan zorunluluğun anlamı buharlaşmıştır.

Hacı Hasanzâde yeni zorunluluk kavramının isabetinde ısrarlıdır. Ona göre Tanrı için zorunluluk bir gerekliliktir. Hikmet çerçevesinde terk etmenin imkânsızlığıdır. Tanrı'nın kendi hikmeti gereği fiil işlemesi iradesini örselemez, önemsizleştirmez ve Tanrı'nın buna zorunlu olduğunu da ispat etmez.

Tanrı'nın yapılması gerekeni iradesiyle yapmış olması, O'nun hikmet ve kerem sahibi olmasına ters değildir. Şu halde bu anlamdaki bir gereklilik fikri, fâil-i muhtar Tanrı telakkisine **Teftâzânî**'nin gösterdiği üzere aykırı addedilemez. Hikmete bağlılık, Tanrı'nın iradesini sıfırlamaz. Hikmetli iş yapmak, zorunlu sudur anlayışıyla aynı kefeye konulamaz. Bu bakımdan hikmetli davranmak iradeyi kötürümleştirmez.

Felsefecilerin sistemindeki zorunlu Tanrı tasavvuru, söz konusu edilenden farklıdır. Felsefede Tanrı'nın bilgisi gereği evren, olabileceklerin en iyisi biçiminde hiçbir irade ve talep aracılık etmeksizin, O'ndan feyzan etmektedir. **Hacı Hasanzâde** filozofların Tanrısal iradeyi es geçtiklerini, iradenin kemale işaretini yok saydıklarını bildirmiştir.⁵⁵⁹

Tüm anlatıların çizdiği çerçevede Hanefî ekolün, bu resmin neresinde yer aldığını **Hacı Hasanzâde** sorgulamıştır. Öncelikle Hanefiler Tanrı-insan ilişkisi bağlamındaki sorumluluk sınırlarına riayet etmektedirler. Tanrı insana, kapasitesinin üstünde bir yük yüklenemez. Çünkü böylesi teklif hikmete aykırıdır. Hikmete aykırı iş yapmak sefihliktir. Bezner biçimde hak edene hakkını teslim etmek iyi, etmemek kötüdür. Tanrı'nın hakkı teslim etmemesi hikmetiyle bağdaştırılamaz.

Hacı Hasanzâde Hanefilerin Tanrı insan irtibatıyla ilgili meselelere dair geliştirdikleri sistem belirleyici yaklaşımları isabetli bulmaktadır. Hanefiler Tanrı için bir zorunluluktan uzak dursalar da, çözümlemelerinin götürdüğü sonuç, Mutezilede bulunan zorunluluk fikrinden farksızdır.⁵⁶⁰ **Hacı Hasanzâde** bu son sözünün, uzun tartışmalara yol açacağına farkındadır.

⁵⁵⁸ Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâşid**, Beyrut, 2001, c. III, s. 216.

⁵⁵⁹ Hacı Hasanzâde, **Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa**, Şehit Ali Paşa, 2844, vrk. 63^b.

⁵⁶⁰ Adaletin Tanrı için zorunlu olduğunu izhar eden Mâtürîdî bir kaynak bkz. Nûreddin Sâbûnî, **el-Kifâye fi'l-Hidâye**, thk. Muhammed Aruçi, Dârü İbn Hazm & İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 339.

Hacı Hasanzâde her ne kadar **Eş‘arî** ve **Mâtürîdî** ekolün Ehl-i Sünnet çatısı altında sayılsalar dahi aralarındaki ayrımlara itina göstermiştir.⁵⁶¹ **Eş‘arî** dizge içerisinde hiçbir istisna gözetmeksizin tüm nesneler doğrudan Allah’a dayanmakta ve O’ndan kaynaklanmaktadır.⁵⁶² Bu bakış içerisinde insan fiillerindeki kudret kabul edilse bile onun eyleme tesiri ve katkısı yadsınmaktadır.⁵⁶³ Zira etki edici anlamındaki tek özne Tanrı’dır. Bu tesir ve katkı hakkı **Mâtürîdî** okulda insanın özgürlüğünün ve sorumluluğunun bir gereği olarak insana tanınmıştır.

Hacı Hasanzâdeye göre **Sadrüşşerîa**’nın temel amacı; ana muhataplarını teşkil eden **Eş‘arî** ve **Mutezile** ekolleri arasında dengeyi gözetken, iki aşırı kutuptan sıyrılan ve fikri savrulmaktan kurtulan bir yaklaşıma kavuşabilmektir.

Eş‘arî dizgede iradenin temel fonksiyonu, yapılabilecek iki taraftan birinin vaki olmasını tahsis edici bir sıfat olmasıdır. **Mutezile** kendi içinde iradeyi iki biçimde tanımlamıştır. Bir yaklaşımca irade; faydanın bilinmesi ve zannedilmesidir. Diğer yaklaşımca irade; peşinden peyderpey fiilin geldiği bir meyildir. **Hacı Hasanzâde**’ye Mutezile buradaki meyli şevk anlamında kullanıyorsa tüm söylenenler bunları bağlayıcıdır. Meyli şevkten başka bir anlamda kullanmaları ilzam edilmelerinin önünde bir engel olacaktır. Filozoflara göre irade tüm canlılarda müşterektir ve bu bir amacı gerçekleştirip gerçekleştirilmeye ilişkin temayül haliyle açıklanabilir.

Hacı Hasanzâde’ye göre bu anlatıdaki irade şevk anlamına yorulabilir. Filozof kökenli **Tûsî** *Telvîhât şerhinde* [?] irade ile şevki bir anlamda kullanmıştır.⁵⁶⁴ **Tûsî**’ye göre fiil veya terkle irtibatlı tereddüdün ardından meydana gelen şeye azim denir ve bir şeyi istemek (*irade*) ve istememek (*kerahet*) denilen şey budur. Bu anlamdaki istemek ve irade şevkle tür bakımından birdir veyahut şevkten başka bir şey değil de denebilir. İstemekle istememek arasında şevkin artıp azalması söz konusudur. Güçlü şevke istemek, zayıf şevke istememektir. Zira istemek şevkin kesinleşmiş halini betimler.

Hacı Hasanzâde’ye göre **Tûsî**’nin bu yorumuyla, filozofların iradeli fiil için saydıkları dört temel ilkenin içerikleri birbirini tutmamaktadır. Bu dört temel ilke esas

⁵⁶¹ Hacı Hasanzâde, **Hâşiye ‘alâ Mukaddimât-ı Erbaa**, Şehit Ali Paşa, 2844, 63^b.

⁵⁶² Celâlüddîn Devvânî, **Risâle fi halki’l-a‘mâl**, (er-Resâilü’l-muhtâra) içinde), nşr. Ahmed Toyserkânî, Kütüphane-i Umûmî, İsfahan, 1405, s. 69.

⁵⁶³ Benzer açıklamalar için krş. Cemâlüddîn İbnü’l-Mutahhar el-Hillî [v. 726/1325], **İstikşâ‘ü’n-naazar fi’l-kaza ve’l-kader**, thk. Muhammed Hüseyini, Darü’l-İnbâ el-Gayb, Meşhed, 1997, s. 34.

⁵⁶⁴ Referans verilen kitap belirsizdir.

alınacak olsa irade ile şevkin, ayrı şeyler olması gerekir. Filozoflar iradeli bir eylemi dört temel ilkedен müteşekkil addetmişlerdir. İlki bir şeye dair tikel tasavvurdur. İki bu tasavvurdan neşet eden şevktir. Üç şevkten kaynaklanan iradedir. En sonuncusu ise kuvvet kaynaklı uzuvların hareketidir.

Hacı Hasanzâde'ye göre Sadrüşşerîa'nın kast ve iradeyi özdeş kılması, filozofların sistemiyle uyumludur. Filozoflarca, kast ve ihtiyar, iradenin taalluk etmesidir. Bir şeyin elde edilmesi için "iradeye *kast*", şeyler arasından birini seçmek için "iradeye *ihtiyar*" diyerek yeni kavram ihdas edenlere itibar edilmemiştir.

3.5.2. İradenin Doğası

Tercih ve tahsis insana ait kabul edilmediğinde, irade temel özelliğini yitirir. Böylelikle **irade** basit anlamda **şevke** indirgenmiş olur. İrade **şevke** indirgendiğinde isteyerek yaptıklarımızla zorunlu yaptıklarımız arasını ayırma imkânı kalmayacaktır. Bunun nedeni, iradenin belirli bir bilinçle ilgili olmasıdır. Bu sayede nabzın kendiyile, nabız atış hızını artırmak arası belirgin farkın bilincine varılmaktadır.

Teftâzânî'ye göre irade ile şevk arası gözetilen bilinç yerinde değildir. İradeyi şevke indirgemek, istemli-zorunlu ayrımını yapamamayı gerektirmez.⁵⁶⁵ Çünkü diğer canlılarda bulunan **irade**, amacı gerçekleştirmeyi sağlayan **şevktir**. Canlı doğasına uygun gördüğü şeyleri elde etmeyi ister. İradeyi şevkle özdeşleştirmek bilinç farkı ortaya çıkarmaz ve istemli-zorunlu ayrımını bozmayı gerektirmez. İstemlinin (*ihtiyar*) anlamı, irade ve kudrete konu olabilendir. Kudrete konu olmadığı halde iradeye konu olan eylemler de böyledir. Bir insan yapamayacağı bir şeyi isteyebilir veya yapabilecek haldeyken o fiili irade etmiyor olabilir.

Kestelî, irade ile şevki birbirinden ayırmayan **Teftâzânî**'nin bu açıklamalarını yanlış bulur.⁵⁶⁶ Canlılardaki seçimli fiilin yakın dört ilkesi vardır. Bir; doğasıyla uyumlu bir şey hakkında tikel tasavvurdur. İki; bu tasavvura bağlı ortaya çıkan şevktir. Üç; bu ikisi sonrasında kasıt diye isimlendirelebilen iradedir. Dört; tüm bunların ardından kaslarda bulunan gücün hareketi sonucundaki fiildir. İnsanların eylemleri bu dört aşamalı sürece bağlıyken, diğer canlıların eylemleri için ilk iki basamak yeterlidir.

⁵⁶⁵ Teftâzânî, **Telvîh**, c. I, s. 399.

⁵⁶⁶ Musluhuddin Kestelî, "Hâşiyetü's-Suğrâ alâ Mukaddimât-ı Erbaa", çev. Mustafa Bilal Öztürk, **Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i**, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 895.

Alâeddin Arabî'ye göre tercih ve tahsis insan kaynaklı olmadığında, iradenin temel özelliğini kaybettiği öne sürülemez.⁵⁶⁷ **Alâeddin Arabî, Teftâzânî** ile paralel düşünmektedir. **İradenin** basit anlamda **şevke** indirgendiğini söylemek yanlıştır. Öncelikle iradenin temel ayırıcı vasfı, tercih veya tahsis olmayabilir. Sözgelimi Allah'ın güçlü iradesi insan iradesiyle karşılaştığında insanda irade özelliği saklı tutulmasına rağmen tercih işlevini yitirebilir.

Eş'arî'lerce **irade**, yapılabilecek iki taraftan birini seçebilmeyi sağlayan temel nitelik olarak tanımlanmıştı. İradenin bu şekilde tanımlanması hayvanlar için de geçerli olmasına rağmen onlardaki irade, tercih ve tahsis özelliğini kaybetmiştir. Burada tüm canlıların ortak paydası olarak görülen iradenin iki anlamı vardır. Biri, canlılara özgü **güdü ve insiyak** anlamıdır. Diğeri insanlara özgü bilinçli **tercih** ve tahsis anlamıdır.

Alâeddin Arabî insan fiilleriyle ilgili ortaya atılan dört ekolün temel öğretilerini belirginleştirmiştir.⁵⁶⁸ Bununla beraber öğretilerin kusurlarını da ifşa etmiştir.

Cebr doktrininin en önde gelen ismi **Cehm b. Safvan**, insan eyleminin yalnızca Allah'ın kudretiyle gerçekleştiğini düşünmüştür. İnsan cansız ve donuk nesneye indirgenmiştir. İnsan artık anlamsız bir canlıdır. İnsana özgü kudret ve iradesi yok sayılmaktadır. Oysa bu, zaruri bilgilerle çelişmektedir. Bir şeyi titretmekle, hastalıkta refleks gereği titremek arasındaki fark anlamsızlaşmaktadır. Bu, meselenin birey düzeyinde insana bakan yönüdür. Bir de meselenin toplumsal düzeyde dinî sorumlulukları topyekûn ortadan kaldıracak başka tehlikeli bir yönü daha vardır.

Eş'arî ekol ve onun takipçilerince insanda irade ve kudret bulunmasına karşın bunların eyleme etkisi insanın elinde değildir. İnsanın elinde olan iradesini eyleme yaklaştırmak anlamında **kesb** tir. Bu bakış tarzı ise insanın hiçbir baskı ve yönlendirme hissetmeden kendi yapıp ettiklerinin farkında olmasını açıklayamamaktadır.

Sadrüşşerîa'nın mensup olduğu **Mâtürîdî** ekolünce insandaki kudretin eyleme etkisi vardır. İnsani eylemler Allah'ın yaratmasıyla beraber insanın kudretini kullanmasına (*sarf*) bağlıdır. **Alâeddin Arabî**'ye göre bu anlatının çözmekte

⁵⁶⁷ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 56^b.

⁵⁶⁸ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 57^a vd.

zorlandığı iki durum vardır. Bu “kullanım”, Allah’ta son bulacaksa cebr kaçınılmazdır, Allah’ta son bulmayacaksa teselsül kaçınılmazdır.

Mutezilenin çoğunluğuna göre eylemler; insanın kudretine bağlıdır ve tamamen onlara ait seçimlerin sonucunda gerçekleşmektedir. **Ebü’l-Hüseyin Basrî**’ye göre eylemler insan kudretine bağlıdır, ama zorunluluk yoluyla gerçekleşir. Bu zorunluluk filozofların yaklaşımıyla birleştirilmektedir. **Cüveynî** de [v. 478/1085] son dönem eserlerinde bu yaklaşımı benimsemiş gözükmemektedir.⁵⁶⁹

Alâeddin Arabî insan fiilleriyle ilgili Mutezileyi doğrudan rakip görmediği için olacak ki bu öğretiyeye ait açmazların üzerinde fazla durmamıştır. Ona göre meselenin çözümlenmesinde kelâmî birikimin yanına katılması gereken, aşağıda işleneceği üzere, irfânî yöntem bulunmaktadır.

3.5.3. Kelam-Tasavvuf ve Alâeddin Arabî

Alâeddin Arabî’ye ait haşiyedeki en dikkat çekici içerik, bu son kısımda yer alan pasajlardır. Ancak bu kısmın **Alâeddin Arabî** ile **Seyyid Şerif Cürcânî** arasında gidip gelen bir aidiyet sorunu bulunmaktadır. Bu kısım; kütüphane kayıtlarına dayanılarak, müstakil tek bir nüshayla Seyyid Şerif Cürcânî’ye nispet edilmektedir.⁵⁷⁰ Bundan başka hiçbir nüshası bulunmayan bu risalenin dibacesinde, zahriyesinde veya ferağ kaydında Cürcânî ismi geçmemektedir.⁵⁷¹ Oysa **Alâeddin Arabî**’ye ait

⁵⁶⁹ Cüveynî fiile hiçbir etkisi bulunmayan Eş’arî dizgenin kesb kavramını yeterli bulmaz. Ona göre insan hakikatini kestiremeye de teklif gereği gerçekten fail kabul edilmelidir. Cüveynî, **el-‘Akdîdetü’n-Nizâmiyye**, thk. Muhammed Zübeydî, Dârü Sebîlî’r-Reşâd, Beyrut, 2003, s. 188 vd. Tefâtânî, **el-İrşâd ilâ kavâti’i’l-edilleti fi usûli’l-i’tikâd** adlı eseri referans göstererek, Cüveynî ile filozofların zorunluluk fikrinde yan yana getirilmesine karşı çıkmıştır. Tefâtânî, **Şerhu’l-Makâsîd**, Beyrut, 2001, c. III, s. 165. Tâcüddîn Sübkî [v. 771/1370] ise Cüveynî’nin Mutezileye oldukça fazla yaklaşan açıklamaları bulunsa dahî ayrımı vermeksizin Mutezileden farklı olduğunu söylemiştir. Tâcüddîn Sübkî, **Tabakâtü’s-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ**, thk. Mahmûd Tanâhî & Abdülfettâh Hulv, Hicr li-tibâ’a, Kahire, 1992, c. III, s. 386. Mutezile, felsefe veya özgünlük arasında kalan Cüveynî’nin insan fiilleri konusundaki yaklaşımı, gelenek dikkate alınarak yürütülecek bağımsız ayrı bir çalışmayı hak etmektedir. Konuyla ilgili gelenek dikkate alınmaksızın **Nizâmiyye** ile **İrşâd** kitapları arasındaki uyumsuzluk üzerine bir araştırma için bkz. Hüseyin Kahraman, “**Cüveynî’de İnsan Özgürlüğü: Nedensellik Açısından Bir Değerlendirme**”, Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi & International Journal of Islamic Studies (IJIS), 2016, cilt: II, sayı: 2, s. 56.

⁵⁷⁰ Eşref Altaş, “Varlık, Varlığın Birliği ve Var Olanların Mertebeleri: Cürcânî’nin Yaklaşımı”, **İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî örneği**, (Ed. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, s. 98.

⁵⁷¹ Seyyid Şerif Cürcânî, **Risâletü’l-Vücûd**, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 723, 1a-3b. Bu eser Nûrî’l-Arabî [v. 1813-1888] tarafından **Envârü’l-Muhammediyye şerhu’r-Risâleti’s-Şerîfe** adıyla şerh edilmiştir. Cürcânî’ye aidiyeti pekiştiren tek faktör, farklı bir yazma nüshası bulunmadığı müddetçe, eserin adının bazı demirbaş kayıtlarında “Cürcânîyye” ekiyle künyelenmiş olmasıdır. Bu

Mukaddimât-ı Erbaa haşiyesinin tüm nüshalarında bu kısım mevcuttur. Elbette aidiyet probleminin nihai çözümü başka araştırmaları gerektirmektedir.

Alâeddin Arabî insan fiileriyle ilgili Cebriye-Eş'arî ve Mâtürîdîye-Mutezile ekollerini serdetmenin ardından büyük olasılıkla tasavvuf terminolojisinden esinlenerek *kendine özgü dört önerme* geliştirmiştir.⁵⁷² Bu çerçevede dört ilke temele alınır:

- Varlıktan başka her şey, başkasının ona varlık vermesi anlamında bir başkasına muhtaçtır.
- Başkasına muhtaç olan her şey mümkündür.
- Varlıktan başka olan her şey mümkündür.
- Her mümkün varlığını yokluğuna tercih edecek bir faile muhtaçtır.

Varlık vacip olmayıp mümkünler ona dayanmayacak olsa kesin muhale götüren ya kısırdöngü ya da teselsül olacaktır. Varılan sonuç yanlış, izlenilen yol da yanlıştır. Varlık olan zorunlu varlık olmalıdır. Bu zorunlu varlık tek ve biricik hakikattir.

Zorunlu varlığın **çoklu hakikat** olmasının önünde iki büyük sakınca vardır. Çoklu hakikat olmasıyla mevcutların ya bir kısmı kendinde zorunlu diğer bir kısmıysa mümkünlere arız olmalıdır veyahut tüm mevcutların kendinde zorunlu olmaları gerekir. Birinci şık nefsu'l-emirdeki gerçek varlıklarda teselsül gerektireceği için yanlıştır. İkinci şık **tevhide** aykırı düşeceği için yanlıştır. Sözü edilen **varlık** için üç ayrı durum olabilir. Bu varlık nesneden ya apayrı bir varlıktır, ya varlık nesnenin aynısıdır, ya da varlık nesnenin tamamen veya kısmen temel niteliğidir.

Alâeddin Arabî bu üç seçeneğin yanlış olmalarını temellendirerek, varlığın tek hakikat olduğu dördüncü şıkkı benimsemiş gözükmektedir. Buna göre varlık nesneden apayrı olamaz, bu her şeyin yok-olmasına yol açacak ve varlıkla **yüklem** yapmak ortadan kalkacaktır. Varlıkla yüklem yapabilmek için **nispeti** yeterli görmek

şerhin, Cürcânî'ye nispeti hakkında bir soru işareti vardır. Bkz. Erkan Alagöz, **Muhammed Nûru'l-Arabî'nin el-Envâru'l-Muhammediyye fi Şerhi Risâleti'l-Vücûd adlı eserindeki tasavvufî görüşleri**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya, 2018, s. 32. Ayrıca şerhin metnine dair aidiyet sorunu sorgulanmaksızın tercüme edilerek yayınlanmıştır. Nûru'l-Arabî, **Muhammedî Nurlar**, Hazırlayanlar: Betül Gürer & Burak Anılır, H Yayınları, İstanbul, 2020, s. 6.

⁵⁷² Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 57^a.

hem anlamsızdır, hem de insan aklının dışına çıkmıştır. Bunu varlıkta geçerli kılmak başka şeylerde de geçerli kılmayı gerektireceği için bariz **bir safsatadır**.

Varlıkla nesneyi özdeş ve birbirinin aynısı kabul etmek tevhit ilkesiyle çeliştiği ve tenzih prensibiyle çatıştığı için kabul edilmemektedir. Benzer biçimde varlık nesnelerin tamamen veya kısmen niteliği de olamaz, bu teselsülle sonuçlanacaktır. Varlık tek hakikattir, sözü edilen nesnelerin seviyesine indirilebilir ve orada tezahür edebilir olması onun tek hakikat olmasına aykırı değildir. **Alâeddin Arabî** varlık-nesne arasındaki tecelli biçimini denizin dalgalarda tezahür etmesine benzetir.⁵⁷³

Bu anlatım çerçevesinde varlık tüm eşyalarda bulunan ve nesnelerde taayyün eden anlama tekabül edecektir. Varlığın birtakım sıfatları ve kayıtları kabul edişine taayyün dendiği bilinmektedir. Öyleyse “hakkın hakikati anlamındaki varlığın” hüviyetlerden hiçbir farkı kalmayacaktır. **Alâeddin Arabî** bu farkın kalacağını hüviyetin anlamlarını belirginleştirerek yapmak ister.

Hüviyet hem kayıtların ve taayyünün kendisi, hem de taayyün etmiş zat anlamında kullanılmaktadır. Birinci anlamda varlık-hüviyet, zat bakımından birbirinden ayrıdır. Onların “*âlem kendinde hayal, misal ve serap mesabesindedir*” sözleri bu anlama işaret etmektedir. İkinci anlama göre varlık-hüviyet zat bakımından aynı, itibar bakımından ayrıdır.

Alâeddin Arabî sözü edilen varlık kavramının kelim ilmindeki kadîm-hâdis ayrışmasına ters düştüğünün farkındadır. Buna göre kadîmin hâdislerle nitelenemeyeceği apaçıkken buradaki kadîm varlığın hâdisle ilişkisi nasıl kurulacaktır?

Alâeddin Arabî kadîmin hâdisle nitelenemeyeceğini kabul etmekle birlikte kadîm varlığın teceddütle nitelenmesinde bir sakıncanın olmadığını düşünmektedir. **Alâeddin Arabî**’nin anlatımı uyarınca kelim ilminde harcanan tüm çabalara karşın, kadîmin teceddütle nitelenmesinin önüne engel kabilinden getirilen kanıtlar **yetersiz** kalmıştır.⁵⁷⁴ Kelim ilminde, kadîmin teceddütle ilişkisinin imkânsızlığını göstermek adına sunulan açıklamaların yetersizliğini vurgulamak o dönem için önemlidir.

⁵⁷³ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâtî'l-erba'a**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 57^a vd.

⁵⁷⁴ Kelim-Tasavvuf ayrışması veya tasavvufun kelim yöntemi yerine felsefe sistemini yeğlemesinin kökleri İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'ye kadar uzatılabilir. Bkz. Sadreddin Konevî, **Mürâselât beyne Sadreddîn Konevî ve Nasîreddîn Tûsî**, thk. Gudrun Schubert, Franz Steiner Verlag, Beyrut, 1995, s. 165-166; krş. Konevî, **Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar: el-Mürâselât**, çev. Ekrem Demirli, Kapı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 209. Bahsi geçen disiplinler arası

Varlık, maddî nesneler seviyesine inerek onlarla buluştuğunda ilâhî isimler, yalnızca **gayb hüviyetinde** baki hakikatlere mi verilecek? Yoksa bu isimler ayrıca nesnenin içine yayılmış hüviyetlere de verilebilecek mi?

Alâeddin Arabî Tanrı anlamında varlığa verilen isimlerin varlık, maddî nesnelerle birleştğinde onlara da verilir verilemeyeceğini sorun olarak görmüştür. **Mükâşefe erbabının** önde gelenlerinin kimi açıklamalarından destek alarak, ilâhî isimlerin hakiki anlamda yine O'na özgü kılınmıştır. Ancak ortak payda anlamında ilâhî isimler, nesneler için de kullanılabilmiştir.

İlâhî isimlerin kullanım alanlarıyla merbut bir sorunsalla karşı karşıya kalınmıştır. İlâhî isimler; mahiyet farkı gözetmek şartıyla, dereceyle nesneler için de kullanılabilir.

Anlatılan kompozisyon, Tanrı'ya karşı yaklaşımda olmazsa olmaz *tenzih* ilkesiyle, dinî-nebevî kurallarla ve üstelik sorumluluk temellerinin kökeniyle açık çatışma içindeymiş algısını akla getirebilir. **Vahdet-i vücud** anlatımını tüm katmanlarıyla benimseyen **Alâeddin Arabî**'ye göre burada bir çatışma yoktur.⁵⁷⁵

Varlık olmak bakımından varlık hakikati, mukaddes bir hakikattir. Bu düzey; yoğunlaşmak, taayyün etmek şartlarından azadedir. Maddeye özgü karışım, yer kaplama, bölünme vs. kabul etmez. **Alâeddin Arabî** varlık-nesne arası gözetilen hassas farklılaşmanın; heyula-suret veyahut soyut nurların, yoğunlaşmış somut göksel feleklerin üzerine yansıyarak orada başkalaşmasına benzetilebileceğini söylemiştir.

Gayb hüviyetindeki baki hakikat veya ortaklığı sağlayan hakikat (*hakikatü'l-câmia*) sorumlu tutan ve eylemlerin karşılığını verecek olan taraftır. Bununla beraber sorumlu tutulan ve eylemlerinin karşılığını bekleyen taraf somut varlık dünyasındaki (*ayn*) zahir hüviyettir.

Hakikatin gaybi hüviyet tarafını temsil eden Tanrı, bu hakikatin zahiri hüviyet tarafını temsil edense insandır. İç-tutarlığı sağlayabilmek ve sağlamlaştırabilmek için çözümlenmeyi haklı olarak bekleyen sorun; birbirine olabildiğince yakın, hatta deyiş

etkileşimi inceleyen bir araştırma için bkz. Ekrem Demirli, Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvurun İlim Olma Mücadelesi, **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, 2016, cilt: II, sayı: 4, ss. 5-6. Yaratma teorileri bağlamında tasavvufun kelâmî yoktan yaratma fikrinden uzaklaşarak felsefî dizgeye yaklaşmalarını vurgulayan bir araştırma için bkz. Ekrem Demirli, *Nazarî Tasavvufun Kurucusu: Sadreddin Konevî*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2010, s. 109, 150.

⁵⁷⁵ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 57^b.

yerindeyse, birbirine girgin-geçkin yapıyı karakterize eden hakikat anlamındaki hüviyetin azap görmesi nasıl olacaktır?

Bu tür durumlara elverişli olmak için hüviyetin kayıtlanmış olduğuna dikkat çekilmelidir. Kayıtlanmış hüviyet tikel maddelerle yakın benzerlik içindedir. Dolayısıyla bu tür potansiyeli içinde barındıran dahası **ödül ve cezaya** açık olan, çokluk yönüne ve somut yöne sahip olmayan ortaklığı-birliği sağlayan mukaddes hakikat değil aynî hüviyettir.

Çokluğa ve somutlaşmaya zemin hazırlayanlar, bizzat serap ve hayalden başka bir şey olamayan izafetler ve taayyünlerdir. **İbnü'l-Arabî**'nin [v. 638/1240] belki de İslam düşünce tarihinin seyrini değiştirici fikri hamleleriyle altyapısını hazırladığı “vahdet-i vücud” öğretisi, bir düşünce sistemi olarak belirli olgunluğa erişmiş ve yüksek düzeyde anlatıma kavuşmuştur. Bu yapının örüntüleri, **Alâeddin Arabî**'nin anlatım tarzını da belirlemiştir.⁵⁷⁶

Alâeddin Arabî Tanrı-evren, Tanrı-insan, gayb-şehadet, varlık-nesne, mutlak-mukayyet, hakikat-hüviyet, vücud-mevcut bağlantılarını bir sistem çerçevesinde açığa kavuşturabilmek amaçlı belirli mertebelere sahip, **tenzil** teorisine kısaca değinmek zorunda kalmıştır.⁵⁷⁷

Tanrı'nın evrenle ilişkisinde *tecelli*, *tezahür* ve *taayyün* kavramları kilit rol oynamaktadır. **Alâeddin Arabî**'nin yaşadığı zaman ve mekânda, Arap dili alfabesindeki harf sayısından esinlenerek mertebeleri toplamda yirmi sekiz harf kullanarak açıklamak bir gelenek halini almış gözükmektedir.

Alâeddin Arabî, Tanrı'nın evreni ve insanı yaratması olayını ilk beş mertebe üzerinden anlatmak istemiştir. Asıl burada mesele, yaratan-yaratılan ilişkisinin keyfiyetini açıklarken, bu olgunun bir de nedenini aramak ve niçinini bulmaktır.⁵⁷⁸

⁵⁷⁶ Fatih dönemi öncesi ve sonrası bağlamında güçlü isimlerin İbnü'l-Arabî'yi tebcil ve temsil etmeleri karşısında, onun birçok fikrini, kelam ve fıkıh düşünce sisteminin ana ilkelerine aykırı bularak eleştirenler de mevcuttu. Bu hususta müstakil telif eserler yazılmıştır. Bkz. İbrâhîm Halebî [v. 956/1549], **Ni' metü'z-zerî'a fi nuşreti's-şerî'a**, Süleymaniye kütüphanesi, Fatih, 2880, vrk. 21^b, 23^a. Ayrıca felsefe/akliyyât ile din/nakliyyât arası bulmak amaçlı hareket etmelerini eleştiren bir kaynak için bkz. İbrâhîm Halebî, **Tesfihü'l-ğabî fi tenzihî (tebri'eti) İbn 'Arabî**, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 2452/2, vrk. 76^b.

⁵⁷⁷ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 57^b-58^a.

⁵⁷⁸ Nur-u Muhammedî düşüncesi İbnü'l-Arabî ile başlamış bir kavramsallaştırma değildir. Varlık hiyerarşisindeki merkeziyetini vurgulayan erken dönem Sehl Tüsterî [v. 283/896] burada örnek olarak gösterilebilir. Sehl Tüsterî, **Tefsîrü't-Tüsterî**, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2002, s. 68.

Kompoze edilen vahdet-i vücud teorisi; Tanrı, kâinat ve insan ilişkisi bağlamında tüm var olanları varlık üst başlığında bir arada mütalaa ediş teorisidir. Var olanlar arasında hiyerarşik bir yapılanma göze çarpsa bile bu yapı; var olanları birbirinden ayırıştırıcı değil, birleştirici bir öze vurgu yapar.

Gerçekten de yetmiş iki millete tek gözle bakmak, yaratandan ötürü tüm yaratılanı sevmek böylesi bir düşüncenin ürünü olmalıdır. Akli öne çıkararak insanın duygu yönünü ihmal edebilen kelimcılara kıyasla sûfilerin, toplum hayatında etkili olmaları, varlık-bilgi-değer alanlarında geliştirdikleri bu birleştirici ve bütünleştirici bakış açılarında aranmalıdır. Örneğin müzik, şiir, beste ve edebiyat yazımında sûfî motiflerin ağırlıkla işlenmiş olması bu gerçeği göstermede yeterlidir.

Kelam sistemi, evreni ve insanın evrenle ilişkisini gerçek kabul etmektedir. Bu itibarla tasavvuf açıdan kelam ilmi; Tanrı'nın varlığının ispatlanması için insanın varlığını geçiştirmektedir. İnsan yeterince araştırılmadan, evrenin araştırılmasına öncelik verilmektedir.⁵⁷⁹

İbnü'l-Arabî ile birlikte tasavvufî yöntem, kelam sisteminin tam da bu hareket noktasını eleştirmektedir.⁵⁸⁰ Bir sûfî'ye göre kelam ilminde özne insan, Tanrı nesne statüsüne düşürülmüş olarak değerlendirilir. Oysa olması gereken bunun tam da tersidir. Çünkü tasavvuf, Tanrı'nın varlığını tartışma konusu yapmaksızın verili ve hazır olarak benimser.

Tanrı'dan insana doğru varlık düzeyi bulanıklaşarak akmıştır. Yapılması gereken Tanrı'nın varlığını tartışmak değil, insanın kendi varlığının araştırılmasıdır.⁵⁸¹ İnsanın kendi hakikatine vakıf olması, Tanrı'nın varlığına vasıl olmasını iktiza edecektir.

Tüm bu değerlendirmelerin sonunda tasavvuf yöntemine göre maddi ve manevi yönleri kendinde toplayan insan merkezdedir. Çünkü Allah'a en açık delil insandır.⁵⁸² Tek başına insan, var olan her şeyden bir nüveyi kendi yapısında toplayarak, herkesin

⁵⁷⁹ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, nşr. Ahmed Şemsüddin, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, c. I, s. 60.

⁵⁸⁰ İbnü'l-Arabî'nin kelam konularına dair eleştirilerine yer veren, ancak yöntem eleştirilerine neredeyse hiçbir şekilde değinmeyen bir araştırma için bkz. Âdil Şâfi 'Ayfân, **Rudûd İbn 'Arabî 'ala'l-mütekellimîn min hilâli kitâbihi el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Bağdat Üniversitesi Usûlu'd-dîn Fakültesi, Bağdat, 2010, s. 207.

⁵⁸¹ İbnü'l-Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, c. V, s. 290.

⁵⁸² Tasavvuf yönteminde, kelam-felsefe yöntemlerinden farklı olarak evrenin mahiyetine yönelik ilginin, insana çevrilmesi hakkında geniş için bkz. Ekrem Demirli, **İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği**, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 270.

ferdiyetini kendi bünyesinde barındıran ve çift kutbu kendisinde bulunduran *cemu'l-cem* mertebesidir. İnsan mazhar-ı kâmil bir varlık, Tanrı'nın en mükemmel tecelligâhıdır. Kâinatın tüm özeti insanda (*zübde-i âlem*) saklıdır. Tüm evren ilkece dürülüp insana derc edilmiştir.⁵⁸³

İnsanı tanımak, evreni ve Tanrı'yı tanımayı beraberinde getirecektir. Evrenin büyük ölçekli bir insan olduğu telakkisi burada kendini göstermektedir. Makro kozmosun mikro kozmostaki mündemiç yapısına, insanın kâinat içre doğası dikkate alınmaktadır.

Alâeddin Arabî tüm anlatımların arkasında gizli kalan, geri plana atılan esas meseleye tekrar dönüş yapar. Buna göre tüm eylemler gerçek anlamda Allah'tan çıkmasına karşın, mazhar suretinde zuhur ettikleri için görünüşler, eylemlerin insana ait olduğu yanılgısına neden olmaktadır.

Bu yanılgıya işaret ettiği düşünüldüğü için Hz. Ali'ye atfedilen veciz-sembolik bir söze müracaat edilmektedir.⁵⁸⁴ Buna göre muhtemelen kaderle veya Tanrı-evren ilişkisinin temel ilkesiyle ilgili kendisine yöneltilen bir soruya Hz. Ali cevaben: “*Ezel sabahından saçılan nur misali, yokluk heykelleri üzerine yansımadır. Bu tür zuhurlar-yansımalar tüm devingenliğin ve durağanlıkların kaynağını oluşturmaktadır.*” demiştir.

Alâeddin Arabî buraya kadar anlatılanların Tanrı-evren-eylem denklemini çözümlemekte başarılı olamadığının kendi de farkındadır. Bir dereceye kadar sorunu ihsas ettirmek ve çözüme kavuşturma girişiminde bulunmak amacına matuf, bir nüshanın hamışında **İbnü'l-Arabî**'den alıntılandığına dair düşülen not uyarınca yazılan, soru-cevap eksenli bir anlatıya başvurulmuştur.⁵⁸⁵

Buna göre tüm eylemlerin kaynağının ve kökeninin Allah'a dayandığını söylemek, yeryüzündeki olay-olguları birtakım görünüşlerden, suretlerden ve arada

⁵⁸³ Rıza Tevfik, **Kâmûs-ı Felsefe**, s. 217.

⁵⁸⁴ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 58^a.

⁵⁸⁵ Alâeddin Arabî kendi coğrafyasının düşünce tarzını belirlemiş vahdet-i vücud yanlısı Molla Fenârî'nin [v. 834/1431] yolundan etkilenmiş gözükmektedir. Oysa Fenârî'nin çağdaşı, Teftâzânî'nin öğrencilerinden Alâeddin Buhârî [v. 841/1438] Şamda yazdığı, *Fâdıhatü'l-mülhidîn ve nâşihatü'l-muvahhidîn* adlı eserinde, kelamcı kimliğinden hareketle vahdet-i vücud çizgisini oldukça bir biçimde sert eleştirmiştir. Bkz. Alâeddin Buhârî, **Fâdıhatü'l-mülhidîn ve nâşihatü'l-muvahhidîn**, thk. Muhammed b. İbrahim el-'Avzî, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmi'atu Ummü'l-Kurâ, Mekke, 1993, c. 2, ss. 4-197. Ayrıca Alâeddin Buhârî'nin nazarında İbn Arabî'nin durumunu hikâye eden başka bir araştırma için bkz. Alâeddin Buhârî, **Risâle fi'l-îtikâd**, thk. Saîd Abdullatîf Fûde, Dâru'z-ziyâ, Kuveyt, 2012, ss. 22-26.

kalıcılığı ima eden berzahlardan ibaret saymak ne dereceye kadar doğrulanabilir? Bu bakışa göre kâfirler ve isyankârlar topluluğu Allah'ın kudretiyle nasıl iş görmektedirler? Kaldı ki Allah onlara dilediğini yapıyor ve istediği hükmü biçiyorsa buna karşılık onları azaba sokması ne kadar anlamlıdır?

Alâeddin Arabî kâfirlerde küfür, isyankârlarda isyan istidadının içkin olduğunu ve istidatlarını kullanmaları neticesinde azaba duçar olduklarını ve olacaklarını kabul etmektedir. Dikkat edilirse kötülüklerin kaynağı meselesi bir sorun olarak durmaktadır. Kötülüklerin varlığı burada maddenin kendisine bağlanmaktadır. Ennihayetinde maddenin de asıl varlık kaynağı Tanrı'dır. Akabinde insandan çıkan kötülükler yine onların yapısında bulunan **istidad**a bağlanmıştı. İşte burada, her şeyin kendisinden feyezana ettiği en yüce Allah'a acaba bu istidad dayanır mı? Sorusu gündeme alınacaktır.

Her şeyin kendisinden kaynaklandığı ve feyezana ettiği düşüncesi buraya da taşınabilir. **Alâeddin Arabî** her ne olursa olsun sözü edilen kişilerdeki kötülüklerin; süflî âlemin bir parçası olan maddeden kaynaklı, *zâtî hüviyetlerindeki çirkinliğin bir gereği* olduklarını vurgulamıştır. Bunun ötesinde yapılan açıklamalar, ayrıntılarda boğulmaya neden olacak ve bütünlük fikrini bozacaktır. Zira kimi uzun anlatımlar sorunun azalmasına değil anlamın buharlaşmasını katkıda bulunurlar.

Alâeddin Arabî en son, bilginler arası çatışmaların öze değil söze, içe değil dış çepere ait olduğunun unutulmaması gerektiğinin altını çizmiştir.⁵⁸⁶ Şu halde çatışmaları büyütmenin yersizliğine dikkat çekerek sözlerini sonlandırmıştır.

Alâeddin Arabî'nin bu anlatım tarzını gündeme taşıması; kelim ilminde yaratan-yaratılan arası gözetilen oldukça sert ayrımın ve belirgin ayrışmanın dengeleyici unsuru olarak tasavvufî anlatıyı anlamış olabilir.⁵⁸⁷ Tanrı-evren-insan arası mesafenin, nesnelerin birliğine dayalı öğretile aşalabileceğini öngörmüş olabilir. Vahdet-i vücud akımı, kelim düşüncesinde Tanrı-evren-insan arasında çekilen keskin çizgiyi yumuşatan ara formülleri aramış, mevcutları tek bir varlık

⁵⁸⁶ Alâeddin Arabî, **Hâşiye alâ mukaddimâtî'l-erba'a**, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 58^a.

⁵⁸⁷ Farklı temellerden İbnü'l-Arabî çizgisini gerekçeleriyle birlikte, İslam dışı sayan din bilginleri için bkz. Mekke tarihçisi Takıyyüddîn Fâsî [v. 832/1429], **el-'İkdü's-semîn fi târîhi'l-beledi'l-emîn**, thk. Abdülkâdir 'Atâ, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1998, c. II, ss. 278-295. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin tekfir meselesiyle ilgili geniş bir araştırma için bkz. Ali el-Kârî [v. 1014/1605], **Kitâb reddi'l-fusûs el-müsammâ: Mertebetü'l-vücûd ve menziletü's-şühûd**, thk. Abdullah Alî Melâhî, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, 1989, c. 1, ss. 575-589.

kategorisinde değerlendirerek bu öğreتيي sembolik anlatım tarzıyla etkileyici kılmıştır. Bu başarısını tüm bir divan edebiyatında tasavvufi motif olmaksızın bir tek beytin yazılmamasından çıkarmak oldukça kolaydır.



SONUÇ

Ortaçağ, eski deyişle kurun-ı vusta skolastik felsefeyle özdeşleştirilmekte ve çağın ruhunu açığa vuran temel özelliklerden bahsedilmektedir. Mutlak hakikatçilik, tekbiçimcilik, durağanlık veya kimi metinlerin dogma kabul ederek, aklın ilkelerini esas alarak çeşitli tanımlamalarla mahiyete ulaşmak, elde edilen tanımlananlarla önermeler kurmak ve kıyas düzeninde hakikati keşfetmek, şekli/(sûrî/formel) biçimsel mantık marifetiyle muhakemelere başvurmak, kılı kırk yaran ayrıntılarda boğulmak sözü edilen temel özelliklerden birkaçıdır. Bu çağ, yapısı gereği, mutlak bağımsız düşünme biçimini yadsıyan, aklı ve mantıkî ilkelerden hareketle çözümlenen meselelerde mutlak kesinlikten hiçbir koşulda vazgeçemeyen statik bir yapıya sahip, diye yorumlanmıştır.

Yukarıda betimlenen Ortaçağın en azından İslam düşünce dünyasında aynı seyretmediğini gözlemlemek mümkündür. Kimi açılardan özerk ve dinamik düşünmenin numûne-i misalini teşkil eden *Mukaddimât-ı Erbaa haşiyeleri* bu bağlamda önemlidir. Yukarıda kısaca betimlemesi verilen ortaçağda üretilmiş bu haşiyeler, zamanın ruhuna uygun olarak anılan yapıyla tematik ve şematik anlamda bir benzerlik arz etmekle birlikte içerikçe onlardan ayrıldığı söylenebilir.

İster dinî ister dünveyi olsun her bir ilmî disiplin için mantık ilmi, Ortaçağın genel-geçer bilim düşüncesini ve aktarım dilini simgelemektedir. Bu bakımından enstrümantal seviyede kullanılan mantıkî düşünce yapısının ve dilinin imkanları dışına çıkılamamıştır. Mantık ilmindeki kesinlik, değişmezlik ve mutlak yapılı dil her ilme sirayet etmiştir. Ancak bu durağan durum, eleştiri kültürünün dışlandığı veya devre dışı bırakıldığı anlamına gelmemelidir. Karşılıklı eleştiriler canlılığını korumakla birlikte istidlal sürecinin zorunlu bir gereği olarak belirli bir sistemin değerler dizisine bağlı değişik sonuçlara ulaşılmıştır. Mantık dili, özgün düşüncelerin ortaya çıkmasına ve farklı yöntemlerin kullanılmasına ket vurmamıştır. Üstelik mantık ilmi yardımıyla, düşünce ve araştırma gelenekleri arasında bağdaştırıcı ve uzlaştırıcı sentezlere, farklı fikirlere ulaşmanın önünü açılmıştır, denebilir.

İslam düşüncesi en parlak ve en nadide fikir kitaplarını, çağlar değişse bile eskimeyen klasik eserlerini, matbaa öncesi dönemde üretmiştir. Bu, alanın uzmanlarınca bilinen bir gerçektir. Öyleyse “İslam düşüncesi” tamlamasının

derinliğini ölçebilmek için yazma eser kültürüne belirli bir seviyede vukûfiyet, olmazsa olmaz bir koşuldur. Bu bakışla araştırma yürütülürken doğrudan haşiye türü metinlerin analizine girilmiş, metinler arasında bulunan etkileşimler tespit edilmiş ve karşılıklı ağ bağlantılarına tanık olunmuştur.

Fatih devrinde üretilen müstakil *Mukaddimât-ı Erbaa Haşiyelerinin* sonraki zaman diliminde doğrudan atıf almamasının değişik nedenleri olabilir. Biyografi kaynakları dışında sözü edilen haşiyelere doğrudan atıf bulmak zordur. Elde edilen veriler, bazı yorumlara kapı aralamaktadır. Herkesçe malum olan husus, veriler değişime uğradığında üzerine getirilen yorumların da ters yüz olacağı veya en azından başkalaşacağı gerçeğidir. Bu ihtiyat kaydı dışarıda tutulursa, haşiyelerin İslam yazım geleneğinde atıf almadığını ileri sürmek oldukça iddialı bir yaklaşım olacaktır. Çünkü herhangi yazım türünün özellikle de haşiyelerin referans addedilmemesi diye bir gelenek yoktur. Zira Osmanlı düşünce dünyasında pek çok haşiye türü eserlerin revaç bulduğu ve uzun müddet tedavülde kalabildiği ve atıf aldığı bilinmektedir.

Peki, Osmanlının başlangıcından neredeyse son safhasına –ilk Cumhuriyet dönemi dâhil- kadar geçen süre zarfında, hemen her yüzyılda *Mukaddimât-ı Erbaa* üzerine kaleme alınan haşiyelerin mevcudiyeti ortada dururken, bu yazıların kendinden önce aynı metin-şerh üzerine üretilmiş fikirleri dikkate almaması neyle açıklanacaktır?

Henüz ilgili gelenekle irtibatlı tüm metinlerin, titizce okunmadığını itiraf etmenin yanında, üstün körü ve yüzeysel denebilecek tarzda yazma eserlerin taraması yapıldığında, **Fatih** dönemi sonrası yazılanların bir önceki dönemde üretilen metinlere açık atıflarının olmadığı gözlemlenmiştir. Haşiye metinleri arası sürdürülemeyen bu takipsizlik, **Fatih** dönemindeki bu yazıların imtihan vesilesiyle kaleme alındığı ihtimalini güçlendirmektedir.

İlerleyen zaman dilimlerinde üretilen metinlerle ilk dönem yazılanlar arasında ismen atıf bulunmasa bile Fatih zamanında üretilenlerin içerikçe dikkate alınmadığı söylemek eksik ve hatta yanlış bir yorumdur. Bunun en basit örneği, **Kemalpaşazâde**'nin “*Mesâilü'l-İhtilâf beyne'l-Eşâire ve'l-Mâtürîdîyye*” risalesidir.

Eş'arî-Mâtürîdî düşünce gelenekleri arasındaki ihtilafları içeren metinler, başlangıçta **Eş'arî-Ebû Hanîfe** karşılaştırması yapagelmışlerdi. Yapılan araştırmalar bu karşılaştırmadaki eksen değişimini Kemalpaşazâde ile başlatmaktaydı.

Kemalpaşazâde ile birlikte Ebû Hanîfe yerine **Eş‘arî-Mâtürîdî** karşılaştırmasına geçildiği sanılmaktaydı. Bu tez çalışmasıyla anlaşıldığı üzere bu makas değişiminin öncüsü aslında **Kemalpaşazâde** değildir. Anılan isim belirli bir birikimin tevarüs edicisi ve köklü geleneğin bir devamıdır, bu yönüyle hedayinabit görülmemelidir. Teolojik ve kültür kimliği açısından bu önemli değişimin ilk temelleri, nüve halinde de olsa *Mukaddimât-ı Erbaa* haşiyelerinde yürütülen çetin tartışmalarda atılmıştır.

Herşeyden önce bu tez çalışmasında *Mukaddimât-ı Erbaa* özelinde birbirinden dakik iki kelimî konu irdelenmiştir. Bunlardan biri iyi-kötünün doğası diğeri bununla irtibatlandırılan insan özgürlüğünü metafiziksel temellendirme sorunudur. Dört önermeden müteşekkil öncüllerin her birinin temel gayesi Tanrı’yı özgür iradenin, insan özerkliğinin ana kaynağı haline getirmektir.

Fatih devrindeki ilgili haşiyeye yazım geleneğinin bir onda olup bitmediği ve bir turda kesilmediği bilinmektedir. Sözelimi belirli bir birikim göz önüne alınarak siyasi irade tarafından ikinci kez görevlendirilen **Kestelî**’nin değerlendirme yazısı **Mâtürîdî** ekolün manifestosu niteliğindedir. Uzlaşmacı ve bağdaştırıcı tavrıyla **Kestelî** iki temel sorunu birbirinden ayrı ve müstakil bir mesele olarak kavrayabilmiş, üstüne üstlük kamuoyuna açık, makulce savunulabilir, karşı tarafa aktarılabilir, ortak paydaşlarca paylaşılabılır, metafizik anlam-değer dünyasıyla uyumlu kalıcı, sürdürülebilir izah tarzlarının tesis edicisi olabilmiştir. Bu meyanda o, iyi-kötünün doğası sorununu tek biçimcilik, tek hakikatçılık üzerinden çözmeye kalkışmamıştır. Bunun yerine Kestelî, sorunun derinliğiyle uyumlu araştırmaların yapılmasını salık vermiştir. Haddizatında o, farklı boyutlar barındıran meselenin çözümlemesinde yeknesaklıktan kurtularak, kuşatıcılığa sarılmanın önemine vurgu yapmıştır. Bu sayede farklı ekollerin mensupları, karşılıklı muadil fikirlerin benimseyici olabilmiştir. Burada Eş‘arî-Mâtürîdî arasında keskin ayrıma gitmek yerine, taraflar esnetilerek aralarında bir çeşit tedahüle izin verici yeni bir güzergâh açılmıştır.

Elbette iyi-kötü problemine karşı geliştirilen müsamahalı bu tutum, hoşgürülü tavrı sebebiyle ileri devirlerde bu soruna tahsis edilmiş mübalağalı bir yazım faaliyeti gerçekleşmemiştir. Geride bırakılan devasa bilgi birikiminin ve kültür mirasının bu açıdan gözden geçirilmesi elzemdir.

İnsan eylemlerinin ontolojik statüsü hakkında durum baştan itibaren bir hayli farklılık arz etmektedir. Sözelimi **Kestelî**, insan özgürlüğünü havada bırakıcı, insan

edimlerini boşa çıkarıcı, insan davranışlarını pasifize edici veya sorumluluğu belirsizleştirici görüşler karşısında Mâtürîdî yaklaşımda diretilmesini önermiştir. İyi-kötünün doğası karşısında esnetilebilir görüşe sahip **Kesteli** insan fiillerinde tavizsizdir.

Hacı Hasanzâde'nin tesirsiz kudreti kabul eden **Eş'arî** dizgesini orta halli cebir "*cebr-i mutavassıt*" kavramıyla açıklamasına dahi **Kesteli** dayanamamış ve bu kavramsallaştırmanın cebirden farksızlığına vurgu yapmıştır. Kudretin hiç kabul edilmediği cebir anlayışı ile tesiri kabul edilmeyen kudretin aynı kapıya çıkacağı belirtilmiştir. Ancak ufak modifikasyonlarla bu anlam özelleştirmesi yoluna gitmek, meselenin üstesinden gelinemeyecek anlamsız bir boyuta taşınması demektir. Bu cılız söylem **Kesteli** tarafından meseleyi çözümsüzlüğe atmakla eşdeğerde görülmüştür.

Kesteli felsefî düşünce tarzının karşısına kelâmî düşünce tarzını, **Eş'arî**'nin karşısında Mutezile'yi koymaktadır. Mütakellim yöntemi olması bakımından **Eş'arî**, Mutezile ve Mâtürîdî bir çatı altında toplanmıştır. Yöntemin aynı olmasına karşın Mâtürîdî ilkelerin farklılıkları ihmal edilmemiştir.

Hatibzâde'nin insan eylemleri özelinde Mâtürîdî ekolü **Eş'arî**'lik içinde eritme teşebbüsü yanıtızsız bırakılmamıştır. Bu görüşe hiçbir taviz vermeyen ve sertçe karşı çıkan yine **Kesteli** olmuştur. **Hatibzâde**'nin ilginç sentez girişiminin Osmanlı uleması nezdinde geniş katılımlı konsensüs kuramadığı yorumu yapılabilir. Üstelik Osmanlı'nın mahşeri vicdanında makes bulmakta zorlandığı da söylenebilir. Dahası ilerleyen dönemlerde Mâtürîdî ekolü öne çıkarıcı birbirini izleyen bir dizi *irade-i cüziyye* metinleri dikkate alındığında başarısızlıkla sonuçlandığı bile ileri sürülebilir.

Müteahhir dönemde entellektüel bir sorunun araştırması yapılırken mütakellimûn, hükema vb. yöntemini belirtmek bir gelenek halindeydi. Esasında bu, incelemenin hangi bilimsel araştırma gelenekleri çerçevesinde yürütüldüğüne bir işaretti. *Mevâkıf* ve *Maķāşid* vb. kitaplarda bu yöntem ayrışmasına oldukça riayet edilmekteydi. *Mukaddimât-ı Erbaa* haşiyelerinin genelinde, bilhassa **Kesteli** ve **Hatibzâde**'de, **Ebü'l-Muîn en-Nesefî**'nin [v. 508/1115] *Tebşiratü'l-edille*'sinden ve **Şemsüddîn Semerkandî**'nin [v. 702/1303] *el-Ma'ârif fî şerhi's-Şahâ'if*'inden geniş bilgiler aktarılmış ve değerlendirmeleri yapılmıştır. Bu, o dönemde en az **Eş'arî** kökenli *Maķāşid* ve *Mevâkıf* metinleri kadar Mâtürîdî menşeli *Tebşıra* ve *Ma'ârif*'in de bilgi dolaşımının bir parçası olduğunu göstermektedir. İlerleyen dönemlerde bu tür

metinlerin tedavülüyle ilgili sorgulamaların ciddi ele alınması gerekmektedir. Her ne olursa olsun Osmanlı dünyasının üst kimlik ve ilkesi, Hanefî-Mâtürîdî ekolün anlam-değer algısıyla devam ettirilmekteydi.

Alâeddin Arabî'nin metni, diğer haşiyelere kıyasla daha bütüncül bir yapı arz etmektedir. Özgün zihni çıkarımları öne çıkaran bu yazının bilhassa sonlarında, kelim sisteminin yetersizliği açıklanmıştır. Bu yetersizliğin telafisi, davranış içerikli tasavvufi motiflerin kullanımıyla giderilmek istenmiştir. Nazari yönün sorunlarına işaretle riyazi sistemin öne çıkarılarak temel kabullerinin içselleştirilmesi yeğlenmiştir. Tanrı-evren ilişkisinde sonradan evren kavrayışının sorunlu olduğu vurgulanmıştır. Bunun yerine sürekli evren yaklaşımı daha isabetli bulunmuştur. Fakat bu söylem, nazar yönteminin birincil konumdan ikincil konuma indirilmesi şeklinde algılanmıştır. **Kestelî** bu bakış açısını, kelim ve nazar sistemi yerine keşf ve ilham yönteminin ikame edilmesi olarak yorumlayarak eleştirmiştir.

Kestelî belirli düzenlemelerle **Alâeddin Arabî**'nin özümsemiği perspektifin olumlu ve olumsuz yönlerini açıklamıştır. Bu meyanda müteahhir dönem kelim ilminde; fâil-i muhtar Tanrı, hâdis evren, mükellef insan şeklinde sıralanabilecek en üst çatı yargılara dair öz kimliğini ve özgün önermelerini muhafaza etmekle bu sonuçlara ulaşırken, izlenilen süreçlerin değişkenlik gösterdiği görülmektedir. Bu dönem kelim kitapları ileri düzey yoğun takrir ve tahkiklerle ön plana çıkmaktadır.

Araştırılan haşiyelerde sistemlerin gözden geçirilmesinin yanında insan fiilleri gibi kelim içerikli özel meselelerde değişik boyutlarıyla tartışmaya açılmıştır. Her şeyden önce insanın özgürlük sorunu evren, doğa/tabiat, tarih, toplum referanslarını merkeze alınarak felsefi düzlemde tartışılabilir. Hâlbuki kelim kitaplarında bu sorun sayılan parametrelerden arındırılarak yalnızca insanın Tanrı'yla irtibatı bakımından ele alınmaktadır. İlahiyat bahislerinin hemen ardından gelen insan fiilleri, istitaat ve teklif konuları birbirine zincirleme kenetlenmiş vaziyettedir. Bu açı farkı, kimi araştırmacılar tarafından; kelim ilminin insanı ihmal ve hatta inkâr ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Oysa kelim ilmi Tanrı merkezli bir yapıya sahiptir.

Buna binaen kelimde evren salt evren, insan ari insan olması bakımından araştırılmaz, evren ve insan Allah'la beraber anlamak ve anlamlandırmak bakımından mevzu bahis edilir. Kelim ilminde evren ve insan, Allah'a işaret etmesi bakımından incelenir. Kelim sistemine göre Tanrısız insanı veya evreni yorumlama girişimleri, her

daim eksik kalmaya mahkûmdur. Bu ve diğer nedenlerden ötürü kelim ilmi, “insanı ihmal etti” şeklindeki yorumlar isabetsiz sayılmalıdır.

İslam düşüncesinin ana caddesini teşkil eden Ehl-i Sünnet kelâmı, başından sonuna kadar farklı düzeylerde birtakım duyarlılıklar geliştirmiştir. Tanrı tasavvuru inşa edilirken *teşbih* ve *tatil* arasında kalan, tenzihi öne çıkarıcı bir misyon varlığını sürdürögelmiştir. Tanrı karşısında insanın ontolojik konumu konuşlandırılırken aynı orta yolu temsil eden *cebr-kader* arası bir yer tayin edilmiştir. Benzer biçimde Tanrı ve ahiret karşısında insanın duygu durumunu düzenleyici olarak gösterilmesi gereken tavır, emniyet/iyimserlik ve meyusiyet/kötümserlik dengesiyle sürekli teyakkuz halinde tutulmuştur.

Ancak anlatılan bu çift cephe, ikilem şeklinde gözüken kavramların ortasını almak olarak yanlış yorumlanabilmektedir. İfrat ve tefritten kaçınmayı salık veren bu yaklaşımı bir tür bilinemezçiliğe indirgemek yanlıştır. Veyahut her iki uçtan biraz eksilterek orta dengeyi tutturmakla açıklamak da eksik bir yorumdur.

Dilemmayı andıran cebr-kader savruntusunun ortasında bulunan itidal çağrısı aslında her ikisinin doğruluk paylarını onaylayıcı değildir. Bilakis her iki yanlışıda tamamen yanlışlığına vurgu yapılması gerektiği öne sürölmektedir. Keza teşbih ve tatil avantajlarını radikal biçimde karşıya alınarak, o ikisinin yanlışlığını teslim edici *tenzih* fikrini doğrulayıcı bir perspektifin tahkim edilmesi öngörölmüştür.

Müteahhir dönem kelim kitaplarının tamamında kullanılan kelime sayısı çok fazla olmamasına rağmen kelimeler arası kurulan ince işçilik neticesinde farklı birçok manevi tartışmanın yürütöldüğü görölmektedir. Yalıtılmış ve rafine hale büründürölen kelimeler ve kavramlar birbirlerine öylesine mantiki açıdan sıkı sıkıya bağlanmış ki metinler artık bir nesir yazısından çok matematik diline benzemiştir. Bu değişik ilişkiler ağ bağlantılarının kurulması, sonuçta pek çok zengin ve derin tartışmalar yaşanmasına yol açmıştır. *Mukaddimât-ı Erbaa* haşiyelerini bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Bu tür yazılar, bir medeniyetin olgunluk seviyesinde üretilebilecek içeriklere sahiptir. Genişleyerek derinleşen meselelerin son sınırlarına uzanmak çabası, bununla açıklanabilir.

Tanrı ile insan arası ilgileşim (*korelasyon*) çok bilinmeyenli denkleme benzetilebilmektedir. Ünlü fizikçi **Richard Feynman**’ın harcıâlem özdeyişiyile “*Kuantum teorisini anladığınızı düşünüyorsanız, iyi bilin ki kuantumu*

anlamamışsınızdır” sözü Samsûnî’nin tekvindeki kaderi, tenzildeki müteşabihlere benzetimini akla getirmektedir. Kader sorununu Tanrı açısından bilen yegâne varlık yine kendisidir. Yine başka bir fizikçi Niels Bohr “Kuantum fiziği kafanızı karıştırmadıysa, onu tam olarak anlamamışsınız” demesi temelde anlaşılmazlığı öne çıkarıcı bir tarzıdır. Bu tarzın kader algısına bir tür uyarlaması sayılabilecek bilinmezci öğretisi Hatibzâde tarafından kanıksanmıştır.

İnsan normal şartlar altında kendini vicdanen özgür bilmekte ve apaçık bunu hissetmektedir. Tanrı’nın mutlaklığı karşısında insanın iradesi varlık düzleminde neye karşılık gelmekte veya nereye tekabül etmektedir? Bu can alıcı soruya dört önerme kuramı bilgi düzeyinde “hal” diye dillendirilebilen kavramın varlık düzeyine taşınarak çözümlenmesini önermiştir. Bu önerinin altında, gerçekte birçok teolojik soruna yanıt vermek girişimi yatmaktadır. Epistemik düzeyde “hal” kavramı hiçbir soruna yol açmazken, ne var ne yok şeklinde izah edilen ara kategoriyi temsil ederek varlık düzeyinde birçok soruna karşı geliştirilebilecek açıklama güçlerine güç katacağı umulmuştur. Sözelimi Sadrüşşerîa açısından zorunlu Tanrı kuruntusundan kurtulmanın çaresi ve iradeli Tanrı tasavvurunu temellendirmenin yolu “hal” kavramını kabullenmekten geçmektedir.

Bu doğrultuda Tanrı evreni yaratmazdan evvel, evrenin kendisi ne var-olan, ne de yok olan benzeri ara bir kategori durumunun kabul edilmelidir. Zira Tanrı’yla beraber herhangi bir kategorinin var bulunuyor kabul edilmesi, kelam ilminde benimsenmesi oldukça güç kadîm evren dizgesini beraberinde getirme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Kelamcıların öngördüğü evrenin başlangıcından önce evreni tamamıyla sırf yokluk kabul etmek sırf yokluktan varlığa gelişin anlamsızlığı ortaya çıkacak, üstelik bu sırf yokluk fikri bir ileri adımda Tanrı’nın da yok kabul edilmesine müncer olacaktı. Bu sorunun üstesinden gelmek adına değişik perspektifler farklı çözümler geliştirmişlerdir. Sözelimi İbn Sina’da mahiyet teorisi, Mutezile’de madumun şeyîyyeti meselesi, İbnü’l-Arabî’de ayan-ı sabite kavramı hep bu anlamsızlığı gidermeye yönelik üretilmiştir. Sadrüşşerîa ise Tanrı’nın evreni yoktan yaratmasını “hal” kavramıyla çözmek yoluna gitmiştir.

Haddizatında “hal” kavramı negatif ve pozitif sayı sisteminden yararlanılarak yeniden güncellemeye oldukça müsait bir yapı arz etmektedir. Bu itibarla “**hal**” ne negatif ne de pozitif sayı olan *sıfıra* karşılık geldiği düşünülebilir. Bilindiği üzere

işleme konulmaksızın hiçbir değer alanına işaret etmeyen sıfır, işleme konulduğunda yer aldığı pozisyona göre oldukça etkin olabilmektedir. Benzer biçimde irade, açığa çıkmazdan önce gayette yok kabul edilecekken bir yapıyla birlikte oluşta yerini alabilmekte ve yeni bir statü kazanabilmektedir.

Kelam ilminde Tanrı-evren arasını açıklama sırasında en etkin kullanılan, sistem belirleyici kavram; yok-oluşu önceleyen *hudûs*, felsefe dizgesi çerçevesinde ise oluşu önceleyen *imkândır*. Oysa *hudûs* yokluktan-varlığa geçişi imler ve bu geçiş tamamlandığında etki ediciye muhtaçlığın ortadan kalkacağı endişesine yol açmaktadır. Bu nedenle felsefecilerin bu kaygısını fark eden kelamcılar *hudûs* kavramının yanına sürekli ayrılmaz muhtaçlığı imleyen *mümkün* kavramını da sisteme katmak durumunda kalmışlardır. Geçiş tamamlanır tamamlanmaz muhtaçlık ortadan kalkmaz, çünkü *hudûs* tamamlansa bile *imkân* var-olan şeyden ayrılmamaktadır. Yokluğu önceleyen *hudûs* ile varlığı önceleyen *imkân* arasına “**hal**” kategorisini dâhil etmek bu anlamda anlaşılabilir.

KAYNAKÇA

- ‘Ayfân, Âdil Şâfi. **Rudûd İbn ‘Arabî ‘ala’l-mütekellimîn min hilâli kitâbihi: el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Bağdat Üniversitesi Usûlu’d-dîn Fakültesi, Bağdat, 2010.
- Abdî, İshâk b. Muhammed [d. 1640/v. 1703], **İptâlü’l-‘inâd fî ef‘âli’l-‘ibâd**, thk. Hüseyin Mukbil, Mektebetü’t-türâs el-İslâmî, Yemen, 1998.
- Abdulkadiroğlu, Abdulkerim. “Şeriat Uleması İle Tarikat Meşayihî İhtilâfı ve Tekke ve Zaviyelere Tayinler Hakkında İki Vesika”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1986, cilt: XXVIII, ss. 335-353.
- Akal, Fatih. **Kestelî Muslihuddin Mustafa b. Muhammed’in İtikâdî Görüşleri**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2010.
- Akkirmânî. **‘İkdü’l-leâlî fî ‘ilmihî Teâlâ bi ğayri’l-mütenâhî**, thk. Firas Yusuf Silvâdî, Asleyn, Amman, 2017.
- Alâeddin Arabî, Halebî, **Hâşiye alâ mukaddimâti’l-erba‘a**, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1305, vrk. 19^a-60^b.
- Alâeddin Arabî, Halebî, **Hâşiye alâ mukaddimâti’l-erba‘a**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 44^a-558^a.
- Alagöz, Erkan. **Muhammed Nûru’l-Arabî’nin el-Envâru’l-Muhammediyye fî Şerhi Risâleti’l-Vücûd adlı eserindeki tasavvufî görüşleri**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya, 2018.
- Ali el-Kârî, Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. **Kitâb reddi’l-fusûs el-müsammâ: Mertebetü’l-vücûd ve menziletü’ş-şühûd**, thk. Abdullah Alî el-Melâhî, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmi‘atü Ümmü’l-Kurâ, Mekke, 1989.

- Alper, Ömer Mahir. **Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010.
- Altaş, Eşref. **Varlık, Varlığın Birliği ve Var Olanların Mertebeleri: Cürcânî'nin Yaklaşımı**, (Ed. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. **Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî**, thk. Alî Abdülbârî 'Atiyye, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1994.
- Âmidî, Seyfeddin. **Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn**, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 2003, cilt: I-III.
- Âmidî, Seyfeddin. **Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn**, thk. Ahmed Mehdi, Dârü'l-kütüb ve'l-âsâr, Kahire, 2004, cilt: I-V.
- Âmidî, Seyfeddin. **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, thk. Seyyid el-Cemîlî, Dârü kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1983.
- Âmidî, Seyfeddin. **Ğayetü'l-Merâm fî 'ilmi'l-keîâm**, thk. Hasan eş-Şâfiî, el-Meclisü'l-'alâ li-şuûni'l-İslâmiyye, Kahire, 2012.
- Anonim, **Risâle fî'l-hüsn ve'l-kubhi'l-akliyyeyn el-mezkûreyn fî'l-usûl min kıbeli usûli'l-fıkh**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 973, vrk. 1^a-36^a.
- Anonim, **Risâletün müte'allikatün bi'l-hüsn ve'l-kubhi'l-aklî el-mezkûr fî't-Tavdîh ve'l-Telvîh min kıbeli usûli'l-fıkh**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 972, vrk. 1^a-40^b.
- Apaydın, Yasin. **Metafizîğin Meselesini Temellendirmek**, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2019.
- Arabî, Alâeddin. **Hâşiye 'alâ mukaddimâti'l-erba'a**, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1305, vrk. 29^a-60^b.
- Arpaguş, Hatice Kelpetin. "Mâtürîdîlik ve İrade-i Cüz'îyye Meselesi", **IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-**, Kastamonu, 05-07.05.2017, cilt: I, ss. 41-48.
- Arpaguş, Hatice Kelpetin. "Mâtürîdîlik ve Osmanlı'da İrade-i Cüz'îyye Yorumu", **Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları**, Mahya Yayıncılık, Sakarya, 2019, ss. 243-262.

- Aslan, İbrahim. **Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu**, Otto Yayın, Ankara, 2014.
- Ay, Mahmut. **Sadruşşerîa'da Varlık -Ta'dîlu'l-'ulûm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması-**, İlâhîyât Yayıncılık, Ankara, 2006.
- Aydın, Ömer. **Sadruşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1996.
- Bâbertî, Ekmelüddîn. **Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, thk. Subhî Âyidî & Hamza Bekrî, Dâru'l-Feth, Amman, 2009.
- Bâbertî, Ekmelüddîn. **Şerhu'l-'Akdîti't-Taḥâviyye**, tlk. Abdülhâdi Şennâr, Dârü'-Beyrut, Beyrut, 2009.
- Babinger, Franz. **Fâtih Sultan Mehmed ve Zamanı**, çev. Dost Körpe, 5. Baskı, Oğlak Yayınları, İstanbul, 2003.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. **Uşûlü'd-dîn**, thk. Ahmed Şemsüddin, Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 2002.
- Bağdadî, İsmail Paşa. **Hediyetü'l-'ârifîn esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn**, İstanbul, 1951.
- Bâkılânî, Ebû Bekr. **Kitâbü't-Temhîd**, nşr. R. J. McCarthy, Matba'atü'l-Kâtûlikiyye, Beyrut, 1957.
- Bâkılânî, Ebû Bekr. **Takrîb ve'l-irşâd fî uşûli'l-fıkh**, thk. Abdülhamîd b. Alî Ebû Zenîd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1988.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn. **el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh**, thk. Halîl el-Meys, Darü Mektebeti'l-'ilmiyye, Beyrut, 1983.
- Belhî, Ebû Zeyd. **Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs**, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2012.
- Beyâzîzâde, Kemaleddin. **İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm**, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dârü kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 2007.
- Beyâzîzâde, Kemaleddin. **Mecmû'a fî'l-mesâili'l-müntehabe**, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1281.

Bikâ'î, Burhâneddîn Ömer. **en-Nüketü'l-fevâid fî Şerhi'l- 'Aķā'id**, thk. İhsan el-latif Ahmed ez-Zevr, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2012.

Bozoğlu, Oğuz. **Kesteli ve Hâsiye 'Ale'l-Mukaddimâti'l-Erba' İsimli Eseri: Tahkik ve Tahlil**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2019.

Buhârî, Abdülazîz. **Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî**, Dârü kütübi'l-İslâmiyye, y.y., t.y.

Buhârî, Alâeddin. **Fâğihatü'l-mülhidîn ve nâşihatü'l-muvaḥḥidîn**, thk. Muhammed b. İbrahim el-'Avzî, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmî'atu Ummü'l-Kurâ, Mekke, 1993.

Buhârî, Alâeddin. **Risâle fî'l-'itikâd**, thk. Saîd Abdullatîf Fûde, Dârü'z-ziyâ, Kuveyt, 2012.

Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz [v. 730/1330], **Keşfü'l-esrâr 'an Uşûli Fahri'l-İslâm Pezdevî**, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1997.

Bursalı, Mehmet Tahir. **Osmanlı Müellifleri**, Hazırlayanlar: A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, Meral Yayınevi, İstanbul, tarih yok.

Câhiz, Ebû Osmân. **"Fahri's-sevdân 'ale'l-beyzân"**, Resâ'ilü'l-Câhiz içinde, thk. Abdüsselâm Hârûn, Mektebetü'l-hâncî, Kahire, 1964, c. IV.

Câhiz, Ebû Osmân. **"Risâle fî nefyi't-teşbih"**, Resâ'ilü'l-Câhiz içinde, thk. Abdüsselâm Hârûn, Mektebetü'l-hâncî, Kahire, 1964, c. I-IV.

Câhiz, Ebû Osmân. **"Sınâ'atü'l-kelâm"**, Resâ'ilü'l-Câhiz içinde, thk. Abdüsselâm Hârûn, Mektebetü'l-hâncî, Kahire, 1964, c. I-IV.

Câmî, Abdurrahman. **Dürretü'l-fâhire**, thk. Ahmed Abdurrahman Sâyih & Ahmed Abduh İvaz, Mektebetü's-Sekâfiyyeti'd-dînîyye, Kahire, 2002.

Carullah, Zühdi. **el-Mu'tezile**, Ehliyye li'n-neşri ve't-tevzi', Beyrut, 1974.

Cehâmî, Cîrâr. **Mevsû'atü mustalahâti'l-felsefe 'inde'l-arab**, Mektebetü Lübnan Nâşirûn, Beyrut, 1998.

- Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî, **Aḥkâmü'l-Ḳur'ân**, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî, Dârü ihyâ't-türâs'l-'arabî, Beyrut, 1984, cilt I-IV.
- Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî, **el-Fuṣûl fi'l-uṣûl**, nşr. Uceyl Câsim Neşemî, Vizâratü'l-evkâf, Kuveyt, 1994, c. I-IV.
- Cevizci, Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2010.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. **Hâşiye 'alâ Şerḥi Muḥtaṣari'l-müntehâ**, thk. Hasan İsmail, Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, Beyrut, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. **Şerḥu'l-Mevâkıf**, Arapça-Türkçe nşr. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. **Şerḥu'l-Mevâkıf**, thk. Abdurrahman 'Umeyra, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1997.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. **Ta'rîfât**, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî, 2. Baskı, Dârü'n-nefâis, 2007.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî. **el-'Aḳîdetü'n-Nizâmiyye**, thk. Muhammed Zübeydî, Dârü Sebîli'r-Reşâd, Beyrut, 2003.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî. **İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd**, trc. Komisyon, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2010.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî. **Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâṭi'i'l-edille fi uṣûli'l-i'tikâd**, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâih, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dinîyye, 2009.
- Çelebi, Kâtib. **Keşfü'z-ẓunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn**, nşr. Şerefettin Yaltkaya & Kilisli Rıfat Bilge, İstanbul, 1971.
- Çerkeşî, Mustafa. **Risâle fi tahkîki't-tasavvuf**, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1873.
- Debûsî, Ebû Zeyd. **Taḳvîmü'l-edille**, thk. Halîl Muhyiddin el-Meys, Dârü kütübî'l-'ilmiyye, Beyrut, 2001.
- Demir, Osman & Arıkan, Mehmet. "Noktaya Dokunmak: Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Cüz'ün lâ yetecezze' Risalesi'nin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", **Nazariyat**, cilt: 5, sayı: 1, 2019, ss. 133-189.

- Demir, Osman. “Kelâm’da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli’nin Teselsül Risalesi”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2010, sayı: 23, s. 117-142.
- Demir, Osman. “Teselsül”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2011, c. 40, s. 536-538.
- Demirci, Kürşat. “Hulul”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, Cilt: XVIII, s. 340.
- Demirci, Osman. **Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012.
- Demirkol, Murat. **Tûsî’nin İbn Sina Savunması**, Fecr Yayınları, Ankara, 2010.
- Demirli, Ekrem. **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü’l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2009.
- Demirli, Ekrem. Nazarî Tasavvufun Kurucusu: **Sadreddin Konevî**, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, 2010.
- Demirli, Ekrem. Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvurun İlim Olma Mücadelesi, **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, 2016, cilt: II, sayı: 4, s. 1-29.
- Deniz, Gürbüz. **Kelam-Felsefe Tartışmaları** (Tehafütler Örneği), Fecr Yayınevi, Ankara, 1999.
- Desûkî, Şemsüddîn b. Arafе. **Hâşiye ‘alâ Şerhi Ümmi’l-berâhîn**, nşr. Sâlim Şemsüddîn, Mektebetü’l-‘Asriyye, Beyrut, 2005.
- Devvânî, Celâlüddîn. **er-Risâletü’l-kadîme ve’l-cedîde fi isbâtî’l-vâcib**, (Seb’u resâil içinde), thk. Ahmed Toyserkânî, Miras Mektûb, Tahran, 2002.
- Devvânî, Celâlüddîn. **Risâle fi halki’l-a‘mâl**, (er-Resâilü’l-muhtâra) içinde), nşr. Ahmed Toyserkânî, Kütüphane-i Umûmî, İsfahan, 1405.
- Devvânî, Celâlüddîn. **Risâle fi isbât-ı Vâcib Teâlâ**, thk. Muhammed Ekrem Ebû Gûş, Dâru’n-Nûr, Amman, 2013.
- Devvânî, Celâlüddîn. **Şerhu’l-‘Aķâ’idi’l-‘Adûdiyye**, Mektebetü şuruki’d-devliyye, (Muhammed Abduh, Cemâleddin Afġânî, Tâ’likât ala şerhi’d-devvânî li’l-Akâidi’l-‘Adûdiyye içinde), Kahire, 2002.

- Dugeym, Semîh. **Felsefetü'l-kudur fî fikri'l-mu'tezile**, Dârü'l-fikri'l-lübânî, Beyrut, 1992.
- Dünya, Süleyman. **İşârât ve't-tenbîhât**, 2. Kısım, Mukaddime, Mısır, 1960.
- Düzgün, Şaban Ali. **Nesefî ve İslam Filozoflarına göre Allah-Âlem İlişkisi**, 1. Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998.
- Ebû Hanîfe. **el-Âlim ve'l-müte'allim**, (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), nşr. ve çev. Mustafa Öz, Maramara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 8. Baskı, 2012.
- Efe, Muhammet Emin. **İsmail Konevî Efendi'nin "Hâşiye ale'l-Mukaddimâtî'l-Erba" Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale, 2018.
- Emiroğlu, İbrahim. **Klasik Mantiğa Giriş**, Elis Yayınları, Ankara, 2011.
- Erdoğan, Ömer Faruk. **Hocazade'nin Felsefi Eserlerinin Tercümesi ve Tahlili**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.
- Esîruddîn, Ebherî. **Risâle fî ilmi'l-keâm**, thk. Muhammed Ekrem Ebû Gûş, Daru'n-nur, Amman, 2013.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. **Kitâbü'l-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'**, Arapça-İngilizce nşr. R. J. McCarthy, Matba'atü'l-Kâtûlikiyye, Beyrut, 1953.
- Fâsî, Takıyyüddîn. **el-İkdu's-şemîn fî târîhi'l-beledi'l-emîn**, thk. Abdülkâdir 'Atâ, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1998.
- Fazlıoğlu, İhsan. **Kayıp Halka**, 5. Baskı, Papersense Yayınları, İstanbul, 2016.
- Fazlıoğlu, İhsan. **Nazarî Ufuk; Evrenin Bir Merkezi Var Mıdır? Hocazadenin Onto-Geometrik Bir Araştırması**, 2. Baskı, Papersense Yayınları, İstanbul, 2017.
- Fenârî, Hasan Çelebi. **Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, nşr. Ömer Dımyâtî, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2012.
- Firûzâbâdî. **Kamûsu'l-Muhît**, 3. Baskı, Mısriyye Âmme, Kahire, 1301.

- Fûde, Saîd Abdullatif. **Fethu'l-vedûd bi şerh risâleti's-Şerîf el-Cürcânî fi vahdeti'l-vücûd**, Dârü'l-Feth, Amman, 2013.
- Fûde, Saîd Abdüllatîf, **Şerhu'l-kebîr 'alâ'l-'Aķîdeti't-Taķāviyye**, Dârü'z-Zehâir, Beyrut, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. **Me'âricü'l-ķuds fî medârici marifeti'n-nefs**, Dârü'l-âfâķi'l-cedîd, Beyrut, 1975.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. **el-Müstaşfâ fî 'ilmi'l-uşûl**, thk. Abdüsselâm Abdü's-şâfî, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. **Filozofların Tutarsızlığı**, Arapça-Türkçe nşr. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarioğlu, 3. Baskı, Klasik Yayınları, 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. **İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn**, Dârü'l-ma'rife, Beyrut, t.y.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. **Mîzânü'l-'amel**, thk. Süleyman Dünyâ, Dârü'l-me'ârif, Mısır, 1964.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. **Tehâfütü'l-felâsife**, thk. Süleyman Dünyâ, Dârü'l-Me'ârif, Kahire, 1966.
- Gazzâlî, Necmeddin. **el-Kevâķibü's-sâ'ire bi-menâķıbi a'yâni'l-mi'eti'l-'âşire**, thk. Halil el-Mansur, Darü Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Gelenbevî, İsmail. **Hâşiyetü'l-Gelenbevî alâ şerh celâli'd-Devvânî alâ'l-'Aķâ'idü'l-'Aķudiyye**, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dârü Kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, t.y.
- Gelenbevî, İsmail. **Risâle fî'l-imkân**, Dersaadet, İstanbul, 1891.
- Gelenbevî, İsmail. **Ta'likât 'alâ Hâşiyeti's-Siyâlkûtî 'ala'l-Hayâlî 'ala't-Teftâzânî**, Matbaat-i Şeref Musa, Kahire, 1880.
- Geylânî, Muhammed b. Ali. **'alâkatü 'ilmi usûli'l-fıķh bi-'ilmi'l-ķelâm**, Mektebetü Hasan el-'Asrîyye, Beyrut, 2010.
- Gölcük, Şerafettin. **Bâķillânî ve İnsan Fiilleri**, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1997.

- Görgün, Tahsin. “Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar’ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma’kul Yolları Üzerine Bir Araştırma”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2001, sayı: 5, ss. 59-108.
- Görgün, Tahsin. “Osmanlı Düşüncesi nasıl anlaşılabilir –Osmanlı Düşüncesi’nin Araştırılmasında Karşılaşılan Bazı Zorluklar Üzerine-”, **Türklük Araştırmaları Dergisi**, sayı 13-14, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Eylül 2003, ss. 29-46.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. “Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde’nin Risâletü’l-İrâdeti’l-Cüz’iyye’sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2019, sayı: 41, s. 85-129.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. **Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015.
- Güldü, Şule. **Osmanlı Dönemi Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2019.
- Gülpeykânî, Ali Rabbânî. **Kavâidu’l-Kelâmiyye**, Müessesetü’l-İmâm es-Sâdık, 3. Baskı, Kum, 1431.
- Güngör, Şeyma. “**Hadîkatü’s-Suadâ**”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1997, c. XV, s. 20.
- Halebî, İbrâhîm. **Ni‘metü’z-zerî‘a fî nuşreti’ş-şerî‘a**, Süleymaniye kütüphanesi, Fatih, 2880.
- Halebî, İbrâhîm. **Tesfihü’l-ğabî fî tenzîhi (tebri’eti) İbn ‘Arabî**, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 2452/2.
- Harpûtî, Abdüllatif. **Tenķīhu’l-kelâm fî akâidi ehli’l-İslâm**, nşr. Fikret Karaman-İbrahim Özdemir, Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları, Ankara, 2000.
- Hatibzâde. **Hâşiye ‘alâ mukaddimâti’l-erbaa’**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 19^a-40^b.

- Hatibzâde. **Risâle fî isbâti'r-rü'ye ve'l-keîâm**, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2997, vrk. 31^a-36^b.
- Hayâlî, Şemseddin Ahmed b. Musa. **Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Aķā'id**, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, t. y.
- Hayâlî. **Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Aķā'idi'n-Nesefiyye**, (Mecmû'atü'l-Havâşî içinde), Matbaatü'l-'ilmiyye, Mısır, 1911.
- Herevî, Hafîd-i Teftâzânî [v. 906/1501]. **ed-Dürrü'n-nağîd min Mecmû'ati'l-Hafîd**, Matbaatü't-tekaddüm, Kahire, 1904.
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar. **Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd**, nşr. Hasanzâde el-Âmülî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1986.
- Hoca Sâdeddin. **Tâcü't-tevârîh**, nşr. İsmet Parmaksızoğlu, Kùltür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1979.
- Hourani, George Fadlo. **Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar**, Clarendon Pres, Oxford, 1971.
- Hüseynî, Haydar b. Abdullah. **Kitâbü'l-hidâyeti'l-gabiyyi'l-mütehayyir min dalaleti'l-cebri'l-mütecebbir**, Beyazıd Devlet Kütüphanesi, nr. 19031, vrk. 1-163.
- İbn Ebü'l-Hadîd. **Şerhu Nehci'l-belâĝa**, thk. Abdülkerim en-Nemrî, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1998.
- İbn Ebü'l-Hadîd. **Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât**, nşr. Muhtâr Cebî, Dâru Sâdır, Beyrut, 1996.
- İbn Ebü'l-Hadîd. **Ta'likât 'alâ'l-Muĥaşşal**, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, nr. 3297, vrk. 373-464.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. **Maķâlâtü's-Şeyĥ Ebi'l-Ĥasan el-Eş'arî**, thk. Ahmed Abdürrahim, Mektebetü's-sekâfeti'd-dînîyye, Kahire, 2005.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. **Şerhu'l-Âlim ve'l-müte'allim**, thk. Ahmed Abdürrahîm, Mektebetü's-sekâfeti'd-dînîyye, Kahire, 2009.
- İbn Kemal. **Mesâilü'l-İhtilâf beyne'l-Eşâira ve'l-Mâturîdîyye**, tahkik ve talik Saîd Fûde, Dâru'l-Feth, Ammân, 2009.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd. **el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille**, nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî, Merkez Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, Beyrut, 1998.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd. **Tehâfütü't-Tehâfüt**, nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî, Merkez Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, Beyrut, 1998.
- İbn Sînâ. **en-Necât**, nşr. Mâcid Fahrî, Dârü'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut, 1985.
- İbn Sînâ. **eş-Şifâ/İlahiyyât**, thk. Hasanzâde Âmûlî, Mektebetü'l-'ilâmi'l-İslâmî, Kum, 1997.
- İbn Sînâ. **İşaretler ve Tembihler**, (Arapça Metin-Türkçe Çeviri) çev. Ali Durusoy & Muhittin Macit & Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- İbn Sînâ. **Metafizik II**, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, 2. Baskı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- İbn Sînâ. **Ta'likât**, thk. Abdurrahman Bedevî, Mektebetü'l-'alâmi'l-İslâmî, Kum, 1983.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn, **eş-Şafediyye**, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Mektebetü İbn Teymiyye, Mısır, 1985.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. **Der'ü te'ârûzi'l-'aql ve'n-naql**, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, İmam Muhammed İbn Suud İslam Üniversitesi, Riyad, 1991.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. **el-Fetâvâ'l-kübrâ**, thk. Abdülkadir 'Ata, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1987, c. I-VI.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. **Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye**, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Müessesetü Kurtuba, Riyad, 1986.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, nşr. Ahmed Şemsüddîn, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1999.
- İbnü'l-Heysem. **Mağâle 'an semerati'l-hikme**, nşr. Abdülhâdî Ebû Rîde, Mektebetü'l-Mısriyye, Kahire, 1991.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Sivâsî, **el-Müsâyere fi'l-'akâ'idi'l-mün-ciye fi'l-âhire**, thk. Kemalüddin Kârî & İzzüddin Ma'meyâş, Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, 2004.

- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn el-Hârizmî. **Kitâbü'l-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn**, nşr. Wilferd Madelung & Martin McDermott, Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, Tahran, 2007.
- Îcî, Adudüddin. **Kitâbü'l-Mevâkıf**, thk. Abdurrahman 'Umeyra, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1997.
- İlyas Sinobî, **Hâşiye 'ala Şerhi'l-Makâşid**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 757.
- İnalcık, Halil. "Mehmed II", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, 2003, c. XXVIII, s. 395-407.
- İnalcık, Halil. **Doğu Batı (Makaleler I)**, 5. Baskı, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010.
- İnalcık, Halil. **Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)**, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.
- İpşirli, Mehmet. "Alâeddin Arabî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1989, c. II, s. 319.
- İpşirli, Mehmet. "Hacıhasanzâde Efendi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1997, c. XIV, s. 503-504.
- İsfehânî, Rağıb. **el-Müfredât fî ğarîbi'l-kurân**, thk. Muhammed Seyyid Ğeylânî, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, tarih yok.
- İsfehânî, Şemsüddin b. Abdurrahman. **Metâli'u'l-Enzâr**, Dâru'l-kütüb, Kahire, tarih yok.
- İsfehânî, Şemsüddin b. Abdurrahman. **Tesdîdu'l-kavâid fî Şerhi'l-'Aķâ'id**, tsh. Halid b. Hammad el-Advânî, Daru'd-diyâ, Kuveyt, 2012.
- İsferâînî, Ebü'l-Muzaffer. **et-Tebşîr fî'd-dîn**, nşr. Zâhid Kevserî & Mahmûd el-Hudayrî, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1988.
- İstanbulî, İsmail Müfid. **Şerhu'l-Ahlâķi'l-'Aķudiyye**, Arapça-Türkçe nşr. Selime Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.
- İzmîrî, Mehmed. **Hâşiye 'alâ Mir'âti'l-uşûl**, Maţba'atü Bûlâķ, Kahire, 1842.

Kādî Abdülcebbâr, el- el-Hemedânî. **Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse**, Arapça-Türkçe nşr. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, c. I-II.

Kahraman, Hüseyin. “Cüveynî’de İnsan Özgürlüğü: Nedensellik Açısından Bir Değerlendirme”, **Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi & International Journal of Islamic Studies**, 2016, cilt: II, sayı: 2, s. 43-64.

Kalaycı, Mehmet. Bir Osmanlı Kelâmcısı Ne Okur? Osmanlı İlim Geleneği Çerçevesinde Beyâzîzâde’nin *Mecmû’a Fi’l-Mesâ’ili’l-Müntehabe* Adlı Eseri, **Osmanlı’da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler**, İstanbul, 2016.

Kara, İsmail. “Unuttuklarını Hatırla!” Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not”, **Dîvân Dergisi**, 2010, Cilt: 15, Sayı: 28, ss. 1-67.

Karadeniz, Osman. “Heyula”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Anskilopedisi**, c. XVII, ss. 294-295.

Karadeniz, Osman. “Kelamcılara Göre Kur’an’ı Kerim’in İ’câzı Meselesi”, **Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl: 1986, Sayı: 3, ss. 135-144.

Kefevî, Ebû'l-Bekâ. **Küllîyyât**, thk. Adnan Derviş & Muhammed Mısırlî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1998.

Kefevî, **Hâşiye ‘alâ mukaddimâtî'l-‘erbaa**, thk. Said Fûde, Menşûrâtü'l-Asleyn, Beyrut, 2016.

Kefevî, Mahmud. **Ketâ’ibü a’lâmi’l-aḥyâr min fuḫahâ’i mezhebi’n-Nu‘mâni’l-muḥtâr**, thk. Komisyon, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul, 2017, c. IV.

Kehhâle, Ömer Rıza. **Mu‘cemü’l-mü’ellifîn: Terâcimü muşannifi’l-kütübi’l-‘Arabiyye**, Dimaşk, 1957.

Kestelî, **Es’ile evredeha ala ibareti’s-Seyyid Şerif ale’l-Mevâkıf**, Köprülü, Mehmed Asım Bey, 721, vrk. 65^a-68^b.

Kestelî, **Hâşiye ‘alâ şerhi’l-‘akā’id**, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, 1892.

Kestelî, **Hâşiyetü’l-kübrâ li-mukaddimâtî’l-erbaa’**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 100^a-114^b.

- Kestelî, **Hâşiyetü's-suğra li-mukaddimâti'l-erbaa'**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 85^a-99^a.
- Kestelî, "**Hâşiyetü's-Suğrâ alâ Mukaddimât-ı Erbaa**", çev. Mustafa Bilal Öztürk, Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i, (der. Recep Alpyağılı), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019.
- Keşmîrî, Enver Şâh [1875-1933], **Mirkâtü't-ţârem li-ḥudûsi'l-âlem**, (Mecmû'atü Resâ'ili'l-Keşmîrî içinde), nşr. Meclisü'l-ilmî Karaçi, Pakistan, 2004.
- Kevserî, Zâhid, **el-İstibşâr fi't-teḥaddüs 'ani'l-cebr ve'l-iḥtiyâr**, Dârü'l-Basâir, Kahire, 2008.
- Kevserî, Zâhid. **Te'nîbü'l-Ḥaṭîb 'alâ mâ sâḳahû fî tercemeti Ebî Ḥanîfe mine'l-ekâzîb**, nşr. Ahmed Hayrî, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Kahire, 1998.
- Kılıç, Muhammet Fatih. "İbn Sînâ'dan Ebherî'ye Tam İllet-Nakıs İllet Ayrımının Ortaya Çıkışı", **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, 2017, cilt: IV, sayı: 1, s. 69-90.
- Koloğlu, Orhan Şener. **Cübbâiler'in Kelam Sistemi**, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, 2011.
- Konevî, Sadreddin. **Mürâselât beyne Sadreddîn el-Konevî ve Nasîriddîn Tûsî**, thk. Gudrun Schubert, Franz Steiner Verlag, Beyrut, 1995.
- Konevî, Sadreddin. **Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar: el-Mürâselât**, çev. Ekrem Demirli, Kapı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Köksal, Asım Cüneyd. "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi - Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", **İslam Araştırmaları Dergisi**, 2012, sayı: 28, ss. 1-44.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, 2016, cilt: XIV, sayı: 27, ss. 101-132.
- Köksal, Asım Cüneyt. "İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakîliği Meselesi - Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 28, 2012, ss. 1-43.

Kut, Günay. “Âşık Çelebi”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 1991, c. III, s. 549.

Lekânî, İbrâhîm. **‘Umdetü’l-mürîd li-Cevhereti’t-tevhîd**, nşr. Câdullah Bassâm Sâlih & Ahmed el-İdrîs, Dâru’n-nûri’l-mübîn, Amman, 2016.

Lekânî, İbrâhîm. **Hidâyetü’l-mürîd li-Cevhereti’t-tevhîd**, nşr. Komisyon, Mektebetü’l-Maârif, Beyrut, 2011.

Leknevî, Bahrülulûm, **Fevâtihu’r-rahâmût fî şerhi Müsellemi’s-sübût**, Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2002.

Leknevî, Ebü’l-Hasenât Abdülhay. **Kelâmu’l-metîn fî tahriri’l-berahîn**, Matbaa el-Yusûfî, Leknev, 1926.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. **Kitâbü’t-Tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi, 2. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, Ankara, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. **Kitâbü’t-Tevhîd**, thk. Fethullah Huleyf, Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul, 1979.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. **Te’vîlâtü Ehli’s-sünne**, thk. Mecdî Bâslûm, Dâru Kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2005, c. I-X.

Mâverdî, Ebü’l-Hasen. **Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn**, Dârü Mektebeti’l-Hilâl, Beyrut, 2000.

Mecdî, Mehmed. **Şekâ’ik Tercümesi**, nşr. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1989.

Mestçizâde, Abdullah. **el-Mesâlik fî’l-hilâfiyyât beyne’l-mütekellimîn ve’l-hükemâ’**, thk. Seyit Bahçıvan, Dâru Sâdır & Mektebetü’l-İrşad, Beyrut-İstanbul 2007.

Mestçizâde, Abdullah. **Risâle fî’l-hüsün ve’l-kubh**, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2128, 2^a-2^b.

Mezârî, İbrahim. **el-Lüm‘a fî tahkîk mebâhisi’l-vücûd ve’l-hudûs ve’l-kader ve ef‘âli’l-‘ibâd**, thk. Zâhid Kevserî, Matbaatü’l-Envâr, Kahire, 1939.

- Molla Fenârî. **Fuşûlü'l-bedâyi' fî uşûli's-şerâyi'**, thk. Muhammed Hasan İsmail, Dârü kütübi'l-‘ilmiyye, Beyrut, 2006.
- Molla Fenârî. **Mişbâhu'l-üns beyne'l-ma'kul ve'l-meşhûd fî şerhi Miftâhi'l-gayb**, nşr. Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran, 1954.
- Muzaffer, Muhammed Rızâ. **Mantık**, Dârü't-te'âruf li'l-matbû'ât, Kum, 2006.
- Muzaffer, Muhammed Rızâ. **Uşûlü'l-fıkḥ**, Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, Kum, 2013.
- Mübârekşâh, Şemseddin. **Şerḥu Hikmeti'l-‘ayn**, Şirket-i Şakîkiyye, Kazan, 1901.
- Necrânî, İbn Metteveyh. **el-Muḥîṭ bi't-teklîf**, (Kādî Abdülcebbâr'a nispetle nşr. Ömer es-Seyyid Azmî), Dârü'l-Mısriyye li't-telîf ve't-terceme, Kahire, 1965.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. **'Umdetü'l-akâid**, thk. Abdullah İsmail, Mektebetü'l-Ezheriyye li'türâs, Kahire, 2013.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. **Şerḥü'l-'umde fî'l-keḷâm**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2312, vrk. 1^b-132^b.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. **Şerḥü'l-'umde: el-'İtimâd fî'l-'itikâd**, thk. Abdullah İsmail, Mektebetü'l-Ezheriyye li'türâs, Kahire, 2012.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. **Baḥrû'l-keḷâm**, thk. Muhammed el-Bersicî, Dârü'l-Feth, Amman, 2014.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. **Kitâbu't-Temhîd li-ḳavâ'id-t-tevhîd**, thk. Cîbullah Hasan Ahmed, Dârü Tıbbâ'ati'l-Muhammediyye, Kahire, 1986.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. **Tebşîratü'l-edille fî usûli'd-dîn**, thk. Hüseyin Atay & Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003.
- Nigerî, Abdünnabî. **Düstûrû'l-'ulemâ': Câmi'u'l-'ulûm fî ıstılâḥâtî'l-fünûn**, Farsçadan Arapçaya trc. Hasan Hânî Fahs, Dârü'l-kütübi'l-‘ilmiyye, Beyrut, 2000.
- Nûru'l-Arabî. **Muhammedî Nurlar**, Hazırlayanlar: Betül Gürer & Burak Anılır, H Yayınları, İstanbul, 2020.
- Ocak, Ahmet Yaşar. **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15.-17. Yüzyıllar**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2013.

- Öngören, Reşat. “Fetih Sonrası İstanbul’da İlk Tasavvufî Yapılanmalar ve Fâtih Sultan Mehmed”, Osmanlı İstanbulu I [I. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu Bildirileri, 29 Mayıs-1 Haziran 2013], İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 383-396.
- Özen, Şükrü & Gökyay, Orhan Şaik. “Molla Lutfi”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2005, c. XXX, s. 255-258.
- Özer, Hasan. “Molla Samsûnîzâde’nin Ta’lîka’ale’l-Mukaddimâtî’l-Erba’a Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri”, **Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi**, c. I, sayı: 1, 2018, ss. 169-240.
- Özervarlı, M. Sait. “Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?”, **Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları**, ed. A. Akyıldız-T. Buzpınar-M.Sinanoğlu, İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 205-207.
- Öztürk, Mustafa Bilal. **Akkirmânî’nin Mesâil-i Kelâmiyye Adlı Eseri ve Değerlendirilmesi**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2014.
- Öztürk, Mustafa Bilal. “Şeyhülislam Mehmed Mekki’nin Risâle fi Şerhi Mukaddimâtî’l-Erba’a min Kitâbi’t-Tavzîh Adlı Eseri: Neşir ve Tahlil”, **Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi**, 2018, cilt: I, sayı: 2, s. 1-47.
- Öztürk, Mustafa Bilal. Osmanlı’da Kelâm Tartışmaları: Hatibzâde-i Rûmî (Ö. 1496) ve “Risâle fi İsbâtî’r-Rü’ye ve’l-Kelâm” Adlı Eseri, **Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları**, Sakarya, 2019, s. 229-241.
- Pezdevî, Ebü’l-Yüsr. **Uşûlü’l-dîn**, thk. Hans Peter Linss, Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Turas, 2003.
- Ramazan Efendi. **Hâşiye ‘ala Şerhi’l-‘Aķā’id**, Murat Ofset, İstanbul, 1985.
- Râzî, Fahreddin. **el-Maḥşûl fî ‘ilmi ‘uṣûli’l-fıkh**, thk. Taha Cabir Feyyâz, Müessesetü’l-Risâle, Riyad, 1997.
- Râzî, Fahreddin. **el-Meṭâlibü’l-‘âliye min ilmi’l-ilâhî**, nşr. Abdüsselam Şâhîn, Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1987, c. I-IX.

- Râzî, Fahreddin. **Kitâbü'l-Erba'în fî uşûli'd-dîn**, thk. Abdülaziz Mahmud, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 2009.
- Râzî, Fahreddin. **Levâmi'u'l-beyyinât: Şerhu esmâ'illâhi'l-hüsnâ**, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1971.
- Râzî, Fahreddin. **Mefâtîhu'l-ğayb**, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 2000.
- Râzî, Fahreddin. **Menâkıbü'l-İmâmi's-Şâfi'î: İrşâdü't-tâlibîn ile'l-menheci'l-kavîm fî beyâni menâkıbi'l-İmâmi's-Şâfi'î**, nşr. Abdülvâhid eş- Şâfi'î, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1971.
- Râzî, Fahreddin. **Muḥaṣṣalü efkâri'l-müteḳaddimîn ve'l-müte'ahḥirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-ḥükemâ' ve'l-mütekellemîn**, nşr. Taha Abdurrauf Sad, Dârü'l-kitâbi'l-'arabî, Beyrut, 1984.
- Râzî, Fahreddin. **Nihâyetü'l-'uḳûl fî dirâyeti'l-uşûl**, thk. Said Fûde, Daru'z-Zehâir, Beyrut, 2010.
- Râzî, Fahreddin. **Şerhu 'Uyûni'l-ḥikme**, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Müessesetü's-Sâdık, Tahran, 1994.
- Râzî, Fahreddin. **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, thk. Ali Rıza Necefzade, Encümen-i âsâr ve mefâhir-i ferhengi, Tahran, 1963.
- Râzî, Kutbeddin. **İlahiyât mine'l-Muhâkemât beyne'l-şerhi'l-İşârât**, tsh. Mecîd Hâdizade, Mirâs-i Mekteb, Tahran, 1961.
- Rıza Tevfik. **Kâmûs-ı Felsefe**, Yayına Hazırlayan: Recep Alpyağıl, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2015.
- Sabri, Mustafa. **Mevkıfû'l-'aḳl ve'l-'ilm ve'l-'âlem**, nşr. Heysem Ta'aymî, Mektebetü'l-'Asrîyye, Beyrut, 2012.
- Sâbûnî, Nûreddin. **el-Kifâye fî'l-Hidâye**, thk. Muhammed Aruçi, Dârü İbn Hazm & İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, 2014.
- Sâbûnî, Nûreddin. **Mâtürîdiyye Akâidi** (el-Bidâye fî usulü'd-din içinde), thk.-trc. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2005.
- Saçaklızâde. **Neşru't-Tavâli**, thk. Muhammed Yusuf İdris, Dârü'n-nûr, Amman, 2013.

- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî. **Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm fi'l-Kelâm**, Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu, 798.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî. **Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm fi'l-Kelâm**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 724.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî. **Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm fi'l-Mantık**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 724.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî. **Tavzîh li-metni't-Tenkih fi usuli'l-fıkḥ**, thk. Zekeriyya Umeyrâ, Dârü kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1996.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî. **Tavzîh Şerhü't-Tenkih**, nşr. Adnan Derviş, Şirketü Dârü'l-Erkam, Beyrut, 1998.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. **Temhîd fi beyânî't-tevhîd**, thk. Ömür Türkmen, Dârü İbn Hazm & İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, 2017.
- Samsûnî, Abdüssamed. "Hâşiyetü's-Suğrâ alâ Mukaddimâti'l-Erba'a", çev. Mustafa Bilal Öztürk, **Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i**, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019.
- Samsûnî, Abdüssamed. **Hâşiyetü'l-kübrâ li-mukaddimâti'l-erba'a**, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1279, vrk. 1^a-34^a.
- Samsûnî, Abdüssamed. **Hâşiyetü's-seyyid 'alâ şerhi muhtasari'l-müntehâ**, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1291, vrk. 21^a-79^a.
- Samsûnî, Abdüssamed. **Hâşiyetü's-suğra li-mukaddimâti'l-erba'a**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 78^a-82^a.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer. **Ḳavâṭi'u'l-edille fi'l-uşûl**, thk. Hasan İsmail, Dârü Kütübi'l-'ilmiyye, Lübnan, 1999, c. I-II.
- Semerkandî, Alâüddîn. **Mîzânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-'uḳûl**, thk. Zekî Abdülber, Matâbi devhati'l-hadîse, Katar, 1984.
- Semerkandî, Şemsüddîn. **el-Ma'ârif fi şerhi's-Şahâ'if**, thk. Abdullah İsmail & Muhammed Ayyâd, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 2015.
- Semerkandî, Şemsüddîn. **eş-Şahâ'ifu'l-ilâhiyye**, thk. Ahmed Abdurrahman Şerîf Kuveyt, 1985.

- Senûsî, Muhammed b. Yusuf. **Şerhu'l-‘aķîdeti'l-kübrâ**, thk. Yusuf Ahmed, Dârü'l-kütübi'l-‘ilmiyye, Beyrut, 2006.
- Sinbavi Ezherî, Ahmed b. Abdulkâdir. **Hâşiyetu İbn Emîr ‘alâ şerhi'l-cevhere**, thk. Ahmed Ferid Mezidî, Dârü'l-kütübi'l-‘ilmiyye, Beyrut, 2001.
- Siyalkûtî, Abdu'l-hakîm ve Molla Ahmet ve İsamüddîn ve Minhuvvât. **Mecmû‘atü'l-havâşi ‘alâ şerhi'l-‘aķā’id**, ‘İlmiyye Matbaası, 1911.
- Siyalkûtî, Abdu'l-hakîm. **Hâşiyetü ‘alâ Şerhi'l-Mevâķıf**, (Şerhu'l-Mevâķıf içinde), nşr. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî, Dârü'l-kütübi'l-‘ilmiyye, Beyrut, 2012.
- Siyâlkûtî, Abdülhakîm. **Hâşiyetü ‘alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî ‘alâ şerhi'l-‘Aķā’idi’n-Nesefiyye**, (Mecmû‘atü'l-Havâşi içinde), Matbaatü'l-‘İlmiyye, Mısır, 1911.
- Sübkî, Tâcüddîn. **Ṭabaķātü’ş-Şâfi’iyyeti'l-kübrâ**, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî & Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Hicr li-tibâ‘a, Kahire, 1992.
- Süreyyâ, Mehmed. **Sicill-i Osmânî**, Eski Yazıdan Aktaran: Seyit Ali Kahraman, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth. **el-Milel ve’n-nihâl**, thk. Seyyid Keylânî, Dârü'l-Me‘ârif, Beyrut, 1983.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth. **Muşâra‘atü'l-felâsife: Filozoflarla Mücadele**, Arapça Metin ve Çeviri, trc. Aygün Akyol-Aytekin Özel, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth. **Nihâyetü'l-iķdâm fî ‘ilmi'l-ķelâm**, thk. Ahmed Ferid Mezidi, Dârü'l-kütübi'l-‘ilmiyye, Beyrut, 2004.
- Şeker, Fatih M. **Osmanlı İslam Tasavvuru**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013.
- Şen, İsrâfil. “Molla Kestelî’nin Hayatı ve Eserleri”, **Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi**, 2/2 (Aralık/December 2019), ss. 295-330.
- Takıyyüddin el-Mukterah. **Şerhu'l-İrşâd**, thk. Fethi Ahmed Abdurrezzâk, Câmî‘atü'l-ezheriyye, 1989.
- Taşköprizâde, Ahmed. **eş-Şekā’iķu’n-nu‘mâniyye fî ‘ulemâ’i’d-devleti'l-Osmâniyye**, Dârü kütübi'l-‘ilmiyye, Beyrut, t.y.

- Taşköprizâde, Ahmed. **Şerhu'l-Ahlâkı'l- 'Ağudiyye**, Arapça-Türkçe nşr. Elzem İçöz & Mustakim Arıcı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. **Şerhu'l- 'Aķā'id**, thk. Ahmed Hicâzî, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire, 1987.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. **Şerhu'l-Makāşid**, Dârü'l-me'ârifî'n-numâniyye, Pakistan, 1981.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. **Şerhu't-Telvîh 'ala't-tavzîh li-metni't-Tenķîhi'l-uşûl fi uşûli'l-fıkh**, thk. Zekeriyya Umeyrât, Dârü kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1996.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. **Şerhu't-Telvîh 'ala't-tavzîh**, thk. Muhammed Adnan Derviş, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1998.
- Tehânevî, **Keşşâfü ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm**, thk. Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut, 1996.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân. **el-Mukābesât**, thk. Hasan el-Sendûbî, Dârü Su'âdü's-Sabâh, Kuveyt, 1992.
- Tilmisânî, Şerefüddîn. **Şerhu'l-Me'âlim fi usûli'd-dîn**, thk. Nizâr Hammâdî, Daru'l-Mektebetu'l-Meârif, Beyrut, 2011.
- Toktaş, Fatih. **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004.
- Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, 2010.
- Topaloğlu, Bekir. **İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı**, 9. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. **Kelam İlmi –Giriş-**, 3. Baskı, Damla Yayınevi, İstanbul, 2010.
- Tuğral, Süleyman. “Mâturîdî Mektebinde İrade ve İyilik-Kötülük Düşüncesinin Gelişmesinde Sadruşşeria'nın Katkısı”, **Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı**, Eskişehir, 28-30 Nisan, 2014, ss. 337-345.

- Tuğral, Süleyman. **Saduşşeria’da İyilik ve Kötülük Problemi**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1995.
- Turhan, Kasım. **Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri: Âmirî’nin Kader Risalesi ve Tercümesi**, Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003.
- Tûsî, Alâüddîn. **Tehâfütü’l-felâsife**, thk. Rıza Saâde, Dârü’l-fikri’l-lübnânî, Beyrut, t.y.
- Tûsî, Alâüddîn. **Tehâfütü’l-felâsife**, trc. Recep Duran, Hece Yayınları, Ankara, 2013.
- Tûsî, Nasîrüddîn. **Nağdü’l-Muḥaşşal**, nşr. Taha Abdurrauf Sad, Darü’l-kitâbi’l-‘arabî, Beyrut, 1984.
- Tûsî, Nasîrüddîn. **Şerḥu’l-İşârât ve’t-tenbîhât**, thk. Süleymân Dünyâ, Dârü’l-me‘ârif, Kahire, 1960.
- Türker, Mubahat. **Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1956.
- Türker, Ömer. **İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İslam Araştırmaları Yayınları, İstanbul, 2010.
- Türker, Ömer. **Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru**, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2019.
- Uludağ, Süleyman ve Fuad Kavukçu, **Kelam Dersleri**, İrfan Yayınları, İstanbul, 1974.
- Uzun Çarşılı, İ. Hakkı. **Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988.
- Üzüm, İlyas. “Hatibzâde Muhyiddin”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1997, c. XVI, s. 463-464.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. “XV. ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi”, **İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, 1980, sayı: 4, ss. 273-283.
- Yılmaz, Ali Tarık Ziyat. **Mâtürîdî Âlimlerden Sıgnâkî’nin (Ö. 714/1314) et-Tesdîd fi Şerhi’t-Temhîd Adlı Eserinin Tahkiki ve İlâhiyyat Konularının Tahlili**,

(Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2016.

Yûsuf, Hanim İbrahim. **Aslu'l-'adl 'inde'l-mu'tezile**, Dârü'l-fikri'l-'arabî, Kahire, 1993.

Zehebî, Şemsüddîn. **Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve şâhibeyhi**: Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî & Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, İhyâu'l-me'ârifî'n-Numânîyye, Haydarâbâd, 1987.



EKLER

EK 1: Nüshalarla ilgili bilgiler

Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan dibaceli nüshalar:

- (ج) Ragıp Paşa, 1459, vrk. 44^a-58^a. Ali Çelebi Üskübi hattıyla istinsah edilmiştir. Metnin birincil kaynaklarına referans veren, başka hiç bir nüshada olmayan anlamlı ilave derkenar notları mevcuttur.
- (ف) Fatih, 1305, vrk. 29^a-60^b. **Seyyid Kefevî** tarafından istinsahı edilen nüshadır. Müstensih yer yer hamış kısmına kendi derin muhtevalı talikatlarını kaydetmesinden kendisinin “ulema” sınıfından olduğu söylenebilir. Bu koleksiyonun Kesteli haşiyesinin sonunda (h.1153-1740) tarihi yer almaktadır. Bu cild içerisinde *Mukkadimât-ı Erbaa* haşiyelerinden sırasıyla Kesteli, Alâeddin Arabî ve müellifi meçhul belki de müstensihin kendisine ait ayrı bir haşıye daha bulunmaktadır.
- (م) Murat Molla, 706, vrk. 47^a-78^a. Ferağ kaydında (h. 1099/ m. 1688) tarihinde Halil b. Abdullah tarafından istinsah edildiği bilgileri vardır. Hamış kısmında oldukça berrak derkenar notları yer almaktadır.
- (ج) Carullah, 460, vrk. 2^a-37^b. Derkenar notlarının neredeyse tamamına yakını bu nüshada bulunmaktadır.
- (ب) Bağdatlı Vehbi, 2027, vrk. 61^a-83^a. *Mukaddimat-ı Erbaa* haşiyelerini içeren bir mecmua niteliğindedir. Bu ciltte sırasıyla Samsûnî'nin küçük, Hatibzâde'nin, Hacı Hasanzâde'nin, Alâeddin Arabî'nin, Kesteli'nin küçük ve büyük haşiyesi bulunmaktadır. Hacı Hasanzâde'ye ait haşiyenin ferağ kaydında yer alan nota göre Fazlullah b. Süleyman tarafından (h. 1044/ m. 1634) tarihinde istinsah edilmiştir. İlave olarak Kesteli'nin büyük haşiyesinde tartışması yapılan kişilerin isimleri yer almaktadır. Bu son bilgi nüshalar arasında ağ bağlantıları için son derece önemlidir. Alâeddin Arabî haşiyesinde derkenar notu, tarih ve başka bir bilgi yoktur.

- (ش) Şehit Ali Paşa, 672, vrk. 17^a-44^b. Hiçbir tarih, müstensih ismi veya derkenar notu olmayan nüsha yalın haldedir.

Beyazıt Devlet Kütüphanesinde bulunan nüshalar:

- (و) Veliyyüddin Efendi, 1005, (vrk. 21^b-45^a) varakları arası “kübra” diye kaydedilen bu eser muhtemelen dibaceli olduğu için büyük haşiye denilmiştir. Ancak (27^a) numaralı varaktan itibaren müstensih yanlışlıkla **Hatibzâde**’nin haşiyesine devam ettiğini bildirmiştir. Bu nüshada bulunan tüm derkenar notları tahkikin dipnot kısmına ilave edilmiştir. Cildin (56^b-75^a) varakları arasında “suğra” diye kaydedilen eserde dibace kısmı yer almadığı için bu ismi almış olmalıdır. Bu nüshanın son (75^a) kısmında (h. 962/m. 1555) tarihi yer almaktadır. Suğra ve kübra diye söylenen her iki eserde birbirinin aynısıdır.

Dibacesiz nüshalar:

- (أ) Esad Efendi, 1155, vrk. 21^a-35^a. Tarih ve derkenar notu yoktur.
- (ل) Laleli, 714, vrk. 95^b-112^b. Tarih yok ama derkenar notu bilhassa ilk varaklarda oldukça fazladır. Bu notlara tahkikin dipnot kısmında yer verilmiştir.
- (ط) Topkapı, Revan Köşkü, 530, vrk. 98^a-134^b. Tarih, müstensih ismi veya hiçbir derkenar notu yoktur. Bu nüsha “küçük haşiye” ismiyle kayıt edilmiştir. Bu koleksiyonun (vrk. 66a- 95a) numaraları arası Alâeddin Arabî’nin dibacesi ile birlikte haşiyesini derkenar notlarıyla beraber içermektedir. (95a)’dan sonra yanlışlıkla başka bir risale olan muhtemelen *Cezru’l-Esamm* risalesine devam edilmektedir.
- (و) Veliyydin Efendi, 2122, vrk. 87^b-107^b. Bu nüsha dibacesizdir. Hiçbir tarih ve derkenar notu bulunmamaktadır.

EK 2: Haşiyenin Genel Karakteristiği ve Tahkikte İzlenilen Yöntem

Mukaddimât-ı Erbaa haşiyelerinin dibacelerinde açıkça dönemin sultanı Fatih'e ithaf yer almasına karşın bu tarihlerde istinsah edilen bir nüshasının bulunmamasına dikkat edilmelidir. Bu husus bir kenara konursa, Fatih döneminde üretilen haşiyeler arasındaki etkileşimi ve kronolojiyi gösteren üç bilgi bulunmaktadır.

İlki **Taşköprizâde eş-Şekā'îku'n-nu'mâniyye**'si, ikincisi **Carullah** Efendi ve **Fatih** nüshasının zahriyesinde birbirini tekrarlayan aynı nottur. Üçüncüsü ise nüshaların kendisidir. Bu üç ana referansın ortak bildirimine göre de Alâeddin Arabî'nin haşiyesi iltir. **Taşköprizâde**'ye göre ikincisi Kestelî'nin haşiyesidir ve Alâeddin Arabî'yi yer yer eleştirmektedir. Ardından Samsûnî, Hatibzâde ve en son Hacı Hasanzâde haşiyeye yazmışlardır. Müelliflere oldukça yakın bir ismin Kestelî'nin küçük ve büyük, Samsûnî'nin küçük ve büyük haşiyelerinin varlığına temas etmemesi manidardır.

Taşköprizâde Alâeddin Arabî'ye nüshanın biçimsel özellikleri hakkında paylaştığı iki önemli bilgi bulunmaktadır. Biri, **Alâeddin Arabî** bu eseri **Taşköprizâde**'nin babasına okutmuş, bu okutma sırasında birtakım cümleleri değiştirmiştir. İkincisi yine nüshanın biçimsel özelliklerini aydınlatıcı niteliktedir. Taşköprizâde bu haşiyeye ait bir nüshanın birtakım yerlerindeki biçimsel kusurlarıyla beraber yanında bulunduğu kaydetmiştir.¹ Bu bilgiler nüshalar arasında oldukça yoğun farklılıkları anlamlı hale getirmektedir.

Mukaddimât-ı Erbaa haşiyeleri arasındaki ağ bağlantıları adına oldukça önemli bir diğer bilgi, nispeten geç dönemde kaydedilen iki nüshanın zahriyesindeki notta yer alan şu açıklamadır;

“Muhakkik Alâeddin Ali Arabî'nin *Hâşiyetü't-Telvîh ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a* adlı eseri, bu konuda yazılmış haşiyelerin ilkidir. Bunu Kestelî'nin ve Hacı Hasanzâde'nin haşiyeleri takip eder. Bu ikisi, Alâeddin'in haşiyesine itirazlarda bulunmuşlardır. Alâeddin de haşiyesinin hamîşlerinde bu ikisine itirazlar getirmiştir. Bunlardan sonra Hatibzâde'nin haşiyesi, sonra

¹ Taşköprizâde, *eş-Şekā'îku'n-nu'mâniyye*, c. I, s. 98.

Samsûnî'nin haşiyesi, bundan sonra da Abdülhakîm Siyâlkûtî'nin [ö. 1067/1657] haşiyesi gelir. ”²

Alâeddin Arabî tarafından ilk kez ele alınan haşiyenin kendisi incelendiğinde Kestelî, Hatibzâde'nin haşiyelerinde yer alan iyi-kötü meselesine dair yorumlarına ve ayrıca o dönemde üretildiği kesin ama müellifi tereddütlü Hocaşâde veya Hatibzâde'nin (?) *Cezrû'l-Esamm* risalesinde yer alan çözüm önerilerine karşı eleştiriler mevcuttur. Alâeddin Arabî'nin Hacı Hasanzâde'yi veya Hacı Hasanzâde'nin Arabî'yi eleştirileri mevcut nüshalarda bulunmamaktadır. Elbette nihai etkileşimin tespiti diğer tüm nüshaların tahkikleriyle daha net aydınlatılacaktır.

Araştırmamızın merkezinde bulunan Alâeddin'e ait haşiyenin son üç varlığında yer alan tasavvufî içerikli cümleler, yalnızca tespit edilebilen tek nüshayla Seyyid Şerif Cürçânî'ye nispet edilen “*Risâle fî'l-vücûdiyye*” adlı eserin birebir aynısıdır.³ Şuan ki araştırmaların seviyesi bakımından bu kısmın aidiyeti kuşkuludur.

II. Mehmet dönemi *Mukaddimât-ı Erbaa* haşiyelerinin dibacesinde yer alması gereken yazarların kendi isimlerinin yazılması geleneğine riayet edilmemiştir. Buna karşın nüshaların zahriyesine her birbirinin ismi neredeyse yanlışsız kaydedilmiştir.

Metnin tahkiki sırasında “kavlulu” şeklinde başlayan ve eksik bırakılan cümleler koyu (bold) yazılarak kimi zaman *Tavzîh*, kimi zaman *Telvîh* metnine gönderimi göstermek için kullanılmıştır. Asıl tartışma konusunu başlatan metne işaret eden “kavlulu” ifadesinin ardından Alâeddin Arabî'nin yorumu kısaysa doğrudan karşısına yazılmış, uzun bir yorum içerirse koyu-kalın yazılı “kavlulu” cümlesinden sonra enter tuşuyla bir altına konulmuştur.

Başlıklar içeriğin takibini kolaylaştırma adına köşeli parantezle tarafımızdan ilave edilmiştir. Elden geldiğince birincil kaynaklardan yapılan alıntılar içerlek içine alınmış ve kaynağına dipnotta işaret edilmiştir. Nüshaların hamîşlerinde bulunan derkenar notları ikinci bir risale hacminde ve hüviyetinde öne çıkması nedeniyle tüm nüshalardan tek tek kontrol edilerek dipnot kısmına yerleştirilmiştir. Burada remizle

² Fatih-1305 ve Carullah-460 numaralı nüshaların zahriyesinde Arapça halde bulunan bu notun Türkçesinin iktibas edildiği araştırma için bkz. Asım Cüneyd Köksal, Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2016, cilt: XIV, sayı: 27, s. 104.

³ Seyyid Şerif Cürçânî, *Risâletü'l-Vücud*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 723, 1^a-4^b. Söz konusu eser Nûrû'l-Arabî [v. 1305/1888] diye meşhur âlim tarafından *el-Envârü'l-Muhammediyye Şerhü'r-Risâleti's-Şerîfiyye* adıyla şerh edilmiştir. Bu bilgilere değinen başka bir araştırma yazısı için bkz. Eşref Altaş, *Varlık, Varlığın Birliği ve Var Olanların Mertebeleri: Cürçânî'nin Yaklaşımı*, (Ed. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, s. 98.

işaret edilen nüshaların gösterim sırası ayrıca kullanım sırasını göstermektedir. Kişi, zümre, ekol ve kitap isimleri belirginleştirmek adına yine koyu yazılmıştır.

Bu çerçevede İşlami Araştırmaları Merkezinin (İSAM) benimsediği tahkikli neşir esasları (İTNES) çalışmasının ana ilkelerini belirlemiştir. Bu ilkelere bağlı kalınarak tahkik faaliyeti yürütölmüştür.

EK 3: Arapça Tahkik / Edisyon Kritikli Haşiye Örneği



فهرس المحتويات

7	[مقدمة]
8	[المعاني الحسن والقبح]
8	[المعاني الحسن والقبح عند المعتزلة]
12	[مناقشة أدلة الأشعري]
13	[الحل في مغلطة جذر الأصم]
22	[مبحث مذهب المعتزلة في أفعال العباد]
25	[المقدمة الأولى: المعاني التي يطلق عليها الفعل]
26	[مبحث برهان التطبيق]
30	[المقدمة الثاني: كل ممكن يتوقف وجوده على موجد]
34	[مبحث نوارد العلتين على معلول واحد]
46	[المقدمة الثالثة: الأمور الالاموجودة والالامعدومة مما يتوقف عليه وجود الممكن]
52	[مبحث أزلية الإمكان وإمكان الأزلية]
60	[المقدمة الرابعة: الرجحان بلا مرجح باطل]
62	[مثال المتكلمين على تجويز ترجيح المختار أحد المتساويين]
66	[معنى كون القصد مخلوق الله تعالى]

[مقدمة]

باسم الله الرحمن الرحيم¹

إياك نحمد يا من خلق الانسان وعلمه البيان ثم أمرهم بالإيمان ونحاهم عن الكفران والطغيان ونصلّى على نبيّك سيّد المرسلين وخاتم النبيّن محمد وآله أجمعين. وبعد: فيقول الفقير أن في الأصولين غوامض وأسراراً؛ لم تنكشف عن وجوهها حجب الأستار² عقداً لم تنحل بأيدي³ الأنظار. لا سيّما مسألة الجبر والاقدار. فإنّها بكر من الأّبكار. ما مسّتها يد الأفكار. فصرفت برهة من الزمان إلى حل تلك العقد وكشف تيك الأستار. فشرح الله صدري برفع تلك الحجب التي حرمت على الأغيار فخدمت به على على حضرة من خصه الله سبحانه وتعالى بالرياسة الإنسيّة. وأيّده بالنفس القدسيّة. وجعله سنداً للإسلام. وعوناً للأنام. أعني السلطان المجاهد في سبيل الله على صفحات الأيام إظهاراً لدين الاسلام وإعلاءً لكلمات العزيز العلام وهو الذي ترزع بهيته سرير الأكاسرة وخضع لأوامره رقاب القياصرة محرز الممالك بالإرث والاستحقاق وناشر الشريعة المصطفويّة إلى الآفاق الممهّد نهار العدل والإحسان **أبو الفتح السلطان محمد خان اللهم أيّده وخلّده وانصر من نصره واخذل من قصده** بمحمد وآله الطيّبين آمين يا ربّ العالمين.

قال⁴: قال في الميزان: وعندنا يعني أن النافين للحسن والقبح العقليين لما لم يثبتوا في الأفعال الجهات المحسنة أو المقبحة فليس للعقل عندهم حظ في معرفة الحسن والقبح بل إنّما يعرف ذلك بالأمر والنهي جعلوا الحسن والقبح من موجبات الأمر والنهي. وأمّا الداهبون⁵ إلى الحسن والقبح العقليين فقد أثبتوا تلك الجهات في الأفعال فكان للعقل عندهم بسبب ذلك حظّ في معرفة الحسن في البعض والقبح في البعض الآخر فلذلك جعلوا الحسن والقبح من مدلولات الأمر والنهي دون موجباته فكان رحمة الله عليه⁶ اختار التفصيل حيث جعل الأمر دليلاً ومعرفاً لما

¹ هامش ف: حاشية التلويح على المقدمات الأربع للمحقق علاء الدين العربي وهي أوّل الحواشي عليها يليها حاشية القسطلاني وابن الحاج حسن وهما يعترضان عليه وهو يعترض عليهما في هوامش الحاشية ثمّ حاشية ابن الخطيب ثمّ السامسوي ثمّ عبد الحكيم السيالكوتي.

² و؛ وو؛ وهو.

³ و: في يد.

⁴ ر: قال؛ نحن نختار كلمة "قال" بدلاً عن كلمة "قوله" التي ترد دائماً في نسخة (و) في أثناء التحقيق ولا نشير إلى هذا الفرق مرة أخرى.

⁵ هامش و؛ ر؛ م؛ ف؛ ج: فلا يرد ما قيل أنّه لا وجه لبناء هذه المسئلة على مسئلة العقل بل الظاهر العكس فإنّه إذا ثبت للفعل حسن أو قبح في حد ذاته أمكن معرفة العقل إياه وإن لم يرد الشرع وإذا كان ذلك متفرّعاً على ورود الأمر والنهي فلم يمكن للعقل أن يحكم به ما لم يعرف ورود الأمر بالفعل والنهي عنه ومنشأ هذا التوهم هو الغفلة عن مرجع الضمير في قوله «وهو» بناء على مسئلة العقل أنّه هل يعرف به الحسن والقبح أم لا. منه

⁶ هامش ر: صاحب الميزان.

ثبت حسنه بالعقل وموجباً لما لم يعرف⁷ به⁸ والأظهر أن يجعل إشارة إلى مثل⁹ ما ذكره المصنف رحمه الله فيما بعد من أن الحسن لعينه بمعنى في نفسه نوعان¹⁰ أحدهما أن يكون حسناً إمّا لعينه أو لجزئه والثاني أن يكون حسناً لكونه إتياناً للمأمور به والحسن في الأول مقتضي الأمر وفي الثاني موجب فتنبر¹¹.

[المعاني الحسن والقبح]

قوله: يطلق على ثلاثة معانٍ.

لم يتعرض بالمعنى الرابع أعني قولهم الحسن ما لا حرج في فعله والقبيح ما فيه حرج إمّا لإختلاله في نفسه أو لأنّ معنى الحرج في الفعل هو استحقاق الذم في حكم الشرع ومعنى عدم الحرج فيه هو أنّه لا يستحق الذم فيه بل المدح لما يتبادر إليه الفهم ولثلاً يدخل فيه. فعل البهائم والمجنون والمضطّر فإنّها لا يوصف¹² بحسن ولا قبح فيرجع إلى الثالث كما أن تفسيره بما أمر به راجع إليه. ولهذا لم يصرح به في تحرير محل النزاع وذكر¹³ المعنى الثاني قصداً إلى زيادة التفصيل¹⁴ وإلا فالأولى¹⁵ تركه لأنّ الكلام في الأفعال دون الصفات فتنبر¹⁶.

[المعاني الحسن والقبح عند المعتزلة]

قوله: فعند المعتزلة الأفعال حسنة وقبيحة لذواتها.

أي من غير أن يكون للصفة فيه مدخل أصلاً. ومعنى قوله أو لصفة من صفاتها¹⁷ أن لها دخلاً فيها ضرورة أن الصفة لا تستقل بدون الذات. ثم إن تلك الصفة إمّا أن تكون لازمة أو اعتباريّة على اختلاف فيما بينهم. وتحرير هذا المقام على ما ذكره بعض الحقيقين:

⁷ ماهش و؛ ر؛ م؛ ف؛ ج: فعلى هذا يكون أول كلامه عائناً مختصاً بقرينة آخره به وأما استدلاله على التناقض بقوله «الحسن بعينه يتنوع نوعين نوع يعرف حسنه بالعقل» آه. ففي

غاية السقوط لأنّه صريح في الحسن لعينه فجاز أن يكون حسنه لغيره من موجبات الأمر على أنّه يمكن تخصيصه كصدر كلامه فتنبر. منه

⁸ هامش م؛ ف؛ ج: فلا يرد ما قل إنّه لا وجه لقوله «الأمر دليل ومعرف لما ثبت حسنه بالعقل وموجب لما لم يعرف به». منه.

⁹ هامش ف؛ ج: إلى التقسيم الذي ذكره المصنف في كتابه. منه.

¹⁰ ر: فرعان.

¹¹ هامش ر؛ ف؛ ج: لأنّه لا يتصور بدون ورود الأمر به.

¹² ر: لا يد من.

¹³ و: ذلك.

¹⁴ هامش و؛ ر؛ م؛ ف؛ ل؛ ج: هذا الاعتراض/الاعتذار إمّا احتيج إليه بناءً على حمل التعريف على ما يتبادر منه كما يقتضي كلامهم في التعريف وأما على ما ذكره الشارح من حمله

على ما يشتمل الأفعال أيضاً فلا وجه إليه وأما لم يتعرض لتوجيه المعنى الأول إمّا اعتماداً على هذا بالمقايضة وإمّا لشمول الأفعال فإنّها قد يكون ملائمة للطبع كالحركة إلى لقاء الحبيب

وقد لا يكون ملائمة للطبع كالحركة إلى لقاء العدو وأما قولهم «الحسن: ما يلائم الغرض، والقبح: ما لا يلائم الغرض ما ليس كذلك» فمختص بالأفعال ومن توهم [ردّ للفسطاني/الكستلي

منه] أنّه يمكن أن يراد بذلك ملائمة الغرض فقد تعسف على أنّ ما ذكره أعني أنّ قوله «فإنّ حصول الغرض للمرء ملائم لطبعه» لا يفيد ما ذكره وهو ظاهر. وحاصل التعريف أنّ الحسن

فعل ذي غرض يلائم غرضاً ما سواء كان غرض فاعله أو غرض شخص آخر فلا بدّ لذلك الفعل من غرض فلا يدخل فيه أفعاله تعالى لتنزهه عن الأغراض فلهذا يختلف هذا المعنى

باختلاف الاعتبار؛ فإنّ قتل زيد مصلحة لأعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لأوليائه ومنافرة لغرضهم؛ ومن توهم [ردّ لابن الخطيب منه] أنّ ذلك بالنسبة إلى الفعلين أعني القتل الصادر

عن الأولياء والأعداء فقد بعد عن المراد إذ لا يكون الحسن والقبح حينئذٍ من الأمور الإضافيّة التي يجتمع في فعل واحد بالنسبة إلى شخصين. منه من نظر به هذا.

¹⁵ ر؛ م؛ ف: فالأنسب.

¹⁶ هامش ف: لأنّ بين الأول والثاني عمومًا من وجهٍ فحينئذٍ لا يفيد أحدهما الآخر. منه

¹⁷ و: صفاته.

أَنَّ **الأشاعرة والمعتزلة** اتفقوا على أَنَّ الأفعال¹⁸ تنقسم إلى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام. ثُمَّ اختلفوا فذهب المعتزلة إلى أَنَّ الأفعال¹⁹ في ذواتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيها متصفة بالحسن والقبح. وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم وبالحسن عدم كونه بحيث يستحق فاعله الذم ثُمَّ القبح هو معنى الحرمة والحسن يتفاوت مراتبه. فَإِنَّ كان الفعل بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم فهو الوجوب أو يستحق فاعله المدح فقط فهو الندب أو يستحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة أو لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الإباحة. فهذه الأمور أعني الوجوب ثابتة للأفعال في ذواتها وليست مستفادة من الشرع بل حاصلة قبله أيضًا لا بالقياس إلى العباد فقط بل بالقياس إلى المعبود أيضًا.²⁰ ولذا قالوا بوجود الأشياء عليه تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا ووصفوا الأفعال بالحسن والقبح بالنسبة لله تعالى. وذهبوا إلى أَنَّ أوامر الشرع ونواهيها كاشفة عنهما لا مثبتة إياها فوجوب الصلوة وحرمة الزناء أمران ثنائان لهما لا بسبب الأمر والنهي²¹ بل هما كاشفان عنهما وإذا قاسوا²² الأفعال إلى المكلفين زادوا في تعريف القبح استحقاق العقاب في الآجل وقيّدوا استحقاق الذم بالعاجل وكذلك في تعريف الحسن. وقد ذهب **الأشاعرة** إلى أَنَّ الأفعال لا حسن لها ولا قبح بذلك المعنى بل قبحها عبارة عن كونها منهيًا عنها والحسن بخلافه وليس لها في نفسها صفة يكشف الشرع عنها بل هما مستفادان منه. ولو انقلبت²³ القضية في الأمر والنهي لانقلب الحسن قبيحًا وبالعكس ولما كانت هذه الأحكام ثابتة للأفعال في ذواتها ولم يكن مستفادة من الشرع والعقل يحكم بذلك إجمالًا وقد يطالع على تفاصيلها إنا بالضرورة أو بالنظر²⁴ [فيحكم بها على مذهب المعتزلة] قالوا الحاكم هو العقل والشرع هو الكاشف. وأما على مذهب **الأشاعرة** فلا ثبوت لشيء من ذلك إلّا من جهة الشرع فظهر أَنَّ مدار الكلام هو أَنَّ للأفعال حسنًا وقبحًا بذلك المعنى والعقل يحكم به أم لا هذا.²⁵

¹⁸ هامش ر: أفعال المكلفين. منه

¹⁹ هامش ر: سواء كان أفعال الله تعالى أو أفعال المكلف. منه

²⁰ هامش ر: هذا صريح في أَنَّ الوجوب والحرمة يتناول عندهم بفعل الله تعالى. منه

²¹ هامش ر: من نظر به هذا نظرية ذلك على أَنّه منقوض بالصدق النافع فأثمة بديهي عندهم ويلزم مما ذكره أَن يكون نظريًا وكذا الكذب الضار. منه

²² ر: قالوا.

²³ و: قلبت.

²⁴ هامش و؛ ر؛ ف؛ ل؛ ط: هذا الكلام صريح في أَنَّ المراد بالفعل في تعريف الحسن هو ما يشتمل أفعال الباري تعالى وأفعال المكلفين وكذا قوله «ووصفوا الأفعال بالحسن والقبح بالنسبة إليه» لا ما يختص بأفعال المكلفين ولا ما يعم أفعال البهائم أيضًا إذ لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم على ما ذكر في **شرح المواقف**، وفي قوله «والحسن يتفاوت مراتبه فَإِنَّ كان العقل...» آه. إشارة إليه ومن توهم أَنَّ شمول الفعل أفعال الباري والمكلف لا يلائم قوله «ثُمَّ القبح هو معنى الحرمة» لأن معنى الحرمة لم يخرج عن عمومته إِنْ أراد به ما يتناول أفعال البهائم أيضًا فباطل قطعًا وإِنْ أراد به أَنّه يتناول أفعال الباري كما يتناول أفعال المكلفين فلا يفوت الملائمة. ثُمَّ أَنَّ قوله «وإِنْ أخرج» أي عن شموله أفعال الباري كما ينبت عنه قوله «بناء على أَن الحرمة من أحوال أفعال المكلفين فقط» فهذا الإخراج يكون لأجل تحصيل الملائمة. ويرد عليه أَنّه إذا أخرج عن شموله وعمومه لأفعال الباري لا يلائم قطعًا للحسن المتناول لأفعال الباري تعالى وَأَنَّ قوله «بناءً على أَن الحرمة من أحوال فعل المكلف فقط» يدفعه قول المحقق فهذه الأمور أعني الوجوب وأخواته ثابتة للأفعال بالقياس إلى الخالق. ثُمَّ إِنْ أراد ذلك الفاضل في قوله «اتفقت الأشاعرة إلى أَنَّ أفعال العقلاء» إِنْ أراد بالعقلاء المكلفين، يرد عليه أَن يدفعه قوله «وأراد بمعنى الحرمة» معنى عامًا لفعل المكلف وفعل الباري. وإِنْ أراد ما يتناول فعل الباري يرد عليه أَنّه لا يطلق العقلاء على الباري تعالى وَأَنَّ قوله «اتفقت الأشاعرة والمعتزلة» يدفع عمومته أيضًا فَإِنَّ الأشاعرة لا يجعلون أفعال الباري منقسمة إلى الأقسام المذكورة بل يجعلونها قسمًا سادسًا فتدبر. والله الهادي. منه

²⁵ السيد الشريف الجرجاني، **حاشية على شرح مختصر المنتهى الأصولي**، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ – 2004 م، ج. 2، ص. 39.

وكلام المصنف²⁶ ههنا أنّ مذهب المعتزلة من أنّ للأفعال نظرًا إلى ذواتها أو صفاتها جهات حسن أو قبح والعقل إذا لاحظها يوجب حسنها أو قبحها من غير توقف على ورود الشرع في ذلك. وأما الماتريدية فيأثم وإن وافقوا المعتزلة في تحقق الجهات المذكورة لكنهم قالوا الحاكم الموجب بتلك الجهات هو أمر الله تعالى لا العقل وإنما هو آلة في ادراك البعض. والأشاعرة لا يثبتون تلك الجهات أصلاً بل قالوا إنما يتحقق الحسن في البعض والقبح في الآخر لورود الأمر والنهي فيه. وكلامه في مباحث القياس مشعر بخلاف ذلك فتدبر.

قوله: كحسن الكذب النافع.²⁷

فإن قبح الكذب إنما هو لمضرته فإذا كان نافعاً يصير حسناً وكذا حسن الصدق إنما هو لمنفعته فإذا كان ضاراً يعدّ قبيحاً وهذا هو على²⁸ مذهب الجبائية القائلين بأن حسن الأفعال وقبحها لوجوه واعتبارات فيها؛ وأما على مذهب القدماء والقائلين بأن حسن الأفعال وقبحها إنما هو بالنظر إلى ذواتها فينبغي أن يجعل الصدق المضّر مثلاً لما يعلم حسنه بالنظر والكذب النافع مثلاً لما يعلم قبحه²⁹ بالنظر كما وقع في شرح المختصر³⁰ على عكس ما قاله المحقق ولكل وجهة هو موليها.

قوله: لكن الشرع. إذا³¹ ورد³² كشف عن حسن فعند المعتزلة حسن صوم آخر يوم من رمضان فأمر به وعند الأشعري أمر به فحسن.

قوله: بمعنى كونه صفة كمال.³³

²⁶ هامش م؛ ف؛ ج؛ ل؛ ط؛ والغرض من نقل كلام المصنف إشعار بمخالفة كلام المصنف لكلام المحقق لأنّ المفهوم من كلام المصنف كون الموجب للحسن والقبح هو العقل والمفهوم من كلام الشريف/المحقق ذات الفعل أو صفة من صفاتها فيكون العقل مدرّكاً فقط. منه

²⁷ هامش ر؛ م؛ ف؛ ل؛ ط؛ أنّ نفس الكذب مما يتوهم قبحه فلا بدّ من التأمل حتى يعلم أنّ جهة الحسن والقبح ليست نفسه بل هي وجه من وجوه كالمصلحة المضرة مثلاً فيكون حسنه نظرياً وما توهم من أنّ معرفة حسنه جلي فلا يكون نظرياً فالصواب أن يمثل بما ذكره في شرح المختصر وكلام لم يصدر عن دراية ورواية وقد يوجه كونه نظرياً بأن من يأتي بصورة الخبر يجوز أن لا يقصد الإخبار فلا يكون صادقاً ولا كاذباً أو يقصد بكلامه التعريض والتورية فلا يكون كاذباً ولا بدّ من النظر والفكر حتى يجزم بحسن الكذب النافع وهو أنّ السائل قد يضيّق عليه في السؤال بحيث لا يمكن عدم القصد إلى الإخبار والتعريض. ليس بشيء. فإنّ ما ذكره لو صحّ إنّما يدلّ على أنّ العلم بأنّه قصد إلى الإخبار وأنّه خير نظري والكلام في نظرية العلم بحسن الكذب النافع ولم يلزم من نظرية ذلك نظرية هذا على أنّه منقوض بالصدق النافع فأنّه بديهي عندهم ويلزم ما ذكره أن يكون نظرياً وكذا الكذب الضار.

²⁸ و؛ وعلى هذا.

²⁹ و؛ صحة.

³⁰ هامش م؛ ف؛ فإنّ شارح المختصر لم يذكر في ذلك الموضوع إلّا مذهب القائلين بأن حسن الأفعال لذواتها فيجب أن يمثل للحسن النظري بما ذكر. وأما الشارح فقد ذكر المذاهب الثلاثة وشيّد المذاهب ذهب الجبائية فأورد المثال مطابقاً له فتدبر. منه

³¹ ر-؛ اذا.

³² ر؛ ف؛ أورد.

³³ هامش و؛ ر؛ م؛ ج؛ ل؛ ط؛ قال في المواقيف: «فإنّ كمال كل نوع إنّما هو بمحصل صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه. وقال الشريف المحقق في شرحه: «أشار إلى أنّه قسمان أحدهما صفات تخصه قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للانسان والثاني آثار صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه فتختص به أيضاً كالمضآء للسيف». فلا يلتفت إلى ما توهم بخلاف الأفعال فإنّها لسرعة زوالها وعدم تقررهما في موضوعها لا يعتد بها ولا يُعدّ كمالاً. والشارح [التفتازاني] لما غفل عن هذه النكتة تعجب عمّا ورد من التفات العارفين بمحل النزاع في مسألة الحسن والقبح من أنّه لا يمكن تنزيهه تعالى عن الكذب في الكلام اللفظي بأنّه نقص إلّا بالاعتراف بالقبح العقلي إذ لا فرق بين النقص والقبح في الأفعال؛ ثمّ أنّ المعارض [الكستلي] اعترض اعتراضاً آخر وهو أنّ الشارح قد اعترف به من حيث هو لا يدري حيث بين وجه النقص في الكذب بأنّه أمانة الجهل والعجز أو العبث والجهل والعجز من الصفات ذا العيب لا يمكن تنزيهه تعالى عنه إلّا بأن يقال بقبح عقلاً. وليس بشيء، لأنّه إنّ أراد أنّه اعترف بالقبح العقلي بالمعنى الذي وقع النزاع فيه فممنوع. وإنّ أراد أنّه اعترف بالقبح العقلي بمعنى صفات النقصان فمسلم ولكن لا يجديك نفعاً. إذ قد وقع الاتفاق على أنّ مدرك الحسن بمعنى صفة الكمال والقبح بمعنى صفة النقصان إنّما هو العقل. فهو معنى تعجبه من الفضلاء العارفين بمحل النزاع. فإنّ الكذب قبيح بمعنى صفة النقصان. ولا يلزم منه التزام بمذهب المعتزلة. [بناءً على حدثت بيان الصفة وقدم أفعاله] منه. ثمّ أنّ الحق أن وجه قول

فإنَّ الكمال كما يكون باعتبار صفات يختص بالشيء ويقوم به كذلك يكون باعتبار آثار صادرة عنه. وقد يقال إذا كان جميع أفعاله سبحانه وتعالى صفة كمال يلزم أن يكون قديمة دفعًا لتطرق النقصان إلى سرادقات كماله. والأظهر³⁴ أنَّ المعنى الثاني لا يتناول الأفعال بناءً على أنَّ المتبادر من الصفة هو الحقيقية منها كما مرَّت الإشارة إليه.

قوله: لاتفاقهم على أنه ليس بمأمور به.

يمكن أن يقال إنَّ المباح من قبيل الحسن عند الأكثر فالمراد بالأمر ما يعم الإيجاب والندب والإباحة من باب عموم المجاز بقريضة ذكره في مقابلة القبيح فكأنَّه قال القبيح ما نُهي عنه والحسن ما ليس كذلك من فعل المكلف.

قوله: والحسن ما ليس كذلك.

يرد عليه مثل ما أورده على المصنف من أنَّ هذا التعريف يشمل المباح وهو ليس بمتعلق المدح والثواب وهو معنى الحسن ههنا. اللهم³⁵ إلَّا أن يحمل على ما هو أعم مما ذكر في تحرير محل النزاع وبه يمكن³⁶ الدفع عن كلام المصنف رحمه الله أيضًا.

قوله: بل قبيحًا.

إنَّ أراد قبحه بالنسبة إلى المضطر والمجنون فباطل لأنَّ أفعالهما لا يوصف بحسن ولا قبح؛ وإنَّ أراد بالنسبة إلى العالم القادر فكذلك إذ لا بد للاتصاف بالحسن والقبح من القدرة وظاهر³⁷ أن زيدا لا يقدر على نفس ما فعله عمرو والحق³⁸ أن يقال إن قيد العلم ليخرج به عن التعريف فعل المجنون وفعل من لم يبلغه الدعوة وكذا المحرمات الصادرة عمن هو قريب العهد³⁹ في الاسلام وأراد بالعالم المتمكن منه ليدخل فيه الكفر من شاطئ الجبل فإنَّه قبيح عندهم هذا. والمذكور في شرح المختصر: «أن شكر المنعم ليس بواجب عقلاً فلا إثم [في تركه] على من لم تبلغه الدعوة خلافاً للمعتزلة.»⁴⁰ ويفهم منه أنَّ فعل من لم يبلغه الدعوة يتصف⁴¹ بالقبح عندهم.

المحققين أنَّه لا يمكن التنزيه عن الكذب في الكلام اللفظي إلَّا بالتزام مذهب المعتزلة هو أنَّهم قد حملوا الصفة في قولهم صفة كمال على الصفة الحقيقية كما صرح به بعض المحققين فلا يندرج فيه الأفعال ولا شك أن أفعال الله تعالى عزَّ وجلَّ لا يندرج أيضًا في قولهم الحسن ما يلائم الغرض والقبح ما لا يلائمه لتنزهه تعالى عن الأغراض كما صرح به شارح المختصر فلا يمكن التنزيه عن الكذب في اللفظي بأنَّه نقص إلَّا بالتزام مذهب أهل الاعتزال. منه

³⁴ هامش م؛ ف؛ ل؛ ط: ومن قال إنَّ المراد بالفعل ههنا فعل العقلاء ففيه أنَّ الباري عزَّ اسمه لا يطلق عليه العاقل. ثمَّ أنَّ قوله [ابن الخطيب] أنَّ العناية [في التعريفات] مثل هذا غير مقبول فالأولى الاقتصار على منع صحة المنقول. ليس مما ينبغي. منه

³⁵ هامش م؛ ف؛ ل؛ ط: فيه إشارة إلى اندفاع ما يتوهم من أن الحصر ممنوع. فإنَّه قد ثبت منهم تفسير الحسن بما لا حرج في فعله وما فيه حرج فهو يعم المباح. منه

³⁶ هامش م؛ ف؛ ل؛ ط: إشارة إلى أنَّ الدفع من كلام الشارح أظهر من كلام المصنف. منه

³⁷ ر: +. هذه.

³⁸ هامش م؛ ف؛ ل؛ ط: ومن توهم أنَّه لا استحالة في كونه قبيحًا بمعنى آخر وداخلًا في تعريف الحسن بعد حذف قيد العالم والقادر فقد تمحل. منه

³⁹ و-: العهد.

⁴⁰ عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004 م، ج. 2، ص. 95.

⁴¹ و: متصف.

فإن قلت: يجوز أن يراد بالشكر معرفة الله سبحانه وتعالى وتركه بهذا المعنى قبيح ككفر شاهر الجبل. قلت: يدفعه قوله «ولأنّ منه فعل»⁴² الواجبات⁴³ وترك المحرمات» كيف وقد صرح في حواشيه بأن المراد بالشكر ههنا صرف العبد جميع ما أنعم الله تعالى عليه إلى ما خلقه وأعطاه لأجله وقد قال صاحب الأحكام: «شكر الله تعالى عند الخصوم ليس معرفة الله سبحانه وتعالى لأنّ الشكر فرع المعرفة وإنّما هو إتعاب النفس وإلزام المشقة لها بتكليفها يكف⁴⁴ المستقبحات العقلية وفعل المستحسنات الشرعية⁴⁵». ⁴⁶

قوله: ان الفعل الغير المقدور والذي لا يعلم حاله.

والجواب أنّ الحسن والقبح عندهم من صفات الفعل الاختياري كما سيأتي فيجب أن يخرج الفعل الغير المقدور عن تعريفهما ولما انتفى قيد التمكن منه لم يكن واسطة أيضاً. وأمّا الفعل الذي لا يعلم حاله فإنّ تمكن الفاعل من العلم بحاله يكون داخلياً في تعريف أحدهما وإلا فهو خارج بقيد العالم لما مرّ. وأمّا ما ذكره الشارح رحمه الله من التزام دخولهما في تعريف القبيح فبعد ظهور قبحه لما قدمناه يردّ عليه أنّ ذلك قد لا يكون قبيحاً فكيف يندرج مطلقاً في تعريف القبيح؟

قوله: فلا يدخل في القبح. فإنّ المشهور عندهم أنّ القبيح منحصر في الحرام. وأمّا صاحب الأحكام فقد صرح بأنّه مندرج في القبيح حيث ما قبحه العقل إنّ استحقّ الذم بفعله سمّوه حراماً وإلا فمكروهاً.⁴⁷

قوله: وهو بعيد. قد مرّ ما يدلّ على أنّ عد المكروه كراهة التنزيه من الحسن متعارف فيما بينهم.

قوله وما ليس من شأنه. ولا ينبغي له أن يذمّ فيه من جهة العقل فلا يدخل فيه المكروه كراهة التنزيه بل في الحسن كما هو المتعارف إذ هو واسطة فقوله «لا واسطة» أراد بها في الأحكام المذكورة.

[مناقشة أدلة الأشعري]

قوله: وذكر الأدلة لإثبات⁴⁸ الأصولين.

منها قولهم لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في قول من قال "لأكذبتن غدا" لأنّه إمّا صادق فيلزم بصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب في الغد قبحه وإمّا كاذب فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه وقد يقرّر اجتماع المتنافيين في إخباره الغدي كاذباً

⁴² ر: ذلك.

⁴³ ر: الواجب.

⁴⁴ في متن أصل إحكام الأحكام: تجنب.

⁴⁵ في متن أصل إحكام الأحكام: العقلية.

⁴⁶ أبو الحسن سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، المحقق: عبد الرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - لبنان، ج. 1، ص. 87.

⁴⁷ هامش ل: لأنّ إطلاق لفظ الحسن على المكروه شنيع بأيّ تفسير فستر الحسن. خسرو

⁴⁸ ر: لا يناسب.

فإنه⁴⁹ لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الأول حسن أو لأنه إما حسن فلا يكون القبح ذاتيًا للكذب وإما قبيح⁵⁰ فيكون تركه حسنًا مع استلزامه كذب الكلام الأول وهو قبيح. وقد يقرر بأنه إما صادق وإما كاذب وأيًا ما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح. ومبنى الكل ممنوع على أن ملزوم الحسن حسن وملزوم القبح قبيح وأن كل حسن وقبح ذاتي.

قال الشارح: ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح. وذلك أننا إذا اعترفنا قضية مضمونها الإخبار عن نفسها بعدم الصدق فيتلازم فيها الصدق والكذب كما تقول هذا الكلام الذي أتكلم به الآن ليس بصادق فإن صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس. قال: وهذه مغلطة⁵¹ تخير في حلها عقول العقلاء وفحول الأذكىاء ولهذا سمّيت مغلطة جذر الأصم ولقد تفصحت الأقاويل فلم أظفر بما يروى الغليل وتأمّلت كثيرًا فلم يظهر إلا أقل من القليل وذكر ما ظهر له في حلّها لكن فساده ظاهر⁵² كما اعترف به آخرًا حيث قال: «لكن الصواب عندي ترك الجواب والاعتراف بالعجز في حلّ الإشكال.»⁵³

[الحل في مغلطة جذر الأصم]

ونحن نقول إن شئت أن تطلع على حقيقة الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال: وهو أن الصدق والكذب كقيمتان للنسب التي لا يتصوّر إلا بين الشيئين فإن معنى صدق حدوث العالم هو أن النسبة الذهنية فيه مطابقة لما في نفس الأمر ومعنى كذب قدم العالم هو أن النسبة الذهنية فيه غير مطابقة لما في نفس الأمر ومعنى مطابقة أحدهما للآخرى هو أن يكونا ثبوتين معًا أو سلبيين معًا فمعنى عدم المطابقة هو أن يكون أحدهما ثبوتية والآخرى سلبية فإن النسبة في حدوث العالم ثبوتية في الواقع.

49 و: بأنه.

50 هامش ر؛ ل: ومبنى الاستلزام على انحصار الإخبار الغدي في هذا الوجه. منه

51 هامش ر؛ ف؛ ط: وقد يتوهم [خواجه زاده] في حلّ هذه المغلطة في هذه الصورة: «أنّ الحكم بحال الشيء المغاير له بالذات مغاير لذلك الشيء بالذات بالضرورة ولا تغاير ههنا بين الحكم والمحكوم عليه فلا يكون قضية.» وليس بشيء. فإنّ الخصم لا يساعده في ذلك بل يدعي أنّ الحكم قد يكون عبارة عن المحكوم عليه كما في صورة المغلطة الأولى ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموع فلا بدّ من بيان يدلّ على ذلك دليل. منه

52 هامش ف: وهو أنّ الصدق والكذب كما يكون حالاً للحكم أي للنسبة الإيجابية أو السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا وقد يكون حكمًا أي محكومًا به محمولاً على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا: "هذا صادق وذاك كاذب" ولا يتناقضان إلّا إذا اعتبرنا حالين لحكم واحد أو حكمين على موضوع واحد بخلاف ما إذا اعتبرنا أحدهما حالاً للحكم والآخر حكمًا لاختلاف المرجع اختلافاً جلياً كما في قولنا: "السماء تحتنا صادق أو كاذب أو خفيا" كما في الشخصية التي هي مناط المغلطة فلما إذا فرضناها كاذبة لم يلزم إلّا صدق نقيضها وهو قولنا: "هذا الكلام صادق" فيقع الصدق حكمًا للشخصية لا حالاً لحكمها وإمّا حال حكمها الكذب على ما فرضنا والصدق حال للنسبة الإيجابية التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الأصل فلم يجتمعا حالين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا إذا فرضناها صادقة وحينئذ فعلت المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع أحدهما إلى حكم الشخصية والأخرى إلى موضوعها لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الإشكال. شرح المقاصد؛ ج. 3، ص. 211.

53 سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، المحقق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، 2011، ج. 3، ص. 211.

فقولنا: "العالم حادث" يطابقها فيكون صادقاً والنسبة في "قدم العالم" سلبية في الواقع قولنا: "العالم قديم" لا يطابقها فيكون كاذباً فلا بدّ في تحقق الصدق والكذب من موضوع متصف بصفة في نفس الأمر.⁵⁴ فإنّ تعقّلت تلك الصفة ونسبت إلى ما في الواقع يكون الصفة الذهنية مطابقة لما في نفس الأمر فيكون صادقة وإنّ حكم بنقيض تلك الصفة على ذلك الموضوع لا يكون مطابقة لما في نفس الأمر فيكون كاذبة كما يظهر ذلك بأدنى تأمل في المثال المذكور.

إذا تمهد هذا عندك فنقول النسبة في قولنا: "هذا الكلام الذي أتكلّم به الآن ليس بصادق" هو ثبوت عدم المطابقة في الحقيقة والموضوع هو تلك النسبة أيضاً فحاصله أنّ هذه النسبة أعنى عدم المطابقة غير مطابق لما في الواقع. وقد عرفت أنّه لا بدّ في تحقق الصدق والكذب من موضوع متصف بصفة في نفس الأمر كالعالم فإنّه متصف بالحدوث فإنّ حكم عليه بذلك كان صادقاً وإنّ حكم عليه بالقدم كان كاذباً لأنّ ما في نفس الأمر هو انتفاء القدم فلا تطابق بينهما. وإذا تتبعت مجارى الصدق والكذب وتأملت فيها يكون فيما ذكرنا على طمأنينة صدق وصاحب يقين⁵⁵ ولا مرية في أنّه لا يتصوّر⁵⁶ مثل ذلك في ثبوت عدم المطابقة الذي جعلناه موضوعاً لتلك القضية المذكورة وحكمنا عليه بعدم المطابقة إذ ليس ههنا موضوع متصف بصفة يكون نسبة عدم المطابقة إليه كاذبة. والقول⁵⁷ إنّ انتفاء الصدق عن انتفاء الصدق منتف صدقه أو إنّ كان نسبة الكذب إلى⁵⁸ الكذب كاذبة⁵⁹ مما لا معنى له. والحاصل أنّه قضية لفظية ليس له معنى محصّل حتى يجرى فيه الصدق والكذب ويلزم الاجتماع.

فإنّ قلت: قد يورد ذلك كون الاشكال في صورة⁶⁰ كلام غدي وأمسي فيقال: "الكلام الذي أتكلّم به غداً ليس بصادق أو لا شيء مما أتكلّم به غداً" بصادق⁶¹ ثمّ يقتصر في الغد على قوله: "الكلام الذي تكلمت به أمس صادق" فإنّ صدق كلّ من الغدي والأمسي يستلزم عدم صدقه وبالعكس. ولا يتمشى فيه ما ذكرته فما وجه التفصّي عنه؟ قلت: بعد التسليم⁶² لعلّ وجهه هو أنّه إذا اقتصر في الغد⁶³ على

⁵⁴ هامش و؛ ر؛ ف؛ ل؛ ط: إشارة إلى أنّه لا يتحقق ههنا أيضاً موضوع حتى يحكم عليه بالكذب فإنّ الصدق من كميّات النسب المقتضية للموضوع والمحمول وليس ههنا موضوع حتى يتصور أولاً النسبة ثمّ يتصور صدق ثانياً. وبعبارة أخرى كون كميّة القضية مما صدق عليه عنوان الموضوع محال كما في القضية الأمسية والمحال يجوز أن يستلزم محالاً آخر أعني اجتماع المتنافيين. منه.

⁵⁵ ر: تقين.

⁵⁶ ف-: لا يتصوّر.

⁵⁷ هامش و؛ وقد يتوهم في حلّ المغلطة في هذه الصورة أنّ الحكم كما في المغاير له بالذات مغاير لذلك الشيء بالذات بالضرورة... فلا بدّ من بيان يدل على ذلك. منه

⁵⁸ ف+: نسبة.

⁵⁹ هامش ر؛ ف؛ ل؛ ط: فإنّ الكذب لما كان من عوارض النسبة وكميّاتها فلا بدّ من نسبة أخرى هي معروضة له وليس ههنا نسبة أخرى حتى يتصور عروضها لها وعروض الشيء لنفسه لا يعقل. فقولنا: "نسبة الكذب إلى نسبة الكذب كاذبة" فكلام لفظي ليس له معنى محصّل حتى يتحقق فيه الحكم الذي هو مناط الصدق والكذب. منه

⁶⁰ ر: صدق.

⁶¹ و+: ليس.

⁶² هامش و؛ ر؛ ف؛ ل؛ ط: إشارة إلى أنّه لا يتحقق ههنا على تقدير الاقتصار موضوع حتى يحكم عليه وذلك أن الحكم إنّما يكون على الأفراد الممكنة مما صدق عليه عنوان الموضوع والقضية الغدية التي اقتصر عليها ليست من الأفراد الممكنة مما صدق عليه عنوان الأمسي للزوم الدور فلا حكم عليها أصلاً فليتدبّر. منه

⁶³ ر: الغدي.

قوله: "ذلك الكلام الذي تكلمت به أمس صادق" يكون معنى أصل القضية حكمي بالصدق على الكلام الأمسي ليس بصادق⁶⁴ بل كاذب ولا شك⁶⁵ أنه في قوة قولنا: "الكلام الأمسي كاذب" فكيف يتصور من العاقل أن يدعى في الغد الكلام الذي تكلمت به أمس صادق؟ والحاصل أنّ اجتماع الصدق والكذب في كلام واحد⁶⁶ إنّما يتصور إذا حكم المتكلم وقال في الغد بعد قوله: "الكلام الذي أتكلم به غداً ليس بصادق"⁶⁷، "الكلام الذي تكلمت به أمس صادق" لكن ظهور التناقض بمنعه⁶⁸ عن ذلك. وأمّا صورة القضية⁶⁹ والتفوه⁷⁰ بها فلا يلتفت إليها ههنا.⁷¹

تفصيله أنّ هناك احتمالين أحدهما أن يجري على ظاهره من العموم؛ والثاني أن يحمل على الخصوص⁷² بما عدا قوله: "الكلام الذي تكلمت به أمس صادق" فإذا تعذر إجراؤه على الظاهر تعين حمله على خلافه فليتأمل فيه. وتوضيحه⁷³ أنّ الأشعري استدلّ بأنّ الحسن والقبح لو كانا ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في كلام واحد كما إذا قال: "الكلام الذي أتكلم به غداً ليس بصادق أو لا شيء مما تكلم به غداً بصادق" ثمّ اقتصر⁷⁴ في الغد على قوله: "الكلام الذي تكلمت به أمس صادق"؛ فإنّ صدق كلّ من الغدي والأمسي يستلزم عدم صدقه وبالعكس. وحاصل الجواب منع اجتماع المتنافيين في كلام واحد؛ قوله "فإنّ صدق كل واحد من الغدي والأمسي يستلزم عدم صدقه وبالعكس".

⁶⁴ هامش و؛ ر؛ ف؛ ل؛ ط: فيه حكم على الغدي بالكذب فلا يمكن أن يعتقد بمضمونه فلا يكون صادقاً ولا كاذباً فتعين كذب الأمسي. منه

⁶⁵ هامش ر: وهو جواب آخر.

⁶⁶ هامش و؛ (ص)؛ ط: وقد يتوهم أنه لو اعتقد في قولنا: "الكلام الذي أتكلم غداً كاذباً" الكلام الذي يستلزم أن يكون ذلك القول متضمناً للأخبار عن نفسه بالكذب فيلزم اجتماع الدلالة على الحكم السليبي في ذلك وآته بين البطلان. وردّ بأنّه إنّ أراد الاستلزام بحسب الوضع ممنوع وإنّ أراد بحسب العارض واعتبار المنافي في شموله فمسلّم لكنّه لا ينافي الدلالة بحسب الوضع وذلك جائز في الدلالة الوضعية. منه

⁶⁷ هامش ف: فإنّ رجع الصدق والكذب إنّما هو الحكم المعقول كما بين في موضعه. منه

⁶⁸ هامش و؛ ف؛ ل؛ ط: يعني اجتماع المتنافيين أعني الحسن والقبح إنّما يلزم أن كان بين اجتماع الصدق والكذب في نفس الأمر أو المندرج في الحسن هو الصدق في نفس الأمر وكذا المندرج في القبح هو الكذب في نفس الأمر كما ينبئ عنه تعريفهما. وأشار إليه بعض المحققين ولم يبين فإنّ المتكلم لما حكم في ضمن الكلام الأمسي بكذب الكلام الغدي لم يتصور منه أن يعتقد بمضمون الغدي فإنّ من اعتقد كذب قدم العالم لا يعتقد بمضمون قولنا: "العالم قديم" وهو ظاهر فلم يكن صادقاً ولا كاذباً في نفس الأمر فيكون الأمسي كاذباً. منه

⁶⁹ هامش و؛ ر؛ ف؛ ل؛ ط: وقد يتوهم [خواجه زاده] في حلّ هذه المغلطة: «أنّ تحقق الحكم بثبوت الكذب للكلام الغدي مع صدقه هو تحققه مع كذب الكلام الغدي فإذا كان من الغدي ما يكون كذبه مستلزماً لكذب الكلام الأمسي يكون تحقق الحكم الأمسي مع صدقه راجعاً إلى تحققه مع كذبه فحينئذ لا يتصف الحكم على تقدير تحققه بإمكان التحقيق بدلاً عن الآخر بل يوصف أبداً بإمكان أحديهما. وكذا الحال إذا قلنا الكلام الأمسي صادق فإنّ تحقق الحكم بثبوت الصدق للكلام الأمسي مع صدق تحققه مع صدق الكلام الأمسي. والحال أنّ صدقه يستلزم كذب الكلام الغدي، فيرجع تحقق هذا الحكم مع صدقه إلى تحققه مع كذبه فينتفي في هذه الصورة أيضاً إمكان التحقيق بدلاً عن الآخر فيلزم انتفاء نسبة وهو احتمال الصدق والكذب فيكون الكلام الغدي خالياً عن الحكم كالأمسي لاتنفاء لازمه». وليس بشيء؛ لأنّ احتمال الصدق والكذب من لوازم الخبر بالنظر إلى نفس مفهومه مع قطع النظر عن الأمور الخارجيّة عنه بل عن خصوصيّة الخبر أيضاً ولا مريميّة في أنّ قولنا: "الكلام الذي أتكلم به غداً كاذب" إذا نظر إليه بنفسه مع قطع النظر عن غيره ولوحظ به ثبوت شيء بشيء أو سلبه عنه يمكن أن يكون مطابقاً للواقع وغير مطابق له ومعنى إمكان تحققه مع الصدق والكذب ثمّ أنّ العقل يجوز تحققه مع كل منهما وهو معنى احتماله الصدق والكذب ثمّ أنّ قوله «يكون تحقق الحكم الأمسي مع صدقه راجعاً إلى تحققه مع كذبه فحينئذ لا يتصف الحكم على تقدير تحققه بإمكان التحقيق بدلاً عن الآخر بل يتصف أبداً بإمكان أحديهما...» كلام خال عن التحصيل كما لا يخفى على أهل المختل. منه

⁷⁰ و: والتعسر. | ر: والقوة.

⁷¹ هامش ر(طلل) وورد في نسخة (و): في المتن فلا يلتفت إليها ههنا توضيحه أن الأشعري...

⁷² م: التخصيص | هامش م: فإنّ أجري على ظاهره فالأمر على ما قد عزّمه فينبغي أن يصار إلى خلافه من المخصص. نسخة

⁷³ هذه الجملة ليست موجودة في نسخة (و) واقتبس من نسخة (ر؛ ف).

⁷⁴ ر: اقتصر.

قلنا: هو مبنى على أن يكون العموم في قوله: "ولا شيء مما أتكلّم به غداً" على ظاهره حتى يكون شاملاً لقوله: "الكلام الذي تكلمت به أمس صادق" فيكون المراد به أيضاً تلك القضية المذكورة صريحاً وأن يتحقق في كل من الغدي والأمسي الحكم المعقول أعني الإيقاع والانتزاع فإنّه المرجع للصدق والكذب كما نصّ عليه بعض المحققين لكنّ الخصم لا يساعده في ذلك. كيف وهو مشتمل على دعوى التناقض الظاهر الذي لا يتصدى به العاقل! ألا يرى أنّ من حكم على العالم بالحدوث واعتقد ذلك لا يمكن أن يحكم عليه بالقدم ما دام ذلك الاعتقاد باقياً فيه⁷⁵ فإن قال بعده "العالم قديم" لا يكون ذلك إلّا بحسب اللفظ والصورة دون الحقيقة والمعنى لفقدان الحكم المعقول فيه. ما دام لم يتحقق فيه الحكم المعقول الذي هو مرجع الصدق والكذب لم يلزم اجتماع الصدق والكذب لإبتناؤه عليه. فينبغي أن يؤوّل لتخصيصه بما عدا قوله "الكلام الذي تكلمت به أمس صادق" وقد يؤوّل بجعله إشارة إلى الحكم الضمني المشار إليه لكنّه مخالف للاصطلاح المشهور فأحسن التدبّر في هذا الكلام فإنّه يُنجيك عما يعرض لك من الأوهام.

قوله: وليس كذلك. والذي يدل عليه كلام المصنف هو أنّه أورد دليلين على مذهب الأشعري لإثبات الأصلين وليس فيه ما يدل على أن ذكر⁷⁶ غيرهما لإثباتهما أيضاً.

قوله: إذ هما معاً حيث الجوهر تبعاً له.

إن أراد أنّهما حيث الجوهر معاً ابتداءً فممنوع لجواز أن يكون أحدهما لذاته⁷⁷ مقتضياً لكونه متبوعاً ومحلاً والآخر مقتضياً لكونه تابعاً وحالاً. وإن أراد مرتباً فمسلّم ولا يلزم منه إثبات الحسن بمحل الفعل⁷⁸ لا له.

قوله: وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعاً له في التحيز.

واعترض عليه بأنّ لا نسلم أنّ حقيقة القيام ذلك بل هو الاختصاص الناعت يدل عليه أمران؛ الأوّل: أنّ التحيز صفة الجوهر قائم به وليس التحيز متحيزاً تبعاً لتحيزه وإلّا يلزم اشتراط الشيء بنفسه أو التسلسل. والثاني أنّ أوصاف الباري تعالى قائمة به ولا تحيز فيه قطعاً. وقد يدفع بهذا التخصيص القيام بالأعراض وأوصاف الباري تعالى عزّ اسمه ليست منها.

قوله: كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء.

⁷⁵ ر: عليه.

⁷⁶ ر: ذلك.

⁷⁷ ر: لذاته.

⁷⁸ ف: العقل.

وحاصل البطء عندنا أنَّ الجسم يسكن بسكنات كثيرة في زمان قطعه بمسافة⁷⁹. وحاصل السرعة أنَّه يسكن بسكنات قليلة بالقياس إلى سكنات البطء ولا شكَّ أنَّهما بهذا المعنى من صفات الجسم دون الحركة. وأمَّا عند الفلاسفة فيجوز أن يكون طبقات الحركات المتفاوتة بالسرعة والبطء أنواعًا مختلفةً وليس ثمة أمر موجود إلَّا الحركة المخصوصة. وأمَّا السرعة والبطء فمن الأمور النسبية التي لا وجود لهما في الخارج ولا نزاع في وصف الأعراض بالأمور النسبية وإتِّمَّ الكلام في وصفها بأمور موجودة في الخارج. وأمَّا احتجاجهم عليه بمثل الخشونة والملاسَّة فمدفوع أيضًا بمثل ما تقدم.

قوله: وإنَّ أريد كونه تابعًا في التحيز. الظاهر من كلام المعلَّل هو أنَّه أراد بالقيام التبعية في التحيز فالترديد بينه وبين الاختصاص لا يخلو عن قبح.

قوله: فيكون حصَّة منه معدومة.

إذ لا استحالة في وجودية إحدى الحصتين و عدمية⁸⁰ الأخرى. فإنَّ قلت: فحينئذٍ نقول يجب أن يكون نقيضها وجوديًا وإلَّا لارتفع النقيضان وبه يتم المطلوب. قلت: لا يلزم من عدمية إحدى النقيضين وجودية الأخرى فإنَّه وإنَّ كان ممتنعًا بحسب الصدق لكنَّه يمكن بحسب الخارج.

قوله: كاللامتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن.

إنَّ أراد بوجودية اللامتنع وجودية ما صدق عليه كالواجب فلا نزاع فيه؛ وإنَّ أراد وجودية مفهومه فهو من المعقولات الثَّانية فلا يكون موجودًا خارجيًا⁸¹.

قوله: وبالجمله عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديًا.⁸²

⁷⁹ ر: قطع المسافة.

⁸⁰ ر: عدمه.

⁸¹ و: خارجًا.

⁸² هامش و؛ ر؛ ف؛ ل؛ ط؛ ومن توهم في تحقيق تلك المقدمة اعني قوله «عدم صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديًا؛ فيقال بتحقيقه أنَّ السلب عبارة عن نفي الوجود والوجود قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون وجودًا لغيره فحرف السلب المضموم إلى شيء وقد يكون سلب وجوده في نفسه فيكون ما صدق عليه هذا السلب معدومًا لا محالة وقد يكون سلب وجوده لغيره فلا يلزم عدمه إذ الوجود في الخارج يجوز سلبه عن غيره فعدمية ما صدق عليه صورة السلب يتوقف على وجودية المسلوب وكون حرف السلب سلب وجوده في نفسه فالاستدلال بعدمية السلب على وجودية المسلوب دور». فليس بشيء. إذ لا يفهم من كون السلب سلبًا لوجود الشيء لغيره يكون ما صدق عليه هذا السلب وجوديًا وما ذكره في إثباته أعني قوله «إذ الوجود في الخارج يجوز سلبه عن غيره» لا يدلُّ عليه قطعًا بل على أنَّ المسلوب هذا قد يكون موجودًا خارجيًا والكلام فيما صدقه عليه السلب فإنَّنا إذا قلنا: «هذا الجسم ليس بأسود» فقد نفينا ههنا ثبوت السواد لذلك الجسم إلَّا أنَّه لا يقال: إنَّ السواد ههنا مما يصدق عليه هذا السلب جائز بدل أحدهما عن الآخر وقد يقرر ذلك السؤال على وجه التردد فيقال: إنَّ أريد بتوقفه عدمية النفي على وجودية المنفي توقفها نظرًا إلى نفسها فلا نسلم لزوم الدور. لأنَّ الموقوف هو العلم بوجودية المنفي والموقوف عليه هو وجودية المنفي في نفسه وإنَّ أريد به توقف العلم بعدمية النفي على العلم بوجود المنفي فمسلم لكن وجودية اللامعدوم لا يفيد ذلك فاختار المقرر في جوابه الشق الأول والصواب اختيار الثَّاني وتوضيحه أنَّ صورة الاستدلال هكذا اللاحسن نقيض الحسن ثمَّ أنَّه سلب وكل سلب عديمي فاللاحسن عديمي أمَّا الصغرى فظاهر وأمَّا الكبرى فبيان أنَّه صادق على المعدوم وكل ما يصدق على المعدوم بالضرورة فهو معدوم فكل سلب معدوم فينتقض باللامعدوم فإنَّه سلب وليس بعديمي لأنَّه لا يصدق على المعدوم أصلًا وباللامتنع أيضًا فإنَّه قد لا يصدق على المعدوم فجاز أن يكون حصَّة منه وجودية فلا بدَّ أن يفيد السلب في الكبرى بسلب الوجودي أي ما هو سلب لموجود فهو معدوم حتى لا ينتقض باللامعدوم واللامتنع فيتجه عليه أنَّ العلم بعدمية النفي يتوقف على العلم بأنَّه سلب الموجود والعلم به يتوقف على كونه ما دخل عليه [حرف] النفي وجوديًا فلو استدلل بعدمية النفي على وجودية المنفي لدار. ثمَّ أنَّ هذا الجيب الذي اختار الشق الأول قد اعترف معني بأنَّ الجواب إمَّا هو باختبار الشق الثَّاني كما صوَّرنه حيث قال فإذا حكم على سلب من السلوب كاللاحسن

فإن قلت: إنَّ عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديًا في نفس الأمر فجاز أن يتوقف العلم بوجودية ما دخل عليه النفي على العلم بعدمية صورة النفي الحاصل من صدقه على المعدوم فلا دور.

قلت: العلم بعدمية النفي الذي حصل من صدقه على المعدوم لا يوجب عدمية مطلقًا كما قرره. وأيضًا أنه لا يدلّ على وجودية ما دخل عليه النفي إلّا إذا ثبت أنه سلب لموجود وفيه توقف الشيء على نفسه. وتفصيله أنّ الوجودي⁸³ يطلق على معنيين الموجود وما ليس في مفهومه سلب والعدمي يقابله فيهما والنقيضان⁸⁴ لا بدّ أن يكون أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا بالمعنى الثاني والوجودي بهذا المعنى لا يجب أن يكون موجودًا لجواز كونه مفهومًا اعتباريًا ليس فيه سلب ولا استحالة فيه لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود وإثما⁸⁵ الممتنع ارتفاعهما بحسب الصدق.

قوله: بدليل أنّ الالمعدوم وجودي. قد مرّ ما فيه.

قوله: بعين ما ذكر من الدليل.

فيقال لو كان الإمكان ذاتيًا لزم قيام العرض بالعرض لأنّ إمكان الفعل أمر زائد عليه لإمكان تعقله بدونه ثمّ أنّه أمر وجودي لأنّه نقيض الالإمكان وهو عدمي لصدقه على المعدوم الممتنع.⁸⁶

قوله: لأنّ الحسن الشرعي أيضًا عرض بالدليل المذكور.

فيقال إنّ الحسن الشرعي أمر زائد على مفهوم الفعل المتصف به لأنّا قد نتعقل الفعل ولو بوجهٍ ولا يخطر ببالنا عن حسنه الشرعي⁸⁷ ثمّ هو وجودي لأنّ نقيضه لاحسن وهو عدمي وإلا لما صدق على المعدوم أنّه ليس بحسن ضرورة أنّ الوجودي يقتضي⁸⁸ محلاً موجودًا في الخارج فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضًا فيلزم من اتصاف الفعل⁸⁹ به قيام العرض بالعرض فلا يتجه عليه قوله «فإن قيل» إلى آخر.

قوله: وإلا لاحتاج إلى مرجح آخر.

مثلاً يكونه معدومًا لكونه سلبيًا مطلقًا يكون هذا الاستدلال باطلًا فلا بدّ أن يستدل عليه بكونه سلبيًا لا موجودًا فلو أثبت وجودية الحسن بعدمية اللاحسن المثبتة بها يكون دورًا مضمراً.

منه

83 ر: الوجوب | ف: الوجود.

84 و: النقصان.

85 هامش ر (ء): وهذا التفصيل مذكور في حاشية العصد حتى قال بعد تمام ذلك المقالة: «وبهذا التحقيق ينفك في مواضع كثيرة فليكن على ذكر». منه.

86 هامش ر: المتوهم هو مولانا خطيب زاده ولا يخفى أنّ المتوهم متوهم.

87 هامش ر؛ م ف: وفيه إشارة إلى اندفاع ما توهم ههنا وهو أنّ لا نسلم إمكان التعقل بالكنه وإمكان تعقله بالوجه لا يفيد فتدبر. منه

88 ر: نقيض.

89 و: العقل.

لا يلزم من عدم الانتهاء إلى مرتبة اللزوم الاحتياج إلى مرجح آخر لجواز أن يترجح الأول وجود الفعل في وقت معين لا بدّ لنفيه⁹⁰ من دليل.

وقد يقال إنّ المرجح للأول إذا رجح الفعل⁹¹ في وقت معين يتعين وقوعه فيه دفعًا لترجيح المرجوح وهو المعنى بالوجوب فتدبر.⁹²

قوله: على مرجح عند الفاعل.

هو اعتقاد النفع أو إرادته فإذا انتفى هذا المرجح لا يتصور منه الإيجاد بالاختيار إذ الكلام فيه فيلزم الرجحان أي⁹³ الوجود بلا موجد وإيجاد.

قوله: ولا يخفى أنّه لاجهة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير الكلام المصنف.

ويمكن توجيهه بأنّ نسبة الدليل بالإبطال لما كانت إلى الحسن والقبح على السوية فإذا بطل به أحدهما يفهم منه بطلان الآخر بطريق المقايسة

لم يجمع بينهما مبالًا إلى الاختصار. وخصّص⁹⁴ فاعل القبيح بالذكر⁹⁵ تحاميا⁹⁶ عن توهم شمول صورة⁹⁷ الدليل إبطال الاختيار في أفعال

الباري تعالى ولم يردّ بقوله «لأنّ التمكن من الفعل» إلى آخر. الاستدلال بل التنبيه⁹⁸ على كون الفعل اضطراريًا دفعًا للتوهم⁹⁹ وقصدًا إلى

زيادة التقرير والتوضيح وإلا فكون الفعل على تقدير عدم التمكن من الترك اضطراريًا أمر واضح.

قوله: على مرجح من عند الفاعل.

هو اعتقاد النفع أو إرادة فإذا انتفى هذا المرجح لا يتصور منه الإيجاد بالاختيار إذا الكلام فيه فيلزم الرجحان أي الوجود بلا موجد وإيجاد.

قوله: لأنّ الاختيار صفة متحققة لا أمر اعتباري. قد يقال يجوز أن يكون المرجح تعلق اختياره وهو أمر اعتباري.

⁹⁰ و-: لنفيه.

⁹¹ و: العقل.

⁹² هامش م، ف: وجهه هو أنّ الفعل إذا وجد بمجرد الأولوية من غير بلوغ إلى حد الوجوب هل يتحقق معنى الوجوب أم لا؟ فمحل بحث. سمع.

⁹³ ر: إلى.

⁹⁴ هامش ف؛ ل؛ ط: وقد توهم [التوهم ابن الخطيب] أنّ وجه التخصيص هو الإجماع إلى أنّ الله تعالى فاعل القبايح وخالقها كما هو مذهب أهل الحق ووجه الإجماع أنّ المصنف توهم أنّ هذا الدليل على تقدير تمامه يدلّ على أنّ ليس للاختيار مدخل في وجود الفعل وأنّ المؤثر التام هو الله تعالى كما يدلّ عليه قوله «هذا الذي ذكرناه هو إبطال دليل الجبر، فالآن جفنا إلى إثبات ما هو الحق» اه. فإذا ثبت بهذا الدليل أنّ العبد مجبور في القبيح فثبت أنّ المؤثر فيه هو الله تعالى على مقتضى زعمه. وليس بشيء. أمّا أوّلًا: فلأنّ هذا يحصل بالإطلاق والجمع بينهما في الذكر أيضًا فما وجه تخصيصه القبيح بالذكر. وأمّا ثانيًا: فلأنّ مذهب أهل الحق أنّ جميع الأشياء مستند إليه تعالى ابتداءً وأنّ هذا الدليل على تقدير تمامه إنّما ينفي استقلال العبد في فعله كما لا يخفى، ولا دلالة في قول المصنف على ذلك؛ ولو سلّم. فمذهب أهل الحق أنّه لا قبيح بالنسبة إليه تعالى بل كل أفعاله حسنة. فكيف يخصّص فاعل القبيح بالذكر إجماعًا إليه؟ فإنّ قلت: أراد أنّ القبيح النسبة إلى العبد خالقه هو الله تعالى. قلت: أفساده أكثر من اصلاحه فأنّه يوهّم إيهامًا ظاهرًا بأنّ القبيح يتحقق بالنسبة إليه على أنّ هذا المعنى قد اشتهر فيما بينهم كالشمس في رابعة النهار فما الفائدة في الإجماع إليه؟ منه

⁹⁵ هامش ر؛ ف؛ ل؛ ط: فيه إشارة إلى أنّه لم يرد بقوله «التخصيص» معنى الحصر بل التخصيص بالذكر فيسقط ما توهم [التوهم قسطلاني] أنّه ذكره «على سبيل التمثيل والتصوير». منه. وقوله: «فسقط ما توهم فيه أنّ التوهم بعد ما حمل الكلام على التصوير والتمثيل» قال: «وتعيين القبيح لذلك بناءً على أنّ عدم اتصاف الاضطراري والاتفاقي بالقبح أظهر فهو بالانزاع أجدر». اللهم إلّا أن يقال لم يلتفت إليه هذا المحشي [عربي] لأنّه لا يلازم قول المصنف. والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بما اتفاقًا فتأمل. السيد الكفوي.

قوله: مبالًا إلى الاختصار» فيه أنّ الاختصار يحصل بأنّ يقال: العبد في فعله إنّ لم يتمكن اه. وبأنّ يقال: العبد إنّ لم يتمكن في فعله ففعله اه. السيد الكفوي

⁹⁶ ف: تجافيا.

⁹⁷ ر: صدق.

⁹⁸ هامش ر: ولو سلم كون ما ذكره تنبيهًا لا استدلالًا ينبغي أن يكتفي بأن يقال لأنّ التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره فيكون اضطراريًا فلا يوصف بما وما في المقدمات زائد بلا شبهة بل عبارة التمكن واجب الحذف كما لا يخفى. منه

⁹⁹ هامش ر: التوهم هو مولانا خسرو | هامش ر؛ م؛ ف: فمن التزم كون ما ذكره استدلالًا فقد أخطأ. الملتزم هو مولانا خسرو.

قوله: لا تأثيرها. قيل عليه أنّ الوجدان إنّما يشهد على أنّ للعبد مدخلًا في وجود الفعل لا على مجرد مقارنة قدرته للفعل.

قوله: عن الثاني بأنّ مرجّح فاعليته قديم.

هذا الجواب لا يدفع النقص عن الدليل إذ حاصله أنّه إنّما أن يتمكن من الترك أو لا. فإنّ لم يتمكن منه فذاك وإنّ تمكن فإنّ لم يتوقف على مرجّح كان الفعل اتفاقيًا. وإنّ توقف عليه فإنّ كان لازماً فاضطراري وإلا احتاج إلى مرجّح آخر ولزم التسلسل فظاهر القول بأنّ مرجّح فاعليته قديم لا يدفع ذلك. إذ يتجه عليه أن الفعل بذلك القديم إنّما أن يكون لازماً أو لا فإنّ كان الأوّل يلزم الجبر وإنّ كان الثاني فلا بدّ من مرجّح آخر ويتسلسل. وقد يجاب بأنّ المقدمة القائلة بأنّ الفعل الواقع لا لمرجّح اتفاقي¹⁰⁰ إنّما هي الزامية¹⁰¹ بالنسبة إلى المعتزلة القائلين بأنّ قدرة العبد لا تؤثر إلّا إذا انضمّ إليه مرجّح مسمى بالداعية ونحن لا نقول بها¹⁰². فإنّ الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق بأحد الطرفين لا لداعٍ جائز عندنا¹⁰³ فلا يخرج الفعل بذلك عن كونه اختياريًا وإذا لم نقل¹⁰⁴ بهذه المقدمة لم يرد علينا النقص بفعل الله تعالى. وهذا أيضًا لا يُجدي نفعًا بباطل فإنّه سبحانه وتعالى إنّ لم يتمكن من الترك والفعل فالجبر وإنّ تمكن فإنّ لم يتوقف على الإرادة والاختيار لا يكون اختياريًا قطعًا. وإنّ توقف عليها فإنّ لزم بها فذاك هو الجبر أيضًا وإنّ لم يلزم فلا بدّ من إرادة أخرى دفعًا لترجّح أحد المتساويين على الآخر. وقد يقال¹⁰⁵ إنّ المرجّح الموجب في الواجب إرادته المستندة إليه بخلاف إرادة العبد فإنّها مستندة إلى غيره. فإذا كانت الإرادة موجبة يلزم الجبر فمعنى قوله «فلا يحتاج إلى مرجّح متجدد» أنّه يكفي فيه ذاته أو إرادته القديمة بناءً على أنّ المراد بالمرجّح إرادته أو تعلقها على ما وقع في نسخ شرح المختصر فالفعل وإنّ انتهى إلى مرتبة الوجوب لم يلزم محذور إذ الموجب إرادته المستندة إليه. واعترض على الثاني بأنّ التعلق إنّ أريد به التعلق المعنوي فمعناه يحتاج إلى مرجّح متجدّد وهو التعلق الحادث وإنّ أريد به التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديمًا وإلا يلزم قدم المراد أيضًا.

¹⁰⁰ هامش ر: إشارة إلى أنّه المراد بالاتفاق ههنا وإنّ كان معناه في الظاهر ما يتوهم قف على مرجّح تام لا يعلم بعينه. حسن جلي.

¹⁰¹ ر: التزامية.

¹⁰² ر: لها.

¹⁰³ هامش ر: صادرًا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريًا لأنّ الفعل الاختياري لا بدّ له من إرادة [جازمة] ترجحه. شرح المواقف؛ ج. 3. ص. 271.

¹⁰⁴ ر: نقل.

¹⁰⁵ هامش ر؛ ف: أي في الجواب عن المورد على الجواب الأوّل والثاني ولا يخفى أنّ فيه شوبًا من الإيجاب وهو أنّه لو التزم بصدور إرادة العبد عنه بطريق الضرورة لم يبق فرق أصلًا.

والجواب أنّ حديث انقسام التعلق إلى القديم والحادث وإنّ رواه كثير من الثقات واشتهر في ألسنتهم إلا أنّ مقتضى التحقيق هو أن لا يكون هناك إلّا تعلق قديم للقدرة والإرادة بأن يتعلق الإرادة لذاتها¹⁰⁶ في الأزل بوجود الحادث في وقت معين فيتبعه تعلق القدرة بوجوده فيه من غير احتياج إلى تعلق آخر حادث.¹⁰⁷

ثمّ إذا ظهر الوقت يوجد الحادث فيه فيعرض¹⁰⁸ له حينئذ الصادرة من العلة ولا شك أنّه يستتبع عروض المصدريّة للعلة وهذه المصدريّة الحادثة ينبغي أن يسمى إيجاباً وإيقاعاً. وإنّ أبيت¹⁰⁹ وأطلقته على تعلق القدرة فلا مشاحة في الاصطلاح لكن ينفك الوجود عن الإيجاد بهذا المعنى ولا استحالة فيه. وبهذا¹¹⁰ ظهر اندفاع ما يورد على الأول من أنّ الإرادة القديمة لا يكفي في وجود الحادث بل لا بدّ من تعلق حادث لها أو للقدرة إذ لو كان كل ما يفتقر إليه وجوده قديماً يلزم قدمه. وذلك أنّ الزمان¹¹¹ تعين لما يقع فيه بنفس الإرادة فإذا ظهر ذلك يوجد الحادث فيه بذلك التعيين من غير احتياج إلى تعلق حادث. ولك أن تختار قدم تعلق الإرادة بالمعنى الذي صوّناه فإنّه يخصّص تعلق القدرة في ذلك الوقت فيوجد الحادث المقدور فيه بهذا التعلق الحادث من غير لزوم قدم شيء ولا تسلسل. وقد أشار إلى هذا المعنى بقوله «أو للقدرة» وسيأتي فيما بعد زيادة تفصيل لهذا المقام إنّ شاء الله تعالى.

قوله: إذ علة الاحتياج عندنا الحدوث دون الإمكان.

تقييد المرجح بالمتجدّد فيما سبق يُشعر بأنّ القديم قد يحتاج إلى المرجح¹¹² القديم لكن القول بأنّ علة الاحتياج هو الحدوث دون الإمكان ينافيه. وغاية ما يقال فيه أنّ علة الاحتياج إلى المرجح المتجدّد وهو الحدوث عندنا دون الإمكان فيجوز أن يكون الإمكان علة للاحتياج إلى المرجح القديم كما في صفات الباري تعالى وسينكشف¹¹³ لك جليّة الحال فيه.¹¹⁴

¹⁰⁶ ر: بذاتها.

¹⁰⁷ هامش و؛ ر؛ م؛ ف؛ ل: الظاهر من هذه العبارة أنّ للوقت مدخلاً في وجود الحادث لكنّ المناسب لقواعد أهل السنة أن لا يكون له مدخل في ذلك الوقت فينبغي أن يحمل الظرفيّة على مجرد المقارنة والمصاحبة على معنى أنّ الله تعالى أراد وجود زيد مع الوقت المعين فتدبر. منه

¹⁰⁸ ف: يتعرض.

¹⁰⁹ ف: أثبت.

¹¹⁰ ر: ولهذا.

¹¹¹ هامش و؛ ر؛ م؛ ف؛ ل: وأمّا الزمان فقد تعين وجوده في مرتبته بناءً على تعيين الإرادة الأزليّة أو تعلقها وجوده فيه من غير احتياج إلى زمان آخر. وتحقيقه أنّ الإرادة الأزليّة تعلقت في الأزل بذاتها وجود الزمان في مرتبة المعلومة عند الحق سبحانه وتعالى فلا يوجد قبلها لتحقق المانع أعني عدم تعلقها بوجوده قبلها فإنّه يستتبع عدمه قبل تلك المرتبة ولا يمكن أن يوجد قبلها فإذا ظهرت تلك المرتبة ينتفي عدم التعلق المستتبع للعدم بواسطة التعلق الأزلي فيظهر وجوده فيها يتحقق العلة التامة بجميع أجزائها. | ر؛ م؛ ف؛ +: هذا بناءً على تقدير القول بالمراتب المتوهم قبل تحقق الزمان وإلّا فنقول إنّ الإرادة الأزليّة قد تعلقت بوجوده بعد عدم لكونه من الأعراض السيّالة التي لا يقبل الأزليّة والوجود المسمى فوجد بذلك التعلق الأزلي بوجوده بعد عدم من غير لزوم محذور. منه

¹¹² ر: مرجح.

¹¹³ ر: نكتف.

¹¹⁴ هامش م؛ ف: وحاصل ما ذكره المصنف هو أنّ لا نسلم أنّ وجوب المرجح ينافي كون الفعل اختياريّاً وسنده أنّه يجوز أن يكون المرجح بالاختيار فإنّ السبب إذا كان اختياريّاً يكون المسبب اختياريّاً أيضاً وحاصل الجواب الذي ذكره أنّنا نقل الكلام إلى ذلك المرجح حتى تنتهي إلى الاضطراري. وحاصل ما ذكره الشارح أنّه لا يلزم من كون الاختيار اضطراريّاً كون الفعل اضطراريّاً فإنّ الاختياري ما يكون للاختيار فيه مدخل سواء وجب أو لا. وحاصل جوابه أنّه لا بدّ في الاختياري من الاستقلال ولا استقلال للعبد. منه

قوله: بطل استقلال العبد.

فإن قلت¹¹⁵: حاصل الرابع منع المقدمة القائلة المرجح إذا كان موجباً يكون الفعل اضطرارياً فلا بدّ في الجواب عنه من الاستدلال على تلك المقدمة الممنوعة. قلت: حاصل الجواب أنّ الاختياري هو ما يتمكن على فعله وتركه وظاهر¹¹⁶ أنّه لا يتصور بدون الاستقلال فإذا انتفى الاستقلال ثبت الاضطرار وينتفي الاختيار فهو استدلال على انتفاء¹¹⁷ الحدود بانتفاء الحد.

فإن قلت: أليس القصد بالذات¹¹⁸ من هذا الاستدلال إلى نفي التأثير من العبد وإثباته لله سبحانه وتعالى وأنّه لا يفيد سوى انتفاء الاختيار بطريق الاستقلال؟ قلت: لا؛ بل قصد به الزام المعتزلة القائلين بوجود¹¹⁹ المرجح في الفعل الاختياري كأبي الحسين واتباعه. وإن شئت الوقوف على حقيقة الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال.

[مبحث مذهب المعتزلة في أفعال العباد]

وهو أنّ المعتزلة فرقان؛ فرقة: تزعم أنّ صدور الفعل من العبد على سبيل¹²⁰ الإيجاب وامتناع التخلف¹²¹ بإرادة وداعية وهم أبو الحسين ومن تبعه. وفرقة: تقول إنّ صدوره من العبد على سبيل الصحة والاختيار وهم جمهور المعتزلة. والمسطور في الكتب الكلامية أنّ هذا الدليل من الأشعري إنّما يصلح الزاماً للفرقة الأولى دون الثانية القائلين بجواز الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق بأحد الطرفين من غير داعٍ إذ لا يلزم من كونه بلا مرجح وداعٍ كونه اتفاقاً¹²² كما هو رأي الأشعري وههنا بحثان:

الأول: أنّ أبا الحسين ممن يلتزم بوجود¹²³ الفعل بالداعية والاختيار المترتب عليهما فكيف يلزم به؟ فإن قلت: الداعية بخلق الله سبحانه وتعالى فلا يستقل العبد في فعله وهو المعنى بالإلزام. قلت: المراد بالداعية هو العلم بالنفع فله أن يقول باستناده إليه أو يريد باستقلال العبد في

¹¹⁵ هامش و؛ ر؛ (ع)؛ م؛ ف؛ ل: وهذا المنع هو حاصل ما ذكره المصنف أيضاً لكثرة بغيره في السند. وبيانه أنّنا لا نسلم أنّ الوجوب بالمرجح ينافي كون الفعل اختياريًا وسنده أنّه يجوز أن يكون المرجح بالاختيار. فإن السبب إذا كان اختياريًا يكون المسبب اختياريًا أيضاً كما ذكره المصنف. أو نقول يجوز أن يكون منشأ ذلك الوجوب من نفس الاختيار والوجوب بالاختيار لا ينافي استواء الطرفين بالنظر إلى القدرة وهو معنى كونه اختياريًا. فحاصل الجواب الذي ذكره المصنف أنّنا ننقل الكلام إلى ذلك المرجح حتى ينتهي إلى الاضطراري. وحاصل الجواب الذي ذكره الشارح أنّه لا بدّ في الاختياري من الاستقلال ولا استقلال في العبد لاستناد اختياره إلى الحق سبحانه وتعالى فظهر بما قررناه أنّه لا استدراك في تقرير السؤال الرابع بعد تقرير المصنف جواب المنع المذكور. نعم؛ ينبغي أن لا يذكر في تقرير السؤال الاختياري كما ذكره الشارح بقوله «أو نفس اختياره» فتدبر. منه

¹¹⁶ هامش م؛ ف؛ ل: فاندفع ما يتوهم من أنّه لا مطابقة بين السؤال والجواب وأمّا قوله «لكنّه اعتمد في ذلك على ما سبق من أنّنا ننقل الكلام وإلى ذلك الاختيار حتى تنتهي إلى حد مرجح لا يكون منه» فمما لا يعتمد عليه أيضاً كما لا يخفى على من له أدنى مسكة. منه

¹¹⁷ ر: الانتفاع.

¹¹⁸ و-: بالذات.

¹¹⁹ ر: لوجوب.

¹²⁰ م: بطريق.

¹²¹ ف+؛ ما.

¹²² هامش ر؛ ف: فإن قلت: الفعل بعد وجود المرجح الذي هو الإرادة لا يكون اتفاقاً. قلت: إذا كان نسبة الفعل إلى ذلك المرجح هو التساوي ثمّ صدر عنه يلزم الترجيح بلا مرجح وهو المعنى بالاتفاقي. منه

¹²³ ر: لوجوب.

فعله أنّ التأثير بعد¹²⁴ خلق الله تعالى القدرة والداعية إنّما هو بقدرة العبد فقط لا بمجموع القدرتين كما هو مذهب الأستاذ. ويؤيده ما اشتهر منهم أنّ الإقدار والتمكين على الفعل إنّما هو من الله سبحانه وتعالى مع تقدمه عليه ومن ههنا ظهر أنّ قوله «إذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد» مما لا يقول به أبو الحسين ومن تبعه بل هو مجرد احتمال عقلي ولو قالوا به فهو لا يناهز الاستقلال بالمعنى الذي صورناه¹²⁵ فكيف يبطل¹²⁶ به ذلك!

والثاني: أنّه يجوز أن يراد بالمرجح ما هو أعمّ من الداعية والإرادة فعلى تقدير انتفائه يكون اتفاقاً قطعاً فيتم الدليل على الجمهور أيضاً. وما اعترض به الشارح رحمه الله في شرحه للمقاصد من القطع بأنّ ذلك لا يتصوّر إلّا بداعية لا يكون بمشيئة العبد بل بمحض خلق الله تعالى. وحينئذٍ يجب الفعل ولا يتمكن من الترك ولا نعي بالانتهاء إلى الجبر سوى هذا. فمردود بأنّ من يجوز ترجيح المختار¹²⁷ أحد طريقي الفعل بمجرد إرادته. بل يستدل عليه كما سيجيء كيف يسلم أنّه لا يتصوّر إلّا بداعية موجبة! ولا محيص لهم عن ذلك إلّا¹²⁸ بما قدّمناه إنّ تمّ فكن على بصيرة فيه¹²⁹.

قوله: فيقبح التكليف عندكم¹³⁰.

إذ لا فرق بين أن يوجد الله تعالى الفعل في العبد كما هو مذهب الأشعري وبين أن يوجد ما يجب الفعل عنده كما ذهب إليه بعض من أصحابنا في كونه مانعاً من حكم العقل بالحسن والقبح.

قوله: أن أريد بالفعل الحالة. المطابق لما سيأتي أن يقال إنّ أريد بالفعل الإيقاع.

قوله: إنّ أريد بالفعل نفس الإيقاع.

الصواب¹³¹ أن يقال الحالة الحاصلة بالإيقاع ولا يتضح حقيقة الحال ههنا إلّا بنقل ما ذكره المصنف فيما سيأتي وشرحه. فنقول إنّ المصنف

بعد تمهيد المقدمات الأربع قال:

«إذا عرفت هذه المقدمات فقله يجب وجود الفعل [عند وجود المرجح] إنّ أريد بالفعل الحالة التي تكون للمتحرّك في أي جزء يفرض

[من أجزاء] المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الأشياء بلا وجوب تمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر... وعلى تقدير امتناع

¹²⁴ ر: تعلق.

¹²⁵ ر: صدرتاه.

¹²⁶ ر: +: أو.

¹²⁷ ر: -: المختار.

¹²⁸ و: الإيمان.

¹²⁹ ر: منه.

¹³⁰ ر: عندهم.

¹³¹ م: الأظهر.

وجود الأشياء بلا وجوب مرجح فالجبر منتفٍ أيضًا إمّا بالقول بأنّ اختيار الاختيار عين الأول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون

المرجح من العبد، وإمّا بأنّه يلزم حينئذ توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على أمر لا موجود ولا معدوم

كالإيقاع مثلاً. ثمّ هو إمّا أن يجب بطريق التسلسل أو بأن إيقاع الإيقاع عين الأول وإمّا أن لا يجب لكن الفاعل يرجّح أحد المتساويين.

وإن أريد بالفعل الإيقاع فتعين ما قلنا في الإيقاع.¹³² هذه عبارته.

فنقول معنى قوله «وعلى تقدير امتناع وجود الأشياء بلا مرجّح» هو أنّ وجودها يمتنع بلا وجوب دفعًا للرجحان بلا مرجّح كما حقّقه فيما

سبق وحينئذ نقول¹³³ الجبر منتفٍ إمّا بناءً على أنّ المرجّح من العبد باختياره أو نفس اختياره. قوله «ننقل الكلام إلى¹³⁴ ذلك الاختيار أنّه

باختياره فيتسلسل أو لا باختياره فيلزم الاضطرار» قلنا: هو باختياره ولا يتسلسل بناءً على أنّ اختيار الاختيار عينه. وإمّا بناءً على أنّ الإيقاع

جزء من العلة التامة فالممكن وإن وجب بالنظر إلى علته التامة إلّا أن السبب الأخير أعني الإيقاع لما كان صدوره بطريق الصحة والاختيار لم

يلزم الجبر. فقول¹³⁵ «ثمّ هو إمّا أن يجب بطريق التسلسل أو بأنّ إيقاع الإيقاع¹³⁶ عين الإيقاع¹³⁷» معناه أنّه باطل لكنّه لم يتعرض به اعتماداً

على ما سبق. وأراد بقوله «فتعين ما قلنا في الإيقاع» ما ذكرناه أيضًا من أنّ صدور الإيقاع عن الفاعل إمّا هو بطريق الصحة والاختيار. فقد

تلخص مما ذكرناه أنّ المصنف على تقدير إرادة الحاصل بالمصدر وتوقف وجود¹³⁸ الأشياء على وجوبها إمّا¹³⁹ منع المقدمة القائلة "أنّه إذا

وجب عند المرجح لا¹⁴⁰ يكون اختياريًا" وعلى تقدير اختيار إرادة المصدر إمّا منع المقدمة القائلة "يجب وجوده عند وجود المرجح" على

عكس ما قرّره¹⁴¹ الشارح.

ويمكن توجيه الأول بحمل المرجّح على المرجّح التام من الموجودات. ولا شكّ أنّه لا يجب عند وجود المرجّح التام بهذا المعنى لجواز توقفه على ما

ليس بموجود ولا معدوم كما ذكره فيما سيأتي فيكون حينئذ قدحًا على أنّ المقدمة القائلة "الفعل يجب عند وجود المرجّح التام" لكن يتجه عليه

أنّ الفعل وإن لم يجب عند وجود جميع ما يتوقف عليه من الموجودات لكنّه يجب عند تقرّر جميع ما يتوقف عليه من الموجودات وغيرها كما

¹³² صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي، التوضيح في حل غوامض التنقيح، ج. 2، ص. 218.

¹³³ ر: يقول.

¹³⁴ ر: أي.

¹³⁵ ر: فقولنا.

¹³⁶ و: أنواع الأنواع.

¹³⁷ و: الأنواع.

¹³⁸ م: وجوب.

¹³⁹ و: اما.

¹⁴⁰ ف: + يجب.

¹⁴¹ و: ذكره.

قرره في المقدمة الثانية فيلزم الجبر ولا محيص عنه إلا بما قررناه إلا أن المنع حينئذٍ ينبغي أن يورد على المقدمة القائلة "أن الفعل إذا وجب عند تحقق جميع ما يتوقف عليه لا يكون اختياريًا" لا على ما ذكره المحقق.

فإن قلت: قد صرح المصنف فيما سيأتي بأنه على تقدير القول بوجود بعض الأشياء بلا وجوب نفع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر وحينئذٍ يكون المنع على ما ذكره الشارح رحمه الله أيضًا. قلت: ذلك تقدير باطل لما اعترف به المصنف هناك فتخصيصه بالذكر ههنا مما لا وجه له. فإن قلت: يمكن توجيه الثاني بأن الفعل إذا أريد به المصدر جاز أن يكون نسبته إلى جميع ما يتوقف عليه بالوجوب كما ذكره هناك ووجوبه بالنسبة إليه لا ينافي الاختيار فحينئذٍ يكون ورود المنع على المقدمة القائلة "الفعل عند وجوبه بالمرجح لا يكون اختياريًا" أيضًا. قلت: يرد عليه مثل ما قدمناه. وقد يقال¹⁴² إن نسبة إيقاع الإيقاع إلى علته إن كان بالوجوب أيضًا يلزم الجبر وإن كان بطريق الصحة والاختيار يلزم التحكم¹⁴³ فليتأمل¹⁴⁴.

[المقدمة الأولى: المعاني التي يطلق عليها الفعل]

قوله: فيلزم التسلسل في جانب المبدأ.

وأنه محال بأدلة إبطال التسلسل فلا بد أن يكون أمرًا اعتباريًا وفيه بحث. أما أولًا: فلما اشتهر فيما بينهم من أنه لا يلزم من وجود بعض أفراد نوع واحد وجود جميع أفراد فجاز أن يكون الإيقاع موجودًا في الخارج ويكون إيقاعه أمرًا اعتباريًا فلا تسلسل في الخارجيات. وأما ثانيًا: فلأن الإيقاع ليس باعتباري فرضي كزوجية الخمسة بل هو حقيقي فله حاجة نظرًا إلى تحققه في محله فيلزم التسلسل. فإن قلت: هو تسلسل في الأمور الاعتبارية وقد صرحوا بجوازه فيها. قلت: نعم؛ في الاعتبارية الفرضية كما ينبئ عنه قوله: «حتى ينقطع بانقطاع الوهم» وأما الذي نحن بصدد فلا شك في جريان التطبيق فيه واستحالته.

قوله: أو يكون إيقاع الإيقاع عين. كون إيقاع الإيقاع عينه باطل سواء كان أمرًا اعتباريًا أو لا.

قوله: وإمكان الإمكان.

¹⁴² هامش م: نسبة إيقاع الإيقاع إلى الإيقاع عند المصنف وإن كانت منحصرة في الاختيار لكن رده ههنا بين الأمرين. سمعه

¹⁴³ هامش ر: والقول بأن هذا تحكم وترجيح بلا مرجح مما لا يسمع في أمثال هذه المقامات لأنه إن أراد بعدم المرجح عدمه في نفس الأمر فممنوع؛ وإن أراد عدم العلم فمسلم ولكن لا يفيد. خطيب زاده

¹⁴⁴ هامش ف: إنما أمر بالتأمل لاحتمال التحكم ههنا على الوجهين أحدهما أنه لما جاز في وجود الإيقاع الثاني في محله في الزمان الثاني منفكًا عن علته المستقلة التي هو الإيقاع الأول لزم الترجيح بلا مرجح لأنه حينئذٍ وجد من [غير] موجد فهو يستلزم الوجود من غير إيجاد وهو المعنى بالترجيح. وثانيهما وهو المشهور عندهم أن نسبة الإيقاع على تقدير انفكاكه عن الإيقاع الأول إلى جميع الأزمنة يكون متساوية فوقه في الزمان دون سائر أجزاء الزمان يكون ترجيحًا بلا مرجح وعلى التقديرين يلزم التحكم. منه

قد اشتهر فيما بينهم مثله ولا حقيقة له فإنَّ إمكان السواد مثلاً كيفية لنسبة وجوده الذاتي وعدمه وإمكان الإمكان كيفية لنسبة الوجود العرضي وعدمه بالنسبة إلى الإمكان فكيف يتحدثان! فتدبر¹⁴⁵. ثمَّ أنَّ حديث التسلسل وارد ههنا أيضاً ولا يندفع بكونها من الاعتباريات وإنَّ صرح به صاحب الاشراف وتبعه غيره من الثقات.

قوله: لا برهان عليه.

كاذب إذ لو تسلسلت المعلولات لا إلى نهاية¹⁴⁶ لزد عدد العلية على عدد المعلولية لأنَّ كلَّ معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فإنَّ العلة الأولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الأخير معلولاً ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية والمعلولية كما هو حقهما. وبالجمله التسلسل في المعلولات يستلزم كون إحدى الإضافتين أزيد من الأخرى وأتَّه باطل قطعاً. نعم؛ هذا لا يجري في المعلولات¹⁴⁷ التي لا ترتيب¹⁴⁸ فيها كالنفوس الناطقة عند الفلاسفة.

[مبحث برهان التطبيق]

قوله: وبرهان التطبيق ليس بتام.

وهو أن يفرض من معلول معين إلى غير النهاية جملة ومما قبله بمتناه جملة أخرى ثم نطبّق الجملتين فإنَّ كان بإزاء كلَّ واحد من الأولى واحد من الثانية يلزم تساويهما وإلا ينقطع التسلسل الثانية والزائدة إمَّا زاد عليها بمتناه والزائد على المتناهي بمتناه وقد فرضنا غير متناهيين هذا خلف.¹⁴⁹ واعترض عليه بأنَّ توهم انطباق غير متناهي¹⁵⁰ على غير المتناهي يتوقف على إدراك ما لا نهاية له في زمان متناه وأتَّه محال. وأجيب: بأنَّ العجز إمَّا هو للوهم فالعقل يفرض الانطباق ولا يلتفت إلى عجز الوهم.

¹⁴⁵ هامش م؛ ف؛ ج: وجه التدبر هو أنه يجوز أن يقال المراد بالانحداد عدم الزيادة بحسب الخارج لكنّه غير مضر لأنَّ التمايز بحسب نفس الأمر يكفيننا. سمعه

¹⁴⁶ وو: إلى غير النهاية.

¹⁴⁷ هامش م: ويمكن حل كلامه عليه. منه

¹⁴⁸ ر؛ م: ترتب.

¹⁴⁹ وو+: وما قيل من أنه لا يلزم من وجود بإزاء كل جزء من الأولى جزء من الثانية تساويهما لجواز أن يكون ذلك لعدم التناهي ولو سلم مثل ذلك تساوي فلا استحالة فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من طرفها التناهي وإمّا يستحيل في الزائد والناقصة بمعنى كون عدد أحدهما فرق عدد الأخرى وليس بلازم فيما بين غير المتناهيين وإنَّ نقص من أحدهما العدد مدفوع بفرض الجملتين متناهييتين فإنَّ أحد تلك الجملتين إمَّا أن يكون بحيث لو طبقهما مطبق من الجانب المتناهي متطابقتين أو لا؛ فعلى الأول: يلزم التساوي، على الثاني: انقطعت الناقصة قطعاً. وستكشف لك جلية الحال إنَّ شاء الله تعالى. وأجاب عنه الشارح في شرحه للمقاصد بدعوى الضرورة في أنَّ كلَّ جملتين إمَّا متساويتان أو متفاوتتان بالزيادة والنقصان وأنَّ الناقصة يلزمها الانقطاع. ولا يذهب عليك أنَّ المقدمة ليست في الجلاء بحيث يدعي فيها الضرورة هذا. وأمَّا بعض المراتب الأعداد ومعلومات الله تعالى ومقدوراته فساقط أيضاً بأنَّ التطبيق إمَّا يجري عند المتكلمين فيما يدخل تحت الوجود وأمَّا الحكماء فقالوا بمنع التسلسل في أمور لها وجود بالفعل وترتب وإمَّا وضعاً أو طبعاً فلا يرد عليهم النقض الدورات الفلكية والصور والاستعدادات المتعاقبة ولا بالنفوس الناطقة ومراتب الأعداد.

¹⁵⁰ ر؛ م؛ ف: المتناهي.

ورد: بأن فرض الانطباق إن¹⁵¹ توقف على ادراك ما لا نهاية له تفصيلاً لم يتمكن منه العقل أيضاً. وإن كفي فيه ادراكه اجمالاً لم يعجز الوهم أيضاً فلا جهة للتخصيص. وأجيب: بأنّ العقل هو الذي يدرك الكليات ويحكم عليها أحكاماً كليةً منطبقةً على جزئيات غير متناهية ولا يحتاج في ذلك إلى ملاحظة خصوصية كل فرد منها. وأما الوهم فإنّه يدرك معاني جزئية متعلقة بأمر محسوسة فهو لا يدرك إلا انطباقاً جزئياً بين محسوسين. فإن كانت السلسلة محسوسة لا يتصور الانطباق إلا بادراك تفاصيلها والوهم عاجز عنها وإن كانت عقلية أو مركبة منهما كان عجز الوهم عن ادراك الانطباق أظهر¹⁵². وهذا مبني على أن الملاحظة الاجمالية كافية.¹⁵³

فإن قلت: لم لا يكفي أن يقال أن الجملتين إما أن يكونا في حد أنفسهما¹⁵⁴ بحيث يتطابق¹⁵⁵ أفرادهما¹⁵⁶ أو لا فعلى الأول كان الزائد كالناقص وعلى الثاني ينقطع الثانية. قلت: لأنّ الزيادة حينئذ يجوز أن يقع في الجانب المتناهي والزيادة فيه لا يستلزم التناهي. وقد يقال الأولى أن يقال أنّ الجملتين إما أن يكونا في حد أنفسهما بحيث لو طبّقهما مطّبق من مبدأ معين لانطبقتا أو لا؛ فعلى الأول كان الزائد كالناقص وعلى الثاني ينقطع الثانية فيتناول البرهان حينئذ للأمور الموجودة سواء كانت مجتمعة مترتبة أو لا. وأما مراتب الأعداد فهي عند أهل الملة من الوهميات المحضة فلا يجري التطبيق فيها. ومن ههنا قيل¹⁵⁷ أنّ هذا البرهان قائم في كل ما ضبطه الوجود فتخصيص المدلول ببعض منه اعتراف بتخلف مدلوله عنه في بعض آخر أعني الحوادث المتعاقبة والأمور المجتمعة فيكون منقوضاً بهما.

ويردّ عليهم أنّ معلومات الله تعالى وكذا مقدوراته قد¹⁵⁸ تتصف بأحكام الثبوتية الصادقة قطعاً. فلم لا يجوز أن تتصف بالمطابقة والمفاوطة¹⁵⁹ لا بدّ من التفرقة بينهما. وأما الفلاسفة فقالوا إنّ الأحاد إذا كانت موجودة معاً بالفعل¹⁶⁰ وكان بينهما ترتيب أيضاً فإذا جعل الأول بإزاء الأول من الجملتين كان الثاني بإزاء الثاني قطعاً فيتم التطبيق وإذا لم يكن موجودة معاً في الخارج¹⁶¹ لم يتم¹⁶² لأنّ وقوع آحاد أحديهما بإزاء

¹⁵¹ ف: إمّا.

¹⁵² ر: الجبر.

¹⁵³ هامش ر: وهذا مبني على كفاية الملاحظة الإجمالية. منه

¹⁵⁴ و: نفسهما.

¹⁵⁵ م: ف: ينطبق.

¹⁵⁶ و: أجزاؤهما.

¹⁵⁷ هامش ر: القائل مولانا عضد الملة والدين. منه

¹⁵⁸ و: لا.

¹⁵⁹ ر: التساوية.

¹⁶⁰ م-: معاً بالفعل.

¹⁶¹ م-: في الخارج.

¹⁶² ر: لم يكن.

آحاد الأخرى¹⁶³ ليس في الوجود الخارجي لعدم اجتماعها فيه أصلاً وليس في الوجود الذهني أيضاً¹⁶⁴ لعدم وجودها مفصلة¹⁶⁵ فيه ولا شك أنه لا يتصور وقوع بعضها بإزاء البعض إلا إذا كانت موجودة تفصيلاً معاً إما في الخارج أو في الذهن. وكذا لا يتم التطبيق إذا كانت آحاد موجودة ولم يكن بينهما¹⁶⁶ ترتيب بوجه ما إذ لا يلزم من كون الأول بإزاء الأول كون الثاني بإزاء الثاني وهكذا يجوز¹⁶⁷ أن يقع بإزاء واحد من أحديهما آحاد كثيرة من الأخرى إلا أن يلاحظ العقل كل واحد من الأولى¹⁶⁸ واعتبره بإزاء واحد من الثانية لكنه لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة¹⁶⁹ دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع بانقطاع الوهم¹⁷⁰ هذا.

ويرد على الأول: أنهم قد صرحوا في مباحث¹⁷¹ الوجود الذهني بأن تعقل المبادئ العالية من قبيل الوجود الذهني¹⁷² فالحوادث المتعاقبة وإن¹⁷³ لم يكن¹⁷⁴ وجودها معاً في الخارج وفي الذهن الانساني أيضاً لكن يمكن بل يجب¹⁷⁵ وجودها في المبادئ العالية¹⁷⁶ وهو كافٍ في التطبيق¹⁷⁷ من غير احتياج إلى الوجود الخارجي ومنهم من قال يكفي فيه الوجود على سبيل التعاقب.

ويرد على الثاني: أنه لا يجوز أن يفرض التطبيق¹⁷⁸ بالقوى¹⁷⁹ العالية التي لا يشعر بها فتورد¹⁸⁰ من غير احتياج في ذلك إلى ترتيب بين آحاد¹⁸¹ الجملتين. سواء حصلت في الخارج أو في القوى الدراكية.

¹⁶³ م-: بإزاء آحاد الأخرى.

¹⁶⁴ وو: وليس في المذهب.

¹⁶⁵ و؛ م؛ ف: مفصلاً فيه.

¹⁶⁶ وو: منهما.

¹⁶⁷ م؛ ف: لجواز.

¹⁶⁸ ر: الأول.

¹⁶⁹ ر: مفصلاً.

¹⁷⁰ ر؛ م-: والعقل.

¹⁷¹ وو: قد اعترفوا في إثبات.

¹⁷² هامش ر: لاتصافها بثبوته صادقة وقول بعضهم أن علوم العقول ضرورية مما لا يعتد به. منه

¹⁷³ هامش ر: لاتصافهما بأحكام ثبوتية صادقة وقول بعضهم أن علوم العقول حضورية مما لا يعتد به. منه

¹⁷⁴ ر: لم يمكن.

¹⁷⁵ و: لا تمتنع.

¹⁷⁶ هامش ف؛ ج: أقول نعم؛ يجب وجودها في المبادئ العالية لكن لا على وجه جزئي بل على وجه كلي وعلم غير المتناهي على هذا الوجه متناهي وأما إذا ثبت أن المبادئ العالية يعلم الوجودات المتناهية على وجه جزئي تفصيلاً لا يرد الاعتراض المذكور لكن إن ثبت هذا. سيد الكفوي

¹⁷⁷ و؛ م؛ ف؛ ج: الانطباق.

¹⁷⁸ هامش ف؛ ج: أن يكون المنطبق هو القوى العالية التي لا يعجز عن تطبيق ما حصل فيها على سبيل التفصيل. منه

¹⁷⁹ ر: في القوى.

¹⁸⁰ ر؛ م: فتورد.

¹⁸¹ و؛ ف: أجزاء.

واعلم أنّ التطبيق يتم فيما يدخل تحت الوجود ولا يشترط فيه الاجتماع في الوجود والترتيب فإنّ وقوع كل واحد من الجملتين بإزاء كل من الأخرى يكون حينئذٍ بحسب الواقع من غير احتياج إلى مطبق فلا يردّ مراتب الأعداد إذ هي عندهم وهمية محضة فلا يتحقق فيها التطابق وبهذا ظهر اندفاع.

وأما ما أورده الشارح في شرحه للمقاصد:

«وهو أنّ الحق أنّ تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثمّ مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك إنّما هو بحسب العقل دون الخارج فإنّ كفى في تمام الدليل حكم العقل بأنّه لا بدّ أن يقع بإزاء كل جزء جزء أو لا يقع فالدليل جارٍ في الأعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجموعة المرتبة أو غير المرتبة لأنّ للعقل أن يفرض ذلك في الكل وإن لم يكف ذلك بل اشتراط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلاً عما عداها» فساقط. «لأنّه لا سبيل للعقل إلى ذلك إلّا فيما لا يتناهي من الزمان»¹⁸²

¹⁸³أما عند أهل الملة فلمّا ذكرنا من كفاية الملاحظة الإجمالية والحيثيّة المذكورة مع كون الجملتين من الموجودات ومراتب الأعداد ليست منها كما مرّ. وأما الصور الباقية فالتطبيق جارٍ فيها والتسلسل باطل. وأما الفلاسفة فقد اشتراطوا فيه الترتيب مع الاجتماع في الوجود بدون اشتراط التفصيل أو اكتفاء بالإجمال. واعلم أنّ الاعتباريّات¹⁸⁴ على قسمين؛ أحدهما: ما لا تحقق له إلّا¹⁸⁵ بفرض الفارض واعتبار المعترّ والثاني: ما له تحقق في محلّها من غير تحقق فرض واعتبار. وإذا استقرّأت المواد الجزئية وجدت أكثر الاعتباريّات من القبيل الثاني مع تحقق التسلسل فيها¹⁸⁶ ولا مرية في جريان التطبيق فيها مع كونها غير متناهية فيرد نقضاً عليه.

قوله: بإيقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك.

فيندفع هذا بفرض الكلام في إيقاع الباري تعالى فإنّه ممكن فلا بدّ له من علة فيلزم المحذوران معاً. فإنّ قلت: علة الاحتياج هو الحدوث دون الإمكان. قلت: كلام لا يلتفت إليه من له درية في الصناعة الكلام كيف! وقد¹⁸⁷ اعترف به الشارح أيضاً في المقدمة الثانية حيث قال: «وأما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة معنى¹⁸⁸ الإمكان»

قوله: وإذا انتهى إلى إيقاع قديم لم يلزم التسلسل. قد عرفت منا جلّية الحال فيه فكن على ذكر منه.

¹⁸² التفنازي، شرح المقاصد، ج. 1، ص. 325.

¹⁸³ ر: + هذا هو نهاية الاقدام في ترويح هذا المقام لكنّه لم يصف عن كدر وهو ان الاعتبارات على قسمين ...

¹⁸⁴ و: الاعتبارات. ز.

¹⁸⁵ ر: بغير.

¹⁸⁶ م؛ ج - مع تحقق التسلسل فيها.

¹⁸⁷ و: لو.

¹⁸⁸ في أصل: مفهوم.

قوله: ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث. إن أراد بالتكوين الحادث حدوثه في ذات الباري تعالى بعد¹⁸⁹ كونه معدومًا يلزم كونه محلاً للحوادث. وإن أراد به تجدد فيه بعد انتفائه عنه¹⁹⁰ فذلك لا ينافي كونه اعتباريًا.

قوله: بل العدة في هذا المطلب لزوم التسلسل في الإيقاعات¹⁹¹. وقد عرفت ما يرد على هذه العدة فتذكر.

[المقدمة الثاني: كل ممكن يتوقف وجوده على موجد]

قوله: فضروري. هذا ما ذهب إليه الجمهور. وقيل استدلالاً وبه يشعر كلام الصنف لكنّ الشارح حمله على الأول لما قدمناه.

قوله: وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته إلى آخره.

واعلم أنّ الشيء إذا نظر إليه من حيث هو فإنما أن يقتضي وجوده أو عدمه أو لا يقتضي شيئاً منهما والأول هو الواجب والثاني هو الممتنع والثالث هو الممكن. فإذا لاحظ العقل بهذا المعنى لا يجزم بتوقف وجوده على علة موجدة بدون استدلال¹⁹² على انتفاء أولوية أحد الطرفين بالنسبة إليه. نعم؛ لو لوحظ بمتساوي الطرفين يحصل الجزم¹⁹³ بذلك لكن الكلام في مفهوم الممكن الخارج من¹⁹⁴ القسمة. وأكثر المتكلمين قالوا علة الاحتياج هو الحدوث وحده. وقيل: الإمكان مع الحدوث شرطاً أو شرطاً. وردّه¹⁹⁵ الإمام [الرازي] بأنّ الحدوث متأخر عن الوجود وهو عن الإيجاد وهو عن الحاجة فيلزم تأخره عن نفسه بمراتب. وأجاب عنه: بعضهم¹⁹⁶ بأنّ المراد هو أن حكم العقل بالحاجة بملاحظة الحدوث لا أنّ الحدوث علة موجدة وكأنّه بناه على أصلهم من استناد جميع الأشياء إليه ابتداء فلا يراد به التعليل¹⁹⁷. وردّه بعض المحققين [الرجاني] بأنّه: «كلام لا تعلق له بهذا المقام قطعاً إذ المقصود بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق»¹⁹⁸ هذه هي الكلمات الدائرة على ألسنة القوم في هذا المقام.

¹⁸⁹ ف: لعدم.

¹⁹⁰ م-: بعد انتفائه عنه.

¹⁹¹ ر: الايقاع.

¹⁹² ف: الجزم.

¹⁹³ ر: يحصر الحصر.

¹⁹⁴ وو: عن.

¹⁹⁵ و: أورده.

¹⁹⁶ هامش: أي عضد الدين.

¹⁹⁷ ط-: وكأنّه بناه على أصلهم من استناد جميع الأشياء إليه ابتداء فلا يراد به التعليل.

¹⁹⁸ سيد الشريف الجرجاني، شرح المواقيف، ج. 1، ص. 356.

ولنا فيه كلام وهو أنّ الإمكان وإنّ فسّر بتساوي الطرفين لا يجوز الممكن بمجرد إلى الموجد. بل لا بدّ فيه من ملاحظة اتصافه بأحد الطرفين الذي هو بمنزلة العلة الغائية فإنّ العقل إذا لاحظ متساوي الطرفين ولم يلاحظ معه الاتصاف بأحدهما لا يحكم باحتياجه إلى الموجد بل لو فرض بقاؤه على ذلك الوصف¹⁹⁹ من غير انضمام شيء آخر إليه وإنّ كان محالاً²⁰⁰ لم يجزم باحتياجه.

ونظيره الفقير فإنّ احتياجه إلى الأمير لا ينشأ من مجرد صفة الفقر بل ومع اقتضاء الأكل والشرب سواء كان بالذات أو بالواسطة حتى لو فرض فقير لا يأكل ولا يشرب لما احتاج إليه. وكذا الحجر المتحرك إلى الأسفل فإنّه إنّما يتحرك إليه طلباً للحالة الملائمة من الحصول في حيّزه الطبيعي حتى لو فرض أنّ حيّزه الطبيعي في خلافه لما تحرك إليه.

فظهر²⁰¹ أنّ الممكن إنّما احتاج إلى الموجد طلباً للحالة الملائمة من انضمام أحد الطرفين المتناقضين إليه²⁰² مع تساويهما إلى²⁰³ الاحتياج إنّما نشأ من الإمكان والطلب المذكور. فالأول بمنزلة السبب والثاني بمنزلة الغاية. فمن نظر إلى السبب حكم بأنّ علة الاحتياج هو الإمكان، ومن نظر إلى الغاية حكم بأنّ علة الاحتياج هو الحدوث ومن نظر إليهما حكم بأنّ علة الاحتياج هو المجموع وهذا هو الحق بينا.²⁰⁴ وأمّا النظراً الأوّلان فإنّ أريد بهما الحصر فباطل لما عرفت.²⁰⁵ وإنّ أريد ببيان أن للإمكان أو الحدوث مدخلاً في العلّة فكل منهما مستقيم أيضاً.

فإنّ قلت: بعض من أدلّتهم ربّما يُشعر بما ذكرته أعني قولهم أن الممكن إنّما يحتاج إلى المؤثر في خروجه²⁰⁶ من العدم إلى الوجود أعني الحدوث لأنّ ماهية لا تفي²⁰⁷ بذلك إذ حاصله أنّ حقيقة²⁰⁸ الممكن لما كانت متصفة بتساوي الطرفين لم تف بذلك فلا بدّ لهما لأجل اتصافهما

199 و: الوضعين.

200 ف: من.

201 هامش ر؛ م؛ ف: فإنّ الممكن إنّما احتاج إلى الموجد لأجل الاتصاف بالوجود لما أن ماهية لا تفي بذلك لسبب تساوي نسبته إلى طرفيه فلو لم يلاحظ العقل بهذا المعنى لما حكم باحتياجه. ألا ترى إلى قولهم "الممكن يحتاج في وجوده إلى المؤثر لأجل وجوده". منه

202 و؛ ر+: وهو بأنّ ارتفاعهما المستحيل. ز

203 و: أي.

204 هامش ف: أقول: إنّ ملاحظة الاتصاف ليس لكونه علة للاحتياج بل لكونه علة للاحتياج بل لكونه متعلق الاحتياج لأنّ ماهية ليست محتاجة في نفسها ولا في نفس وجودها وعدمها بل في اتصافها بما أي الاحتياج وصف للماهية بالقياس إلى الاتصاف بأحد الطرفين كما يقال الماهية محتاجة إلى المؤثر في اتصافها بأحدهما وكذا الإمكان صفة في نفسه للماهية بالقياس إليه أيضاً كما يقال: الماهية ممكنة للاتصاف بالوجود والعدم. وبالجملة أنّ الاتصاف لا بدّ من ملاحظته لكن ليس لكونه جزءاً لاحتياج بل لأنّ الاحتياج وصف عارض لموصوفه بالقياس إليه فلا يتعلّق إلا بعد ملاحظته. ولا يخفى أنّ النزاع في علة ثبوت الاحتياج لمحله بالقياس إلى الاتصاف بل هي الإمكان الذي هو صفة إضافية للماهية كذلك أو الحدوث الذي هو صفة إضافية أخرى لها والدليل على عدم علية الاتصاف للاحتياج أنّ نسبة الاتصاف إليه وإلى الإمكان والحدوث على السوية لأنّ كل منها صفات للماهية بالقياس تدبر. منه

205 هامش ر: فعلى هذا يمكن أن يكون النزاع لفظياً. منه

206 ر: حدوثه.

207 و: يغني.

208 و: ماهية.

بالحدوث من مؤثر²⁰⁹. وأما البعض الآخر منهما كقولهم إذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب علته وإن لم يلاحظ معه شيئاً آخر ومثل ما يقال لو كان المحوج هو الإمكان لاحوج في²¹⁰ جانب العدم. فيلزم أن يكون الأعدام الأزلية معللة²¹¹ مع استمرارها فلا يساعد ذلك التوجيه.

قلت: ما ذكرناه حق فما لم يساعده بظاهره يجب²¹² تأويله حتى يفيء إليه.

فيحمل الأول: على أن العقل إذا لاحظ حدوث شيء بعد إمكانه. وإنما لم يتعرض له²¹³ اكتفاء بما علم الزاماً²¹⁴ إذ الحادث لا يكون إلا ممكناً ولم يلاحظ معه صفة²¹⁵ أخرى من سائر²¹⁶ صفاته طلب علته فعلم أن العلة ليست شيئاً غيرهما.

ويحمل الثاني: على أن المراد هو المحوج إلى المحدث الذي هو الفاعل المختار عندهم لو كان هو الإمكان وحده لاحوج في جانب العدم فيلزم أن يكون الأعدام الأزلية معللة بالاختيار مع كونها مستمرة. ويؤيد ما قلناه قول الداهيين إلى أن علة الاحتياج هو الإمكان مع الحدوث دليل الفريقيين يقتضي اعتبار كل واحد من الإمكان والحدوث فيعتبر²¹⁷ الحدوث شرطاً أو شرطاً.

فإن قلت: فعلى ما ذكرته يكون علة الاحتياج هو الإمكان لأجل الاتصاف بأحد الطرفين. فما معنى تخصيصهم بالحدوث الذي هو الاتصاف بالوجود بعد العدم؟ قلت: ذلك مبني على أن الكلام في علة العالم الذي هو حادث²¹⁸ فكأنهم قالوا علة احتياج هذا الممكن الحادث هو إمكانه لأجل اتصافه بالوجود بعد العدم لما²¹⁹ أن ماهيته لا تنفي بذلك فمن التزم منهم بعدم احتياج الممكن حال بقائه إلى العلة أو قال أن الأعراض غير باقية والجوهر يستحيل خلوها عن الأعراض المتجددة فهي أيضاً محتاجة إلى العلة فقد أراد بالعلة المحدث²²⁰ إذ هو كلام من لم يقف²²¹ على حقيقة الحال وقنع بما فهم من ظاهر المقال²²². وبهذا التحقيق اندفع عنهم اشكالات لا يحوم²²³ حول دفعها عقول الفحول.

²⁰⁹ و: المؤثر.

²¹⁰ و: من.

²¹¹ و: المعللة.

²¹² و: بحسب.

²¹³ و: ف: به.

²¹⁴ م: ف: التزاماً.

²¹⁵ م: صورة.

²¹⁶ و: يساوي.

²¹⁷ و: فيصير | ف: فتعين.

²¹⁸ و: الحادث.

²¹⁹ م: لا.

²²⁰ و: الحدوث.

²²¹ و: يلتفت.

²²² ر: المثال.

²²³ و: لا يحرم.

منها²²⁴ ما يقال على الأشاعرة صفاته تعالى إن كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب لذاته فإنها وإن لم تكن غيره بمعنى امتناع انفكاكها عنه إلا أن تعددها بين لا ينكر وإن كانت ممكنة لزم وجود الممكن بلا موجد²²⁵ إياه وهو مع استحالته بالضرورة يستلزم انسداد باب إثبات الصانع تعالى إذ لا محالة²²⁶ حينئذ للاستناد إليه بطريق الإيجاب. وقس عليه. ومنها ما يرد على القائلين²²⁷ بالحال منهم في تعليل عالميته تعالى بعلمه وحييته بحيويته وقادريته بقدرته. وكذا ما يرد على المعتزلة القائلين بتعليل الأحوال الأربعة بالآلوهية فإن هذه الأحوال قد عللت مع انتفاء الحدوث فيها. وكذا منها ما يرد عليهم في تعليل عدم بعدم فإذا جعلت علة الاحتياج هو الإمكان لأجل الاتصاف بأحد الطرفين مطلقاً يندفع عنهم الاشكالات بأسرها. وما وقع في كلام بعضهم في دفع مثل هذه الاشكالات من القول بتخصيص الحدوث بالحدوثات ينبغي أن يحمل على ما ذكرناه فلا غبار²²⁸ عليه.

قوله: لكان واجبا.

فيه منع ظاهر²²⁹ وهو أنه لا يلزم من عدم الاحتياج إلى الغير اقتضاء²³⁰ ذاته وجوده حتى يكون واجبا لذاته لجواز²³¹ أن يكون ممكنا ويكون وجوده من ذاته²³² أو لا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل بحسب الاتفاق فلا يتم بدون ملاحظة امتناع الترجيح بلا مرجح. نعم؛ المنع والمعارضة على التنبيه مما لا يجدي كثير نفع.

²²⁴ وو: مثل.

²²⁵ و: موجود.

²²⁶ م: مجال.

²²⁷ و: العالمين.

²²⁸ و: يختار.

²²⁹ هامش ف: أقول إن هذا المنع في غاية السقوط لأن عدم الاجتماع أحد المعاني الثلث للوجوب كما صرح به في شرح المواقف في بحث الوجوب. سيد الكفوي

²³⁰ وو: استناد وجوده الى ذاته حتى ...

²³¹ و: يجوز.

²³² هامش ف: فيه نظر إذ لو كان وجوده من ذاته كان واجبا اللهم إلا أن يقال المراد كون وجوده من ذاته بدون اقتضاء تام ضروري والواجب هو الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما ضروريا وبعد فيه بحث إذ جواز كون وجود الممكن من ذاته بدون رجحان ذاتي للممكن غير متصور وسيجى من الشرح أن الممكن لا يكون راجحا بالذات وقد استدل عليه الدواني في خاتمة رسالة إثبات الواجب إلا أن يقال امتناع الرجحان الذاتي للممكن ممنوع واستدلال الدواني غير تام كما لا يخفى على الناظر فيه. السيد الكفوي

[مبحث توارد العلتين على معلول واحد]

قوله: وكلّما عدمت جملة مل يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده.

وههنا بحث: وهو أنّ انتفاء العلة إنّما يوجب انتفاء المعلول وامتناعه إذا ثبت امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد²³³ إمّا معًا أو على سبيل التعاقب²³⁴ بأنّ يكون واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد المعلول فإذا وجدت أحدهما وجد المعلول²³⁵ مع امتناع²³⁶ وجود الأخرى أو إمكانيها ولم يثبت شيء منهما.

أمّا الأول: فالأوّّل البرهان على امتناع اجتماع العلتين المستقلتين²³⁷ على معلول واحد منقوض بأعدام الأجزاء للمركب فإنّ عدم كل منهما علة مستتقلة وقد يجتمعان معًا فيلزم التوارد. وكذا بجوهر فرد ملتصق بيد اثنين يدفعه أحدهما حال ما يجذبه²³⁸ الآخر عند من يقول بتأثير القدرة الحادثة فإنّ هذه الحركة يستقل فيها كل من الدافع²³⁹ والجاذب²⁴⁰ وقد اجتمعا فيها. وحينئذ نقول جاز أن ينعدم²⁴¹ أحدهما في زمان ولا ينعدم²⁴² فيه المعلول بل يبقى بالآخر²⁴³. وقد يقال²⁴⁴ العلة في ذلك هو عدم جزء واحد²⁴⁵ لا بعينه بحيث لا مدخل²⁴⁶ للخصوصية فيه ولا تعدد فيه فضلاً عن الاجتماع فليتدبر²⁴⁷. وبه يندفع ما يقال من أنّ ذلك الأمر الغير المعيّن لما كان متحققاً في ضمن أفراد متعددة²⁴⁸ وكان تحققه في ضمن أيّ فرد منها بدلاً عن الآخر كافياً في تحقق المعلول كان الاشكال باقياً بحاله²⁴⁹. ونظيره ما قالوا في الصور²⁵⁰ المتعاقبة على الهيولى أنّ العلة فيها إمّا طبيعتها الكلية الموجودة.

²³³ م-: على معلول واحد.

²³⁴ و+: البديل.

²³⁵ م؛ ف؛ ط -: فإذا وجدت أحدهما وجد المعلول.

²³⁶ ر-: امتناع.

²³⁷ ف: علتين مستقلتين.

²³⁸ وو: ما يجذبه.

²³⁹ وو: الواقع.

²⁴⁰ وو: الحادث.

²⁴¹ و؛ ط: يتقدم.

²⁴² و؛ ط: يتقدم.

²⁴³ و+: ط: ومنهم من قال.

²⁴⁴ هامش ر: هذا الجواب الحلي.

²⁴⁵ هامش ف: أقول: قيد الواحد زائد الجواب بل الجواب الصحيح العلة هي عدم الجزء مطلق لا الفرد والمفهوم من الواحد لا بعينه أن يكون المراد فرداً منكرًا وذلك قابل للتعدد والاجتماع وأمّا المطلق فلا تعدد فيه ولا اجتماع عليه اجتماع الأفراد. منه

²⁴⁶ وو: لا يدخل فيها.

²⁴⁷ هامش م؛ ف: وجه التدبر أنّ لما اعتبرنا الخصوصية خارجة عن العلة التامة يرد علينا أمر التعدد. وأمّا المعارض [٩] فلما اعتبرها داخلية فيها ورد عليها. سمعه

²⁴⁸ و: منفردة.

²⁴⁹ ف؛ ج: على حاله.

²⁵⁰ ف؛ ج: الصورة.

فإن قلت: إنَّ الطبيعة لا يوجد إلَّا في ضمن فرد معين²⁵¹ فيفتقر الهيولى إلى ذلك المعين²⁵² لأنَّ المفتقر إلى الشيء يفتقر إلى ذلك الشيء²⁵³. قلت: لا يلزم من عدم وجود المطلق إلَّا في ضمن المقيّد افتقاره إليه نظرًا إلى وجوده في نفسه وإلَّا لدار أو هي إحدى الصور المشخصة المتعاقبة عليها لا بعينها من غير أن يكون لخصوصياتها مدخل فإنَّ البرهان الدال على امتناع اجتماع العلل المستقلة على سبيل التعاقب منقوض بما لأنَّ كلاً منها²⁵⁴ إذا أخذت مع العقل الفعّال يكون علة تامة للهيولى على سبيل التعاقب. فلا محيص لهم عن ذلك إلَّا بما قلناه أو بالتزام نفى التمام عن كلّ منهما²⁵⁵ هذا.

ولك أن تقول في دفع النقض بالقدرة الحادثة أنَّ القدرة الحادثة متفاوتة ولها قدر معين²⁵⁶ في حدوث الحركة منها²⁵⁷ في ذلك الجوهر الفرد فإذا اجتمعنا فيه انتقض عن كلّ منهما شيء وحصل من مجموعهما ذلك القدر المعين المحصل بتلك الحركة فلا يكون هذا من قبيل اجتماع العلتين المستقلتين في شيء واحد²⁵⁸. وقد يقال إنَّ جسم الجوهر الفرد لا يوجب الانتقاص في شيء منها.

ومنهم من أراد التفصي عن ذلك فقال [علي القوشجي]:

إنَّ البرهان إمّا دلّ على أنَّ الواحد بالشخص لا يمكن أن يكون له علل²⁵⁹ مستقلة مجتمعة أو ممكنة الاجتماع على سبيل التعاقب. وأمّا العلل²⁶⁰ التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها. ثمَّ أنَّ كلّ واحد من أعدام²⁶¹ الأجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر أعدام الأجزاء فإذا عدم [جزء] من المركب في زمانٍ جزء ولم يعد في ذلك الزمان ولا قبله جزء آخر منه كان ذلك عدم مع هذا الشرط علة تامة للمركب، وإذا عدم الجزءان [منه] معًا [في زمان] لم يكن شيء من هذين العدمين علة تامة [لعدم] المركب لفقدان الشرط المذكور بل مجموعهما علة تامة له بالشرط المذكور. وكذا الحال إذا عدم جميع الأجزاء معًا فهذه علل تامة قد اعتبرت فيها شروط متنافية²⁶² فلا يمكن اجتماعها. وليس هذا الاشكال مختصًا بأعدام الأجزاء بل هو جارٍ أيضًا في عدم الفاعل و

²⁵¹ ر: معنى.

²⁵² ر: المعنى.

²⁵³ هامش ف: لأنَّ المقيّد كل والمطلق جزء له والكل مفتقر إلى الجزء فلو قال افتقر بالجزء إلى الكل لزم الدور.

²⁵⁴ و: كلامنا.

²⁵⁵ وو: منها.

²⁵⁶ و؛ م؛ ف؛ ج: مرتبة معينة.

²⁵⁷ و؛ ر؛ ط: معها.

²⁵⁸ م؛ ف - : واحد.

²⁵⁹ وو: علة تامة.

²⁶⁰ ف: العلة.

²⁶¹ وو: عدم.

²⁶² ر؛ ط: متعاقبة.

[عدم] الغاية و [عدم] الشرط، [فإن كل واحد منها أيضًا علة تامة لعدم المعلول ووجه] التفصي²⁶³ منها وفي القدرة أيضًا هو ما

تتهت عليه.²⁶⁴

ويرد عليه أن عدم الجزء قد أثر في عدم المركب حال الاجتماع كما أثر²⁶⁵ فيه حال الإنفراد بعينه من غير أن يكون للإنفراد مدخل في إتمام تأثيره فيه وللا اجتماع مدخل في المنع عنه كما لا يخفى على المتأمل المنصف. ألا يرى أن العقل إذا لاحظ انتفاء²⁶⁶ الجزء حكم بانتفاء المركب وإن لم يلاحظ معه صفة الإنفراد فعده في أحدهما علة تامة دون الأخرى لا يخلو عن تحكم.

وأما القدرة الحادثة فإن انتفت كل منهما بالاجتماع وحصلت من مجموعهما قدر معين²⁶⁷ محصل كاف لتلك الحركة فالأمر على ما قد عرفته وإلا يرد عليه حديث التحكم على أنه يجوز أن ينتفي أحدهما في زمان²⁶⁸ ولا ينتفي فيه الأخرى فيبقى²⁶⁹ المعلول معها فلا يلزم منه أن لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفًا عليه لأنه مشروط بالاجتماع. فإن صحت تلك القضية²⁷⁰ بتقييدها بتلك الحيثية بقي نقضًا²⁷¹ على امتناع التوارد على سبيل البدل؛ ويرد على كل من الجوابين²⁷² انسداد الاستدلال بامتناع التوارد في شيء من الصور. وأما الثاني: فلا برهان عليه قطعًا.

وأما الثالث: فغاية ما يقال فيه أنه لو أمكن أن يعدم الأولى ويوجد الأخرى فإن عدم المعلول بعدم الأولى ويوجد بإيجاد الثانية لزم إعادة المعدوم بعينه وإن لم يعدم وجب أن يكون الثانية مفيدة للمعلول أصل الوجود الحاصل بالأولى فيلزم تحصيل الحاصل وهو مع²⁷³ ابتناؤه على أصول

²⁶³ وو: النقص.

²⁶⁴ علاء الدين علي بن محمد القوشجي، شرح تجريد العقائد، محقق: محمد حسين الزارعي الرضايي، الناشر: رائد-قم، 1973، ص. 431-432.

²⁶⁵ وو: يؤثر.

²⁶⁶ و+: أثر.

²⁶⁷ و؛ م؛ ف؛ ج: مرتبة معينة محصلة.

²⁶⁸ م-: في زمان.

²⁶⁹ ر: فينتفي.

²⁷⁰ هامش م: وهي قولنا [كلما عدت العلة عدم المعلول] ومعنى تقييدها بالحيثية أخذ العلة من حيث هي علة للمعلول فحينئذ يكون معنى الكلام [كلما عدت العلة من حيث هي علة للمعلول عدم ذلك المعلول] وهذه القضية صحيحة. والله اعلم.

²⁷¹ و؛ ر: والترمز بجواز مثله نفي بعضها.

²⁷² هامش م: أحدهما اعتبر عدم جزء واحد لا بعينه والآخر اعتبار شروط متنافية مع الأعدام إذ يمكن على الجواب الأول حين أن يستدل بامتناع التوارد أن يقال العلة على هذا أي واحد لا بعينه فلا تعدد وعلى الثاني: أن يقال العلل في هذا الشيء يجوز أن يعتبر بشروط متنافية فحينئذ لا استحالة. والله اعلم.

²⁷³ ف: معنى.

الفلاسفة وعدم تمامه في نفسه كما بيّن في الكتب الكلامية وهو مما لا يجدي نفعًا بطائل ههنا إذ يجوز أن يفيد الثانية بقاء الوجود الحاصل ما²⁷⁴ بالأولى وإن لم يكن علة تامة مستقلة²⁷⁵. فلا يلزم من انتفاء العلة انتفاء المعلول²⁷⁶ فضلًا عن امتناعه²⁷⁷.

وقد يقال يجوز أن ينتفي الوجود الأول بانتفاء الأولى ويتحقق في ذلك الآن له²⁷⁸ وجود آخر بتحقيق الثانية من غير لزوم إعادة المعدوم أو تحصيل الحاصل. نعم؛ يلزم توارد الوجودين على معلول واحد لا بدّ لنفيه من دليل. وقد يقال²⁷⁹ يجوز أن يكون الوجود الذاتي واحدًا ويتوارد عليه وجودان عرضيان في محله فيستند الأول إلى الأولى والثاني إلى الثانية من غير لزوم شيء من المحذورين.

وقد يندفع²⁸⁰ الأول بأنه لا فرق في ذلك عند العقل بين الوجود والتشخيص وإذا جاز التوارد في أحدهما جاز في الآخر أيضًا فيلزم أن يشك في بقاء الجواهر بعينها وأنه سفسطة ظاهرة. إنّما يتم هذا إن لو ثبت الملازمة بين الجوازين ودعوى عدم الفارق مع ظهوره مما لا يسمع.

وقد يستدل على امتناع الاجتماع على سبيل البدل في الأثر الواحد بأنّ أثر الثانية إمّا أن يكون أثر الأولى²⁸¹ بعينه أو غيره: وعلى الأول²⁸² إمّا أن لا ينتفي²⁸³ ذلك الأثر أصلًا فيلزم تحصيل الحاصل أو ينتفي بانتفاء الأولى ويوجد بإيجاد الثانية فيلزم أن يكون الشيء الواحد في آن واحد ثابتًا ومنتفيًا معًا وأنه ضروري البطلان. وعلى الثاني فإنّ الأثر²⁸⁴ الحاصل منها إمّا أن يكون وجودا آخر أو بقاء للأول وعلى التقديرين يلزم التعدد في الأثر مع توارد الوجودين²⁸⁵ في الأول أيضًا.²⁸⁶

قوله: بل أمكن بالإمكان العام.

²⁷⁴ م-: ما.

²⁷⁵ م؛ ج-: مستقلة.

²⁷⁶ هامش ر؛ ف؛ م: فإنّ الأولى علة تامة للحدوث والاتصاف بأصل الوجود. لا يقال إنّ انتفاء العلة الأولى يستلزم انتفاء الاتصاف بأصل الوجود ولا يتصور حينئذٍ الاتصاف بالبقاء. لأنّ نقول انتفاء العلة إمّا يستلزم انتفاء المعلول إذا ثبت امتناع التوارد فلو استدل به على ذلك كان دورًا. منه

²⁷⁷ م؛ ج-: فضلًا عن امتناعه.

²⁷⁸ م-: له.

²⁷⁹ هامش ف؛ ج: خواجه زاده.

²⁸⁰ م: يدفع.

²⁸¹ و: الأولين.

²⁸² هامش ر (ط): إنّما خص الدليل بامتناع الاجتماع على سبيل البدل في الأثر الواحد لأنّ الأثر إذا كان متعددًا لم يكن ذلك من صورت الاجتماع في التحقيق. فلا اعتراض يجوز أن تواردا وجودين على معلول واحد لم يقع عليه في محله فتدبر. منه

²⁸³ ر: يبقى.

²⁸⁴ و: الأمر.

²⁸⁵ م؛ ف-: الوجودين.

²⁸⁶ هامش م؛ ف؛ ج: لأنّ بديهية العقل شاهدة بأن تشخص هذا الجوهر لا يتصور فيه تعدد بخلاف الوجود. سمع

إن أراد بكونه ممكنًا تساوي ثبوته وعدمه فممنوع²⁸⁷ إذ لا يلزم من عدم وصول الوجود²⁸⁸ مرتبة الوجوب من الجملة عدم وصوله منها مرتبة الرجحان. فإن قلت: هب²⁸⁹ أنّ الوجود قد يرجح على العدم بالنسبة إلى الجملة²⁹⁰ لكن العدم لم يبلغ مرتبة الامتناع فيكون ممكنًا فحينئذ نقول تحقق الوجود بالنسبة إلى الأوقات على السوية فوقه في بعض منها دون الآخر²⁹¹ ترجيح بلا مرجح. قلت: كما أن الجملة رجحت الوجود على العدم كذلك رجحت وقت وقوعه على غيره. وملخصه أنّها رجحت وجود الممكن في هذا الوقت مثلاً على عدمه. وإن أراد عدم بلوغه مرتبة الامتناع مع اتصافه بالمرجوحية بالنسبة إلى الجملة فمسلم لكنه يجوز أن يستلزم فرض وقوعه²⁹² محالاً لما فيه من ترجيح المرجوح فليتدبر.²⁹³

قوله: فلا نسلم استحالة ذلك.

قد يدفع هذا بما اشتهر بينهم من لزوم الترجيح بلا مرجح بالنسبة إلى الأوقات وأنه إذا لم يبلغ مرتبة الوجوب يكون نسبتها إلى جميع الأوقات على السوية فوقه في بعض منها وعدمه في البعض الآخر ترجيح بلا مرجح وأنه باطل بالضرورة والاتفاق قد مرّ ما فيه²⁹⁴.

قوله: وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر إلى وجود العلة.

وهذه الاستحالة إن أريد بها ما يشمل الاستحالة الناشئة من نفس العلة وأثرها الحاصل فيها يكون رجحان المعلول في وقت معيّن بالنظر إلى العلة من مراتب الوجود²⁹⁵ ويندفع التردد السابق في الإمكان. وإن أريد بها ما يخص²⁹⁶ للاستحالة الناشئة عن نفسها كان ذلك من مراتب الإمكان فلا يندفع.²⁹⁷

قوله: والمعلول النوعي قد يتعدد علله.

²⁸⁷ هامش وو: أي لا نسلم إمكانه بهذا المعنى لجواز أن يترجح الوجود على العدم من الجملة فلا يكون ممكنًا بهذا المعنى إذ لا يلزم إلخ.

²⁸⁸ و: الأثر.

²⁸⁹ ف: ثبت.

²⁹⁰ م-: بالنسبة إلى الجملة.

²⁹¹ م: بعض.

²⁹² ر؛ و: مثله.

²⁹³ هامش ف: أقول إنّ معنى الوجود يترجح حاصل من الجملة في الوقت المرجح حصل الوجوب إذ لا معنى لوجوب الممكن إلا هذا القدر وإن لم يتغير يلزم ترجيح المرجوح. منه

²⁹⁴ وو: قد عرفت ما فيه.

²⁹⁵ ف: الوجوب.

²⁹⁶ ر؛ ف: يحصل.

²⁹⁷ هامش ف: يعني إذا حصل أثرها وهو الرجحان لاحظ الطرفين ويحصل من هذا الرجحان مرجوحية لطرف آخر فيستحيل ذلك الطرف الآخر لأنه يلزم ترجيح المرجوح وهو مستحيل اتفاقاً.

على معنى أنّ فرداً²⁹⁸ منه يكون معللاً بعلة مستقلة وفرداً آخر بعلة أخرى فيكون كل فرد معللاً بعلة مستقلة بحيث لو انتفت تلك العلة يمتنع وجود ذلك المعلول. فلا يتجه عليه قوله «ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول» هذا هو ما ذهب إليه أهل التحقيق. ومنهم من زعم أن الطبيعة موجودة في الخارج في ضمن أفرادها الخارجية عن علل مستقلة متعددة فيتجه عليه ما ذكره الشارح.

ويجاب: بأنّ الطبيعة مستغنية عن خصوصيات العلل المعيّنة ومحتاجة إلى علة ما وانتفاءها إنّما يكون بانتفاء كل واحد منها وحينئذ يمتنع وجود الطبيعة. وردّ بأنّ علة ما لا وجود لها إلّا في العقل فكيف يحتاج إليها الطبيعة الموجودة في الخارج. ولو سلّم فلا يتصور وجودها إلّا في ضمن فرد معيّن فيكون الطبيعة مفتقرة إلى ذلك المعين لأنّ المحتاج إلى الشيء محتاج إلى ذلك الشيء.

لا يقال: نعم؛ يلزم احتياجها إلى أحد المعيّنات ولا محذور فيه. لأنّنا نقول إنّ أردتم أحد المعيّنات بعينه وجب أن لا تقع الطبيعة بغيره. وإنّ أردتم أحداً مقيّداً بعدم التعيين فذلك لا وجود لها قطعاً. وإنّ أردتم أحداً مطلقاً صالحاً لكل معيّن فهو لا يتحقق إلّا في ضمن هذا أو ذاك فيعود المحذور هكذا قيل؛ والجواب: منع احتياج المطلق إلى المعين وإلّا لدار وعدم وجوده إلّا في ضمنه لا يعطى ذلك فليتأمل²⁹⁹.

قوله: يتوقف عليه وجود الممكن.

فإنّ الفاعل ما لم يتصف بالإيجاد في نفس الأمر لا يتصف الممكن بالوجود فيها قطعاً يرشده إلى قولهم «أوجده فوجد» وأنّ وذاته الكسر مع الانكسار. فقلوه «والحق أنّه اعتبار عقلي» وإنّ أراد به أنّه اعتباري عقلي حقيقي يتصف به الفاعل في نفس الأمر من غير فرض فإرض واعتبار معتبر فصحيح لكنّه لا يقدح تقدمه³⁰⁰ على وجود المعلول وتوقفه عليه. وإنّ أراد أنّه اعتباري فرضي كما يشعر به قوله «يحصل من اعتبار إضافة العلة إلى المعلول» فباطل فإنّ الباري تعالى يتصف بإيجاد العالم في نفس الأمر من غير فرض واعتبار فيه هذا. وقد نبّهناك فيما تقدم³⁰¹ على معنى يتقوى به كلام المحقق فتذكر. لكن يتجه أنّ³⁰² الإيجاد إذا أخذ من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن يكون نسبته إليه بالوجوب ضرورة فلا حاجة إلى ما ذكره من الاستدلال. نعم؛ الضروري قد يحتاج إلى التنبيه بالنسبة إلى بعض الأذهان القاصرة فينبغي أن يحمل عليه.

قوله: فإن قيل لم لا يكفي إلخ.

²⁹⁸ ر: فرادا.

²⁹⁹ وو: كما لا يخفى.

³⁰⁰ و: بعدمه.

³⁰¹ هامش م: أي في بحث القدرة والإرادة وبيان كيفية تعلقهما بوجود الحادث. منه

³⁰² ر؛ ف: قد يقال إنّ.

هذا السؤال لا يتجه على الدليل السابق. وتوضيحه أنّ الممكن إذا ترجح من الجملة ولم يبلغ إلى مرتبة³⁰³ الوجوب بل أمكن عدمه فليفرض وجوده معها تارةً وعدمه أخرى فاختصاص الوجود بذلك الزمان لا يجوز أن يكون لأمر لا يكون في الزمان الأول وإلا يلزم أن لا يكون ما فرضناه علة تامة ولو كان لا لأمر ترجح أحد المتساويين على الآخر لأنّ الترجيح الحاصل من العلة التامة مشترك بين الزمانين. وبهذا يندفع ما يقال إنّه لم لا يجوز أن يكون هذا ترجيحاً بلا مرجح من المختار وإنّه جائز عند البعض وإنّما المستحيل اتفاقاً هو الترجيح بلا مرجح وذلك أنّ المختار بإرادته³⁰⁴ أو تعلقها يترجّح أحد مقدورته على الآخر لا لداع والمفروض أنّ المختار مع إرادته أو تعلقها موجود في الزمانين معاً ولا يتصور منه ترجيح مخصوص بأحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في أحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح وإنّه باطل بديهياً واتفاقاً وفيه نظر ههنا³⁰⁵. وإنّه وههنا تقرير آخر للقوم³⁰⁶ وهو أنّه إذا وجدت العلة التامة بجميع أجزائها يجب وجود المعلول وإلا فإمّا أن يمتنع أو يمكن فالأول بين البطلان والثاني تبين بطلانه بأنّه لو جاز وجوده وعدمه فلنفرض أنّه وجد معها فإمّا أن يكون بأمر زائد أو لا وكلاهما محالان.

ويرد عليه أنّا نختار أنّه لا يمتنع وجوده قولك فيكون ممكناً؛ قلنا إنّ أردت بإمكانه أنّ شيئاً تساوى³⁰⁷ من طرفين لم يصل إلى مرتبة الوجوب والامتناع فمسلم ولا يجديك نفعا لجواز أن يكون مع ذلك وجوده راجحاً لم يصل إلى مرتبة الوجوب فإذا فرض وجوده معها بلا أمر زائد لم يلزم ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح ليكون محالاً. وإنّ أردت بإمكانه تساوي كلا طرفيه بالنسبة إليها فممنوع لجواز رجحان وجوده رجحاناً غير منتهٍ إلى مرتبة³⁰⁸ الوجوب هذا. ولك أن تقول في توجيه ذلك السؤال أنّ المراد لم لا يكفي في وقوع الممكن أولويته نظراً إلى الوقت أيضاً فتدبر.

قوله: كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب. وهو مدفوع بأنّ سبب عدم الممكن هو عدم علة الوجود فعدم هذا العدم هو وجود العلة.

قوله: مع كونها أولوية.

³⁰³ ر؛ ف : حد.

³⁰⁴ ر : مع إرادته.

³⁰⁵ هامش ف: وجه النظر هو أنّ المختار كما خصّص بإرادته أو تعلقها أحد الطرفين بالوقوع كذلك خصّص أحد الأوقات مع ذلك الطرف بالوقوع. سنع.

³⁰⁶ و: وههنا نعم يتجه ذلك على تقدير آخر للقوم.

³⁰⁷ ر؛ م-: تساوى.

³⁰⁸ وو: حد.

الظاهر أنّها استدلالية كما تشعر به الكلمات المذكورة فيما سبق. نعم؛ الضروري ههنا هو احتياج الممكن إلى العلة الموجدة مطلقاً على³⁰⁹ ما ذهب إليه الجمهور. واعلم أنّ الإيجاد إذا جعل جزءاً من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن على ما اختاره المصنّف يكون تلك القضية أولية³¹⁰ فيكون ما ذكره في صورة الاستدلال من قبيل التنبيه.

قوله: إن وجود الشيء واجب على تقدير إيجاد الله تعالى إياه بإرادته واختياره.

والوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار وكلام المصنّف يدل على أنّ المراد بالوجوب هو الوجوب³¹¹ بعد الإيجاد لأنّه جعل الإيجاد من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن بعد الإيجاد³¹² ولا نزاع³¹³ في أنّ وجوب وجود الممكن بعد الإيجاد وإنّما هو اللاحق فلا يتصور فيه النزاع³¹⁴ وإنّما النزاع³¹⁵ في الوجوب³¹⁶ السابق. فذهبت الفلاسفة وبعض من أهل الملة إلى أنّه يجب أولاً بالنسبة إلى علته التامة فيوجد وذهب البعض الآخر منهم إلى أنّه إنّما يصدر عنه³¹⁷ من فاعله المختار على سبيل الصحة والاختيار.

قوله: يلزم قدم المعلول.

وأجيب عنه بأنّ اختياره يتعلق بوجود الحادث في وقت المعيّن فلا يلزم شيء مما ذكر فيوجد من غير لزوم تسلسل ولا قدم للمعلول. وبهذا اندفع³¹⁸ ما يقال من أنّ التعلق إن كان قديماً وجب أن يكون المتعلق الذي كفي في وجوده هذا التعلق قديماً أيضاً إذ لو اختص بوقت دون آخر يلزم الترجيح بلا مرجح لأنّ الترجيح الحاصل من ذلك التعلق القديم يعمّ الأوقات بأسرها. وإنّ كان حادثاً ننقل الكلام إليه حتي يلزم التسلسل في التعلقات. وذلك³¹⁹ أنّنا نختار الأول. فقوله «وجب أن يكون المتعلق قديماً»؛ قلنا ممنوع؛ إذ ليس معنى تعلق الإرادة بوجود الحادث

³⁰⁹ وو: كما.

³¹⁰ ب: أولوية

³¹¹ وو: الوجوب اللاحق.

³¹² م؛ ف -: بعد الإيجاد.

³¹³ وو: لا شبهة.

³¹⁴ ب-: وإنّما هو اللاحق فلا يتصور فيه النزاع.

³¹⁵ و: الكلام.

³¹⁶ م: الإيجاب.

³¹⁷ م: منها.

³¹⁸ وو: وردّ بأنّ.

³¹⁹ و: الجواب.

هو إنّها تعلقت بوجوده مطلقاً أو³²⁰ على سبيل الاستمرار بل معناه أنّها تعلقت في الأزّل بوجوده في وقت معيّن. فإذا ظهر ذلك الوقت يوجد بذلك التعلق القديم من غير احتياج إلى تعلق آخر.

فإن قلت: فحينئذ يتوقف على ظهور ذلك الوقت الذي هو حادث فننقل الكلام إليه.³²¹ قلت: بعد تسليم كون الوقت عندهم من الأمور الداخلة تحت القدرة والإرادة أنّها تتعلق في الأزّل بحادث ذلك الوقت في مرتبة ظهوره من غير احتياج إلى وقت آخر. والسر فيه أنّ غير الوقت من الزمانيات لا يتصور وجودها بدون الزمان³²² فلا بدّ أن يتعلق علم الله تعالى وإرادته في الأزّل بوجوده في وقته. أمّا الوقت فلا يحتاج إلى وقت آخر بل يكفي فيه تعلق القدرة بعد تعلق الإرادة³²³ بوجوده في مرتبة المعلومة عند الحق سبحانه وتعالى.³²⁴

فإن قلت: فيجب أن يكون قديماً. قلت: لا يكفي في قدم الشيء حصول جميع ما لا بدّ في علته في الأزّل بل لا بدّ أيضاً من صلاحية الأزلية والغلط إنّما نشأ من عدم التفرقة بين جميع ما يتوقف عليه وجود الممكن وبين جميع ما يتوقف عليه أزلية العلة يستلزم أزلية المعلول دون الأول. قلت: على أنّه لا بدّ في قدم الشيء من إمكان بقاءه وصلاحيته للأزّل وصلاحيته للقدم فالأعراض السيّالة التي يمتنع بقاءها لا يمكن قدمها وسيأتي لهذا زيادة تفصيل إنّ شاء الله تعالى.

والتحقيق³²⁵ أنّ أصل الحوادث عندنا³²⁶ هو الزمان المتجدد بذاته وليس بموجود في الخارج وأرادة الله تعالى³²⁷ تعلقت في الأزّل بتجدده³²⁸ في مرتبة من مراتب ظهوره المعلومة عند علام الغيوب فظهر فيها بالقدرة³²⁹ ثمّ ظهر العالم من غير لزوم قدم الشيء وسيأتي لهذا زيادة تفصيل إنّ شاء الله تعالى³³⁰. وقد يقال إنّ الزمان هناك موهوم ولا تمايز بين أجزائه الوهمية إلّا بمجرّد التوهم فطلب الترجيح في تلك الأجزاء للوقوع

³²⁰ م-: مطلقاً أو.

³²¹ هامش ر؛ م: لكن يرد عليه حديث تخلف المعلول عن العلة التامة. اللهم إلّا أن يدفع بما ذكرناه فيرجع إليه أو يلتزم ذلك في الفاعل المختار. منه

³²² و؛ م؛ ف؛ ج؛ ش: الوقت.

³²³ م-: بعد تعلق الإرادة.

³²⁴ هامش و؛ ر؛ م؛ ف: وتعلق الإرادة أزلية مستندة إلى ذاتها وأما تعلق القدرة فيجوز أن يكون حادثة مخصصة بتعلق الإرادة وإن كان قديمة. فإن قلت: إنّ كان تعلق الإرادة كافية في تعلق القدرة يجب قدمه أيضاً وإلّا يتسلسل. قلت: تعلق الإرادة قد خصص بتعلق القدرة في وقت معيّن وهو لا يتصور بدون سبق القدم عليه فلا يلزم التسلسل ولا قدم التعلق. منه

³²⁵ هامش ر؛ م؛ ف: فيه إشارة إلى أنّ ما سبق لا يخلو عن شوب. أمّا الأول: فلتضمنه بوجود الزمان الذي هو أمر اعتباري عندهم. وأمّا الثاني: فلائذ لا يكفي في الجواب أن يقال الزمان لا يقبل الأزلية لكونه من الأعراض السيّالة إذ يتجه عليه أنّه وإن كان من الأعراض السيّالة إلّا أنّه لا بدّ في وجوده في مرتبة من المراتب من المرجح فلذا أورد التحقيق الذي ذكره ويبيّن فيه حقيقة الحال موافقاً لقواعد الملة. فإن قلت: لا بدّ لتلك المراتب من مرتب فننقل الكلام إليه. قلت: لو سلم؛ فيجوز أن يكون ذلك المرتب هو الإرادة الأزلية أو تعلقها بناءً على جواز كونها من الأمور المتميزة المتخالفة. واعلم أنّ اتجاه ما ذكره أعني طلب المرجح لتحقيق الزمان في المراتب المتوهمه إنّما هو على تقدير القول بتلك المراتب وأمّا إذا لم نقل بما فلا.

منه

³²⁶ م؛ ف: عندهم.

³²⁷ هامش م؛ ف: فإنّ إرادة الله تعالى تعلقت بوجوده بعد عدمه فوجد بلك التعلق الأزلي من غير لزوم المخدور. وهو تخلف المعلول عن العلة التامة. سمعه

³²⁸ ر: متجددة.

³²⁹ هامش و؛ م: أي بتعلق القدرة وهذا التعلق يجوز أن يكون حادثاً وأن يكون قديماً الأول أظهر وأوفق لكلامهم. منه

³³⁰ م؛ ف-: وسيأتي لهذا زيادة تفصيل إنّ شاء الله تعالى.

من الأحكام الوهيمية في الأمور الفرضية لا يعقل³³¹ أصلاً؛ ولا وجود للزمان إلا مع العالم فلا ترجيح فيه لما عرفت³³². وأما وجود غيره فلم يمكن قبل الزمان فيوجد حال ابتداء الزمان.

وتلخيصه أنه لا وقت قبل وجود الزمان محققاً حتى يطلب هناك ترجيح بعض على بعض فقد وجد³³³ الزمان وغيره من الأجسام معاً مع قدم الاختيار. وقد نختار الثاني بالتزام التسلسل في التعلقات الاعتبارية أو نمنع³³⁴ احتياج³³⁵ التعلق إلى التأثير أو باختيار كون تعلق³³⁶ التعلق عينه أو بإدعاء كفاية نفس الإرادة فيه من غير احتياج إلى تعلق آخر. والكل ضعيف. أما الأول: فلجريان التطبيق فيه. وأما الثاني: فلكون التعلق اعتبارياً حقيقياً ثابتاً في محله في نفس الأمر³³⁷ فلا غناء³³⁸ له عن التأثير. وأما الثالث: فلضرورة التغاير بين العلة والمعلول. وأما الرابع: فالأنّ الإرادة إذا كانت كافية فيه يلزم قدم التعلق على أن حدوث التعلق إنّما يتصور على تقدير تساوي نسبة الإرادة إلى الطرفين فتعلقها بواحد منهما يستلزم جواز الترجيح بلا مرجح وأنه باطل بديهية.

فاندفع ما يتوهم³³⁹ أنّ من خاصية الإرادة الترجيح والتخصيص فلم لا يجوز أن يتعلق بأحد الطرفين وإن كانت متساوية في تعلقها بهما. وسيأتيك بيان كلام ينكشف به جلّة الحال. ولصاحب الرد اشكال³⁴⁰ آخر قريب بما ذكر أورده أيضاً في بعض كتبه الكلامية وهو أنّ نسبة الإرادة إلى الضدين إنّ كانت على السوية فلا بدّ في تعلقها بأحدهما دون الآخر من مرجح³⁴¹ فإنّ اسند إلى تعلق آخر نقلنا إليه الكلام ولزم التسلسل. وإنّ لم يسند فقد ترجح أحد المتساويين على الآخر بلا سبب. وإنّ لم يكن³⁴² نسبتها إليهما على السوية فتعلقها بأحدهما لذاتها فلا يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الإيجاب. وما ذكره من أنّ الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافي الاختيار إنّما يصح في القدرة بمعنى إنّ شاء فعل وإنّ لم يشاء لم يفعل.

³³¹ م؛ ف : يقبل

³³² هامش ف؛ ج: أقول: كيف يتصور القول بكون العالم مع الزمان منهم؟ مع أنّهم قالوا بحدوث العالم فلا بدّ من وقت قبل العالم يقارن عدمه. منه

³³³ وو: بعد وجود.

³³⁴ و: يمتنع.

³³⁵ و: الاختيار في التعلق.

³³⁶ م-: تعلق.

³³⁷ ر: الإرادة.

³³⁸ ر؛ وو: غبار | ف: ولا اعتبار.

³³⁹ م؛ ف: يقال.

³⁴⁰ هامش ف: هذا إشكال قوى للشريف المحقق بأن يقول إذا كان نسبة تعلق الإرادة إلى الطرفين على السوية يلزم لأن يتعلق بأحدهما دون الآخر من مرجح لأنه بدونه يلزم الترجيح بلا مرجح في نفس التعلق على هذا الوجه وإنّ كان ترجيحاً بالنسبة إلى أحد الطرفين لكنّه ترجيح بالنسبة إلى نفسه.

³⁴¹ هامش ر: فيستلزم ويرجع إليه في الفاعل المختار. منه

³⁴² و: يمكن.

والجواب: عند الماتريدية باختيار الشق الأول قوله «وإن لم يسند فقد ترجّح أحد المتساويين» قلنا: ممنوع³⁴³. وإنما يلزم إن لو لم يسند تعلقها بأحدهما إلى العلم بالنفع والمصلحة في أحد الطرفين.

وأما الأشاعرة فمنهم من اختار الأول أيضًا وجعل ترجيح أحد المتساويين خاصية للإرادة وأيد ذلك بالطريقين المؤدّين إلى المطلوب فإنّ السالك يختار أحدهما بمجرد إرادته واختياره من غير³⁴⁴ أن يكون هناك اعتقاد نفع أو ميل يتبعه حتى لو سئل لا يقدر على الجواب وبالرغيفين والقُدَحين أيضًا فإنّ كلّاً من الجائع أو العطشان يختار أحدهما بإرادته. وما يقال إنّ القوة³⁴⁵ في اليمين أكثر والقوي يدفع الضعيف فطبيعته يقتضي سلوك الطريق الذي على يساره وأنّه يختار في الرغيفين والقُدَحين ما هو أقرب إلى اليمين فمدفوع بتخلفه كثيرًا كما تشهد به التجربة. ومنهم من اختار الثاني قوله «لو لم يكن نسبتها إليهما على السوية فتعلقها بأحدهما لذاتهما فلا يتصوّر تعلقها بالآخر فيلزم الإيجاب» قلنا: ممنوع³⁴⁶ لما عرفت أنّ معنى تعلق الإرادة بأحد الضدين هو أنّ الإرادة تعلقت في الأزل بوجوده في وقت معين وهذا لا ينافي تعلقها في الأزل بالضد الآخر في وقت آخر.³⁴⁷

فإنّ قلت: تعلق الإرادة في الأزل بوجود الحادث في وقت معين يوجب وقوعه فيه من غير تخلف فلا يتصور تعلقها فيه بعدمه وهو المعنى بالإيجاب. قلت: قد صرحوا بأنّ معنى قادرية الله تعالى هو أنّه يصح منه إيجاد العالم وتركه فليس بشيء منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه ومعنى إيجابه أنّ إيجاد العالم على هذا النظام الواقع من لوازم ذاته تعالى فيمتنع خلّوه كما يقول به الفلاسفة. وأما كونه قادرًا بمعنى

³⁴³ وو: نسلم.

³⁴⁴ هامش ر؛ م؛ ف: فالوقوع يكون لازماً للتعلق هو الإرادة وهي إرادة وهي الذات وتلخيص الجواب أن يقال إنّ الوقوع وإن كان لازماً للذات إلا أنّه ليس من وجهة نفسها ومن جهة الإرادة وتعلقها وهو لا ينافي في أن يكون نسبتها إلى الذات وحدها بل ومع القدرة أيضًا الصحة والإمكان. والحاصل أنّ للذات جبهتين مختلفتين أحدهما جهة القدرة وتعلقها والآخرى جهة الإرادة وتعلقها فلا يمتنع أن يكون نسبتان مختلفتان. نعم؛ يمتنع ذلك إذا كانت الجهة متحدة. منه

³⁴⁵ هامش ر؛ م؛ ف: وهذه القضية يحكم بها وجدان كل منصف إلا أنّها يقدح | تعارض دعوى الضرورة في امتناع الترجيح بلا مرجح فليتأمل في التلفيق بينهما وهو أنّ هذه القضية مطلقة ولا بدّ من حملها على المقيد أعني ما عدا الفاعل المختار وإن كانت كلية فتخصيصها بما عدا المختار أيضًا وما ذكروا من أن تخصيص القواعد العقلية لا يجوز فإنّما هو فيما لم يكن المخصّص هو العقل كما صرح به بعض المحققين. [وهو الشريف الخقق في حاشية حكمة العين] منه.

³⁴⁶ وو: نم.

³⁴⁷ هامش ر؛ ف؛ ط: ومن توهم أنّ صدور الضد الآخر من الفاعل المختار يتوقف على شيء يمتنع حصوله بالنظر إليه فيمتنع صدوره في ذلك الضد عنه. فلا يثبت صحة الفعل والترك بالنظر إليها فلا يثبت القدرة حتى يثبت الصحة بالنظر إليها. فليس بشيء. فإنّ صدور ذلك الضد إنّما يتوقف على القدرة والإرادة المتعلقة به في وقت آخر ولا يمتنع صدور شيء منها عن ذات الفاعل فتحقق صحة الإيجاد والترك بالنظر إلى الذات والقدرة أيضًا. نعم؛ يمتنع تعلق الإرادة في ذلك الوقت إلا أنّه امتناع بالغير إذ لا تضاد بين التعلقين بل بين المتعلقين والممتنع بالغير لا بدّ أن يكون ممكنًا بالذات فالإرادة يصح أن يتعلّق في ذلك الوقت أيضًا إلا أنّه لما استلزم اجتماع الضدين لم يتعلّق وهذا ظاهر لمن له قلب سليم أو القى السمع وهو شهيد. فإنّ قلت: الكلام إنّما هو على تقدير عدم تساوى نسبة الإرادة إلى الضدين على السوية وما ذكرته يشعر بتساوية.

قلت: لا يلزم من كون نسبة الإرادة في ذلك الوقت هو الصحة والإمكان تساوى نسبتها إلى الطرفين لجواز أن يكون نسبة ذاتها إلى أحدهما بالرجحان وإلى الآخر بالمرجوحية والمرجوحية لا تنافي الصحة في الجملة ولو فرضنا أنّ هذا الامتناع إنّما هو بالنظر إلى ذات الإرادة فلا يقدح ما ذكرناه من الصحة والإمكان نظرًا إلى ذات الواجب والحاصل أنّ الامتناع بحسب الوصف لا ينافي الإمكان بحسب الذات. منه

إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين³⁴⁸ إلا أنّ الفلاسفة ذهبوا إلى أنّ مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازم لذاته كلزوم العلم وسائر كمالاته فيستحيل انفكاكه عنهما³⁴⁹. فمقدم الشرطية الأولى واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الله تعالى. وأما المتكلمون فقد ذهبوا إلى جواز صدق المقدمتين أيضاً. وظاهر أنّ الوجوب المترتب على تعلق الاختيار³⁵⁰ بالمعنى الذي صورناه لا ينافي القدرة بالمعنيين.

والتحقيق: أنّ نسبة الظروف إلى مظروفاتها والقوابل إلى مقبولاتها إنّما هي الوجوب والتعيين لكنّها بالنسبة إلى نفس³⁵¹ الإرادة وتعلقها³⁵² فإذا حضرت تلك الظروف يوجد مظروفاتها فيها بتلك النسبة الذاتية وهذا لا يقدح في كون نسبتها إلى ذات الواجب هي الصحة والإمكان كما يفهم من التعريف.

ولك أن تقول³⁵³ إنّ نسبة الظروف إلى مظروفاتها والقوابل إلى مقبولاتها إنّما هي الرجحان نظراً إلى نفس الإرادة فإذا تعلقت بها لذاتها يتغيّر تلك النسبة إلى الوجوب فيقع بها وحينئذ يكون نسبتها إلى نفس الإرادة أيضاً هي الصحة والإمكان لكنّها ظاهر بطريق التفاوت وعدم التنافي بين النسبتين مما لا يخفي على أحد. وقد يلزم³⁵⁴ ببقاء نسبة الإرادة إلى المرادات على الرجحان من غير انتهاء إلى الوجوب. وما يقال من أنّ انحصار النسبة في الرجحان يؤدي إلى التسلسل في المرجحات فمدفوع بما قدمناه³⁵⁵ فتذكر فكن على بصيرة.

قوله: واعترض عليه المصنف.

فإن قلت: كيف يتصور منه الاعتراض بعد إقامة الدليل³⁵⁶ عليه. قلت: هو تسليم تحقق³⁵⁷ وجوب المعلول³⁵⁸ عند وجود جملة ما يتوقف عليه كما يشعر به جعله الإيجاد من تلك الجملة وإنّما ينكر سبق ذلك الوجوب على وجوده وإيجاده.

³⁴⁸ هامش ر؛ م: ألا يرى أنّ الموجب بالمعنى المذكور لا يمكن أن يوجد الأشياء في أوقاتها والأوقات في مراتبها إلا بواسطة المعدّات. وأما المختار بالمعنى الذي صورناه فيوجد تلك الأشياء في أوقاتها والأوقات في مراتبها مجرد إرادته من غير احتياج إلى التسلسل في المعدّات الذي يؤدي إلى قدم العالم. وبالجملة فمقصود أهل اللغة أنّ يوجد في الباري عزّ اسمه صفة بحسبها يرتّب الأشياء في مراتبها من غير لزوم قدم العالم المؤدّي إلى نفي قواعد الدين وهذا القدر من الاختيار كافٍ في ذلك المقصود فلا حاجة لهم إلى إثبات أمر زائد عليه. منه

³⁴⁹ ف: بينهما.

³⁵⁰ و: الإرادة.

³⁵¹ م؛ ف -: نفس.

³⁵² م؛ ف -: وتعلقها.

³⁵³ هامش ف؛ ج: قوله «ولك أن تقول... إلى قوله «بطريق التفاوت» معناه غير معلوم عندي حتى أقول أنّه جيد أم لا. سيد الكفوي.

³⁵⁴ م؛ ف: يلتزم.

³⁵⁵ هامش م: من أنّ الإرادة كما رجحت إحدى الطرفين بالرجوع في أحد الأوقات كذلك رجحت أحد الأوقات بالرجوع فيه. سمعه.

³⁵⁶ وو: البرهان.

³⁵⁷ وو: مقارن.

³⁵⁸ و+: ووجوده.

قوله: وهو محال بالضرورة. ويرد عليه أنّ إرادة الله تعالى متعلقة في الأزل³⁵⁹ بوجود الحادث في وقت معين فوجوده واجب في ذلك الزمان³⁶⁰ بذلك التعلق القديم مع كونه معدومًا.

قوله: أن المراد بالسبق الاحتياج إليه في نفس الأمر.

يعني أنّ المراد بسبق الوجوب على الوجود كون الوجوب بحيث يترتب عليه الوجود أي ما لم يتصف الممكن بالوجوب في نفس الأمر لم يتصف بالوجود دفعًا للترجيح بلا مرجح والعقل إذا لاحظ هذه الأمور بدون ملاحظة الوجوب لم يحكم بوجوده منها³⁶¹.

قوله: أرادوا بها جميع ما يتوقف عليه. أي إذا كان هناك تركيب وإلا فقد يكون العلة التامة بهذا المعنى أعني ما سوى الوجوب بسيطاً³⁶² كالمبدأ الأوّل بالنسبة إلى المعلول الأوّل عند الفلاسفة وكذا بالنسبة إلى صفاته عند الأشاعرة.

قوله: فالوجوب أثر لها متأخر عنها بالذات.

لم يرد يكون الوجوب أثرًا لها أنّه ينشأ من تلك الجملة من حيث هي جملة بل ما هو أعمّ منها بأنّ ينشأ منها من حيث هي أو يكون لكل منها مدخل في ذلك³⁶³ فلا يرد العلة التامة المركبة من المادة والصورة. وقد يقال لا يلزم من كون الوجوب ناشئًا من المجموع من حيث هو تقدم الشيء على نفسه لما أنّ الجزء من العلة التامة المركبة من المادة والصورة والفاعل والغاية هو كل واحد من المادة والصورة لا المجموع المركب منهما. فإنّ قيل: إذا كانت كل واحدة منها جزءًا من الأربعة كان المجموع جزءًا منها بالضرورة. أجيب: بالمنع فإنّ الأربعة مركبة من الوحدات الأربع وليس المجموع الوحدتين أعني الاثنين جزءًا منها كما حقق في موضعه فتدبر.

[المقدمة الثالثة: الأمور اللاموجودة واللامعدومة مما يتوقف عليه وجود الممكن]

قوله: وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الإرادة التي من شأنها ما شاء إلى آخر.

وذلك لأنّه لم يتحقق ترجيح بعد الوقت وإلا لم يكن الجملة جملة ولا قبل الوقت أيضًا وإلا لتحقق الإيجاد قبله أيضًا لأنّ الترجيح بالإرادة وتأثير القدرة مُتلازمان. فإنّ قلت: معنى تعلق الإرادة بوجود الحادث هو أنّها تعلقت في الأزل بوجوده في وقت معين فيتحقق ترجيح قبل الوقت بدون الإيجاد والتأثير. قلت: فحينئذ يكون الوقت بل الإيجاد أيضًا مما يتوقف عليه الحادث فيعود المحذور وفيه نظر³⁶⁴.

³⁵⁹ ر؛ م؛ ف - : في الأزل.

³⁶⁰ م: الوقت.

³⁶¹ و: فيها.

³⁶² ف: شرطًا.

³⁶³ ر: فلا يرد العلة التامة المركبة من المادة والصورة لأنّ الجزء منها هو كل واحد من المادة والصورة لا المجموع المركب منهما | ف - : لم يرد يكون الوجوب أثرًا لها أنّه ينشأ من تلك الجملة من حيث هي جملة بل ما هو أعمّ منها بأنّ ينشأ منها من حيث هي أو يكون لكل منها مدخل في ذلك.

³⁶⁴ هامش م: وجه النظر هو أنّ الإرادة يتعلّق بالوجود في وقت كذا فيكون التعلّق للوقت والوجود بالمعنى فلا يكون الوقت ممّا يتوقف عليه الحادث. منه

قوله: فحينئذ إن لم يكن آه. والأظهر أن يقال إن ذلك الحادث يتصف لا محالة بالعدم فيلزم انتفاء الواجب ضرورة انتفاء شيء من علته وهلمّ جزاً إلى الواجب³⁶⁵.

قوله: وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر إليها وجود زيد يوجد زيد.

ويرد³⁶⁶ عليه أنه لم لا يجوز أن لا يتوقف الحادث على عدم السابق ولا على اللاحق بأن يكون من الأعراض السيّالة ولا يلزم من وجود جميع ما يتوقف عليه من الموجودات في الأزل وجوده فيه. والحاصل أنّ الحادث إما سيّال كالأعراض عند الأشعري أو أمر يلزمه ذلك كالجواهر الفردة والأجسام فإنّها لا يخلو مجردة عنها. فإن قلت: قد حقق في الكلام بطلان ذلك. قلت: لو سلم ذلك في البعض فجاز أن لا يخلو الجواهر عن بعض الأعراض السيّالة فلا يلزم من وجود جميع ما يتوقف عليه في الأزل وجودها فيه لعدم إمكانها³⁶⁷ وصلاحيّتها للأزليّة بسبب تلك اللوازم³⁶⁸.

فإن قلت: إن كان ذلك اللازم بعضها³⁶⁹ معيّناً من تلك الأعراض يلزم أن لا يبقى شيء من الجواهر والأجسام ضرورة انتفاء اللازم بانتفاء الملزوم³⁷⁰ وأنه ضروري البطلان وإن كان بعضها غير معين فذلك لا ينافي الأزليّة على سبيل التوارد كما في الدورات³⁷¹ الفلكيّة عند الفلاسفة. قلت: الأزليّة على سبيل التوارد إما يتصور في غير المتناهي وقد دلّ التطبيق على تناهي الأشياء سواء كانت متواردة أو لا كما سبق تحقيقه. قوله: ولا يقال لم لا يجوز أن يكون بكر من جملة تلك الموجودات. لو كان بكر من تلك الجملة وهي قديمة لاستنادها إلى القديم كما زعم يلزم أن يكون عدم³⁷² عمرو اللاحق قديماً فيكون زيد أيضاً قديماً لتلك العلة بعينها.

قوله: لأنّا نقول لو كان بكر من جملة اه. حاصله أنّا قد فرضنا أنّ جملة ما يتوقف عليه وجود زيد من الموجودات لا يستلزم وجوده ولو كان بكر من تلك الجملة لكانت مستلزومة إياه وأنه خلاف المقدّر.

قوله: وهذا لا يوجب عدم تركيب علته التامة من الموجودات اه.

³⁶⁵ هامش ر؛ م: وإلا يلزم قدمه ضرورة قدم المعلول بالضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة فلا حاجة إلى ما ذكره المصنف من استدلال على أنّ علة إلى الحادث لا يجوز أن يكون قديمة بجميع أجزائها كما لا يحتاج إليه على ما قرره الشارح. منه

³⁶⁶ ف: ويرد عليه أنه يجوز أن يكون الحادث من الأعراض السيّالة فلا يلزم من وجود جميع ما يتوقف عليه من الموجودات في الأزل وجوده فيه.

³⁶⁷ م: -: إمكانها.

³⁶⁸ ف: اللزوم.

³⁶⁹ م؛ ف: بعضا.

³⁷⁰ م: انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم.

³⁷¹ وو: حركة | ر: الدورات.

³⁷² ر: -: عدم.

وجوابه: أنّ تلك الموجودات قديمةً لاستنادها إلى القديم الواجب بلا واسطة شيء فالعدم الذي فرض جزءاً من العلة التامة إذا كان لازماً لها يكون قديماً أيضاً فيلزم قدم زيد الحادث. فإن قلت: لم لا يجوز أن تتركب العلة التامة من الموجودات و³⁷³ من العدم³⁷⁴ الذي يلزمها الأمور الإضافية التي هي حادثة فلا يلزم قدم زيد الحادث. قلت: مقصود المصنف إثبات الإضافيات وجعلها جزءاً من العلة التامة فإذا سلّمتمها تمّ بها المقصود فلا حاجة له إلى نفي كون العدم جزءاً من العلة التامة بالكلية. وأمّا قوله «فلا شك أنّ لعدم المانع دخلاً في علة الحادث» فجوابه: بعد تسليم ذلك أنّه أراد علة الحادث يتركب من الموجود وعدم المانع فقط. يرد عليه إنّ أراد بعدم المانع العدم السابق يلزم قدم زيد الحادث. وإنّ أراد العدم اللاحق يلزم انتفاء الواجب أو أن لا يكون ما فرض جملة جملة لما ذكره المصنف. وإنّ أراد أن له دخلاً مع الإضافيات فهو لا يقدح ما ذكره المصنف لما مرّ.

نعم؛ يرد عليه أنّا نختار أنّ علة الحادث تتركب³⁷⁵ من الوجودي والعدمي لعدم صلاحية الأزلية بسبب تقدمه وأنّه مانع من الأزلية قطعاً. وكأنّه أراد بعدم المانع هذا المعنى ولا يلزم شيء مما ذكر من انتفاء الواجب أو خلاف المقدّر أو قدم الحادث ولا يثبت تلك القضية فلا يتم البرهان على امتناع تركب العلل الحوادث من الموجودات والمعدومات ولا يلزم ثبوت الحال. وأيضاً يجوز أن يكون زوال الجزء لزوال العدم.

قوله: وزوال العدم هو الوجود.

قلنا: ممنوع؛ لم لا يجوز أن يتركب³⁷⁶ العلة التامة لذلك الجزء من الوجودي والأمر العدمي في نفسه فلا يكون زواله هو الوجود. فإن قلت: إنّ أريد بذلك العدم³⁷⁷ في نفسه مثل الإيقاع وتعلق الإرادة ففيه قول بثبوت الإضافيات ضمناً وإنّ أريد به معنى آخر فبيّنه لنا حتى نتكلم عليه. قلت: المراد به الأمر الوهمي كالزمان عند أهل الملّة فيجوز أن يكون وجود عمرو مشروطاً بمحدّد معين فيه فإذا تمّ ذلك الحدّ وانقضى بنفسه ينعدم³⁷⁸ عمرو من غير لزوم انتفاء الواجب أو خلاف المقدّر.

قوله: لا مدخل له في إثبات المطلوب لم يرد به إثبات المطلوب بل دفع توهم تجويز تركب العلة من الموجودات الخضة.

على أنّ القول بالإضافيات بأنّ يكون داخلية في المعدوم³⁷⁹ ويعتبر في العلة التامة أنفسها من حيث أنّها متجددة وثابتة في محلها لا من حيث أنّها معدومة في الخارج مما لا يضرنا وسيجيء لهذا زيادة تفصيل إنّ شاء الله تعالى.

³⁷³ ر؛ و؛ أو.

³⁷⁴ ر؛ و؛ المعدوم.

³⁷⁵ م؛ ف؛ تتركب.

³⁷⁶ ر؛ يتركب.

³⁷⁷ و؛ ف؛ العدمي.

³⁷⁸ ف؛ بتقدم.

³⁷⁹ ف؛ المعدومات.

قوله: ويمكن تقرير اه. أي تقرير الدليل على أنّ علة الحادث³⁸⁰ لا يجوز أن يكون موجودات محضة ولا معدومات³⁸¹ وإنما لم يتعرض بالأول اعتمادًا على ما يصرح به فيما بعد وأما عدم كونها معدومات محضة مما علم بطلانه بالضرورة.

قوله: وهذا التقرير يدل اه.

دلالة ذلك التقرير على أنّ علة الحادث³⁸² لا يجوز أن يكون موجودات محضة ظاهرة إذ حاصله أنّ القضية المذكورة يستلزم انتفاء الشيء³⁸³ من تلك الموجودات على تقدير انتفاء زيد لكن اللازم باطل للزوم انتفاء الواجب فالملزوم مثله وهو أن انتفاء زيد وهو يناهض حدوثه فلا بدّ من القول بدخول أمر آخر في العلة التامة وأما دلالته على أنّه لا يجوز أن يكون موجودًا مع معدوم فلا يظهر إلّا بملاحظة تلك القضية بدليلها. وقد يستدل على عدم جواز تركب العلة التامة من الموجودات³⁸⁴ و³⁸⁵ المعدومات³⁸⁶ بأنّ يقال لا يجوز أن يتركب منهما وإلا فذلك العدم إمّا أن يكون هو المعدوم³⁸⁷ السابق فيلزم قدم الحادث كما هو المشهور أو اللاحق فلا بدّ من انتفاء شيء من علته. فإن كان وجوديًا فلا بدّ أيضًا من انتفاء شيء آخر من علته التامة ولا يتسلسل بل يجب الانتهاء³⁸⁸ إلى الواجب فيلزم انتفائه. وإن كان عدميًا وانتفاء العدم وجود حادث³⁸⁹ فعلته إنّ كانت حادثة ننقل الكلام إليه فلا بدّ من الانتهاء إلى الواجب فيلزم قدم الحادث.

ويرد عليه ما سبق وهو أنّ انتفاء العدم إمّا يكون وجودًا إذا كان ذلك عدمًا لوجود وأما إذا كان عدمًا في نفسه فلا ثم إذا كان هذا العدم³⁹⁰ من الأمور السيّالة المقتضية بذاتها كالزمان عندهم لم يلزم التسلسل وإلا يلزم³⁹¹ التسلسل³⁹² في العدميات³⁹³ وهذا لازم أيضًا إذا كان الحال من العلة التامة فليُنظر فإنّه هل يجوز أو يستحيل.

قوله: فإن قلت لم لا يجوز إلخ.

³⁸⁰ و: الموجود.

³⁸¹ م؛ ف: ولا موجودات مع معدومات.

³⁸² و: الموجود.

³⁸³ م: شيء.

³⁸⁴ ر؛ م: الموجود.

³⁸⁵ و: أو.

³⁸⁶ وو؛ ف: الموجود أو المعدوم. | ر؛ م: المعدوم.

³⁸⁷ ر؛ م؛ ف: العدم.

³⁸⁸ و: الانتفاء.

³⁸⁹ و: الحادث.

³⁹⁰ هامش م: أي نظرًا إلى الزوال. منه

³⁹¹ هامش م: أي وإن لم يكن من الأمور السيّالة. منه

³⁹² هامش م: أي التسلسل مطلقًا. منه

³⁹³ م: العدميات.

هذا السؤال منع مع السند أوردته فيما تقدم على المقدمة القائلة [جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث إذا كانت قديمة بجميع أجزائها ولم يكن الوقت من جملتها كان حدوثه في ذلك الوقت رجحاناً بلا مرجح] وأوردته ههنا على المقدمة القائلة وهو أنّ [عدم شيء من الموجودات المفتقر إليها المستندة إلى الواجب محال].³⁹⁴ وتوضيحه أنّ لا نسلم استحالة ذلك. قوله «لاستلزامه انتفاء الواجب». قلنا: ممنوع؛ ولم لا يجوز أن يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يختار في الأزل وجود الحادث في وقت معيّن فإذا حضر ذلك الوقت يوجد الحادث فيه من غير لزوم انتفاء الواجب تعالى.

قوله: يوجد الحادث في أيّ وقت شاء. قد يقال فيه تسليم أصل المدعى وهو دخول الإضافي أعني الإيجاد في العلة التامة فتدبر.³⁹⁵

قوله: فيلزم التخلف. قد عرفت فيما تقدم ما يرد عليه فتذكر.

قوله: فننقل الكلام إلى ذلك البعض الذي لم يوجد.

قد أشرنا في توضيح السؤال إلى أنّ البعض الذي لم يتحقق هذا الوقت وعدمه في الأزل لا يحتاج إلى عدم شيء من الموجودات المستندة إلى الواجب بل هو لعدم قابليّته للأزلية بسبب اقتضائه التقدم والتقصي وبهذا ظهر³⁹⁶ أنّ قوله «كلّما وجد جميع الموجودات التي يفتقر إليها وجود الحادث يوجد الحادث» مما لم يتم على إطلاقه كما مرّت إليه الإشارة فتأمل.

قوله: على أنّها أزلية.

كونها أزلية مما لا حاجة إليه في تصوير السؤال بل³⁹⁷ يكفي أن يقال: لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه الحادث الحركة وهي غير قارة الذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع³⁹⁸ شيء من الموجودات التي يفتقر إليها حتى يلزم ارتفاع الواجب.³⁹⁹ فإن قلت: ننقل الكلام

³⁹⁴ هامش ر؛ م؛ ف: وقد يقال إنّه منع على المقدمة القائلة إنّه [كلّما عدم زيد عدم شيء من الموجودات] وسنده أنّه يجوز أن يوجد فيه فاعل بالاختيار فلا يلزم من عدم زيد إلّا عدم تعلق الإرادة والاختيار ولا استحالة فيه فالظاهر أن يقال في الجواب أنّ فيه التزاماً بالمطلوب وهو كون الإضافي جزءاً من العلة التامة وعدم كون تلك الجملة جملة. منه

³⁹⁵ هامش ر؛ م؛ ثمّ أنّك إذا تأملت أدنى تأمل علمت أنّ جملة الموجودات المأخوذة بدون الإمكان ليست بعلة تامة في الحقيقة بل بحسب الظاهر. منه

³⁹⁶ وو: يجوز.

³⁹⁷ وو: إذ.

³⁹⁸ ر: لامتناع.

³⁹⁹ هامش ر؛ م؛ ف: وهذا مبني على أنّ الإمكان أعني إمكان الأزلية لا يعتبر جزءاً من العلة التامة وإنّ اعتبر جزءاً منها فوجه الاعتراض أن يقال لا يلزم من كون الأمر العدمي جزءاً من العلة التامة أحد الأمور الثلاثة أعني لزوم قدم الحادث وانتفاء الواجب أو خلاف المقدّر فإنّه يجوز أن يكون المعلول أمراً سيّالاً ويتركب علته التامة من الوجودي والعدمي أعني عدم قابليّته للأزلية وأنّه يعرض لذاته من غير انتفاء شيء من علته التامة.

فإن قلت: وقوع هذا السيل في جزء من أجزاء الزمان لا بدّ له من مرجح فننقل الكلام إليه فلا بدّ له من الانتهاء إلى الواجب دفعاً للتسلسل فيلزم المحذور.

قلت: يجوز أن يكون ذلك المرجح هو الاختيار القديم بأن يريد وقوعه في مرتبة منها من غير لزوم شيء على ما فصلناه فيما سبق هذا إن ثبت هناك المراتب وإلّا فنختار وقوعه بعد عدمه السابق. منه

إلى الحركة ويلزم التسلسل.⁴⁰⁰ قلت: الحركة من الأمور المنقضية بذاتها فلا تقبل الأزلية. فإن قلت: ذلك في الحركة الجزئية وأما نوع الحركة فيقبلها.⁴⁰¹

قلت: ولم سلم فالحذور باقي بعينه. إنما يتم⁴⁰² لو كانت غير متناهية الأفراد إلا⁴⁰³ أن التطبيق قد دلّ على تناهيها كما مرّ. قوله: من غير أن يكون لها بداية. قد مرّ أن التطبيق يتم فيما ضبط الوجود سواء كانت متعاقبة أو لا؛ فيجب أن يكون لها بداية فتأمل. قوله: فالأين الأول أو الوضع الأول ممكن البقاء. فيه أن الحركات الفلكية إذا كانت أزلية غير مسبقة كل منها سابق لا إلى بداية لا يتحقق أين⁴⁰⁴ أول أو وضع أول حتى يمكن بقاؤها.⁴⁰⁵

قوله: والذات التي يتمتع زوالها كيف توجب أثرًا يجب زوالها؟.

وإلا فإن أوجبه في الأزل يكون أزليًا مثله فلا يكون غير قار وإن أوجبه فيما لا يزال يلزم التخلف عن العلة التامة وأنه محال. وفيه أن الذات ليست علة تامة للحركة لكون كل سابق منها علة معدة للاحقها.

قوله: الذات يكون علة لمطلق الحركة.

قد بين في العلوم العقلية أنه لا وجود للمطلق فلا يكون معللاً بالذات.

فإن قلت: هذا السؤال لا يتجه بعد قوله «والأين الأول أو الوضع الأول ممكن البقاء» فلو استند إلى الواجب وجوبًا يجب بقاؤه. قلت: لو سلّم صحة ذلك فهو إنما يرد على قوله «والذات التي يتمتع زوالها كيف يوجب أثرًا يجب زواله» على أن يكون هذا كلام يراد به فإن دوام الذات إنما يستلزم دوام الأثر إذا كانت علة تامة وحدها وأما إذا كانت عليها بطريق التسلسل في المعدات فلا.

قوله: وإلا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الأفراد.

يرد عليه أن في طبيعة الأفراد أمر زائد على طبيعة المطلق فلم لا يجوز اختلافها بالبعض وعدمه نظرًا إليه وأخرى أن دوام العلة مستلزم دوام المعلول فلا يمكن أن يستند غير القار إلى القار. وههنا بحث: وهو أنه لا بدّ لقدم⁴⁰⁶ الشيء من إمكان بقائه فإن امتناع البقاء مما ينافي القدم

⁴⁰⁰ هامش ر؛ م: فيجوز أن يكون علتها التامة ما يقتضي نفسها في جزء من أجزاء الزمان ويكون شرطًا للحادث. منه

⁴⁰¹ هامش م: فيجوز أن يكون شرطًا لوجود الحادث لا بالاعتبار وجودها المستمر بل باعتبار تجدها في ضمن أفرادها الغير المتناهية. منه

⁴⁰² وو؛ م؛ ف: نعم.

⁴⁰³ وو: لكن.

⁴⁰⁴ و: أثر. | وو: آني.

⁴⁰⁵ هامش م: وإن أريد الإضافي فلا نسلم إمكان بقائه. منه

⁴⁰⁶ ف: في تقدم.

ويعنعه بذاته وارتفاع الموانع جزء من العلة التامة ولم يتحقق هذا في العرض السيالة ليقضي بذاته فلو فرض استناده إلى القديم لم يلزم قدمه. وإن شئت زيادة تفصيل في هذا المقام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام.⁴⁰⁷

[مبحث أزلية الإمكان وإمكان الأزلية]

وهو أنّ الإمكان قد يعتبر بالنسبة إلى الوجود في الجملة وقد يعتبر بالنسبة إلى الوجود المضاف إلى الأزل أو إلى ما لا يزال وكل فرد من أفراد العالم ممكن بالإمكان المنسوب إلى الوجود في الجملة وإمكانه أزلي لازم لماهيته. وأمّا الإمكان المنسوب إلى الوجود في الأزل أعني إمكان الأزلية فلا يتصف به إلاّ الممكنات القارة⁴⁰⁸ فتكون أزلية إمكاناتها مستلزمة لإمكان أزليتها كما سيحيى تحقيقه دون الممكنات الغير القارة فإنّها لا تتصف به لاقتضاءها التصرم⁴⁰⁹ والتقصي بذواتها فوجودها في الأزل ممتنع لا يتصور عليه الذات بالنسبة إليه. نعم؛ يمكن في الأزل وجودها في الجملة وفيما لا يزال أيضًا لكن امتناع وجودها في الأزل أوجب انحصار ذلك المطلق في ضمن هذا المقيد⁴¹⁰ فالممكنات الغير القارة يمكن في الأزل وجوداتها فيما لا يزال و⁴¹¹ في جزء من أجزاء الأزل وأزلية إمكاناتها لا يستلزم إمكان أزليتها.

وتحريره على ما ينبغي أنّ الممكنات القارة لما كانت إمكاناتها مستمرة أزلاً لم تكن هي نظراً⁴¹² إلى ذواتها مانعة عن قبول الوجود في شيء من أجزاء الأزل فيكون عدم منعه منه أمراً مستمراً في جميع تلك الأجزاء. فإذا نظر إلى ذواتها من حيث هي لم يمتنع من اتصافها بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلاً فقط بل ومعاً أيضاً وجواز اتصافها به في كل منها معاً⁴¹³ هو إمكان اتصافها بالوجود المستمرة في جميع أجزاء الأزل فأزلية إمكاناتها يستلزم إمكان أزليتها. وأمّا الممكنات الغير القارة فإنّ إمكاناتها لما كانت أيضاً مستمرة لم يكن هي في ذواتها مانعة عن قبول الوجود في شيء من أجزاء الأزل فيكون عدم منعها فيه أيضاً أمراً مستمراً في جميع أجزاء الأزل فإذا نظر إليها من حيث هي لم يمتنع من اتصافها بالوجود في شيء من أجزاء الأزل بل جاز اتصافها به لكن بدلاً، لا معاً لاقتضاءها بذواتها التصرم⁴¹⁴ وجواز اتصافها

⁴⁰⁷ هامش ف؛ ج: والتحقيق ههنا أنّ الأزل ليس عبارة عن أمر ذي أجزاء في نفسه بل هو عبارة عن عدم الأوليّة وإثبات الأجزاء للأزل من مخترعات الوهم مقيساً إلى أجزاء الزمان من حيث القبليّة التي لا يجامع مع البعدية فلا يكون فرضياً عند العقلاء بل الحق أنّ الوجود المتصف بلا أوّل له في نفس الأمر كاتصاف الباري تعالى وصفاته به ان كان جائز الثبوت للشيء يلزم عدم الفرق بين القار وغيره وإن لم يجز له لم يصح قوله «بل جاز اتصافها به لكن بدلاً لا معاً» تدبر والفرق بينهما لا يخلو عن تحكم إذ لا مدخل في الأزلية لكون أحدهما قاراً والآخر غير قارٍ لأنّ معنى القار عدم نزع الوجود الفاض من العلة في الآن الثاني ومعنى غير القار نزع في الآن الثاني غاية ما في الباب أنّ القار ينزع وجوده بسبب العلة وغير القار لذاته وماهيته فلا دخل لهذا المعنى في جواز اتصاف الماهية بالوجود أزلاً من الفاعل الذي هو إمكان الأزلية فثبت مما ذكرناه إلّا أنّه لا فرق بينهما في استلزام أزلية الإمكان إمكان الأزلية فتدبر. سيد الكفوي.

⁴⁰⁸ ر: العادة.

⁴⁰⁹ ف: التقدم.

⁴¹⁰ و: المقدمة.

⁴¹¹ م-: فيما لا يزال و.

⁴¹² ر: هناك.

⁴¹³ م-: معاً.

⁴¹⁴ ف: التقدم.

به في كل من أجزاء الأزل على البدل هو إمكان اتصافها بالوجود في الجملة فأزلية إمكاناتها لا يستلزم إمكان أزليتها فإذا انتفى إمكان أزليتها أي إمكان وجودها في الأزل على أن يكون الأزل ظرفًا للوجود لم يتصور عليه الذات فيها وإيجادها في الأزل فلا تخلف عن العلة التامة.⁴¹⁵ وبعبارة أخرى أنّ امتناع بقائها أي وجودها المستمر في الأزل مانع عن تأثير الذات وإيجادها في الأزل وارتفاع المانع جزء من العلة التامة فلم تتحقق العلة التامة في الأزل بجميع أجزائها حتى يتخلف عنها. ثمّ امتناع البقاء لا يمنع تأثير⁴¹⁶ الذات في العرض السيّال في جزء من أجزاء الأزل⁴¹⁷ فإذا تحقق غيره من أجزاء العلة التامة يتم العلة التامة حينئذ بجميع أجزائها فيوجد فيه من غير تخلف ويكون حادثًا قطعًا.

ومن ههنا ظهر بطلان ما عوّلت الفلاسفة عليه في إثبات قدم العالم والتسلسل في المعدّات⁴¹⁸ وهو أنّ الحادث يجب أن يكون جزءًا من علته التامة حادثًا دفعًا للتخلف المحال فننقل الكلام إليه حتى يلزم التسلسل ولا يجوز أن يكون مجتمعة فتعين التوارد وقدم الأفلاك والعناصر على ما فصل في الحكمة وبه يظهر أيضًا صحة ما اجمع عليه أهل الملّة من حدوث العالم وسائر ما يبتنى عليه مما نطق به الكتاب المجيد وشهد به الأنبياء والمرسلون صلوات الله عليهم أجمعين على أنّ الذات ليست علة تامة للحركة لكون كل سابق منها معدة للاحقها.

قوله: الذات يكون علة لمطلق الحركة.

قد بين في العلوم العقلية أنّه لا وجود للمطلق فكيف يكون معللاً بالذات. فإن قلت: هذا لا يتجه بعد قوله «والأين الأول أو الوضع الأول ممكن البقاء» فلو استند إلى الواجب وجوبًا يجب بقاؤه. قلت: لو سلّم صحة ذلك فهو إنّما يرد على قوله «والذات التي يمتنع زوالها كيف يوجب أثرًا يجب زوالها» على أن يكون هذا كلامًا برأسه فإنّ دوام الذات إنّما يستلزم دوام الأثر إذا كانت علة تامة وأمّا إذا كانت عليتها بطريق التسلسل في المعدّات فلا.

قوله: بل هي ماهية اعتبارية.

⁴¹⁵ هامش ر؛ م؛ ف: فيلزم ما نفيت به بالنسبة إلى جزء من أجزاء الأزل لكن زوال المانع لا يكفي في وجود الشيء بل ولا بدّ من مقتضي والمرجح في جزء منها بعينه فهذا المقتضي يجب أن يكون الإرادة الأزلية. وتلخيص الكلام في هذا المقام هو أنّ الإمكان أعني إمكان الأزلية إذا اعتبر جزءًا من العلة التامة لا يتصور في السيّال العلة التامة الأزلية لامتناع بقائه واقتضائه التصرّف بذاته. وأيضًا يمكن أن يكون الفاعل مختارًا فيختار وجوده في جزء من أجزاء الأزل ووجوده قبل ذلك الجزء يكون ممتنعًا لعدم الإرادة فيه فارتفاع هذا المانع وقت وجوده يكون جزءًا من العلة التامة فلا يتحقق فيه العلة التامة الأزلية فلا يلزم من دوام الفاعل دوامه.

فإن قلت: لا بدّ لارتفاع المانع من سبب فننقل الكلام إليه. قلت: سببه تعلق الإرادة الأزلية بوجوده في ذلك الجزء وهذا التعلق مستند إلى ذات الإرادة وهذا الوجه عام جار في القار أيضًا. منه

⁴¹⁶ م؛ +: العلة.

⁴¹⁷ هامش ر؛ ل: كانتفاء المانع مثل عدم تعلق الإرادة الأزلية واعلم أنّ هذا المعنى وإنّ أمكن تصوّره في غير السيّال لكن فيه أظهر فلهذا تعرض به. منه

⁴¹⁸ ف: المعدومات.

فيه أنَّ الحركة المطلقة إذا كانت اعتبارية حاصلة من تركيب العقل إياه يكون الجزئية أيضاً اعتبارية لتركبها منها ومن التشخص الاعتباري. والتحقيق في هذا المقام يستدعي بسطاً من الكلام وهو أنَّ الحركة عند المتكلمين عبارة عن الكون الثاني المسبوق بالكون الأول ولا شك أنه ماهية حقيقة بسيطة؛ وعند الفلاسفة تطلق على معنيين

أحدهما: الحركة بمعنى القطع وهو الأمر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لها في الخارج بل هي إنما يرسم في الخيال. والثاني: بمعنى التوسط وهو الكون فيما بين المبدأ والمنتهى وهو أمر موجود مستمر من أول المسافة إلى آخرها ثم إنها باستمرارها وعدم استقرار نسبها إلى حدود المسافة يقتضي ارتسام ذلك في الخيال. واعترض بأن المتحرك من مبدأ المسافة إلى منتهاها إن كان له أين واحد فليس متحركاً في الأين بل هو ساكن على واحد منه وإن كان له أيون متعددة فإما أن يستقر على واحد منها في أكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته وإما أن لا يستقر فلا يكون في كل أين إلا أناً واحداً ولا شك أنها متتالية وإلا لزم انقطاع الحركة وهم لا⁴¹⁹ يقولون به.⁴²⁰ وأجيب بأن للمتحرك من مبدأ المسافة إلى منتهاها أيناً واحداً مستمراً لكنه غير مستقر بتخلف نسبة إلى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما أن تعدد الحدود بالفرض كذلك تعدد الأيون فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة.

وفيه بحث وهو أنَّ انطباق الكون الموجود في نفس الأمر للأمر المفروض مما لا يعقل فالحد الذي ينطبقه الحركة بمعنى التوسط ويحل فيه لا بد أن يكون محققاً مثله وكذا الحال في غيره فحدود المسافة يجب أن يكون أموراً محقة. ثم نقول لا يجوز أن يكون بين الحد الأول والثاني أمر متحيز ينطبق عليه الحركة بمعنى التوسط إذ لا يعقل انطباق البسيط للمتجزى فإن فرض بينهما حد آخر فلا بد أن يكون بسيطاً ومحققاً لما مرّ فحينئذ لا يخلو إما أن يكون بين كل حدين حد آخر بسيط أو لا يكون؛ وعلى كل تقدير يلزم التتالي ولو كانت غير متناهية يلزم وجود ما لا يتناهي مع كونها محصورة بين الحاصرين وهو⁴²¹ باطل على أنَّ استمرار الأين⁴²² الواحد من أول المسافة إلى آخرها مما لا يرتضيه العقل بصريح ويستلزم ثبوت الجزء فإن دفع هذا بالنقطة دفع حديث التتالي ههنا أيضاً إذ لا فرق بينهما من هذه الحيثية⁴²³. نعم؛ يمكن الاستدلال على انتفاء التتالي بما قيل إن اتصال غير المتجزى بمثله لا يكون إلا بطريق الانطباق بالكلية ولا يتصور فيه التتالي. ويمكن أن يقال إن المتحرك من مبدأ المسافة إلى منتهاها له أيون متعددة ولا يلزم التتالي وإنما يلزم إن لو كان منطبق الحركة هو الآن وليس كذلك بل هو عندهم أمر موهوم

419 ف-: لا.

420 هامش ف؛ ج: أقول الانطباق من قبيل الانفعال فإن كان من الأعراض الموجودة فظاهر؛ وإن لم يكن موجوداً في الخارج فلا شك أنه نسبة واقعة في نفس الأمر فلا بد من وجود الطرفين كذلك. والحلول بمعنى المجاوزة أيضاً. أقول: إن أراد بالحلول عند الفلاسفة أو عند المتكلمين فلا نسلم أن الحركة حالة في المسافة بل في التحرك وإن أراد به معنى المجاوزة فقط نسلم. لكن يقتضي الوجود الخارجي للمحدود والجواب.

421 م: أنه.

422 م: الأمر.

423 م؛ ف: الجهة.

لكونه حدًا مشتركًا بين أجزاء الزمان وإثما ينطبق الحركة للزمان الذي لا جزء له في الخارج وإن كان منقسمًا بحسب الوهم والفرض⁴²⁴. واعلم أن قسمة الزمان بحسب الوهم والفرض ليست من قبيل القسمة بحسب اختلاف الأعراض فإنها وإن لم يوجب الانفصال بحسب الخارج لكنّه لا يتصور بدون الجزئين المتصلين وكلام بعضهم يشعر بأن الجزئين إثما هو بحسب الفرض والوهم⁴²⁵.

والحق أنّهما متحققان فيه بحسب نفس الأمر كما تشهد به الفطرة السليمة ولا مزية في أنّ أجزاء الزمان على التقضي والتجدد فيلزم أن لا يوجد الزمان وهم قد صرّحوا بخلافه بل هي من قبيل القسمة بمجرد الفرض والوهم بحيث لا يحدث بها أجزاء بحسب نفس الأمر حتى يتمتع اجتماعها ويلزم انتفاء الزمان⁴²⁶. وبهذا ظهر أيضًا أنّ انقسام المسافة بالمخازن يستلزم ثبوت الأجزاء فيها وفي الحركة والزمان أيضًا لما أنّها أمور متطابقة بحيث إذا وجد في أحدهما جزء يجب أن يوجد في الآخر كذلك⁴²⁷. ثمّ أنّها متناهية كالقسمة الفلكية/الوهمية وإلا يلزم وجود ما لا يتناهي مع كونها محصورة بين الحاصرين فمن قال بخلافه فقد توهم.

نعم؛ يمكن أن يفرض في كلّ خط نقطة غير متناهية بحسبها يمكن أن يفرض خطوط غير متناهية، وأمّا فرّقهم بين القسمة الوهمية والفرضية بأنّ الوهم ربّما تقف⁴²⁸ لعدم قدرته على تميز طرف عن طرف بخلاف العقل فإنّه لا يقف لاحاطته بالكليات المشتتة على الكبير والصغير فلا يجري ههنا كما لا يخفى على أنّ الكبير والصغير مما لا يتحققان في الكليات لما أنّها من لواحق الوجود والهويّات.

فإن قلت: إذا كانت القسمة بحسب اختلاف الأعراض مستلزمية لثبوت الجزئين في المقسوم ينسد عليهم باب إثبات الهويّ لأنّ⁴²⁹ القابل للاتصال والانفصال هو ذلك الجزأين. قلت: لهم أن يقولوا يلزم الاتصال فإذا انقسم انتفى لانتفاء الملزوم بانتفاء لازمه فلا بدّ من قابل آخر هذا. والإنصاف أن الاتصال والانفصال ليسا بلوازم الهويّ⁴³⁰ بحيث ينتفي بانتفائها بل هما من العوارض فليس القابل للاتصال والانفصال إلّا ذات الهويّة فإنّها تتصف أوّلًا بالاتصال فإذا طرأ عليها الانفصال تتصف به ثانيًا.⁴³¹

فإن قلت: ما حال تلك الهويّات أهي حقيقة واحدة⁴³² تعتبر باعتبارات شتى فتعدد حقائق مختلفة⁴³³، أم هي حقائق متخالفة في أنفسها؟

⁴²⁴ هامش ف؛ ج: أقول إنّ أراد أنّ الوهم والفرض العقلي يقسمان الزمان قسمة مطابقة للواقع فممنوع؛ وإنّ أراد قسمته غير مطابق فمسلم لكنّه لا يدفع الاعتراض تدبّر وجه إيراد الاعتراض حتى تنطبق/تفطن على عدم انقطاعه.

⁴²⁵ و؛ ف؛ +: لكنه وهم.

⁴²⁶ هامش م؛ ف: لكن على سبيل الاتصال. منه

⁴²⁷ هامش م؛ ف؛ ر: إلّا أنّ الزمان والحركة على التقضي فلا يجتمع أجزاءهما بخلاف المسافة. منه

⁴²⁸ هامش وو: أي يعجز.

⁴²⁹ أ؛ لما أنّ قائل.

⁴³⁰ م: الهويّات. | ف؛ أ: الماهيات.

⁴³¹ هامش ر: هذا من جانب الاشرافيين وما سبق من جانب المشائين.

⁴³² ف: مآل ما قال تلك الهويّات إلى حقيقة واحدة.

⁴³³ ف: مخالفة.

قلت: ما عليه أكثر أهل الاستدلال هو الثاني وأما أرباب المكاشفات فهم يشاهدونها حقيقة واحدة لا تكثر فيها إلا بحسب تلك الاعتبارات؛ ومن ههنا قيل حقيقة التوحيد إسقاط الإضافات ويوافقونهم القائلون بالحال⁴³⁴ فلينظر في هذا المقام فإنه من مداحض الأفهام ومزلق الأوهام.⁴³⁵

قوله: والأفراد إلى آخره. أيضًا لامتناع بقائها. هذا إنما يستقيم إذا كان الموجب علة تامة لها وليس كذلك بل هو علة لكل فرد منها مع الفرد السابق المقتضي ولا استحالة فيه.

قوله: هو لا يدفع ما ذهب إليه الفلاسفة من اسناد الحركات إلخ.

فإن قلت: تلك الإرادات⁴³⁶ وإن كانت موجودات إلا أنّ استنادها التي تلك النفوس لما كانت بواسطة إرادات أخرى لا إلى بداية وبواسطة تصورات جزئية حادثة لا إلى نهاية لم يلزم من انتفاء كل منها وعدمها انتفاء الواجب. وجوابه: أنه قد قام البرهان في الكلام على استناد جميع الأشياء إلى الله تعالى ابتداءً فلماذا لم يتعرض لإبطال استنادها إلى النفوس وإراداتها.

قوله: ولزم التسلسل. قد مرّ منا كلام عل مثله فلا تغفل عنه.

قوله: وهذا لا ينافي كون الإيجاد امرًا اعتباريًا.

لا يخفي عليك أنّ الإيجاد ليس اعتباريًا فرضيًا كزوجية الخمسة مثلاً بل هو حقيقي ومقصود المستدل ليس إلا نفي كونه اعتباريًا فرضيًا كما يشعر به كلامه فلا تدافع بين الرد و المردود⁴³⁷. ويمكن أن يقال مراده أنّ الموجود والمعدوم نقيضان ولا مخرج عنهما فإذا لم يكن الإيجاد موجودًا تعين أن يكون معدومًا فلا يثبت الوساطة والحق⁴³⁸ أنّ هذا النزاع لفظي راجع إلى التفسير.⁴³⁹

قوله: فإن قيل إلخ.

⁴³⁴ أ: وإنّ أطيننا الكلام في هذا المقام كلّ الإطناب وإن كان لا يليق بهذا الباب لما أنّه من مداحض الأفهام...

⁴³⁵ هامش ف؛ ج: أقول والجواب إبطال التسلسل بجريان التطبيق فيتم الكلام فتدبر.

⁴³⁶ ر: الإرادة.

⁴³⁷ و: المراد.

⁴³⁸ و: والجواب.

⁴³⁹ هامش ر؛ م: لكن فيها نوع تغيير وتصرف لأنّه أخذ فيه مقدمة أخرى هي أنّ الوجود والعدم يقتضيان. منه

هذا السؤال معارضة بطريق القلب وهو أن يجعل دليل المعلل دليلاً على نقيض مدعاه. وتقريبه⁴⁴⁰ أنّ علة الحادث لا يجوز أن يكون معدومات محضة أو⁴⁴¹ أن يكون موجودات محضة أو مركبة منهما إذ لا يخرج⁴⁴² عن النقيضين لكن⁴⁴³ لا يجوز أن يكون موجودات محضة أصالة⁴⁴⁴ لما ذكره بعينه من لزوم قدم الحادث أو انتفاء الواجب ولا مركبة من الموجودات والمعدومات بعدم⁴⁴⁵ شيء لأنّ هذه القضية ثابتة وهي قولنا [كلّما وجد جميع الممكنات الموجودات التي يفتقر إليها وجود زيد⁴⁴⁶ يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء وإلاّ فهو إمّا العدم السابق أو اللاحق وكلّاً منهما باطل] كما ذكره بعينه.

ومحصل الجواب: أنّ هذا الدليل لا يتم حينئذٍ لوروده المنع على بعض مقدماته⁴⁴⁷ هذا. وأمّا ما ذكره الشارح و⁴⁴⁸ تصلّف فيه من جعله دليلاً على امتناع تركب العلة التامة من الموجود والمعدوم الإضافي فيدفعه قوله «إذ لو توقف على عدم عمرو لتوقف على عدمه⁴⁴⁹ بعد الوجود⁴⁵⁰ لأنّ العدم⁴⁵¹ الذي قبله قديم فيلزم قدم زيد الحادث» إذ حاصله أنّه لا يجوز أن يتركب العلة من الموجودات والمعدومات لأنّ هذه القضية ثابتة وهي قولنا [كلّما وجد جميع الموجودات التي يفتقر إليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء وإلاّ فهو إمّا المعدوم⁴⁵² السابق أو اللاحق وكلّ منهما باطل] لما ذكره فإذا أريد بالمعدوم المنفى⁴⁵³ الأمر الإضافي كتعلّق القدرة والإرادة⁴⁵⁴ مثلاً لا يتم حصر العدم في السابق واللاحق فلا تثبت تلك القضية إذ لا يلزم من عدم توقف زيد على عدم شيء أعني⁴⁵⁵ السابق واللاحق عدم توقفه على أمر معدوم في نفسه من حيث ثبوته في محله. وقد يُورد ههنا معارضة أخرى لا بطريق القلب وهي أنّ الضرورة قاضية⁴⁵⁶ بأنّه لا يخرج عن النقيضين ولا شك في

⁴⁴⁰ هامش وو: إنّ علة الحادث لا يجوز أن يكون عدم موجودات محضة ولا معدومات فتعين أن تكون مركبة منهما إذ لا يخرج عنهما لكنه لا يجوز أن يكون عدم شيء وإلاّ فهو إمّا العدم السابق أو اللاحق وكلّ منها باطل لما ذكره بعينه ومحصل الجواب ...

⁴⁴¹ م؛ ف: فوجب أن.

⁴⁴² هامش ر؛ م؛ ف؛ ل: فتعين أن يكون مركبة من الموجودات والمعدومات في أنفسها من حيث تجدها في محالها فتدبر. منه

⁴⁴³ و؛ م: لكنها.

⁴⁴⁴ و-: أصالة.

⁴⁴⁵ ف: تقدم.

⁴⁴⁶ و: إلاّ.

⁴⁴⁷ هامش ر؛ م؛ ف: وهي قوله «وزوال العدم هو الوجود» فإن زوال العدم في نفسه لا يكون وجود شيء. منه

⁴⁴⁸ و-: و.

⁴⁴⁹ ر: توقفه.

⁴⁵⁰ و: وجوده.

⁴⁵¹ و؛ م: المعدوم.

⁴⁵² م: العدم.

⁴⁵³ وو: فإذا كان المعدوم عبارة عن الأمر الإضافي.

⁴⁵⁴ وو: ... لا تصور فيه أن يقال وإلاّ فهو إمّا العدم السابق أو اللاحق. لا يقال: المراد الاستدلال بعدم جواز تركب العلة من الموجود والمعدوم الإضافي لأنّنا نقول: لا دلالة فيه على ذلك لعدم الاشتراك في المحذور.

⁴⁵⁵ ر: من.

⁴⁵⁶ و: قضية.

ثبوت الإضافات واندراجها في المعدوم ولا تتركب العلة التامة إلّا من الموجودات والمعدومات بل⁴⁵⁷ يرد حينئذٍ المنع على حصر المعدوم في السابق واللاحق فلا يتم أيضًا قوله «وزوال العدم هو الوجود»⁴⁵⁸.

فإن قلت: أراد المصنف رحمه الله بالمعدوم ما لا تحقق له أصلًا وبالموجود ما له تحقق أصالة وبنى الدليل عليه. قلت: فحينئذٍ يصير النزاع لفظيًا ولا طائل تحته ولم يحتج إلى إثبات الوسطة بالدليل.

قوله: من غير أن تعلل الاختيار.

يرد عليه ما هو المشهور من أنّ المختار⁴⁵⁹ أن تساوي نسبة إرادته إلى الأوقات فترجيحه واحدًا منها على غيره ترجيحًا من غير⁴⁶⁰ مرجح وهو باطل بالضرورة ومؤدّ أيضًا إلى انسداد إثبات الصانع وإلّا يلزم الإيجاب وقد مرّ منّا ما يُنجيك عنه فتدبر⁴⁶¹.

قوله: بل على سبيل الوجوب.

أي الإيجاب وأما الوجوب بالإيقاع فمطرد في كل موجود كما برهن عليه فيما سلف فلا وجه لنفيه. ويرد عليه استناد⁴⁶² الوسطة إليه تعالى⁴⁶³ بطريق الإيجاب لا يستلزم قدم الحوادث لجواز أن يكون تلك الوسطة مختارًا مستندًا إلى الله تعالى شأنه بطريق الإيجاب فيكون استناد غيره إليه بطريق الاختيار من غير لزوم قدم الحوادث. والأظهر أن يجعل قوله «لا على سبيل الوجوب» متعلقًا بالافتقار. فإن قلت: أليس تعلقه به يوجب فتح⁴⁶⁴ التردد. قلت: لا بناء على أنّ المراد بالأوّل هو سلب استنادها إليه تعالى بطريق الإيجاب وقد بينه بقوله «لأنّها إنّ كانت منتفية في شيء من الأزمنة» إلخ. وبالذي ذكر في التردد هو الوجوب بالنسبة إلى العلة التامة⁴⁶⁵ كيف؛ وقد صرح فيما تقدم أنّ هذه الأمور لا تستند إليه تعالى بطريق الإيجاب فوجه التفصي هو ما ذكرناه فكن على ثقة منه. ومنهم من⁴⁶⁶ لم يفرق بينهما فوجه التردد بناء على عدم الجزم بامتناع هذا الشق ويدفعه التأمل في قوله «لأنّها إنّ كانت منتفية في شيء من الأزمنة».

قوله: يمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات. ويندفع هذا المنع بقيام التطبيق على استحالة مثله كما لا يخفى على من له درية في الصناعة.

⁴⁵⁷ ف: فلا.

⁴⁵⁸ و: + العدم.

⁴⁵⁹ و: الخيار.

⁴⁶⁰ م: بلا.

⁴⁶¹ وو؛ ف: فتذكر.

⁴⁶² و: +: إلى.

⁴⁶³ وو: .. إن استناد الوسطة إلى الله تعالى بطريق..

⁴⁶⁴ وو: فتح.

⁴⁶⁵ وو: .. هو الوجوب بالإيقاع كيف...

⁴⁶⁶ ف: سيد شريف.

قوله: بل لا تغاير إلا بالاعتبار. حديث كفاية التغاير بالاعتبار كاذب كيف؛ ولو كفي فيه لكفي في غيره أيضًا ولا شك في بطلانه.⁴⁶⁷

قوله: فظهر الفرق.

ورد بأن نسبة⁴⁶⁸ الإيقاع إلى إيقاعه كنسبة الانكسار إلى الكسر⁴⁶⁹ فلا يتصور الانفكاك بينهما على أنّ الإيقاع إذا كان محتاجًا إلى الإيقاع⁴⁷⁰

يلزم التسلسل قطعًا. فإن قلت: أراد بالوجوب ههنا الوجوب السابق على الإيجاد والإيقاع فإن الموجودات الخارجيّة تتعين صدورها عن عللها

قبل الإيجاد دفعًا للترجيح بلا مرجح كما هو المشهور بخلاف الإيقاع والإيجاد إذ لا وجود له فلو لم يجب نظرًا إلى علته لم يلزم الرجحان بلا

مرجح. قلت: سوق الكلام يدل على أنّه أراد به الوجوب بالإيقاع على أنّه قد ذكر⁴⁷¹ الوجوب السابق فيما تقدم فكيف تردد⁴⁷² بينه وبين

غيره؟ نعم؛ يمكن توجيه هذا بناء على ما اختاره الغير احتياطًا.

قوله: مخلص عن القول بالإيجاب.

وتلخيص الكلام في هذا المقام أن يقال قد تقرر فيما سبق أنّ نسبة المعلول إلى علته التامة بالوجوب فلو كان الباري تعالى مختارًا لكان نسبته

إليه بالإمكان تحقيقًا لمعنى⁴⁷³ الاختيار ويلزم منه الرجحان بلا مرجح فوجب المصير إلى الإيجاب دفعًا للرجحان⁴⁷⁴ بلا مرجح.

فإن قلت: يجوز أن يتوقف على أمر آخر بحيث يكون هو مناطًا لوجوبه. قلت: ننقل الكلام إلى ذلك الأمر فإن كان قديمًا يلزم قدم الحوادث⁴⁷⁵

وإن كان حادثًا يلزم التسلسل في الحوادث فلا بدّ من القول بالإضافات⁴⁷⁶ نفيًا للإيجاب مثل الإيقاع مما لا يجدي بطائل إذ لا شك في وجوبه

بالنسبة إلى علته التامة إمّا أن جعل إيقاعه جزء من علته التامة فقط وإنّ توهم المصنف بخلافه وإمّا لم يجعل فالأته لو لم يجب بالنسبة إليها لكان

وقوعه في وقت دون آخر ترجيحًا من غير مرجح هذا قد مرّ⁴⁷⁷ ممّا الكلام فيه فارجع إليه.

قوله: إذ لا وجود للإيقاع.

⁴⁶⁷ هامش ر؛ ل: كما يدل عليه قوله «إذ لا شك أنّها مفتقرة إلى الواجب بلا واسطة». منه.

⁴⁶⁸ م: إيقاع.

⁴⁶⁹ وو: نسبة الكسر إلى الانكسار.

⁴⁷⁰ م: - على أنّ الإيقاع إذا كان محتاجًا إلى الإيقاع.

⁴⁷¹ و: انكسرت | ف: أنكر.

⁴⁷² ر: ترد.

⁴⁷³ وو: بمعنى.

⁴⁷⁴ ر؛ ف: الترجيح.

⁴⁷⁵ ر: الحادث.

⁴⁷⁶ و: الإضافات.

⁴⁷⁷ هامش ف: من أنّ علة الوجوب المترتب على العلة التامة لا ينافي صحة الفعل الترك بالنظر إلى الذات والقدرة تأمل.

فيه بحث لأن الإيقاع وإن لم يكن له وجود في الخارج إلا أن له ثبوتاً في محله فلا بد أن يجب عند تحقق علته التامة وإلا يلزم ثبوت الممكن في محله بلا سبب وأنه محال أيضاً.

[المقدمة الرابعة: الرجحان بلا مرجح باطل]

قوله: وأما ترجيح أحد المتساويين إلخ.

قد يقال أنه أراد بالتساوي التساوي بالنسبة إلى ذات الممكن مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع في جواز الترجيح باعتبار حصول المرجح الخارجي؛ وإن أراد به التساوي بالنسبة إلى الحكيم المختار ومعنى التساوي لا يتعلق بأحد طرفيه غرض من جهته أصلاً. فممنوع للقطع بأن الفاعل المختار لا يرتكب فعلاً إلا بعد تعلق داعٍ وغرض به فلا يكون ترجيحه ترجيحاً للتساوي بل ترجيحاً للراجح وما ذكره من إثبات الثابت أو التسلسل ممنوع على هذا التقدير. ويمكن دفعه بأن كون المختار حكيماً لا يقتضي إلا أن يكون فعله مشتملاً على حكمة ومصلحة وهي أعم من الغرض والداعي فلا يلزم من ثبوتها ثبوته كيف؛ وقد قامت الدلائل في الكلام على تنزه فعله تعالى عن العلل الغائية والأغراض؛ نعم؛ هذا لا يوافق⁴⁷⁸ لما ذكره المصنف في مباحث القياس من القول بالعلل الغائية والأغراض في أفعاله تعالى وكان المعترض بنى كلامه على ذلك.

قوله: واستدل المصنف على ذلك.

واعلم أن محل النزاع بين الحكماء والمتكلمين هو أن الممكن هل يجب أن يترجح ويتعين صدوره عن علة سواء كانت موجبة أو مختارة؟ فقالت الحكماء لا بد أن يتعين صدوره من علة ولا يكفي مجرد الاختيار في ترجيح أحد المتساويين بل لا بد من داعية موجبة. والمتكلمون قالوا أن الاختيار يكفي في الترجيح من غير احتياج إلى أمر خارجي⁴⁷⁹ يجب به الصدور. واستدل المصنف على ذلك بوجوه ثلاثة:

الأول: إما أن يكون لا ترجيح أصلاً أو للراجح أو للتساوي أو للمرجوح. والأولان باطلان فتعين الأخيران. أما الأول: فظاهر إذ لولا الترجيح لما وجد الممكن⁴⁸⁰ أصلاً لأنه لا يوجد بدون الإيجاد والإيجاد ترجيح. وأما الثاني: فلأن الممكن لا يكون راجحاً إلا بواسطة أمر⁴⁸¹ خارج

عن ذاته لاستواء الطرفين بالنسبة إليها فلو جاز ترجيح الراجح يلزم تحصيل الحاصل أو التسلسل في الترجيحات وفيه بحث:

⁴⁷⁸ و: يتوقف.

⁴⁷⁹ وو: من غير حاجة إلى مرجح خارجي.

⁴⁸⁰ م؛ ف: ممكن.

⁴⁸¹ وو: مرجح.

فأنّه إن أراد بالترجيح جعل الشيء راجحاً⁴⁸² فالملازمة مسلّمة لكنّه ليس بمحل النزاع لما عرفته فلا يفيد إبطاله. وإن أراد به إيجاد الخارج عن حد التساوي الواصل إلى مرتبة الوجوب فلا يلزم ذلك؛ كيف وقد قام البرهان عليه في موضعه.

فإن قلت: الوجوب لا يتصور بدون الوجود فيلزم تحصيل الحاصل. قلت: ممنوع؛ وإنّما يلزم⁴⁸³ ذلك لو كان سبق الرجحان على⁴⁸⁴ الترجيح⁴⁸⁵ بالزمان⁴⁸⁶ وليس كذلك فتدبر. فإن قلت: الوجوب صفة للموجود⁴⁸⁷ فيكون ممكناً مثله فلا بدّ له من علة بها يجب دفعاً للترجيح⁴⁸⁸ بلا مرجح. قلت: الوجوب ليس من الأمور الموجودة فلا يلزم من عدم وجوبه بالنسبة إلى علته الرجحان بلا مرجح وفيه نظر.

قوله: ومرجوح نظراً إلى ما هو الأصل.

والسابق في الاعتبار يجري مجرى التفسير⁴⁸⁹ لأصل وفيه أنّ من برهن على أن علة⁴⁹⁰ الممكن لا يصدر من علته ما لم يترجح ولم يصل إلى مرتبة الوجوب. كيف يسلم أنّ إيجاد الممكن ترجيح للمرجوح نظراً إلى العلة؟ بل نقول إذا تحقق شرائط وجود الممكن يترجح بها وجوده وينتفي العدم. ألا ترى أن علية العدم وهو عدم علة الوجود فما دامت علية العدم ثابتة يكون علة الوجود منتفية فلا يتصور الترجيح من العلة والفاعل. **قوله: فإيجاد الممكن يكون ترجيحاً للمساوي نظراً إلى الذات والمرجوح نظراً إلى العلة.**

فإن قلت: كيف يكون الشيء الواحد مرجوحاً ومساوياً في حالة واحدة وهل هذا إلا تحافت؟ لا يقال يندفع ذلك باختلاف المنشأين⁴⁹¹؛ لأنّا نقول تحقق المتناقضين في محلّ واحد في حالة واحدة ممتنع قطعاً سواء اتّحد المنشأ أو اختلف. قلت: المراد بالتساوي هو عدم اقتضاء ذات⁴⁹² الممكن وجوده وعدمه بحيث لو فرض خلوه عن الأمور الخارجيّة لكان بالنسبة إليه على السوية وهذا المعنى لازم لماهيته⁴⁹³ بحيث ينتفي⁴⁹⁴ بالعلة قطعاً وغير منافٍ للمرجوحية أو الراجحية، لكن بقي أنّ الكلام إنّما هو في المساوي بالنسبة إلى العلة والفاعل فلا وجه للتعرض بالمساوي نظراً إلى ذات الممكن.

⁴⁸² و؛ وو؛ أو إيجاد.

⁴⁸³ ر: يكون.

⁴⁸⁴ ر؛ ف: عليه.

⁴⁸⁵ ر؛ ف -: الترجيح.

⁴⁸⁶ ف: بالبرهان.

⁴⁸⁷ و: للوجود | ف: للوجوب.

⁴⁸⁸ وو: لرجحان.

⁴⁸⁹ م: التعين.

⁴⁹⁰ و؛ ف -: علة.

⁴⁹¹ و: المتساويين.

⁴⁹² وو: الذات.

⁴⁹³ ف: عليه.

⁴⁹⁴ ف: لا ينتفي.

قوله: والاختيار لا يعلل.

وذلك لأنّ نسبته إلى المرادات⁴⁹⁵ ليست على السوية⁴⁹⁶ بل بالرجحان فكان من شأنها ترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير احتياج إلى مرجح آخر⁴⁹⁷ وإلا لزم إيجاب على ما مرّ وهنا كلام آخر قد مرّ تفصيله فتدكّر.

قوله: فترجيح المساوي.

سوق الكلام يدل على أنّ المراد هو التساوي بالنسبة إلى ذات الممكن أعنى الحيثية المذكورة فلا ينافيه الترجيح؛ كيف وهو لازم لماهيته لا ينفك عنه بحال فلا معنى لقوله «وعند ترجيح الفاعل لم يبق مساوياً».

[مثال المتكلمين على تجويز ترجيح المختار أحد المتساويين]

قوله: وهو الهارب من السبع.

قيل عليه: لا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بدّ في هذا المفروض من يرجح بحسب⁴⁹⁸ اعتقاده إذ لولاه لم يجب⁴⁹⁹ شيئاً مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة صارت سبباً لعدم اشتباهه في الحافظة ولأجل ذلك لا يعرف الهارب أنّه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة. ويندفع هذا بتصوير الكلام والأوجه أن يقال أنّا إذا توجهنا إلى جهة من الجهات فاتجه لنا طريقان يؤدّيان إليها فإنّا نختار أحدهما بمجرد إرادتنا حتى إذا سئلنا عن السبب الداعي لا نقدر على الجواب عنه. فدّل ذلك على أنّ الاختيار كافٍ من غير سبق داعية كما يزعمه الخصم.

وأما ما يقال إذا فرض تساوي الطريقتين في النجاة فإنّ طبيعته يقتضي سلوك الطريق الذي على يساره⁵⁰⁰ لأنّ القوة في اليمين أكثر والقوى يدفع الضعيف فمدفوع بتخلّفه كثيراً كما يدلّ عليه التجربة. وقد يستدل عليه باختيار الجائع أحد الرغيفين والعطشان أحد القدحين.

وردّ بأنّه يختار الأقرب إلى اليمين وهو مردود أيضاً لحديث التخلّف والشاهد هو الشاهد.

قوله: فإن قيل تعلق الإرادة اه.

والتفصيل ههنا أن يقال إرادة المختار بمقدوراته إمّا أن يكون متعددة في نفسها أو واحدة يتعدد بتعلقها؛ فعلى الأول: يتجه أن يقال لم اتصف بهذه الإرادة دون الإرادة الأخرى فإنّ استند ترجيح هذه الإرادة إلى إرادة أخرى نقلنا الكلام إليها ولزم التسلسل في الإرادات، وإنّ لم يستند

⁴⁹⁵ ر؛ م؛ ف: المراد.

⁴⁹⁶ و: أولوية.

⁴⁹⁷ م: ولا لزوم إيجاب.

⁴⁹⁸ ف: يجب.

⁴⁹⁹ ف: لم يختّر.

⁵⁰⁰ وو: سيّان.

فقد ترجح أحد المتساويين على الآخر بلا سبب ومرجح فيلزم الوجود بلا موجد. وعلى الثاني: يتجه ما أورده المحقق[؟] من أنّ تعلقها بوجود الممكن أمر ممكن فيفتقر إلى تعلق آخر ويلزم التسلسل في التعلقات⁵⁰¹ أو تحقق الممكن بلا سبب.

وأجاب المتكلمون تارة باختيار الشق الأول: ومنع التسلسل في الإرادات لما أنّ إرادة الإرادة عينها أو التزام التسلسل فيها أو أنّ الإرادة من شأنها ترجيح أحد المتساويين على الآخر؛ فقول الشارح إرادة الإرادة عين الإرادة بالنظر⁵⁰² إلى اختيار الأول ومنع ثبوت التعلق أو أراد بالإرادة تعلقها أو هو محمول على حذف المضاف. وتارة باختيار الثاني: ومنع تحقق التسلسل في التعلقات بناءً على أنّ تعلق التعلق عينه أو التزام التسلسل فيها لما أنّها أمور اعتبارية أو تجويز تحقق تعلقها بلا سبب تخصيصه في وقت معين؛ إذ لا يلزم منه وجود الممكن بلا سبب وموجد لما أنّه أمر عديمي أو حال. والكل ضعيف لما مرّ سوى قوله «أو الإرادة يرجح لذاتها» فإنّها يمكن تطبيقه على ما قد سبق تحقيقه فتدبرّ.

قوله: إرادة الإرادة عينها. كلام لفظي لا معنى لها عند المتدرب في الصناعة فإنّ تغاير العلة لمعلوله بيّن لا يُنكر.

قوله: أو الإرادة ترجح لذاتها.

فإن قلت: أليس يلزم قدم المراد؟ قلت: لا؛ لما أنّ ما يتعلق به الإرادة إنّما هو الزمان أو المزمّن المشروط به أو بمثله وكل منهما لا يقبل الأزليّة كما سلف تحقيقه.

قوله: أو تعلق الإرادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم من عدم احتياجه إلى العلة وجود الممكن بل موجد.

وفيه أنّه وإن لم يكن له وجود ذاتي إلّا أن له وجوداً عرضيّاً في محله فلا بدّ له من علة وإلّا يلزم وجود الممكن بلا موجد كما حققناه فيما تقدم.

قوله: واعلم أنّ نزاع الحكماء إلخ.

يرد على المصنّف حيث جعل محلّ النزاع بين الفريقين ترجيح المختار أحد المتساويين وليس كذلك بل هو جائز عند الكل⁵⁰³. إنّما النزاع في ترجيح أحد المتساويين من غير⁵⁰⁴ مرجح. والجواب⁵⁰⁵: أنّ ترجيح⁵⁰⁶ المختار أحد المتساويين بمجرد اختياره وإرادته مما يَنَازَع فيما بينهم. فإنّ الفلاسفة ذهبوا إلى أنّه لا يتصور الترجيح منه لأحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح خارجي؛ وأنكره أهل الملة فقالوا يجوز أن ترجّحه لأحد مقدورية على الآخر بمجرد إرادته التي شأنها التخصيص والترجيح⁵⁰⁷.

⁵⁰¹ و: الإرادات.

⁵⁰² ر؛ ف: ناظر.

⁵⁰³ وو: عندهما.

⁵⁰⁴ ر: بلا.

⁵⁰⁵ وو: والحق.

⁵⁰⁶ وو: ترجح.

⁵⁰⁷ و: ... لا يتصور الترجيح منه لأحد مقدورية على الآخر من غير مرجح خارجي وأنكره أهل الملة فقالوا يجوز أن ترجّحه لأحد مقدورية على الآخر بمجرد إرادته التي شأنها التخصيص والترجيح.

قوله: فلذا اكتفي بذكره. والأولى أن يقال قريبان أينما وقعا فذكر أحدهما مغني عن الآخر.

قوله: كان على المتكلم إقامة الدليل على تخلف الحكم فيه، وإثبات عدم الرجحان. قد مرّ منّا ما يدلّ على تخلف الحكم وعدم الرجحان أعني عدم⁵⁰⁸ اعتقاد النفع⁵⁰⁹ أو ميل يتبعه ولا يتصور من الحكيم منع عدم الرجحان منه⁵¹⁰ أو التساوي.

قوله: الفاعل هو المرجح ولا يلزم وجود الممكن بلا موجد.

فيه أنّ الممكن إذا لم يجب [بنسبة] إلى علته يكون نسبة إلى جميع الأوقات على السويّة فوقوعه في بعض دون الآخر ترجيح بلا مرجح. وقد يقال إنّ الفاعل كما يرجح أحد الطرفين على الآخر يرجح الأوقات على غيره وتلخيصه أنّه ترجحه في وقت معين من غير أن يوصله إلى مرتبة الوجوب.

قوله: فيجب على الحكماء إقامة الدليل على هذه القضية.

وهي أنّ ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح يجب به الصدور⁵¹¹ ممتنع فدليلها ما اشتهر فيما بينهم من أنّه لو لم يترجح الممكن بحيث يتعين صدوره من علته⁵¹² لكان نسبته إلى جميع الأوقات على السويّة فوقوعه في بعض منها دون الآخر تحكم وترجيح بلا مرجح وإنّه باطل بالضرورة فتدبر. وقد مرّ آنفا كلام عليه فارجع إليه .

قوله: لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده.

وتفصيله ما نقلناه عن المعتزلة لكنّه مندفع عن المصنّف فإنّا إذا رجعنا إلى وجداننا لا نجد فيه ذلك إذا عني لنا طريقان يؤدیان إلى مطلوبنا فإنّا نختار أحدهما بمجرد إرادتنا من غير اعتقاد يقع فيه أو مثل يتبعه كما يشهد به المنصف؛ يعني أنّ المصنّف قد ادعى أنّ المرجح بحسب الاعتقاد مما لا يجب في صدور الأفعال عنه كما في قضية الهارب. وإنّه يختار بمجرد إرادته من غير اعتقاد نفع في أحدهما وإنّه لدهشته وحيرته لا يخطر⁵¹³ بباله اعتقاد نفع. والحكماء قد سلّموا ذلك حيث اعترفوا أنّه لا علم بالرجحان فيه⁵¹⁴. فيورد عليه ما قاله المحقق من أنّه لا يلزم من فرض التساوي وقوعه فلا بد في هذه الصورة من مرجح⁵¹⁵ بحسب اعتقاده إذ لولاه لم يختّر شيئاً ولا يلزم من الشعور بالمرجح⁵¹⁶ الشعور بذلك

⁵⁰⁸ ف+: منع.

⁵⁰⁹ وو: النفي.

⁵¹⁰ وو؛ ف: فيه | ر: عليه.

⁵¹¹ و: احد.

⁵¹² م-: من علته.

⁵¹³ م: لا يختار.

⁵¹⁴ و: منه.

⁵¹⁵ و+: يجب.

⁵¹⁶ ر: المرجوع.

الشعور. فلعل الدهشة المذكورة صارت سبباً لعدم استنبات الشعور في الحافظة فلأجل ذلك لا يعلم الهارب إلا أن له⁵¹⁷ شعوراً بالمرجح في الحالة السابقة. فمراد الحكماء بقولهم إن غايته⁵¹⁸ عدم العلم بالمرجح هو هذا المعنى لا ما فهمه المصنف. نعم؛ يمكن أن يقال من قبل المصنف كما أشار إليه في أثناء كلامه أننا إذا توجهنا إلى جهة معينة فاتجه لنا طريقان مؤديان إليه فإننا نختار بمجرد إرادتنا أحدهما وإن كان مرجوحاً بالنسبة إلينا كما يشهد به وجدان المنصف فدلّ هذا على أنّ مجرد الإرادة كافية في ترجيح أحد المتساويين على الآخر بل ترجيح المرجوح أيضاً. قوله: فيجب أن يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح.

أى بطريق الاتفاق من غير أن يكون هناك سبب تحققه. وههنا تأمل. وهو أنّ لنا قضية أخرى يجب أن يكون قبولها متفقاً عليه بين العقلاء وهو امتناع الترجيح بلا مرجح وإلا ينسد عليهم باب إثبات الصانع لجواز أن يترجح أحد طرفي الممكن على الآخر بالنظر إلى ذاته. فحاصل مقالة الحكماء هو أنّه إذا جُوزَ ترّجّح المختار أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح جارجي بل ترجيح المرجوح أيضاً. ولا شك في أنّ نسبته إلى أحدهما ليس لذاته وإلا يلزم الإيجاب فتعلق اختياره وإرادته بأحدهما يكون ترجيحاً بلا مرجح وأنّه مع كونه باطلاً بالضرورة يؤدي إلى انسداد باب إثبات الصانع عليهم وأيضاً عدم العلة⁵¹⁹ هو عدم علة الوجود فحيثما كان عدم الممكن راجحاً مثلاً بعدم علة الوجود. كيف يتصور ترجيح الوجود بعلة الوجود؟⁵²⁰ فظاهر أنّه لا يندفع بما ذكره المصنف بل بما قدّمناه فكن على ذكر منه.

قوله: ولا حالة للممكن قبل الوجود بما يكون أقرب إلى جانب الوجود. لأنّه حينئذٍ يكون معدوماً فلا يكون جانب الوجود راجحاً هذا. أقول هذا إنّما يستقيم إذا كان قبلية تلك الحالة على الوجود زمانية وهو ممنوع بل هي قبلية ذاتية فلا مانع لرجحان جانب الوجود.

قوله: حتى يستحيل التسلسل فيها إذ ايقاع الإيقاع عين الإيقاع. ولا يخفى عليك أن هذه الكلمات بعد إتقان ما قدمناه فيها يكون عندك كصير باب أو طنين ذباب.

قوله: لجواز أن يكون المؤثر قدرته واختياره. والجواب أنّه لو كان هو المؤثر لكان له شعور بتمديد الأعصاب والعضلات وإرخائها وكيفية صدور الحروف عن مخارجها على ما يشير إليه قوله ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك، 14/67].

قوله: لا تكون الإرادة إلا مجرد شوق.

ممنوع؛ إذ ليس التخصيص والترجيح بالفعل من لوازم الإرادة فيجوز أن يتخلّف عنها لمصادفة إرادة أخرى قوية أعنى إرادة الحق سبحانه وتعالى.

⁵¹⁷ و: لم يكن.

⁵¹⁸ ر: فانيته.

⁵¹⁹ و: علة العدم.

⁵²⁰ هامش ف: من أنّ الاختيار ترجيح لذاتها ويمكن تطبيقه.

فإن قلت: أليست الأشاعرة قد فسروا الإرادة بصفة مخصصة لإحدى طريقي المقدور بالوقوع وهو يشعر بذلك. قلت: نعم؛ إلا أنهم أرادوا بذلك الشأن والقوة⁵²¹ يرشدك إليه أنهم أثبتوا للحيوان الإرادة بذلك المعنى مع نفيهم التخصيص والترجيح عنه؛ ومن ههنا ظهر لك سقوط ما ذكره الشارح أعنى قوله «وهذا الكلام غير صالح للإلزام»

قوله: وستعرف أن الفعل إلخ. قد يقال إن القدرة والإرادة متساويتان عند الأشعري كما يدل عليه⁵²² التعريف.

[معنى كون القصد مخلوق الله تعالى]

قوله: فأجاب بأن القصد مخلوق الله تعالى.

حاصل الجواب أن القصد وإن كان مستنداً إلى قدرة العبد لكنّه من قبيل الأحوال فلا يجب عند تحقق جميع ما يتوقف عليه فلا يلزم الجبر. وأنت خبير بأنه لا يدفع السؤال إذ يتجه عليه أن القصد المستند إلى قدرة العبد⁵²³ إن كان استنادها إليه على سبيل القصد والاختيار يلزم التسلسل وإلا فالاضطرار قطعاً فتدبر.

قوله: فلا يجب. لو سلم أنه⁵²⁴ لا يجب عند تحقق جميع ما يتوقف عليه فلا شك أنه لا بدّ له من قصد آخر إليه وإلا⁵²⁵ يكون اضطرارياً فننقل الكلام إليه ويتسلسل هذا. وأمّا القول بأن قصد القصد عين القصد فكلام لا يلتفت إليه المتدرب في الصناعة.

قوله: إنما يمكن في الأمور اللاموجودة واللامعدومة.

قد يقال إن الاستناد إلى معلول⁵²⁶ الشيء إذا كان كافياً في الاستناد إليه يكون جميع الأشياء مستنداً إليه تعالى عند الكل ولا يدخل فيه للوجوب وعدمه. فالأظهر أن يقال إن اللازم من ذلك جواز استناد جميع الأشياء إليه تعالى ولا⁵²⁷ يلزم منه ارتفاع النزاع بين الفريقين. فإنّ المعتزلة يُسندون أفعال العباد إليه سبحانه تعالى بالواسطة وغيرهم يُسندون ما عدا القصد إليه تعالى بالذات فالقصد بالواسطة فافتقاراً. قوله: وأمّا الثالث فلأنّ ذلك العدم. قد يقال يجوز أن يكون تأثيره فيه بواسطة أمر عديمي متجدّد كتعلق الإرادة مثلاً فلا يلزم شيء مما ذكره.

⁵²¹ و: القدرة.

⁵²² و+: عند.

⁵²³ و+: القصد.

⁵²⁴ ر+: لا بحسب.

⁵²⁵ و+: لا.

⁵²⁶ وو: مطلق.

⁵²⁷ و-: لا.

قوله: وإن كان عدمًا لاحقًا توقف على زوال إلخ. ممنوع؛ لم لا يجوز أن يكون تأثيره فيه بواسطة عدم لاحق⁵²⁸ لوجود سيال يقتضي بذاته

تصرمه⁵²⁹ وعدم بقاءه⁵³⁰ من غير اسناد⁵³¹ إلى زوال جزء من العلة⁵³².

قوله: لأن زوال العدم وجود. إنما يلزم ذلك أن لو كان زوال عدم وجوده وهو ممنوع لجواز أن يتوقف على⁵³³ أمر عديمي في نفسه فلا يكون

زواله عين الوجود ولا مستلزمًا له⁵³⁴.

قوله: لأن ذلك الشيء يتوقف إلخ. توقفه على ذلك إنما ينفي استقلاله في إيجاد⁵³⁵ فلا يلزم من عدم استقلاله فيه عدم إيجاد مطلقًا.

قوله: لكن لقايل أن يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات إلخ.

لم يرد به وجوب الفعل بمجرد الموجودات المستندة إلى الواجب فإنها وإن وجبت باستنادها إلى الواجب لم يتم دليل على إيجادها للفعل بل أراد الوجوب بالنسبة إلى العلة التامة التي من جملتها قدرة العبد وإرادته التي من شأنها الترجيح أو الإيجاد وملخصه أن وجوب الفعل بالنظر إلى المجموع لا ينافي اسناده إلى قدرة العبد بطريق الاختيار كما يدعيه جمهور المعتزلة.

قوله: وأيضًا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق أصل القدرة⁵³⁶ بأصل الفعل.

واعلم أن القدرة والداعية إذا كانتا مستندتين إلى الله تعالى ووجب الفعل بهما يلزم الجبر قطعًا ولا ينفيه صحة تعلق القدرة بالطرفين نظرًا إلى ذاتها. وإنما الكلام في القدرة والداعية المستندتين إلى الفاعل فإن اشترط في الفعل الاختياري أن يكون جميع ما يتوقف عليه اختياريًا لم يكن اختياريًا؛ وإن لم يشترط بل أريد به ما يصح فعله وتركه على سبيل الاستقلال وإن كان بعض ما يتوقف عليه اضطراريًا كما هو الظاهر كان اختياريًا. وتفصيل هذا المقام أن يقال:

إن فعل العبد إما أن يقع بقدرة الله تعالى ويكون العبد بمنزلة الجمادات التي لا قدرة ولا اختيار لها أصلًا كما زعمه جهم بن صفوان ويطله التفرقة الضرورية بين حركتي البطش والارتعاش ولزوم سقوط التكاليف الشرعية؛ أو يكون له قدرة واختيار من غير أن يكون لها مدخل سوى المقارنة المستمارة بالكسب كما ذهب إليه الأشعري ومن تبعه ويدفعه الوجدان الشاهد بأن للعبد صنعًا ما؛ أو يكون لها مدخل بأن يقع⁵³⁷

⁵²⁸ و: اللاحق.

⁵²⁹ و: بقدمه | ف: تقدمه.

⁵³⁰ ر: تقابله.

⁵³¹ و: استناد.

⁵³² وو: علته.

⁵³³ و+: زوال.

⁵³⁴ ر+: وهو باطل.

⁵³⁵ م-: في إيجاد.

⁵³⁶ م: الإرادة.

⁵³⁷ و: يكون.

بخلق الله عز وجل مع صرف العبد قدرته إليه وإليه ذهب الحارثية واختياره المصنف. ويتجه عليه أن الصرف إن انتهى إلى الحق فالجبر لازم وإلا يتسلسل فتدبر.⁵³⁸ وإما أن يقع بقدرة العبد على سبيل الصحة والاختيار كما زعمه جمهور المعتزلة؛ أو على سبيل الإيجاب⁵³⁹ وإليه مال إمام الحرمين منّا وأبو الحسين البصري من المعتزلة؛ وقد قامت الدلائل في الكلام على بطلانهما ومن أرادها فليرجع إليه. وتحقيق الحق فيه مبني على مقدمة⁵⁴⁰ وهي:

- إن كل شيء يغاير الوجود فهو محتاج في كونه موجوداً إلى وجوده الذي هو غيره.
- وكل ما يحتاج إلى غيره فهو ممكن.
- فكل شيء يغاير الوجود ممكن.
- وكل ممكن محتاج إلى فاعل يرجح وجوده على عدمه.

فلو لم يكن⁵⁴¹ الوجود واجباً يستند⁵⁴² إليه الممكنات لدار أو تسلسل لكنّ اللازم باطل فالملزوم مثله فإذا هو واجب الوجود. ثمّ أنّه يجب أن يكون حقيقة واحدة إذ لو تعدد فإما أن يكون بعض منها واجباً لذاته والبعض الآخر عارضاً للممكنات أو يكون الكل واجباً لذاته؛ ويبطل الأول لزوم التسلسل في الأمور الثابتة في نفس الامر؛ والثاني بطلان⁵⁴³ التوحيد فلا يجوز أن يكون أمراً مبايناً للأشياء وإلا يلزم كونها معدومة في أنفسها. فتعين أن يكون أمراً منبسطاً فيها وممتازاً عنها بذاته. ولك أن تقول الوجود إما أن يكون أمراً مبايناً للأشياء أو نفسها أو وصفاً لها كلّها أو بعضها أو موصوفاً⁵⁴⁴ بها. ويبطل الأول حديث لزوم كون الأشياء معدومة وانتفاء الحمل ودعوى كفاية النسبة خروج عن طور العقل ولا يلتفت إليها؛ كيف ولو جاز ذلك في الوجود لجاز في غيره أيضاً وأنه سفسطة ظاهرة. ويبطل الثاني برهان التوحيد وسقوط التنزيه. ويبطل الثالث لزوم التسلسل في الأمور الثابتة في نفس الامر. فتعين الرابع وهو أنّه حقيقة واحدة تنزل وتظهر في تلك الأشياء ظهور البحر في أمواجه. فإن قلت: قد ظهر مما ذكرته أن الوجود معنى حاصل للأشياء أعني التعيينات التي هي بمنزلة القيود والصفات له. فما وجه قولهم «إنّ حقيقة الحق أعني الوجود ليس إلّا عين الهويات»؟

⁵³⁸ هامش ف: وجه التدبر: أن لا يلزم على ما التزمه المصنف أنّ الصرف عنه بل يقال المستند إلى العبد مستند لذاته كإرادة الباري تعالى.

⁵³⁹ ر: الاختيار.

⁵⁴⁰ هامش ل: قال لأنّ الوجوب من الأمور الثابتة يقتضي ثبوت المتيقن له قبله وأيضاً الثبوت منها فيقتضي ثبوت ماهية له ثمّ ينقل الكلام لا إلى نهاية. قلت: إنّ ثبوت المتيقن له في علم الله تعالى كافٍ ههنا؛ قولك ما ثبت له وهو لذات الله تعالى فينقطع على أنّه يجوز كون بعض الوجود واجباً ويصدر عنه بعض آخر ويقوم سائر الأشياء الممكنة بهذا الآخر وهو موصوف بما كما قلتم فيما سيأتي وثبت له لذاته. منه

⁵⁴¹ ر: يجب.

⁵⁴² و: مستنداً.

⁵⁴³ ف: برهان.

⁵⁴⁴ ر: موصوفاتها.

قلت: وجهه أنَّ الهوية قد تطلق على نفس التعين والقيود وقد تطلق على الذات المتعينة⁵⁴⁵ من حيث تعينها⁵⁴⁶. فعلى الأول: يكون التغير بينهما بالذات وإليه يشير قولهم "العالم بمنزلة الخيال والمثال والسراب في أنفسها"⁵⁴⁷؛ وعلى الثاني: يكونان متحدتين بالذات ومتغايرين بالاعتبار. فإن قلت: كيف ينزل الأمر القديم⁵⁴⁸ ويتصف بالأمور المحدثه؟ قلت: هي لا يوصف بالحدوث بل بالتجدد لما عرفت واتصاف القديم بالمتجدد مما لا يتم البرهان على امتناعه، على أنَّ الأدلة المذكورة في الكلام على نفي ذلك مما لم يتم كما لا يخفى على المتدرب في الصناعة.

فإن قلت: إذا تنزل إليها فهل يفتقر⁵⁴⁹ إطلاق الأسماء الإلهية على الحقيقة الباقية في هوية الغيب أم يطلق أيضًا على الهوية السارية؟ قلت: الظاهر هو الأول لكن المقرر في السنة المحققين من أرباب المكاشفات هو إطلاقه على القدر المشترك أعني الحقيقة الجامعة بينهما.⁵⁵⁰

فإن قلت: ليس يلزم حينئذ سقوط التنزيهات الإلهية وارتفاع الشرائع النبوية وإنه دأب قاعدة الثواب والعقاب؟ قلت: لا؛ إذ يمكن تأويله بالأول ولهم أن يقولوا إنَّ حقيقة الوجود من حيث هي هي حقيقة مقدسة فلا تقبل المخالطة والتحيز والتجزئ إلى غير ذلك من الأوصاف الجسمانية المشروطة بالتعین والكثافة يرشدك إليه ما ذكروا في حال الهوى بالقياس إلى الصورة وكذا الأنوار الواقعة على الأجرام الكثيفة. وأما المكلف والمعاقب فهو الحقيقة الباقية في هوية الغيب أو الحقيقة الجامعة بينهما والمكلف والمعاقب فهو الهوية الظاهرة في العين.

فإن قلت: تعذيب الهوية يستلزم تعذيب تلك الحقيقة ضرورة تقارنهما بها. قلت: قد مرَّ أنَّ قبول مثله مشروط بالهوية وله مثل في المواد⁵⁵¹ الجزئية فالقابل ليس إلَّا الهوية العينية دون الحقيقة الجامعة المقدسة التي لا كثافة فيها ولا كثرة وإثما الكثرة في الإضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب في أنفسها.

فاعلم أنَّ له مراتب في تنزلاته لا بدَّ من الإشارة إليها إشارة خفيفة.

الأولى: مرتبة الأحديّة المسمى المستهلكة تلك جميع الأسماء والصفات أعني حقيقة الوجود⁵⁵² المأخوذة بشرط أن لا⁵⁵³ يكون معها شيء وهي يُسمّى جمع الجمع وحقيقة الحقائق ومرتبة العماء على ما وقع في الآثار النبوية. الثانية: مرتبة الواحدية المستمات بمرتبة الألوهية ومقام

545 ر: المقتضية.

546 و: نفسها.

547 م: في أنفسها.

548 و: العدمي | و: بالتجدد.

549 ر: يقتصر.

550 هامش م: كلَّ ما ذكره تمويه لا يغتر به النبيه فإنَّ حقيقة الحق تنزه عن الاتحاد والتشبيه ما ذكر قول المنصورية دون الصوفية الوجودية. فإنَّ مذهبهم اتحاد الكلمات العلمية دون الوجودات الخارجية كما أشار إليه الشيخ ابن العربي بقوله «كنا حروثًا عاليات؛ لم نقل متعلقات من ذري أعلى العقل» كما في شرح مفتاح الغيب للفناري. من خط الفاضل بياضي زاده.

551 و: الموارد.

552 و: + و.

553 و: - لا.

الجمع وهي عبارة عن الوجود المأخوذ مع الأسماء والصفات الإلهية. والثالثة: مرتبة الاسم الباطن والأول والعليم رب الأعيان الثابتة وهي عبارة عن الوجود بشرط ثبوت⁵⁵⁴ الصور العلمية المسماة بالأعيان الثابتة في مرآة العلم والصورة الجامعة هي صورة آدم الكلي والروح الحمدي وبها تعلق الحب الذاتي ولهذا كان حبيب الله تعالى أولاً في العلم وآخرًا في العين. والرابعة: مرتبة اسم الرحمن رب العقل الأول المسَمَّى بعقل الكلّ ولوح القضاء وأم الكتاب والقلم الأعلى وهي عبارة عن الوجود بشرط ثبوت كليات الأشياء فيه. والخامسة⁵⁵⁵: مرتبة الاسم الرحيم رب نفس الكلّ المسماة بلوح القدر واللوح المحفوظ والكتاب المبين وهي عبارة عن الوجود بشرط أن يكون الكليات جزئية مفصلة من غير احتجابها عن كلياتها وهكذا ينزل إلى آخر المراتب أعني مرتبة الاسم الظاهر⁵⁵⁶ والآخر رب عالم الملك وهي الهوية السارية في الكلّ وللإنسان مرتبة جمع الجمع فهو المظهر الكامل. إذا تمهد هذا عندك تبين لك أنّ الأفعال كلّها صادرة عنه سبحانه وتعالى إلّا أنّها لما ظهرت من صورة المظهر ظن أنّها صادرة منه. وإليه أشار **علي بن أبي طالب كرم الله وجهه** في جواب كمثل نور يتجلى من صبح الأزل على هياكل العدمات فظهر به منها الحركات والسكنات.

فإن قلت: إذا كانت الأفعال كلّها مستندة إلى الحق سبحانه وتعالى والصور البرزخية⁵⁵⁷ بمنزلة الآلات يكون الكفرة والعصاة مسخرة تحت قدرته تعالى يفعل فيهم ما يشاء ويحكم ما يريد فما سبب تعذيبهم؟ قلت: سببه استدعاؤهم بلسان الاستعداد الكفران والعصيان. فإن قلت⁵⁵⁸: أليس الاستعداد مستندًا إلى الفيض الأقدس؟ قلت: نعم، لكنّه باقتضاء خبائه هويتهم الذاتية هذا.⁵⁵⁹ وتفصيل لا يحتمل المقام هذا. وللمتكلم بلسان الحال ارجاع اختلافات العلماء إلى جانب اللفظ والمقال.

{تم بعون الله الملك الكبير المتعال⁵⁶⁰ الحمد لله أولاً وآخرًا وصل اللهم على سيّد الأنبياء والأصحاب والآل رضوان الله عليهم أجمعين آمين يا معين} {تمت الرسالة} م

⁵⁵⁴ ر-: ثبوت.

⁵⁵⁵ هامش ر: وجلة المراتب ثمانية وعشرون مبيّنة في موضعها. منه

⁵⁵⁶ و؛ ر+: المطلق.

⁵⁵⁷ ر: البزار | ر+: فيه.

⁵⁵⁸ هامش ر: لابن القاضي الطحاوي [؟]. هـ

⁵⁵⁹ هامش ر: هذا السؤال والجواب للشيخ محي الدين العربي. منه

⁵⁶⁰ و: الوهاب.