

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**XV. YY. OSMANLI DÜŞÜNCESİNDE TELVÎH HÂŞİYELERİ:  
TEKLÎFE DAİR TARTIŞMALAR**

Doktora Tezi

İMAM RABBANİ ÇELİK

İstanbul, 2020

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**XV. YY. OSMANLI DÜŞÜNCESİNDE TELVÎH HÂŞİYELERİ:  
TEKLÎFE DAİR TARTIŞMALAR**

Doktora Tezi

İMAM RABBANİ ÇELİK

Danışman: Prof. Dr. HASAN HACAK

İstanbul, 2020



## GENEL BİLGİLER

|                    |                                                      |
|--------------------|------------------------------------------------------|
| Adı ve Soyadı      | : İmam Rabbani Çelik                                 |
| Anabilim Dalı      | : Temel İslam Bilimleri                              |
| Programı           | : İslam Hukuku                                       |
| Tez Danışmanı      | : Prof. Dr. Hasan Hacak                              |
| Tez Türü ve Tarihi | : Doktora - Aralık 2020                              |
| Anahtar Kelimeler  | : Fıkıh usûlü, teklîf, Osmanlılar, Telvîh, hâşiyeler |

## ÖZET

*Tavzîh* Hanefî usûl geleneğinin klasik sonrası dönemini belirleyen önde gelen metinlerdendir. Sadrüşşerîa *Tavzîh*'te özellikle teklîfe ilişkin meselelere geniş yer ayırmış ve burada mütekellim usûl geleneğinin klasik sonrası dönem temsilcilerinin argümanlarını eleştirmiştir. Teftâzânî ise *Telvîh*'te Sadrüşşerîa'nın getirdiği argümanları yorumlayıp pek çok noktada itirazlar yöneltmiştir. *Tavzîh* 15. yy. Osmanlı ilim çevresinde, otorite isim olan Teftâzânî'nin yorum ve eleştirileri üzerinden okunmuş; ulemanın bu ilmî mirası tartıştığı en önemli zemin *Telvîh* hâşiyeleri olmuştur. Bu bağlamda kaleme alınan *Telvîh* hâşiyelerinde hararetle tartışılan alanlardan biri şüphesiz teklîf konusudur.

Bu çalışma 15. yy. Osmanlı ilim çevresinde *Telvîh* hâşiyelerinde teklîf konusu üzerine cereyan eden tartışmaları ortaya çıkarmayı ve bunları tarihî-fikrî bağlamına yerleştirmeyi amaçlar. Çalışmada hâşiyelerdeki tartışmaların daha ziyade görüşler değil argümanlar üzerinden cereyan ettiği ve muhaşşîlerin argümanlar üzerinden gerçekleşen bu tartışmalarda otorite figürlerin ilmî mesaisiyle irtibat kurdukları ortaya konulmuştur. Hâşiye yazarları eleştiri, yorum ve nakil/derleme olmak üzere üç farklı şekilde kurdukları irtibatlar üzerinden aynı zamanda kendi yetkinliklerini göstermeye çalışmışlardır. Çalışmada otoritelerle kurulan bu irtibat şekilleri, ele alınan tartışmalar üzerinden detaylandırılarak ortaya çıkarılmıştır. İncelenen hâşiyelerde daha çok argüman değerlendirmesine ağırlık verildiği görülmekle birlikte bu eserlerin yer yer müelliflerin fikrî eğilimlerine de ışık tuttuğu tespit edilmiştir.

## GENERAL INFORMATION

|                         |                                                                                                              |
|-------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Name and Surname        | : İmam Rabbani Çelik                                                                                         |
| Field                   | : Basic Islamic Studies                                                                                      |
| Programme               | : Islamic Jurisprudence                                                                                      |
| Supervisor              | : Professor Hasan Hacak                                                                                      |
| Degree Awarded and Date | : PhD – December 2020                                                                                        |
| Keywords                | : Islamic Legal Theory (usūl al-fiqh), legal obligation (taklīf), Ottoman Empire, Talwīh, super-commentaries |

## ABSTRACT

*Tawdhīh* is one of the most influential texts in the post-classical period of the Hanafī tradition of legal theory. Its author Sadr al-Sharīa works through the issues of *taklīf* and criticizes arguments put forward by the post-classical representatives of theologian tradition. Later, Taftāzānī deals with Sadr al-Sharīa's arguments in his *Talwīh*, and criticizes many of them. In the 15<sup>th</sup> century Ottoman scholarly circle, *Tawdhīh* has been read through the comments and criticisms of Taftāzānī, who is considered a scholarly authority figure in this period. Ottoman scholars compose quite a few super commentaries on *Talwīh*, thereby find a common ground to get in contact with as well as to discuss the scholarly heritage. One of the hotly debated topics in these super commentaries is the issues of legal obligation (*taklīf*).

This dissertation aims to reveal the debates on the issues of *taklīf* that took place in the super commentaries of *Talwīh* written in the 15<sup>th</sup> century Ottoman scholarly circle and attempts to contextualize them historically as well as intellectually. This study shows that the discussions within the super commentaries were based on arguments (*adilla*) rather than opinions of school (*akwāl*) and the Ottoman scholar found a common ground in super commentaries to get involved in dialogue with Taftāzānī and his scholarly legacy. To achieve this, they developed three methodological tools namely criticism, interpretation and paraphrasing/compilation. In this dialogue, the authors seem to attempt to prove their scholarly competence. Lastly, though usually characterized by argument evaluation, super commentaries shed light on the intellectual tendencies of the authors as well.

## ÖNSÖZ

Hâşiye yazımı, genel olarak İslâm düşüncesinin klasik sonrası döneminde özelde ise Osmanlı düşüncesinde önemli bir yeri olan husûsî bir bilgi üretim tarzıdır. Bu bilgi üretim tarzı modern literatürde yakın zamana kadar Aydınlanmacı ve Avrupa-merkezli düşüncenin etkisi altında orijinallikten yoksun ve tekrardan ibaret gibi nitelemelerle anılıyordu. Yaklaşık yirmi yıl öncesinde bazı araştırmacılar tarafından sorgulanmaya başlayan bu yaklaşıma zaman içinde eleştiriler yöneltildi ve hâşiyelerin çalışılmasına yönelik ihtiyaca vurgu yapıldı. Son yıllarda ise farklı alanlarda hâşiye literatürünü tanıtan, sınıflayan ve neşrederek ilim dünyasına kazandıran çalışmalar ortaya konuldu. Bu çalışmalar modern literatürde, öncesinde hâkim olan kategorik ve indirgemeci bakış açısının öncüllerini sorgulamak, ilgili literatürün zenginliğini ortaya koyarak gelişimini göstermek açısından şüphesiz önemli ve kıymetlidir. Ancak hâşiyelerde belirli meselelerin nasıl ele alınıp tartışıldığını tarihî süreç içinde yatay ve dikey olarak inceleyen, hâşiyelerin düşünce geleneğinde ne ifade ettiğini övgü ve yergi ikilemine düşmeden ortaya koyan çalışmalara hâlâ ihtiyaç duyulduğu açıktır. Bu ihtiyaca cevap verecek araştırmaların yapılması, aynı zamanda hâşiyelerin mâhiyeti ve işlevine dair perspektiflerin gelişmesi için de önemli bir adım olacaktır. Böylece İslâm düşüncesinin klasik sonrası döneminde oldukça geniş bir yer tutan bu yazım türüne ışık tutulması, düşüncenin bu dönemdeki seyrine dair de önemli ipuçları sunacaktır. Bu çalışma, söz konusu ihtiyaca cevap verme sâikinden doğmuş ve Osmanlı düşüncesinin 9/15. yy. kesitinde belirli bir hâşiye literatürü ve tartışma alanıyla sınırlandırılmıştır.

Osmanlı düşüncesinde 9/15. yy. ile birlikte yaygınlaşmaya başlayan hâşiye yazımının özellikle Sa‘deddin et-Teftâzânî (v. 792/1390) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin (v. 816/1413) ilmî mirası üzerinden gerçekleştiği görülür. Söz konusu dönemde otorite figürler olduğu anlaşılan bu isimlerden Teftâzânî’nin kaleme aldığı *Telvîh* adlı usûl eseri çok sayıda hâşiyeye konu olmuş, bu hâşiyelerde öne çıkan tartışma alanlarından biri de teklîf olmuştur. Söz konusu dönemde telif edilen bu hâşiyelerde, Sadrüşşerîa’nın *Tavzîh*’te mükellefin fiillerinin irâdî olarak ortaya çıktığını ispat için getirdiği mukaddimât-ı erba‘ argümanı başta olmak üzere, teklife dair meseleler Teftâzânî’nin yorum ve eleştirileri üzerinden okunmuş ve tartışılmıştır. Bu dönemde *Telvîh* hâşiyeleri zemininde meydana gelen tartışmaların nasıl cereyan ettiği ve içinde doğduğu ilmî ortamda ne anlam ifade ettiği şüphesiz önemli bir

sorudur. Bu sorunun cevabı aynı zamanda hâşiyelerin işlevine ışık tutacak önemli tespitlere ulaştıracaktır. Bahsi geçen sorunun cevabını arayan bu çalışma, 15. yy. Osmanlı ilim çevresini merkeze alarak bu çevrede teklîfe dair meselelerin *Telvîh* üzerine kaleme alınan hâşiyelerde nasıl tartışıldığını ve bu tartışmaların kendisini çevreleyen ilmî-tarihî bağlamda ne ifade ettiğini konu edinmektedir. Böylece belirli bir zaman diliminde ve belli bir literatürde cereyan eden tartışmaları ortaya çıkararak, Osmanlı usûl düşüncesine ve hâşiyelerin karakterine dair bir bakış açısı sunmayı hedeflemektedir.

Bu çalışmanın son şekliyle ortaya çıkmasında pek çok kimsenin katkıları var. Öncelikle tez için gerekli materyallere ulaşma, tez konusunu ve içeriğini belirleme hususunda tüm yoğunluğuna rağmen desteklerini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Hasan Hacak'a teşekkürü borç bilirim. Kıymetli hocam Doç. Dr. Tuncay Başoğlu araştırmamın başından itibaren yüz yüze geldiğim zorluklara karşı teşvik ve destekleriyle beni cesaretlendirdi, tezimi baştan sona okuyarak yol gösterici tavsiyelerini paylaştı. İlim yolculuğumda kendisinin hakkını ödeyemem, minnettarım.

2013 yılından bu yana akademik çalışmalarımı destekleyen İSAM AYP projesinin yöneticilerine, bu proje kapsamında seminerleriyle ufukumun genişlemesine vesile olan hocalarımıza ve İSAM Kütüphanesi çalışanlarına müteşekkirim. Ayrıca yine aynı proje kapsamında ilim dalı sorumlusu olarak araştırma sürecinde rehberlik eden ve vakit ayırarak tezin bazı bölümlerini okuyup değerli önerilerini paylaşan Doç. Dr. Özgür Kavak'a hususen teşekkür ederim. 2016 yılından bu yana fiilen görev yaptığım Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin yöneticilerine ve bölüm başkanlarımıza ise huzurlu bir çalışma ortamı sağladıkları için teşekkür borçluyum.

Tez savunma jürisinde bulunan hocalarım Prof. Dr. Hatice Kelpetin Arpağuş, Doç. Dr. Ferruh Özpilavcı, Doç. Dr. Abdurrahman Atçıl ve Doç. Dr. Abdurrahim Kozalı kıymetli değerlendirmeleri ve tavsiyeleriyle tezim ve sonrası için planladığım çalışmalara yönelik teşvik edici ve yol gösterici fikirler sundular. Kendilerine minnettarım. Değerli dostum Gürzat Kami hem tezde ele aldığım tartışmaların tarihî-fikrî arka planını oluştururken kendisiyle yaptığım istişarelerde çalışmama yön veren önerilerde bulundu hem de tezin bir bölümünü okuyarak önemli eleştirileriyle çalışmamı zenginleştirdi. Kendisine ne kadar teşekkür etsem eksik kalır. Ayrıca çalışmamın önemli bir kısmını okuyup tashih ve

önerilerini paylaşan ve pek çok zaman yaptığımız istişarelerle çalışmamaya katkılarda bulunan Osman Said Evdüzen de kendisine teşekkür borçlu olduğum dostlarımdan. Çalışma sürecinde kendileriyle fikir alışverişinde bulunduğum Ali İhsan Kılıç ve Yasin Gökğöz, bazı kaynaklara ulaşma noktasında kıymetli destekler veren Zeynelabidin Hüseyini ve bu süreçte yardımlarını gördüğüm Mustafa Özbakır şüphesiz bu satırlarda teşekkürle yad etmem gereken diğer dostlarım. Mahtut haşiyelerin hâmişine notlar bırakarak tartışmaların seyrini takip etmemi kolaylaştıran müstensih ve okurlara gelince, her ne kadar isimlerini tespit edemesem de kendilerini rahmet ve şükranla anıyorum.

Son olarak zorlu ve yoğun süreçlerden geçtiğim dönemlerde, kendileriyle paylaşmam gereken vakitlerinden feragat ederek, sabırları ve her türlü yardımlarıyla bana destek olan eşim Şerife Nur Hanım ve oğlum Ahmed Naim'in haklarını ödeyemem. Her ikisine medyûn-ı şükranım.

İmam Rabbani Çelik

İstanbul, Aralık 2020



## İÇİNDEKİLER

|                    |     |
|--------------------|-----|
| ÖZET.....          | ii  |
| ABSTRACT.....      | iii |
| ÖNSÖZ.....         | iv  |
| İÇİNDEKİLER .....  | vii |
| ŞEKİL LİSTESİ..... | x   |
| KISALTMALAR .....  | xi  |
| GİRİŞ .....        | 1   |

|                                      |    |
|--------------------------------------|----|
| I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI..... | 2  |
| II. LİTERATÜR VE KAYNAKLAR.....      | 4  |
| A. MODERN LİTERATÜR.....             | 4  |
| B. KAYNAKLAR.....                    | 11 |
| III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....       | 18 |

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### 15. YY. OSMANLI İLİM ÇEVRESİ VE *TELVÎH* HÂŞİYELERİ

|                                                                                                |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| I. HANEFÎ USÛL DÜŞÜNCESİNİN KLASİK SONRASI DÖNEMİ VE <i>TELVÎH</i> .....                       | 21 |
| A. KLASİK SONRASI DÖNEMDE HANEFÎ USÛL GELENEĞİNİN GELİŞİMİ.....                                | 22 |
| B. KLASİK MİRASIN YENİDEN İNŞASI: <i>TAVZÎH</i> VE <i>TELVÎH</i> .....                         | 26 |
| 1. Fukahâ Geleneğinin Ortak Nazarî Dille Buluşması: <i>Tenkîh</i> ve Şerhi <i>Tavzîh</i> ..... | 26 |
| 2. Bir <i>Tavzîh</i> Eleştirisi: <i>Telvîh</i> Hâşiyesi.....                                   | 31 |
| 3. <i>Telvîh</i> Üzerine Yazılan İlk Hâşiyeler.....                                            | 33 |
| II. 15. YY. OSMANLI İLİM ÇEVRESİ .....                                                         | 35 |
| A. BİR İLİM ÇEVRESİ OLARAK 15 YY. OSMANLI ULEMASI.....                                         | 39 |
| 1. 15. Asrın İkinci Yarısında İlim Çevresinin Ortaya Çıkışı.....                               | 41 |
| 2. İlmî Kurumlar ve Ulemanın Himayesi.....                                                     | 48 |
| 3. Sultanın İlim Çevresiyle İlişkisi.....                                                      | 53 |
| B. OSMANLI İLİM ÇEVRESİNİN OTORİTE TASAVVURU VE TEFTÂZÂNÎ .....                                | 58 |
| 1. Teftâzânî'nin İlmî Mirasının Osmanlı Coğrafyasında Tanınması .....                          | 58 |
| 2. Teftâzânî'nin Eserlerinin Entelektüel Üretimine Merkezine Yerleşmesi.....                   | 60 |
| 3. İlim Çevresinin Otorite Tasavvurunun Yansıma Şekilleri.....                                 | 62 |

|                                                                                         |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>III. OSMANLI İLİM ÇEVRESİNDE <i>TELVÎH</i> ÜZERİNE YAZILAN HÂŞİYELER .....</b>       | <b>66</b>  |
| A. OSMANLI İLİM ÇEVRESİNİN OTORİTELERLE İRTİBAT ZEMİNİ OLARAK HÂŞİYE YAZIMI .....       | 66         |
| B. 15. ASIRDA <i>TELVÎH</i> ÜZERİNE YAZILAN HÂŞİYELER .....                             | 71         |
| 1. <i>Telvîh</i> Hâşiyeleri .....                                                       | 73         |
| 2. Mukaddimât Hâşiyeleri .....                                                          | 82         |
| C. <i>TELVÎH</i> HÂŞİYELERİNDE OTORİTELERİN FİKİRLERİ İLE İRTİBAT KURMA ŞEKİLLERİ ..... | 94         |
| 1. Eleştiri .....                                                                       | 96         |
| 2. Yorum .....                                                                          | 103        |
| 3. Nakil ve Derleme .....                                                               | 105        |
| <b>IV. USÛL DÜŞÜNCESİNDE TEKLÎF KONUSU .....</b>                                        | <b>106</b> |

## İKİNCİ BÖLÜM

### MÜKELLEFİN FİİLİNİN ONTOLOJİK TEMELLERİ ÜZERİNE TARTIŞMALAR

|                                                                                |            |
|--------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>I. EŞ'ARÎLERİN ARGÜMANLARI .....</b>                                        | <b>119</b> |
| <b>II. SADRÜŞŞERÎA'NIN DÖRT MUKADDİMESİ VE TARTIŞMALAR .....</b>               | <b>122</b> |
| A. İKÂNIN DIŞ DÜNYADA GERÇEKLİĞİNİN OLMAMASI .....                             | 123        |
| 1. İkânın Teselsülünün İmkânsızlığı .....                                      | 125        |
| 2. Kulun İkâsının Kadim İkâya Dayanması Problemi .....                         | 131        |
| B. MÜMKÜNÜN VARLIĞININ TAM İLLETLE ZORUNLU HÂLE GELMESİ .....                  | 135        |
| 1. Mümkünün İllete Muhtaçlığı .....                                            | 137        |
| 2. İcâdın Mahiyeti ve İllete Dâhil Olmasının İmkânı .....                      | 146        |
| 3. Filozofların Fâil-i Muhtâr Tanrı Düşüncesini Eleştirisi .....               | 153        |
| 4. Mümkünün Varlığının İki Zorunlulukla Çevrelenmiş Oluşu .....                | 162        |
| C. HÂLLERİN İLLETE DÂHİL OLMASI .....                                          | 179        |
| 1. İletlerden Bir Kısımının Ma'dûm Olmasının İmkânı .....                      | 185        |
| 2. Mevcutlardan Oluşan İllete Fâil-i Muhtâr'ın Dâhil Olma İmkânı .....         | 197        |
| 3. Feleğin Hareketlerinin Mümkünün Varlığının İletine Dâhil Olma İmkânı .....  | 202        |
| 4. Hâllerin Zorunlu Varlığa Duyduğu İhtiyacın Niteliği .....                   | 210        |
| D. MÜMKÜNÜN VARLIĞININ TERCİHİNİN SADECE İHTİYÂRA BAĞLI OLMASI .....           | 215        |
| 1. Fâil-i Muhtâr Tanrı'nın İradesiyle İki Eşit İhtimalden Birini Seçmesi ..... | 222        |
| 2. İrade ve İhtiyârın Sebepli (Mu'allel) Olmayışı .....                        | 227        |
| 3. Fâilin İhtimallerdeki Ruchânı Bilmesinin İmkânı .....                       | 234        |

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**  
**MÜKELLEFİN FİİLİ ÜZERİNE USÛL-İ FIKİH TARTIŞMALARI**

|                                                                                     |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>I. İNSAN FİİLİNİN VARLIK KAZANMA SÜRECİ VE KESB .....</b>                        | <b>245</b> |
| A. İRADE VE ARZU FARKI.....                                                         | 250        |
| B. KULUN FİİLDEKİ SUN'U VE KESB .....                                               | 256        |
| 1. Kulun Sun'unun Bilgisi.....                                                      | 257        |
| 2. Kulun Sun'unun FİİLDEKİ Tesiri .....                                             | 259        |
| <b>II. HÜSÜN VE KUBUHLA İLİŞKİLİ MESELELER.....</b>                                 | <b>270</b> |
| A. HÜSÜN VE KUBHUN TANIMI .....                                                     | 272        |
| 1. Eş'arîlerin Tanımı .....                                                         | 273        |
| 2. Mu'tezile'nin Tanımı .....                                                       | 281        |
| B. ÖZÜNDE İYİ OLAN FİİL ÖRNEĞİ: TASDİKİN TANIMI .....                               | 288        |
| C. KENDİ DIŞINDAKİ SEBEPTEN İYİ OLANA BENZEYEN ÖZÜNDE İYİ FİİLLER .....             | 294        |
| D. ŞÂRİ'İN EMRİNİN ÖNCESİNDEKİ ADALET İLE EMRE KONU OLAN ADALETİN ÖZDEŞLİĞİ.....    | 298        |
| E. KARİNE DEN BAĞIMSIZ EMİR İFADESİNİN FİİLİN ÖZÜNDEKİ İYİLİĞE DELALET ETMESİ ..... | 301        |
| F. ŞER'İ FİİLİN NEHYEDİLMESİ FİİLİN ASLININ SAHİH OLDUĞUNU GÖSTERİR Mİ? .....       | 303        |
| <b>III. TEKLİFİN TEMELİ.....</b>                                                    | <b>310</b> |
| A. GÜÇ YETİRİLEMEYEN FİİLİN HİTABA KONU OLMASININ İMKÂNI .....                      | 310        |
| B. KUDRETİN FİİLLE EŞZAMANLI VE FİİLDEN SONRA OLUŞU .....                           | 316        |
| C. KÂFİRLERİN İBADETİN VÜCÛBUyla MUHATAP OLMAMASI .....                             | 321        |
| 1. Kâfirlerin Âhirette İbadetler Hususunda Hesaba Çekilmesi.....                    | 322        |
| 2. Irak Meşâiyihinin Argümanına Cevap .....                                         | 325        |
| <b>IV. EDÂ VE KAZÂ.....</b>                                                         | <b>330</b> |
| A. EDÂNIN TANIMI: MUBAH FİİL EDÂ KAPSAMINA GİRER Mİ?.....                           | 330        |
| B. VÜCÛB VE EDÂNIN VÜCÛBU AYRIMI .....                                              | 335        |
| <b>SONUÇ.....</b>                                                                   | <b>342</b> |
| <b>EKLER.....</b>                                                                   | <b>347</b> |
| <b>KAYNAKÇA.....</b>                                                                | <b>349</b> |

## ŞEKİL LİSTESİ

### Sayfa No

|                                                                                                   |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Şekil 1: 15. yy.'da kaleme alınan hâşiyelerin teliflerinin kronolojik sırası.....                 | 82  |
| Şekil 2: <i>Telvîh</i> 'in mukaddimât kısmı üzerine kaleme alınan hâşiyelerin kronolojik sırası.. | 85  |
| Şekil 3: Sadrüşşerîa'nın Râzî'nin cebr iddiasını çürütmek için getirdiği ikinci argüman....       | 246 |
| Şekil 4: Sadrüşşerîa'ya Göre Fiilin Varlık Kazanma Süreci.....                                    | 250 |

## KISALTMALAR

|        |                                                     |
|--------|-----------------------------------------------------|
| AÜİFD  | Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi      |
| bk.    | Bakınız                                             |
| bs.    | Baskı                                               |
| DEÜİFD | Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi |
| Hız.   | Hazreti                                             |
| İFAV   | Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı       |
| İSAM   | TDV İslâm Araştırmaları Merkezi                     |
| krş.   | Karşılaştırınız                                     |
| MÜİFD  | Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi     |
| nr.    | Numara                                              |
| nşr.   | Neşreden                                            |
| s.     | Sayfa                                               |
| SBE    | Sosyal Bilimler Enstitüsü                           |
| TDV    | Türkiye Diyanet Vakfı                               |
| thk.   | Tahkik                                              |
| trc.   | Tercüme                                             |
| vr.    | Varak                                               |
| yy.    | Yüzyıl                                              |

**GİRİŞ**

## I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Hanefî-fukahâ usûl geleneğinin klasik sonrası dönemini önemli ölçüde belirleyen isimlerden biri de Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî (v. 747/1346) olmuştur. Sadrüşşerîa *Tenkîhü'l-usûl* ve şerhi *Tavzîh* adlı eserlerinde büyük ölçüde klasik dönem Hanefî usûl birikimini merkeze almakla birlikte, bu birikimi İslâm düşüncesinin -Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210) ile başlatılabilecek- klasik sonrası döneminde (7-13./13-19. yy.'lar) özellikle fıkıh usûlünde hâkim olmaya başlayan dil üzerinden yeniden ele almıştır. Bu dönemde âlimler kelâm, usûl-i fıkıh ve tasavvuf gibi muhtelif disiplinlerde kaleme aldıkları eserlerinde mesaili; felsefe ve mantığın kavram, mesele ve ilkelerini dikkate alarak incelemişlerdir. Sadrüşşerîa ise kendi döneminde mütekellim usûl geleneğinde hâkim olan bu dili, mezkûr eserlerinde klasik dönem Hanefî-fukahâ geleneğinin birikimini ortaya koyarken kullanmış, böylece mensubu olduğu geleneği dönemin ortak dili üzerinden ifade etmeye çalışmıştır. Diğer taraftan Hanefî-fukahâ usûl geleneğinin klasik dönem usûlcülerinden ayrılarak kelâmı ilişkili meseleleri geniş biçimde ele almış ve mütekellim usûl geleneğinin klasik sonrası döneminde yaygın olarak vurgulanan Eş'arîliğe karşı o dönemde Mâverâünnehir bölgesinde Hanefîler arasında benimsenmeye başlayan Mâtürîdî kimliği öne çıkarmıştır. Bu çerçevede özellikle teklîfe dair meselelerde mütekellim usûlcülerin ileri sürdükleri görüş ve argümanları çürütmeye çalışmıştır. Teklîf-i mâ lâ yutâkın imkânı, kul fiillerinin cebr ile ortaya çıkıp çıkmadığı, hüsün-kubhun fiillerin özünde olup olmadığı ve akılla bilinip bilinemeyeceği gibi meselelerde, Fahreddin er-Râzî başta olmak üzere mütekellim usûlcülerin argümanlarını eleştirmiştir. Özellikle Râzî'nin fiillerin aklen hüsün veya kubuhla nitelenemeyeceğini ispat için getirdiği ve kul fiillerinin cebr altında ortaya çıktığını ileri sürdüğü argüman Sadrüşşerîa'nın eleştirilerine konu olmuş; Sadrüşşerîa bu argümanı çürütmek ve mükellefin fiillerinin irade sonucu ortaya çıktığını felsefedeki tam illet düşüncesinden ve hâllerin ispatından hareketle temellendirmek için dört mukaddime ortaya koymuştur.

Sa'deddin et-Teftâzânî (v. 792/1390), Sadrüşşerîa'nın zikri geçen eseri üzerine yazdığı *Telvîh* hâşiyesinde müellifin argümanlarını takrir etmiş, yer yer bu argümanlara eleştiriler getirmiştir. Nitekim tezde ele alınacak olan 9/15. yy. Osmanlı ilim çevresinde gerek Sadrüşşerîa'nın *Tavzîh*'teki ifadeleri, gerekse Teftâzânî'nin bu eserdeki argümanlara

getirdiği yorum ve eleştiriler *Telvîh* eseri üzerine yazılan hâşiyelerde ulemanın gündemini belirlemiştir. Bu dönemde Osmanlı Devleti himayesinde bulunan âlimler *Telvîh* üzerine yirmiden fazla hâşiye kaleme almışlardır.

Osmanlı düşünce tarihinde *Telvîh* üzerine yazılan yaklaşık otuz beş hâşiyenin yarısından fazlasının 9/15. yy.'da telif edildiği, bunların büyük kısmının ise hüsün-kubuh problemi ve mukaddimât-ı erba' argümanı ile sınırlı olduğu tespit edilmiştir. Bu çerçevede, 9/15. yy.'ın ikinci yarısında İstanbul'un fethi sonrasında entelektüel canlanmanın yaşandığı Osmanlı ilim çevresinde teklîf konusunun -bizzat dönemin sultanlarından II. Mehmed'in de teşvikleriyle- Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'nin ilmî mirası üzerinden tartışılması, bu dönemdeki hâşiye literatürünü ve teklîf konusunu önemli kılmaktadır. Dolayısıyla Sadrüşşerîa'nın teklîfe ilişkin görüş ve argümanları ile Teftâzânî'nin bu husustaki yorum ve eleştirilerinin söz konusu dönemdeki Osmanlı âlimleri tarafından nasıl ele alınıp tartışıldığı önem arz etmektedir. Bu çalışma mezkûr sorunun yanı sıra bu tartışmaların, içinde doğduğu tarihî-fikrî bağlamda ne ifade ettiğinin cevabını aramaktadır.

Araştırmanın temel amacı, hâşiyelerden hareketle ortaya konulan teklîfe dair tartışmaları ortaya çıkararak bunları 15. yy. Osmanlı ilmî ortamındaki tarihî ve fikrî bağlama yerleştirmeye çalışmaktır. Bu çerçevede çalışmada, hâşiyelerin nasıl bir entelektüel çabanın ürünü olduğu ve bu çaba "otoritelerin fikirleriyle irtibat kurma" şeklinde ifade edildiğinde ulemanın kendi yetkinliğini hâşiyelerde söz konusu irtibat üzerinden nasıl gösterdiği sorularına cevap aranacaktır. Böylece nihai olarak teklîf konusunun dönemin ilim çevresinde nasıl ele alınıp tartışıldığı incelenerek Osmanlı'da usûl-i fıkıh düşüncesine hâşiyeler üzerinden ışık tutmak hedeflenmektedir. Dolayısıyla çalışma belli bir zaman dilimi ve siyasî oluşum çerçevesinde âlimlerin usûl-i fıkıhtaki teklîf konusunu bir hâşiye literatürü üzerinden nasıl tartıştıklarını incelemektedir. Bu bakımdan araştırma belirli bir zaman, mekân, literatür ve konuyla sınırlandırılmıştır.

İlk bölümde tezde ele alınacak tartışmaları çevreleyen tarihî-fikrî bağlam ortaya konulmaya ve *Telvîh* üzerine yazılan hâşiyelerde otorite figürlerle nasıl irtibat kurulmaya çalışıldığı analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede başta hâşiyelerin üzerine yazıldığı metinler olan Sadrüşşerîa'nın *Tavzîh*'i ile Sa'deddin et-Teftâzânî'nin bu esere yazdığı *Telvîh*'in Hanefî usûl düşüncesi tarihinde nerede durduğu ana hatlarıyla ortaya konulmuş,



ardından hâşiyelerin kaleme alındığı Osmanlı ilim çevresinin nasıl ortaya çıktığı ve bu çevrenin siyasî elit tarafından nasıl himaye edildiği tasvir edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca *Telvîh*'in yazarı Sa'deddin et-Teftâzânî'nin Osmanlı ilim çevresinde otorite figür olarak nasıl tasavvur edildiği incelenmiş; dönemin *Telvîh* hâşiyeleri tanıtıldıktan sonra bu hâşiyelerde otorite isim olan Teftâzânî ile nasıl irtibat kurulduğu sonraki bölümlerde ele alınan tartışmalardan hareketle analiz edilmiştir. Son olarak, teklîfe dair meselelerin iki farklı usûl tariki olan Hanefî ve mütekellim usûl geleneklerindeki serencamı üzerinde ana hatlarıyla durularak meselelerin Sadrüşşerîa'ya kadar nasıl seyrettiği temsil gücü yüksek eserlere referansla ortaya konulmuştur.

15. yy.'da Osmanlı ilim çevresinde *Telvîh* hâşiyelerinde teklîf üzerine cereyan eden tartışmalar ikinci ve üçüncü bölümde konu edilmiştir. Bunlardan mükellefin fiilinin ontolojik temellerini konu alan ikinci bölümde Sadrüşşerîa'nın, Fahreddin er-Râzî'nin argümanına karşı insan fiillerinin irâdî olarak ortaya çıktığını ispat için getirdiği, dört mukaddimeden oluşan delil ve hâşiyelerde bu delil üzerinden cereyan eden tartışmalar ortaya konulmuştur. Tartışmaların her biri hangi mukaddime bağlamında gündeme geldiyse o mukaddimenin incelendiği başlık altında ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde ise Sadrüşşerîa'nın teklîfe konu olan fiili incelediği meseleler ve Teftâzânî'nin yorum ve eleştirileri üzerinden hâşiyelerde cereyan eden tartışmalar incelenmiştir. Bu çerçevede hâşiyelerde dört mukaddime haricinde emre konu olan fiil (*me'mûr bih*) bağlamında gündeme gelen tartışmalar fiilin varlık kazanma süreci, hüsün ve kubuh, teklîfin temeli, edâ ve kazâ gibi başlıklar altında derlenerek ortaya konulmuştur. Böylece öncelikle hüsün-kubhu ve teklîfi temellendirmek için getirilen dört mukaddime üzerinden cereyan eden ve metafizik boyutu ağır basan tartışmalar ikinci bölümde ele alınırken, mükellefin fiilini merkeze alan meseleler üçüncü bölümde konu edilmiştir.

## **II. LİTERATÜR VE KAYNAKLAR**

### **A. Modern Literatür**

Genel olarak İslam düşüncesine dair çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda Osmanlı dönemine dair çalışmaların klasik döneme (5-7. yy. arası) nispetle nicelik ve nitelik açısından yetersiz olduğu göze çarpar. Bunun önde gelen sebeplerinden biri de söz konusu

dönemde İslam düşüncesi alanındaki eserlerin geleneğin tekrarından ve taklidinden ibaret olduğuna ve orijinalite problemi taşıdığına dair ön kabul olmalıdır. Kaynağında klasik oryantalist tezlerin de önemli payı bulunan bu ön kabul söz konusu dönemin akademik araştırma için yeterli düşünce zenginliğini ihtiva etmediği iddiasını zımında barındırır. Söz gelimi, İslâm düşüncesinde klasik sonrası döneme tekabül eden m. 13. yy.’dan sonrasını durgunlukla niteleyen W. Montgomery Watt orijinalitenin oldukça az bulunduğu bu dönemde kelâmcıların asıl işinin ilk dönem eserleri üzerine şerh ve hâşiye üretmek olduğunu iddia eder.<sup>1</sup> Bu dönemi karakterize etmek için kullanılan “durgunluk” ve “taklit” gibi kavramlar, aynı zamanda hâşiye yazımıyla da irtibatlandırılmış ve hâşiyelerin özgün değer taşımadığı ve tekrar ve açıklamadan ibaret olduğu ileri sürülmüştür. Bu yaklaşımın yakın zamanlara kadar ülkemiz akademisinde de hâkim bir görüş olduğu söylenebilir.

İslâm düşüncesinin klasik sonrası dönemine mahsus bir telif tarzı olan hâşiye yazımını indirgemeci bir anlayışla eleştiren ve akademide hâkim olan bu yaklaşıma yönelik ilk sorgulamalara, Düccane Cündioğlu’nun “Çağdaş Tefsîr Tarihi Tasavvuru’nun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsîr Mirası” başlıklı makalesinde (1999) rastlanmaktadır. Cündioğlu çağdaş dönemde tefsir tarihi kitaplarının muhtevasından hareketle kaleme aldığı bu eleştirel yazıda, klasik sonrası dönem şeklinde ifade edilebilecek zaman diliminde üretilen ilmî mirasa yönelik kategorik önyargının hâşiyelere de yansıdığını ve bunun Pozitivist ve Aydınlanmacı ön kabullere dayanan oryantalist tezlerden beslendiğine işaret etmiştir.<sup>2</sup>

İsmail Kara doğrudan şerh ve hâşiyelerin orijinalite problemini konu edindiği “Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not” başlıklı makalesi (2010) ve *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not* adlı kitabıyla (2014) hâşiyelere yönelik kategorik ve indirgemeci söylemi sorgulamış ve hâşiyelerde olmadığı iddia edilen orijinalitenin yeni meseleler ortaya koyma ve “gelenekten kopuşa” indirgendiğini ifade etmiştir. Bahsedilen anlamda orijinalliğin düşünce geleneklerinin “kuruluş ve kriz dönemlerinde” söz konusu olduğunu; bu dönemleri takip

---

<sup>1</sup> W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, Edinburgh: Edinburg University, 1997, ss. 133-141.

<sup>2</sup> Düccane Cündioğlu, “Çağdaş Tefsîr Tarihi Tasavvuru’nun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsîr Mirası”, *İslâmiyât Dergisi*, 2/4 (1999): 51-73.

eden asırlarda ise orijinalitenin “mevcut meseleleri farklı bir şekilde ele almak, yeni tasnifler ve tarifler getirmek, dönemin arayışları ve problemleriyle veya başka ilimlerle ilişkilendirmek” gibi yeniliklerde aranması gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>3</sup>

2012 yılının Ekim ayında ise California Üniversitesi’nin Yakın Doğu Çalışmaları Bölümü tarafından tertip edilen “The Hāshiya and Islamic Intellectual History” başlıklı çalıştayda klasik sonrası dönemde İslâm düşüncesinin farklı geleneklerinde hâşiyelerin yerine dair sunumlar yapılmış, bu çalışmalar 2013 yılında Oriens dergisinin 41. sayısında neşredilmiştir.<sup>4</sup> Söz konusu çalışmalarda İslâm düşüncesinin fıkıh, tefsir ve İslâm felsefesi gibi muhtelif alanlarında farklı şerh-hâşiyelerine dair nispeten küçük çaplı araştırmalar yapılmıştır. Bununla birlikte söz konusu araştırmaların hâşiyelerin oldukça önemli bir kısmının telif edildiği ve yaygın bilgi üretim tarzı hâline geldiği Osmanlı ilim havzasını büyük ölçüde göz ardı etmesi dikkat çekicidir.

Özgür Kavak *Bir Osmanlı Kadısının Fıkıhî Müktesebâtı: Veliyyüddîn Cârullah Efendi’nin Fıkıh Notları ve Câmiu’r-rumûz Hâşiyesi* adlı çalışmasında, fıkıh alanında belirli bir hâşiyeyi konu alarak bu hâşiyenin içerik analizini yaparak bu yazım türünün farklı yönlerine dair tespitlerde bulunmuştur.<sup>5</sup> Öte yandan özellikle tefsir alanında oluşan muhtelif hâşiyeler üzerine araştırmalar yapılmıştır. Bu bağlamda Şükrü Maden’in, Beyzâvî’nin tefsiri üzerine kaleme alınan bir hâşiyeyi incelediği *Tefsirde Hâşiyeler Geleneği ve Şeyhzâde’nin Envârü’l-tenzîl Hâşiyesi* (2015) adlı kitabı<sup>6</sup> zikredilebilir. Ayrıca

---

<sup>3</sup> İsmail Kara, “‘Unuttuklarını Hatırla!’ Şerh ve Hâşiyelerine Dair Birkaç Not”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 28 (2010): ss. 63-64; İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Hâşiyelerine Dair Birkaç Not*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2014, ss. 73, 102-103.

<sup>4</sup> Asad Q. Ahmed, “Post-Classical Philosophical Commentaries/Glosses: Innovation in the Margins”, *Oriens*, 41 (2013): 317-348; Asad Q. Ahmed - Larkin Margaret, “The Hāshiya and Islamic Intellectual History Oriens”, *Oriens*, 41 (2013): 213-216; Robert Wisnovsky, “Avicennism and Exegetical Practice in the Early Commentaries on the Ishārāt”, *Oriens*, 41/3-4 (2013): 349-378; Walid A. Saleh, “The Gloss as Intellectual History: The Hāshiyahs on al-Kashshāf”, *Oriens*, 41/3-4 (2013): 217-259; Bilal Ibrahim, “Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Ibn al-Hayṭam and Aristotelian Science: Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought”, *Oriens*, 41/3-4 (2013): 379-431.

<sup>5</sup> Özgür Kavak, *Bir Osmanlı Kadısının Fıkıhî Müktesebâtı: Veliyyüddîn Cârullah Efendi’nin Fıkıh Notları ve Câmiu’r-rumûz Hâşiyesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

<sup>6</sup> Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiyeler Geleneği ve Şeyhzâde’nin Envârü’l-Tenzîl Hâşiyesi*, İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2015.

Zemahşerî'nin (v. 538/1144) *Keşşâf*<sup>7</sup> üzerine yazılan şerh ve hâşiyeleri inceleyen Mesut Kaya'nın *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme* isimli eseri<sup>7</sup> ile Taha Boyalık'ın *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi* isimli çalışması<sup>8</sup> *Keşşâf* eseri üzerinden meydana gelen şerh ve hâşiyeler literatürünü kendi içinde dönemlere ayırıp tasnif eden çalışmalardır.

Çalışmamızın önemli bir boyutu da Osmanlı'nın 15. yy. ilim dünyasıdır. Bu çerçevede Osmanlı âlimlerini ve ilim dünyasını, özelde ise 15. yy.'ın ikinci yarısında Fâtih ile başlayan entelektüel canlılığı konu edinen bazı önde gelen çalışmalara işaret edilebilir. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı yüksek eğitim kurumlarından yetişen ulemanın devlet bürokrasisindeki yerini incelediği *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* isimli (1. Bsk. 1965) eserinde Osmanlı ilmiyesindeki muhtelif ilmî mansıpları ve genel anlamda ilmî kurumları ele almıştır.<sup>9</sup> Richard C. Repp ise *The Mufti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy* adlı eserinde (1986) Osmanlı ulema hiyerarşisinin gelişimini payitaht müftülüğü (sonraki adıyla şeylülislâmlık) mansıbı çerçevesinde oldukça zengin bir kaynak yelpazesi üzerinden incelemiştir.<sup>10</sup> Araştırmasında Osmanlı eğitim kurumlarını konu edinen Cahid Baltacı, *XV.-XVI. yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* isimli iki ciltlik çalışmasında (1. Bsk. 1976) söz konusu dönemde faaliyet gösteren Osmanlı medreselerini derecelerine göre ele almış ve her bir medreseye ve o medresede görev yapan müderrislere dair önemli bilgiler vermiştir.<sup>11</sup> Daha çok Osmanlı'da bilim tarihi sahasında eser veren Cevat İzgi ise *Osmanlı Medreselerinde İlim* isimli (1997) iki ciltlik kapsamlı eserinde medrese müfredatları ve âlimlerinin ilgili alanda oluşturduğu literatürden hareketle Osmanlı düşüncesinde riyazî ve tabîî ilimlerin gelişimini ele almaya çalışmıştır.<sup>12</sup>

---

<sup>7</sup> Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.

<sup>8</sup> M. Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*, Ankara: İSAM Yayınları, 2019.

<sup>9</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

<sup>10</sup> R. C. Repp, *The Mufti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, London: Ithaca Press, 1986.

<sup>11</sup> Cahid Baltacı, *XV.-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2005.

<sup>12</sup> Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Cornell Fleischer'in *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire* başlıklı eseri<sup>13</sup> ile Abdurrahman Atçıl'ın çalışmaları Osmanlı'da ulema-bürokrat sınıfının oluşumunu konu edinmiştir. Fleischer eserinde 16. yy.'da bir bürokrat-âlim olan Gelibolulu Mustafa Âlî'yi merkeze alarak dönemin entelektüel hayatı ve bürokrasisine dair kıymetli tespitlere ulaşmış; Atçıl ise *The formation on the Ottoman Learned class and legal scholarship : (1300-1600)* başlıklı tezi ile bu çalışma üzerinden kaleme aldığı *Scholars and Sultans in the Early Ottoman Empire* adlı kitapta ulema sınıfının bürokratik hiyerarşiye kavuşma sürecini detaylı olarak ele almıştır.<sup>14</sup> Bu tezin tarihî bağlamı ortaya konulurken, zikri geçen çalışmalardan önemli ölçüde istifade edilmiştir.

Genel anlamda Hanefî-fukahâ usûl geleneğinin klasik sonrası dönemi, özelde ise Osmanlı usûlcülüğü üzerine yakın zamanlarda önemli çalışmalar yapılmaya başlamıştır. Usûl-i fikhın mesailinin yerleştiği ve fakat bu disiplinin felsefe-mantığın kavram, mesele ve ilkeleri üzerinden ele alınmaya başladığı bu dönemin, diğer İslâm düşüncesi alanlarında olduğu gibi, orijinal katkılar içerip içermediği gündeme gelen önemli bir husus olmuştur. Bir kısım araştırmacılar bu dönemin kayda değer katkılara sahne olmadığını düşünürken bazı araştırmacıların bu ön kabulü sorgulayarak söz konusu dönemde usûl düşüncesinde öne çıkan bazı alanlara dikkat çektiği görülür. Bu anlamda Asım Cüneyd Köksal'ın Hanefî-fukahâ usûl geleneğinin klasik sonrası döneminde fikrî canlılığa işaret eden önde gelen meseleleri tespit edip bunlar üzerine araştırmalar yapması şüphesiz literatür için önemli bir katkıdır. Köksal, çalışmalarında fıkıh usûlünün konusu, aklın mertebelerinin ehliyetle ilişkisi, mukaddimât-ı erba' gibi Hanefî usûl düşüncesinin klasik sonrası döneminde ve hususen Osmanlı düşüncesinde tartışılan meselelere dikkat çekmiştir.<sup>15</sup> Selma Çakmak'ın

---

<sup>13</sup> Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire : The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*, Princeton : Princeton University, 1986.

<sup>14</sup> Abdurrahman Atçıl, *The Formation of the Ottoman Learned Class and Legal Scholarship*, Ph.D. Diss., The University of Chicago, 2010; Abdurrahman Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017; Abdurrahman Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, trc. Gürzat Kami, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

<sup>15</sup> A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi.*, İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2008; A. Cüneyd Köksal, "Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissi-Şer'i Fiil Ayrımı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/21 (2010): 1-14; A. Cüneyd Köksal, "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", *MÜİFD*, 40 (2011): 5-44; A. Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", *İslâm Araştırmaları Dergisi*,

*Sadrüşşerîa'nın Fıkıh Usûlü Düşüncesinde Lafızların Kesinliği Problemi* başlıklı doktora tez çalışması<sup>16</sup> ise Sadrüşşerîa'nın, Râzî tarafından ileri sürülen dilin zannîliği argümanına yönelik eleştirisini ve bu bağlamda lafızlar için ortaya koyduğu kesinlik düşüncesini konu edinmiştir. Çakmak'ın belirli bir mesele üzerinden yaptığı bu çalışma Sadrüşşerîa'nın, Râzî'nin şahsında mütekellim usûlcülerin argümanlarına nasıl eleştiri yönelttiğini göstermesi ve Sadrüşşerîa'nın usûl-i fıkıh düşüncesine ışık tutması bakımından önemlidir.

Osmanlı dönemi usûl mesaisini konu edinen çalışmalara gelince, Abdurrahman Atçıl, "Greco-Islamic Philosophy and Islamic Jurisprudence in the Ottoman Empire (1300-1600): Aristotle's Theory of Sciences in Works on Usûl al-Fiqh" başlıklı çalışmasında Osmanlı usûlcülerinin felsefedeki ilim teorisi üzerinden usûl-i fikhın konusu, postulatları (*mebâdi*), mahiyeti ve nihayetinde bir ilim olup olmadığı problemlerini nasıl tartıştıklarını incelemiştir.<sup>17</sup> Abdurrahim Kozalı'nın ise özellikle Osmanlı'da ortaya konulan usûl-i fıkıh mesaisi üzerine önemli çalışmaları bulunur. Kozalı'nın "Tanrı'nın Kudreti-Dogmanın Makuliyeti Paradoksunun Çözümü Konusunda Hanefî Usûlcülerin Yaklaşımı –Fusûlü'l-Bedâi' Örneği–" başlığıyla yayımlanan tebliği Molla Fenârî'nin teklife konu olan fiile dair görüşlerini incelerken; "Molla Hüsrevs Werk: Şarhu Uşûl al-Pazdawî" ve "Molla Hüsrev'in Şerhu Usûlü'l-Pezdevî Eseri Üzerine Bazı Değerlendirmeler" başlıklı çalışmaları, Molla Hüsrev'in Pezdevî üzerine yazdığı şerhin tenkitli neşrini ve araştırmacının bu eser hakkındaki değerlendirmelerini içerir. Kozalı'nın çalışmaları<sup>18</sup> Molla Fenârî ve Molla

---

28 (2012): 1-43; A. Cüneyd Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", *TALİD (Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi)*, 14/27 (2016): 101-132.

<sup>16</sup> Selma Çakmak, *Sadrüşşerîa'nın Fıkıh Usûlü Düşüncesinde Lafızların Kesinliği Problemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yalova Üniversitesi SBE, 2020.

<sup>17</sup> Abdurrahman Atçıl, "Greco-Islamic Philosophy and Islamic Jurisprudence in the Ottoman Empire (1300-1600): Aristotle's Theory of Sciences in Works on Usûl al-Fiqh", *Osmanlı Araştırmaları*, 41/41 (2013): 33-54.

<sup>18</sup> Abdurrahim Kozalı, "Tanrı'nın Kudreti-Dogmanın Makuliyeti Paradoksunun Çözümü Konusunda Hanefî Usûlcülerin Yaklaşımı –Fusûlü'l-Bedâi' Örneği–", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) –Bildiriler–*, ed. Tefik Yücedoğru - Orhan Şener Koloğlu, Bursa, 2010, ss. 259-269; Abdurrahim Kozalı, "Molla Hüsrevs Werk: Şarhu Uşûl al-Pazdawî", *Hikma Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik*, 5 (2012): 140-173; Abdurrahim Kozalı, "Molla Hüsrev'in Şerhu Usûlü'l-Pezdevî Eseri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 11/22 (2017): 285-304; Abdurrahim Kozalı, "Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Biçimsel Düzlemde Epistemolojik Kesinlik Arayışı -Molla Hüsrev Örneği-", *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019, ss. 505-520.

Hüsrev gibi isimlerin usûl düşüncesine yaptıkları katkıyı göstermesi bakımından Osmanlı usûlcülüğüne ışık tutmaktadır.

Kâşif Hamdi Okur *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hâdimî Örneği* isimli çalışmasında, Osmanlı âlimi Hâdimî'nin usûl eserinde küllî kaidelere yer vermesini ve istihsânın dayanağı bağlamında ele aldığı örfe nispeten geniş yer ayırmasının usûl-i fıkıh geleneği için önemli katkılar olduğunu ileri sürerek farklı bir noktaya dikkat çekmiştir.<sup>19</sup> Şule Güldü yakın zamanda ortaya koyduğu *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü* başlıklı doktora çalışmasında (2019)<sup>20</sup> Sadrüşşerîa'nın mukaddimât-ı erba' argümanını nasıl vazettiğine dair bazı tespitlerde bulunmuş ve daha çok II. Mehmed döneminde bu mesele üzerine kaleme alınan hâşiyelere dair literatür bilgileri vermiştir. Ayrıca eserinin son kısmında söz konusu literatürde öne çıkan bazı tartışma alanlarına dikkat çekmiştir. Ayrıca yakın zamanda Osmanlı'da mukaddimât-ı erba' argümanı üzerine yazılan bazı hâşiyelerin tenkitli neşirlerini içeren bazı çalışmaların yapılması da bu literatürün gün yüzüne çıkarılması için önemli adımlar olmuştur.<sup>21</sup>

Şüphesiz, zikri geçen çalışmalar Osmanlı usûl geleneğinde tartışılan bazı meselelere işaret etme açısından önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Ancak belli meselelerin Osmanlı uleması tarafından ortaya çıktığı bağlamda nasıl tartışıldığı, henüz bir fıkıh usûlü eseri üzerine yazılan hâşiyelerden hareketle ortaya konulmamıştır. Bu bağlamda *Telvîh* üzerine hâşiye yazımının nicelik açısından en yoğun olduğu 15. yy.'da Osmanlı âlimlerinin teklîf konusu üzerinden hangi meseleleri, nasıl ele aldıklarını detaylı bir şekilde ortaya koyan ve

---

<sup>19</sup> Kâşif Hamdi Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hâdimî Örneği*, İstanbul: Mizan Yayınevi, t.y.

<sup>20</sup> Şule Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü*, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE, 2019.

<sup>21</sup> Muhammed b. Abdülhamid Akkirmânî, *Hâşiyetü's-Seyyid Muhammed el-Kefevî alâ şerhi'l-mukaddimât-ı'l-erba' li Sadrüşşerîa*, nşr. Saîd Fûde, Dubai: Menşûratü'l-Asleyn, 2016; Muhammet Emin Efe, *İsmail Konevî Efendi'nin Hâşiye ale'l-mukaddimât-ı'l-erba' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi SBE, 2018; Mustafa Bilal Öztürk, "Şeyhülislam Mehmed Mekki'nin Risâle fî şerhi Mukaddimât-ı'l-Erba'a min Kitâbi't-Tavzîh Adlı Eseri: Neşir ve Tahlil", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 1/2 (2018): 1-47. 15. yy.'da yazılan hâşiyelerin tenkitli neşirlerine kaynakların ele alındığı kısımda işaret edilecektir.

bu tartışmaları ortaya çıktığı fikrî ve tarihî bağlamla ilişkilendiren bir araştırmaya ihtiyaç vardır. Bu çalışma böyle bir ihtiyaca cevap vermek için ortaya konulan çabanın bir ürünüdür.

## B. Kaynaklar

Bahsi geçtiği üzere tezin konusu Osmanlı'da 15. yy.'da *Telvîh* üzerine kaleme alınan hâşiyelerde teklîf üzerine cereyan eden tartışmaları ortaya koymaktır. Dolayısıyla tezin temel kaynakları söz konusu ilim çevresinde mezkûr asırda *Telvîh* üzerine yazılan hâşiyelerdir. Şu var ki incelenecek tartışmaların anlamlandırılabilmesi için meselelerin, üzerine hâşiyeler yazılan metinlerde nasıl ele alındığının görülmesi gerekir. Zira hâşiyeler çok katmanlı metinler olup hâşiye müellifleri eserlerini, üzerine yazdıkları metin, şerh ve varsa hâşiyenin meselelerinin bilindiğini varsayarak kaleme almışlardır. Böylece kimi zaman metinle doğrudan bağlantısı olmayan ve fakat şârihin veya önceki hâşiye yazarının gündeme getirdiği bir argümanı tartışmışlardır. Bu sebeple hâşiyedeki tartışmanın anlamlı bir zemine oturması için öncelikle metnin ve şerhteki ilgili meselenin kavranması, sonrasında hâşiyedeki argüman veya yorumların incelenmesi gerekir. Bu çalışmada da bahsi geçen husus dikkate alınarak üzerine ilgili hâşiye literatürünün meydana geldiği Sadrüşşerîa'nın *Tenkîh* metni ve *Tavzîh* şerhindeki ifade ve argümanları ardından Teftâzânî'nin *Telvîh* hâşiyesinde bu ifadeler için getirdiği yorum veya eleştiriler incelenmiştir. En nihayetinde 15. yy. hâşiyelerinde bu birikim üzerinden hangi meselelerin nasıl tartışıldığı araştırılmıştır. Bunun yanı sıra, Osmanlı usûlcüleri *Telvîh* üzerine kendilerinden önce yazılan bazı hâşiyelerdeki argüman ve yorumları da dikkate almışlardır. Bu sebeple Osmanlı usûlcülerinin öncesine *Telvîh* üzerine kaleme alınan bazı hâşiyeler de çalışmanın kaynakları arasında yer almıştır. Bu çerçevede Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (v. 816/1413) *Hâşiye ale't-Telvîh*'i<sup>22</sup> ile Kadı Burhaneddin'in *Tercîhu't-Tavzîh*<sup>23</sup> isimli hâşiyeleri yer yer araştırmaya kaynaklık etmiştir.

15. yy.'da *Telvîh* üzerine kaleme alınan hâşiyeleri, genel anlamda *Telvîh* üzerine yazılan ve sadece mukaddimât-ı erba' meselesi üzerine yazılan hâşiyeler olmak üzere ikiye

---

<sup>22</sup> Seyyid Şerîf Cürcânî, *Hâşiyetü't-Telvîh*, thk. Emine Nurefşan Dinç, İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.

<sup>23</sup> Kadı Burhâneddin, *Tercîhu't-Tavzîh* (Kadı Burhâneddin'in *Tercîhu't-Tavzîh* İsimli Eseri: Tahkik ve Değerlendirme tezi içinde), thk. Emine Nurefşan Dinç, İstanbul, 2009.



ayırmak mümkündür. Genel anlamda *Telvîh* üzerine yazılan hâşiyelerin bir kısmı, tezde ele alınacak teklîfe dair meseleleri doğrudan içermeyi için araştırmancının kaynakları arasında yer almamıştır. Bu çerçevede 15. yy.'da Hızır Şah Menteşevî (v. 853/1450), Musannifek (v. 875/1470), Alâeddin et-Tûsî (v. 887/1482), Şemseddin Ahmed Hayâlî (v. 875/1470 civarı), Molla Abdülkerim (v. 895/1489) ve Abdülvâhid el-Leysî'nin *Telvîh*'in baş kısımlarına veya sadece belli bölümlerine yazdığı hâşiyeler tezin kaynakları dışında bırakılmıştır. Ayrıca Hocazâde'ye nispet edilen ve fakat günümüze ulaşmayan hâşiyeye ile dönemin Osmanlı ilim çevresine mensup olmadığı anlaşılan Mevlânâzâde Osman b. Abdullah el-Hatâî (v. 901/1496)<sup>24</sup> ve Kemâleddin Mesud eş-Şîrvânî'nin (v. 905/1501)<sup>25</sup> hâşiyeleri de çalışmanın kaynakları arasında yer almaz.

Söz konusu dönemde yazılan hâşiyeler, *Telvîh* üzerine yazılan ve sadece bu eserin mukaddimât kısmı üzerine yazılan hâşiyeler olmak üzere iki kısımda incelenebilir. Burada çalışmaya kaynaklık edecek hâşiyeye literatürü bu ayırım üzerinden ele alınacak, her bir hâşiyenin genel olarak kapsamı ve nüshaları üzerinde durulacaktır. Hâşiyelerin muhtevası ve ilmî karakteristiği ise ilk bölümde hâşiyeye literatürünün değerlendirildiği kısımda incelenmiştir.

### ***Telvîh* Hâşiyeleri**

1. Ahmed b. Abdullah el-Kırîmî (v. 855/1451 civarı), *Hâşiyeye ale't-Telvîh: Telvîh*'teki konularının tamamını içeren bu hâşiyeye tezde ele alınacak tartışmaların önemli bir kaynağı olacaktır. Çalışmada Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa

---

<sup>24</sup> Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, thk. Rifat Bilge Kilisli ve İbnülemin Mahmud Kemal İnal, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951, I, 656.

<sup>25</sup> Kâtip Çelebi, 9/15. yy. ulemasından Kemâleddin Mesud eş-Şîrvânî'nin, Fethullah eş-Şîrvânî'nin (v. 891/1486) tilmizlerinden olduğunu ve er-Rûmî şeklinde de anıldığını ifade eder. (Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Mehmet Şerefeddin Yaltkaya, Rifat Bilge Kilisli, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971, I, 39) ; II. Murad devrinin sonunda bilâd-ı Rum'a gelerek Candaroğlu beyliğinin himayesine giren hocası Fethullah eş-Şîrvânî'nin İstanbul'un fethinden sonra Osmanlı himayesine girmeyi amaçladığı ancak Fâtih tarafından himaye göremediği (Cemil Akpınar, "Fethullah eş-Şîrvânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1995, XII: 464) göz önünde bulundurulursa, Mesud eş-Şîrvânî'nin de hocası gibi bir şekilde bilâd-ı Rum'a gelip kaldığı ve fakat Osmanlı ilim çevresine dâhil olamadığı söylenebilir. Nitekim Şemseddin es-Semerkandî'nin *Âdâbü'l-bahs* risalesine yazdığı şerh ile meşhur olan bu âlim için Şekâik'te hiç bahis açılmaması dönemin Osmanlı ilim çevresinde yer almadığına işaret eder.

koleksiyonunda 619 numarada kayıtlı olan nüshaya atıf yapılmakla beraber, özellikle istinsah hatası olduğu düşünülen kısımlarda aynı kütüphanenin Atıf Efendi koleksiyonunda 670 numara ile Carullah koleksiyonunda 456 numarada kayıtlı olan nüshalar da dikkate alınmıştır.

2. Ali Kuşçu (v. 879/1474), *Hâşiye ale't-Telvîh*: Meşhur astronom ve matematikçi Ali Kuşçu'nun küçük hacimli bu hâşiyesi mukaddimât-ı erba' konusu bağlamında içerdiği bazı meselelerde çalışmaya kaynaklık etmiştir. Çalışmada eserin *Fevâid-i Ali el-Kuşcî ber Telvîh* unvanıyla Süleymaniye Kütüphanesi Carullah kitaplığında 1438 numarada kayıtlı olan tek nüshasına referans verilmiştir. Ali Kuşçu'nun bu hâşiyesi bir makale içinde neşredilmiştir.<sup>26</sup>
3. Molla Hüsrev (v. 885/1480), *Hâşiye ale't-Telvîh*: Kıyasın illet bahsine kadar olan meseleleri ihtiva eden bu hâşiye, *Telvîh*'in konularının tamamını olmasa da büyük kısmını içerir. Eserin müellifin kendi kaleminden çıkan iki farklı nüsha günümüze ulaşmıştır. İkisi de eksik olan nüshalardan birinin temize çekilmiş nüsha olduğu anlaşılr.<sup>27</sup> Çalışmada, eserin Süleymaniye Kütüphanesi Şehzade Mehmed koleksiyonunda 19 numarada kayıtlı olan nüshaya atıf yapılmıştır. Ayrıca hatalı olduğu düşünülen ibarelerin anlaşılması için Süleymaniye Kütüphanesi Yozgat koleksiyonunda 631 numarada kayıtlı olan eski tarihli nüsha da göz önünde bulundurulmuştur.<sup>28</sup>
4. Hüsamzâde Mustafa (v. 893/1488'den sonra), *Hâşiye ale't-Telvîh*: *Telvîh*'in tamamı üzerine kaleme alınmış bir hâşiyedir. Çalışmada Hüsamzâde'nin hâşiyesinin Süleymaniye Kütüphanesi Laleli koleksiyonunda 2225 numarada kayıtlı nüshasına atıf yapılmıştır.
5. Hasan Çelebi Fenârî (v. 891/1486), *Hâşiye ale't-Telvîh*: *Telvîh*'in tamamı üzerine yazılan bu hâşiyenin Türkiye yazma eser kütüphanelerinde çok sayıda nüshası bulunur. Ayrıca eser Molla Hüsrev'in hâşiyesi ile birlikte 1322/1905 yılında

---

<sup>26</sup> Bu eserin tenkitli neşri için bk. Hasan Özer, "Ali Kuşçu ve 'Hâşiye ale't-Telvîh' Adlı Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 13 (2009): 361-392.

<sup>27</sup> Bk. Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 621; Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 622.

<sup>28</sup> Söz konusu hâşiye 1322/1905 yılında Kahire'de el-Matbaatü'l-hayriyye'de basılmış olmakla birlikte bu baskıda önemli hatalar ve eksik kısımların olması sebebiyle atıflar bahsi geçen yazma nüshaya yapılmıştır.

Kahire’de el-Matbaatü’l-hayriyye’de basılmıştır. Çalışmada bu baskı kullanılmakla beraber anlaşılması güç noktalarda Süleymaniye Kütüphanesi İsmihan Sultan kitaplığında 113 ve 114 numarada kayıtlı nüshalardan da istifade edilmiştir.

### Mukaddimât Hâşiyeleri

1. Alâeddin el-Arabî (v. 901/1496), *Hâşiye kübrâ ale’l-mukaddimât el-erba’*: Mukaddimât kısmı üzerine iki hâşiye kaleme alan Alâeddin el-Arabî’nin ilk hâşiyesi daha hacimlidir. Bu sebeple ilk hâşiye mecmûalarda “kübrâ (büyük)” şeklinde nitelenmiştir. Çalışmada eserin Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla kitaplığında 706 numarada kayıtlı olan nüshasına atıf yapılmıştır. Bu nüsha yaklaşık 32 varaktan oluşmaktadır. Bununla birlikte anlaşılması problemli olan veya hatalı görünen noktalarda aynı kütüphanenin Ragıp Paşa koleksiyonunda 1459 numarada kayıtlı olan nüsha ile Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyüddin Efendi koleksiyonunda 1005 numarada kayıtlı olan nüshadan istifade edilmiştir.
2. Alâeddin el-Arabî, *Hâşiye suğrâ ale’l-mukaddimât el-erba’*: Arabî’nin sonradan kaleme aldığı anlaşılan bu hâşiyesi ilk hâşiyesinden daha az hacimli olup pek çok noktada onun özeti gibidir. Tezde Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi kitaplığında 1155 numarada kayıtlı olan bu nüshaya atıf yapılmıştır. Atıf yapılan bu nüsha yaklaşık 15 varaktan oluşmaktadır.
3. Hatibzâde Muhyiddin (v. 901/1496), *Hâşiye ale’l-mukaddimât el-erba’*: Kâtip Çelebi, Hatibzâde’nin iki hâşiyesi olduğunu zikretmekle birlikte<sup>29</sup> müellifin bir tane hâşiyesinin nüshalarına ulaşılabilmiştir. Çalışmada hâşiyenin Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi koleksiyonu 2027 numarada kayıtlı nüshasına atıf yapılmakla birlikte bu nüshadaki hataların düzeltilmesi için Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyüddin Efendi kitaplığında 1005 numaralı nüsha ile Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa kitaplığında 2830 numaralı nüshalardan da istifade edilmiştir. Atıf yapılan nüsha yaklaşık olarak 29 varaktır.

---

<sup>29</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 498-499.

4. Samsûnîzâde Hasan (v. 891/1486), *Hâşiye kübrâ ale'l-mukaddimât el-erba'*: Samsunîzâde'nin hâşiyesinin nüshaları incelendiğinde biri nispeten uzun ve diğeri kısa olmak üzere iki farklı hâşiyeye rastlanmıştır. Bunlardan daha hacimli olan hâşiye her ne kadar doğrudan “kübrâ” olarak isimlendirilmemişse de çalışmada bu iki hâşiyeyi ayırt edebilmek için böyle bir nitelemeye bulunulmuştur. Büyük hâşiyenin Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi kitaplığında 1279 numarada ve aynı kütüphanenin Murad Molla koleksiyonunda kayıtlı nüshaları mevcut olmakla birlikte, çalışmada Hasan Özer'in tenkitli neşrine atıf yapılmıştır.<sup>30</sup> Hâşiyenin bazı noktalarının anlaşılması için yazma nüshalara da müracaat edilmiştir.
5. Samsûnîzâde, *Hâşiye suğrâ ale'l-mukaddimât el-erba'*: Samsûnîzâde'nin sonradan kaleme aldığı anlaşılan ve ilk hâşiyedeki argümanları özetlediği küçük hâşiyesi, hüsün ve kubhun tanımına dair baştaki meseleleri ve dört mukaddimeden sonra gelen kesbe ilişkin meseleleri içermez. Çalışmada atıflar Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa koleksiyonu 672 numarada kayıtlı nüshaya yapılacak ve fakat Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi kitaplığındaki 2027 numaralı nüsha da dikkate alınacaktır.
6. Hacıhasanzâde Muhammed (v. 911/1505), *Hâşiye ale'l-mukaddimât el-erba'*: Çalışmada bu hâşiyenin Süleymaniye Kütüphanesi Ragıp Paşa kitaplığında 1459 numarada kayıtlı olan ve müellif hattından istinsah edildiği ifade edilen nüshaya atıf yapılmıştır. Ayrıca bazı ibarelerin anlaşılması için Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa koleksiyonunda 2844 numarada kayıtlı nüshadan da istifade edilmiştir.
7. Kestelî, Muslihuddin Mustafa b. Muhammed (v. 901/1496), *Hâşiye suğrâ ale'l-mukaddimât el-erba'*: Kütüphanelerde Kestelî'nin büyük ve küçük olmak üzere iki hâşiyesi mevcuttur. Kestelî sultanın emrine uyarak ilk hâşiyesini kaleme almış, diğer hâşiye müelliflerinin de eserlerini yazmalarından sonra bunları da göz önünde bulundurarak yeni bir hâşiye kaleme almıştır. İlk hâşiyenin hacmi nispeten küçük olduğu için “suğrâ” şeklinde nitelemek mümkündür. Çalışmada bu hâşiyenin Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla koleksiyonunda 706 numarada

---

<sup>30</sup> Hasan Özer, “Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 1/1 (2018).

kayıtlı nüshasına atıf yapılmıştır. Bununla birlikte bazı ifadelerin tespitinde zaman zaman Süleymaniye Kütüphanesi Nuruosmaniye kitaplığı 4994 numarada ve Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa koleksiyonu 672 numarada kayıtlı diğer nüshalarından da istifade edilmiştir.

8. Kestelî, *Hâşiye kübrâ ale'l-mukaddimât el-erba'*: Kestelî'nin diğer hâşiye yazarlarının da eserlerini gördükten sonra kaleme aldığı ve argümanlarını değerlendirdiği bu hâşiyesi daha eleştirel ve kapsamlıdır. Çalışmada eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi koleksiyonunda 1279 numarada kayıtlı nüshası esas alınacaktır. Bununla birlikte Süleymaniye Kütüphanesi Ragıp Paşa kitaplığı 1459 numara ile Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi koleksiyonu 2027 numarada kayıtlı nüshalardan ve istifade edilecektir. Ayrıca bu eserin yakın zamanda yüksek lisans tezinde tenkitli neşri yapılmıştır.<sup>31</sup>
9. Molla Lutfi (v. 900/1495), *Hâşiye ale'l-mukaddimât el-erba'*: Kâtip Çelebi'nin verdiği bilgilere bakılırsa, yukarıda zikri geçen mukaddimât hâşiyeleri dışında kalan eserler Molla Abdülkerim ve Molla Lutfi'nin hâşiyeleridir. Kâtip Çelebi bu iki ismin de Fâtih döneminde mukaddimât bölümü üzerine hâşiye yazdığını iddia etmişse de ulaşılabilen katalog kayıtlarında ve nüshalarda doğrudan bu isimlere hâşiye nispet edilmediği görülür. Ancak Cüneyd Köksal'ın dikkat çektiği üzere, Fâtih'e ithaf edilen, müellifi meçhul bir mukaddimât hâşiyesinin Ayasofya kitaplığında iki nüshası mevcuttur.<sup>32</sup> Nüshalarına işaret edilen bu eser, Köksal'ın da işaret ettiği gibi, Molla Lutfi'ye ait olmalıdır. Zira Molla Abdülkerim'in aynı zamanda *Telvîh*'e de bir hâşiyesi olduğu bilinmektedir ve bu eserin yazma eser kütüphanelerinde doğrudan müellife nispet edildiği nüshalar mevcuttur. Kâtip Çelebi'nin mukaddimât hâşiyesini bu hâşiyeye karıştırarak Molla Abdülkerim'e sehven mukaddimât hâşiyesi nispet etmesi muhtemeldir. Nitekim Kâtip Çelebi benzer şekilde Cürcânî'ye de *Telvîh* hâşiyesinin yanı sıra mukaddimât üzerine bir hâşiye de nispet etmiştir. Cürcânî'nin hâşiyesi hüsün-kubuh meselelerini de içine

---

<sup>31</sup> Oğuz Bozoğlu, *Kestelî ve Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba' İsimli Eseri: Tahkik ve Tahlil*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2019.

<sup>32</sup> Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi–Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş–", ss. 107-108.

aldığı için muhtemelen bu kısımları ayrı bir hâşiye olarak değerlendirmiş olmalıdır. Oysa böyle müstakil bir hâşiyeye ne Osmanlı'daki hâşiye yazarları işaret etmiş ne de bu eserin nüshasına ulaşılmıştır. Kâtip Çelebi'nin, Cürcânî'nin *Telvîh* hâşiyesinin yanı sıra mukaddimât hâşiyesi yazdığına dair yanlış tespiti muhtemelen Molla Abdülkerim'in hâşiyesi için de geçerli olmalıdır.

Buradan hareketle, Ayasofya kitaplığı 972 ve 973 numarada kayıtlı eserin Molla Lutfi'ye nispeti daha doğru görünmektedir. Dolayısıyla her ne kadar nispeti hakkında hâlâ kesin bir bilgi mevcut olmasa da çalışmamızda, bu eser yukarıda zikredilen karinelere hareketle Molla Lutfi'ye nispet edilmiştir. Tezde ele alınacak tartışmalarda söz konusu eserin Ayasofya kitaplığında 972 numarada kayıtlı olan nüshasına atıf yapılmıştır. Zira müellif aynı kitaplıkta 973 numarada kayıtlı olan diğer nüshada her ne kadar eserini temize çektiğini ifade etse de önce kaleme aldığı müsvedde nüshanın daha kapsamlı olduğunu ifade etmiştir.<sup>33</sup> Gerçekten incelendiğinde müsvedde nüshanın daha fazla meseleyi ihtiva ettiği görülür. Diğer taraftan eserin müsvedde nüshasında dört mukaddimededen ilk üçünün argümanları ele alınmış, son mukaddimeye temas edilmemiştir.

Meselelerin nasıl tartışıldığı mezkûr hâşiyelerden hareketle ortaya konulmuştur. Bununla birlikte meselelerin öncesinde usûl düşüncesinde ve diğer düşünce geleneklerinde nasıl tartışıldığını görmek için Hanefî ve mütekellim usûl düşüncesinin klasik ve klasik sonrası dönem eserlerine, kelâm ve felsefe eserlerine müracaat edilmiştir. Diğer taraftan özellikle ilk bölümde tartışmaların ortaya çıktığı 15. yy. Osmanlı ilim çevresinin nasıl oluştuğuna, ilim çevresinin otorite tasavvuruna ve hâşiye yazımına dair genel bir çerçeve oluşturmak için bu ilim çevresine mensup ulemanın biyografileri ve ilmî kariyerleri hakkında bilgiler ihtiva eden Taşköprizâde'nin *eş-Şekâik en-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Kefevî'nin *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mân el-muhtâr* ve Kâtip Çelebî'nin *Keşfü'z-zunûn'u* gibi biyo-bibliyografik kaynaklar kullanılmıştır.

---

<sup>33</sup> Molla Lutfi, 973, vr. 35b

### III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Çalışmada uygulanan yöntemi, araştırmanın aşamaları üzerinden ifade etmek mümkündür. Bu çerçevede ilk olarak araştırmada 15. yy. Osmanlı ilim çevresinde kaleme alınan *Telvîh* hâşiyelerinde teklîf konusundaki tartışmaların nasıl tespit edildiği, ikinci olarak tespit edilen tartışmaların nasıl analiz edilip ortaya konulduğu ve son olarak analiz edilen tartışmaların ortaya çıktığı tarihî-fikrî bağlama nasıl yerleştirildiği üzerinde durulacaktır.

Araştırmada söz konusu dönemde *Telvîh* hâşiyelerinde teklîf konusu üzerine cereyan eden tartışmalar tespit edilirken, öncelikle bu yüzyılda son yazılan, önceki muhaşşîlerin getirdiği argüman ve itirazları nakleden ve zaman zaman bunlara cevaplar veya itirazlar yönelten derleyici hâşiyeler incelenmiştir. Böylece önceki hâşiyelerde öne çıkan problemler alanlar görülerek bu meselelerin hâşiyelerde bu meselelerin nasıl tartışıldığı incelenmiştir. Ancak özellikle muhaşşîlerin Sadrüşşerîa'nın ilmî mesaisinden fazlaca uzaklaştıkları tartışma noktaları çalışmanın kapsamına dâhil edilmemiş, böylelikle tartışmalar için sunulan anlatının metin, şerh ve hâşiyeler arasında anlamlı bir bütün oluşturması hedeflenmiştir.

Araştırmada ele alınan tartışmalar ortaya konulurken argüman merkezli bir anlatım tercih edilmiştir. Zira araştırmanın kaynakları olan hâşiyelerin telif tarzının argüman merkezli olması, tartışmaların çalışmada ele alınma biçimini de belirlemiştir. Böylece otorite isim Teftâzânî'nin Sadrüşşerîa'nın ifadesini eleştirmek için getirdiği veya argümanlarını takrir için ortaya koyduğu yorum merkeze alınarak bunların dönemin ilim çevresinde nasıl tartışıldığı incelenmiştir. Bu inceleme yapılırken dönemin hâşiyeye yazarlarının getirdiği argümanlar hâşiyelerin telif sırası dikkate alınarak ortaya konulmuş, böylece getirilen argümanların dönemin ilmî ortamında nerede durduğu sağlıklı bir şekilde resmedilmek istenmiştir. Dolayısıyla araştırma, aynı dönemde yaşayan ve birbiriyle fikrî etkileşim içinde âlimlerin ilmî mesaisi konu etmektedir. Bununla birlikte gerek teklîfe dair meselelerin Sadrüşşerîa'ya kadar olan serencamının özetlendiği bölümde gerekse Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'nin argümanları ile muhaşşîlerin bu birikim üzerinden ortaya koydukları yorum ve argümanlar incelenirken meselelerin kronolojik olarak gelişim seyri dikkate alınmıştır.

Bahsi geçtiği üzere araştırmanın temel kaynakları *Telvîh* hâşiyeleri olmakla beraber, hâşiyelerin tarihî bağlamı inşa edilmeye çalışılırken tarih kaynakları da kullanılmıştır.

Araştırmada tarih kaynaklarından hâşîye yazımına ve otorite tasavvuruna dair elde edilen verilerin hâşiyelerin ihtiva ettiği tartışmalarda izi sürülmüş ve bu veriler, ele alınan tartışmalardan hareketle detaylandırılmıştır. Hâşiyelerde getirilen argümanlar incelendiğinde hâşîye yazarlarının otorite isimlerin fikirleri ile eleştiri, yorum ve nakil/derleme olmak üzere üç farklı şekilde irtibat kurdukları tespit edilmiştir. Hâşiyelerde müelliflerin argümanlar ileri sürerken kullandıkları bazı kalıp ifadelerden ve argümanların mahiyetinden hareketle bu üç irtibat şekli kendi içinde detaylandırılmıştır. Bu çerçevede kaynak hâşiyelerde eleştiri getirilirken, söz gelimi, “*fîhi bahs*” ve “*fîhi nazar*” gibi ifadelerin kullanıldığı yerlerde genelde hasmın argümanındaki bir işkâle veya geçersizliğe, “*muhâlifün limâ sebak*”, “*muhâlifün limâ zekerehû*” gibi ifade kalıplarının ise müellifin argümanının tutarsızlığına işaret ettiği görülmüştür.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### 15. YY. OSMANLI İLİM ÇEVRESİ VE *TELVÎH* HÂŞİYELERİ

## I. HANEFÎ USÛL DÜŞÜNCESİNİN KLASİK SONRASI DÖNEMİ VE TELVÎH

Hanefî usûl düşüncesi için kurucu metnin Mu‘tezilî eğilimleri ile bilinen Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs’ın (v. 370/981) *el-Füsûl fi ‘l-usûl* adlı eseri olduğu genel kabul gören bir yaklaşımdır. Mezhebin temellerinin atıldığı Irak’taki Hanefî geleneğin teorik birikimini yansıtan bu eser genel sistematığı ve kavramları ile mütekamil bir fıkıh usûlü eseridir.<sup>34</sup> Ancak 5/11. asırla birlikte dârüislâmda ehl-i hadîs taraftarlarının siyasi olarak desteklenmesi ve Mu‘tezile’nin sapkın bir mezhep olarak dışlanması, Mu‘tezile’yle güçlü bağları olan Hanefî fakihlerinin hilafetin merkezi olan Bağdat’ta tesirini yitirmesi ve mezhebin entelektüel merkezinin Bağdat’tan Orta Asya’ya özellikle Mâverâünnehir bölgesine kayması ile neticelenmiştir.<sup>35</sup> Bu merkez kaymasından fıkıh usûlü düşüncesi de nasibini almış, Cessâs sonrasında Semerkantlı Hanefî fakih-usûlcü Ebû Zeyd ed-Debûsî (v. 430/1039) Hanefî usûl geleneğini şekillendirme bakımından oldukça etkili olan *Takvîmü ‘l-edille* adlı eserini kaleme almıştır. Her ne kadar Mu‘tezilî görüşleri savunduğu anlaşılrsa da, Debûsî’nin Cessâs’tan tevarüs ettiği usûl birikimini nispeten “fıkıh eğilimli bir yaklaşım” ile “yeniden inşa ettiği” söylenebilir. Sistematığı ve görüşleri ile sonraki usûl eserleri üzerinde belirleyici olması bakımından, *Takvîmü ‘l-edille*’nin sonraları “fukahâ geleneği” adıyla anılacak Hanefî usûl yazım geleneğinin genel “çerçevesini çizdiğini” söylemek mümkündür.<sup>36</sup> Zira Pezdevî (v. 482/1089) ve Serahsî (v. 483/1090), Debûsî’nin çerçevesini çizdiği ve katkıları ile zenginleştirdiği bu geleneği yazdıkları eserlerle Mâverâünnehir bölgesinde yaymışlardır. Hususen geleneğin birikimini oldukça başarılı ve sistematik bir şekilde sunan Pezdevî’nin eseri sonraki dönemde Hanefî usûl eserlerinin temel kaynağı hâline gelmiştir.<sup>37</sup>

Klasik dönem Hanefî usûl düşüncesinde Pezdevî ile artık teşekkülünü tamamlayan geleneğin yanı sıra Mâverâünnehir’de bu geleneğe bir tepki olarak ortaya çıkan ve Hanefî

---

<sup>34</sup> Mürteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi*, 2. bs., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017, s. 52.

<sup>35</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti*, ss. 29-30.

<sup>36</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti*, s. 40.

<sup>37</sup> Mürteza Bedir, *The Early Development of Hanafî Usûl al-Fiqh*, Ph.D. Diss., The University of Manchester, 1999, 14; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti*, ss. 53-54.

usûlünü Mâtürîdî düşüncesinin ilkelerine göre yeniden inşa etmeyi amaçlayan başka bir damardan da bahsetmek gerekir. Semerkand meşâyihinin öncülük ettiği bu damar, Mu‘tezile’den kendilerini ayrı tutmaya çalışmalarına rağmen Pezdevî ve Serahsî’nin Irak meşâyihine dayanan itizalî fikirleri eserlerinden ayıklamadıklarını iddia etmiş ve fukahâ geleneğini eleştirmişlerdir.<sup>38</sup> 6/12. asrın ilk yarısında etkinlik gösterdiği anlaşılan bu düşünceyi temsil eden eserler Alaeddin Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî’nin (v. 539/1144) *Mîzânü’l-usûl fî netâici’l-ukûl*, Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî’nin (v. 552/1157) *Bezlü’n-nazar fî’l-usûl* ve Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî’nin *el-Kitâb fî usûli’l-fikh* adlı usûl kitaplarıdır. Ancak Hanefî usûl düşüncesini Mâtürîdî kelâmının ilkeleri üzerinden inşa etmeyi amaçlayan bu ilmî mesainin sonraki Hanefî usûlcüleri üzerinde etkisinin oldukça sınırlı kaldığı ifade edilebilir. Nitekim Debûsî-Serahsî-Pezdevî çizgisi “klasik sonrası dönemde” (6/12-13/19. yy.)<sup>39</sup> Hanefî usûl geleneğini büyük ölçüde belirleyecektir.

#### A. Klasik Sonrası Dönemde Hanefî Usûl Geleneğinin Gelişimi

6/12. asrın ikinci yarısından sonra Hanefî usûl geleneği içinde temelde iki farklı çizginin oluştuğu söylenebilir. Bu dönemde Hanefî usûlcülerden bir kısmı Pezdevî’nin nihai şeklini verdiği Hanefî-fukahâ geleneğini devam ettirirken diğer kısmı eserlerinde bu gelenek ile söz konusu dönemde Eş‘arî kelâmcıların temsil ettiği mütekellim usûl geleneğini mezcetmeyi tercih etmiştir. İkinci çizgiyi benimseyen usûlcülerden Bağdatlı Hanefî fakihî Muzafferüddin İbnü’s-Sââtî (v. 694/1295), mütekellim usûlcülerinden Seyfüddin el-Âmidî’nin *el-İhkâm*’ındaki mesele ve tasnifleri ile Pezdevî’nin *Kenzü’l-vüsûl*’ündeki meseleleri *Bedî’u’n-nizâm el-câmi’ beyne kitâbeyi’l-Pezdevî ve’l-İhkâm* adlı eserinde mezcetmeye çalışmıştır. Benzer şekilde, hayatını Mısır’da geçiren Hanefî fakihî Kemâlüddin İbnü’l-Hümâm (861/1457) *et-Tahrîr fî usûli’l-fikh* isimli eserinde her iki

<sup>38</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, ss. 30, 31, 41.

<sup>39</sup> Hanefî fıkıh usûlü tarihine dair kapsamlı bir çalışma henüz yapılamamış olsa da, Murteza Bedir’in “teşekkül dönemi” (4/10. yy. ın başına kadar), “klasik dönem” (4/10-6/12. yy.) ve “klasik sonrası dönem” (6/12-13/19. yy.) şeklindeki ayrımı (Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, ss. 49-57) Hanefî usûl düşüncesinin gelişiminin ele alınması için işlevsel bir dönemlendirme imkanı sunar. Hanefî usûl geleneğinin 6/12-13/19. asırlar arasındaki yaklaşık yedi asırlık periyod bu dönemlendirmeden hareketle klasik sonrası dönem olarak isimlendirilecektir.

gelenegin eserlerinden istifade etmiştir. Bahsi geçen iki ismin diğer mezheplerin de oldukça güçlü olduğu ve farklı geleneklerin bulunduğu ilmî havzalarda yetişmiş olmaları, usûl yazım tarzlarına etki etmiş olabilir.<sup>40</sup> Diğer taraftan söz konusu dönemde yetiştikleri ilmî çevrelerde Fahreddin er-Râzî, Seyfüddin el-Âmidî, İbnü'l-Hâcib, Karâfî ve Kâdî Beyzâvî gibi mütekellim usûlcülerin, İslam düşüncesinin ortak dili hâline gelen felsefe-mantık dilini usûl eserlerine yansıtma bakımından ortaya koydukları başarılı örnekler, ismi geçen Hanefî usûlcülerin şöhret bulan bu eserlerden hareketle iki geleneği uzlaştırmaya sevk etmiş olmalıdır. Nitekim bu usûlcüler eserlerindeki muhteva, tasnifler ve konu tertibi gibi hususlarda daha çok mütekellim usûl geleneğinin birikimini dikkate almışlardır. Bu bakımdan söz konusu eserlerin klasik fukahâ çizgisinden ayrılıp mütekellim usûl geleneğine yaklaştığı anlaşılmaktadır.<sup>41</sup>

Hanefî usûl düşüncesinin klasik sonrası dönemine asıl rengini veren çizgi, Hanefî-fukahâ geleneği olmuştur. Bu dönemde özellikle Fahrulislam el-Pezdevî'nin eserini ihtisar eden çalışmalar yapılmış ve bu esere şerhler yazılmıştır. Ayrıca çoğunlukla bu eseri ve yer yer Serahsî'nin eserini esas almak suretiyle, fukahâ usûl geleneğini dönemin nazarî birikimine dayanan felsefe-mantık dili üzerinden ele alan eserler de üretilmiştir. Klasik sonrası dönemde Hüsameddin Hüseyin b. Ali es-Siğnâkî el-Buhârî'nin (v. 714/1314) *el-Kâfî*'si, Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî'nin (v. 730/1330) *Keşfü'l-esrâr*'ı, Kivâmüddin Emir Kâtib b. Emir Ömer el-Fârâbî el-İtkânî'nin (v. 758/1357) *eş-Şâmil*'i, Ekmelüddîn el-Bâbertî'nin (v. 786/1384) *et-Takrîr* adlı eseri, Pezdevî'nin eserine yazılan en meşhur

---

<sup>40</sup> Bedir, 7/13. asrın ikinci yarısında sünnî hilafetin Moğollar tarafından ortadan kaldırılması neticesinde meydana gelen siyasi parçalanmanın, İslam düşüncesinin diğer alanlarında olduğu gibi fıkıh usûlünde de uzlaştırıcı ve birleştirici bir söyleme ihtiyaç hissettirmiş olabileceğini savunur. “Eklektik” yazımı temsil eden bu eserlerin ortaya çıkışına dair sosyo-politik eksenli bir açıklama için bk. Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, ss. 181-189; 210-213.

<sup>41</sup> Nitekim İbnü's-Sââtî bir meseledeki görüş ve argümanları özetlerken daha ziyade Âmidî'nin eserini merkeze almış, bunları zikrettikten sonra ise Hanefî usûlcülerin görüşünü vermiştir. Ayrıca başta mebâdî' (postulatlar) olmak üzere klasik dönem Hanefî-fukahâ usûl geleneğinde bulunmayan bazı konuları da eserine almakla bu gelenekten ayrılmıştır. bk. Seyit Mehmet Uğur, “Fıkıh Usûlü Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme: İbnü's-sââtî'nin Nihâyetü'l-vüsûl'ü Örneği”, *Bilimname*, 2019/38 (2019): ss. 701-706.

şerhlerdir.<sup>42</sup> Bu şerhler arasında en fazla öne çıkan eserin Abdülaziz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı olduğunu söylemek mümkündür. Abdülaziz el-Buhârî hem bu eserinde hem de sonrasında yazdığı *Müntehab* şerhinde Pezdevî'nin eserini açıklamakla kalmamış, aynı zamanda yer yer mütekellim usûl geleneğinin Râzî gibi temsilcilerinin eserlerine isim vermeden de olsa atıflarda bulunmuştur. Diğer taraftan Buhârî'nin usûl eserleri o dönemlerde dârüislâmın doğusunda şöhret bulan klasik mantık dilinin Hanefî-fukahâ geleneğindeki bilinen ilk yansımalarına sahne olması bakımından önemlidir.

Klasik sonrası dönemde Pezdevî'nin eseri üzerinden yapılan ihtisar çalışmalarından öne çıkan ikisi Husâmüddîn Muhammed el-Ahsîkesî'nin (v. 644/1246-47) *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb*'i ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (v. 710/1330) *Menâr* metni olmuştur. Ebü Muhammed Ömer b. Muhammed el-Habbâzî'nin (v. 691/1292) *el-Muğnî*'si ise Pezdevî ve Serahsî'nin eserlerinin ihtisarı olup<sup>43</sup> bu dönemde fukahâ geleneğini temsil eden muhtasar eserlerdendir. Bahsi geçen muhtasar çalışmaların aynı zamanda dârüislâm'da medreselerin yaygınlık kazanmaya başladığı döneme tesadüf etmesi, Hanefî-fukahâ birikiminin ders kitapları mahiyetinde olan bu eserler üzerinden eğitim kurumlarda okutulduğuna işaret etmesi bakımından önemlidir.<sup>44</sup>

Mezkûr muhtasarlardan *el-Müntehab* üzerine, aynı zamanda Pezdevî şârihleri olan, Hüsâmeddin Hüseyin b. Ali es-Siğnâkî *el-Vâfî*, Abdülaziz el-Buhârî *et-Tahkîk* ve Kıvâmüddin el-İtkânî *et-Tebyîn* isimli şerhler kaleme almıştır. Aynı zamanda dönemin meşhur muhtasarlardan *Menâr*'ın müellifi Ebü'l-Berekât en-Nesefî de *el-Müntehab* üzerine kısa bir şerh yazmıştır.<sup>45</sup> *Menâr*'a gelince, bu eser oldukça kısa olup belki de dönemin Henefî usûl metinleri arasında üzerine en fazla çalışmanın yapıldığı muhtasardır. İlim ehli arasında ve medreselerde oldukça mütedavil olduğu anlaşılan bu eser üzerine, modern döneme kadar, oldukça fazla sayıda şerh ve hâşiye yazılmıştır. Nesefî'nin kendi eserine yazdığı *Keşfü'l-esrâr* şerhi dışında Hibetullah b. Ahmed et-Türkistânî'nin (v.

---

<sup>42</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Mehmet Şerefeddin Yaltkaya, Rifat Bilge Kilisli, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971, I, 112; Ferhat Koca - Mürteza Bedir, "Pezdevî, Ebü'l-Usr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2007, XXXIV, 264-266.

<sup>43</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 191.

<sup>44</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 51-52.

<sup>45</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1849.

733/1332-3) *Tebşiratü'l-esrâr*'ı, Kivâmüddin el-Kâkî'nin (v. 749/1348) *Câmiu'l-esrâr*'ı, Muhammed b. Mübârekşâh'a (784/1382'den sonra) nispet edilen *Medârü'l-fuhûl*, Ekmelüddîn el-Bâbertî'nin *el-Envâr*'ı, İbn Melek'in (v. 821/1418'den sonra) *Şerhu Menâri'l-envâr*'ı, Şerefüddin b. Kemâl el-Kırımı'nin *Şerhu Menâri'l-envâr*'ı, Zeynüddin İbn Nüceym'in (970/1563) *Fethu'l-ğaffâr*'ı, Alaeddin el-Haskefi'nin (v. 1088/1677) *İfâdatü'l-envâr*'ı, Ebü'l-Fezâil Sa'deddin ed-Dihlevî'nin *İfâdatü'l-envâr*'ı ve Molla Cîven'in (v. 1130/1718) *Nûru'l-envâr*'ı bu şerhlerden yalnızca bir kısmını teşkil eder. *Menâr* metni şerh çalışmalarının yanı sıra pek çok ihtisar ve tercüme çalışmasına da konu olmuştur.<sup>46</sup>

Klasik sonrası dönemde *Menâr* metni kadar etkili olduğu söylenebilecek diğer bir eser ise Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî'nin (v. 747/1346) *Tenkîhu'l-usûl* eseri ve buna yazdığı *et-Tavzîh* isimli şerhidir. Gelenekteki birikimi değerlendirirken daha çok Pezdevî'nin eserini esas alan Sadrüşşerîa, bu eserinde Hanefî-fukahâ geleneğini dönemin felsefe-mantık dili ile yeniden inşa etmiştir. Sadrüşşerîa'nın bu eserini kaleme aldığı döneme kadar mütekellim usûl geleneğinde felsefe-mantık dili ile Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü, Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı, İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l-müntehâ*'sı, Karâfî'nin *Tenkîhu'l-füsûl*'ü ve Beyzâvî'nin *Minhâcû'l-vüsûl*'ü gibi bu geleneği etkileyen eserler kaleme alınmıştı. Sadrüşşerîa, bu eserlerden mütekellim usûl geleneğinin klasik sonrası dönemini önemli ölçüde şekillendiren *el-Mahsûl* ile *Muhtasarü'l-müntehâ*'da yer alan argümanları da tartışarak pek çok yerde Hanefî usûl geleneğini temellendirmeye çalışır.

Nazarî ilimlerde Râzî sonrası dönemin otoritelerinden olup Sadrüşşerîa'dan yaklaşık yarım asır sonra vefat eden Sa'deddin et-Teftâzânî (v. 792/1390), *Tavzîh* şerhi üzerine İslam düşünce tarihinde oldukça etkili olan *et-Telvîh* isimli hâşiyeyi kaleme almıştır. Hususen Hanefî ilim çevrelerinde oldukça etkili olan Teftâzânî'nin bu hâşiyesi de bir çok hâşiyeye çalışmasına konu edilmiştir. Teftâzânî bu çalışmada şerhteki ifadeleri ele alınmakla beraber hâşiyeyi daha ziyade metin olan *Tenkîh*'in ibarelerinden iktibasta bulunarak yazdığı için eserini *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh* şeklinde tesmiye etmiştir. Teftâzânî'nin

---

<sup>46</sup> *Menâr* üzerine yapılan şerh, hâşiyeye ve muhtasar çalışmalarına dair geniş bilgi için bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1823-1827; Ayrıca bk. Ferhat Koca, "Menâru'l-envâr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2004, XXIX: 118-119.

Sadrüşşerîa'nın görüşlerini dönemin ortak dili üzerinden entelektüel düzeyde tartıştığı bu eser, ileride değineceğimiz gibi başta Osmanlı ilim çevresi olmak üzere, dârüislâmın muhtelif merkezlerinde hâşiyelere konu olmuştur. Osmanlı usûl düşüncesi için oldukça belirleyici olan bu eserin telifinden kısa bir süre sonra Osmanlı medreselerinde okutulduğu ve 9/15. asrın ilk yarısından itibaren hâşiyelere konu olduğu anlaşılır. Ayrıca Osmanlı usûlcülerinden 9/15. asır usûlcülerinden Molla Hüsrev'in (v. 885/1480) *Mir'âtü'l-usûl şerhu Mirkâtî'l-vüsûl* adlı eseri ile 12/18. asırdan Ebu Saîd Hâdimî'nin *Mecâmi'u'l-hakâik* adlı eseri, *Tavzîh* ve hâşiyesi *Telvîh*'in entelektüel ilgisini önemli ölçüde devam ettirerek Pezdevî'nin ve sonraki usûlcülerin birikimini dönemin ortak nazarî dili üzerinden ele alan müstakil çalışmalardır.

## **B. Klasik Mirasın Yeniden İnşası: *Tavzîh* ve *Telvîh***

### **1. Fukahâ Geleneğinin Ortak Nazarî Dille Buluşması: *Tenkîh* ve Şerhi *Tavzîh***

Modern dönemde kaleme alınan usûl eserlerinin ve bu disiplinin tarihi üzerine yapılan çalışmaların<sup>47</sup> neredeyse tamamının *Tenkîh* ve şerhi *Tavzîh*'i,<sup>48</sup> 7/13. asırla birlikte ortaya çıkan, o döneme kadar yerleşmiş olan iki farklı usûl geleneğini uzlaştırmaya yönelik eserler arasında zikrettiği bilinen bir husustur.<sup>49</sup> Şu var ki modern dönemde genel kabul gören bu

<sup>47</sup> Modern usûl literatüründe iki farklı yazım tarzına dair ortaya konulan düşünceyi, modern İslam Hukuku düşüncesi ile ilişkilendiren bir yaklaşım için bk. Mürteza Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 29 (2013): 65-75.

<sup>48</sup> *Tenkîh* dışında zikredilen diğer eserler İbnü's-Sââtî'nin Bedî'u'n-nizâm'ı, Tâceddin es-Sübkî'nin (v. 771/1370) *Cem'u'l-cevâmi'i* ve İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr* adlı eseridir. Burada *Cem'u'l-cevâmi'i* in mütekellim usûlünden farklı olarak memzûc geleneğe ait olarak zikredilmesi de üzerinde durulması gereken bir husustur. Zira Sübkî her ne kadar çalışmasında yüz civarı usûl eserinden istifade ettiğini ifade etse de, eserin gerek genel sistematığı gerek meselelerdeki tercihi mütekellim usûl geleneğinde Râzî sonrası yerleşen genel çerçeveye büyük ölçüde uyumlu olup Hanefî-fukahâ geleneğinden tamamen farklıdır. Söz konusu eserin memzûc geleneğe dâhil edilmesine yönelik bir tenkit için bk. Osman Said Evdüzen, *Mütekellimîn usulcülerde lafız ve tümel ilişkisi (Cem'u'l-cevâmi' örneğinde)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2018, s. 20-21.

<sup>49</sup> Bu yaklaşımı yansıtan çalışmalardan bazıları için bk. Muhammed Seyyid Bey, *Medhal*, İstanbul: Matbaa-yı Âmiri, 1333, s. 56-60; Hudaî Bey, *Usûlü'l-fikh*, Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1969, s. 11; Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü Usûli'l-fikh*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 2008, s. 17; Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh*, Kâhire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, t.y., s. 24; Zekiyyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: TDV Yayınları, 2008, ss. 39-40; Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006, s. 18-19; Musa b. Muhammed Karnî, *Mürteka'l-*

düşüncenin tarihî verilerle ve bahsi geçen eserlerin mahiyeti ile örtüşmediğini ifade etmek gerekir. İbn Haldûn (v. 808/1406) usûl-i fikhın tarihçesini ele aldığı kısımda mütekellim usûl geleneğinden bahsettikten sonra Hanefî usûl düşüncesiyle özdeşleştirdiği fukahâ geleneğinden söz etmiştir. Bu gelenekten Debûsî'nin ve Pezdevî'nin eserlerini zikrettikten sonra Hanefî usûlcü İbnü's-Sââtî'nin yazdığı usûl eserinde, mütekellim usûl geleneğinden Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı ile Hanefî usûl geleneğinden Pezdevî'nin *Usûl*'ünü cemettiğini ifade etmiş<sup>50</sup> ancak o tarihlerde şöhret bulduğu anlaşılan *Tavzîh* ve *Telvîh*'e iki geleneği mezceden/uzlaştıran bir eser olarak atıfta bulunmamıştır.<sup>51</sup> Ayrıca metin ve şerhin müellifi Sadrüşşerîa, İbnü's-Sââtî ve İbnü'l-Hümâm'ın aksine, çalışmasının iki geleneği mezcetmeye matuf bir eser oluşundan bahsetmediği gibi, gerek eserin mukaddimesinde gerek meseleleri ele alırken Hanefî-fukahâ usûl geleneğine bağlılığını vurgular. Oysa eserlerinde iki usûl geleneğini uzlaştırmayı amaçlayan İbnü's-Sââtî ve İbnü'l-Hümâm metinlerinin girişinde bu düşüncelerini açık bir şekilde ifade ederler.<sup>52</sup> Nitekim bu iki ismin eserlerinin konu tertibinin farklılaşması ve bazı farklı konuları içermesi, pek çok hususta Hanefî-fukahâ geleneğinden ayrıldıklarını ve mütekellim usûl geleneğinden fazlaca etkilendiklerini gösterir.<sup>53</sup>

Sadrüşşerîa, *Tenkîh*'in telif amacını da ortaya koyan mukaddimesinde şunları söyler:

“Yetkin âlimlerin her dönemde ve zamanda, (...) büyük imamların önderi Fahrulislâm Ali el-Pezdevî'nin şanı yüce bir kitap (...) olan *Usûlü'l-fikh*'ını incelemeye yöneldiklerini görünce ve bazılarının bu kitabın lafızlarının zahir

---

*vüsûl ilâ târîh-i ilmi'l-usûl*, el-Medinetü'l-münevvere, 1993, s. 30-31; Muhammed İsmail Şaban, *Usûlü'l-fikh ve târihuhi*, Riyad: Dârü'l-Merîh li'n-neşr, 1981, s. 38.

<sup>50</sup> İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, thk. Abdüsselâm eş-Şeddâdî, ed-Dâru'l-beydâ': Beytü'l-fünûn ve'l-ulûm ve'l-Âdâb, 2005, ss. 18-19.

<sup>51</sup> İbn Haldûn, Mısır'a gittiğinde burada Horasan bölgesinden Herat'ın büyük âlimlerinden Teftâzânî'nin kelâm, fıkıh usûlü ve beyâna dair eserlerini gördüğünü ifade etmekle birlikte *Telvîh*'ten özellikle bahsetmez. Ancak İbn Haldûn'un Mısır döneminin başlangıcı olan 784/1382 tarihinde (Süleyman Uludağ, “İbn Haldûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1999, XIX, 540) *Telvîh*'in ilim çevrelerinde mütedavil olması kuvvetle muhtemeldir. Şu hâlde onun iki geleneği mezceden eserlerden söz ettiği kısımda *Tavzîh* ve hâşiyesi *Telvîh*'ten bahsetmeyişi dikkat çekicidir. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, III, 76.

<sup>52</sup> Muzafferüddin İbnü's-Sââtî, *Bedü'n-nizâm el-câmi' beyne kitâbi'l-Bezdevî ve'l-İhkâm*, thk. Sa'd b. Garîr b. Mehdî Sülemî, Mekke: Câmîatü Ümmi'l-kurâ, 1997, ss. 3-6; Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh el-câmi' beyne istilâhavi'l-Hanefiyyeti ve's-Şâfiyye*, Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve evlâdüh, 1351, s. 3.

<sup>53</sup> İbnü's-Sââtî ve İbnü'l-Hümâm'ın usûl eserlerinin haber teorisine dair yaklaşımlarının klasik Hanefî-fukahâ çizgisinden farklılaştığını gösteren bir tespit için bk. Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti*, ss. 212-216.



anlamını kendi eksik bakışları sebebiyle kusurlu gördüklerini anlayınca, onu gözden geçirmeyi ve düzenlemeyi arzu ettim ve muradını açıklamaya ve anlatmaya, makûl olanın kuralları üzerinden tesis etmeye ve sınıflandırmaya çalıştım. Bunu yaparken ... benzersiz tahkiklerle ve nüfuz edilmesi mümkün olmayan incelemelerle *Mahsûl*'ün ve ... İbnü'l-Hâcib'in *Usûl*'ünün konularının özünü verdim."<sup>54</sup>

Sadrüşşerîa'nın ifadelerinden klasik fukahâ geleneğinin temsil eden Pezdevî'nin eserinin o döneme kadar pek çok âlimin incelemesine konu olduğu anlaşılmaktadır. Bu eserin söz konusu döneme kadar gelenekte önemli yeri olan Sîgnâkî ve Abdülaziz el-Buhârî'nin şerhine ve Ahsîkesî'nin ve Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin ihtisarlarına konu olması Sadrüşşerîa'nın ifadesini desteklemektedir. Ayrıca Sadrüşşerîa her dönemde usûlcüler tarafından gördüğü ilgiyi vurgulayarak bu eserin gelenekteki yerini tahkim etmiş, esere yönelik eleştirilerin kusurlu bir bakışın ürünü olduğunu belirterek kendi metninin takip ettiği çizgiyi de ortaya koymuştur. Pezdevî'den tevarüs ettiği usûl birikimini klasik mantık disiplinin kuralları (*kavâidü'l-ma'kûl*) üzerinden "inşa etmeyi" amaçladığını açıkça ifade etmiştir.<sup>55</sup> Dolayısıyla Sadrüşşerîa'nın metninin omurgasını Pezdevî'nin eserinin oluşturduğu ve fakat gelenekteki bu birikimi dönemin ortak diliyle ifade ettiği anlaşılmaktadır. Müellif bu yeniden inşa sürecinde mütekellim usûl geleneğini o dönemde temsil eden iki klasikte, Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü ile İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ında yer alan tanımları, görüşleri ve argümanları da yeri geldikçe ele almıştır. Ancak bu yaygın kanaatin aksine, iki geleneği uzlaştırmaktan öte mütekellim usûl geleneğin görüş ve argümanlarını bizzat kendi eserlerinden hareketle inceleyip tenkit etmeye yönelik bir yaklaşımdır. Nitekim daha çok argümanların tartışılması üzerinden gerçekleşen bu yaklaşımı, Râzî sonrası dönemde cari olan dilin belirgin bir vasfı ile yani "tahkik" tavrıyla açıklamak mümkündür.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh (et-Telvîh fî keşfi hakâiki't-Tavzîh içinde)*, nşr. Dervîş Adnân, Beyrut: Dârü'l-erkam, t.y., I, 25.

<sup>55</sup> Teftâzânî de Sadrüşşerîa'nın "قواعد المعقول" ifadesini, "*ilmü'l-mîzân*" yani mantık disiplini şeklinde açıklamış, Pezdevî'nin usûl eserinde tanımlarında ve argümanlarında klasik mantığın ilkelerini kullanmadığını ifade etmiştir. Sadrüşşerîa'nın Pezdevî'nin miras bıraktığı geleneği klasik mantığın kuralları üzerinden yeniden inşa ettiğine işaret etmiştir. bk. Sa'deddin Teftâzânî, *et-Telvîh fî keşfi hakâiki't-Tenkîh*, nşr. Dervîş Adnân, Beyrut: Dârü'l-erkam, t.y., I, 19-25.

<sup>56</sup> Tahkik kavramı hakkında bilgi için bk. Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008): ss. 22-23; Mustakim Arıcı, "VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 26 (2011): ss. 28-30;

Eseri incelendiğinde Sadrüşşerîa'nın, mukaddimesindeki ifadelerini doğrular şekilde, genel anlamda eserinin konu tertibi ve meselelere yaklaşımında büyük ölçüde Pezdevî'nin mirasını takip ettiği anlaşılr. Nitekim fukahâ usûl geleneğinin temel ilkelerinden tahsis uğramamış âmın kat'îliği, böyle bir lafzın haber-i vâhid ve kıyas ile tahsis edilememesi, mefhûmü'l-muhâlefenin reddedilmesi, mürsel haberlerin kabulü, haber-i vâhidin kabulü için kitâba arz ve umûmu'l-belvâdan olmama gibi kriterlerin ileri sürülmesi, sükûtî icmânın kabulü ve istihsanın bir delil olarak kabulü<sup>57</sup> gibi hususlarda Pezdevî'nin temsil ettiği Hanefî-fukahâ geleneğine bağlı kalmıştır.

Sadrüşşerîa eserin konu sistematğinde ise Pezdevî'nin eserini takip ederek deliller ve hükümler şeklindeki ikili genel ayrımı devam ettirmiştir. Hatta eserinin başlarında felsefe-mantık geleneğinde ilimlerin mahiyeti bağlamında ele alınan ilmin konusu meselesini gündeme getirmesi ve usûl-i fıkhn konusunu Pezdevî'nin sistematğine uygun şekilde deliller ve hükümler şeklinde vazetmesi, klasik birikimi felsefe-mantık geleneğinin dili üzerinden ifade etme çabası olarak dikkat çekicidir. Ayrıca Sadrüşşerîa dil ve yorum meselelerinde Debûsî ile başlayan Hanefî-fukahâ geleneğinin dörtlü lafız tasnifini devam ettirmiştir. Bununla birlikte eserinin bazı alt başlıkları hususunda, tevarüs ettiği gelenekten farklılaşan bir takım teklifleri olmuştur. Nitekim Pezdevî lafızları, yani manayı ifade eden nazmı, vaz'ı bakımından, açıklık-kapalılık bakımından, lafzın mânada kullanımı bakımından ve manaya vukufun yolları bakımından dörtlü ayrıma tabi tutmuştur. Sadrüşşerîa da bu dörtlü tasnifi ettirmiş ancak Pezdevî'nin hâs, âm, müşterek ve müevvel şeklinde tasnif ettiği vaz'ı bakımından lafızlara müevvelin yerine nekre cemî' lafızları (*el-cem 'u'l-münekker*) dâhil etmiştir. Ayrıca emri hâs lafzın altında değerlendiren Pezdevî, emir ve emrin mücebi, edâ, kazâ, emredilen fiilin iyi oluşu ve emredilen fiilin vakit bakımından tasnifi gibi emre dair meseleleri de bu başlık altında ele almıştır. Sadrüşşerîa ise emri ve nehyi hâs lafzın altında değerlendirmeyip, Kitâb başlığı altında dil ve yorum meselelerini "Kitâb'ın manayı ifade etmesi" ve "Kitâb'ın şer'î hükmü ifade etmesi" şeklinde iki ayrı

---

Khaled El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Current in the Ottoman Empire and Maghreb*, New York: Cambridge University Press, 2015, s. 28; Tahsin Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 17 (2017): ss. 28-30.

<sup>57</sup> bk. Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 94-97, 311-319; II, 18-19, 19-25, 106, 182-184.

başlık altında ele almıştır. Bu başlıklardan ilki altında Debûsî'den gelen dörtlü tasnifi işleyen Sadrüşşerîa, ikinci başlık altında emri ve emre dair meseleleri konu edinmiştir.

Sadrüşşerîa'nın, Pezdevî'nin temsil ettiği fukahâ geleneğinin sistematığına yönelik ileri sürdüğü bu tekliflerin yanı sıra, belki de daha önemli olan katkısından, dönemin ortak dili üzerinden meseleleri yeniden inşasından ve geleneğe kazandırdığı yeni meselelerden söz etmek gerekir. Bahsi geçtiği üzere, eserinde meselelerdeki tercihleri bakımından fukahâ usûl geleneğine bağlılık gösteren Sadrüşşerîa'nın mütakellim usûl eserlerinden naklettiği görüşler ve argümanların hemen tamamı tenkit amaçlı olup iki usûl geleneğini uzlaştırma amacı taşımaz. Bilakis onun dönemin ortak nazarî dili üzerinden argümanları ve meseleleri yeniden inşa etme ve hasmın argüman ve görüşlerini cevaplama yoluyla fukahâ geleneğini güncel entelektüel tartışmalara dâhil etmeyi amaçladığı rahatlıkla söylenebilir. Nitekim Sadrüşşerîa'nın genelde ilmin, özelde usûl-i fıkhnın konusunu eserinde tartışması,<sup>58</sup> ortak nazarî dilin sunduğu imkânları kullanarak fiillerin ıztırârî değil ihtiyârî olduğunu ve hüsün-kubhun aklî olduğunu metafizik öncüller üzerinden ispatlaması<sup>59</sup> ve usûl düşüncesinde ehliyetin sabit oluşu bakımından aklın aşamaları ile felsefe geleneğindeki nefsin/aklın mertebeleri arasında ilişkiler kurması<sup>60</sup> fukahâ usûl geleneğini dönemin entelektüel tartışmalarına dâhil ettiğini gösteren önemli örneklerdir.

Sadrüşşerîa eserinin genel çerçevesini Pezdevî'nin *Kenz*'i üzerinden şekillendirmiş; yer yer Serahsî'nin *Usûl*'ünde yer alan farklı meseleleri de esere derç etmiştir.<sup>61</sup> Bununla birlikte, Sadrüşşerîa'nın -bu çalışmada ele alınacak meselelerden- tekîf-i mâ lâ yutâkın imkânı, hüsün-kubhun fiillerin özünde olup olmaması ve akılla bilinip bilinmemesi gibi

---

<sup>58</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 56-64.

<sup>59</sup> Sadrüşşerîa'nın eserindeki mukaddimât tartışmasını ele alan bir çalışma için bk. A. Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012), ss. 1-43.

<sup>60</sup> Akıl kavramının ve mertebelerine dair tasavvurun felsefe literatüründeki gelişimini ve bunun hükme muhatap olan mükellef konusu bağlamında usûl-i fıkha Sadrüşşerîa ile nasıl girdiğini gösteren bir çalışma için bk. A. Cüneyd Köksal, "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", *MÜİFD*, 40 (2011), ss. 5-44.

<sup>61</sup> Mesela Sadrüşşerîa, kâfirlerin ibadetlere dair hükümlere muhatap olmadıklarını ifade ederken, bu meselenin Pezdevî'nin eserinde yer almadığını ancak onu Serahsî'nin *Usûl*'ünden naklettiğini ifade eder. bk. Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 452-453.

hususlarda Hanefî-fukahâ geleneğinden ayrılarak Mâtürîdî vurguları öne çıkarmıştır. Böylece Sadrüşşerîa, eserinde bir taraftan klasik Hanefî usûl birikimini dönemin hâkim olan diliyle buluştururken, diğer taraftan Eş‘arî-mütekellim usûl geleneğine karşı, o dönemde Mâverâünnehir bölgesi Hanefî ulema arasında yaygınlaşmaya başlayan kelâmî çerçeveyi esas almıştır. Nitekim Râzî’nin ıztırârilik argümanına cevap verirken Eş‘arîler tarafından yaygın olarak benimsenen felsefe-mantık dilinin imkânlarını üst düzeyde kullanmış ancak cevap için getirdiği argümanlarda hareket noktası Mâtürîdî geleneğin görüşü olmuştur.

## 2. Bir *Tavzîh* Eleştirisi: *Telvîh* Hâşiyesi

Fıkî mezhebi ve kelâmî tercihlerine dair farklı görüşler ileri sürülse de, yapılan dakik çalışmalar, Teftâzânî’nin Hanefî-Mâtürîdî çizgiden ziyade Şâfiî-Eş‘arî geleneğe daha yakın durduğunu göstermektedir.<sup>62</sup> Ayrıca Hanefî-fukahâ usûl eseri olan *Tavzîh* üzerine yazmış olduğu hâşiyede bu mezhebin temel usûl kaidelerine ve müellifin Mâtürîdîleri savunmak için serdettiği argümanlara yönelttiği tenkitler onun durduğu yer hakkında fikir vermektedir.

Teftâzânî’nin, Sadrüşşerîa’nın tasdik in vâcip oluşunun şeriata bağlı olmadığı görüşüne itirazı,<sup>63</sup> metinde Eş‘arî mütekellim usûl geleneğinde ileri sürülen fıkîh ve hüküm tanımına yönelttiği itirazları cevaplaması,<sup>64</sup> Eş‘arîlerin kulun fiilinin ıztırâri olduğuna dair argümanlarına yöneltilen itirazları cevaplaması,<sup>65</sup> Hanefî usûl geleneğinde haber-i vâhidi kabul kriterlerinden sayılan fakih olmayan râvînin rivayetinin kıyasa aykırı olmaması,<sup>66</sup>

---

<sup>62</sup> Şükrü Özen, Teftâzânî’nin fıkîhta Şâfiî kelâmda Eş‘arî görüşlere daha yakın olduğunu ifade eder. Seyyid Lütfullâh Celâlî ise Mâtürîdî ve Eş‘arî kelim ekollerinin ihtilaf noktaları üzerinden kaleme aldığı çalışmada hüsn ve kubhun aklî olmaması, “teklîf-i mâ lâ yutâk”ın câiz olması, tekvinin emr-i itibarî sayılması, imanda artma ve eksilmenin caiz oluşu ve kulun kudretinin fiillerde müessir olmaması gibi görüşlerinden ve eserlerinde kendisini nispet ettiği gelenekten hareketle Teftâzânî’nin Eş‘arî düşünceye daha yakın durduğunu ortaya koyar. Her iki çalışmanın tespitlerinin de bir Mâtürîdî klasiği olan Ömer en-Nesefî’nin (537/1142) *Akâid*’i üzerine yazdığı şerhten ziyade kendi telifi olan *Makâsîd* ve şerhine dayanması dikkat çekicidir. bk. Şükrü Özen, “Teftâzânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2011, XL: 300-305; Seyyid Lütfullâh Celâlî, “Teftâzânî Eş‘arî yâ Mâtürîdî”, *Pejuheşnâme-i Hikmet-ü Felsefe-i İslâmî*, 10-11 (1383), ss. 73-86.

<sup>63</sup> Bk. Teftâzânî, *Telvîh*, I, 35.

<sup>64</sup> Bk. Teftâzânî, *Telvîh*, I, 40-46.

<sup>65</sup> Bk. Teftâzânî, *Telvîh*, I, 378.

<sup>66</sup> Bk. Teftâzânî, *Telvîh*, II, 11-12.

Kitab’a arz,<sup>67</sup> ve haber-i vâhidin umûmu’l-belvâdan olmaması<sup>68</sup> gibi şartlar için ileri sürülen argümanlara itiraz etmesi; onun, en iyimser tabirle, Hanefî-Mâtürîdî geleneğin temel kabullerini sorguladığını göstermektedir.

Hâşiyesinde Sadrüşşerîa’nın metninden ve şerhinden açıklamak istediği veya sorunlu gördüğü ifadeyi ele alan Teftâzânî, müellifin ifadesini takrir etmekle birlikte metinde gördüğü işkâl noktalarını ortaya koyar. Bu işkâl noktalarını ve itirazlarını daha çok “*likâilin en yekûl*”,<sup>69</sup> “*fîhi bahs*” ve “*fîhi nazar*”<sup>70</sup> gibi kalıp ifadelerden sonra dile getiren Teftâzânî, müellifin görüşlerine doğrudan itiraz etmek yerine çok defa görüşlerini ispat için ileri sürdüğü argümanları eleştirir. Bu eleştirileri ise klasik sonrası dönem nazarî gelenekte önemli bir yeri olan ve klasik argümantasyon tekniğinin ilkelerini ifade eden *âdâbü’l-bahs* disiplininin kavramları ve kurallarını dikkate alarak tertip eder. Bazı itirazlarında müellifin iddiasını ispat için ileri sürdüğü delilin öncülünü kabul etmeyerek *münâkaza/men*’, kimi zaman müellifin ileri sürdüğü delilin iddiasını desteklemediğini ifade ederek *nakz*, bazı zamanlar ise müellifin iddiasının aksini ispat eden bir delil ileri sürerek sürerek *muâraza* yolunu tercih eder.<sup>71</sup> Yer yer de müellifin hasmına yönelik itirazlarının âdâbü’l-bahsin kuralları dışında olduğunu söyleyerek itiraz eder.<sup>72</sup> İleride değinileceği üzere, *Telvîh* üzerine hâşîye yazan müelliflerin de Teftâzânî’yi eleştirirken âdâbü’l-bahsin kavram ve ilkelerini sıklıkla kullandıkları görülür.

Görüldüğü üzere Teftâzânî hâşiyesinde müellifin zikrettiği meselelerde doğrudan bir görüşü doğru bulup bulmadığını ifade etmek yerine müellifin argümanlarını takrir etmek/açıklamak veya bu argümanlara itiraz etmeyi tercih eder. Diğer bir ifadeyle,

---

<sup>67</sup> Bk. Teftâzânî, *Telvîh*, II, 21.

<sup>68</sup> Bk. Teftâzânî, *Telvîh*, II, 23-24.

<sup>69</sup> “Bir kimsenin şunu söyleme hakkı vardır” anlamına gelen “لِقَائِلْ أَنْ يَقُولَ” ifadesi *Telvîh*’te çokça geçen bir itiraz kalıbıdır. Bu itiraz şekli bazı yerlerde “لِقَائِلْ أَنْ يَنْعَى” yani “itiraz eden bir kimsenin şu öncülü reddetme hakkı vardır” ifadesiyle gelir.

<sup>70</sup> *Telvîh*’te oldukça fazla yerde zikredilen “فِيهِ بَحْثٌ” ve “فِيهِ نَظَرٌ” kalıpları ise işkâle delalet edip “bu ifadenin tartışılması gerekir” anlamına gelir.

<sup>71</sup> Âdâbü’l-bahsin temel kavramlarının açıklaması için bk. Muhammed b. Eşref Semerkandî, *Risâletü’l-âdâb fi’l-bahsi ve’l-münâzara*, thk. Arefe Abdurrahman en-Nâdî, Kuveyt: Dâru’z-zıyâ, 2014, ss. 75-77.

<sup>72</sup> Teftâzânî argümantasyon tekniğindeki yanlışla işaret eden bu tarz eleştirilerinde “hâricün an kânûnî’t-tevcîh” gibi ifadeler tercih etmiştir. bk. Teftâzânî, *Telvîh*, I, 396.

Teftâzânî'nin amacı meselelere dair görüşleri zikretmek veya bu görüşlerden hangisini tercih ettiğini doğrudan ifade etmek olmayıp görüşleri desteklemek için ileri sürülen argümanları nazarî olarak değerlendirmektir. Nazarî değerlendirmede dikkate aldığı temel kıstaslar ise klasik mantığın kuralları ve bu kuralların nazarî tartışmalarda nasıl kullanılması gerektiğini inceleyen âdâbü'l-bahsin ilkeleridir. Şu hâlde Teftâzânî'nin bir meseleyi ele alırken görüş olarak ne söylendiğinden çok bu görüşün nasıl söylendiği ve kullanılan argümanın niteliği üzerinde durduğunu söylemek gerekir. Görüşlerin tercihinden ziyade argümanların analiz edilmesine yoğunlaşan bu tavrın, 9/15. yy. da Osmanlı'da Teftâzânî'yi otorite kabul eden ve *Telvîh* üzerine hâşiye kaleme alan usûlcülerin büyük kısmının eserlerinde de takip edildiği görülür.

### 3. *Telvîh* Üzerine Yazılan İlk Hâşiyeler

Tespit edilebildiği kadarıyla, *Telvîh* üzerine yazılan ilk hâşiyelerin Kadı Burhâneddin (800/1398) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî (v. 816/1413) tarafından kaleme alındığını söylemek mümkündür. Cürcânî'nin *Hâşiyetü't-Telvîh* adlı eserini<sup>73</sup> yazdığı tarih net olarak tespit edilemese de, Kadı Burhâneddin'in *Tercîhu't-Tavzîh* isimli hâşiyesinin yazımına 798/1396 senesinin Şaban ayının ortalarında başlayıp 4 Şaban 799'da (4 Mayıs 1397) tamamladığı rivayet edilir.<sup>74</sup> Dolayısıyla Kadı Burhâneddin'in hâşiyesini Teftâzânî'nin vefatından henüz yedi yıl sonra kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

Bahsi geçen iki hâşiye de Teftâzânî'ye yönelik eleştirel tavrın görüldüğü eserlerdir. Ancak iki hâşiyenin eleştiri cihetlerinin birbirinden farklı olduğu söylenebilir. Şöyle ki Kadı Burhâneddin, Teftâzânî'ye yönelttiği eleştirilerde daha çok kendi Hanefî-Mâtürîdî aidiyetini öne çıkarırken; Cürcânî'nin eleştirilerinin daha ziyade Teftâzânî'nin getirdiği argümanların tutarlılığı ve nazarî açıdan sağlamlılığıyla ilgili olduğu görülür. Kadı Burhâneddin *Tercîhu't-Tavzîh*'in mukaddimesinde önce Teftâzânî'yi “ulema-yı asrın üstadı” ve “zamanın efâzılının

---

<sup>73</sup> Bu hâşiye Emine Nurefşan Dinç tarafından tenkitli neşir olarak yayımlanmıştır (Dinç, *Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Telvîh Hâşiyesi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2016).

<sup>74</sup> Azîz b. Erdeşir Esterâbâdî, *Bezm-u rezm*, nşr. Mehmed Fuad Köprülü, İstanbul: Evkâf Matbaası, 1928, s. 531; H. Yunus Apaydın, “Kadı Burhaneddin'in Tercihu't-Tavzih Adlı Eseri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6 (1995): s. 41; Abdülkerim Özaydın, “Kadı Burhâneddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2001, XXIV: 74.

efendisi” olarak tavsif edip övse de eleştiriler yöneltir. Bu bağlamda *Telvîh* zeki âlimler arasında muteber bir eser olarak yaygın kabul görse de etraflıca incelendiğinde eserde ya faydasız açıklamalara ya da yersiz eleştirilere rastlanılacağını ifade eder. Teftâzânî’nin eleştirilerini “tutucu bir tavır” şeklinde niteleyen Kadı Burhâneddin, onurlu bir karakterin bu tavra karşı harekete geçmeyi gerektirdiğini ve kendisinin de bu sâikle kitabını kaleme aldığını belirtir.<sup>75</sup>

Tarihçi Esterâbâdî’nin Kadı Burhâneddin’in isteği üzerine yazmış olduğu *Bezm-ü Rezm*’deki ifadeleri Teftâzânî’nin “tutucu” olarak nitelenen tavrına ilişkin fikir vermesi bakımından önemlidir. Esterâbâdî bu eserinde Teftâzânî’nin Sadrüşşerâ’ya getirdiği eleştirilerin esasında Ebû Hanîfe’nin mezhebine yönelik olduğunu ifade etmiştir. Kadı Burhâneddin ise, ona göre Teftâzânî’nin eleştirilerine ilzâm edici cevaplar vermiştir.<sup>76</sup> Dolayısıyla Kadı Burhâneddin, Teftâzânî’nin eleştirilerin, aslında mensubu olduğu Şâfiî-Eş’arî geleneğin etkisiyle ortaya koyduğunu ve böylece Hanefî geleneği hedef aldığını düşünmektedir. Dolayısıyla bu eleştirilere karşı *Tavzîh*’i aynı zamanda Hanefîliği savunmayı amaçladığı anlaşılmaktadır. Nitekim Kadı Burhâneddin, eserinin mukaddimesinde Teftâzânî’nin *Telvîh*’te ortaya attığı şüpheleri yazdığı hâşiye ile ortadan kaldırdığını iddia ederek, bu sebeple eserini *Tercîhu’t-Tavzîh* (*Tavzîh*’in tercihi) şeklinde isimlendirdiğini kaydetmiştir.<sup>77</sup> Eseri incelendiği takdirde Kadı Burhâneddin’in gerçekten hemen her meselede Teftâzânî’nin eleştirilerini cevapladığı veya yanlış yorumladığı gerekçesiyle ifadelerine sert biçimde itiraz ettiği görülür.<sup>78</sup> 15. yy.’da *Telvîh* hâşiyelerinde Kadı Burhâneddin’in eleştirilerinin yalnızca bazı noktalarda dikkate alındığı ve kendisine yönelik referansların oldukça nadir olduğu anlaşılır.

Cürcânî, nispeten az hacimli olan hâşiyesinde çoğu defa Teftâzânî’nin eleştiri ve yorumlarına itirazlar yöneltir. Ancak Cürcânî’nin eleştirilerinin gerekçesinin doğrudan Hanefî-Mâtürîdî geleneği savunmaya matuf olduğunu söylemek güçtür. Cürcânî doğrudan

---

<sup>75</sup> Kadı Burhâneddin, *Tercîhu’t-Tavzîh*, ss. 1-2.

<sup>76</sup> Esterâbâdî, *Bezm-u rezm*, ss. 531-532; Apaydın, “Kadı Burhaneddin’in Tercihu’t-Tavzih Adlı Eseri”, ss. 41-42.

<sup>77</sup> Kadı Burhâneddin, *Tercîhu’t-Tavzîh*, s. 2.

<sup>78</sup> Bazı eleştirileri için bk. Kadı Burhâneddin, *Tercîhu’t-Tavzîh*, ss. 282, 334, 376, 379-380.

Teftâzânî'nin mezhebe dayanan bir görüşüne eleştiri getirmez veya eleştirilerini doğrudan Hanefî mezhebini savunma sâikiyle yöneltmez. İtirazlarını daha çok argümanın doğruluğu ve tutarlılığındaki zaaf noktaları üzerinden yöneltir.

Osmanlı'da incelediğimiz hâşiye yazarlarının daha ziyade otorite isim olan Cürcânî'nin argüman ve yorumlarını, özellikle Teftâzânî'nin argümanlarına getirdiği eleştirileri dikkate aldıkları görülür. Cürcânî'nin hâşiyesinde Teftâzânî'ye eleştiri yönelttiği hemen her mesele 15. yy.'ın ikinci yarısında hâşiye yazan ulemanın ilgisini çekmiş, âlimler bu eleştirileri cevaplamak veya Teftâzânî'nin argümanına farklı eleştiriler getirmek için çaba göstermişlerdir. Osmanlı'da söz konusu dönemde kaleme alınan hâşiyeleri incelemeden önce, bu eserlerin üretildiği ilmî ortam üzerinde durmak gerekir.

## II. 15. YY. OSMANLI İLİM ÇEVRESİ

Tezde incelenen *Telvîh* hâşiyelerinin kaleme alındığı ilmî ortamı 9/15. yy. Osmanlı ilim çevresi şeklinde isimlendirmek mümkündür. Bu çevreyi oluşturan kimseler Osmanlı siyasî elitinin himaye ettiği ve aynı ilmî ortamı paylaşan, eserlerini yaygın şekilde Teftâzânî ve Cürcânî gibi ortak kabul gören otorite isimlerin ilmî mesaisi üzerinden kaleme alan âlimlerdi. Aynı zamanda bu ilim çevresine mensup ulemanın önemli bir kısmı, siyasî himaye gördükleri Osmanlı Devleti'nde o dönemde istikrar bulmaya başlayan “kendini yenileyebilen ilmî sistem”<sup>79</sup> içinde yetişen isimlerdi.

Osmanlı ilim çevresi, fıkıh usûlü gibi nazarî yönü olan şer‘î ilimlerde büyük ölçüde Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210) sonrası ilmî geleneği tevarüs etmiştir. Genel hatlarıyla ilmî disiplinlerin dilini klasik felsefe ve mantığın kavramları, ilkeleri ve meselelerinin belirlediği bu geleneğin bilâd-ı Rum'a girişi, “Osmanlı siyasî teşebbüsü”nün<sup>80</sup> ortaya çıkışının öncesine

---

<sup>79</sup> Bu ilmî sistemin oluşumu hakkında geniş bilgi için bk. Abdurrahman Atçıl, “Mobility of Scholars and Formation Self-Sustaining Scholarly System in the Lands of Rûm during the Fifteenth Century”, *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*, ed. Andrew Peacock - Sara Nur Yildiz, Würzburg: Ergon, 2016, 315-332.

<sup>80</sup> Erken dönem Osmanlı siyasî oluşumunun tabiatı hakkındaki tartışmalar sebebiyle, bu dönemdeki siyasî yapıyı ifade etmek için modern tarih çalışmalarında da kullanılan “siyasî teşebbüs” kavramı tercih edilecektir. Bu kullanımın örnekleri için bk. Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1996, ss. 4, 8, 14, 17.



uzanır.<sup>81</sup> İslâm düşüncesinde klasik sonrası dönemin önemli otoritelerinden Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (v. 672/1274) öğrencisi olup Meraga Rasathanesi'nde *Zîc-i İlhanî*'ye katkılarda bulunan meşhur nazariyatçı Kutbüddîn eş-Şîrâzî'nin (v. 710/1311) İran ve Irak topraklarından sonraki durağı bilâd-ı Rum olmuştur.<sup>82</sup> Burada yaklaşık on yıl süren ikametinin bir kısmını Konya'da geçiren Şîrâzî, dönemin veziri Süleyman b. Pervâne tarafından önce Sivas'taki Gök Medreseye hoca olarak, ardından Malatya şehrine kadı olarak tayin edilmişti. Şîrâzî, Tûsî'den tevarüs ettiği İbn Sinâ geleneğinin yanı sıra *Hikmetü'l-işrâk*'a yazdığı şerhle Sühreverdî el-Maktûl'un (v. 587/1191) başlattığı İşrâkî geleneği de bu kültürel coğrafyaya taşıması bakımından önemli bir isim oldu.<sup>83</sup>

Başta kelâm ve usûl-i fıkıh olmak üzere tüm İslâmî ilimlerin bu dille ele alınmasında öncü isim olan Fahreddin er-Râzî'nin takipçilerinden Sirâceddin el-Urmevî ise (v. 682/1283) Rum Selçukluları himayesi altında 7/13. asrın ortalarından vefatına kadar Konya'da ilmî faaliyetlerde bulunmuştu.<sup>84</sup> Konya'da bulunduğu süre içinde III. Keyhüsrev zamanında deruhte ettiği "Rum diyarının kâdılkudâtlığı" vazifesine bakılırsa Urmevî'nin yüksek itibarlı ilmî payeler elde ettiği söylenebilir. Gerek Malatya'da ikamet ettiği dönemde gerekse vefat edinceye kadar Konya'da geçirdiği dönemde oldukça itibar gören bu zatın bilâd-ı Rum'daki

---

<sup>81</sup> Söz konusu dönemde özellikle İlhanlılar'ın işgali sonrasında, özelde Anadolu'da genelde dârülsîlâmda farklı siyasi oluşumlar ortaya çıkmakla birlikte, Fazlıoğlu bu siyasi istikrarsızlığın Anadolu, Türkistan ve İran coğrafyalarında "ortak bir düşünce mirasının" ve dilinin oluşumu için katkıda bulunduğunu ifade eder. Nitekim bu ortak zemin yeni şekillenmekte olan Osmanlı düşünce geleneğinin temelini teşkil etmiştir. Anadolu'da felsefe ve bilimin gelişiminin Türkistan ve İran coğrafyalarındaki düşünce geleneğinin devamı olduğunu ve bu devamlılığın Moğol istilasının bir sonucu olduğunu iddia eden çalışması için bk. İhsan Fazlıoğlu, "What Happened in İznik?: The Shaping of Ottoman Intellectual Life and Dawud Qaysarî", *Nazariyat Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences*, 4/1 (2017): ss. 1-13.

<sup>82</sup> Önceleri Hristiyan Bizans topraklarını ifade eden Bilâd-ı Rum veya diyâr-ı Rum tabiri, 13. yy'la birlikte bilâd-ı Acem'in batısında bilâd-ı Arab'ın ise kuzeyinde yer alan kültürel bir coğrafyaya işaret etmekteydi. Farklı etnik kökenlere sahip olsa da bu kültürel coğrafyaya yerleşen insanlar ise Rûmî olarak ifade edilirdi. Bu çalışmada Anadolu ve Rumeli'ni kapsayan bu coğrafi bölgenin genişliğini ifade edebilecek en doğru kavram olduğu için Anadolu yerine bilâd-ı Rum terkihi tercih edilecektir. Bilâd-ı Rum hakkında geniş bilgi için bk. Cemal Kafadar, *Kendine Ait Bir Roma: Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya Ve Kimlik Üzerine*, 3. Bs., İstanbul: Metis Yayınları, 2019, ss. 74-89, 112-126.

<sup>83</sup> İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*, İstanbul: Papersense Yayınları, 2015, ss. 177-178.

<sup>84</sup> Sirâceddin el-Urmevî'nin ilmî kariyeri ve fıkıh usûlü mesaisi hakkında bilgi için bk. Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, 2. Bs., İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, ss. 137-150.

ilmî geleneğe önemli ölçüde tesir ettiği görülür.<sup>85</sup> Nitekim Safiyyüddin el-Hindî, Tâceddin el-Kürdî ve Dâvûd-i Kayserî (v. 751/1350) gibi isimlere hocalık yaptığı rivayet edilir.<sup>86</sup> Bu isimlerden Tâceddin el-Kürdî ve Dâvûd-i Kayserî Osmanlı'da kurulan ilk medreselerde önemli roller üstlenecektir.

Fıkıh usûlünde Urnevî gibi “Fahreddin er-Râzî mektebini” devam ettiren Safiyyüddin el-Hindî (v. 715/1315) Delhi, Yemen, Mısır ve Mekke gibi ilmî merkezlerde eğitim gördükten sonra Rum topraklarına geldi ve yaklaşık on bir yıl kaldığı bu topraklarda özellikle Kayseri, Sivas ve Konya gibi şehirlerde eğitim görüp dersler verdi.<sup>87</sup> Ayrıca tasavvuf tarihinde İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesini felsefe diliyle bir tür metafizik olarak sistemleştiren Sadreddin Konevî (v. 673/1274) aynı dönemlerde Konya'da yaşamıştı. Onun bir bilim olarak konusu, ilkeleri ve meseleleriyle bir ilim olma iddiası taşıyan ve felsefe diliyle inşa ettiği bu yeni metafizik disiplin, Osmanlı ilim hayatını derinden etkileyecektir.<sup>88</sup>

İznik'te kurulan ilk Osmanlı medresesinin müderrislerinden Dâvûd-i Kayserî ve halefleri Tâceddin el-Kürdî ile Alaeddin el-Esved (v. 800/1397)<sup>89</sup> nazarî ve İslâmî ilimler için ortak dil hâline gelen felsefe-mantık dilinin hâkimiyetini sürdürdüğü ancak farklı düşünce geleneklerinin kesiştiği ilmî bir havzada yetiştiler. Dâvûd-i Kayserî *Füsûsu'l-hikem* şerhiyle, İbn Arabî'nin geliştirdiği, Sadreddin Konevî'nin nazarî çerçeveye kavuşturduğu metafizik geleneği devam ettirdi. Râzî tâkipçisi Sirâceddin el-Urnevî'nin talebelerinden olan Tâceddin Kürdî ile Alaeddin el-Esved ise Fahreddin er-Râzî'nin ortaya koyduğu ilmî birikimi tevarüs etme imkanı buldular. Dolayısıyla erken dönem Osmanlı ilim dünyasının

---

<sup>85</sup> Mustafa Çağrı, “Sirâceddin el-Urnevî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2009, XXXVII: 262-264.

<sup>86</sup> Başoğlu, *Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, s. 139.

<sup>87</sup> Hindî'nin ilmî kariyeri ve Râzî'nin usûl mesaisi üzerindeki etkisi hakkında geniş bilgi için bk. Başoğlu, *Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, ss. 216-225.

<sup>88</sup> Tasavvufu “marifetullah”, “ilm-i ilâhî” isimleriyle küllî bir disiplin olarak inşa eden Konevî, metafiziğin konusunu “Hakk'ın varlığı” şeklinde ifade ederek âdeti metafiziği yeniden inşa etmiştir. Tasavvufun bir metafizik olarak yorumlanması ve vâcib, mümkün, mahiyet gibi kavramlar kullanılarak felsefenin diliyle ele alınması sürecine dair daha geniş bilgi için bk. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012, ss. 118-189.

<sup>89</sup> Taşköprizâde, *eş-Şekâik en-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, thk. Ahmed Subhi Furat, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985, s. 9.

H. 7. asır ve sonrasında felsefe-mantığın kavram ve meseleleri üzerinden gelişen ortak dilin temsilcilerinden beslendiğini söylemek mümkündür. Nitekim bu entelektüel kaynaktan beslenerek ilk öğrenimi bilâd-ı Rum'da alıp 9/15. asrın ilk yarısında idam edilen Şeyh Bedreddin'in yanı sıra Celaleddin Hızır (Hacı Paşa) ve Molla Fenârî (v. 834/1431) gibi isimler Mısır'da nazarî geleneğin önemli isimlerinden İbn Mübârekşâh (v. 784/1382'den sonra) ve Ekmelüddîn el-Bâbertî'den (v. 786/1384) şer'î ve nazarî ilimler tahsil ettiler ve bilâd-ı Rum'a geri döndüklerinde gittikçe genişleyen Osmanlı beyliğinde çeşitli kaza ve tedris pozisyonları aldılar. İbn Mübârekşâh, Nasîrüddîn et-Tûsî'ye dayanan nazarî ilim geleneğine mensup Kutbüddîn er-Râzî'nin (v. 766/1365) talebesi iken; şer'î ilimlerde de önemli bir isim olan Bâbertî, Kutbüddîn eş-Şirâzî'nin talebesi Şemseddin Mahmud b. Abdurrahman el-İsfahânî'den (v. 749/1349) ilim tahsil etmiştir. Bu arada bir süre sonra Osmanlı düşünce geleneği için otorite hâline gelecek Seyyid Şerîf'in de İbn Mübârekşâh'tan ilim tahsil etmesi dikkat çekicidir. Molla Fenârî'nin bu isimlerin yanı sıra bilâd-ı Rum'da ortak nazarî dilin önemli temsilcilerinden Cemâleddin el-Aksarâyî'den (v. 791/1389) ders alması ve vahdet-i vücûd düşüncesi üzerinden eserler kaleme alması ortak nazarî dilin imkânlarını kullanan farklı düşünce geleneklerinin Osmanlı ilim çevresinin oluşumundaki yerini göstermektedir.<sup>90</sup>

Osmanlı'nın erken döneminde nazarî-felsefî ilimlerin okutulduğu ve bilindiği ortamda yetişen âlimler sadece nazarî disiplinlere dair eserler üretmemişler, bunun yanı sıra kelâm ve usûl-i fıkıh başta olmak üzere şer'î disiplinleri ortak nazarî dil üzerinden ele almışlardır. Söz gelimi Alâeddin el-Esved dönemin hükümdarı I. Murad'a ithaf ettiği *Künûzü'l-envâr şerhu Rümûzi'l-esrâr* adlı fıkıh usûlü eserini felsefe ve mantığın kavram ve meselelerini dikkate alarak yazdı.<sup>91</sup> Molla Fenârî ise vahdet-i vücûd düşüncesini nazarî çerçeveye kavuşturan Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb* adlı eserini şerh ederken mantıkta Ebherî'nin meşhur *İsagûcî* adlı eserine şerh kaleme aldı. Onun *Füsûlü'l-bedâyi'*i ise usûl-i

<sup>90</sup> Molla Fenârî'nin babasının Sadreddin Konevî'nin talebesi olduğuna dair rivayet dikkate alındığında, Fenârî'nin yetiştiği ilmî ortamda ortak nazarî dilin benimsenmiş olduğu anlaşılır. bk. Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 25; İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2005, XXX: 245.

<sup>91</sup> İlmin mevzûu ve mebâdii hakkında ele aldığı bazı meseleler için bk. Alâeddin el-Esved, *Künûzü'l-envâr şerhu Rümûzi'l-esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, nr. 1334, vr. 5b-7a; Atçıl, "Greco-Islamic Philosophy and Islamic Jurisprudence in the Ottoman Empire (1300-1600): Aristotle's Theory of Sciences in Works on Usûl al-Fiqh", ss. 35, 37, 50.

fikhın söz konusu ortak dille ele alındığı bir eser olması bakımından önemli bir eserdir. Aslen Aydın ilinden olup sonrasında II. Murad'ın himayesine giren Celaleddin Hızır (v. 827/1424), tıpla uğraşmadan önce Sirâceddin el-Urmevî'nin mantık kitabı *Metâli*'e Kutbüddîn er-Râzî'nin yazdığı şerh üzerine hâşiye kaleme aldı.<sup>92</sup>

Her ne kadar erken dönem Osmanlı ilim hayatında ortak nazarî dil dönemin âlimleri tarafından büyük ölçüde benimsenmiş ve kullanılmışsa da, âlimlerin bu dilin imkânları üzerinden yaygın şekilde hâşiyeler kaleme aldığından ve bu eserler vasıtasıyla belirli otorite figürlerle irtibatlar kurduğundan söz etmek zordur. Belirli otoritelerin eserleri üzerinden gerçekleşecek bu bilgi üretimi, aynı zamanda Osmanlı ulemasının bir ilim çevresini meydana getirdiği 9/15. asrın ortalarından itibaren vuku bulmuştur. Dolayısıyla Osmanlı siyasi teşebbüsünün ortaya çıktığı 8/14. asırdan bu çalışmanın konu edindiği 9/15. asrın ikinci yarısına kadar devam eden süreç, Osmanlı ilim dünyasındaki bilgi üretiminin nispeten standart bir dile kavuştuğu ancak belirli otorite isimlerin bu ilmî ortam için henüz belirginleşmediği bir zaman dilimine tekabül eder. Hususen Sa'deddin et-Teftâzânî (v. 792/1390) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (v. 816/1413) ulema tarafından yaygın olarak otorite kabul edilen isimler hâline geldiği ve ilmî üretimin büyük ölçüde bu otoritelerin eserleri üzerinden ve onlara atıfla gerçekleşmeye başladığı 9/15. asrın ikinci yarısından sonraki süreç ise Osmanlı ulemasının “kendini yenileyebilen ilmî sistem” içinde yetiştiği ve istihdam edildiği döneme tekabül eder. Bu bakımdan 9/15. yy.'ın ikinci yarısındaki ilmî çevrenin ortaya çıkışı, bu çevreye mensup ulemanın otorite tasavvuru ve bu bağlamda hâşiye yazımı üzerinde durulması gereken hususlardır.

#### **A. Bir İlim Çevresi Olarak 15 yy. Osmanlı Uleması**

8/14. asrın başlarında Kuzeybatı Anadolu sınırlarında kurulan Osmanlı siyasi teşebbüsü, söz konusu dönemde kurulduğu coğrafyanın sosyo-politik karakterinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Osmanlı idarecileri, merkezî bir devlet olma sürecinde “değişkenlik ve akışkanlık” şeklinde tanımlanan bu karakteri “kendi istikrar arayışlarına ve merkezileştirme

---

<sup>92</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, ss. 52-53; Cemil Akpınar, “Hacı Paşa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1996, XIV: 496.

vizyonlarına uygun olacak” şekilde ehlileştirmiştir.<sup>93</sup> Atçıl’ın “erken Osmanlı” dönemi olarak tavsif ettiği bu zaman diliminde siyasete hakim olan “çeşitlilik ve belirsizlik” ulemanın iradecilerle ilişkisine de tesir etmiş, ulema siyasi elite nispeten bağımsız ve mesafeli bir ilişkiyi tercih etmiştir. Osmanlı topraklarındaki ilmî faaliyetin diğer entelektüel havzalardan gelen ulemaya daha bağımlı olduğu bu dönemde “süreklilik kazanmış” bir ilmî çevreden bahsetmek zor olduğu gibi, ulema ve eğitim kurumları da henüz belirli bir bürokratik düzene kavuşmamıştır.<sup>94</sup>

Erken dönemde Osmanlı siyasi teşebbüsü, bilâd-ı Rum’daki diğer siyasi oluşumlar gibi, dinî meşruiyetini sağlamaya matuf olarak âlimleri kendi topraklarına çekmeye gayret etmiş ve hakim olduğu topraklarda dinî eğitim kurumları inşa ettirmiştir. Bu dönemde Karamanoğulları Karaman, Ermenek, Alanya, Niğde ve Aksaray gibi şehirlerde; Aydınoğulları Birgi, Tire ve Efes’te; Germiyanogulları Kütahya çevresinde, Osmanogulları ise ileride değinileceği üzere İznik, Bursa ve Edirne gibi şehirlerde medreseler kurdular.<sup>95</sup> Ancak özellikle “üst-kademe ulema” kariyerlerini tamamıyla belirli bir siyasi teşekküle hasretmeksizin, faaliyetlerini bilâd-ı Rum’da veya -herhangi bir irtibatı varsa- bu topraklar dışında farklı bir siyasi idarenin himayesinde devam ettirebiliyorlardı. Zira sahip oldukları hak ve imtiyazlar bu serbestiye imkân veriyordu.<sup>96</sup> Özetle, önde gelen ulemanın siyasi elite nispeten esnek ilişkiler kurduğu ve dârülişlâmın farklı bölgelerine göç edebildikleri bu dönemde, siyasi himaye söz konusu olsa bile, kendilerini herhangi bir siyasi teşebbüse bağlılıkla ifade eden belirli bir zümreden ve bu zümrenin belirli bir hiyerarşiye göre düzenlendiği bürokratik yapıdan söz etmek güçtür.

---

<sup>93</sup> Gazilerin sultana bağlılığının zayıflaması üzerine devşirme ile sadece sultana bağlı olan yeniçeri ordusunun kurulması ve öncesinde siyasi otoriteden nispeten bağımsız hareket eden ahîlerin bu özerkliklerini yitirmeleri sınır bölgelerinin karakterini merkezileştirme eğilimi ile uyumlu hâle getirilmesinin örnekleri olarak zikredilebilir. Söz konusu süreç hakkında geniş bilgi için bk. Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1996, ss. 138-170.

<sup>94</sup> “Erken Osmanlı” döneminin siyasi ve ilmî ortamı hakkında tespit ve değerlendirmeleri için bk. Atçıl, *Scholars and Sultans*, ss. 17-45; Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, ss. 29-55.

<sup>95</sup> Atçıl, *The Formation of the Ottoman Learned Class*, ss. 36-39; Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, ss. 41-43.

<sup>96</sup> Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, ss. 51-53.

“Erken Osmanlı” olarak isimlendirilen zaman diliminde bilâd-ı Rum’da yetişen bazı âlimler bu coğrafyadaki ilmî birikimi yetersiz bularak dönemin önde gelen entelektüel merkezlerine yönelmişlerdir. Söz gelimi Dâvûd-i Kayserî, Şeyh Bedreddin, Molla Fenârî gibi isimler ilk eğitimlerini bilâd-ı Rum topraklarında alsalar da yetkinleşmek için Mısır’a gitmek durumunda kalmışlardı.<sup>97</sup> Benzer şekilde I. Murad döneminin Bursa kadısı Mahmud’un oğlu Musa, Osmanlı’daki ilmî ortamı yetersiz bularak, niyetini etraftan gizlemek suretiyle, ilim tahsili için “bilâd-ı Rum”dan o dönemlerde itibarı yükselmeye başlayan Semerkand topraklarına gitti. Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde, özellikle matematik ve astronomi gibi akli ilimlerde elde ettiği üstünlükten dolayı, diyâr-ı Rum’a nispetle “Kadızzâde-i Rûmî” şeklinde meşhur oldu; Uluğ Bey’in (v. 853/1449) rasathanesinin kurulmasına katkıda bulundu.<sup>98</sup> Dolayısıyla 9/15. asrın ortalarına kadar Horasan ve Mâverâünnehir’deki ilmî çevrenin bilâd-ı Rum’a nispetle daha cazip olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı Devleti’ndeki ilmî ortamın “kendini yenileyebilen” bir sisteme dönüşmesi 9/15. asırla başlayan bir süreçtir. Bu asrın ikinci yarısında İstanbul’un fethi sonrasında imparatorluk idealinin hayata geçmesiyle ulema mansıplarının ve medreselerin devlet bürokrasisinde belirli bir hiyerarşik düzen içinde ele alınmaya başlaması bu ilmî sistemi güçlendirip devamlılığını sağlamıştı.<sup>99</sup>

*Telvîh* hâşiyelerinin kaleme alındığı zaman dilimindeki entelektüel ortamın anlaşılması için 9/15. yy.’ın ikinci yarısından sonra ortaya çıkan ilim çevresinin nasıl oluştuğu ve bu çevrenin dönemin siyasi gelişmelerinden nasıl etkilendiğinin ele alınması gerekir.

#### 1. 15. Asrın İkinci Yarısında İlim Çevresinin Ortaya Çıkışı

Osmanlı topraklarında ilmî ortamın, on yıl süren fetret devrinin sona erdiği 816/1413 yılından itibaren, siyasi istikrarla birlikte tekrar hareketlilik kazanmaya başladığı görülür.

---

<sup>97</sup> Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, s. 47.

<sup>98</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, ss. 14-19; Mecdî Efendi, *Hadâiku’ş-Şekâik*, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, ss. 37-40.

<sup>99</sup> Atçıl, “Mobility of Scholars and Formation Self-Sustaining Scholarly System”, s. 327.

Bu dönemdeki hareketlilik aynı zamanda 9/15. asrın ikinci yarısında öne çıkan ulemanın yetişmesi için önemli olan entelektüel vasatı meydana getirmiştir.<sup>100</sup>

Molla Fenârî'nin şer'î-nazarî ilimlerde kullanılan ortak dilin Osmanlı düşünce ortamında benimsenmesi noktasında önemli bir isim olduğundan söz edilmişti. Ancak bu ismin özellikle 9/15. asrın ikinci yarısında ortaya çıkan Osmanlı ilim çevresinin oluşumu için de önemli bir isim olduğu görülür. Molla Fenârî yazdığı eserlerin yanı sıra medreselerde yetiştirdiği âlimlerle 9/15. asır ilim çevresinin âdeta kaynağında yer almıştır. Molla Fenârî'nin oğulları Yusuf Bâlî ve Muhammed Şâh'ın yanı sıra talebesi Molla Yegân (v. 865/1461 civarı) Osmanlı entelektüel geleneğinin sürekliliğinde önemli rol oynamışlardır.

15. yy. ulemasının önde gelen isimlerinden Molla Hüsrev, Muhammed Şah Fenârî'nin derslerine katılmış, Samsûnîzâde Hasan (v. 891/1486) ve Hasan Çelebi Fenârî'ye hocalık yapmıştır. Fenârî'nin ölümünden sonra onun yerine Bursa kadılığına getirilen Molla Yegân ise çocukları Yusuf Bâlî ve Muhammed Şah'ın yanı sıra<sup>101</sup> pek çok âlim yetiştirmiştir. İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey (v. 863/1459), Hatîbzâde Tâceddin, Ayasuluk Çelebisi Muhammed ve Ahmed Taşköprîzâde'nin dedesi Molla Hayreddin; Molla Yegân'ın önde gelen talebelerindendir.<sup>102</sup> Ayrıca Molla Yegân, Molla Gürânî'nin (v. 893/1488) Osmanlı topraklarında tanınmasını sağlamıştır. Bir hac yolculuğunda Kahire'de karşılaştığı Gürânî'yi Sultan II. Murad'ın yanına götürmüş ve Bursa'da Sultan I. Murad ve Sultan Bayezid medreselerine hoca olarak atanmasına vesile olmuştur.<sup>103</sup>

Molla Yegân'ın talebelerinden belki de en önemlisi aynı zamanda damadı olan Hızır Bey'dir. Fetih'ten sonra İstanbul'un ilk kadısı olan Hızır Bey, 9/15. asrın ikinci yarısında Osmanlı ilim çevresinin önde gelen âlimlerinden Hoca-zâde Muslihuddin Mustafa (v.

---

<sup>100</sup> 14. asrın sonları ve 15. asrın başlarında dışarıdan gelip Osmanlı siyasi teşebbüsünün himayesine giren ulema hakkında bilgi için bk. Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, ss. 44-51.

<sup>101</sup> Fenârîzâdeler gibi Molla Yegân ailesi de bir ulema ailesi olarak Osmanlı entelektüel çevresinde öne çıkmıştır. Nitekim Molla Fenârî'nin vefatının ardından Fenârîzâdeler ve Yegân ailesinin birbiriyle rekabet içine girmesi dikkat çekicidir. Ancak bu iki ailenin kimi zaman birbiriyle karıştırıldığı ifade edilir. Molla Fenârî'nin oğulları ile Yegân'ın oğulları arasındaki isim benzerliklerin bu karıştırmanın neticesi olması muhtemeldir. bk. Abdülkadir Özcan, "Molla Yegân", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2005, XXX: 265-266.

<sup>102</sup> Kefevî, *Ketâib*, IV, 144-145.

<sup>103</sup> Taşköprîzâde, *Şekâik*, s. 84.

893/1488), Muslihuddin Mustafa Kestelî (v. 901/1496), Molla Hayâî (v. 875/1470), Molla Arab olarak da bilinen Alaeddin el-Arabî (v. 901/1496), Molla Zeyrek (v. 903/1497 civarı) ve Hatibzâde Muhyiddin (v. 901/1496) gibi isimlere hocalık yapması bakımından oldukça merkezde yer alan bir isimdir. Bu isimlerden Alaeddin el-Arabî, Hatibzâde ve Kestelî, *Telvîh*'in *mukaddimât-ı erbaa* bahsine yazdıkları hâşiye ile bilinirler. Ayrıca imparatorluk bürokrasisinde önemli mevkiler elde eden Sinan Paşa (v. 891/1486), Yakup Paşa (v. 891/1486) ve Ahmed Paşa da (v. 927/1520) Hızır Bey'in oğulları olup babalarının rahle-i tedrisinden geçmişlerdir.<sup>104</sup>

Görüldüğü üzere Molla Fenârî>Molla Yegân>Hızır Bey silsilesi 9/15. asırda “kendini yenileyebilen süreklilik kazanmış” bir ilmî sistemin ortaya çıkışında oldukça önemli rol oynamıştır.<sup>105</sup> Nitekim II. Murad dönemiyle birlikte başlayan süreçte dışarıda eğitim gören âlimlerin oranı yerli ulemaya nispetle çok düşmüş ve bu düşüş istikrarlı biçimde sürmeye devam etmiştir.<sup>106</sup> Bununla birlikte dârülsilâmin farklı bölgelerinden gelen âlimler de 9/15. asır Osmanlı ilim çevresinin ortaya çıkışında etkili olmuşlardır. Teftâzânî'nin talebesi Burhaneddin Haydar el-Herevî (v. 830/1426 sonrası), Cürcânî'nin talebeleri Seyyid Ali el-Acemî (v. 860/1455-56) ve Fahreddin el-Acemî (v. 865/1460), Alaeddin Ali et-Tûsî (v. 887/1482), Molla Gürânî ve Ali Kuşçu (v. 879/1474) farklı coğrafyalardan gelerek 9/15. asrın ikinci yarısında Osmanlı ilim çevresinin şekillenmesinde pay sahibi olan âlimlerdendir.

15. asrın ikinci yarısında bilâd-ı Rum'da siyasi birliğin büyük ölçüde sağlanarak istikrarın oluşması, ilmî geleneğin kurumsallaşması ve hususen İstanbul'un fethinden sonra devletin merkezîleşmesiyle bürokratik bir hiyerarşinin vücuda gelmesi civar bölgelerdeki âlimleri bilâd-ı Rum'a çekmiştir. Ayrıca yakın coğrafyada 16. asra kadar devam eden istikrarsızlık Rum diyârının entelektüel bir merkeze dönüşmesine katkıda bulunmuştur.<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> Kefevî, *Ketâib*, IV, 216.

<sup>105</sup> Abdurrahman Atçıl, “Mobility of Scholars and Formation Self-Sustaining Scholarly System in the Lands of Rûm during the Fifteenth Century”, *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*, ed. Andrew Peacock - Sara Nur Yıldız, Würzburg: Ergon, 2016, s. 316.

<sup>106</sup> Ertuğrul Ökten, “Scholars and Mobility: A Preliminary Assessment from the Perspective of al-Shaqāyiq al-Nu ‘māniyya”, *Osmanlı Araştırmaları*, 41 (2013): ss. 60-63.

<sup>107</sup> Farklı coğrafyalardaki ulemayı Osmanlı topraklarına yönlendiren âmillere dair geniş bilgi için bk. Atçıl, “Mobility of Scholars and Formation Self-Sustaining Scholarly System”, ss. 317-323.



Semer kand'ı dârüislâm da ilim merkezi hâline getirmek isteyen ve bu gayeyle Sa' deddin et- Teftâzânî ve Seyyid Şerîf' i himaye eden Timur' un vefatıyla (807/1405) başlayan ve bir asır boyunca devam eden siyasi dağılma bu bölgedeki sûfilere, âlimlere, edipleri ve bürokratları bilâd-ı Rum' a göçe zorlamıştır.<sup>108</sup> Teftâzânî' nin talebelerinden Burhaneddin Haydar el- Herevî ile Cürcânî' ye talebelik yapan Seyyid Ali el-Acemî ve Fahreddin el-Acemî bilâd-ı Rum' a göç ederek Osmanlı himayesine girmişlerdir. Aslen Halepli olup Timur' un Mâverâünnehir' e götürdüğü Sirâceddin Muhammed b. Ömer el-Halebî, II. Murad zamanında Osmanlı topraklarına gelmiştir.<sup>109</sup> Burhaneddin Haydar el-Herevî, Fahreddin el-Acemî<sup>110</sup> ve Seyyid Ali el-Acemî; Teftâzânî ve Cürcânî' nin düşünce bilâd-ı Rum' a taşıyarak 9/15. asır Molla Yegân gibi Osmanlı ilim çevresini şekillendirmişlerdir. Nitekim Fâtih döneminin itibarlı âlimlerinden Hocazâde' nin hadis ilminde Fahreddin el-Acemî' den icazetli olduğu rivayet edilirken,<sup>111</sup> Molla Hüsrev' in Burhâneddin Haydar el-Herevî' ye talebelik yaptığı bilinmektedir.<sup>112</sup>

Şekâik müellifi Taşköprizâde Ahmed Efendi' nin (ö. 968/1561) dedesi Molla Hayreddin Halil ise (v. 879/1474) II. Mehmed döneminde yaşamış, Edirne' de Fahreddin el-Acemî' den tefsir ve hadîs ilimlerini tahsil etmiştir.<sup>113</sup> 9/15. asrın ikinci yarısında öne çıkan isimlerden; hâşiyesi bu çalışmanın konusu olan Fenârî' nin torunu Hasan Çelebi b. Muhammed Şah (v. 891/1486), *Telvîh' in Mukaddimat-ı erbaa* kısmı üzerine hâşiye yazan isimlerden Samsûnîzâde Hasan ve bir dönem kazaskerlik yapan İbn Manisa, Molla Hüsrev' in talebelerindendir.<sup>114</sup>

---

<sup>108</sup> Bu dönemin istisnası olarak Timur' un torunlarından Uluğ Bey zikredilebilir. Meraga' dan sonra en büyük rasathaneyi kurduran, aynı zamanda matematikçi ve astronomi âlimi olan bu hükümdarın m. 1449 yılında oğlu tarafından öldürtülmesi ile tekrardan siyasi istikrarsızlık baş göstermiştir. bk. Yavuz Unat, "Uluğ Bey", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2012, XLII: 127-129.

<sup>109</sup> Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, s. 45-46.

<sup>110</sup> Fahreddin el-Acemî' nin dönemin payitahtında 840-865 (1436-7-1460) yıllarında müftülük yapması sultanın nezdinde Osmanlı âlimleri arasındaki konumunu göstermesi bakımından önemlidir. Fahreddin el-Acemî' nin ilmî kariyerine dair geniş bilgi için bk. Repp, *The Mufti of Istanbul*, ss. 150-165.

<sup>111</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 60.

<sup>112</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 117.

<sup>113</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 121.

<sup>114</sup> Kefevî, *Ketâib*, IV, 210.

Bilâd-ı Acem’de yani bugünkü İran topraklarında yetiştikten sonra bilâd-ı Rum’a gelen Alaeddin Ali et-Tûsî (v. 887/1482) ise Osmanlı topraklarına II. Murad döneminde girmiş, ilk olarak, Çelebi Mehmed’in Bursa’da yaptırdığı medreseye hoca olarak atanmıştır. İstanbul’un fethinden sonra II. Mehmed’in kiliseden çevirdiği sekiz medreseden birine günlüğü yüz akçeyle hoca olarak atanan Tûsî, Sahn medreselerinin inşasından sonra burada hocalık yapmaya devam etmiştir. Entelektüel birikimi ile II. Mehmed’in dikkatini çekmeyi başaran Tûsî, sultanın isteği üzerine, Gazzâlî ve İbn Rüşd’ün *Tehâfüt*’lerini muhakeme eden bir eser telif etmiştir.<sup>115</sup> 9/15. asrın ikinci yarısında öne çıkan âlimlerden Molla Abdülkerim (v. 895/1489) ve Hatibzâde Muhyiddin, Tûsî’nin önde gelen talebelerindendir.<sup>116</sup>

Yukarıda bahsi geçtiği üzere Molla Gürânî, II. Murad döneminde Osmanlı topraklarına girmiş, II. Mehmed’in hocalığı ve kazaskerlik gibi önemli mevkilere ulaşmıştır. İlk öğrenimini Halep ulemasından tahsil ettikten sonra Bursa’ya gelen Alaeddin el-Arabî, o dönemde Yıldırım Bayezid Medresesi’nde hocalık yapan Molla Gürânî’ye talebe oldu. İbn Mübârekşâh’ın Cürcânî ile övündüğü gibi Gürânî’nin de bu talebesiyle iftihar ettiği nakledilir.<sup>117</sup> Üstlendiği Sahn müderrisliği ve şeyhülislâmlık gibi mansıplara bakılacak olursa Arabî, 15. yy.’ın ikinci yarısında öne çıkan âlimlerdendir.

Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerine benzer şekilde Altın Orda Hanlığı hâkimiyeti altında bulunan Kırım’da ortaya çıkan siyasi istikrarsızlık bu bölgenin âlimlerinin siyasi olarak güçlenen Osmanlı topraklarına yönelmesine yol açmıştır. Bu dönemde bölgenin âlimlerinden önce Şerefüddin İbn Kemal Kırımî, sonra *Telvîh* üzerine hâşiye yazan isimlerden Molla Ahmed Kırımî (v. 855/1451 civarı), bilâd-ı Rum topraklarına geldiler ve II. Murad tarafından himaye edildiler.<sup>118</sup>

II. Mehmed’in yüksek öğretim kurumlarına vermiş olduğu destek ve çok sayıda âlimi himaye etmesi de, civar bölgelerdeki pek çok âlimin Osmanlı topraklarına yönelmesine vesile olmuştur. Osmanlı’ya yakın coğrafyada yetişen âlimlerden bir kısmı bizzat II. Mehmed’in davetiyle Osmanlı himayesine girmişlerdir. Meşhur Matematik ve Astronomi

---

<sup>115</sup> Tûsî’nin ilmî kariyeri hakkında bilgi için bk. Taşköprizâde, *Şekâik*, ss. 97-100.

<sup>116</sup> Kefevî, *Ketâib*, IV, 231.

<sup>117</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, ss. 150-152.

<sup>118</sup> Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, s. 46.

âlimi Ali Kuşçu bunlardan biridir. Uluğ Bey'in ölümü üzerine onun çocuklarıyla arası açılan Ali Kuşçu, Tebriz'e gider. Burada Ali Kuşçu'ya ikramda bulunan Uzun Hasan, ondan II. Mehmed'le arasını düzeltmesi için arabuluculuk yapmasını ister. Bunun üzerine İstanbul'a gelen Kuşçu II. Mehmed'in himâyesine girmesi için yaptığı teklifi kabul eder ancak ondan Hesap ilmi üzerine risâlesini tamamlamak için izin ister. Hizmet ve ikram eşliğinde İstanbul'a giren Kuşçu, risalesini Fâtih'e ithaf ederek *Muhammediyye* şeklinde isimlendirir.<sup>119</sup> Sultan ise İstanbul'a gelen Kuşçu'yu Ayasofya Medresesi'ne tayin eder, maiyetinde bulunan yaklaşık iki yüz kişiyi de muhtelif devlet kademelerinde istihdam eder.<sup>120</sup>

Sultanın dışarıdan gelen âlimler için sunduğu himaye desteği için kimi zaman sultan dışındaki devlet adamları da aracı olmuşlardır. Bunlardan 9/15. asrın ikinci yarısında 848/1444-5 tarihinde Horasan'dan Rum diyarına gelen Musannifek (875/1470-1) ilk olarak Konya'da müderrislik yaptı. Mahmud Paşa'nın vezareti döneminde İstanbul'a gelen bu âlim, vezir tarafından II. Mehmed'e takdim edildi ve sultan tarafından himaye gördü.<sup>121</sup>

15. asrın ikinci yarısından itibaren farklı sâiklerle bilâd-ı Rum'a ve Osmanlı topraklarına çok sayıda âlim gelmesine mukabil Osmanlı topraklarından farklı ilim merkezlerine yönelik âlim göçünün sayısı büyük ölçüde azaldı.<sup>122</sup> Dolayısıyla 9/15. asrın başlarında Kadızâde Rûmî gibi isimler entelektüel itibarının yüksekliği sebebiyle İran topraklarına göç ederken, 9/15. asrın ikinci yarısında artık Osmanlı ilim çevresi dârüislâmda itibar kazanmaya başladı ve ulema artık kurumlar vasıtasıyla kendine mahsus bir ilim çevresi teşkil etmeye başladı.

Özetle, dârüislâmda öne çıkmaya başlayan bu hususî entelektüel çevrenin oluşumunda Molla Fenârî'nin büyük payı olmuştur. Nitekim hoca-talebe ilişkileri dikkate alındığında, 9/15. asrın ikinci yarısında imparatorluğa hizmet eden âlimlerin bir çoğunun öğrenim silsilesi Fenârî'ye dayanmaktadır. Fenârî'nin yanı sıra 9/15. asrın başlarında civardaki ülkelerden Osmanlı topraklarına gelen Burhâneddin el-Herevî, Fahreddin el-

---

<sup>119</sup> İhsan Fazlıoğlu, "Hesap", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1998, XVII: 246-247.

<sup>120</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, ss. 160-161.

<sup>121</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, ss. 163-165.

<sup>122</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, ss. 185-186.

Acemî, Ali el-Acemî, Molla Gürânî, Ali Kuşçu ve Alaeddin et-Tûsî gibi isimler de 9/15. asrın ikinci yarısında ortaya çıkan bu çevrenin oluşumunda rol oynamışlardır.

*Telvîh*'in bir kısmı veya tamamı üzerine hâşiye kaleme alan âlimler dikkate alınacak olursa, bu isimlerin Osmanlı'da söz konusu dönemde ortaya çıkan entelektüel çevrenin önde gelen isimlerinden olduğu anlaşılır. Hâşiye yazarlarından Molla Ahmed Kırımî, Alaeddin et-Tûsî, Ali Kuşçu ve Musannifek bilâd-ı Rum dışından farklı dönemlerde ve farklı sâiklerle Osmanlı topraklarına gelmişler ve bu ilim çevrsine dâhil olmuşlardır. Molla Fenârî'nin merkezinde yer aldığı ilmî silsileyle irtibatlı olan hâşiye yazarlarının silsilesi ise bir kısmı Muhammed Şah Fenârî, diğer kısmı Molla Yegân üzerinden Molla Fenârî'ye dayanır. Nitekim hem Muhammed Şah'tan ilim tahsil eden Molla Hüsrev, hem de Molla Hüsrev'den okuyan Samsûnîzâde Hasan ve Hasan Çelebi Fenârî<sup>123</sup> *Telvîh* üzerine hâşiye yazmıştır. Diğer taraftan doğrudan Molla Yegân'a talebelik yapan Hacıhasanzâde Muhammed'in (v. 911/1505) yanı sıra<sup>124</sup> Molla Yegân'ın talebesi Hızır Bey'den ilim tahsil eden bir grup âlim de *Telvîh* üzerine hâşiye kaleme almıştır. Hoca-zâde, Molla Hayâlî, Kestelî, Alâeddin el-Arabî ve Hatibzâde<sup>125</sup> Hızır Bey'in tilmizlerinden olup *Telvîh* üzerine hâşiye yazan ulema dandır. Ayrıca Hızır Bey'in aynı zamanda öğrencisi olan oğlu Sinan Paşa'nın talebesi Molla Lutfi de (v. 900/1495)<sup>126</sup> *Telvîh*'in mukaddimât kısmı üzerine hâşiye yazan isimlerdendir.

Hoca-talebe ilişkileri ve eşzamanlı olarak medresede okuyan ulema dikkate alındığında *Telvîh* üzerine hâşiye yazan isimlerin kendi içinde farklı nesillere mensup olduğu göze çarpar. Nitekim doğrudan hem Teftâzânî'nin talebesi Burhâneddin Haydar el-Herevî'ye hem de Fenârî'nin oğlu Muhammed Şah'a talebelik yapan Molla Hüsrev başta olmak üzere,<sup>127</sup> Osmanlı topraklarına II. Murad döneminde gelen Molla Ahmed Kırımî ve Alaeddin et-Tûsî ile doğrudan Molla Yegân'dan ders alan Hacıhasanzâde Muhammed nispeten erken dönem âlimleridir. (bk. Ek 1) Bu isimlerin hemen hepsi eğitimlerini II.

---

<sup>123</sup> Kefevî, *Ketâib*, IV, 210.

<sup>124</sup> Kefevî, *Ketâib*, IV, 308.

<sup>125</sup> Kefevî, *Ketâib*, IV, 216.

<sup>126</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 279.

<sup>127</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 117; Kefevî, *Ketâib*, IV, 150.

Murad'ın saltanatı devrinde tamamlamış ve İstanbul'un fethiyle birlikte müderrislik veya diğer mansıplarda vazifeler almışlardır. Diğer âlimlerden Hoca-zâde, Molla Hayâlî, Molla Kestelî, Alâeddin el-Arabî ve Hatibzâde ise bahsi geçtiği üzere ancak mezkûr âlimlerle aynı nesilden Hızır Bey'e talebe olabilmıştır.<sup>128</sup> Benzer şekilde Samsûnîzâde Hasan ve Hasan Çelebi de zikri geçen nesilden Molla Hüsrev'in, Molla Abdülkerim ise Alaeddin et-Tûsî'nin talebesidir.<sup>129</sup> Hâşiye yazarları içinden Hızır Bey, Molla Hüsrev ve Alaeddin et-Tûsî'nin talebelerinin oluşturduğu neslin bu anlamda daha geniş olduğu anlaşılır. Hâşiye yazarlarından Molla Lutfî'nin ise Hızır Bey'in talebelerinden bir sonraki nesle mensup olması dikkat çekicidir. (bk. Ek 2) Dolayısıyla *Telvîh* hâşiye yazarlarının hemen hepsi 15. yy.'ın ikinci yarısındaki entelektüel çevre içinde bulunsalar da hoca-talebe ilişkisi bağlamında farklı dönemlerde yetişmişlerdir. Bu bakımdan ileride ele alınacağı üzere hâşiye yazarlarının bir kısmının aynı dönemde hatta ortak hocalardan eğitim gördüğü kendi muasırları ile tartıştıkları görülürken bazılarının hocalarına eleştiriler yönelttiği görülür.

9/15. asrın ortalarına doğru büyük ölçüde Osmanlı'nın kendi iç dinamikleriyle kısmen dışarıdan gelen âlimlerin faaliyetleriyle oluşmaya başlayan Osmanlı ilim çevresi, İstanbul'un fethi sonrasında devletin bir imparatorluğa evrilmesiyle birlikte yeni kurulan üst düzey medreselerde istihdam edilmeye ve belirli bir hiyerarşik düzen içinde himaye edilmeye başlamıştır.

## 2. İlmî Kurumlar ve Ulemanın Himayesi

Osmanlı siyasi teşebbüsünde, ilk medrese Orhan Bey zamanında 731/1330 yılında İznik'te kurulmuştu.<sup>130</sup> Osmanlı hanedanı ve devlet adamları İstanbul'dan önceki payitahtlar olan Bursa ve Edirne'nin yanı sıra Merzifon, Bolu, Balıkesir ve Filibe gibi şehirlerde medreseler vakfetmişlerdi. Osmanlı topraklarında hanedanın ve devlet ricalinin kurdurduğu medreseler dışında önceden kurulmuş olan eğitim kurumları da mevcuttu. II. Mehmed'e

---

<sup>128</sup> Nitekim Hoca-zâde ve Hayâlî'nin aynı dönemde Hızır Bey'in derslerinin muîdliğini yaptığı ve bu sırada Kestelî'nin ise aynı medresede Alâeddin el-Arabî'nin ders arkadaşı (*şerikü dersihî*) olduğu rivayet edilir. Ketâib, IV, 293.

<sup>129</sup> Taşköprîzâde, *Şekâik*, ss. 155-156; Kefevî, *Ketâib*, IV, 231.

<sup>130</sup> Taşköprîzâde, *Şekâik*, s. 7; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014, s. 3.

kadar Osmanlı hükümdarları bu medreselerin kurucularının vakfiyelerindeki şartlara riayet ediyorlardı. İdaresini mütevellilerin deruhte ettiği bu medreseler Osmanlı siyasi otoritesinden bağımsız olarak ilmî faaliyet göstermek isteyen âlimler için alternatif kurumlardı.<sup>131</sup>

9/15. asrın ortalarından sonra ise Osmanlı topraklarındaki ilmî hareketlilik farklı bir ivme kazandı. Bunda ulemanın söz konusu dönemde “sürekliliğini sağlayan” bir çevre hâline gelişi etkili olduğu gibi İstanbul’un fethi ve sultan II. Mehmed’in entelektüel ilgisinin de etkisi oldu. Bahse konu olan dönemde özellikle İstanbul’un fethiyle birlikte cihad ve gaza önderliği iddiasını güçlendiren Osmanlı’da, imparatorluk ideali hayata geçmeye başladı; II. Mehmed, fethettiği bu şehri imparatorluğun merkezi olarak âdetâ yeniden imar etti. Şehrin fiziki ve toplumsal görünümünü belirleyen imar faaliyetleri ve düzenlemeler, şer‘î temellere dayanan ve Müslüman hayata imkan veren tarzda gerçekleşiyordu. Bu bakımdan, daha önce kurulan Osmanlı şehirlerinde olduğu gibi şehre temel fizikî ve topografik kimliğini kazandıran vakıf-imâret sistemi imar faaliyetleri için “anahtar bir müessese” oldu; şehir bizzat sultanın emriyle veya onun denetimiyle planlandı.<sup>132</sup> İstanbul’da saray, câmiler, imarethaneler, şifâhâneler ve çarşıların yanı sıra yüksek eğitim kurumları olan medreseler inşa ettiren II. Mehmed’in döneminde, Sahn medreselerinin inşasından önce Ayasofya, Pantepoptes Manastırı (Eski İmaret), Pantokrator Manastırı (Zeyrek) ve Akataleptos Manastırı (Kalenderhane) gibi kiliseler İstanbul’da ilk medreseler olarak hizmet verdi.<sup>133</sup> Hızır Bey, Molla Hüsrev, Molla Zeyrek, Hocaşâde, Alaeddin Tûsî ve Molla Abdülkerim’in fetih sonrası kiliseden çevrilen bu medreselerin ilk müderrislerinden olduğunu rivayet edilir.<sup>134</sup>

---

<sup>131</sup> Atçıl, *The Formation of the Ottoman Learned Class*, s. 51.

<sup>132</sup> Klasik oryantalist tezin aksine, fethin ardından İstanbul’un bir Osmanlı-İslam şehri olarak yeniden inşasının belirli bir plana göre düzenlendiğine dair ayrıntılı bilgi için bk. Halil İnalcık, “İstanbul: An Islamic City”, *Journal of Islamic Studies*, 1 (1990), ss. 1-23.

<sup>133</sup> Şekâik’ta Fâtih’in fetihden sonra sekiz kiliseyi medreseye çevirdiğinden bahsedilmekle birlikte sadece Zeyrek caminin ismi verilir. İ. Hakkı Uzunçarşılı buna ilaveten Eski İmaret ve Kalenderhane camilerinin de medreseye çevrildiğine dair bilginin vakfiyelerde yer aldığını ifade eder. bk. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 9 (3. dipnot).

<sup>134</sup> Her ne kadar Taşköprizâde, bir yerde Hocaşâde’nin ilk atanan müderrislerden olduğunu ifade etse de Molla Zeyrek’in ondan daha önce atandığı bilinmektedir. Nitekim aralarında vuku bulan bir münâzarada

İstanbul’u aynı zamanda entelektüel bir merkez hâline getirmeyi hedefleyen II. Mehmed, sahabî Hâlid b. Zeyd’in (Ebû Eyyüb el-Ensârî) kabrinin bulunduğu yere, türbenin yanı sıra medrese ve imaret yaptırılmasını emretti. Böylece fethin ardından altı talebe odasından müteşekkil ilk yüksek öğretim kurumu 863/1458-59’da surların dışında yer alan bugün Eyüp olarak bilinen bölgede bir külliye dâhilinde inşa edildi.<sup>135</sup>

Şüphesiz dönemin en önemli eğitim kurumları, sonraları “Sahn-ı semân” ismiyle meşhur olacak medreselerdir. Bu medreseler, yapımı 867/1463-875/1470 yılları arasında gerçekleşen câmi, sekiz medrese, sekiz tetimme medresesi,<sup>136</sup> dâru’t-ta’lîm, kütüphane,<sup>137</sup> imâret, dâru’ş-şifâ ve hamamları ihtiva eden külliye içerisinde inşa edildi.<sup>138</sup> Sonraları sultanın Fâtih unvanı ile anılacak olan bu külliye de yer alan medreseler Osmanlı topraklarında o döneme kadar inşa edilen en geniş çaplı yüksek öğretim kurumlarıydı.<sup>139</sup> Medresenin hoca ve talebe kapasitesinin büyüklüğü,<sup>140</sup> II. Mehmed’in fetihden sadece on yıl sonra İstanbul’da büyük bir entelektüel canlılığın zeminini hazırladığına işaret etmektedir. İstanbul’da bu büyük medreselerin dışında, devlet ricali tarafından nispeten mütevâzı

---

Hocazâde galip gelince II. Mehmed, Zeyrek’in görev yaptığı medreseyi o zamanlar henüz Bursa Çelebi Mehmed Medresesi’nde müderris olan Hocazâde’ye tahsis etmiştir. krş. Taşköprizâde, *Şekâik*, ss. 97; 124.

<sup>135</sup> Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, s. 71.

<sup>136</sup> Tetimme medreseleri, Sahn medreselerine talebe yetiştirmek için kurulmuştu. Nitekim bu medreseler “mûsile-i sahn (sahna ulaştıran)” şeklinde de isimlendirilmiştir. Dolayısıyla bu kurumun derece olarak sahnın altında orta seviyeli bir medrese olduğu anlaşılır. bk. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 9; Fahri Unan, “Sahn-ı semân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2008, XXXV: s. 533.

<sup>137</sup> Fâtih külliyesinin en eski tarihli vakfiyesinde II. Mehmed’in ilk dört medreseye vakfedilen kitaplar için dört hâfiz-ı kütüb vazifelendirdiği ifade edilir. Ancak sonraki dönem vakfiyeleri, bu kütüphanelerin II. Bayezid döneminde câmideki kütüphaneye nakledildiğine işaret etmektedir. bk. İsmail Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2015, ss. 107-109.

<sup>138</sup> Külliyeinin vakıf kayıtları, kuruluşu ve müştemilâtı hakkında geniş bilgi için bk. *Fatih Mehmed II Vakfiyeleri*, Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, 1938, ss. 39-42, 204-205; Süheyl Ünver, *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç: Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi, 1946, ss. 18-72; Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003, ss. 47-97.

<sup>139</sup> Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, ss. 71-72.

<sup>140</sup> Oldukça büyük bir külliye içinde yer alan Sahn medreselerinin her birinde bir derslik ve on beşi talebelere, ikisi müdirlere ve ikisi hizmetlilere tahsis edilen on dokuz oda bulunuyordu. Sahn medreselerinde aynı anda toplamda yüz yirmi yatılı talebe eğitim görürken, aynı sayıda öğrenci sekiz tetimme medresesinde eğitim görüyordu. Sahn medreselerine dair geniş bilgi için bk. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, ss. 9-13; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2005, II, 611-614.

medreseler de inşa edildi. Vezirlerden Mahmud Paşa ve Murad Paşa İstanbul'da, Rum Mehmed Paşa ise Üsküdar'da medreseleri de içine alan külliye inşaatı ettirdiler.<sup>141</sup>

9/15. asırda *Telvîh* üzerine hâşiye kaleme alan dönemin önde gelen âlimlerinden Alaeddin Ali et-Tûsî, Hatibzâde Muhyiddin, Muslihuddin Kestelî, Alaeddin el-Arabî, Samsûnîzâde Hasan, Hacıhasanzâde Muhammed ve Hasan Çelebi Fenârî zamanın en prestijli kurumları olan Sahn medreselerinde hocalık yapan isimlerindendir. Dönemin ilim çevresinde öne çıkan bu âlimlerin büyük kısmının, eşzamanlı olarak veya yakın tarihlerde, en prestijli ilmî kurum olan Sahn'da görev yapmaları, paylaştıkları entelektüel ortamın hâşiyelerinde cereyan eden ilmî tartışmalar üzerinde etkili olduğuna işaret edebilir.

Bu dönemde payitaht İstanbul, eğitim yatırımları açısından imparatorluk projesinin merkezi hâline gelmekle beraber, gerek sultan gerek devlet adamları İstanbul dışında da medreseler inşa ettirdi.<sup>142</sup> II. Mehmed âlimlerin himaye bağına sadece hanedana hasretmek için İstanbul ve dışında yeni medreseler inşa ettirmenin yanı sıra Osmanlı hâkimiyeti öncesinde bilâd-ı Rum'da kurulmuş olan medreselerin vakfiyelerini geçersiz kıldı ve bu kurumları hanedanın idari ve mali denetimi altına aldı. Böylece ulemanın siyasi otoriteden bağımsız faaliyetini ortadan kaldırarak alternatif himayelerin önüne geçti ve himayeyi hanedanın tekeline geçirdi.<sup>143</sup>

İstanbul'un fethinden sonra çok sayıda medresenin kurulup himaye edilen ulema sayısının artması âlimleri belirli bir hiyerarşi içinde tanzim etme ihtiyacını doğurdu. Buna binaen Sultan II. Mehmed saltanatının son yıllarında Osmanlı himâyesindeki âlimlerin terfilerini ve hiyerarşisini kanunname yoluyla düzenledi.<sup>144</sup> Sultan, aynı zamanda "imparatorluk projesinin bir parçası" olan kanunnamede hizmetindeki insanları

---

<sup>141</sup> Bk. Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, ss. 72-73.

<sup>142</sup> II. Mehmed'in Edirne'de Üç Şerefeli Külliyesi'ne yaptırdığı medrese, Mahmud Paşa'nın Hasköy'de (Kırklareli) inşa ettirdiği medrese, Molla Hüsrev ve İshak Paşa'nın Bursa ve İnegöl'de kurdukları medreseler bu dönemde İstanbul dışında kurulan yüksek öğretim kurumlarıdır. bk. Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, s. 73.

<sup>143</sup> Atçıl, *The Formation of the Ottoman Learned Class*, s. 76. Söz gelimi sultan, Taşköprüzâde Ahmed'in dedesi Molla Hayreddin Halil'i, Kastamonu'da hocalık yaptığı Taşköprü'deki Muzafferüddin Medresesi'nden, o zaman yeni kurmuş olduğu Sahn medreselerinden birine atamak istemiş, ancak Molla Hayreddin bunu kabul etmeyince mevcut görevinden uzaklaştırmıştır. bk. Taşköprüzâde, *Şekâik*, s. 121.

<sup>144</sup> Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, ss. 66-67.



derecelendiren, görev ve hiyerarşilerini ele alan birinci kısımda âlimlerin bürokrasi içindeki hiyerarşisini de belirledi. Saray merasimlerinde ulemanın konumunu ve mansıplarını belirleyen kanunnameye göre medrese hocaları içinde II. Mehmed'in inşa ettirdiği Sahn'ın müderrisleri ile Ayasofya müderrisi en üstte yer alıyordu. Ancak bu müderrislerin, dönemin en üst ilmî payesi olan kazaskerliğe ulaşması bu görev öncesinde üst düzey bir kadılığa atanmasıyla mümkündü.<sup>145</sup> II. Mehmed'in saltanatının son zamanlarında sayısının ikiye çıktığı anlaşılan kazaskerlik vazifesi ise sadece askerî bir görevi ifade etmeyip aynı zamanda kadıların merkezden atanmasını gerçekleştiren bir görev hâline gelmişti.<sup>146</sup> Kanunnamede şeyhülislâmın ve sultanın hocasının (*muallim-i sultân*) mansıplarının veziriazamdan üstün tutulduğu ve ulemanın reisleri olduğu ifade edilmekle beraber,<sup>147</sup> Repp ve Atçıl'ın tespitlerine göre bu mansıpların ulema hiyerarşisindeki konumu ve kariyer basamağındaki yeri belirlenmemiştir.<sup>148</sup>

---

<sup>145</sup> Kanunnamede hususen ulemayı ilgilendiren kısımlar şu şekilde yer alır: “Ve şeyhülislâm ulemanın reîsidir. Ve muallim-i sultân dahi kezâlik serdâr-ı ulemadır. Vezîr-i a‘zam anları ri‘âyeten üstüne almak münâsibdir. ... Ve dâhil müderrisi ve hâric müderrisi dahi makâm-ı mevleviyettedir. Ve hâric ve dâhil ve sahn ellîşer akçe ile olur. Hâliya binâ eyledüğüm medâris-i âliyye sahn deyü isim konulmuşdur. Sahndan beşyüz akçe kadılığa vüsûl bulur ve Ayasofya medresesinden dahi kezâlik böyle vüsûl bulunur. Ve ibtida yani mülâzım yirmi akçe medreseye, andan yirmi beş, andan otuz, andan otuz beş, andan kırk, andan kırk beş, andan elli akçeye vâsıl olur. Elli akçe müderris cümle ağaların üstüne oturur. Sahn’a vardıktan sonra beş yüz akçe kâdî olup andan kazasker olurlar.” bk. Abdülkadir Özcan, “Fatih’in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi”, *İÜEF Tarih Dergisi*, 33 (1981), ss. 30, 39. Kanunnamedeki ibarelerin yorumu için bk. Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, ss. 80-81.

<sup>146</sup> Bununla birlikte kazasker, yaptığı atamalardan sultanı bilgilendirmek durumundaydı. Nitekim Fâtih döneminde kazaskerlik yapan Molla Gürânî sultanın bilgisi olmadan kadı atayınca sultan tarafından bu görevden azledilmiştir. bk. Atçıl, *The Formation of the Ottoman Learned Class*, s. 77.

<sup>147</sup> Dönemin kroniklerinde 15. Asırda Fahreddin el-Acemî, Molla Gürânî, Molla Hüsrev ve Molla Abdülkerim gibi isimlerin üstlendikleri görev İstanbul müftülüğü olarak isimlendirilmekle beraber “şeyhülislâm” ifadesine rastlanmaz. Bununla birlikte söz konusu mansıba kanunnamede “şeyhülislâm ulemanın reîsidir” ifadesiyle atıfta bulunulmuştur. bk. Abdülkadir Özcan, “Fatih’in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi”, s. 30, Mehmet İpşirli, “Şeyhülislâm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2010, XIX: 92-93.

<sup>148</sup> Repp İstanbul müftüsünün ve sultanın hocasının (*muallim-i sultân*), Fâtih döneminin sonlarında çıkarıldığını düşündüğü kanunnamede dinî figür olarak oldukça prestijli bir konuma sahip olduklarını ifade eder. Fâtih dönemindeki uygulamanın da kanunnamedeki ifadelerle örtüştüğü kanaatindedir. Bununla birlikte ona göre 16. yy.’da Ebussuud Efendi’nin bu görevi deruhte etmesine kadar müftülük, büyük prestij ve önemine rağmen, hocalık gibi, hiyerarşik düzenin dışında kalmıştır. Dolayısıyla bu dönemde müftülüğü bürokratik hiyerarşide bir konuma oturtarak hiyerarşik düzen içinde zamanla dikey bir gelişimle önem kazandığını iddia etmek isabetli değildir. Bunun yerine söz konusu dönemde hiyerarşi

Özetle kanunname, genel hatlarıyla bir âlimin mülâzemeti ile başlayan ve hanedana hizmette “hayat boyu devam eden kariyerini” terfî kuralları çerçevesinde göstermektedir.<sup>149</sup> Modern çalışmalara göre kanunnamenin Fâtih döneminde söz konusu olmayan bazı kavramları ihtiva ettiği ifade edilmekle birlikte kanunname, âlimlerin mansıplarını imparatorluk bürokrasisinde, çok detaylı olmasa da, belirli bir hiyerarşiye göre tanzim etmiştir.<sup>150</sup>

Çalışmada eserleri incelenecek olan hâşiye yazarlarının büyük kısmı Fâtih döneminde oluşan bu bürokratik hiyerarşi içinde üst düzey görevlere tayin edilmişlerdir. Hâşiye yazarlarından Molla Hüsrev, Ali Kuşçu, Hocaşâde Muslihuddin, Molla Kestelî, Hatibzâde Muhyiddin, Alâeddin el-Arabî, Hacıhasanzâde Muhammed, Samsûnîzâde Hasan, Hüsanzâde Mustafa ve Hasan Çelebi Fenârî; Sahn müderrisliği, Ayasofya müderrisliği, bilâd-ı selâse (Bursa, Edirne ve İstanbul) kadılıkları, Anadolu ve Rumeli kazaskerlikleri, sultanın hocalığı ve İstanbul müftülüğü (şeyhülislâmlık) gibi üst düzey mansıplarla görevlendirilmişlerdir.<sup>151</sup>

### 3. Sultanın İlim Çevresiyle İlişkisi

II. Mehmed idealindeki imparatorluğun tesisi için ulemayı bürokratik bir hiyerarşi içinde tanzim etmenin ötesinde ilme ve ilmî yetkinliğini ispat eden ulemaya ayrı bir önem

---

dışı kalan bu prestijli mansıbın, 16. yy.’da hiyerarşinin zirvesine yerleştiğini söylemek daha doğrudur. Atçıl’ın da bu tespiti katıldığı görülür. bk. Repp, *The Mufti of Istanbul*, ss. 192-196, 302-303; Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, ss. 81-82.

<sup>149</sup> Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, ss. 77-79.

<sup>150</sup> Konrad Dilger gibi bazı araştırmacılar kanunnamede beş yüz akçelik kadılıklar, dâhil ve hâric medrese gibi ifadelerin anakronik unsurlar olduğuna işaret etmişlerdir. Bahsi geçen anakronik unsurların varlığına rağmen Repp, genel anlamda âlimlerin devlet kademesinde yüksek derecelere ulaşabilmek için belli bir hiyerarşiyi takip etmelerinin gerekli olduğunu ifade eder. Atçıl da kanunnamelerin sonraki dönemlerde belirli sınırlar içinde değişebileceğine dair görüşten hareketle, çok detaylı olmasa da, hiyerarşinin II. Mehmed döneminde oluştuğuna dikkat çeker. bk. Repp, *The Mufti of Istanbul*, ss. 32-42; Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, ss. 82-83.

<sup>151</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, ss. 116-119, 128-130, 142-143, 147-150, 152-154, 155-156, 157, 158, 185-186, 188; Kefevî, *Ketâib*, IV, 208-212, 229-231, 275-284, 303-305, 323-324, 329-330.

vermiştir.<sup>152</sup> Âlimlere gösterdiği bu ilginin ardında genelde Osmanlı'yı özelde İstanbul'u entelektüel merkez hâline getirmek isteyen iradesinden söz etmek gerekir. Nitekim sultanın kendi topraklarında yetişen âlimleri dönemin ilmî havzaları içinde en üstte görmeye yönelik arzusu ve bunun gerçekleştiğinde dair iddiası âlimlerle kurduğu ilişkiye de yansımıştır.

II. Mehmed, sarayında entelektüel meseleleri kendisiyle müzakere edebileceği hususi âlimler tayin etmişti. *Muallim-i sultân* olarak ifade edilen bu âlimler sultana yakın olup kimi zaman onu yönlendirebilecek yetkinlikte insanlardı. Mesela II. Mehmed'i çocukken eğiten Molla Gürânî, hizmetinde bulunduğu saltanat yıllarında da kimi zaman sert bir şekilde onu eleştirmiştir.<sup>153</sup> Gürânî'nin yanı sıra Hocazâde Muslihuddin, Molla Hayreddin, Samsûnîzade Hasan, Hatibzâde Muhyiddin, Molla Abdülkadir ve Hızır Bey'in oğlu Sinan Paşa, sultanın hocalığını yapan isimlerdendir.<sup>154</sup>

II. Mehmed'in medreselerde hocaların öğretim faaliyetini ilgiyle takip ettiği ve onlar içinden hoşuna gidenleri ödüllendirdiği anlaşılr. Nitekim sultan, Zeyrek Medresesi'ne tayin ettiği Molla Alaeddin Tûsî'nin, kendi huzurunda talebelerle ders yapmasını istemiştir. Cürcânî'nin usûl-i fıkıhta *Şerhu'l-Muhtasar* üzerine kaleme aldığı hâşiyenin okunduğu bu derste Tûsî'nin, talebeler için metindeki problemleri ve incelikleri çözdüğü ve onlarla öncesinde duyulmamış kıymette bilgiler paylaştığı nakledilir. Rivayete göre sultan ilmî yetkinliğinden etkilendiği Tûsî'ye on bin akçenin yanı sıra güzel bir kıyafet hediye etmiştir.<sup>155</sup>

Sultan II. Mehmed'in âlimlerin entelektüel rekabet içinde olmasını ve fikrî tartışmaları hayli önemseydiği anlaşılmaktadır. Bunun için sultanın ilim meclisleri ve münâzaralar tertip ettiği, âlimleri eser yazmaları ve entelektüel ilgi alanlarını genişletme hususunda teşvik ettiği

---

<sup>152</sup> Fâtih'in şer'î ilimlerin yanı sıra aklî ilimlere de merakı olduğu bilinmektedir. Onun tıp, felsefe, astronomi ve matematik gibi devrin aklî ilimlerine yönelik ilgisine ve düzenlettiği ilmî faaliyetler hakkında geniş bilgi için bk. Ünver, *İstanbul Üniversitesi Tarihi*, ss. 176-182, 194-227.

<sup>153</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 85.

<sup>154</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 128, 147, 157, 174, 180.

<sup>155</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 98.

görülür.<sup>156</sup> Mesela İstanbul'un fethinden sonra bugünkü Zeyrek Câmii'ne müderris olarak atanan Molla Zeyrek, bir defasında II. Mehmed'in huzurunda Seyyid Şerîf'ten üstün olduğunu iddia etmiştir. Molla Zeyrek'in bu sözlerini hoş karşılamayan sultan o sırada Bursa'da Çelebi Mehmed Medresesi'nde müderris olan Hocaîade'yi çağırılmış ve Molla Zeyrek ile münâzara yapmasını istemiştir. Molla Hüsrev ve Mahmud Paşa'nın hakem kılındığı ve tevhidin ispatı için getirilen bir burhân üzerinden cereyan eden tartışmalar yedi gün sürmüştür. Bu büyük münâzara Hocaîade'nin üstünlüğüyle sona ermiş; bunun üzerine sultan, Molla Zeyrek'in görev yaptığı medreseyi Hocaîade'ye vermiştir.<sup>157</sup> Benzer şekilde Seyyid Şerîf ve Teftâzânî'den ilim bakımından üstün olduğunu iddia eden Molla Abdülkâdir'in bu sözüne kızan Fâtih'in bu âlimin Hocaîade ile münâzara yapmasını istediği ve Hocaîade'nin münâzarada Abdülkâdir'i susturduğu rivayet edilir.<sup>158</sup> Ayrıca kaynaklarda sultanın yanı sıra diğer devlet adamlarının da entelektüel tartışmalara ilgili olduğu nakledilir. Mesela dönemin vezirlerinden Mahmud Paşa, Hatibîade Muhyiddin ile Hocaîade arasında bir münâzara tertip etmek istemiş; ancak Hocaîade, Hatibîade'nin önce kendi talebeleriyle münâzara yapmasını, onları mağlup edebilirse kendisiyle münâzara yapmayı kabul edeceğini söyleyerek bu teklifi geri çevirmiştir.<sup>159</sup>

II. Mehmed münâzaralar düzenlediği gibi âlimlerden eser yazmalarını talep ederek entelektüel tartışma zemini oluşturmuştur. Kimi zaman ise bu talebini yerine getirmelerine karşılık âlimleri ödüllendirme hususunda cömert davranmıştır. Söz gelimi zikri geçtiği üzere, dönemin âlimlerinden Hocaîade ve Alaeddin Tûsî'nin her birinden Gazzâlî ile felsefecilerin görüşlerini mukayese edip değerlendiren bir eser yazmalarını istemiştir. Hocaîade'nin dört ayda, Alaeddin Tûsî'nin ise altı ayda tamamladığı eserler karşılaştırılmış ve Hocaîade'nin eseri daha üstün bulunmuştur. Bunun üzerine II. Mehmed her iki âlimi de on bin akçe ile ödüllendirmiş ayrıca Hocaîade'ye güzel bir at hediye etmiştir.<sup>160</sup>

---

<sup>156</sup> Nitekim *Şekâik*'ta II. Mehmed'in ilme olan rağbetini gören ulemanın tahta geçişinden sonra kendilerini arz etmek için sultanı ziyarete gittiklerinden bahsedilir. Daha geniş bilgi için bk. Taşköprîîade, *Şekâik*, ss. 127-128.

<sup>157</sup> Taşköprîîade, *Şekâik*, ss. 124-125.

<sup>158</sup> Taşköprîîade, *Şekâik*, s. 180.

<sup>159</sup> Taşköprîîade, *Şekâik*, ss. 131-132.

<sup>160</sup> Taşköprîîade, *Şekâik*, s. 99.

Bu dönemde âlimlerin payitaht müftülüğü, kazaskerlik, Sahn medreselerinde müderrislik gibi belirli mansıplar elde etmesinde ilmî/entelektüel başarının etkisinin önemli olduğu görülür. Mamafih bu makamları elde etmesi bir âlimin mutlak olarak ilmî/entelektüel başarısını ve faziletini göstermiyordu.<sup>161</sup> Nitekim kaynaklarda II. Mehmed ve oğlu II. Bayezid zamanında kazaskerlik yapan Muhyiddin İbn Manisa'nın esasında ilmî kabiliyeti olmakla birlikte makam ve mansıba düşkünlüğü nedeniyle eser kaleme alamadığı zikredilir.<sup>162</sup> II. Mehmed'in ilmî meziyetlerini takdir ettiği, dönemin ileri gelen âlimlerinden Hocazâde ise yer yer Seyyid Şerîf'i tenkit etse de, onun ilimce kendisinden üstün olduğunu kabul eder. Kendisinin ilmî zayıflığını ise üstlendiği kadılık ve kazaskerlik gibi mansıplarla kirlenmiş olmasına bağlar.<sup>163</sup> Benzer şekilde Alaeddin Tûsî, Osmanlı topraklarını terk edip Tebriz'e gittikten sonra "bilâd-ı Rum"u ve mansıplarını terk etmesiyle birlikte gönlünde oluşan kasvetin burada ortadan kalktığını ve huzura kavuştuğunu ifade eder.<sup>164</sup>

İlmî çevrenin kurumsal bir yapıya kavuşması için büyük çaplı medreseler inşa ettiren II. Mehmed'in, o sıralar istikrara kavuşmaya başlayan bilâd-ı Rum ulehasının üstünlüğünü görmeyi arzu ettiği anlaşılır. Söz gelimi, II. Mehmed'in saltanatının ilk yıllarında bilâd-ı Arab'dan gizli ilimlere vakıf bir âlimin geldiği ve sultanın huzurunda ulema-yı Rum ile bir araya geldikleri rivayet edilir. Bu mecliste Arap beldelerinden gelen âlimin sorduğu meselelere Osmanlı'da yetişen âlimlerin cevap verememesi üzerine oldukça kızan ve büyük utanç hisseden sultan, bu âlimin sorularını cevaplaması için kendi topraklarında bu ilimlere vakıf olan bir âlimin çağrılmasını ister. Bunun üzerine o sırada Seferihisar kadılığı yapan genç bir âlim olan Hızır Bey çağrılır ve Hızır Bey bu soruları cevaplar üstelik diğer âlime başka sorular yöneltir. Arap beldelerinden gelen âlim ise Hızır Bey'in sorularına cevap veremez. Bunun üzerine neşesi yerine gelen sultan II. Mehmed, Hızır Bey'i över ve ödül olarak onu, dedesi I. Mehmed'in Bursa'daki medresesine günlüğü elli akçeyle müderris olarak atar.<sup>165</sup>

---

<sup>161</sup> Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, s. 90.

<sup>162</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 192.

<sup>163</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, ss. 132-133.

<sup>164</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 99.

<sup>165</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 92.

II. Mehmed'in bilâd-ı Rum ulemasının diğer ilim merkezlerine üstünlüğünü göstermek istediği gibi, kimi zaman kendi himayesindeki bu âlimlerin üstünlüğünü açıkça ifade etmiştir. Bu olaylardan birinde Ali Kuşçu'nun Osmanlı topraklarına gelişi için karşılama merasimi tertip ettiren II. Mehmed'in dönemin İstanbul kadısı olan Hocaîade'yi, Ali Kuşçu'ya eşlik etmesi üzere gönderdiği nakledilir. Hocaîade ile karşılaşmasında Ali Kuşçu, Hürmüz Boğazı'nda şahit olduğu meddûcezi anlatır. Bunun üzerine Hocaîade meddûcezin sebebinden konu açınca bu meseledeki tartışmada Teftazani'nin Seyyid Şerîf'ten daha üstün olduğunu söyler. Buna itiraz eden Hocaîade, mezkûr meselede Seyyid Şerîf'i haklı bulduğunu ve bunu kitabının hâşiyesinde yazdığını söyler. Nitekim Kuşçu, Hocaîade'nin takdim ettiği hâşiyeyi inceler ve beğenir. Kuşçu sultanla görüştüğünde II. Mehmed ona Hocaîade'nin ilmî yetkinliğini nasıl bulduğunu sorar. Bunun üzerine Kuşçu, bilâd-ı Acem ve bilâd-ı Rum'da Hocaîade'nin benzerinin bulunmadığını söyler. Bu iltifatı yetersiz bulduğu anlaşılan II. Mehmed, Osmanlı ilim çevresinde yetişen bu âlimin benzerinin Arap beldelerinde dahi bulunmadığını iddia eder.<sup>166</sup> Bu türden vakıaların tarihî gerçekliğini sorgulamak mümkünse de, bahsi geçen anekdotların tarih kaynaklarına girmiş olması Hocaîade'nin şahsında Osmanlı âlimlerinin söz konusu dönemde diğer ilim çevrelerine karşı iddialı bir entelektüel çevre olarak öne çıkmaya başladığını ve II. Mehmed'in bu hususta ilim çevresinin rûştünü göstermeye hazır olduğuna işaret etmesi bakımından önemlidir.

Osmanlı âlimlerinin bir entelektüel çevre olarak ortaya çıkmaya başladığı 9/15. yy.'ın ikinci yarısı, aynı zamanda Teftâzânî ve Cürcânî'nin Osmanlı âlimleri için ilmî otorite hâline geldikleri döneme tekabül eder. Bahsi geçtiği üzere bu dönemde âlimler arasında sözlü ilmî tartışmalarda bu iki ismin düşünceleri tartışıldığı gibi, âlimler bunların meydana getirdiği ilmî mesai üzerinden özellikle hâşîye türünden entelektüel çalışmalar ortaya koymuşlardır. Tezimize konu olan hâşiyelerin üzerine yazıldığı *Telvîh*'in müellifi Teftâzânî'nin Osmanlı ilim çevresi için otorite hâline gelişi ve meydana getirdiği ilmî mesainin klasikleşme süreci, âlimlerin bu otoriteyle kurduğu ilişkiyi aydınlatacağı için üzerinde durulmayı hak eden bir konudur.

---

<sup>166</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 161.

## B. Osmanlı İlim Çevresinin Otorite Tasavvuru ve Teftâzânî

Osmanlı ilim geleneğinin erken döneminde (8/14. yy.) Fahreddin er-Râzî sonrası oluşan ortak nazarî dilin tesirinden bahsedilmiştir. Ancak düşünce geleneği için belirli eserlerinin klasikleşerek yaygın bir şekilde ilmî üretimin zeminini oluşturması için öncelikle Sa‘deddin et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi otorite figürlerin eserlerinin tanınmasını beklemek gerekecekti. Nitekim Teftâzânî’nin eserlerinin Osmanlı ilim havzasında 8/14. asrın sonları ve 9/15. asrın başlarında şöhret bulduğu, okutulduğu bilinmektedir. 9/15. asrın ilk yarısında bu eserler üzerine bazı çalışmalar kaleme alınmış; ikinci yarısında ise klasikleşen bu eserler üzerinden gerçekleşen bilgi üretimi artık yaygınlık kazanmıştır. Bu bakımdan Teftâzânî ve Cürcânî’nin ilmî mirasının Osmanlı düşünce dünyasına girdiği ve bu ismin eserleri ile bir otorite haline geldiği zaman diliminin, aynı zamanda Osmanlı’daki ulema grubunun artık “sürekliliğini sağlayan” entelektüel bir çevreye evrildiği döneme tekabül etmesi dikkat çekicidir.

### 1. Teftâzânî’nin İlmî Mirasının Osmanlı Coğrafyasında Tanınması

Sa‘deddin et-Teftâzânî’nin meydana getirdiği entelektüel tesirin Osmanlı ilim havzasına girişinin eserleri ve talebeleri üzerinden gerçekleştiği söylenebilir. Teftâzânî’nin düşünce mirasının Osmanlı coğrafyasına eserler üzerinden girişi bizzat eserlerin nakli/istinsahı ve medreselerde okutulması yoluyla gerçekleşirken, şahıslar üzerinden girişi bahsi geçtiği üzere talebesi Burhâneddin Haydar el-Herevî ve onun talebeleri ile gerçekleşmiştir.

Teftâzânî’nin eserlerinin Osmanlı ilim havzasında şöhret bulması, Molla Fenârî’nin müderrislik yıllarına kadar götürülebilir. Taşköprizâde’nin *Şekâik*’te yer verdiği bir anekdota göre Molla Fenârî’nin müderrisliği zamanında talebeler yeni yeni meşhur olmaya başlayan Teftâzânî’nin eserlerini istinsah etmek için derslerden vakit bulamazlar. Bunun üzerine Molla Fenârî, söz konusu eserleri rahatça istinsah edebilmeleri için salı ve cuma günlerine ek olarak pazartesiye de tatil ilan eder.<sup>167</sup> Fenârî’nin tatil günleri için yaptığı bu düzenlemenin onun 795/1393’te başladığı Manastır müderrisliği ve Bursa kadılığı görevleri

---

<sup>167</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, ss. 27-28.

sırasında olması muhtemeldir. Fenârî'nin bu görevleri I. Bayezid döneminde (791/1389-805/1403) üstlendiği göz önünde bulundurulduğunda; Teftâzânî'nin eserlerinin, vefat tarihinden (792/1390) kısa bir süre sonra Osmanlı'da şöhret bulduğunu söylemek mümkündür. Bu eserlerin Osmanlı kütüphanelerindeki en eski nüshaları da bu tespiti desteklemektedir. Hatta söz konusu eserlerin bir kısmının bu coğrafyaya henüz vefat etmeden ulaştığına işaret etmektedir. Bu çerçevede Teftâzânî'nin usûl-i fıkıh alanında Sadrüşşerîa'nın eseri üzerine kaleme aldığı *Telvîh* ile İcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ına yazdığı hâşiye; kelâmda *Şerhu'l-Akâid* ve *Şerhu'l-Makâsıd*, belağatta ise *Mutavvel* eserlerinin oldukça erken nüshaları Osmanlı kütüphanelerinde mevcuttur.<sup>168</sup>

Diğer taraftan Molla Gürânî ile Sultan II. Mehmed arasında geçtiği nakledilen bir diyalog, Teftâzânî'nin eserlerinin dârüislâmın farklı beldelerine henüz kendisi vefat etmeden ulaştığına işaret eder. *Şekâik*'taki bu rivayete göre Gürânî, sultana, dönemin hükümdarı Timur ile Teftâzânî arasında geçen bir hâdiseyi nakleder. Buna göre Timur henüz kendi kılıcının girmedığı topraklara Teftâzânî'nin eserlerinin ulaştığını ifade ederek Teftâzânî'yi övmüştür. Olayı detayıyla nakleden Gürânî, henüz sultanın Mekke'yi ele geçiremediğini oysa kendi eserlerinin bu beldeye ulaştığını ifade etmek suretiyle Teftâzânî gibi övgüyü hak ettiğini ima eder. Gürânî'ye cevap veren sultan ise eserlerini kendisinin bizzat istinsah edip gönderdiğini ancak Teftâzânî'nin kendi göndermediği hâlde insanların eserlerine teveccüh ettiğini söyler.<sup>169</sup>

Gürânî ile II. Mehmed arasında geçen bu diyalogun nakledilmesinin bu iki isim arasında zaman zaman ortaya çıkan anlaşmazlıkların temellendirilmesine yönelik olabileceği ve tarihî gerçekliğinin tartışılabilmesi ileri sürülebilir. Bu ihtimal kabul edilse bile, söz konusu anekdottan hareketle en kötü ihtimalle Teftâzânî'nin eserlerinin telifinin ardından çok kısa bir süre içinde farklı ilim havzalarında tanındığı ve okunduğu söylenebilir. Nitekim Taşköprîzâde'nin, dedesinin I. Mehmed devri (816-824/1413-1421) âlimlerinden

---

<sup>168</sup> Kütüphanelerdeki erken tarihli nüshalar hakkında bilgi için bk. İmam Rabbani Çelik, "XV. Asır Osmanlı Entelektüel Çevresi İçin Teftâzânî Ne İfade Eder?: Hâşiye Literatüründe Otorite İsim Olarak Teftâzânî", *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018, ss. 194-195.

<sup>169</sup> Taşköprîzâde, *Şekâik*, ss. 88-89.



Karamanlı Sarı Yakub'dan Teftâzânî'nin *Telvîh*'ini okuduğunu zikretmesi,<sup>170</sup> Teftâzânî'nin bazı eserlerinin henüz 9/15. asrın ilk çeyreğinde okutulmaya başladığını göstermesi bakımından önemli bir kayıttır.<sup>171</sup>

Özetle, gerek Osmanlı kütüphanelerindeki erken tarihli nüshalar gerekse *Şekâik*'te nakledilen anekdotlar Teftâzânî'nin eserlerinin telifinden kısa bir süre sonra (8/14. asrın sonları ve 9/15. asrın başlarında) diğer ilim merkezlerinde olduğu gibi Osmanlı ilim havzasında da ilgiyle karşılandığına işaret etmektedir. Bununla birlikte Osmanlı ulemasının ilmî üretiminin yaygın bir şekilde Teftâzânî ve Cürcânî'nin eserleri üzerinden gerçekleşmesi daha çok 9/15. asrın ikinci yarısına tesadüf eder.

## 2. Teftâzânî'nin Eserlerinin Entelektüel Üretiminin Merkezine Yerleşmesi

Teftâzânî ve Cürcânî'nin ilmî mirasının Osmanlı âlimlerinin entelektüel tartışmaları ve telif ettikleri eserler için zemin oluşturması, meydana gelen literatür ve biyo-bibliyografik kaynaklara göre daha çok 9/15. asrın ikinci yarısında vuku bulmuştur. Başka bir ifadeyle, bahsi geçen iki ismin Osmanlı âlimleri için otorite figürler hâline gelip eserlerinin temel klasiklerden kabul edilmesi tam olarak söz konusu asrın ikinci yarısına tekabül eder. Bu zaman diliminin aynı zamanda Osmanlı ulemasının “süreklilik kazanan” bir ilim çevresi hâline geldiği ve belirli bir bürokratik düzene kavuşmaya başladığı dönem olması dikkat çekicidir.<sup>172</sup> Dolayısıyla bu iki ismin otorite figürler hâline gelmesi ulemanın kendi iç dinamikleriyle yakından alakalı olmakla birlikte, tarihî veriler bizzat sultanların bu husustaki hassasiyetlerinin de söz konusu entelektüel hareketlilikte payının olduğuna işaret eder.

Teftâzânî ve Cürcânî'nin farklı disiplinlerde yazmış olduğu eserler 9/15. asrın ikinci yarısında Osmanlı ulemasının büyük kısmı tarafından hâşiye ve ta'lik türü çalışmalara konu edilmiş, bu eserlerdeki bazı problemleri noktaları üzerinden risaleler kaleme alınmıştır. Klasik sonrası dönemde Teftâzânî ve Cürcânî öncesindeki otorite simalar olan Nasîrüddîn et-Tûsî, Necmeddin el-Kâtibî, Şemseddin el-İsfahânî, Sadrüşşerîa, Adudüddîn el-Îcî, Kutbüddîn er-Râzî ve İbn Mübârekşâh gibi düşünürlerin eserlerinin bilâd-ı Rum'daki ilmî havzada

<sup>170</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, ss. 61-62.

<sup>171</sup> Çelik, “XV. Asır Osmanlı Entelektüel Çevresi İçin Teftâzânî Ne İfade Eder?”, ss. 195-196.

<sup>172</sup> Çelik, “XV. Asır Osmanlı Entelektüel Çevresi İçin Teftâzânî Ne İfade Eder?”, ss. 198, 203.

bilindiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Teftâzânî ve Cürçânî bu eserler üzerine şerh-hâşiye türü çalışmalar yapıncaya kadar Osmanlı âlimlerinin söz konusu eserler üzerinden hemen hemen hiç üretim yapmadıkları görülür. 9/15. asrın ikinci yarısında bu otoritelerin eserleri özellikle Teftâzânî ve Cürçânî'nin yorumları ve eleştirileri üzerinden adeta yeniden keşfedilmiş ve entelektüel üretimin zeminini oluşturmuştur. Bu çerçevede Teftâzânî'nin usûlde Sadrüşşerîa'nın *Tavzîh*'i üzerine kaleme aldığı *Telvîh* hâşiyesi ile İcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ı üzerine yazdığı hâşiye dönemin ulemasının hâşiye ve talîk türü çalışmalarına konu olmuştur. Teftâzânî'nin bu eserler dışında belâğatta Hatîb el-Kazvînî'nin (v. 739/1338) *Telhîsü'l-Miftâh*'ına yazdığı *Mutavvel* şerhinin yanı sıra Mâtürîdî kelâmcı Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin *Akâid* metnine yazdığı *Şerhu'l-Akâid* adlı eseri ile *Şerhu'l-Makâsıd* adlı kelâm eseri dönemin Osmanlı âlimlerinin entelektüel üretimini önemli ölçüde belirleyen eserler olmuştur.

Cürçânî'nin ise Adudüddin el-İcî'nin kelâm eseri *Mevâkıf*'a yazdığı şerh ile usûl eseri *Şerhu'l-Muhtasar* üzerine yazdığı hâşiye, kelâmı Şemseddin el-İsfahânî'nin *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-Akâid*<sup>173</sup> ile *Metâli'u'l-envâr fî şerhi Tavâli'i'l-envâr*<sup>174</sup> eserlerine yazdığı hâşiyeler ve Kutbüddîn er-Râzî'nin mantık eseri olan *Levamiu'l-esrâr fî şerhi şerhi Metâli'i'l-envâr*<sup>175</sup> üzerine yazdığı hâşiye Osmanlı ilim çevresinin ilmî üretiminin merkezindeki eserlerden olmuştur. Dönemin ilim çevresinde öne çıkan Molla Ahmed Kırımî, Molla Hüsrev, Alâeddin Tûsî, Ali Kuşçu, Hocaîade Muslihuddin, Molla Kestelî, Hayâlî, Hatibzâde Muhyiddin, Molla Lutfi, Samsûnîzâde Hasan, Hüsamzâde Mustafa ve Hasan Çelebi Fenârî gibi isimlerin bu eserlerden bir çoğuna veya bir kısmına hâşiye yazdıkları görülür.

Yukarıda zikri geçen eserlerden özellikle kelâmı Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i, Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı ve *Tecrîd* üzerine yazdığı hâşiye; usûl-i fıkıhta Teftâzânî'nin

---

<sup>173</sup> Bu eser İsfahânî'nin, Nasîrüddîn et-Tûsî'nin *Tecrîdi'l-Akâid* eserine yazmış olduğu şerhtir. Tûsî'nin bu metni üzerine 9/15. yy. Osmanlı âlimlerinden Ali Kuşçu başka bir şerh daha yazmıştır. Osmanlı entelektüel çevresine mensup diğer âlimler Cürçânî'nin hâşiyesi üzerine hâşiyeler kaleme alırken, Ali Kuşçu'nun doğrudan Tûsî'nin metni üzerine şerh yazması istisnâî bir tavır olarak dikkat çekicidir.

<sup>174</sup> İsfahânî bu şerhi ise Kâdî Beyzâvî'nin kelâm eseri *Tavâli'u'l-envâr* metni üzerine kaleme almıştır.

<sup>175</sup> Kutbüddîn er-Râzî, bu şerhi Râzî takipçilerinden Sirâceddin el-Urmevî'nin *Metâli'i'l-envâr* adlı metni üzerine yazmıştır.

*Telvîh* isimli hâşiyesi ile Cürcânî'nin *Şerhu'l-Muhtasar hâşiyesi*; belâğatta Teftâzânî'nin *Mutavvel* adlı şerhi 9/15. asrın ikinci yarısından itibaren Osmanlı medreselerinde asırlar boyu okutulan klasik eserlerden olacaktır.<sup>176</sup>

Dönemin âlimleri, Teftâzânî ve Cürcânî'nin eserleri üzerinden gerçekleştirdikleri entelektüel üretimi sadece hâşiyeler ve talik yazarak değil aynı zamanda bu eserlerde önemli gördükleri meseleleri müstakil olarak inceledikleri risaleler kaleme alarak gerçekleştirmişlerdir. Es'ile ve evcibe risalelerinin yanı sıra cezr-i esam,<sup>177</sup> ve seb'un şidâd gibi muhtelif konulardaki risaleler, Osmanlı ilim çevresinin bahsi geçen otoritelerin argümanlarını belirli meseleler üzerinden tartıştıkları diğer bir zemini teşkil etmiştir.

### 3. İlim Çevresinin Otorite Tasavvurunun Yansıma Şekilleri

Osmanlı ilim çevresine mensup ulemanın ilmî mesaisini, eserleri üzerinden inşa etmeleri, şüphesiz Teftâzânî'nin otorite olarak görülmesinin en net yansımasıdır. Ancak Osmanlı uleması bunun yanı sıra hâşiyelerinde Teftâzânî'nin ilmî yetkinliğine ve otorite oluşuna bazı terkip veya lafızlarla işaret etmiştir. Bu çerçevede dinin talihi anlamına gelen “*Sa'düddîn*” lakabı yaygın şekilde kullanılmakla beraber kimi eserlerde “*Sa'dü'l-milleti ve'd-dîn*” şeklindeki kalıp ifadenin kullanıldığı görülür.<sup>178</sup> Teftâzânî ile özdeşleşen bu lakabın yanı sıra bazı terkipler de sıkça kullanılmıştır. Bu çerçevede Teftâzânî'nin yetkinliğine işaret etmek için kullanılan ve diğerlerine nispetle öne çıkan lafzın usta, tecrübeli ve zeki anlamlarına gelen “*en-nihârî*” ifadesi olduğu görülür.<sup>179</sup> Oldukça sık

<sup>176</sup> Osmanlı medreselerinin müfredatı hakkında geniş bilgi için bk. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, I: ss. 62-183.

<sup>177</sup> Antik dönemden beri tartışılan paradoksun düşünce tarihindeki seyri ve Hocazâde'nin bu husustaki risâlesine dair geniş bilgi için bk. Mehmet Aydın, “İslâm Düşüncesinde Yalancı Paradoksu ve Hocazade Bursevî'nin ‘Hallu Mağlatatî'l-müsemmatî bi'l-Cezri'l-esamm’ Adlı Risalesi”, *DEÜİFD*, 40 (2014), ss. 167-213.

<sup>178</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiyeler ale't-Telvîh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehzade Mehmed, nr. 19, vr. 2a; Abdülvâhid b. Fazlullah Leysî, *Hâşiyeler ale't-Telvîh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, nr. 72, vr. 2a; Hasan Çelebi Fenârî, *Hâşiyeler ale't-Telvîh*, Kahire: el-Matbaatü'l-hayriyye, 1322, I, 2.

<sup>179</sup> Bk. Molla Hüsrev, *Hâşiyeler ale't-Telvîh*, vr. 122b, 149b, 159b, 161a, 161b; Muhyiddin Hatibzâde, *Hâşiyeler ale'l-mukaddimât el-erba'*, Bağdatlı Vehbi, nr. 2027, vr. 11b; Molla Lutfi, *Hâşiyeler ale'l-mukaddimâtî'l-erba'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 972, vr. 3a vd.; Hüsamzâde Mustafa, *Hâşiyeler ale't-Telvîh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 2225, vr. 184a.

kullanılan bu sığata bazı eserlerde yer yer eklemeler yapılmış; bu otorite figürün entelektüel yetkinliğini vurgulamak için “*en-nihrîrû ’l-müdükkik el-fâzıl*”<sup>180</sup> ve “*el-mevlâ el-üstâzü ’n-nihrîr*”<sup>181</sup> gibi terkipler tercih edilmiştir. *Nihrîr* nitelemesinin yanı sıra kimi eserlerde Teftâzânî’nin tahkikteki meziyetine işaret eder şekilde, “*eş-şeyhu ’l-muhakkik ve ’l-hibrü ’l-müdükkik*”<sup>182</sup> ve “*hatmü ’l-muhakkikîn*” gibi ifadeler de kullanılmıştır.<sup>183</sup>

Teftâzânî’nin otoritesine işaret etmek için kullanılan lafız ve terkiplere bakıldığında, daha çok onun nazârî ilimlerdeki yetkinliği ve tahkikteki başarısının vurgulandığı görülür. Bu anlamda muhakkik düşünürlerin son halkası anlamına gelen “*hatmü ’l-muhakkikîn*” terkiibi, Cürçânî ile birlikte klasik sonrası dönemin son otorite figürleri olduklarına dikkat çekmesi bakımından önemlidir. Nitekim Taşköprîzâde, *Miftâhu’s-Saâde*’de Osmanlı ilim dünyasının beslendiği nazârî geleneği ve otorite isimleri ele aldığı kısımda İbn Sinâ, Fahreddin er-Râzî, Nasîruddin et-Tûsî, Şihâbüddin Sühreverdî’yı felsefe üstatları (*esâtînü ’l-hikme*) şeklinde ifade ettikten sonra; Kutbüddîn eş-Şîrâzî, Kutbüddîn er-Râzî, Sa’deddin et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî ve Celâleddin ed-Devvânî’nin (v. 908/1502) bu yolun takipçileri olduğunu vurgular. Ardından Osmanlı ilim geleneğinin bu nazârî geleneğe eklemelendiğine işaret etmek suretiyle 9/15. asırda entelektüel çevrenin önde gelen isimlerinden Hocaazâde ve Kestelî’nin bilâd-ı Rum’un saygın âlimlerinden (*min fuzalâi bilâdinâ*) olduğunu kaydeder.<sup>184</sup>

Yukarıda zikri geçen lakap ve terkipler, söylem tahlili açısından bakıldığında, dönemin Osmanlı ilim çevresinde Teftâzânî’nin otorite olarak tasavvur edildiğini göstermektedir. Ancak asıl önemli husus, Cürçânî ile birlikte düşünüldüğünde, bu iki ismin ilmî mirasının dönemin entelektüel tartışmaları için zemin oluşturmasıdır. Bu bağlamda söz

---

<sup>180</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale ’l-mukaddimât*, 11b.

<sup>181</sup> Molla Lutfi, *Hâşiye ale ’l-mukaddimât*, vr. 3a.

<sup>182</sup> Fenârî, *Hâşiye ale ’t-Telvîh*, I, 2.

<sup>183</sup> Leysî, *Hâşiye ale ’t-Telvîh*, vr. 2a.

<sup>184</sup> Taşköprîzâde, *Miftâhu’s-saâde ve misbâhu’s-siyâde fî mevzûâtı ’l-ulûm*, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1985, I, 295; Müstakim Arıcı, “Bir Otorite Olarak Seyyid Şerîf Cürçânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri”, *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 72.

konusu iki otoritenin eserlerinde getirdikleri argümanlar çoğu zaman dönemin âlimlerinin ilmî meclislerindeki gündemi belirlemiştir.

15. yy. Osmanlı ilim çevresinden Hocaîade, Efdalzâde ve Molla Hayreddin arasında geçen bir tartışma bahsi geçen iki otoritenin görüşleri ve argümanlarının nasıl tartışıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Bu anekdota göre II. Mehmed devri vezîriazâmı Mahmud Paşa'nın huzurunda bir araya gelen ulema arasında söz konusu âlimler arasında Cürçânî'nin eleştirilip eleştirilemeyeceği tartışılır. Tartışmanın taraflarından Efdalzâde ve Molla Hayreddin Cürçânî'ye eleştiri yöneltilemeyeceğini ileri sürerken Hocaîade otorite olsa bile neticede beşer olduğunu vurgulayarak az da olsa hata yapabileceğini ifade eder. Hocaîade bu iddiasını desteklemek için Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Teftâzânî'ye yönelttiği bir eleştiriye gündeme getirir ve bu eleştirinin *Şerhu'l-Muhtasar hâşiyesindeki* görüşüyle çeliştiğine işaret eder. Nitekim Cürçânî *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Teftâzânî'nin kelâm ilminin mantığa ihtiyaç duyduğuna dair görüşünü gündeme getirmiş, bu görüşe ancak bir felsefecinin veya felsefecilerin artıklarını yiyen ve filozof geçinen bir kimsenin cüret edebileceğini ileri sürmüştür. Cürçânî bu eserinde Teftâzânî'ye çok ağır eleştiri getirmekle beraber *Şerhu'l-Muhtasar* üzerine yazdığı hâşiyede, Teftâzânî'nin ifadelerine benzer bir görüş ortaya koymuştur.<sup>185</sup> Hocaîade, Cürçânî'nin ilk eserinde Teftâzânî'yi eleştirirken aynı görüşü başka bir eserinde ortaya koymak suretiyle çelişkiye düştüğünü bu şekilde gösterir. Dolayısıyla ona göre bu Cürçânî'nin açık bir hatasıdır. Tartışmanın diğer tarafı olan Efdalzâde ve Molla Hayreddin, Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki eleştirisini doğrulamakla beraber Hocaîade'nin *Şerhu'l-Muhtasar hâşiyesinden* naklettiği ifadelerle karşı çıkarlar. Bunun üzerine Mahmud Paşa ihtilafa konu olan hâşiyenin kendisinde olduğunu söyler ve hâşiyeyi getirtir. Burada söz konusu iki âlim ibarenin Hocaîade'nin naklettiği şekilde olduğunu görürler. Molla Hayreddin susup kenara çekilmekle beraber Efdalzâde,

---

<sup>185</sup> Nitekim Cürçânî, *Şerhu'l-Muhtasar* hâşiyesinde nazârî ilimlerin meselelerinin belirli tanımlara ve delillere muhtaç olduğunu, bunun ise ancak mantıkî konularla elde edilebileceğini ifade etmiştir. Bu anlamda -kelâm gibi- nazârî ilimlerde mantıkî konulara ihtiyaç duyulduğunu ileri sürmüştür. Cürçânî'nin iki farklı eserinde zikri geçen ifadeler için krş. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf (Mevâkıf içinde)*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997, I, 65; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Muhtasar (Şerhu Muhtasaru'l-Müntehâ içinde)*, thk. Muhammed Ali Beydûn, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004, I, 128.

Cürcânî'nin ifadelerini tevcih etmeye çalışır. Ancak neticede yine başarılı olamayıp susmak zorunda kalır.<sup>186</sup>

Görüldüğü gibi söz konusu âlimler bir meseleyi iki otorite isim olan Teftâzânî ve Cürcânî'nin ihtilafı üzerinden tartışmışlardır. Taraflardan her ikisi de Cürcânî'nin otorite olduğunu kabul etmekle beraber Molla Hayreddin ve Efdalzâde bu otoritenin eserlerinde asla hata olmayacağını iddia etmiş; Hocaîade ise eserleri arasındaki bir çelişkidenden hareketle onun da yanlışlık yapabileceğini ileri sürmüştür. Bu anlamda ilk gruptaki âlimler Cürcânî'ye mutlak anlamda otoritellik nispet ederken; Hocaîade, Cürcânî'nin otorite olduğunu teslim etse de bazı noktalarda onun da hata yaptığını ifade etmiştir. Ulemeden bir kısmı yukarıda zikredilen anekdotta olduğu gibi otorite isimlere asla hata nispet etmezken, bir kısmı da bu otoritelerden üstün olduğunu iddia etmiştir. Nitekim zikri geçtiği üzere, Molla Zeyrek ve Molla Abdülkadir'in otorite isimlerden üstün olduğu iddiası sultan II. Mehmed'in canını sıkmış ve bu iki âlimin Hocaîade ile münâzara yapmalarıyla neticelenmiştir.

Görüldüğü gibi Teftâzânî ve Cürcânî'nin entelektüel anlamda otorite oldukları sadece dönemin ilim çevresinde değil, sultan tarafından da kabul görmüştür. Nitekim bu ilim çevresinde söz konusu isimlerin ilmî otoritesine karşı çıkan veya kendisini bu isimlerden üstün görenler sultanın ciddi anlamda tepkisini çekmiştir.<sup>187</sup> Sultan böyle kimselerden ilmî yetkinliklerini ispatlamalarını istemiş; bu kimseleri dönemin ileri gelen âlimlerinden Hocaîade ile münâzaraya davet etmiştir. Bu tavrından anlaşıldığı üzere sultan, ulemanın Teftâzânî ve Cürcânî'nin otorite figürler olduğunu kabul etmesini arzu etmiştir. Bu çerçevede sultanın, otoriteden üstün olma iddiasını salt olarak temelsiz olduğu için muteber kabul etmediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla otorite algısının entelektüel çevrede yerleşmesinde sultanın da payının olduğu söylenebilir. Öte yandan Timur ile dönemin

---

<sup>186</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, ss. 134-135.

<sup>187</sup> Teftâzânî ve Cürcânî'nin eserlerinin dönemin uleması için ilmî yetkinliğin zirvesini temsil ettiğini ifade eden Atçıl, âlimlerin kendi yetkinliklerini bu iki otoriteyi aştıklarını iddia ederek göstermek istediklerini vurgular. (Atçıl, *Scholars and Sultans*, s. 82) Bu vurgu doğru olmakla beraber entelektüel anlamda yetkinliğin aynı zamanda münâzaralarda getirilen argümanlar ve hâşiyelerde otoritelerin argümanları üzerinden cereyan eden tartışmalarla gösterilmek istendiği söylenebilir. Salt otoriteden üstün olma iddiası mesnetsiz bir iddiadan ibaret görülürken, hâşiyelerde ve münâzaralarda argümanlar üzerinden göstermek istenilen yetkinliğin daha kabule şayan görüldüğü anlaşılır.

sultanı II. Mehmed arasında âlimleri himaye etme ve ilmî münâzaralar düzenleme bakımından dikkat çekici bir paralellik söz konusudur.

### III. OSMANLI İLİM ÇEVRESİNDE *TELVÎH* ÜZERİNE YAZILAN HÂŞİYELER

Önceki başlıklarda 15. yy.’ın ikinci yarısında Teftâzânî ve Cürçânî’nin Osmanlı ilim çevresi için en öne çıkan otorite figürler hâline geldiği ve söz konusu isimlerin eserlerinin söz konusu ulemanın ilmî mesaisinin merkezine yerleştiğinden söz edildi. Şüphesiz bu ilmî mesainin en yaygın telif tarzını hâşîye yazımı oluşturunuyordu. Bu başlıkta öncelikle biyobibliyografik kaynaklardan hareketle, genel olarak hâşîye yazımının dönemin âlimleri için otorite isimlerin fikirleriyle irtibat kurma zemini oluşturması üzerinde durulacak, ardından bu dönemde kaleme alınan hâşiyeler hakkında tanıtıcı bilgiler verilecektir. Son olarak ise tezde incelenen tartışmalardan elde edilen veriler ışığında, 15. yy.’da *Telvîh* hâşiyelerinde otoritelerin fikirleriyle irtibat kurmanın ne şekillerde gerçekleştiği detaylı olarak tespit edilmeye çalışılacaktır.

#### A. Osmanlı İlim Çevresinin Otoritelerle İrtibat Zemini Olarak Hâşîye Yazımı

İslâm düşünce geleneğinde hâşîye yazımının izi sürüldüğünde kütüphane taramalarında ilk hâşiyelerin tefsir literatüründe kaleme alındığı izlenimi oluşmaktadır. Nitekim Zemahşerî’nin *Keşşâf* tefsiri üzerine 8/14. asırda Nasîrüddîn et-Tûsî’nin öğrencisi meşhur nazariyatçı Kutbüddîn eş-Şîrâzî,<sup>188</sup> Hasan b. Muhammed et-Tîbî (v. 743/1342), Ömer b. Abdurrahman el-Kazvînî (v. 745/1344), Kutbüddîn er-Râzî ve Bâbertî gibi isimlere hâşiyeler nispet edilmiştir. Ancak son zamanda yapılan araştırmalar bu isimlere nispet edilen eserlerin tamamının şerh mahiyetinde olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>189</sup> Ayrıca Bâbertî’ye,

---

<sup>188</sup> Mahtût nüshaların Kutbüddîn eş-Şîrâzî’ye nispetine dair ayrıntılı bilgi için bk. M. Taha Boyalık, “Kutbüddîn eş-Şîrâzî’ye el-Keşşâf Şerhi Nispeti Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 37 (2017), ss. 101-118.

<sup>189</sup> Mezkûr isimlerin *Keşşâf* üzerine yazdıkları şerhler hakkında geniş bilgi için bk. Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2019, ss. 83-85, 94-99, 127-133; M. Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî’nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*, Ankara: İSAM Yayınları, 2019, ss. 64-66, 93-97, 105-108, 117-120.

Nasîrüddîn et-Tûsî'nin *Tecrîdü'l-Akâid*'ine yazılan bir hâşiye nispet edilmekle birlikte nüshanın muhtevâsından bu eserin bir şerh olduğu anlaşılmaktadır.<sup>190</sup> Dolayısıyla çoğu 14. yy.'ın ilk yarısında yazılan bahsi geçen eserlerin hiç birinin aslında hâşiye olmadığı anlaşılmaktadır. Zira hâşiyeler aslında doğrudan bir metin üzerine değil, metin üzerine kaleme alınan şerhlere yazılan eserlerdir.

Osmanlı ulemasının yanı sıra diyâr-ı Rum ulemasını da konu edinen *Şekâik*'ta ilk zikri geçen hâşiye ise Cemaleddin el-Aksarâyî'nin *Keşşâf* üzerine yazdığı eserdir.<sup>191</sup> Aksarâyî'nin, Kutbüddîn er-Râzî'nin *Keşşâf Şerhine* eleştirilerini ihtiva eden bu eser *el-İ'tirâzât* şeklinde isimlendirilir. Aksarâyî'nin önce Zemahşerî'nin ibaresini, ardından Kutbüddîn er-Râzî'nin şerhini naklettikten sonra işkâle işaret eden “*fîhi bahs*” gibi ifadelerle Râzî'ye eleştiriler yönelttiği bu eser,<sup>192</sup> her ne kadar tamamıyla eleştiri amaçlı olsa da *Keşşâf*'ın şerhi üzerine yazılması ve problemli noktaları merkeze alması bakımından hâşiyeye benzemektedir. Nitekim Aksarâyî'nin İslam düşüncesinin muhtelif alanlarında önemli hâşiyeleri kaleme alan Teftâzânî ve Cürçânî ile muasır olması, hâşiye yazımının 14. yy.'ın sonlarına doğru ortaya çıktığına işaret etmektedir.

Kaynaklarda Aksarâyî'den yaklaşık kırk sene sonra vefat eden öğrencisi Molla Fenârî'nin ise *Şerhu'l-Mevâkıf*'a yazdığı anlaşılan talikalarda, vaktiyle beraber ders aldığı Seyyid Şerîf'e yönelik önemli eleştirilerin bulunduğu bahsedilir.<sup>193</sup> Ayrıca Molla Fenârî'nin, Alaeddin el-Esved'in oğlu Hasan Paşa ile birlikte Aksarâyî'den ders okuduğu dönemde, hocaları Aksarâyî'nin gizlice talebelerin odalarını gezdiği, Hasan Paşa'yı sadece kitabı okurken, Fenârî'yi ise mütâlaa ettiği kitaplara hâşiyeler yazarken gördüğü ve bunun üzerine Fenârî'nin ileride ilimde derecesinin yüksek olacağını söylediği nakledilir. Anekdotta bir talebenin hâşiye yazmasının ilmî açıdan bir yetkinlik emaresi kabul edilmesi ise dikkat çekicidir.

---

<sup>190</sup> Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndeki nüshanın başında eserin isminin *Şerhu't-Tecrîd* şeklinde kaydedildiği görülür (Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, nr. 2160, vr. 1b). Ayrıca eserin içeriğine bakıldığında da Bâbertî'nin metni ibare ibare şerh ettiği anlaşılır.

<sup>191</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 17.

<sup>192</sup> Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, ss. 134-135.

<sup>193</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 24.



Bilâd-ı Rum âlimlerinden Hacı Paşa ismiyle meşhur Celâleddîn Hızır (v. 827/1424) ise tıpla uğraşmadan önce Sirâceddin el-Urmevî'nin meşhur *Metâli'* adlı mantık eserine Kutbüddîn er-Razî'nin yazdığı (*Levâmiü'l-esrar* adlı) şerh üzerine hâşiyeye yazmıştır. Eserine aynı zamanda hocası olan Kutbüddîn er-Râzî'nin derslerinde tuttuğu notları da dâhil etmiştir. Celaleddin Hızır, Aydın ili beyi İsa Bey'e ithaf ettiği bu hâşiyesini, Taşkoprîzâde'nin ifadesine göre Seyyid Şerîf'ten önce kaleme almıştır ve Seyyid Şerîf hâşiyesinde Celaleddin Hızır'a bazı itirazlar yöneltmiştir.<sup>194</sup> Teftâzânî ve Seyyid Şerîf'in hâşiyelerinde birbirlerine ve muasır âlimlere yönelttikleri tenkitlerin Osmanlı âlimlerinin yazdığı ve eleştiri yönü ağır basan hâşiyeler için örnek bir tavır oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Osmanlı'da yazılan şerh ve hâşiyeler Teftâzani ve Cürcânî öncesinde daha dağınık bir görüntü arz ederken; bu otoritelerin eserleri 9/15. asırda bilâd-ı Rum'da şöhret bulduktan sonra, özellikle söz konusu asrın ikinci yarısı ile birlikte, Osmanlı'da entelektüel üretimin merkezine yerleşmiştir. Bahsi geçtiği üzere Teftâzânî'nin usûlde *Telvîh* hâşiyesi, belâğatta *Mutavvel*, kelâmda ise *Şerhu'l-Akâid* ve *Şerhu'l-Makâsıd* gibi eserleri dönemin önde gelen pek çok Osmanlı âliminin hâşiyesine konu olmuştur.<sup>195</sup> Seyyid Şerîf'in ise kelâmda *Şerhu'l-Mevâkıf*<sup>1</sup> ve *Şerhu't-Tecrîd* üzerine hâşiyesi, usûlde Adudüddîn el-Îcî'nin *Şerhu'l-muhtasar*'ı üzerine yazdığı hâşiyeye ve felsefede İbn Mübârekşâh'ın *Hikmetü'l-'ayn*'i üzerine yazdığı hâşiyeye 9/15. asrın ikinci yarısı ile birlikte birçok hâşiyeye konu olmuştur.<sup>196</sup>

9/15. yy. Osmanlı ilim çevresinde yazılan hâşiyeler aslında otoritelerin ilmî mirasıyla irtibat kurma zeminini teşkil ediyordu. Bu çevreye mensup âlimler, münâzaralarda olduğu gibi yazdıkları hâşiyelerde de otoritelerin argümanlarını tartışarak kendi yetkinliklerini ortaya koyuyorlardı. Nitekim âlimlerin münâzaralarda otoritelerin argümanlarına gösterdiği eleştirel tavrın bu isimlerin eserleri üzerine kaleme alınan hâşiyelerin bazılarında da bulunduğu anlaşılmaktadır. Bir dönem sultanın hocalığını yapan ve kaynaklarda şüpheci kişiliği ile anılan, Hızır Bey'in oğlu Sinan Paşa'nın, Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinin cevher konusu üzerine yazdığı hâşiyede bu tavrın hâkim olduğu anlaşılır. Nitekim

---

<sup>194</sup> Taşkoprîzâde, *Şekâik*, ss. 52-53; Akpınar, "Hacı Paşa", XIV, 496.

<sup>195</sup> Çelik, "XV. Asır Osmanlı Entelektüel Çevresi İçin Teftâzânî Ne İfade Eder?", ss. 198-202.

<sup>196</sup> *Şerhu'l-Mevâkıf* ile *Şerhu Hikmeti'l-'ayn Hâşiyesi* üzerine yapılan çalışmalar için bk. Arıcı, "Bir Otorite Olarak Seyyid Şerîf Cürcânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri", ss. 82-90.

Sinan Paşa'nın her satırında Cürcânî'ye birkaç itiraz (*es'ile*) yönelttiği ifade edilen bu eser dönemin âlimlerinin dikkatini çekmiş; büyük otoritenin bu kadar fazla tenkidi hak etmediğini düşündüğü anlaşılan âlimler kendisinden eleştirilerin bir kısmını kaldırmasını istemişlerdi. Bunun üzerine Sinan Paşa talebelerine eleştirileri gözden geçirmeleri için izin vermiş ve onların cevapladığı itirazları eserinden çıkartmıştı.<sup>197</sup> Kaynaklarda Hızır Bey'in diğer oğlu olan Yakup Paşa'nın ise gerek Sadrüşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye*'sine gerekse Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ine yazdığı hâşiyelerde özlü ve kıymetli itirazların bulunduğu zikredilir. Yakup Paşa'nın *Şerhu'l-Vikâye*'ye yazdığı hâşiyenin titiz ifadeler ve özlü eleştirileri barındırdığı ifade edildikten sonra bu eserin âlimler arasında muteber olduğunun vurgulanması, hâşîye yazımında dikkatli ve yerinde itirazların ilim çevresinde yetkinlik olarak görüldüğüne işaret etmektedir.<sup>198</sup>

Hâşiyelerdeki eleştirel tavrın sadece bahsi geçen otoritelere değil kimi zaman muasır âlimlerin kaleme aldığı hâşiyelere yönelik olduğu da görülür. Dönemin âlimlerinin *Telvîh*'in hüsün-kubuh bahsi üzerine kaleme aldıkları *mukaddimât-ı erba'* hâşiyeleri, ileride detaylı bir şekilde ortaya konulacağı üzere, dönemin ulemasının otorite isimlerin argümanları üzerinden birbirlerine eleştiriler yönelttikleri bir zemin meydana getirmişti. Nitekim her müellif hâşiyesini bitirdikten sonra âlimler sultanın huzurunda tertip edilen sözlü bir tartışmada meseleyi tartışmışlardır.<sup>199</sup> Başka bir ifadeyle, dönemin âlimleri kaleme aldıkları hâşîye türü eserlerde birbirlerini tenkit etmişler ve eserlerindeki argümanları sultanın huzurundaki münâzarada savunarak yetkinliklerini ortaya koymak istemişlerdir. Hâşîye yazım türünün zaman zaman münâzaralar için de tartışma zemini oluşturmuş olması dikkat çekicidir.

Bir âlimin yazdığı hâşîyeye yönelik itirazların münâzaraya dönüştüğünü gösteren diğer bir olay ise Molla Ahmed Kırımî ve Molla Hüsrev arasında cereyan etmiştir. Molla Hüsrev, Çelebi Mehmed Medresesi'nde müderris olarak vazife yaptığı esnada Teftâzânî'nin *Mutavvel*'i üzerine bir hâşîye kaleme almıştır. Eserini okuması için o dönem Kırım topraklarından yeni geldiği nakledilen Molla Kırımî'ye göndermiştir. Kırımî bu hâşîyeyi

---

<sup>197</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, ss. 175-176.

<sup>198</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 177.

<sup>199</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 499.

okumuş ve sayfaların kenarına itirazlarını not etmiştir. Eleştirileri gören Molla Hüsrev, dönemin âlimleri ile beraber Kırımî'yi de evinde düzenlediği bir ziyafete davet etmiştir. Âlimlerin huzurunda kendi argümanlarını ve onun itirazlarını takrir ettikten sonra itirazları cevaplamıştır. Sonunda Kırımî'nin bu cevapları kabul ettiği ve yönelttiği itirazlar sebebiyle kendisinden özür dilediği nakledilir.<sup>200</sup>

Mukaddimât-ı erba' hâşiyeleri aynı zamanda sultan II. Mehmed'in özel isteği üzerine kaleme alınan eserler olması bakımından önemli olsa da<sup>201</sup> sultanın isteği üzerine yazılan hâşiyelerin tek örneği değildir. Nitekim oğlu II. Bayezid, dönemin meşhur âlimlerinden Hocazâde'den, kötürüm olup yaşlanınca, Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* 1 üzerine bir hâşîye kaleme almasını ister. Bu hususta sultandan kendisini mazur görmesini rica eden Hocazâde bahsi geçen eser üzerine talikalarının olduğunu ve fakat Hasan Çelebi Fenârî'nin bu bilgileri kendi hâşîyesine derç ettiğini ifade eder.<sup>202</sup> Ancak *Telvîh* üzerine yazdığı ve müsvedde hâlinde olan eserini temize çekebileceğini söyler. Sultanın *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine hâşîye yazması hususunda ısrarcı olması üzerine bu talebi geri çeviremeyen Hocazâde “varlık” konusu üzerine hâşîyesini yazarken vefat eder ve müsvedde hâlindeki eserini talebesi Molla Bahaeddin temize çeker.<sup>203</sup> II. Bayezid'in dönemin ileri gelen âlimlerinden Hocazâde vefat etmeden önce, kendisinden böyle bir istekte bulunduğu dikkate alındığında, yetkin ilim adamlarının kaleminden çıkan hâşiyelerin üst düzey entelektüel üretim olarak kabul gördüğü anlaşılmaktadır.

Siyasi çevreyle ilişkilerin hâşîye yazımı üzerindeki etkisi sadece devlet adamlarının talepleri üzerine yazılan hâşiyelerle sınırlı değildir. Her dönemde olduğu gibi, bazı âlimler yazdıkları hâşiyeleri sultana yakın isimlere ithaf ederek itibar kazanmaya çalışmıştır. Bunlardan, Molla Fenârî'nin torunu Hasan Çelebi, *Telvîh* üzerine yazdığı hâşîyeyi devrin sultanı II. Mehmed'in oğlu Bayezid'e ithaf etmiştir. Ancak sultan II. Mehmed kendisi

---

<sup>200</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 117; Mecdî Efendi, *Hadâiku's-Şekâik*, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, s. 136.

<sup>201</sup> Mukaddimât-ı erba' hâşiyelerinin ele alındığı kısımda bu hususta bilgi verilecektir.

<sup>202</sup> Bu anekdot diğer yazım türlerinde olduğu gibi, hâşiyelerin hepsinin aynı derecede özgün olmadığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Hasan Çelebi'nin mezkûr hâşîyesinde başka âlimlerden de alıntılar yaptığına dair başka bir itham için bk. Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 177.

<sup>203</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 138.

hayatta iken oğlunun ismini zikretmesine kızmıştır.<sup>204</sup> Dönemin âlimlerinden Hayâlî ise *Şerhu'l-Akâid* hâşiyesini vezir Mahmud Paşa'ya ithaf etmiştir. Bu sırada Hatibzâde Tâceddin'in İznik Medresesi'nde görev yaparken vefat etmesi üzerine II. Mehmed, veziri Mahmud Paşa'dan Hatibzâde'nin yerine genç bir ilim adamı bulmasını istemiştir. Sonrasında başka bir mecliste karşılaştığı Hayâlî'yi tanıyan sultan, vezire onun *Şerhu'l-Akâid* üzerine bir hâşîye yazdığını ve eserinde ismini zikrettiğini hatırlatmıştır. Netice itibarıyla Hayâlî'nin hâşiyesini beğendiği anlaşılan sultan, vezirinin isminin zikredilmesini önemli bir husus olarak görmüş; bu göreve onun tayin edilmesini istemiştir.<sup>205</sup> Hayâlî'nin yazdığı hâşîye sebebiyle itibarlı bir vazifeye getirilmesi, yetkinliğini ispat eden hâşiyelerin kimi zaman üst düzey mansıplara atamalarda dikkate alındığını gösterir.<sup>206</sup>

## B. 15. Asırda *Telvîh* Üzerine Yazılan Hâşiyeler

Otorite isim Teftâzânî'nin diğer eserlerinde olduğu gibi, *Telvîh*'in 15. yy. Osmanlı ulemasının fıkıh usûlü mesaisi için vazgeçilmez bir eser olduğunu söylemek mümkündür. Zira gerek Sadrüşşerîa'nın Hanefî-fukahâ geleneğine klasik sonrası dönemde getirdiği yorumlar gerekse otorite figür Teftâzânî'nin bu yorumlar için ileri sürdüğü takrir ve eleştiriler bu yüzyılın uleması için önemli bir mirastı. Ayrıca İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ı, bu esere İcî'nin yazdığı şerh ve Cürçânî'nin hâşiyesi başta olmak üzere mütekellim usûl geleneğin eserleri de Osmanlı usûlcülerinin temel kaynakları idi.

15. yy.'ın başlarında yaşayan ve Osmanlı düşünce geleneği için belirleyici isimlerden olan Molla Fenârî, felsefe-mantık dilini esas aldığı *Füsûlü'l-bedâi* adlı usûl metninde gerek *Tavzîh* ve *Telvîh*'i gerekse mütekellim usûl geleneğinin bu dönemde revaçta olan metinlerinden İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ını önemli ölçüde dikkate almıştır. Nitekim bu çabasını eserinin mukaddimesinde usûl yazımındaki “iki farklı geleneğin (*mezhebeyn*)” birikimini “uzlaştırmayı (*telfik*)” amaçladığını ifade ederek ortaya koymuştur. Ayrıca iki geleneğin birikimini uzlaştıran İbnü's-Sââtî'nin (v. 694/1295) *Bedî'u'n-nizâm*'ını zikretmiş

---

<sup>204</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 186.

<sup>205</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 140.

<sup>206</sup> Osmanlı kütüphanelerinde hayli fazla nüshası bulunduğu görülen bu hâşiyenin Osmanlı düşünce geleneğinde iz bırakan ve mütedavil bir metin olduğu anlaşılır. Taşköprizâde *Şekâik*'ta zeki talebelerin oldukça özlü bir hâşîye olan bu eserden imtihan edildiğini ifade eder. bk. Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 186.

ve kendisinin klasik sonrası dönemde bu birikime getirilen yorumlardan da istifade ederek bu çabayı derinleştireceğine işaret etmiştir.<sup>207</sup>

Gerçekten de Molla Fenârî'nin eserinde Pezdevî ve Sadrüşşerîa'dan çok farklı bir konu tertibi geliştirdiği görülür. İbnü'l-Hâcib'in eserinin konu düzeninden oldukça etkilendiği anlaşılan Molla Fenârî, seleflerinden farklı olarak eserinin girişinde usûl-i fıkıhın mebâdiine (postulatlar) oldukça geniş bir yer ayırmış, kelâmî mebâdi bağlamında klasik mantığın konularını özetlemiştir. Ayrıca hükümler konusunu "ahkâmî mebâdi" başlığıyla usûlün temel konusu olan delillerden önce işleyerek Hanefî-fukahâ geleneğinden ayrılmıştır. Bu ve benzeri tasarrufları dikkate alındığında, Molla Fenârî'nin eserinin daha çok "memzûc" usûl geleneğine yaklaştığını söylemek mümkündür.

9/15. yy.'da Osmanlı ilim çevresinde üretilen en önemli usûl metinlerinden biri de şüphesiz Molla Hüsrev'in *Mirkâtü'l-vüsûl*'ü ve şerhi *Mir'âtü'l-usûl*'dür. Eserinin konu tertibinde daha çok Pezdevî'nin *Usûl*'ü ve Sadrüşşerîa'nın *Tavzîh*'ine dayanan Molla Hüsrev, klasik Hanefî-fukahâ birikimini felsefe-mantık dili üzerinden yeniden ele alması bakımından Sadrüşşerîa'nın takipçisi sayılabilir. Molla Hüsrev'in metni özellikle takip eden asırlarda Osmanlı medreselerinde okutulmuş ve üzerine çok sayıda hâşiye kaleme alınmıştır. Bu cihetle *Mir'ât*'in Osmanlı ilim geleneğinde Molla Fenârî'nin eserinden daha fazla rağbet gördüğünü söylemek mümkündür.

9/15. yy.'da bu metinler öne çıkmakla birlikte, bahsi geçtiği gibi, usûl-i fıkıh alanındaki ilmî mesainin oldukça önemli bir kısmı hâşiye yazımı şeklinde gerçekleşmiştir. Dönemin ilim çevresine mensup âlimler, Teftâzânî'nin *Telvîh*'i ile Cürçânî'nin zikri geçen *Şerhu'l-Muhtasar hâşiyesi*ni entelektüel üretimleri için iki önemli zemin olarak görmüşler, bu iki eser üzerine hâşiyeler kaleme almışlardır. Molla Hüsrev, Alaeddîn Tûsî, Hızır Bey'in oğlu Yakup Paşa (v. 891/1486) Hayâlî, Samsûnîzâde Hasan, Hatibzade Muhyiddin ve Efdalzâde Hamîdüddin Efendi (v. 908/1502) bu dönemde *Şerhu'l-Muhtasar hâşiyesi* üzerine hâşiyeler kaleme alan isimlerdir.

---

<sup>207</sup> Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâyi' fî usûli 'ş-şerâyi'*, İstanbul: Matba'a-i Yahya Efendi, 1289, I, 2-3.

9/15. yy. Osmanlı ilim çevresinde *Telvîh* üzerine kaleme alınan hâşiyelere gelince, bunların bir kısmı *Telvîh*'in tamamı veya büyük kısmı üzerine iken, bir kısmı da *Telvîh*'in küçük bir bölümü üzerine yazılmıştır. *Telvîh*'in küçük bir bölümü üzerine yazılan hâşiyelerden ise hüsün-kubuh meselesini ontolojik açıdan inceleyen “*mukaddimat-ı erba*” meselesi üzerine yazılan eserler olduğu gibi farklı meseleler üzerine yazılan küçük hacimli hâşiyeler de mevcuttur. Bununla birlikte söz konusu dönemde yazılan hâşiyeleri genel anlamda *Telvîh* üzerine yazılan hâşiyeler ve mukaddimât meselesi üzerine yazılan hâşiyeler olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür.

#### 1. *Telvîh* Hâşiyeleri

##### a. Hızır Şah Menteşevî, *Hâşiyetü 't-Telvîh*

Bu hâşiye II. Murad devri ulemasından Hızır Şah'ın (v. 853/1450) yazdığı eserdir. Toplamda 28 varaktan oluşan bu eser emrin delaleti konusuna kadar olan dil ve yorum bahislerinin yanı sıra *teklîf-i mâ lâ yutâk*, emrin ve nehyin zıddına delaleti ve kıyasta illeti tespit metotlarını da içine alan bazı meseleleri ihtiva eder. Hacminin küçük olmasından da anlaşılacağı üzere *Telvîh*'in konularının tamamını veya büyük kısmını içine alma iddiası yoktur. Tezde ele alınacak tartışmalara doğrudan katkı sunmadığı görülen bu hâşiye, çalışmada kullanılan kaynaklar arasına dâhil edilmemiştir.

##### b. Musannifek, Ali b. Muhammed el-Bistamî, *Hâşiyetü 't-Telvîh*

Kaynaklarda Musannifek'in (v. 875/1470) 835/1432 tarihinde tamamladığı kaydedilen<sup>208</sup> bu eser sadece *Telvîh*'in başındaki dibace kısmı üzerine kaleme alınmıştır. Yalnızca 11-12 varaktan oluşan bu eser tezde ele alınan tartışmaları içermediği için çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

---

<sup>208</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 164; Kâtip Çelebi, *Keşfü 'z-zunûn*, I, 497.

c. Mevlânâzâde Osman b. Abdullah el-Hatâî, *Hâşiyetü't-Telvîh*

Hatâî'nin (v. 901/1496)<sup>209</sup> yaşadığı yer hakkında herhangi bir bilgi mevcut olmasa da bazı Osmanlı âlimlerinin hâşiyelerinde eserine referans vermeleri usûl tartışmalarında görüşlerinin dikkate alındığını göstermektedir. Ancak tezde emir ve nehyin konusu üzerine tartışmalar incelendiği için Hatâî'nin hâşiyesi çalışmaya kaynak olmayacaktır.

d. Ahmed b. Abdullah el-Kırımî, *Hâşiye ale't-Telvîh*

Nüshalarında nakledilen ferağ kayıtlarında 23 Muharrem 847/23 Mayıs 1443'te telifinin tamamlandığı ifade edildiği bu hâşiye, *Telvîh*'teki konuların tamamını içerir. Bu bakımdan söz konusu eser üzerine yazılan tam bir hâşiyedir. Kırımî'nin hâşiyesi, tezde ele alınacak tartışmaların önemli bir kaynağı olacaktır. Bu hâşiyenin, incelenen dönemde ele alınan tartışmalara kaynaklık eden ilk eserlerden olduğu söylenebilir.

Tezde incelenen tartışmalar dikkate alındığında, Kırımî'nin eserinin yorum cihetinin ağır bastığı söylenebilir. Kırımî çoğunlukla Teftâzânî'nin ortaya koyduğu argümanların takrir ve tevcihini yapmış ya da bu argümanların izini sürmüştür. Bununla birlikte çoğu zaman işkâl getirmek suretiyle eleştiriler de yöneltmiştir. Otorite isimlerden Teftâzânî'nin yanı sıra Cürcânî'nin argümanları da bu eleştirilerden payını almıştır. Yorum ve eleştirilerinin yanı sıra Kırımî'nin kimi zaman Cürcânî'nin itiraz veya cevaplarını naklettiği de görülür.

Kırımî'nin otorite isimlerle kurduğu irtibatın geneli göz önünde bulundurulduğunda diğer hâşiyelere nispetle daha ziyade yorum ağırlıklı söylemek mümkündür. Ancak bahsi geçtiği üzere eleştirilere hatta kimi zaman nakillere de rastlanabilir.

e. Ali Kuşçu, *Hâşiye ale't-Telvîh*:

Ali Kuşçu'nun (v. 879/1474) ulaşabildiğimiz kadarıyla tek nüshası bulunan bu eseri, *Tavzîh*'in mukaddimesi ile hüsün-kubuha ilişkin bazı meseleleri içeren küçük hacimli bir hâşiyedir. Ulaşılabilen nüshası sadece dört varaktan ibarettir. Hâşiyenin hacmi hayli küçük

---

<sup>209</sup> Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, thk. Rıfat Bilge Kilisli ve İbnülemin Mahmud Kemal İnal, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951, I, 656.

olduğu için müstakil bir hâşîye olarak görülmemiş olmalı ki *Fevâidü Mevlânâ Ali el-Kuşcî* şeklinde isimlendirilmiştir.<sup>210</sup> Mamafih meseleleri ele alış tarzı incelendiğinde, bu çalışmanın bir risalenin ötesinde hâşîye şeklinde kaleme alındığı ancak oldukça sınırlı sayıda mesele üzerinden yazıldığı anlaşılır.

Ali Kuşçu'nun bu küçük hâşîyesi hüsün-kubuh bağlamında dört mukaddimeye ilişkin bir kaç meseleyi ihtiva ettiği için ileride görüleceği üzere, tezde ele alınacak bazı tartışmalarda kaynak olarak yer alacaktır. Söz konusu tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda Ali Kuşçu'nun hâşîyesinin daha çok eleştiri ağırlıklı olduğu görülür. Müellif hâşîyesinde çoğu defa Teftâzânî'nin getirdiği argümana işkâl ve geçersizlik cihetinden eleştiriler yöneltmiştir. Bununla birlikte, az da olsa, kimi zaman argümanların izini sürerek yorumlar yaptığı da görülür.

f. Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmerz, *Hâşîye ale't-Telvîh*

Molla Hüsrev bu hâşîyesini 850/1446 yılının Ramazan ayında telifini tamamladığı<sup>211</sup> *Mir'ât*'tan sonra kaleme aldığını ifade eder.<sup>212</sup> Molla Hüsrev'in yorum ve argümanlarının Hasan Çelebi Fenârî ve Hüsamzâde Mustafa'nın hâşîyeleri ile Hacıhasanzâde'nin mukaddimât üzerine yazdığı hâşîyede ele alınması, söz konusu hâşîyenin bu eserlerden önce yazıldığını gösterir. Ayrıca Kırımî'nin hâşîyesini 847/1443'te kaleme aldığı ve Molla Hüsrev'in ise hâşîyesini 850/1446 yılında kaleme aldığı *Mir'ât*'tan sonra yazdığı bilindiğine göre Molla Hüsrev'in hâşîyesini Kırımî'nin hâşîyesinden sonra kaleme aldığı açıktır. Şu hâlde Molla Hüsrev hâşîyesini *Mir'ât*'ı telif ettiği 850/1446 yılı ile Hasan Çelebi'nin hâşîyesini tamamladığı 885/1480 arasında yazmış olmalıdır.

Molla Hüsrev hâşîyesinin mukaddimesinde *Telvîh*'i önce över ardından eleştirir. Bu doğrultuda Teftâzânî'nin *Telvîh*'inin, *Tavzîh*'teki ibareleri açıklamada ve zorlu problemlerini çözmede yetkin bir eser olduğuna ve buradaki güçlü fikirlerinde hâlâ

---

<sup>210</sup> Ali Kuşçu, *Fevâid-i Ali el-Kuşcî ber Telvîh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, nr. 1438, vr. 13a.

<sup>211</sup> Molla Hüsrev kaleme aldığı *Mir'ât* nüshasının ferağ kaydında eserin yazımını h. 850 yılı Ramazan ayının 27'sinde Cuma gecesinde tamamladığını ifade etmiştir. bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi mirkâtî'l-vüsûl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, nr. 527, vr. 194a.

<sup>212</sup> Molla Hüsrev, *Hâşîye ale't-Telvîh*, vr. 2b.



“zamanın eskitemediği” özellikler olduğuna dikkat çeker. Bununla birlikte *Telvîh*’i açıklanması gereken bazı kapalı noktaları göz ardı ettiği ve Sadrüşşerîa’nın ifadelerini aşağılama ve düşmanca saldırma hususunda ileri gittiği için eleştirir. Hatta *Telvîh*’in bu yönü sebebiyle ilim ehlinin bu esere yaklaşım hususunda gruplara ayrıldığını, kimi âlimlerin esere eleştiriler yönelttiğini kiminin de bu eleştirilere cevap verdiğini ifade eder. Bu bakımdan söz konusu eserin yoğun bir ilgiyle karşılandığını söyleyen Molla Hüsrev, bu eser üzerine kendisinden önce çalışma yapan ulemanın bu çabasını eserin ummanında inciler aramak için dalış yapmaya benzetir. Ancak yapılan bu çalışmaları eleştirir. Zira onların hepsinin başarısız olduğuna işaret ederek dalgalara karşı koyamayıp “camlar ve incileri birbirinden seçemediklerini” ifade eder. Söz konusu ulemanın bu hususta sarf ettiği mesainin ve ortaya koydukları fikirlerin kayda değer olmadığını vurgulamak için “hayaller ve saçma fikirlerin dar yollarında kayboldular” ifadesini kullanır. Bu çerçevede yapılan en iyi çalışmanın *Nakdû’t-Telvîh* olduğunu ancak onun da eleştirildiğini söyler. Kadı Burhaneddin’in hâşiyesi *Tercîhu’t-Tavzîh*’in de benzer şekilde tercihe şayan bir eser olmadığını ileri sürer.<sup>213</sup>

İfadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Molla Hüsrev de Teftâzânî’nin *Telvîh*’inin eleştiriye hak ettiğini düşünür. Ancak ona eleştiri maksadıyla kaleme alınan iki eseri örnek getirerek bu hususta kendisinden önce yapılan çalışmaların yetersiz olduğunu ileri sürer. Bu çalışmalarda getirilen eleştirilerin zayıf veya geçersiz olduğuna işaret eder. Molla Hüsrev’in hâşiyesinde, tezde ele alınan meseleler bağlamında, bu eserlere eleştiri için atıf dahi yapmaması dikkat çekicidir. Büyük ihtimalle, söz konusu meselelerde, bahsi geçen eserlerdeki eleştirileri göz ardı etmiş olmalıdır. Ayrıca Molla Hüsrev mukaddimedeki hâşiyeyi yazma amacını da ortaya koyar. Bu bağlamda Teftâzânî’nin ileri sürdüğü işkâlleri çözecek, ihmal ettiği noktalara değinecek, Teftâzânî’nin metne ve şerhe yönelik itirazlarını cevaplayacak, yanlış anlamadan doğan problemleri ortadan kaldıracak bir eser kaleme aldığını ifade eder.<sup>214</sup>

Molla Hüsrev’in hâşiyesinin ulaşılabilen en kapsamlı nüshaları, illet konusuna kadar olan meseleleri içermektedir. Bu bakımdan *Telvîh*’in konularının tamamını ihtiva etmese de hâşiyenin, meselelerin büyük kısmını içerdiği söylenebilir. Bunun sebebi Molla Hüsrev’in

---

<sup>213</sup> Molla Hüsrev, *Hâşîye ale’t-Telvîh*, vr. 2a-2b.

<sup>214</sup> Molla Hüsrev, *Hâşîye ale’t-Telvîh*, vr. 2a.

eserin telifinin yarısında vefatı olabilir. Ancak eserin müellifin kendi yazdığı iki farklı nüshasının olması ve bunlardan birinin temize çekilmiş şekilde olması,<sup>215</sup> eseri tamamladıktan sonra tekrardan istinsah ettiği izlenimi oluşturmaktadır. Bu durumda ise iki müellif nüshasının ve ulaşılabilen nüshaların hiçbirinde müellife ait ferağ veya istinsah kaydına rastlanmamış olması, hâşiyenin tam olduğunu ancak şu anki nüshalarda kısmının günümüze ulaştığını gösterebilir.

Molla Hüsrev'in hâşiyesi incelendiğinde hemen her varakta Teftâzânî'ye eleştirilerin yöneltildiği görülür. Bu bakımdan hâşiyenin mukaddimesindeki ifadelerine paralel olarak eleştiri ağırlıklı bir eser olduğu söylenebilir. Ele alınan tartışmalarda eleştirilerin çoğu otorite isimlerden Teftâzânî'nin argümanlarına yönelik olmakla birlikte, kimi zaman Cürçânî'nin ve Sadrüşşerâ'nın getirdiği argümanlar da eleştiriye konu olmuştur. Eleştirilerin büyük kısmını işkâl sebebiyle ileri süren Molla Hüsrev'in, kimi zaman tutarsızlık, uygunsuzluk ve yorum bakımından da eleştiriler getirdiği görülür. Tezde ele alınan meselelerde görüleceği üzere, hâşiyesinde en çok eleştiriye rastlanırken kimi zaman otoritelerin getirdiği argümanların yorumuna da tesadüf edilir. Hâşiyede nakil veya derlemenin ise oldukça az olduğu görülür.

Molla Hüsrev'in hâşiyesinde, tezde ele alınan meselelerin hiç birinde, Kırımî'nin argümanlarına göndermede bulunmaması dikkat çekicidir. Zira bu hâşiyeyi *Mir'ât*'tan sonra kaleme aldığını bizzat ifade ettiğine göre eserini Kırımî'nin 847/1443 yılında telifini tamamladığı hâşiyeden sonra kaleme almış olmalıdır. Oysa hâşiyesinde onun herhangi bir argümanını doğrudan konu edinmemiştir. Bunun sebebi muhtemelen Kırımî'nin eserini henüz görmemiş olmasıdır. Nitekim bizzat kendisinin istinsah ettiği temize çekilmiş hâşiyeye nüshasının hâmişinde bazı meselelerde onun argümanlarını veya yorumlarını isim vermeden nakletmiş ve eleştirmiştir.<sup>216</sup> Dolayısıyla Molla Hüsrev'in, Kırımî'nin hâşiyesinde getirilen

---

<sup>215</sup> Bk. Molla Hüsrev, *Hâşiyeye ale't-Telvîh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 621; Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 622.

<sup>216</sup> Temize çektiği nüshanın hâmişinde yer alan bu notların eserin ilk nüshasında yer almayışı, Molla Hüsrev'in, Kırımî'nin argüman ve yorumlarını sonradan görme ihtimalini güçlendirmektedir. krş. Molla Hüsrev, *Hâşiyeye ale't-Telvîh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 621, vr. 3a; Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 621, vr. 2b-3a.

yorum ve argümanları sonradan görmüş ve bu şekilde hâmişte eleştirmiş olması muhtemeldir.

g. Alâeddin et-Tûsî, *Hâşiyetü't-Telvîh*

Alâeddin et-Tûsî'nin kaleme aldığı bu hâşiyeye *Telvîh*'in mukaddimesindeki meseleler ile dil ve yorum bahislerinden âm ve hâssın bir kısmı üzerine kaleme alınmıştır. Hacmi toplamda kırk varak civarı olan bu hâşiyede, tezde ele alınan meseleler bulunmadığı için kaynak olarak kullanılmayacaktır.

h. Hocaîade Muslihuddin Mustafa, *Hâşiyeye ale't-Telvîh*

Bahsi geçtiği üzere kaynaklarda Hocaîade'nin *Telvîh*'e müsvedde hâlinde bir hâşiyeye yazdığı ve ömrünün sonlarına doğru dönemin sultanı II. Bayezid'in kendisinden bu hâşiyeyi temize çekmesini istediği nakledilir. Ancak müsvedde olarak kalan bu hâşiyenin bugün nüshasının nerede olduğu bilinmemektedir.

Hocaîade'nin tilmizlerinden Lütfullah Saruhânî'nin naklettiğine göre Hocaîade vefat edince, âlimlerden biri bu hâşiyeye ulaşmak için onun eşiyle evlenir ve hâşiyeyi elde eder. Ancak Amasya'da müderrislik yaptığı sırada eseri kendine nispet ederek sancak beyi olan Şehzade Ahmed'e takdim eder. Bu hadiseden sonra kitabın ortadan kaybolduğu rivayet edilir.<sup>217</sup> Nitekim tez kaynakları için yapılan kütüphane araştırmalarında Hocaîade'nin hâşiyesine ulaşamamıştır.

i. Şemseddin Ahmed Hayâlî, *Hâşiyeye ale't-Telvîh*

Hayâlî (v. 875/1470 civarı) yaklaşık elli sekiz varaktan oluşan hâşiyesini, *Telvîh*'te mecaz konusu bağlamında işlenen *hurûf-i meânî* meselelerine kadar olan bölüm üzerine kaleme almıştır. Eser emir nehiy konularını içermediği için tezde ele alınan tartışmalar için kaynak teşkil etmeyecektir.

---

<sup>217</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 497.

j. Molla Abdülkerim, *Hâşiye ale't-Telvîh*

Molla Abdülkerim'in (v. 895/1489) yaklaşık altmış varaktan oluşan hâşiyesi emrin mûcebi bölümüne kadar olan meseleleri içine alır. Emrin konusu olan fiile ilişkin meseleler hâşiyeye dâhil olmadığı için çalışmada kaynak olarak kullanılmayacaktır.

k. Hüsamzâde Muslihuddin Mustafa, *Hâşiye ale't-Telvîh*

Hüsamzâde Mustafa'nın (v. 893/1488'den sonra)<sup>218</sup> hâşiyesinin nüshalarında ferağ kaydına tesadüf edilememiştir. Ancak eserde naklettiği veya itiraz ettiği argümanlar ve kendisinden yapılan nakiller dikkate alındığında kronolojik olarak hâşiyeler içindeki sırasını tespit etmek mümkün olabilir. Bu çerçevede eseri Molla Hüsrev'in hâşiyesinden ve mukaddimât üzerine yazılan hâşiyelerinden sonra, Hasan Çelebi'nin hâşiyesinden ise büyük ihtimalle önce kaleme alınmış olmalıdır.

Hüsamzâde Mustafa, *Telvîh*'in baştan sona tüm konularını ihtiva eden hâşiyesinin mukaddimesinde *Telvîh*'in usûl alanında telif edilen ve muteber kabul edilen eserlerin en iyisi olduğunu ifade eder. Bu eserin ibarelerinin muhteşem olduğunu belirtir. Ancak *Telvîh* üzerine yapılan diğer çalışmalardaki hatalı yorum ve eleştirilere işaret ederek *Telvîh*'in “vehim yağmuru altında dağılan kelebeklere döndüğünü” ve yanlış anlamalara maruz kaldığını ileri sürer. Oysa ona göre *Telvîh* “şüphe ve çelişkinin karışmasından uzak” bir eserdir. Hüsamzâde *Telvîh*'e yönelik yanlış yorumlar ve yersiz eleştirilerden bahsettikten sonra bunların kendisini hâşiye yazmaya ittiğini ifade eder.<sup>219</sup>

Hüsamzâde'nin mukaddimede ileri sürdüğü sebep-i teliften daha çok *Telvîh*'e yönelik yanlış yorumları eleştireceği ve haksız eleştirileri çürüteceği anlaşılır. Nitekim tezde incelenen meseleler dikkate alındığında daha çok Cürcânî ve Molla Hüsrev'in argümanlarına eleştiriler getirdiği ve itirazlara karşı Teftâzânî'nin ifadelerini tevcih ve takrir etmeye çalıştığı görülür. Bununla birlikte kimi zaman Teftâzânî'nin argümanlarına da eleştiri yöneltmiştir. Hâşiyede hasımlara yönelttiği eleştirilerin büyük kısmının, işkâl ve uygunsuzluk eleştirisi olduğu tespit edilmiştir. Bu çerçevede mukaddimede isabetsiz

<sup>218</sup> İlyas Çelebi, “Hüsamzâde Mustafa Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1998, XVIII: 517.

<sup>219</sup> Hüsamzâde Mustafa, *Hâşiye ale't-Telvîh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 2225, vr. 121b.

olduğuna işaret ettiği yorum ve eleştirilerin daha çok Cürcânî ve Molla Hüsrev'e ait olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim söz konusu iki düşünürün hâşiyeleri Teftâzânî'ye yönelik eleştirileriyle öne çıkarken, Hüsamzâde'nin hâşiyesinin daha çok Teftâzânî'nin eserine getirilen eleştirilere verdiği cevaplarla öne çıktığı söylenebilir.

Hüsamzâde'nin hâşiyesindeki argümanlar göz önünde bulundurulduğunda daha çok eleştiri ağırlıklı bir eser olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte hâşiyede az sayılamayacak miktarda nakil, derleme ve yorumlar da bulunmaktadır.

#### 1. Hasan Çelebi b. Muhammed Şah Fenârî, *Hâşiye ale't-Telvîh*

Müellife ait olması kuvvetle muhtemel olan nüshadaki ferağ kaydına göre Hasan Çelebi Fenârî bu hâşiyesini kaleme almaya h. 883 yılının Ramazan ayında başlamış; h. 885 yılının Şaban ayının sonlarında (yaklaşık olarak m. 1480 yılının Kasım ayında) eseri tamamlamıştır.<sup>220</sup> Tamamladığı tarih ile naklettiği veya itiraz ettiği argümanlar dikkate alındığında; Hasan Çelebi'nin bu eseri Kırımî, Molla Hüsrev ve Hüsamzâde'nin hâşiyeleri ile mukaddimât üzerine yazılan hâşiyelerden sonra kaleme aldığı ortaya çıkar. Bu bakımdan tezde incelenen 9/15. yüzyılın son hâşiyelerinden olduğunu ifade etmek mümkündür. Hasan Çelebi hâşiyesini Fâtih döneminde kaleme alsa da, bu eseri o dönemde şehzade olan II. Bayezid'e ithaf etmiştir. Sultanın, kendisi henüz hayatta iken Hasan Çelebi'nin hâşiyesinde oğlunun adını zikretmesine kızdığı ve bu sebeple kendisinden hazzetmediği nakledilir.<sup>221</sup>

Tezde ele alınan tartışmalar çerçevesinde Hasan Çelebi'nin hâşiyesinin nakil ve derleme ağırlıklı olduğunu söylemek mümkündür. Zira Hasan Çelebi hâşiyesinde çoğu kez kendisinden önce tartışılan meselelerde hâşiye yazarlarının ileri sürdükleri eleştirileri ve bu eleştirilere verilen cevapları nakletmiştir. Böylece tartışmanın kendisine kadar olan sürede nasıl seyrettiğini ortaya koymuştur. Bununla birlikte yer yer otorite isimlerden naklettiği argümanlara veya bu argümanlara yöneltilen itirazlara eleştiriler getirmiştir. Nadir sayılamayacak bu eleştirilerinde kimi zaman argümanlardaki işkâl ve geçersizliklere işaret etmiş, kimi zaman getirilen yorumlara itiraz etmiş kimi zaman da itirazın veya cevabın

<sup>220</sup> Hasan Çelebi Fenârî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 381, vr. 284a; ayrıca bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 496.

<sup>221</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 186.

yöneltildiği argümana uygun olmadığı ileri sürmüştür. Ayrıca Hasan Çelebi hâşiyesinde bazı zamanlar ileri sürülen argümanların takrir veya tevcihini yaparak yorumlamıştır. Hasan Çelebi'nin eleştirilerinin yer yer Teftâzânî, Cürçânî ve -az da olsa- Sadrüşşerîa gibi otorite isimlere yöneldiği görülmekle birlikte, eleştirilerinin çoğu defa muasırı olan hâşîye yazarlarına yönelik olması dikkat çekicidir. Bu çerçevede eleştirilerin muhatabının en fazla hocası Molla Hüsrev'in argümanları olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra Kırımî ile mukaddimât bölümü üzerine hâşîye yazan Alâeddin el-Arabî, Hatibzâde ve Kestelî de eleştirilerden payını almışlardır.

Sonraki dönem kayıtları dikkate alındığında Hasan Çelebi Fenârî'nin hâşiyesinin Osmanlı medreselerinde çokça okutulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 11/17. yy. yazarlarından İhsan b. Hasan et-Tokâdî ilimler tasnifini konu edinen (v. 1100/1689) *Nazmü'l-Ulûm* risalesinde, bir sonraki yüzyılda yaşayan Nebî Efendizâde Ali (v. 1200/1785-1786) ise *Kasîde fi'l-kütübi'l-meşhûre fi'l-ulûm* eserinde *Tavzîh* ve *Telvîh*'in Hasan Çelebi hâşiyesi ile birlikte okutulması gerektiğine vurgu yapmışlardır.<sup>222</sup> Hâşiyenin Osmanlı yazma eser kütüphanelerinde diğer hâşiyelere nispetle daha fazla sayıda nüshasının olması da medreselerde okutulduğuna dair kanaati desteklemektedir. Hasan Çelebi hâşiyesinin medreselerde tercih edilmesinin sebebi büyük ihtimalle bu hâşiyenin dönemin Osmanlı ilim çevresinde *Telvîh*'e yöneltilen işkâller ve eleştiriler ile bunlara verilen cevapları kapsayıcı bir şekilde derlemesi, kimi zaman kendi eleştiri ve cevaplarını da ortaya koymasındır. Talebeler böylece metne yönelik eleştirilerin ve cevapların büyük kısmını aynı hâşîye üzerinden takip etme imkanı bulabilmiştir.

m. Abdülvâhid el-Leysî, *Hâşîye ale't-Telvîh*

Yazma nüshasının ferağ kaydında, müellif hattıyla, 3 Ramazan 879/11 Ocak 1475 tarihinde tamamlandığı kaydedilen eser<sup>223</sup> dönemin sultanı II. Mehmed'e ithaf edilmiştir. Dil ve yorum bahislerinde *hurûf-i meânî* meselelerine kadar olan konuları içeren bu hâşîye,

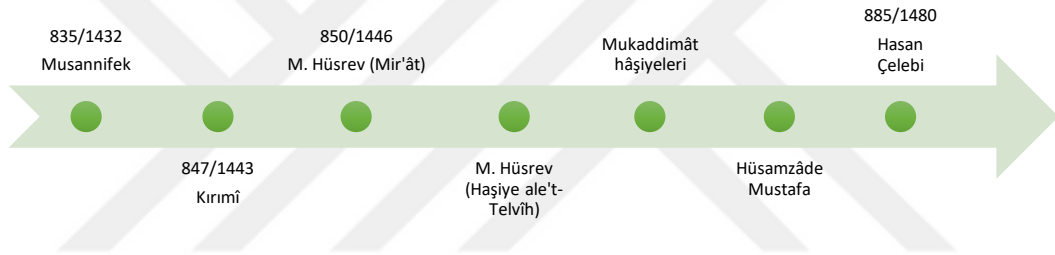
---

<sup>222</sup> İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I: 79, 95-96.

<sup>223</sup> Abdülvâhid b. Fazlullah Leysî, *Hâşîye ale't-Telvîh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, nr. 72, vr. 58b.

tezde ele alınacak konuları ihtiva etmez. Bu sebeple çalışmada incelenecek tartışmalar için kaynaklık teşkil etmeyecektir.

*Telvîh* üzerine kaleme alınan hâşiyelerin telif tarihlerine dair yukarıda ortaya konulan tahmin ve tespitlerden hareket edilecek olursa; 15. yy.'da tarihi tespit edilebilen en eski hâşiyenin Musannifek tarafından 835/1432 yılında kaleme alındığı, sonrasında Kırımî'nin hâşiyesini 847/1443 tarihinde yazdığı anlaşılr. Molla Hüsrev'in hâşiyesini ise 850/1446 tarihi ilâ vefat ettiği 885/1480 tarihlerinde, mukaddimât kısmı üzerine kaleme alınan hâşiyelerden önce yazmış olması gerekir. Yine tespitlere göre Hüsamzâde Mustafa'nın eserini Molla Hüsrev'in hâşiyesinden sonra kaleme aldığı, Hasan Çelebi Fenârî'nin ise hâşiyesini onun ardından 885/1480 senesinde yazdığı görülür.



Şekil 1: 15. yy.'da kaleme alınan hâşiyelerin teliflerinin kronolojik sırası

## 2. Mukaddimât Hâşiyeleri

Dönemin sultanı II. Mehmed'in isteği üzere yazıldığı bilinen<sup>224</sup> bu hâşiyelerde, *Telvîh*'teki hüsün-kubuh konusu ele alınmıştır. Sadrüşşerîa hüsün-kubuh meselesini işlediği bölümde, Râzî'nin fiillerin ıztırârî olduğunu dolayısıyla akıl yoluyla iyilik ve kötülükle nitelenemeyeceğini desteklemek için getirdiği argümanı ele almış, bu argümana filin ontolojik statüsünü temellendirdiği dört mukaddime üzerinden itiraz etmişti. 9/15. yy. Osmanlı ilim çevresinde söz konusu mukaddimeler üzerine yazılan hâşiyelerde ise

<sup>224</sup> Muslihuddin Mustafa Kestelî, *Hâşîye kübrâ ale'l-mukaddimâti'l-erba'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1279, vr. 14b; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 499.

Sadrüşşerîa'nın her bir öncülü ispat için getirdiği argümanlar, Teftâzânî'nin bu argümanlara getirdiği yorum ve eleştiriler üzerinden tartışılmıştır.

Taşköprüzâde'nin verdiği bilgiye göre mukaddimât üzerine hâşiye yazan ilk âlimin Alaeddin el-Arabî olduğu görülür. Muslihuddin Mustafa Kestelî ise bir hâşiye yazarak, Arabî'nin bu hâşiyesindeki eleştirilere bazı noktalarda cevaplar getirmiştir. İlerleyen satırlarda görüleceği üzere bu Kestelî'nin kaleme aldığı ilk hâşiye olmalıdır. Taşköprüzâde, Kestelî'nin hâşiyesinin ardından sırayla Samsûnîzâde Hasan, Hatibzâde Muhyiddin ve Hacıhasanzâde Muhammed'in hâşiye yazdığını ifade eder.<sup>225</sup>

Kâtip Çelebi ise mukaddimât üzerine ilk hâşiyeyi yazan Alâeddin el-Arabî'nin büyük (*kübrâ*) ve küçük (*suğrâ*) olmak üzere iki hâşiye kaleme aldığını ifade eder. Hâşiyelerin büyük ve küçük olarak nitelenmesi büyük büyük ihtimalle hacmi bakımından bir değerlendirmedir. Kâtip Çelebi'nin ifadesine göre Arabî sonradan yazdığı küçük hâşiyesinde ilk yazdığı büyük hâşiyesini özetlemiştir. Mukaddimât üzerine büyük ve küçük olmak üzere iki tane hâşiye yazan diğer bir isim Hatibzâde'dir. Hacıhasanzâde, Molla Lutfi (v. 900/1495), Molla Abdülkerim (v. 895/1489), Samsûnîzâde Hasan da mukaddimât üzerine hâşiyeler kaleme almışlardır. Kestelî ise sultanın emrine imtisal ederek diğer âlimlerle beraber ilk hâşiyesini kaleme almıştır. Kâtip Çelebi'nin rivayetine göre bütün hâşiye yazarları ilk hâşiyesini bu şekilde kaleme aldıktan sonra sultanın huzurunda yanlarında hâşiyelerini de getirmek suretiyle münâzara etmişlerdir. Kestelî ise münâzaranın ardından diğer hâşiyeleri de inceledikten sonra ikinci bir hâşiye kaleme almış ve pek çok noktada diğer âlimlerin argümanlarına cevap vermiştir. Kâtip Çelebi, Molla Arabzâde isimli bir âlimin *Şekâik*'in hâmişinde gördüğü notundan hareketle, diğer hiçbir hâşiyenin Kestelî'nin hâşiyesine denk olmadığını ifade etmiştir.<sup>226</sup>

Dönemin ilim çevresinde mukaddimât üzerine kaleme alınan hâşiyelerin ferağ kayıtlarına ulaşılamadığı için net olarak tarihlendirmesi mümkün olmasa da, *Şekâik* ve *Keşfü 'z-zünûn*'daki verilerden hareketle kronolojik olarak eserlerin kendi arasındaki sırasını belirlemek mümkündür. Her iki kaynaktaki veriler birleştirildiğinde mukaddimât üzerine ilk

---

<sup>225</sup> Taşköprüzâde, *Şekâik*, s. 155.

<sup>226</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü 'z-zunûn*, I, 498-499.



önce Alâeddin el-Arabî'nin büyük ve onun özeti olan küçük olmak üzere iki hâşîye kaleme aldığı görülür. Ardından Kestelî ilk hâşîyesini, sonrasında Hatibzâde büyük ve küçük hâşîyelerini telif etmiştir. Ardından ise Hacıhasanzâde hâşîyesini yazmıştır. Bu sırayla gerçekleşen ilk hâşîye yazımının sultanın talebi üzerine vuku bulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu hâşîyelerin yazımı sonrasında âlimlerden sultanın huzurunda hâşîyeleri üzerinden ilmî bir münâzara yapmaları istenmiştir. Kestelî bu hâşîyelerin yazılmasının ardından diğer hâşîyeleri de inceledikten sonra ikinci bir hâşîye kaleme almış ve önceki hâşîye müelliflerine pek çok noktada eleştiriler getirmiştir. Bununla birlikte söz konusu kaynaklardan hareketle Molla Lutfi ve Molla Abdülkerim'in hâşîyelerinin kronolojik sırasını tespit etmek mümkün değildir.

Tezde incelenen tartışmalardan hareketle, Molla Lutfi'ye ait olduğu düşünülen hâşîyenin Alâeddin el-Arabî, Kestelî, Hatibzâde ve Samsûnîzâde'nin ilk hâşîyelerinden sonra kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Zira Molla Lutfi'nin bu isimlerden “*ba'zu'l-efâzıl*”, “*ba'zu'l-fuzalâ*” gibi ifadelerle argümanlar naklettiği ve bunların bir kısmına eleştiriler getirdiği tespit edilmiştir. Ancak Hacıhasanzâde'nin hâşîyesinden hiçbir nakil yapmamasından hareketle, eserini ondan sonra telif ettiği yahut bu hâşîyeyi incelemediği söylenebilir.

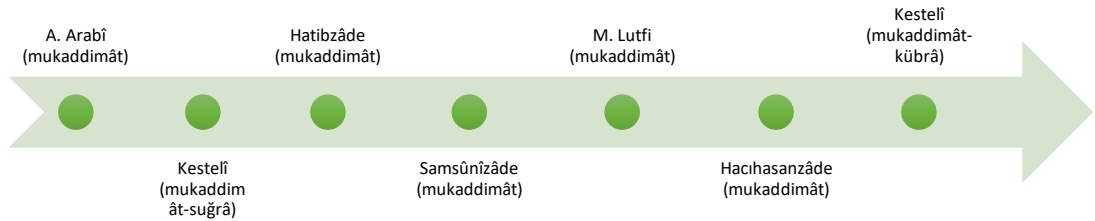
Kâtip Çelebi'nin Molla Abdülkerim'e nispet ettiği hâşîyeye gelince, tespit edilebildiği kadarıyla, bu eser günümüze ulaşmamıştır. Öte yandan Kâtip Çelebi'nin aynı zamanda Cürçânî'ye de mukaddimât hâşîyesi nispet ettiği görülmektedir. Oysa gerek Cürçânî'nin gerek Molla Abdülkerim'in hâşîyelerinin doğrudan *Telvîh*'e hâşîye yazdıkları bilinmektedir. Bunlardan Cürçânî'nin hâşîyesi hüsün-kubuh meselelerini içermekle birlikte Molla Abdülkerim'in hâşîyesi, zikri geçtiği üzere, bu meseleleri ihtiva etmeyip *Telvîh*'in baş kısmına yazılmıştır. Nitekim daha erken döneme ait biyo-bibliyografik eserler Molla Abdülkerim'in *Telvîh*'in baş kısmına hâşîye yazdığını kaydetmekle beraber mukaddimât kısmı üzerine müstakil olarak yazdığı bir hâşîyeden söz etmemiştir.<sup>227</sup> Kâtip Çelebi'nin, Cürçânî'nin *Telvîh* hâşîyesinin yanı sıra mukaddimât hâşîyesi yazdığına dair yanlış tespiti muhtemelen Molla Abdülkerim'in hâşîyesi için de geçerli olmalıdır.

---

<sup>227</sup> Bk. Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 156; Kefevî, *Ketâib*, IV, 342.

Tezde ele alınan tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda, Taşköprizâde'nin zikrettiği sıraya da ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. Zira Taşköprizâde önce Samsûnîzâde'nin ardından Hatibzâde'nin hâşîye yazdığını ifade etmiştir. Oysa Hatibzâde'nin hâşîyesinin ulaşabildiğimiz nüshalarında Samsûnîzâde'nin getirdiği argümanlardan nakiller bulunmadığı gibi Samsûnîzâde'nin büyük hâşîyesinde Hatibzâde'nin argümanlarını naklettiği hatta kimi zaman eleştirdiği tespit edilmiştir. Şu hâlde, en azından, Hatibzâde'nin ulaşabildiğimiz hâşîyesini Samsûnîzâde'nin büyük hâşîyesinden önce kaleme aldığını söylemek gerekir. Bununla birlikte zikri geçtiği üzere Kâtip Çelebi, Hatibzâde'nin büyük ve küçük olmak üzere iki hâşîyesinden söz eder. Dolayısıyla Hatibzâde'nin çalışmada ulaşılabilen ve kaynak olarak kullanılan hâşîyesinden sonra ve Samsûnîzâde'nin hâşîyesinin ardından başka bir hâşîye yazmış olması da muhtemeldir. Ancak ulaşılabilen nüshalardan hareketle bu veriyi desteklemek mümkün değildir.

Netice itibariyle kronolojik bir sıralama yapmak gerekirse, önce Alâeddin el-Arabî'nin hâşîyelerinin, sonrasında Kestelî'nin ilk (*suğrâ*) hâşîyesinin, ardından Hatibzâde'nin hâşîyesinin, sonrasında Samsûnîzâde'nin hâşîyelerinin, bunların ardından ise Molla Lutfi ve Hacıhasanzâde'nin hâşîyelerinin kaleme alındığı söylenebilir. Kestelî'nin ikinci hâşîyesini (*kübrâ*) ise tüm bu hâşîyelerin ardından kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu hâşîyesinde yaptığı nakiller ve getirdiği eleştiriler de bu iddiayı desteklemektedir. Bu incelemenin ardından her bir hâşîyenin hususiyetleri üzerinde durulabilir.



Şekil 2: *Telvîh*'in mukaddimât kısmı üzerine kaleme alınan hâşîyelerin kronolojik sırası

a. Alâeddin el-Arabî, *Hâşiye ale'l-mukaddimât el-erba'* (*kübrâ ve suğrâ*)

Alâeddin el-Arabî, zikri geçtiği üzere, mukaddimât üzerine iki hâşiye kaleme almıştır. Günümüze ulaşan hâşiyelerden biri daha hacimli iken, ikincisi ilk hâşiyenin özeti mahiyetindedir. Kâtip Çelebi'nin de işaret ettiği gibi, Arabî muhtemelen ilk hâşiyeyi yazdıktan sonra bunu özetleyen başka bir hâşiye daha kaleme almıştır.

Alâeddin el-Arabî büyük hâşiyenin mukaddimesinde -kelâm ve usûl-i fıkıhı kastederek- usûleynde cebr ve kader gibi henüz açığa çıkmamış kapalılıkların ve sırların, nazar yoluyla çözölemeyen meselelerin olduğunu ifade eder. Kendisinin bu meseleleri çözmek ve kapalı noktaları aydınlatmak için bir müddet vakit ayırdığını söyleyen Arabî, Allah'ın bu hususta başkalarını mahrum bıraktığı başarıyı kendisine bahşettiğini ileri sürer. Bu hâşiyeyi kaleme alarak dönemin sultanı II. Mehmed'e hizmet ettiğini söyler ve sultana methiyelerle birlikte dua eder.<sup>228</sup>

Tezde ele alınan tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda, Alâeddin el-Arabî'nin büyük hâşiyesinin eleştiri yönünün ağır bastığını söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra Arabî'nin kimi zaman Teftâzânî veya Sadrüşşerîa'nın argümanlarını takrir veya tevcih ettiği de görülür. Arabî'nin hâşiyesindeki eleştirilerin büyük kısmı argümanlardaki işkâllere yöneliktir. Ayrıca nadir de olsa yorum hatası, tutarsızlık ve uygunsuzluk yönünden eleştirilere de rastlamak mümkündür. Alâeddin el-Arabî'nin hâşiyesindeki eleştirilerin büyük kısmı Teftâzânî'nin argümanlarına yönelik olmakla beraber, hâşiyede yer yer Sadrüşşerîa'nın ve nadir de olsa Cürcânî'nin argümanlarının eleştirildiği görülür. Bu bakımdan eserinin daha çok Teftâzânî'nin argümanlarını eleştirmeye matuf olduğu anlaşılır.

İstanbul'un fethinden sonra bu şehirdeki ilk Halvetî şeyhi Yahya eş-Şîrvânî'nin halifelerinden Alâeddin el-Halvetî'ye (v. 867/1462-63) intisap eden Alâeddin el-Arabî'nin<sup>229</sup> vahdet-i vücûd düşüncesine meyilli olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu

<sup>228</sup> Alâeddin Arabî, *Hâşiye kübrâ ale'l-mukaddimâti'l-erba'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 706, vr. 46a-46b.

<sup>229</sup> Alâeddin el-Halvetî, İstanbul'da içinde devlet ricalinin de bulunduğu büyük bir kesimin teveccühünü kazanınca Fâtih'in bu zatı müridi Alâeddin el-Arabî ile birlikte İstanbul'dan sürdürdüğü nakledilir. Halvetîlerin İstanbul'dan uzaklaştırılmasının ardından Fatih'in vefatına kadar payitahtta Zeynîlerin etkili olmuştur. Geniş bilgi için bk. Reşat Öngören, "Fetih Sonrası İstanbul'da İlk Tasavvufî Yapılanmalar ve

eğilimin onun hâşiyesinde getirdiği bazı argüman ve görüşlere yansıdığı görülür. Tartışmalarda ele alınacağı üzere, Arabî, Sadrüşşerîa'nın kulun kesbi hususundaki görüşüne alternatif olarak, fiilin aslında Allah'tan sadır olduğunu vahdet-i vücûd geleneğindeki varlık mertebeleri üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Bu örnek hâşîye yazarlarının, entelektüel ilgi ve eğilimlerini aynı zamanda hâşîyelerine yansıttıklarını göstermesi bakımından önemlidir.

b. Hatibzâde Muhyiddin, *Hâşîye ale'l-mukaddimât el-erba'*

Zikri geçtiği üzere Hatibzâde'nin hâşiyesinin nüshalarından tek bir hâşîyesi olduğu anlaşılmaktadır. Hatibzâde mukaddimât üzerine kaleme aldığı hâşiyesinin mukaddime kısmında usûl-i fıkıh şer'î ilimler içinde derece olarak diğerlerine nispetle en üstte konumlandırır. Buna gerekçe olarak ise usûlün "re'yi ve şer'i", "akıl ve sem'i" bir araya getirdiğini ifade eder. Usûl-i fıkıh ilmi içinde ise hüsün ve kubuh konusunun hayli önemli ve güzel bir konu olması bakımından diğer usûl meselelerinden ayrıldığını söyler. Hatibzâde'nin usûlün şer'î ve aklî cihetlerinden her ikisini vurgulaması ve hüsün-kubuh meselelerinin usûl-i fıkıhın konusu olduğuna dikkat çekmesi önemlidir.<sup>230</sup>

Hatibzâde böyle bir girizgahın ardından hâşîyeyi telif sebebine açıklık getirerek bu zor konuyu (hüsün-kubuh) tahkik etmeye ve her iki tarafın da -özellikle Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'nin- bu mesele hakkındaki ifadelerini açıklamaya giriştiğini ifade eder.<sup>231</sup> Hatibzâde'nin ifadelerinden hâşîyede yorumun yanı sıra eleştiriler de getirdiği anlaşılır. Zira konuya ilişkin getirilen argümanların sağlamlık ve tutarlılığını araştırmayı da ifade eden *tahkik* kavramını kullanması hâşiyenin bu cihetine işaret etmektedir. Nitekim tezde ele alınan tartışmalar incelendiği zaman aslında hâşiyenin eleştiri yönünün ağır bastığı görülür. Hâşiyesinde daha ziyade argümanlardaki işkâle veya geçersizliğe işaret eden eleştirilerin büyük kısmı Teftâzânî'ye yönelik iken, kimi zaman Sadrüşşerîa ve Cürçânî'nin argümanlarını da eleştirdiği anlaşılır. Hatibzâde'nin takrir veya tevcihleri ise daha çok Teftâzânî'nin ifadelerini yorumlamaya yöneliktir. Hâşiyesinde eleştiri ve yorumun dışında kimi zaman Cürçânî ve Alâeddin el-Arabî'nin argümanlarını naklettiği görülür. Tezde ele

---

Fâtiḥ Sultan Mehmed", *Osmanlı İstanbulu I [I. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu Bildirileri, 29 Mayıs-1 Haziran 2013]*, İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2013, ss. 389-396.

<sup>230</sup> Hatibzâde, *Hâşîye ale'l-mukaddimât*, vr. 11b.

<sup>231</sup> Hatibzâde, *Hâşîye ale'l-mukaddimât*, vr. 11b.

alınan tartışmalar bağlamında tespitte bulunulacak olursa, nadir örnekler haricinde Hatibzâde'nin Osmanlı ilim çevresine mensup diğer âlimleri pek eleştirmediyi söylemek mümkündür. Diğer taraftan Hatibzâde, eserin mukaddime kısmında hâşiyeyi, mukaddimât hâşiyelerinin yazımı hususunda dönemin ulemasını teşvik eden sultan II. Mehmed'e ithaf etmeyi ihmal etmez.

Hatibzâde hâşiyesinde Sadrüşşerîa'ya yönelik eleştirilerini çoğu kez argümanlar üzerinden dile getirmiş ve kendi görüşünü açıktan ifade etmemiştir. Bununla beraber ileride görüleceği üzere, kulun kudretinin fiildeki etkisini ele aldığı kısımda açıktan Muhammed b. Eşref es-Semerkindî (v. 702/1303) ve Sadrüşşerîa'nın argümanlarını eleştirmiş; kulun irade ve kudretini fiili ortaya çıkaran sebepler içinde kabul eden görüşe karşı çıkmıştır. Bu bakımdan yer yer Eş'arî düşünceye yakınlığını eserine yansıtmıştır.

c. Samsûnîzâde Hasan, *Hâşiye ale'l-mukaddimât el-erba' (kübrâ ve suğrâ)*

Küçük ve büyük olmak üzere iki hâşiye kaleme alan Samsûnîzâde ikinci hâşiyesinde ilk hâşiyedeki argümanları özetlemiştir. Büyük hâşiyesinde eserini dönemin sultanı II. Mehmed'in "emrine imtisalen" kaleme aldığını ifade eden<sup>232</sup> Samsûnîzâde'nin hâşiyesinin eleştiri ağırlıklı olduğu söylenebilir. Nitekim tezde ele alınan tartışmalarda çok sayıda eleştirisi görülürken kimi zaman yorum ve nakillerine de rastlanır.

Samsûnîzâde'nin hâşiyesindeki eleştirileri ağırlıklı olarak işkâl ve geçersizliğe işaret etmekle birlikte Samsûnîzâde'nin zaman zaman tutarsızlık ve uygunsuzluk bakımından eleştiri yönelttiği de görülür. Otorite isimlerden Teftâzânî ve Cürçânî'nin getirdiği argümanları eleştiren Samsûnîzâde, kimi zaman Molla Hüsrev, Alâeddin el-Arabî, Kestelî ve Hatibzâde gibi Osmanlı ilim çevresinin önde gelen âlimlerinin argümanlarına da eleştiriler getirmiştir. Eleştiri bakımından muasırı olan âlimlerden özellikle Arabî ve Hatibzâde'nin argümanlarının öne çıkması dikkat çekicidir. Bununla birlikte kimi zaman Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'nin argümanlarını takrir ettiği görülür. Ayrıca dönemin ilim

---

<sup>232</sup> Özer, "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesi", s. 184.

çevresine mensup olup kendisinden önce hâşiye yazan ulemeden az da olsa argüman nakilleri yaptığı görülür.

d. Molla Lutfi, *Hâşiye ale'l-mukaddimât el-erba'*

Hâşiyesinin mukaddimesinde Hanefî-Mâtürîdî geleneğe olan bağlılığını ortaya koyan Molla Lutfi, aklın insanda yaratılan en şerefli şey olduğunu, insanın bu vasıta ile anlamları ve vahyi idrak ettiğini ve insan türünün diğer yaratılmışlardan akıl sayesinde ayrıldığını vurgular. Kulların sorumlu tutulmasının temelini (*menâtu't-teklîf*) akıl olduğunu ve Allah tarafından emredilen fiilin yerine getirilmesinin ancak akıl sayesinde mümkün olduğunu ifade eder. Hanefî-Mâtürîdî geleneğe referansta bulunarak aklın iman ve ibadetlerin aslı gibi şer'î hükümleri kavramada payının olduğunu, hak olduğunu ileri sürdüğü bu görüşün doğruya en uygun yaklaşım olduğunu savunur. Molla Lutfi, tercih ettiği görüşün doğruluğuna delil olarak “âlemdeki düzen (*nizâmü'l-âlem*) ve insanoğlunun durumlarını (*ahvâlü benî Âdem*)” ileri sürer. Bu bağlamda kendi zaman dilimine ve tüm zamanlara baktığında, âlemdeki düzenin tam bir iyilikten yoksun olduğunu ve bazı insanların “tam bir izzet ve özel bir şerefle yüceltildiğini” gördüğünü ifade eder. Bu gözleminden hareketle ise ilâhî emrin ancak tüm eşyada iyiliği gerektirdiğine dair görüşün doğruluğuna ulaştığını kaydeder. Nitekim ona göre Allah âdildir ve asla kötülükleri emretmez.<sup>233</sup>

İfadelerine bakılacak olursa, Molla Lutfi, Hanefî-Mâtürîdî geleneğin hüsün-kubuh görüşüne kötülük probleminde hareketle ulaşmış olmalıdır. Zira dünyadaki kötülüklerin ortadan kaldırılması için iyiliğin emredilmesine ihtiyaç vardır. Nitekim Molla Lutfi döneminin sultanı II. Mehmed'e yönelik olması muhtemel ifadelerinde izzet ve şeref verilen insanların, ilâhî hitapla emredilen iyiliği yeryüzünde hakim kılmak üzere görevlendirildiğini ima eder. Ardından sultanın meselenin önemine binaen dönemin ulemasından, aralarından en yetkin olanlarını seçmek için, *Telvîh* ve *Tavzîh*'teki mezkûr mesele üzerinden hâşiye yazmalarını istediğini belirtir. Molla Lutfi'nin mukaddimede sultan için “*sâhibü's-seyf ve'l-kalem*” ifadesini kullanması,<sup>234</sup> II. Mehmed'in askerler gibi ulemayı da himaye ettiğine işaret etmesi bakımından önemlidir. Bu ifadeyle muhtemelen mukaddimât tartışmalarında olduğu

<sup>233</sup> Molla Lutfi, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 2a.

<sup>234</sup> Molla Lutfi, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 2b.

üzere entelektüel tartışmalardan haberdar olduğuna ve ulemanın gündemini belirlediğine de dikkat çekiyor olmalıdır. Nitekim benzer ifadeye hac âyetinin tefsirine ilişkin risalesinin dibacesinde de yer vermiş ve dönemin sultanı olan II. Mehmed'in oğlu Bayezid'in de kılıç ve kalem erbabını istihdam ettiğine vurgu yapmıştır.<sup>235</sup>

Molla Lutfi mukaddimât üzerine kaleme alınan hâşiyelerin yanı sıra “*el-üstâz en-nihâr*” ifadesiyle ilmî yetkinliğine işaret ettiği âlimin de *Telvîh* üzerine hâşiye kaleme aldığını ve eserinde hüsün-kubuh konusundaki işkâllere cevap verdiğini, problemleri çözdüğünü ileri sürer. Hâşiyenin içinde argümanlarına yaptığı atıflar da dikkate alındığında bu âlimin Molla Hüsrev olduğu anlaşılır. Nitekim eserin bir nüshasının zahriyesinde bizzat Molla Hüsrev'in yazdığı anlaşılan ve bir tür takriz olduğu anlaşılan notta yazarın teemmül ve tefekkürde oldukça ileri gittiği ve düşüncede en üst mertebeye ulaştığının iddia edilmesi oldukça dikkat çekicidir.<sup>236</sup> Kendisinin bu incelikli ve derin meseleleri kuşatma hususunda onun gibi olamayacağını itiraf etmekle beraber Allah'ın başarılı kıldığı ölçüde ve talebenin derslerinden fırsat bulduğu zaman bu mesele üzerine imâl-i fikirde bulunmayı istediğini dile getirir. Bu minvalde döneminde hâşiye yazan ulemanın da getirdiği eleştiriler ve araştırmalarını da göz önünde bulundurarak kendi hâşiyesini kaleme aldığını, eserinde aklına gelen eleştiriler ve cevapları ortaya koyduğunu ifade eder.<sup>237</sup> İlerleyen satırlarda görüleceği üzere, ifade ettiği gibi Osmanlı ilim çevresinde kendisinden önce mukaddimât üzerine hâşiye yazan ulemanın ve Molla Hüsrev'in argümanlarını nakledip değerlendirmiştir. Bu bakımdan kendisinin çağdaşı olan ulemanın ortaya koyduğu literatürü değerlendirdiği söylenebilir. Eksikliklerini ve aciziyetini itiraf eden Molla Lutfi'nin, bununla birlikte, ömrü üzerine yemin ederek fıkhnın usûlü ve furû'unda yazdığı eserlerin usta âlimlerin yazdıklarından aşağı kalmadığını iddia eder. Köksal, mukaddimedeki bu iddialı tavırdan hareketle eserin Molla Lutfi'ye ait olabileceğine işaret etmiştir.<sup>238</sup>

---

<sup>235</sup> Molla Lutfi, *Kelimât müteallika bi âyeti'l-hac*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa. nr. 2844, vr. 41b.

<sup>236</sup> Bk. Molla Lutfi, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 973; Köksal, “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, s. 107.

<sup>237</sup> Molla Lutfi, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 3a-3b.

<sup>238</sup> Köksal, “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, s. 108.

Tezde ele alınan meseleler ışığında, Molla Lutfi'ye ait olduğu düşünülen hâşiyede çoğunlukla argüman eleştirisi yapıldığı görülür. Eleştirinin yanı sıra Molla Lutfi'nin zaman zaman önceki argümanlardan nakillerde bulunduğu anlaşılır. Molla Lutfi'nin gerek eleştirileri gerekse nakilleri otorite isimlerden daha ziyade kendi muasırı olan âlimlere yöneliktir. Bu çerçevede Teftâzânî'nin yanı sıra Samsûnîzâde başta olmak üzere Alâeddin el-Arabî, Kestelî ve Hatibzâde gibi isimlerin argümanlarını eleştirmiştir.<sup>239</sup> Eleştirilerinde çoğunlukla argümandaki işkâl veya geçersizliğe işaret eden Molla Lutfi'nin kimi zaman bazı argümanları eksik bulup tamamladığı, kimi zaman ise özellikle muasırı olan âlimlerin delillerine alternatif argümanlar önerdiği anlaşılmaktadır. Bu bakımdan bazen Teftâzânî veya muasırı olan ulema ile aynı iddiayı paylaşıp bile, getirdikleri argümanları zayıf veya problemli bulduğu ve alternatif deliller getirdiği görülür. Diğer taraftan yukarıda ismi geçen muasırı olan ulemanın yanı sıra mukaddimede ismi geçen Molla Hüsrev'in argümanlarını da nakleder.

e. Hacıhasanzâde Muhammed, *Hâşiye ale'l-mukaddimât el-erba'*

Hacıhasanzâde hâşiyesinin mukaddimesinde kelam bilgisinden (*el-ilm bi'l-mebde ve'l-meâd*) sonra en yüce ve faydalı ilmin kurtuluşun yegane yolu olan ahkâmın bilgisi olduğunu ifade eder. Bu çerçevede özellikle emirlere ve nehiylere dair hükümlerin önemli olduğuna vurgu yapar. Dolayısıyla önde gelen âlimlerin emir ve nehiy konusu üzerine incelemelerde bulunduğunu ifade eden Hacıhasanzâde, dönemin sultanı II. Mehmed'in de

---

<sup>239</sup> Tarih kaynaklarında Hatibzâde'nin Molla Lutfi'nin kendi eserine eleştiri kaleme almasından korktuğu nakledilir. Nitekim Hatibzâde, aynı zamanda Molla Lutfi'nin katledilmesi için hüküm veren ulema arasında yer almaktadır. (Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 280) Bu bakımdan Molla Lutfi'ye ait olması kuvvetle muhtemel olan bu eserde oldukça gururlu olduğu anlaşılan Hatibzâde'ye yönelttiği eleştiriler dikkat çekicidir.



ulemaya bu konuda risaleler<sup>240</sup> yazmasını emrettiğini söyler.<sup>241</sup> Bu ifadelerinden hâşiyesini diğer yazarlar gibi sultanın emrine imtisâlen kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

Tezdeki tartışmalara bakılırsa Hacıhasanzâde'nin hâşiyesinin eleştiri ağırlıklı olduğu ifade edilebilir. Bu çerçevede Hacıhasanzâde otorite isimlerden Teftâzânî, Cürcânî ve Sadrüşşerîa'nın argümanlarına itiraz ettiği gibi, kendisiyle aynı ilim çevresine mensup olan ulemadan Molla Hüsrev, Alâeddin el-Arabî ve Kestelî'nin argümanlarını da eleştirmiştir. Hacıhasanzâde'nin eleştirinin yanı sıra kimi zaman Sadrüşşerîa veya Teftâzânî'nin argümanlarını takrir veya tevcih ettiği de görülür. Bu yorumların bir kısmını muasırı olan hâşiyeye yazarlarının, otorite isimlerin argümanına yönelik takrir veya tevcihlerine alternatif olarak getirdiği anlaşılır. Ayrıca Hacıhasanzâde'nin yer yer Cürcânî ile muasırı olan Molla Hüsrev'den argümanlar naklettiği görülür.

f. Kestelî, *Hâşiyeye ale'l-mukaddimât el-erba'* (kübrâ ve suğrâ)

Kütüphane taramalarında Kestelî'nin büyük ve küçük olmak üzere iki hâşiyesine rastlanmaktadır. Bunlardan küçük olanı sultanın isteği üzerine Alâeddin el-Arabî'nin ardından kaleme aldığı, hacmi büyük olan hâşiyeyi ise diğer hâşiyelerin de ardından hepsini göz önünde bulundurarak yazdığı öncesinde ifade edilmişti.

Kestelî'nin Arabî ve Samsûnîzâde'nin küçük hâşiyelerinin aksine ilk yazdığı hâşiyesinin büyük hâşiyesinden oldukça farklı olduğu anlaşılır. Özellikle tezde ele alınan tartışmalardan hareketle tespitte bulunulacak olursa ilk yazdığı hâşiyesinde kimi zaman Alâeddin el-Arabî'nin argümanlarını eleştirse de asıl yorum ve eleştiri getirdiği ismin otorite figür Teftâzânî olduğu görülür. Bunun yanı sıra küçük hâşiyesinde bazen Sadrüşşerîa ve Cürcânî'nin argümanlarına da eleştiriler getirdiği olmuştur. Kestelî sonradan kaleme aldığı

---

<sup>240</sup> Biyo-bibliyografik kaynaklar ile diğer hâşiyelerin pek çoğunda *Telvîh*'in mukaddimât bölümü üzerine yazılan eserler hâşiyeye olarak isimlendirilirken Hacıhasanzâde'nin bu eserleri risale şeklinde isimlendirmesi şaz bir örnek olarak değerlendirilebilir. Zira gerçekte bu eserler muhtevastan de anlaşılacağı üzere sadece müstakil bir konuyu ele alan kitapçıklar olmayıp bu konuyu belirli bir şerhin/hâşiyenin ifadelerini merkeze alarak daha ziyade argümanlar üzerinden tartışan metinlerdir. Bu bakımdan nüshaların unvan sayfalarındaki pek çok kayda da uygun olarak eserlerin hâşiyeye olarak isimlendirilmesi daha isabetlidir.

<sup>241</sup> Muhammed Hacıhasanzâde, *Hâşiyeye ale'l-mukaddimât el-erba'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 1459, vr. 64b.

büyük hâşiyesinde ise Alâeddin el-Arabî ve Hatibzâde başta olmak üzere Molla Hüsrev, Samsûnîzâde ve Hacıhasanzâde gibi kendisiyle aynı ilim çevresine mensup âlimlerin argümanlarını eleştirmiştir. Öyle ki ilk hâşiyesinde bizzat kendisinin de Teftâzânî'nin argümanını eleştirdiği noktalarda muasır olan âlimlerin getirdiği eleştirileri ikinci hâşiyesinde cevaplamış ve argümanlarına eleştiriler getirmiştir. Bu bakımdan hâşiyelerinin ilkinde daha çok otorite figürlerin argümanları üzerine mesai sarf etmişken, ikinci hâşiyesinde mesaisini tarih kaynaklarının da ifade ettiği üzere muasır olan âlimlerin hâşiyelerindeki argümanlara cevap vermeye hasretmiştir. Bu bakımdan Kestelî'nin özellikle ikinci hâşiyesinin eleştiri ağırlıklı olduğunu söylemek gerekir. Hatta hâşiyesinin dönemin mukaddimât hâşiyeleri içinde en yoğun eleştiri barındıran eser olduğunu ifade etmek mümkündür.

Kestelî eleştiri yönelttiği ulemanın argümanlarını diğer hâşîye yazarları gibi çoğu zaman isim vermeksizin nakletmiştir. Naklettiği argümanları ağırlıklı olarak özetleyerek nakleden Kestelî'nin argümanlar üzerindeki tasarruflarının yer yer argümanı değiştirme noktasına varması dikkat çekicidir. Nitekim kimi tartışmalarda görüleceği üzere muasır bir âlimin argümanını anlamda farklılaşmalara yol açacak şekilde değişiklikler yaparak nakletmiştir.<sup>242</sup> Böylece kimi zaman aslında hasmının argümanını zayıflatmak suretiyle kendi eleştirisi için elverişli hâle getirdiği gözlemlenmiştir.

Kestelî'nin getirdiği eleştiri ve yorumlar göz önünde bulundurulduğunda felsefeye hâkimiyet bakımından muasırlarına nispeten öne çıktığı söylenebilir. Bu çerçevede hâşiyesinde zaman zaman özellikle İbn Sînâ'nın *Şifâ* ve *el-İşârât* eserine referanslarda bulunması dikkat çekicidir.<sup>243</sup> Nitekim *Şekâik* ve *Ketâib* gibi kaynaklarda Molla Lutfi'den nakledilen bir anekdota göre Sinan Paşa'nın vezirliği zamanında ilim adamlarına verdiği bir ziyafette Molla Lutfi'nin yaşadığı bir sağlık sorunu gündeme gelmiş; bunun üzerine dönemin ileri gelen âlimlerinden Hocaşâde ve Hatibzâde'nin de bulunduğu mecliste Kestelî, İbn Sînâ'nın eserlerinin tamamını okuduğunu özellikle *el-Kânun fi't-tıb* eserini baştan sona

---

<sup>242</sup> Kestelî'nin hasmın argümanları üzerindeki tasarruflarına örnek olarak bk. İkinci Bölüm “Fâilin İhtimallerdeki Ruchânı Bilmesinin İmkânı” başlıklı tartışma.

<sup>243</sup> Bahse konu referanslar için bk. İkinci Bölüm “Zorunluluğun tam illetten hariç tutulması ve nâkıs illet problemi” ve Üçüncü Bölüm “İrade ve Arzu Farkı” başlıkları.

mütalaa ettiğini, felsefe eseri *eş-Şifâ*'yı ise yedi defa okuduğunu ifade etmiştir. Bu hâdisi üzerine dönemin yetkin isimlerinden kabul edilen Hocaîade, *eş-Şifa*'nın bazı kısımlarını mütalaa etse de eseri tamamen okumadığını itiraf ederek Kestelî'nin bu birikimi karşısında şaşkınlığını gizleyememiştir.<sup>244</sup> Bu bakımdan Kestelî'nin hâşiyesinde İbn Sîna'ya yapmış olduğu referanslar, âlimlerin entelektüel ilgi ve yetkinliklerini hâşiyelerine yansıtmalarını göstermesi bakımından önemli birer örnektir.

### C. *Telvîh* Hâşiyelerinde Otoritelerin Fikirleri ile İrtibat Kurma Şekilleri

Dönemin ilim çevresine mensup âlimler Teftâzânî ve Cürçânî'nin eserleri üzerine yazdıkları hâşiyelerde esas olarak onların, görüşlerini ispat için getirdikleri argümanları ele almışlardır. Bu bağlamda kimi zaman doğrudan bu argümanları yorumlamış veya eleştirmişler, kimi zaman muasır âlimlerin söz konusu argümanlar üzerinden getirdikleri yorum veya eleştirileri tartışmışlardır. Ancak hemen her şekilde otoritelerin argümanları, bu entelektüel üretimin merkezinde bulunmuştur. Söz konusu dönemde Osmanlı ilim çevresinin, otorite figürlerin argümanları üzerinden ortaya koydukları bu ilmî çabayı “otoritelerle irtibat kurma” şeklinde ifade etmek mümkündür. Ulema, gerek yorum gerekse eleştiri şeklinde olsun, otorite figürlerle kurduğu bu irtibatla aynı zamanda entelektüel çevre içinde kendi ilmî yetkinliklerini ortaya koymaya amaçlamıştır.

Bu dönemde kaleme alınan *Telvîh* hâşiyelerinin tezde incelenen kısımları üzerinden bir tespit yapmak gerekirse, dönemin ulemasının otorite figürler ile kurdukları irtibatın eleştiri, yorum, nakil ve derleme olmak üzere temelde üç şekilde gerçekleştiği söylenebilir. Argümanları en çok tartışılan iki otorite isim ise Teftâzânî ve Cürçânî olmuştur. Teftâzânî *Telvîh* hâşiyesinin yazarı olması bakımından argümanları en çok tartışılan isim olurken, Cürçânî'nin *Telvîh* üzerine yazdığı hâşiyede ona yönelttiği eleştirilerin neredeyse tamamı Osmanlı ulemasının hâşiyelerinde tartışma konusu olmuştur. Bununla birlikte Osmanlı ulemasından önce *Telvîh* üzerine hâşiye yazan ve Teftâzânî'yi hemen her meselede eleştiren Kadı Burhaneddin'in argümanlarının neredeyse hiç tartışılmaması ilginçtir. Bunun Osmanlı ilim çevresindeki otorite algısıyla yakından ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca bu iki otorite isim dışında; başta *Tenkîh* metninin ve *Tavzîh*'in yazarı Sadrüşşerîa olmak

---

<sup>244</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 145; Kefevî, *Ketâib*, IV, 307.

üzere, Hanefî-fukahâ geleneğinin klasik dönem usûlcülerinden Pezdevî ile klasik sonrası dönemde onun eserine şerh yazan Abdülaziz el-Buhârî görüş ve argümanları tartışılan diğer otorite isimler olmuştur.

Çok nadir istisnaları bulunmakla birlikte, hâşiyelerde bahsi geçen otorite isimlerin görüşlerinden ziyade çoğunlukla bu görüşleri ispat için getirdikleri argümanlar/deliller tartışılmıştır. Başka bir ifadeyle, metin ve şerhlerin aksine çalışmada incelenen hâşiyelerde tercih edilen görüşler değil görüşleri desteklemek için getirilen argümanlar merkezde olmuştur. Bu çerçevede dönemin ilim çevresine mensup ulemanın hâşiyelerinin asıl uğraşısı zikri geçen otorite isimlerin bir meselede savundukları görüşü tartışmak olmamıştır. Bunun yerine hâşiyelerde bu otorite isimlerin ileri sürdükleri argümanları takrir ve tevcih yoluyla ortaya koymak, argümanların geçerli olup olmadığını ve iç tutarlılığa sahip olup olmadığı sorgulamak gibi incelemeler esas uğraşı alanı olmuştur. Yani hâşiyelerde otorite figürlerin ne dediğinden ziyade neyi nasıl temellendirdiği temel araştırma konusu edilmiştir. Bunun Teftâzânî'nin *Telvîh* hâşiyesindeki tavrıyla benzeşmesi dikkat çekicidir. Zira hatırlanacağı üzere Teftâzânî bu eserinde pek çok noktada Sadrüşşerîa'ya eleştiri yöneltmek ve işkâl getirmekle beraber, daha çok onun görüşlerini değil görüşlerini desteklemek için getirdiği argümanlarını konu etmiştir. Bu bakımdan dönemin uleması için bahsi geçen isimlerin otorite kabul edilmesi, onların ileri sürdükleri görüşlerden ziyade görüşleri temellendirmek veya eleştirmek için getirdikleri argümanlarda takip ettikleri yöntem ve bu husustaki yetkinlikleri ile yakından alakalı olmalıdır.

Dönemin uleması, tartışmaların ele alınacağı bölümde detaylı olarak gösterileceği üzere, hâşiyelerde otoritelerin argümanlarının yanı sıra muasır âlimlerin bunlara cevap veya eleştiri olarak getirdikleri argümanları da tartışmışlardır. Dolayısıyla hâşîye yazarlarının otorite isimlerle irtibat kurma şekilleri doğrudan onların argümanlarına yönelik tutumlarına işaret ettiği gibi onların argümanları üzerinden diğer âlimlerle olan ilişkilerini de içermektedir. Nitekim âlimler, otorite isimlerin veya kendi muasırlarının argümanlarını eleştirmek ve yorumlamak suretiyle aynı zamanda kendi entelektüel yetkinliklerini göstermek istemişlerdir. Bu irtibat kurma şekillerinin tam anlamıyla görülebilmesi, kendi içinde detaylandırılmasıyla mümkündür.

## 1. Eleştiri

Tezde ele alınan hâşiyelerde en çok otoritelerin veya muasır âlimlerin argümanlarının eleştirildiği görülür. Dönemin âlimleri bu eleştiri türlerini hâşiyelerinde doğrudan detaylı bir şekilde sınıflandırmamışlardır. Ancak argümanın tespit edilen farklı zaafları sebebiyle getirilen bu eleştirileri, kendi içinde farklı şekillerde ayırma tabi tutmak mümkündür. Çalışmada bu hâşiyelerdeki eleştirilerin istikra yoluyla incelenmesi sonucunda farklı şekillerde tezahür ettiği tespit edilerek, bir sınıflandırmaya gidilmiştir. Bu bakımdan yapılacak olan nihayetinde itibarî bir sınıflandırmadır.

Şu husus belirtilmelidir ki burada ele alınacak eleştiri şekilleri birbirinden net ayrılabilir kesin bir sınıflandırmaya işaret etmez. Zira hâşiyelerde kimi zaman bu eleştiri cihetlerinin birbiriyle iç içe geçtiği veya birlikte bulunduğu görülebilir. Söz gelimi, işkâl ve geçersizlik eleştirisi kimi zaman bir yorum eleştirisi şeklinde tezahür edebilirken, çoğu kere hâşiyeye yazarları alternatif bir argüman getirdikleri zaman aynı zamanda hasmın argümanındaki bir işkâle işaret etmektedirler. Dolayısıyla eleştiriler tasnif edilirken bir hâşiyeye yazarının iç içe geçen eleştiri cihetlerinden daha hususî olanına işaret edilecektir. Mesela hâşiyede bir eleştiri yöneltirken sadece argümandaki işkâl veya geçersizlik gösterilmek istenmişse çalışmada olduğu gibi işkâl eleştirisi olarak kabul edilirken; bir yorumdaki işkâl noktasına işaret edilmişse bu daha özel bir eleştiri ciheti olan yorum eleştirisi şeklinde değerlendirilecektir. Benzer şekilde eleştiride işaret edilen işkâl noktası argümanın hasmın deliline uygun olmadığına yönelik ise bu bir uygunluk eleştirisi olarak ele alınacaktır. Şu hâlde eleştiri şekillerinin kesin bir şekilde birbirinden ayrılmadığı hatta kimi yönlerden birbiriyle kesişebileceğine işaret edilmelidir. Çalışmada yapılan sınıflandırma yukarıda ifade edildiği gibi neticede itibarî bir ayırma dayanmaktadır. Bu çerçevede hâşiyelerde getirilen eleştirilerin argümandaki tutarsızlık, işkâl noktası, hasmın argümanına uygun olmama, argümantasyon tekniğini ihlal gibi hususlara yönelik olduğu görülür. Bu hususlar ve tespit edilen diğer eleştiri cihetleri bu bağlamda incelenecektir.

### a. İşkâl ve geçersizlik eleştirisi

Hâşiyeye yazarlarının eleştiri yönüyle otoritelerle veya yine onların argümanları üzerinden hasımlarıyla kurdukları irtibatın en yaygın şeklinin işkâl ve geçersizlik olduğu

ifade edilebilir. Nitekim hâşiye yazarları otorite ismin argümanını veya muasırları olan hâşiye yazarlarının argümanını değerlendirdikleri pek çok yerde bu argümanlarda bulunan problemleri noktalara işaret etmişlerdir. Hâşiyelerde sıklıkla geçen “*fîhi nazar*”, “*fîhi bahs*”, “*hâhünâ bahs*” “*likâilin en yekûl*” gibi ifade kalıpları ele alınan argümandaki işkâle işaret eder. Hâşiye yazarları işkâl eleştirilerinde bu gibi ifadeleri kullandıktan sonra genelde kurulan argümanla kastedilebilecek farklı ihtimalleri veya argümanın sonucunda ortaya çıkabilecek farklı seçenekleri serdediler. Ardından bu seçeneklerin her birinin geçersizliğini (*butlân*) ortaya koyarak getirilen argümanı çürütürler. Dolayısıyla çoğu kez işkâle işaret eden eleştiriler aynı zamanda geçersizlik iddiasını da barındırır. Bununla birlikte zikri geçen ifade kalıpları kimi zaman yorum eleştirisi, uygunluk eleştirisi ve tutarsızlık eleştirisi gibi farklı tür eleştirilere de işaret edebilir.

Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki hâşiye yazarının argümanın geçersiz veya işkâle malul olduğunu iddia etmesi, mutlak anlamda argümanın ispatlamaya çalıştığı iddia veya görüşü de reddettiği anlamına gelmez. Zira ele alınacak tartışmalarda görüleceği üzere hâşiyelerde getirilen işkâller çoğu defa doğrudan görüşü eleştirmeye matuf olmayıp, argümanlardaki zayıf noktalara işaret eder. Hatta alternatif argüman ve argüman tamamlama başlıklarında ele alınacağı üzere, kimi zaman hâşiye yazarlarının bir argümanı eleştirilmekle beraber hasmın ispatlamaya çalıştığı iddiayı başka bir argümanla destekledikleri görülür. Bu durum hâşiyelerin görüşten ziyade argüman merkezli olmasıyla ilgilidir.

#### b. Tutarsızlık eleştirisi

Otoritenin yahut muasır âlimin argümanına yönelik getirilen bu eleştiri şeklinde, hasmın getirdiği argümanın kendi içinde tutarlı olup olmadığı veya argümandaki ifadelerinin hasmın aynı eserindeki yahut başka eserindeki ifadeleriyle tutarlı olup olmadığı sorgulanır. Bu bakımdan bahsi geçen eleştiri şeklini “tutarsızlık eleştirisi” şeklinde ifade etmek mümkündür.

Hâşiye yazarlarının, otorite ismin argümanları veya ifadeleri arasındaki tutarsızlığa her zaman standart bir ifade kalıbıyla işaret etmedikleri görülür. Bununla birlikte kimi zaman

kullanılan “...*muhâlifün limâ sebak*”,<sup>245</sup> “*muhâlifün likavlihi sâbikan...*”,<sup>246</sup> “*muhâlifün limâ zekerehû fî..*”<sup>247</sup> gibi ifadelerle argümanda tespit ettikleri çelişkiye dikkat çekmişlerdir. Böylece otorite ismin veya muasır âlimin çelişkili ifadelerini ortaya koyarak aslında hasmın getirdiği argümanın nahifliğine işaret etmişlerdir. Söz gelimi hâşiye yazarları bazen Teftâzânî’nin *Şerhu’l-Makâsîd* ile *Telvîh* eserlerinde kullandığı ifadeler arasındaki tutarsızlığı ortaya koymuş,<sup>248</sup> bazen de Cürçânî’nin iki farklı eseri *Şerhu’l-Mevâkıf* ile *Tecrîd Hâşiyesi*’nde getirdiği argümanları arasındaki çelişkilere işaret etmişlerdir.<sup>249</sup>

Haşiyelerde ortaya konulan tutarsızlık eleştirileri, otorite isimlerin eserlerinin dönemin ilim çevresi içinde bütünlüklü bir okumaya tabi tutulduğunu ve karşılaştırmalı bir şekilde incelendiğini göstermesi bakımından önemlidir.

#### c. Uygunsuzluk eleştirisi

Bahsi geçtiği üzere Teftâzânî *Telvîh*’te Sadrüşşerîa’nın argümanlarına, Cürçânî ise hâşiyesinde Teftâzânî’ye eleştiriler getirmiştir. Dönemin âlimleri ise gerek bu eleştirilere gerekse muasır âlimlerin eleştirilerine cevap vermeye çalışmış ya da verilen cevaplara itirazlar yöneltmişlerdir. Bu çerçevede kimi zaman getirilen eleştirilerin yahut verilen cevapların, kendisine yöneltildiği argümana uygun olmadığını ileri sürerek eleştiriler getirmişlerdir. Dolayısıyla hâşiye yazarları otorite ismin veya muasır âlimin getirdiği argümanın ve ifadelerinin iç tutarlılığını sorguladıkları gibi, getirilen argümanın yöneltildiği delile uygun bir itiraz veya cevap olup olmadığını da sorgulamışlardır.

---

<sup>245</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale’t-Telvîh*, vr. 133b.

<sup>246</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale’t-Telvîh*, vr. 163a.

<sup>247</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale’l-mukaddimât*, vr. 21b.

<sup>248</sup> Özer, “Molla Samsûnîzâde’nin Ta’lîka ‘ale’l-Mukaddimâti’l-Erba’a Adlı Risalesi”, s. 204.

<sup>249</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale’l-mukaddimât*, vr. 21a-21b.

Hâşiyelerde “*lâ yukâl*”<sup>250</sup>, “*lâ yeridü*”<sup>251</sup>, “*lâ yeridü’l-i’tirâz*”<sup>252</sup>, “*lâ yedfe’u*”<sup>253</sup> “*lâ yaslüh li en yekûne cevâben*”, “*gayru mülâim*”,<sup>254</sup> “*lâ yülâimü*”,<sup>255</sup> “*lâ yentabiku’l-cevâbü’l-mezkûr aleyh*”<sup>256</sup> gibi ifadelerle başlayan eleştirilerde genel olarak getirilen argümanın uygun bir itiraz veya cevap olmadığına işaret edilmiştir. Bununla birlikte hâşiyeye yazarlarının uygunsuzluğu gösterirken belirli ifade kalıplarını kullanmadıkları zamanlar olmuştur. Böyle durumlarda genelde argümandaki uygunsuzluk, getirilen eleştirinin bağlamı ve içerdiği anlamdan tespit edilebilir.

#### d. Argümantasyon tekniği eleştirisi

*Tavzîh* ve *Telvîh*’in felsefe-mantık diliyle yazıldığı ifade edilmişti. Bu dilin imkanları kullanılarak yazılan diğer eserlerde olduğu gibi bu iki eserde de bir argümana itiraz edilirken yahut bir itiraza cevap verirken âdâbü’l-bahsin kuralları göz önünde bulundurulmuştur. Başka bir ifadeyle, klasik felsefe ve mantık disiplinleri, usûl eserlerinin kavramları ve akıl yürütme süreçlerini belirlemekle birlikte özellikle itiraz ve cevap yöneltirken getirilen argümanlar âdâbü’l-bahsin ilke ve kuralları çerçevesinde düzenlenmiştir. Bu çerçevede eleştiriler temelde münâkaza, nakz ve muâraza formlarında ortaya konulmuştur. Söz gelimi dönemin dilinde sıklıkla rastlanılan ve “kabul etmeyiz” anlamına gelen “*lâ nüsellimü*” ifadesi, getirilen argümanın öncüllerinden birinin reddedildiğine işaret eder.

Argümanların eleştiri/cevap biçiminde vazedilme kurallarını ve genel tartışma ilkelerini belirleyen âdâbü’l-bahsi, argümantasyon tekniği şeklinde ifade etmek mümkündür. Zira bu disiplin hasma karşı argüman ileri sürerken takip edilmesi gereken formel adımları düzenler. Bu bağlamda çalışmanın konusu olan hâşiyelerde otorite isimlerin getirdikleri argümanlar aynı zamanda argümantasyon tekniği açısından incelenmiş ve yer

---

<sup>250</sup> Özer, “Molla Samsûnîzâde’nin Ta’lîka ‘ale’l-Mukaddimâti’l-Erba’a Adlı Risalesi”, s. 192; Hasan Samsûnîzâde, *Hâşiyeye suğrâ ale’l-mukaddimâti’l-erba’*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 672, vr. 76a; Hatîbzâde, *Hâşiyeye ale’l-mukaddimât*, vr. 26a.

<sup>251</sup> Özer, “Molla Samsûnîzâde’nin Ta’lîka ‘ale’l-Mukaddimâti’l-Erba’a Adlı Risalesi”, s. 192.

<sup>252</sup> Hasan Çelebi Fenârî, *Hâşiyeye ale’t-Telvîh*, II, 171.

<sup>253</sup> Hacıhasanzâde, *Hâşiyeye ale’l-mukaddimât*, vr. 70b.

<sup>254</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiyeye ale’t-Telvîh*, vr. 161b.

<sup>255</sup> Fenârî, *Hâşiyeye ale’t-Telvîh*, 1322, II, 166-167.

<sup>256</sup> Muslihuddin Mustafa Kestelî, *Hâşiyeye suğrâ ale’l-mukaddimâti’l-erba’*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 706, vr. 5b.



yer bu tekniğin ihlal edildiğine dair tespitlerde bulunulmuştur. Dolayısıyla bu ihlale yönelik tespitleri argümantasyon tekniği eleştirisi şeklinde ifade etmek mümkündür. Dönemin hâşiyelerinde geçen “*hâric an kânûni’l-münâzara*”<sup>257</sup> “*mükâbere*”<sup>258</sup>, “*mükâbere mahza*”<sup>259</sup> ve “*gayrû mesmû’a*”<sup>260</sup> gibi ifadeler otorite isimlerin veya muasır âlimlerin ileri sürdükleri argümanlarda söz konusu tekniğin ihlal edildiğine işaret eden bazı lafızlardır.

#### e. Alternatif argüman

Hâşiyeye yazarları kimi zaman otorite isimlerin veya muasırların argümanlarına yukarıda zikri geçen eleştiri türlerinden birini yöneltmekle yetinmemişler; aynı zamanda zayıf buldukları argümana alternatif olabilecek deliller getirmişlerdir. Başka bir ifadeyle, bir iddiayı desteklemek üzere getirilen argümanın zayıf olduğunu ileri sürmekle beraber aynı iddiayı destekleyecek daha sağlam argümanlar kurmaya çalışmışlardır. Bu bakımdan hâşiyelerde alternatif argüman getirilmeden önce argümana işkâl veya tutarsızlık gibi açılardan eleştiri yöneltilmiştir. Bu durum hâşiyelerde argüman merkezli yazım tarzının bir tezahürü olarak okunabilir.

Hâşiyeye yazarları bir iddiayı desteklemek için alternatif argüman getirirken standart ifade kalıpları kullanmamışlardır. Bununla birlikte bazı hâşiyelerde alternatif argüman getirilirken “*yekfî en yukâl*”,<sup>261</sup> “*bel el-cevâb en yukâl*”,<sup>262</sup> “*es-savâb fî’l-i’tirâz*”<sup>263</sup> gibi ifadelerin kullanıldığı görülür.

#### f. Argüman tamamlama

Yukarıda değinildiği üzere hâşiyeye yazarları çoğunlukla otorite ismin doğrudan görüşüne değil, getirdiği argümana eleştiri yöneltmişlerdir. Bu bağlamda kimi zaman otoritenin veya muasır âlimin getirdiği argümanın ispat edilmek istenilen iddiayı yeterince

---

<sup>257</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiyeye ale’t-Telvîh*, vr. 176b.

<sup>258</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiyeye ale’t-Telvîh*, vr. 163a.

<sup>259</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiyeye ale’t-Telvîh*, vr. 160a.

<sup>260</sup> Molla Lutfi, *Hâşiyeye ale’l-mukaddimât*, vr. 25a, 25b.

<sup>261</sup> Muslihuddin Mustafa Kestelî, *Hâşiyeye kübrâ*, vr. 18b.

<sup>262</sup> Molla Lutfi, *Hâşiyeye ale’l-mukaddimât*, vr. 35a.

<sup>263</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiyeye ale’t-Telvîh*, vr. 144a.

temellendiremediğini ancak söz konusu argümanın güçlendirilebileceğini düşünmüşlerdir. Bunun için argümanın zayıf öncüllerini itiraz gelmeyecek şekilde yeniden kurmuşlar veya farklı öncüllerle desteklemişlerdir. Bu bakımdan hâşiye yazarının bir argümanı tamamlaması aslında alternatif argümanda olduğu gibi otorite ismin iddiasının temellendirilebileceğine ve fakat yazarın görüşün ispatı için getirilen argümanı zayıf bulduğuna işaret etmektedir.

Hâşiye yazarlarının bir argümanı tamamlarken standart bir ifade kalıbı kullanmadıkları görülür. Ancak hâşiyelerdeki bu tür tasarrufların eleştirilerin bağlamından ve içeriğinden anlaşılması mümkündür. Söz gelimi kimi zaman hâşiye yazarları otorite ismin iddiasını desteklemek için getirdiği argümanın tam olmadığını ifade etmişler; ardından “*ekûlu*” ifadesiyle kendi önerdikleri tadil ve tashihlere işaret etmişlerdir.<sup>264</sup> Dolayısıyla argüman tamamlamada argümanın zayıf kaldığı noktalara dikkat çekilerek bu zaafaların giderilmesi amaçlanmıştır.

#### g. Yorum eleştirisi

Klasik sonrası dönem şerh ve hâşiyelerin en önemli fonksiyonlarından birisi de klasik dönemde ortaya çıkan birikimin yorumlanmasıdır. Bu anlamda dönemin hâşiyelerinde Pezdevî'nin Hanefî usûl geleneğinin klasik dönem birikimini temsil ettiği düşünülmüş ve daha çok onun metninin yorumlanması problem alanı olmuştur. Bu çerçevede hâşiyelerde özellikle Abdülaziz el-Buhârî, Sadrüşşerîa ve Teftâzânî gibi Hanefî usûl geleneğinin klasik sonrası dönem otoritelerinin klasik dönem otoritesi Pezdevî'nin ifadelerine yönelik yorum ve açıklamaları incelenmiş, kimi zaman bu yorumların isabetli olmadığı ortaya konulmuştur.<sup>265</sup> Bu yönüyle yorum eleştirisi esasında klasik dönem birikiminin klasik sonrası dönemde nasıl yorumlanması ve anlaşılması gerektiği ile ilgili bir çabanın sonucu olarak okunabilir.

Yorum eleştirisi için hususi bir ifade kalıbı kullanılmamakla beraber kimi zaman yorumdaki problemleri cihete işaret edilerek “*fîhi bahs*”<sup>266</sup> ifadesi tercih edilmiş, kimi zaman

---

<sup>264</sup> Bk. Molla Lutfi, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 18a-18b.

<sup>265</sup> Bk. Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 134a-134b.

<sup>266</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 134a, 161b.

ise metnin doğru yorumunun klasik sonrası dönemdeki otorite isme gizli kaldığına “*hâfiye alâ...*”<sup>267</sup> gibi ifadelerle işaret edilmiştir. Hâşiye yazarları, ileride değinileceği üzere, genelde yorum eleştirisinin peşi sıra kendi alternatif yorumlarını da ortaya koymuşlardır.

#### h. Görüş eleştirisi

Hâşiyelerde çoğunlukla hasmın argümanının merkezde olduğu ifade edilmişti. Bununla birlikte zaman zaman hâşiye yazarlarının otorite ismin doğrudan görüşünü eleştirdiğine de rastlanır. Mesela kulun ihtiyârî fiillerinde rolünün bulunması gerektiğini ileri süren Sadrüşşerîa’ya itiraz eden Alâeddin el-Arabî ve Hatibzâde alternatif görüşler ileri sürmüşler ve farklı argümanlarla da olsa kulun fiilde sun’unun olmadığını ispat etmeye çalışmışlardır.<sup>268</sup> Ancak ele aldığımız hâşiyelerin incelediğimiz bölümlerinde bunun gibi doğrudan görüşlerin tartışıldığı meselelere nadir rastlandığı ifade edilmelidir.

#### i. Alternatif görüş

Hâşiye yazarlarının bir kısmı otoritelerden yahut kendi döneminden bir âlimin görüşünü eleştirirken aynı zamanda meseleye ilişkin görüşlerini de ortaya koymuşlardır. Alternatif argümanda olduğu gibi burada da hasmın iddiasına alternatif bir görüş ileri sürmüşler, bu görüşü ise kendi getirdikleri argümanlarla desteklemişlerdir.

Dönemin ilim çevresinde kaleme alınan hâşiyelerde, her ne surette olursa olsun, eleştirinin, otorite isimlerle irtibat kurmada en öne çıkan irtibat şekli olduğu açıktır. Bununla birlikte hâşiye yazarlarının sadece otorite isimlere veya muasırlarına eleştiri getirmedikleri kendi argümanlarına da kimi zaman işkâl eleştirisi yönelttikleri görülür. Hâşiye yazarları çoğunlukla “*fe in kîle*” gibi muhtemel itiraz ifadeleri ile getirdikleri bu işkâlleri cevaplamışlar; böylece kendi argümanlarının gücünü muhtemel eleştirilere karşı bir tür teste tabi tutmuşlardır. Başka bir ifade ile muhtemel itirazlar üzerinden kendi argümanlarını güçlendirmişlerdir.

---

<sup>267</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale’t-Telvîh*, vr. 134b; Kestelî, *Hâşiye suğrâ*, vr. 9b.

<sup>268</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 76a-77b; Hatibzâde, *Hâşiye ale’l-mukaddimât*, vr. 33b.

## 2. Yorum

Yukarıda zikri geçtiği üzere, ulemanın otorite figürlerle kurduğu ilişkinin ikinci temel şekli yorumdur. Ele alınan dönemde *Telvîh* üzerine yazılan hâşiyelerde bir argümanın veya görüşün yorumlanması yaygın olarak takrir ve tevcih şeklinde gerçekleşmiştir. Bununla birlikte, hâşiye yazarları otorite ismin veya muasır âlimin getirdiği yoruma karşılık zaman zaman alternatif yorumlar önermişlerdir. Ayrıca bu iki yorum türünün dışında hâşiyelerde bir ifade yorumlanırken kimi zaman argümanın izinin sürüldüğü de görülür.

### a. Takrir ve tevcih

Yukarıda zikri geçtiği üzere, hâşiyelerde yorumun en yaygın şekli takrir ve tevcih olarak karşımıza çıkar. Hâşiye yazarının, otorite ismin getirdiği argümanı çoğu kez âdâbü'l-bahsin ilke ve kavramlarını da dikkate alarak açıklaması genelde “takrir” olarak isimlendirilir. “Tevcih” ise daha ziyade söz konusu argümanın eleştiriye maruz kalmayacak şekilde farklı bir şekilde tekrardan açıklanmasını ifade eder. Dolayısıyla tevcih kavramı zımında, aynı zamanda yapılan açıklamanın argümanın doğru yorumu olduğu iddiasını da barındırır.

Hâşiye yazarları bir argümanı takrir veya tevcih ederken hâşiyelerde tekrar eden bazı ifade kalıplarından söz etmek mümkündür. Bu bağlamda argümanı takrir ederken doğrudan “*takrîru 's-süâl*”<sup>269</sup> ve “*takrîru cevâbih*”<sup>270</sup> gibi ifadeleri kullandıkları gibi “*beyânühû*”,<sup>271</sup> “*ya 'nî*”,<sup>272</sup> “*yürîdü enne*”,<sup>273</sup> *hâsilü 'l-işkâl*<sup>274</sup>, “*hâsilü 'l-cevâb*”<sup>275</sup> ve “*tahkîku 'l-cevâb*”<sup>276</sup> gibi kalıp ifadeleri de tercih etmişlerdir. Hâşiye yazarları argümanı tevcih ederken ise “*tevcîhühû*”,<sup>277</sup> “*tevcîhü kelâmihî*”<sup>278</sup> gibi ifadelerin yanı sıra “*yümkinü 't-tevcîh bi en-*

---

<sup>269</sup> Molla Lutfi, *Hâşiye ale 'l-mukaddimât*, vr. 19a.

<sup>270</sup> Kestelî, *Hâşiye suğrâ*, vr. 9b.

<sup>271</sup> Molla Ahmed Kırımı, *Hâşiye ale 't-Telvîh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 619, vr. 111b.

<sup>272</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale 't-Telvîh*, vr. 131b, 148a; Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 74a.

<sup>273</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale 't-Telvîh*, vr. 133a.

<sup>274</sup> Kırımı, *Hâşiye ale 't-Telvîh*, vr. 127a.

<sup>275</sup> Kırımı, *Hâşiye ale 't-Telvîh*, vr. 116a; Molla Hüsrev, *Hâşiye ale 't-Telvîh*, vr. 143b, 148a.

<sup>276</sup> Kırımı, *Hâşiye ale 't-Telvîh*, vr. 113b.

<sup>277</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale 't-Telvîh*, vr. 144a.

<sup>278</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale 't-Telvîh*, vr. 144a; Hatibzâde, *Hâşiye ale 'l-mukaddimât*, vr. 25b.

*yukâl*”,<sup>279</sup> “*kad yüvecceh bi enne*”,<sup>280</sup> “*yüveccehü*”<sup>281</sup> gibi ifadeler kullanmışlardır. Bununla birlikte takrir veya tevcih için bu ifadeler dışında aynı anlamı ifade eden farklı lafızlar da kullanılmıştır.

Diğer taraftan tevcih kavramı olumsuzluk edatları ile birlikte de kullanılmıştır. Hâşiye yazarları kimi zaman otorite ismin veya muasır bir âlimin ileri sürdüğü argümanın tevcihinin mümkün olmayacağına işaret etmek için “*lâ yetevecceh*”, “*gayru müvecceh*” gibi olumsuz ifade kalıpları kullanmak suretiyle<sup>282</sup> söz konusu delilin gerekçelendirilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.

#### b. Alternatif yorum

Hâşiye yazarlarının kimi zaman klasik sonrası dönem otoritelerinin veya muasırlarının yorumuna eleştiri getirdikleri yukarıda ifade edilmişti. Hâşiyelerinde çoğu kez bu eleştirileri yönelten müellifler, eleştirinin ardından doğru gördükleri yorumu da alternatif olarak ileri sürmüşlerdir. Bu tür yorumlarda hâşiye yazarları tarafından bir nevi klasik dönem birikiminin nasıl yorumlanacağı tartışılmış ve klasik sonrası dönemde yapılan yorumlar eleştirilerek bunlara alternatif yorumlar ileri sürülmüştür.

Getirilen alternatif yoruma yaygın olarak işaret eden ifade kalıplarından söz etmek zor olsa da, “*et-takrîru’s-sahîh el-muvâfik li ibâreti’l-musannif...*”,<sup>283</sup> “*ve’l-hak en yukâl*”<sup>284</sup> “*fe’l-evlâ fî tahkîki (...) en yukâl*”<sup>285</sup> tarzındaki ifadelerin alternatif yoruma dikkat çektiği görülür.

#### c. Argümanın izini sürme

Hâşiye yazarları kimi zaman otorite ismin argümanını yorumlarken argümanı sadece açıklamaktan öte, öncesinde kim tarafından ileri sürüldüğüne veya hangi bağlamda

---

<sup>279</sup> Molla Lutfi, *Hâşiye ale’l-mukaddimât*, vr. 11a.

<sup>280</sup> Hacıhasanzâde, *Hâşiye ale’l-mukaddimât*, vr. 71a.

<sup>281</sup> Molla Lutfi, *Hâşiye ale’l-mukaddimât*, vr. 9a.

<sup>282</sup> Bk. Molla Hüsrev, *Hâşiye ale’t-Telvîh*, vr. 155a; Hatibzâde, *Hâşiye ale’l-mukaddimât*, 28a.

<sup>283</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale’t-Telvîh*, vr. 161b.

<sup>284</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 48b.

<sup>285</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale’l-mukaddimât*, vr. 14a.

tartışıldığına dair bilgi verirler. Başka bir ifadeyle, argümanın düşünce tarihinde izini sürerek tartışmanın önceki dönemlerde seyrine dair açıklama getirirler. Böylece kimi zaman otorite ismin getirdiği argümanın nereye dayandığını yahut onun ilgili meselede düşünce geleneğinde nerede durduğunu ortaya koyarlar.<sup>286</sup> Bu tür yorumların genelde argümanın takrirı veya tevcihi bağlamında getirildiği görülür.

### 3. Nakil ve Derleme

Hâşiyelerde otorite figürlerle kurulan üçüncü genel irtibat şekli, nakil ve derleme olarak ifade edilebilir. Nitekim bazı hâşiye yazarları kimi zaman doğrudan otoritelerin veya muasır âlimlerin ortaya koyduğu yorum yahut eleştiriyi doğrudan nakletmişlerdir. Buradan ilgili hâşiye yazarının en azından naklettiği argümanda herhangi bir problem görmediğini hatta zaman zaman bu argümana katıldığını çıkarmak mümkündür. Diğer taraftan, kimi hâşiye yazarları ise otoritelerin getirdiği argümanla birlikte döneminde buna getirilen itiraz ve cevapları düzenli bir şekilde özetleyerek nakletmişlerdir. Başka bir ifadeyle, otorite isimlerin argümanları ile döneminde bu argüman üzerinden cereyan eden tartışmaları derleyerek aktarmışlardır. Bu cihetle bazı hâşiye yazarlarının eserlerinde otoritelerin görüş ve argümanları üzerinden cereyan eden tartışmaları derlemek için özel bir mesai sarf ettikleri görülür. Nakil ve derlemeye ağırlık veren bu tarz hâşiyeler argümana önceden getirilen işkâllerin ve bu işkâllere verilen cevapların toplu bir şekilde görüldüğü eserler olması bakımından medreselerdeki talebeler için önemli bir kaynak mesabesinde dir. Düşünce geleneğinde önemli bir işlevi olduğu anlaşılan bu şekildeki hâşiyeleri “derlemeci hâşiyeler” olarak ifade etmek mümkündür.

Hâşiyelerde yapılan nakiller ve derlemeler genellikle “*kîle*”, “*ûride aleyhi*”, “*ü tûriza*” ve “*ücîbe*” gibi ifade kalıpları ile yapılmıştır. Hâşiyelerde otoritelerin veya muasır âlimlerin argümanları genelde meçhul sığa ile nakledilmekle birlikte, kimi zaman hâşiyelerde - özellikle otorite isimlerin itirazları nakledilirken- isim zikredilmiştir.

---

<sup>286</sup> Bk. Kırımî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 11b-112a.

#### IV. USÛL DÜŞÜNCESİNDE TEKLÎF KONUSU

Bu çalışmanın konusu olan hâşiyelerde izi sürülecek tartışmalar, teklîfin temellerine ve mükellefin filine ilişkin usûl meseleleridir. Dolayısıyla bu meselelerin çalışmada ele alınan dönem öncesinde usûl-i fıkıh düşüncesinde Hanefî ve mütekellim usûl geleneğinin önde gelen eserlerinde, hangi bağlamda ele alındığı ve usûlcülerin bu meselelere nasıl yaklaştıkları üzerinde durulması gereken bir husustur.

Teklîfe dair meseleler Hanefî-fukahâ usûl geleneğinde daha ziyade emir ve nehyin konusu (*me'mûr bih* ve *menhiy anh*) bağlamında ele alınmıştır. Tezde incelenen hâşiyelerin temelindeki metnin sahibi Sadrüşşerîa, dil ve yoruma ilişkin konuları ele almadan önce Kitab'ın lafızlarının şer'î hükme delalet etmesinin öncelikle anlama delalet etmesine bağlı olduğunu ifade etmiştir.<sup>287</sup> Bu konuları kendi içinde tasnif ederek önce “lafzın anlamı ifade etmesi”, ardından “lafzın şer'î hükmü ifade etmesi” başlıklarını ele almıştır. İlk başlık altında âm, hâs, müşterek, hakikat ve mecaz gibi lafız kategorilerini Hanefî-fukahâ usûlcülerin yaygın kabulüne uygun şekilde dörtlü tasnif üzerinden incelenmiştir. “Lafzın şer'î hükmü ifade etmesi” başlığı altında ise *vücûb* ve *hurmet* gibi hükümleri gerektirmesi bakımından emir ve nehyi konu etmiştir.

Sadrüşşerîa emir ve nehy başlığı altında emir ve nehyin lafzî delaletlerini tartıştıktan sonra emre konu olan fiile ilişkin meseleleri ele almıştır. Hüsün-kubuh, güç yetirilemeyen fiilin ilâhî hitaba konu olması (*teklîf-i mâ lâ yutâk*), emre konu olan fiil için gerekli olan kudret (*mümezzin-müeyssir* kudret), emre konu olan fiilin vakitle ilişkisi (*edâ* ve *kazâ*, *mutlak* ve *muvaqqat* fiiller) ve şer'î fiile yönelik nehyin fesadı gerektirmesi (*hissî-şer'î* fiil ayrımı) gibi problemler Sadrüşşerîa'nın ve diğer Hanefî-fukahâ usûlcülerin emrin konusu bağlamında konu edindiği meseleler olmuştur.

Günümüze ulaşan ilk Hanefî usûl eserinin yazarı Ebû Bekr el-Cessâs teklîfe ilişkin hüsün-kubuh, teklîf-i mâ lâ yutâk, kâfirlerin şeriatla muhatap tutulması ve nehyin fesadı gerektirmesi gibi meseleleri emir ve nehy başlığı altında işlemiştir. Ebû Zeyd ed-Debûsî ise benzer meselelerin büyük çoğunluğunu emir ve nehy konusunda işlemekle beraber teklîf-i

---

<sup>287</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 71-72.

mâ lâ yutâk meselesine insanın vücûb ve edâ ehliyetini ele aldığı başlıklar içinde değinmiştir. Pezdevî ise teklîfe dair bahsi geçen meselelerin bir çoğunu emir ve nehiy başlığı altında, hüsün ve kubuh meselesinin bir kısmı ile kâfirlerin şeriatla muhatap tutulması meselelerini ise akıl ve ehliyet konularını ele aldığı bölümde incelemiştir. Serahsî de benzer şekilde söz konusu meselelerin çoğunu emir ve nehiy konusunda, teklîf-i mâ lâ yutâk meselesini ise edâ ehliyetini ele aldığı kısımda tartışmıştır.

Hanefî usûlünü seleflerinden farklı bir şekilde ele alarak Mâtûrîdî kelâmı üzerinden kuran Alaeddin es-Semerkindî ise teklîfe ilişkin meselelerden hüsün ve kubhun tanımını girişteki hüküm bahsinde, meselelerin çoğunu ise emir ve nehiy konusu bağlamında ele almıştır. Klasik sonrası dönemde muhtasar metin telif eden Husâmüddîn Muhammed el-Ahsîkesî *el-Müntehab*'da Pezdevî'yi takip ederek teklîfe dair meselelerin bir kısmını emir ve nehiy konusunda bir kısmını ise akıl ve ehliyet başlıkları altında ele almıştır. Bu dönemin usûlcülerinden Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Menâr* adlı muhtasar metninde teklîfe ilişkin meselelerin pek çoğunu emir ve nehiy konusunda ele almış; hüsün-kubhun bilgisine dair detaylı görüşlerine ise hüküm konusunun hâkim bölümünde yer vermiştir.

Hüsün ve kubuh meselesinin Hanefî usûl düşünce tarihindeki seyrine bakıldığında geleneğe meseleye ilişkin yeknesak bir tavrın bulunmadığı anlaşılır. Nitekim Cessâs Allah'ın ancak iyi olanı emrettiğini ve kötü olandan nehyettiğini, onun emrinin aynı zamanda emrettiği fiilin iyiliğine, nehyinin ise nehyettiği fiildeki kötülüğe delalet ettiğini ifade eder. Dolayısıyla O'nun emri ve nehyi söz konusu fiilde bulunan iyiliği veya kötülüğü haber verme (*ihbâr*) gibidir. Hanefî-fukahâ usûl geleneğinin genel teorik çerçevesini oluşturan Debûsî ise hikmetin Allah'ın bir fiili yapmayı vâcip kılmasının ancak onun Allah katındaki iyiliği sebebiyle olmasını gerektirdiğini söyler. Zira kötü, yapılmaması gereken şey için kullanıldığı için hikmet sahibi Allah kötü bir fiili emretmez.<sup>288</sup> İfadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Debûsî de iyilik ve kötülük vasıflarının fiillerin kendisinde bulunduğunu düşünür ve Şâri'in emir ve nehyinin ise bu fiillerdeki iyilik veya kötülük sebebiyle geldiğini ileri sürer. Ancak Pezdevî'ye gelince o, emredilen fiilin, iyilikle (*hüsün*)

---

<sup>288</sup> Ebû Bekr er-Râzî Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, thk. 'Uceyl Câsim Neşemî, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûnî'l-İslâmiyye, 1994, II, 233-234; Debûsî, Ebû Zeyd, *Takvîmü'l-edille*, thk. Abdurrahim Ya'kûb. Riyad: Mektebetü'r-rüşd nâşirûn, 2009, I, 240.



mevsuf olduğunu kabul etmekle beraber bir fiilin iyi oluşunun akılla bilinmesini imkânsız bularak bunun ancak Şâri'in emri ile bilinebileceğini ifade eder. Serahsî de Pezdevî gibi emredilen fiilin iyilikle (*hüsün*) mevsuf olduğunu kabul etmekle beraber Cessâs ve Debûsî'den farklı olarak emrin emre konu olan fiilin şer'an iyi (*hasen*) olmasını iktiza ettiğini ileri sürer. Serahsî, Hanefî meşâyihinden -Cessâs ve Debûsî'yi kastettiği anlaşılan- bir kısmının iddia ettiği gibi emredilen fiilin iyiliğinin aklen sabit olmadığını, çünkü aklın bizatihi bir fiili vâcib kılamayacağını savunur.<sup>289</sup> Pezdevî ve Serahsî'nin bu tavrının Mu'tezile ile aralarına koymak istedikleri mesafeden kaynaklandığı söylemek mümkündür. Mamafih bu tavrın Hanefî usûl geleneğinin klasik sonrası döneminde fazla kabul görmediği anlaşılmaktadır.

Hanefî usûlünü Matürîdî kelâm ekolünün ilkeleri üzerinden yeniden inşa etmeyi amaçlayan Alaeddin es-Semerkindî ise Pezdevî ve Serahsî'den ayrılarak emir ve nehyin fiillerin vasfı olan iyilik ve kötülüğe (*hüsün* ve *kubuh*) işaret ettiğini söyler. Hikmet sahibi Şâri'in emrettiği fiilin, ancak iyilikle vasıflanabileceğini ifade eden Semerkandî, vücûb ve nedbin fiildeki iyiliğe delalet ettiğini ancak mubah fiillerin iyilikle vasıflanmadığını ileri sürer.<sup>290</sup> Semerkandî'nin Mâtürîdî kelimat öncüllerine dayalı olarak meseleye dair ortaya koyduğu bu görüş Hanefî-fukahâ geleneğinin sonraki dönemi için belirleyici olmuştur. Klasik sonrası dönemde eserlerini büyük ölçüde Pezdevî ve Serahsî'nin mirasına dayanarak telif eden çoğu Hanefî usûlcü *hüsün-kubuh* meselesinde Matürîdî usûlcülerin görüşünü benimseyerek Pezdevî ve Serahsî'den ayrılmıştır.<sup>291</sup> Bu çerçevede Hanefî usûl geleneğinin klasik sonrası döneminde öne çıkan Abdülaziz el-Buhârî ve Sadrüşşerîa gibi isimler şâri'in

---

<sup>289</sup> Ebü'l-Usr Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, thk. Sâid Bekdaş, Beyrut: Dâru'l-beşâir el-İslâmiyye, 2016, ss. 148-149; Şemsüleimme Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993, s. 60.

<sup>290</sup> Diğer Mâtürîdî usûlcü Lâmişî de aklın Allah'a iman, iyilik ve adalet gibi fiillerin iyi olduğunu bilebileceğini ifade eder. krş. Semerkandî, *Mîzân*, ss. 157-177; Ebü's-Senâ Mahmud b. Zeyd Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1995, ss. 66-67.

<sup>291</sup> Söz gelimi Bâbertî her ne kadar Pezdevî'nin ifadelerini tevil etmeye çalışsa da “*âmmetü ashâbinâ*” ibaresiyle nakletmiş olduğu, fiillerdeki iyilik ve kötülüğün emrin mücebi değil emrin delalet ettiği vasıflar olduğuna dair görüşü tercih etmiştir. bk. Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed Bâbertî, *Takrîrû usûli fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Abdüsselam Subhî Hâmid, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Suûnî'l-İslâmiyye, 2005, I, 507-512.

emrinin aslında fiilin kendisindeki iyilik ve kötülük vasıflarına işaret ettiğini, dolayısıyla bazı fiillerin hüsn veya kubhunun akıl tarafından bilinebileceğini savunmuşlardır.<sup>292</sup>

Klasik sonrası dönemin muhtasar eser yazarlarından Ahsîkesî ile Habbâzî emredilen fiilde iyilik ve kötülük vasfının bulunduğunu ifade etmekle yetinirken, Ebü'l-Berakât en-Nesefî ise emredilen fiildeki iyilik vasfının Şâri'in hikmet sahibi olmasından dolayı gerekli olduğunu ifade etmek suretiyle fiilin kendisinde iyilik ve kötülük vasfının bulunduğu işaret etmiştir.<sup>293</sup> Dönemin önemli usûlcülerinden Abdülaziz el-Buhârî ise *Keşfü'l-esrâr* şerhinde Pezdevî'nin bu husustaki görüşünün Eş'arîler ve ehl-i hadîsin görüşünü aynı grupta zikrederken gelenekte tercih ettikleri görüşü, iyi ve kötünün emir ve nehyin mücebâtından değil medlûlâtından olduğu şeklinde açıklar. Yani emredilen iyilik veya kötülük fiilin kendisine ait vasıftır ve Şâri'in emri veya nehyi bu vasfa işaret eder. Buhârî, Semerkandî'den alıntıda bulunarak aklın Allah'a iman, ibadetlerin aslı, adaletli olmak ve iyilik yapmak gibi Şâri' tarafından emredilen bazı fiillerin iyiliğinin bilinmesinde payı olduğunu; Şâri'in emrinin ise akılda sabit olan bu hükme delalet ettiğini söyler.<sup>294</sup>

Teklîf-i mâ lâ yutâk meselesine gelince, Hanefî usûl geleneğindeki usûlcülerin büyük kısmı teklîf-i mâ lâ yutâkın en azından vâki olmadığında hemfikirlerdir. Cessâs açıkça "teklîf-i mâ lâ yutâk" şeklinde bir meseleden söz etmese de emrin sahih olması için emre muhatap olan kulun fiil gerekli olduğu zaman (*hâle lüzûmih*) bu fiili yerine getirebilme imkanını şart koşar. Böylece emrin sıhhati bağlamında aslında kul tarafından güç yetirilemeyen bir fiilin ilâhî hitaba konu olamayacağına işaret eder. Debûsî ise ehliyet konusunu işlediği kısımda şer'î hitabın yöneldiği anda kulun iki kudreti haiz olduğunu ifade eder. Bunlardan ilki akıl, ikincisi fiil (*amel*) kudretidir. Yani bir kimsenin teklîfe muhatap olmaya ehil olabilmesi için önce teklîfi anlayabilecek akla, sonra akılla anladığı teklîfi yerine getirecek güce sahip olması gerekir. Bu hususta Allah'ın kimseye kaldıramayacağı yükü

---

<sup>292</sup> Alâeddin Abdülaziz b. Ahmed Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî*, 2. Bs., Kahire: el-Fârûk el-hadîse li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1995, I, 183; Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 405-410.

<sup>293</sup> krş. Hüsameddin Muhammed b. Muhammed Ahsîkesî, *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb*, Beyrut: Dârü'l-Medari'l-İslâmî, 2005, s. 258; Ebu Muhammed Ömer b. Muhammed Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*, Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2005, s. 60; Ebü'l-Berakât Nesefî, *Menâru'l-envâr*, Dersâdet: Matba'a-i Ahmed Kâmil, 1326, s. 4.

<sup>294</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 183.

yüklemediğini (Bakara, 2/286) bildiren âyeti delil getiren Debûsî, bu âyetin yanı sıra Allah'ın kullara din hususunda hiçbir güçlük ve sıkıntı yüklemediğini (Hac, 22/78) ve kulların üzerindeki ağırlıkları kaldıracığını ifade eden âyetlerin (A'râf, 7/157) teklîf-i mâ lâ yutâkın kaldırıldığına evleviyetle delalet ettiğini söyler.<sup>295</sup> Serahsî de Debûsî gibi meseleyi edâ ehliyetini açıkladığı kısımda ele alır ve onun ileri sürdüğü âyetleri delil göstererek Allah'ın teklîf-i mâ lâ yutâkı onaylamadığını ifade eder.<sup>296</sup>

Fâilin kudretini emrin sıhhati için şart koşan Cessâs'ın ifadelerinden hareketle teklîf-i mâ lâ yutâkın imkânsız olduğu sonucu çıkarılabilse de, Debûsî'nin "kaldırma (رفع)" ve Serahsî'nin "onaylamama (نفي)" ifadelerinden böyle bir teklîfin imkânsızlığına kesin bir şekilde ulaşmak zordur. Zira ifadelerinden bazı Eş'arî usûlcülerin ileri sürdüğü teklîf-i mâ lâ yutâkın mümkün olsa dahi vâki olmadığına dair görüşü de çıkarmak mümkündür.

Pezdevî, Debûsî ve Serahsî'nin ehliyetin şartları bağlamında ele aldığı kudret meselesini hüsün-kubuh konusuna taşımıştır. Burada Debûsî'den farklı olarak kendi dışında bir anlam sebebiyle iyi olan fiillere üçüncü bir kısım daha ilave etmiş; bu kısımda kendindeki bir anlam sebebiyle iyi olduktan veya böyle bir iyi fiile mülhak olduktan sonra, şartındaki anlam sebebiyle de iyi olan fiilleri ele almıştır. Ona göre kendindeki anlam sebebiyle iyi olan namaz veya bu tür fiillere mülhak olan zekât gibi fiiller, kendilerindeki iyilik vasfının yanı sıra şartları olan edâya kudret sebebiyle de iyidir. Dolayısıyla söz konusu fiiller hem li-aynihî hem de li-gayrihî iyilik vasfını taşımaları bakımından "câmi'" olarak da isimlendirilirler.<sup>297</sup> Bu kısımda hüsün-kubuh meselesinden edâ için gerekli olan kudret meselesine geçiş yapan Pezdevî, söz konusu fiillerde iyilik vasfına sebep olan ve fiiller için şart olan kudreti kulun yapması gereken fiili edâ edebileceği kudret olarak açıklar. Bu kudret ona göre edânın şartı olmakla beraber vücûbun şartı değildir. Bu kudretin şart olmasının delili olarak ise Allah'ın kimseye kaldıramayacağı yükü yüklemediğini (Bakara, 2/286) bildiren âyeti ileri sürer. Ardından edâ için şart olan bu kudreti mutlak ve kâmil olarak kendi

---

<sup>295</sup> Burada iki âyette zikri geçen sıkıntı (حرج) ve ağırlığın (أمر) kaldırılmasına dair ifadeler, ona göre haydi haydi kudreti aşan fiillere yönelik teklîfin de kaldırıldığına işaret eder. bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, III, 449-450.

<sup>296</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 340-341.

<sup>297</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, s. 149; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 185.

içinde ikiye ayırır. Buna göre mutlak kudret, kulun gerekli olan fiili kendisiyle edâ edebileceği asgari kudrettir. Allah'ın fazl ve minnetinden kaynaklanan bu kudret, emirle talep edilen her fiilin edâsı için şarttır.<sup>298</sup> Pezdevî'nin bu kudreti talep edilen her fiilin edâsı için şart koşsa da Allah'ın fazlı ve minnetiyle açıklaması, teklîf-i mâ lâ yutâkın imkânına kapı aralaması bakımından sonraki literatürde tartışılmıştır.

Alaeddin es-Semerkindî teklîf-i mâ lâ yutâkın aklen mümkün olmadığını ve aynı zamanda kabih olduğunu ifade eder. Zira böyle bir teklîfin kötü olduğunun akılla bilinebileceğini düşünür. Bir fiilin emre konu olabilmesi için öncelikle fiilin kendi varlığının tasavvur edilebilir olması gerektiğini ifade eden Semerkindî, ayrıca fiilin emre muhatap olan mükellef tarafından da kesbedilebilir olmasını şart koşar.<sup>299</sup> Yani fiilin hem zaten mümkün olması hem de âdeten kulun kudretinin sınırlarını aşmaması gerektiğine işaret eder. Teklîf ve kudret ilişkisine Debûsî gibi ehliyet konusunda da değinen Semerkindî, edâ ehliyeti için kulun hitabı anlamaya ve hitapta istenen fiili yerine getirmeye yönelik iki kudrete sahip olması gerektiğini söyler. Ardından Debûsî gibi bu iddiasını Allah'ın kimseye kaldıramayacağı yükü yüklediğini ifade eden âyetle destekler.<sup>300</sup>

Semerkindî'nin Mâtürîdî kelâm düşüncesinden hareketle ileri sürdüğü bu tavır, klasik sonrası dönem Hanefî usûl yazarlarının görüşüne etki etmiş, Pezdevî şârihi Abdülaziz el-Buhârî ve Sadrüşşerîa gibi isimler teklîf-i mâ lâ yutâkın mümkün olmadığını açıkça ifade etmişlerdir.<sup>301</sup> Buhârî'nin bu görüşü “*kâle ashâbünâ*” ifadesiyle Hanefî usûl geleneğine nispet etme çabası ve Pezdevî'nin teklîfe temel olan kudretin Allah'ın fazlı ve minneti olduğuna dair ifadesini de bu görüşle uyumlu bir şekilde tevcih etmesi dikkat çekicidir.<sup>302</sup>

Teklîfin temeli olan meselelerde özellikle hüsün ve kubuh problemi ve teklîf-i mâ lâ yutâk meselesinde Hanefî usûlcülerin genel tavrının dönem içinde değişiklik gösterdiğini söylemek mümkündür. Cessâs'ın hüsün ve kubuh meselesi ile teklîf ve kulun kudreti ilişkisi

---

<sup>298</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, s. 152.

<sup>299</sup> Alâeddin Semerkindî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber, 1. Bs., Devha, 1984, ss. 167-169.

<sup>300</sup> Semerkindî, *Mizân*, ss. 742-743.

<sup>301</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 191; Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 419-422.

<sup>302</sup> Bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 191-192.

konusunda Mu'tezilî düşüncüyü yansıttığı görülürken, aynı tavrın biraz çekimser olsa da Debûsî tarafından devam ettirildiği anlaşılır. Ancak Hanefî-fukahâ usûl düşüncesinin klasik dönem otorite isimleri olan Pezdevî ve Serahsî'nin geleneğin kabullerini devam ettirmeye çalışmakla beraber her iki meselede de Mu'tezile ile aralarına mesafe koymaya çalıştıklarını söylemek mümkündür. Bu bağlamda fiillerdeki hüsün ve kubhun şer' tarafından belirlendiğini düşünen iki ismin, hüsün ve kubuh konusunda fiilleri hasen li-aynihî ve hasen li-gayrihî, kabîh li-aynihî ve kabîh li-gayrihî gibi tasnife tabi tutmaya devam etmeleri gelenekte sürekliliği devam ettirme eğilimine karşılık o dönemler şiddetli şekilde dışlanan Mu'tezile'den uzak durma tavrıyla açıklanabilir. Bu meseledeki çelişki ve belirsizliğin uzantılarını teklîf-i mâ lâ yutâk meselesinde de görmek mümkündür. Nitekim âyetlere dayanarak Allah'ın kulu kudretini aşan fiillerle sorumlu tutmayacağını açıkça ifade etmelerine rağmen Mu'tezile gibi böyle bir teklîfin mümkün olmadığını açıkça ifade etmemişlerdir. Mamafih bu çekimser tavırların, özellikle Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefî usûlcülerin kendilerini artık sünnî bir kelâm ekolü olarak kabul gören Mâtürîdîlikle irtibatlandırmaya başladıkları süreçte ortadan kaybolmaya başladığı görülür. Nitekim Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Abdülaziz el-Buhârî ve Sadrüşşerâ gibi isimler bahsi geçen meselelerde Mâtürîdî kelâm düşüncesinden hareketle hüsün ve kubhun fiillerin kendisindeki vasıflar olduğunu ve teklîf-i mâ lâ yutâkın mümkün olmadığını açıkça ileri sürmüşlerdir.

Mütekellim usûl geleneğinde ise teklîfe dair zikri geçen meseleler farklı konular bağlamında ele alınmıştır. Eş'arî usûlcü Kâdî Bâkılânî (v. 403/1013) hüsün-kubuh ve teklîfe ilişkin meseleleri eserinin girişinde nazar ve istidlal konusunun ardından teklîfi incelediği bölümde ele alırken, kâfirlerin şer'î hükümlere muhatap olması ve nehyin fesadı gerektirmesi gibi meseleleri emir ve nehy konusu bağlamında incelemiştir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (v. 436/1044) ise fiilin emre konu olması için kudretin şart olması gibi hususları emir ve nehy konusunda, hüsün ve kubuh konusunu Hz. Peygamber'in fiillerini incelediği *ef'âl* bölümünün girişinde ele almıştır. İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (v. 478/1085) ise hüsün-kubuh ve güç yetirilemeyen fiilin ilâhî hitaba konu olması gibi meseleleri eserinin başlarındaki hüküm ve teklîfin mahiyetini incelediği kısımda ele almış, emre konu olan fiile ilişkin meselelerin diğer kısmını ise emir ve nehy başlığı altında işlemiştir. Eserinde seleflerine göre oldukça farklı bir konu tertibi geliştiren Gazzâlî (v. 505/1111) hüsün ve kubuh, güç yetirilemeyen fiilin ilâhî hitaba konu olması, edâ ve kazânın mahiyeti ve

kâfirlerin şer'î hükümlere muhatap olması gibi meseleleri hüküm bölümü altında *mahkûm fih* (hükme konu olan fiil) ve şer'î hüküm kısımlarında incelerken, nehyin fesadı gerektirmesi gibi meseleleri emir ve nehy konusu bağlamında ele almıştır.

Mütekellim usûl geleneğinin klasik sonrası dönemini etkileyen isimlerden Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210) hüsün-kubuh meselesi ile edâ ve kazânın mahiyetini *el-Mahsûl* adlı eserinin başlarındaki mukaddime kısmında incelemiş; güç yetirilemeyen fiilin ilâhî hitaba konu olması, kâfirlerin şer'î hükümlere muhatap olması ve nehyin fesadı gerektirmesi gibi meseleleri ise emir ve nehy başlığı altında ele almıştır. Râzî'nin emir ve nehy konusu bağlamında ele aldığı bu meselelerden bir kısmını *me'mûr bih* başlığı altında incelemesi dikkat çekicidir. Aynı asırda yaşayan Seyfüddîn el-Âmidî (v. 631/1233) hüsün-kubuh ve güç yetirilemeyen fiilin ilâhî hitaba konu olması gibi meseleleri fıkıh usûlünün postulatlarını incelediği *mebâdî'* bölümünde, hüküm konularını incelediği *fikhî mebâdî'* kısmında ele almıştır. İbnü'l-Hâcib'in ise (v. 646/1249) büyük ölçüde Âmidî'nin konu tertibini devam ettirdiği görülür.

Teklîfe ilişkin meselelerin Eş'arî-mütekellim gelenekteki seyri genel hatlarıyla değerlendirilecek olursa; Eş'arî mütekellim usûlcü Bâkılânî'ye göre, Mu'tezile'nin iddiasının aksine, fiiller kendisinde iyilik ve kötülük vasıflarını hâiz değildir. Bu vasıflar ancak Şâri'in emir ve nehyi ile sabit olur. Bu görüşün sonraki Eş'arî mütekellim usûlcülerin tamamı tarafından devam ettirildiği ve farklı argümanlarla desteklendiği görülür.<sup>303</sup> Ancak özellikle teklîfin temellendirilmesi için önemli olan güç yetirilemeyen fiilin ilâhî hitaba konu olması (*teklîf-i mâ lâ yutâk*) ve imkânsız bir fiilin ilâhî hitaba konu olması (*teklîf-i'l-muhâl*) meselesi Eş'arî mütekellim usûl geleneğinde ihtilaf edilen bir konu olmuştur. Nitekim Bâkılânî bu hususta İmam Eş'arî'yi takip ederek böyle bir teklîfi mümkün görürken,<sup>304</sup>

<sup>303</sup> Bk. Ebû Bekr Muhammed b Tayyib Bâkılânî, *et-Takrîb ve 'l-irşâd: es-Sağîr*, thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998, I, 278-280; İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Doha: Câmîatu Katar, 1399, II, 87-100; Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 2015, I, 112-123; Fahreddîn Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, thk. Tâhâ Câbir el-'Alvânî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992, I, 123-140; Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Afîf Abdürrezzâk, Riyad: Dâru's-Sumeyî, 2003, I, 112-121.

<sup>304</sup> Bâkılânî usûl eserinde Mu'tezile'nin fiillerin emir ve nehye konu olması için gerekli şartları saymış bu şartlardan birini de mükellefin fiili yapabilecek kudrete sahip olması ve fiilin de güç yetirilebilir olması

özellikle Cüveynî ve Gazzâlî böyle bir teklîfin mümkün olmayacağını ileri sürmüştür. Bu iki usûlcüden Cüveynî *teklîf-i mâ lâ yutâkî* ispat için getirilen argümanlara itiraz ettikten sonra açık bir şekilde ancak hitaba konu olan fiile güç yetirebilen kimsenin mükellef tutulabileceğini ve teklîfe ancak mümkün bir fiilin konu olabileceğini ifade eder.<sup>305</sup> Ayrıca son kelâm eseri *el-Akîdetü'n-nizâmiyye*'de Şâri'in teklîfinin imkânını ele aldığı kısımda teklîfi aklen temellendirmek için getirdiği ilk argümanda kulun kudretinin fiili üzerindeki tesirini açıkça. Ona göre hem kulun hâdis kudretinin fiilde tesiri olmadığını hem de mükellef kılındığını iddia etmek, bir insandan kendi bedeninde renkleri ve idrakleri meydana getirmesini talep etmek gibidir. Böyle bir yaklaşım ise itidal sınırını aşarak batıl ve imkânsız bir durumu kabul etmeyi gerektirir. Ayrıca böyle bir iddia şeriatı geçersiz kılma ve Peygamberlerin getirdiği bilgiye karşı çıkma anlamı taşır.<sup>306</sup>

Gazzâlî ise hükme konu olan fiili (*mahkûm fih*) ele aldığı kısımda teklîfe ancak ihtiyârî fiillerin konu olabileceğini ifade ettikten sonra,<sup>307</sup> bir fiilin teklîfe konu olabilmesi için kulun iradesi ile kesbedebileceği bir fiil olmasının şart olduğunu vurgular. Zira bir kimse, başkasının iradesi ile ortaya çıkan bir fiilden sorumlu tutulamaz. Ancak Gazzâlî'ye göre böyle bir teklîfin imkânsızlığı, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi bu teklîfin kötülüğü veya mefsedeti sebebiyle değil, teklîfin anlamı sebebiyledir. Zira bir fiille sorumlu tutmak (*teklîf*) külfetli bir şeyi talep etmek demektir. Bir şeyin talep edilmesi için ise talep edilen bir fiile ihtiyaç vardır. Yöneltilen talebe itaat edilebilmesi için ise talep edilen fiilin muhatap için anlamlı ve makul olması gerekir. Söz gelimi bir ağaçtan elbise dikmesini talep etmek akıl sahibi insan için imkansızdır. Özetle akılda varlığı tasavvur edilemeyen bir fiilin dış dünyada varlığı söz konusu olamaz, dolayısıyla böyle bir fiil talep de edilemez.<sup>308</sup> Cüveynî'nin fiilin ortaya çıkışında kulun kudretini de Allah'ın kudreti gibi müessir kabul etmesi ve Gazzâlî'nin

---

şeklinde ifade etmiştir. Ardından saydığı bu şartların hepsinin Eş'arîlere göre geçersiz olduğunu söylemiştir. bk. Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 263-265.

<sup>305</sup> Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, II, 104-105.

<sup>306</sup> İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *el-Akîdetü'n-nizâmiyye fî'l-erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zahid Kevserî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1992, ss. 42-45.

<sup>307</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 162.

<sup>308</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 163-165.

kulun fiilinin ihtiyârî olduğunu açıkça vurgulaması Eş‘arî gelenek içerisinde dikkat çeken bir yaklaşımdır.<sup>309</sup>

Cüveynî ve Gazzâlî’nin teklîf hususunda Eş‘arî geleneğe getirdikleri bu eleştiriye sonrasında pek itibar edilmediği anlaşılır. Zira mütekellim usûl geleneğinin klasik sonrası dönemine önemli ölçüde etki eden Râzî ve Âmidî başta olmak üzere sonraki usûlcüler büyük ölçüde İmam Eş‘arî’nin tavrını devam ettirerek güç yetirilemeyen fiilin ilâhî hitaba konu olmasının (*teklîf-i mâ lâ yutâk*) mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir. Râzî fiilin nihayetinde Allah’ın kudretiyle ortaya çıktığına, kulun iradesinden söz edilse bile bu iradenin dâî tarafından yönlendirildiğine ve sonuçta cebrin ortaya çıktığına dair argümanlar getirerek fiilin aslında kuldan ortaya çıkmadığını ispatlar. Dolayısıyla burada, bir kimsenin başkasına ait olan fiille sorumlu tutulması söz konusudur ve bu *teklîf-i mâ lâ yutâk*tır.<sup>310</sup> Âmidî ise teklîf-i mâ lâ yutâkı mümkün gören Eş‘arîlerin ileri sürdükleri aklî argümanlara işkâller getirir. Özellikle Râzî’nin kulun fiilinin cebr altında ortaya çıktığına ve Allah tarafından yaratılan dâî ile varlık kazandığına dair argümanları zayıf bularak eleştirmesi dikkat çekicidir.<sup>311</sup> Mamafih teklîf-i mâ lâ yutâkın imkânsız olduğunu ispat için getirilen nasların aslında böyle bir teklîfin vâki olmadığına delalet ettiğini ileri sürer ve teklîf-i mâ lâ yutâkın mümkün olduğuna delalet eden nasları daha açık bulduğunu ima eder.<sup>312</sup> Tarafların aklî ve naklî argümanlarına yönelik tavırlarından hareketle Âmidî’nin teklîf-i mâ lâ yutâkı naslardan hareketle mümkün görmekte birlikte bu husustaki aklî çıkarımları zayıf bulduğu anlaşılır. Sonraki usûlcülerden İbnü’l-Hâcib (v. 646/1249) imkânsız fiille muhatap tutma hususunda Cüveynî ve Gazzâlî’nin görüşünü devam ettirerek teklîf-i mâ lâ yutâkın câiz olmadığını ima ederken Râzî takipçisi sayılabilecek Kâdî Beyzâvî (v. 685/1286) ile Tâceddin es-Sübki (v. 771/1370) imkânsız fiille muhatap tutma ve teklîf-i mâ lâ yutâkın mümkün olduğunu ileri sürmüştür.<sup>313</sup>

---

<sup>309</sup> Söz konusu tespit için ayrıca bk. Ayşegül Yılmaz, *Fıkıh Usûlünde Husûn-Kubuh -el-Mu‘temed ve el-Mustasfâ Karşılaştırması Işığında-*, Marmara Üniversitesi SBE, 2012, ss. 265-269.

<sup>310</sup> Râzî, *Mahsûl*, II, 215-236.

<sup>311</sup> Âmidî, *İhkâm*, I, 185-186.

<sup>312</sup> Âmidî, *İhkâm*, I, 183-185.

<sup>313</sup> krş. İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü Müntheha’s-sûl ve’l-emel fî ilmeyi’l-usûl ve’l-cedel*, thk. Nezâr Hamâdî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006, I, 347-353; Abdullah b. Ömer Beyzâvî, *Minhâcü’l-vüsûl ilâ ilmi’l-usûl*,



Râzî'nin gerek hüsün-kubuh gerekse teklîf-i mâ lâ yutâka dair görüşü için ileri sürdüğü en temel argüman kulun fiilinin ıztırârî (cebr altında) olduğu iddiasıdır. Bu argüman Eş'arî düşünce açısından teklîfî açıklama hususunda ciddi bir sorun ortaya çıkarmıştır. Nitekim argüman taşıdığı bu sorun sebebiyle Hanefî-fukahâ geleneğinin klasik sonrası döneminde Sadrüşşerîa tarafından eleştirilecektir. İkinci bölümde ele alınacağı üzere Sadrüşşerîa ortaya koyduğu dört mukaddime üzerinden teklîfî ve hüsün-kubhu ontolojik olarak temellendirmeye çalışmıştır. Bu temellendirme çabası özellikle 15. yy.'daki Osmanlı ilim çevresinin gündemine oturmuş, dönemin âlimleri bu çabayı Teftâzânî'nin yorum ve eleştirileri üzerinden tartışmışlardır.



---

nşr. Mustafa Şeyh Mustafa, Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 2006, ss. 27-28; Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdülmun'im Halil İbrahim, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003, s. 19.

**İKİNCİ BÖLÜM**  
**MÜKELLEFİN FİİLİNİN ONTOLOJİK TEMELLERİ**  
**ÜZERİNE TARTIŞMALAR**

“Mükellefin fiilinin ontolojik temelleri” ifadesi ile klasik sonrası dönemde Eş‘arî-mütekellim usûlcülerin hüsün ve kubhun şer‘î olduğunu ispatlamak için geliştirdikleri, fiilin daha çok ontolojik durumunu konu edinen argümanları ile Sadrüşşerîa’nın bu argümanlara yönelttiği eleştiri kastedilmektedir.<sup>314</sup> Klasik sonrası dönem Eş‘arî usûlcülerin ileri sürdükleri iki argümandan biri kendisi de araz olan fiilin ontolojik olarak iyi ve kötü gibi arazlarla nitelenmesinin imkânsızlığını ispatlamaya yönelik iken, diğeri fiilin doğrudan Allah’ın yaratmasına bağlı olarak ıztırârî şekilde ortaya çıktığını ve böyle bir fiilin akıl tarafından iyilik ve kötülükle nitelenemeyeceğini göstermeye matuftur. Sadrüşşerîa *Tavzîh*’te hüsün ve kubhun şer‘î olduğunu fiilin ontolojik statüsü üzerinden temellendiren söz konusu iki argümanı ele almış ve daha çok bunlardan ikincisini yani fiilin ıztırârîliği argümanını çürütmek için fiilin ihtiyârî olduğunu dört mukaddime üzerinden ispat etmeyi amaçlamıştır. Dört mukaddimede esasında hüsün ve kubhun aklî oluşunun temelsiz olduğuna dair argümana cevap vermeye çalışan Sadrüşşerîa, argümanını illet, ontolojik bir kategori olarak hâller, Allah’ın fâil-i muhtâr oluşu, iradeyi önceleyen ve zorunlu olarak belirleyen bir sebebin olup olmadığı, âlemin ezelîliği ve imkân-zorunluluk gibi İslâm düşünce geleneğinin özellikle klasik sonrası döneminde hararetle tartışılan kavram ve meseleleri üzerinden kurmuştur.

Fiillerin ihtiyârî olduğunu ispatlamak sadece hüsün ve kubhun aklîliğine itiraz için getirilen argümanı cevaplamaz, aynı zamanda fıkıh usûlünün temel konularından olan teklîfin anlamlı bir zemine oturtulmasını da sağlar. Zira fiilin ıztırârîliği kabul edildiğinde cebr altındaki kulun belirli fiilleri yapmak veya terk etmekle yükümlü olduğunu ve bu yükümlülüğü yerine getirip getirmemesine karşılık âhirette sevap veya ceza ile karşılaşacağını ileri sürmek aklen ispatı zor bir iddiadır. Nitekim Sadrüşşerîa fıkıh usûlünde üzerinde önemle durulan hitabın anlamlı hâle gelebilmesi için evveleminde fiilin ihtiyârî olduğunun temellendirilmesi gerektiğini fark etmiş olmalı ki bunu temellendirmek için dört mukaddime üzerine kurulu bir argüman getirmiştir. Kulun fiillerinin ihtiyârî olduğunun ispat edilmesi, aslında fikhî hükümlerin dayanağı olan ilâhî hitabın ve teklîfin anlamlandırılması

---

<sup>314</sup> Nitekim Şükrü Özen, Sadrüşşerîa’nın fiilin ihtiyârî olduğunu ispatlayan dört mukaddimeden oluşan argümanından söz ederken, onun mukaddimelerde “değerler felsefesinin temel konularından biri olan hüsün-kubuh problemini bir varlık (ontoloji) meselesi olarak izaha çalıştığını” ifade eder. Şükrü Özen, “Tenkîhu’l-usûl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2011, XL: s. 456.

için hayli önemli bir çabadır. Dolayısıyla tezin bu bölümü, dönemin hâşiyelerinde tartışma konusu edilen Sadrüşşerîa'nın bu çabasının aslında teklîfi ontolojik anlamda temellendirmeye matuf olması bakımından “mükellefin fiilinin ontolojik temelleri” şeklinde başlıklandırılmıştır.

Sadrüşşerîa'nın dört mukaddime üzerinden kurmuş olduğu argüman ve Teftâzânî'nin bu argümana yönelik takrir, işkâl ve eleştirileri 9/15. yy. Osmanlı ilim çevresindeki âlimlerin ilgi alanına girmiştir. Bu bağlamda dönemin uleması Allah'ın fiilinin ihtiyârîliği, ikânın mahiyeti, yaratmanın illete dâhil oluşu, filozofların yaratmayı inkârı, irade ve ihtiyârın illetinin olmayışı gibi meseleleri tartışmıştır. Bu bölümde dört mukaddime öncesinde Eş'arîlerin hüsün-kubhun şer'îliğini temellendirmek için getirdikleri fiilin ıztırârîliği argümanı ele alınacak, sonrasında ise dönemin usûlcülerinin dört mukaddime üzerinden gündeme getirdikleri tartışmalara geçilecektir.

## I. EŞ'ARÎLERİN ARGÜMANLARI

Sadrüşşerîa hüsün ve kubuh meselesini emre konu olan fiil (*me'mûr bih*) bağlamında ele alır. Hüsün ve kubhun tanımına dair görüşleri zikrettikten sonra Eş'arîlerin hüsün ve kubhun bilgi kaynağına dair görüşünü ve bu görüşün argümanlarını ele alır. Eş'arî'ye nispet ettiği görüşe göre hüsün ve kubuh ancak Şâri'in emir ve nehyi ile sabit olur. Yani bir şeyin/fiilin iyi veya kötü olarak nitelenebilmesi ancak şeriatla mümkündür. Sadrüşşerîa, Eş'arîlerin genel kabulünü yansıtan bu görüşü ifade ettikten sonra söz konusu görüşü dayandırdıkları iki temel argümanı ele alır. Bu argümanlardan ilki doğrudan hüsün ve kubhun ontolojik statüsüne dair iken, ikincisi daha çok bu vasıfların kendisine iliştiği fiilin ontolojik durumunu konu edinir.

Sadrüşşerîa'nın Eş'arîlere nispet ettiği argümanlarından ilkinde göre hüsün ve kubuh fiilin mahiyetinden olmadığı gibi onun sıfatına ilişkin bir niteleme de değildir. Dolayısıyla fiil mahiyeti gereği iyi veya kötü olamadığı gibi onun mahiyetine ârız olan bir vasıf da olamaz. Aksi takdirde bir arazın diğer bir arazla kâim olması gerekecektir ki bu iddia geçersizdir. Yani zaten bir cevhere ârız olan fiile başka bir arazın ilişmesi mümkün değildir. Zira fiil üzerine düşündüğümüzde doğrudan onun iyiliği-kötülüğü aklımıza gelmez. Bu durumda iyilik ve kötülüğün fiilin mahiyetinden olmadığı açığa çıkacağı için bu niteliklerin

ancak fiilin vasfı yani arazı olduğu bilinir.<sup>315</sup> Fiilin kendisinin de bir araz olduğu zira fiili işleyen bir fâille dolayısıyla cevherle kâim olduğu göz önünde bulundurulduğunda ise arazın yani hüsün ve kubhun başka bir arazla kâim olması gerekecektir. Bu ise temelsiz bir görüştür.<sup>316</sup>

Bu argümanın mütekellim-Eş‘arî gelenekte Âmidî ve onun takipçisi sayılabilecek İbnü’l-Hâcib’in eserlerinde zikredildiği görülür. Âmidî fiillerin zâtı gereği iyilik ve kötülükle nitelenmesinin imkânsız olduğunu, buna bağlı olarak aklın fiillerin iyilik ve kötülüğüne hükmedemeyeceğini savunmuştur. Âmidî, Eş‘arîlerin bu görüşü temellendirmek için ileri sürdükleri yedi delili zikrettikten sonra bunların her birinin zayıflığını ortaya koymuş ve kendisi bir argüman önermiştir.<sup>317</sup> Önerdiği bu argümana göre herhangi bir fiil zâtı gereği iyi veya kötü olsaydı, fiilin mahiyetinin bilgisinden aynı zamanda fiilin iyilik veya kötülüğünün bilinmesi gerekirdi. Oysa fiilin mahiyeti bilinse dahi iyi veya kötü olduğunun bilinebilmesi için akıl yürütmeye ihtiyaç olabilir. Söz gelimi, zarar verecek doğru bir sözün kötü olduğu veya faydalı bir yalan sözün iyi olduğu, sadece fiilin mahiyeti bilindiğinde edinilebilecek bilgiler değildir. Ayrıca iyilik ve kötülük, fiilin zâtından olmayıp mahiyetine ilişkin vasıflar olsaydı bu durumda söz konusu vasfın vücûdî bir sıfat olması gerekirdi. Bu ise imkânsızdır. Zira iyi ve kötü vasıflarının çelişliği “iyi olmayan” ve “kötü olmayan”dır. Bunlar ise ancak yokluğa işaret eden sıfatlar olup ademî vasıflardır; çelişikleri olan iyi ve kötü ise nitelemenin varlığına işaret eden vücûdî vasıflardır. Dolayısıyla iyi ve kötü, fiilin mevcut sıfatları olduğu için bu sıfatların varlığının fiille kâim olması yani onun arazı olması gerekir. Bu durumda ise araz arazla (fiille) kâim olur. Oysa bu imkânsızdır.<sup>318</sup>

---

<sup>315</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 377.

<sup>316</sup> Klasik sonrası dönem kelâmcılar eserlerinde arazın arazla kâim olmasının imkânsız olduğu görüşünü kelâmcıların tamamına nispet etmişler, filozofların ise bunu imkânsız görmediklerini ifade etmişlerdir. bk. Fahreddîn Râzî, *Kitâbu’l-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay, Kum: Emîr, 1999, s. 264; Adudüddin İcî, *Kitâbü’l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1997, I, 495-498; Sa‘deddin Teftâzânî, *Şerhu Makâsıdı’t-tâlibîn fi ‘ilmi usûli akâidi’d-dîn*, İstanbul: Matbaatü’l-Hâc Muharrem Efendi, 1305, I, 179.

<sup>317</sup> Âmidî’nin zayıf bulduğu delillerden yedincisi, dört mukaddimenin vazedilme sebebini teşkil eden, Râzî’nin fiillerin ihtiyârî olmadığına dair argümanıdır.

<sup>318</sup> İbnü’l-Hâcib ise eserinde Eş‘arîlerin delilleri bağlamında isim vermeden Âmidî ve Râzî’nin argümanlarını özetlemekle birlikte Âmidî’nin argümanına itiraz edildiğini ifade etmiş, Râzî’nin argümanına ise fiillerin

Sadrüşşerîa zayıflığının açık olduğunu ifade ettiği bu argümana eleştiri yöneltir. Bu eleştiriye göre (a) şayet arazın arazla kâim olmasıyla arazın bir başka arazla nitelenmesi kastediliyorsa bu “hareket yavaştır/hızlıdır” ifadesinde olduğu gibi imkansız olmayıp vakıada mevcuttur. Kaldı ki hüsün ve kubhun epistemolojik anlamda şer‘î olduğu kabul edilse dahi, bir fiilin şer‘an iyi veya kötü olarak nitelenmesi mümkündür. Eğer bu argümanla (b) aslında bir arazın diğeriyle nitelenmediği ve her iki arazın da kendisiyle kâim olduğu bir cevherin gerektiği kastediliyorsa hem iyilik/kötülük hem de fiil, fâille kâim olmuş olur. Başka bir ifadeyle, iyi veya kötü fiilden bahsedildiğinde bir araz diğeri ile kâim olmayıp her iki araz da bir cevherle (fâille) kâim olmuş olur. Sadrüşşerîa’ya göre arazın arazla kâim olmasıyla bu iki manadan başkası kastediliyorsa üzerine konuşabilmek için bunun açıklanması gerekir.<sup>319</sup>

Sadrüşşerîa’nın asıl eleştiri getirdiği delil ise ikinci argümandır. Bu argüman bizzat hüsün ve kubhun ontolojik statüsünden ziyade fiilin ontolojik durumu üzerine kurulu olup netice itibariyle fiilde aklen ispatlanabilecek iyilik ve kötülük vasfının olmadığını ortaya koymaya yöneliktir. Detaylı şekliyle Râzî’nin *Mahsûl* isimli usûl eserinde ileri sürülmüş olan bu argüman, aynı zamanda Sadrüşşerîa’nın esas uğraşacağı noktayı teşkil eder. Söz konusu argümana göre mesela kötü bir fiilin fâili (a) eğer bu fiili terk etmeye güç yetiremiyorsa bu fiil *ıztırârî* olur. Eğer fâil (b) fiili terk etmeye güç yetirebiliyorsa bu fiil (ba) ya bir müreccihle bağlı değildir (bb) veya bağlıdır. İlk durumda (ba) fiilin varlığını yokluğuna tercih eden herhangi bir müreccih bulunmadığı için fiil tesadüfî (*ittifâkî*) olur ki böyle bir fiil akıl tarafından iyilik-kötülükle nitelenemez. İkinci durumda (bb) yani fiilin varlığını yokluğuna tercih eden bir müreccihle bağlı olması hâlinde ise bu müreccih bulunduğu anda fiil zorunlu olarak ortaya çıkmalıdır. Zira bu müreccih tam bir müreccih olarak varsayılmaktadır. Müreccihin varlığı durumunda fiilin kimi zaman ortaya çıkıp kimi zaman çıkmaması ise imkânsız bir durum olan müreccih olmadan tercihin gerçekleşmesidir. Ayrıca illeti bulunduğu hâlde fiilin varlığının zorunlu olmaması, yokluğunun mümkün olması anlamına gelir. Bu ise imkânsızdır. Fiilin varlığının müreccihle birlikte zorunlu

---

ihtiyârî olduğunu söyleyerek karşı çıkmıştır. krş. Âmidî, *İhkâm*, I, 117-121; İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 276-277.

<sup>319</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 377-378.

olması durumunda ise fiil ihtiyârî yani insanın tercihine bağılı olamaz. Zira müreccihin ayrıca insanın tercihine (*ihitiyâr*) bağılı olması durumunda bu tercihin de tercih edilmesi gerekir ve teselsül ortaya çıkar. Teselsül ise imkânsızdır. Şu hâlde ister tesadüfî ister ıztırârî olduğu kabul edilsin, insan fiillerinin her iki durumda da akıl tarafından iyilik ve kötülükle nitelenemeyeceğı ittifakla kabul edilen bir husustur.<sup>320</sup>

## II. SADRÜŞŞERİA'NIN DÖRT MUKADDİMESİ VE TARTIŞMALAR

Sadrüşşerîa, Râzî'nin ileri sürdüğü ıztırârîlik argümanını zikrettikten sonra bir çok âlimin bu argümanın yakînî/kesin bilgi verdiğini düşündüğünü, böyle düşünmeyen bir kısım âlimin ise argümanın öncüllerine kayda değer eleştirisi (*men* ' ) yöneltmediğini iddia eder.<sup>321</sup> Bu iki grubun da argümanın hatalı noktaların farkına varmadığını ifade ederek kendisinin bu noktaları göstermek için dört mukaddime ortaya koyacağını söyler. Sadrüşşerîa'nın fiillerin ıztırârî olduğuna dair argümanına itiraz için ileri sürdüğü ve fiilin kulun ihtiyârî ve îkâsî ile ortaya çıktığını temellendiren dört mukaddimeyi şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Fiilde mastarın vazolunduğı anlam îkâdır ve bunun dış dünyada gerçekliğı yoktur.
2. Mümkünün varlığı îcâdın da dâhil olduğu tam illetle zorunlu hâle gelir.
3. Îkâ ve ihtiyâr gibi ne mevcut ne de ma'dûm olan hâller mümkünün illetine dâhildir.
4. Müreccih olmadan mümkünün varlık ihtimalinin ağır basması (*ruchân*) ve tercihte bulunma imkânsızdır. Ancak mümkünün varlığa çıkması için iki eşit ihtimalden biri veya mercûh olan tercih edilir.

Şimdilik özet olarak zikredilen bu mukaddimelerin her birinin muhtevası ana başlıklara yansıtılacak; bu başlıklar altında öncelikle bu mukaddimelerin Sadrüşşerîa tarafından nasıl temellendirildiğı ele alınacaktır. Ardından Sadrüşşerîa'nın ilgili mukaddimeyi detaylandırdığı argümanların *Telvîh* üzerine yazılan hâşiyelerde Teftâzânî'nin yorum veya eleştirileri dikkate alınarak nasıl tartışıldığı incelenecektir. Bu çerçevede mukaddimelere dair tartışmalar mukaddimelerin serdediliş sırasına uygun olarak; îkânın dış

---

<sup>320</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 377-380.

<sup>321</sup> Vefat tarihlerinin yakınlığı göz önünde bulundurulduğunda Sadrüşşerîa'nın (v. 747/1346), İcî'nin (v. 756/1355) şerhindeki argümanları görmüş olması muhtemeldir ve bu iddiasıyla sonradan Teftâzânî'nin de alıntılacağı bahsi geçen işkâllerin zayıflığına dikkat çektiğı söylenebilir.

dünyada gerçekliğinin olmaması, mümkünün varlığının tam illele zorunlu hâle gelmesi, hâllerin illete dâhil olması ve mümkünün varlığının tercihinin sadece ihtiyâra bağlı olması şeklindeki ana başlıklar altında ele alınacaktır.

#### A. İkânın Dış Dünyada Gerçekliğinin Olmaması

İlk mukaddimenin açıklamasında fiilden iki anlamın kastedilebileceğini söyleyen Sadrüşşerîa, bu anlamlardan ilkinin “mastarın kendisi için vazolunduğu anlam” olduğunu ikinci anlamın ise “mastardan hâsıl olan anlam” olduğunu ifade eder. Bu iki anlamı hareket etme fiili üzerinden açıklayan Sadrüşşerîa, “fiil” ile hareket eden kimsenin mesafenin cüzlerinden varsayılan herhangi bir cüzde bulunduğu durum -yani hareket- kastedilirse bunun ikinci anlam olduğunu ve bu anlamıyla fiilin dış dünyada somut varlığının olduğunu ifade eder. Ancak fiille hareket eden kimsenin bu durumu ortaya çıkarması (îkâ) kastedilirse bunun ilk anlam olduğunu ve bu anlamıyla fiilin dış dünyada mevcut olmayan ancak aklın varsaydığı bir emir (*emrun ya ‘tebiruhû el- ‘akl*) olduğunu ileri sürer.<sup>322</sup>

Sadrüşşerîa îkânın dış dünyada varlığı olmadığını gösterdiği ilk öncülde, bu iddiasını şu argümanlarla ispatlamıştır: (a) İkânın dış dünyada varlığı olsaydı sonsuza kadar sürecek şekilde bu îkâyı da îkâ edenin bulunması gerekir ve mevcutların başlangıç tarafında yani sebeplerinde bir teselsül ortaya çıkardı. Bu durum ise imkânsızdır. (b) Diğer taraftan îkânın dış dünyada varlığı olsaydı fiili gerçekleştiren yani îkâ eden kimsenin bu durumda sınırsız sayıda fiili vücuda getirmesi gerekirdi ki îkânın bunu gerektirmesinin imkânsızlığı akıl tarafından apaçık şekilde bilinir. (c) Sadrüşşerîa’nın son argümanına göre îkânın dış dünyada

---

<sup>322</sup> Yakın zamanda yapmış olduğu çalışmasında Şule Güldü, fiilin “mastardan hâsıl olan anlam” şeklinde ifade edilen ikinci manasını “fâilin içinde bulunduğu fiilin dışarıdan gözlemlenebilen durumu” şeklinde açıklarken; fiilin îkâ şeklinde isimlendirilen ilk anlamını “bu hâlin vücuda getirilmesi” olarak ifade etmiştir. Oysa Sadrüşşerîa açık bir şekilde îkânın dış dünyada varlığı olmadığını ifade ettiği gibi, dört mukaddimeyi ortaya koyduktan sonra kulun fiildeki sun’unun konusunun mevcutlar olmadığını vurgulamıştır. Dolayısıyla Sadrüşşerîa’nın düşünce sisteminde kulun fiildeki rolü fiili vücuda getirmek şeklinde ifade edilmemiştir. Zira bu takdirde fiilin ortaya çıkışında Allah’ın kudretinin yanı sıra kulun kudretinin de tesirinden söz etmek gerekecektir (krş. Şule Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları*, s. 58; Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 398, 401, 402). Şu hâlde Sadrüşşerîa’nın kulun kudretinin taalluku olarak düşündüğü anlaşılan îkâ, Allah’ın kudretinin aksine, bir şeyi vücuda getirme olarak tasavvur edilemez.



var olmadığı, tekvinin de dış dünyada varlığını kabul etmeyen Eş'arîler tarafından kabul edilmelidir.<sup>323</sup>

Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın ilk argümanını (a) tkrir ettiği kısımda îkânın mevcut olduğu düşünöldüğünde teselsölün ortaya çıkacağını bunun ise mümkün olmadığını ifade eder. Ancak îkânın itibarî emirlerden olduğu var sayıldığında teselsöl gerekmeyecektir. Zira itibarî emirlerde îkânın îkâsı var sayılmadığı takdirde teselsöl kesilir. Ayrıca itibarî emir olduğu kabul edildiğinde îkânın îkâsı Başka bir ifadeyle, îkâyı ortaya çıkaran îkâ, îkânın kendisidir. Nitekim itibarî emirlerden olan imkânın imkânı imkânın kendisi ve lüzûmun lüzûmu lüzûmun kendisidir. Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın mevcutlarda teselsölün gerekeceği ifadesinde başlangıç tarafını (*fî tarafî'l-mebde'*) husûsen zikrettiğini zira illet tarafında teselsölün imkânsızlığının kesin bir şekilde ispatlandığını ancak sebeplilerde (*ma'lûller*) teselsölün imkânsızlığını gösteren kesin delilin bulunmadığını ifade eder. Başlangıç tarafından teselsölün imkânsızlığı için ileri sürölen *burhân-ı tatbîkin*<sup>324</sup> sebeplilerde teselsölün imkânsızlığı için tam bir kanıt olmadığını ileri sürer.<sup>325</sup>

Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın ikinci argümanını (b) ele aldığı kısımda ise müellife itiraz yöneltir. Burada îkânın mevcut olması durumunda sınırsız sayıda fiilin gerekli olacağı iddiasının îkânın îkâsının ancak yine fiili gerçekteştiren kimsenin eylemi olması hâlinde doğru olduğu ifade eder. Aksi takdirde insan bir fiili meydana getirdiğinde bu îkânın başka bir fâilin îkâsıyla, mesela Allah'ın îkâsıyla, gerçekteşmesi durumunda sınırsız sayıda îkâ

---

<sup>323</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 381.

<sup>324</sup> İlliyyet ilişkisinde sonsuzluğu ifade eden teselsölün iptali için ileri sürölen delillerden *burhân-ı tatbîk*, Teftâzânî'nin eseri *Şerhu'l-Makâsîd*'dan hareketle şu şekilde açıklanabilir: Kendisi ma'lûl olmayan herhangi bir illete dayanmayan sonsuz bir mevcutlar zinciri var sayılacak olursa; bu zincirin sonlu tarafından illet olmayan ma'lûllerinin sonuncusu çıkarıldığında geriye yine illet tarafından sonsuz ancak ma'lûl tarafından bir eksik birimde sona eren bir mevcutlar zinciri kalır. Biri tam diğeri eksiltölmüş bu iki zincirden tam olanın birimleri ile eksik olan zincirin birimleri karşılıklı eşleştirecek olursa her iki zincir de salt illet tarafından sonsuz olduğu için eşleşme gerçekteşir. Ancak eşleşen bu iki zincirden biri diğlerinden bir parça olduğu ve bütöünün parçadan fazla olması gerektiğine dair zorunlu bilgi dikkate alındığında bu eşleşme imkânsızdır. Dolayısıyla bu zorunlu bilgi kabul edildiği takdirde her iki zincirin de salt illet tarafında kesilmesi gerekir. şu hâlde nedensellik ilişkisiyle birbirine bağlı varlıklar zincirinde illet tarafında bir başlangıcın olması gerekir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 167, 168.

<sup>325</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 380.

gerekli olmaz. Nitekim insanın îkâsının, tekvin şeklinde isimlendirilen sıfattan olduğu gibi, kadim bir îkâyâ dayanması durumunda da teselsül ortaya çıkmaz.

Tezde ele alınan dönemde Osmanlı usûlcülerinin birinci mukaddime üzerindeki tartışmaları, daha çok Sadrüşşerîa'nın bahsi geçen ilk iki argümanı ile Teftâzânî'nin bu argümanları yorumlaması ve eleştirisi üzerinden şekillenmiştir. Bu bağlamda hâşiyelerde îkânın teselsülünün imkânsızlığı ile îkâyı ortaya çıkaran îkânın yaratıcıya ait olması meseleleri tartışılmıştır.

#### 1. İkânın Teselsülünün İmkânsızlığı

Osmanlı ilim çevresine mensup âlimlerin eserlerinde ele aldığı ilk argüman Sadrüşşerîa'nın ileri sürdüğü ve Teftâzânî'nin takrir ettiği “îkânın mevcut olması hâlinde teselsülün gerektiği ve bunun ise imkânsız olduğu” iddiasıdır. Hatırlanacağı üzere bu iddiaya göre îkânın itibarî emirlerden olduğu var sayıldığında teselsül ortaya çıkmayacaktır. Teftâzânî'nin takririne göre îkânın itibarî emir olduğu kabul edildiğinde îkâyı ortaya çıkaran îkâ zaten îkânın kendisi olacaktır.

Alâeddin el-Arabî, Sadrüşşerîa'nın ileri sürdüğü ve Teftâzânî'nin açıkladığı bu argümanı iki açıdan tenkit eder. Bunlardan ilkinde göre nazarî disiplinlerle uğraşan Eş'arîlerde meşhur ilke şudur: Bir türün bazı fertlerinin dış dünyada bulunması, bu türün fertlerinin tamamının dış dünyada varlığını gerektirmez. Şu hâlde dış dünyada mevcut olan îkâyı meydana getiren îkânın itibarî bir emir olması mümkündür. Başka bir ifadeyle, bahsi geçen ilke göz önünde bulundurulduğunda, îkâ türünün fertlerinden biri dış dünyada mevcutken onun varlığının bağlı olduğu îkâ ferdi dış dünyada mevcut olmayan itibarî bir emir olabilir. Bu şekilde îkâlar arasında teselsül ortadan kalkmış olur.<sup>326</sup> Görüldüğü gibi Arabî'nin bu eleştirisine göre kulun îkâsı mevcut kabul edilse bile bu, îkâ türünün diğer fertlerinin de dış dünyada mevcut olmasını gerektirmez. Yani kulun mevcut îkâsı, başka bir îkâyâ bağlı olmaksızın ortaya çıkan Allah'ın îkâsına bağlı olabilir. Bu şekilde teselsül de ortaya çıkmaz. Arabî'nin sözü geçen argümana yönelttiği ikinci eleştiriye göre ise îkâ, beşin çift olması gibi farazî (salt varsayıma dayalı) itibarî bir emir olmayıp hakikî bir itibarî

---

<sup>326</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 55a.

emirdir. Başka bir ifadeyle, îkâ, gerçekleşmesi imkânsız bir varsayıma dayalı olmayan itibarî bir emir değildir. Şu hâlde ortaya çıkması için illete ihtiyaç duyar ve argümanda iddia edilenin aksine bu îkâların birbirine dayanması durumunda teselsül gerekir.<sup>327</sup> Arabî'nin ikinci eleştirisi her ne kadar dış dünyada gerçekliği olmasa da îkâların salt farazî itibarî emirler olmadığını ileri sürmesi dikkat çekicidir. Nitekim sonrasında Molla Lutfi'nin de bu eleştiriden hareketle îkânın nefsülemirde gerçekliği olduğuna işaret ettiği görülür.

Hâşiye yazarlarından Hatibzâde ise itibarî bir îkâyâ dayanmadıkça mevcut îkâlarda teselsülün gerekli olacağını ifade eder. Dış dünyada mevcut îkâların itibarî bir îkâyâ dayanmaksızın mümkün olamayacağını savunan Hatibzâde, isim vermeden öncesinde Alâeddin el-Arabî'nin zikretmiş olduğu argümanı ileri sürer. Bu argümana göre bir mahiyetin (*tabiat*) mevcut olması, bu mahiyetin bütün fertlerinin dış dünyada mevcut olmasını gerektirmez.<sup>328</sup> Anlaşıldığı üzere Hatibzâde de, Arabî gibi, kulun îkâsının mevcut olması hâlinde onun da dayandığı îkânın itibarî bir emir kabul edilebileceğini ileri sürer. Bu takdirde kulun îkâsı yaratıcının îkâsına dayanabilecek ve îkâlarda bir teselsül ortaya çıkmayacaktır.

Samsûnîzâde hâşiyesinde Alâeddin el-Arabî'nin ve Hatibzâde'nin ileri sürdüğü itirazın muhtemelen “îkânın îkâsının, îkânın kendisi olduğu” iddiasının bir tür yorumu olduğunu ileri sürer. Şöyle ki îkânın îkâsının, îkânın kendisi olduğu argümanı ancak îkâ ile bu îkâyı ortaya çıkaran îkânın türdeş olduğu fakat bu ikisinin mevcut ve ma'dûm olma bakımından farklı olduğu kastedildiğinde kabul edilebilir. Bu durumda aynı türün fertleri olan îkânın biri mevcutken bu îkâyı ortaya çıkaran îkâ ma'dûm ve itibarî olarak düşünülebilir. Aksi takdirde bahsi geçtiği üzere, bir şeyin ihtiyaç duyduğu unsurun o şeyin kendisi olması imkânsızdır.<sup>329</sup> Ancak Samsûnîzâde küçük hâşiyesinde bu itirazın yerinde olmadığını ileri sürer. Zira argümanda îkâ mahiyetinin fertlerine değinilmemiş, sadece îkânın mevcut olması hâlinde mevcut îkâların teselsülünün gerekeceği ileri sürülmüştür. Dolayısıyla argümana îkâ türünün fertlerinden hareketle itiraz edilmesi yersizdir. Bu itirazın yerinde olduğu kabul edilse dahi bununla îkâlarda teselsülün gerekli olacağı iddiasına

---

<sup>327</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 55a.

<sup>328</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 17a.

<sup>329</sup> Özer, “Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesi”, s. 197.

karşılık verilmiş olmaz. Çünkü kulun îkâsı mevcutken bu îkâyı ortaya çıkaran îkânın itibarî olduğu kabul edilse bile itibarî îkâlarda teselsül gerekecektir.<sup>330</sup> Başka bir ifadeyle, Samsûnîzâde'ye göre Arabî'nin getirdiği bu itiraz argümana uygun bir eleştiri değildir. Çünkü argümanda onların iddia ettiği gibi îkânın itibarî ve mevcut fertlerine değinilmemiştir.

Molla Lutfi, hâşiyesinde Alâeddin el-Arabî ve Samsûnîzâde'nin eleştirilerini naklettikten sonra Teftâzânî'nin argümanına yönelik kendi eleştirisini ortaya koyar. Bu çerçevede, teselsüle yol açacağı gerekçesiyle, îkânın mevcut olduğunu kabul etmekten ısrarla kaçınmanın anlamsız olduğunu ileri sürer. Çünkü îkâlar, ister mevcut olsun ister itibarî olsun, her durumda teselsül gerekecektir. Teselsül ihtimali ise itibarî emirlerde teselsülün olmayacağını söyleyerek savuşturulamaz. Zira îkâ gibi itibarî emirler, her ne kadar dış dünyada gerçekliği olmasa da nefsülemirde gerçekliği olan emirlerdir. Dolayısıyla mevcutlarda teselsülü iptal etmek için kullanılan burhân-ı tatbîk delili îkâ gibi itibarî emirlerde de geçerlidir.<sup>331</sup> Görüldüğü gibi Molla Lutfi gerek Teftâzânî'yi gerek hâşîye yazarlarını teselsüle engel olması için îkâları mevcut kabul etmekten ısrarla geri durdukları gerekçesiyle eleştirir. Zira ona göre bu kaçınma sanılanın aksine teselsül iddiasını çürütmeye yetmez. Bu bağlamda Molla Lutfi, Arabî'nin eleştirisine benzer şekilde, itibarî kabul edilse bile îkâların nefsülemirde gerçekliği olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla îkâlarda teselsül iddiası diğer mevcutlarda olduğu gibi ancak burhân-ı tatbîk delili ile çürütülebilir.

Arabî ve Hatibzâde'nin dayandıkları argümanı isim vermeden eleştiren Kestelî ise îkânın tek bir mahiyet/tür olup dış dünyadaki fertlerinin bir kısmının mevcut bir kısmının itibarî olduğu öncülünün aklın açık ilkeleriyle çeliştiğini ifade eder. Var olmak ve yok olmanın her ikisinin de mahiyetin lâzımlarından olduğunu ifade eden Kestelî, bu lâzımların ikinci makûller olduğunu ve birinci makûllerden mahiyete iliştiğini belirtir. Buna göre var olmak ve yok olmanın her ikisi de iddia edildiği gibi şahısların/fertlerin değil; mahiyete varlık bakımından ilişkin nispetin keyfiyetleridir ve mahiyetin lâzımlarındandır. Bu iki lâzımdaki farklılık ise melzûm olan mahiyette de farklılığı gerektirir. Yani var olmak ve yok

---

<sup>330</sup> Hasan Samsûnîzâde, *Hâşîye suğrâ ale 'l-mukaddimâti 'l-erba'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 672, vr. 75b-76a.

<sup>331</sup> Molla Lutfi, *Hâşîye ale 'l-mukaddimât*, vr. 20b-21a.

olmak varlık nispetinin fertlere değil mahiyetlere ârız olan keyfiyetleridir. Bu bakımdan Kestelî'ye göre teselsül iddiası mahiyetleri aynı olan fertlerin varlık ve yoklukla nitelenebileceğine dair argümana gerek kalmadan başka bir yolla da men' edilebilir. Buna göre sadece isimlendirilme bakımından ve kendileriyle vasıflanan şeyin dış dünyada varlığını gerektirme bakımından ortak olan îkâların bir kısmı mevcut, diğer kısmı itibarî olabilir. Argümanın bu şekilde ifade edilmesi aklen reddedilemeyecek bir argümanın kurulması için yeterli olurdu. Böylece aklın ilkeleriyle bağdaşmayan bir argümanla uğraşmaksızın teselsül iptal edilmiş olurdu. Zira Arabî ve Hatibzâde'nin argümanı dış dünyada mevcut olan ve mevcut olmayan îkâları aynı mahiyetin farklı fertleri olarak değerlendirmişti. Kestelî ise varlık ve yokluk bakımından farklılaşmanın mahiyetlerde farklılaşmayı gerektirmediği iddiasını aklın ilkelerine aykırı bulur. Çünkü bu argüman ileri sürüldüğünde lâzımlarında (burada bir şeyin vukû'unu gerektirme hususunda) ortaklığı olan her şeyin mahiyetçe de bir olduğunun iddia edilmesi gerekir. Oysa bu bir safsatadır.<sup>332</sup>

Anlaşıldığı üzere Kestelî de îkâlarda teselsülün iptal edilebileceğini düşünür. Bununla birlikte Arabî ve Hatibzâde'nin bu düşüncüyü ispat için ileri sürdüğü argümanın öncülünü ise aklın ilkeleriyle ters düştüğü için eleştirir. Zira her ne kadar îkâların bir kısmının mevcut bir kısmının ma'dûm olduğu üzerinden teselsül iptal edilebilse de ona göre bu îkâlar türdeş ve aynı mahiyette olamaz. Bunlar arasındaki benzerlik ancak "îkâ" isimlendirmesi ve sonuçta dış dünyada varlığı ortaya çıkarma açısındanadır. Başka bir ifadeyle, Kestelî'ye göre Teftâzânî'nin argümanına safсата gibi aklın ilkelerine aykırı yollara başvurmada itiraz edilebilir. Bu bakımdan onun Arabî ve Hatibzâde'nin argümanını eleştirerek alternatif argüman önerdiği söylenebilir.

Hasan Çelebi Fenarî ise Arabî'nin mevcutlarda teselsülün imkânsız olduğuna dair argümana yönelttiği itirazı nakleder. Ardından buna cevap olarak *Şerhu'l-Mevâkıf*'a yazdığı hâşiyesine referansta bulunur ve îkâ gibi itibarîlerin dış dünyada ma'dûm kabul edileceğini ifade eder. Böylece îkâlarda teselsülün gerektiği iddiasına yönelik men'in senedi ortaya konulmuş olur. Başka bir ifadeyle, îkâların zaten ma'dûm olduğu kabul edildiği takdirde ma'dûmlarda teselsül ortaya çıkamayacağı için teselsülün gerektiğine dair iddia da dayanağı

---

<sup>332</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 18b.

ile birlikte men‘ edilmiş olacaktır. Öte yandan Hasan Çelebi kelâmcılara göre îkâ gibi itibarîlerin imkânsıza da (*mümteni* ‘) hamledilebileceğini ifade eder. Bu durum ise îkâ türü gibi türsel mahiyetin (*tabîa nev ‘iyye*) fertleri için geçerli olabilir. Nitekim kelâmcılar zorunlu varlık için “küllî mahiyet” kavramını kullanmışlar ve bu mahiyetin bir ferdinin zorunlu varlığın kendisi olan Allah’ın zâtı olduğunu, diğer ferdin ise imkânsız olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>333</sup> Diğer taraftan Hasan Çelebi’nin, Kesteli’nin îkâ türünün fertlerinin bir kısmının mevcut bir kısmının itibarî olması üzerinden yapılan itiraza getirdiği alternatif argümanı isim vermeden zikretmesi dikkat çekicidir.

15. yy. Osmanlı ilim çevresine mensup ulemanın îkânın teselsülünün imkânsızlığı bağlamında gündeme getirdiği diğer bir nokta, Teftâzânî’nin ifade ettiği ve “îkânın îkâsının îkânın kendisi olduğuna” dair argümandır. Nitekim Alâeddin el-Arabî’nin diğer bir eleştirisi bu argümana yöneliktir. Eleştirisine göre bu îkâlar ister itibarî olsun ister olmasın, argümanı geçersizdir. Arabî, Teftâzânî’nin bu argümanı temellendirmek için ileri sürdüğü, imkânın imkânının, imkânın kendisi olduğuna dair iddiayı da doğru bulmayarak bu hususta bir misal getirir. Buna göre siyahlığın imkânı onun bizzat varlığı ve yokluğunun nispetinin keyfiyeti iken, imkânın imkânı arazî varlığın ve yokluğun nispetinin keyfiyetidir. Şu hâlde bir şeyin imkânı ile bir imkânın imkânı aynı şey değildir. Dolayısıyla burada teselsül geçerli olur ve *İşrâk* müellifi ve takipçilerinin savunduğu gibi sadece îkânın itibarî olduğu ileri sürülerek bu teselsül savuşturulamaz.<sup>334</sup>

Hatibzâde de Alâeddin el-Arabî gibi “îkânın îkâsının îkânın kendisi olduğuna” dair argümanı problemlili bulur. Zira bir şeyin îkâsı o şeyle îkâ eden arasındaki izafeti ifade eder. Bu nedenle îkâyâ konu olan şey ister îkâ olsun ister îkâdan farklı bir şey olsun, kendisini ortaya çıkaran îkânın aynı olamaz. Hatibzâde, Teftâzânî’nin argümanını kurtarmak için ancak bir yorumun mümkün olduğunu ileri sürer. Bu yoruma göre îkâların birbirinin aynı olmasıyla bu iki îkânın dış dünyada birbirinden temeyyüz etmediği kastedilebilir. Yani argümanla, îkânın konusu olan îkâdan dış dünyada ayrılmadığı iddia edilebilir. Bu durumda îkânın itibarî emir olması gerekir. Bu yorum kabul edildiğinde ise Teftâzânî’nin “îkânın mevcut olması hâlinde teselsülün gerektiğine” dair argümanı men‘ edilmiş olur. Bu men‘

<sup>333</sup> Fenârî, *Hâşiye ale ’t-Telvîh*, II, 116.

<sup>334</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 55b.

Hatibzâde'nin argümana yönelttiği bahsi geçen eleştiridir. Hatırlanacağı üzere Hatibzâde eleştirisinde îkâ türünün fertlerinin bir kısmının mevcut olmasının, tüm îkâ fertlerinin mevcut olmasını gerektirmeyeceğini ifade etmiş; Allah'a dayanan îkânın itibarî olması hâlinde teselsülün gerekmeyeceğini ileri sürmüştü.<sup>335</sup> Hatibzâde'nin, Teftâzânî'nin argümanı için getirdiği bahsi geçen yorumun Eş'arî gelenekte benimsenen Allah'ın itibarî tekvininin, konusu olan mükevvenle aynı olduğu iddiasına benzerliği dikkat çekicidir.

Kestelî, Arabî'nin "îkânın îkâsının ilk zikredilen îkânın kendisi olduğu" argümanına yönelttiği eleştiriye itiraz eder. Zira bu argümanla (a) îkânın ancak bir başka îkâyâ ihtiyaç duyan mümkün bir mevcut olduğu kastedilseydi söz konusu itiraz isabetli olabilirdi. Ancak burada îkânın îkâsı îkânın illeti değil kendisidir. Diğer bir ifadeyle, îkâ ancak mümkün ve mevcut kabul edildiği takdirde onu var edecek bir illete ihtiyaç duyar. Ancak burada söz konusu olan îkâ mevcut olmadığı için onun îkâsı da ancak kendisinden ibarettir. Öte yandan burada îkânın îkâsı ile (b) îkânın illeti olan îkâ değil de îkânın îkâ edilmesi de kastedilebilir. Nitekim fâil bir şeyi vücuda getirdiğinde dış dünyada mevcut olan ve fâilin kendisiyle vasıflandığı itibarî hâl olan iki farklı fiil ortaya çıkar. Burada fâilin mevcut fiilin başlangıç noktası (*mebde'*) olması îkâ olduğu gibi fâilin bu îkâyı ortaya çıkarmak için yaptığı da îkânın kendisidir. Fâilden mevcut fiilin ortaya çıkması îkâyâ muhtaçken bizzat îkânın ortaya çıkması îkâyâ muhtaç değildir. Ancak îkânın ortaya çıkışı da fâilden sâdır olduğu için îkâyı fâilden ortaya çıkaran îkâ da îkânın kendisidir. Şu hâlde îkâyı ortaya çıkaran îkâ, îkânın illeti olmayıp îkânın kendisi olur.<sup>336</sup>

Görüldüğü üzere bu tartışmanın taraflarından Arabî, Teftâzânî'nin "îkânın îkâsı" ifadesini eleştirirken ifadeyi bu iki îkâ arasında var sayılan illiyet bağı üzerinden yorumlayarak bir şeyin kendisinin illeti olamayacağını ifade etmiştir. Kestelî ise Alâeddin el-Arabî'nin bu itirazına cevap vererek argümanın zikredildiği ibarede bu iki îkâ arasındaki illiyet bağının kastedilmediğini zira mevcut olmayan îkâlar arasında varlığı gerektirecek illet-ma'lûl ilişkisinin bulunmadığını iddia etmiştir. Teftâzânî'nin ileri sürdüğü argümana

---

<sup>335</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 17a.

<sup>336</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 19a.

böyle bir eleştirinin yöneltilmesinin yerinde olmadığını savunan Kesteli, aynı zamanda Teftâzânî'nin getirdiği argümanı tevcih etmiştir.

## 2. Kulun İkâsının Kadim İkâyâ Dayanması Problemi

Bu tartışma Sadrüşşerîa'nın İkânın dış dünyada mevcut olmadığını temellendirmek için getirdiği ikinci argüman ve Teftâzânî'nin buna yönelttiği eleştiri üzerinden cereyan etmiştir. Sadrüşşerîa'nın argümanı hatırlanacak olursa, bu argümana göre İkânın dış dünyada varlığı olsaydı fiili İkâ eden kimsenin bu durumda sınırsız sayıda fiili vücuda getirmesi gerekirdi. Oysa İkânın böyle bir durumu gerektirmesinin imkânsız olduğu apaçık bir şekilde bilinir. Teftâzânî ise Sadrüşşerîa'ya itiraz ederek sınırsız sayıda fiilin gerekli olacağı iddiasının İkânın İkâsının ancak yine fiili gerçekleştiren kimseye ait olması hâlinde doğru olduğu ifade etmiştir. Nitekim insan bir fiili meydana getirdiğinde onun bu İkâsının başka bir fâilin İkâsıyla, mesela Allah'ın varlığa getirmesi hâlinde, sınırsız sayıda İkâ ortaya çıkmaz. Başka bir ifadeyle, insanın İkâsının, tekvin olarak isimlendirilen sıfat gibi kadim bir İkâyâ dayanması hâlinde teselsül ortaya çıkmaz.<sup>337</sup> Burada Teftâzânî'nin insanın İkâsının dayandığı İkâyı kadim bir sıfat olarak ifade etmesinden, Sadrüşşerîa'nın argümanına yönelik eleştirisini Mâtürîdî geleneğin tekvin anlayışı üzerinden yönelttiği anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle, Sadrüşşerîa'nın "İkânın dış dünyada varlığı olsaydı İkâlarda teselsülün ortaya çıkacağına" dair argümanına itiraz ederek insanın İkâsının kadim bir İkâ olan tekvin sıfatına bağlı olarak ortaya çıktığı kabul edildiğinde teselsül ortadan kalkacaktır. Teftâzânî'nin kulun İkâsını Allah'ın yaratmasına bağlayan bu önerisinin fiilin ıztırârliliğine yol açması dikkat çekicidir.<sup>338</sup>

Alâeddin el-Arabî büyük hâşiyesinde Teftâzânî'nin eleştirisine cevap vererek burada tartışma konusu olan kadim İkânın Allah'ın İkâsı olduğunu ve bunun ise mümkün olduğunu ifade eder. Öyleyse mümkün bir fiil olan İkâ illete ihtiyaç duyar; bu ise hâdisin kıdemi veya

---

<sup>337</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 380.

<sup>338</sup> Nitekim Teftâzânî *Şerhu'l-Makâsıd*'da kulun fiilini ortaya çıkaran yakın sebepler bağlamında her ne kadar onun ihtiyâr ve kudreti öne çıksa da, fiilin uzak sebepleri dikkate alındığında kulun fiildeki aczi ve ıztırarının ortaya çıkacağını ileri sürer. Ayrıca muhakkik kelâmcıların da vardığı noktanın cebr olduğuna işaret ederek bir kaç yerde "insanın (fiillerinde) görünürde ihtiyâr sahibi olmakla birlikte ıztırar altında olduğunu (الإنسان مضطر في صورة مختار)" açıkça ifade eder. bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II, 139-142.



teselsül olmak üzere iki sakıncalı duruma yol açar. Arabî muhtemel bir itiraza işaret ederek, şayet burada “bir hâdisin vücuda gelmesi için ihtiyaç duyulan illetin imkân değil hüdûs olduğu” ifade edilirse nazarî disiplinle uğraşan birinin böyle bir itiraza itibar etmeyeceğini ileri sürer. Çünkü Teftâzânî’nin kendisi ikinci mukaddimeyi ele aldığı kısımda imkânın anlamı düşünüldüğünde mümkünün kendisini varlığa çıkaran illete olan ihtiyacının zorunlu bir şekilde bilineceğini ifade eder.<sup>339</sup> Arabî’nin burada Allah’ın îkâsını tekvin sıfatından ziyade bir fiili gibi değerlendirdiği, kadim olmasından ziyade mümkün olmasına dikkat çektiği anlaşılır. Ancak sonraki hâşîye yazarları Teftâzânî’nin itirazının Mâtürîdîlerin sıfat anlayışı üzerine kurulu olduğunu vurgulayarak tekvinin illete ihtiyaç duymayan kadim bir sıfat olduğuna işaret ettikleri görülür.

Samsûnîzâde büyük hâşîyesinde isim vermeden Arabî’nin cevabına itiraz eder. İtirazında, Arabî’nin iddiasının aksine, Teftâzânî’nin eleştirisine göre îkânın kadim olsa dahi mümkün olduğunu ve herhangi bir illete ihtiyaç duymadığını ifade eder. Samsûnîzâde’ye göre Teftâzânî’nin eleştirisi Mâtürîdî gelenekte meşhur olan bir görüşe dayanır.<sup>340</sup> Bu görüş varlık kazanmadaki ihtiyacın illetinin sadece hüdûs olduğunu veya bu illetin hüdûsla birlikte imkân olduğunu ihtiva eder. Ancak Samsûnîzâde’ye göre Mâtürîdî kelâmında meşhur olan bu görüş “mümkünün var etme (îcâd) olmadan varlığa çıkacağını” iddia ettiği için problemlidir. Zira bu iddia aklın apaçık ilkelerine göre geçersizdir. Şu hâlde kadim olsa dahi mümkün kabul edilen îkânın bir îcâd olmaksızın varlık kazanması mümkün değildir.<sup>341</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Samsûnîzâde hem Arabî’nin cevabına hem de Teftâzânî’nin eleştirisine itiraz yöneltmiştir. Nitekim Arabî Teftâzânî’nin argümanına verdiği cevapta Allah’ın îkâsının mümkün olduğunu dolayısıyla illete ihtiyaç duyacağını ifade etmiş; bu durumda mümkünün kıdemi veya teselsülün ortaya çıkacağını ileri sürmüştür. Samsûnîzâde, Arabî’nin bu cevabına katılmayarak Teftâzânî’nin eleştirisinin kelâmcıların ihtiyacın

---

<sup>339</sup> Arabî, *Hâşîye kübrâ*, vr. 57a.

<sup>340</sup> Samsûnîzâde’nin “بناء على ما هو المشهور من مذهبهم” ifadesiyle aslında Mâtürîdî geleneğe işaret ettiği anlaşılmaktadır. Bahsi geçen görüş her ne kadar sünnî kelâm ekollerinin ortak kabulü gibi görünse de bu bağlamda özellikle Teftâzânî’nin argümanında hasım olan Mâtürîdî geleneğin kastedildiği anlaşılmaktadır. Zira sonraki hâşîyelerde de geçtiği üzere Teftâzânî, Sadrüşşerîa’ya eleştiri yöneltirken argümanını onun mensubu olduğu Hanefî-Mâtürîdîlerin temel kabulleri üzerinden kurmuş ve tekvinin kadim bir sıfat olduğuna dikkat çekmiştir.

<sup>341</sup> Özer, “Molla Samsûnîzâde’nin Ta’lîka ‘ale’l-Mukaddimâti’l-Erba’a Adlı Risalesi”, 199.

illetinin hüdûs olduğu yönündeki temel kabullerine dayandığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla Teftâzânî'nin eleştirisindeki argüman temel ilkeleriyle uyumludur. Ancak Samsûnîzâde'ye göre Eş'arîlerin söz konusu temel kabulü aklın apaçık hükümleriyle çelişmekle maluldür.

Hacıhasanzâde ise hâşiyesinde Arabî'nin itirazlarını problemlili bularak burada Hanefîliğe göre tekvinin mevcut olmasından ve Sadrüşşerîa'nın da bu ekolden olmasından hareketle<sup>342</sup> meseleyi dış dünyadaki varlığı üzerinden Allah'ın tekvin sıfatının îkâsına taşımanın doğru olmadığını ifade eder. Çünkü bu ekole göre hâdis bir şeyin varlık kazanması için ihtiyacının illeti hüdûstur. Teftâzânî'nin sözünü ettiği tekvin ise onlara göre kadim bir sıfat olup ortaya çıkmak için îkâ gibi bir illete ihtiyaç duymaz. Nitekim sıfatlar Allah'ın zâtı olmadığı gibi O'nun zâtından ayrı bir varlığa da sahip değildir.<sup>343</sup> Görüldüğü gibi Hacıhasanzâde, Teftâzânî'nin eleştirisine Mâtürîdîliğin kabullerinden hareketle yöneltilecek itirazları yerinde bulmaz. Ona göre Hanefîlik şeklinde isimlendirdiği Mâtürîdîliğin tekvinin dış dünyada mevcut olduğuna dair görüşünden hareketle tekvinin de illete ihtiyaç duyduğunu ileri sürmek isabetsizdir. Çünkü ihtiyacın illetinin hüdûs olduğunu savunan bu ekole göre tekvin sıfatı aynı zamanda kadimdir ve herhangi bir illeti olamaz.

Kestelî ikinci hâşiyesinde Arabî'nin kadim îkâyı mümkün kabul edip başka bir îkâyı ihtiyaç duyduğunu ileri süren itirazına cevap verir. Cevabına göre burada Teftâzânî'nin argümanı Mâtürîdîlik'te yerleşmiş olan “her mümkünün aynı zamanda hâdis olduğu ve ihtiyacın illetinin hüdûs olduğu” öncülüne dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle, Teftâzânî'nin argümanı esasında mümkünün hâdisle özdeşliği üzerine kuruludur. Dolayısıyla Allah'ın kadim sıfatı olan tekvin O'nun zâtının dışında olmadığından hâdis sayılamaz. Hâdis olmayan bir sıfat ise imkânla nitelenemeyeceği gibi bir illete de ihtiyaç duymaz.<sup>344</sup> Hüsamzâde Mustafa'nın da, Hacıhasanzâde ve Kestelî gibi, hâdisin illete dair sünî kelâm geleneğinde

---

<sup>342</sup> Burada Hacıhasanzâde'nin tekvinin mevcut olması gibi kelâmî bir görüşü “Hanefîyye”ye nispet etmesi ve “Mâtürîdiyye” şeklinde bir kavramlaştırmayı kullanmayışı dikkat çekicidir. Literatürde 14. yy.'a kadar rastlanılmayan bu tabirin (Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, 2. bs., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017, ss. 79-83) Osmanlı ilim çevresinde 15. yy.'da da henüz yaygınlaşmadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle Hacıhasanzâde'nin kullandığı orijinal tabir korunarak söz konusu kelâm ekolü “Hanefîlik” şeklinde ifade edilmiştir.

<sup>343</sup> Hacıhasanzâde Muhammed, *Hâşîye ale'l-mukaddimât*, vr. 69a.

<sup>344</sup> Kestelî, *Hâşîye kübrâ*, vr. 19b.

yerleşen söz konusu ilkeye atıfla Allah'ın îkâsının illete ihtiyaç duymadığını ileri sürmek suretiyle Arabî'yi eleştirdiği görülür.<sup>345</sup>

Hacıhasanzâde ve Kestelî, her ne kadar Teftâzânî'nin Eş'arî düşünce geleneği içinde olduğuna işaret etseler de, diğer usûlcülerin eleştirilerine karşı onun argümanını savunmaları dikkat çekicidir. Bu anlamda Osmanlı ilim çevresine mensup ulemanın metinlerinde doğrudan bir ekolün görüşlerini savunmak veya eleştirmekten çok getirilen argümanların tutarlılığı ve sağlamlığını sorgulamayı amaçladığını söylemek gerekir.

Teftâzânî'nin itirazını eleştiren Hatibzâde ise başka bir noktadan hareket eder ve kulun îkâsının Allah'ın îkâsına dayanması durumunda fâilin tesirinden söz edilemeyeceğine dikkat çeker. Ona göre Teftâzânî'nin iddia ettiği gibi fâilin îkâsı şayet yaratıcının îkâsıyla ortaya çıkarsa bir şey fâilin eseri olduğu hâlde buradaki tesirin bir başkasının eseri olması gerekirdi. Bu ise aklen mümkün değildir. Zira bu durumda fâil olduğu varsayılan müessirin tesirle nitelenmesi gerektiği hâlde, tesir (îkâ) başkasının eseri olurdu. Bu ise söz konusu fâilin fâilliğinin ortadan kalkmasına yol açar. Zira fâil olduğu varsayılan kimsenin tesirinin başkasının eseri olduğu durumda bu müessirin tesiri (îkâsı) ya (a) zorunlu kılma yoluyla veya (b) ihtiyâr yoluyla gerçekleşir. Oysa her iki ihtimal de müessirin tesirle nitelenmesiyle çelişir. İkâ zorunlu kılmayla ortaya çıkacağı için ilk seçeneğin çelişkisi açıktır. (b) İkinci ihtimalde ise kadim müessirin yokluğu düşünüldüğünde söz konusu fâilin tesiri ve varlığa getirmesi zaten mümkün olmaz. Kadim müessirin varlığıyla birlikte ise fâilin îkâsı zorunlu olur. Bu da fâilin başta varsayılan ihtiyârı ile çelişir.<sup>346</sup> Özetle Hatibzâde'nin eleştirisine göre Teftâzânî'nin itirazında ifade edildiği gibi kulun îkâsının kadim îkâyâ dayanması durumunda kulun îkâsının tesirinin ve ihtiyârının anlamı kalmayacaktır.

Kestelî yazdığı ilk hâşiyesinde ise Teftâzânî'nin itirazına eleştiri yönelterek fâilin bir şeyi îkâ etmesi durumunda fiilin ondan ortaya çıkışının ancak o fâilin var etmesi (*îcâd*) ile gerçekleşeceğini ifade eder. Bu durumda fâilin fiili ile mevcut olan bir şeyin var edilmesinin başkasının fiili ile gerçekleşmesinin tasavvur edilemeyeceğini ileri sürer. Çünkü fiilin fâilden ortaya çıkışı aynı zamanda bu fiilin var edilmesinin de (*îcâd*) ondan kaynaklandığını

---

<sup>345</sup> Hüsamzâde Mustafa, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 176b.

<sup>346</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 17a.

gösterir.<sup>347</sup> Kestelî burada Teftâzânî'ye Hatibzâde'nin itirazına benzer bir eleştiri yöneltmekle beraber sonradan yazdığı büyük hâşiyesinde Hatibzâde'den naklettiği cevabın sorunlu olduğunu ifade eder. Zira zâtı gereği mûcib olmadığı takdirde fâilin îkâsının zorunlu kılma yoluyla gerçekleşmesi kulun fâilliğine aykırı değildir. Öte yandan varsayılan durumda fâilin îkâsında ihtiyâr sahibi olması da mümkündür. Nitekim yaratıcının fâilin tesirini yani îkâsını fâilin ihtiyârına bağlı olarak yaratması da imkân dâhilindedir. Bu durumda fâilin ihtiyârına nispetle fiili yapma ve terk etme gücü söz konusu olup bu ihtiyârın sonucunda ortaya çıkan zorunluluk îkânın ihtiyârî olmasına mâni değildir.<sup>348</sup> Kestelî'nin bu meselede Teftâzânî'nin argümanını zayıf bulduğunu ifade etmekle beraber Hatibzâde'nin yönelttiği itirazı yerinde bulmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi de Hatibzâde gibi, fiilin îcâdı fâile aitken bu îcâdın fâil dışında biri tarafından ortaya çıkarılmasını mümkün görmez. Ancak Hatibzâde'nin îkânın zorunlu kılma ve ihtiyârda bulunma yoluyla gerçekleşme ihtimalleri üzerinden bu iddiayı temellendirmesini isabetli bulmaz. Dolayısıyla burada savunulan görüş ve hatta yöneltilecek itirazlar aynı olsa bile itirazı temellendirmek için ileri sürülen argümanların taraflar arasında tartışma konusu olduğu görülür.

Hasan Çelebi Fenârî ise isim vermeden Arabî ve Hatibzâde'nin Teftâzânî'ye yönelttiği eleştirileri zikrettikten sonra Kestelî'nin bu eleştirilere verdiği cevapları nakleder.<sup>349</sup> Hasan Çelebi'nin pek çok tartışmada Osmanlı ilim çevresine mensup ulemanın kendisinden önce otorite isimlere yönelttiği eleştirileri ve bu eleştirilere verdiği cevapları nakledip derlemesi dikkat çekicidir.

## **B. Mümkünün Varlığının Tam İletle Zorunlu Hâle Gelmesi**

İkinci mukaddimenin açıklamasında Sadrüşşerîa, her mümkünün varlığının bir var ediciye bağlı olduğunu ifade eder. Buna göre “mümkünün varlığının bağlı olduğu şartların bütünü (*cümletü mâ yetevakkaf aleyh*)” şeklinde tanımladığı tam illetin varlığı hâlinde mümkünün (yani sebeplinin) varlığı zorunlu hâle gelirken, bu illetin yokluğu durumunda

---

<sup>347</sup> Bk. Kestelî, *Hâşiye suğrâ*, vr. 6a.

<sup>348</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 19b; Hasan Çelebi Fenârî, eserinde Kestelî'nin eleştiriye verdiği bu cevabı olduğu gibi nakleder. bk. Fenârî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, II, 117.

<sup>349</sup> Fenârî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, II, 117.

mümkünün varlığı imkânsıza dönüşür.<sup>350</sup> Burada Sadrüşşerîa'nın sözünü ettiği illetin bir şeyin varlığını zorunlu hâle getiren şartların tümünü ifade eden tam illet olduğu anlaşılır.<sup>351</sup>

Sadrüşşerîa ehl-i sünnet âlimleri ve filozofların (*hukemâ*) tam illetin varlığı durumunda mümkünün varlığının zorunlu hâle geldiği ve yokluğu durumunda imkânsız hâle geldiği üzerinde ittifak ettiğini ileri sürer. Şu var ki ehl-i sünnet âlimleri, illet düşüncesini *mûcib bi'z-zât* görüşüne götürmeyecek şekilde kabul eder. Çünkü bir şey ancak Allah'ın yaratmasıyla zorunlu olurken, Allah'ın yaratmaması durumunda imkânsız olur.<sup>352</sup>

Sadrüşşerîa'nın mümkünün, *îcâd*ı da içine alan tam illetle zorunlu hâle geldiği iddiası aslında Râzî'nin fiilin ıztırâfiliğini ispat için ileri sürdüğü argümana cevap mahiyetindedir. Hatırlanacağı üzere Râzî söz konusu argümanında müreccih bulunduğu anda fiilin zorunlu olacağını ve bu durumda insanın bu fiili terk edemeyeceğini dolayısıyla fiilin ıztırâf olacağını iddia etmişti. Sadrüşşerîa işte bu iddiaya cevap olarak mümkün fiilin ancak varlığının bağlı olduğu şartların tamamı yani tam illet bulunduğu takdirde zorunlu olacağını iddia etmiştir. Bu durumda mümkün fiil Râzî'nin sadece yaratma şeklinde tasavvur ettiği müreccihle değil yaratmayı da içine alan tam illetle birlikte zorunlu hâle gelir. Dolayısıyla her ne kadar insanın fiilini nihayetinde Allah yaratıyor olsa da fiil, bu yaratmayla birlikte kulun ihtiyârı, îkâsı, zaman gibi unsurların tamamı bir araya geldiğinde zorunlu olarak ortaya çıkar.

Sadrüşşerîa mümkünün varlığının, tam illetle zorunlu olduğunu ispatladıktan sonra, aynı öncül içerisinde, zorunluluk ve varlık arasında aklen öncelik-sonralık ilişkisi kurulabilse de ontik gerçeklik bakımından böyle bir ilişkinin bulunmadığını gösterir. Bu

---

<sup>350</sup> Burada Sadrüşşerîa'nın tam illet için zikrettiği "جملة ما يتوقف عليه وجوده" tanımıyla, Necmüddîn Kâtibî'nin (ö. 675/1277) tam illeti ifade için verdiği "جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء" tanımını tercih ettiği anlaşılmaktadır. krş. Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 382; Necmüddîn Ali b. Ömer Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn*, thk. Abbâs Sadrî, Tahran: Encümen-i âsâr-u mefâhir-i ferhengî, 1384, s. 39; Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'dan Ebherî'ye Tam İlet-Nakıs İlet Ayırımının Ortaya Çıkışı", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2017): s. 86.

<sup>351</sup> İbn Sînâ sonrasında tam illet-nâkıs illet ayırımının ortaya çıkışını ele alan bir çalışma için bk. Kılıç, "İbn Sînâ'dan Ebherî'ye Tam İlet-Nakıs İlet Ayırımının Ortaya Çıkışı".

<sup>352</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 383.

bağlamda, filozofların gündeme getirdiği ve Râzî tarafından da benimsendiği anlaşılan,<sup>353</sup> “mümkünün önceden ve sonradan olmak üzere iki zorunlulukla çevrelenmiş olduğu (*mahfûf bi-vücûbeyn*)” iddiasının bâtil olduğunu argümanlarla ispatlar. Sadrüşşerîa özetle bu mukaddimede illetinin bulunması durumunda hâdisin varlığının zorunlu hâle geldiğini, yokluğu durumunda ise yokluğunun zorunlu olduğunu ispatladıktan sonra hâdisin varlığının zorunlu olması durumunda varlığın bu zorunluluğa bağlı olmadığını ve zorunluluğun varlığı öncelemediğini ileri sürmüştür. Çünkü ona göre fiilin öncesinde ontik bakımından zorunluluğun bulunduğu iddiası, zımnında fiilin ıztırârîliği iddiasını barındırır.<sup>354</sup>

Hâşiyelerde ikinci öncüle dair tartışmalar aşağıda görüleceği üzere, Sadrüşşerîa’nın öncüldeki görüşlerini ispat için ileri sürdüğü argümanlar ile Teftâzânî’nin bu argümanlar için yaptığı yorum ve eleştiriler üzerinden gerçekleşmiştir. Bu bağlamda mümkünün illete muhtaçlığı, îcâdın illete dâhil oluşu ve zihinde illetten sonra gelişi, filozofların fâil-i muhtâr tanrı anlayışını eleştirisi, zorunluluğun mümkünün varlığını ontolojik olarak önceleyip öncelemediği dönemin hâşiyelerinde gündeme gelen meseleler olmuştur.

#### 1. Mümkünün İllete Muhtaçlığı

Sadrüşşerîa tam illetin varlığı durumunda sebeplinin (*ma’lûl*) zorunlu, yokluğu durumunda ise ma’lûlün imkânsız oluşunu ileri sürdüğü şu iki argümanla gösterir: (a) İletinin yokluğu durumunda mümkünün varlığının imkânsız olduğu kabul edilmezse varlığının mümkün olduğu kabul edilmelidir. Mümkün ise tanım gereği; “varlığı düşünüldüğünde imkânsızlığın lâzım olmadığı şeydir.” Oysa illetin yokluğu hâlinde mümkünün varlığı düşünüldüğünde aklen imkânsızlık gerekir. Çünkü bahsi geçen illetin yokluğuna rağmen mümkünün varlık ihtimalinden söz edilirse varsayılan mümkünün varlığının bağlı olduğu

<sup>353</sup> Râzî, *Muhassal*’de mümkünün özelliklerini ele aldığı bölümde mümkünün varlığa gelmesini önceleyen ve varlığından sonra ortaya çıkan iki zorunluluğun bulunduğunu ileri sürer. Bunlardan ilki mümkünün illetinin varlığıyla birlikte ortaya çıkmasının zorunluluğu iken, sonradan olanı mümkünün varlığa geldikten sonra yokluk ihtimalinin imkânsıza dönüşü sebebiyle doğan zorunluluktur. bk. Râzî, *Muhassal*, s. 205.

<sup>354</sup> Teftâzânî *Şerhu’l-Makâsıd*’da zorunluluğun varlığa ontik bir önceliği olmadığını ancak aklın varlık ve zorunluluk arasında böyle bir ilişki kurabileceğini ifade ettikten sonra Sadrüşşerîa’nın görüşünü ima eder şekilde zorunluluğun varlığı öncelemesi durumunun fâil-i muhtâr Tanrı anlayışı için engel teşkil etmediğini ifade eder. Zira bu durumda zorunluluk illete dâhil olan ihtiyârla birlikte ortaya çıkacağı için fiil ihtiyârî olacaktır. Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I, 128-129.

şartların cümlesi illet olmamalıdır. Ancak illet, tam da mümkünün varlığının bağlı olduğu şartların cümlesi olarak varsayılan şeydir. Ayrıca (b) illetin varlığı durumunda mümkünün varlığının zorunlu olduğu kabul edilmezse yokluğunun mümkün olduğu kabul edilmelidir. Ancak illetle birlikte mümkünün yok olması durumunda, bu mümkünün varlığının illet dışında başka bir şeye daha bağlı olduğu veya bağlı olmadığı söylenebilir. (ba) Mümkünün varlığının başka bir şeye daha ihtiyaç duyması durumunda, varsayılan illetin mümkünün varlığının bağlı olduğu şartların cümlesi olmadığı anlamına gelir ki; bu açık bir çelişkidir. (bb) Mümkünün varlığının illet dışında başka bir şeye ihtiyaç duymaması hâlinde ise illet olduğu hâlde kimi zaman var olması kimi zaman da yok olması müreccih olmadan ruchânı gerektirir; bu ise imkânsızdır.<sup>355</sup>

Teftâzânî hâşiyesinde bu öncülü takrir ettiği kısımda her mümkünün, varlığı durumunda varlığının zorunlu olduğu ve yokluğu durumunda yokluğunun zorunlu olduğu bir illete ihtiyaç duyduğunu belirtir. İletinin varlığı durumunda mümkünün varlığının zorunlu oluşunu “*vücûb bi'l-gayr*”, illetin yokluğu durumunda imkânsız hâle gelişini ise “*imtinâ' bi'l-gayr*” şeklinde ifade eder. Mümkünü ise “varlığı ve yokluğu kendi zâtından olmayan” şeklindeki tanımlar. Dolayısıyla mümkünün söz konusu anlamı göz önünde bulundurulduğunda “varlığının, var edici bir illete bağlı olduğu” akıl tarafından zorunlu olarak (*zarurî*) ve açık bir şekilde bilinir. Ancak imkânın ve illete ihtiyacın anlamı göz önünde bulundurulmadığı zaman öncüle dair bu zorunlu bilgi ortaya çıkmayabilir. Ancak bu durum ona göre zorunlu bilgiyle çelişmez. Zira kimi zaman, bahsi geçen argümanda olduğu gibi, zorunlu bir bilgiye akıl yürütmeye de ulaşılabilir. Nitekim ona göre Sadrüşşerîa “aksi takdirde mümkünün zâtı gereği zorunlu olacağı” ifadesi ile zorunlu bir bilgiyi ortaya koymak için akıl yürütmeye bulunmuştur. Diğer bir ifadeyle, Sadrüşşerîa mutlak bir şekilde kullandığı “zorunlu varlık” kavramıyla, varlığı kendi zâtından olup başka bir var ediciye ihtiyaç duymayan mevcudu kastettiğini ifade etmiştir.<sup>356</sup>

Mümkünün illete muhtaçlığı hakkında hâşiyelerdeki tartışmalar daha çok Teftâzânî'nin yorumu üzerinden cereyan etmiştir. Nitekim onun “mümkünün varlığının, var edici bir illete bağlı olduğuna” dair öncülün bilgisinin zorunlu olduğu iddiası, mümkünün

---

<sup>355</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 381-382.

<sup>356</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 381.

farklı tanımları üzerinden tartışılmıştır. Bu çerçevede hâşiyelerde öncelikle söz konusu öncülün epistemik değeri üzerinden öncülün bilgisinin zorunlu mu yoksa istidlâlî mi olduğu ele alınmıştır. İkinci olarak ise öncülün ontolojik boyutu üzerinden İslâm düşünce geleneğinde önemli bir mesele olan mümkünün var ediciye olan ihtiyacının illetinin (*illetü'l-hâce*) sadece imkân olup olamayacağı problemi incelenmiştir. Tartışmalar meselenin söz konusu iki boyutu üzerinden ortaya konulmaya çalışılacaktır.

a. Muhtaçlığın bilgisi zorunlu mudur istidlâlî midir?

Kırımı, hâşiyesinde Teftâzânî'nin mezkûr tanımı göz önünde bulundurulduğu takdirde mümkünün varlığının, var edici bir illete bağlı olduğunun akıl tarafından zorunlu olarak bilindiği iddiasını ele alır. Teftâzânî'nin bu iddiasının nazarî ilimlerle uğraşan âlimlerin büyük kısmı tarafından savunulduğunu ifade eden Kırımı, ardından bu iddianın açıklamasını yapar. Açıklamasına göre mümkün “zâtına nispetle varlığı ve yokluğu eşit olan” demektir. Bu tanıma göre ise varlık ve yokluk taraflarından biri diğerine ancak mümkünün zâtı dışında bir şeyle ağır basar. Şu hâlde akıl varlığın ve yokluğun mümkünün zâtına nispetini göz önünde bulundurduğunda bedihî olarak mümkünün var edici bir illete ihtiyaç duyduğunu zorunlu olarak bilir. En düşük seviyede temyiz kabiliyetine sahip olan çocuk bile bu bilgiyi kesin olarak bilir. Kırımı, bu hususta Râzî'nin de aynı kanaatte olduğunu *Erbaîn* eserindeki ifadelerine atıfla gösterir. Kırımı'nin ifadelerine göre düşünürlerden küçük bir grup ise bahsi geçen öncülün ancak burhânî öncüllerden aklî çıkarımla elde edilebileceğini ileri sürmüştür. Kırımı, Râzî'nin bu gruba nispet ettiği muhtemel argümanları ve onun bu argümanlara verdiği cevapları zikreder.<sup>357</sup> Kırımı bu açıklamaların ardından Teftâzânî'nin de bu hususta düşünürlerin büyük kısmıyla hemfikir olduğunu, söz konusu öncülün bilgisinin zorunlu olduğunu düşündüğünü ifade eder. Nitekim İcî de *Mevâkıf*’ında düşünürlerin büyük kısmıyla aynı görüşü paylaşır.<sup>358</sup> Görüldüğü gibi Kırımı, Teftâzânî'nin ileri sürdüğü argümanın tavrini yapmanın yanı sıra bu argümanın düşünce geleneğindeki izini sürmüş; onun düşünürlerin büyük kısmıyla hemfikir olduğunu göstermiştir.

---

<sup>357</sup> krş. Fahreddîn Râzî, *el-Erbaîn fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire: Mektebetü'l-külliyât el-Ezheriyye, 1986, I, 104-106; Kırımı, *Hâşîye ale't-Telvîh*, vr. 111b-112a.

<sup>358</sup> Kırımı, *Hâşîye ale't-Telvîh*, vr. 111b-112a.



Alâeddin el-Arabî, Teftâzânî'nin yorumunun aksine, Sadrüşşerîa'nın ifadelerinin bu öncüle akıl yürütmeye ulaşılabacağına işaret ettiğini ileri sürer. Dolayısıyla ona göre Teftâzânî müellifin ifadelerini yanlış yorumlamıştır.<sup>359</sup> Ayrıca Arabî, Teftâzânî'nin bahsi geçen öncülün bilgisinin zorunlu olduğuna dair iddiasını da eleştirir. Bu eleştirisinde önce varlık kategorilerinden zorunlu, imkânsız ve mümkünün tanımlarını yapar, ardından mümkünün bu taksimdeki tanımından hareketle Teftâzânî'nin ileri sürdüğü görüşü ele alır. Buna göre bir şey kendisi olması bakımından (a) ya varlığı (b) ya yokluğu gerektirir; yahut da c) bunlardan hiçbirini gerektirmez. Bu verilen taksimde ilk seçenek (a) zorunlu varlığın, ikincisi (b) imkânsızın, üçüncüsü ise (c) mümkünün tanımını ifade eder. Yani bu taksime göre mümkün, zâtı varlığı da yokluğu da gerektirmeyendir. Arabî'ye göre sadece bu tanımından hareketle mümkünün var edici bir illete ihtiyaç duyduğunu kesin olarak bilinemez. Bu ihtiyacın kesin olarak bilinebilmesi için ayrıca varlık ve yokluk ihtimallerinden birinin ağır basmadığının yani iki ihtimalin eşit olduğunun da ortaya konulması gerekir. Böylece mümkünün varlık ihtimalinin vuku bulması için zâtının yeterli olmadığı, zâtı haricinde bir illete ihtiyaç duyduğu kesin olarak bilinebilir. Dolayısıyla böyle bir akıl yürütme süreci olmadan zorunlu olarak bu bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Bu çerçevede mümkünün “varlık ve yokluk ihtimalleri birbirine eşit olan” şeklindeki tanım dikkate alındığında mümkünün varlık ve yokluk tarafından birinin ağır basmadığı kesin olarak bilinebilir. Ancak burada tartışma mümkünün bahsi geçen taksim bağlamındaki anlamı üzerinden olduğu için sadece bu anlam dikkate alındığında söz konusu öncülün bilgisinin zorunlu olduğu söylenemez.<sup>360</sup> Arabî burada her ne kadar ihtimallerindeki eşitlik üzerinden yapılan tanım dikkate alındığında mümkünün muhtaçlığının bilgisinin zorunlu olarak ortaya çıkacağını söylese de muhtaçlığın illetini ele aldığı kısımda imkândaki eşitliğin tek başına bu muhtaçlığı açıklayıcı olmadığını ileri sürmüştür. Bu açıdan ifadelerinde ortaya çıkan çelişkiye dikkat çekmek gerekir.

Hatibzâde, Teftâzânî'nin “mümkünün varlığının var edici bir illete bağlı olduğunun zorunlu olarak bilinebileceği” iddiasını mümkünün farklı tanımları üzerinden eleştirir. Hatibzâde'ye göre şârihin bu ifadesinde, Alâeddin el-Arabî'nin ileri sürdüğü gibi,

---

<sup>359</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 57b.

<sup>360</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 57b.

mümkünle “zâtı varlığı ve yokluğu gerekli kılmayan” kastedildiyse bu iddia geçerli değildir. Mümkünün sadece bu anlamı düşünüldüğünde bir var edici illete olan ihtiyacı kesin ve zorunlu bir şekilde bilinemez. Çünkü akla göre mümkünün zâtı, varlık ve yokluk ihtimallerini gerektirmediği için var edici bir illete ihtiyaç olmaksızın varlık ihtimalinin ağır basması da mümkünün varlığı için yeterli olabilir. Şu hâlde bu tanım dikkate alındığında her ne kadar bir tarafın tercih edilmesi için illete ihtiyaç olduğu zorunlu olarak bilinse de mümkünün var edici illete muhtaçlığı zorunlu bir şekilde bilinmez. Bunun bilgisine kesin olmadan ihtimalli bir şekilde ulaşılır.<sup>361</sup>

Hatibzâde, Teftâzânî’nin mümkün için verdiği tanımla yukarıda zikri geçen ve varlık kategorisindeki ayırmadan hareketle nakledilen tanım arasındaki farka dikkat çeker. Bu bağlamda Teftâzânî’nin vermiş olduğu tanım için önce işkâl getirir. Ancak sonradan bu işkâli cevaplar ve tanımdan hareketle mümkünün illete ihtiyacının zorunlu olarak bilineceğini gösterir. Ona göre mümkünle Teftâzânî’nin ileri sürdüğü “varlığı ve yokluğu kendi zâtından olmayan” tanımı kastedilirse; bu durumda (a) mümkün “zâtı varlığı için -tam ve nâkıs illetten daha genel anlamda- fâil illet olmayan” şeklinde ifade edilebilir. Bu takdirde ise zorunlunun “zâtı varlığı için -tam ve nâkıs illetten daha genel anlamda- fâil illet olan” şeklinde açıklanması gerekir. Oysa zorunlu varlık bu şekilde açıklandığında zâtı dışında bir şarta ihtiyaç duyması gerekeceği için mümkünün bu açıklaması geçersiz olur. Diğer taraftan (b) mümkünün “varlığı ve yokluğu kendi zâtından olmayan” tanımı dikkate alındığında bu tanım “zâtı varlığı için tam ve fâil illet olmayan” şeklinde açıklanabilir. Bu defa söz konusu önermenin zorunlu bilgi sağladığı men‘ edilir. Zira mümkünün kendi varlığı için tam illet olmayışı zâtı dışında bir şartla fâil illet olmamasını da gerektirmez. Başka bir ifadeyle, mümkün kendi varlığı için tam illet olmasa da, zâtı dışında bir şartla varlığı için fâil illet olabilir. Böylece mümkünün zâtı dışında herhangi bir var edici illete ihtiyaç duyulmamış olur. Bu işkâle cevap veren Hatibzâde, burada illetle mutlak anlamda fâil illetin değil, “mümkünün varlığa çıkması için yeterli olan var edici illetin” kastedildiğini savunur. İlet bu şekilde açıklandığında mümkünün illete muhtaçlığının zorunlu olarak bilineceğini ve işkâlde bahsi geçen men‘in de yöneltilemeyeceğini ifade eder.<sup>362</sup> Görüldüğü üzere

---

<sup>361</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 18a.

<sup>362</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 18a.

Hatibzâde, Arabî'nin gündeme getirdiği tanım dikkate alındığında, mümkünün muhtaçlığının bilgisinin zorunlu olduğunun iddia edilemeyeceğini düşünür. Ancak Teftâzânî'nin kendi zikrettiği tanım dikkate alındığında, her ne kadar bazı işkâller getirse de, bu öncülün zorunlu olarak bilinebileceğini ifade eder. Bu bakımdan Hatibzâde'nin Arabî'nin gündeme getirdiği mümkün tanımının Teftâzânî'nin tanımından farklı olduğuna işaret etmesi dikkat çekicidir. Bunu Arabî'nin itirazına bir eleştiri ve Teftâzânî'nin iddiasının savunusu olarak okumak mümkündür.

Molla Lutfi, Teftâzânî'nin iddiasına efâzıldan biri şeklinde zikrettiği Hatibzâde'nin yönelttiği itirazı nakleder. Hatibzâde'nin itirazının Teftâzânî'nin iddiasını kapsamlı ve yeterli bir şekilde takrir ettiğini savunan Molla Lutfi, muasırı olan pek çok âlimin argümanının ise ya hayal gücüne ve vehme dayandığını ya da konu dışına saptığını ileri sürer. Ona göre bu âlimlerin getirdikleri argümanlar Teftâzânî'nin meramına uygun değildir. Molla Lutfi burada Teftâzânî'nin mümkünün illete muhtaçlığının zorunlu olarak bilindiğini iddia ederken varlık kategorisindeki ayırmadan hareket ettiğini söyler. Diğer hâşiye yazarlarının da ifade ettiği gibi bu ayrıma göre mümkün “zâtı , varlığı veya yokluğu gerektirmeyendir.” Dolayısıyla, her ne kadar itiraz edilse de, Teftâzânî bilginin zorunluluğunu bu tanıma dayanarak iddia etmiştir. Şu var ki Teftâzânî'nin tartışmaya konu olan böyle bir meselede bilginin zaruri olduğunu iddia etmesi Molla Lutfi'ye göre muteber bir iddia değildir.<sup>363</sup> Molla Lutfi, Hatibzâde'nin itirazında yer alan ve mümkünün zâtı gereği varlık ihtimalinin ağır basabileceğine dair iddianın ise ilerleyen satırlarda zaten Teftâzânî tarafından gündeme getirilen bir işkâl olduğunu ifade eder. Dolayısıyla ona göre burada Hatibzâde tarafından bu işkâlin getirilmesine gerek yoktur.<sup>364</sup> Molla Lutfi her ne kadar Hatibzâde'nin itirazını nakledip takririni yerinde bulduğunu ifade etse de, esasında Hatibzâde'nin de Molla Lutfi'nin eleştirilerinden payını aldığı anlaşılır. Nitekim sonunda onun iddiasına yönelttiği eleştiri bu tavrın uzantısı olarak görülebilir.

Hacıhasanzâde ise Arabî gibi, Teftâzânî'nin iddiasını eleştirerek zikrettiği tanımdan hareketle mümkünün zâtı dışında bir illete ihtiyaç duyduğunun zorunlu olarak bilinemeyeceğini ifade eder. Şöyle ki Hacıhasanzâde varlık kategorilerinin taksiminde

---

<sup>363</sup> Teftâzânî argümantasyon tekniğine ilişkin bu ilkeyi “دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة” şeklinde ifade eder.

<sup>364</sup> Molla Lutfi, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 24b-25b.

mümkünün “zâtı, varlık veya yokluğu tam bir şekilde gerektirmeyen” şeklinde tanımlandığına dikkat çeker. Bu tanım dikkate alındığında ise -Hatibzâde’nin de ifade ettiği gibi- zorunlu bir şekilde gerektirme (*iktizâ*) söz konusu olmadıkça mümkünün varlık ihtimalinin öncelikli olması mümkün olabilir. Nitekim mümkün zâtı gereği herhangi bir tarafı tam olarak gerektirmeyebilir veya mümkünün taraflarından biri zorunluluk derecesine varmasa da diğerinden daha öncelikli olabilir ve mümkün bu şekilde varlığa çıkabilir. Şu hâlde mümkünün yukarıdaki tanımdan hareketle illete olan ihtiyacının ispatlanması için bu ihtimallerin çürütülmesi gerekir. Dolayısıyla mümkünün illete muhtaçlığının bilgisinin zorunlu olduğu ancak -Arabî’nin de ifade ettiği gibi- mümkünün “varlık ve yokluk ihtimalleri birbirine eşit olan” şeklinde tanımından hareket edildiğinde ortaya konulabilir.<sup>365</sup> Görüldüğü gibi Hacıhasanzâde, Teftâzânî’nin iddiasını, Arabî gibi mümkünün varlık kategorilerinin taksimi bağlamında yapılan tanımı üzerinden değerlendirir. Bu tanım göz önünde bulundurulduğunda ise Teftâzânî’nin iddiasının aksine mümkünün illete muhtaçlığının zorunlu olarak bilinemeyeceğini ileri sürer. Hasan Çelebi Fenârî’nin de kendi eleştirisinde isim vermeden Hacıhasanzâde’nin bu eleştirisini özetlediği görülür.<sup>366</sup>

Hacıhasanzâde’nin yukarıdaki eleştirisini hâşiyesinde nakleden Kestelî ise bu eleştiriye cevap verir. Cevabında mümkünün zâtı gereği varlık ve yokluk ihtimallerinden herhangi bir tarafın ağır basabileceğine dair iddiasını eleştirerek mümkünün mahiyetinin varlık ve yokluk ihtimallerine nispetinin eşit olduğuna işaret eder. Buna göre mümkünün bu ihtimallere nispetle konumu ancak taraflardan birini kabul etmektir. Başka bir ifadeyle, mümkünün zâtı varlık ve yokluk ihtimallerinden herhangi birinin ağır basmasını veya öncelenmesini sağlayamaz; işlevi sadece bu ihtimallerden birini kabul etmektir. Ayrıca muhakkik düşünürlerin istikra yoluyla ulaştıkları görüşe göre var ediciye duyulan ihtiyacın illetinin imkân olduğu zorunlu olarak bilinir.<sup>367</sup>

---

<sup>365</sup> Hacıhasanzâde, *Hâşiye ale’l-mukaddimât*, vr. 69a.

<sup>366</sup> Fenârî, *Hâşiye ale’t-Telvîh*, II, 118.

<sup>367</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 19b.

b. Muhtaçlığın illeti sadece imkânla açıklanabilir mi?

Kelâmcıların felsefe geleneğiyle karşılaşmalarından sonra tartışılacak olan bir konu olan mümkünün var ediciye duyduğu ihtiyacın sadece imkâna mı yoksa imkânın yanı sıra hüdûsa da mı dayandığı meselesi söz konusu dönemde Osmanlı âlimleri tarafından da tartışılmıştır. Alâeddin el-Arabî “mümkünün varlığının, var edici bir illete bağlı olduğuna” dair öncülün zorunlu değil istidlale dayanan bir bilgi olduğunu açıkladıktan sonra görüşünü temellendirmek için düşünce geleneğinde önemli bir yeri olan mümkünün var ediciyi olan ihtiyacının illeti meselesini gündeme getirir. Kelâmcıların çoğunun bu ihtiyacın illetinin hüdûs olduğunu ileri sürdüklerini ancak farklı görüşlerin de ortaya konulduğuna dikkat çeker. Bu çerçevede Râzî’nin hüdûsu bu hususta açıklayıcı bulmadığını çünkü hüdûsun zaten mümkünün illetiyle ortaya çıkma sürecinde ma‘lûlün varlık kazanmasından sonra gerçekleştiğini belirtir. Bunun yanı sıra düşünürlerden ihtiyacın illetinin hüdûsla beraber imkân olduğunu iddia edenlerin de olduğunu söyler. Kendi görüşünü ortaya koyduğu kısımda ise imkânın “varlık ve yokluk ihtimallerinin eşitliği” şeklinde tanımlanması durumunda bile mümkünün sadece bu anlamıyla var ediciye olan ihtiyacının bilinemeyeceğini ileri sürer. Çünkü mümkünün var edici illete ihtiyaç duyması için salt imkân hâli dışında varlık ve yokluk ihtimallerinden biriyle nitelenmesi de gerekir. Bu nitelenme ise gaye illet konumundadır. Diğer bir ifadeyle, akıl varlık ve yokluk tarafları eşit olan mümkünü, bu taraflardan biriyle nitelenme olmaksızın düşündüğünde bir var ediciye muhtaç olduğu sonucuna ulaşamaz. Çünkü mümkün varlığa çıkmak için imkâna ihtiyaç duyarken aynı zamanda ihtimallerden biri olan varlığı (*hüdûsu*) talep eder.<sup>368</sup>

Görüşlerini fakirin ihtiyacının illeti üzerinden somutlaştırmak isteyen Arabî, fakirin zengine olan ihtiyacının sadece fakirlik vasfından kaynaklanmadığını ifade eder. Zira fakirin ihtiyacı yeme ve içmenin gerekliliğinden kaynaklanır. Bu durumda yemeyen ve içmeyen bir fakir var sayıldığında bu kimsenin zengine ihtiyacı yoktur. Benzer şekilde aşağı doğru hareket eden bir kaya hedefine doğru hareket ederken tabîî şeklinde ortaya çıkması elverişli olan durumu talep eder. Bu cisim söz konusu tabîî şekilden farklı bir şekilde varsayılacak olursa bahsi geçen hedefe doğru hareket etmez. Şu hâlde bir mümkün eşit olan iki çelişik

---

<sup>368</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 57b.

durumdan elverişli olanı talep etmek için var ediciye ihtiyaç duyar. Bu talep aynı zamanda gaye illet olarak isimlendirilen şeydir. Dolayısıyla var edici illete olan ihtiyaç, imkân ve bu talepten kaynaklanırken bunlardan ilki sebep ikincisi ise gaye konumundadır.<sup>369</sup> Nitekim düşünürlerden bir kısmı, ihtiyaç ilişkisinde sadece sebebi dikkate alarak ihtiyacın illetini imkân olarak belirtmiştir. Bir kısım düşünür ise sadece gayeyi göz önünde bulundurarak ihtiyacın illetini hüdûs şeklinde ifade etmiştir. Arabî'nin de isabetli bulduğu üçüncü yaklaşım ise sebep ve gayenin her ikisini de dikkate alan görüştür. Bu yaklaşıma göre muhtaçlığın illeti imkân ve hüdûsun birlikteliğinden oluşur. Bu yaklaşıma getirilebilecek pek çok muhtemel itirazı zikreden Arabî bunları cevaplar. Bu itirazların birinde her ne kadar bir grup kelâmcı kendisi gibi mümkünün iki taraftan biriyle vasıflanması için imkâna ihtiyaç duyduğunu ileri sürmekle beraber kelâmcıların büyük çoğunluğunun illeti niçin sadece yokluktan varlığa çıkmaya hasrettiğini sorgular. Bu işkâlin cevabında illeti hüdûsa hasreden görüşün âlemin illeti fikrine dayandığını ifade eder. Ona göre bu görüşü savunan kelâmcılar sanki hâdis mümkünün ihtiyacının illetinin imkân olduğunu, mümkünün yokluktan sonra varlıkla nitelenebilmesi için ileri sürmüşlerdir. Başka bir ifadeyle, sanki hüdûsun gerçekleşmesi için illetin imkân olduğunu söylemişlerdir.<sup>370</sup> Görüldüğü üzere Arabî mümkünün zâtı gereği bir şeye muhtaç olduğunu Teftâzânî gibi epistemik açıdan zorunlu kabul etmez. Çünkü mümkünün illete muhtaçlığı için imkânın ontik anlamda tek başına açıklayıcı olduğunu düşünmez. Nitekim bir mümkünün sadece varlık ve yokluk ihtimallerinin birbirine eşit olması bu mümkünün illete ihtiyaç duyması için yeterli olmayıp ayrıca mümkünün bu ihtimallerden uygun olanıyla nitelenme talebi olarak ifade edilen gâî sebebe de ihtiyaç vardır. Arabî'nin ileri sürdüğü görüşü çok sayıda muhtemel itiraz zikredip cevaplamak suretiyle bir tür teste tabi tutması dikkat çekicidir. Bu arada kelâmcıların ihtiyacın illetini hüdûsa hasreden büyük kısmının görüşünü de kendi görüşüne yakın bir

---

<sup>369</sup> Burada sebeple fâil sebebin, gaye ile ise gaye sebebin kastedildiği anlaşılmaktadır. Nitekim fâil sebep cismin mahiyetini teşkil eden madde ve sureti bir araya getirip varlığa çıkaran sebepken, gaye sebep fâil sebebin sebepliğinin de sebebidir. Gaye sebep bu anlamda fâil sebebi faaliyete sevk etmesi bakımından “varlığın sebebinin sebebi” konumundadır. Fâil ve gaye sebep arasındaki ilişki hakkında bk. Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2013, ss. 46-48.

<sup>370</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr 57b-58b.

şekilde takrir etmesi dikkat çekicidir. Nitekim bu açıklaması Kestelî'nin eleştirisine konu olmuştur.

Kestelî, Alâeddin el-Arabî'nin mümkünün ihtiyacının illetine yönelik ifadelerini isim vermeden eleştirir. Eleştirisine göre Arabî'nin iddiasının aksine, metafizikle uğraşan hiç bir âlim mümkünün sadece zâtı gereği illete ihtiyaç duyduğunu ileri sürmemiştir. Burada iddia edilen; mümkünün, varlığı veya yokluğu hususunda illete ihtiyaç duymasıdır. İhtiyacın illetinin hüdûs mu yoksa imkân mı olduğu meselesi de işte varlığa ve yokluğa duyulan bu ihtiyaç üzerinden tartışılmıştır. Dolayısıyla bu meselede kelâmcıların büyük kısmının ihtiyacın illetini yokluktan varlığa çıkma anlamında hüdûsa hasretmesi yokluğun illete ihtiyaç duyduğunu reddetmeleri sebebiyledir. Yoksa bu görüş -Arabî'nin iddia ettiği gibi- âlemin yaratıcıya olan ihtiyacını temellendirmeye matuf olarak dile getirilmemiştir. Başka bir ifadeyle, ihtiyacın illetini hüdûstan ibaret kabul eden kelâmcılar, Arabî'nin iddiasının aksine, aslında mümkünün sadece varlığa çıkmak için müessire ihtiyaç duyduğunu, yokluk için herhangi bir illete ihtiyaç duyulmayacağını ileri sürmüşlerdir.<sup>371</sup> Görüldüğü üzere Kestelî doğrudan Arabî'nin bu hususta savunduğu görüşü veya iddiasını eleştirmek yerine bir görüş için getirdiği yorumu eleştirir. Bu bağlamda kelâmcıların ihtiyacın illetini hüdûs şeklinde açıklayan görüşlerini yaratıcıyı ispat açısından ileri sürdükleri iddiasını yerinde bulmaz.

## 2. İcâdın Mahiyeti ve İllete Dâhil Olmasının İmkânı

Sadrüşşerîa illet düşüncesinin temellendirdikten sonra muhtemel bir itirazı gündeme getirir. Mümkünün varlık kazanmasında illetin ma'lûlünü zorunlu kılması yerine var etmeyi (îcâd) öne çıkaran bu itirazda, "illet bulunduğu hâlde mümkünün kimi zaman var olması kimi zaman da yok olmasının imkânsız olduğu" öncülü men' edilir. Yani itiraza göre illetin bulunduğu durumda ma'lûlün kimi zaman ortaya çıkıp kimi zaman çıkmaması imkânsız değildir. Zira tam illet olsa bile mümkün, icâd olmaksızın varlık kazanamaz. Dahası söz konusu itiraza göre "müreccih olmadan ruchânın imkânsız oluşu" ilkesi, illet olmadan ma'lûlün varlığının imkânsız olduğu anlamına gelmeyip mümkünün varlığının icâd olmadan

---

<sup>371</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 19b-20a.

imkânsız olduğunu ifade eder.<sup>372</sup> Sadrüşşerîa bu muhtemel itiraza şu şekilde cevap verir: İcâdın, mümkünün varlığı için gerekli olduğu kabul edilse dahi mümkünün illeti bulunduğunda kimi zaman var olup kimi zaman yok olması imkânsızdır. Çünkü tam illeti bulunduğunda mümkünün yokluğu imkân dâhilinde olsaydı, yokluğu düşünüldüğünde imkânsızlığın ortaya çıkmaması gerekirdi. Oysa mümkünün tam illeti bulunduğunda yokluğu düşünülemez; yani varlığı zorunlu olur. Zira yokluğu durumunda bu mümkünü herhangi başka bir şeyin var etmediği ortadadır. Varlığı durumunda ise (a) mümkün, başka bir şeyin var etmesi ile varlığa çıkıyorsa icâd mümkünün ihtiyaç duyduğu illete dâhil demektir. Öte yandan (b) mümkünün varlığı başka bir şeyin var etmesi olmadan ortaya çıkıyorsa o zaman zaten itirazda dile getirilen imkânsızlık ortaya çıkacak, icâd olmadan varlığın ortaya çıkması gerekecektir. Şu hâlde icâd, ancak mümkünün varlığı için ihtiyaç duyduğu illete dâhil olarak tasavvur edilebilir.<sup>373</sup>

Sadrüşşerîa'nın buradaki icâd ile Allah'ın yaratmasını kastettiği anlaşılır. İlerleyen satırlarda ele alınacağı üzere Sadrüşşerîa kelâmcıların, filozofların aksine, Allah'ın icâdı olmadan mümkünün varlığa çıkamayacağını düşündüklerini ifade eder. Dolayısıyla ona göre Allah'ın yaratması, mümkünün varlığa çıkması için ihtiyaç duyduğu illete dâhildir. O'nun yaratması olmadan illet tamam olmayacağı için mümkün de varlığa çıkmayacaktır. Ancak Sadrüşşerîa'nın üçüncü mukaddimede ortaya koyacağı üzere kulun mümkün fiilinin illetinin varlık kazanması için gerekli olan illete Allah'ın yaratması ile birlikte kulun îkâ ve ihtiyârı da dâhildir.

Burada Teftâzânî'nin itirazı ve daha sonraki hâşiye yazarlarının tartışması Sadrüşşerîa'nın kurduğu yukarıdaki argüman üzerinden şekillenir. Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın zikrettiği bu argümanın “icâd (var etme) mümkünün varlığının bağlı olduğu bir emirdir” öncülü üzerine kurulu olduğunu ileri sürer. Ardından icâd kavramına ilişkin kendi görüşünü şu şekilde ifade eder:

---

<sup>372</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 382.

<sup>373</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 383.



“Doğrusu icâd, illetin ma‘lûle göre durumu göz önünde bulundurulduğunda zihinde ortaya çıkan itibarî bir emirdir. Dolayısıyla zihinde illet ve ma‘lûlden sonra gelir ve dış dünyada asla gerçekleşmez.”<sup>374</sup>

Başka bir ifadeyle, Teftâzânî’ye göre icâd, aklın illet ve ma‘lûl arasında var saydığı ilişkidir. Şu hâlde bu varsayım zihinde illet ve ma‘lûlden sonra gelir ve dış dünyada gerçekliği söz konusu olamaz. Anlaşıldığı üzere Teftâzânî, Sadrüşşerîa’dan farklı olarak, icâdı illete dâhil olan bir unsur olarak görmez. Çünkü ona göre icâd, illet ve ma‘lûlü düşünüldüğünde zihinde bu ikisinden sonra ortaya çıkan bir varsayımdır. Oysa illetin ma‘lûlünü öncelemesi gerekir. Diğer taraftan dış dünyada varlığı olmadığı için icâdın ma‘lûlü dış dünyada da öncelediği iddia edilemez. Görüldüğü gibi, Sadrüşşerîa icâd kavramını daha çok yaratma şeklinde düşünmüş ve onun da illete dâhil olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Teftâzânî illet düşüncesi bağlamında icâdın, illet-ma‘lûl ilişkisinin zihinde var sayılan bir sonucu olduğunu iddia etmiş ve tam da bu nedenle illete dâhil olamayacağını ima etmiştir.

Tespit edilebildiği kadarıyla Teftâzânî’nin bu eleştirisine yönelik ilk itiraz Cürcânî’den gelmiştir. Cürcânî, *Telvîh* üzerine kaleme aldığı hâşiyesinde icâdın aklın var saydığı itibarî bir emir olmasının, mevcut bir şeyin varlığının ona bağlı olması için engel teşkil etmediğini iddia eder. Nitekim dış dünyada varlığı olmasa da, engelin yokluğu (‘*ademü’l-mâni*’) mevcut bir şeyin varlığının bağlı olduğu illetten kabul edilir. Öte yandan mevcudun varlığı icâda bağlı olmasaydı, bu mevcudun icâd olmaksızın dış dünyada varlık kazanması gerekirdi. Ancak “icâd olmadan varlığın gerçekleşmesi” geçersiz bir görüştür. Dolayısıyla Cürcânî’ye icâd, aklın var saydığı mevcut olmayan bir şey olsa da mevcudun varlığının bağlı olduğu illetten kabul edilmelidir.<sup>375</sup> Onun Teftâzânî’ye yönelttiği itiraz, 15. yy. Osmanlı usûlcülerinin tartışmasının da dayanak noktasını oluşturmuş, usûlcüler doğrudan Cürcânî’nin ismini vermeseler de argümanlarını daha çok bu itirazın detaylandırılması üzerinden kurmuşlardır.

Molla Ahmed Kırımî, Teftâzânî’nin söz konusu ifadelerini yorumladığı kısımda icâdın fiilin mastar anlamına karşılık geldiğini belirtir. Bu durumda icâdın dış dünyada varlığı

---

<sup>374</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 383.

<sup>375</sup> Cürcânî, *Hâşiyetü’l-Telvîh*, s. 65.

yoktur ve mastardan hâsıl olan anlama karşılık gelen mevcut fiil bu îcâdın sonrasında meydana gelir. Ancak bu durum mümkünün varlığının îcâda bağlı olmasıyla çelişmez. Mümkün, müessirin îcâdı sonrasında varlığa çıkar. Nasıl ki zorunluluk (*vücûb*) varlığın ihtiyaç duyduğu itibarî bir emirse, ona göre îcâd da varlığın bağlı olduğu itibarî bir emirdir. Burada Teftâzânî'nin ifadelerinin müellifin amacını tahkike matuf (*tahkîkun li'l-murâd*) olduğunu iddia eden Kırımî, onun Sadrüşşerîa'yı eleştirmedigini ima eder. Bu durumda Teftâzânî'ye göre îcâd her ne kadar zihinde illet ve ma'lûlden sonra gelse bile, aynı zamanda varlığın bağlı olduğu illettendir.<sup>376</sup> Buna göre aksi takdirde var etme olmadan varlıktan söz etmek gerekeceği için îcâd illetten kabul edilmelidir. Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'da ifade ettiği gibi, îcâd illetin bir cüzü kabul edilmezse ma'lûl olan mümkünün dış dünyada varlığının bağlı olduğu tam illetten sayılması da zordur. Her ne kadar zorunluluk gibi bir itibarî emir olsa da îcâdın zorunluluktan önce olduğu var sayılır. Zira îcâd var edicinin sıfatı iken zorunluluk illetle ortaya çıkan varlığın sıfatıdır.<sup>377</sup> Görüldüğü üzere Kırımî, Cürçânî'nin aksine, Teftâzânî'nin yorumunu bir eleştiri olarak görmeyip aksine Sadrüşşerîa'nın argümanını tahkik ettiğini düşünmüş, bu düşüncesini temellendirmek için Teftâzânî'nin ifadelerini Sadrüşşerîa'nın metniyle uzlaştırmaya çalışmıştır. Ancak söz konusu iki argümanın birbirinden farklı olduğu ve Teftâzânî'nin ifadelerinin eleştiri niteliğinde olduğu açıktır.

Molla Hüsrev, Teftâzânî'ye itiraz ederek bir şeyin itibarî emir olmasının mümkünün ihtiyaç duyduğu illetten olması için engel teşkil etmediğini ve bu iki durumun çelişik olmadığını ifade eder. Aklın varsaydığı şeyleri ikiye ayıran Molla Hüsrev'e göre aklın var saydığı emirler kimi zaman ne zâtı ne de varlığı dış dünyada mevcut olmaz. Bu durumda “iki kanatlı insan” örneğinde olduğu gibi bu varsayım dış dünyada herhangi bir mevcut için vasıf da olamaz. Diğer taraftan aklın var saydığı itibarîler kimi zaman dış dünyada var olmasa da dış dünyadaki zatlar için zarf olur. Bu durumda itibarî varlık, dış dünyada mevcut olmasa da herhangi bir mevcut bu itibarî ile nitelenebilir. Nispetler, izafetler, zorunluluk, imkân ve hüdûs bu kapsamdaki itibarîlerin örnekleridir. Nitekim yüklem ilkesinin dış dünyada olmayışı dış dünyada yüklemlenmenin olmayışını gerektirmez. Söz gelimi körlük

---

<sup>376</sup> Kırımî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 113a.

<sup>377</sup> Kırımî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 113a.

dış dünyada mevcut olmasa da “kör” vasfı herhangi bir kimse için yüklem olabilir ve bu durumda “Zeyd kördür” denir. Dolayısıyla bir şeyin ikinci zikredilen itibarîlerden olması hâlinde, bir mümkünün bu şeye ihtiyaç duyması mümkündür. Başka bir ifadeyle, bir emrin itibarî olması, onun illetten olmasına engel değildir. Hatta Teftâzânî’nin üçüncü öncülü tartıştığı kısımda ifade ettiği gibi engelin ortadan kalkması (*irtifâu ‘l-mâni* ‘) mevcut olmasa bile tam illetin cüzlerinden biri olabilir.<sup>378</sup> Diğer bir ifade ile Molla Hüsrev burada Teftâzânî’nin müellife yönelttiği bu eleştiriyi aynı eserindeki diğer ifadelerinin tutarsız olduğunu ortaya koyar. Öte yandan Molla Hüsrev, Sadrüşşerîa’nın argümanına da itiraz getirir. Bu itiraza göre Sadrüşşerîa’nın argümanında mümkünün varlığının îcâda bağlı olduğunu -görüldüğü üzere- ihtimalli bir şekilde ele alması evvelî bilgileri ihtimalli bir şekilde sorgulamaya benzer.<sup>379</sup>

Ali Kuşçu, Molla Hüsrev’in Teftâzânî’ye yönelttiği itirazı isim vermeden özetleyerek bu itirazı nakz şeklinde formüle eder. Bu nakza göre her ne kadar zorunluluk illetin ma’lûle göre durumu dikkate alındığında zihinde ortaya çıkan aklî bir varsayım olsa ve dış dünyada gerçekleşmese de, mümkünün varlığı zorunluluğuna (*vücûb*) bağlıdır. Diğer bir ifadeyle, Teftâzânî’nin ileri sürdüğü iddia, bu itirazdaki durumda geçerli olamayacağı için doğru olamaz. Nitekim bir fâilin fiili var ettiği kesin bir şekilde bilinmekle beraber, bu îcâd itibarî bir emir olup dış dünyada mevcut değildir. Çünkü dış dünyada bir yüklem ilkesinin olmayışı (*‘adem*), yüklemenin dış dünyada olmayışını gerektirmez. Yukarıda zikri geçen “Zeyd kördür” örneğinde olduğu gibi, îcâd dış dünyada mevcut olmayıp itibarî bir emir olsa da, Zeyd, Amr’ı öldürdüğünde Zeyd’in öldürme eylemini var ettiği söylenir. Dolayısıyla îcâdın dış dünyada mevcut olmayışı bir kimsenin/nesnenin dış dünyada o fiille yüklemelenmesi için engel değildir. Diğer taraftan îcâdın, mümkünün varlığının bağlı olduğu bir unsur olduğunu iddia etmek mümkünün varlığının îcâdın dış dünyada gerçekleşmesine bağlı olduğunu savunmak anlamına gelmez. Aksine bu iddia, mümkünün varlığının bir yaratıcının îcâdına bağlı olduğunu ifade eder. Benzer şekilde mümkünün varlığının zorunluğa (*vücûb*) bağlı olduğu iddiası da, mümkünün varlığının illetten zorunlu olarak

---

<sup>378</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 388.

<sup>379</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale ‘t-Telvîh*, vr. 141b.

ortaya çıkmasına bağlı olduğunu anlamına gelir. Yoksa mümkünün varlığının, zorunluluğun dış dünyada gerçekleşmesine bağlı olduğu anlamına gelmez.<sup>380</sup>

Hatibzâde, Teftâzânî'nin müellifin ifadelerini yorumlarken icâdın illete dâhil olduğu sonucuna ulaştığını ifade eder. Ancak bu yorumu pek isabetli bulmadığı anlaşılan Hatibzâde'ye göre Sadrüşşerîa'nın, burada “mümkün başka bir şeyin icâdı ile varlık kazanıyorsa var etme mümkünün ihtiyaç duyduğu illete dâhildir” ifadesi ile bunu sadece bir ihtimal olarak ele almıştır.<sup>381</sup> Ayrıca Hatibzâde, Teftâzânî'nin “icâd, illetin ma'lûle göre durumu göz önünde bulundurulduğunda zihinde ortaya çıkan itibarî bir emirdir; dolayısıyla zihinde illet ve ma'lûlden sonra gelir” iddiasını nefsülemir kavramını merkeze alarak eleştirir. Eleştirisine göre icâdın aklın var saydığı bir itibar olup zihinde illet ve ma'lûlden sonra gelmesi mümkünün varlığı için kendisine ihtiyaç duymasına engel değildir. Zira icâd gibi yokluklar (ademler) mevcutların varlığı için gerekli şartlar olabilir. Bu durumda ise söz konusu yokluğun zihin bakımından ma'lûlün varlığından sonra gelmesi imkânda olduğu gibi nefsülemirde varlıktan önce olmasına engel değildir. Nitekim imkân, her ne kadar varlık mefhumunun mahiyete nispetinin keyfiyeti bakımından zihinde varlık mefhumundan sonra olsa da mahiyetin kendisiyle vasıflanması bakımından nefsülemirde varlığı önceler. Hatibzâde, Teftâzânî'nin de bu görüşü zorunluluğun varlığa olan önceliği meselesinde itiraf ettiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla onun işaret ettiği gibi Sadrüşşerîa'nın ifadelerinde bir çelişki söz konusu değildir.<sup>382</sup>

Samsûnîzâde, Molla Hüsrev'in ve Hatibzâde'nin yukarıda zikri geçen eleştirisine işaret ederek Sadrüşşerîa'nın, argümanında mümkünün varlığının icâda bağlı olmasına dair ihtimalli ifadesini, muhtemel bir itiraza karşılık olarak getirdiğini söyler. Samsûnîzâde'ye göre Sadrüşşerîa böyle yaparak argümanın sadece varlığın icâda bağlı olduğu ihtimalde geçerli olmadığını göstermek istemiştir. Eserinin bir çok yerinde varlığın icâda bağlı olduğunu zaten açıkça ifade etmiştir.<sup>383</sup> Samsûnîzâde bunun yanı sıra Teftâzânî'nin “icâd, illetin ma'lûle göre durumu göz önünde bulundurulduğunda zihinde ortaya çıkan itibarî bir

---

<sup>380</sup> Ali Kuşçu, *Fevâid*, vr. 16b.

<sup>381</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, 19b.

<sup>382</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 19b.

<sup>383</sup> Özer, “Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesi”, s. 204.

emirdir; dolayısıyla zihinde illet ve ma'lûlden sonra gelir" iddiasına Hatibzâde gibi nefsülemirdeki gerçeklikten hareketle cevap verir. Bu iddiasının sadece *aklî husûl* bakımından doğru olduğunu ancak nefsülemirde geçerli olmadığını ifade eden Samsûnîzâde, bir yaratıcının dış dünyada bir şeyi var ettiğinde kaçınılmaz olarak nefsülemirde îcâd ile niteleneceğini söyler. Var edicinin nefsülemirde bir îcâdla nitelenmesi ise îcâd vasfının dış dünyada veya zihinde gerçekleşmesini gerektirmez. Zira herhangi bir şeyin bir vasıfla nefsülemirde nitelenmesi, söz konusu vasfın dış dünyada gerçekleştiği anlamına gelmez. Bu çerçevede îcâd, zihinde illetin ma'lûle göre durumu dikkate alındığında akılda oluşan itibarî bir emirdir. Dolayısıyla îcâd yalnızca aklî husûl bakımından illet ve ma'lûlden sonra ortaya çıkar. Ancak bu durum var edicinin îcâdla nitelenmesinin, ma'lûlün varlıkla nitelenmesinden önce olmasıyla çelişmez. Başka bir ifadeyle, aklî husûlde îcâdın illet ve ma'lûlden sonra gelmesi, var edicinin nefsülemirde mümkünün varlık kazanmasından önce îcâdla nitelenmesine engel değildir. Nitekim varlığın îcâda bağlı olması ile kastedilen durum tam olarak bu önceliktir. Samsûnîzâde, Teftâzânî'nin eseri *Şerhu'l-Makâsıd*'da îcâdın varlıktan önce geldiğini ifade ettiğini söyleyerek<sup>384</sup> farklı eserlerindeki görüşleri üzerinden tutarlılık eleştirisi yapar.<sup>385</sup>

Gerek Hatibzâde gerekse Samsûnîzâde'nin zihnî/aklî husûl ile nefsülemirdeki gerçeklik arasında ayırım yaptığı görülür. Buna göre îcâd her ne kadar zihnî itibarında ma'lûlün varlık kazanmasından sonra gelse de nefsülemirde varlığı önceler. Dolayısıyla îcâd zihinde ma'lûlün varlığında sonra gelse bile, bir mümkünü zorunlu kılan illete îcâd da dâhildir. Diğer taraftan Molla Hüsrev'in Teftâzânî'nin *Telvîh*'ine, Samsûnîzâde'nin ise *Şerhu'l-Makâsıd*'ına referansta bulunarak Teftâzânî'nin ifadelerindeki çelişkiye işaret etmeleri dikkat çekicidir.

---

<sup>384</sup> Teftâzânî işaret edilen yerde mümkünün herhangi bir müessir sebep olmadan varlığa çıkabileceğini iddia edenlerin şüphesini ele alır. Bu bağlamda onların ortaya attığı şüpheyi naklederek tesirin ortaya çıktığı anda varlığın bulunduğunu bunun ise mevcûdun îcâdî anlamına geleceğini ifade eder. Bu şüpheyi cevaplayan Teftâzânî, burada tesir varlıkla eş zamanlı ortaya çıksa da tesirin dışında bir sebep olmaksızın varlığın ortaya çıkmadığını bu durumda ise imkânsızlığın ortaya çıkmayacağını ifade eder. Nitekim vücûd her ne kadar îcâdla eş zamanlı ortaya çıksa da, bu durum varlığın îcâddan ontolojik olarak sonra ortaya çıkmasına engel değildir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 124-125.

<sup>385</sup> Özer, "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesi", s. 204.

Molla Lutfi ise Hatibzâde'nin eleştirisini alıntıladıktan sonra Samsûnîzâde'nin yönelttiği tutarlılık eleştirisini nakleder. Bu eleştirinin güçlü olduğunu ifade eden Molla Lutfi'nin, zikrettiği itirazlara katıldığı anlaşılır.<sup>386</sup> Kestelî, Molla Hüsrev ve Hatibzâde'nin Sadrüşşerîa'nın îcâdın illete dâhil olduğunu ihtimalli bir şekilde zikrettiğine dair eleştirilerini isim vermeden naklettikten sonra Samsûnîzâde'nin bu eleştirilere verdiği cevabı nakleder ve Sadrüşşerîa'nın argümanında geçersiz ihtimali zatenelediğini ifade eder.<sup>387</sup> Hüsamzâde Mustafa ise Seyyid Şerîf'in hâşiyesindeki itirazı nakletmekle yetinirken,<sup>388</sup> Hasan Çelebi Fenârî, Kestelî'nin ifadelerini olduğu gibi eserinde nakletmiştir.<sup>389</sup>

### 3. Filozofların Fâil-i Muhtâr Tanrı Düşüncesini Eleştirisi

Bahsi geçtiği üzere, Sadrüşşerîa illetin bulunması durumunda mümkünün varlığının zorunlu hâle geldiğini ve bu illete Allah'ın yaratmasının da dâhil olduğunu ispatlar. Ardından mümkünün varlığının illetin bulunması durumunda zorunlu, yokluğu durumunda ise imkânsız hâle geldiği üzerinde ehl-i sünnet âlimleri ve filozofların ittifak ettiğini ileri sürer. Ancak ehl-i sünnet âlimlerinin bu ilkeyi, filozofların aksine, *mûcib bi'z-zât* görüşüne götürmeyecek şekilde kabul ettiğini, onlara göre bir şeyin ancak Allah'ın yaratmasıyla zorunlu olduğunu, Allah'ın yaratmaması hâlinde ise imkânsız olduğunu ifade eder.<sup>390</sup>

Görüldüğü üzere, Sadrüşşerîa filozofların illet düşüncesini *mûcib bi'z-zât* Tanrı anlayışı üzerinden kabul ettiklerini kelâmcıların ise yaratma üzerinden kabul ettiklerini ileri sürmüştür. Başka bir ifadeyle, filozoflar Tanrı'nın zâtını âlemin illeti kabul etmişler ve âlemin O'nun zâtı gereği ezelde zorunlu olarak ortaya çıktığını iddia etmişlerdir. Kelâmcılar ise illet düşüncesini kabul etmekle beraber Allah'ın zâtını illet olarak düşünmeyip yaratmayı illete dâhil etmişlerdir. Böylece illet düşüncesini âlemin kıdemine götürmeyecek şekilde açıklamışlardır.

---

<sup>386</sup> Molla Lutfi, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 31a-31b.

<sup>387</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 21b.

<sup>388</sup> Hüsamzâde Mustafa, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 177b.

<sup>389</sup> Fenârî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, II, 121.

<sup>390</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 383.

Teftâzânî, ehl-i sünnet kelâmcılarının tamamının değil büyük kısmının Sadrüşşerîa'nın bahsettiği görüşü savunduğunu ileri sürer. Zira kelâmcıların çoğu yaratma ile birlikte mümkünün zorunlu hâle geldiğini düşünmekle birlikte küçük bir kısmı fiilin fâil-i muhtâr olan Tanrı'dan zorunluluk değil sıhhat yoluyla ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Yani bir kısım kelâmcılara göre Tanrı'nın fiili, irade etmesi ile zorunlu bir şekilde ortaya çıkmayıp bu fiilin irade ile varlığa gelmesi mümkündür. Ancak Teftâzânî, ehl-i sünnet kelâmcıların çoğuna göre Allah'ın istediği vakti irade ve ihtiyâr etmesi ile yaratması durumunda yaratmaya konu olan şeyin o vakitte varlığının zorunlu olduğunu söyler. Bu durumda Allah fiilini zorunlu bir şekilde yapmadığı için ihtiyâr sahibidir (*muhtâr*) ve onun yaratmasıyla ortaya çıkan ma'lûl ise hâdistir. Ancak filozoflar, ehl-i sünnetin mezkûr görüşüne itiraz etmişlerdir. İtirazlarına göre (a) Allah'ın ihtiyârı kadim ise yaratmayla ortaya çıktığı iddia edilen ma'lûlün illetten geri kalmaması ve kadim olması gerekir. Diğer taraftan (b) Allah'ın iradesi hâdis ise bu irade üzerine konuşmak gerekir. Bu durumda ise iradeyi ortaya çıkaracak başka bir irade gerekir. Netice itibarıyla ya ma'lûlün kıdemi yahut teselsül ortaya çıkar.<sup>391</sup>

Seyyid Şerîf el-Cürcânî hâşiyesinde filozoflardan nakledilen söz konusu itirazı cevaplar. Allah'ın ihtiyârının kadim olduğunu kabul etmekle beraber bu durumda hâdisin kıdeminin gerekmeceğini savunur. Zira Allah ezelde, hâdisin gelecekte varlık kazanmasını ihtiyâr etmiştir.<sup>392</sup> Dolayısıyla filozofların argümanı bu şekildeki bir ihtiyârın imkânsız olduğunu göstermez.<sup>393</sup> *Telvîh* üzerine yazılan hâşiyelerde Teftâzânî'nin filozoflara nispet ettiği itiraz ve Cürcânî'nin bu itiraza verdiği cevap tartışılmış, 15. yy. Osmanlı ilim çevresine mensup yazarlarının önemli bir kısmı söz konusu argümanı cevaplamaya çalışmıştır.

Molla Kırımî, Cürcânî'nin zikrettiği bu argümanı eserinde olduğu gibi nakleder ve bu durumda hâdisin kıdeminin gerekmeceğini savunur.<sup>394</sup> Molla Hüsrev ise filozofların itirazına cevap vererek irade kadim olsa bile ihtiyârın taallukunun hâdis olduğunu ifade

---

<sup>391</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 383.

<sup>392</sup> Cürcânî'nin zikrettiği bu argümana öncesinde Teftâzânî'nin kelâm eserinde yer verdiği anlaşılmaktadır. bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II, 82-83.

<sup>393</sup> Cürcânî, *Hâşiyetü't-Telvîh*, s. 67.

<sup>394</sup> Kırımî, *Hâşiyeye ale't-Telvîh*, vr. 113b.

eder.<sup>395</sup> Ayrıca fiilin ortaya çıkması için kadim iradenin tek başına yeterli olmadığını ispatladığı argümana göndermede bulunur. Nitekim Tefâtânî getirdiği bir argümanda kadim müreccihin fiilin belirli bir vakitte ortaya çıkmasına taalluk etmesi hâlinde yeni bir müreccihle ihtiyaç olmadan fiilin o vakitte varlık kazanabileceğini ifade etmiştir. Bu argümana itiraz eden Molla Hüsrev ise ilâhî iradenin ezelde gerçekleşen taallukunun fiilin belirli vakitte ortaya çıkması için yeterli olmadığını ileri sürmüştür. Zira müreccihle hüdûsun ortaya çıkması için ayrıca kudretin hâdis taallukunun da bulunması gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>396</sup>

Molla Hüsrev hâdis bir taalluka daha ihtiyaç olduğunu ifade ederken, Alâeddin el-Arabî'nin filozofların argümanına Cürânî'nin cevabına benzer bir argümanla karşılık verdiği anlaşılır. Nitekim Arabî, Allah'ın iradesinin kadim olduğunu ancak bundan dolayı fiilin de kadim olmasının gerekmediğini ispat etmeye çalışır. Buna göre Allah'ın kadim iradesi hâdisin belirlenen (*muayyen*) vaktinde varlığa çıkması için taalluk eder. Bu takdirde Allah'ın hâdis fiili, iddia edildiği gibi teselsül veya hâdisin kîdemi gibi imkânsızlıklar gerekmeden var olur. Şöyle ki kadim iradenin hâdis fiilin varlığına taalluk etmesi, fiilin sürekli (*alâ sebîli'l-istimrâr*) ortaya çıkması için taalluk ettiği anlamına gelmez. Aksine irade fiilin muayyen bir vakitte varlığa çıkması için taalluk eder.<sup>397</sup> İfadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Arabî'nin getirdiği bu argüman, Cürânî'nin de ileri sürdüğü ve kadim iradenin taallukunu yeterli gören delille benzeşir.

Bu argümanın ardından muhtemel bir itirazı gündeme getiren Arabî, iradenin fiilin belirli bir vakitte ortaya çıkması için taalluk etmesi durumunda fiilin varlığa çıkışının aynı zamanda hâdis vaktin ortaya çıkmasına bağlı olduğunu ifade eder. Dolayısıyla kadim taalluk kabul edildiğinde hâdis olan vakit üzerine konuşmak gerekir. Muhtemel itirazı cevaplandıran Arabî, vaktin kelâmcılara göre hâdis fiil gibi kudret ve iradenin konusu olduğunu ifade eder. Buna göre kadim irade ve kudret herhangi bir vaktin “ortaya çıkacağı sırada (*fî mertebeti zühûrih*)” yaratılması için taalluk eder. Bu takdirde vakit, diğer hâdisler gibi ortaya çıkacağı başka bir vakte ihtiyaç duymaz. Çünkü irade vaktin Allah'ın bilgisinde

---

<sup>395</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 142a.

<sup>396</sup> krş. Tefâtânî, *Telvîh*, I, 379; Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 139a-139b.

<sup>397</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 62b-63a.



olan sırada ortaya çıkması için taalluk eder. Ayrıca bir şeyin kıdemi için bekâ ve kıdeme elverişli olması gerekir. Vakit gibi kalıcı olmayan arazlar (*arâz-ı seyyâle*) ise bekâsı imkânsız olduğu için kadim olamaz. Dolayısıyla vakti seyyâl arazlardan kabul eden filozoflara göre de bekâsı imkânsız olan vaktin kadim olmaması gerekir.<sup>398</sup> Nitekim kelâmcılara göre hâdislerin ilki zâtı gereği teceddüt eden zamandır ve zamanın dış dünyada varlığı yoktur. Allah'ın iradesi, zamanın Allah'ın katında malûm olan sırada (*fî mertebetihî'l-ma'lûme 'inde'l-Hakk*) teceddüt etmesi için taalluk eder ve vakit sırası geldiğinde ortaya çıkar.<sup>399</sup> Ardından hâdis olan âlem, herhangi bir unsurunda kıdem gerekmeden ortaya çıkar.<sup>400</sup> Görüldüğü üzere Alâeddin el-Arabî filozofların argümanını iradenin kıdemi üzerinden açıklamakla kalmayıp kendi cevabına yöneltilmesi muhtemel işkâli de gündeme getirir. Ardından bu işkâli cevaplayan Arabî, hâdis fiilin varlığının bağlı olduğu zamanın da hâdis olduğunu ve yaratıldığını ispatlar. Arabî'nin kendi argümanını getirdiği işkâllere verdiği cevaplarla desteklediği görülür.

Hatibzâde, Cürcânî'nin zikrettiği cevabı isim vermeden nakleder ve bu cevaba itiraz eder. Hatırlanacağı üzere Cürcânî, Allah'ın ihtiyârının kadim olduğunu kabul etmekle beraber bu durumda hâdisin kıdeminin gerekmeyeceğini savunmuştur. Ona göre Allah ezelde, hâdisin gelecekte varlık kazanmasını ihtiyâr etmiştir. Hatibzâde'nin bu cevaba yönelttiği itiraza göre ise Allah'ın ihtiyârı ve bu ihtiyârın hâdisin varlığına taalluku kadim olup tam illeti meydana getirirse ma'lûl olan hâdisin de kadim olması gerekir. İhtiyâr ve taalluku hâdis ise de bu hâdisleri ortaya çıkaran ihtiyâr üzerinde konuşmak gerekir ve teselsül ortaya çıkar. İhtiyâr ve taalluku tam illeti oluşturmuyorsa bu durumda hâdisin ortaya çıkabilmek için başka bir şeye daha ihtiyacı var demektir. Bu durumda da ya ma'lûlün

---

<sup>398</sup> Cürcânî, *Mevâkıf* şerhinde Eş'arîlerin arazın iki farklı zamanda devam edemeyeceğini filozofların ve Mu'tezile'nin ise arazların iki zamanda devam edeceğini savunduklarını ifade eder. Şu var ki filozoflar bu arazlardan kalıcı olmayan (seyyâl) arazların kendileri için tahsis olunan vakitte ortaya çıktığını ifade eder. bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 498-499.

<sup>399</sup> Kelâmcılar cismi oluşturan cevher ve arazların varlığının sürekli olmadığını, buna bağlı olarak her an yaratılması gerektiğini savunurlar. Onlara göre cevher ve arazların her an varlığının yenilenebilmesi için yaratıcı bir sebebe ihtiyaç vardır. Bu yenilenme kelâm terminolojisinde "teceddüd-i emsâl" şeklinde isimlendirilir (Cağfer Karadaş, "Teceddüd-i Emsâl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2011, XL, s. 239); Eş'arî kelâmcılara göre arazların iki farklı zamanda sürekliliği olamayacağı için varlığının yaratma yoluyla yenilenmesi gerekeceğine dair görüş için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 398.

<sup>400</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, 63a.

kıdemi ya da teselsül gerekir.<sup>401</sup> Hatibzâde'nin filozofların itirazına verilen cevaba işkâl yöneltmesi dikkat çekicidir. En azından bu hususta Cürcânî'nin vermiş olduğu söz konusu cevabı zayıf bir argüman olarak düşündüğü söylenebilir.

Samsûnîzâde ise Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'da filozofların itirazına verdiği cevabı nakleder. Buna göre Teftâzânî ilgili yerde kudret ve iradenin ezelde, gelecekte âlemin yaratılmasına taalluk ettiğini ileri sürmüştür.<sup>402</sup> Teftâzânî'nin argümanını tahkik eden Samsûnîzâde'ye göre filozofların itirazı irade ve kudretin taallukunun hâdisin varlığının bağlı olduğu tam illetin son cüzü olduğu öncülü üzerine kuruludur. Dolayısıyla irade ve kudretin taalluku meydana geldiği anda taallukun konusu olan âlemin de varlık kazanması gerekir. Öyleyse irade ve kudretin taalluku kadim ise âlemin de kıdemi gerekir. Bu ikisinin taalluku hâdis ise bir başka taalluka ihtiyaç vardır ve bu sonsuza kadar sürer. Samsûnîzâde'ye göre Teftâzânî bahsi geçen cevabında irade ve kudretin taallukunun, hâdisin illetinin son cüzü olduğuna dair öncülü men' etmiştir. Çünkü hâdisin, kudretin ezeli taallukunun yanı sıra ayrıca bu taalluk sebebiyle belirli bir vakitte ortaya çıkan yaratmaya bağlı olması mümkündür. Başka bir ifadeyle, ilâhî kudret ezelde, yaratmanın belirli bir vakitte gerçekleşmesi için taalluk edebilir. Bu şekilde hâdisin bağlı olduğu illetin son cüzü kudretin kadim taalluku değil bu ezeli kudrete bağlı yaratma olur. Hâdisin varlığa gelişi bu şekilde açıklandığında ise ne teselsül ne de hâdisin kıdemi problemleri ortaya çıkar.<sup>403</sup>

Samsûnîzâde, Teftâzânî'den naklettiği ve tahkik ettiği bu cevabın da problemleri olduğunu ileri sürerek iki noktaya işaret eder. Bunlardan ilkinde göre Teftâzânî'nin bahsi geçen cevabı, kudret ve iradenin taallukunun yaratmadan farklı olduğunu ihsas eder. İkinci olarak ise kudretin ezelde, gelecekte ortaya çıkacak bir yaratmaya taalluk etmesi durumunda fâil-i muhtâr olduğu kabul edilen Tanrı'nın belirlenen vakitte yaratmayı terk etmesi imkânsız olacak, bu durumda ise filozofların *mûcib bi'z-zât* anlayışına kapı aralanmış olacaktır. Nitekim Samsûnîzâde, filozoflara verdiği cevapta iradenin ezelde, gelecekte ortaya çıkacak olan eserin varlığına taalluk ettiğini ileri süren Gazzâlî'nin argümanını da aynı zaafı malul

---

<sup>401</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 20a.

<sup>402</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, 82-83.

<sup>403</sup> Özer, "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesi", 207-208.

görür.<sup>404</sup> Samsûnîzâde bu cevabın yanı sıra kelâmcıların vermiş olduğu farklı cevapları nakleder ve cevapların hepsi için işkâl getirmenin mümkün olduğunu ileri sürer.<sup>405</sup>

Samsûnîzâde, filozofların itirazına yöneltlen tüm argümanları zikredip bunların sorunlu taraflarına işaret ettikten sonra ehl-i sünnet düşünürlerin savunduğu gibi, Allah'ın fâil-i muhtâr olduğuna, O'nun kudret ve ihtiyarı ile hâdis her şeyi istediği zaman ve istediği şekilde yarattığına, O'nun zâtının yarattığı her şeyi bizzat öncelediğine iman etmenin gerektiğini söyler. Bununla birlikte Allah'ın ihtiyârı ile yaratmasının nasıl gerçekleştiği hususunda acziyet ve eksikliğin itiraf edilmesi gerektiğini ileri sürer. Nitekim Samsûnîzâde'ye göre aynı şey kazâ ve kadere iman hususunda da geçerlidir. Sahih vicdan<sup>406</sup> ve doğru aklî sezgi (*hads*)<sup>407</sup> her ne kadar keyfiyetini ortaya koyamasa da kazâ ve kaderin varlığına inanmayı gerektirir. Nasıl ki Allah, Kitab'ında tevilini ancak kendisinin bildiği müteşâbih âyetleri inzâl ettiyse aynı şekilde aklî konularda da ancak kendi bilgisinde olan meseleler bulunur.<sup>408</sup> Her ne kadar fâil-i muhtâr bir Tanrı'ya inanmayı gerekli kabul etse de, Samsûnîzâde'nin kelâmcıların filozoflara karşı ileri sürdüğü argümanlar için işkâller getirmesi dikkat çekicidir. Onun kelâmcıların argümanları ile bu argümanlara getirdiği işkâlleri için oldukça geniş yer ayırması hâşiyelerin görüşten ziyade argüman odaklı eserler olduğunu destekler niteliktedir.

Hacıhasanzâde, Cürçânî'nin zikrettiği cevabı isim vermeden naklettikten sonra Arabî'nin bu cevap için getirdiği zikri geçen işkâli gündeme getirir. Hâdis varlığı ortaya

---

<sup>404</sup> Özer, “Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesi”, s. 208.

<sup>405</sup> Özer, “Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesi”, ss. 208-210.

<sup>406</sup> Vicdânî bilgiler (vicdâniyyât) nazari bilgi çıkarım sürecinin ilkelerden kabul edilen zarûrî bilgi kapsamında değerlendirilir. Zarûrî bilgilerden olan duyuya dayalı müşâhedât, beş duyu organıyla (dış duyu) elde edilebileceği gibi iç duyu (el-havâssu'l-bâtine) yoluyla da elde edilebilir. Klasik mantıkta iç duyu yoluyla elde edilen bilgiler vicdâniyyât olarak isimlendirilir ve kesin bilgi yollarından kabul edilir. Kutbüddin Muhammed Râzî, *Tahrîrû'l-kavâidi'l-mantikiyye fi şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, thk. Muhsin Bîdârfer, Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1426, ss. 457-459.

<sup>407</sup> Diğer sezgi türlerinden ayırmak için aklî sezgi şeklinde ifade edilebilecek olan hads, nazari gelenekte öncüllerden doğrudan, hızlı bir şekilde bilgiye intikal etmeye denir. Bu tür bilgide öncüllerden akıl yürütmenin aksine zihnin hareketi söz konusu değildir. Çünkü akıl yürütmede zihin önce ilkelere yönelir sonra ise ilkelerden matluba ulaşır. Dolayısıyla akıl yürütmede iki hareket varken hadste zihinde hazır olan ilkelerden doğrudan matluba intikal söz konusudur. bk. Râzî, *Tahrîrû'l-kavâidi'l-mantikiyye fi şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, ss. 459-460; Hayati Hökelekli, “Hads”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1997.

<sup>408</sup> Özer, “Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesi”, 210-211.

çıkaran illete vaktin de dâhil olduğunu ileri süren işkâle göre bu hâdis vaktin yaratılması üzerine de konuşmak gerekir. Bu durumda ise vakitlerin vehme dayalı olduğu ve bu vakitlerde teselsülün gerekeceği iddia edilebilir. Ancak Hacıhasanzâde'nin Arabî'den naklettiği cevaba göre vehme dayalı zamanlarda teselsül imkânsız bir durum değildir.<sup>409</sup> Hacıhasanzâde'nin burada daha çok Arabî'nin, Cürcânî'nin verdiği cevap için getirdiği işkâl ve bu işkâle verdiği cevabı özetlediği görülür.

Kestelî ise hâşiyesinde daha çok Alâeddin el-Arabî'nin filozofların itirazlarına getirdiği cevabı ve bu bağlamda ortaya attığı işkâlleri eleştirir. Bunun için öncelikle aynı zamanda Cürcânî'nin de filozoflara yönelttiği cevabı naklederek Allah'ın ihtiyârının ezeli olduğunu ve hâdisin belirli bir zamanda ortaya çıkması için onun varlığına taalluk ettiğini ifade eder. Ardından Arabî'nin bu argüman için getirdiği muhtemel işkâle yer verir. Vakti hâdisin varlığının illetine dâhil gören söz konusu işkâle göre kadim irade varlığın belirli bir vakitte ortaya çıkması için taalluk ediyorsa hâdisin varlığı aynı zamanda bu belirli vaktin gelmesine bağlı demektir. Bu durumda ise vaktin hâdis olması ve ortaya çıkışının tartışılması gerekir.<sup>410</sup> Kestelî bu işkâle Alâeddin el-Arabî'nin verdiği cevabı nakleder. Hatırlanacağı üzere Arabî'nin verdiği cevaba göre kelâmcılara göre hâdisin varlığının bağlı olduğu vakit de Allah'ın irade ve kudreti ile ortaya çıkar. Bu durumda irade ezelden vaktin ortaya çıkacağı sırada (*merteбетü zuhûrih*) yaratılması için taalluk eder ve teselsül gerekmez. Zira vakit zamana bağlı hâdislerden değil, varlığı sürekli yenilenen (*müteceddid*) emirlerdendir. Dolayısıyla ortaya çıkabilmek için yaratıcı bir kudret ve iradeye ihtiyaç duyar. Ancak vaktin ortaya çıkmak için diğer hâdisler gibi zamana ihtiyaç duymaması, belirlenen sırasında ortaya çıkması için bir müreccihe ihtiyaç duymamasını da gerektirmez. Başka bir ifadeyle, ortaya çıkmak için zamana ihtiyaç duymasa da meydana geliş sırasını belirleyecek bir iradeye ve ortaya çıkışını sağlayacak bir kudrete ihtiyaç duyar.<sup>411</sup>

---

<sup>409</sup> krş. Hacıhasanzâde, *Hâşîye ale'l-mukaddimât*, vr. 70; Arabî, *Hâşîye kübrâ*, vr. 63a-63b.

<sup>410</sup> Diğer hâşîye yazarlarının da ifade ettiği gibi bu durumda vaktin ortaya çıkışı da vakte bağlı olacak ve teselsül meydana gelecektir. Ancak Kestelî argümanları özetleyerek naklettiği için söz konusu durumda teselsülün ve imkânsızlığın gerekeceğini ifade etme ihtiyacı hissetmemiştir.

<sup>411</sup> Kestelî, *Hâşîye kübrâ*, vr. 22a.

Kestelî, Arabî'nin işkâle verdiği bu cevabı özetledikten sonra eleştiriler getirir. Bunlardan ilkinde göre zamanın ezeli olduğu kabul edildiği takdirde irade ve kudret gibi bir müreccihin tercihinin gerek kalmayacaktır. Zira önceki vakit bir sonraki vakit için hazırlayıcı sebep (*mu'id*) olacak ve onun ortaya çıkmasını sağlayacaktır.<sup>412</sup> Bu durumda ise filozofların ispatlamaya çalıştıkları öncülü kabul etmek gerekecektir. Kestelî diğer eleştirisinde ise Arabî'nin zamanın ezeliğinin imkânı bağlamında getirdiği argümanını eleştirir. Hatırlanacağı üzere Arabî, bir şeyin ezeli olabilmesi için sadece varlığının bağlı olduğu illetin ezelde gerçekleşmesinin yeterli olmadığını, aynı zamanda o şeyin ezeliğe elverişli olması gerektiğini ileri sürmüştü.<sup>413</sup> Arabî'nin bu argümanını eleştiren Kestelî, buradaki hatanın bir şeyin varlığının bağlı olduğu illet ile o şeyin ezeliğinin bağlı olduğu illet arasında ayırım yapmamaktan kaynaklandığını ileri sürer. Nitekim bir şeyin illetinin tamamının ezelde gerçekleşmesine rağmen kendisinin ortaya çıkmadığını iddia etmek ma'lûlün illetinden geri kaldığını ileri sürmektir. Oysa bu durum imkânsızdır. Mümkünün ezeli olmasının imkânsızlığına gelince; Kestelî'ye göre bu imkânsızlık (*imtinâ'*) Arabî'nin iddia ettiği gibi, mümkünün zâtı gereği (*li-zâtih*) değil ancak başkası sebebiyle (*bi'l-gayr*) ortaya çıkar. Nitekim söz konusu başkasının olmayışı mümkünün ezelde varlığının bağlı olduğu illete dâhildir. Başka bir ifadeyle, mümkünün ezelde var olabilmesi için varlığının bağlı olduğu illete ezeliğini imkânsız kılan başkasının (*gayr*) illete dâhil olmaması gerekir.<sup>414</sup> Burada Kestelî'nin, Arabî'nin zamanın yaratılmasına dair işkâle verdiği cevabı problemlili bulduğu, bunun yerine alternatif bir argüman önerdiği anlaşılır. Şu hâlde Kestelî'nin bu eleştirisine göre zamanın ezeli olmasının imkânsızlığı Arabî'nin iddia ettiği

---

<sup>412</sup> Sebep bir ma'lûlün ortaya çıkması için müessir olabileceği gibi ma'lûlün illetine yaklaşmasına neden olabilir. İlk kısımdaki illet müessir sebep olarak adlandırılırken ikinci durumdaki illet hazırlayıcı (*mu'id*) olarak nitelendirilir. Hazırlayıcı sebep, müessir illetten farklı olarak ma'lûle eşzamanlı (*mukârin*) olmak zorunda değildir. Söz gelimi ağırlık cisimdeki düşme hareketinin illetidir. Bu durumda ağırlıkla eş zamanlı olarak cisimde düşme hareketi ortaya çıkar. Ağırlık sonucu belirli bir noktaya gerçekleşen bu düşme hareketi ise aynı zamanda cismin o noktadan başka bir noktaya düşme hareketinin hazırlayıcı sebebidir. Bu misalde olduğu gibi hazırlayıcı sebep olan hareketin önce var olup sonra ortadan kalkması söz konusudur. Dolayısıyla hazırlayıcı sebep hem varlığı hem de yokluğu bakımından illete dâhil olur. Hazırlayıcı sebep hakkında bilgi için bk. Râzî, Fahreddîn, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'yyât*, Kum: İntişârât-ı bîdâr, t.y., I, 483; Fahreddîn Râzî, "İlletler ve Ma'lûller I", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. İbrahim Coşkun, 6/1 (2004): ss. 71-72.

<sup>413</sup> krş. Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 63a; Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 22a.

<sup>414</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 22a.

gibi zâtı gereği kîdeme elverişli olmayan arazlardan olması sebebiyle değil; zâtından başka bir şey (*gayr*) sebebiyledir. Burada Kesteli'nin ezeliiliği imkânsız kılan “başkası (*gayr*)” ifadesi ile fâil-i Muhtar Tanrı'nın irade ve kudretini kastettiği anlaşılr.

Hasan Çelebi Fenârî, Cürcânî'nin filozofların argümanına verdiği cevabı iki açıdan problemlili bulur. İlk olarak, iradenin ezelden hâdis fiilin belirlenen vakitte ortaya çıkması için taalluk etmesi durumunda bu fiilin terk edilmesi mümkün olmayacaktır. Bu durumda ise fiili yapabilme ve terk edebilmeyi ifade eden kudret ortadan kalkar. İkinci işkâl ise Arabî'nin gündeme getirdiği hâdisin illetine irade ve kudretin taallukunun yanı sıra vaktin de dâhil olduğu iddiasındadır. Hatırlanacağı üzere bu işkâle göre illete dâhil olan vaktin de başka bir vakte bağlı olması durumunda teselsül ortaya çıkacaktır. Hasan Çelebi bu işkâle Arabî'nin verdiği cevap ile Kesteli'nin bu cevaba getirdiği itirazları nakleder. Ardından kelâmcıların Allah'ın yaratmasını iki şekilde açıkladıklarını ifade eder. Bunlardan ilki, Cürcânî'nin argümanında ifade ettiği gibi, kadim iradenin hâdisin belirli bir vakitte ortaya çıkması için taalluk ettiği iddiasıdır. İkinci açıklamaya göre ise irade kadim olsa dahi hâdis varlığa taalluku yaratma anında teceddüt eder. Bu açıklamayı daha doğru bulduğu anlaşılan Hasan Çelebi'ye göre hâdis taalluklarda ortaya çıkacak teselsül imkânsız değildir. Zira mevcutlarda teselsül imkânsız olsa da taalluk gibi itibarî emirlerde teselsül imkânsız değildir.<sup>415</sup>

Burada Hasan Çelebi'nin, Cürcânî'nin filozofların argümanına verdiği cevap için farklı açılardan işkâller getirirken kelâmcıların yaratma için getirdikleri diğer açıklamayı daha isabetli bulduğu anlaşılr. Bu bakımdan filozofların itirazlarını cevaplamak ve kelâmcıların yaratma görüşünü temellendirmek için alternatif bir argüman getirdiği söylenebilir. Bu tavır, hâşiyelerde bir argümana getirilen işkâlin aynı zamanda o argümanın ispatlamaya çalıştığı görüşü de çürütmeye yönelik olmayabileceğini göstermesi bakımından önemlidir.

---

<sup>415</sup> Fenârî, *Hâşiyeye ale't-Telvîh*, II, 123.

#### 4. Mümkünün Varlığının İki Zorunlulukla Çevrenmiş Oluşu

Sadrüşşerîa, bahsedildiği üzere, ikinci mukaddimede hâdisin tam illeti bulunduğunda varlığının zorunlu hâle geldiğini, tam illet bulunmadığında ise varlığının imkânsız olduğunu ispatladıktan sonra aynı öncülün temellendirilmesi bağlamında “mümkün mevcudun önceden ve sonradan olmak üzere iki zorunlulukla çevrenmiş olduğu (*mahfûf bi-vücûbeyn*)” iddiasının geçersiz olduğunu ileri sürer.

Bu görüşü savunan Sadrüşşerîa’nın argümanına göre bu ifadeyle kastedilen (a) eğer zaman bakımından bir öncelik (*es-sebku’z-zemânî*) ise bu durumda zorunluluk varlığı önceleyecek ve mümkünün henüz yok iken zorunlu olduğu kabul edilmiş olacaktır. Oysa bu imkânsızdır. Öte yandan zorunluluğun önceliği ile (b) varlığın kendisine ihtiyaç duyması bakımından bir öncelik (*es-sebku’l-ihyâcî*) kastediliyorsa bu da imkânsızdır. Çünkü illet eksik olduğunda ma’lûl zaten zorunlu hâle gelmeyecektir. İlet tam olduğunda ise zorunluluk, mevcut mümkünün varlığının bağlı olduğu illet ile ortaya çıkacak ancak bu zorunluluğun aynı zamanda varlığın illeti olduğu var sayıldığında hem illetin ma’lûlü hem de illetin bir cüzü olması gerekecektir. Bu ise bir şeyin kendi illetine dâhil olmasını gerektireceğinden imkânsızdır. Şu hâlde zorunluluk, varlığın kendisine ihtiyacı söz konusu olmadan varlıkla eş zamanlı ortaya çıkar. Dahası her ikisi de tam müessirin (tam illet) eseri olarak ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle, zorunluluk ve varlık aynı illete bağlı olarak hem zaman bakımından hem ontik olarak beraber ortaya çıkar. Ancak akıl bu ikisini eş zamanlı düşünebileceği gibi ontik gerçekliği göz ardı ederek birini diğerine muhtaçlığı bakımından sonra, ötekini ise kendisine ihtiyaç duyulması hasebiyle önce var sayabilir.<sup>416</sup> Görüldüğü üzere, Sadrüşşerîa hâdisin varlığının tam illet ile zorunlu olması durumunda varlığın bu zorunluluğa bağlı olmadığını ve zorunluluğun, varlığı ontik olarak dış dünyada öncelemediğini savunur. Onun bu argümanı cebr görüşüne götürmeyecek şekilde, ihtiyâr ve îkânın da dâhil olduğu tam illet bulunduğunda varlığın zorunlu olduğunu ispat için ileri sürdüğü anlaşılır.

---

<sup>416</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 383-385.

Sadrüşşerîa'nın itiraz ettiği söz konusu öncülü filozoflara nispet eden Teftâzânî, bu görüşün filozoflar arasında yaygın kabul gördüğünü ifade eder.<sup>417</sup> Sadrüşşerîa'nın itirazını tahrir ettikten sonra bu itiraza cevap verir. Bu cevaba göre zorunluluğun varlığa önceliğiyle varlığın “nefsülemirde zorunluluğa ihtiyaç duyması” kastedilmektedir. Başka bir ifadeyle, akıl; mümkün, zorunluluk ve varlığı düşündüğünde mümkünün zorunlu olmadıkça var olamayacağı sonucuna ulaşır. Bu anlamda zorunluluk mümkünün varlığının ihtiyaç duyduğu unsurlardandır. Şu var ki “mümkünün varlığı tam illetin bulunmasıyla zorunlu olur” denildiğinde aslında tam illetle, zorunluluk hariç tutulmak suretiyle mümkünün varlığının bağlı olduğu şartların tamamı kastedilir. Çünkü zorunluluk esasında aklın bir varsayımı (*i'tibâr aklî*) olup varlığın kuvvetlenmesi (*teekküdû'l-vücûd*) anlamına geldiğinden mahiyeti gereği tam illetin cüzlerinden sayılamaz.<sup>418</sup>

Bu açıklamaya gelebilecek muhtemel bir itirazı zikreden Teftâzânî, zorunluluğun tam illetin bir kısmı olduğunu dolayısıyla mümkünün nâkıs illetle birlikte varlığın zorunlu olmayacağını ifade eder. İleride ele alınacağı üzere bu itirazı cevaplar.<sup>419</sup>

15. yy. hâşiyelerinde, mümkünün varlığının önce ve sonra olmak üzere iki zorunlulukla çevrili oluşu meselesine dair Teftâzânî'nin yorumu ve eleştirisi üzerinden iki farklı tartışma cereyan etmiştir. Bunlardan ilki zorunluluğun varlığı önceleyip öncelemediği ve bu bağlamda varlığın ihtiyaç duyduğu unsurlardan olup olmadığı iken, ikinci tartışma Teftâzânî'nin muhtemel bir itiraz bağlamında değindiği, zorunluluğun illetten hariç tutulması ve illetinin nâkıs olup olmadığı meselesidir.

a. Varlığın zorunluluğa ihtiyacı ve zorunluluğun varlığı öncelediği iddiası

Kırımî, Teftâzânî'nin Sadrüşşerîa'ya cevabında ifade ettiği “varlığın nefsülemirde zorunluluğa ihtiyaç duyduğu” iddiasını ele alır. Söz konusu iddianın dış dünyada, nefsülemirdeki ve akıldaki varlık arasında yapılan ayrıma dayandığını ifade ettikten sonra, nefsülemirdeki varlığın diğer varlık düzlemleri ile farkını açıklar. Buna göre dış dünyada var olan bir şey somut varlığı ile mevcut iken nefsülemirde mevcut, haddizâtında gerçekliği

<sup>417</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 383-384.

<sup>418</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 384.

<sup>419</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 384.



olan demektir. Yani varlığı ister zihnî ister hâricî olsun nefsülemirde mevcut olan şeyin varlığı ve gerçekleşmesi herhangi birinin varsayımı ve itibarına bağlı değildir. Nitekim akılda/zihinde mevcut olan şey, beşin çift oluşu gibi sadece aklın varsayımı ile mevcut olabileceği gibi, dördün çift oluşunda olduğu gibi sadece aklın varsayımına bağlı olmayabilir. Bu zihnî varlıklardan ilkinde *farazî zihnî* (varsayımaya dayalı) denirken ikincisine *hakîkî zihnî* (gerçekliğe dayanan) denir ve hakîkî zihnî nefsülemirdeki durumu ifade eder. Bu durumda nefsülemirde mevcut olanlar dış dünyada mevcut olanlardan daha kapsamlı iken zihinde mevcutlardan bir bakıma (*min vechin*) kapsamlıdır ve *vâki* olana müsavidir. Diğer bir ifade ile dış dünyada mevcut olan her şey aynı zamanda nefsülemirde mevcuttur ancak nefsülemirde gerçekleşen şeylerin tamamı dış dünyada mevcut değildir. Zira zihinde varlığı olanlardan gerçekliğe dayananlar da nefsülemirde var kabul edilirken varsayımaya dayalı olanlar nefsülemirde yoktur. Dolayısıyla nefsülemirde mevcut olanların tamamı vâkidir yani ister zihinde ister dış dünyada olsun gerçekliğe dayanır.<sup>420</sup>

Kırımî, nefsülemir ve dış dünya arasındaki ayrımı yaptıktan sonra Teftâzânî'nin ifadesini *Şerhu'l-Makâsîd*'daki argümanlarından hareketle yorumlar; ardından gelebilecek eleştirilere karşı savunur.<sup>421</sup> Buna göre Teftâzânî, “varlığın zorunluluğa nefsülemirde ihtiyaç duyduğu” ifadesiyle varlığın zorunluluğa zâtî gereği ihtiyaç duyduğunu kasteder. Ancak bu ihtiyaç duyma sadece dış dünyayı kapsayan bir gerçeklikten ziyade aklın mümkün, varlık ve zorunluluk arasındaki irtibatı düşündüğünde zorunlu olarak ulaştığı sonucu ifade eder. Buna göre akıl söz konusu kavramları düşündüğünde mümkünün illeti olmadan zorunlu olamayacağını ve zorunlu olmadıkça var olamayacağını kesin olarak bilir.<sup>422</sup> Dolayısıyla zihindeki gerçekliğe dayanan bu bilgi, nefsülemirdeki bir ihtiyaç ilişkisine işaret eder.<sup>423</sup> Meseleyi bu şekilde tahrir ettikten sonra *Şerhu'l-Makâsîd*'da yer verilen muhtemel bir itirazı nakleden Kırımî, mümkünün varlığından önce olduğu iddia edilen zorunluluğun ihtiyâr sahibi bir fâilden ortaya çıkmasının çelişki olduğunu ifade eder. Ardından buna

---

<sup>420</sup> Kırımî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 113b.

<sup>421</sup> Birazdan ifade edileceği gibi Kırımî'nin Teftâzânî'ye yönelik bu eleştirileri yine onun eserinden naklettiği anlaşılmaktadır.

<sup>422</sup> Kırımî'nin bu argümanı *Şerhu'l-Makâsîd*'daki ifadelerinden naklettiği anlaşılmaktadır. bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 129.

<sup>423</sup> Kırımî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 113b-114a.

Teftâzânî'nin yönelttiği cevabı zikreder ve ihtiyârın da tam illete dâhil olduğunu ve zorunluluğun bu illetle beraber ortaya çıktığını söyler. Bu durumda ona göre mümkün olan ma'lûlün varlığının zorunlu hâle gelmesi fâilin ihtiyâr sahibi olması ile çelişmez, aksine ihtiyârının tam anlamıyla gerçekleştiğini gösterir.<sup>424</sup>

*Şerhu'l-Makâsîd*'da zikri geçen işkâli ele alan bir diğer isim Samsûnîzâde'dir. Samsûnîzâde söz konusu işkâli naklettikten sonra Teftâzânî'nin işkâle verdiği cevabı eleştirir. Hatırlanacağı üzere Teftâzânî, akıldaki sıralamaya göre önce illetin, sonra zorunluluğun ve en son varlığın ortaya çıktığını ifade etmişti. Buna getirilmesi muhtemel işkâle göre ise aklın zikri geçen sıralama hakkında ulaştığı bu sonuç geçersizdir. Zira zorunluluğun tam illetle ortaya çıktığı iddia edilmektedir. Bununla beraber zorunluluğun, varlığın bağlı olduğu şartlardan olması durumunda aynı zamanda illetin bir cüzü olarak onu öncelemesi gerekir. Yani iddia edilenin aksine zorunluluğun tam illetten önce olması gerekir. Teftâzânî'nin, bu muhtemel işkâle verdiği cevaba göre; tam illetin cüzü, ma'lûlün zihindeki itibarına bağlı olarak ortaya çıkmaz. Tam illetin cüzü, ma'lûlün dış dünyada kendisine ihtiyaç duyduğu unsurlardandır. Yani bir şeyin tam illetin cüzü olması, zihnin böyle bir ihtiyacı var sayması ile değil ancak dış dünyada böyle bir ihtiyaç ilişkisi ile mümkündür.<sup>425</sup>

Samsûnîzâde, Teftâzânî'nin bu cevabını eleştirir. Eleştirisine göre Teftâzânî bu cevabı ile (a) tam illetin unsurların tamamının dış dünyada mevcut olması gerektiğini kastediyorsa, bu öncül men' edilmiştir. Üstelik Teftâzânî'nin kendisi engelin yokluğu ('*ademü'l-mâni*') gibi dış dünyada gerçekliği olmayan bir unsurun illete dâhil olduğunu *Telvîh*'te ifade etmiştir.<sup>426</sup> Diğer taraftan Teftâzânî söz konusu ifadesinde (b) aklın itibarını göz ardı ederek ma'lûlün nefsülemirde illetin bir cüzüne ihtiyaç duyması gerektiğini kastediyorsa, mümkünün varlığı bu anlamda zorunluluğa bağlıdır. Bu durumda ise Teftâzânî'nin cevabı söz konusu işkâli savuşturamaz. Cevapta bu ikisi dışında bir anlam kastedildiyse, doğruluğu

---

<sup>424</sup> krş. Kırımî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 114a; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 129.

<sup>425</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 129; Özer, "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lîka 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesi", ss. 213-214.

<sup>426</sup> krş. Özer, "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lîka 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesi", s. 214; Teftâzânî, *Telvîh*, I, 388.

ve yanlışlığının tartışılması için bunun açıklanması gerekir.<sup>427</sup> Görüldüğü üzere Samsûnîzâde, Kırımı ile aynı noktayı vurgulayarak eleştirilere varlık ve zorunluluk arasındaki ihtiyaç ilişkisinin nefsülemirdeki gerçekliği kabul edilerek cevap verilebileceğini belirtir. Ancak onun, Teftâzânî'nin ifadelerini tevcih etmeye çalışan Kırımı'nin aksine, diğer eserlerindeki ifadeleri üzerinden tutarlılık eleştirisi yapması dikkat çekicidir. Molla Lutfi'nin, Samsûnîzâde'nin Teftâzânî'ye yönelttiği eleştiriyi isim vermeden “efâzıldan biri” ifadesiyle muasırlarından birine nispet ederek olduğu gibi nakletmesi dikkat çekicidir.<sup>428</sup>

Hatibzâde ise zorunluluğun varlığı illet olarak öncelediği iddiasında işkâllerin bulunduğunu iddia eder. Nakz yöntemiyle ileri sürülen işkâle göre zorunluluğun varlığa önceliği ilk ma'lûl için söz konusu olamaz.<sup>429</sup> Çünkü zorunluluk sübûtî/vücûdî bir vasıftır ve kendisiyle nitelenecek mevsufun hariçte veya zihinde sübûtunu gerektirir. Bu durumda ilk ma'lûlün zorunlulukla nitelenebilmesi için bu nitelenme öncesinde (a) dış dünyada veya (b) zihinde mevcut olması gerekir. İlk ma'lûl varlığını ilk ilkenin zorunlu kılmasına borçlu olduğu için bunlardan ilk ihtimalin (a) imkânsız oluşu, açık bir şekilde bilinir. Aynı şekilde (b) ilk ma'lûlün zorunluluktan önceki zihnî varlığı da imkânsızdır. Çünkü zorunluluğun varlığı öncelediği görüşünün asıl sahibi olan filozofların iddialarına göre ilk ma'lûlün, ilk ilke olan Tanrı'ya nispetle zihnî varlığı söz konusu olamaz. Zira Tanrı'nın ilk ma'lûle ilişkin bilgisi *huzûrî*dir. Oysa zihnî varlık *huzûrî* değil, *intibâî* bir bilgidir.<sup>430</sup> Benzer şekilde kısır

<sup>427</sup> Özer, “Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesi”, s. 214.

<sup>428</sup> Molla Lutfi, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 34b-35a.

<sup>429</sup> İddianın dayandığı argümana yönelik bir eleştiri olan nakzda, her durumda iddiayı ispat edemediği gösterilmek suretiyle söz konusu argümanın geçersiz olduğu ileri sürülür. Başka bir ifadeyle, nakzda argümanın iddiadan tehallûf ettiği ortaya konulur. Bu işkâlde de zorunluluğun varlığı öncelediğini gösteren argümanın ilk ma'lûlün varlığında olduğu gibi her durumda geçerli olmadığı ortaya konulmuştur.

<sup>430</sup> İntibâî bilgi bir şeyin suretinin zihinde husulü ile oluşan bilgiyi ifade eder. Bu bakımdan bu tür bilgiye husûlî bilgi de denir. Huzûrî bilgi ise bir şeyin idrak ve bilgisinin o şeyin sureti zihinde hâsıl olmadan oluşmasıdır. Dolayısıyla intibâî bilgi, bilginin konusu olan nesnenin suretinin zihinde husûlüne bağlı iken; huzûrî bilgide zihinde bir suretin oluşması söz konusu değildir. Bu bakımdan zihnî varlık ancak husûlî bilginin oluşumunda ortaya çıkar. (Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 131; Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürcani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2006, ss. 34-35; Murat Kaş, “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”, *Nazarîyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/3 [2018]: s. 54). Felsefe geleneğinde huzûrî bilgi genelde Tanrı ve ayırık akılların bilgisi için kullanılırken, husûlî bilgi kavramı insanın bilgisi için kullanılmıştır. Buna bağlı olarak zihnî varlık daha ziyade insan için söz konusudur. bk. Hasan Korkmaz, *Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık*

döngüye yol açacağı için ilk ma'lûlün kendisine ve kendisinden sonra gelene nispetle zihnî varlığından söz etmek de imkânsızdır. Zira bu iki nispetle zihnî varlığın sübûtu, yine zihnî varlığa ihtiyaç duyan dış dünyadaki varlığa bağlıdır.<sup>431</sup> Görüldüğü gibi Hatibzâde ileri sürdüğü işkâlde ilk ma'lûlün illetinden ortaya çıkışını gündeme getirir. Bu durumda gerek dış dünyadaki varlık gerekse zihnî varlık açısından zorunluluğun varlığa önceliğinin imkânsız olduğunu gösterir.

Hatibzâde'nin işkâline cevap veren Kestelî, ilk illetin ma'lûlünü gerektirmesi durumunda mümkünün zorunluluğunun iddia edildiği gibi dış dünyada veya zihinde gerçekleşmediğini ve fakat nefsülemirde sabit olduğunu ifade eder. Yani akıl mümkünün illetinin tamamlanmasından önceki hâlini düşündüğünde imkânsızlıkla nitelenmiş olduğu sonucuna ulaşır. Akıl mümkünün illetinin tamamlanmasından sonraki durumunu dikkate aldığı anda ise mümkünün zorunlulukla nitelenmiş olduğunu bilir. Dolayısıyla Hatibzâde'nin söz konusu itirazı, nesnelerin kendisinde (*fî enfüsihâ*) sabit hükümlerin durumuna ilişkin bilgisizliğinden kaynaklanır. Başka bir ifadeyle, Kestelî, Hatibzâde'nin nesnelerin nefsülemirdeki durumuna dair bilgisi olmadığını ileri sürer.<sup>432</sup> Kestelî'nin bu cevabını problemli bulan Hasan Çelebi'nin eleştirisine göre ise akıl illetten sonraki durumunu göz önünde bulundurma da, filozoflar, zorunluluk vasfının ilk ma'lûl için gerçekleşeceğini ileri sürmüşlerdir. Diğer bir ifadeyle, filozoflar aklî itibara dayanan nefsülemirdeki durum söz konusu olmasa bile ilk ma'lûlün zorunlulukla nitelendiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>433</sup> Dolayısıyla Hasan Çelebi'ye göre Kestelî'nin getirdiği argüman Hatibzâde'nin ileri sürdüğü işkâli ortadan kaldıramaz.

Hatibzâde'nin zorunluluğun varlığı öncelediği hususunda eleştirdiği diğer bir isim Cürcânî'dir. Hatibzâde, Cürcânî'nin eserlerinde geçen ve zorunluluğun varlığı öncelediğini desteklemek için getirdiği argümanlarda çelişkiler olduğunu gösterir. Buna göre Cürcânî, *Tecrîd hâşiyesinde* zorunluluğun varlığı öncelediği iddiasına yöneltilecek itirazları ele almış

---

Anlayışı: *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülâhhas Bağlamında bir İnceleme*, İstanbul Üniversitesi SBE, 2017, s. 19.

<sup>431</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, 20b-21a.

<sup>432</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 22b.

<sup>433</sup> Fenârî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, II, 124.

ve bunları cevaplamıştır. İtirazlardan ilkinde göre varlığından önce ma'dûm ve başkası sebebiyle imkânsız (*mümteni' bi'l-gayr*) olan mümkünün bu esnada zorunlu olması düşünülemez. Zira bu esnada o mümkünün hem başkası sebebiyle zorunlu (*vücûb bi'l-gayr*) hem de başkası sebebiyle imkânsız olması gerekeceği için iki durum arasında *men 'u'l-cem'* ilişkisi vardır.<sup>434</sup> Yani bir şey aynı anda ya başkası sebebiyle zorunludur ya da başkası sebebiyle imkânsızdır. Her iki durumun aynı anda bulunması imkânsızdır. Bu itiraza cevap veren Cürcânî, bahsi geçen meselede zorunluluğun varlığa önceliğinin zamansal olmayıp zâtî olduğuna dikkat çekmiştir. Diğer bir ifade ile zorunluluk ve varlık eş zamanlı ortaya çıkmakla birlikte, zorunluluğun varlığa önceliği ontolojik bir önceliktir. Mümkünün söz konusu olduğunda, imkânsızlık mümkünün yokluğu ile ortaya çıkar iken, zorunluluk ancak varlığı anında meydana gelir. Dolayısıyla burada iki zıt durumun aynı anda bir araya gelmesi söz konusu değildir. Cürcânî bu cevabın aynı zamanda, mümkünün yokluk anında sübûtî/vücûdî bir sıfat olan zorunlulukla nitelenmesinin imkânsız olacağına dair itirazı da savuşturacağını ifade eder.<sup>435</sup> Mamafih Hatibzâde, Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta zorunluluğun varlığı öncelediğine dair ifadelerinin zikri geçen argümanla çeliştiğini ileri sürer. Zira Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* taki ifadesine göre nitelediği şeyden sonra gelmesi gerekmeyen her vasıf (imkân ve zorunluluk gibi), itibarî olmalıdır. Çünkü böyle bir vasıf mevcut kabul edildiği takdirde, mahiyetin henüz dış dünyada mevcut değilken mevcut bir vasıfla nitelenmesi gerekecektir. Bu ise imkânsızdır.<sup>436</sup> Görüldüğü üzere Cürcânî *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta zorunluluğu varlıktan önce düşünmüş ve bu bağlamda itibarî olması gerektiğini ileri sürmüştür. Oysa bahsi geçtiği üzere *Tecrid* hâşiyesinde zorunluluğun, varlığı zamansal

---

<sup>434</sup> Mantıkta mâniatü'l-cem' şeklinde ifade edilen önermeler ayrıntılı şartlı önermelerdendir. İki ayrı önermeden oluşan bu ifadelerin içerdiği önermelerin her ikisi aynı anda doğrulanamaz ve fakat her ikisi aynı anda yanlışlanabilir. Mesela "Bu şey ya ağaçtır ya taşdır" önermesinde o şey ancak bahsi geçen iki yüklemden birini alabilirken bu iki yüklem dışında bir yüklem de alabilir. bk. Râzî, *Tahrîrû'l-kavâidi'l-mantikiyye fî şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 302; Molla Fenârî, *Şerhu'İsâgûcî*, Dersââdet, 1300, s. 15.

<sup>435</sup> Seyyid Şerîf Cürcânî, *Hâşîye alâ Şerhi't-Tecrid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 800, vr. 46b-47a.

<sup>436</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta zorunluluğun ve imkânın nitelediği şeyin varlığından geri kalmasının imkânsız olduğunu bu sebeple itibarî olması gerektiğini ifade eder. Anlaşıldığı üzere Hatibzâde, Cürcânî'nin buradaki ifadesini yanlış naklederek bu gibi vasıfların mevsufundan geri kalmasının gerekli olmadığını ifade etmiştir. krş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 331; Hatibzâde, *Hâşîye ale'l-mukaddimât*, vr. 21a.

olarak değil zât bakımından öncelediğini bu durumda ise -vücûdî bir vasıf olduğu kabul edilse dahi- ma'dûmun mevcutla nitelenmesinin gerekmeceğini ifade etmiştir.<sup>437</sup>

Kestelî, Hatibzâde'nin Cürcânî'nin görüşleri için ileri sürdüğü çelişki iddiasını nakleder. Ancak iddiasının yanlış anlamadan kaynaklandığını savunur.<sup>438</sup> Şöyle ki *Şerhu'l-Mevâkıf* tan nakledilen ibarenin anlamı esasında şudur: Vasfın (zorunluluk) kendisiyle nitelenen mevsufundan (varlık) dış dünyada geri kalması gerekli olmasaydı, akla göre mahiyetin henüz dış dünyada yokken mevcut bir vasıfla nitelenmesi mümkün olurdu. Oysa akıl her ne kadar bedihî olarak -ilk etapta- bunu mümkün görse de, akıl yürütmeyeyle ma'dûmun mevcutla nitelenemeyeceği anlaşılır. Buna göre akıl bedihî olarak mevcut vasfın, ma'dûm mevsufla (mahiyet) kâim olmasının imkânsız olduğuna ulaşamaz. Akıl bu sonuca ancak vasfın varlığı ve mevsufun yokluğunu düşünmek (*nazar*) suretiyle çıkarımla ulaşabilir.<sup>439</sup> Şu hâlde aklın, vasfın varlığı ve mevsufun yokluğunu sadece ilk izlenimle (*mülâhaza ile*) ma'dûm bir şeyin mevcutla nitelenemeyeceği yargısına ulaşamaması; bu nitelenmenin nefsülemirde mümkün olmasını gerektirmez. Zira bu imkân durumunu ortadan kaldıracak bir başka engel olabilir ve akıl başka bir delile muttali olduğunda söz konusu durumun imkânsızlığına ulaşabilir.<sup>440</sup>

Samsûnîzâde, önceki meselede bahsi geçtiği üzere, icâd nasıl varlığın ihtiyaç duyduğu illete dâhilse zorunluluğun da varlığın bağlı olduğu illetten olduğunun düşünürlerin büyük kısmı tarafından kabul gördüğünü ifade eder. Ancak bu önceliği kabul etmeyen küçük bir grubun ileri sürdüğü itirazları gündeme getirir ve bunlara cevap verir. Samsûnîzâde'nin gündeme getirdiği itirazların daha çok tam illetin mahiyeti ve basit olmasının imkânı üzerinden yöneltildiği anlaşılır. Söz konusu itirazlardan ilkinde göre tam illetin basit bir illet

---

<sup>437</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 21a-21b.

<sup>438</sup> Türkçe'de daha doğru anlaşılması kaygısıyla "yanlış anlama" şeklinde aktardığımız ifadeyi Kestelî, esasında "*sûü'l-fehm* (kötü anlama)" şeklinde ifade ederek Hatibzâde'ye ağır bir eleştiri yöneltmiştir.

<sup>439</sup> Burada Kestelî'nin iki farklı yargıya ulaştıran mülâhazâ ve nazar arasında ayrım yaptığı anlaşılır. Buna göre bir kimse ilk bakışta (*mülâhaza ile*) apaçık olarak (*bedâheten*) bir şeyin yokken mevcutla nitelenmesinin imkânsız olduğuna ulaşamayabilir, ancak aklî çıkarımla (*nazar ile*) bunun imkânsız olduğunu kavrar. Dolayısıyla ilkinde doğrudan akılda oluşan bilgi söz konusu iken ikincisinde akıl yürütme süreciyle sonuca ulaşmadan bahsedilir.

<sup>440</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 23a-23b.

olması mümkündür.<sup>441</sup> Tam illetin basit olması durumunda ise ne vücûdî ne ademî herhangi bir itibarî emri içermesi mümkün değildir. Zira icâd ve zorunluluk gibi itibarî bir emrin tam illete dâhil olması durumunda illette terkip ortaya çıkar. Şu hâlde tam illet basitse zorunluluğu içermez ve bu durumda icâdın veya zorunluluğun varlığa önceliğinden söz edilemez.<sup>442</sup> Samsûnîzâde bu itiraza verdiği cevapta basit tam illetin akla gelen ilk anlamına dikkat çeker. Buna göre basit illet varlığı ortaya çıkarma (*tesir*) bakımından başka bir şeye ihtiyaç duymayan ve tesiri için herhangi bir engelin bulunmadığı sebeptir. Dolayısıyla bu tür bir sebepte terkinin olmamasına itibar edilir. Nitekim Cürçânî'nin *Tecrîdü'l-akâid* üzerine yazdığı hâşiyesinde İsfahânî'nin tam illet tanımına yönelttiği itiraz da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Cürçânî'nin itirazına göre tam illetin “bir şeyin bağlı olduğu şeylerin tamamı” şeklindeki tanımı, söz konusu illetin bileşik (*mürekkab*) olması gerektiğini ima etmektedir. Oysa böyle bir gereklilik söz konusu değildir. Tam illet bileşik olduğu gibi basit de olabilir.<sup>443</sup> Samsûnîzâde'ye göre ise bir tam illet basit bile olsa asgari olarak fâil ve icâdının terkiinden oluşur. Bu durumda ise ma'lûlün zorunluluğu, zâtı gereği fâilin icâdını önceleyemez. Yani itibarî bir emir olan icâdın illetteki rolü olmadan zorunluluğun ortaya çıkması imkânsızdır.<sup>444</sup> İfadelerinden anlaşıldığı üzere Samsûnîzâde varlığı zorunlu kılan basit illet kavramını fâilin tesiri için başka bir şeye ihtiyaç duymadığı sebeplik ilişkisi olarak açıklamış ve basit olduğu ileri sürülen bir illetin dahi an azından fâil ve onun icâdının terkiinden oluşması gerektiğini ileri sürmüştür. Cürçânî'nin tam illet tanımına yönelttiği eleştiriyi de bu bağlamda yorumlamaya çalışmıştır.

Samsûnîzâde'nin zikrettiği diğer bir itiraza göre ise tam illetin ma'lûlden önce gelmesi zâtı gereği olsa dahi zorunlu değildir. Aksi takdirde yani bu zorunluluk kabul edildiğinde, madde ve suretin terkiinden oluşması durumunda ma'lûlün, kendi zâtını/mahiyetini öncelemesi gerekecektir. Çünkü bu durumda aynı zamanda illet olan madde ve suret,

---

<sup>441</sup> İtiraza verilen cevaptan da anlaşılacağı üzere basit illetle basit fâil sebebin kastedilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Basit fâil sebep fiilin, fâilin fâillik gücünden tek başına (müstakil olarak) ortaya çıktığı durumdaki sebebi ifade eder. bk. Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, s. 55.

<sup>442</sup> Samsûnîzâde tarafından tam illetin mahiyeti üzerine getirilen bu işkâlin öncesinde Hatibzâde tarafından gündeme getirildiği anlaşılır. bk. Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 21a.

<sup>443</sup> krş. Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman İsfahânî, *Tesdidü'l-kavâid fî şerhi Tecdîdî'l-akâid*, nşr. Hâlid b. Hammâd el-'Advânî, Kuveyt: Dâru'd-zıyâ', 2012, I, 475; Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi't-Tecdîd*, vr. 127b.

<sup>444</sup> Özer, “Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesi”, ss. 214-215.

ma'lûlün mahiyetini oluşturacaktır.<sup>445</sup> Oysa zorunluluğun varlığı öncelediğini kabul edenlere göre mümkün olan ma'lûlün zorunlu olmasından, zorunlu olmasının ise kendi dışındaki tam illetten sonra gelmesi durumunda tam illetin ma'lûlünü öncelemesi gerekirdi.<sup>446</sup> Samsûnîzâde bu itiraza cevap verirken Cürçânî'nin bahsi geçen tanım eleştirisine atıfta bulunarak tam illetin “bir şeyin ortaya çıkmak için başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın ihtiyaç duyduğu şey” şeklinde tanımlanmasının daha doğru olacağını ifade eder. Bu tanım dikkate alınınca kendisine ihtiyaç duyulan şeyin (illetin) zâtı gereği kesinlikle muhtaç olandan önce gelmesi gerektiğini ileri sürer.<sup>447</sup> Dolayısıyla ona göre Cürçânî'nin önerdiği tanım onun zorunluluğun varlıktan önce geldiği iddiasına karşı çıktığını göstermez; aksine bu iddiayı öngördüğü tanımdan hareketle ispatlamak da mümkündür.

Molla Lutfi, Samsûnîzâde'nin tam illetin ma'lûlünü öncelemesine yönelik getirdiği işkâli isim vermeden muasırlarından birine nispet ederek nakleder. Ardından bu işkâl için kendisi bir cevap teklif eder. İleri sürdüğü cevaba göre tam illet her surette ma'lûlünden önce gelir. Tam illetin madde ve suretin bileşiminden oluşması durumunda iddia edildiği gibi ma'lûlün illetini öncelemesi gerekmez. Zira madde ve suretin yekûnu tam illetin bir cüzü değildir. Tam illetin cüzleri hakikatte madde ve suretten her biridir. Dolayısıyla bu durumda tam illetin cüzleri olan madde ve suretin her biri, madde ve suretin bileşiminden meydana gelen ma'lûlü öncelemektedir.<sup>448</sup> Görüldüğü gibi Molla Lutfi burada Samsûnîzâde gibi işkâle cevap vermeye çalışmıştır. Ancak onun aynı zamanda Samsûnîzâde'nin işkâle karşı getirdiği cevaba alternatif bir argüman getirdiği anlaşılır. Bu alternatif argümanın Ali Kuşçu'nun bir sonraki başlıkta değinilecek olan argümanına benzerliği dikkat çekicidir.<sup>449</sup>

---

<sup>445</sup> Madde ve suret bir şeyin mahiyetini oluşturmaları bakımından illete dâhil olsalar da bileşik (mürekkeb) hâline gelerek vücuda gelmelerini sağlayan dışarıdan bir fâil sebebe ihtiyaç duyarlar. Bu durumda bileşik cismin varlığını sağlayan illetler dâhilî ve hâricî olmak üzere ikiye ayrılır. Maddî ve sûrî sebepler bileşik cevherin mahiyetini/zâtını oluşturması bakımından dâhilî sebepler olarak ifade edilirken, bu cevhere dışarıdan varlığını veren sebepler fâil ve gâî sebepler şeklinde görülmüştür. bk. Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, ss. 41-51, 78-84.

<sup>446</sup> Özer, “Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lîka 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesi”, s. 215.

<sup>447</sup> Özer, “Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lîka 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesi”, s. 215.

<sup>448</sup> Molla Lutfi, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 35a-35b.

<sup>449</sup> krş. Ali Kuşçu, *Fevâid*, vr. 16b; Molla Lutfi, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 35a-35b.



Samsûnîzâde'nin getirdiği işkâlleri cevaplamaya çalışan diğer bir isim Kestelî'dir. Kestelî ise Samsûnîzâde'nin tam illetin tanımı üzerinden ortaya koyduğu işkâli naklederek buna cevap vermeye çalışır. Kestelî'nin takririne göre söz konusu işkâlde, zorunluluğun varlığın ihtiyaç duyduğu şeylerin tamamından kabul edilmesi durumunda aynı zamanda tam illetten sayılması gerektiği ileri sürülmüştür. Ancak bu kabule göre basit illetin tam illet olması imkânsızdır. Oysa filozofların yaygın olarak benimsedikleri görüşe göre semâvî akılların fâil sebep dışında illetleri yoktur ve bu bağlamda ilk ilke olan zorunlu varlık tek başına ilk ma'lûlün basit illeti olmakla birlikte aynı zamanda tam illeti kabul edilir. Şu hâlde Samsûnîzâde'ye göre tam illetin Teftâzânî'nin zikrettiği “mümkünün varlığının bağlı olduğu şartların tamamı” şeklindeki tanımı yerine “bir şeyin ortaya çıkmak için başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın ihtiyaç duyduğu şey” olarak tanımlanması daha doğru olacaktır. Tam illetin tanımı bu şekilde ortaya konulduğunda basit illetin de bileşik illet gibi tam illet kapsamına girmesi mümkün olacaktır. Kestelî, Samsûnîzâde'nin -Cürcânî'den nakille- teklif ettiği bu tanım yerine başka bir tanım önerir. Kestelî'ye göre tam illetle aslında “tesir ve îcâd için gerekli şartları bir araya getiren (*müstecmi*) müessir” kastedilir.<sup>450</sup> Bu durumda ise işkâlde ileri sürüldüğü gibi ma'lûlün varlığı ve zorunluluğu tam illetin cüzlerinden sayılmaz. Çünkü îcâd ve tesir tam illetin fiilidir. Zorunluluk ve varlık ise illetin bu fiilin sonucunda ortaya çıkar. Şu hâlde illet tesirde rolü olduğu için müessirin kendisidir. Bu sebeple tam illeti düşünürler kimi zaman *Tecrîd*'de zikredildiği gibi “ma'lûlün yalnızca kendisinden (*bi'l-istiklâl*) ortaya çıktığı şey” şeklinde tanımlarken;<sup>451</sup> kimi zaman *Telvîhât*'ta geçtiği gibi

---

<sup>450</sup> Kestelî'nin bu tanımında tam illeti “illiyet sürecinde nazar-ı itibara alınan bütün cihetleri bir araya getiren” şeklinde tarif eden Râzî'ye oldukça yaklaştığı görülür. Nitekim her iki tanım da yer alan “şartları veya cihetleri bir araya getiren” ifadesi filozofların fizik düzeydeki tam illet tanımından farklı olarak Tanrı'nın aşkın irade ve kudretinin rolüne işaret etmesi bakımından önemlidir. (Kılıç, “İbn Sînâ'dan Ebherî'ye Tam İlet-Nakıs İlet Ayırımının Ortaya Çıkışı”, ss. 77-79) Şu hâlde Kestelî'nin önerdiği bu yorumla fâil-i muhtâr Tanrı'nın kudretini illetin diğer unsurlarını aşacak şekilde tam illet kavramı içine almak istediği söylenebilir.

<sup>451</sup> Tûsî bu eserinde illeti “ma'lûlün, ister sadece kendisinden (*bi'l-istiklâl*) isterse başka bir şeyin de eklenmesiyle, ortaya çıktığı şey” şeklinde tanımlayarak tek bir unsurdan oluşan illet gibi başka unsurların eklendiği illetin de ma'lûlü ortaya çıkarabileceğine dikkat çekmiştir. bk. Nasîrüddîn Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid* (*Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-akâid içinde*), nşr. Hâlid b. Hammâd el-'Advânî, Kuveyt: Dâru'd-zıyâ', 2012, I, 474.

“varlığından bir başkasının varlığının ortaya çıktığı şey” şeklinde,<sup>452</sup> kimi zaman ise *Mutârahât*’taki gibi “kendisiyle başkasının varlığının zorunlu hâle geldiği şey” şeklinde tanımlamışlardır.<sup>453</sup>

İşkâle vermiş olduğu cevapta Kestelî’nin tam illeti eseri ortaya çıkaran müessirden ibaret gördüğü ve zorunluluk ve varlığı illete dâhil saymadığı anlaşılır. Nitekim Kestelî’ye göre tam illetin Teftâzânî’nin zikrettiği “varlığın bağlı olduğu şartların tamamı” veya Samsûnîzâde’nin -Cürcânî’den nakille- ileri sürdüğü “başka bir şeye muhtaç olmadan ihtiyaç duyulan şey” tanımları ise netice itibarıyla şu anlama gelir: Bir şey, başkasına ihtiyaç duymadan var olduğunda bu illetin varlığı ile ortaya çıkması gerekmez. Ancak illetin var etme gibi bir fiilin sonucu ortaya çıkması durumunda, bu illetle birlikte varlığı gerekli olur. Diğer bir ifadeyle, ma’lûl ancak illetin tesiri ve var etmesi sonucunda zorunlu olarak ortaya çıkar. Ancak her iki ihtimalde de zorunluluk illetten sayılmaz.<sup>454</sup>

#### b. Zorunluluğun tam illetten hariç tutulması ve nâkıs illet problemi

Hatırlanacağı üzere Teftâzânî, Sadrüşşerîa’nın ifadelerini takrir ettikten sonra zorunluluğun varlığa önceliğini, varlığın nefsülemirde zorunluluğa duyduğu ihtiyaçla açıklamıştı. Bu açıklamaya gelebilecek muhtemel bir itirazı zikreden Teftâzânî, zorunluluğun tam illetin bir cüzü olduğunu, zorunluluk olmadan illetin eksik kalacağını ifade eder. Dolayısıyla itiraza göre mümkünün varlığı nâkıs illetle birlikte zorunlu hâle gelmez. Bu itirazı cevaplayan Teftâzânî, “mümkünün varlığı nâkıs illetle birlikte zorunlu hâle gelmez” ifadesiyle (a) tikel olumsuz bir önerme kastedilirse bunun kendi argümanına zarar vermeyeceğini savunur. Diğer bir ifadeyle, söz konusu itirazla “mümkünün varlığının bazı nâkıs illetlerle birlikte zorunlu hâle gelmediği” kastedilirse bu görüş zorunluluğun illete dâhil olmadığı durumda mümkünün varlığının zorunlu olmasına imkân verebileceğinden Teftâzânî’nin iddiasına zarar vermez. Ancak itirazla (b) tümel olumsuz bir önerme kastedilir ve “mümkünün varlığının nâkıs illetlerin hiç biri ile zorunlu hâle gelmediği” iddia edilirse

---

<sup>452</sup> Sühreverdî’nin illet için zikrettiği bu tanımın orijinal ifadesi şu şekildedir: “هي الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء” bk. Şihâbüddîn Yahya b. Habeş Sühreverdî, *Kitâbü’t-Telvîhât*, thk. Ahmet Kamil Cihan ve Salih Yalın, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019, s. 385.

<sup>453</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 22b.

<sup>454</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 22b-23a.

Teftâzânî bu öncülü men' eder. Zira ona göre nâkıs illetlerin bir kısmının gerçekleşmesi hâlinde zorunluluğun meydana geldiği durum da vardır. Bu durum tam illetin kendisine dâhil olan zorunluluk olmadan bulunduğu zamandır. Böyle olduğu takdirde zorunluluk, bu nâkıs illetin sonucu (*eser*) olarak zât bakımından (*bi'z-zât*) ondan sonra ortaya çıkar. Öte yandan kendisine ihtiyaç duyduğu için zorunluluk da zât bakımından mümkünün varlığını önceler.<sup>455</sup> Şu hâlde Teftâzânî'nin itiraza verdiği cevaba göre nâkıs illet (tam illetin zorunluluğun dışında kalan kısmı) zorunluluğu, zorunluluk ise mümkünün varlığını önceler. Burada "zât bakımından önceleme"nin zaman bakımından değil ihtiyaç ve illiyet ilişkisindeki öncelik olduğu anlaşılır. Zira bir sebeplik ilişkisinde illet ma'lûlünü zaman bakımından değil, varlığa çıkma bakımından önceler.

Molla Hüsrev, Teftâzânî'nin zikri geçen cevabını gereksiz şekilde uzun ve zorlama olmakla niteler. Ardından Teftâzânî'nin argümanında bulunduğunu iddia ettiği hataları tek tek sıralar. Buna göre ilk olarak, zorunluluğun mümkünün varlığının ihtiyaç duyduğu unsurlardan olduğunu kabul ettikten sonra tam illetin dışında tutması doğru değildir. Başka bir deyişle tam illet tanımı gereği zaten mümkünün ihtiyaç duyduğu şeylerin tamamını ifade ettiği için zorunluluk da illete dâhil olmalıdır. İkinci olarak, bu gibi aklî yargılarda tahsiste bulunmak mümkün değildir. Yani tam illetin varlığı zorunlu kıldığı ifade edildikten ve zorunluluğun da bu illete dâhil olduğu kabul edildikten sonra zorunluluk olmadan da varlığın ortaya çıkabileceğini söylemek hatadır. Üçüncü olarak, varlığı ortaya çıkaranın tam illet olduğu apaçık bilindiği hâlde nâkıs illetle varlığın ortaya çıkabileceği iddiası salt mükâberedir.<sup>456</sup> Son olarak ise zorunluluğu "varlığın kuvvetlenmesi (*tekküdü'l-vücûd*)"

---

<sup>455</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 384.

<sup>456</sup> Klasik tartışma tekniğinde münâkaza hasmın ileri sürdüğü iddianın öncülünün reddedilmesini ifade eder. Dolayısıyla sadece öncüle itiraz edilen durumda aynı zamanda karşı tarafın iddiasını çürütecek bir argüman getirmek tartışma kurallarına aykırı kabul edilmiş ve "gasb" olarak nitelenmiştir. Diğer taraftan doğrudan iddiaya itiraz edilirken kullanılan muâraza yönteminde ise sadece hasmın iddiasının reddedilmesi yeterli olmayıp bu iddiayı çürütecek bir argümanın ortaya konulması gerekir. Bu yöntemde iddiayı çürütecek bir argüman getirmeden iddiaya itiraz etmek münâzara kurallarına aykırı kabul edilerek "mükâbere" şeklinde isimlendirilmiştir. (Taşköprizâde, *Risâletü'l-âdâb fî ilmi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, thk. Hâyif en-Nebhân, Kuveyt: Dârü'z-Zâhiriyye, 2012, s. 39) Burada Teftâzânî kendisine yöneltilebilecek muhtemel bir itiraza karşı münâkazasında "nâkıs illetlerin hiç biri ile varlığın zorunlu olmadığı" öncülünü reddeder ve bu men' için de senet getirir. Ancak Molla Hüsrev bu itirazı bir tür muâraza olarak düşünmüş olmalı ki Teftâzânî'nin hasmın iddiasını çürütecek bir delil ortaya koyması gerektiğini ve fakat mükâberede bulunduğunu iddia eder.

şeklinde tanımladıktan sonra onun bizzat varlıktan önce geldiğini iddia etmek çelişkidir. Zira bir şeyin kuvvetlenmiş hâli asla o şeyden önce gelemes.<sup>457</sup> Molla Lutfi de bu dört işkâl noktasını “*el-mevlâ el-üstâz*” ifadesiyle Molla Hüsrev’e nispet ederek nakleder.<sup>458</sup>

Molla Hüsrev, Teftâzânî’nin cevabının zayıf noktalarını ortaya koyduktan sonra Sadrüşşerîa’nın itirazındaki probleme işaret eder ve esasında itirazın bu noktasına cevap verilmesi gerektiğini söyler. Buna göre Sadrüşşerîa’nın itirazı zorunluluğun varlığın sıfatı olduğu öncülüne dayanır. Oysa meşhur kelâm eserlerinde zorunluluk bizzat mevcudun bir sıfatı değil varlığın ortaya çıkışının niteliği olarak ifade edilmiştir. Dolayısıyla ona göre bu öncüle itiraz edilmesi hâlinde Sadrüşşerîa’nın argümanı temelsiz hâle gelecektir. Mamafih Teftâzânî’nin hem *Telvîh*’te meseleyi takrir ederken hem de diğer eserlerinde zorunluluğu varlığın ortaya çıkış niteliği olarak ele alırken eleştirisinde bu noktayı ihmal etmesi Molla Hüsrev’e göre şaşırtıcıdır. Nitekim Teftâzânî, *Telvîh*’te mümkünen önceki zorunluluğu “illetten varlığın ortaya çıkmasının zorunluluğu (*vücûbü sūdûrih*)”<sup>459</sup> şeklinde açıklamış, *Şerhu’l-Makâsıd*’da ise aynı meseleyi ele aldığı kısımda “mümkünün illetten ortaya çıkması zorunlu olur (*yecibü sūdûruh*) ardından var olur”<sup>460</sup> ifadelerini kullanmıştır. Böylece zorunluluğu, varlığın ortaya çıkış niteliği olarak ele almıştır.<sup>461</sup> Görüldüğü gibi Molla Hüsrev, Teftâzânî’yi farklı eserlerinde zorunluluğu, varlığın ortaya çıkış niteliği olarak ifade etse bile buradan hareketle Sadrüşşerîa’nın argümanındaki işkâli ortaya koymadığı için eleştirir. Bu meselede hem Teftâzânî’nin argümanındaki zayıflıklara işaret etmesi hem de Sadrüşşerîa’nın argümanındaki işkâle işaret etmesi dikkat çekicidir.

Hacıhasanzâde ise hâşiyesinde Molla Hüsrev’in Teftâzânî’nin argümanına yönelttiği eleştirileri zikreder; ardından bunlara cevap verir. İtirazlardan ilkinde verdiği cevaba göre Teftâzânî’nin zorunluluğu mümkünün varlığının bağlı olduğu tam illetten hâriç tutması, zorunluluğun varlığı ortaya çıkaran illete dâhil olmadığı anlamına gelmez; aksine zorunluluğun kendisini ortaya çıkaran illete dâhil olmadığına delalet eder. İkinci eleştiriye

---

<sup>457</sup> Molla Hüsrev, *Hâşîye ale’t-Telvîh*, vr. 142a.

<sup>458</sup> Molla Lutfi, *Hâşîye ale’l-mukaddimât*, vr. 36a.

<sup>459</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 384; benzer ifade için ayrıca bk. Teftâzânî, *Telvîh*, I, 385.

<sup>460</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I, 128.

<sup>461</sup> Molla Hüsrev, *Hâşîye ale’t-Telvîh*, vr. 142a-142b.

verdiği cevaba göre ise “tam illetin bulunmasıyla mümkünün varlığı zorunlu olur” ilkesinde tam illet terkibi, örfî mecaz yoluyla tam illetin zorunluluk dışındaki unsurları için kullanılır olmuştur. Teftâzânî de söz konusu ifadesinde örf yoluyla yaygınlık kazanan bu mecaz kullanıma dikkat çekmiştir. Hacıhasanzâde’nin üçüncü eleştiriye yönelttiği cevaba göre tam illetten zorunluluğun istisna tutulduğu durumda illet mümkünün varlığı için nâkıs olurken, zorunluluk için tam illettir. Diğer bir ifadeyle, zorunluluğu ortaya çıkaran illet zorunluluk için tam illettir ancak varlığın ortaya çıkması için bu illete zorunluluğun da dâhil olması gerekir. Şu hâlde zorunluluğun, varlığın meydana gelmesi için nâkıs olan illetle ortaya çıkması Molla Hüsrev’in iddia ettiği gibi mükâbere değildir. Hacıhasanzâde’nin dördüncü eleştiriye verdiği cevaba göre ise “varlığın kuvvetlenmesi (*tekküdü’l-vücûd*)” terkibi varlığın ortaya çıkmadan önce bu ortaya çıkışın gerekli olmasını ifade eder. Bu durumda zorunluluk dış dünyada varlıktan önce gelir. Zihindeki düşünmede ise imkânda olduğu gibi zorunluluk da varlıktan sonra gelir. Dolayısıyla Molla Hüsrev’in ifade ettiği gibi varlığın kuvvetlenmesi tanımından hareketle zorunluluğun varlıktan önce geldiği iddiası bir çelişki barındırmaz. Molla Hüsrev’in eleştirilerini cevaplayan Hacıhasanzâde, onun Sadrüşşerîa’nın görüşlerinin üzerine kurulu olduğunu iddia ettiği “zorunluluğun varlığın sıfatı olduğu” ifadesine yönelttiği eleştirinin ise işkâlin ancak bir kısmını çözebileceğini ileri sürer. Molla Hüsrev’in iddia ettiği gibi Sadrüşşerîa’nın argümanını temelsizleştirecek bir eleştiri olmadığı kanaatindedir.<sup>462</sup>

Molla Hüsrev’in eleştirilerine cevap veren diğer isim ise Hüsamzâde Mustafa Efendi’dir. Hüsamzâde, Teftâzânî’nin ifadelerini yorumlayarak eleştirileri açıklama sırasında yeri geldikçe cevaplar. Açıklamasına göre zorunluluğun tam illetten hariç tutulması “aklın itibarına gerçekten layık olan, zorunluluğun ma’lûl cihetinden itibar edilmesidir” öncülü üzerine kuruludur. Zira onun ma’lûl cihetinden itibarının anlamı “onun illetten geri kalmasının imkânsız oluşudur”. Bu imkânsızlık ise -varlık olması bakımından- varlığı kuvvetlendirmektedir. Bu anlamda ma’lûlün illetten geri kalmasının imkânsız oluşunu ifade eden zorunluluk, ma’lûlün varlık kazanmak için nefsülemirde bu zorunluluğa ihtiyaç duymasıyla çelişmez. Ayrıca ma’lûlün kendisine ihtiyaç duyması zorunluluğun illetten olmasını da gerektirmez. Çünkü imkânda olduğu gibi, bir şey ma’lûl cihetinden

---

<sup>462</sup> Hacıhasanzâde, *Hâşiye ale’l-mukaddimât*, vr. 70a.

olduğu hâlde aynı zamanda ma'lûlün ihtiyaç duyduğu unsurlardan olabilir. Nitekim bu açıklamayı Cürcânî'nin illetin basit oluşunun imkânını gösteren zikri geçen ifadesi de destekler. Diğer taraftan, her ne kadar burhânî çıkarımlara dayanan aklî bilgide tahsis caiz olmasa da itibara dayanan aklî bilgilerde tahsiste bulunmak mümkündür. Yakînî bilginin sözü konusu olmadığı bir meselede tahsisin caiz olmadığını iddia etmek yanlıştır. Teftâzânî'nin "zorunluluğun illetinin nâkıs olması" ifadesiyle kastedilen illetin varlığa nispetle nâkıs olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, bu durumda zorunluluk için tam illet olan unsurlar zorunluluğu ihtiva etmediği için varlığın ortaya çıkması için nâkıs illet olur. Öte yandan sabit olması ve gerçekleşmesi anlamı dikkate alındığında bir şeyin varlığının kuvvetlenmesi, varlıktan önce gelmesine mâni değildir.<sup>463</sup>

Ali Kuşçu, Teftâzânî'nin iddia ettiği illetteki bu istisnânın düşünürlerin açıkça ifade etmediği ve aklın doğrudan ulaşamayacağı bir görüş olduğunu ileri sürer. Ardından bu meselede zorunluluğun tam illetin kapsamından çıkarılmasının niçin doğru olmadığını açıklar. Gerekçesine göre istisnadan kastedilen anlam, mümkünün varlığının zorunlu olmasının tam illetin eseri olup ondan geri kalmasıdır. Ancak bu iddia ma'lûlün madde ve suretin terkiibinden oluşması hâlinde doğru değildir. Çünkü madde ve suretin birlikteliği mümkünün zâtını/mahiyetini oluştururken her birisi aynı zamanda onun illetinde bulunur. Yani madde ve suretin her biri mümkünün bağlı olduğu illete dâhildir. Öte yandan madde ve suret bir araya gelerek mümkünün zâtını/mahiyetini teşkil ederler. Oysa bu durumda bir şeyin kendi zâtını incelemesi tasavvur edilemeyeceği gibi, gâî illetin bulunmadığı durumda -fâilin de illetten olması şeklinde- mümkünün başka bir şeyle beraber kendi zâtını incelemesi de düşünülemez.<sup>464</sup> Bu eleştiriyi zikretmekle beraber Ali Kuşçu, bu eleştiriye verilebilecek iki cevap ileri sürer. Bunlardan ilkinde göre filozoflar tam illet bulunduğunda ma'lûlünün de zorunlu olduğundan söz ettiklerinde, Teftâzânî'nin ifade ettiği gibi, mümkünün varlığının bağlı olduğu şartların tamamını (*cemî'u mâ yetevakkaf aleyh*) kastetmezler. Bu ifadede tam illetle tesiri tek başına gerçekleştiren fâil sebebi kastederler. Dolayısıyla tam illet literatürde bahsi geçen anlamda kullanılsa da ikinci zikredilen anlamda kullanımı da oldukça yaygındır. Kuşçu'nun ikinci cevabına göre ise "tam illetle mümkünün

---

<sup>463</sup> Hüsamzâde Mustafa, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 178b.

<sup>464</sup> Ali Kuşçu, *Fevâid*, vr. 16b.

varlığı zorunlu olur” ifadesiyle, mümkünün varlığının zorunluluğunun, tam illetin sonucu olarak ortaya çıkması kastedilmez. Bahsi geçen ifadeyle kastedilen, varlığının bağlı olduğu şartların tamamı gerçekleştiğinde, mümkünün varlığının zorunlu olmasıdır. Zira mümkünün varlığının zorunluluğu aynı zamanda varlığının tam illetindendir.<sup>465</sup> Bu meselede Ali Kuşçu, Teftâzânî’nin argümanı için işkâl getirse de bu işkâli cevapladığı görülür. Hatibzâde de Ali Kuşçu ile aynı işkâli ileri sürmekle beraber bu işkâle herhangi bir cevap vermez.<sup>466</sup>

Hatibzâde, Teftâzânî’nin zorunluluğu tam illetten hariç tutmasını açıklamak için ortaya atılan bir yorumu zikreder ve bunu eleştirir. Ali Kuşçu’nun zikri geçen işkâle verdiği ikinci cevabı andıran bu yoruma göre “tam illet gerçekleştiğinde mümkünün varlığı zorunlu olur” ifadesiyle esasında zorunluluğun tam illetin ma‘lûl olduğu kastedilmez. Bu ifadeyle kastedilen sadece zorunluluğun, tam illetin sonucu olsun veya olmasın, onunla eş zamanlı (*mukârin*) ortaya çıkışıdır. Hatırlanacağı üzere Ali Kuşçu söz konusu ifadenin tam illetle birlikte mümkünün varlığının zorunlu olacağı anlamına geldiğini, zorunluluğun tam illetin eseri olarak ortaya çıkmasını ifade etmediğini ileri sürmüştü. Hatibzâde’ye göre bu yorum sorunludur. Zira Teftâzânî zorunluluğu tam illetten hariç tutan argümanı ile, zorunluluğun tam illetin sonucu olması ile bir cüzü olması arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Nitekim Sadrüşşerîa’nın iddia ettiği söz konusu çelişki Teftâzânî’nin bu argümanı ileri sürüldüğünde söz konusu edilemeyecektir. Zorunluluk, varlığı zorunlu hâle getiren tam illete dâhil edilmediği takdirde; zorunluluğun hem illetten olup hem ma‘lûl olması sorunu ortaya çıkmayacaktır.<sup>467</sup> Hatibzâde tam illetin mahiyeti üzerinden gündeme getirilen işkâle yeniden işaret eder. Bu çerçevede “tam illet gerçekleştiğinde mümkünün varlığı zorunlu olur” öncülünde tam illetin en doğru tanımının, “zorunluluk dışında tesirin bağlı olduğu şartların tamamını bir araya getiren (*müstecmi*) fâil” şeklinde olduğunu ileri sürer. Diğer bir ifadeyle, Hatibzâde’ye göre varlığın zorunlu hâle gelmesi için bağlı olduğu şartların tamamının yanı sıra bu şartların tesirini/var etmesini sağlayacak fâil sebebin de bulunması gerekir.<sup>468</sup> Teftâzânî’nin zorunluluğun varlığa önceliği iddiasını sorunlu bulan

---

<sup>465</sup> Ali Kuşçu, *Fevâid*, vr. 16b.

<sup>466</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale’l-mukaddimât*, vr. 21b-22a.

<sup>467</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale’l-mukaddimât*, vr. 22a.

<sup>468</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale’l-mukaddimât*, vr. 22a.

Hatibzâde'nin, otorite ismin bu bağlamda getirdiği işkâle verdiği cevabı da problemli bulduğu görülür.

Kestelî, Ali Kuşçu ve Hatibzâde'nin ma'lûlün madde ve suretin terkibinden oluşması durumu üzerinden gündeme getirdikleri işkâli nakleder ve cevap verir. Bu cevaba göre tam illet nâkıs illetlerin tamamından meydana gelir. Ancak tam illet düşünülürken bu illetlerin yekûnu birlik ve teklik içinde düşünülmeक्सizin tek tek ele alınır. Ma'lûle gelince, bu varlık, madde ve suretin bir araya geldiği ve hakiki teklikle nitelendiği cisimdir. Zira fâil sebep sureti var ettikten sonra onu maddeyle bir araya getirmedikçe ma'lûl varlık kazanamaz. Nasıl suret, fâil sebebe bağlı olarak ortaya çıkarsa; İbn Sînâ'nın *İşârât*'ta ifade ettiği gibi<sup>469</sup> madde ve suretin söz konusu terkibi de ancak fâille varlık kazanır. Dolayısıyla ma'lûlû meydana getiren bu bileşik, illetin cüzlerinden değildir. Ma'lûl cüzlerinin ortaya çıkmasından sonra fâil sebep tarafından bileşik mahiyetin var edilmesinin sonucudur. Şu hâlde illet zorunluluğu, zorunluluk da madde ve suretin terkibinden oluşan ma'lûlün varlığı önceler. İddia edilenin aksine, bu takdirde herhangi bir sorun ortaya çıkmaz.<sup>470</sup> Kestelî'nin, Hatibzâde'nin ileri sürdüğü işkâle cevap verirken onun gibi madde ve sureti bir araya getiren ve tesiri mümkün kılan fâil sebepten hareket ettiği anlaşılır. Aynı düşünceden hareketle Hatibzâde'nin Teftâzânî'ye işkâl yönelttiği görülürken, Kestelî'nin ise gündeme getirilen işkâle cevap vermesi dikkat çekicidir.

### C. Hâllerin İllete Dâhil Olması

Sadrüşşerîa üçüncü mukaddimede, dış dünyada mevcut olmadığını ispatladığı ihtiyâr ve îkâ gibi îzâfî emirlerin, mümkünü zorunlu kılan illete dâhil olması gerektiğini söyler. Diğer bir ifadeyle, bu öncülde, mümkün fiillerin varlığını zorunlu hâle getiren illetin sadece dış dünyadaki mevcutlardan müteşekkil olmadığını bunun yanı sıra ne mevcut ne de ma'dûm olan itibarî emirlerin de illete dâhil olması gerektiğini ispatlamaya çalışır.

Ontolojik kategori olarak ne mevcut ne ma'dûmların kabul edilmesini “*el-kavl bi'l-hâl*” şeklinde ifade eden Sadrüşşerîa, illetin niçin tamamıyla kadim olamayacağını ortaya

---

<sup>469</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünyâ, 3. bs., Kahire: Dâru'l-meârif, t.y., I, 214-218; Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, ss. 48-49.

<sup>470</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 23a-23b.



koyar. Buna göre mesela kadim varlığın, hâdis bir varlık olan Zeyd'in varlığını zorunlu kılması durumunda, bu zorunlu kılma belirli bir vakitte gerçekleşirse hâdisin varlığa gelmesi aynı zamanda bu vaktin ortaya çıkmasına bağlıdır. Bu durumda hâdisin varlığının bağlı olduğu illet tümüyle kadim olamaz. Kadim varlığın Zeyd'in varlığını zorunlu kılması belirli bir vakitte gerçekleşmez ise varlığının belirli bir vakitte ortaya çıkması müreccih olmadan ruchânî anlamına gelir. Şu hâlde bir mümkünün varlığının ortaya çıkması için gerekli olan illetin bir kısmı kadim olsa bile bu illetin bir kısmının hâdis olması gerekir. Sadrüşşerîa illetin tamamıyla kadim varlıktan meydana gelmediğini bu şekilde temellendirdikten sonra, hâller illete dâhil olduğu kabul edilmediği takdirde illetin; ya sadece mevcutlardan (b) ya sadece ma'dûmlardan (c) veya mevcutlar ve ma'dûmların birlikteliğinden oluşacağını ifade eder.<sup>471</sup> Ardından getirdiği argümanla bu seçeneklerin her birini elemek suretiyle ispatlar.<sup>472</sup>

Sadrüşşerîa bu üç ihtimalin de imkânsız olduğunu ve geriye hâdisin illete hâllerin dâhil olması ihtimalinin kaldığını temellendirdikten sonra hâllerin zorunlu varlıkla ilişkisini ele alır. Hâllerin ortaya çıkışının nihayetinde zorunlu varlığa dayandığını ancak bu dayanmanın (*istinâd*) zorunlu kılma yoluyla (*bi-tarîki 'l-îcâb*) gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu ifade eder. Ona göre hâller de mevcutlar gibi zorunlu varlığa muhtaçtır. Ancak bu muhtaçlık zorunluluk doğuran bir sebeplik ilişkisi şeklinde değildir. Diğer bir ifadeyle, îkâ ve ihtiyâr gibi hâller, ister doğrudan ister zorunlu varlığa dayanan mevcutlar aracılığıyla olsun, nihâî anlamda zorunlu varlığa muhtaçtır. Ancak hâller bir illetin ma'lûlû olarak zorunlu bir şekilde ortaya çıkmazlar. Sadrüşşerîa'nın düşüncesinde îkâ ve ihtiyâr gibi hâller bir illete bağlı olarak zorunluluk sonucu ortaya çıkmamakla birlikte, mastardan hâsıl olan anlamıyla fiilin ortaya çıkması için gerekli olan illete dâhildir. Bu durumda ihtiyâr ve îkâ,

---

<sup>471</sup> Sadrüşşerîa mevcut ve ma'dûmların dışında ara bir kategori olarak hâllerin de bulunduğunu ispat ederken bazı çalışmalarda ifade edildiği gibi (Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları*, ss. 74-75) cevher-araz-hâl şeklinde üçlü bir kategorileştirme yapmamıştır. Zira cevher ve araz mevcutlara dâhil olan unsurlar olmakla beraber hâllerin kasîmi sayılamaz. Yani hiyerarşik olarak hâllerle aynı seviyede bulunmaz. Bu anlamda hâlleri, mevcutlar ve ma'dûmların kasîmi olarak ele almıştır. Dolayısıyla Sadrüşşerîa'ya göre eşyâ varlık bakımından mevcut, ma'dûm ve hâl olmak üzere üçlü kategoride incelenir. Cevher ve arazlar ise kelâm geleneğinde hâdis mevcutların uzayda yer kaplama bakımından kendi içindeki ayrımı bağlamında ele alınmıştır. Kelâmcıların cevher-araz ayrımı hakkında bilgi için bk. İsfahânî, *Tesdîdü 'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi 'l-akâid*, s. 171; Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, s. 70.

<sup>472</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 386-392.

her ne kadar zorunlu kılan bir illete bağılı olmasa da, illeti oldukları hareketin zorunluluk yoluyla varlığa gelmesini sağlar.<sup>473</sup>

Sadrüşşerîa hâllerin illet düşüncesi içindeki yerini açıkladıktan sonra, illet düşüncesi içinde bunların ispatının aynı zamanda filozofların *mûcib bi'z-zât* görüşünden kurtardığını ve kelâmcıların savunduğu *fâil-i muhtâr* görüşünü gerektirdiğini ifade eder. Ne mevcut ne ma'dûm olan hâller kabul edilmediği takdirde filozofların Tanrı tasavvurunun aklen çürütülmesi ona göre mümkün değildir. Aksi takdirde bu görüşü çürütmek istendiğinde mevcutlardan bir kısmının zorunluluk olmadan ortaya çıktığı söylenmelidir ki zikri geçtiği üzere bu imkânsızdır. Dolayısıyla üçüncü öncül Sadrüşşerîa tarafından aynı zamanda filozofların *mûcib bi'z-zât* görüşünün geçersiz olduğunu göstermek için vazedilmiştir. Nitekim kendisi *Ta'dilü'l-ulûm*'da bu iddialı tavrına benzer şekilde hâllerin illet içinde ispat etmek suretiyle Allah'ın fâil-i muhtâr olduğuna dair kesin kanıtı (*burhân*) tamamladığını ifade etmiş; böyle bir kanıtı ilk olarak kendisinin ileri sürdüğünü iddia etmiştir.<sup>474</sup>

Görüldüğü gibi, Sadrüşşerîa ilk öncülde fiilin iki anlamı olduğundan ve bunlardan îkânın dış dünyada varlığı olmadığını ispatladıktan sonra ikinci mukaddimede mümkün varlığının tam illete bağılı olduğunu ve bu illete varlığının zorunlu hâle geldiğini temellendirmiştir. Üçüncü öncülde ise temellendirdiği illet düşüncesi içinde ne mevcut ne ma'dûm olan hâllerin bulunması gerektiğini ispatlamıştır.<sup>475</sup>

---

<sup>473</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 393.

<sup>474</sup> krş. Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 393-394; Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dilü'l-ulûm*, Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed, nr. 797, vr. 137b.

<sup>475</sup> Son Osmanlı Şeyhülislamı Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-beşer* adlı eserinde îkâ kavramının vukûyu gerektirmesinden hareketle bir nevi icâd yani yaratma anlamına geleceğini ileri sürmüştür. Bu tespitinden hareketle Sadrüşşerîa'nın ileri sürdüğü îkânın tek başına fiili zorunlu olarak ortaya çıkaracağını ve Allah'ın yaratmasının bir işlevinin kalmayacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla ona göre Sadrüşşerîa her ne kadar görüşünün cebr ve itizal arasında yer aldığını ifade etse de kulun tesir ve yaratmasını zımnen kabul etmekle Mu'tezile'ye yaklaşmıştır. (Şeyhülislam Mustafa Sabri, *Mevkîfü'l-beşer tahte sultânî'l-kader*, Kahire: Dâru'l-Besâir, 2008, ss. 67-70) Ancak dikkatli bir gözle incelendiğinde Sadrüşşerîa'nın îkâ ile Allah'ın yaratması arasında zorunlu bir nedensellik ilişkisi kurmadığını, kula nispet ettiği îkâ ve ihtiyârın fiilin bağılı olduğu tüm şartlar mevcut olduğu takdirde fiili ortaya çıkardığını ifade ettiği anlaşılır. Nitekim o, açıklanacağı üzere, kula ait bu rollerin fiilin yaratılmasını âdeten gerektirdiğini ancak Allah'ın dilemesi hâlinde fiilin ortaya çıkmayacağını savunur.

Sadrüşşerîa tam illetin ma'lûlünü zorunlu bir şekilde ortaya çıkardığını ileri sürmüştür. Ancak şüphesiz bu iddiası, tabîi bir nedensellik fikrini savunduğu anlamına gelmez. Nitekim Sadrüşşerîa da tabîi nedenselliği reddetme bakımından diğer ehl-i sünnet kelâmcılarıyla hemfikirdir.<sup>476</sup> Bunu ileride ele alınacağı üzere, âdet teorisini savunmasından da anlamak mümkündür. Diğer taraftan kesbin yaratıldığını savunan Eş'arîlerden<sup>477</sup> farklı olarak, îkâ şeklinde ifade ettiği kesbin ve ihtiyârın dış dünyada mevcut olmadığını ve dolayısıyla yaratmaya konu olmadığını ileri sürmüştür. Nitekim Sadrüşşerîa, Mâtürîdî ve takipçilerinin iddia ettiği gibi<sup>478</sup> fiilin ortaya çıkışında Allah'ın yaratmasının yanı sıra kulun kesbinin de payının olduğunu ileri sürmüş; bu iddiasını felsefedeki illet düşüncesi bağlamında ortaya koymuştur. Böylece fiili zorunlu olarak ortaya çıkaran illet içinde Allah'ın yaratmasının (îcâd) yanı sıra insanın fiili ortaya çıkarması (îkâ) ile iradesinin taallukuna da (ihtiyâr) alan açmıştır. Hâlleri mümkünün varlığının illetine dâhil ederek, aynı zamanda filozofların *mûcib bi'z-zât* görüşüne yol açacak şekilde mevcutların birbirine ve nihayetinde Vâcip zâta dayandığı zorunlu bir sebeplik zincirini ortadan kaldırmıştır. Böylece ilâhî fiillerde de zorunlu nedensellik iddiasını çürüterek hâdislerin kıdemine açılan kapıyı kapatmıştır.

Ontolojik anlamda mevcut ve ma'dûmların hâricinde ne mevcut ne ma'dûm olan hâlleri kabul eden görüş, İslâm düşünce geleneğinde her ne kadar Sadrüşşerîa öncesinde ileri sürülmüşse de bu görüşün daha farklı bir bağlamda ve mahiyette ele alındığı anlaşılmaktadır. Mu'tezile kelâmcılarından Ebû Hâşim'in ileri sürdüğü ve ilk Eş'arî kelâmcılarından Ebû Bekr el-Bâkılânî ile Cüveynî'nin de savunduğu ahvâl teorisi Allah'ın sıfatlarının ontolojik statüsüne ilişkin bir tartışma bağlamında ileri sürülmüştür. Nitekim Mu'tezile'nin Basra ekolünden Ebû Hâşim'in selefleri, Allah için sıfatların ontik varlığını kabul etmenin tevhid ilkesine zarar vereceği düşüncesiyle Tanrı'nın zâtı dışında herhangi bir sıfatın varlığını kabul

---

<sup>476</sup> Kelâmcıların tabîi nedenselliğe karşı yönelttikleri eleştiriler için bk. Ebû Hâmid Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünyâ, 4. bs., Kahire: Dâru'l-Meârif bi-Mısır, t.y., ss. 239-251; Muhammet Fatih Kılıç, "Hocazâde'nin Tehâfüt'ünün Sebeplik Bölümü Üzerine Bir İnceleme", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (t.y.): ss. 48-52; Frank Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press, 2009, ss. 127-128; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, ss. 255-258.

<sup>477</sup> Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, ss. 266-274.

<sup>478</sup> Bk. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelâmında İnsan Hürriyeti Meselesi", *AÜİFD*, 30 (1988): ss. 156-169; Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, ss. 280-284.

etmemişlerdir.<sup>479</sup> Ebû Hâşim ise Basra dil mektebinin görüşlerinden hareketle ileri sürdüğü ahvâl teorisiyle ehl-i sünnet kelâmına yaklaşılarak her ne kadar ontik gerçekliğini kabul etmese de sıfatların söz konusu olduğunu iddia etmiştir.<sup>480</sup> Ebû Hâşim, hâllerin esasında cevherlerin herhangi bir mahalline ilişmek suretiyle onları niteleyen arazlara bağlı olarak ortaya çıktığını ileri sürmekle beraber<sup>481</sup> Allah'ın maddî varlığı olmadığı için ondaki sıfatların herhangi bir araz sebebiyle değil doğrudan Allah'ın zâtı gereği ortaya çıkan hâller olduğunu öne sürmüştür.<sup>482</sup> Hâllerin mevcut ve şey olmadığı için bilginin konusu olmadığını savunan Ebû Hâşim, hâl olan sıfatları (a) zât sıfatı, (b) zâtî sıfatlar, (c) bir illete bağlı olarak ortaya çıkan sıfatlar, (d) bir fâile bağlı olarak ortaya çıkan sıfatlar ve (e) ne zâta ne illete bağlı olarak ortaya çıkan sıfatlar şeklinde sınıflandırmıştır. Nitekim Allah'a nispet ettiği hâller bağlamında daha çok zâta bağlı ortaya çıkan zâtî sıfatları ele almıştır.<sup>483</sup>

Cübbâî gibi Eş'arî kelâmcılardan Bâkılânî ve Cüveynî de hâlleri kabul etmekle beraber bunları Allah'ın sıfatları bağlamında ispat etme ihtiyacı duymuşlardır. Bu isimler ahvâl teorisini sahiplenmekle beraber bazı değişiklikler yapmak suretiyle ehl-i sünnetin sıfat

---

<sup>479</sup> Onlar bir sıfattan söz edilecekse bunun ancak zâtının tekliğini ifade eden zât sıfatından ibaret olduğunu ifade ederler. Dolayısıyla bu sıfat ancak onun zâtını veya mahiyetini ifade edip gerçek anlamda bir sığata işaret etmez. Richard Frank, "Hâl", *Encyclopaedia of Islam (2nd Edition)*, 2004, XII: 344; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelam Sistemi*, 2. bs., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017, s. 240.

<sup>480</sup> Frank, "EI (2nd Edition)", XII: 344; Jan Thiele, "Abû Hâşim al-Jubbâ'î's (d. 321/933) Theory of 'States' (ahvâl) and its Adaption by Ash'arite Theologians", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 368.

<sup>481</sup> Bu durumda arazın bütünün bir mahalline ilişmesi hâlin kendisi olmayıp onun illetini teşkil eder. Nitekim bilme arazı cismin sadece kalb denilen mahalline ilişse de bileşik bütün bu bütünlüğü ile âlim olarak vasıflanır. Ancak onun "bilen oluşu (كونه عالماً)" ontik anlamda gerçekliğe sahip olmayıp bir mahalline ilişkin arazın illetliği sebebiyle sahip olduğu bir hâldir. bk. Richard Frank, "Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi: Yapısı ve İşlevi", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Hayrettin Nebi Güdekli, 46 (2014): s. 229.

<sup>482</sup> Frank, "Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi:", s. 236.

<sup>483</sup> Hâllerin tasnifine ilişkin geniş bilgi için bk. Frank, "EI (2nd Edition)", XII: 345; Jan Thiele, bu sınıflandırmanın Ebû Hâşim takipçileri tarafından yapıldığını ifade ederek bu bağlamda modern literatürde ortaya çıkan görüşleri değerlendirir ve Ebû Hâşim takipçisi literatürde hâllerin sınıflandırması için ortak bir zemin bulunduğunu ifade eder. Koloğlu ise Ebu Hâşim'e göre zât sıfatının zâtî sıfatların (kudret, ilim, hayat ve vücudun) illeti olmakla beraber kendisinin hâl olmadığını ifade eder. Ancak sonraki kelâm literatüründe zât sıfatı-zâtî sıfat ayrımı yanlış anlaşıldığı için zât sıfatının da hâl olduğu ileri sürülmüştür. bk. Thiele, "Abû Hâşim Al-Jubbâ'î's (d. 321/933) Theory of 'States' (Ahvâl) and Its Adaption by Ash'arite Theologians", ss. 370-375; Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelam Sistemi*, s. 245.

düşüncesine daha da yaklaştırmışlardır.<sup>484</sup> Bu bağlamda hâlleri Eş'arîlerin teorik çerçevesine uygun bir şekilde yorumlayarak malûm ve şey kabul etmişler, hâllerin illetinin meânî sıfatları olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ebû Hâşim hâllerin illeti olarak zât sıfatını ileri sürerken hâlleri kabul eden Eş'arî kelâmcılar tek bir illeti değil ilim, kudret gibi meânî sıfatlarını illet olarak görmüşlerdir.<sup>485</sup>

Ahvâl teorisi üzerine yapılan çalışmalardan hareketle, Sadrüşşerîa'nın hâlleri geçmişten daha farklı bir bağlamda ele aldığı söylenebilir. Mu'tezilî ve Eş'arî düşüncede ileri sürülen teori daha çok Allah'ın sıfatlarının ontik durumuna ilişkin iken Sadrüşşerîa hâlleri hâdis olan fiillerin ortaya çıkışının illetine dâhil olarak ispat etmek istemiştir. Nitekim önceki kelâmcılar hâllerle daha çok ilim, kudret gibi sıfatlara bağlı ortaya çıkan zâta ilişkin hâlleri kastederken Sadrüşşerîa kulun fiilinin ihtiyârî olduğunu ispatlamak için îkâ, irade ve ihtiyâr gibi unsurları hâllerden kabul etmiştir. Ayrıca Sadrüşşerîa'dan önceki kelâmcılar hâlleri daha ziyade bir illete bağlı olarak tasavvur etmişler; Sadrüşşerîa ise hâllerin illete bağlı olmaksızın ve zorunluluk olmadan ortaya çıktığını iddia etmiştir. Bu bakımdan Sadrüşşerîa'nın "hâller" ile daha çok klasik sonrası Eş'arî kelâmcıların dış dünyada ma'dûm kabul ettikleri izâfî emirleri<sup>486</sup> kastettiği anlaşılmaktadır. *Ta'dîlû'l-ulûm*'da hâller için izâfiyyât ifadesini kullanması da bu düşüncelyi desteklemektedir.<sup>487</sup> Şu var ki Eş'arîlerden farklı olarak izâfî emirleri ma'dûm değil hâl olarak kabul etmiştir.

---

<sup>484</sup> Osman Demir, "Cüveynî'de Ahval Teorisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 20 (2008): 72-73; Thiele, "Abû Hâşim Al-Jubbâ'î's (d. 321/933) Theory of 'States' (Ahvâl) and Its Adaption by Ash'arite Theologians", 377-379.

<sup>485</sup> Demir, "Cüveynî'de Ahval Teorisi", 64-67.

<sup>486</sup> Aklın itibar ettiği izâfî emirlerin ma'dûm olduğuna dair bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, I, 143; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, I, 407, 434;.

<sup>487</sup> Bu noktada hâllerin İslâm düşüncesinde ikinci makullere karşılık gelmediği tespiti isabetlidir. Mamafih bu tespitin hâllerin dış dünyada bir tür sübutunun olduğuna dayandırılması isabetli görünmemektedir. (bk. Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları*, s. 54) Zira hâşiyelerde de ifade edildiği üzere îkâ gibi hâllerin dış dünyada varlığından ziyade nefsülemirdeki gerçekliği gündeme getirilmiştir. Başka bir ifadeyle, Sadrüşşerîa'nın hâller olarak ifade ettiği izâfî emirler, kendileri ile bir nesnenin dış dünyada vasıflanması bakımından nefsülemirde bir gerçekliğe sahip kabul edilmiştir. Bu bakımdan ikinci makûller olan salt zihnî varlıklardan farklılaştığı doğrudur. Ancak bu durum hâllerin bizzat dış dünyada gerçekliğinin olmasını gerektirmez. Bu bağlamda Güldü'nün ileri sürdüğü gibi "Sadrüşşerîa'nın hâlleri yokluktan varlığa geçişi ifade eden hâriçte bir tür tahakkuka sahip mefhumlar olarak tanımlaması da" söz konusu değildir. (bk. Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları*, s. 53) Çünkü Sadrüşşerîa îkâ gibi

Hâşiyelerde üçüncü mukaddime bağlamında illetlerden bir kısmının ma'dûm olmasının imkânı, mevcutlardan oluşan illete fâil-i muhtârın dâhil olma imkânı, feleğin hareketlerinin mümkünün illetine dâhil olma imkânı ve mukaddimede ispat edilen hâllerin zorunlu varlığa duyduğu ihtiyacın niteliği meseleleri tartışılmıştır.

#### 1. İletlerden Bir Kısmının Ma'dûm Olmasının İmkânı

Hâllerin tam illete dâhil olduğunu gösteren öncül bağlamında hâşiyelerdeki tartışmalardan biri Sadrüşşerîa'nın illetlerden bir kısmının ma'dûm olamayacağını gösteren argümanı üzerinden cereyan etmiştir. Bu bağlamda ele alacağımız tartışmalardan ilki Sadrüşşerîa'nın argümanının Teftâzânî'nin takriri üzerinden cereyan ederken, ikinci mesele Teftâzânî'nin Sadrüşşerîa'nın argümanına yönelttiği eleştiriler üzerinden şekillenmiştir.

Hatırlanacağı üzere Sadrüşşerîa'nın argümanına göre mevcut ve ma'dûm olmayan hâller illete dâhil olmazsa illetin (a) ya sadece mevcutlardan (b) ya sadece ma'dûmlardan (c) veya mevcutlar ve ma'dûmların birlikteliğinden oluşması gerekir. İlk seçenek (a) imkânsızdır. Zira illetlerin salt mevcutlardan oluşması durumunda illete dâhil olan hâdis mevcutların kadime dayanması gerekir. Bu durumda ise ya hâdislerin kadimle birlikte zorunlu hâle gelmek suretiyle kadim olması veya varlığı zorunlu kadim bir varlığın olmaması gerekir. Her iki ihtimâl de imkânsızdır. İletinin sadece ma'dûmlardan oluştuğu iddiası da (b) geçersizdir. Çünkü sadece ma'dûmların mevcut olan bir varlığın illeti olması zaten mümkün değildir. Ayrıca mesela hâdis olan Zeyd'in varlığının öncelikle kendi cüzlerine bağlı olduğu, parçanın bütünü öncelediği ilkesi gereği bilinmektedir. Sadrüşşerîa ilk iki seçenek gibi üçüncü seçeneğin de (c) imkânsız olduğunu ifade eder. Çünkü illetinin mevcutlar ve ma'dûmların yekûnundan müteşekkil olması durumunda, varlığını zorunlu hâle getiren mevcutların bulunması hâdisin varlığını zorunlu kılmayıp varlığının ayrıca başka bir şeye daha ihtiyaç duymasını gerektirir. Zira şu önerme ispatlanmıştır: “Varlığının

---

hâllerin dış dünyada varlığı olmadığını getirdiği argümanlarla açıkça ispat etmiştir. Sadrüşşerîa'nın hâlleri “mevcut ve ma'dûm arasında vâsıta” şeklinde ifade etmesi ise yokluktan varlığa geçiş anlamına gelmeyip mevcut ve ma'dûm arasında bir kategori olarak konumlandırmasıyla ilgilidir.

bağlı olduğu mevcutların tamamı her ne zaman bulunsa Zeyd herhangi bir şeyin yokluğuna ihtiyaç duymaksızın varlık kazanır.”<sup>488</sup>

Sadrüşşerîa mümkünü var kılan illetin niçin üçüncü seçenekte (c) ifade edildiği gibi mevcutlar ve ma’dûmlardan oluşamayacağını ispatlamak için zikri geçen önermeyi gerekçelendirir. Buna göre Zeyd’in varlığının, mevcutlarla birlikte ma’dûmlara bağlı olması hâlinde; söz gelimi mevcutlarla birlikte Amr’ın yokluğuna bağlı olması durumunda iki ihtimal vardır. Bu durumda (ca) ya Amr’ın ezelden beri yok olduğundan (cb) veya Amr’ın varlığından sonraki yokluğundan (‘*ademühü*’-*l-lâhik*) söz etmek gerekir. İlk ihtimal (ca) üzerine konuşulamaz. Çünkü bir şeyin ezelden beri yok olması kadim bir yokluğu; yokluğun kıdemi ise varlığı söz konusu yokluğa bağlı olan hâdisin (Zeyd’in) de kadim olmasını gerektirir. İkinci duruma (cb) gelince, bu ancak Amr’ın varlığını gerektiren illetin bir kısmının ortadan kalkmasıyla (*zevâliyle*) gerçekleşebilir. Amr’ın illetinin bir kısmının ortadan kalkması ise ya (i) bu kısmın mevcut olup ma’dûma dönüşmesiyle veya (ii) bu kısmın yokluğunun başka bir şeyin yokluğunun ortadan kalkmasına (*zevâlü*’-‘*adem*) bağlı olmasıyla vuku bulur. İlk ihtimalde (i) Amr’ın illetinin bir kısmının mevcut olup ma’dûma dönüşmesi, bu kısmın nihayetinde dayandığı zorunlu varlığın da yokluğunu gerektirir ki bu imkânsızdır. İkinci ihtimalde ise (ii) -yokluğun zevali aslında varlık olduğundan- Zeyd’in varlığının Amr’ın yokluğuna bunun ise Bekir’in varlığına dayanması gerekir. Bu takdirde Zeyd’in varlığının, illeti oluşturan mevcutların yanı sıra ayrıca -dolaylı olarak- Bekir’in varlığına bağlı olması gerekecektir. Bu ise tam illetin tanımına aykırıdır.<sup>489</sup>

Teftâzânî, Sadrüşşerîa’nın üçüncü seçeneğin geçersiz oluşunu göstermek için getirdiği argümanı takrir eder. Buna göre illet mevcutlar ve ma’dûmların birlikteliğinden oluşsaydı, hâdisin ihtiyaç duyduğu mevcutların tamamının bulunması hâdisin varlığını gerektirmezdi. Çünkü hâdis bu takdirde var olabilmek için ayrıca ma’dûmlara ihtiyaç duyacaktır. Bu ise imkânsızdır. Zira şu önerme kesin bir şekilde bilinmektedir: “Varlığının bağlı olduğu mevcutların tamamı her ne zaman bulunsa Zeyd herhangi bir şeyin yokluğuna ihtiyaç duymaksızın varlık kazanır.” Şöyle ki Zeyd bu durumda başka bir şeyin yokluğuna ihtiyaç duysaydı ve söz gelimi bu Amr’ın yokluğu olsaydı, hâdisin Amr’ın ya önceki (*sâbık*)

---

<sup>488</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 386-387.

<sup>489</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 387-390.

yokluğuna ya da sonradan ortaya çıkan (*lâhık*) yokluğuna bağlı olması gerekirdi. Oysa bu iki seçenek de Sadrüşşerîa'nın gösterdiği gibi geçersizdir.<sup>490</sup> Hâşiyelerdeki tartışmalar Teftâzânî'nin takrir ettiği bu argüman ile sonrasında buna getirdiği bir işkâl üzerinden cereyan etmiştir.

a. İtibarî emirlerin ma'dûm kabul edilmesi ve illet olması

Seyyid Şerif Cürcânî, hâşiyesinde Sadrüşşerîa'nın "hâdisin mevcutların yanı sıra bir şeyin yokluğuna ihtiyaç duymasının imkânsız olduğu" iddiasına itiraz ederek hâdisin varlığının icâd, ikâ ve iradenin taalluku gibi yokluğu süregelen (*müstemirrûn 'ademüh*) itibarî bir emre ihtiyaç duymasının niçin mümkün olmadığını sorar. Ardından yokluğun, Sadrüşşerîa'nın argümanında iddia edildiği gibi önceden (*sâbık*) ve sonradan ortaya çıkan (*lâhık*) şeklindeki ayrıma hasredilmesine karşı çıkar. Buna göre itibarî emrin yokluğu, ne önceden ne de sonradan ortaya çıkmış olup süregelen bir 'ademdir. Mamafih itibarî emrin illet olması bakımından dikkate alınan, onun süregelen bu yokluğu değil itibarî emrin kendisidir.<sup>491</sup> Nitekim Sadrüşşerîa da muhtemel bir eleştiriye yönelttiği cevabında<sup>492</sup> izâfî emirlerin salt yokluğu ifade etmediğini belirtmiştir.<sup>493</sup> İncelemeye konu olan dönemdeki hâşiyelerde Sadrüşşerîa'nın kurduğu argüman Teftâzânî'nin takriri üzerinden tartışılmış, bir diğer otorite isim olan Cürcânî'nin zikri geçen eleştirisi hâşiyelerin büyük kısmında tartışmaların odak noktasını oluşturmuştur.

<sup>490</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 386-387.

<sup>491</sup> Cürcânî'nin "itibarî emrin kendisi" şeklinde ifade ettiğimiz ibare, hâşiyede "نفس ذلك الأمر" olarak yer alır. Bu ifade ile dış dünyada gerçekliği olmayan itibarî emrin nefsülemirdeki gerçekliğinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Buna göre Cürcânî'ye göre bir şeyin varlığının ortaya çıkışında tesiri olduğu kabul edilen şey, o itibarî emrin yokluğu değil nefsülemirdeki gerçekliğidir.

<sup>492</sup> Sadrüşşerîa hâllerin illete dâhil olduğunu ispatladıktan sonra muhtemel bir itiraza verdiği cevabında izâfî emirlerin ma'dûm sayılması durumunda her ma'dûmun zevâlinin varlık anlamına gelmediğini ifade eder. Nitekim ikâ ve icâd gibi vücûdî olan izâfî emirlerin dış dünyada ma'dûm sayılsa bile bu emirlerin zevâlinin herhangi bir şeyin varlığı anlamına gelmeyeceğini ileri sürer. Dolayısıyla bu izâfî emirler diğer ma'dûmlar gibi salt yokluğu ifade etmezler. Şu var ki Sadrüşşerîa'nın ifadeleri her ne kadar ilk bakışta Cürcânî'nin eleştirisini destekler gibi görülse de nihaî anlamda izâfî emirlerin ma'dûm olmayıp hâl olduğunu göstermeye matuftur. Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 391.

<sup>493</sup> Cürcânî, *Hâşiyetü't-Telvîh*, s. 69.



Kırımî, Cürçânî'nin bahsi geçen eleştirisini zikrettikten sonra onun *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki bu konuya ilişkin ifadelerini nakleder. Kırımî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan naklettiği ifadeye göre akıl apaçık şekilde yokluğun varlığa tesir edemeyeceğini bilir. Mamafih akıl, varlığın ortaya çıkması için gereken tesirin vücûdî emir gibi ademî bir emre muhtaç olmasını mümkün görür. Yani akla göre hem vücûdî emir hem de ademî emrin bir şeyin varlığını ortaya çıkaran illete dâhil olması mümkündür. Nitekim bir şeyin fâil, madde, suret ve şart gibi sadece varlığı bakımından bir başka şeyin illetine dâhil olması mümkünken, bir şeyin engel (*mâni* ' ) gibi sadece yokluğu bakımından başka bir şeyin illetine dâhil olması da mümkündür. Ayrıca bir şey başka şeyin illetine hazırlayıcı sebep (*mu'id*) gibi hem varlık hem yokluk bakımından da dâhil olabilir. Çünkü bir başka şeye illet olan hazırlayıcı sebebin önce var olması sonra yok olması gerekir. Cürçânî'ye göre tam illetin cüzlerinin sadece mevcutlar olması gerektiği iddiası aklın zorunlu bir hükmü olmadığı gibi bu iddianın ispatı için kesin bir kanıt da (*burhân*) getirilmemiştir.<sup>494</sup> Kırımî'nin, Cürçânî'nin eleştirisini ve bu minvaldeki ifadelerini nakletmesi, bu konuda kendisiyle aynı görüşü paylaştığına işaret etmesi bakımından önemlidir.

Molla Hüsrev ise Cürçânî'nin hâşiyesinde yer verdiği ve Kırımî'nin naklettiği söz konusu itirazı cevaplar. Buna göre ilgili argümanda Sadrüşşerîa'nın *ma'dûm* kavramıyla işaret ettiği, yokluğu sürekli olan itibarî emir değil sadece bir mevcudun yok olmasıdır. Zaten Cürçânî'nin sözünü ettiği icâd gibi itibarî emirler, Sadrüşşerîa'nın ne var ne yok kabul ettiği hâllerdir ve Sadrüşşerîa tartışmaya konu olan argümanı da bu ontolojik statüyü temellendirmek için getirmiştir. Teftâzânî'nin şerhinde de ifade ettiği gibi îkâ ve ihtiyâr gibi itibarîlerin varlıkları olmadığı gibi yoklukları da söz konusu değildir. Ayrıca Cürçânî'nin iddiasının aksine, Sadrüşşerîa'nın argümanına yöneltildiği muhtemel eleştiriye verdiği cevap, onun eleştirisini desteklemekten uzaktır. Hatta söz konusu cevapta, tam aksine, itibarî emirlerin niçin *ma'dûm* sayılamayacağı gösterilmeye çalışılmıştır. Teftâzânî'nin bu cevap için yapmış olduğu takrir de aynı sonuca varmaktadır.<sup>495</sup> Molla Hüsrev'in Cürçânî'ye yönelik eleştirisinden îkâyı *ma'dûm* kabul etmediği, Sadrüşşerîa gibi hâl kategorisinde konumlandığı anlaşılır. Bu anlamda onun, Cürçânî'nin Teftâzânî'nin ifadelerine

---

<sup>494</sup> krş. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 425-426; Kırımî, *Hâşiyeye ale't-Telvîh*, vr. 114b-115a.

<sup>495</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiyeye ale't-Telvîh*, vr. 143a-143b.

yönelttiği eleştirinin aslında Sadrüşşerîa'nın ortaya koymak istediği düşünceyle örtüşmediğine dikkat çektiği görülür.

Kestelî ilk yazdığı hâşiyesinde Cürcânî'nin eleştirisini nakleder ve buna itiraz eder. Cürcânî'nin eleştiri için getirdiği argümanın isabetli olmadığını ileri sürer. Zira Cürcânî'nin ifadelerine göre yokluğu süregelen itibarî emirlerin yokluğunun ezelden sonsuza kadar devam etmesi gerekir. Böyle ma'dûmların sadece ma'lûlû varlığa çıkaran illetten itibar edilmesi, hâdisin varlığa çıkması için fayda sağlamaz. Bu anlamda itibarî emirlerin Cürcânî'nin iddia ettiği gibi kendilerinde (*fî enfüsihâ*) sübûtu söz konusu değildir. Ancak itibarî emirler, Kestelî'ye göre kendisi dışında bir sebeple sübût bulabilir. Bu durumda hâdisi varlığa çıkaran illette itibar edilen şey, herhangi bir mefhumun itibarî emirlerden biriyle vasıflanmasıdır. Başka bir ifadeyle, itibarî emirlerin ma'lûlûn illetinde varsayılması ancak bir şeyin bu itibarî emirle vasıflanması durumunda mümkündür. Söz gelimi îkâ gibi ma'dûm olan itibarî emirler, ancak bir şeyin bunlarla vasıflanmasıyla yani îkâ eden kimsenin bulunmasıyla illete dâhil olabilirler. Bir mefhumun itibarî emirle vasıflanması ise vâcip varlığa zorunlu kılma yoluyla dayanmak (*istinâd*) zorunda değildir. Böylece hâdisin kıdemi de gerekmez. Yani bir mefhumun bahsi geçtiği şekilde itibarî emirle vasıflanması, mûcib bi'z-zât olan Tanrı'ya dayandırılmadığı takdirde ma'lûl olan hâdisin kıdemi de gerekmez. Nitekim Sadrüşşerîa da hâdislerin kadîm varlığa dayanmasının keyfiyeti hususunda bu görüşü kabul etmiştir. Şu var ki Sadrüşşerîa farklı olarak bu itibarî emirleri mevcut ve ma'dûm arasında bir kategori olarak hâller şeklinde isimlendirmiştir. Mevcut, ona göre kendi zâtında sübûtu olan şey iken; ma'dûm ister kendi zâtında ister zâtı dışında sübûtu olmayan şeyi ifade eder. Bu bakımdan Sadrüşşerîa izâfileri, kendi zâtında varlıkları olmasa da kendi zâtı dışında sübûtu olduğundan ma'dûmlar değil hâller olarak isimlendirmiştir. Dolayısıyla buradaki ayrışma noktası sadece isimlendirme hususundadır.<sup>496</sup> Görüldüğü üzere Kestelî, Cürcânî'nin eleştirisini yerinde bulmaz. Onun iddia ettiğinin aksine itibarî emirlerin kendilerinin bir sübûtunun olmadığını ancak kendileri dışında bir sebeple sübûtlarından söz edilebileceğini savunur. Diğer taraftan Sadrüşşerîa kendileri dışında bir sebeple sübûtu söz konusu olan itibarî emirleri hâllerden kabul ederken Cürcânî bunu

---

<sup>496</sup> Kestelî, *Hâşîye suğrâ*, vr. 8b-9a.

ma‘dûm olarak isimlendirmiştir. Dolayısıyla Kestelî’ye göre Cürcânî’nin buradaki eleştirisi lafzî bir tartışmadan ibarettir.

Cürcânî’nin eleştirisine cevap veren diğer bir isim Samsûnîzâde’dir. Samsûnîzâde isim vermeden atıfta bulunduğu Cürcânî’nin izâfî emirlerin dış dünyada ma‘dûm olduğuna ancak bu yokluğun önceden veya sonradan ortaya çıktığına dair eleştirisine cevap verir. Samsûnîzâde’ye göre hâdisin varlığının bağlı olduğu şey şayet Cürcânî’nin iddia ettiği gibi itibarî emir mefhumunun kendisi (*nefsühû*) olsaydı hâdisin kıdemi gerekirdi. Şöyle ki Cürcânî’nin argümanı kabul edilecek olursa yokluğu ezelden beri süregelen itibarî emrin kadim olması gerekecektir. Bir mefhum ezelden sonsuza kadar kendisinden ayrılamayacağı için itibarî emrin kendisinin de kadim olması gerekecektir. Bu durumda ise kadim olan illette birlikte hâdisin de kıdemi gerekir. Öte yandan Cürcânî, eleştirisinde îcâd edenin bu itibarî emirle ezelde nitelenmediğini kastediyorsa bu tam olarak Sadrüşşerîa’nın iddiasının aynısıdır. Sadece Sadrüşşerîa itibarî emri onun gibi salt ma‘dûm olarak değil hâl olarak kabul etmiştir.<sup>497</sup> Samsûnîzâde’nin cevabının Kestelî’nin cevabıyla benzerliği dikkat çekicidir. Nitekim her ikisi de hâdisi ortaya çıkaran illette ma‘dûm olan itibarî emrin kendisinin dikkate alınmadığını ve itibarî emrin illette dahlinin olması için bir şeyin bu itibarî emirle vasıflanmasının gerektiğini ileri sürmüştür. Şu var ki Samsûnîzâde, bu argüman için gerekçe ileri sürmüş ve illette itibarî emrin kendisinin dikkate alınması durumunda hâdisin kıdeminin gerekeceğine dikkat çekmiştir.

Ali Kuşçu ise Sadrüşşerîa’nın argümanında ve Teftâzânî’nin tahririnde geçen “varlığının bağlı olduğu mevcutların tamamı her ne zaman bulunsu Zeyd herhangi bir şeyin yokluğuna ihtiyaç duymaksızın varlık kazanır” önermesini ele alır. Bu önermenin hâdisin illetinin mevcutların yanı sıra ma‘dûmlardan oluştuğu iddiasına cevap veremeyeceğini iddia eder. Çünkü önerme hâdisin, ihtiyaç duyduğu mevcutlar gerçekleştikten sonra başka bir şeyin yokluğuna (*‘adem*) ihtiyaç duymadan var olması gerektiğini ifade eder. Ancak hâdisin, mevcutların yanı sıra ma‘dûmlara ihtiyaç duymadığını göstermez. Zira iddiada hâdisin varlığının ma‘dûmlara ihtiyaç duymadığı ileri sürülürken, önerme hâdisin varlığının herhangi bir şeyin yokluğuna ihtiyaç duymadığına işaret etmektedir. Yani hâdisin illetinin

---

<sup>497</sup> Özer, “Molla Samsûnîzâde’nin Ta’lîka ‘ale’l-Mukaddimâti’l-Erba’a Adlı Risalesi”, s. 219.

mevcutlar ve ma‘dûmlardan oluşamayacağı iddia edilirken bu iddianın dayandırıldığı önerme hâdisin mevcutlar haricinde ayrıca bir şeyin yokluğuna (‘*adem*’) ihtiyaç duymadığını ifade eder. Şu hâlde önermenin iddiası, Teftâzânî’nin ifadesinde yer alan bitişik şartlı önermenin art bileşeninin (*tâlî*) çelişğinde ifade edilen anlamdan daha genel olur. Diğer bir ifadeyle, “varlığının bağlı olduğu mevcutların tamamı her ne zaman bulunsa Zeyd herhangi bir şeyin yokluğuna ihtiyaç duymaksızın varlık kazanır” iddiası, Teftâzânî’nin geçersizliğini ifade ettiği “hâdisin varlığı, mevcutların yanı sıra ma‘dûmlara da ihtiyaç duyar” iddiasının çelişğinden daha genel bir önermedir. Çünkü hem ileri sürülen önermenin hem de çelişğı ispat edilmek istenen önermenin birlikte doğrulanması mümkündür. Yani “varlığı için ihtiyaç duyduğu mevcutlar bulunduğu hâdis, herhangi bir şeyin yokluğuna bağlı olmaksızın var olur” önermesi ile “hâdisin varlığı, mevcutların yanı sıra ma‘dûmlara da ihtiyaç duyar” iddiası aynı anda doğrulanabilir önermelerdir.<sup>498</sup>

Bunu iki örnek üzerinden gösteren Ali Kuşçu, örneklerin ilkinde ma‘dûmun zâtının hâdisin varlığının illetinde payı olduğu hâlde yokluğun (‘*ademin*’) illete dahli olmadığını iddia eder. Öyle ki bu durumda ma‘dûm olan unsurun mevcut olması, hâdisin ortaya çıkması için engel teşkil etmez. Nitekim hâdisin varlığı fâilin ma‘dûm olan îcâdına bağlıdır. Onun îcâdı dış dünyada mevcut olsaydı başka bir îcâda bağlı olacak ve teselsül ortaya çıkacaktı. Ancak bu durumda îcâdın mevcut kabul edilmesi hâdisin varlığına zarar vermeyecektir. Çünkü îcâd hâdisin illetine yok olması cihetiyle değil zâtı bakımından dâhil olur. Diğer taraftan Ali Kuşçu îcâdın ma‘dûm oluşunun, fâilin kendisiyle nitelenmesine engel teşkil ettiğine dair düşüncüyü bir kuruntu (*vehim*) olarak ifade eder. Çünkü körlüğün dış dünyada varlığı olmadığı hâlde bir kimse bununla nitelenebilmektedir. Dahası Ali Kuşçu, Teftâzânî’nin ilerleyen satırlarda ele alınacak olan eleştirisine atıf yaparak; mevcutlar bulunduğu hâlde hâdisin, engelin yokluğu (‘*ademü’l-mâni*’) gibi bir yokluğa bağlı olmasının da mümkün olduğunu ileri sürer.<sup>499</sup> Ali Kuşçu’nun söz konusu eleştirilerinden, Sadrüşşerîa’nın getirdiğı argümanın hâdisin tam illetinin mevcut ve ma‘dûmlardan meydana gelme ihtimalini eleyemediğı kanaatinde olduğu anlaşılır. Hatta onun bu noktada tam illete mevcutların yanı sıra bir şeyin yokluğunun da dâhil olmasını mümkün gördüğü söylenebilir.

---

<sup>498</sup> Ali Kuşçu, *Fevâid*, vr. 16b-17a.

<sup>499</sup> Ali Kuşçu, *Fevâid*, vr. 17a.

Hatibzâde hâşiyesinde “varlığının bağlı olduğu mevcutların tamamı her ne zaman bulunsa Zeyd herhangi bir şeyin yokluğuna ihtiyaç duymaksızın varlık kazanır” önermesinin argümanda zikredilmesine gerek olmadığını düşünür. Zira bu önermeyi temellendirmek için getirilen yukarıdaki argüman esasında hâdisin mevcutların yanı sıra ma’dûmlara niçin ihtiyaç duymadığını göstermek için yeterlidir. Yahut Teftâzânî “hâdisin illeti mevcutlardan ve ma’dûmlardan oluşsaydı, varlığının bağlı olduğu mevcutlarla birlikte var olamazdı; oysa bu geçersizdir” ifadesine yer verilmeyebilirdi. Nitekim Sadrüşşerîa *Tavzîh*’inde böyle bir argüman kurmamıştır.<sup>500</sup> Hatibzâde’nin eleştirisinden Teftâzânî’nin takririne itiraz ettiği anlaşılır. Zira ona göre Teftâzânî’nin yorumu aslında Sadrüşşerîa’nın argümanı ile tam anlamıyla örtüşmez.

b. Ma’dûmların mevcutlarla birlikte illete dâhil olması

Hâşiyelerde ma’dûmun illete dâhil olmasının imkânı üzerinden şekillenen diğer bir tartışmada ise Teftâzânî’nin, Sadrüşşerîa’nın argümanı ileri sürdüğü bir işkâl konu edilmiştir. Hatırlanacağı üzere Sadrüşşerîa illetin mevcut ve ma’dûmlardan oluşamayacağını iddia ettikten sonra şu önermenin ispatlanmış olduğunu ileri sürmüştü: “Varlığının bağlı olduğu mevcutların tamamı her ne zaman bulunsa Zeyd herhangi bir şeyin yokluğuna ihtiyaç duymaksızın varlık kazanır.”<sup>501</sup> Ardından bu önermeyi ispatlamak için yukarıda zikri geçen detaylı argümanı ortaya koymuştu.

Teftâzânî, Sadrüşşerîa’nın illetin mevcut ve ma’dûmlardan oluşmasının imkânsızlığını göstermek için getirdiği argümanı takrir ettikten sonra bu argümanı iki açıdan problemli bulur. İleri sürdüğü ilk işkâle göre ispatlanmış olan mezkûr önerme sadece hâdisin varlığı için ihtiyaç duyduğu mevcutların tamamı bulunduğu herhangi bir şeyin yokluğuna ihtiyaç duymaksızın varlığının zorunlu olacağını ifade eder. Yoksa Sadrüşşerîa’nın iddia ettiği gibi tam illetin mevcutlar ve ma’dûmların birleşiminden meydana gelebileceğini ifade etmez. Çünkü hâdisin varlığının bağlı olduğu tam illet mevcutların yanı sıra ma’dûmlardan meydana gelebilir ve bu durumda illetteki mevcutların tamamı illette payı olan yokluğu gerektirebilir. Nitekim ma’lûlün ortaya çıkışı için herhangi bir engelin

<sup>500</sup> Hatibzâde, *Hâşîye ale’l-mukaddimât*, vr. 22b-23a.

<sup>501</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 386-387.

olmaması (‘*ademü’l-mâni*’) hâdisi ortaya çıkaran illette pay sahibidir.<sup>502</sup> Teftâzânî’nin ileri sürdüğü bu işkâl Sadrüşşerîa’nın argümanı ile birlikte dönemin hâşiye yazarları tarafından tartışmaya konu edilmiştir.

Molla Hüsrev, Teftâzânî’nin getirdiği işkâle cevap vermeden önce işkâlin tevcihini yapmaya çalışır. Buna göre söz konusu önermede “yokluk (‘*adem*’)” kavramıyla tek başına tam illete dâhil olması mümkün olmayan yokluk kastedilmiştir. Bu durumda söz konusu önermenin ispat edilmiş olması tam illetin mevcutlar ve onlara tabi olan ma’dûmlardan oluşmasına engel değildir. Zira tam illete dâhil olan ma’dûm tam illette tek başına (*bi’l-istiklâl*) pay sahibi olmayıp mevcutların gerektirmesi (*istilzâm*) sonucunda illete dâhil sayılır. Ancak Molla Hüsrev’e göre Teftâzânî’nin argümanının bu şekilde tevcihi de zorlamadır ve esasında bu işkâl isabetli değildir. Çünkü Sadrüşşerîa’nın zikrettiği önerme, hâdisin varlığı için ihtiyaç duyduğu mevcutların bulunması hâlinde herhangi bir şeyin yokluğuna ihtiyaç duymayacağını ifade eder. Sadrüşşerîa’nın bu önermeyi ispat için getirdiği argüman aynı zamanda Teftâzânî’nin işkâlde sözünü ettiği durumu imkânsız kılar. Yani söz konusu argüman, mevcutların tam illete dâhil olan yokluğu gerektiremeyeceğini de ispat etmiştir. Zira (a) Teftâzânî’nin tam illete dâhil olduğunu iddia ettiği yokluk ezeli ise zaten bu illet hâdisin kıdemini gerektirir. Diğer taraftan (b) bu yokluk sonradan ortaya çıkıyorsa bu durum sebeplik zincirinde zorunlu varlığa kadar devam eden bir yokluğu gerektirecektir. Şöyle ki; sonradan ortaya çıkan yokluğu Amr’ın yokluğu olarak kabul edebiliriz. Bu durumda Amr’ın yok olabilmesi için illetinden bir cüzünün ortadan kalkması gerekecek bu da sebeplik zincirinde zorunlu varlığa dayanan bir yokluğa sebep olacaktır.<sup>503</sup> Hasan Çelebi Fenârî de, Molla Hüsrev’in Teftâzânî’nin işkâline yönelttiği bu itirazı olduğu gibi naklederek bu itiraza katıldığına işaret eder.<sup>504</sup>

Molla Hüsrev, Teftâzânî’nin işkâline cevap vermekle birlikte Sadrüşşerîa’nın argümanının da eleştiriye açık olduğuna işaret eder. Molla Hüsrev’e göre Teftâzânî’nin Sadrüşşerîa’nın argümanında asıl tartışması gereken husus önermede yer alan “hâdisin varlığının bağlı olduğu mevcutların tamamı var olduğu takdirde...” ifadesindeki varlıkla

---

<sup>502</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 388.

<sup>503</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale’t-Telvîh*, vr. 144a.

<sup>504</sup> Fenârî, *Hâşiye ale’t-Telvîh*, II, 131-132.

neyin kastedildiğidir. Burada şayet mevcutların varlığı ile (a) salt varlık (*el'vücûdü'l-mahz*) kastediliyorsa varlık ve yokluk arasındaki hâllerin de dış dünyada varlığının olması gerekecektir. Oysa bu durumda Sadrüşşerîa'nın ispat etmek istediği iddianın yanlış olması gerekir. Bu ise ispat edilmek istenen iddianın, getirilen argümanla iptal edilmesi anlamına gelir. Ayrıca Teftâzânî'nin ifade ettiği gibi varlığı için herhangi bir engelin olmayışı hâdisin varlığının illetindendir. Diğer taraftan tam illetteki mevcutların varlığı ile (b) yokluğun (*'adem*) çelişigi kastediliyorsa bu durumda, mevcut dış dünyada gerçekleşen; ma'dûm ise dış dünyada gerçekleşmeyen anlamına gelir. Dolayısıyla varlık ve yokluk arasında bir kategoriden söz edilemez. Bu takdirde söz konusu önerme, Sadrüşşerîa'nın mukaddimelerdeki öncülüyle çelişir. Zira mezkûr önermeye göre îkâ, îcâd ve ihtiyâr gibi hâllerin hâdisin illetine dâhil olmaması gerekir. Şu hâlde Molla Hüsrev'e göre Sadrüşşerîa'nın argümanı ve ispatlamak istediği iddiasında çelişkiye düşmemesi için bahsi geçen önerme yerine şu önermeyi vazetmesi gerekirdi: "Hâdisin varlığının bağlı olduğu şeylerin tamamı bir araya geldiğinde, hâdis başka herhangi bir şeye ihtiyaç duymadan varlığa gelir".<sup>505</sup> Görüldüğü gibi Molla Hüsrev önce Teftâzânî'nin getirdiği işkâle cevap vermiş, ardından Sadrüşşerîa'nın argümanındaki başka bir işkâle işaret etmiştir. Onun argümanı için ileri sürdüğü önermenin aslında temel iddialarıyla çeliştiğine dikkat çekmiştir. Molla Hüsrev'in aynı zamanda Sadrüşşerîa'nın argümanını çelişkiden kurtarmak için alternatif bir argüman ileri sürmesi dikkat çekicidir.

Hacıhasanzâde hâşiyesinde isim vermeden Molla Hüsrev'in Teftâzânî'ye yönelttiği itirazı ele alır ve bunun Teftâzânî'nin işkâli için cevap olamayacağını ileri sürer. Çünkü Teftâzânî'nin eleştirisindeki amacı, Sadrüşşerîa'nın söz konusu önermeden hareketle tam illetin mevcut ve ma'dûmlardan oluşamayacağını temellendirmesine karşı çıkmaktır. Diğer bir ifadeyle, Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın söz konusu önerme üzerinden kurduğu istidlali eleştirmiştir. Şu hâlde bu eleştiriye -Molla Hüsrev'in yaptığı gibi- tam illetin mevcutlardan ve ma'dûmlardan oluşmadığını göstererek cevap verilemez. Hacıhasanzâde bu eleştirisinin ardından Teftâzânî'ye yöneltilecek doğru cevabın nasıl olması gerektiğini ortaya koyar. Ona göre Sadrüşşerîa'nın buradaki nazârî çıkarımının amacı, hâdisin tam illetinin mevcutlar ve ma'dûmların yekûnundan değil, ancak mevcut ve hâllerin birlikteliğinden meydana

---

<sup>505</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 144a-144b.

gelebileceğini göstermektir. Şu hâlde Teftâzânî'nin işkâlinde ifade ettiği argüman kabul edilecek olursa nihayetinde zorunlu varlığa dayanan mevcutlar kadim olacak, bu kadim mevcutların gerektirdiği yokluğun da kıdemi gerekecektir. Dolayısıyla bu şekildeki bir yokluk, iddia edilenin aksine, hâdisin varlığa gelmesi için sebep olamaz. Bu durumda Sadrüşşerîa'nın imkânsızlığını ispatlamak istediği "illetin mevcut ve ma'dûmlardan oluşması" seçeneğindeki ma'dûmlar Teftâzânî'nin iddia ettiği gibi illetteki mevcutların gerektirdiği ve hâdisin varlık kazanırken ihtiyaç duyduğu unsurlar olamaz. İbarenden aksi anlaşılrsa da sözün bağlamı buna delalet etmektedir.<sup>506</sup>

Hacıhasanzâde, Teftâzânî'nin getirdiği işkâle cevabı bu şekilde verdikten sonra Sadrüşşerîa'nın "illetin mevcutlar ve ma'dûmların tamamından oluşması" seçeneğini çürütmek için getirdiği argümanın da eleştirilebileceğini iddia eder. Şöyle ki bu argüman tam illetin başka bir şekilde mevcut ve ma'dûmlardan oluşamayacağını ispat etmez. Söz gelimi hâdisin varlığı, bağlı olduğu bütün mevcutlar gerçekleştikten sonra ayrıca kendisi için belirlenen vaktin gelmesine ihtiyaç duyar. Nitekim kelâmcılar zamanı vehmî bir itibar kabul etmişlerdir. Şu hâlde Sadrüşşerîa'nın tam illetin mevcut ve ma'dûmlardan oluşamayacağını ispat etmesi için bu iddianın geçersizliğini de ortaya koyması gerekirdi.<sup>507</sup> Görüldüğü gibi Hacıhasanzâde çağdaşı Molla Hüsrev'i, Teftâzânî'nin işkâline cevap veremediği için eleştirmiş ve işkâle alternatif bir cevap önermiştir. Öte yandan Sadrüşşerîa'nın argümanının zayıf noktasına işaret etmeyi ihmal etmemiştir.

Teftâzânî'nin getirdiği işkâle cevap veren diğer bir isim Alâeddin el-Arabî'dir. Arabî'nin cevabına göre tam illet Teftâzânî'nin iddia ettiği gibi mevcutlar ve ma'dûmlardan oluşsaydı mevcutların aradaki illiyet bağını ortadan kaldıracak hâller olmaksızın kadim varlığa dayanması gerekirdi. Bu durumda ise illette bulunan mevcutların tamamı kadim olurdu. Öte yandan bu mevcutların lâzımı olarak ortaya çıktığı için illete dâhil olduğu var sayılan ma'dûmların da illete bağlı olan hâdisin de kadim olması gerekirdi. Oysa bu imkânsızdır. Arabî'nin bu cevabın ardından muhtemel işkâller gündeme getirip bunlara da cevap verdiği böylece argümanını detaylandığı görülür.<sup>508</sup> Diğer taraftan Alâeddin el-

---

<sup>506</sup> Hacıhasanzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 70b.

<sup>507</sup> Hacıhasanzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 70b.

<sup>508</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 66a.



Arabî, Teftâzânî'nin işkâlinde dile getirdiği “engelin yokluğunun (*'ademü'l-mâni'*) hâdisin illetinde yer aldığı” iddiasını eleştirir. Molla Hüsrev'in itirazına benzeyen bu eleştiriye göre Teftâzânî'nin iddiası kabul edildiği takdirde buradaki yokluktan önceden beri bulunan (*sâbık*) yokluk kastediliyorsa kadim mevcutlarla bu kadim ma'dûmun birlikteliğinden oluşan illete bağlı olarak Zeyd'in de kadim olması gerekir. Yoklukla sonradan ortaya çıkan (*lâhık*) yokluk kastediliyorsa illetlerde teselsül yoluyla ortaya çıkan yokluğun zorunlu varlığa kadar devam etmesi ve bu varlığın ortadan kalkması gerekir. Dolayısıyla her iki ihtimal de imkânsızdır. Ancak Teftâzânî'nin engelin yokluğunun illete dâhil olduğu iddiasından maksat bu yokluğun tam illete izâfî emirlerle beraber dâhil olması ise bahsi geçtiği üzere bu zaten Sadrüşşerîa'nın iddiasına zarar vermez.<sup>509</sup> Teftâzânî'nin getirdiği işkâle cevaplar veren Arabî'nin, Sadrüşşerîa'nın argümanına herhangi bir eleştiri getirmediği görülür.

Teftâzânî'nin eleştirisine cevap veren Samsûnîzâde'ye göre ise Sadrüşşerîa “varlığının bağlı olduğu mevcutların tamamı her ne zaman bulunsun, Zeyd herhangi bir şeyin yokluğuna ihtiyaç duymaksızın varlık kazanır” önermesiyle hâdisin varlığının bağlı olduğu mevcutların tamamı var olduktan sonra ma'dûma ihtiyaç duymasının imkânsız olduğunu göstermek istemiştir. Bu durumda Teftâzânî'nin iddia ettiği gibi illete dâhil olduğu varsayılan yokluk, mevcutların gerektirdiği bir unsur olarak kabul edilirse her hâlükârda hâdisin kıdemi gerekir. Zira söz konusu yokluğun önceden beri bulunan (*sâbık*) bir yokluk olduğu düşünülecek olursa mevcutlar zaten zorunlu varlığa dayandığı için kadim olacağından ezelde bulunduğu kabul edilen yoklukla beraber oluşturduğu tam illet hâdisin de kıdemi gerektirecektir. Yokluğun sonradan ortaya çıktığı (*lâhık*) varsayılacak olursa da, zorunlu varlığa bağlı olan kadim mevcutların gerektirdiği iddia edilen ma'dûmun da kadim olması gerekir. Dolayısıyla her iki ihtimalin de imkânsız olduğu açıktır. Bu argümanın Alâeddin el-Arabî'nin, “engelin yokluğunun tam illete dâhil olduğu” iddiasına yönelttiği itiraza büyük ölçüde benzer olduğu görülür. Ancak Samsûnîzâde'nin, Alâeddin el-Arabî'nin ismini hiç zikretmeyişi dikkat çekicidir. Samsûnîzâde bu cevabın ardından Teftâzânî'nin ma'dûmun tam illete dâhil olduğunu göstermek için getirdiği “engelin yokluğu” örneğine cevap verir. Samsûnîzâde'ye göre hâdisin varlığı için ihtiyaç duyduğu illete engelin yokluğunun da dâhil olduğu iddiası

---

<sup>509</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 66a-66b.

geçersizdir. Zira tam illet gerçekleştiikten sonra onun tesirini engelleyebilecek herhangi bir mâni söz konusu değildir ki bu engelin yokluğu düşünülebilirsin. Tam bir illetin tesiri ancak illetin bir kısmının ortadan kalkmasıyla mümkün olur.<sup>510</sup> Samsûnîzâde'nin diğer hâşiye yazarlarından farklı olarak engelin yokluğunun tam illete dâhil olduğu iddiasının doğrudan geçersiz olduğunu iddia etmesi dikkat çekicidir.

## 2. Mevcutlardan Oluşan İlete Fâil-i Muhtâr'ın Dâhil Olma İmkânı

Hâllerin tam illete dâhil oluşunun ispat edildiği üçüncü mukaddime bağlamında gündeme gelen tartışmalardan bir diğeri ise Teftâzânî'nin zikrettiği muhtemel bir itiraz ve Cürcânî'nin bu itiraza yönelttiği eleştiri üzerinden cereyan etmiştir. Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın argümanına bazı işkâller getirdikten sonra muhtemel itiraz bağlamında bir soruyu gündeme getirir. Buna göre tam illeti meydana getiren mevcutlara hâdisi istediği vakitte var edecek bir fâil-i muhtâr Tanrı'nın dâhil olması niçin mümkün olmasın? Başka bir ifadeyle, hâdisin tam illetinin sadece mevcutlardan oluşması hâlinde zorunlu varlığa dayanan illetteki diğer mevcutların tamamının ve dolayısıyla hâdisin de kadim olması gerektiği ifade edilmişti. Oysa bu ihtimalin aksine, illete dâhil olan fâil ve ihtiyâr sahibi zorunlu varlığın hâdisi istediği zaman îcâdı niçin imkânsız olsun?<sup>511</sup> Bu itiraza cevap veren Teftâzânî, üçüncü mukaddimede zikri geçen argümanların, tam illetin varlığı hâlinde ma'lûlün de zorunlu olduğunun kabul edilmesi üzerinden cereyan ettiğini ifade eder. Dolayısıyla söz konusu itiraz ancak bu çerçevede cevaplanmalıdır. Buna göre (a) ya hâdisin ihtiyaç duyduğu, irade ve ihtiyâr gibi mevcutların tamamı, ihtiyâr sahibi Tanrı'nın hâdisi var etmesinden önce gerçekleşmiştir; (b) ya da bu mevcutların tamamı O'nun hâdisi var etmesinden önce henüz gerçekleşmemiştir. Her iki ihtimal de imkânsızdır. Çünkü ilk durumda (a) mevcutların tamamı var olduğu hâlde hâdis henüz varlığa gelmemiş olacaktır. Bu ise ma'lûlün illetinden geri kalması anlamına gelir. İkinci duruma gelince (b), bu takdirde tartışma illetteki mevcutların henüz var olmayan kısmına, dolayısıyla bunların yokluğuna taşınır. Bunların yokluğu ise ancak illetlerindeki mevcutların bir kısmının yok olmasıyla

---

<sup>510</sup> Özer, “Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesi”, s. 219-220.

<sup>511</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 389.

mümkündür. İletlerdeki bu yokluk zorunlu varlığa kadar devam edeceğinden imkânsız bir durum ortaya çıkacaktır.<sup>512</sup>

Seyyid Şerif Cürçânî, Teftâzânî'nin gündeme getirdiği bu muhtemel itirazın klasik argümantasyon tekniğindeki münâkaza, nakz-ı icmâlî ve muâraza yöntemlerinden hiçbirine uygun olmadığını iddia eder. Dahası bu eleştirinin Sadrüşşerîa'nın üç ihtimalin imkânsızlığını gösterdiği argümanla da ilişkisi olmadığını ifade eder. Kaldı ki Teftâzânî'nin kendisi buna benzer bir itirazı öncesinde gündeme getirmiş ve istediğini istediği zaman tercih etme işlevi olan iradenin niçin tam illetten olmadığını sorgulamış ve Sadrüşşerîa'nın hâdislerin de illete dâhil olduğunu ispatladığı argümanı ile bu itirazın da savuşturulduğunu ifade etmiştir.<sup>513</sup> Cürçânî'nin Teftâzânî'ye yönelttiği eleştiri, ele alınan dönemde hâşiye yazarları tarafından tartışılmıştır. Hâşiye yazarlarından Hatibzâde, Cürçânî'nin eleştirisini nakletmekle yetinmiş ve eleştiriye herhangi bir cevap yöneltmemiştir.<sup>514</sup> Diğer hâşiye yazarları bu eleştiriye cevap vermeye çalışırken Hatibzâde'nin herhangi bir cevap vermeyişi dikkat çeker. Onun bu tavrından hareketle eleştiriye katıldığını söylemek mümkündür.

Kırımî, Cürçânî'nin isim vermeden zikrettiği eleştirisine cevap verir. Cevabında Teftâzânî'nin getirdiği muhtemel itirazın esasında neye yönelik olduğunu göstermeye çalışır. Buna göre Teftâzânî üç ihtimali çürüten argümanı takrir ettikten ve işkâlleri ortaya koyduktan sonra illetin varlığı hâlinde ma'lûlün varlığının zorunlu hâle geldiği kabul edildiği takdirde, hâdisin illetinin sadece mevcutlardan veya mevcut ve ma'dûmların birlikteliğinden oluşamayacağını ifade etmişti. İşte bu ifadesinin ardından muhtemel bir itirazı gündeme getirmiş ve illetin varlığı hâlinde ma'lûlün varlığının zorunlu hâle geldiği

---

<sup>512</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 389.

<sup>513</sup> Sadrüşşerîa hâllerin tam illete dâhil olduğunu gösterdiği üçüncü mukaddimede öncelikle, bir hâdisin ortaya çıkmasını sağlayan illetin tümüyle kadim olamayacağını ispat etmiştir. Şöyle ki mesela kadim varlığın, hâdis bir varlık olan Zeyd'in varlığını zorunlu kılması durumunda, bu zorunlu kılma belirli bir vakitte gerçekleşirse hâdisin varlığa gelmesi aynı zamanda bu vaktin ortaya çıkmasına bağlıdır. Bu durumda hâdisin varlığının bağlı olduğu illet tümüyle kadim olamaz. Kadim varlığın Zeyd'in varlığını zorunlu kılması belirli bir vakitte gerçekleşmez ise varlığının belirli bir vakitte ortaya çıkması müreccih olmadan ruchânî anlamına gelir. Şu hâlde hâdis bir varlığın ortaya çıkması için gerekli olan illetin bir kısmı kadim olsa bile bir kısmının hâdis olması gerekir. Teftâzânî bu argümanı takrir ettikten sonra, söz konusu argümanla tam illete kadim ve mevcut iradenin tam illete dâhil olabileceğine dair itirazın savuşturulacağını ifade etmiştir. krş. Cürçânî, *Hâşiyetü't-Telvîh*, s. 70; Teftâzânî, *Telvîh*, I, 386.

<sup>514</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 24b.

kabul edildiği takdirde, hâdisin illetinin sadece mevcutlardan oluşamayacağı iddiasını men‘ etmiştir. Bu men‘ine senet olarak ise illetin salt mevcutlardan oluşması hâlinde bu mevcutlara hâdisi istediği zaman var eden fâil-i muhtâr Tanrı’nın dâhil olmasının niçin imkânsız olacağını sorgulamıştır. Nitekim itirazda, bu durumda, argümanda iddia edildiği gibi hâdis Zeyd’in yokluğundan illet zincirindeki unsurlardan zorunlu varlığa kadar devam edecek şekilde bağlı olduğu illetin bir kısmının yokluğunun gerekmeceğini ifade etmiştir. Şu hâlde Teftâzânî’nin gündeme getirdiği bu itiraz, Cürcânî’nin iddiasının aksine, üç ihtimalin imkânsızlığını gösteren argümana tamamlanmadığı için yöneltilen bir eleştiri mahiyetindedir. Zira fâil-i muhtar, illeti oluşturan mevcutlara dâhil olduğu takdirde illet sadece mevcutlardan oluşacak ve sorun ortaya çıkmayacaktır. Öte yandan Kırımî, - Cürcânî’nin ileri sürdüğü- Teftâzânî’nin öncesinde benzer bir itirazı gündeme getirdiği iddiasını ele alır ve bahse konu olan itirazın önce zikredilen itirazdan farklı olduğuna dikkat çeker. Çünkü Teftâzânî’nin mukaddimenin başlarında zikrettiği itiraz illetin tamamının kadimlerden meydana gelmesine yönelik iken, buradaki itirazın konusu görüldüğü üzere farklıdır. Zira önce zikri geçen itiraz illette hâdisin var olmasının imkânsızlığını gerektirirken buradaki itiraz illetlerdeki teselsül sebebiyle zorunlu varlığın ortadan kalkmasının imkânsız olduğunu ortaya koymuştur.<sup>515</sup> Görüldüğü gibi Kırımî, Teftâzânî’nin getirdiği itirazın tahririni ortaya koyarak aynı zamanda Cürcânî’nin eleştirisinin isabetsiz olduğunu göstermiştir.

Molla Hüsrev ise hâşiyesinde Cürcânî’nin eleştirisine katılmadığını ima ederek, Teftâzânî’nin getirmiş olduğu bu itirazın, “hâdisin illetinin sadece mevcutlardan oluşması” ihtimalini çürütmek için getirilen argümana yönelik olduğunu ileri sürer. Nitekim Teftâzânî’nin hâşiyesinde zikrettiği “(tam illeti meydana getirdiği iddia edilen) mevcutların bir kısmı herhangi bir zamanda ma‘dûm olmazsa hâdis Zeyd’in kıdemi gerekir” öncülüne<sup>516</sup> yöneltilen men‘in (*münâkaza*) bir senedir. Dolayısıyla Teftâzânî zikrettiği muhtemel itirazında sanki şunu ifade etmek istemiştir:

“Söz konusu mevcutların bir kısmının herhangi bir zamanda ma‘dûm olmaması hâlinde hâdis Zeyd’in kıdeminin gerektiğine dair öncülü kabul etmeyiz. (Zira)

---

<sup>515</sup> Kırımî, *Hâşiye ale ’t-Telvîh*, vr. 116a.

<sup>516</sup> Söz konusu öncül için bk. Teftâzânî, *Telvîh*, I, 386.

mevcutlardan bir kısmının hâdisi istediği zaman var eden fâil-i muhtâr Tanrı olması ve böylece hâdisin kıdeminin gerekmemesi niçin imkânsız olsun?”<sup>517</sup>

Şu hâlde Molla Hüsrev’e göre Teftâzânî’nin gündeme getirdiği itiraz esasında münâkaza yoluyla getirdiği eleştiri için ileri sürülen bir dayanak olup, Cürcânî’nin iddiasının aksine, yerinde bir itirazdır. Ayrıca söz konusu itiraz ile Cürcânî’nin bu itiraza benzer olduğunu iddia ettiği argüman arasında fark vardır. Buna göre Cürcânî’nin naklettiği bu ilk itiraz iradenin kendisinin tam illete dâhil olma imkânını sorgularken, Teftâzânî’nin tartışmaya konu olan itirazı bizzat ihtiyâr sahibi Tanrı’nın hâdisin tam illetine dâhil olmasını ele almıştır.<sup>518</sup> Molla Hüsrev, Cürcânî’nin eleştirisine verdiği cevapla iddiasının aksine Teftâzânî’nin gündeme getirdiği itirazın aslında klasik argümantasyon tekniğinin yöntemlerine uygun olarak getirilen münâkazanın senedi olduğunu göstermiştir. Hüsamzâde Mustafa cevabında Molla Hüsrev’in argümanlarını özetlemiştir. Ancak bunu yaparken isim vermez.<sup>519</sup>

Kestelî, küçük hâşiyesinde Cürcânî’nin eleştirisine cevap vermeden önce Teftâzânî’nin zikrettiği itirazı takrir eder. Buna göre hâdis Zeyd’in yokluğu tam illetindeki unsurlardan bir kısmının yok olması değil fâil-i muhtârın icâdının yokluğu sebebiyledir. Şu hâlde varlığının bağlı olduğu mevcutların tamamı var olduğunda Zeyd’in herhangi bir şeye bağlı olmaksızın varlık kazanacağını ifade eden önerme, “Zeyd’in yok olması için illetindeki mevcutlardan bir kısmının yok olması gerektiğini” ifade eden önermeyi gerektirmez. Dolayısıyla Teftâzânî’nin iddia ettiği gibi söz konusu önerme ikinci zikredilen önermeyi gerektirmez. İtirazı bu şekilde yorumlayan Kestelî, bu itirazın tevcihinin isim vermeden Cürcânî’ye kapalı kaldığını ileri sürer. Zira o itirazın klasik argümantasyon tekniğindeki itiraz türlerinden hiçbirine dâhil olmadığını ve üç ihtimalin çürütüldüğü argümana uygun bir eleştiri olamayacağını iddia etmiştir.<sup>520</sup> Görüldüğü gibi Kestelî, Cürcânî’nin itiraza yönelik eleştirisini isim vermeden nakletmiş ve eleştirisinin gündeme getirdiği itirazı doğru yorumlamayışından kaynaklandığını ima etmiştir.

---

<sup>517</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale’t-Telvîh*, vr. 144b-145a.

<sup>518</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale’t-Telvîh*, vr. 145a.

<sup>519</sup> Hüsamzâde Mustafa, *Hâşiye ale’t-Telvîh*, 180a.

<sup>520</sup> Kestelî, *Hâşiye suğrâ*, vr. 9b.

Cürcânî'nin eleştirisine cevap veren diğer bir hâşiye yazarı Samsûnîzâde'dir. Samsûnîzâde, Teftâzânî'nin zikrettiği muhtemel itirazın hâdisin illetinin mevcut ve ma'dûmların yokluğu ihtimalinin çürütüldüğü argümandaki bir öncülün men'i için zikredilen bir senet olduğunu ileri sürer. Öncüle göre illetteki ma'dûmun yokluğu sonradan meydana gelse ve bu da illetinden bir kısmının yok olmasına bağlı olsaydı bu yokluk illetler zincirindeki mevcutların sırasıyla yokluğunu dolayısıyla zorunlu varlığın yokluğunu gerektirirdi. Teftâzânî'nin söz konusu öncüle karşı zikrettiği itiraza göre ise zorunlu varlığın yokluğu ancak ihtiyâr sahibi Tanrı'nın illetten olmaması durumunda mümkündür. Oysa illete dâhil olması hâlinde fâil-i muhtâr Tanrı, hâdisi istediği zaman varlığa getirir. Dolayısıyla illetteki herhangi bir hâdisin yokluğundan zorunlu varlığın yokluğu gerekmez. Ayrıca Samsûnîzâde, Teftâzânî'nin bahse konu olan itirazı ile önceki itirazı arasında fark olduğunu ileri sürerken Molla Hüsrev'in takririne dayanır.<sup>521</sup>

Hacıhasanzâde ise Cürcânî'nin eleştirisini zikrettikten sonra, buna cevap vererek aslında Teftâzânî'nin ifadelerinin tevcih edilebileceğini ifade eder. Bu bağlamda isim vermeden Molla Hüsrev'in söz konusu itiraz için getirdiği yorumu nakleder ve itirazın tam illetteki mevcutların bir kısmı herhangi bir zamanda ma'dûm olmazsa hâdis Zeyd'in kıdemi gerekir" öncülüne yöneltlen men'in dayanağı olabileceğini söyler. Molla Hüsrev'in zikrettiği tevcihin yanı sıra başka bir yorumun da mümkün olduğunu ileri sürer. Bu yoruma göre Teftâzânî'nin zikrettiği söz konusu itiraz, Sadrüşşerîa'nın sabit olduğunu iddia ettiği "varlığının bağlı olduğu mevcutların tamamı var olduğunda Zeyd herhangi bir şeye bağlı olmaksızın varlık kazanır" önermesindeki mülâzemetin<sup>522</sup> men'idir. Diğer bir ifadeyle, bu men'e göre varlığının bağlı olduğu mevcutların tamamının bulunması hâlinde hâdisin herhangi bir şeyin yokluğuna ihtiyaç duymayışı, onun mevcutların tamamının gerçekleştiği durumda var olmasını zorunlu kılmaz. Zira illeti meydana getiren unsurların tamamı içinde hâdisi istediği zaman var eden fâil-i muhtârın yer alması mümkündür.<sup>523</sup> Görüldüğü gibi

---

<sup>521</sup> Özer, "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesi", s. 221.

<sup>522</sup> Klasik mantıkta daha çok kavramlar arası bir ilişkiyi tanımlayan mülâzemet "iki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi" anlamına gelirken, klasik argümantasyon tekniği olan âdâb'îl-bahs disiplini ise önermeler arasındaki bir ilişkiye karşılık gelip iki önermeden birinin diğerini zorunlu olarak gerektirmesini ifade eder. Zikri geçen ikinci disiplinde mülâzemet yerine telâzüm ve istilzâm kavramları da kullanılır. bk. Ömer Türker, "Telâzüm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2011, XL, 394.

<sup>523</sup> Hacıhasanzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 71a.

Hacıhasanzâde, Teftâzânî'nin itirazını Molla Hüsrev'den naklettiği cevapla açıkladığı gibi bu itirazın bahsi geçen önermenin men'ine dayanak olarak da açıklanabileceğini ileri sürmüştür. Hasan Çelebi'nin de Hacıhasanzâde'nin önerdiği cevabı naklettiği görülür. Ayrıca Teftâzânî'nin tartışma konusu itirazı ile önceki itirazı arasında farkı Molla Hüsrev'in ifadeleriyle açıkladığı anlaşılır.<sup>524</sup>

Hatibzâde hariç tutulacak olursa, 15. yy. Osmanlı ilim çevresine mensup ulemanın bu meselede Cürçânî'nin, Teftâzânî'nin getirdiği itiraza verdiği cevabı yerinde bulmadığı görülür. Bu bağlamda itiraz için farklı yorumlar getirirler de hâşiye yazarları söz konusu itirazın, mezkûr üç ihtimalin çürütülmesi için getirilen argümanlardan herhangi birine yöneltilen men'in dayanağı olarak değerlendirmişler ve Cürçânî'nin iddiasının aksine klasik argümantasyon tekniğine uygun olduğunu göstermişlerdir.

### 3. Feleğin Hareketlerinin Mümkünün Varlığının İlletine Dâhil Olma İmkânı

Hâllerin illetteki rolü bağlamında hâşiyelerde cereyan eden diğer bir tartışma, mümkünü varlığa çıkararak illete feleğin hareketlerinin dâhil olması üzerinedir. Felek, İslâm medeniyetinin klasik dönem evren anlayışında “yıldızları taşıdığı ve hareket ettirdiğine inanılan gökküreyi ve gezegenlerin yörüngesini” ifade eder.<sup>525</sup> Ancak felekler İslâm filozofları tarafından sadece kozmolojik ciheti bakımından değil aynı zamanda metafizik boyutuyla da ele alınmıştır.<sup>526</sup> Nitekim südür nazariyesini savunan filozoflara göre oluş ve bozuluş süreci zorunlu varlığın kendini bilmesi ile başlar. Bu bilgi ilk akıllı zorunlu olarak ortaya çıkarır. Ancak bu akıl her ne kadar Tanrı sebebiyle zorunlu olsa da zâtı bakımından mümkündür. İlk aklın Tanrı'yı düşünmesinden ikinci akıl, varlığının başkasıyla zorunlu olmasını düşünmesiyle ise birinci feleğin nefsi meydana gelir. Bu aklın kendisinin zâtı bakımından mümkün olduğunu düşünmesi ile de birinci feleğin maddesi ortaya çıkar. Bu şekilde son akıl olan faal akla kadar, her bir akıl kendinden bir sonraki akılla birlikte bir feleğin nefsinin ve maddesini meydana getirir.<sup>527</sup> Dolayısıyla filozoflara göre felekler, ay üstü

---

<sup>524</sup> Fenârî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, II, 134.

<sup>525</sup> Felekler hakkında daha geniş bilgi için bk. İlhan Kutluer, “Felek”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1995.

<sup>526</sup> Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2010, s. 78.

<sup>527</sup> Alper, *İbn Sînâ*, ss. 96-97.

âlemdeki diğer mümkün varlıklar gibi her ne kadar zât bakımından zorunlu varlıktan sonra gelseler de, O'nunla eşzamanlı ortaya çıkmaları bakımından ezelidirler.<sup>528</sup>

Filozoflar feleğin kendisi gibi hareketlerinin de ezelî olduğunu düşünmüşler ve bu hareketlerin ay altı âlemdeki oluş ve bozuluş üzerindeki etkisini kabul etmişlerdir. Buna göre oluş ve bozuluşa konu olan ay altı âlemdeki hareketler çizgisel ve sonlu iken, oluş ve bozuluşa konu olmayan ay üstü âlemdeki feleklerin hareketleri dairevî ve kesintisizdir.<sup>529</sup> Feleklerin tümünün ortak hareketini sağlayan güç, ay altı âlemdeki varlıkların oluş ve bozuluşu kâbil ortak ezelî özünü yani heyûlâyı (madde) meydana getirirken, her feleğin hızı sebebiyle ortaya çıkan farklılaşma ise ay altı âlemdeki varlıkların suretlerindeki farklılaşmayı meydana getirir.<sup>530</sup> Dolayısıyla filozoflara göre fâil ve gâye sebep de hesaba katıldığında, feleklerin hareketleri hem zât hem zaman bakımından hâdis varlıkların ortaya çıkmasına etki eder.

Teftâzânî, feleklerin hareketlerinin hâdis varlıkların ortaya çıkışında pay sahibi olduğunu düşünen filozofların ileri sürmesi muhtemel bir itirazı gündeme getirir. Getirdiği itirazda “feleğin ezelî hareketlerinin tam illete dâhil olması niçin imkânsız olsun?” diye sorarak bu durumda bir önceki hareketin yokluğunun bir sonraki hareketin varlığı için hazırlayıcı sebep (*mu'id*)<sup>531</sup> olduğunu ifade eder.<sup>532</sup> Buna göre sebeplik zinciriyle zorunlu varlığa dayanan hareketlerin başlangıcı yoktur. Ancak zâtı kalıcı olmadığı için<sup>533</sup>

---

<sup>528</sup> Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sina'da Hudûs Kavramı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2008, s. 30.

<sup>529</sup> Kutluer, “Felek”, XII: 304; Alper, *İbn Sînâ*, s. 75.

<sup>530</sup> Kutluer, “Felek”, XII: 305; Kılıç, *İbn Sina'da Hudûs Kavramı*, ss. 47-48.

<sup>531</sup> Zikri geçtiği üzere hazırlayıcı sebep bir ma'lûlün varlığa çıkması için müessir illet olmaktan ziyade bu ma'lûl ilete yaklaştıran sebeptir. Bu durumda müessir illet gibi ma'lûlle eşzamanlı ortaya çıkmayıp feleğin hareketlerinde olduğu gibi bir sonraki hareketten önce meydana gelir. Bu durumda bir sonraki sebebin ortaya çıkması için hazırlayıcı sebep olan bir önceki hareketin yokluğu aynı zamanda sonraki hareketin varlığını, müessir illet olan zorunlu varlığa yaklaştırmaya işlevi görür.

<sup>532</sup> Hatibzâde bu ifadeyi takrir ederken burada özellikle önceki hareketin, bir sonraki için hazırlayıcı sebep olarak zikredildiğini ifade etmiştir. Zira bu şekilde hazırlayıcı sebebin yok olması illetlerdeki mevcutların bir kısmının yok olmasını gerektirmeyecektir. Böylece mevcut illetlerde zorunlu varlığa kadar dayanan bir yok olma durumu söz konusu olmayacaktır. bk. Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 24b-25a.

<sup>533</sup> Arazlar zâtı kalıcı olan (*kârri 'z-zât*) ve kalıcı olmayan (*gayru kârri 'z-zât*) şeklinde ikiye ayrılır. Zâtı kalıcı arazlar cüzleri aynı anda cisim üzerinde bir araya gelebilen beyaz ve siyah gibi arazlar iken, zâtı kalıcı



hareketlerin bekâsı imkânsızdır. Dolayısıyla söz konusu hareketler, varlığını gerektiren tam illetten bir kısmının ortadan kalkması ile değil, devamlılığı imkânsız olduğu için ortadan kalkar. Bu durumda ise illetlerdeki teselsül sebebiyle zorunlu varlığın ortadan kalkması da gerekmez. Netice itibariyle hâdisi meydana getiren illetin mevcut ve ma'dümlardan oluşmasının imkânsızlığını ortaya koyan burhân tamamlanmaz; dolayısıyla hâllerin illete dâhil olduğu ispatlanmış olmaz.<sup>534</sup> Görüldüğü üzere Teftâzânî, filozofların temel kabullerinden hareketle ezeli olan feleğin hareketlerinin de illete dâhil olduğunun ileri sürülebileceğini söyler. Bu durumda önce var olup sonra yok olan hareketler mevcut ve ma'dümlardan meydana geleceği için, Sadrüşşerîa'nın argümanının aksine, illetin mevcut ve ma'dümların birlikteliğinden meydana gelmesi mümkündür.

Bu muhtemel itirazı cevaplayan Teftâzânî, hareketin ancak mekân (*eyn*) ve konum (*vaz'*) kategorilerinde tasavvur edilebileceğini ifade eder.<sup>535</sup> Yani hareket ancak bir mekân veya konumda ortaya çıkıp yok olabilir. Bu durumda aslında bekâsı mümkün olan ilk mekân ve konumun, zorunlu varlığa dayanması hâlinde bekâsı da zorunlu hâle gelecektir. Böyle bir durumda ise bekâsı imkânsız olan hareket asla ortaya çıkmayacaktır. Ayrıca hareket gibi zâtı kalıcı olmayan bir mahiyet, varlığı zorunlu olarak gerektiren bir illetin eseri olamaz. Diğer bir ifadeyle, zevâli imkânsız olan zorunlu varlığın, zevâli zorunlu bir eseri ortaya çıkarması imkânsızdır.<sup>536</sup>

Hâşiyelerdeki tartışmalar, filozofların getirmesi muhtemel olan söz konusu itiraz ile Teftâzânî'nin cevabı üzerinden cereyan etmiştir. Bu çerçevede itiraz bağlamında 15. yy. Osmanlı ilim çevresinde feleğin hareketlerinin ezeli olması ve feleğin önceki hareketinin

---

olmayan arazlar cüzleri aynı anda bir araya gelemeyen hareket ve sükûn gibi arazlardır. bk. Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 125.

<sup>534</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 389-390.

<sup>535</sup> Kategoriler felsefede insan zihninin tikellerden hareketle ulaştığı en üst tümeller olup mümkün varlıkların en üst sınıflarını ifade eden kavramlardır. (Mahmut Kaya, "Makûlât", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2003, XXVII: 460). Kategoriler aynı zamanda hareketin ortaya çıkması için gereken unsurlardandır. Bir hareketin ortaya çıkması için bir başlangıç noktası (*mebde'*), bir bitiş noktası (*müntehâ*), hareket edenin kendisinde intikali gerçekleştirdiği bir kategori (*mekûle*), hareketin fâil sebebi olan bir hareket ettirici (*muharrik*), maddî sebebi olan cisim (*müteharrik*) ve hareketin içinde gerçekleştiği zamanın bulunması gerekir. Hareket edenin intikalinin gerçekleştiği kategoriler ise mekân (*eyn*), konum (*vaz'*), nicelik (*kem*) ve nitelikten (*keyf*) ibarettir. bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 260-263.

<sup>536</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 390.

sonraki hareket için hazırlayıcı sebep olması tartışılmıştır. Teftâzânî'nin cevabı bağlamında ise hareketin ortaya çıktığı ilk mekân ve konumun bekâsının imkânı ile zorunlu varlığın, zâtı kalıcı olmayan arazi meydana getirmesinin imkânı üzerinde durulmuştur.

a. Feleğin hareketlerinin ezeli oluşu

Hâşiye yazarlarından Alâeddin el-Arabî mezkûr itirazda feleğin hareketlerini ezeli oluşuna vurgu yapmanın gerekli olmadığını ifade ederek Teftâzânî'ye itiraz eder. Ona göre bu kaydın yerine doğrudan hâdisin varlığını gerektiren tam illete zâtı kalıcı olmayan hareketin dâhil olmasının neden mümkün olmadığı sorulabilir. Bu durumda gelebilecek bir itirazı dile getiren Arabî itirazda söz konusu hareketin tartışılması gerektiğini ve hareketlerin kendi içinde teselsüle yol açtığını ileri sürer. Bu itiraza verdiği cevapta ise hareketin zâtı gereği ezeli olamayacağını ifade eder. Ayrıca cüz'î hareketler gibi tür olan hareketin de ezeli olamayacağını ifade eden Arabî, türün ezeli olmasının ancak o türün fertlerinin sonsuz olması durumunda mümkün olduğunu iddia eder. Nitekim tatbîk delili varlığı söz konusu olan şeylerde teselsülün olamayacağını gösterdiği için hareketlerin de bir başlangıcının olması gerekir.<sup>537</sup>

Kestelî, Alâeddin el-Arabî'nin bahsi geçen eleştirisini kendi ifadeleriyle özetledikten sonra cevaplar. Bu eleştirinin kayda değer bir itiraz olmadığını ileri süren Kestelî'ye göre feleğin hareketleri Arabî'nin iddia ettiği gibi ezeli olmasaydı bu hareketlerin sebeplik ilişkisi içinde kadim ve zorunlu varlığa dayanması da imkânsız olurdu. Oysa feleğin hareketleri sebepler zinciriyle zorunlu varlığa dayanır. Nitekim üçüncü mukaddimede hâdisin illetinde kadimlerin yanı sıra hâdisin de bulunması gerektiği, bu gerekçeyle ispat edilmişti. Ayrıca filozoflar arasında meşhur olan görüşe göre feleğin hareketleri kıdem ile hüdûs âlemleri arasında aracı konumundadır. Teftâzânî, getirdiği muhtemel itirazda feleğin hareketlerinin ezeliğine hareketlerin varlığını dikkate alarak vurgu yapmıştır. Zira hazırlayıcı sebepler, hâdisi varlığa çıkaran illete yoklukları ile dâhil olabileceği gibi varlıkları ile de dâhil olabilir.<sup>538</sup>

---

<sup>537</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 67a-67b.

<sup>538</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 25b.

Görüldüğü gibi Arabî, Teftâzânî'nin getirdiği muhtemel itirazdaki probleme işaret etmiş ve feleğin hareketlerinin ezeli oluşuna vurgu yapmanın gereksiz olduğunu ileri sürmüştür. Bu eleştiriyi cevaplayan Kestelî ise feleğin hareketlerinin zorunlu varlığa dayandığı için ezeli olması gerektiğini ifade etmiştir. Bu hususta filozofların temel kabullerine de referans veren Kestelî'nin, Teftâzânî'nin getirdiği muhtemel itirazı yerinde bulduğu anlaşılır.

b. Feleğin önceki hareketinin bir sonraki için hazırlayıcı sebep (*mu'id*) oluşu

Teftâzânî'nin gündeme getirdiği muhtemel itiraz bağlamında tartışılan diğer bir husus bir hareketin yokluğunun takip eden hareketin varlığı için hazırlayıcı sebep olduğuna ilişkin ifadedir. Hatibzâde önce bu ifadenin tevcihini yapar, ardından ifadeyi eleştirir. Tevcihine göre Teftâzânî burada önceki hareketin yokluğu ile sonradan ortaya çıkan (*târi'*) yokluğu kastetmiştir. Çünkü hazırlayıcı sebep ancak ma'lûlün varlığa çıkmasında rol oynar. Hatibzâde'ye göre bu şekilde tevcih edilse bile, Teftâzânî'nin ifadesi problemlidir. Zira hazırlayıcı sebebin ma'lûl ile bir arada olması (*yücâmi'*) imkânsızdır. Oysa Teftâzânî'nin ifadesinde hareketin yokluğu, ma'lûl olan hareketin varlığı ile bir arada tasavvur edilmiştir.<sup>539</sup> Görüldüğü üzere, Hatibzâde'nin eleştirisi, Teftâzânî'nin önceki hareketin sonraki için hazırlayıcı sebep olduğuna dair ifadesine yöneliktir. Zira, illiyet ilişkisinin aksine, hazırlayıcı sebep ve sonucun ilişkisinde bir hareketin yok olması, bir sonraki hareketin varlığı ile eşzamanlı olarak ortaya çıkamaz. Samsûnîzâde de Hatibzâde gibi hazırlayıcı sebebin ma'lûl ile bir arada olmasının imkânsız olduğunu kabul eder. Ancak Teftâzânî'nin bu ifadesinde mecaz olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte Teftâzânî'nin ifadesine alternatif önermeyi ihmal etmez. Ona göre Teftâzânî'nin bu ifade yerine her önceki hareketin sonraki için hazırlayıcı sebep olduğu söylemesi daha isabetli olurdu.<sup>540</sup>

Kestelî sonradan kaleme aldığı büyük hâşiyesinde isim vermeden Hatibzâde'nin eleştirisini nakleder; ardından buna cevap verir. Kestelî'ye göre nasıl nâkıs illetler bizzat nâkıs illeti oluşturan unsurların kendisi olursa burada hazırlayıcı sebep de aslında önceki

<sup>539</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 25b-26a.

<sup>540</sup> Özer, "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesi", s. 221; Samsûnîzâde, *Hâşiye suğrâ*, vr. 6a.

hareketin yokluğu değil bizzat kendisidir. Diğer taraftan bir şeyin illet olması o şeyin varlığı ile olabileceği gibi yokluğu ile de olabilir. Yahut bir şeyin illet olması, o şeyin varlığı ve yokluğunun birlikteliğiyle de olabilir. Teftâzânî'nin bahsi geçen ifadesinde ise önceki hareketin yokluğunu hazırlayıcı sebep şeklinde ifade etmesinde mecaz vardır. Zira ifadesindeki “yokluk” ile hareketin mastar anlamıyla hüdûsu kastedilmiş olabilir. Aksi takdirde bir hareketin yokluğunun sonraki hareketin varlığı ile bir arada olması düşünülemez.<sup>541</sup> Görüldüğü gibi Kestelî, Hatibzâde'nin gerekçesine katılmakla birlikte Hatibzâde'nin eleştirisine Samsûnîzâde gibi buradaki ifadenin mecaz olduğunu ileri sürerek cevap vermiştir. Bu anlamda Samsûnîzâde'nin açıklamalarını aynı zamanda Hatibzâde'nin eleştirisine cevap olarak okumak mümkündür.

c. Mekân ve konum kategorilerinin bekâsının imkânı

Hâşiyelerde Teftâzânî'nin getirdiği muhtemel itirazın yanı sıra bu itiraza verdiği cevap da tartışılmıştır. Hatırlanacağı üzere Teftâzânî getirdiği muhtemel itirazda hâdisin tam illetine feleğin ezeli hareketlerinin de dâhil olabileceğini ifade etmiş; itiraza verdiği cevapta ise hareketin ancak mekân (*eyn*) ve konum (*vaz'*) kategorilerinde tasavvur edilebileceğini ifade etmiştir. Yani hareket ancak bir mekân veya konumda ortaya çıkıp yok olabilir. Bu durumda aslında bekâsı mümkün olan ilk mekân ve konumun, zorunlu varlığa dayanması hâlinde bekâsı da zorunlu hâle gelecektir. Böyle bir durumda ise itirazda iddia edilenin aksine bekâsı imkânsız olan hareket asla ortaya çıkmayacaktır.

Alâeddin el-Arabî, Teftâzânî'nin muhtemel itiraza verdiği cevabı eleştirir. Bu bağlamda Teftâzânî'nin hareket için gereken ilk mekân ve ilk konumun bekâsının mümkün olduğuna, zorunlu varlığa dayandığı takdirde ise bunların zorunlu olduğuna dair ifadelerini ele alır. Arabî'nin eleştirisine göre hareketin ezeli kabul edilmesi durumunda her bir hareketin diğerini başlangıcı olmayacak şekilde öncelemesini gerektirecektir. Oysa bu durumda başlangıcı olmayacağı için hareketin herhangi bir ilk mekân ve konumda ortaya

---

<sup>541</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 25b.

çıkması imkânsız olacaktır. Dolayısıyla bahsi geçen ilk mekân ve konumun bekâsının gerçekleşmesinden söz edilemez.<sup>542</sup>

Teftâzânî'nin yukarıda zikri geçen ifadelerine itiraz eden diğer bir isim Hatibzâde'dir. Hatibzâde'nin itirazına göre ise ilk mekân ve konumun bekâsının bizzat mümkün olması, onun başka bir sebeple imkânsız olmasına engel teşkil etmez. Nitekim bu durumda ilk mekân ve konum zorunlu varlığa dayansa dahi bu kategorilerin bekâsının zorunlu olması gerekmez ve Teftâzânî'nin iddia ettiği gibi feleğin hareketlerinin ortaya çıkması imkânsız olmaz.<sup>543</sup>

Kestelî, Teftâzânî'ye yöneltilen yukarıdaki iki itirazı da eleştirir. Bunlardan Alâeddin el-Arabî'nin eleştirisini kayda değer bulmaz. Çünkü mezkûr hareketin terk edilen bir mekân ve konumunun yanı sıra kendisine yöneldiği bir başka mekân ve konumun bulunması gerekir. Bu çerçevede Teftâzânî'nin ifadelerinde kastedilen şudur: Terk edilen mekân ve konumun bekâsı mümkündür. Bu konumun devam etmesi ve hareket etmemesi gerekir. Kestelî bu noktada isim vermeden Hatibzâde'nin itirazını dile getirerek, mekân ve konumun bekâsı her ne kadar zâtına nazaran mümkün olsa da bekâsının zâtı dışında başka bir sebeple imkânsız olabileceğini söyler. Ardından bunun da kayda değer bir eleştiri olmadığını ifade ederek itiraza cevap verir. Şöyle ki Teftâzânî'nin buradaki amacı bekâsı imkânsız hareketin, bekâsı zorunlu zata dayanmasının imkânsızlığını ispat etmektir. Şu hâlde (a) ilk mekân ve konum zorunlu varlığa dayanacak olsaydı, bekâsının imkânsızlığı ne zâtına ne de başkasına nispetle düşünülebilirdi. Zira mekân ve konumun bekâsının imkânsızlığının, bunların zâtı sebebiyle olmadığı zaten kabul edilmektedir. Bunların bekâsının kendi zatları dışında bir sebeple imkânsız olması durumunda ise illetleri kabul edilen zorunlu varlıktan bir kısmının ortadan kalkması gerekir. Diğer taraftan (b) ilk mekân ve konum zorunlu varlığa dayanmayacak olursa hareketin de zorunlu varlığa dayanması düşünülemez. Aksi takdirde hareketin ortaya çıkması için mekân ve konumun illetinin ortadan kalkması gerekir.<sup>544</sup> Görüldüğü gibi Alâeddin el-Arabî ve Hatibzâde, Teftâzânî'nin cevabına itiraz yöneltmişler; Kestelî ise bu itirazlara cevap vermiştir.

---

<sup>542</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 67b.

<sup>543</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 26a.

<sup>544</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 36a.

d. Zorunlu varlığın zâtı kalıcı olmayan arazi gerektirmesi

Hâşiyelerde tartışılan diğer bir husus zorunlu varlığın, zevâli zorunlu bir varlığı gerektirmesinin imkânıdır. Hatırlanacağı üzere, Teftâzânî muhtemel itiraza verdiği cevapta bekâsı mümkün olan ilk mekân ve konumun, zorunlu varlığa dayanması hâlinde bekâsının zorunlu hâle geleceğini bu durumda ise hareketin ortaya çıkamayacağını ifade etmişti. Diğer taraftan hareket gibi zâtı kalıcı olmayan mahiyetlerin zâtı gereği mûcib olan bir Tanrı'nın eseri olamayacağını ileri süren Teftâzânî, zevâli imkânsız olan zâtın (zorunlu varlık) zevâli zorunlu olan bir eseri gerektiremeyeceğini iddia etmişti.

Alâeddin el-Arabî, önce Teftâzânî'nin yukarıda zikri geçen cevabını takrir eder; ardından bu cevaba itiraz eder. Buna göre zevâli imkânsız olan zorunlu varlığın bir eseri gerektirmesi durumunda (a) eğer bu gerektirme ezelde olursa eserin de ezeli olması gerekir ve bu eser zâtı kalıcı olmayan bir arazi olamaz. (b) Zevâli imkânsız olan zâtın eserini gelecekte zorunlu kılması hâlinde ise eserin müessirinden geride kalması gerekir. Oysa ma'lûlün illetten geri kalması imkânsızdır. Arabî bu şekilde takrir ettiği cevabın problemli olduğunu ileri sürer. Şöyle ki bir şeyin kadim olabilmesi için bekâsının da mümkün olması gerekir. Bu durumda bir şeyin bekâsının imkânsız oluşu, o şeyin kıdemiyle çelişir ve kadim olmasını engeller. Herhangi bir engelin olmaması ise illetin bir cüzüdür. Şu hâlde hareket gibi seyyâl arazlarda bahsi geçen engelden dolayı tam illet gerçekleşmez. Çünkü bu gibi arazların bekâsı zâtı gereği imkânsızdır. Dolayısıyla hareketlerin zorunlu varlığa dayandığı varsayılsa bile kadim olması gerekmez.<sup>545</sup> Görüldüğü üzere Arabî, Teftâzânî'nin iddiasının aksine hareket gibi arazların zorunlu varlığa dayansa bile kadim olamayacağını zira zâtı gereği bekâsının imkânsız olduğunu ileri sürer. Ancak Arabî'nin bu eleştirisinin daha çok kendi takririne dayandığı anlaşılmaktadır. Zira Teftâzânî argümanını açıkça Arabî'nin takrir ettiği şekilde detaylandırmamış sadece zevâli imkânsız olan zâtın (zorunlu varlık) zevâli zorunlu olan bir eseri gerektiremeyeceğini ileri sürmüştür.

Kesteli ilk hâşiyesinde Teftâzânî'nin cevap olarak zikrettiği argümanın kelâmcılar açısından doğru olduğunu düşünmekle beraber bunun filozofların öncülleri açısından kabul edilmeyeceğine işaret eder. Buna göre Teftâzânî'nin argümanı hareketi ikinci oluşumdan

---

<sup>545</sup> Arabî, *Hâşiyeye kübrâ*, vr. 67b.

(*el-kevnü's-sânî*)<sup>546</sup> ibaret kabul edenlere göre tamdır. Nitekim bu görüşü savunan kelâmcılara göre hareketin zatında istikrarın olmayışı, her bir ferdinin var olup sonra yok olmasını, ardından benzerinin ortaya çıkmasını ifade eder.<sup>547</sup> Oysa filozoflar hareketi basit ve akıcı (*seyyâl*) bir emir olarak düşünmüşlerdir. Bu durumda hareketin seyelânı dış dünyada var sayılan cüzlerinin bir arada olmasıyla değil uzayan (*mümted*) bir emir olarak düşünülmüştür. Yani onlara göre hareket var olup yok olan cüzlerin bir araya gelmesinden ibaret olmayıp basit ve akıcı bir süreç olarak tasavvur edilmiştir. Filozoflara göre hareketin zatında istikrarın olmayışı bu anlama gelir. Bu noktadan bakıldığında ise hareket, zâtı gereği değişimi imkânsız ve mûcib (zorunlu kılan) bir fâilin eseri olmaya elverişlidir. Hareketin kategorilerden (*makûlât*) herhangi birinde ortaya çıktığı düşünüldüğünde ise zatının istikrarının olmayışı hareketin kendi türünden seyyâl ve kalıcı olmayan benzer bir arazın ortaya çıkmasını gerektirir. Bu itibarla feleğin hareketlerinin, oluş ve bozuluş âlemindeki hâdislerin varlığa çıkması için hazırlayıcı bir sebep olmasında herhangi bir mahzur yoktur.<sup>548</sup>

Görüldüğü gibi Kestelî, Teftâzânî'nin itiraza getirdiği cevabın her ne kadar kelâmcıların düşünce sistemine uygun olsa da filozofların düşüncesinde karşılığı olmadığını ileri sürmüştür. Nitekim Teftâzânî'nin getirdiği muhtemel itirazın da filozofların kozmolojisine dayandığı göz önünde bulundurulduğunda cevabın da buna uygun olarak filozofların fizik düşüncesi çerçevesinde ortaya konulması gerekir. Dolayısıyla Kestelî'nin itirazının bir tür uygunsuzluk eleştirisi olduğu anlaşılır.

#### 4. Hâllerin Zorunlu Varlığa Duyduğu İhtiyacın Niteliği

Üçüncü mukaddimede hâllerin illete dâhil olması bağlamında cereyan eden tartışmalardan bir diğeri de hâllerin zorunlu varlığa hangi şekilde ihtiyaç duyduğu konusundadır. Hatırlanacağı üzere, Sadrüşşerîa hâllerin hâdisin illetine dâhil olduğunu temellendirdikten sonra hâllerin zorunlu varlıkla ilişkisini ele almış; -îkâ ve ihtiyâr gibi

---

<sup>546</sup> Burada ikinci oluşun, hareketin var olup yok olması ardından diğer hareketin varlık kazanması anlamına geldiği anlaşılır.

<sup>547</sup> Kelâmcıların büyük kısmına göre hareket sürekli değildir. Tüm hareketler bir mekânda ortaya çıkıp yok olurlar. (bk. İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*, s. 872; Yusuf Şevki Yavuz, "Hareket", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1997) Kelâmcıların bu görüşünün, hareketin araz olup sürekli yaratmaya muhtaç olmasıyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>548</sup> Kestelî, *Hâşiye suğrâ*, vr. 9b-10a.

hâller nihayetinde zorunlu varlığa dayansa da- bu ilişkinin (*istinâd*) zorunlu kılma yoluyla (*bi-tarîki 'l-îcâb*) gerçekleşmediğini savunmuştu. Zira aksi takdirde, hâdis olan hâllerin de kıdemi gerekecek ve hâllerin ortadan kalkması durumunda illetlerde ortaya çıkacak yokluk zorunlu varlığın da yokluğunu gerektirecektir. Ancak hâllerin zorunlu varlığa zorunlu kılan bir sebeplik yoluyla dayanmaması, O'na ihtiyaç duymadığı anlamına gelmez. Hâller, ister doğrudan ister zorunlu varlığa dayanan mevcutlar aracılığıyla olsun, nihayetinde zorunlu varlığa muhtaçtır. Ancak Sadrüşşerîa'ya göre bu muhtaçlık, zorunlu kılan bir sebeplik bağı yoluyla değildir. Zira hâller zorunluluk bağıyla bir illete bağlı olsaydı bu durumda (a) ya hâllerin teselsülü (b) ya da izâfenin izâfesinin<sup>549</sup> izâfenin kendisi olması gerekirdi. Oysa hâllerin teselsülü imkânsızdır. Dolayısıyla hâllerin herhangi bir zorunlu sebeplik bağı olmadan zorunlu varlığa dayanması gerekir. Zira her ne kadar fâil iki eşit ihtimalden birini tercih ederek fiili îkâ etse de bu hareketin îkâsı zorunlu olarak ortaya çıkmaz. Ancak fâilin hâl olan îkâsı ile birlikte, mevcut fiil yani hareket zorunlu olarak varlığa çıkar. Çünkü illeti olan îkâ bulunduğu hâlde hareketin ortaya çıkmaması müreccih olmadan *ruchân* demektir. Oysa mevcut olmayan îkânın bir illete bağlı olarak zorunlu şekilde ortaya çıkmayışı müreccih olmadan *ruchân* anlamına gelmez. Çünkü Sadrüşşerîa'nın son mukaddimede açıklayacağı üzere müreccih olmadan *ruchân*, îcâd eden olmadan îcâdın gerçekleşmesi anlamına gelir. Mevcut olmayanın îcâdından söz edilemez.<sup>550</sup>

Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın hâllerin zorunlu varlığa zorunlu kılan bir sebeplik yoluyla dayanmadığını ispatlamak için getirdiği argümanı takrir eder. Buna göre hâllerin zorunlu varlığa zorunlu kılan bir sebeplik yoluyla dayanması, ancak iki ihtimalle olabilir: (a) Her îkâ ortaya çıkmak için bir îkâyâ ihtiyaç duyar ve îkâlarda teselsül ortaya çıkar. Bunun imkânsızlığı burhân-ı tatbîk delili ile gösterilmiştir. (b) Îkâyı ortaya çıkaran îkâ, îkânın aynısı olabilir ve böylece îkâlarda teselsül ortaya çıkmaz. Ancak bu ihtimal de geçersizdir. Zira akıl hâdisi varlığa çıkaran îkâ ile bu îkâyı ortaya çıkaran îkânın birbirinden farklı (*mugâyir*)

---

<sup>549</sup> Sadrüşşerîa'nın hâlleri ifade için kimi yerde “*emrun i 'tibârî*” kimi eserlerinde ise “*izâfiyyât*” kavramlarını kullanmasından, “*izâfe*” ile hâli kastettiği anlaşılmaktadır. Bu durumda izâfenin izâfesi ile “îkâyı ortaya çıkaran îkâ” veya “ihtiyârı gerçekleştiren ihtiyâr” gibi anlamlara işaret edilmektedir. Nitekim Teftâzânî argümanı takrir ederken “izâfenin izâfesi” yerine “îkânın îkâsı” terkiibini tercih etmiştir. Teftâzânî, *Telvîh*, I, 392.

<sup>550</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 393.



olduğunu kesin olarak bilir. Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın argümanına dayanarak zorunlu sebeplik ilişkisi için ortaya konulan iki ihtimali bu şekilde çürüttükten sonra, bu argümana işkâller getirir. Buna göre ilk ihtimalde (a) îkâ gibi mevcut olmayan emirlerde teselsülün imkânsız olduğuna men' yoluyla itiraz edilebilir. İkinci ihtimalde ise (b) hâdisi ortaya çıkaran îkâ ile bu îkâyı ortaya çıkaran îkânın arasında zât bakımından bir farklılık olduğuna itiraz edilerek, bu farklılığın sadece itibar bakımından olduğu iddia edilebilir.<sup>551</sup> Teftâzânî'nin iki ihtimal üzerinden getirmiş olduğu bu işkâller dönemin ilim çevresinde tartışılmıştır.

Alâeddin el-Arabî, Teftâzânî'nin getirdiği yukarıdaki işkâllere cevap verir. Arabî, îkâ gibi itibarî emirlerde teselsülün imkânsızlığını men' eden ilk işkâlin savuşturulabileceğini ileri sürer. Ona göre burhân-ı tatbîk delili, itibarî emirlerdeki teselsülün de imkânsızlığını ortaya koyabilir. Arabî, bu bilginin nazarî ilimlerle asgarî seviyede ilgilenen bir kimseye kapalı kalmayacağını ileri sürer. Öte yandan Arabî'ye göre îkâ ile bunu ortaya çıkaran îkâ arasındaki farklılığın sadece itibar bakımından söz konusu olduğu iddiası da doğru olamaz. Zira ikinci işkâlde iddia edildiği gibi hâdisi varlığa çıkaran îkâ ile bu îkâyı ortaya çıkaran îkânın farklılığı sadece itibardan ibaret olsaydı, îkâ dışındaki itibarîler için de aynı durumun söz konusu olması gerekirdi. Oysa bunun doğru olmadığına şüphe yoktur.<sup>552</sup> Görüldüğü üzere Alâeddin el-Arabî, Teftâzânî'nin getirmiş olduğu işkâllerin geçersiz olduğunu oldukça kesin ve net ifadelerle ileri sürmüştür.

Teftâzânî'nin getirdiği işkâllerin geçersiz olduğu hususunda Arabî'ye katılan diğer bir isim Hatibzâde'dir. Hatibzâde, söz konusu işkâllerin tevcih edilemeyeceğini ileri sürerek Alâeddin el-Arabî'nin argümanlarını detaylandırır. Teftâzânî'nin getirdiği ilk işkâl bağlamında burhân-ı tatbîk delilinin mevcutlarda olduğu gibi îkâlardaki teselsülün de imkânsızlığını ispatladığını ileri sürer. Çünkü îkâ tanım gereği sâbit kabilindendir ve Sadrüşşerîa'nın ifadeleri îkânın sâbitlerden olduğuna işaret etmektedir. Bu durumda îkâların meydana getirdiği teselsül esasında mevcutların teselsülü gibi imkânsızdır ve mevcutlarda teselsülün imkânsızlığını gösteren burhân-ı tatbîk delili bu imkânsızlığı da ispatlar. Teftâzânî'nin burhân-ı tatbîk delilinin yetersiz olduğuna dair argümanının tam olmadığını

---

<sup>551</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 392.

<sup>552</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 71b.

iddia eden Hatibzâde, bu meselenin detayları için okuyucuyu Cürçânî'nin eserlerine yönlendirir.<sup>553</sup> Dahası burhân-ı tatbîk delilinin yetersiz olduğu kabul edilse bile îkâların teselsülünün imkânsız olduğunun ispatlanabileceğini ileri sürer. Hatibzâde'nin getirdiği alternatif argümana göre sonsuza kadar devam eden îkâlar zincirdeki îkâların tamamı ezeli olur. Bununla birlikte hâdisi ortaya çıkardıkları için bu îkâların hâdisin varlığıyla eşzamanlı ortaya çıkması gerekir. Îkânın, illeti olduğu hâdisi zaman bakımından incelemesi imkânsızdır. Dolayısıyla varlığa çıkması için hâdisi belirli bir vakte hasredecek bir muhassıs ihtiyacı vardır. Bu muhassıs (a) bir başka îkâ ise sebeplik zincirinde bulunduğu var sayılan îkâların tamamı (*mecmû'*) tamamlanmamış demektir. Şayet hâdisi bir vakte sınırlandıran muhassıs (b) îkâ dışında bir şey ise bu îkâların oluşturduğu zincirin bir noktada nihayete erdiğini gösterir. Bu durumda iddia edilenin aksine îkâların teselsülü kesilmiş olur. Öte yandan kısır döngüye (*devr*) yol açacağı için hâdisin kendisini varlığa çıkacağı zamana tahsis etmesi de düşünülemez. İkinci işkâle gelince, Hatibzâde bu işkâlin de geçersiz olduğunu savunur. Hâdisi varlığa getiren îkâ ile bu îkâyı ortaya çıkaran îkânın sadece itibar bakımından farklılaştığı iddiasına karşı çıkan Hatibzâde bu iki îkâdan ilkinin sebeplik ilişkisi bakımından ikincisine muhtaç olduğuna dikkat çeker. Bu durumda kendisine ihtiyaç duyulan şeyin, ihtiyaç duyan ma'lûlden sadece itibar bakımından değil ontolojik anlamda da farklı olması gerektiğini ifade eder.<sup>554</sup> Hatibzâde'nin Arabî gibi sadece Teftâzânî'nin işkâllerine cevap vermekle kalmadığı aynı zamanda cevabı için getirdiği argümanları gerekçelendirerek detaylandığı anlaşılır. Ayrıca îkâlardaki teselsülü iptal için burhân-ı tatbîk delilini ileri süren Arabî'nin argümanına alternatif başka bir argüman getirdiği görülür. Hatibzâde'nin bu iki cevabını Hasan Çelebi Fenârî de isim vermeden nakletmiştir.<sup>555</sup>

Hâşiye yazarlarından Samsûnîzâde ise bu işkâllerden ilkinin cevabı verilebileceğini ileri sürer. Çünkü ona göre mevcutlar dışındaki unsurlarda teselsülün imkânsızlığı kabul edilmediği takdirde, filozofların iddia ettiğine benzer şekilde, âlemin birbirini takip eden sonsuz îkâlar vasıtasıyla *mûcib bi'z-zâta* dayanan bir hâdis olması da mümkün olmalıdır. Nitekim filozoflar da hâdislerin feleğin başlangıcı olmayan ve birbirini takip eden

---

<sup>553</sup> Hatibzâde'nin bu meselede Teftâzânî'nin iddiasına karşı Cürçânî'yi savunması dikkat çekicidir.

<sup>554</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 28a.

<sup>555</sup> Fenârî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, II, 141.

hareketleri aracılığıyla *mûcib bi'z-zâta* dayandığını savunurlar. Görüldüğü üzere Samsûnîzâde, bu itiraz doğru kabul edildiği takdirde filozofların görüşüne aralanan kapının açılabilceğine işaret eder. Ardından bu açıklamaya şöyle bir itirazın gelemeyeceğini ifade eder: Burada îkâların birbirine önceliği ile zamansal olarak birbirini takip etmesi değil zâtî olarak yani sebeplik bakımından bir öncelik kastedilir. Buna bağlı olarak âlemin hüdûsu kabul edildiği takdirde, âlemin bu îkâlar aracılığı ile mûcib bir Tanrı'ya dayandığı tasavvur edilemez. Yani hâdislerin sebeplik bağıyla birbirini önceleyen sonsuz îkâlar topluluğu aracılığıyla mûcib bir Tanrı'ya bağlanması durumunda bu hâdislerin de kadim olması gerekecektir. Çünkü Samsûnîzâde'ye göre birbirini zât bakımından önceleyen îkâların toplamı başka bir îkâyla zorunlu hâle geldiği takdirde, îkâların tamamı olarak var sayılan bütünün tamamlanmamış olması gerekir. Eğer bu îkâlar başka bir îkâ ile zorunlu hâle gelmezse îkâların tamamı bir icâd ve îkâ olmaksızın ortaya çıkmış demektir. Şu hâlde Tanrı'nın fâil-i muhtâr olduğu kabul edilerek yaratmasının hüdûsundan söz edilemez. Oysa kelâmcılar açık bir şekilde, Allah'ın kâdir-i muhtâr olduğunu ispat hususunda dayandıkları öncülün şu olduğunu ifade etmişlerdir: “Kadim yaratıcının hâdis yaratması vardır ve kadim olandan hâdisin ortaya çıkması zorunlu kılma (*icâb*) yoluyla değil ancak kudretin varlığıyla mümkündür.”<sup>556</sup>

Kestelî büyük hâşiyesinde, isim vermeden Hatibzâde'nin Teftâzânî'ye yönelik eleştirilerini özetleyerek nakleder. Bu çerçevede Hatibzâde'nin Sadrüşşerîa'nın îkâyı sâbit bir emir kabul ettiğine dair iddiasını men' eder.<sup>557</sup> Ayrıca îkânın sâbit emir olmasından hareketle îkâlarda teselsülün imkânsız olduğuna dair iddiasını da eleştirir. Öte yandan

<sup>556</sup> Özer, “Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesi”, s. 225-226.

<sup>557</sup> Hâlleri kabul etme ile varlık (vücûd) ve sübût arasında ayrım yapmanın farklı görüşler olduğuna vurgu yapan Kestelî, hâlleri kabul etmenin bahsi geçen iki kavram arasında ayrım yapmayı gerektirmeyeceğini ifade eder. Diğer bir ifadeyle, hâlleri kabul etmek ile varlık ve sübût arasında ayrım yapma iki ayrı görüştür; bunlar birbirlerini gerektirmez. Nitekim Sadrüşşerîa hâlleri kabul etmekle beraber, Hatibzâde'nin iddia ettiği gibi, onun varlık ve sübût arasında ayrıma gittiğine dair herhangi bir bilgi yoktur. Dahası ma'dûmun sübûtunu savunan Mu'tezile de, ma'dûmların sâbit olması için bunların - Sadrüşşerîa'nın kabul ettiği- hâllerde olduğu gibi bir fâile ihtiyaç duyduğunu iddia etmemiştir. Dolayısıyla onların yoklukta sâbit olan şeylerin zatlarının başlangıcının olmadığını savunan Mu'tezile'nin, bu sâbit ma'dûmlarda teselsülün imkânsızlığını ispatlamak için tatbîk delilini ileri sürdüğü düşünülemez. Sadrüşşerîa'nın düşüncesindeki hâllerin sabit olamayacağına dair bu itirazı Hasan Çelebi'nin de isim vermeden özetlemesi bu hususta Kestelî'nin tespitine katıldığını gösterir. krş. Kestelî, *Hâşîye kübrâ*, vr. 28b-29a; Fenârî, *Hâşîye ale't-Telvîh*, II, 141.

Kestelî, Hatibzâde'nin bu hususta Cürçânî'ye yaptığı göndermenin de kendi iddiasını desteklemediğini ileri sürer. Zira ona göre Cürçânî'nin bu husustaki ifadeleri şerh mahiyetinde olduğu için iki çelişik görüşe de işaret etmektedir. Kestelî'nin Hatibzâde'ye eleştiri yönelttiği diğer bir nokta ise îkâların belirli bir zamanda gerçekleşmesi için muhassısa ihtiyaç duyduğu iddiasıdır. Bu iddianın sorunlu olduğunu ileri süren Kestelî'ye göre îkânın zorunlu varlığa dayanma şekli zikri geçtiği üzere, zorunlu kılan bir sebeplik ilişkisinden ibaret değildir. Îkâları belirli bir vakte bağlayan muhassıs ise ihtiyârdır. Sadrüşşerîa'ya göre imkânsız olan mümkünün bir şeyin îcâdı olmaksızın ortaya çıkmasıdır. Yoksa îkânın muhassıs bir ihtiyâr olmadan ortaya çıkışı bu anlamda Sadrüşşerîa'ya göre imkânsız değildir.<sup>558</sup>

Açıklamaları dikkate alındığında Kestelî'nin, Hatibzâde'nin mezkûr işkâllere verdiği cevabı problemlili gördüğü anlaşılır. Bu bağlamda Hatibzâde hâllerin sâbit kabilinden olduğunu ileri sürerek îkâlarda teselsülün imkânsız olduğunu göstermeye çalışırken, Kestelî hâlleri sabit kapsamında açıklayan yorumun Sadrüşşerîa'nın argümanı ile örtüşmediğine dikkat çekmiştir. Bu bakımdan Kestelî sadece Hatibzâde'nin argümanındaki işkâlleri göstermeyip aynı zamanda onun Sadrüşşerîa'nın ifadelerini yanlış yorumladığını ileri sürmüştür.

#### **D. Mümkünün Varlığının Tercihinin Sadece İhtiyâra Bağlı Olması**

İkinci mukaddimede bahsi geçtiği üzere mümkün, tanımı gereği varlık ve yokluk ihtimalleri birbirine eşit olandır. Sadrüşşerîa dördüncü mukaddimesinde mümkünün, varlığa çıkarıcı anlamıyla müreccih olmadan varlık kazanamayacağını vurgular. Ayrıca irade anlamında kullandığı müreccihin ise ancak iki eşit ihtimalden (varlık ve yokluk) birini veya mercûh olan ihtimali tercih edebileceğini ileri sürer. Bu anlamda iradeyi zorunlu olarak yönlendiren başka bir müreccihin varlığını kabul etmez. Bu mukaddime bahsi geçen iddiaları temellendirmek için getirilen argümanları içerir.

Sadrüşşerîa mukaddimesinde öncelikle “müreccih olmadan ruchân (*ruchân bi-lâ müreccih*) ve müreccih olmadan tercih (*tercîh bi-lâ müreccih*) bâtıldır” ilkelerini ortaya

---

<sup>558</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 29b.

koyar. Ardından iki eşit ihtimalden birinin ve tercihe şayan olmayan (*mercûh*) ihtimalin tercihinin ise vâki olduğunu ifade eder.<sup>559</sup> Sadrüşşerîa'nın ifadelerinden bahsi geçen iki ilkedeki müreccihle mümkünü varlığa çıkaran unsuru kastettiği anlaşılırken, mümkünün iki eşit ihtimalinden birini tercih eden sıfat olan müreccihle ise iradeyi ifade ettiği görülür. Diğer taraftan filozof ve kelâmcıların iradenin tercihi için sebep kabul ettikleri unsur da müreccih kavramıyla ifade edilmiştir. Bu bakımdan müreccihin; (a) mümkünü varlığa çıkaran, (b) fiili yapmayı veya terk etmeyi tercih eden sıfat (irade) ve (c) iradenin tercih sebebi olmak üzere, bağlamına göre üç farklı anlamda kullanıldığını belirtmek gerekir. Sadrüşşerîa bu müreccihlerden ilk ikisinin gerekliliğini kabul ederken üçüncü anlamıyla müreccihi yani iradeyi zorunlu olarak yönlendiren bir sebebi kabul etmemiştir.

Sadrüşşerîa irade ile mümkünün iki eşit ihtimalinden birinin veya *mercûh* ihtimalin tercih edildiğini ispatlamak üzere argüman getirir. Bu argümanda mümkünün hiç bir tercih olmadan varlık ihtimalinin tercih edilmesi ile ağır basan (*râcih*) ihtimalin tercih edilmesinin imkânsızlığını ortaya koyduktan sonra geriye iki eşit ihtimalden birinin veya *mercûh* ihtimalin tercihinin kaldığını gösterir. Çünkü ona göre henüz varlığa gelmemiş her mümkün ma'dûm hâldedir. Bu hâliyle ise yokluğun illetine nispetle, nefsülemirde, mümkünün yokluk ihtimali varlık ihtimaline ağır basar. Mümkünün zâtına nispetle ise mümkünün yokluk ihtimali varlığına eşittir. Dolayısıyla mümkünün var edilmesi ancak *mercûh* ihtimalin veya iki eşit ihtimalden birinin tercihi olabilir.<sup>560</sup>

Sadrüşşerîa fâilin kendisiyle *mercûh* ihtimali veya iki eşit ihtimalden birini seçtiği sıfatın irade olduğunu ifade eder. Bu durumda fâil irade etmeden iki eşit ihtimalden birinin veya *mercûh* ihtimalin seçilmesi imkânsızdır. Dolayısıyla iradenin tercihi öncesinde ihtimallerden herhangi birinin ağır basması (*ruchân*) ve önceliği söz konusu olamaz. Fâil kendi iradesiyle, tercihini zorunlu kılacak bir sebep ve illetten bağımsız olarak tercihte bulunur. Nitekim filozofların ileri sürdüğü görüşte Tanrı'nın zâtı gereği zorunlu kılması

---

<sup>559</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 394-395.

<sup>560</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 395.

(*îcâb bi'z-zât*) nasıl bir illete bağlı olarak ortaya çıkmıyorsa irade de bir illete bağlı olmaksızın fâilin zâtı gereği ortaya çıkar.<sup>561</sup>

Sadrüşşerîa ehl-i sünnet kelâmcıların ihtiyâr sahibi kimsenin iki eşit durumdan birini tercih etmesinin mümkün olduğunu ispatlamak için ileri sürdükleri yırtıcı hayvandan kaçan kimse misalini zikreder. Kelâmcılara göre yırtıcı hayvandan kaçan kişinin içine düştüğü dehşet hâlinde biri diğerinden daha evlâ olmayan iki eşit yoldan birini tercih etmesi mümkündür. Filozoflar ise bu örneğin müreccihin bulunmadığına değil bilinmediğine delalet ettiğini, “müreccih olmadan ruchân bâtıldır” önermesinin söz konusu örnekle çürütülemeyeceğini iddia ederler. Zira filozoflara göre “bu bedihî önerme olmasaydı yaratıcının varlığına dair bilginin kapısı kapanırdı”.<sup>562</sup>

Filozoflara nispet ettiği bu itirazı cevaplayan Sadrüşşerîa, yaratıcının bilgisinin ispatında kullanılan “müreccih olmadan mümkünün iki tarafından (varlık ve yokluk) birinin ruchânı imkânsızdır” şeklindeki önermenin “mümkünün bir var edici (*mûcid*) olmadan varlığının imkânsız olduğu” anlamına geldiğini ileri sürer. Diğer bir ifadeyle, “müreccih olmadan ruchân bâtıldır” önermesini Sadrüşşerîa da kabul etmekle beraber, burada müreccihin iradeyi de önceleyen bir sebep değil mûcid anlamına geldiğini savunur. Dolayısıyla söz konusu önerme, ona göre mümkünün bir mûcid olmadan varlığının imkânsız olduğunu ifade eder. Ayrıca bu matlûbu, yani bir yaratıcının varlığını, söz konusu önermeye ihtiyaç duymadan şu argümanla ispat etmek mümkündür: “Mevcut ya varlığı için kendisi dışında bir şeye ihtiyaç duymaz ya da varlığı için kendisinden başkasına ihtiyaç duyar. (Varlıklarda) teselsülün kesilmesi için ilkinin (varlığı için kendisi dışında bir şeye ihtiyaç duymayanın) varlığı kaçınılmazdır.” Nitekim bu önerme ve onun bedihî olduğu teslim edildiği takdirde, müreccihin fâil olduğu ve fiilin bir mûcid olmadıkça varlığının zorunlu hâle gelmediği ortaya çıkacaktır. Diğer taraftan kelâmcıların getirdikleri bu örnek filozofların ileri sürdüğü “iki eşit ihtimalden birinin tercihinin imkânsız olduğu” öncülünün

---

<sup>561</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 395.

<sup>562</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 395-396.

men‘i için bir senettir. Şu hâlde klasik argümantasyon tekniğine göre filozofların bu örnekte ruchânın bulunduğunu ispat için kesin delil (*burhân*) getirmeleri gerekir.<sup>563</sup>

Sadrüşşerîa kelâmcıların, filozofların öncülünü men‘ için ileri sürdükleri dayanağı yani vahşi hayvandan kaçan kimse örneğini bir argümanla destekler. Bu argümana göre söz konusu örnekte bir tarafın ruchânı gerekseydi bu (a) ya nefsülemirde veya (b) fâilin kanaatine göre olurdu. Oysa her iki ihtimal de geçersizdir. Zira fâil ihtiyârî bir fiili gerçekleştirirken nefsülemirdeki duruma mutabık olmayan bir kanaatle hareket edebilir. Öte yandan fâil kimi zaman ruchâniyetine kani olmadığı fiilleri de işleyebilir. Bahsi geçtiği üzere yırtıcı hayvandan kaçan bir kimsenin tercihe şayan olmadığını düşündüğü bir yola girmesi de mümkündür. Bunun inkârı ise *vicdânî* (iç duyuya dayanan) bilginin inkârı anlamına gelir. Ayrıca filozofların misalin netice itibarıyla ruchânın kendisinin bulunmadığını değil bilgisinin olmadığını gösterdiği iddiası geçersizdir. Zira fâilin ruchânı bilmeyişi de tercihin ruchâna bağlı olmaksızın gerçekleştiğini göstermeye yeter.<sup>564</sup>

Klasik sonrası dönemde kelâmcıların, Sadrüşşerîa’nın tercihin öncesinde bir başka tercihin bulunmadığını ispat için getirdiği bu örneği, Mu‘tezile’ye ve filozoflara eleştiri yönelttikleri bazı meseleler bağlamında gündeme getirdikleri anlaşılır. Bu çerçevede filozofların âlemin ezeliği iddiası ile Mu‘tezile’nin *dâîn* fiiller için belirleyici olduğuna dair yaklaşımı kelâmcılarca tenkit edilen görüşler olmuş, söz konusu misal ve benzerleri de kelâmcılar tarafından bu meseleler bağlamında zikredilmiştir.

Bahsi geçen meseleye Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife* adlı eserinde filozofların âlemin kıdemi için ileri sürdükleri argümanları ele aldığı kısımda temas etmiştir. Eserinde filozoflara nispet ettiği argümanların ilki kadim varlıktan hâdisin meydana gelmesinin imkânsız oluşudur. Zira filozoflara göre mümkün varlık sonradan belirli bir vakitte meydana gelseydi yani hâdis olsaydı önceden değil de o anda yaratılmasının sebebi olmalıdır. Eğer bu hususta iradenin varlığı ileri sürülecek olursa filozoflara göre iradenin iki eşit durumdan birini tercih etmesi imkânsızdır. Çünkü eşit olan iki ihtimalden birinin tercih edilebilmesi

---

<sup>563</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 396. Teftâzânî burada müellifi eleştirerek, müstedil konumunda olan filozofların men‘in senedinin geçersizliği için değil men‘ yöneltilen öncülü ispat için kesin delil getirmeleri gerektiğini ifade eder. bk. Teftâzânî, *Telvîh*, I, 396.

<sup>564</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 395-396.

için râcih olması gerekir. Filozofların bu görüşü ispat için ileri sürdüğü bir örnek Sadrüşşerîa'nın verdiği yırtıcı hayvandan kaçan kimse misaline benzer olan susayan kimsenin durumudur. Bu örneğe göre bir kimsenin önünde bulunan iki su dolu bardaktan birini tercih ederken bu iki seçeneğin birbirine eşit olması imkânsızdır. Bu durumda en basit ihtimalle suyu sağ eliyle içen bir kimse ise sağ taraftakini tercih eder veya en güzel gördüğü bardağı alır. Bu argümana cevap veren Gazzâlî ise burada zaten iradeyi yönlendirecek başka bir müreccihin olmadığı durumu var saydıklarını ve bu durumda iki eşit durumdan birinin iradeyle tercih edileceğini ifade etmiştir.<sup>565</sup>

Sadrüşşerîa'nın tercihin öncesinde bir başka ruchânın/tercihin bulunmadığını ispat için ele aldığı bu meseleyi Râzî'nin *İşârât* şerhinde filozofların bir argümanı olarak zikrettiği görülür. Bu meseleyi daha ziyade İbn Sînâ'nın “maddenin (*heyûlâ*) hâdisin varlığını öncelediği” görüşü bağlamında işleyen Râzî, filozofun bu görüşüne itiraz etmiş ve hâdisin varlığından önce imkânın subûti/vücûdî olmadığını ve maddeyle öncelenmediğini ileri sürmüştür. Bunu ispatlamak için ele aldığı muhtemel karşı itirazların birinde hâdisin varlığa gelmeden önce varlığının evlâ/râcih olması gerektiği; hâdisin varlığının evlâ olmasının ise ancak maddeyle öncelenmesi durumunda mümkün olduğu ifade edilmiştir. Râzî hâdisin maddeyle öncelendiğini ispat için ileri sürülen bu görüşün öncüllerini men' ederek mümkünün varlığa gelmeden önce varlık ihtimalinin evlâ olduğu iddiasını reddetmiştir.<sup>566</sup>

Anlaşıldığı üzere Râzî filozofların kabul ettiği anlamda hâdisin varlığından önce maddenin varlığını reddetmiş ve bu bağlamda tercihi önceleyen ruchâna karşı çıkmıştır. Mamafih özellikle son yazdığı eserlerde onun Mu'tezilî kelâmcılar gibi insan fiillerinin ortaya çıkışında dâînin fâilin tercihi üzerindeki etkisini kabul ettiği ileri sürülmektedir.<sup>567</sup> Nitekim Râzî kudret ve dâînin yekûnunun fiili gerektirdiğini ancak gerek fiilin gerek kudret ve dâînin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmek suretiyle cebri savunmuş, bunu “kul muhtâr suretinde muztardır” ifadesiyle vurgulamıştır. Yani ifadesine göre insan her ne kadar

---

<sup>565</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, ss. 90, 91; 102-104.

<sup>566</sup> Bk. Fahreddîn Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Ali Rıza Necefzâde, Tahran: Encümen-i âsâr-u mefâhir-i ferhengî, 1383, II, 407-408; Râzî, *Muhassal*, ss. 204-205.

<sup>567</sup> Fahreddîn Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987, III, 13-16; Ayman Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, trc. Selime Çınar - Kübra Şenel, İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016, s. 34.



fiilinde irade sahibi olarak görünse de cebr altındadır.<sup>568</sup> Benzer şekilde Râzî, *Mahsûl*'de *teklîf-i mâ lâ yutâk*ın mümkün olduğunu ispat ederken getirdiği argümanların birinde kuldan fiilin ortaya çıkmasının bir *dâîye* bağlı olduğunu, bu *dâînin* ise Allah tarafından yaratıldığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla bu *dâî* bulunduğu kuldan fiilin ortaya çıkması zorunlu olur. Bu durumda kulun fiilinde cebr ortaya çıkar. Cebrle ortaya çıkan fiiller aynı zamanda teklîfe konu olduğu için kul, güç yetiremeyeceği fiillerle yükümlü tutulmaktadır.<sup>569</sup> Görüldüğü gibi Râzî *dâîlerin* insan iradesini yönlendiren ve etkileyen bir unsur olarak düşünmüş onun da nihayetinde Allah tarafından yaratıldığını ileri sürerek fiillerde cebr iddiasını farklı bağlamlarda gündeme getirmiştir. Bu bakımdan Sadrüşşerîa'nın kelâmcıların söz konusunu örneğini savunarak aynı zamanda Râzî'nin *dâîyi* kabul eden ve bu kabulden hareketle cebre ulaşan argümanına karşı çıktığı söylenebilir. Böylece Sadrüşşerîa, yaratılmış bir *dâînin* iradeye etkisi üzerinden gelebilecek bir itirazın de önüne geçmiş olur.

Tercih ve ihtiyâr öncesinde ruchâniyet meselesi, Sadrüşşerîa'nın muasırlarından Adudüddîn el-Îcî'nin *Mevâkıf* adlı kelâm eserinde muhtelif bağlamlarda ele alınmıştır. Bunlardan biri *umûr-ı âmm*e konularından arazlar bahsinde *nefsânî keyfiyetlerin* yani *zâtî* sıfatların ele alındığı bölümde iradeyi işlediği kısımdır. Bu kısımda Mu'tezile'nin iradenin gerçekleşmesi için herhangi bir faydaya kâni olunması veya eğilimin bulunması gerektiğine dair görüşünü çürütmeye çalışan Îcî, Eş'arî kelâmcıların bu husustaki delillerinin yırtıcı hayvandan kaçan kişi misali olduğunu ifade eder. Mu'tezile'nin, *dâînin* (*dâî*) fâilin tercihi/ihtiyârı üzerinde belirleyici olduğu iddiasının reddedildiği anlaşılan bu örnekte<sup>570</sup> hayvandan kaçan kimse faydanın bulunduğu tarafın kanaatinde ağır basması için bekleyemeyeceği gibi içindeki bir eğilimi de takip edemeyecektir. Zira içinde bulunduğu korku durumundan bir tarafı tercih etmesi için müreccih aramaz ve salt iradesiyle bir tarafı seçmek durumunda kalır. Aksi takdirde yırtıcı hayvan kendisini parçalayınca kadar düşünmesi gerekirdi. Benzer şekilde aşırı derecede susuz kalan kimse önündeki iki su dolu

---

<sup>568</sup> Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, ss. 41-54.

<sup>569</sup> Râzî, *Mahsûl*, II, 225.

<sup>570</sup> Râzî'nin ifade ettiği gibi, *dâî* belirli bir fiili yaparken bu fiilde ağır basan bir faydanın bulunduğu dair sahip olunan bilgi, kanaat, zannı ve fâilin kalbinde fiilin yapılması için husule gelen meyildir. Burada sözü edilen ve tercih öncesinde fâilde oluşan fayda kanaati ve eğilimle *dâînin* kastedildiği anlaşılmaktadır. bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, III, 9-10; Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, s. 34.

kadehten birini seçerken ve aç kalan kimse önündeki iki ekmekten birini tercih ederken bir tarafın ağır basması için müreccih beklemez.<sup>571</sup> Görüldüğü gibi Îcî iradeyi ele aldığı kısımda hasmı filozoflar değil Mu‘tezile olarak ifade etmiş ve varlığa gelmeden önce mümkünün bir tarafının tercihe şâyân olduğu iddiasını reddetmiştir.

Îcî’nin eserinde söz konusu meseleyi aldığı bir diğer bölüm vücûdî/sübûtî sıfatlardan kudret konusudur. Burada Allah’ın, ilim sahibi bir zâtın fiili yaratması veya terk etmesinin mümkün olması<sup>572</sup> anlamına gelen kudretle muttasıf olduğunu ifade eden Îcî, *mûcib bi’z-zât* görüşünü savunup bu sıfatı kabul etmeyen filozofların ileri sürdükleri delilleri inceler. Bunlardan ilk olarak temas ettiği argüman şu şekildedir: Kudretin iki zıt durumdan birine taalluk etmesi ya kudretin kendisiyle ya da zâtı dışında bir müreccihle gerçekleşir. İlk durumda mümkünün var olabilmesi için herhangi bir müreccihe ihtiyaç duymaması söz konusudur; bu ise yaratıcının varlığını ispatlayan kapıyı kapatır. Ayrıca bu durumda ma‘lûlün yani mümkün varlığın kadim olması gerekir ki bu âlemin hüdûsünü savunan kelâmcıların çelişki içinde olduğunu gösterir. İkinci durumda yani kudretin zâtı dışında bir şeyle taalluk etmesi hâlinde başka bir müreccihe ihtiyaç duyulur ve müreccihlerin sonsuza dek sürmesini ve teselsülü gerektirir.<sup>573</sup> Burada ise meselenin, filozofların *mûcib bi’z-zât* görüşünü ispat için ileri sürdükleri ve kendisiyle kudreti inkar ettikleri argümanla irtibatlı olduğu görülür. Diğer taraftan her ne kadar kelâm eserlerinde ve Sadrüşşerîa tarafından açıkça zikredilmese de mesele filozofların fâil illetin ma‘lûlünü gerektirirken gâî sebebe de ihtiyaç olduğu iddiasıyla irtibatlandırılabilir. Nitekim Sadrüşşerîa mezkûr görüşüyle Allah’ın fiillerinde iradesini ve ihtiyârını yönlendirecek bir gâî sebebin kabulünün kapısını da kapatmış olabilir. Dolayısıyla meselenin filozoflarla kelâmcıların tartışma noktalarından olan maddenin/âlemin ezeliliği, gâî illet, imkânın ontik statüsü ve *mûcib bi’z-zât* Tanrı anlayışıyla da irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır.

Sadrüşşerîa “müreccih olmadan ruchân ve tercih geçersizdir” önermesinin filozofların anladığı şekilde iradeyi önceleyen bir sebebin gerekliliği manasına gelmediğini düşünmüş ve bu önermede müreccih iradeye alternatif bir tercih sebebi olarak değil var edici kudret

---

<sup>571</sup> Îcî, *Mevâkıf*, VI, 72-74.

<sup>572</sup> Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 57.

<sup>573</sup> Îcî, *Mevâkıf*, VIII, 61-63.

olarak anlamlandırmıştır. Müreccihî, iki eşit ihtimalden birini tercih eden irade anlamında kullanmakla beraber filozofların öncülünü yorumlarken yaratıcı kudret anlamında değerlendirmiştir. İradeyi önceleyen ve yönlendiren bir illet ve tercih sebebi olarak ise müreccihî kabul etmemiştir. Eş'arî kelâm geleneğinde Allah'ın iradesini önceleyen bir sebep olan müreccihîn reddedilmesi bağlamında zikredilen bahsi geçen misali ise aynı zamanda kulun iradesinin bağımsızlığını ve sebepli olmadığını göstermek için ileri sürmüştür. Yani ona göre gerek Allah'ın iradesi gerek kulun iradesinin taalluku öncesinde, fiilin ihtiyârî karakterini bozacak tarzda bir tarafın ağır basması imkânsızdır. Bu bağlamda Sadrüşşerîa'nın, fiilin tercihinde herhangi bir taraftaki faydanın ve maslahatın bilgisi anlamına gelen *dâî*yi de tercihi zorunlu kılan bir sebep olarak kabul etmediği anlaşılmaktadır. Her ne kadar dört mukaddimeden sonra fiilin ortaya çıkışını ele aldığı kısımda fiillerin kimi zaman *dâî* ile ortaya çıktığını kabul etse de, asıl itiraz noktası bunun iradenin tercihinin zorunlu olarak belirleyen bir sebep olmasıdır.<sup>574</sup>

Özetle, Sadrüşşerîa dördüncü mukaddimede iradenin iki eşit ihtimalden birini veya tercihe şayan olmayan ihtimali tercih ettiğini temellendirmiş; fiilin ıztırârlılığına yol açacağı için iradenin bir illeti olmadığını ve tercih öncesinde fiilin varlığını zorunlu kılacak bir *ruchân*ın da bulunmadığını ispatlamıştır. Dolayısıyla bu mukaddimede kulun fiilinin ihtiyârî karakterini ispat etmenin yanı sıra Allah'ın iradesinin de sebepli olmadığını göstererek filozofların heyûlânın ezeliyeti ve *mûcib bi'z-zât* gibi görüşlerine aralanan kapıyı kapatmak istediğini söylemek mümkündür. Bu mukaddime bağlamında Allah'ın iradesiyle iki eşit ihtimalden birini tercih etmesi, irade ve ihtiyârın sebepli (*mu'allel*) olmayışı ve fâilin ihtimallerden birindeki *ruchân*ı bilmesinin imkânı; tezde ele alınan dönemin âlimleri tarafından hâşiyelerde gündeme getirilen meseleler olmuştur.

#### 1. Fâil-i Muhtâr Tanrı'nın İradesiyle İki Eşit İhtimalden Birini Seçmesi

Hatırlanacağı üzere Sadrüşşerîa, dördüncü mukaddimede iki eşit ihtimalden birinin ve tercihe şayan olmayan ihtimalin (*mercûh*) tercihinin vâki olduğunu ifade etmişti. İleri sürdüğü bu öncülü imkânsız seçenekleri elediği şu argümanla ispatlamıştı: Mümkünün varlık kazanmasında (a) ya hiç tercih yoktur (b) ya da tercih vardır. Tercihin varlığı

---

<sup>574</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 400.

durumunda bu (ba) ya ağır basan ihtimalin (*râcih*) tercihidir (bb) veya iki eşit ihtimalden birinin tercihidir (bc) yahut da mercûhun tercihidir. Bu seçeneklerden ilki (a) imkânsızdır. Zira tercih olmaksızın mümkün varlığa gelmez. İkinci durum da (ba) geçersizdir. Çünkü varlık ve yokluk ihtimalleri birbirine eşit olan mümkünün varlığı *bizzat* değil *bi'l-gayr* tercihe şayan olabilir. Yani kendisi dışında müreccih bulunmadan mümkünün varlık ihtimalinin ağır basması imkânsızdır. Aksi takdirde bu *ruchân* mümkünün ya zâtında sabit olur ki bu durumda tercih edilmesi yani varlığa gelmesi hâlinde sâbit (mevcut) olan şeyin ispatı gerekir ya da ortaya çıkan *ruchâna* zâid bir *ruchân* gerekir ki bu durum her tercihin sonsuza dek bir tercihle öncelenmesini gerektirir ve teselsüle yol açar.<sup>575</sup>

Sadrüşşerîa'nın ileri sürdüğü ve Teftâzânî'nin takrir ettiği bu argümana itiraz eden Cürcânî, iki eşit ihtimalden birinin veya mercûhun tercihinin caiz ve vâki olduğuna dair önermeyi ele alır. Bu önermenin itiraza açık olduğunu ileri sürer ve mümkünün zâtına ve fâil-i muhtâra nispetle niçin problemli olduğunu ortaya koyar. Buna göre “iki eşit ihtimalden birinin tercihi” ifadesinde ihtimallerdeki eşitlikle (a) mümkünün, dışarıdaki etkiden bağımsız olarak, zâtına nispetle iki tarafın eşitliği kastediliyorsa bu durumda dışarıdan bir müreccihin ortaya çıkıp mümkünün ihtimallerinden birini tercih edebileceği hususunda tartışma yoktur. Ancak ihtimallerdeki eşitlikle (b) fâil-i muhtâr ve hikmet sahibi Allah'a nispetle ihtimallerdeki eşitlik kastediliyor ve bu eşitlik O'nun cihetinden herhangi bir amacın mümkünün ihtimallerinden birine taalluk etmeyeceğini ifade ediyorsa bu iddia men' edilir. Zira hikmet sahibi Allah'ın bir fiili ancak bir dâî ve amacın sonucunda yaptığı kesin olarak bilinir. Bu bakımdan Allah'ın iradesiyle bir fiili tercih etmesi iki eşit ihtimalden birinin tercihi olmayıp tercihe şayan olanın (*râcih*) tercihi olur. Şu hâlde Sadrüşşerîa'nın tercihe şayan ihtimalin tercihi durumunda sâbitin ispatı ve teselsülün ortaya çıkacağı iddiası da men' edilir.<sup>576</sup> Görüldüğü üzere Cürcânî ihtimallerdeki eşitliği mümkünün zâtına nispetle mümkün görse de hikmet sahibi bir Tanrı için mümkün görmez. Allah'ın hikmeti gereği, fiili ancak bir dâî ve amaçla gerçekleştirdiğini ileri sürer. Sadrüşşerîa'nın zikri geçen argümanı ve Teftâzânî'nin takriri, ele alınan asırda Osmanlı ilim çevresinde Cürcânî'nin bu itirazı üzerinden tartışılmıştır. Kimi hâşiye yazarları bu itiraza cevap vermeye çalışmış kimi

---

<sup>575</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 395.

<sup>576</sup> Cürcânî, *Hâşiyetü 't-Telvîh*, ss. 74-75.

de getirilen cevapları eleştirmiştir. Bazı hâşiye yazarları ise bu itirazı eleştirmekle birlikte Cürçânî'ye nispetini sorgulamıştır.

İsim vermeden naklettiği Cürçânî'nin eleştirisine iki seçenek üzerinden de cevap verilebileceğini ileri süren Kırımî'ye göre (a) mümkünün zâtına nispetle iki tarafın eşitliği kabul edilecek olursa bu durumda irade anlamında müreccihin ihtimallerden birini tercih etmesi tartışma konusu değildir. Sadrüşşerîa'nın tartıştığı mesele ihtiyâr sahibinin iradesinin mümkünün iki ihtimalinden birine taalluk ederken herhangi bir dâî ve başka bir müreccihe gerek olup olmadığıdır. (b) Fâil-i muhtâr ve hikmet sahibi Allah'a nispetle mümkünün iki tarafının da eşit olduğu kabul edildiğinde ise Cürçânî'nin iddiasının aksine imkânsız bir durum ortaya çıkmaz. Zira bu durumda fâil-i muhtâr Tanrı mümkünün kendisine nispetle iki eşit ihtimalinden birini tercih eder. Bu ihtimallerin tercihinde ise Allah'ın zâtına râci olan herhangi bir amaç veya dâî söz konusu olmaz. Dolayısıyla ağır basan ihtimalin (*râcih*) tercihi de ortaya çıkmaz.<sup>577</sup>

Cürçânî'ye cevap veren diğer bir isim ise Molla Hüsrev'dir. Molla Hüsrev, Cürçânî'nin bu eleştirisinin Teftâzânî'nin ilerleyen satırlarda gündeme getirdiği ve cevapladığı muhtemel itirazı göz önünde bulundurmayaşından kaynaklandığını ileri sürer. Nitekim Teftâzânî cevabında “iki eşit ihtimalden birinin veya tercihe şayan olmayan ihtimalin (*mercûh*) tercihinin caiz ve vâki olduğuna” dair iddiayla tercihin “netice itibariyle (*bi'l-âhire*)” ancak bu iki durumdan birine yönelik olması gerektiğinin kastedildiğini ifade etmiştir.<sup>578</sup> Dolayısıyla Cürçânî'nin ileri sürdüğü ilk seçenekte (a) ifade ettiği gibi mümkünün zâtına nispetle iki tarafın eşitliği kastedilmekle beraber bir tarafın ağır basması için dışarıdan bir müreccihe ihtiyaç vardır.<sup>579</sup> Hüsamzâde Mustafa da Molla Hüsrev'e benzer şekilde Teftâzânî'nin ilerleyen satırlarda zikrettiği bahsi geçen itiraz ve cevabın bu meseleyi tamamladığını ve Cürçânî'nin eleştirisine mahal kalmadığını ifade eder.<sup>580</sup>

Cürçânî'nin eleştirisinin cevaplanabileceğini ifade eden Alâeddin el-Arabî ise “Allah'ın hikmet sahibi olması” üzerinde durmuştur. Önerdiği cevaba göre ihtiyâr sahibi

---

<sup>577</sup> Kırımî, *Hâşiye ale 't-Telvîh*, vr. 119a.

<sup>578</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 394.

<sup>579</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale 't-Telvîh*, vr. 147a-147b.

<sup>580</sup> Hüsamzâde Mustafa, *Hâşiye ale 't-Telvîh*, vr. 181a-181b.

Allah'ın hikmet sahibi olması, sadece O'nun fiilinin bir hikmet ve maslahatı barındırmasını gerektirir. Ancak hikmet ve maslahat, amaçtan (*garaz*) daha genel bir kavramdır. Şu hâlde Cürcânî'nin iddia ettiği gibi Allah'ın fiillerinde hikmetin bulunmasından hareketle bu fiillerin bir amaca dayandığı ispat edilemez. Nitekim kelâm eserlerinde Allah'ın fiillerinin gâî sebeplerden ve amaçtan münezzeh olduğu, pek çok delille gösterilmiştir. Şu var ki Arabî'ye göre Sadrüşşerîa'nın kıyas delilini ele aldığı kısımda Allah'ın fiillerindeki gâî illetleri kabul etmesi buradaki argümanı ile çelişir. Bu bakımdan Cürcânî'nin söz konusu eleştirisi, Sadrüşşerîa'nın kıyas bağlamındaki görüşüne<sup>581</sup> dayanıyor gibidir.<sup>582</sup> İfadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Alâeddin el-Arabî sadece Cürcânî'nin Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'nin argümanına yönelttiği eleştiriye cevaplamamış, aynı zamanda Sadrüşşerîa'nın getirdiği argümanın eserindeki diğer ifadeleri ile çeliştiğini ortaya koymuştur.

Cürcânî'nin eleştirisi ile Alâeddin el-Arabî'nin yukarıdaki cevabını özetleyerek nakleden Kestelî ise bu cevabın isabetli olmadığını savunur. Zira Allah'ın fiillerinin bir amaca (*garaz*) dayanması, Allah'ın hikmetinin gerektirdiği bir durum değildir. Allah'ın fiillerinde bir amacın olması O'nun fâil-i muhtâr olmasının sonucudur. Diğer bir ifadeyle, Allah'ın fiillerinin amaçlı olduğunu kabul edenler bunu O'nun hikmetiyle değil, fâil olması ve ihtiyârıyla açıklarlar. Allah'ın fiillerinde amacın olup olmadığı, düşünürler arasında tartışılan meşhur bir meseledir. Meselenin taraflarından hiçbiri, Kestelî'ye göre görüşünü desteklemek için kesin argümanlar getirememiştir. Ayrıca Arabî'nin iddia ettiği gibi Allah'ın fiillerinin amaçtan münezzeh olduğunu savunanların tamamı aynı zamanda O'nun fâil ve ihtiyâr sahibi olduğunu iddia etmez. Nitekim bu görüşü savunanların bir kısmı aynı zamanda Allah'ın mûcib bi'z-zât olduğunu ileri sürer.<sup>583</sup> Görüldüğü gibi aslında Kestelî, Arabî'nin cevabının Cürcânî'nin eleştirisine uygun olmadığını ima etmiş; ehl-i sünnet

---

<sup>581</sup> Sadrüşşerîa illetin mahiyetini ele alan kısımda bazı usûlcülerin illeti Şâri'in hükümlerini yönlendiren *bâis* olarak tanımladıklarını ancak Allah için aslahı vâcib gören Mu'tezilî usûlcülerden bu hususta ayrıldıklarını ifade eder. Bu bağlamda kendi mensubu olduğu Mâtürîdî-Hanefî geleneğe göre de, benzer şekilde, Allah'ın fiillerinin sebebinin kulların maslahatları olduğunu ancak bu yaklaşımın aslahın vücûbu görüşünden farklı olduğunu ileri sürer. Ardından Allah'ın fiillerinin sebepsiz (gayr-i mu'allel) olduğuna dair iddiayı ise hakikatten uzak olduğunu naslardan getirdiği delillerle çürütmeye çalışır. bk. Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, II, 144-145.

<sup>582</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 72a; Alâeddin Arabî, *Hâşiye suğrâ ale'l-mukaddimâtî'l-erba'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1155, vr. 33a.

<sup>583</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 30a.

kelâmcıların yanı sıra mûcib bi'z-zât Tanrı anlayışını savunan düşünürlerin bir kısmının da Allah'ın fiillerinin amaçtan münezze olduğunu düşündüklerini ifade etmiştir.

Hasan Çelebi Fenârî, Alâeddin el-Arabî'nin Cürcânî'ye verdiği cevabı ve Kestelî'nin bu argümana yönelttiği itirazı özetleyerek nakleder. Bunların ardından ise Kırımî'nin Cürcânî'nin eleştirisine verdiği cevabı yine isim vermeden nakleder.<sup>584</sup> Bu bakımdan Fenârî'nin Cürcânî'nin eleştirisini, kendisinden önce bu eleştiriye verilen cevapları ve cevaplara yöneltilen itirazları özetleyerek derlemesi dikkat çekicidir.

Samsûnîzâde ise Cürcânî'nin itirazını isim vermeden naklettikten sonra bu itirazı ona nispet ettiklerini ancak bunun ona yönelik bir iftira olduğunu ileri sürer. Çünkü ehl-i sünnet kelâmcıları ve diğer düşünürler arasında tartışılan husus tam olarak, ister hikmet sahibi olsun ister olmasın Tanrı'dan herhangi bir dâî olmaksızın, iki ihtimal de eşit olacak şekilde, bir fiilin ortaya çıkmasının mümkün olup olmadığıdır. Dolayısıyla tartışmanın Cürcânî'ye nispet edilen itirazda iddia edildiği gibi Allah'ın hikmet sahibi olup olmaması ile ilgisi yoktur. Nitekim ehl-i sünnet kelâmcıları bu hususta yırtıcı hayvandan kaçan ve susuzluk çeken kimse örneklerini ileri sürerek ihtiyâr sahibi Allah'ın herhangi bir dâî olmadan iki eşit ihtimalden birini tercih ettiğini ispat etmek istemişler, bu hususta Allah'ın hikmet sahibi olmasını gündeme dahi getirmemişlerdir.<sup>585</sup> Samsûnîzâde'nin, bu eleştirinin Cürcânî'ye nispetini reddetmesi anlaşıldığı kadarıyla Cürcânî'nin mevcut hâşiyesindeki itirazı görmediğine işaret etmektedir. Diğer taraftan Samsûnîzâde'nin sadece itirazın içeriğine bakarak ehl-i sünnet dışı bir görüş olarak nitelemesi, onun Cürcânî'nin eleştiri noktasını gözden kaçırdığını ihlas etmektedir. Cürcânî bu itirazını zikretmeden önce “söz sahibinin şöyle itiraz etme hakkı vardır (*likâil en yekûl*)” ifadesiyle Sadrüşşerîa'nın argümanının eleştiriye açık olduğuna işaret etmiştir. Ancak bu ifade olsa olsa Sadrüşşerîa'nın argümanının zayıf noktasına dikkat çekmeyi amaçlayıp doğrudan söz konusu iddiayı savunma anlamına gelmez.

Görüldüğü üzere dönemin ilim çevresinde doğrudan Sadrüşşerîa'nın ve Teftâzânî'nin iddiası tartışılmaktan ziyade Cürcânî'nin bu isimlerin iddiasına yönelttiği eleştiri gündeme

---

<sup>584</sup> Fenârî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, II, 143-144.

<sup>585</sup> Özer, “Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesi”, s. 227.

gelmiştir. Usûlcülerin büyük kısmı Cürcânî'nin bu eleştirisine farklı yönlerden cevaplar üretmişler, hatta Samsûnîzâde bu eleştirinin yakıştıramadığı Cürcânî'ye nispetini bir "iftira" olarak nitelendirmiştir. Zira diğer hâşiye yazarlarının tutumunda olduğu gibi ona göre de filozofların mûcib bi'z-zât iddiasına ya da Mu'tezile'nin aslahın vücûbu görüşüne yol açması sebebiyle Allah'ın tercihini bir amaç ve dâînin öncelemesi imkânsızdır. Bu hususta Kestelî ise özellikle Alâeddin el-Arabî'nin cevabını konu etmiş ve arasında bu hususta iddia edildiği gibi yeknesak bir tavrın olmadığını hatta mûcib bi'z-zât görüşünü savunan kimi düşünürlerin de Allah'ın tercihinde bir garaz ve dâînin bulunduğu karşı çıktığını ifade etmiştir.

## 2. İrade ve İhtiyârın Sebepli (Mu'allel) Olmayışı

Önceki meseleyle sıkı irtibatlı olarak Osmanlı ilim çevresinde tartışılan diğer bir mesele, irade ve ihtiyârın bir illete bağlı olarak ortaya çıkıp çıkmadığıdır. Yani irade ve taalluku öncesinde dâî gibi bir sebebin olup olmadığı daha çok Allah'ın fiilleri üzerinden tartışılmıştır. Hâşiye yazarları tarafından Allah'ın iradesini önceleyen bir sebebin olup olmadığı Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* taki ilgili işkâlleri ve itirazları da gündeme getirilerek tartışılmıştır.

Hatırlanacağı üzere, Sadrüşşerîa iradenin iki eşit ihtimalden birinin veya tercihe şayan olmayan ihtimali (*mercûh*) tercih ettiğini ifade ettikten sonra bunu temellendirmek için iki argüman daha serdetmişti. Bunlardan ilkinde göre henüz varlığa gelmemiş her mümkün ma'dûmdur ve bu bakımdan mümkünün nefsülemirde, yokluk ihtimali varlık ihtimaline ağır basar. Zâtına nispetle ise mümkünün varlık ve yokluk ihtimalleri birbirine eşittir. Dolayısıyla mümkünün var edilmesi tercihe şayan olmayan ihtimalin (*mercûh*) veya iki eşit ihtimalden birinin tercihi olmak durumundadır. Sadrüşşerîa'nın ikinci argümanına göre ise fâilin kendisiyle tercihe şayan olmayan ihtimali veya iki eşit ihtimalden birini seçtiği sıfat iradedir. Dolayısıyla fâil irade etmeden iki eşit ihtimalden birinin veya tercihe şayan olmayan ihtimalin ağır basması imkânsızdır. Bu bağlamda irade bir illete bağlı olarak ortaya çıkmaz. Filozofların ileri sürdüğü görüşte Tanrı'nın zâtı gereği zorunlu kılması (*icâb bi'z-zât*) nasıl



bir illete bağılı olarak ortaya çıkmıyorsa zâtı eşit ihtimallerden birini seçmeyi gerektirdiği için iradenin de bir illete bağılı olmaksızın ortaya çıkar.<sup>586</sup>

Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın getirdiği ikinci argümanı takrir eder ve iradenin fâilin kendisiyle tercihe şayan olmayan ihtimali veya iki eşit ihtimalden birini seçtiği sıfat olduğunu ifade eder. İrade ve ihtiyârın illeti olmadığını ise ihtiyâr sahibinin iki eşit ihtimalden birini tercih etmesinin müreccih olmadan tercihte bulunma anlamına geleceğine dair muhtemel bir itiraza cevap olarak ele alır. *Mûcib bi'z-zâtın* niçin bunu değil de şunu tercih ettiği sorulamayacağı gibi, irade sahibine de ihtiyârının sebebi bağlamında “niçin bunu değil de şunu tercih etti” sorusunun yöneltilemeyeceğini ifade eder. Çünkü nasıl filozoflara göre zorunlu kılma (*icâb*) herhangi bir sebebe bağılı olmaksızın bizzat gerçekleşiyorsa tercih de irade ve ihtiyârın zâtî bir sıfatıdır.<sup>587</sup>

Kestelî küçük hâşiyesinde Teftâzânî'nin takrir ettiği, tercihin iradenin zâtî bir sıfatı olduğu için iradenin bir illete bağılı ortaya çıkmadığına dair argümanın ne ifade ettiğini ortaya koymaya çalışır. Burada iradenin sebepli olmayıp zâtı gereği tercihte bulunmasından maksat iradenin taallukunun herhangi bir sebebe ihtiyaç duymamasıdır. Yani irade zâtı gereği iki eşit ihtimalden birine bedel yoluyla taalluk eder ve bu taallukunda herhangi bir sebebe ihtiyaç duymaz. İradenin zâtı gereği tercihte bulunması ifadesiyle söylenmek istenen ancak bu anlam olabilir. Yoksa söz konusu argüman iradenin zâtının iki eşit ihtimalden birini diğer ihtimali imkânsız kılacak şekilde gerektirmesi anlamına gelmez. Diğer bir ifadeyle, bu argümanla bir tür *icâbı* çağrıştıracak şekilde ihtimallerden birini zorunlu kılma kastedilmemiştir. Diğer taraftan Kestelî, Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'nin argümanlarında yer alan ve “*icâb bi'z-zâtın* bir illete bağılı olarak ortaya çıkmadığına” dair ifadeyi de men' eder. Zira *mûcib bi'z-zât* Tanrı anlayışında mûcibin ortaya çıkardığı ma'lûlüne nispeti diğer varlıklara olan nispetinden farklıdır. Başka bir ifadeyle, zâtı gereği mûcib olan Tanrı, başkalarını değil, sadece kendisine olan özel nispeti sebebiyle ma'lûlünü zorunlu kılar.<sup>588</sup>

---

<sup>586</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 395.

<sup>587</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 395.

<sup>588</sup> Kestelî, *Hâşîye suğrâ*, vr. 12b-13a.

Kestelî'nin ilk hâşiyesindeki bu açıklaması Hacıhasanzâde tarafından Cürcânî'nin aşağıda zikredilecek eleştirisine cevap mahiyetinde değerlendirilmiş ve eleştirilmiştir.

Hacıhasanzâde, Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'inde yer alan ve Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'nin argümanına itiraz olarak düşünülebilecek bir pasajı alıntılar. İlgili bölümde Cürcânî, Îcî'nin "ihtiyâr sonucu ortaya çıkan zorunluluğun fiilin ihtiyârîliğini bozmadığına" dair ifadesini eleştirir. Hacıhasanzâde'ye göre güzel bir işkâli ortaya koyan bu eleştiriye göre güç yetirilebilen (*makdûr*) iki ihtimalden birinin irade edilmesi (a) ya diğer ihtimalin irade edilmesinden farklı olur (b) ya da diğer iradeden farklı olmayıp onun aynısı olur. Yani iki ihtimalden birinin irade edilmesi durumunda her bir ihtimalin iradesi birbirinden farklı olabileceği gibi ihtimallerden her biri aynı irade ile tercih edilebilir. İlk durumda (a) iki farklı irade zatı gereği ihtimallerden belirlenmiş birine taalluk eder. Bu takdirde (aa) iki farklı iradeden biri irade sahibini bağlıyorsa irade sahibi bu ihtimalin iradesi yerine diğer ihtimali irade edemez. Başka bir ifadeyle, irade sahibinin fiili yapabilme ve terk edebilme kudretinden söz edilemez. Ancak (ab) iki iradeden biri irade sahibini bağlamıyorsa iradelerin anbean yaratılma ile (*teceddüd*) hâdis olması mümkün demektir.<sup>589</sup> İki makdûr ihtimalden her ikisinin de tek bir irade ile tercih edildiği ikinci durumda ise (b) aynı iradenin kimi zaman ihtimallerden birine kimi zaman da diğerine taalluk etmesi söz konusu olur. Bu takdirde ise iradenin zâtı gereği ihtimallerden birine taalluk etmesi durumunda artık diğerine taalluk etmesi düşünülemez. Dolayısıyla her iki durumda da Allah'ın fiillerinde *îcâb* (zorunlu kılma) ortaya çıkar. Bu bakımdan Îcî'nin "ihtiyâr sonucu ortaya çıkan zorunluluğun fiilin ihtiyârîliğini bozmaz" ifadesi ihtiyâr için değil, kudret hususunda doğrudur. Yani Allah dilerse fiili yapar dilemezse yapmaz. Ancak bu ifade bir ihtimalin irade edilmesi durumunda diğer ihtimalin iradesinin de mümkün olduğunu göstermez.<sup>590</sup>

Hacıhasanzâde, Cürcânî'nin bu itirazına yöneltilebilecek eleştirileri ve bu itiraz üzerinden doğabilecek yanlış anlamaları ortaya koyarak bunları da cevaplar. Bu bağlamda

---

<sup>589</sup> Kestelî argümanı özetlediği kısımda bu ihtimalin kadim iradenin de hüdüsünü gerektireceği için imkânsız olacağını ifade etmiştir.

<sup>590</sup> krş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 121; Hacıhasanzâde, *Hâşiyeye ale'l-mukaddimât*, vr. 72a. Hasan Çelebi Fenârî de Cürcânî'nin bu itirazını isim vermeden doğrudan nakletmiştir. bk. Fenârî, *Hâşiyeye ale't-Telvîh*, II, 145-146.

isim vermeden Kesteli'nin küçük hâşiyedeki ifadelerini gündeme getirir. Hatırlanacağı üzere Kesteli, iradenin ihtimallerden birine zâtı gereği taalluk etmesinin, iradenin ihtimallerden birini diğer ihtimali imkânsız kılacak şekilde gerektirmesi anlamına gelmediğini ifade etmişti. Bu ifadeleri Cürcânî'nin argümanına bir itiraz olarak okuyan Hacıhasanzâde, bu ifadeye göre iradenin zâtı gereği taalluk etmesinden, iradenin dışında başka bir muhassısa daha ihtiyacın olmadığı anlaşılabilir ve diğer taalluk da mümkün olduğu hâlde irade ihtimallerden birine taalluk edebilir. Dolayısıyla Cürcânî'nin iddiasının aksine ihtimallerden birine yönelik taalluk gerçekleşirken diğer ihtimal de imkân dâhilindedir. Hacıhasanzâde zikri geçen eleştirinin esasında yöneltilemeyeceğini çünkü burada müreccih olmadan tercihin söz konusu olduğunu ve bunun imkânsızlığının ispat edildiğini ifade eder. Zira bu eleştiride iki eşit ihtimalden birinin müreccih ve muhassıs olmaksızın tercihinden söz edilmiştir.<sup>591</sup>

Hacıhasanzâde, Kesteli'nin küçük hâşiyedeki açıklamalarına eleştiri yönelttikten sonra Cürcânî'nin itirazının bazı yanlış anlamalara da sebep olabileceğini ifade eder. Bu bağlamda iradenin zâtı gereği taalluk ettiğini iddia edenlerin bu görüşlerini illete olan ihtiyacın hüdûs yoluyla gerçekleştiği kabulü üzerinden temellendirdikleri düşünülebilir. Bu kabule göre irade tektir ve gelecekte vuku bulacak olan ihtimale tüm detayıyla ezelde taalluk eder. Bununla birlikte Allah'ın ezelde zâtına nispetle bu fiili yapması da terk etmesi de imkân dâhilindedir. Mamafih Hacıhasanzâde böyle bir yanlış anlamının ortadan kalkabileceğini ifade eder. Çünkü hüdûs görüşü esas alındığında başka bir taallukun yaratılması da mümkündür. Aksi takdirde Allah için tam anlamıyla kudretten söz edilemez. Hüdûs görüşü kabul edildiği takdirde, irade edilen fiilin vuku bulması irade dışında herhangi bir sebep yani müreccih olmadan mümkün olduğu gibi fiil iradeni zâtı gereği olmaksızın başka bir müreccihe bağlı olarak da vuku bulabilir. Diğer bir ifadeyle, hüdûs görüşünün kabulü üzerinden sadece iradenin zâtı gereği taalluk ettiği iddia edilemez. Hacıhasanzâde, Cürcânî'nin itirazını muhtemel eleştirilere karşı bu şekilde savunduktan sonra, bazı yanlış anlamalara açık olsa bile bu itirazın çok güçlü olduğunu ileri sürer.<sup>592</sup>

---

<sup>591</sup> Hacıhasanzâde, *Hâşîye ale'l-mukaddimât*, vr. 72a.

<sup>592</sup> Hacıhasanzâde, *Hâşîye ale'l-mukaddimât*, vr. 72a.

Kestelî ikinci hâşiyesinde önce isim vermeden Hacıhasanzâde'nin, Cürcânî'den naklettiği argümanı alıntılar. Ardından Hacıhasanzâde'ye atfen *efâzıldan* birinin bu itirazı zikrettiğini, -muasırı olması kuvvetle muhtemel- birinin (*ba'zu'n-nâs*) ise itirazdaki ibareleri çarpıttığını ve bu şekilde vereceği cevap için alan açmaya çalıştığını ileri sürer.<sup>593</sup> Sonrasında Cürcânî'nin asıl itirazını ibaresiyle takrir ettikten sonra bahsi geçen âlimin cevabı üzerinde durur.<sup>594</sup> Kestelî'nin isim vermeden Cürcânî'den naklettiği bu itiraza göre (a) iradenin iki zıt ihtimale nispetinin eşit olması hâlinde, iradenin ihtimallerden birine değil de diğerine taalluk etmesi için bir müreccih gereklidir. Bu durumda (aa) iradenin taallukunun başka bir taalluka dayandığı söylenecek olursa teselsülün gerekeceğini belirtir. İradenin taallukunun başka bir taalluka dayanmadığı söylenecek olursa da (ab), iki eşit ihtimalden birinin herhangi bir sebep olmadan ağır basması gerekecektir. İradenin (b) iki zıt ihtimale nispetinin eşit olmadığı durumda ise iradenin söz konusu ihtimallerden birine taalluk etmesi zâtı gereği olur ve diğerine taalluku düşünülemez. Bu durumda da filozofların iddia ettiği gibi zâtı gereği zorunlu kılma (*icâb b'iz-zât*) ortaya çıkar.<sup>595</sup>

Kestelî'nin ifade ettiğine göre bahsi geçen âlim, yukarıdaki itirazı hem Ebû Mansûr Mâtürîdî hem de Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin ilkelerine göre cevaplamıştır. Buna göre Mâtürîdî'nin ilkelerinden hareket edilecek olursa iradenin iki zıt ihtimale nispetinin eşit olduğu kabul edilir. İradenin ihtimallerden birine taalluku ise başka bir taalluka dayanmaz. Ancak bu durumda tercihin sebep olmadan ortaya çıkması da gerekmez. Zira illet anlamında hususî bir sebebin olmayışından mutlak anlamda sebebin bulunmayışı gerekmez. Buna bağlı olarak tercih sebebi, ihtimallerden birinde menfaatin veya maslahatın bulunduğu dair bilgi olabilir. Eş'arî'nin ilkelerine göre ise iradenin bu ihtimallere nispetinin eşit olmadığı kabul edilir. Bu durumda ise iradenin ihtimallerden birine taalluk etmesi iradenin zâtı gereği olur.

---

<sup>593</sup> *Telvîh* üzerine kaleme alınan ve ulaşılabilen hâşiyelerde Cürcânî'nin zikredilecek itirazına yönelik böyle bir cevaba rastlanmamıştır. Söz konusu cevap *Telvîh*'in günümüze ulaşmayan veya şu anda ulaşamadığımız hâşiyelerinden birinde olabileceği gibi dönemin ulemasından birinin *Şerhu'l-Mevâkıf*'a yazmış olduğu hâşiyede de ileri sürülmüş olabilir. Ancak her hâlükârda bu cevabın 15. yy. Osmanlı entelektüel çevresinden bir âlime ait olması kuvvetle muhtemeldir.

<sup>594</sup> Kestelî'nin kendi ibaresiyle naklettiğini ifade ettiği itiraz da *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta yer alırken çarpıtıldığını ima ettiği ve Hacıhasanzâde'nin de naklettiği itiraz ise aynı eserde bu itirazın hemen ardında yer alır. Dolayısıyla Kestelî'nin itirazın aslı olarak işaret ettiği ve naklettiği argüman esasında Hacıhasanzâde'nin de ele aldığı itirazın bağlamını teşkil etmektedir.

<sup>595</sup> krş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 120; Kestelî, *Hâşîye kübrâ*, vr. 30b.

Ancak itirazda iddia edildiği gibi bu durumda *icâb b'iz-zât* ortaya çıkmaz. Nitekim ezelde Allah'ın iradesi iki zıt ihtimalden birine herhangi bir vakitte gerçekleşmesi için taalluk ederken, diğer ihtimale başka bir vakitte ortaya çıkması için taalluk edebilir.<sup>596</sup>

Kestelî bahsi geçen âlimin İmam Mâtürîdî'nin ilkeleri üzerinden verdiğini iddia ettiği cevabın doğru olduğu kabul edilse dahi Cürçânî'nin zikrettiği itiraza uygun bir cevap olmadığını ileri sürer. Bunu gösterirken Cürçânî'nin getirdiği itirazın bağlamından hareket eder ve böyle bir cevabın yerinde olmayacağını vurgular. Kestelî'nin ifadesine göre Seyyid Şerif bu itirazın öncesinde iradenin ilim ve kudretten ayrı bir sıfat olduğunu ve kudrete nispetle eşit olan ihtimallerden birini belirli bir vakte tahsis ederek tercih ettiğini ispat etmiştir. Diğer bir ifadeyle, ne ilim de de kudret sıfatının tahsiste bulunamayacağını muhassıs sıfatın irade olduğunu göstermiştir. Nitekim bunu ispat ettikten sonra, iradenin de iki zıt ihtimale nispetinin eşit olduğu ve kudret gibi bir müreccihe ihtiyaç duyduğuna dair itirazı getirmiştir. Şu hâlde iradenin de sebebi olarak menfaatin ve maslahatın bilgisi anlamında ilmin yeniden gündeme getirilmesinin bir anlamı yoktur. Çünkü bilginin ancak vâki olana tabi olduğu ve muhassıs olmaya elverişli olmadığı Cürçânî tarafından zaten ortaya konulmuştu.<sup>597</sup> Öte yandan, bahsi geçen âlimin iddiasının aksine, Mâtürîdî'nin takipçisi olan kelâmcıların kudretin iki zıt ihtimalden birine taalluk etmesi için gereken muhassısın ilim değil irade sıfatı olduğu ve iradenin illeti olamayacağı hususunda hemfikir olduklarını ifade eder. Bu hususta Matürîdî kelâmının klasik dönem otoritelerinden Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (v. 508/1115) *Tebsiratü'l-edille*'sindeki ifadelerle referans verir.<sup>598</sup> Mu'tezile'nin ileri gelen kelâmcıları gibi ilmin (bilginin) fiilin ortaya çıkışında müreccih ve muhassıs kabul edenlerin ise iradenin Allah'ın sıfatlarından olduğunu kabul etmediklerini ileri sürer.<sup>599</sup> Zira onlara

---

<sup>596</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 30b-31a.

<sup>597</sup> krş. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 119-120; Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 31a.

<sup>598</sup> Nesefî burada Allah'ın gerçekleştirdiği fiilleri belirlenmiş şekillerde irade ettiğini ve bu fiillerin irade öncesinde gerçekleşme ihtimallerinin diğer ihtimale eşit olduğunu ifade eder. O'nun iradesinin olmadığı var sayıldığında fiillerinin her iki ihtimali de eşit olacağından ortaya çıkamayacağını ileri sürer. bk. Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Enver Hâmid İsa, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs el-cezîre, 2011, s. 576.

<sup>599</sup> İcî iradenin tanımına ilişkin görüşleri serdettiği kısımda filozoflara göre Allah'ın iradesinin aynı zamanda O'nun ilmi olduğunu ve inâyet olarak isimlendirdiklerini, Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (v. 436/1044) ve Ka'bi'ye (v. 319/931) göre ise fiildeki faydanın bilgisi olduğunu ve dâî olarak isimlendirildiğini ifade eder. bk. İcî, *Mevâkıf*, III, 116.

göre faydanın ve maslahatın bilgisi Allah'ın zâtı gereği ortaya çıkan bir ilimdir ve iradenin taalluk etmesiyle beraber Allah'ın tercih ettiği fiili terk edememesi ve *mûcib bi'z-zât* olması gerekir.<sup>600</sup>

Kestelî cevap sahibinin Eş'arî'nin ilkeleri üzerinden verdiğini iddia ettiği cevabın da sorunlu olduğunu düşünür. “Ezelde Allah'ın iradesi iki zıt ihtimalden birine herhangi bir vakitte gerçekleşmesi için taalluk ederken, diğer ihtimale başka bir vakitte ortaya çıkması için taalluk edebilir” ifadesini ele alan Kestelî, bu ifadenin Eş'arî kelâmının önemli isimlerinden Râzî'nin *Muhassal* eserindeki verilerle örtüşmediğini ileri sürer.<sup>601</sup> Zira iradenin zâtı gereği ortaya çıkan taallukun farklılaşması ve aynı iradenin zâtının lâzımları arasında zıtlık düşünülemez. Böyle bir zıtlık ancak vaktin de hâdislerin illetine dâhil olması hâlinde mümkündür. Oysa Eş'arîler hâdislerin tamamının başlangıç itibariyle Allah'ın iradesine bağlı olduğunu tasavvur ederler. Bu tasavvura göre ise fiilin Allah'ın irade ettiği vakitte ortaya çıkması zorunlu olup bu vakit dışında herhangi bir zaman diliminde meydana gelmesi imkânsızdır. Şu hâlde iradenin taalluku öncesinde iki ihtimalin birbirine eşit olması ve taallukla birlikte bunlardan birinin zorunlu olması hâlinde diğer ihtimalin de başka bir vakitte ortaya çıkabileceği iddiası Eş'arîlere göre geçersiz bir açıklamadır.<sup>602</sup>

Haşiye yazarlarından Hatibzâde ise Teftâzânî'nin argümanına “efâzıldan biri” şeklinde referans verdiği bir âlimin itirazını ele alır. *Telvîh* üzerine yazılan hâşiyelerde rastlanılmayan bu itirazı Hocaîade Muslihuddin'in *Tehâfüt*'ünde zikrettiği görülür. Bu itiraza göre akıl, irade şeklinde isimlendirilen eğilimlilik durumunun (*hâletü'l-meyelâniyye*) ancak irade sahibinin farkında olduğu ve fiilin varlığını yokluğundan öncelikli gördüğü bir şeyle taalluk ettiğini bedihî olarak bilir. Bu şey amaç (*garaz*) olarak isimlendirilir.<sup>603</sup> Nefis

---

<sup>600</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 31b.

<sup>601</sup> Râzî söz konusu eserin kul fiillerini ele aldığı bölümünde kulun fiillerinin müreccihinin temelde Allah'ın iradesi olduğunu göstermeye çalışır. Bunu ispat için getirdiği argümanda müreccihin kulun fiilinden kaynaklanamayacağını bu takdirde ise kulun müreccihe rağmen fiili terk etmesinin imkânsız olduğunu ileri sürer. Zira kulun bu takdirde iki ihtimalden birini bir vakitte diğerini ise başka bir vakitte tercih etmesi müreccih olmadan tercih anlamına geleceği için düşünülemez. bk. Râzî, *Muhassal*, s. 456.

<sup>602</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 32a.

<sup>603</sup> Hocaîade filozoflara nispet ettiği bu görüşü buraya kadar zikretmiş ancak bu argümana cevap vermiştir. (bk. Muslihuddin Mustafa Hocaîade, *Tehâfütü'l-felâsife*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, nr. 798, vr. 56b) Hatibzâde'nin naklettiği bu itirazın devamında muhtemel bir itiraz ve cevabına da yer

ve tabiattan ortaya çıkan fiil ile üst ilkelerden (*el-mebâdi'ü'l-âliye*) sadır olan fiil bu amaç sayesinde ayrılır. Çünkü ilk türden fiillerde amaç bulunabilirken ikinci tür fiilde böyle bir amaç söz konusu değildir. Hatibzâde, itiraz sahibinin bu hususta gelebilecek bir eleştiriye verdiği cevabı da nakleder. Söz konusu eleştiriye göre her ne kadar iradenin gayeye bağlı olduğu vicdânî bilgi ile bilinse de, tüm iradelerin gayeye bağlı olduğu bu tür bir bilgi ile bilinemez. Eleştiriye verilen cevaba göre ise insaflı düşünüldüğünde, vicdanen bilinen ve irade olarak isimlendirilen bu eğilimlilik durumu göz önünde bulundurulduğunda, iradenin kendi zâtında ancak öncelikli olan ihtimali tercih edebileceği kesin olarak bilinir. İster yakîn ister zan isterse tahayyül seviyesinde olsun, bu bilgi kesin olarak bilinir. Hatibzâde bahsi geçen itirazı zikrettikten sonra getirilen bu argümanın iradenin taalluk ettiği fiilin fâile nispetle evlâ olması gerektiğine işaret ettiğini söyler. Onun zikrettiği bu itiraza cevap vermeyişi, Sadrüşşerîa'nın aksine, irade sahibinin iradesini yönlendiren bir sebebin varlığını kabul ettiğini ima etmektedir.<sup>604</sup>

Görüldüğü üzere iradenin eşit ihtimallerden birine taalluku olan ihtiyarı önceleyen bir sebebin olup olmadığı Osmanlı ilim çevresinde daha çok Cürcânî'nin argümanları üzerinden tartışmaya konu edilmiştir. Cürcânî bu itiraz ve işkâlleri *Telvîh* üzerine yazdığı hâşiyede zikretmemiş olsa da, hâşiye yazarları meseleyi daha çok *Şerhu'l-Mevakıf* eserindeki itirazlar etrafında tartışmışlardır. Gerek Hacıhasanzâde gerek Kestelî, Cürcânî'nin itirazlarına yöneltilen eleştiri ve cevapları yerinde bulmamışlardır. Ancak bu tavırlarından hareketle doğrudan iradenin sebepli olduğunu düşündükleri sonucuna ulaşmak güçtür. Yazarlar Cürcânî'nin itirazlarını güçlü bulsalar da Sadrüşşerîa'nın ve ehl-i sünnet kelâmcıların genelinin paylaştığı görüşü doğrudan eleştirmemiş ve iradenin sebepli olduğunu açıkça iddia etmemişlerdir.

### 3. Fâilin İhtimallerdeki Ruchânı Bilmesinin İmkânı

Dördüncü mukaddime bağlamında tartışılan diğer bir önemli mesele fâilin ihtiyârî bir fiili yaparken bir tarafın ağır bastığına dair kanaati için böyle bir bilgiye ihtiyaç duyup

---

vermesi söz konusu itirazın kaynağının başka bir eser olabileceğini gösterir. Ayrıca bu argümanın tamamının Hocaşâde'nin günümüze ulaşmayan hâşiyesinde zikredilmiş olması da muhtemeldir.

<sup>604</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 24b-25a.

duymadığıdır. Sadrüşşerîa kelâmcıların, filozofların öncülünü men‘ için ileri sürdükleri dayanağı yani vahşi hayvandan kaçan kimse misalini bir argümanla desteklemiştir. Bu argümana göre söz konusu misalde bir tarafın ruchânı gerekseydi bu (a) ya nefsülemirde veya (b) fâilin kanaatine (*i‘tikâd*)<sup>605</sup> göre olurdu. Oysa her iki ihtimal de geçersizdir. Zira (a) fâil ihtiyârî bir fiili gerçekleştirirken nefsülemirdeki duruma mutâbık olmayan bir kanaatle hareket edebilir. Öte yandan (b) fâil kimi zaman mercûh olduğunu düşündüğü fiilleri de işleyebilir. Verilen örnekte gösterildiği üzere yırtıcı hayvandan kaçan bir kimsenin tercihe şayan olmadığını düşündüğü bir yola girmesi mümkündür. Bunun inkârı ise *vicdânî* (iç duyuya dayanan) bilginin inkârı anlamına gelir. Filozofların “misalin netice itibariyle ruchânın kendisinin değil bilgisinin bulunmadığını gösterdiği” iddiası ise geçersizdir. Zira fâilin ihtimallerden birinin ruchânını bilmeyişi, fiili irade ettiği esnada ruchânın kanaatinin olmadığını göstermeye yeterlidir.<sup>606</sup>

Teftâzânî, Sadrüşşerîa’nın getirdiği bu argümanı takrir eder ardından itiraz yöneltir. Bu çerçevede Sadrüşşerîa’nın argümanının, filozofların “irade dışında bir tercih sebebi (*müreccih*)<sup>607</sup> olmadan mümkünün bir tarafının ağır basmasının (*ruchân*) imkânsız olduğu” iddiasını nakzetmeye yönelik olduğunu söyler. Teftâzânî’nin argümanı takririne göre filozofların nefsülemirde irade dışında bir tercih sebebine ihtiyaç olduğu iddiası geçersizdir. Zira yırtıcı hayvandan kaçan kimsenin tercih ettiği yolda olduğu gibi tercih edilen fiil çok defa insanı nefsülemirde mercûh ihtimal olan ölüme veya daha fazla yırtıcı hayvanla karşılaşmaya götürür. Şu hâlde geriye tercih sebebinin fâilin bilgisi ve kanaatinde olması seçenekleri kalır. Mezkûr misalde yırtıcı hayvandan kaçan kimsenin ağır basan ihtimale dair bilgisi olmadığı kabul edilse bile maksat hasıl olur. Çünkü maksat tercih sebebinin fâilin bilgisi ve kanaatinde bulunmadığını göstermektir. Teftâzânî argümanı özetledikten sonra

---

<sup>605</sup> Teftâzânî’nin *i‘tikâd* şeklinde zikrettiği ve daha çok fâilin bir fiili tercih sebebini ifade eden bu kavram Türkçe’de bu şekliyle ifade edildiğinde veya “inanma” şeklinde tercüme edildiğinde dinin inanç esaslarına olan imanla karıştırılma ihtimali vardır. Bu sebeple tezde bu kavram için fâilin tercihini yönlendirmesi daha mümkün olan ve muhtemel seçeneklerden birinde fayda görmeyi ifade edebilecek “kanaat” kelimesi tercih edilecektir.

<sup>606</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 395-396.

<sup>607</sup> Bahsi geçtiği üzere dört mukaddime bağlamında kullanılan müreccih kavramının üçüncü anlamı da tercihi önceleyen ve yönlendiren sebeptir. Nitekim bu meselede ihtimallerden birinin tercih öncesinde ağır basmasını ifade eden müreccih kavramının diğer kullanımlarıyla karışmaması için bu başlık altındaki tartışmada “tercih sebebi” ifadesi kullanılacaktır.



tercih sebebinin fâilin bilgisinde ve kanaatinde olmasının farklı şeyler olduğunu ifade ederek argümana işkâl eleştirisi yöneltir. Şöyle ki itiraza göre fâilin kanaatinde ruchânın bilgisinin olmayışı, o kişinin kanaatinde ruchânın olmamasını gerektirmez. Yani fâilin kanaatinin ruchânın bilgisine dayanmaması, mutlak anlamda fâilin ruchâna dair kanaatinin olmadığını göstermez. Çünkü bir fiil fâilin kanaatinde tercihe şayan olduğu hâlde tercihe şayan seçeneğin bilgisi bu kimsede bulunmayabilir. Başka bir ifadeyle, fâilin, ağır basan tarafa dair bilgisi olmasa bile kanaatinde bir tarafın ağır basması mümkündür.<sup>608</sup> Teftâzânî'nin, Sadrüşşerîa'nın argümanına yönelttiği bu işkâl dönemin hâşîye yazarları tarafından tartışılmıştır. Müelliflerden Molla Hüsrev, Alâeddin el-Arabî ve Hacıhasanzâde işkâle cevap vermeye çalışırken Kestelî ve Hasan Çelebi Fenârî verilen cevapları eleştirmiştir. Kestelî'nin ilk yazdığı hâşîyede ise Teftâzânî'nin işkâline cevap verdiği görülür. Kırımî ise Sadrüşşerîa'nın argümanını takrir ederek izini sürmeye çalışmıştır.

Kırımî, Sadrüşşerîa'nın argümanının ehl-i sünnet kelâmcılarla filozoflar arasındaki tartışmaya dayandığını ve irade dışında bir tercih sebebi ve dâînin olup olmadığı meselesine bağlı olarak gündeme geldiğini gösterir. Buna göre ehl-i sünnet kelâmcılar irade dışında bir tercih sebebi ve dâîye ihtiyaç olmadığını göstermek için vahşi hayvandan kaçan kişi misalini getirmişlerdir. Onlara göre böyle bir kimse iki yoldan birini, kani olduğu bir fayda sebebiyle değil sadece iradesi ile tercih eder. Çünkü bu esnada irade için herhangi bir tercih sebebini düşünmeksizin sadece hayvandan kurtulmayı amaçlar. Benzer şekilde susuzluk çeken kimse önünde su dolu olan iki kadehten birini, aç kimse ise önündeki iki ekmekten birini herhangi bir dâî olmadan tercih eder. Filozoflar ve Mu'tezilî kelâmcılar ise burada irade dışında bir tercih sebebinin bulunmasının zaruri olduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü onlara göre iki eşit ihtimalden birini diğerine tercih etmek için irade dışında bir tercih sebebine ihtiyaç vardır. Ehl-i sünnet kelâmcıları fâilin burada zaruri olarak irade dışında bir tercih sebebine ihtiyaç duyduğu iddiasını men' etmişlerdir. Ayrıca muâraza yoluyla bu iddiayı çürütmüşlerdir. İtirazlarına göre burada eşitliğin varsayılması ihtimallerden birinin vuku bulmasını gerektirmez. Söz konusu misallerde fâilin kanaatinde gerekli olan bir tercih sebebi bulunur. İradeyi yönlendiren bu tercih sebebi ihtimallerden birine olan eğilimdir. Bu eğilim olmaksızın eşit ihtimallerden birini tercih etmek mümkün değildir. Ancak fâilin burada

---

<sup>608</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 397.

tercih sebebine dair farkındalığı (*şuûr*), bu farkındalığın da farkında olmasını gerektirmez. Çünkü fâilin bahsi geçen misallerde içine düştüğü dehşet durumu, hafızada böyle bir farkındalığın oluşmasına engel olabilir. Şu hâlde her ne kadar fâil iradeyi yönlendiren tercih sebebinin farkında olsa bile bu farkındalığı bilmez.<sup>609</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Kırımî, Sadrüşşerîa'nın argümanının izini sürerek, bu argümanın kelâmcıların itirazını yansıttığını göstermiştir. Nitekim aşağıda görüleceği üzere Alâeddin el-Arabî, Teftâzânî'nin eleştirisini takrir ederken Kırımî'nin kelâmcılara nispet ettiği bu itirazdan hareket etmiştir.

Molla Hüsrev ise önce Teftâzânî'nin getirdiği işkâli tevcih etmeye çalışır. Ardından bu işkâle cevap verir. Tevcihine göre Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın argümanından ikinci ihtimali yani iradeyi yönlendiren tercih sebebinin fâilin kanaatinde bulunduğunu kabul etmiştir. Filozofların “misalin netice itibariyle ruchânın bilgisinin bulunmadığını gösterdiği” iddiasını ise fâilin kanaatinde tercih sebebine dair bilginin bulunmamasıyla açıklamıştır. Buradan hareketle ise Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın fâilin kanaatinde ruchânın bulunmadığına dair argümanının filozoflara cevap veremeyeceğini ileri sürmüştür. Zira Sadrüşşerîa bu argümanını desteklemek için fâilin kimi zaman râcih olduğuna kani olmadığı fiilleri yaptığını ifade etmiştir. Oysa filozoflar fâilin kanaatinde râcih ihtimalin olmadığını değil râcih ihtimalin bilgisinin olmadığını iddia etmişlerdi.<sup>610</sup>

Molla Hüsrev, Teftâzânî'nin getirdiği işkâlin ancak bu şekilde tevcih edilebileceğini ifade etmekle birlikte bu işkâlin Sadrüşşerîa'nın argümanına yöneltilemeyeceğini ileri sürer. Şöyle ki Teftâzânî'nin getirdiği işkâl ancak Sadrüşşerîa'nın fâilin ruchâna dair bilgisinin olmadığını ispatlamak için dikotomi (*terdîd*) kursaydı doğru olabilirdi. Oysa Sadrüşşerîa bunu yapmamış argümanının genelinden anlaşılacağı üzere dikotomiye söz konusu misalde irade dışında tercih sebebinin olmadığını ispatlamak için ileri sürmüştür. Kurduğu dikotomiye göre söz konusu misalde ihtimallerden birinde ruchân ortaya çıkıyorsa bunun (a) ya nefsülemirde (b) ya da fâilin kanaatinde oluşur. Sadrüşşerîa her iki ihtimalin de geçersiz olduğunu ortaya koymuştur.<sup>611</sup> Görüldüğü üzere Molla Hüsrev, Teftâzânî'nin işkâlinin ancak Sadrüşşerîa'nın dikotomiye fâilin ruchâna dair bilgisinin olmadığını

---

<sup>609</sup> Kırımî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 120a-120b.

<sup>610</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 148a.

<sup>611</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 148a-148b.

göstermek için ileri sürmesi durumunda uygun olabileceğini ancak onun dikotomiye genel anlamda fâilin fiilinde ruchânın bulunması hususunda gündeme getirdiğini iddia etmiştir. Dolayısıyla eleştirisinde Teftâzânî'nin getirdiği işkâlin Sadrüşşerîa'nın argümanı için uygun olmadığını göstermiştir.

Alâeddin el-Arabî önce Teftâzânî'nin argümanını takrir eder, ardından Sadrüşşerîa'ya işkâl olarak getirilen bu argümana cevap verir. Arabî'nin takririne göre Sadrüşşerîa fâilin fiilini ortaya koyarken kanaati bakımından tercih sebebinin bulunmasının gerekli olmadığını düşünür. Nitekim yırtıcı hayvandan kaçan kimse herhangi bir tarafta fayda bulunduğuna kani olmadan sadece iradesi ile tercihte bulunur. Zira böyle bir kimse içine düştüğü dehşet hâli sebebiyle aklıyla herhangi bir taraftaki faydaya kani olarak tercihte bulunamaz. Arabî filozofların bu iddiayı teslim ettiklerini ve burada fâilin herhangi bir tarafın ağır bastığına dair bilgisinin olmadığını itiraf ettiklerini söyler. Teftâzânî ise getirdiği işkâlde ihtimallerde varsayılan eşitlik durumunun fiilin vukuunu gerektirmeyeceğini ve bu durumda fâilin kanaati bakımından bir tercih sebebinin gerekli olacağını ileri sürmüştür. Çünkü ona göre bu tercih sebebi olmadan fâil herhangi bir ihtimali seçemez.<sup>612</sup> Ancak -Kırımî'nin de ifade ettiği gibi- fâilin burada tercih sebebine dair farkındalığı, bu farkındalığın da farkında olmasını gerektirmez. Çünkü fâilin bahsi geçen misallerde içine düştüğü dehşet durumu, hafızada böyle bir farkındalığın oluşmamasına sebep olabilir. Bu sebeple Teftâzânî'ye göre tehlikeden kaçan kimse ancak kendisinin bir önceki durumda tercih sebebinin farkındalığına sahip olduğunu sonradan anlar. Filozofların “misalin netice itibariyle tercih sebebinin bilgisinin olmadığını gösterdiği” ifadesi Sadrüşşerîa'nın anladığının aksine böyle bir anlama gelmektedir.<sup>613</sup>

---

<sup>612</sup> İtiraz noktası incelendiği takdirde Arabî'nin iddiasının aksine Teftâzânî'nin iradenin dışında onu önceleyen bir müreccihin gerekli olduğunu kastetmediği anlaşılır. Zira zikri geçtiği üzere, Teftâzânî'nin itirazına göre filozofların söz konusu örnekte fâilin ruchâna dair bilgisinin olmadığını kabul etmeleri onların mutlak anlamda ruchâna dair kanaatinin olmadığını kabul etmelerini gerektirmez. Çünkü fâilin irade ederken herhangi bir tarafın ruchânına dair bilgisi olmasa bile bu fâilin ruchâna dair bir kanaatinin olmadığı anlamına gelmez. Dolayısıyla Teftâzânî'nin eleştirisi Sadrüşşerîa'nın filozofların ifadelerinden yanlış çıkarımda bulunmasına yönelik olup, mutlak anlamda iradeyi önceleyen bir iradenin bulunduğunu iddia etmez.

<sup>613</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 74a.

Alâeddin el-Arabî, bu şekilde taktir ettiği işkâlin cevaplanabileceğini ileri sürer. Arabî'nin önerdiği cevaba göre fâil bir cihete yöneldiğinde önüne onu bu yöne götürecek iki yol çıktığı takdirde, tercih edeceği yol tercihe şayan olmasa dahi fâil sadece iradesiyle bunlardan birini tercih eder. Sadrüşşerîa'nın vicdânî bilgiye dayandırdığı bu görüş, Teftâzânî'nin yönelttiği itirazın aksine, sadece iradenin iki eşit ihtimalden birini veya tercihe şayan olmayan ihtimali seçme hususunda yeterli olduğunu gösterir.<sup>614</sup> Aşağıda değinileceği üzere, Arabî'nin, Teftâzânî'nin itirazı için önerdiği bu cevap Kestelî tarafından zayıf bulunarak eleştirilecektir.

Kestelî küçük hâşiyesinde, Teftâzânî'nin Sadrüşşerîa'ya getirdiği işkâlin problemleri noktasına işaret eder. Ona göre Sadrüşşerîa'nın ifadeleri bütüncül şekilde ele alındığında, fâilin kanaatinde herhangi bir tarafın ağır bastığına dair bilginin olmadığı değil, fâilin kanaatinde herhangi bir tarafın ağır basmadığı anlaşılır. Şu hâlde Teftâzânî'nin getirdiği işkâl yerinde değildir. Zira Sadrüşşerîa fiilin, fâilin ağır basan tarafa dair kanaati olmasa da ortaya çıkacağını iddia etmiş ve bu iddiasını vicdânî bilgi ile temellendirmiştir. Böylece filozofların "sonuç itibariyle sadece ruchâna dair bilginin bulunmadığı" ifadesi de geçersiz olmuştur. Çünkü fâilin fiile mübâşeret esnasında herhangi bir tarafın ruchânına dair bilgisinin veya kanaatinin olmayışı Sadrüşşerîa'nın iddiasını doğrulamak için yeterlidir. Kestelî, Teftâzânî'nin eleştirisini cevapladıktan sonra Sadrüşşerîa'nın argümanında asıl eleştiriye açık olduğunu düşündüğü noktaya işaret eder. Kestelî'nin eleştirisine göre Sadrüşşerîa vicdan yoluyla bilinen şeyin, fiile mübâşeret esnasında herhangi bir tarafın ruchânının kanaatine dair bilginin şu anda olmadığını ileri sürmüştür. Ancak böyle bir bilginin olmayışı, ruchâna dair bir kanaatin nefisülemirde o anda bulunmadığını göstermez. Nitekim fiile mübâşeret esnasında herhangi bir tarafın ruchânına dair kanaatin bulunmadığı vicdânî bilgiyle bilinemez.<sup>615</sup> Kestelî'nin bu eleştirisi aynı zamanda fâilin ihtimallerden birini seçiminde iradenin yeterli olduğunu vicdânî bilgiye dayandıran Arabî'nin iddiasına da itiraz mahiyetindedir.

Kestelî sonradan kaleme aldığı büyük hâşiyesinde ise isim vermeden Arabî'nin ifadelerine göndermede bulunur ve fâilin ihtimallerden birinin ruchânına kani olmadığını

---

<sup>614</sup> Arabî, *Hâşîye kübrâ*, vr. 74a-74b.

<sup>615</sup> Kestelî, *Hâşîye suğrâ*, vr. 13a-13b.

ispat için Teftâzânî'ye şöyle bir itiraz getirildiğini ifade eder: Yırtıcı hayvandan kaçarken önüne iki yol çıkan kimse bunlardan birini sadece iradesi ile seçer. Ancak seçiminin sebebi sorulduğunda bunu cevaplayamaz. Bu durum fâilin fiili tercihinde sadece iradesinin yeterli olduğunu gösterir. Kestelî bu itirazın problemli olduğunu düşünür. Çünkü fiilin sonrasında bu soruya cevap veremeyişi sadece ruchâna dair kanaatin zihninde o anda sabit olmadığını gösterir ve fakat fiili iradesiyle tercih ettiği anda böyle bir kanaatin olmadığını göstermez. Kaldı ki fiilin tercihi esnasında böyle bir kanaatin olmadığı vicdânî bir bilgiyle ispat edilemez.<sup>616</sup> Kestelî'nin, Arabî'ye itiraz yöneltirken onun ifadeleri üzerinde tasarrufta bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Arabî'nin hâşiyesinin farklı nüshalarında “tehlikeden kaçan kişinin seçiminin sebebi sorulduğunda bunu cevaplayamaz” anlamına gelecek bir ifadeye rastlanmaz. Kestelî'nin itirazını bu ifade üzerinden yöneltmesi, nakledilen ibareler üzerindeki bazı tasarrufların hâşiyelerdeki eleştirileri nasıl yönlendirdiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.<sup>617</sup>

Hacıhasanzâde, Teftâzânî'nin getirdiği eleştirinin esasında doğrudan Sadrüşşerîa'nın argümanından değil bu argümanın takririnden kaynaklandığını ileri sürer. Bu sebeple, Sadrüşşerîa'nın söz konusu argümanını eleştiri gelmeyecek şekilde takrir etmenin mümkün olduğunu ifade ederek bir anlamda argümanı tevcih eder. Buna göre fiilin tercih edilmesi için irade dışında bir tercih edici gerekirse bu (a) bizatihi tercih sebebinin bulunması ile olabilir. Ancak bu ihtimal geçersizdir. Çünkü fâil kimi zaman tercih sebebiyle örtüşmeyen bir kanaatle tercihte bulunur. Öte yandan iradeyi yönlendiren tercih sebebi (b) fâilin kanaatinde de olabilir. Yani iki eşit ihtimalden birini tercih etmesi için fâili yönlendiren bir iç sâik ortaya çıkabilir. Ancak fâil kimi zaman böyle bir sâik ortaya çıkmadığı hâlde fiili tercih eder. Nitekim filozoflar vahşi hayvandan kaçan kimse misalinde böyle bir kanaatin olmadığını teslim etmişlerdir. Böylece maksat hasıl olmuştur. Hacıhasanzâde'ye göre bu hususta şöyle bir itiraz yöneltilemez: Filozoflar nefsülemirde tercih sebebinin gerekli olduğu iddiasıyla, ister faydalı olsun ister olmasın, ister idrak tarafından olsun ister olmasın fâilin ihtiyarını yönlendiren bir dâînin gerekli olduğunu kastedirler. Dolayısıyla bu misalde fâilin

---

<sup>616</sup> Kestelî, *Hâşiyeye kübrâ*, vr. 32b.

<sup>617</sup> krş. Arabî, *Hâşiyeye kübrâ*, vr. 74b; Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 1459, vr. 56a; Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 1305, vr. 57a.

tercih sebebinin bilgisine sahip olmadığını kabul etmeleri bu iddialarını etkilemez. Çünkü Hacıhasanzâde'ye göre itirazda bahsi geçen görüş Mu'tezile'ye aittir. Filozoflar ise ihtiyârî bir fiilde bir amacın (*garaz*) olması gerektiğini iddia ederler. Amaç her ne kadar dış dünyada fiilden sonra gelse de, zihinde ondan öncedir. Hacıhasanzâde'ye göre Sadrüşşerîa'nın ifadeleri bu şekilde anlaşıldığında Teftâzânî'nin eleştirisine de gerek kalmayacaktır.<sup>618</sup> Görüldüğü gibi Hacıhasanzâde, burada Teftâzânî'nin, Sadrüşşerîa'nın argümanını yanlış takrir ettiğini ileri sürmüş ve söz konusu argüman için itiraz yöneltilemeyecek alternatif bir yorum önermiştir.

Hasan Çelebi Fenârî, Kestelî'nin Alâeddin el-Arabî'nin cevabına yönelttiği itirazı nakleder. Ayrıca Teftâzânî'nin işkâline muhtemel bir cevap ortaya koyar ancak buna da itiraz eder. Nitekim Teftâzânî'nin işkâline getirdiği bu cevaba göre Sadrüşşerîa argümanı ile fiilin ortaya çıkmasından önce fâilin ihtimallerden herhangi birisinin ruchânına dair bilgisinin olmadığını değil kanaatinin olmadığını ispatlamak istemiştir. Hasan Çelebi bu cevabın da problemliliğini düşünür. Zira filozoflar burada fâilin ruchâna dair kanaatin bilgisine sahip olmadığını kabul etmiştir. Ancak Sadrüşşerîa buradan hareketle fâilde ruchâna dair bir kanaatin olmadığını ileri sürmüştür. Oysa filozofların bu görüşü Sadrüşşerîa'nın iddiasını gerektirmez.<sup>619</sup>

Meseleye ilişkin tartışmalarda görüldüğü üzere, hâşiye yazarlarından Alâeddin el-Arabî, Teftâzânî'nin itirazını cevaplamaya çalışmıştır. Kestelî ise hem ilk yazdığı küçük hâşiyesinde hem de büyük hâşiyesinde Arabî'nin cevabına eleştiriler yöneltmiştir. Öte yandan küçük hâşiyesinde Teftâzânî'nin Sadrüşşerîa'ya yönelttiği itirazı kendisi de eleştirmekle beraber Sadrüşşerîa'nın argümanının asıl itiraza açık noktasına işaret etmiştir. Bu durum hâşiyelerin görüşlerin doğruluğunu sorgulamaktan ziyade argümanların tutarlılığı ve sağlamlığını sorguladığını göstermesi bakımından önemlidir. Şu var ki Kestelî'nin Arabî'ye yönelttiği eleştirilerin bir kısmının ibareleri üzerindeki tasarrufundan kaynaklandığını belirtmek gerekir. Hacıhasanzâde ise Teftâzânî'nin itirazının

---

<sup>618</sup> Hacıhasanzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 72b-73a.

<sup>619</sup> Fenârî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, II, 148.

Sadrüşşerîa'nın argümanını yorumlama biçiminden kaynaklandığına işaret etmiş, argümanı ondan farklı bir şekilde takrir etmek suretiyle eleştirilerden korumaya çalışmıştır.



**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**  
**MÜKELLEFİN FİİLİ ÜZERİNE USÛL-İ FİKİH TARTIŞMALARI**



İkinci bölümde teklîfe konu olan fiilin ihtiyârî olduğunun Sadrüşşerîa tarafından ontolojik olarak nasıl temellendirildiği ve 9/15. yy.'daki hâşiye yazarlarının bu hususta getirilen argümanları Teftâzânî'nin yorum ve eleştirileri üzerinden nasıl tartıştığı ele alınmıştır. Bu bölümde ise doğrudan mükellefin fiilini konu edinen usûl-i fıkıh meseleleri merkeze alınarak Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'nin bu meselelerdeki argüman ve yorumlarının hâşiyelerde nasıl ele alındığı incelenecektir.

Sadrüşşerîa *Tavzîh*'te lafzın şer'î hükmü ifadesi bağlamında ele aldığı emir ve nehiy konusunda, emir ve nehyin delaletine ilişkin meseleler hariç tutulacak olursa, ağırlıklı olarak emir ve nehyin konusu olan fiil (*me'mûr bih* ve *menhiy anh*) üzerinde durmuştur. Bu çerçevede edâ ve kazânın tanımı, bunların kısımları, emre konu olan fiilin iyilikle nitelenmesi, iyilik ve kötülükle nitelenen fiilin kısımları, güç yetirilemeyen fiilin ilâhî hitaba konu olması (*teklîf-i mâ lâ yutâk*), fiilin ortaya çıkışı için gerekli olan kudretin fiille birlikte olup olmaması, emre konu olan fiilin belirli bir vakitle sınırlandırılıp sınırlandırılmaması (*mutlak* ve *muvakkat* olması), muvakkat fiillerin kendi içindeki kısımları, emrin edânın vücûbu için sebep olması, kâfirlerin şer'î hükümlere muhatap olup olmadığı ve nehyin hissî veya şer'î fiillere yönelik olması gibi meseleler mükellefin fiili bağlamında ele aldığı meseleler olmuştur.

Bu bölümde bahsi geçen meseleler içinden mutlak ve muvakkat fiiller gibi fiilin vakitle ilişkisi bağlamındaki tartışmalar doğrudan teklîfe ilişkin olmadığı için çalışmaya dâhil edilmeyecek, mükellefin fiilleri üzerine doğrudan teklîfle irtibatı kurulabilecek tartışmalar incelenecektir. Sadrüşşerîa ilâhî hitabın konusu olan fiile ilişkin meseleleri emir ve nehiy başlığı altında işlemekle beraber bu meseleleri kendi içinde sınıflandırmamıştır. Onun bu tavrı Hanefî usûl geleneğinin klasik konu tertibine sadık kalmasıyla açıklanabileceği gibi meselelerin birbiriyle yakın irtibatlı olmasıyla da ilgili olabilir. Bununla birlikte çalışmada konuyu derli toplu şekilde sunmak için söz konusu meseleleri kendi içindeki bazı ayırım noktalarından hareketle tasnife tabi tutmak mümkündür. Bu bağlamda her ne kadar klasik usûl mirasında doğrudan üst başlıklara rastlanmasa da, mükellefin fiiline ilişkin usûl meseleleri insan fiilin varlık kazanma süreci, hüsün-kubuh, teklîfin temeli ve edâ ve kazâ gibi üst başlıklar altında ele alınabilir. Çalışmanın bu bölümde

hâşiyelerde söz konusu meseleler üzerine cereyan eden tartışmalar bahsi geçen itibarî sınıflandırma üzerinden incelenecektir.

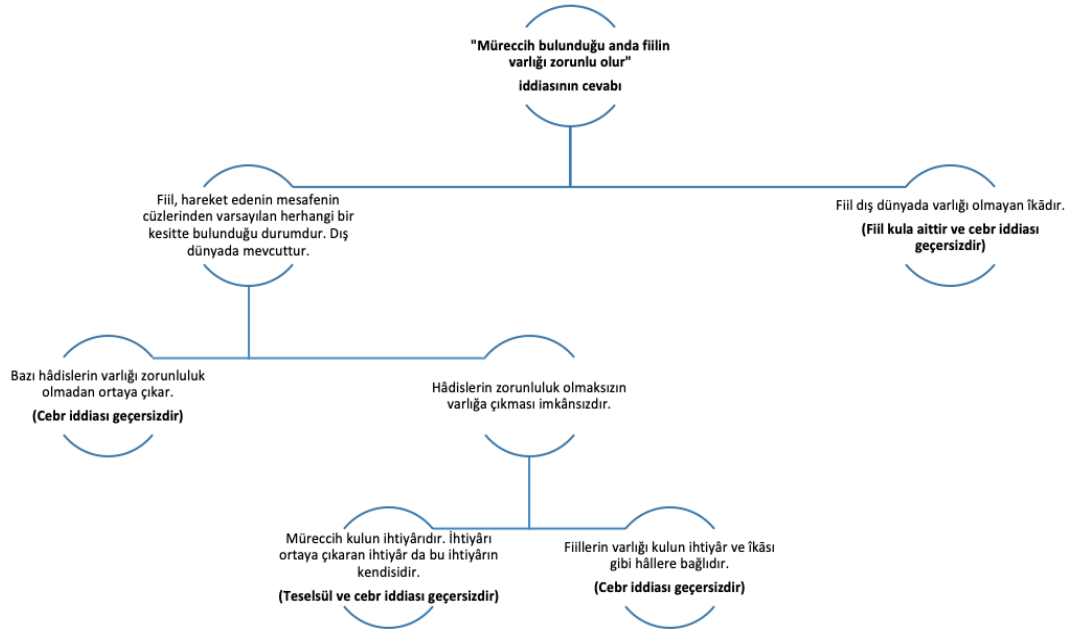
## I. İNSAN FİİLİNİN VARLIK KAZANMA SÜRECİ VE KESB

Sadrüşşerîa, dört mukaddimeyi serdettikten sonra Râzî'nin fiilin ihtiyârî olmadığını ispat ettiği argümanına döner ve bu argümanı cevaplar. Hatırlanacağı üzere, Râzî argümanın nihayetinde fiilin varlığını yokluğuna tercih eden bir müreccihle bağlı olduğu kabul edildiği takdirde, bu müreccih bulunduğu anda fiilin varlığının zorunlu olacağını ve ıztırârın ortaya çıkacağını ifade etmişti. Yani Râzî ilâhî iradeyi kulun fiili için nihaî müreccih kabul etmiş ve bu müreccihle birlikte fiilin zorunlu olacağını ve kulun diğer ihtimali tercih edemeyeceğini ileri sürmüştü. Dolayısıyla Sadrüşşerîa cevap için getirdiği argümanını Râzî'nin “müreccihin varlığı durumunda fiilin varlığı zorunlu olur” önermesi üzerinden kurar. Bu önerme kabul edildiği takdirde, Râzî'nin iddiasının aksine, cebr görüşünün geçersiz olacağını gösterir.

Sadrüşşerîa'nın argümanına göre Râzî'nin bu ifadesindeki “fiil” ile (a) hareket edenin mesafenin cüzlerinden varsayılan herhangi bir kesitte bulunduğu durum yani dış dünyada mevcut olan fiil kastediliyorsa bu takdirde fiilin *cebr* yoluyla ortaya çıktığı iddiası temelsizdir. Şöyle ki (aa) bazı hâdislerin varlığının zorunluluk olmadan ortaya çıktığı kabul edildiği takdirde, dış dünyada mevcut olan bu fiilin müreccihle zorunlu hâle geldiği iddiası zaten men' edilmiş olur. Sadrüşşerîa her ne kadar bu varsayımın geçersizliğini dört mukaddimede göstermiş olsa da fiilin ıztırârî olmadığını ispat etmek için bu ihtimali de hesaba katmanın ihtiyata en yakın yol olduğunu ifade eder. Diğer taraftan (ab) hâdislerin zorunluluk olmaksızın varlığa çıkmasının imkânsız olduğu ve ancak zorunluluk yoluyla varlık kazandığı kabul edilecek olursa bu durumda da cebr gerekmez. Zira bu takdirde (i) ya ihtiyârî ortaya çıkaran ihtiyâr, kulun ihtiyârının kendisi olur ve müreccihin kuldan kaynaklanması durumunda teselsül ortadan kalkar (ii) veya dört mukaddimede gösterildiği gibi fiillerin varlığı kulun ihtiyârî ve îkâsı gibi hâllere bağlı olur. Râzî'nin argümanında “fiil”

ile (b) masdarın karşısında vazolunduğu îkânın kastedilmesi durumunda ise mukaddimelerde ispat edildiği gibi bu zaten fiilin kula ait olması anlamına gelir.<sup>620</sup>

Görüldüğü üzere Sadrüşşerîa, Râzî'nin argümanını fiilin her iki anlamı üzerinden cevaplamıştır. Her iki durumda da Râzî'nin iddia ettiği gibi fiilde ıztırârın ortaya çıkmayacağını göstermiştir. Râzî argümanında müreccih nihai anlamda ilâhî irade olarak kabul edip bu müreccihle kulun fiilinde ıztırârın ortaya çıkacağını ileri sürerken, Sadrüşşerîa müreccih kulun iradesi olarak kabul etmiş ve bu müreccihin kulun kendisi dışında zorunlu bir sebebi olmadığını ortaya koymuştur. Böylece kulun fiilinin Râzî'nin iddia ettiği gibi cebr altında değil, kulun ihtiyârı ile varlığa geldiğini temellendirmiştir.



Şekil 3: Sadrüşşerîa'nın Râzî'nin cebr iddiasını çürütmek için getirdiği ikinci argüman

Sadrüşşerîa, cebr iddiasını çürüttükten sonra hak olan görüşü cebr ile Mu'tezile'nin savunduğu *kader* görüşü arasında konumlandır ve şu şekilde ifade eder: “Fiil Allah'ın yaratması ile kulun fiilinin (îkâsının) toplamından meydana gelir”. Sonrasında fiilin ontik olarak ortaya çıkışına dair bu görüşün detaylarını ıztırar, ihtiyâr, kudret, irade, kasıt, yaratma gibi kavramlar etrafında örmeye çalışır. Öncelikle ihtiyârî ve ıztırârî fiillerin ayrımının

<sup>620</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 397-398.

yapılması gerektiğini ifade eder. Bu husustaki ayrım, ona göre sadece fiilin irademize uygun olup olmamasıyla açıklanamaz. Çünkü irade eğer fâilin kendisiyle iki eşit durumdan birini tercih ettiği ve eşyayı ortaya çıkacağı şartlara tahsis eden bir sıfat ise iradenin bize ait olması tercihin ve tahsisin bizden ortaya çıkmasını gerektirir. Tercih ve tahsis olmadan irade gerçekleşmez. Hatta ihtiyârî fiillerimizde bile terk etmeye güç yetirdiklerimiz ve yokuş aşağı hızlıca koşma gibi terk etmeye güç yetiremediğimiz fiiller arasında ayrıma gideriz. Benzer şekilde yapmayı terk ettiğimiz ihtiyârî fiiller içinde yapmaya güç yetirdiğimiz fiiller olduğu gibi güç yetiremediğimiz fiiller de mevcuttur. Ayrıca bir dâî ile yaptığımız ihtiyârî fiiller bulunduğu gibi, herhangi bir dâî olmadan gerçekleştirdiğimiz fiiller de vardır. Şu hâlde *vicdânî* bilgi yoluyla, fiillerimizi herhangi bir ıztırar ve zorunluluk olmaksızın yaptığımızı, iki eşit durumdan birini veya mercûh olanı tercih ettiğimizi biliriz.<sup>621</sup> Görüldüğü gibi Sadrüşşerîa dâînin insan iradesini etkileyebileceğini kabul etmektedir. Ancak dördüncü mukaddimede gösterdiği gibi dâî ile irade arasındaki ilişkinin zorunlu bir sebeplik bağı olduğunu reddeder. Yani insan, fiili irade ederken kimi zaman dâî ile hareket edebilir. Ancak bu dâînin her durumda iradeyi yönlendirmesini gerektirmez. Çünkü dâî zorunlu olarak insanın iradesini belirleyemez. İnsan bazı fiillerinde dâînin yönlendirmesi ile hareket edebileceği gibi, yırtıcı hayvan misalinde görüldüğü üzere dâî olmaksızın veya dâînin yönlendirmesinin aksine hareket edebilir.

İki eşit durumdan birini veya mercûh olan durumu tercih etmeyi ihtiyâr ve kasıt olarak isimlendiren Sadrüşşerîa, fiilin varlığı için müessir unsurun kulun irade ve kudreti olmadığını göstermek için âdetin dışına çıkan bazı durumlarda kulun kudret ve iradesi bulunsa dahi fiilin ortaya çıkmayabileceğini vurgular. Göz açıp kapatıncaya kadar uzak bir mesafeye ulaşmada olduğu gibi nispeten zayıf bir kimseden fazlaca kuvvet isteyen fiiller ortaya çıkabilirken, kâfirlerin peygamberlere eziyet etmeye kastettikleri hâlde buna güç yetiremediği durumlarda olduğu gibi gerekli olan kudret, irade, fiziki yeterlilik ve dâîler tam olmasına rağmen fiil ortaya çıkmayabilir. Şu hâlde fiilin varlık kazanmasında müessir olan unsur kulun irade ve kudreti değildir. Aksi takdirde, yani fiil hiç bir zaman iradeye aykırı olarak ortaya çıkmayıp âdetin cereyan ettiği durumda tabî bir müessir olsaydı, mucize gibi âdeti ortadan kaldıran durumlar ortaya çıkmazdı ve fiil ancak kasların kasılıp

---

<sup>621</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 398-399.

gevşetilmesiyle mümkün olurdu. Ancak biz hareketin nasıl ortaya çıktığının farkında olmayıp ortaya çıkması için hangi kasın hareket ettirilmesi gerektiğini dahi bilmeyiz. Benzer şekilde harflerin çıkış yerlerinden nasıl çıktığının da farkındalığına sahip değiliz.<sup>622</sup>

Sadrüşşerîa fiilin ihtiyârî olduğunu ve fakat kulun ihtiyârının fiilin ortaya çıkışının müessiri olmadığını iç duyuya dayanan bilgiyle gösterdikten sonra istisna olan, âdeti aşan durumları paranteze alarak Allah'ın âdetinin cereyan edişini kasıt ve yaratma üzerinden şu şekilde ifade eder:

Her ne zaman herhangi bir ıztırar olmaksızın kesin bir şekilde ihtiyârî harekete kastetsek Allah bunun ardından ihtiyârî olan mezkûr durumu (fâilin içinde bulunduğu durum) yaratır. Eğer biz kastetmez isek yaratmaz. Sonra kasıt da şu anlamda Allah'ın yarattığı bir şeydir: Allah, kulun iki durumdan her birine bedel yoluyla sarfettiği kudreti yaratır, sonra kul fiiliyle belirlediği bir duruma kudreti sarfeder. İşte bu kasıt ve ihtiyârdır. Dolayısıyla kasıt, zorunlu bir şekilde olmaksızın, Allah'ın yarattığı mevcutlara dayanması (*istinâd*) anlamında Allah'ın yaratmasıyla ortaya çıkar. Yoksa Allah bu sarfî özellikle yaratmış değildir. Çünkü bu kudretin yaratılmasıyla çelişir. Şu hâlde mezkûr durum Allah'ın yaratması ve kulun ihtiyârının yekûnu olarak ortaya çıkar.<sup>623</sup>

Görüldüğü üzere Sadrüşşerîa'nın zihninde fâilin içinde bulunduğu durum anlamıyla yani mastardan hâsıl olan anlamıyla fiilin ortaya çıkışı, Allah'ın yaratması ve kulun ihtiyâr-îkâsı ile vücuda gelir. Ancak bu insan iradesinin ve îkâsının fiilin müessiri yani yaratıcısı olduğu anlamına gelmez. Nitekim mucize gibi âdeti aşan durumlarda kulun iradesine aykırı fiiller ortaya çıkar. Âdetin cereyan ettiği normal durumlarda ise Allah'ın fiili yaratması kulun ihtiyârı olması durumunda gerçekleşir, yani kul tercihte bulunmadıkça Allah fiili yaratmaz. Şu hâlde fiilin ortaya çıkma sürecinde iki aşamalı yaratmadan bahsedilebilir. İlk olarak Allah kulda kudreti yaratır ve kul bu kudreti tercih ettiği cihete yönlendirir. Kulun kudreti yönlendirdiği (*sarf ettiği*) bu süreç kasıt ve ihtiyâr olarak isimlendirilir. Bu kasıt ve ihtiyâr her ne kadar mevcutlar vasıtasıyla nihayetinde Allah'a dayansa ve bu anlamda Allah'ın yaratmasıyla ortaya çıksa da kasıt ve ihtiyâr mevcut olmayıp hâl olduğu için bu ihtiyaç ilişkisi zorunluluk yoluyla gerçekleşmez. Diğer bir ifadeyle, bahsedildiği üzere, illet ancak mevcut ma'lûlünün zorunlu olarak ortaya çıkmasını gerektirdiğinden mevcut olmayan

---

<sup>622</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 400.

<sup>623</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 400-401.

hâller için bu şekilde zorunluluğa dayanan bir ihtiyaç ilişkisinden söz etmek mümkün değildir. İkinci yaratma ise kulun kastı ve ihtiyârı gerçekleştikten sonra somut olarak fiilin ortaya çıkarılmasıdır. Dolayısıyla Sadrüşşerîa'nın fiilin ortaya çıkması için müessir olarak gördüğü yaratmayı Allah'a hasretmek suretiyle Mu'tezile'nin kulun fiili yarattığı iddiasından uzak durmaya çalıştığı görülür. Mafatih Sadrüşşerîa'nın ileri sürdüğü illet düşüncesinde hâllere alan açması kulun îkâ ve ihtiyârının müessir olmasa da illete dâhil olarak fiilin varlığının zorunlu olarak ortaya çıkmasında illetin diğer unsurlarıyla birlikte etkisi olduğunu gösterir. Nitekim bu düşüncesini “fiil Allah'ın yaratması ve kulun fiilinin (îkâ) toplamından ortaya çıkar” şeklinde özlü bir şekilde formüle ettiği görülür.<sup>624</sup>

Mâtürîdî kelâm düşüncesinde insanın fiildeki rolü ele alınırken ortaya çıkışı bakımından fiilin iki yönüne (*cihet*) vurgu yapılmıştır. Bunlardan ilki yaratma yönü ikincisi *kesb* yönüdür. İlk yönüyle fiil Allah'a aitken ikinci yönü bakımından kula nispet edilmiştir. Allah'ın kudreti taalluk ettiğinde yaratma, kulun kudreti söz konusu olduğunda ise kesb ortaya çıkmaktadır.<sup>625</sup> Sadrüşşerîa'nın anlatısı büyük ölçüde Mâtürîdî kelâm geleneğinin görüşüyle örtüşmektedir. Ancak Sadrüşşerîa'nın sadece kulun fiildeki rolünü Mâtürîdî gelenekteki *kesb* kavramının yanı sıra îkâ kavramı ile de ifade ettiği görülür.<sup>626</sup> Gerçi klasik dönem Mâtürîdî kelâmcıların bu görüşlerini aynı zamanda “yaratma (*halk/tahlîk*) Allah'a, fiil ise kula aittir”<sup>627</sup> şeklinde ifade ettikleri dikkate alındığında, mevcut ve ma'dûm olmayan fiili ifade eden îkâ kavramının temellerinin klasik dönem Mâtürîdî düşüncesinde bulunduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan Sadrüşşerîa'nın fiilin ortaya çıkış sürecinde kulun irade ve kastı meydana geldiğinde Allah'ın fiili yaratmasını âdetin cereyan etmesi ile açıklaması da Mâtürîdî kelâm geleneğinin anlatımıyla paralellik göstermektedir. Nitekim Nesefî *Tabsıra*'sında “Allah'ın âdetini kulun kesbetmek için kasıta bulunduğu her fiili yaratmak suretiyle icra ettiğini” ifade etmiştir.<sup>628</sup> Dolayısıyla Mâtürîdî kelâm geleneğinde kulun irade etmesi ile Allah'ın yaratması arasında zorunlu bir nedensellik

---

<sup>624</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 398.

<sup>625</sup> Yazıcıoğlu, “Mâtürîdî Kelâmında İnsan Hürriyeti Meselesi”, ss. 156-162.

<sup>626</sup> İlerleyen satırlarda görüleceği üzere Sadrüşşerîa, kesbi kulun fiildeki rolü sonucunda ortaya çıkan izâfî emir olarak kabul eder. Bu bakımdan kesb, îkâya da benzerdir.

<sup>627</sup> Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, ss. 892-893.

<sup>628</sup> Yazıcıoğlu, “Mâtürîdî Kelâmında İnsan Hürriyeti Meselesi”, s. 165.

ilişkisi yoktur. Sadrüşşerîa'nın da vurguladığı gibi, âdeti aşan durumlarda kulun kudreti, ihtiyârı ve kastı bulunsa bile Allah bu fiili yaratmaz.



Şekil 4: Sadrüşşerîa'ya Göre Fiilin Varlık Kazanma Süreci

Sadrüşşerîa'nın bu görüş ve argümanları ile Teftâzânî'nin yorumları dönemin Osmanlı ilim çevresinde tartışılmış, tartışmalar daha çok iradenin işlevi ile kulun fiildeki rolü (*sun 'u*) üzerinde yoğunlaşmıştır.

#### A. İrade ve Arzu Farkı

Sadrüşşerîa iradenin tercih ve tahsisi gerektirdiğini ifade ettikten sonra bu iddiasını irade ile salt arzu arasındaki fark üzerinden temellendirir. Buna göre irademiz olduğu hâlde tercih ve tahsis bizden ortaya çıkmasaydı, irade ancak salt bir arzudan (*mücerredü şevk*) ibaret olurdu. Bu durumda ise ihtiyârî fiillerimiz ile devam etmesini arzu ettiğimiz - nabzımızın atması gibi- ıztırârî fiillerimiz arasında fark kalmazdı. Oysa biz bu iki fiil arasında ayırım yapar ve ilkinin kendimize ait olduğunu, ikincisinin ise -her ne kadar arzu etsek de- bize ait olmadığını biliriz. Hatta ihtiyârî fiillerimizde dahi terk etmeye güç yetirdiklerimiz ve yokuş aşağı hızlıca koşma gibi terk etmeye güç yetiremediğimiz fiiller arasında ayrıma gideriz.<sup>629</sup> Görüldüğü gibi Sadrüşşerîa arzu ile iradenin temel farkını, iradenin tercih ve tahsisi üzerinden açıklamıştır. Sadece arzuya dayanan fiillerin ihtiyârî olamayacağını ayrıca tercih ve tahsisin de bulunması gerektiğini ileri sürmüştür.

Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın irade ve arzu arasındaki ayrıma dayanan bu argümanının, hasmı ilzâm için elverişli olmadığını ileri sürer. Çünkü muhakkik düşünürler canlıdaki iradeyi, “istenilen şeye ulaşma arzusu” ve “uygunluğu düşünülen veya tahayyül edilen şeyi elde etmeye yönlendiren dâî” şeklinde tanımlamışlardır. Diğer bir ifadeyle, irade ile arzuyu

<sup>629</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 399.

özdeş kabul etmişlerdir. Öte yandan iradeyi arzuyla özdeşleştiren görüş kabul edildiğinde, Sadrüşşerîa'nın iddiasının aksine, ihtiyârî fiillerle arzu ettiğimiz ıztırârî fiillerimiz arasında fark olacaktır. Çünkü bir fiilin ihtiyârî olabilmesi için iradenin o fiile taallukunun mümkün olmasının yanı sıra kudretin de taalluk edebilmesi gerekir. Nitekim nabzın atışında olduğu gibi kimi fiiller iradenin taallukuna konu olabilse de kudretin taallukuna elverişli olmayabilir. Diğer taraftan kudretin taalluk edebileceği bazı fiiller de iradenin taalluku için elverişli olmayabilir. Bu durumda örnek olarak ileri sürülen fiilin ihtiyârî olmayışı, irade ve arzunun aynı olmamasıyla değil fiilin iradenin yanı sıra kudretin taallukuna da konu olamamasıyla alakalıdır.<sup>630</sup> Görüldüğü üzere, Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın getirdiği argümanın hasmın temel kabullerine karşılık uygun bir argüman olmadığını ileri sürmüştür. Onun bu eleştirisi dönemin Osmanlı ilim çevresinde tartışılmış, müelliflerin önemli bir kısmı bu eleştiriye cevap verirken diğer bir kısmı verilen cevapları eleştirmiştir.

Kırımî, Sadrüşşerîa'nın ilzâmının müreccihin kulun dışında bir kudretten kaynaklandığını düşünenler ve iradenin tek başına ihtimallerden birini tercih için yeterli olmadığını iddia edenlere yönelik olduğunu ifade eder. Ardından irade ve arzu (*şevk*) arasındaki farkı ele alır. Buna göre arzu idrak kuvvetine tabi olarak ortaya çıkan bir kuvvettir. İnsanın faydalı bir şeyde uygunluğu idrak etmesinden fiili talep etmeye yönelik arzu ortaya çıkar. Fiilin talebine yönelik bu arzuya şehvet denir. İstenmeyen ve zararlı bir şeyde uygunsuzluğun (*münâfere*) idrak edilmesinden ise söz konusu fiili terk etmeye yönelik bir arzu ortaya çıkar. Fiilin terkine yönelik bu arzu ise *gadab* olarak isimlendirilir. İrade fiilin talebi veya terkine yönelik bu arzuya bağlı olarak ortaya çıkar. Şöyle ki insan nefsi önce bir hareketi tasavvur eder. Sonra bu fiildeki fayda sebebiyle fiili arzular. Ardından ise bu fiili kasıt ve var etmek (*icâd*) için irade eder. Teftâzânî'nin muhakkik düşünürlere nispet ettiği iradeyle arzuyu özdeşleştiren görüşü de ele alan Kırımî, Nasîrüddîn et-Tûsî'nin *İşârât* şerhine atıf yaparak irade ve arzunun farkını ortaya koymaya çalışır. Nitekim bu eserde arzudan sonra kararlılığın (*icmâ'*) geldiği; bunun ise fiilin yapılması ve terk edilmesi arasındaki tereddütten sonra ortaya çıkan azim anlamına geldiği ifade edilmiştir. Bu azim ve kararlılık, fiilin talep veya terkine yönelik olmasına bağlı olarak, irade veya kerâhet olarak

---

<sup>630</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 399.



isimlendirilmiştir. Bu bakımdan irade, arzudan farklıdır. Çünkü insan kimi zaman arzulamadığı şeyleri irade ederken kimi zaman ise arzuladığı şeyleri irade etmeyebilir.<sup>631</sup>

Kırımî, irade ve arzunun farkını Tûsî'ye referansla bu şekilde açıkladıktan sonra Tûsî'ye nispet ettiği *Telvîhât* şerhinde<sup>632</sup> bir yönüyle irade olan kararlılığın (*icmâ'*), arzu (*şevk*) ile aynı türden olduğunun ifade edildiğini ileri sürer. Nitekim Tûsî'nin buradaki ifadesine göre kararlılık arzudan ancak şiddet ve zayıflık bakımından farklı olup arzunun güçlenmiş hâlinde (*şevkun müteekkîd*) ibarettir. Kırımî'ye göre Sadrüşşerîa "tercih ve tahsis bizden ortaya çıkmasaydı ihtiyârî fiilimiz ile ıztırârî fiilimiz arasında fark kalmazdı" ifadesiyle tercih ve tahsisin insandan kaynaklanmaması yönüyle ihtiyârî ile ıztırârî fiil arasında farkın bulunmadığını kastediyorsa bu ifadede problem yoktur. Yani Tûsî'nin *Telvîhât* şerhindeki ifadeleri dikkate alınırsa tercih ve tahsis işlevinin olmaması bakımından ihtiyârî ve ıztırârî fiil arasında fark bulunmaz. Çünkü irade arzu ile özdeş olup sadece onun daha kuvvetli hâlini ifade eder.<sup>633</sup> Görüldüğü gibi Kırımî, Teftâzânî'nin eleştirisine cevap verirken, muhakkik düşünürlerin eserlerinden hareketle, Sadrüşşerîa'nın arzu ve irade arasında ayırım yapan argümanının izini sürmüştür. Bu çerçevede Teftâzânî'nin argümanının geçersiz olduğuna işaret ederken, Sadrüşşerîa'nın argümanını eleştiriye karşı tevcih etmiştir.

Alâeddin el-Arabî ise hem Sadrüşşerîa'yı hem de Teftâzânî'yi eleştirir. Arabî öncelikle Sadrüşşerîa'nın tercih ve tahsisin kuldan kaynaklanmaması hâlinde, iradenin etkisi olmayan salt arzudan ibaret kalacağı iddiasını men' eder. Zira ona göre tercih ve tahsis iradenin bilfiil gerektirdiği bir durum değildir. Başka bir ifadeyle, irade tercih ve tahsis olmadan da ortaya çıkabilir. Nitekim kulun iradesi bir fiil hususunda daha güçlü olan Allah'ın iradesi ile çatıştığında tercih ve tahsiste bulunamaz. Arabî bu hususta muhtemel bir itirazı gündeme getirir. İtiraza göre Eş'arîlerin bizzat kendileri iradeyi iki ihtimalden birini

---

<sup>631</sup> krş. Kırımî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 121b; Nasîrüddîn Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât (el-İşârât ve't-Tenbîhât içinde)*, thk. Süleyman Dünyâ, 3. bs., Kahire: Dâru'l-meârif, t.y., II, 435, 436.

<sup>632</sup> Ulaşılan nüshaların tamamında *Şerhu't-Telvîhât* ifadesi geçse de Tûsî'nin böyle bir eseri kaynaklarda zikredilmemektedir. (Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 482) Üstelik *Telvîhât* eserinin müellifi Şihâbüddîn Sühreverdî (v. 587/1191) ile eserin şârihi olan İbn Kemmûne (v. 683/1284) ve Muhammed b. Mahmûd Şehrezûrî, Tûsî nisbesiyle anılmamaktadır. Kırımî'nin bu eseri Tûsî'ye nispet etmesi bugün ulaşılamayan bu eserin o dönemde tedavülde olduğunu gösterebileceği gibi İbn Kemmûne'ye ait şerhin yanlışlıkla ona nispet edilmiş olabileceğini de gösterir.

<sup>633</sup> Kırımî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 121b.

tahsis eden sıfat olarak açıklamışlardır. Şu hâlde bu tanım Sadrüşşerîa'nın tercih ve tahsis olmaksızın iradenin sadece bir arzudan ibaret kalacağı iddiasını destekler mahiyettedir. Arabî bu itiraza verdiği cevapta Eş'arîlerin böyle bir tanımı olduğunu kabul etmekle beraber, bu tanımla iradenin bilfiil tercih ve tahsiste bulunmasını değil, tercih ve tahsisi gerçekleştirecek durum ve kuvveti kastettiklerini ileri sürer. Yani ona göre Eş'arîler iradeyi muhassıs bir sıfat olarak tanımlamışlarsa da tanımlarıyla bu tahsise yönelik bilkuvve duruma işaret etmişlerdir. Yoksa iradenin bilfiil tercih ve tahsiste bulunması gerektiğini ileri sürmemişlerdir. Nitekim onların diğer canlıların bilkuvve irade sahibi olduklarını kabul etmekle beraber bu iradeyle tercih ve tahsiste bulunduklarını reddetmeleri bu yorumu desteklemektedir. Diğer taraftan Alâeddin el-Arabî, kendi ileri sürdüğü açıklama kabul edildiğinde Teftâzânî'nin "argümanın Eş'arîleri ilzâm için elverişli olmadığı" iddiasının da boşa çıkacağını ileri sürer.<sup>634</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Arabî, Sadrüşşerîa'nın Eş'arîlere yönelttiği eleştiriyi kabul etmez. Zira Eş'arîler her ne kadar iradeyi muhassıs bir sıfat olarak tanımlasalar da tahsisi iradenin bilkuvve işlevi olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla ona göre irade ortaya çıktığı her zaman bilfiil tercih ve tahsisi gerektirmez. Bununla birlikte Arabî'ye göre Teftâzânî'nin, Sadrüşşerîa'nın argümanının Eş'arîleri ilzâm için elverişli olmadığına dair iddiası da anlamsızdır. Çünkü anlaşıldığı kadarıyla Arabî bilkuvve de olsa iradenin tercih ve tahsise yönelik olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla Teftâzânî'nin iradeyi arzuyla özdeşleştiren açıklamasına ve bunun üzerinden yönelttiği uygunluk eleştirisine itiraz ettiği anlaşılmaktadır.

Teftâzânî'nin eleştirilerine cevap veren diğer bir isim Hacıhasanzâde'dir. Hacıhasanzâde, Sadrüşşerîa'nın söz konusu argümanı ile Mu'tezile ile Eş'arîlerin görüşü arasındaki orta yolu ispat etmek istediğini ileri sürer. Nitekim Eş'arîlere göre iradenin işlevi iki eşit ihtimalden birini tahsis etmektir. Mu'tezile'den bir gruba göre irade bir fiilde faydanın bulunduğu dair kanaat (*i'tikâd*) ve zandır. Mu'tezile'den bir başka gruba göre ise irade, eğilimden (*meyl*) ibarettir. Eğer buradaki eğilimle arzu kastedilirse Mu'tezile'nin bu grubuna yönelik ilzâm tam olur. Aksi takdirde ilzâm gerçekleşmez. Hacıhasanzâde

---

<sup>634</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 74b-75a.

filozofların irade için “canlıların tümünde ortak olan irade, fiili yapmaya veya terk etmeye yönelik eğilimlilik durumudur (*hâletün meyelâniyyetün*)” şeklindeki tanımları dikkate alındığında iradenin arzuya hamledilmesinin mümkün olduğunu ifade eder. Ardından filozofların irade ve arzu arasındaki farka dair görüşlerini ise Kırımî’nin de atıf yaptığı eserlerden hareketle zikreder. Buna göre *Telvîhât* şerhinde bu ikisinin aynı şey olduğunu ifade eden Tûsî, iradenin şiddet ve zayıflık bakımından arzudan farklı olsa da onunla türdeş olduğunu ifade etmiştir. Bu bakımdan irade esasında kuvvetli arzudan (*şevkun müteekkîd*) ibarettir. Diğer taraftan filozoflar ihtiyârî fiili ortaya çıkaran ilkeleri (*mebâdî*) ele alırken arzu ve iradeyi birbirinden farklı aşamalar olarak ele almışlardır. Bu bağlamda fiilin ilkelerinin cüz’î tasavvuru, bu tasavvurdan ortaya çıkan arzu (*şevk*), arzudan kaynaklanan irade ve kaslardaki güçle uzuvları hareket ettirme olmak üzere dört tane olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>635</sup> Dolayısıyla felsefe geleneğinde Teftâzânî’nin muhakkik düşünürlere nispet ettiği, irade ile arzuyu özdeşleştiren görüş dışında bu ikisini ayırt eden yaklaşıma da rastlanabilmektedir.

Hâşiye yazarlarından Hatibzâde ise Teftâzânî’nin eleştirisinin aksine, Sadrüşşerîa’nın bu argümanı hasmı ilzâm için ortaya atmadığını savunur. Ona göre Sadrüşşerîa söz konusu argümanı doğru olduğunu düşündüğü iddiayı temellendirmek için getirmiştir. Bu argüman Sadrüşşerîa’nın hasmı ilzâm için değil, iddiasını ispat için getirdiği ve aklî çıkarıma dayanan bir kanıttır (*burhân*). Nitekim getirdiği bir sonraki argümanı “başka bir burhân” ifadesiyle niteleyerek bunun da bir burhân olduğuna işaret etmiştir. Teftâzânî’nin muhakkik

---

<sup>635</sup> Tûsî *İşârât* şerhinde ihtiyârî fiillerin ilkelerinin dört tane olduğunu ve her birinin birinin bir aşama olduğunu ifade eder. Bunlardan ilki müdrike gücüdür. İnsanda bu güç pratik (*amelî*) akıl aracılığı ile sağlanırken hayvanda hayal ve vehim bu gücü sağlar. İlkelerden ikincisi olan arzu (*şevk*) ise müdrike gücünden ortaya çıkar. Arzu faydalı ve haz sağlayan bir şeydeki uygunluğun idraki neticesinde o şeyi talep etmekle olabileceği gibi, zararlı ve istenmeyen bir şeydeki olumsuzluğun idrakine bağlı olarak o şeyden uzaklaşmakla da olabilir. Arzu ilk durumda şehvet ikincisinde ise gadab olarak isimlendirilir. Üçüncü ilke olan kararlılık (*icmâ*), fiili yapma ve terk etme seçeneklerindeki tereddütten sonra ortaya çıkan azimdir. Fiili yapmaya yönelik kararlılık irade, fiili terk etmeye yönelik kararlılık ise kerâhet şeklinde isimlendirilir. Dördüncü ilke ise kaslarda uzuvları hareket ettiren kuvvettir. Tûsî’ye göre fiili yapmaya ve yapmamaya yönelik kararlılık halini ifade eden irade ve kerâhet arzudan farklıdır. Çünkü insan kimi zaman arzu etmediği şeyleri irade edebileceği gibi arzu ettiği şeyleri de çeşitli gerekçelerle irade etmeyebilir. Görüldüğü gibi Tûsî, her ne kadar iradenin arzudan kaynakladığını ifade etse de, açık bir şekilde iradenin şevkten farklı olduğunu vurgulamıştır. krş. Hacıhasanzâde, *Hâşiye ale’l-mukaddimât*, vr. 73b; Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, II, 435, 436.

düşünürler nispet ettiği ve iradenin arzu ile özdeş olduğu iddiasını ele alan Hatibzâde'ye göre bu iddia da doğru değildir. Zira bir kimse gücünün yetmediğini düşündüğü bir fiili arzulayabilir. Söz gelimi, kavuşmaya gücünün yetmediğini bilen bir kimse, sevdiğiyle buluşmayı arzulayabilir. Ancak, arzunun aksine, akıl sahibi bir kişi gücünün yetmediğini düşündüğü bir şeyi irade etmez. Öte yandan hastalıktan kurtulmak için acı bir ilacı içme iradesinde olduğu gibi insan kimi zaman arzulamadığı bir şeyi de irade edebilir. Benzer şekilde takva sahibi birinin haram kılınan bir hazzı elde etmekten kaçınmasında olduğu gibi insan irade etmediği bir şeyi arzulayabilir.<sup>636</sup>

Kestelî öncelikle isim vermeden Hatibzâde'nin argümanının bir ilzâm olmayıp öncüllerden akli bir çıkarım olduğuna dair eleştirisini cevaplar. Cevabına göre Teftâzânî'nin "ilzâmın elverişli olmadığı" eleştirisinin amacı Sadrüşşerâ'nın ileri sürdüğü bu akıl yürütmenin hasma yöneltilemeyeceğini vurgulamaktır. Nitekim hasım, Şihâbüddîn Sühreverdî'nin de (v. 587/1191) iddia ettiği gibi, iradenin arzudan ibaret olduğunu kabul etmiş ve kuvvetlendiği zaman iradeye dönüştüğünü ileri sürmüştür. Öte yandan Kestelî isim vermeden Hatibzâde'nin arzu ve irade farkına dair tevcihini özetledikten sonra bu açıklamanın da kayda değer olmadığını ifade ederek iki noktaya itiraz yöneltir. Bunlardan ilkinde göre arzu (*şevk*) haz veren bir şeye yönelik olabileceği gibi faydalı bir fiile yönelik de olabilir. Dahası bu ikisinin dışındaki fiillere yönelik de olabilir. Nitekim İbn Sînâ *Şifâ*'da canlılardaki iç yönelimlerin (*inbiâsât*) sadece şehvete yönelik olmadığını ifade etmiştir. Annenin yavrusuna eğilimi, hoşlanan canlının hoşlandığına ilgisi sadece şehvetle açıklanamaz. Şu hâlde Hatibzâde'nin sözünü ettiği acı ilaçları almaya yönelik irade (*icmâ*) filozoflara göre bir fayda elde etmeye yönelik arzudan kaynaklanır. Dolayısıyla arzu, ihtiyârî fiillerin ilkelerinden olup her fiilde mutlak anlamda bulunmalıdır. Kestelî'nin ikinci itiraz noktasına göre iradenin (*icmâ*) arzudan ibaret olduğunu iddia edenler onu arzunun yetkinliğinden (*kemâl*) ibaret kabul etmişlerdir. Bu görüşü savunanlar haram kılınan hazzardan uzak duran zahidin arzusunun yetkinleştiği iddiasını men' edebilirler. Yani, onlara göre örnekteki zahit kimse Hatibzâde'nin iddia ettiği gibi iradesi arzudan farklı olduğu için değil, arzusu henüz irade seviyesine ulaşmadığı için bu hazzı irade etmemiştir. Nitekim İbn Sînâ, *Şifâ*'da bir fiile duyulan arzu şiddetlenebileceğini ancak arzu sahibinin bu arzusunu

---

<sup>636</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 30b.

iradeye dönüştürmeyebileceğini ifade etmiştir.<sup>637</sup> Görüldüğü gibi Kestelî, Hatibzâde'nin getirdiği cevaba itiraz etmiş, ayrıca onun Sadrüşşerîa'nın ifadelerini tevcih için getirdiği açıklamaları da eleştirmiştir. Kestelî'nin ibare naklederken İbn Sînâ'yı “eş-Şeyh” ifadesi ile anması filozofa duyduğu saygıyı göstermesi bakımından önemlidir.<sup>638</sup>

Hâşiye yazarlarından Hasan Çelebi Fenârî'nin ise Hatibzâde'nin Teftâzânî'ye verdiği cevap ile Kestelî'nin bunlara yönelttiği mezkûr itirazları özetleyip derlediği anlaşılır.<sup>639</sup> Görüldüğü üzere, iradenin mahiyeti ve arzudan farkı üzerine 15. yy. Osmanlı ilim çevresinde cereyan eden tartışmada Kırımî ve Hacıhasanzâde filozofları temsil ettiğini düşündükleri Tûsî'nin ifadelerine atıfta bulunmuş, kimi yerde irade ve arzunun ayırt edildiğini kimi yerde ise özdeş kabul edildiğini göstermiştir. Hatibzâde ise Teftâzânî'nin eleştirisine karşı çıkarak Sadrüşşerîa'nın getirdiği argümanın ilzâma matuf olmadığını ileri sürmüştür. Ayrıca Teftâzânî'nin muhakkiklere nispet ettiği, irade ile arzuyu özdeşleştiren görüşe de itiraz etmiştir. Kestelî ise Hatibzâde'nin yönelttiği itirazlara İbn Sînâ'nın *Şifâ*'daki ifadelerine de atıfta bulunarak eleştiriler getirmiştir. Alâeddin el-Arabî'ye gelince, o Sadrüşşerîa'nın iradenin tercih ve tahsisi gerektirdiğine dair argümanına katılmasa da Teftâzânî'nin bu argümanın hasmı ilzâma elverişli olmadığı iddiasını eleştirmiştir.

## B. Kulun Fiildeki Sun'u ve Kesb

Sadrüşşerîa kulun fiilinin ortaya çıkma sürecini bu şekilde ortaya koyduktan sonra kulun ihtiyârının tek başına fiilin ortaya çıkması için yeterli bir müessir olmadığını ancak tam müessirin bir cüzü olduğunu ifade eder. Kulun fiilin ortaya çıkışındaki payını ise *sun* kavramı ile ifade eden Sadrüşşerîa, bunun gelenekte kesb olarak isimlendirildiğine dikkat çeker.

---

<sup>637</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 34a.

<sup>638</sup> *Şekâik*'te zikredilen bir anekdota göre Kestelî, Hatibzâde ve Hocazâde'nin de bulunduğu ilmî bir mecliste İbn Sînâ'nın eserlerine olan vukufundan söz etmiş; *el-Kânûn fi't-Tıb* eserini mütaala ettiğini, *Şifâ* adlı eserini ise yedi defa okuduğunu ifade etmiştir. (Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 145) Gerek iradenin mahiyeti bağlamında *Şifâ*'dan yaptığı nakil gerekse söz konusu anekdotan; Kestelî'nin, İbn Sînâ'nın eserlerine özel bir önem attığı ve bu noktada *Şifâ* eserinin öne çıktığı anlaşılır.

<sup>639</sup> Fenârî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, II, 152.

Sadrüşşerîa kulun fiildeki *sun* ‘unu detaylı bir argüman getirerek temellendirir. İleri sürdüğü bu argümanda kulun *sun* ‘unun (bir şey meydana getirmesinin) ancak ne mevcut ne ma’dûm olan hâllerde söz konusu olabileceğini ortaya koyar. Sadrüşşerîa argümanını zikrettikten sonra böylece “kulun (fiilin ortaya çıkışında) bir tür sun‘u olduğunun iç duyu (*vicdân*) yoluyla” kesin bir şekilde bilindiğini ileri sürer. Bu sun‘un konusu ise ancak hâl olan izâfî emir olabilir. Sadrüşşerîa’nın sun‘un konusu olarak ifade ettiği bu izafî emrin îkâ olduğu anlaşılır. Ancak mukaddimelerde de ifade edildiği gibi, bu izâfî emir mevcutlar vasıtasıyla zorunlu varlığa dayanmaz. Çünkü izâfî emir mevcutlar vasıtasıyla zorunlu bir sebeplik ilişkisi içinde zorunlu varlığa dayansaydı bu emrin kulun sun‘undan çıkması gerekirdi. Ayrıca fiil sadece bu izâfî emirle zorunlu hâle gelmez. Zira kulun kudreti, varlığı gibi unsurlar da fiilin varlığının bağlı olduğu tam illettendir. Kuldan ortaya çıkan bu izâfî emir, kesb olarak isimlendirilir.<sup>640</sup>

Görüldüğü gibi Sadrüşşerîa mukaddimelerde îkâ olarak isimlendirdiği bu emri kulun fiildeki rolü bağlamında kesb olarak ifade etmiştir. Ancak kesbi yaratılmış kabul eden Eş‘arîlerin<sup>641</sup> aksine kesbin bir illete zorunlu bir sebeplik bağıyla bağlı olmadığını ileri sürmüştür. Başka bir ifadeyle, kesb hâller kategorisinden olduğu için mevcut değildir ve mukaddimelerde ispat edildiği üzere mevcut olmayanın icâdından söz edilemez. Böylece Sadrüşşerîa, kesbi Allah’ın eseri olarak gören Eş‘arîlerden uzaklaşarak zorunlu bir sebebe bağlamamıştır.

Gerek Sadrüşşerîa’nın ifadeleri, gerekse Teftâzânî’nin ileride ele alınacak olan eleştirisi Osmanlı ilim çevresinde tartışmaya konu olmuştur. Bu bağlamda kulun sun‘unun bilgisi ve bu sun‘un fiildeki tesiri öne çıkan meselelerdir.

#### 1. Kulun Sun‘unun Bilgisi

Hâşiyelerde çoğu meselede Teftâzânî’nin yorum ve eleştirileri tartışılırken istisnâî olarak bu meselede Sadrüşşerîa’nın ifadesi merkezdedir. Kulun sun‘unun bilgisi üzerine

---

<sup>640</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 402.

<sup>641</sup> Bk. Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, ss. 266-267.

cereyan eden tartışma Hatibzâde'nin Sadrüşşerîa'ya eleştirisi ve Kestelî'nin bu eleştiriye cevabı üzerinden şekillenmiştir.

Hâşiye yazarlarından Hatibzâde, Sadrüşşerîa'nın "kulun fiildeki sun'unun vicdânî bilgi yoluyla bilindiği" iddiasına itiraz eder. Buradaki bilgiyle kastedilen ihtiyârın fiilin ortaya çıkışında payı olduğunun bilgisi ise bu bilginin iç duyuya dayandığı iddiasını men' eder. Ona göre insanın iç duyuyla zorunlu olarak bildiği şey sadece bir ihtiyârının olduğudur. Yoksa insan bir fiilde etkisinin olduğunu vicdânî bilgi ile bilemez. Hatibzâde bunun iç duyu yoluyla bilindiği varsayılsa bile kulun sun'unun konusunun hâl olduğu iddiasını men' eder. Zira bu sun'un konusu (a) ya kudret ve iradenin taallukudur (b) ya da bu taallukun dışında bir şeydir. Her iki ihtimal de imkânsızdır. Çünkü ilk durumda (a) kulun sun'unun konusu irade ve ihtiyârın taalluku olduğunda bu taallukların başka bir kudrete dayanmaması durumunda teselsül ortaya çıkacaktır. Aksi takdirde yani bu taallukun başkasının kudretine dayanması durumunda ise fiilde ıztırar ortaya çıkacaktır. İkinci ihtimalde ise (b) irade ve kudretin taalluku dışında kula nispet edilebilecek itibarî emirler îkâ ve ihdâs (var etme) ile sınırlıdır. Oysa kulun bunlardaki sun'u da bâtil olduğuna göre kulun izâfî emirlerde sun'unun bulunduğu iddiası geçersiz hâle gelir.<sup>642</sup> Görüldüğü gibi Hatibzâde kulun fiildeki sun'unun iç duyu yoluyla zorunlu olarak bilindiği ve bu sun'un konusunun hâl olduğu iddialarına itiraz etmiştir.

Kestelî ise büyük hâşiyesinde isim zikretmeden Hatibzâde'nin bu itirazlarını ele alır. Bu hususta İmam Eş'arî ile diğer kelâmcılar arasındaki tartışmanın meşhur olduğunu söyleyen Kestelî, muhakkik düşünürlerden birçoğunun bir tür sun'u kula nispet etmenin zorunlu olduğunu ve iç duyunun bu hususta delil olduğunu düşündüğünü söyler. Şu var ki bu düşünürler, iç duyuya dayanan vicdânî bilgilerin bir başkasına delil olarak ileri sürülemeyeceği ve bu türden bilgileri inkâr edenlerin ilzam edilemeyeceği kanaatindedirler. Dolayısıyla vicdânî bilgi üzerinden Sadrüşşerîa'ya itiraz etmenin anlamı yoktur.<sup>643</sup> Öte yandan Kestelî'ye göre burada kulun sun'unun konusundan "kasıt" amaçlanmıştır. Kasıt ise ihtiyâra bağlı olarak ortaya çıkar. Zira kulun bir fiile kastetme gücü olduğu gibi kastetmeme gücü de vardır. Yoksa kastın ihtiyârî olmasından maksat ihtiyârın sonucu olarak ortaya

---

<sup>642</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 32a-32b.

<sup>643</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 34a-34b.

çıkması değildir. Şu hâlde kulun sun‘unda Hatibzâde’nin iddia ettiği gibi teselsül ortaya çıkmayacağı gibi ıztırâîlik de söz konusu olamaz.<sup>644</sup>

İfadelerinden anlaşıldığı üzere Kestelî, Hatibzâde’nin itirazının Sadrüşşerîa’nın argümanı için uygun bir eleştiri olmadığını ortaya koymuş ve problemleri noktalarına işaret etmiştir. Hasan Çelebi Fenârî ise Hatibzâde’nin zikri geçen itirazları ile Kestelî’nin buna verdiği cevapları nakletmiştir.<sup>645</sup>

## 2. Kulun Sun‘unun Fiildeki Tesiri

Hatırlanacağı üzere Sadrüşşerîa’nın kulun *sun* ‘unun ancak ne mevcut ne ma‘dûm olan hâllerde söz konusu olabileceğini argümanla ortaya koymuştur. Sadrüşşerîa’nın bu argümanına göre kulun sun‘unun konusu mevcut bir emir olamaz. Zira bu sun‘un konusu mevcut bir fiil olsaydı üç ihtimal söz konusu olurdu. Buna göre kulun sun‘u mevcut fiil olsaydı (a) ya hiç bir şeyin aracılığı olmaksızın doğrudan gerçekleşirdi (b) ya da herhangi bir şeyin varlığı aracılığı ile gerçekleşirdi. (c) Yahut bir şeyin yokluğu aracılığı ile gerçekleşirdi. Bu üç ihtimalin hepsi de geçersizdir. Şöyle ki ilk ihtimal (a) imkânsızdır. Zira kulun kendi varlığı ve zatı üzerinde doğrudan bir sun‘unun olmadığı açıktır. İkinci ihtimale gelince (b) sun‘a aracı olan şeyin mevcutlar vasıtasıyla zorunlu varlığa dayanması gerekir. Dolayısıyla mevcut fiilin netice itibariyle kulun sun‘u dışında kalması gerekir. Kulun mevcut fiildeki sun‘unun bir şeyin yokluğu aracılığıyla gerçekleşmesi durumunda (c) ise (ca) sun‘un gerçekleşmesi için aracı olan bu yokluk önceden beri süregelen (*sâbık*) bir yokluk olamaz. Zira kulun süregelen bir yokluk üzerinde sun‘u olmadığı açıktır. Diğer taraftan sonradan ortaya çıkan (*lâhık*) yokluk da sun‘un gerçekleşmesine aracı olamaz. Zira bir şeyin sonradan yok olması ancak tam illetinden bir cüzün ortadan kalkması ile mümkündür. Bu durumda ise tam illetin tüm unsurları mevcutlardan oluşuyorsa ma‘lûlün de zorunlu varlığa dayanarak zorunlu olması gerekir. Bu durumda ise kulun o şeyi yok etmesi mümkün olmaz. Öte yandan söz konusu ma‘lûlün illetinde yokluğun da payı olduğu düşünülecek olursa illetin ortadan kalkması aynı zamanda yokluğun ortadan kalkması anlamına gelir. Bu takdirde ise sun‘un gerçekleşmesi için aracı olan yokluğun da netice itibariyle mevcutlara dayanması gerekir.

---

<sup>644</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 34b.

<sup>645</sup> Fenârî, *Hâşiye ale ‘t-Telvîh*, II, 153-154.



Bu ihtimal ise (b) zaten öncesinde çürütülmüştü. Böylece kulun vicdânî bilgi yoluyla bilinen sun'unun ancak mevcut da madum da olmayan hâllerde söz konusu olabileceği ortaya çıkmış olur. Ancak fiilin varlığı kulun sun'unun söz konusu olmadığı diğer unsurlara da bağlı olduğu için sadece kulun sun'u ile zorunlu hâle gelmez. Sadrüşşerîa kulun sun'u bağlamda ortaya çıkan ve eseri tek başına ortaya çıkaramayan izâfî emrin *kesb* olarak isimlendirildiğini ifade eder.<sup>646</sup>

Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın *kesb* bağlamındaki argümanını ettikten sonra bunu yaratıcının eserinin fiilin var edilmesi (*îcâd*) olup O'nun zâtı dışında bir mahalde meydana geldiğini, kulun eseri olan *kesb*in kulun zâtıyla kâim bir mahalde gerçekleştiğini belirterek özetler. Ardından bu argümanın itiraza açık olduğunu söyleyerek Sadrüşşerîa'nın iddiasının aksine, fiilin zorunlu varlığa dayanan mevcutlar aracılığı ile zorunlu olabileceğini ancak fiilin bu şekilde zorunlu olmasının kulun fiil üzerinde kudretinin bulunmasına ve fiili yaratmasına engel olmadığını iddia eder. Çünkü bu durumda fiilin nihayetinde zorunlu varlığa dayanması kulun kudreti ve iradesi vasıtasıyla gerçekleşir. Bunların ikisinin işlevi ise fiili tercih etmek ve var etmektir. Öte yandan kudret ve dâî ile ortaya çıkan zorunluluk kudretin aslının fiilin aslına taalluk etmesine, fiilin ise kudret sahibi kula nispet edilmesine engel değildir. Bu hususta üstü kapalı olarak Mu'tezile'ye göndermede bulunan Teftâzânî, kulun fiilini yarattığını savunanların da fiilin varlığının aynı zamanda Allah'a ait bazı unsurlara bağlı olduğunu tartışma konusu yapmadıklarını vurgular. Nitekim bu görüşü savunanlar fiilin ortaya çıkışında Allah'ın kulu yaratması, ona kudret vermesi ve fiili mümkün kılması gibi sebepleri kabul etmişlerdir.<sup>647</sup>

Alâeddin el-Arabî, Teftâzânî'nin eleştiri noktasına itiraz eder; kudret ve dâî Allah'a dayandığı takdirde kulun fiilinin bu sebepler silsilesi ile zorunlu hâle geleceğini ve kaçınılmaz olarak fiilde cebrin ortaya çıkacağını ileri sürer. Arabî'ye göre kulun kudretinin zâtı gereği fiili yapma ve terk etme ihtimallerinden herhangi birine taalluk etme imkânı cebrin ortaya çıkmasına engel değildir. Çünkü bir fiilin ihtiyârî mi ıztırârî mi olduğunu belirleyen kudret ve dâînin fâil olan kula dayanıp dayanmadığıdır. Bu anlamda fiilin bağlı olduğu sebeplerin tamamı ihtiyârî olsa dahi fiil ıztırârî olabilirken fiilin bağlı olduğu

---

<sup>646</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 401-402.

<sup>647</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 402.

sebeplerin bir kısmı ızdırar ile ortaya çıksa bile kul fiili tek başına yapma ve terk etme kudretine sahip ise fiil ihtiyârî olur.<sup>648</sup>

Sadrüşşerîa'nın da benimsediği Mâtürîdîlerin yaklaşımına göre vicdânî bilgi kulun fiilinde sun'u olduğunu gösterir. Yani fiil Allah'ın yaratmasının yanı sıra kulun kudretini fiile yönlendirmesi (*sarf*) ile ortaya çıkar. Bu görüşün Eş'arîler tarafından eleştirildiğini ifade eden Arabî, söz konusu eleştiriye göre kulun kudretini fiile yönlendirmesi şayet nihayetinde Allah'a dayanıyorsa her durumda fiilde cebr ortaya çıkar. Kudretin yönlendirilmesinin nihayetinde Allah'a dayanmadığı takdirde ise teselsül ortaya çıkmaktadır. Öte yandan fiilin kulun kudreti ile ortaya çıktığı kabul edildiği takdirde (a) ya Mu'tezilî kelâmcıların büyük kısmının savunduğu gibi fiilin sıhhat ve ihtiyâr yoluyla ortaya çıktığı veya (b) Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin iddia ettiği gibi fiilin zorunlu kılma (*îcâb*) yoluyla varlık kazandığı ileri sürülmelidir. Arabî, fiili kulun kudretine nispet eden her iki açıklamanın da geçersiz olduğunu görmek isteyenleri kelâm eserlerinde bu hususta serdedilen argümanlara havale eder.<sup>649</sup>

Arabî, Sadrüşşerîa'nın benimsediği görüşe yönelik bu eleştirileri gündeme getirdikten sonra kendi çözümünü, dikkat çekici şekilde, vahdet-i vücûd düşüncesinin kavramları ve sistemi üzerinden ortaya koyar. Bu çözümün ancak şu öncüle dayanmak suretiyle mümkün olacağını ifade eder: “Varlık’tan farklı olan (*yugâyirü’l-vücûd*) her şey” var olabilmek için kendi zâtı dışındaki söz konusu Varlık’a ihtiyaç duyar.” Burada Arabî'nin “varlık (*el-vücûd*) “kavramı ile vahdet-i vücûd düşüncesi bağlamında mutlak varlık olan Allah'ı kastettiği anlaşılmaktadır.<sup>650</sup> Yani mutlak varlığın dışındaki âlemin unsurlarının her biri var olabilmek için mutlak varlığa muhtaçtır. Her mümkün ise varlığını yokluğuna tercih eden bir fâile ihtiyaç duyar. Mümkünlerin varlığı dışında ihtiyaç duyduğu bu “varlık” şayet zorunlu olmaz

---

<sup>648</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 75b.

<sup>649</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 76a.

<sup>650</sup> Nitekim vahdet-i vücûd düşüncesini metafizik olarak ortaya koyan Konevî, Allah'ın vücûd-ı mahz (mutlak varlık) olduğunu ileri sürer. Hak, mutlak varlık olması bakımından bütün nitelemelerden arınmıştır ve varlığı idrak edilemez. Varlık ancak âlemdeki mazharları ve tezahürleri ile idrak edilebilir. Vahdet-i vücûdu benimseyen sûfilere göre Allah'ın mutlak varlık oluşu ve bu iddianın temellendirilmesine dair geniş bilgi için bk. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2015, ss. 230-240.

ise ya kısır döngü ya da teselsül ortaya çıkar. Mümkünlerin tamamının bağlı olduğu bu varlık zorunlu ise bunun hakikatinin tek olması gerekir. Zira zorunlu varlığın hakikati birden fazla olsaydı (a) ya bunların bir kısmı zâtı gereği zorunlu varlık olurdu diğer kısmı ise mümkün varlıklara ârız olurdu (b) ya da bunların tamamı zâtı gereği zorunlu olurdu. İlk ihtimal (a) teselsüle yol açacağı için geçersizdir. İkinci ihtimal (b) ise tevhit ilkesine aykırıdır. Şu hâlde zorunlu varlığın hakikati tektir. Ayrıca O'nun eşyadan tamamen farklı (*mübâyin*) olması imkânsızdır. Çünkü eşyadan tamamıyla farklı olsaydı, zorunlu varlığın onların nefislerinde ma'dûm olması gerekirdi. Oysa zorunlu varlık, mümkünlerde yayılmış (*münbasıt*) durumdadır ve fakat zâtı onlardan ayrılmıştır. Zorunlu varlık tek bir hakikatten ibaret olup denizin dalgalarda görülmesi gibi mümkün varlıklara nüzûl eder<sup>651</sup> ve onlarda zuhur eder.<sup>652</sup>

Bu noktada gelebilecek bir itirazı zikreden Arabî, bu görüş kabul edildiğinde mutlak varlığın “âlemdaki nesneler için hâsıl olan anlamdan ibaret olması” gerektiğini ifade eder. Diğer bir ifadeyle, itiraza göre bu takdirde mutlak varlık, kayıtlar ve sıfatlar mesabesindeki taayyünler olmalıdır. O hâlde sûfîlerin “Hakk’ın hakikati ancak eşyanın hüviyetlerinin aynısıdır” iddiası nasıl anlaşılmalıdır? Bu itirazın cevabında Arabî, söz konusu iddianın doğru yorumunun şu şekilde olduğunu ifade eder: Eşyanın hüviyeti, kaydın ve taayyünün kendisi için kullanılabileceği gibi taayyün edilen zat için de kullanılabilir. İlk kullanımda Hakk’ın hakikati ile eşyanın hüviyetleri arasındaki farklılaşma zât bakımındandır. Nitekim sûfîlerin “âlem kendi zâtında hayal ve serap mesabesindedir” ifadeleri bu farklılığa işaret eder. İkinci kullanıma göre ise Hakk’ın hakikati ile hüviyetler zât bakımından aynı olmakla beraber itibar bakımından farklıdırlar. Bu hususta başka bir probleme daha dikkat çeken Arabî, kadim bir varlığın âlemdaki eşyaya tenezzül etmesinin, sonradan yaratılan (*muhdes*) nesnelerle nitelenmesi anlamına gelmeyeceğini ileri sürer. İfadelerine göre kadim varlık eşyaya tenezzül hâlinde hâdislerle değil teceddüdle nitelenmiş olur. Kadim varlığın

---

<sup>651</sup> Vahdet-i vücûd düşüncesinde mümkün varlıklar, zorunlu şekilde olmasa da bir sebeplik zinciriyle zorunlu/mutlak varlıktan ortaya çıkarlar. Bu nesnelerin varlık kazandıkları mertebeye kadar devam eden varlık verme süreci “nüzûl” olarak isimlendirilir. Vahdet-i vücûd geleneğinde, kelâmcıların yaratma kavramına tekabül eden bu terimi ifade için tasavvuf geleneğindeki zuhûr ve tecellî terimlerinin yanı sıra felsefenin sudûr, ismâr, intâc gibi kavramları da kullanılır. bk. Ekrem Demiri, “Sadreddin Konevî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2008, XXXV: 422.

<sup>652</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 76a-76b.

teceddülle nitelenmesinin imkânsızlığı ise ispatlanmış bir iddia değildir.<sup>653</sup> Mutlak varlığın eşyaya tenezzül etmesi durumunda ilâhî isimler sadece gayb âlemindeki bâkî hakikat için kullanılmakla beraber, muhakkik sûfiler (*muhakkikîn min erbâbi'l-mukâşefât*) ilâhî isimleri bâkî hakikat ile eşyaya sirayet eden mahiyeti (*el-hüviyyetü's-sâriye*) içine alan kadr-i müşterek bir anlam için de kullanmışlardır.<sup>654</sup>

Arabî, vahdet-i vücûd düşünce geleneğinin bu açıklamasına hiyyöneltilebilecek muhtemel bir itirazı daha gündeme getirir. Bu itiraza göre varlığın birliğini iddia eden bu açıklama kabul edildiği takdirde Allah'ın yaratılmışlardan münezzehe olduğunu ortaya koyan ilkelerin ve nebevî şeriatların ortadan kalkması, kulun fiilinin sevapla mükafatlandırılması ve cezalandırılmasının ise anlamsız hâle gelmesi gerekir. Sûfilerin bu itiraza verdikleri cevabı zikreden Arabî, varlığın varlık olması bakımından (mutlak varlığın) mahiyetinin mukaddes hakikat olduğunu vurgular. Bu hakikatin ise taayyün ve kesafetin gerektiği karışma (*muhâleta*) ve bölünme (*tecezzî*) gibi cismânî vasıfları kabil olmadığını ifade eder. Sûfiler bu görüşü desteklemek için maddenin surete nispetle durumunu ve güneş ışınlarının kesif cisimler üzerine düşmesi gibi misaller ileri sürmüşlerdir. Mükellef kılmaya gelince; mükellef kılan (*mükellif*) ve cezalandıran (*muâkib*) mutlak varlığın gayb hüviyetindeki bâkî (*câmi'*) hakikati iken, mükellef olan ve cezalandırılan (*muâkab*) bu varlığın eşyada zuhur eden hakikatidir. Başka bir ifadeyle, varlığın câmi' mukaddes hakikati değil eşyada taayyün eden hüviyeti (*aynî hüviyet*) mükellef kılınma ve cezalandırılmayı kabildir. Câmi' ve mukaddes hakikatte kesâfet ve çokluk söz konusu değilken; zâtında hayal ve serap mesabesinde olan çokluk, bu varlığın izafet ve taayyünlerinde ortaya çıkar.<sup>655</sup>

---

<sup>653</sup> Vahdet-i vücûdu savunan sûfiler de filozoflar gibi âlemin mutlak varlıktan taşma (*feyz*) sonucu ortaya çıktığını kabul etme bakımından sudûru benimsemekle beraber burada zorunlu bir sebepliliğin olmadığını düşünerek mutlak varlıktan kaynaklanan bu feyzin sürekli devam ettiğini ileri sürerler. Bu anlamda sudûr noktasında filozoflarla hemfikir olsalar da bu kavramın içeriğini kelâmcıların cevher-araz ayırımına dayanan ve bir tür vesilecilik sayılabilecek “sürekli yaratma (*teceddûdü'l-halk*)” fikriyle doldurmuşlardır. Daha geniş bilgi için bk. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî*, İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2008, ss. 113-117; Ekrem Demirli, “Sadreddin Konevî'nin Tanrı Anlayışı”, *Sadreddin Konevî Sempozyumu - Bildiriler*-, Konya: 2004, t.y., ss. 68-70.

<sup>654</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 76b.

<sup>655</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 76b-77a.

Arabî mutlak varlığın eşyayla irtibatı bakımından ilk beş mertebesini Allah'ın isimleri üzerinden açıklar. Bunların ilki olan *ehadiyet* mertebesi, mutlak varlığın hakikatının yanı sıra hiç bir isim ve sıfat olmaksızın bulunduğu durumdur. *Cem 'u 'l-cem* , *hakikatü 'l-hakâik* ve *mertebetü 'l-amâ* şeklinde de isimlendirilen bu mertebe varlığın mutlak birliğini ifade eder. İkinci mertebe olan *vâhidiyet* mertebesi ise mutlak varlığın sıfatlar ve isimleri ile birlikte olduğu mertebedir. *Ulûhiyet* mertebesi ve *makâmü 'l-cem* ' olarak da adlandırılır. Mertebelerin üçüncüsü Allah'ın *bâtın*, *evvel* ve a'yân-ı sâbitenin rabbi olarak *alîm* isimlerinin mertebesidir. Mutlak varlığın kendi ilmindeki suretlerin (*a'yân-ı sâbite*) sübûtu ile birlikte bulunduğu durumdur. Bu suretleri bir araya getiren câmi' suret Hz. Âdem'in küllî sureti ile *Rûh-ı Muhammedî*'dir. Hakk'ın zât sevgisi bu câmi' surete taalluk eder. Varlık mertebelerinden dördüncüsü *aklî 'l-kül*, *levhü 'l-kazâ* , *ümmü 'l-kitâb* ve *el-ilmü 'l-a 'lâ* olarak da isimlendirilen ilk aklın rabbi olan *Rahmân* ismi mertebesidir. Bu makamda mutlak varlık eşyânın küllîlerinin kendisinde sâbit olması ile bulunur. Beşinci mertebe ise *levhu 'l-kül*, *el-levhu 'l-mahfûz*, *el-kitâbü 'l-mübîn* isimleri ile de anılan *nefsü 'l-küllün* rabbi olan rahîm ismi mertebesidir. Küllîlerin ayrı ayrı cüz'ilere dönüştüğü bu mertebede mutlak varlık mufasssal cüz'ilerle birlikte. Bu şekilde mutlak varlığın son mertebe olan zâhir ve âhir ismi mertebelerine kadar nüzûlü gerçekleşir. Son mertebede artık varlık insana ve her şeye sirayet eden hüviyettir. Varlık bu mertebede *mazhar-ı kâmil* olarak isimlendirilir.<sup>656</sup>

Alâeddin el-Arabî mutlak varlığın eşyada tecellî etmesine göre mertebeleri açıkladıktan sonra kulların tüm fiillerinin esasında Allah'tan ortaya çıktığını ancak eşyanın suretinde zuhur ettiği için kuldân sâdır oluyormuş gibi zannedildiğini savunur. Arabî, Hz. Ali'nin Kümeyl b. Ziyâd en-Nehaî el-Kûfî'nin (v. 82/701)<sup>657</sup> bir sorusuna yönelttiği, ilâhî nurun ezel sabahından yoklukların suretleri (*heyâkil*) üzerine tecelli ettiğini ve bununla

---

<sup>656</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 77a.

<sup>657</sup> Kümeyl b. Ziyâd, Hz. Ali'ye yakınlığıyla tanınan ve onun hilafeti döneminde bazı görevler alan, ilmî/irfânî geleneğini Hz. Ali'ya dayandıran ekollerin ve fırkaların önem verdiği bir isimdir. Rivayetleri genelde sünî hadis kaynaklarında kabul görmeyen Kümeyl, özellikle Şîî hadis eserlerinde Hz. Ali'den nakledilen rivayetler ve duaların senetlerinde zikredilen önde gelen râvilerdendir. Öte yandan Kümeyl'in isminin, Hz. Ali'ye dayanan bazı tarikatların silsilesinde önemli bir yeri vardır. (Mustafa Öz, "Kümeyl b. Ziyâd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2002, XXVI: 550). Alâeddin el-Arabî'nin, silsilesi Hz. Ali'ye dayanan Halvetî bir şeyhe müntesip olduğu düşünüldüğünde Hz. Ali'den Kümeyl aracılığı ile nakledilen rivayetlerin kendisi için ayrı bir önemi olduğu söylenebilir.

hareketlerin ve hareketsizliklerin (*sekenât*) zuhur ettiğini ifade eden cevabın bu görüşe işaret ettiğini söyler. Ardından bu hususta kendisine gelmesi muhtemel bir itirazı cevaplandırır. İtiraza göre eğer tüm fiiller Allah’a dayanıyorsa ve O’nun varlığının tecelli ettiği suretler aletler mesabesinde ise kâfirler ve isyankârlar da O’nun kudretine boyun eğmek durumundadır. Bu durumda ise Allah bu kimseler üzerinde dilediği fiili yapar ve istediği şekilde hükmeder.<sup>658</sup> O hâlde Allah’ın bu kimseleri cezalandırmasının sebebi nedir? Arabî’nin bu soruya verdiği cevaba göre Allah’ın kâfirler ile isyankârları cezalandırmasının sebebi onların istidâdları gereği inkârı ve isyanı istemeleridir.<sup>659</sup> Bu istidâdlar netice itibarıyla her ne kadar *feyz-i akdese*<sup>660</sup> dayansa da mutlak varlık böyle kimselere zâtî sübûtları söz konusu kötülükleri gerektirdiği için varlık vermiştir.<sup>661</sup> Burada zâtî sübûtle bu kişilerin Allah’ın ezeli ilmindeki a’yân-ı sâbitelerinin kastedildiği anlaşılmaktadır.

Görüldüğü üzere Arabî vahdet-i vücûd düşüncesinin öncülleri üzerinden, kul fiillerinin Allah’tan sadır olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bununla birlikte fiillerin tamamının Allah’tan kaynaklanması ona göre mükellefiyeti anlamsızlaştıran bir mahiyet arz etmez. Allah’ın fiilleri yaratması, kulların a’yân-ı sâbitelerinin gerektirdiği şekilde tecelli ettiği için

---

<sup>658</sup> 16. yy. Osmanlı âlim ve sûfilerinden Sofyalı Bâlî Efendi (v. 960/1553) yine vahdet-i vücûd düşüncesinden hareketle kulun fiilde ihtiyârı bulunduğunu ve fiilinin ıztırâfîlikle nitelenemeyeceğini ileri sürer. Aynı düşünce geleneğine mensup olmasına rağmen bu iki ismin farklı görüşleri savunması dikkat çekicidir. Sofyalı Bâlî Efendi’nin kaza ve kadere ilişkin görüşlerini inceleyen çalışma için bk. Hatice Arpaguş, “Sofyalı Bâlî Efendi’nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A’yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu”, *MÜİFD*, 30 (2006): 51-88.

<sup>659</sup> Vahdet-i vücûd düşünürlerine göre Allah’ın mutlak varlığı mümkünlere, onların ezeli ilminde sabit olan hakikatlerinin (*a’yân-ı sâbite*) istidâdlarına göre tecellî etmektedir. Dolayısıyla isyankâr kulların cezalandırılmasında a’yân-ı sâbitelerindeki istidâdlarının talepleri sorumludur. bk. Ali İhsan Kılıç, *Dâvûd-ı Kayserî’nin A’yân-ı Sâbite Yorumu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2014, ss. 99-100; ayrıca bk. Ekrem Demirli, “Vahdet-i vücûd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2012, XLII: 432.

<sup>660</sup> Varlığın lâ-taayyün/ehadiyet mertebesinde ilk ortaya çıkan tecellî feyz-i akdes şeklinde isimlendirilmiştir. Bu mertebede henüz görünür âlemde bir taayyüne konu olmayan mutlak varlığın ezeli ilminde “zâtî sevgiden kaynaklanan bir tecellî” ile mümkünlerin suretleri oluşur. Mümkünlerin a’yân-ı sâbite olarak adlandırılan ezeli suretleri bu bakımdan feyz-i akdesle özdeşleşmiştir. A’yân-ı sâbite bu cihetiyle edilgen (münfâil) iken görünür âlemde zuhur etmesi bakımından etkendir (fâil). Zira suretler ikinci cihetiyle feyz-i mukaddes ile Allah’ın ilmindeki kuvve hâlinde görünür âlemde fiilî olarak zuhur eder. bk. Süleyman Uludağ, “A’yân-ı sâbite”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1991, IV: 199; Kılıç, *Dâvûd-ı Kayserî’nin A’yân-ı Sâbite Yorumu*, ss. 40-43.

<sup>661</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 77b.

fiillerinden kul sorumludur. Allah kulu fiilinden ötürü bu sorumluluğu gereği âhirette mükâfatlandırarak veya cezalandıracaktır.

Hatibzâde ise Sadrüşşerîa'nın argümanına yöneltile bir itirazı gündeme getirir. Fiilin her halükârda cebr ile ortaya çıktığını ve kulun kudretinin fiilde payının olmadığını ortaya koyan itiraza göre (a) eğer fiili zorunlu hâle getiren sebeplerin her biri bir kudrete bağlı olarak ortaya çıkarsa teselsül meydana gelir. (b) Bu sebeplerin her biri bir kudrete bağlı olmaz ise; (ba) ister hiç biri bir kudrete bağlı olmasın (ba) isterse de sebeplerden bir kısmı bir kudrete bağlı olsun her iki durumda da fiilin kula nispet edilmesi mümkün değildir. Zira ilk durumda (ba) sebeplere dâhil olan kulun kudreti, irade ve bunların taalluku ve yönlendirilmesi gibi unsurlar bir sebeple zorunlu ise fiil de kaçınılmaz şekilde zorunlu olur. Bu durumda, fiili ortaya çıkaran sebeplerin bir kısmı ister ihtiyar ve kudret şeklinde isimlendirilsin ister isimlendirilmesin, fiil kulun iradesine dayandırılmaz. Çünkü bizzat fiilin zorunlu kılınması ise sebebinin zorunlu kılınması arasında fark yoktur. Her iki durumda da kulun fiili terk etmesi mümkün değildir. Bu durumda ise fiilin sebeplerinden bir kısmının kulun kudreti olarak var sayılması vâkıya uygun olmadığı için böyle bir isimlendirmenin içi boştur. Hatibzâde, Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki ifadelerinin de bu argümanı desteklediğini ifade eder. Bu ifadelere göre kulun iradesi kendi dışında bir kudrete dayanır. Bu iradenin fiili zorunlu hâle getirdiği kabul edildiği takdirde ise kulun fiilinde kesin olarak cebr ortaya çıkar. Hatibzâde bu hususta ihtiyârın sonucu olarak ortaya çıkan zorunluluğun ihtiyârı ortadan kaldırmadığını aksine gerçekleştirdiğini iddia eden dair argümanın ise ancak iradenin fâilden başkasına dayanmadığı durumda doğru olduğunu ifade eder. Dahası ona göre ihtiyârın fâile dayanması durumunda dahi *icâb bi'z-zât* şüphesi bulunmaktadır. İkinci durumda (bb) yani sebeplerin bir kısmının kudrete bağlı olması hâlinde ise kudrete bağlı olduğu var sayılan sebepler nihayetinde kudretle ortaya çıkmayan bir sebebe dayanmak durumundadır. Şu hâlde yine kulun fiilinde cebr ortaya çıkacaktır.<sup>662</sup>

Hatibzâde bu itirazı zikrettikten sonra “ileri gelen ulemadan (*fuzalâ*) biri” şeklinde referans verdiği Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin (v. 702/1303) bu argümana verdiği cevabı nakleder. Bu cevaba göre fiilin müreccihî kulun iradesidir. Bu irade iç duyu yoluyla

---

<sup>662</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 32b-33a.

zorunlu olarak bilinir. Kulun iradesi nihayetinde bir kudrete dayansa bile cebr ortaya çıkmaz. Zira kulun iradesi tercih edeceği cihette bir maslahatın bulunduğu dair bilgiye dayanır. Maslahatın bilgisi ise hayalî hareketlere dayanır. Çünkü hayal bir şeyden lâzıma, lâzımın zıddına ve lâzımın lâzımına intikal edilerek kurulmaktadır. Böylece insan bilgiye ve fikirlere sahip olabilmektedir. Bu takdirde ise insan iradesini yönlendiren ve iradesinin aslı olan unsurları tasavvur edebilir. Şu var ki bu bilgi ve hayalin Allah'ın yaratması ile ortaya çıktığı kabul edilse bile, bu durum kulun iradesinin müreccih oluşuna zarar vermez. Çünkü (yakın) sebebin bir sebebinin olması, onu sebep olmaktan çıkarmaz. Diğer taraftan, kulun kudretine konu olan şey, ancak hareketleri ve hareketsizlikleri (*sekenât*) ile kudretini eğilimli olduğu ve ihtiyaç duyduğu cihete yönlendirmesidir. Bunlar dışında kulun kudreti, iradesi ve şuurunun aslı, gerekli uzuvlar (*âlât*) ve kabiliyetler gibi fiilin ortaya çıkışında gerekli olan sebepler ise ancak Allah'ın kudret ve dilemesi ile ortaya çıkar. Şu hâlde yakın sebebin de sebebine nispetle düşünüldüğünde kulun kudret ve iradesinden sadır olan eser (fiil) aslında Allah'ın kudret ve iradesinden ortaya çıkmış olur. Ancak esere nispetle düşünüldüğünde, fiil kulun iradesine uygun olan kudreti ile ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla fiil yakın sebebin sebebine nispetle Allah'ın kudretine dayanırken, esere nispetle kula dayanmaktadır. Allah'ın kudret ve iradesi gibi kulun kudret ve iradesinin de fiilde tesirinin bulunduğu iddiası doğrudur. Bu görüş akla ve nakle en uygun görüştür. Bu çerçevede ilimde rusûh sahibi insanlardan nakledilen “doğru olan (görüş) cebr de tefvîz de değil, bu iki görüşün arasındaki görüştür” ifadesi de fiilin kula isnat edilmesini doğrular niteliktedir.<sup>663</sup> Hemen tamamı Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin (v. 702/1303) *Sahâif* şerhinden alıntı olduğu anlaşılan ifadelere göre kudret, irade ve şuurun aslı Allah'ın yaratması ile ortaya çıksa da bunlar sadece yaratılmış halleriyle fiili yapma ve terk etme ihtimallerinden herhangi birine tahsis edilmiş değildir. Şu hâlde Allah'ın yarattığı kudret ve iradeyi zıt ihtimallerden herhangi birine tahsis etme imkânı olan kul, ihtimallerden belirlediği birine irade ve kudreti yönlendirir.<sup>664</sup>

---

<sup>663</sup> Bu sözü kimileri Cafer-i Sâdık ve evlâdına, kimileri ise Ebû Hanîfe'ye nispet etmektedir. bk. Muhammed b. Eşref Semerkandî, *el-Meârifî şerhi's-Sahâif*, Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 1141, vr. 137a.

<sup>664</sup> Söz konusu itiraza verilen bu cevabın büyük ölçüde Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin ifadeleri ile örtüştüğü görülmektedir. Nitekim Semerkandî, Eş'arîlerin fiilin ortaya çıkışında tesiri sadece Allah'ın



Hatibzâde insaflı bir kimsenin, naklettiği bu cevabın sadra şifa olmadığını fark edeceğini ileri sürer. Çünkü herhangi bir kudrete bağlı olmayan kulun hareketleri ve eylemsizlikleri ile kudreti yönlendirmesi gibi unsurlar dışındaki tüm sebeplerin Allah'ın fiiliyle ortaya çıktığı ve kul fiilin zorunlu kılma ile varlık kazandığı takdirde zaten kulun fiili ıztırârî olur. Bu hususta ister “sebebin sebebinin, yakın sebebin sebepliğini ortadan kaldırmadığı” iddia edilsin ister edilmesin fiilin kulun ihtiyârına bağlı olmadığı anlaşılır. Bu hususta kulun kudreti, iradesi ve şuurunun fiilin ortaya çıkışındaki sebeplerin bir kısmı olduğu iddiası ise “altı boş bir varsayımdan” ibarettir. Dolayısıyla Hatibzâde'ye göre bu meselede doğru olan yol Eş'arîlerin görüşüdür. Akli bu meselelerde helak olmaktan koruyan bu görüş, ona göre akli her şeyin tasarlayanı ve sahibi olan Allah'a tefviz etme hususunda doğru yola sevk eder. Bu meseleleri ele almanın ve delilleri üzerine düşünmenin en büyük faydası ise aklın bu meselede acziyete düştüğünün anlaşılmasıdır. Nitekim Allah'ın zâtının ve sıfatlarının bilgisi üzerine akıl yürütme, O'nun yüceliğine nispetle çok az bilgiye ulaştırılabilir. Hatibzâde, bu hususta aklın doğruyu bulabilmesinin ancak Allah'ın akli hidayetiyle yönlendirmesi ve ışığıyla yol göstermesi sayesinde olabileceğini ifade ederek aklın tek başına bu meseleleri kavramakta yetersiz olduğuna dikkat çeker.<sup>665</sup>

Görüldüğü gibi Hatibzâde Eş'arîlerin kulun ihtiyârının fiilde etkisinin olmadığını ispat eden argümanlarını daha ikna edici bulmaktadır. Hatta bu noktada Mâtürîdî kelâmının klasik sonrası döneminde Sadrüşşerîa'nın selefi sayılabilecek Semerkandî'nin ileri sürdüğü cevapları gündeme getirdiği ve bunların kayda değer argümanlar olmadığını ve Eş'arîlerin itirazlarını karşılayabilecek güçte olmadığını ileri sürdüğü görülür. Nitekim kulun kudreti, iradesi ve şuurı gibi unsurların fiilin ortaya çıkışındaki sebepliğini bütünüyle reddedip bu fikri sadece temelsiz bir var sayıma indirgemesi Hatibzâde'nin, klasik sonrası dönemde Semerkandî ve Sadrüşşerîa gibi Mâtürîdîlerin ileri sürdüğü argümana karşı tutumunu yansıtmaları bakımından dikkat çekicidir.

Kestelî, “*ba'zu'l-asriyyîn* (muasirlardan biri)” şeklinde atıfta bulunduğu Hatibzâde'nin eleştirisine cevap verir. Kestelî'ye göre Hatibzâde'nin bu itirazı asılsızdır ve

---

kudretine hasredip kulun ihtiyârını reddeden bu argümanlarına ve diğerlerine cevaplar vermiştir. krş. Semerkandî, *el-Meârifî şerhi's-Sahâif*, vr. 133b-137a; Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 33a-33b.

<sup>665</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 33b.

ancak bir hatadan kaynaklanabilir. Zira Semerkandî'nin ifadesinde kudretle ortaya çıkmayan sebeplerin fiili zorunlu kıldığından bahsedilmez. Aksine kulun kudret ve iradesini fiil ve terk etmeden birine yönlendirebileceği açıklanmıştır. Ayrıca Hatibzâde böyle bir kuruntuyla hareket ettiği için<sup>666</sup> Eş'arîlerin görüşünü tasvip etmiş ve Semerkandî'nin ifade ettiği görüşün önde gelen âlimlerden nakledildiğini bildiği hâlde bunu ileri sürenleri sapkın ilan etmiştir. Bu görüşü savunanları Allah'ın rahmetinden uzak olmakla ve âhirette hüsrana uğramakla itham etmiştir. Dahası Sadrüşşerîa bu konuyu “usûl meselelerinin başlıcalarından, akla ve nakle dayanan ilimlerin önemli konularından” şeklinde ifade ettiği hâlde acziyetini itiraf ederek bu mevzudan bahsetmenin naklî delillerden ve dayanaklardan uzaklaşma olarak ifade etmiştir. Bu meselede kelâma filozofların argümanlarını karıştıran bazı kimseler hakkında yapılan eleştirileri gündeme getirmiştir.<sup>667</sup>

Görüldüğü üzere, Sadrüşşerîa'nın ispatlama çalıştığı iddianın aksine, Alâeddin el-Arabî kulun fiilde sun'unun yani payının olmadığını vahdet-i vücûd geleneğindeki mutlak varlık düşüncesinden hareketle savunur. Hatibzâde ise kulun fiildeki payı hususunda Arabî ile hemfikir olsa da söz konusu meselede Eş'arîlerin argümanlarını kuvvetli bulduğunu ifade eder. Bu bakımdan iki ismin aynı görüşü farklı düşünce geleneklerine dayandırmak suretiyle savunduğu anlaşılmaktadır. Kestelî'ye gelince, o Hatibzâde'nin Matürîdîler'e yönelttiği eleştiriyi yerinde bulmaz. Söz konusu meselede Hatibzâde'nin Semerkandî'den naklettiği anlaşılan argümana cevap verirken, onun ileri sürmediği bir öncülden hareket ettiği iddiası da doğru görünmektedir. Ancak Hatibzâde kulun fiillerindeki rolü hususunda Eş'arîlerin görüşünü savunsa da Kestelî'nin iddiasının aksine Mâtürîdîlerin görüşünü açıkça sapkınlıkla itham etmemiştir. Öte yandan Hatibzâde her ne kadar bu meselede akıl yürütmenin sonuç vermeyeceğini ileri sürse de, kulun fiillerinde kudretinin de payının olduğunu savunanların delillerden uzaklaştığını iddia etmemiştir. Dolayısıyla Kestelî'nin Hatibzâde'ye sert eleştiriler yönelttiği bu meselede bazı eleştirilerinin esasında kendi çıkarımlarına dayandığı anlaşılmaktadır.

---

<sup>666</sup> Kestelî'nin burayı “bu nahif kuruntu (*vehim*) itiraz eden kişinin (Hatibzâde) zihnini kirlettiği için...” şeklinde ifade ederek Hatibzâde'nin bu tarafgir tutumunu zihnini kirleten kuruntuya bağlaması ve sert tepki vermesi dikkat çekicidir. bk. Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 35a.

<sup>667</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 34b-35a.

## II. HÜSÜN VE KUBUHLA İLİŞKİLİ MESELELER

Fiillerin iyilik ve kötülükle nitelemesi anlamında hüsün ve kubuh problemi kelâmî bir tartışmanın teorik uzantısı olup bu meselede şeriatın gelmesinden sonra müstakil olarak akılla bir hükme ulaşmanın imkânı tartışılmaz. Nitekim hüsün ve kubhun akıl tarafından bilinebileceğini savunan Hanefî-Mâtürîdî usûlcüler problemi metinlerde ele alırken şeriat tarafından emredilen fiilin aynı zamanda iyi olması gerektiğini (*lâ būdde li'l-me'mûr bih husûn*) ifade ederler. Bu ibare aslında aklın yeni bir şer'î hüküm vazetme yetkisinden ziyade mevcut hükmün konusu olan bir fiilin söz konusu hükümden önce de iyi veya kötü olduğuna dair teorik bir tartışmayı ifade eder. Bu bağlamda mesela akılla her bir ibadetteki iyiliğin veya içki içme yahut domuz eti yemedeki kötülüğü bilinmesi tartışmaya konu edilmeyip Allah'a iman etmenin, nimet verene şükretmenin iyiliği, Yaratıcıyı inkâr etmenin kötülüğü gibi bilgilerin akılla imkânı hususunda ihtilaf edilmiştir. Dolayısıyla fıkıh usûlünün hüsün-kubuh meseleleri bağlamında herhangi bir meselenin iyilik veya kötülüğü yahut helallik ve haramlığı hususunda salt akılla hüküm vazetmenin imkânı tartışılmaz. Herhangi bir meselede hükme ulaşma, usûl-i fıkıhta ancak meşru kabul edilen deliller yoluyla mümkün görülmüştür.

Sadrüşşerîa hüsün ve kubuh meselesini klasik Hanefî-fukahâ geleneğini takip ederek emre konu olan fiil (*me'mûr bih*) başlığı altında ele almıştır. Emir-nehiy konusunu ise selefi olan Hanefî usûlcüler gibi hâs lafızlar altında ele almamış, dil ve yorum meselelerinin ikinci büyük başlığı altında işlemiştir. Buna göre lafızları temelde, manaya delaleti bakımından ve şer'î hükmü ifade etmesi bakımından olmak üzere ikiye ayıran Sadrüşşerîa, Hanefî-fukahâ usûl geleneğinde yerleşik olan dörtlü lafız taksimini lafzın manaya delaleti bağlamında ele almıştır. Buna mukabil emir-nehiy meselelerini lafızlara dair ikinci ana başlıkta yani lafzın şer'î hükmü ifade etmesi bağlamında konu etmiştir. Hüsün ve kubuh meselesini ise emre konu olan fiil kısmında incelemiştir.

Sadrüşşerîa eserinin genelinde Pezdevî'nin usûl mirasını esas alsa da "usûl meselelerinin başlıcalarından, akla ve nakle dayanan ilimlerin önemli konularından"

şeklinde ifade ettiği hüsün ve kubuh meselesinde Serahsî ve Pezdevî'den ayrılarak<sup>668</sup> Mâtürîdî usûlcülerin görüşünü benimser. Bu meselenin cebr ve kader konusuna dayandığını ve bu konudaki tartışmalarda sarsılmaz ve derin bilgi sahiplerinin bile ayaklarının kaydığını, düşünürlerin fikirlerinin bu konunun ilkeleri hususunda doğru yoldan saptığını ve engin ilim sahiplerinin akıllarının meselenin derinliklerinde boğulduğunu ileri sürer. Bu zor meselede doğru görüşe ulaşmanın iki aşırı uç olan ifrat ve tefritin arasını bulmakla mümkün olduğuna işaret eden Sadrüşşerîa, bu husustaki hakikatin Allah'ın sırlarından biri olduğunu ve kullarından ancak *havâs* olanların bu sırdan nasiptar olabileceğini ifade eder. Bu nimete sahip olma hususunda kendisini layık görmese de acziyetine rağmen elinden geldiğince meseleyi ortaya koyduğunu iddia eder.<sup>669</sup>

Bazı fiillerin iyi veya kötü olduğunun akılla bilinebileceğini ifade eden Sadrüşşerîa fiillerin bir kısmının iyi veya kötü oluşunun bu fiillerin zâtı veya sıfatı gereği olduğunu belirtir.<sup>670</sup> Ardından söz konusu fiillerde hüsün ve kubhun aklî oluşunu ispat için eserinde iki argümana yer verir. Argümanlardan ilkinde göre bir peygamberin nübüvvetinin tasdik edilmesi akılla bilinir. Aksi takdirde, yani tasdik vâcip oluşu sadece şeriatla bilinecek olsaydı kısır döngü ortaya çıkardı. Şöyle ki peygamber nübüvvet iddia ettiği ve mucize gösterdiğinde bunu işiten kimse onun peygamber olduğunun bilgisine sahip olur. Ardından peygamber “namazın vâcip olduğu” gibi haberleri verdiğinde bu haberi tasdik etmesi vâcip olur. Aksi takdirde nübüvvetin bir anlamı kalmaz. Peygamber tarafından verilen haberlerin tasdik edilmesinin vücûbu kabul edildiğinde ise a) ya haberlerin bir kısmının tasdikinin vâcipliği akıl tarafından bilinir b) veya -Eş‘arîlerin iddia ettiği gibi- tüm haberlerin tasdikinin vâcip oluşu şeriatla bilinir. İkinci ihtimal geçersizdir. Aksi takdirde haber verilen her şeyin tasdikinin vâcip oluşu yine bir haber olan peygamberin sözüne bağlı olurdu. Bu durumda peygamberin verdiği haberlerin ilkinin yine peygamberin “ilk haberi tasdik etmeniz vâciptir” sözüyle vâcip olması gerekir. Oysa peygamberin bu sözünün de bağlayıcılığı a) ya

---

<sup>668</sup> Hatırlanacağı üzere Pezdevî ve Serahsî, Debûsî'nin aksine fiillerin kendisindeki anlam sebebiyle değil sadece Şâri'in bildirmesiyle iyilik veya kötülükle nitelenebileceğini dolayısıyla bir fiilin iyi veya kötü olduğunun akılla bilinemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. bk. Birinci Bölüm, “USÛL DÜŞÜNCESİNDE TEKLÎF KONUSU” başlığı.

<sup>669</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 373-374.

<sup>670</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 405-406.

verdiği ilk habere bağlıdır veya başka bir habere bağlıdır. Bu durumda ise ilk durumda kısır döngü ortaya çıkarken ikinci durumda teselsül gerekir. Her iki seçenek de imkânsız olacağı için en temelde peygamberin ilk sözünün tasdikinin vâcip oluşu akılla bilinmelidir. Dolayısıyla haberlerin bir kısmının vâcip oluşu aklen bilinir ve aynı zamanda aklen iyi olduğu ortaya çıkar.<sup>671</sup>

Sadrüşşerîa'nın ikinci argümanına göre ise peygamberin haberinin tasdikinin vâcip oluşu yalanın kötü olduğu bilgisine dayanır. Diğer bir ifade ile peygamberlik iddia eden kimsenin yalan konuşması durumunda haberinin tasdik edilmesi gerekmezdi. Şu hâlde yalanın kötü olduğu bilgisi ya şeriatla veya akıl tarafından bilinir. Bu bilginin şeriatla bilinmesi aynı zamanda peygamberin haberiyle bilinmesi anlamına geleceği için peygamberin tasdikinin vâcip oluşu yine verdiği habere bağlı olacak, bu ise imkânsız olan kısır döngüyü gerektirecektir. Yalanın kötü olduğu akıl tarafından bilindiği takdirde ise kötülüğün akılla bilindiği ortaya çıkar.<sup>672</sup>

Sadrüşşerîa aklın bazı fiillerin iyiliği veya kötülüğünü bilmesinin hüküm sahibinin Allah olmasıyla çelişmediğini ifade eder. Nitekim iyilik ve kötülüğe hükmeden Allah iken akıl iyilik ve kötülüğe dair bu bilginin elde edilmesinde bir araç konumundadır. Akıl yürütmeden sonra insanda bilgiyi yaratan Allah'tır. Sadrüşşerîa'ya göre Mu'tezile de bazı fiillerinin iyilik ve kötülüğün bilgisinin akılla elde edilebileceğini düşünmekle beraber Mâtürîdîlerden farklı olarak iyilik ve kötülüğün hükmünü, ister Allah'ın ister kulun fiiline ilişkin olsun, mutlak olarak aklın verdiği kanaatindedirler.<sup>673</sup>

#### **A. Hüsün ve Kubhun Tanımı**

Sadrüşşerîa âlimlerin hüsün ve kubhu üç farklı anlamda kullandığını ifade eder. Bunlardan ilkinde göre hüsün ve kubuh “bir şeyin insan tabiatına uygun ve ona aykırı olmasıdır” iken ikinci anlama göre “bir şeyin mükemmel ve eksik olmasıdır”. Üçüncü anlama göre ise hüsün ve kubuh “bir şeyin bu dünyada övgüye âhirette sevaba ve bu dünyada kınamaya âhirette ise cezalandırılmaya layık olmasıdır.” Sadrüşşerîa bu anlamlardan ilk ikisi

---

<sup>671</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 406.

<sup>672</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 406.

<sup>673</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 407.

hususunda hüsün ve kubhun akıl yoluyla tespit edilebileceği üzerinde bütün kelâm düşünürlerinin ve usûlcülerin ittifak ettiğini ancak üçüncü anlamda hüsün ve kubhun akılla bilinmesi hususunda ihtilaf ettiklerini ifade eder. Başka bir ifadeyle, insan tabiatına uygun olup olmaması bakımından veya kâmil ve eksik olması bakımından bir şeyin iyi veya kötü olmakla nitelenebileceği ittifakla kabul edilmektedir. Ancak kelâmcılar, övgü ve sevabı yahut kınama ve cezayı hak etmesi bakımından fiillerin akıl tarafından iyi veya kötü olarak nitelenmesinin imkânı hakkında ihtilaf etmişlerdir.<sup>674</sup> Bu ihtilafın sonucu olarak kelâm ekollerinin iyi ve kötü tanımı da değişiklik göstermiştir.

Sadrüşşerîa'nın muhtelif ekollere nispet ederek zikrettiği farklı tanımlar ve bunlara yönelik açıklamaları ile Teftâzânî'nin müellifin açıklamaları için getirdiği yorum ve eleştiriler dönemin Osmanlı ilim çevresinde tartışılmıştır. Bu çerçevede iki farklı görüşü savunan Eş'arîlerin ve Mu'tezile'nin hüsün-kubuh tanımları üzerinde durulmuştur.

#### 1. Eş'arîlerin Tanımı

Sadrüşşerîa, Eş'arîlerin fiillerde hüsün ve kubhun akıl tarafından değil sadece şer' ile sabit olduğunu savunduklarını ve bu görüşlerini iki argümanla temellendirdiklerini ifade eder.<sup>675</sup> Bu argümanlardan ilkinde göre iyilik ve kötülük fiilin zâtı gereği ortaya çıkmadığı gibi fiili iyi veya kötü kılacak herhangi bir vasıf da fiile ilişmez. İkinci argümana göre ise kulun fiili kendi özgür seçimi yani ihtiyârı ile ortaya çıkmadığı için ıztırârî fiilin akıl tarafından iyi veya kötülükle nitelenmesi mümkün değildir. Bununla birlikte Eş'arîler kulun fiiline karşılık âhirette sevap veya cezanın gerekmesini mümkün görürler. Zira onlara göre Allah'ın fiillerine iyilik ve kötülük nispet edilemeyeceği için Allah'ın ıztırârî fiilleri mükâfatlandırması veya cezalandırması kötü değildir.<sup>676</sup> Hüsün ve kubhun sadece şer' ile sabit olacağını savunan Eş'arîler, bu görüşleri gereği iyiyi “şer' tarafından yapılması emredilen fiil”, kötüyü ise “şer' tarafından yapılması yasaklanan fiil” şeklinde

<sup>674</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 374-375.

<sup>675</sup> Sadrüşşerîa eserinde çoğu kez sadece “Eş'arî” lafzını kullansa da bu ifadenin Eş'arîlere işaret ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Eş'arî'nin görüşünün argümanları olarak gösterdiği delillerin aslında klasik sonrası dönemde Râzî ve Âmidî gibi isimler tarafından Eş'arî mezhebinin görüşünü ispat için ileri sürülen argümanlar olduğu anlaşılmaktadır. Argümanların detayları ile Sadrüşşerîa'nın argüman hakkındaki değerlendirmesi için bk. İkinci Bölüm, EŞ'ARÎLERİN ARGÜMANLARI başlığı.

<sup>676</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 375.

tanımlamışlardır. Tanıma göre emir ister vücûba ister ibâhaya isterse nedbe yönelik olsun emre konu olan fiil iyi olur. Nehiy ise, ister haram kılmaya ister kerâhete matuf olsun, şer‘ tarafından yasaklanan fiil kötülükle nitelenmiş olur.<sup>677</sup>

Teftâzânî Eş‘arîlerin tanımını ele aldığı kısımda Sadrüşşerîa’nın açıklamalarına iki noktada itiraz eder. Bunlardan ilkinde Eş‘arîlerin tanımına göre Allah’ın fiillerine iyilik ve kötülüğün nispet edilemeyeceği ikincisinde ise mubahın iyyinin tanımına girdiği iddialarını eleştirir. Hâşiyelerdeki tartışmalar ise daha çok bu iki itiraz noktası üzerinden şekillenmiştir.

a. Allah’ın fiillerinin iyilikle nitelenmesinin imkânı

Teftâzânî itirazlarının ilkinde Sadrüşşerîa’nın “Eş‘arîlere göre Allah’ın fiillerine iyilik ve kötülük nispet edilemeyeceği” iddiasını ele alır. Eleştirisine göre bu iddianın aksine, Eş‘arîlerin kelâm eserlerinde Allah’a kötü fiillerin nispet edilemeyeceği ve bütün fiillerinin iyi olduğu ve doğruluk üzere gerçekleştiği zikredilmiştir. Çünkü Allah mutlak anlamda her şeyin mâlikidir ve dilediğini yapar. Yaptığı fiilde iradesi dışında bir sebep ve gaye de yoktur. Bu nokta dikkate alındığında Eş‘arîlerin “iyi” kavramı “şer‘ tarafından yasaklanmayan fiil” şeklinde tanımlanabilir. Ayrıca mükemmellik anlamında Allah’ın tüm fiilleri de iyi kapsamına girer. Bahsi geçtiği üzere iyyinin bir anlamı da mükemmel olmaktır. Ancak iyyinin “övgüyü ve sevabı hak etmesi” anlamı dikkate alındığında, Allah’ın fiilleri bu tür bir iyilikten münezzehtir. Bu bakımdan Eş‘arîlerin iyi için “emredilen fiil” kötü için ise “yasaklanan fiil” tanımları, özellikle kulların fiilini açıklamaya matuftur.<sup>678</sup> Teftâzânî’nin meseleyi takrire yönelik bu açıklamaları ele alınan dönemdeki Osmanlı ilim çevresinde tartışılmıştır.

Molla Hüsrev, Teftâzânî’nin iyyinin “övgüyü ve sevabı hak eden fiil” şeklindeki tanımı esas alındığında Allah’ın fiillerinin iyilikle nitelenemeyeceğine dair çıkarımını problemli bulur. Çünkü bu tanımda (a) fiilin hem övgü hem de sevabı hak etmesi kastediliyorsa Teftâzânî’nin sonrasında ifade ettiği gibi bu tanıma sadece kulların fiilleri girebilir. Ancak bu iddia temelsizdir. Diğer taraftan bu tanımla (b) fiilin bu ikisinden herhangi birini hak

---

<sup>677</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 375.

<sup>678</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 375.

etmesi kastediliyorsa Teftâzânî'nin iddiası sadece “sevabı hak etme” kaydı için geçerlidir. Bu durumda ise “övgüyü hak etmesi” bakımından Allah'ın fiillerinin iyilikle nitelenmesi mümkündür. Molla Hüsrev bu argümanını ise Cürçânî'nin ifadeleriyle gerekçelendirmiştir. Buna göre Cürçânî *Mevâkıf* şerhinde hüsün-kubuh tanımlarını ele aldığı kısımda zikri geçen iyi ve kötü tanımın Allah'ın fiillerini de kapsaması için sadece “övgüyü ve yergiyi hak etme” ifadesinin yeterli olacağını, bu durumda “sevabı ve cezayı hak etme” kaydının ise çıkarılması gerektiğini belirtmiştir.<sup>679</sup>

Hasan Çelebi Fenârî, Molla Hüsrev'in Teftâzânî'ye yönelttiği bu itirazı isim vermeden nakleder; ardından cevaplar. Verdiği cevaba göre zikredilen tanımda fiilin övgü ve sevabı ikisini de hak etmesi kastedilmiştir. Bu durumda ise Molla Hüsrev'in iddiasının aksine iyi fiillerin sadece kulların fiillerine hasredilmesi temellendirilebilir. Şöyle ki övgü ve sevabın ikisini de hak eden şeklindeki iyi tarifi Sadrüşşerîa'nın, Eş'arîlerden naklettiği tanımdır. Teftâzânî ise bu tanımdan hareketle hüsün ve kubhun Allah'ın fiillerine nispet edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Bu şekilde iyi fiillerin sadece kulların fiilleri için geçerli olabileceği iddia edilebilir.<sup>680</sup> Görüldüğü üzere Hasan Çelebi, Molla Hüsrev'in eleştirisine cevap vermiş ve Teftâzânî'nin iyi nitelemesini sadece kulların fiillerine hasretmesinin temelsiz olmadığını göstermiştir. Bu bakımdan getirdiği açıklamanın aynı zamanda Teftâzânî'nin ifadelerinin tevcihi niteliğinde olduğu görülür.

Kestelî ise ilk yazdığı küçük hâşiyesinde Teftâzânî'nin “mükemmel olma anlamında Allah'ın tüm fiillerinin iyi kapsamına gireceği” iddiasını ele alır. Allah'ın fiillerinin iyi olduğunu kendisi de kabul etmekle beraber desteklemek için getirilen bu argümanın zayıf olduğunu ima eder. Ona göre Teftâzânî fiillerin mükemmellik anlamında iyilikle nitelenebileceğini zannederek böyle bir argüman getirmiştir. Oysa fiillerin iyilik veya kötülükle nitelenebilmesi için övgüyü veya yergiyi hak etmesi yeterli bir ölçüttür. Teftâzânî'nin iddiasının aksine burada hüsün ve kubuh tanımında yer alan “sevabı ve cezayı hak etme” kaydı dikkate alınmayabilir ve bu takdirde Allah'ın fiillerini iyi kapsamında değerlendirmek mümkündür. Başka bir ifadeyle, Allah'ın fiillerinin iyi olduğunu temellendirmek için övgüyü hak ettiğini göstermek yeterlidir. Zira Allah'ın fiilleri hikmet

---

<sup>679</sup> krş. Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 137a; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 269.

<sup>680</sup> Fenârî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, II, 104-105.



ve maslahattan hâli değildir ve bu anlamda övgüye layıktır. Dahası her şey O'nun mülkünde olduğu için bir kimsenin kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf etmesi kötü olarak nitelenemez.<sup>681</sup> Görüldüğü gibi Kestelî, Sadrüşşerîa'nın iddiasının aksine, Eş'arîlere göre Allah'ın fiillerinin iyi olduğunun temellendirilebileceğini düşünür. Bununla beraber Teftâzânî'nin bu fikri ileri sürerken iyinin mükemmellik anlamından hareket etmesini eleştirir. Bunun yerine Allah'ın fiillerindeki iyiliği “övgüyü hak eden” tanımı üzerinden açıklamaya çalışır. Bu bakımdan argümanını eleştirmekle birlikte Teftâzânî'nin iddiasını destekleyecek alternatif bir argüman getirdiği söylenebilir.

Hâşiye yazarlarından Alâeddin el-Arabî ise Teftâzânî'nin “mükemmel olma anlamında Allah'ın tüm fiilleri iyi kapsamına girer” iddiasının eleştiriye açık olduğunu ileri sürer. Buna göre mükemmel olma bir şeye mahsus olan ve onunla kâim olan vasıfta olabileceği gibi ondan ortaya çıkan fiil gibi eserlerde de söz konusu olabilir. Bu bakımdan Allah'ın fiillerinin hepsi mükemmel olsaydı bunların tamamının kadim olması gerekirdi. Aksi takdirde fiillerindeki kemâl vasfına zarar gelirdi. Diğer taraftan Teftâzânî'nin ifadenin devamında “vasıftaki mükemmellik (*sıfatü kemâl*)” sözüyle gerçek anlamdaki vasıf kastedilmiş, fiillerdeki mükemmellik amaçlanmamıştır.<sup>682</sup> Alâeddin el-Arabî'nin buradaki eleştirisinden Allah'ın fiillerinin kemâl anlamındaki iyilikle nitelenemeyeceğini düşündüğü anlaşılır. Zira bu kabul edildiği takdirde fiillerin tamamının kadim olması gerekir.

Samsûnîzâde, Teftâzânî'nin bu eleştirisini ele alırken, Arabî gibi, mükemmelliği vasıflarda ve fiillerde olması bakımından ayırır. Bu anlamda vasıflarda mükemmellik, bu vasıfla nitelenen zâtın durumunun yücelmesini bu vasıftan yoksun kimsenin ise alçalmasını gerektirir. Şu hâlde Allah'ın zâtının mükemmellik vasfından yoksun olduğunun düşünülemeyeceği açıktır. Fiillerde mükemmellik ise fiilin doğruluk üzere gerçekleşmesini, bozukluk ve yanlıştan hâli olmasını ifade eder. Ancak bu anlam, Allah'ın fiilleri için düşünüldüğünde, Allah'ın fiillerden yoksun olmasının imkânsızlığını gerektirmez. Başka bir ifadeyle, O'nun fiillerinin mükemmel olması, hiçbir anda fiilden yoksun olamayacağı ve fiillerinin kadim olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla mükemmellikten yoksun olmanın eksiklik anlamına geldiği ileri sürülerek, Allah'ın fiillerinin kadim olması gerektiği iddia

---

<sup>681</sup> Kestelî, *Hâşiye suğrâ*, vr. 3a.

<sup>682</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 48a-48b.

edilemez.<sup>683</sup> Görüldüğü üzere Samsûnîzâde, fiillerde mükemmelliğin Alâeddin el-Arabî'nin iddia ettiği gibi Allah'ın tüm fiillerinin kadim olmasını gerektirmediğini düşünür. Her ne kadar Arabî bu iddiası için açık bir gerekçe zikretme de Samsûnîzâde bu iddiayı bir gerekçe üzerinden yorumlamış ve bu gerekçeyi eleştirmiştir. Zira ona göre bir fiilin mükemmelliği ancak fiilin doğruluk üzere gerçekleştiğini, bozukluk ve yanlıştan hâli olduğunu gösterir.

b. Mubahın iyi tanımına dâhil olması

Hâşiyelerde Eş'arîlerin hüsün-kubuh tanımı üzerinden cereyan eden diğer bir tartışma konusu ise mubahın söz konusu tanıma dâhil olup olmadığı meselesidir. Hatırlanacağı üzere hüsün ve kubhun sadece şer' ile sabit olacağını savunan Eş'arîler, bu görüşleri gereği iyiyi "şer' tarafından yapılması emredilen fiil", kötüyü ise "şer' tarafından yapılması yasaklanan fiil" şeklinde tanımlamışlardı. Sadrüşşerîa ise bu tanımı naklederken Eş'arîlere göre iyinin "emir ister îcâba ister nedbe ister ibâhaya delalet etsin, şer' tarafından yapılması emredilen fiil", kötünün ise "ister tahrîme ister kerâhete delalet etsin, şer' tarafından yapılması yasaklanan fiil" olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla bu ifadesiyle Eş'arîlerin tanımına göre vâcip ve mendûb fiillerin yanı sıra mubah fiillerin de dâhil olduğuna işaret etmiştir.<sup>684</sup>

Teftâzânî Eş'arîlerin tanımını takrir ettiği kısımda Sadrüşşerîa'nın bu yorumunu ele almış ve mubahın da Eş'arîlerin iyi tanımının kapsamına girdiği iddiasına itiraz etmiştir. İtirazına göre Eş'arî usûlcüler mubah fiillerin emre konu olmadığı hususunda hemfikirlerdir.<sup>685</sup> Ayrıca iyi, tanıma gereği övgü ve sevabı hak eden fiil demektir. Mubah fiillerin ise bu anlamda övgü veya sevabı hak etmediği tartışmasız olarak bilinen bir husustur. Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın yorumunu bu şekilde eleştirdikten sonra mubah fiilleri

<sup>683</sup> Hasan Özer, "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'likâ 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 1/1 (2018), s. 191.

<sup>684</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 375.

<sup>685</sup> Mütakellim usûl geleneğinde Kâdî Bâkılânî mubahın emre konu olmadığını ifade ederek mubah kılmâ (ibâha) ile emretmenin farklı şeyler olduğunu vurgulamıştır. Çünkü bir şeyi emretmek o fiilin yapılmasını gerekli kılarken mubah kılmak söz konusu fiilin yapılması ve yapılmaması hususunda mutlak anlamda izin vermektir. Teftâzânî'nin eleştirisinin bu temel kabulden hareketle ileri sürüldüğü anlaşılar. bk. Ebû Bekr Muhammed b Tayyib Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd: es-Sağîr*, thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998, II, 17-19; Râzî, *Mahsûl*, II, 39-44; Âmidî, *İhkâm*, II, 175-177; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 644-657.

ve Allah'ın fiillerini de içine alabilecek bir tanım önermiştir. Bu önerisine göre kötü “şer‘ tarafından yasaklanan”, iyi ise “şer‘ tarafından yasaklanmayan fiil” şeklinde tanımlandığı takdirde, iyi kavramı mubahı da Allah'ın fiillerini de içine alır.<sup>686</sup> İfadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın Eş‘arîlerin tanımına yönelik mezkûr yorumunu onların usûldeki temel kabulleriyle çeliştiği için eleştirmiştir. Teftâzânî'nin bu eleştirisi ve önerdiği alternatif tanım dönemin hâşiye yazarlarınca tartışılmıştır. Hâşiye yazarlarının çoğu Teftâzânî'nin itirazlarını işkâl getirerek cevaplamışlar; aynı zamanda Sadrüşşerîa'nın açıklamasını tevcih ederek temellendirmeye çalışmışlardır. Hacıhasanzâde Muhammed ile Hasan Çelebi ise getirilen işkâllerin bazısına itiraz etmiştir.

Teftâzânî'nin bahsi geçen eleştirisine cevap veren Molla Hüsrev, aslında bu eleştirisinin sorunlu olduğunu ileri sürer. Buna göre mubahı iynin tanımına dâhil edenler, iyiyi Teftâzânî'nin ifadesinde olduğu gibi “şer‘ tarafından emredilen fiil” ve “övgü ve sevabı hak eden fiil” şeklinde tanımlamamışlardır. Aksine bu görüşü savunanlar, iyi kavramını “yapılmasında sakınca olmayan fiil” şeklinde açıklamışlardır. Molla Hüsrev, Teftâzânî'nin eleştirisine bu şekilde işkâl getirdikten sonra Sadrüşşerîa'nın yorumunu temellendirmeye çalışır. Buna göre Sadrüşşerîa iynin tanımına mubahın dâhil olduğunu ifade ederken, bu yorumunu mubahın emrin mecaz yoluyla delalet ettiği fiillerden olması bakımından ileri sürmüştür. Bu şekildeki bir açıklama ise Eş‘arîlerin mubahın mutlak emre konu olamayacağı görüşüyle çelişmez. Başka bir ifadeyle, mutlak emir ifadesinin hakikat lafız olarak vücûba delalet etmesi, mecaz yoluyla mubaha delalet etmesine engel değildir. Nitekim emir ifadesinin mecaz yoluyla mendup fiillere de delalet ettiği ve mendubun bu anlamda iyi kapsamına girdiği bilinmektedir. Molla Hüsrev'e göre Sadrüşşerîa'nın emrin mecaz kullanımını esas alması hüsün ve kubhu beş teklîf hükmü de (vâcip, mendup, mubah, haram ve mekrûh) içine alacak şekilde düşünmesi sebebiyledir. Nitekim emir ve nehiy sadece hakikat lafızlar olarak düşünüldüğünde hüsün ve kubuh ancak vâcip ve haramı içine alır. Geri kalan üç hüküm ise iyi ve kötü arasındaki hükümler olur. Oysa bu üçünden mendup ve

---

<sup>686</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 375. Nitekim öncesinde İcî'nin Mevâkıf'ta hüsün-kubhu bu şekilde tanımladığı görülür. Cürçânî ise bu tanımın şerhinde Eş‘arîlerin büyük kısmına göre Allah'ın fiilleri ile mubah fiillerin iyi kabilinden olduğunu ifade etmiş, ardından İcî'nin bu tanımına göre mubah fiillerin de iyi kapsamına gireceğini ileri sürmüştür. bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 268.

mekrûh “iktizâ”, mubah ise “tahyîr” kaydıyla hükmün tanımına girmektedir.<sup>687</sup> Görüldüğü gibi Molla Hüsrev, Teftâzânî’nin eleştirisine işkâl getirerek cevap vermiş; diğer taraftan Sadrüşşerîa’nın tanım için yaptığı açıklamayı tevcih etmeye çalışmıştır.

Hacıhasanzâde, Molla Hüsrev’in yukarıdaki cevabını isim vermeden özetledikten sonra eleştirir. Bu bağlamda iyyin tanımında yer alan “emredilen” kaydındaki emri, bir karine olmaksızın, mubahı da içine alacak şekilde mecaza hamletmenin doğru olmadığını ileri sürer. Zira bir lafzı mecaza hamledebilmek için karinenin bulunması gerekir. Ayrıca Hacıhasanzâde, Molla Hüsrev’in müellifin yorumunu temellendirme çabasına da itiraz eder. Buna göre Sadrüşşerîa’nın emrin mecaz kullanımını esas almasının, beş teklîfi hükmü de hüsün-kubuh tanımlarına dâhil etme amacına dayandığı iddiası zayıf bir argümandır. Ancak Hacıhasanzâde’nin, bu eleştirisini gerekçelendirmemesi dikkat çekicidir.<sup>688</sup> Hasan Çelebi Fenârî’nin isim vermeden Molla Hüsrev’in cevabı ile Hacıhasanzâde’nin buna yönelttiği itirazı naklettiği görülür. Bu nakil ve derlemenin ardından ise Teftâzânî’ye yöneltilmesi muhtemel bir itirazı cevaplaması, Teftâzânî’nin argümanını desteklediğine işaret eder.<sup>689</sup>

Alâeddin el-Arabî ise Teftâzânî’nin eleştirisine verdiği cevapta Eş’arîlerin çoğuna göre mubahın da iyi kapsamına girdiğini ifade eder. Burada emirle kastedilen, hakikat anlamı olan icâbın yanı sıra mecazın umûmu yoluyla nedb ve ibâha anlamlarını da içine alan lafızdır. Nitekim Sadrüşşerîa’nın, emri kötünün zıddı olan iyi kavramı bağlamında ele alması bu mecaz kullanımın karinesidir. Böylece sanki kötünün “şer’ tarafından yasaklanan fiil”, iyyin ise “bu şekilde olmayan fiil” şeklinde tanımlandığını ifade etmiştir.<sup>690</sup> Diğer taraftan Alâeddin el-Arabî, Teftâzânî’nin iyyin “şer’ tarafından yasaklanmayan fiil” şeklinde tanımlanabileceği iddiasını eleştirir. Ona göre Teftâzânî’nin Sadrüşşerîa’ya yönelttiği eleştirinin benzeri kendisinin bu tanım için de ileri sürülebilir ve teklif edilen bu tanımın da mubahı içine almadığı söylenebilir. Oysa mubah övgüyü de yergiyi de gerektirmeyen fiili ifade ettiği için ne iyi ne de kötü tanımı kapsamında değerlendirilebilir.<sup>691</sup> Molla Lutfi’nin

---

<sup>687</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale’t-Telvîh*, vr. 137a-137b.

<sup>688</sup> Hacıhasanzâde, *Hâşiye ale’l-mukaddimât*, vr. 66b-67a.

<sup>689</sup> Fenârî, *Hâşiye ale’t-Telvîh*, II, 105.

<sup>690</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 48b.

<sup>691</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 48b.

de Alâeddin el-Arabî'nin açıklamasını isim vermeden alıntılacağı görülür. Nitekim Molla Lutfi, Sadrüşşerîa'nın yorumunun tevcih edilebileceğini ifade ettikten sonra mubahın iyi tanımına dâhil olabileceğini Arabî gibi mecâzın umûmu üzerinden açıklamıştır.<sup>692</sup>

Kestelî ilk yazdığı hâşiyesinde Teftâzânî'nin "Eş'arîlerin mubahın emre konu olmadığı hususunda hemfikir oldukları" iddiasını ele alır. Bu iddiaya itiraz edilebileceğini söyleyen Kestelî, burada emredilen fiil ile emir sığasının kullanıldığı anlamların kastedilebileceğini ifade eder. İtiraza göre emir lafzıyla vucûb, nedb ve ibahâ hükümlerine taalluk eden manalar kastedilmiştir. Nitekim ibâhanın da iyi kapsamında görülmesi bu kullanımın karinesi olabilir. Ayrıca emir sığasının mubahı içine alıp almadığı hususunda bir tür kapalılık bulunduğu ve bu kapalılığın da ancak Eş'arîlerin maksatlarını açıklamaları ile ortadan kalkacağı ileri sürülebilir.<sup>693</sup> Kestelî aynı eserinde Teftâzânî'nin mubahın iynin tanımına girmediğini desteklemek için getirdiği diğer argümanı da eleştirir. Buna göre övgüyü ve sevabı hak eden bir fiil olmadığı için mubahın iynin tanımı kapsamında değerlendirilemeyeceği iddiası doğru değildir. Çünkü iynin tek anlamı "övgüyü ve sevabı hak eden fiil" değildir. Nitekim Eş'arîlerin bir kısmı bu tanımdan farklı olarak iyiyi "yapılmasında sakınca olmayan fiil" şeklinde tanımlamışlardır. Bu takdirde Allah'ın fiilleri, mubah fiiller ve hayvanların fiilleri de iyi kavramının içerisine girer. Kötü kavramına ise sadece haram kılınan fiiller dâhil olur.<sup>694</sup>

Hatibzâde Muhyiddin, hâşiyesinde Teftâzânî'nin önerdiği hüsün-kubuh tanımı için bir işkâl getirir. Buna göre Teftâzânî'nin iddia ettiği gibi iynin "şer' tarafından yasaklanmayan fiil" şeklinde tanımlanması hâlinde hayvanların fiilleri de iyi tanımına girer. Oysa Cürcânî, İcî'nin hüsün ve kubuh tanımını açıkladığı kısımda, hayvanların fiillerinin iyilik ve kötülükte nitelenemeyeceği üzerinde hasmın ittifak ettiğine dair bir görüş nakletmiştir.<sup>695</sup> Cürcânî'nin naklettiği görüş doğru kabul edilirse tanımda zikredilen fiille akıl sahiplerinin fiilinin kastedildiği söylenerek bu işkâle cevap verilebilir. Ancak tanımları açığa kavuşturmak için yapılan bu tür yorumlar makbul olmayacağı için Cürcânî'nin naklettiği bu bilginin sıhhatini

---

<sup>692</sup> Molla Lutfi, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 9a.

<sup>693</sup> Kestelî, *Hâşiye suğrâ*, vr. 3a.

<sup>694</sup> Kestelî, *Hâşiye suğrâ*, vr. 3a.

<sup>695</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 268.

men' etmek en mantıklı yol olacaktır. Bununla birlikte hayvanların fiilinin iyilikle nitelenebileceği kabul edildiği zaman iynin kapsadığı hükümlerin îcâb, nedb ve ibâhaya hasredilmesi yanlış olacak; “yapıldığı veya terk edildiği takdirde övgüyü de yergiyi de gerektirmeyen” şeklinde tanımlanan mubahın kapsamına hayvanların fiilleri de girecektir. Oysa hayvanların fiilleri mubahlık ile nitelenmez.<sup>696</sup>

Görüldüğü üzere Hatibzâde, Teftâzânî'nin önerdiği ve onun öncesinde İcî'nin zikrettiği tanım için bir işkâl getirir ve bu işkâli hayvanların fiilinin de iyilikle nitelenebileceğini ileri sürerek cevaplamaya çalışır. Mamafih önerdiği bu cevabı da kabul etmediği ve işkâller yönelttiği görülür. Dolayısıyla Hatibzâde, Teftâzânî'nin tanıma yönelttiği işkâlin tam anlamıyla çözülebileceğini düşünmez ve önerilebilecek çözümlerin de itiraza açık olduğu kanaatindedir.

## 2. Mu'tezile'nin Tanımı

Sadrüşşerîa'nın ifadelerine göre Mu'tezilî düşünce geleneği içinde hüsün ve kubuh için iki farklı tanım ortaya konulmuştur. Bunlardan ilkinde göre iyi “ister şeriat ister akıl tarafından olsun, yapılması övülen fiil iken” kötü “yapılması kınanan fiildir”. Diğer tanıma göre ise iyi “kudret ve fiilin vasfı hakkında bilgi sahibi olan kimsenin yapması yakışık alan fiil” iken, kötü “kudret ve fiilin vasfı hakkında bilgi sahibi olan kimsenin yapmasının yakışık almadığı fiildir”. İkinci tanımda “kudret ve (...) bilgi sahibi” ifadeleri ile *ıztırar* altındaki kimse ile delinin fiilleri tanım dışında bırakılmıştır. Kötünün her iki tanımı sadece haram ve mekruhu içine alması bakımından eşittir. Şu var ki ilk tanıma göre iyi vâcip ve mendup hükümlerine mahsus iken, ikinci tanıma göre mubahı da içine alır. Bu durumda iynin ilk tanımına göre mubah iyi ve kötü arasında bir kategori iken, ikinci tanıma göre iyi ve kötü arasında olmayıp iyiye dâhildir. Zira mubah övülen bir fiil olmaya uygun değilken, kudret ve bilgi sahibi bir fâilin yapmasının yakışık alacağı bir fiildir.<sup>697</sup>

Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın zikrettiği bu tanımları ve tanımlara için getirdiği açıklamaları yorumlar. Bu çerçevede ikinci tanımı yorumlarken “kudret sahibi (*kâdir*)”

<sup>696</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 13b-14a.

<sup>697</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 376.

kaydı ile dilediğinde yapıp dilediğinde yapmayan kimsenin ifade edildiğini ve *ıztırar* altındaki kimsenin fiillerinin dışarıda bırakıldığını söyler. “Bilgi sahibi (*âlim*)” kaydı ile ise delinin fiillerinin dışarıda bırakıldığını ifade eder. Çünkü dışarıda bırakılan bu iki grup insanın yapmasının yakışık aldığı fiiller iyi olmayabilir. Hatta bu fiillerinin kötü olması daha muhtemeldir. Şu hâlde Mu‘tezile’nin iyi ve kötü tanımı, bu kayıtlar olmasaydı, kavramın kaplamadaki fertlerinin tamamını içine alması (*cem’an*) ve kaplamında olmayanları dışarıda bırakması (*men’an*) cihetinden eleştirilebilirdi.<sup>698</sup> Teftâzânî’nin Mu‘tezile’nin hüsün-kubuh tanımını açıklamak için yaptığı bu takrir, dönemin usûlcülerinin gündemini belirlemiş ve hâşiyelerde tartışılmıştır. Teftâzânî’nin yorumunda dile getirdiği “*ıztırar* altındaki kimsenin ve delinin yapmasının yakışık aldığı bir fiilin iyi olmayabileceği hatta kötü olacağına” dair ifadesi tartışmaların merkezinde yer almıştır.

Muhaşşîlerden Alâeddin el-Arabî, Teftâzânî’nin zikri geçen ifadesine itiraz eder. Eleştirisine göre eğer bu ifade ile deliye ve *ıztırar* altındaki kimseye nispetle fiillerinin kötülüğü kastediliyorsa bu iddia geçersizdir. Çünkü bu kimselerin fiilleri iyilik ve kötülükle nitelenemez. Eğer bu iddia ile söz konusu kişilerin fiillerinin ilim ve kudret sahibi bir kimseye nispetle iyilik ve kötülüğü kastediliyorsa bu da geçersizdir. Çünkü bir fiilin iyilik ve kötülükle nitelenmesi için kudretin bulunması gerekir. Oysa fiilin kendisine nispetle iyi veya kötü olarak nitelendiği kimsenin delinin ve *ıztırar* altındaki kimsenin fiili üzerinde kudreti bulunmaz.<sup>699</sup>

Arabî’nin itirazından anlaşıldığına göre delinin ve *ıztırar* altındaki kimsenin fiili, ister o kimselerin kendilerine nispetle ister ilim ve kudret sahibi kimselere nispetle düşünülün, iyilik ve kötülükle nitelenemez. Dolayısıyla böyle kimselerin fiili hiç bir şekilde iyilik ve kötülükle nitelenemez. Teftâzânî’nin ifadesinde ise delinin ve *ıztırar* altındaki kimsenin fiilinin ilim ve kudret sahibi bir kimsenin bakış açısıyla değerlendirildiği takdirde iyilikle nitelenemeyeceğinin ve hatta kötü olarak görülebileceğinin vurgulandığı görülür. Arabî’nin

---

<sup>698</sup> Hacıhasanzâde bu ifadeyi yorumlarken ilim ve kudret kayıtları olmadığında delinin ve *ıztırar* altındaki kimsenin fiilinin de iyi ve kötü tanımına gireceğini ifade eder. Bu durumda iyi tanımı delinin/*ıztırar* altındakinin yapmasının yakışık alacağı fiilleri de kapsayacağı için ağıyarını mâni‘ olmayacak; kötü tanımı ise bu fiilleri dışarıda bırakmayacağı için efradını câmi‘ olmayacaktır. bk. Hacıhasanzâde, *Hâşiye ale’l-mukaddimât*, vr. 67a.

<sup>699</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 48b.

itirazına göre söz konusu kimselerin fiillerine dışarıdan bakan kişinin, bu fiillerde kudreti söz konusu olmadığı için, iyi veya kötü şeklinde değerlendirmede bulunamaması gerekmektedir. Bu gerekçe dikkate alındığında bir kişinin mutlak anlamda bir başkasının fiilini iyilik veya kötülükle nitelemesinin imkânsız olması gerekirdi. Oysa bunun mümkün hatta vâki olduğu bilinen bir husus olduğu için Arabî'nin eleştirisini anlamlandırmak oldukça güç görünmektedir.

Arabî bu eleştirisinin ardından söz konusu tanımın kayıtları için kendisi bir yorum önerir. Bu açıklamaya göre tanımdaki “bilgi” kaydı delinin ve kendisine tebliğ ulaşmamış kimsenin fiilini dışarıda bırakır. Öte yandan Mu‘tezile kelâmcıları dağın tepesinde yaşayan kimsenin Allah’ı inkârını tanıma dâhil etmek için “bilgi sahibi (*âlim*)” kaydıyla bilgiye gücü yeteni (*el-mütemekkin*) kastetmişlerdir. Çünkü onlara göre böyle kimsenin Allah’ı inkâr etmesi bilgi edinmeye güç yetirdiği için kötü bir fiil kabul edilir.<sup>700</sup> Arabî bu açıklamasının ardından İcî'nin *Muhtasar* şerhindeki ifadeyi referans göstermek suretiyle Mu‘tezile'nin bu kayıtlarının esasında görüşleriyle çeliştiğine işaret eder. İcî bahsi geçen eserinde Eş‘arîlere göre nimet verene şükretmenin aklen vâcip olmadığını dolayısıyla Mu‘tezile'nin iddiasının aksine, kendisine tebliğin ulaşmadığı kimsenin günahkâr olmayacağını zikretmiştir.<sup>701</sup> İcî'nin bu ifadesinden böyle bir kimsenin fiilinin Mu‘tezile'ye göre kötülükle nitelenebileceği anlaşılır. Dolayısıyla “bilgi” kaydı kendisine tebliğin ulaşmadığı kimsenin fiilini dışarıda bıraksa da, anlaşıldığı kadarıyla Arabî Mu‘tezile'nin bu tanımının görüşüyle uyuşmadığına işaret eder. Bu noktada muhtemel bir itirazı gündeme getiren Arabî, nimet verene şükretmenin vâcip oluşunu savunan Mu‘tezile'nin şükür ifadesi ile sadece Allah’ı tanımayı (*ma‘rifetullâh*) kastettiğini zikreder. Bu anlamda Allah’ı tanımayı terk etmek de Mu‘tezile'ye göre dağ başındaki kimsenin inkârı gibi kötü bir fiildir. Arabî bu itirazı cevaplarken gene İcî'nin Mu‘tezile'ye karşı getirdiği argümanlara başvurmanın yanı sıra bahsi geçen eserin hâşiyelerindeki ifadeleri referans verir. Nitekim hâşiyelerde zikredilene göre şükür ifadesi ile, Allah’ın nimet olarak verdiği şeyleri kulun bu nimetlerin verilmiş/yaratılmış amacı olan şeye yönlendirilmesi kastedilmiştir. Ayrıca İcî'nin nakilde bulunduğu *İhkâm*’da Âmidî, Mu‘tezile'ye göre Allah’a şükretmenin Allah’ı tanıma

---

<sup>700</sup> Arabî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 48b.

<sup>701</sup> Bk. İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, ss. 70-71.



anlamına gelmediğini bu tanımanın sonucu olan fer'ini ifade ettiğini söylemiştir. Nitekim bu anlamıyla şükretmek nefsi yormak ve nefis için zorluğu vazife edinmek demektir. Bu ise nefsi aklen kötü olan şeylerden kaçınmak ve iyi olan şeyleri yapmakla sorumlu tutmak suretiyle olur.<sup>702</sup>

Görüldüğü üzere Arabî, Mu'tezile'nin tanımındaki “bilgi sahibi” kaydının kendisine davet ulaşmayan kimsenin fiilini dışarıda bıraktığını düşünmekle beraber böyle bir kaydın esasında nimet verene şükretmenin vâcip olduğunu düşünen Mu'tezile'nin bu görüşüyle çelişeceğini dile getirmeye çalışmıştır. Bu şükretmenin sadece Allah'ı tanımaktan ibaret olmadığını, bunun gerektirdiği tâatleri yapmak ve yasaklardan kaçınmayı da içine aldığını Eş'arî mütekellim geleneğinin klasik sonrası dönem usûl eserlerinden yaptığı iktibaslarla göstermeye çalışması dikkat çekicidir.

Kestelî büyük hâşiyesinde Arabî'nin bu eleştirisini gündeme getirmekle beraber onun kaydı açıklamak için getirdiği yorumu Mu'tezile'ye nispet eder. Buna karşılık Eş'arî usûlcülerden iktibas edilen ifadeleri ise itiraz olarak değerlendirir. Özetleyerek naklettiği bu itirazda Mu'tezile'nin nimet verene şükretmeyi aklen vâcip gördüğünü ve gereken tâatleri yapmayı ve yasaklardan kaçınmayı da bu şükre dâhil ettiğini söyler. Ardından, esasında Arabî'nin gündeme getirdiği bu itiraza cevap verir. Kestelî'nin cevabına göre Mu'tezile'nin tanımında “bilgi sahibi” kaydıyla dışarıda bırakılan sadece şer'î yasakların bilgisidir. Onların vâcip gördükleri şükre dâhil ettikleri ise akıl tarafından tâat olarak görülen fiili yapmak ve akıl tarafından yasaklanan fiili terk etmektir. Şu hâlde tanımları ile bu görüşleri arasında herhangi bir çelişki söz konusu değildir.<sup>703</sup>

Kestelî ilk hâşiyesinde ise Teftâzânî'nin söz konusu yorumunu eleştirerek âciz kişinin ve delinin fiilinin Eş'arîlere göre iyilik ve kötülükle nitelenemeyeceğinin yaygın bir şekilde bilinen bir husus olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca, eleştirisine göre bu kimseler için “yapmaları yakışık alan” veya “yapmaları yakışık almayan fiil” şeklinde söz etmek de doğru

---

<sup>702</sup> Bk. Âmidî, *İhkâm*, 121-122.

<sup>703</sup> Kestelî, *Hâşîye kübrâ*, vr. 16b.

değildir. Çünkü akıl ancak tam bir bilgi sonucu ortaya çıkan ihtiyârî fiili iyilik veya kötülükle niteleyebilir.<sup>704</sup>

Hatibzâde diğer hâşiye yazarları gibi Teftâzânî'nin “*ıztırar*” altındaki kimsenin ve delinin fiilinin yapmalarının yakışık aldığı bir fiilin iyi olmayabileceği hatta kötü olacağına” dair ifadesini ele alır. Bu iddiayı iki ihtimal üzerinden eleştiren Hatibzâde'ye göre Teftâzânî bu iddiası ile (a) tanımdan “bilgi” ve “kudret” kayıtlarının hazfedildiği anlam esas alındığında bu kimselerin fiillerinin iyi olmayabileceğini kastediyorsa bu geçersizdir. Çünkü bu anlamın esas alınmadığı açıktır. Diğer taraftan bu iddia ile (b) söz konusu kayıtların hazfedilmediği anlam esas alınıp söz konusu fiillerin iyi olmayabileceği kastediliyorsa bu iddia reddedilir. Ayrıca Teftâzânî'nin “ilim ve kudret” kaydı olmadığında Mu'tezile'nin iyi ve kötü tanımının, kavramın kaplamındaki fertlerinin tamamını içine alması ve kaplamında olmayanları dışarıda bırakması cihetinden eleştirileceği iddiası da Hatibzâde tarafından men' edilir. Hatibzâde, Teftâzânî'nin taktirini bu şekilde eleştirdikten sonra tanımın daha doğru olduğunu iddia ettiği kendi yorumunu ortaya koyar. Bu yoruma göre “kudret” kaydı âcizin ve zorlama altındaki kimsenin fiilini dışarıda bırakmak için tanıma dâhil edilmiştir. Çünkü bu fiiller ne iyilikle ne kötülükle nitelenebilir. Dolayısıyla bu kimselerin fiillerine, fiil için kullanılan hüsün ve kubuh tanımlarından biri esas alınarak, iyi veya kötü denilemez. Mu'tezile'nin tanımında yer alan “bilgi” kaydı ise kendilerine herhangi bir peygamberin davetinin ulaşmadığı kimselerin veya İslam'ın davetinin ortaya çıktığı döneme yakın yaşayıp da ancak tahrif edilmiş dinlerden haberdar olan kimselerin fiillerini dışarıda bırakmak için getirilmiştir. Zira bu kimselerin, sonradan şeriat tarafından haram kılınacak fiilleri de kötülükle nitelenemez.<sup>705</sup>

Molla Lutfi, efâzıldan biri (*ba'zu'l-efâzıl*) şeklinde işaret ettiği Hatibzâde'nin getirdiği itirazı ve sonrasındaki yorumunu nakleder. Ancak Hatibzâde'nin alternatif bir yorum olarak ileri sürdüğü anlaşılan bu açıklamalarını, itirazın cevabı olarak değerlendirir. Bir bakıma Hatibzâde'nin açıklamasını, Teftâzânî'nin yorumunun tevcihi olarak okuduğu anlaşılır. Ardından Molla Lutfi, Hatibzâde'nin itiraza cevabı olarak değerlendirdiği bu yorumunu eleştirir. Buna göre Hatibzâde'nin itirazın cevabında zikretmiş olduğu ifadeler Teftâzânî'nin

---

<sup>704</sup> Kestelî, *Hâşiye suğrâ*, vr. 3b.

<sup>705</sup> Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 14a-14b.

açıklamasıyla tutarsızlık içindedir. Zira Teftâzânî yorumunda zorlama altındaki kimsenin fiillerinin iyi olmayabileceğini hatta kimi zaman kötü olduğunu ifade ederken, Hatibzâde itiraza verdiği cevapta âcizin ve zorlama altındaki kimsenin fiillerinin ne iyilikle ne de kötülükle nitelenebileceğini ileri sürmüştür. Yani Teftâzânî açıkça söz konusu fiilleri kötü olmakla nitelerken, Hatibzâde bu fiillerin iyilikle olduğu gibi kötülükle de nitelenemeyeceğini iddia etmiştir. Şu hâlde Hatibzâde'nin verdiği cevap Teftâzânî'nin yorumu için uygun bir tevcih olamaz. Molla Lutfi'ye göre Teftâzânî'nin yorumu için yapılabilecek tevcihin, ilerleyen satırlarda değinilecek olan Molla Hüsrev'in açıklaması olduğu anlaşılır.<sup>706</sup> İfadelerinden anlaşıldığı üzere Molla Lutfi, Hatibzâde'nin ifadelerini, Teftâzânî'ye yöneltilen eleştiriye cevap mahiyetinde okumuştur. Oysa Hatibzâde bu yorumunu ileri sürerken, kendi ifadelerinin tanımın tahkiki için en uygun sözler olduğunu açıkça vurgulamıştır. Dolayısıyla bu ifadeleri Teftâzânî'nin yorumunun tevcihi yerine alternatif bir yorum olarak okumak daha isabetli olacaktır.<sup>707</sup>

Hatibzâde'nin ifadelerini eleştiren diğer bir ismin ise Samsûnîzâde olduğu görülür. Samsûnîzâde, Teftâzânî'nin yorumunu doğru ve yerinde olduğunu ifade ederek delinin ve ıztırar altındaki kimselerin fiilinin kötülükle nitelenebileceği iddiasının bizzat Sadrüşşerîa'nın görüşüne dayandırıldığını ileri sürer. Nitekim Sadrüşşerîa, Eş'arîlerin argümanını ele aldığı yerde tesadüfî ve ıztırârî fiillerin aklen iyilik ve kötülükle nitelenebileceğini iddia etmiş; Teftâzânî ise ıztırar altındaki kimsenin inkârında olduğu gibi bu kimselerin fiillerinin kötülükle nitelenmesinin ancak nakille mümkün olduğunu söylemiştir. Samsûnîzâde bu açıklamanın ardından isim vermeden Hatibzâde'nin itirazını nakleder ve Teftâzânî'ye böyle bir itirazın yöneltilemeyeceğini savunur. Zira Teftâzânî'nin kudret ve bilgi kayıtları olmadığı takdirde Mu'tezile'nin hüsün ve kubuh tanımının eleştirileceği iddiasının amacı, tanımlı yapılan iyi fiilin ıztırar altındaki kimselerin ve delilerin fiillerinin yapmasının yakışık aldığı bazı fiillerle örtüşmediğini ifade etmektir. Başka bir ifade ile Mu'tezile'nin tanımında "kudret ve bilgi sahibi" kaydı zikredilmediği zaman delinin ve ıztırar altındaki kimsenin fiillerinin bazıları, her ne kadar yapmaları yakışık

---

<sup>706</sup> Molla Lutfi, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 10b-11a.

<sup>707</sup> Nitekim Hatibzâde tanım için getirdiği kendi yorumuna "فالأولى في تحقيق هذا التعريف أن يقال" ifadeleriyle işaret etmiştir. Bu ifadenin Teftâzânî'nin yorumunu açıklamak için değil bizzat tanımlı yorumlamak için getirildiği anlaşılır. bk. Hatibzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 14a.

alsa da, tanımı yapılan iynin kapsamına girmez.<sup>708</sup> Görüldüğü üzere Samsûnîzâde, Teftâzânî'nin ifadelerini tevcih etmeye çalışmış ve Hatibzâde'nin itirazının Teftâzânî'nin argümanına uygun bir eleştiri olmadığını ileri sürmüştür.

Hâşiye yazarlarından Hacıhasanzâde ise kendisinden önce Teftâzânî'ye yöneltilen bir eleştiriye isim vermeden nakleder. Nüşanın hâmişinde Hacıhasanzâde'nin muasırlarından birine ait olduğu ve aynı kişi tarafından cevaplandırıldığı kaydedilen bu eleştiriye göre delinin ve ıztırar altındaki kimsenin fiili bu kimselerden ortaya çıktığında iyi, akıl ve kudret sahibinden ortaya çıktığında ise kötü olarak nitelenebilir. Bu durumda iyi ve kötü tanımları fertlerini içine alması, diğerlerini ise dışarıda bırakması bakımından eleştirilemez. Hacıhasanzâde, Teftâzânî'ye böyle bir eleştirinin yöneltilemeyeceğini savunur. Çünkü Teftâzânî'nin ifadesi fiillerin hüsün ve kubhunun zâtı bakımından değerlendirilmesine dayanır. Başka bir ifadeyle, Teftâzânî burada delinin ve ıztırar altındaki kimsenin yaptığı bir fiili fâilinden bağımsız olarak değerlendirmiş ve bizatihi kötü olabileceğini söylemiştir.<sup>709</sup> Hacıhasanzâde'nin zikrettiği bu eleştiriye literatürde rastlanmasa da zikrettiği cevabın Molla Hüsrev'in açıklamasına benzediği anlaşılmaktadır. Nitekim Molla Hüsrev, Teftâzânî'nin “deli ve ıztırar altındaki kimsenin fiilinin kötü olabileceğine” dair ifadesini açıklarken bu ifadenin fâilin husûsî durumu göz ardı edilerek sarf edildiğini belirtmiştir. Yani fâilinin durumundan bağımsız olarak değerlendirildiğinde leş yemek, içki içmek ve insan öldürmek fiilleri bizatihi kötü fiillerdir. Fâilin deli veya ıztırar altında olması dikkate alındığında ise aynı fiilleri, iyilik ve kötülükle nitelemek mümkün değildir. Özetle, Teftâzânî'nin ifadesine göre bu kimselerin fiilleri de Mu‘tezile'nin iyi ve kötü tanımına dâhil olsaydı tanıma göre bu kimselerin yapmasının yakışık alacağı iyi fiillerin bizatihi kötü olması mümkün olurdu.<sup>710</sup>

Kestelî büyük hâşiyesinde bahsi geçen eleştiri ve bu eleştiriye verilen cevabı nakletmekle beraber karşılıklı argümanları nispet etmez. Sadece eserin bir nüshasının hâmişinde eleştirinin Molla Hüsrev'e ait olduğu yazılıdır.<sup>711</sup> Oysa dikkatle incelendiğinde

---

<sup>708</sup> Özer, “Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesi”, ss. 191-192.

<sup>709</sup> Hacıhasanzâde, *Hâşiye ale'l-mukaddimât*, vr. 67a.

<sup>710</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 137b.

<sup>711</sup> Bk. Kestelî, *Hâşiye kübrâ ale'l-mukaddimâti'l-erba'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 2027, vr. 102a.

eleştirinin değil eleştiriye cevap sadedinde zikredilen açıklamanın Molla Hüsrev'e ait olduğu görülür. Molla Hüsrev'in bu açıklamasının sonraki hâşiye yazarları tarafından sanki hazfedilmiş bir eleştiriye cevap gibi okunduğu anlaşılmaktadır. Kestelî, Molla Hüsrev'in söz konusu açıklamasını naklettikten sonra bu açıklamaya bir eleştiri getirir. Bu eleştiriye göre kadınlarla cinsel yakınlaşma nikahlı bir kimse için iyi olurken nikahsız bir kişi için kötüdür. Benzer şekilde mülkiyet altındaki bir maldan faydalanmak o malın sahibi için iyi iken aynı maldan izni olmadan onun dışındaki birinin faydalanması kötüdür.<sup>712</sup> Görüldüğü üzere Kestelî'nin bu açıklamaya getirdiği eleştiride aslında fiillerin bizatihi iyi veya kötü olmakla nitelenemeyeceği ve dolayısıyla fâilinin durumundan bağımsız ele alınamayacağı ifade edilmek istenmektedir. Şu hâlde eleştiriye göre Teftâzânî'nin tartışmaya konu olan ifadelerini fiillerdeki zâtî iyilik veya kötülük üzerinden açıklamak isabetli bir yorum değildir.

Hasan Çelebi ise isim vermeden Hatibzâde'nin eleştirisi ile Samsûnîzâde'nin eleştiriye verdiği cevabı nakleder. Ardından Molla Hüsrev'in Teftâzânî'nin ifadelerine yönelik takriri ile Kestelî'nin bu takrire yönelttiği eleştiriye nakleder. Dolayısıyla Hasan Çelebi'nin, Teftâzânî'nin ifadelerine yönelik itirazları ve bunlara verilen cevapları nakledip derlediği görülür.<sup>713</sup>

## **B. Özünde İyi Olan Fiil Örneği: Tasdikın Tanımı**

Sadrüşşerîa hüsün ve kubhun bilgisinin kaynağına dair görüşleri ve tarafların argümanlarını inceledikten sonra Hanefî usûl geleneğinde iyiliği bakımından derecelerine göre fiillerin taksimini ele alır. Buna göre fiildeki hüsün ve kubhun akılla bilinebileceği sabit olduğu için fiil salt emir ve nehiy sebebiyle iyi ve kötü olmakla nitelenmez. Nitekim fiil özünde iyi veya kötü olabileceği gibi, kendi dışında bir sebeple de iyi veya kötü olmakla nitelenebilir. Dolayısıyla emrin konusu olan fiil iyilikle nitelenmesi bakımından iki kısma ayrılır: Bunlardan ilki (a) özündeki bir mana sebebiyle (*li-ma 'nen fî nefsih*) iyi olan fiil iken, ikincisi (b) kendi dışında bir anlam (*li-ma 'nen fî gayrih*) sebebiyle iyi olan fiildir. Özündeki mana sebebiyle iyi olan fiiller ise kendi içinde (aa) teklîfin düşmesine elverişli olmayan, (ab)

---

<sup>712</sup> Kestelî, *Hâşiye kübrâ*, vr. 16b.

<sup>713</sup> Bk. Fenârî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, II, 106.

teklîfin düşmesine elverişli olan fiiller ve (ac) kendi dışındaki bir anlam sebebiyle iyi olan fiillere benzer olanlar şeklinde ayrılır.<sup>714</sup>

Özündeki anlam sebebiyle iyi olan fiillerin ilk iki kısmını örneklendirilirken teklîfin düşmesine elverişli olmayan fiiller için imandaki “tasdik”, teklîfin düşmesine elverişli olan fiiller için “ikrâr” misal getirilmiştir. Zira dil ile ikrârın vücûbu ikrâh altında düşer. İmanda aslolan tasdik iken ikrâr kalpteki bu tasdike delalet ettiği için sonradan ona eklenmiştir. Şöyle ki insan ruh ve bedenden oluşan bir canlı olduğundan içindeki tasdiki açığa çıkarması gerekir. Bu açığa çıkarma ise en açık delalet şekli olan sözle mümkündür. Diğer fiiller ise söz kadar açık bir delalet sağlayamaz. Zira bu hususta ikrâr ve diğer fiiller arasında ayırım yapılmıştır. Bu ayırma göre fiillerden ikrâr imana dâhil olurken diğer fiiller imana dâhil kabul edilmez.<sup>715</sup> Bu durumda kalbiyle tasdik ettiği hâlde zorlama gibi bir özrü olmadığı hâlde bunu ikrâr etmeyen kimse iman etmiş sayılmaz. Ancak bir kimse kalbiyle tasdik etse ve fakat ikrâr edecek vakit bulamasa bu kimse iman etmiş sayılır. Çünkü ilk durumda kişi ihtiyârî ile tercihte bulunurken ikinci durumda ıztırar hâli söz konusudur. Bu sebeple ilk durumda ikrârın rûkûn olma ciheti, ikinci durumda ise ikrârın tasdike tâbi olma ciheti dikkate alınmıştır.<sup>716</sup>

Teftâzânî bu görüşleri takrir ettikten sonra, imanda muteber kabul edilen tasdik in ne olduğu hususunda Sadrüşşerîa ve muasırlarından biri<sup>717</sup> arasında ihtilafın bulunduğunu ifade

---

<sup>714</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 408-411.

<sup>715</sup> Sadrüşşerîa ikrârın imandaki yeri hususunda Hanefî âlimlerden iki görüşün nakledildiğini ifade eder. Bunlardan ilkinde göre iman tasdikten ibaret olup ikrâr ancak dünyevî hükümlerin uygulanması için gereklidir. İkinci görüşe göre ise iman tasdik ve ikrârdan ibarettir. Sadrüşşerîa’nın buradaki açıklamalarının, ikrârı imanın rûknü kabul eden ikinci görüşe dayandığı anlaşılr.

<sup>716</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 411-412.

<sup>717</sup> Hâşiye yazarlarından Kırımî, Sadrüşşerîa’nın tartıştığı bu ismin Nizâmüddîn en-Nisâbü’rî olduğunu; Molla Hüsrev ise bu âlimin Nizâmüddîn el-Gavrî olduğunu ileri sürmüştür. (krş. Kırımî, *Hâşiye ale’t-Telvîh*, vr. 125b; Molla Hüsrev, *Hâşiye ale’t-Telvîh*, vr. 150b). Ancak Gavrî nispeti yanlış istinsaktan kaynaklanmış olabilir. Zira tabakât eserlerinde Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed’in Nişâbü’r’un yanısıra Kum’a da nispet edildiği ve nispet isminin “Kummî” olarak zikredildiği görülür. Dolayısıyla Molla Hüsrev’in zikrettiği ismin esasında Nizâmüddîn el-Kummî şeklinde olması kuvvetle muhtemeldir. Kutbüddîn eş-Şîrâzî’nin talebelerinden olan Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed el-A’rec en-Nisâbü’rî (v. 730/1329 civarı) Sadrüşşerîa ile muasır olup 8/14. yy. da yaşayan bir müfessir ve astronomi âlimidir. Her ne kadar bazı tabakât eserleri ailesinin Kum şehriden olmasından hareketle Şîî olduğunu iddia etse de, modern çalışmalar görüşlerinden hareketle daha ziyade Şâfiî-Eş’arî geleneğe daha yakın durduğunu tespit

eder.<sup>718</sup> Nitekim bu ihtilafta, tasdikin klasik mantıktaki bilginin bir kısmı mı olduğu yoksa bunun dışında bir anlama mı geldiği tartışılmıştır. Teftâzânî bu ihtilafa işaret ettikten sonra meseleye ilişkin kanaatini ortaya koyar. Bu çerçevede Farsça'daki “گرویدن” lafzının imandaki tasdiki karşıladığını ileri sürer.<sup>719</sup> Nitekim İbn Sînâ da mantıktaki “tasdik” ile bu anlamın kastedildiğini açıklamıştır. Şu hâlde tasdik, boyun eğmek ve mevzuya yönelik nispetin vâki olduğunu veya olmadığını kabul etmektir. Tasdik “teslim etmek” şeklinde isimlendirilmesi ise maksadın daha da açıklanmasına yöneliktir. Dolayısıyla imandaki tasdik mantıktaki tasdikten farklı olduğu iddiası Teftâzânî'ye göre kuruntudur.<sup>720</sup> Teftâzânî, imandaki tasdik inkârcılarda olduğu iddiasın ise men' eder. Bu anlamda kâfirlerin bir kısmının tasdikte bulunduğu kabul edilse bile, ona göre bu kimselerin dil ile açıkça inkâr etmeleri, boyun eğmeye yanaşmamaları ve iman etmeye razı olmamaları sebebiyle inkârcı oldukları açıktır. Benzer şekilde tasdik ve ikrâr ettiği hâlde kendisinden ortaya çıkan inkâr emareleri ve kibir alâmetleri sebebiyle inkârcı olan çok kimse vardır.<sup>721</sup>

Burada Teftâzânî'nin imanda muteber olan tasdiki mantıktaki tasdikle özdeşleştirdiği dolayısıyla bu tasdik bilginin bir kısmı olmasında bir sakınca görmediği anlaşılmaktadır. Nitekim *Şerhu'l-Makâsîd*'daki ifadelerine göre tasdikte bulunan kimsenin herhangi bir tesir ve fiili söz konusu değildir. İmanda muteber olan tasdik; ilgili nispetin vâki olduğuna veya olmadığına dair boyun eğme, kabul ve idraktır. Şöyle ki mantıktaki tasdik bir kesb sonucu olabileceği gibi kesb olmaksızın da gerçekleşebilir. İmanda muteber olan tasdik ise bunlardan kesb sonucu gerçekleşen tasdiktir. Başka bir ifadeyle, iman için zihni ve düşüncüyü işletme ve duyuları yönlendirme gibi süreçler sonucunda ihtiyâr yoluyla

---

etmişlerdir. bk. Robert Gordon Morrison, *The Intellectual Development of Nizam Al-Din Al-Nisaburi (d. 1329 A.D.)*, Columbia University, 1998, ss. 14-17; 146-236; Ali Turgut, “Nizâmeddin en-Nîsâbü'rî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2007.

<sup>718</sup> Kırımı, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 125b.

<sup>719</sup> Bu kelime Farsça'da “inanmak, iman etmek, kabul etmek” anlamına gelir. bk. Mehmet Kanar, “گرویدن”, *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Say Yayınları, 2016.

<sup>720</sup> Teftâzânî *Makâsîd* şerhinde İbn Sînâ'nın Dânişnâme-i 'Alâî'deki açıklamalarını naklettikten sonra bilginin ikinci kısmı olan tasdik anlamının aslında Farsça'da “گرویدن” lafzının vazolunduğu anlamın aynı olduğunu ifade eder. Buna göre tasdik zihnin, önermenin bileşenlerinden ikisi (konu ve yüklem) arasındaki olumluluk (sübût) veya olumsuzluk (intifâ) bağının nefsülemirdeki duruma mutabık olduğuna dair nispetidir. Yani bir hükmü sıdka nispet ederek doğruluğunu kabul etmektir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, 252.

<sup>721</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 411.

gerçekleşen bir tasdik istenir.<sup>722</sup> Görüldüğü gibi Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın hasmına itiraz ederek mantıktaki tasdikin kesb ve ihtiyâr ile olabileceğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla Sadrüşşerîa'nın hasmının iddia ettiği gibi tasdikin ihtiyârî bir fiil olduğu için mantıktaki tasdikten farklı olduğu iddiasına karşı çıkar.

Cürcânî, Teftâzânî'nin imandaki tasdiki mantıktaki tasdikle özdeşleştiren iddiasına itiraz eder. Bu iki tasdikin birbirinden farklı olduğunu vurgulayan Cürcânî, klasik mantıktaki tasdikin nispetin vâki olduğuna veya olmadığına dair kabulü ifade ettiğini söyler. Oysa imandaki tasdik Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliğini kabul etmek ve haber verdiği bütün hususlarda ona tabi olmayı kendisi için bağlayıcı kabul etmek anlamına gelir. Dolayısıyla bu iki tasdikin arasında büyük fark vardır.<sup>723</sup> Hâşiyelerde Teftâzânî'nin argümanı Cürcânî'nin bu eleştirisi üzerinden tartışılmış ve eleştiri muhaşşiler tarafından cevaplanmaya çalışılmıştır.

Kırımî, Cürcânî'nin eleştirisini isim vermeden naklettikten sonra buna cevap verir. Bu eleştirinin isabetli olmadığını düşünen Kırımî'ye göre Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliğini kabul etmek ve haber verdiği bütün hususlarda ona tabi olmanın kendisi için bağlayıcı olduğunu kabul etmek, nispetin vâki olduğunu veya olmadığını kabul etmenin bir ferdidir. Yani imandaki kabul, netice itibariyle bir nispetin vâki olduğunu veya olmadığını kabul etme olduğu için mantıktaki kabulün bir ferdi sayılır. Şu var ki imandaki tasdikte nispetin vukuunun veya aksinin kabul edilmesine ek olarak tasdikin ihtiyâr ve kesb ile gerçekleşmesi gerekir.<sup>724</sup>

Molla Hüsrev ise İbn Sînâ'nın ve diğer mantıkçıların eserlerinden hareketle klasik mantıktaki tasdiki açıkladıktan sonra bunun imandaki tasdikle benzerliğini ortaya koymaya çalışır. Buna göre tasdikin kökü olan “sıdk” lafzı “bu söz doğrudur” ifadesinde olduğu gibi bir sözün vasfı olabilir. Bunun yanı sıra aynı lafız bir şeyin sıdka nispeti anlamına da gelebilir. Bu anlamıyla “sıdk” bir şeyin doğru olduğunun bilgisidir ve hem söz hem de sözü söyleyen kimseye itibarla kullanılabilir. İmanı tasdikten ibaret görenler hem sözü hem de

---

<sup>722</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II, 253.

<sup>723</sup> Cürcânî, *Hâşiyetü't-Telvîh*, s. 76.

<sup>724</sup> Kırımî, *Hâşiyetü't-Telvîh*, vr. 125b-126a.



sözü söyleyeni içine alan bu anlamı esas almışlardır. Nitekim tasdik için bu görüş bağlamında anlamlı olan ikinci manadır. Zira Allah'ın varlığı ve tekliğinde olduğu üzere *kelâm-ı nefsinin*<sup>725</sup> hükmü tasdik edilebileceği gibi sözlerinin tamamı hususunda Allah'ın bizzat kendisi de tasdik edilebilir. Bu durumda sözün ve sözü söyleyenin sıdka nispet edilmesi bu ikisinin doğru olduğu anlamına gelir ki Farsça'da “گرویدن” kelimesi bu anlamı ifade etmektedir.<sup>726</sup>

Molla Hüsrev mantıktaki tasdik kavramının ve imanda muteber olan tasdikın “sıdk” lafzıyla ilişkisini bu şekilde gösterdikten sonra kavramın bu iki bağlamdaki benzerliğine dikkat çeker. Açıklamasına göre mantık eserlerinde tasdik kavramını “ilgili nispetin vâki olduğunu ve olmadığını idrak” şeklinde ifade eden düşünürler sıdk lafzının ilk anlamını yani sözün doğrulukla nitelenmesini esas almışlardır. Zira mantıkta tasdik, tasavvurun kasîmi olduğu için bu anlamı esas almak daha uygundur. Dolayısıyla mantıktaki tasdik sözün içeriğinin vâkıya mutabık olduğunun bilgisidir. İmana gelince, Allah'a iman O'nun mevcut ve tek olduğunu kemâl sıfatları ile nitelenmiş olduğunu doğrulamaktır. Yani Allah'ın böyle olduğunu idrak edip boyun eğmektir. Hz. Muhammed'e (sav) iman etmek ise onun uyulması gereken bir peygamber olduğunu tasdik edip boyun eğmek, onun Allah katından getirdiği bilginin gerçek olduğunu doğrulamaktır. Bu anlamda Allah'a imanda olduğu gibi bir idrak, boyun eğme ve kabuldür. Şu hâlde mantıkta ve imanda muteber kabul edilen tasdik kavramlarının her ikisi de bilgi kabilinden olması bakımından eşittir ve bunlardan hiç biri fiil değildir. Şu var ki imanda muteber kabul edilen tasdikte doğrulamaya konu olan bilginin imanın konusu olan mahsus bilgi olması gerekirken; mantıktaki tasdik için böyle bir şart söz konusu değildir. Molla Hüsrev bu açıklamasından hareketle Cürcânî'den nakledildiğini ifade ettiği eleştirinin geçersiz olduğunu ileri sürer. Hatırlanacağı üzere Cürcânî mantıktaki

---

<sup>725</sup> Kelâm-ı nefsi Allah'ın ezeli kelâmını ifade eder. Mu'tezile'ye göre Allah'ın kelâmı zatından ayrı olarak yaratma fiilinin sonucunda ortaya çıkar. Onlar kelâmı ses ve harflerden ibaret görmüşler ve Allah'a kadim bir sıfat olarak nispet etmemişlerdir. Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar ise kelâmı nefsi ve lafzi olarak ikiye ayırmışlardır. Kelâmın nefsi boyutunu Allah'a ezeli bir sıfat olarak nispet etmişler; lafızlarla ifade edilen lafzi boyutunu ise yaratılmış kabul etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre kelâm-ı nefsi ilim ve iradede farklı kadim bir sıfattır ve harf ve seslerden oluşmaz. Kelâm-ı nefsi hakkında daha geniş bilgi için bk. Mustafa Altundağ, “Kelamullah- Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelam-ı Nefsi-Kelam-ı Lafzi' Ayırımı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2000): 149-181.

<sup>726</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 151a-151b.

tasdik ile imanda muteber olan tasdik arasında kesin bir ayrım yapmış ve ilk tasdikın nispetin vâki olup olmadığı hususunda bir kabulü, ikinci tasdikın ise Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliğini kabul etmek ve haber verdiği bütün hususlarda ona tabi olmayı kendisi için bağlayıcı kabul etmek anlamına geldiğini iddia etmişti. Molla Hüsrev'e göre Hz. Muhammed'in peygamberliği zaten getirmiş olduğu bilgilerin tamamı hususunda kendisine uyulmasını bağlayıcı kılmaktadır. Nübüvvet işte bu bağlayıcılık anlamına hasredilmiştir. Dolayısıyla Cürcânî'nin iddia ettiği gibi söz konusu iki tasdik arasında uzaklık olduğu ileri sürülemez. Aksine, açıklandığı üzere, her ikisi de zât bakımından birken, aralarındaki farklılık imandaki tasdikın konusunun daha hususî olması bakımındandır.<sup>727</sup> Görüldüğü gibi Kırımî ve Molla Hüsrev, Cürcânî'nin eleştirisine cevap vermişler ve Teftâzânî'nin argümanını tevcih etmişlerdir.

Hüsamzâde Mustafa da diğer hâşiye yazarları gibi Cürcânî'nin itirazına cevap verir. Cevabına göre Teftâzânî'nin amacı mantıktaki ve imandaki tasdik kavramları arasında tasdikın mahiyeti bakımından bir farklılığa (*mugâyeret*) karşı çıkmaktır. Yoksa amacı bu iki kavramın farklılığını tasdikın konusundan hareketle reddetmek değildir. Başka bir ifadeyle, mantıktaki ve imandaki tasdikın konusu bakımından farklılığını kabul etmekle beraber, bu iki kavramın mahiyet bakımından farklı olduğunu düşünmez. Zira Teftâzânî'nin ifadeleri, ihtiyâra bağlı olan tasdikın aslında ilim kapsamına girmediğini iddia edenlere yöneliktir. Bu kimselere göre imanda muteber olan tasdik ihtiyârî fiilken, bilgi mantıktaki tasdiki de içeren bilgi bir nitelik (*keyfiyyet*) ve edilgi (*infîl*) kategorisi olabilir. Nitekim *Şerhu'l-Makâsıd*'da bu iddiayı ele alan Teftâzânî'nin getirdiği argümana göre tasdikın nitelik kategorisinden bilgi olmayıp bir fiil olduğu kabul edildiği takdirde fâilin bununla nitelenmesi ancak fiile mübaşeret esnasında mümkün olurdu. Oysa imandaki tasdikın gerçekleşmesi için sürekli bilfiil tasdikte bulunmak gerekir.<sup>728</sup>

Hasan Çelebi ise Seyyid Şerîf'in itirazını naklettikten sonra itiraza Hüsamzâde Mustafa'nın açıklamasına benzer bir şekilde cevap verir. Buna göre Cürcânî'nin itirazda sözünü ettiği farklılık tasdikın taalluk ettiği şey bakımındandır. Yani imanda muteber olan tasdik ile mantıktaki tasdikın bu tasdikın konusu bakımından farklılaştığını ifade etmiştir.

---

<sup>727</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 151b-152a.

<sup>728</sup> Krş. Hüsamzâde Mustafa, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 184a; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II, 253.

İtirazına göre imanda muteber olan tasdikın konusu mantıktaki tasdikten daha dar kapsamlıdır. Teftâzânî'nin amacı ise bu iki bağlamdaki tasdik arasında zâtı bakımından bir farklılığın bulunduğuna karşı çıkmaktır.<sup>729</sup>

Tespit edilebildiği kadarıyla, dönemin Osmanlı ilim çevresine mensup ulema Cürcânî'nin mantıktaki tasdik ile imanda muteber olan tasdiki ayrıştıran eleştirisine katılmayıp cevaplamaya çalışmıştır. Bu çerçevede âlimler Cürcânî'nin dile getirdiği farklılığın tasdikın konusu üzerinden şekillendiğini; oysa Teftâzânî'nin bu farklılığı zaten kabul ettiğini ileri sürmüşlerdir. Nitekim Teftâzânî mantıktaki ve imandaki tasdikın özdeşliğini, tasdiklerin konusu üzerinden değil zatlardan üzerinden iddia etmiştir. Dolayısıyla Cürcânî'nin eleştirisinin Teftâzânî'nin argümanına uygun bir eleştiri olmadığını düşünen hâşiye yazarlarının cevabının bir tür uygunluk eleştirisi olduğu söylenebilir. Hâşiye yazarlarının ifadelerinden Cürcânî'ye cevap verirken aynı zamanda Teftâzânî'nin argümanını tevcih ettikleri anlaşılır.

### C. Kendi Dışındaki Sebepten İyi Olana Benzeyen Özünde İyi Fiiller

Sadrüşşeria emredilen fiillerden özündeki anlam sebebiyle iyi olan fiillerden (aa) teklîfin düşmesine elverişli olmayan ve (ab) teklîfin düşmesine elverişli olan fiilleri ele aldıktan sonra, (ac) kendi dışında bir anlamla iyi olan fiillere benzeyenleri konu edinir. Buna göre zekât, oruç ve hacın örnek gösterildiği üçüncü kısımdaki fiiller, her ne kadar özündeki anlam sebebiyle iyi olsalar da aynı zamanda kendileri dışındaki bir anlam sebebiyle iyi olan fiillere benzer. Zira zekâtta bizatihi zekâtın dışında olduğu düşünülebilecek anlam fakirin ihtiyacının giderilmesi, oruçta nefsin zorlanması ve hacda ise Kabe'nin ziyaret edilmesidir. Oysa bu anlamlardan fakirin ihtiyacının giderilmesi ve Kabe'nin ziyaret edilmesi bizatihi ibadeti hak eden şeyler değildir. Oruçta ise insan nefsi isyan etmeye yatkın olduğu için nefsin zorlanması iyiliği sağlayacak bir anlam değildir. Şu hâlde söz konusu fiiller her ne kadar bu anlamlar sebebiyle iyi gibi görünse de, aracı olan bu anlamlar (*vesâit*) ortadan kalkar ve fiiller sadece özlerinde bulunan Allah'a kulluk etme anlamı sebebiyle iyi olur.<sup>730</sup>

<sup>729</sup> Fenârî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, II, 164.

<sup>730</sup> Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 412-413.

Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın ifadelerini takrir ederken zekât, oruç ve haccın her birinin esasında kendilerindeki anlam sebebiyle iyi olduğunu ancak aynı zamanda kendisi dışındaki bir anlam sebebiyle iyi olan fiillere benzediğini belirtir. Ardından meselenin tahkiki olduğunu ileri sürdüğü bir açıklama ileri sürer. Bu açıklamaya göre bahsi geçen fiiller kendileri dışında bir anlam sebebiyle iyidir. Ancak bu kendileri dışındaki anlam yok hükmünde kabul edilerek dikkate alınmaz. Söz konusu fiillerin her biri aracı (*vâsıta*) olarak isimlendirilen anlamlardan herhangi biri olmaksızın iyi olur. Dolayısıyla zatlarındaki bir anlam sebebiyle iyi olan fiillerden kabul edilir. Teftâzânî, burada iki aşamanın (*makâmân*) ortaya çıktığına işaret eder. Bunlardan ilkinde göre (a) zekât, oruç ve hac fiiller özlerine bakılarak değil, aklın emirle talep edildiğini ve iyilikle nitelendiğini anladığı bazı hususlar aracılığıyla iyidir. İkinci aşamada ise (b) aracı olduğu iddia edilen bu hususlara (*vesâit*) itibar edilmez ve bunlar yok hükmünde kabul edilir. Bu durumda emirle amaçlanan şey emrin konusu olan bahsi geçen fiillerin kendileridir.<sup>731</sup>

Seyyid Şerif Cürcânî ise hâşiyesinde Teftâzânî'nin bu açıklamasındaki çelişkiye işaret ederek eleştirir. Eleştirisine göre bu tahkik esas alınacak olursa, özünde iyi kapsamına giren söz konusu fiillerin hiç bir şekilde iyilik cihetinin olmaması gerekir. Çünkü Teftâzânî'nin açıklamasına göre ne kendi özünde ne de kendi dışındaki bir sebepten dolayı iyilikle nitelenebilir. Şöyle ki Teftâzânî'nin kendisi ilk aşamayı açıkladığı kısımda fiillerin zatları bakımından iyi olamayacağını net bir şekilde ifade etmişti. Fiilin kendi dışında bir sebeple iyi olmasına gelince, Teftâzânî'nin iddia ettiği gibi aklın kavradığı bazı araçılara itibar edilmez ve bunların iyiliği yok hükmünde kabul edilirse zaten bu seçenek de imkânsız hâle gelecektir. Bu durumda Teftâzânî'nin “söz konusu fiillerin her biri bu araçılardan herhangi biri olmaksızın doğrudan iyi olur” ifadesi de “oldukça nahif (*fî gâyeti'r-rekâke*)” bir iddia olacaktır. Sadrüşşerîa'nın ifadeleri ise onun bu argümanından oldukça uzaktır. Çünkü Sadrüşşerîa bahsi geçen fiilleri kendi dışındaki bir anlam sebebiyle (*bi'l-gayr*) iyi olarak nitelememiştir. Sadece bu fiillerin iyiliğinin kendisi dışındaki bir anlama bağlı olan iyiliğe benzediğini ve fakat kendisi dışındaki bu aracı anlamlar ortadan kalktığı için sadece Allah'a kulluk etme sebebiyle iyi olabileceğini söylemiştir.<sup>732</sup> Dönemin Osmanlı ilim çevresine

---

<sup>731</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 412.

<sup>732</sup> Cürcânî, *Hâşiyetü't-Telvîh*, ss. 76-77.

mensup âlimler Teftâzânî'nin yorumu ile Cürcânî'nin buna yönelttiği eleştiriyi eserlerinde tartışmışlar; kimisi Teftâzânî'nin yorumunu temellendirmeye çalışırken kimisi de bu temellendirmelere çabalarına itiraz etmiştir.

Kırımî, isim vermeden Cürcânî'nin eleştirisini naklettikten sonra eleştiriye cevap verilebileceğini ileri sürer. Buna göre Teftâzânî'nin tahkiki esas alınacak olursa, Cürcânî'nin “söz konusu fiillerde hiç bir şekilde iyilik cihetinin kalmayacağına” dair iddiası, ancak fiilin iyilikle nitelenmesini anlamlı kılan fakirin ihtiyacı ve Kabe'nin ziyareti gibi araçlar bütünüyle geçersiz olduğunda doğrudur. Oysa durum böyle değildir. Zira Teftâzânî ilerleyen satırlarda bu araçların iyiliğinin sadece itibar cihetiyle geçersiz kabul edildiğini ifade etmiştir.<sup>733</sup>

Cürcânî'nin eleştirisine cevap veren diğer bir isim Molla Hüsrev'dir. Molla Hüsrev, Cürcânî'nin eleştirisini naklettikten sonra bu eleştirinin kayda değer olmadığını iddia eder. Zira ona göre Cürcânî, Teftâzânî'nin ifadelerinin bağlamı üzerine düşünmeden ve usûlde otorite isimlerin görüşlerini araştırmadan eleştiri yöneltmiştir. Şöyle ki Teftâzânî'nin “bahsi geçen fiillerin özüne bakıldığında iyi olmadığı” ifadesi ile fiilin emredilen bir ibadet olması göz ardı edilerek sadece kendisine bakıldığında bu fiilde iyiliğin bulunmadığı kastedilmiştir. Nitekim usûlcülerin eserinde bu husus böyle açıklanmıştır. Dolayısıyla Teftâzânî'nin ifadeleri, söz konusu fiillerin emredilen bir ibadet olmasına bakıldığında iyi olmasıyla çelişmez. Başka bir ifade ile bir fiilin özüne bakıldığında iyi olmaması, emredilen bir ibadet olmasına bakıldığında iyi oluşuna engel değildir. Teftâzânî'nin “aklın emirle talep edildiğini anladığı hususlar” şeklindeki ifadesi buna işaret etmektedir. Fakirini ihtiyacı, Kabe'nin ziyareti ve nefsin zorlanması gibi araçların iyiliğine itibar edilmemesinin ve yok hükmünde kabul edilmesinin anlamı ise söz konusu fiillerin iyiliğinin yanında bu araçların iyiliğinin oldukça zayıf kalmasıdır. Teftâzânî bu anlama işaret etmek için “emirle kastedilenin, emrin konusu olan fiillerin kendisi olduğunu” ifade etmiştir. Bu sebeple söz konusu fiilleri kendi dışında bir sebeple iyi olana benzese de özündeki anlam sebebiyle iyi olan fiil kategorisinde ele almıştır.<sup>734</sup>

---

<sup>733</sup> Krş. Kırımî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 126b; Teftâzânî, *Telvîh*, I, 413.

<sup>734</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 151a.

Molla Hüsrev bu açıklamalarına Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'sindeki ifadeleri destek olarak ileri sürmüştür. Nitekim Debûsî bu eserinde bahsi geçen fiillerin iyiliğinin fakirini ihtiyacının giderilmesi, Kabe'nin ziyareti ve nefsin zorlanması gibi araçlarla sabit olduğunu, bu araçların ise Allah'ın yaratması ile sabit olduğunu ifade etmiştir. Ona göre araçlar Allah'a izafe edildiğinde geriye herhangi bir aracı kalmaz ve namazın fiillerinin özünde taşıdığı Allah'ı yüceltme (*ta'zîm*) anlamı sebebiyle iyi olduğu gibi bu fiiller de özündeki anlam sebebiyle iyi kabul edilir.<sup>735</sup> Pezdevî ve Serahsî de bu açıklamayı devam ettirmiş, bu isimlerden Serahsî bahsi geçen araçlardan söz ettikten sonra bu araçların söz konusu fiillerin sebebiyle iyi sayılmasına engel olmadığını ifade etmiştir.<sup>736</sup> Molla Hüsrev Hanefî-fukahâ geleneğinin temel klasiklerine yaptığı referansların ardından bulunarak “oldukça nahif olan” iddianın Teftâzânî'nin argümanı olmadığını böylece ortaya çıktığını ifade etmek suretiyle esasında Cürcânî'nin eleştirisinin nahif olduğuna işaret eder. Bunun yanı sıra Sadrüşşerîa'nın görüşünün Teftâzânî'nin argümanından hayli uzak olduğuna dair iddiasının da doğru olmadığını savunur.<sup>737</sup> Cürcânî'nin eleştirisine verdiği cevaptan anlaşıldığına göre Molla Hüsrev, Teftâzânî'nin açıklamalarını Hanefî-fukahâ geleneğinin otorite isimlerine referansla temellendirmeye çalışmış ve ısrarla Sadrüşşerîa'nın argümanlarıyla uzlaştırmaya çalışmıştır.

Hüsamzâde Mustafa ise hâşiyesinde Cürcânî'nin eleştirisi ile Molla Hüsrev'in ona verdiği cevabı nakleder. Molla Hüsrev'in bu cevabının her ne kadar Hanefî meşâyihinin ve Sadrüşşerîa'nın argümanına uygun olsa da Teftâzânî'nin yorumunun doğruluğunu göstermeyeceğini ileri sürer. Zira Sadrüşşerîa açıkça “aracı olan anlamların (*vesâit*) ortadan kalkacağını” ifade ederek aracı anlamların düşürülmesinden (*iskâtu'l-vesâit*) söz etmiş bununla birlikte söz konusu fiillerin kendi dışındaki anlam sebebiyle iyi olan fiillere benzerliğine dikkat çekmiştir. Oysa Teftâzânî'nin ileri sürdüğü tahkike göre söz konusu fiillerin kendileri dışındaki anlamlara itibar edilmez.<sup>738</sup> Görüldüğü üzere Hüsamzâde, Teftâzânî'nin açıklamaları ile Sadrüşşerîa'nın ifadeleri arasında uyumsuzluğa dikkat

---

<sup>735</sup> Bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, I, 244.

<sup>736</sup> Bk. Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, ss. 150-151; Serahsî, *Usûl*, I, 61.

<sup>737</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 151a-151b.

<sup>738</sup> Hüsamzâde Mustafa, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 184b.

çekmiştir. Ayrıca Molla Hüsrev'in, Teftâzânî'nin yorumu ile Sadrüşşerîa'nın görüşünü uzlaştırma çabasını yerinde bulmadığını ifade etmiştir.

Hasan Çelebi Fenârî'ye gelince, o Cürçânî'nin eleştirisini naklettikten sonra eserinde Kırımî ve Molla Hüsrev'in bu eleştiriye yönelttikleri cevaba yer verir. Bu bağlamda Kırımî'nin eleştirisinin her ne kadar Cürçânî'nin "açıklamaya göre söz konusu fiillerde iyilik niteliğinin hiç bir şekilde bulunmadığı" iddiasını savuştursa da Teftâzânî'nin zikri geçen tahkiki ile Sadrüşşerîa'nın ifadeleri arasındaki uyumsuzluğu gidermediğini ileri sürer. Çünkü Teftâzânî'nin bu tahkiki söz konusu fiillerin iyiliğinin kendi dışında bir sebeple nefsülemirde sabit olduğuna ve özündeki bir anlam sebebiyle iyi olmasının ise benzerlik yoluyla sabit olduğuna işaret etmektedir. Oysa Sadrüşşerîa'nın ifadeleri onun tahkikin aksine, bahsi geçen fiillerin kendi dışındaki anlam sebebiyle iyi olan fiillere benzediğini ancak aslında özündeki anlam sebebiyle iyi olduğunu göstermektedir. Nitekim Cürçânî de eleştirisinde neticede bu uyumsuzluğa işaret etmiştir.<sup>739</sup> Hasan Çelebi'ye göre Molla Hüsrev'in verdiği cevap ise Teftâzânî'nin ifadeleri ile uyumlu değildir.<sup>740</sup>

Hâşiyelerden anlaşıldığına göre Kırımî ve Molla Hüsrev Cürçânî'nin eleştirisine cevap vermişler ve Teftâzânî'nin yorumunu tevcih etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Molla Hüsrev'in Hanefî-fukahâ usûl geleneğinin klasik dönem otoritelerini referans göstererek Teftâzânî'nin bu mesele hakkındaki yorumunu gelenekle irtibatlandırma çabası dikkat çekicidir. Ancak Hüsamzâde ve Hasan Çelebi gelenek üzerinden yapılan bu temellendirme çabasına itiraz etmiş; Teftâzânî'nin yorumunun Sadrüşşerîa'nın argümanı ile uzlaştırılamayacağını iddia etmiştir.

#### **D. Şâri'in Emrinin Öncesindeki Adalet ile Emre Konu Olan Adaletin Özdeşliği**

Dönemin Osmanlı ilim çevresinde önceki meseleyle irtibatlı olarak tartışılan diğer bir mesele ise Şâri'in emrinden önce adalet kavramının bulunmasıdır. Sadrüşşerîa kendi dışındaki sebepten iyi olana benzeyen ancak özünde iyi olan fiilleri açıkladıktan sonra

---

<sup>739</sup> Fenârî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, II, 166.

<sup>740</sup> Fenârî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, II, 166-167.

Hanefî usûlcülerin bu görüşüne yöneltmesi muhtemel bir eleştiriyi gündeme getirir. Bu eleştiriye göre (a) “fiilin özündeki mana sebebiyle iyilik” ile fiilin zâtı gereği veya zâtının bir cüzü sebebiyle iyi olması kastediliyorsa bu durumda zekât gibi ibadetler özündeki mana sebebiyle iyi olan fiillerden sayılamaz. Zira aksini iddia edenler, bu fiilin özündeki mana sebebiyle iyi olmasının sadece Allah’a kulluk etme cihetiyle olduğunu ileri sürmektedirler. Oysa bu durumda fiilin kendisinin zâtı gereği veya zâtının bir cüzü sebebiyle değil, emredilmiş olması sebebiyle iyi kabul edilmesi gerekir. Diğer taraftan (b) “fiilin özündeki mana sebebiyle iyilik” ile fiilin emredilmiş olması kastediliyorsa bu zaten Eş‘arîlerin görüşüdür. Bu takdirde ise fiilleri “özündeki anlam sebebiyle ve kendi dışındaki bir anlam sebebiyle iyi olan fiiller” şeklinde ayırmak isabetli olmayacaktır. Çünkü, bu görüşe göre bütün emredilen fiiller bu anlamda özündeki mana sebebiyle iyidir.<sup>741</sup>

Sadrüşşerîa bu eleştiriye iki yönden cevap verir. Bunlardan ilkinde Eş‘arîlere göre fiilin iyiliğinin emredilmiş olması sebebiyle sabit olduğunu, oysa savunduğu Hanefî-Mâtürîdî geleneğe göre bu fiillerin iyi olduğu için emredildiğini ifade eder. Söz gelimi “Muhakkak ki Allah adaleti ve ihsanı (...) emreder” (Nahl, 16/90) mealindeki âyet, adalet ve ihsan kavramlarının emrin öncesinde de aynı şekilde olduğunu gösterir. Başka bir ifade ile söz konusu emir, önceden de anlam muhtevası aynı olup insanlar tarafından iyi kabul edilen adalet ve ihsanı talep etmektedir. Şu var ki bu gibi fiillerin iyi oluşu akıl için kapalı kalınca Allah onu emirle açığa çıkarmıştır. Bu bağlamda zekât vb. ibadetlerin yapılmasına yönelik emir aynı zamanda bu ibadetlerin özünde iyi olduğuna işaret eder. Mutlak emir ifadesi, özündeki mana sebebiyle iyi olan fiilleri içine almakla birlikte biz bu anlamı her zaman bilemeyiz.<sup>742</sup>

Teftâzânî, Sadrüşşerîa’nın muhtemel itiraza cevap için ileri sürdüğü bu argümana eleştiriler yöneltmiştir. Bu itirazlardan ilkine göre emrin öncesinde adaletin adalet, ihsanın ise ihsan oluşu hususunda Eş‘arîlerin görüş ayrılığı söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle, Eş‘arîler de emrin gelmesinden önceki adaletin, emre konu olan adaletin aynı olduğunu kabul ederler. Asıl tartışma, emir gelmeden önce adalet ve ihsanın bu dünyada övgüye âhirette ise sevaba konu olup olamayacağı, akıl tarafından iyilikle nitelenip

---

<sup>741</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 413-414.

<sup>742</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 415.



nitelenemeyeceği hususunda cereyan eder.<sup>743</sup> Görüldüğü gibi Teftâzânî ilk itirazında, Sadrüşşerîa'nın muhtemel itiraza verdiği cevabın hasmın argümanına uygun olmadığına işaret etmiştir. Zira cevabı yönelttiği hasım olan Eş'arîler de emre konu olmadan önce adaletin aynı adalet olduğunu kabul etmişlerdir. Şu hâlde Sadrüşşerîa'nın asıl cevap vermesi gereken husus, adalet ve ihsanın emir gelmeden önce de akıl tarafından iyilikle nitelenemeyeceği iddiasıdır. Teftâzânî'nin bu itirazı dönemin hâşîye yazarlarının tartışmasına konu olmuştur.

Molla Hüsrev, Teftâzânî'nin ilk itirazını sorunlu bulur ve eleştirir. Eleştirisine göre şayet Eşarîler emrin gelmesinden öncesindeki adaletle sonrasındaki adaletin aynı olduğunu kabul ediyorlarsa bu kabul Hanefî-Mâtürîdîlerin iddiasının ispatını gerektirir. Çünkü Mâtürîdîler şeriatın gelmesinden önce de adalet ve ihsanın Şâri' katında övgüyü ve sevabı hak ettiğini; aklın ise bu anlamda onların iyiliğini kavrayabileceğini savunmuşlardır. Ancak Mu'tezile gibi aklın bu hususta baştan hüküm koyucu olduğunu iddia etmemişlerdir. Molla Hüsrev bu hususta *Şerhu 'l-Muhtasar* hâşiyelerine atıf yapar ve akılla bir fiilin Allah katında övgüyü mü yoksa yergiyi mi hak ettiğinin kavranabileceğini ifade eder. Nitekim adalet ve ihsan da bu tür kavramlardan olup akıl bu ikisinin iyiliğini şeriat gelmeden önce de bilir.<sup>744</sup>

Molla Hüsrev'in Teftâzânî'ye eleştirisinden anlaşıldığı kadarıyla, Şâri' hitabında bir şeyin adalet ve ihsan olduğunu haber veriyorsa o şeyin Şâri' katında da hitaptan önce övgüye layık bir husus olduğu anlaşılır. Başka bir ifadeyle, O'nun emrinin öncesindeki adaletin emre konu olan adaletten farklı olmadığını kabul etmek esasında özünün emrin öncesinde de aynı olduğunu savunmak demektir. Mamafih Molla Hüsrev'in bu eleştirisi Teftâzânî'nin itirazı için uygun bir cevap olmaktan uzaktır. Şöyle ki adalet ve ihsanın özünün emrin öncesi ve sonrasında aynı olduğunu göstermek Eş'arîleri bu fiillerin iyiliği hususunda ilzâm edebilecek bir kanıt değildir. Çünkü Eş'arîler iyilik ve kötülüğün fiilin özünde olmadığını savunmuşlar, bir fiilin ancak Allah'ın emretmesi ile iyi olacağını iddia etmişlerdir. Bu durumda Allah'ın emretmesi ile iyi olan bir fiilin özü zaten emir öncesinde de aynıdır. İyilik ve kötülükle nitelenmesi ise Şâri'in emri sonrasında gerçekleşir.

---

<sup>743</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 415.

<sup>744</sup> Molla Hüsrev, *Hâşîye ale 't-Telvîh*, vr. 153b.

Adalet ve ihsan kavramlarına dönülecek olursa, Teftâzânî'nin de ifade ettiği gibi, bu kavramların anlam içeriğinin ve özünün değişmediği hususunda Eş'arîler de Mâtürîdîler ile hem fikirdir. Ne var ki Eş'arîler, Mâtürîdîlerin aksine, bunların iyilikle yüklemlesmesinin Şâri'in emri sonrasında gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir. Bu bakımdan Molla Hüsrev'in emre konu olmasından hareketle bunların esasında Allah katında da iyi olduğunu ileri sürmesi aslında Eş'arîleri ilzâm edecek bir argüman değildir. Nitekim hâşiye yazarlarından Hasan Çelebi Fenârî, Eş'arîlerin adalet ve ihsanın emirden önce Allah katında bu dünyada övgüye layık olduğunu kabul etseler bile, âhirette sevaba layık olduğunu kabul etmediklerini ifade eder. Dolayısıyla isim vermeden naklettiği Molla Hüsrev'in argümanının Teftâzânî'nin itirazına karşı ileri sürülemeyeceğini savunur.<sup>745</sup>

#### **E. Karineden Bağımsız Emir İfadesinin Fiilin Özündeki İyiliğe Delalet Etmesi**

Teftâzânî'nin dönemin Osmanlı ilim çevresinde tartışılan diğer itirazı ise zekât vb. ibadetlerin yapılmasına yönelik mutlak emrin bu ibadetlerin özünde iyiliğe delalet etmesi konusundadır. Hatırlanacağı üzere Sadrüşşerîa mutlak emrin bu ibadetlerin özündeki iyiliği göstereceğini ileri sürmüştü. Teftâzânî'ye göre Sadrüşşerîa'nın bu argümanı itiraza açık olup men' edilebilir. Çünkü ibadetlere ilişkin emir ifadeleri, salt emir olmayıp akıl karinesi ile birlikte kavranır. Akıl, söz gelimi, zekât fiilinin fakirlerin ihtiyacının giderilmesi için emredildiğini anlama hususunda karinedir. Dolayısıyla zekât örneğinde olduğu gibi emir ifadesi fiilin özündeki iyiliğe karineden bağımsız olarak değil karineyle delalet eder.<sup>746</sup>

Kırımî hâşiyesinde Teftâzânî'nin itirazındaki işkâli takrir eder. Takririne göre Teftâzânî'nin itirazında dile getirdiği işkâl, zekât vb. fiilleri talep eden emir ifadelerinin akıl karinesinden bağımsız olan mutlak emir sığıları olmadığını ifade eder. Nitekim zekâtın emri örneğinde akıl karinesi emrin bu fiilin fakirlerin ihtiyaçlarının giderilmesine yönelik olduğunu gösterir. Dolayısıyla fiilin özündeki veya dışındaki bir iyiliğe delalet eden herhangi bir karine dikkate alınmaksızın mutlak emrin doğrudan bu iyiliğe delalet ettiğini iddia etmek doğru olmaz. Nitekim emrin bir karine ile birlikte fiilin özünde veya bir

---

<sup>745</sup> Fenârî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, II, 171.

<sup>746</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 415.

cüzündeki iyiliğe delalet etmesi, mutlak emrin bu iyiliğe delaletinden daha açık bir ihtimaldir. Zekâtın emri örneğinde de bahsi geçtiği üzere aracı anlamlar muteber kabul edilmediği için emrin akıl karinesi ile birlikte fiilin özündeki iyiliğe delalet ettiği kabul edilir.<sup>747</sup> Kırımı, Teftâzânî'nin itirazını bu şekilde tahrir etmekle birlikte, bu itiraza herhangi bir cevap önermemesi dikkat çekicidir.

Teftâzânî'nin itirazına cevap veren Molla Hüsrev ise onun iddiasının aksine, Sadrüşşerîa'nın bu argümanının itiraza açık olmadığını ileri sürer. Çünkü Sadrüşşerîa'nın "mutlak emir" terkibi ile kastettiği, iyiliğin fiilin özündeki veya dışındaki mana sebebiyle olduğunu gösteren bir karineden yoksun emir ifadesidir. Zekâtta da böyle bir durum söz konusudur. Her ne kadar akılda en başta zekâtın emredilmesinin fakirlerin ihtiyacının giderilmesi sebebiyle olduğuna dair bir izlenim oluşsa da, meselenin üzerinde düşünüldüğünde aracı olan bu anlamın geçersiz olduğu anlaşılır. Dolayısıyla Teftâzânî burada aklın emir için karine olması ile ilk baştaki bu izlenimi (*el-mülâhaza el-ibtidâiyye*) kastediyorsa bu karine kabul edilebilir. Ancak bu izlenim geçersiz olduğu için karine de anlam ifade etmeyecektir. Öte yandan aklın karine olması ile, aklın zekât fiilinin kendi dışındaki bir sebeple iyi olduğuna işaret etme hususunda karine olmasını kastediyorsa bahsi geçtiği üzere bu iddia kabul edilmez.<sup>748</sup>

Hasan Çelebi Fenârî, Molla Hüsrev'in bu itiraza cevabını isim vermeden naklettikten sonra cevabın sorunlu olduğunu ileri sürer. Çünkü, ona göre Teftâzânî'nin itirazında "mutlak emir" ifadesiyle mutlak anlamda karinelere yoksun emir sığası kastedilmiştir. Zekâtın emredilmesi meselesinde ise akıl, ilk baştaki izlenim yoluyla bile olsa, bu emrin fakirlerin ihtiyacının giderilmesine yönelik olduğunu anlama hususunda karinedir. Dolayısıyla burada Sadrüşşerîa gibi mutlak bir emir ifadesinin o fiilin özündeki iyiliğe işaret ettiğini söyleyerek zekâtı buna örnek olarak zikretmek uygun değildir.<sup>749</sup>

Görüldüğü üzere, söz konusu tartışmada Molla Hüsrev, Teftâzânî'nin eleştirisine cevap vererek iddiasının aksine zekât gibi fiillere ilişkin emrin ancak karine ile fiilin

---

<sup>747</sup> Kırımı, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 127a.

<sup>748</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 153b-154a.

<sup>749</sup> Fenârî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, II, 172.

özündeki iyiliğe delalet etmediğini; Sadrüşşerîa'nın da ileri sürdüğü gibi karineden bağımsız emrin bu iyiliği göstereceğini iddia etmiştir. Hasan Çelebi Fenârî ise Molla Hüsrev'in cevabına karşı Teftâzânî'nin itirazını savunmuş; zekâtın emredilmesi örneğinde ne surette olursa olsun fiilin özündeki iyiliğe delalet eden aklî bir karinenin bulunduğunu ileri sürmüştür.

#### F. Şer'î Fiilin Nehyedilmesi Fiilin Aşlının Sahih Olduğunu Gösterir mi?

Hüsün-kubuh problemiyle irtibatlandırılan diğer bir mesele şer'î ve hissî fiil ayrımıdır. Sadrüşşerîa nehye konu olan fiilleri, Hanefî-fukahâ geleneğinde olduğu gibi, *hissiyyât* ve *şer'îyyât* şeklinde ayırmıştır. Bu ayrıma göre ilâhî hitaptaki nehiy ya hissî ya da şer'î bir fiile yöneliktir. Hissî fiiller şarap içmek ve zina etmek gibi sadece duysal varlığı olan fiiller iken; şer'î fiiller oruç ve bey' gibi duysal varlığının yanı sıra şer'î varlığı da olan fiillerdir.<sup>750</sup> Söz gelimi bey' akdi icap ve kabulden oluşan duysal varlığın yanı sıra bu ikisinin hükmî irtibatı sonucunda ortaya çıkan şer'î bir anlama da sahiptir. Bu anlam ise bey'dir.<sup>751</sup> Dolayısıyla hissî fiiller sadece duysal bir cihete sahipken şer'î fiiller bu cihetin yanı sıra şer'in yüklediği bir anlama sahiptir. Bu cihetiyle meselenin, anlamı Şâri' tarafından belirlenen şer'î hakikatler meselesiyle irtibatlı olduğu anlaşılır.<sup>752</sup>

Sadrüşşerîa nehye konu olan fiillerde yaptığı bu ayrımı mensubu olduğu gelenekte olduğu gibi hüsün-kubuh meselesiyle irtibatlandırır. Buna göre hissî fiillere yönelik nehiy, aksine bir delil olmadıkça, bu fiillerin özünde kötü (*kabîh li'aynihi*) olmasını gerektirir. Bu hususta usûlcüler görüş birliği içindedirler. Ancak Hanefî-fukahâ geleneğinin usûl eserlerinde şer'î fiillere yönelik nehyin bu fiillerin özünde mi yoksa kendi dışında bir sebepten mi kötü olduğu hususunda Hanefîler ile Şâfiîler arasında bir ihtilaftan söz edilir. Buna göre Şâfiîler hissî fiillere yönelik nehyde olduğu gibi, aksine bir delil olmadıkça, şer'î fiillere yönelik nehyin de fiilin özünde kötü olduğuna işaret ettiğini savunmuşlardır.

<sup>750</sup> Hanefî usûl düşüncesinde Debûsî'ye dayanan hissî-şer'î fiil ayrımı hakkında geniş bilgi için bk. A. Cüneyd Köksal, "Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissi-Şer'î Fiil Ayrımı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/21 (2010): ss. 5-14.

<sup>751</sup> krş. Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, s. 176; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, I, 273; Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 456.

<sup>752</sup> Şer'î hakikatlerin mahiyeti için bk. İmam Rabbani Çelik, "Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütakellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 38 (2017): ss. 9-13.

Hanefîler ise böyle bir nehyin, aksine bir delil olmadıkça, fiilin kendi dışında bir sebepten kötü olmasını gerektirdiğini ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla Hanefîlere göre her ne kadar nehye konu olsa da, fiilin aslı meşru ve sahih kalmaya devam eder.<sup>753</sup>

Sadrüşşerîa hissî-şer'î fiil ayrımının hüsün-kubuh meselesiyle irtibatını ve bu husustaki görüşleri ortaya koyduktan sonra eserinde tarafların argümanlarına yer verir. Buna göre Şâfiîler, Hanefîlerin aksine, nehye konu olan şer'î fiillerin aslının meşru ve sahih olduğunu kabul etmez. Zira fiilin aslının sıhhatinin devam ettiği kabul edilecek olursa fiilin Şâri'in nehyi ile birlikte meşru olması gerekir. Oysa meşruluğun en alt seviyesi ibâhadır ve nehiyle birlikte bu hüküm de ortadan kalkmıştır. Şu hâlde nehyin kötülüğünü gerektirdiği fiilin aynı zamanda meşru ve sahih olması düşünülemez.<sup>754</sup>

Sadrüşşerîa'nın Hanefîlere nispet edip savunduğu argümana göre ise nehyin hakikati nehye konu olan fiilin mümkün olmasını ve kendisinden kaçınıldığında âhirette sevabı, yapıldığında ise âhirette cezalandırılmayı hak etmesini gerektirir. Şu hâlde imkânsız fiilden nehyetmek anlamsızdır. Bu argüman Sadrüşşerîa'nın ifadesi ile Hanefîlerin şer'î fiillere yönelik nehyin fiilin aslının sahih olmasını gerektirdiği iddiasını desteklemek için getirdikleri meşhur delildir. Ancak hasmın bu argümana yönelttiği itiraza göre bu hususta nehye konu olan fiilin lugavî anlamda imkânı yeterlidir. Dolayısıyla Hanefîlerin, fiilin şer'î anlamda mümkün olmasının gerektiğine dair öncülü men' edilir. Sadrüşşerîa Hanefîlerin argümanını savunarak bu itiraza cevap verir. İtiraza yönelttiği cevaba göre nehye konu olan şer'î fiilin imkânı ya şer'î anlamı ya da lugavî anlamı bakımından söz konusu olabilir. Ancak ikinci seçenek geçersizdir. Şöyle ki lugavî anlamda nehyin sebebi olan fesad bulunmaz. Zira bu durumda fesad gerekecek olsaydı nehye konu olan fiil tartışmasız hissî olurdu.<sup>755</sup>

Zikri geçen argümanını bir dirhem'in iki dirhem karşılığında satışı ile örneklendiren Sadrüşşerîa, faiz içeren bu işlemin konuyla irtibatlı olarak iki şekilde ele alınabileceğini ifade eder. İlk seçeneğe göre (a) bu işlem şer'î değil, lugavî bir anlam ifade eder. Nitekim tarafların "aldım" ve "sattım" sözleri sadece duyularla algılanan bir durumdan ibarettir.

---

<sup>753</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 457-458.

<sup>754</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 458.

<sup>755</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 459-460.

İkinci seçeneğe göre ise (b) duyularla algılanan bahsi geçen sözler aynı zamanda şer‘î bir anlam ifade eder. Bu ise şer‘ tarafından belirlenen bey‘dir. Şayet nehiy, lugavî anlamın esas alındığı ilk seçenekteki duruma yönelik ise (a) nehiy hissî fiile yönelik demektir. Bu durumda (aa) nehyin sebebi olan fesadın, söz olması bakımından bahsi geçen sözlerde olduğu iddia ediliyorsa bu iddianın geçersiz olduğunda tartışma yoktur. Çünkü bu sözlerin bizzat kendisinde fesadın bulunmadığı açıktır. Bu durumda (ab) nehyin sebebi olan fesadın bu söz dışında olduğu iddia ediliyorsa bahsi geçen sözlerin, dolayısıyla fiilin, özünde kötü olmaması gerekir. Oysa, bahsi geçtiği üzere, nehye konu olan hissî fiillerin özünde kötü olduğu hususunda ittifak vardır. Nehiy şer‘î anlamı da içeren ikinci seçenekteki duruma yönelik ise (b) şer‘î anlamıyla bey‘ fiilinin mümkün olması gerekir. Bu durumda ise nehiy, fiilin özü veya bir cüzü sebebiyle ortaya çıkan bir kötülüğe dayanamaz. Zira aksi takdirde bey‘ fiilinin şer‘an varlığının mümkün olmaması gerekirdi. Ayrıca bir lafzın aynı anda lugavî ve şer‘î anlamı söz konusu olduğunda lafız şer‘de vazolunduğu anlama hamledilir. Bu durumda da fiilin şer‘î anlamıyla mümkün olması gerekir.<sup>756</sup>

Teftâzânî, Sadrüşşerîa’nın argümanını açıklarken, bu argümanın aslının İmam Muhammed Şeybânî’nin sünnî olmayan boşamanın boşama sayılmayacağına dair iddiaya itiraz için getirdiği delile dayandığını ifade eder. Debûsî’den beri zikredildiği anlaşılan bu delile göre Hz. Peygamber, Kurban Bayramı günü oruç tutmaktan (*savmi yevmi’n-nahr*) nehyetmiştir. Bu durumda Hz. Peygamber ya gerçekleştirebilecek ya da gerçekleştiremeyecek bir orucu yasaklamıştır. Gerçekleşemeyecek bir fiilden nehyetmek anlamsız olduğu için nehye konu olan fiilin gerçekleştirebilecek bir fiil olması gerekir. Nitekim köre “görme”, insana “uçma” diye yasak getirilmez. Şöyle ki nehye konu olan fiilin, fâil kendisine yöneldiğinde var olacak şekilde, varlığının tasavvur edilebilmesi gerekir. Böylece kul nehyedilen fiile yönelip bunun karşılığında cezalandırılma ile fiili terk edip buna karşılık sevap kazanma hususunda imtihan edilir. Oysa hasmın şer‘î anlamın neshedildiği şeklindeki argümanında kulun ihtiyarından söz edilemez. Zira Mescid-i Aksâ’ya yönelmede olduğu gibi, nesihte neshedilen fiilin şer‘an varlığı artık tasavvur edilemez.<sup>757</sup>

---

<sup>756</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 460-461.

<sup>757</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, II, 459.

Teftâzânî, Hanefîlerin Sadrüşşerîa tarafından zikredilen argümanını iki cihet üzerinden takrir eder ardından cevaplar. İlk cihete göre nehiy fiilin aslının sıhhatine delalet etmeseydi nehye konu olan fiilin şer‘î fiil olmaması gerekirdi. Çünkü şeriatta muteber olan fiil sahih ve geçerli olmalıdır. Oysa nehye konu olan fiil şer‘î fiildir. Şu hâlde nehye konu olması fiilin aslında sahih olduğunu gösterir. Söz gelimi, bayram günü yasaklanan orucun ve mekruh vakitlerde yasaklanan namazın herhangi bir tutma ve dua anlamına gelmediği, şer‘î anlamıyla oruç ve namaz olduğu kesin olarak bilinir. Argümanın ikinci cihetine göre ise nehye konu olan fiilin aslı sahih olmasaydı imkânsız olması gerekirdi. Oysa, anlamsız olacağı için, kulun yapmasının imkânsız olduğu bir fiil yasaklanmaz.<sup>758</sup>

Teftâzânî bu şekilde takrir ettiği argümanın bahsi geçen ilk cihetine cevap verir. Buna göre burada fiilin şer‘î olması, şeriatta muteber olduğu anlamına gelmez. Şer‘î fiilin anlamı Şâri‘in söz konusu isimle adlandırdığı anlamdır. Bu anlam ise, sahih olsun olmasın, muayyen bir suret ve mahsus bir şekildir. Başka bir ifadeyle, belirli rükünleri ve kendine özel şekliyle ile ibadetin formudur. Nitekim söz gelimi bir namazı “bu sahih bir namazdır” veya “bu sahih olmayan bir namazdır” şeklinde sıhhatle veya sahih olmamakla nitelemek mümkündür. Benzer şekilde cünübün veya âdetli bir kadının namazının sahih olmadığı ifade edilir. Dolayısıyla şer‘î anlamıyla “namaz” sadece şeriatta muteber ve sahih olan namaza münhasır bir lafız değildir. Teftâzânî’nin ikinci cihete vermiş olduğu cevaba göre ise nehye konu olan şer‘î fiil nehye konu olma anlamında imkânsızdır. Bu sebeple böyle bir fiilin yasaklanması anlamsız değildir. Anlamsız olan, bunun dışında bir mana sebebiyle imkânsız olan fiilin yasaklanmasıdır. Nitekim “bir tahsil ile hâsıl olan bir şeyin, başka bir şey ile tahsili imkânsızdır”. Başka bir ifadeyle, bir sebeple ortaya çıkan bir durumun başka bir sebeple tekrar ortaya çıkması imkânsızdır. Oysa nehye konu olan fiil başka bir sebeple değil zaten bu nehiy sebebiyle imkânsız hâle gelmiştir.<sup>759</sup>

Seyyid Şerif Cürcânî hâşiyesinde Teftâzânî’nin ikinci cevabını ele alır ve bu cevaba itiraz eder. Buna göre Teftâzânî’nin itirazı kulun fiilde ihtiyarının bulunmamasını gerektirir ve imtihanı ortadan kaldırır. Zira bir fiil zaten nehiyle imkânsız hâle geliyorsa şer‘an varlığı tasavvur edilemez. Şer‘î fiillerin tasavvuru ise ancak meşru olmaları ile mümkündür. Söz

---

<sup>758</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 460.

<sup>759</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 461.

konusu fiilin meşruluğu ortadan kalktığında şer‘î varlığı da kaçınılmaz olarak imkânsız hâle gelir. Bu durumda kulun fiildeki ihtiyârı geçersiz olur ve imtihan ortadan kalkar. Oysa emirde olduğu gibi nehiyde de imtihan anlamı vardır. Cürcânî’ye göre Teftâzânî burada Hanefîlerin argümanını takrir etmiş ancak bu takririne uygun olmayan bir cevap vermiştir. Cürcânî bu hatayı “(şârih) sanki orada naklettiği ifadeden burada habersiz gibidir” şeklinde ifade eder.<sup>760</sup> Cürcânî’nin ikinci cevaba yönelik bu tutarsızlık eleştirisi dönemin ilim çevresinde Kırımî<sup>761</sup> ve Hasan Çelebi Fenârî tarafından<sup>762</sup> olduğu gibi nakledilmekle beraber hâşiyelerdeki asıl tartışmanın doğrudan Teftâzânî’nin argümanı üzerinden kurulduğu anlaşılır.

Hâşiyeye yazarlarından Kırımî, Teftâzânî’nin zikrettiği iki cihetli argümanın ve buna verilen cevapların İbnü’l-Hâcib’in *Muhtasar*’ında yer aldığını ifade eder.<sup>763</sup> Sonrasında bu argümanı İcî’nin açıklaması ile birlikte ortaya koyar. Ardından bu cevapların eleştiriye açık olduğunu ileri sürer. Şöyle ki “namazın” sadece şeriatta muteber ve sahih olan namaz olduğuna dair ilk cevaba göre fiilin vasfının bâtil olması aynı zamanda aslın da butlânını gerektirecektir. Oysa bu iddia vasıftaki bozulmanın sonucunda mahiyetin de bozulmasını gerektirdiği için aklî ilkelere aykırıdır. Böyle bir iddia ancak zaruret durumunda sürülebilir. Bu meselede ise şer‘î ismin şeriatta muteber olan anlamından soyutlama hususunda zaruret yoktur. Kırımî bu eleştiri ile Âmidî’nin ve *Muhtasar* şârihi Kutbüddîn eş-Şîrâzî’nin cevabının da temelsiz hâle geleceğini ileri sürer. Zira Âmidî şer‘in yaygın kullanımında (*fi ‘urfi’ş-şer’*) söz gelimi “oruç” lafzı ile her zaman şeriatta muteber olan orucun kastedilmediğini; bu iddia kabul edilse bile nehye değil emre konu olan şer‘î fiillerde geçerli olacağını ifade etmiştir. Ayrıca şeriatın örfünde yaygınlaşan anlamın şeriatta muteber anlam olduğu ve bunun da nehye konu olduğu kabul edilse dahi bu durum, fiilin sahih olabileceğine delalet etmekle birlikte fiilin mutlak anlamda sahih olmasını gerektirmeyecektir.<sup>764</sup> Şîrâzî

---

<sup>760</sup> Cürcânî, *Hâşiyetü’t-Telvîh*, ss. 87-88.

<sup>761</sup> Kırımî, *Hâşiyeye ale’t-Telvîh*, vr. 142a.

<sup>762</sup> Fenârî, *Hâşiyeye ale’t-Telvîh*, II, 226.

<sup>763</sup> Kırımî’nin de ifade ettiği gibi, Teftâzânî’nin Hanefîlere nispet ederek zikrettiği argüman ve buna yönelttiği cevapların İbnü’l-Hâcib’in *Muhtasar*’ı ile İcî’nin bu esere yazdığı şerhten nakledildiği anlaşılmaktadır. Krş. İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 688-689; İcî, *Şerhu Muhtasari’l-Müntehâ*, 179-180; Teftâzânî, *Telvîh*, I, 460-461.

<sup>764</sup> Âmidî, *İhkâm*, II, 238-239.



ise Hanefîlerin argümanına vermiş olduğu cevapta söz konusu argüman kabul edilse bile bu argümanın fiilin sahih olduğuna dair iddialarını ispat edemeyeceğini savunur. Çünkü ona göre fiilin sahih olma imkânı fiilin var olmasını gerektirmez.<sup>765</sup>

Kırımî'nin ifade ettiğine göre Teftâzânî, *Şerhu'l-Muhtasar*'a yazdığı hâşiyesinde Âmidî ve Şîrâzî'nin cevaplarını zayıf bulduğunu belirtmiştir. Nitekim Teftâzânî, naslarda yer alan nikâha ve namaza yönelik nehiy ifadelerinin hissî fiillere yönelik olduğunu söylemiş; şer'î fiillere yönelik nehiyde fiilin kendisinin sıhhatinin gerekli olduğunu ancak hissî fiillere yönelik nehiyde fiilin sıhhatinin gerekli olmadığını ifade etmiştir. Şu hâlde söz konusu naslardaki nehyin hissî fiillere yönelik olduğu kabul edildiğinde bu fiillerin sahih olması gerekmez ve nehye konu olan fiil de imkânsız olmaz. Mamafih incelendiği takdirde Teftâzânî'nin bahsi geçen ifadeleri Hanefîlerin argümanını takrir etmek için zikrettiği; argümanın aslının ise zaten İbnü'l-Hâcib'in metni ve İcî'nin şerhinde bulunduğu anlaşılır. Teftâzânî burada bizzat kendisi Şâfiî usûlcülerin cevabına eleştiri getirmemiş, mevcut bir argümanı nakletmiştir. Üstelik bunu ifade edecek şekilde argümanın tahkikinin tamamının Hanefî usûl kitaplarında yer aldığını belirtmiştir.<sup>766</sup> Dolayısıyla Teftâzânî'nin bir eserinde Hanefî usûlcülerin argümanına cevap verirken diğer eserinde onların argümanını savunduğu şeklinde bir izlenim isabetli gözükmemektedir.

Görüldüğü üzere, Kırımî, Teftâzânî'nin getirdiği cevabın izini sürerek aslında İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ı ile onun şerhine dayandığını göstermiş ve bu cevaba itiraz getirmiştir. Böylece diğer taraftan mütekellim usûl geleneğinde ve *Muhtasar*'ın şerhlerinde Hanefîlerin argümanlarına verilen bazı cevapları da eleştirmiştir. Öte yandan Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Muhtasar* hâşiyesindeki ifadelerini mütekellim usûl geleneğindeki cevaplara eleştiri şeklinde okuması dikkat çekicidir. Bu açıdan iki farklı eseri arasında tutarlılık sorgulaması kayda değer bir eleştiri olsa da, incelendiği takdirde bu eleştirinin çok yerinde olmadığını söylemek mümkündür.

---

<sup>765</sup> Krş. Şîrâzî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, vr. 168a; Kırımî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 141b-142a.

<sup>766</sup> Krş. İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, I, 179-180; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar (Şerhu Muhtasaru'l-Müntehâ içinde)*, II, 572; Kırımî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 142a.

Teftâzânî'nin iki cevabını ele alan Molla Hüsrev ise cevapların her ikisinin de problemli olduğunu ifade ederek itiraz eder. İlk cevaba yönelttiği itiraza göre şer'î fiil, şer' tarafından belirlenen rükün ve şartları taşıyan, şeriatça muteber olan fiil demektir. Fiilin bu anlamda şer'î olması nehye konu olmasına engel değildir. Zira delil nehyin fiilin lâzımı olan vasıf sebebiyle olduğunu gösteriyorsa bu durumda fiilin bâtil olması gerekmez. Bir fiilin cüzlerinin ve şartlarının sahih olması, o fiilin aslı itibariyle sahih olması için yeterlidir. Başka bir itibarla fiil fâsid olsa bile bu fiilin aslının sıhhati için engel değildir. Söz gelimi “sahih namaz” denildiğinde bu ifade o namazın fesad ve butlân taşımadığını gösterirken “bu namaz sahih değildir” ifadesi namazın fesad içerdiğine işaret eder. “Cünüp kimse ve âdetli kadının namazı bâtildir” denildiğinde ise bu ifade, gerekli şartları taşımadığı için fiilin ne aslı ne de vasfı itibariyle sahih olduğunu gösterir. Molla Hüsrev'in ikinci cevaba yönelttiği itiraza göre ise yasaklama ile yapılması imkânsız hâle gelen fiile, gelecekte de güç yetirilemez. Oysa şer'an gelecekte yapılması imkânsız olan bir fiilin yasaklanması anlamsızdır.<sup>767</sup>

Teftâzânî'nin verdiği cevaplara eleştiriler getiren diğer bir isim Hasan Çelebi Fenârî'dir. Hasan Çelebi, Teftâzânî'nin getirdiği ilk cevabı özetledikten sonra dedesi Molla Fenârî'nin *Füsûlü'l-bedâi'* de bu argümana yönelttiği itirazı nakleder. Molla Fenârî'nin ifadesine göre esasında Teftâzânî'nin getirdiği argüman Hanefîlerin argümanının aslına itiraz şeklindedir. Dolayısıyla Teftâzânî'nin bu itirazına karşılık getirilecek argüman da cevap niteliğinde olmalıdır. Molla Fenârî'nin cevabına göre şer'î fiilden nehye kaçınılması hâlinde sevabı hak etme hususunda muteber olan fiil sadece o fiilin sureti olamaz. Zira fiille kastedilen, niyetsiz namazda ve mal olmadan satışta olduğu gibi, şartlardan soyutlanmış suret olsaydı bu anlamsız olurdu. Şöyle ki nehyin ifade ettiği anlam fiilin sadece suretini değil, tüm şartlarıyla birlikte fiili terk etme talebidir. Aksi takdirde sebepleri ve şartları bulunmasa bile, fiilin sonsuz sayıdaki suretlerini terk eden her kişinin âhirette sevap kazanması gerekirdi. Söz gelimi, bayram günü oruç tutmanın yasaklanması sebebiyle gerekli şartları haiz olmasa da oruç suretindeki her türlü fiili terk etmek sebebiyle ayrıca sevap kazanmak gerekirdi. Oysa bu bilginin doğru olmadığı icmâ ile sabittir.<sup>768</sup> Hasan Çelebi

---

<sup>767</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 164a-164b.

<sup>768</sup> Fenârî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, II, 226; bk. Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâyi'*, İstanbul: Matba'a-i Yahya Efendi, 1289, I, 38-39.

Fenârî, Teftâzânî'nin ikinci cevabını konu edindiği kısımda ise bahsi geçtiği üzere Cürçânî'nin zikrettiği itirazı olduğu gibi nakleder. Ayrıca dedesi Molla Fenârî'den naklettiği cevabın da bu argümana karşılık verebileceğini ileri sürer. Nitekim bu hususta “Babalarınızın nikâhlanmış olduğu kadınlarla evlenmeyin” (Nisâ, 4/22) âyetindeki nehyi misal gösteren Fenârî, burada nikâhın şartlarının fiilin hissî varlığına değil şer'î oluşuna dâhil olduğunu ifade etmiştir.<sup>769</sup>

### III. TEKLÎFİN TEMELİ

Bu başlık altında daha ziyade teklîfin temeline ilişkin tartışmalar konu edilecektir. Sadrüşşerîa usûl eserinde her ne kadar böyle bir başlık kullanmasa da me'mûr bih kapsamında ele aldığı meselelerin bir kısmının doğrudan teklîfin temeliyle ilişkili olduğu anlaşılır. Bu çerçevede Sadrüşşerîa tarafından ele alınan güç yetirilemeyen fiilin hitaba konu olmasının imkânı, teklîfin yönelebilmesi için gerekli olan kudretin fiille zamansal ilişkisi ve kâfirlerin ibâdetlerle yükümlü olup olmadıkları gibi meseleler Teftâzânî'nin yorum ve eleştirileri üzerinden dönemin hâşiye yazarları tarafından tartışılmıştır.

#### A. Güç Yetirilemeyen Fiilin Hitaba Konu Olmasının İmkânı

Güç yetirilemeyen fiille sorumlu tutmanın (*teklîf-i mâ lâ yutâk*) imkânsız olup olmadığı kelâmında olduğu gibi usûl-i fıkıh düşüncesinde de tartışılan önemli bir meseledir. Sadrüşşerîa bu meselede Râzî gibi Eş'arîlere karşı çıkarak böyle bir hitabın imkânsız olduğunu savunmakla birlikte aynı görüşü savunan Mu'tezile'nin gerekçesinden farklı bir argüman ileri sürmüştür. Getirdiği argümana göre Allah'ın kimseye taşımayacağı sorumluluğu yüklemeyeceğini ifade eden âyetler, hikmet sahibi Allah'a böyle bir fiilin yakışmayacağına delalet eder.<sup>770</sup>

Sadrüşşerîa'nın ifadelerine göre zâtı gereği (*li-zâtihi*) imkânsız olan fiillerle sorumlu tutmanın gerçekleşmediği hususunda usûlcüler ittifak etmekle birlikte Eş'arîler zâtı dışında

<sup>769</sup> Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâyi'*, I, 39.

<sup>770</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 419.

bir sebeple imkânsız olan fiillerde teklîfin vâki olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>771</sup> Eş‘arîler bu görüşlerini desteklemek için Ebû Cehil’in imanını örnek getirmişlerdir. Nitekim Allah ezeli ilmiyle Ebû Cehil’in asla iman etmeyeceğini bilir. Bu durumda Ebû Cehil iman etseydi Allah’ın ilmi cehalete dönuşürdü. Bu imkânsız olacağı için Ebû Cehil’in imanının da imkânsız olması gerekir. Oysa o da diğer insanlar gibi ilâhî hitapla, iman etmekle mükellef tutulduğuna göre *teklîf-i mâ lâ yutâk* gerçekleşmiş demektir.<sup>772</sup>

Sadrüşşerîa, Eş‘arîlerin yukarıdaki örnekten hareketle ileri sürdükleri argümanı cevaplamıştır. Cebr ve kader görüşü arasındaki orta noktadan hareketle verdiği ilk cevaba göre fiillerinin ortaya çıkışında kulun kudretinin de tesiri olduğu için bahsi geçen örnekte Ebû Cehil’in imkânsız bir fiille sorumlu tutulması söz konusu değildir. Nitekim hüsn-kubuh meselelerinde geçtiği üzere kul fiilinde ihtiyârî bir kasıt sahibidir. Allah âdeti olduğu üzere kulun kesin olan bu kastından sonra dış dünyada mevcut olan fiili yaratır. Dolayısıyla Allah’ın kulu somut anlamda bir hareketle sorumlu tutmasının temelinde, kulun kudreti ve çoğunlukla bu kudreti fiile ulaştıran kulun kastı yer alır. Yani kulun sorumlu tutulabilmesinin temeli onun fiili yerine getirme kudreti ve bu kudretle fiile kastetmesidir. Sadrüşşerîa’nın Eş‘arîlerin getirdiği örneğe verdiği ikinci cevabı ise Allah’ın ezeli ilminin ma‘lûma tâbi olmasına dayanır. Buna göre Ebû Cehil’in imanla sorumlu tutulması örneğinde olduğu gibi, Allah’ın bir kimsenin iman etmeyeceğini bilmesi o kişinin iman etmesini imkânsız hâle getirmez. Zira Allah her şeyi bulunduğu hâl üzere bilir ve bilgi bilinene (ilim malûma) tâbidir. Başka bir ifadeyle, Allah’ın bir kulun ihtiyârı sonucunda iman etmeyeceğini ezeli ilmi ile bilmesi, bilgisinin konusu olan bu fiile bağlıdır; yoksa o fiili yönlendirmez.<sup>773</sup>

Sadrüşşerîa, güç yetirilemeyen fiille sorumlu tutmayı imkânsız kabul etme bakımından Hanefî ve Mu‘tezeli usûlcülerin aynı görüşte olduklarını ifade etmiş, bununla birlikte iki ekolün dayandıkları argümanların farklılaştığına dikkat çekmiştir. Bu bağlamda Hanefî-

---

<sup>771</sup> Sadrüşşerîa her ne kadar bu görüşü tüm Eş‘arî geleneğe nispet etse de Eş‘arî usûlcülerden Cüveynî, Gazzâlî ve İbnü’l-Hâcib’in böyle bir teklîfi mümkün görmedikleri bilinmektedir. Geniş bilgi için bk. Birinci Bölüm, “USÛL DÜŞÜNÇESİNDE TEKLÎF KONUSU” başlığı.

<sup>772</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 419-421.

<sup>773</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 420-421.

Mâtürîdîlerin<sup>774</sup> savunduğu görüşün, Mu‘tezile’nin ileri sürdüğü “aslahın vücûbu”<sup>775</sup> görüşüne değil; imkânsız bir fiille sorumlu tutmanın Allah’ın hikmeti ve fazlına uygun olmadığı argümanına dayandığını ifade etmiştir. Yani Hanefî-Mâtürîdî usûlcüler kulun güç yetiremeyeceği fiille sorumlu tutulmasının imkânsız olduğunu, Mu‘tezile gibi aslah olan fiili Allah’a vâcip görerek iddia etmemişlerdir. Bunun yerine böyle bir teklîfin, Allah’ın hikmeti ve fazlına yakışmayacağını ileri sürmüşlerdir.<sup>776</sup>

Teftâzânî, Mu‘tezilî âlimlerin meseledeki öncülünü açıklayarak onların “*teklîf-i mâ lâ yutâk*”ın imkansız oluşunu ispat için ileri sürdükleri argümana göre kulları için en uygun olan fiilin Allah için zorunlu olduğunu ifade etmiştir. Buna göre Allah’ın güç yetirilemeyen fiille sorumlu tutmaması kullar için en uygun (*aslah*) olan fiildir. Dolayısıyla Allah’ın kulu böyle bir fiille sorumlu tutmaması gerekir. Bu öncül gereği Mu‘tezile’ye göre güç yetirilemeyen fiille sorumlu tutma da imkânsızdır. Hanefî usûlcüler ise böyle bir teklîfi imkânsız görseler de dayandıkları gerekçe “aslahın vücûbu” görüşünden farklıdır. Hanefîler, Allah’ın kullarını güç yetiremedikleri fiille sorumlu tutmasının asla O’nun hikmeti ve fazlına yakışmayacağı için imkânsız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Şöyle ki aksi takdirde kullar sorumlu tutulacak bu fiili zorunlu olarak yerine getiremeyecekler ve azabı hak edeceklerdir. Bu şekilde bir sorumlu tutma ise Allah’tan sadır olması mümkün olmayan kabîh bir fiildir.<sup>777</sup>

Teftâzânî, Sadrüşşerîa’nın ifadeleri bağlamında iki ekolün argümanlarını bu şekilde takrir ettikten sonra, müellifin bu iki argümanın farklı olduğuna dair iddiasının eleştiriye açık olduğunu ileri sürer. Şöyle ki Mu‘tezile’nin dayandığı argümana göre aslahın vücûbunun anlamı Allah’ın aslah olan fiili terk etmesinin cezalandırmayı hak etmesi değildir. Aksine buradaki vücûb bir gerekliliği ifade eder; bu gereklilik ise aslah olan fiilin

---

<sup>774</sup> Sadrüşşerîa burada “عَدَّتَا” ifadesiyle söz konusu görüşü mensubu olduğu mezhebe nispet etmiştir. Her ne kadar bu mezhebi doğrudan Hanefî-Mâtürîdî şeklinde ifade etmemişse de, görüş incelendiğinde Hanefî-Mâtürîdî geleneğin yaklaşımıyla örtüştüğü görülür. Nitekim kelâma mesafeli tutumuyla bilinen Pezdevî ve Serahsî’nin bu meseledeki görüşlerinin çok net olmadığından söz edilmişti. Bu bakımdan Sadrüşşerîa’nın benimsediği bu argüman Hanefî-Mâtürîdî geleneğe nispet edilerek ele alınacaktır.

<sup>775</sup> Aslahın vücûbu, İslâm düşünce tarihinde Mu‘tezile’nin ortaya attığı bir görüş olup kullar için en faydalı ve en uygun olanı yaratmanın Allah’ın üzerine vâcip olduğu anlamına gelir. Aslah görüşü hakkında bilgi için bk. Avni İlhan, “Aslah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1991.

<sup>776</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 421-422.

<sup>777</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 421.

terkinin mümkün olmamasıdır. Hanefîlerin bu hususta ileri sürdükleri, *teklîf-i mâ lâ yutâk*ın Allah'ın hikmeti ve fazlına yakışmayacağı için caiz olmadığı argümanı ise esasında şu anlama gelmektedir: Allah'ın kullara ihsan ve iyilikte bulunması için güç yetirilemeyen fiille teklîfi terk etmesi gerekir. Diğer bir ifadeyle, Allah'ın, hikmeti ve ihsanı gereği, güç yetirilemeyen fiille kullarını sorumlu tutmaması gerekir. Bu ise Allah'a gereklilik nispet etme bakımından aslahın vücûbu ile aynı şeyi ifade eder. Teftâzânî bu eleştiriyi ortaya koyduktan sonra eleştiriye gelmesi muhtemel bir itirazı gündeme getirir. Bu itiraza göre Hanefîlerin argümanı bir gerekliliği ifade etmez ancak ihsanı ve fazlı sebebiyle Allah'ın bu şekilde sorumlu tutmayacağını ifade eder. Bu itiraza cevap veren Teftâzânî, argümanın bu şekilde yorumlandığı takdirde *teklîf-i mâ lâ yutâk*ın imkânsız olduğu görüşünün ispat edilemeyeceğini ileri sürer. Oysa Hanefîlerin asıl ispat etmek istedikleri iddia budur.<sup>778</sup> Çalışmanın konusu olan hâşiyelerde Teftâzânî'nin mezkûr eleştirisi ele alınmıştır.

Hâşîye yazarlarından Kırımı, Teftâzânî'nin bu itirazını Sadrüşşerâ'nın metni için bir işkâl eleştirisi olarak görür ve bu işkâlin cevaplanabileceğini ileri sürer. Buna göre aslahın vücûbunun anlamı aslah olan fiilin gerekliliği ve bu fiili terk etmenin imkânsız oluşudur. Ancak Hanefî-Matürîdîlerin<sup>779</sup> gerekliliğe (*lüzûm*) yüklediği anlamla Mu'tezile'nin yüklediği anlam arasında ayırım yapılmıştır. Buna göre Mu'tezile'nin düşüncesinde bir fiilin Allah için gerekli olması, kulun Allah üzerinde bir hakkının bulunmasını ifade eder. Öyle ki Allah uhdesindeki bu fiili yerine getirmezse zulmetmiş olur.<sup>780</sup> Hanefî-Matürîdîler'e göre ise bir fiilin gerekliliği Allah'ın lütuf ve fazlını ifade eder. Nitekim bu lütfü kâfirlere gösterse özgür iradeleri ile iman ederlerdi ancak bunu yapmamıştır. Allah bu lütfü göstermezse de cimri ve zâlim olmaz. Şu hâlde Allah gerekli olan fiili yaparsa faziletli davranmış ve kulunu nimetlendirmiş olur; Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi kul lehine gerekli olan bir sorumluluğunu

---

<sup>778</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 421.

<sup>779</sup> Kırımı'nın burada Hanefî-Matürîdîlerin görüşünü ifade ederken “عندنا” lafzını kullanması bu geleneğe aidiyetini göstermesi bakımından önemlidir.

<sup>780</sup> Burada referans gösterdiğimiz nüshada “يكون جائرا”, bazı nüshalarında ise “يكون حابرا” ve “يكون جابرا” şeklinde ibareler yer almakla birlikte noktalama işaretlerinin konulmadığı nüsha da mevcuttur. Kanaatimizce metnin anlamlı olması için ibarenin “يكون جائرا” şeklinde olması gerekmektedir. Zira Mu'tezile'nin adalet prensibi gereği Allah'ın kulları için en faydalı (aslah) fiili yapmaması durumunda zulmetmiş olması gerekir.

yerine getirmiş olmaz.<sup>781</sup> Görüldüğü gibi Kırımî, Mu‘tezile ile Hanefîlerin dayandıkları argümanların farklılaştığını göstermek suretiyle aslında Teftâzânî’nin eleştirisinin geçersiz olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Molla Hüsrev ise Teftâzânî’nin aslahın vücûbu görüşü ile Hanefîlerin gerekçelerini özdeşleştiren itirazını problemli bulur. Zira Teftâzânî’nin Hanefîlerin görüşünü takrir etmek için güç yetirilemeyen fiille sorumlu tutmanın kabîh olduğunu ve Allah’tan sâdır olmasının imkânsız olduğunu ifade ettikten sonra böyle bir eleştiri getirmesi tutarlı değildir. Şöyle ki “bu şekilde sorumlu tutmanın kabîh olduğu” ifadesi, bu eylemin fâilinin Şâri’in nazarında kınanmayı hak ettiğini ifade eder. Oysa hiç bir kötü fiilin Allah’tan sâdır olması mümkün değildir. Zira Allah hikmet sahibidir ve fiillerinin tümü hikmetle ortaya çıkar. Dolayısıyla O’ndan kötü bir fiil şöyle dursun, faydasız (*abes*) bir fiilin ortaya çıkması bile mümkün değildir. Şayet fâilinin kınanmayı hak edeceği bir fiil O’ndan ortaya çıksaydı, Allah böyle bir fiil için kudret sâhibi olsa bile, bu O’nun hikmetiyle çelişirdi. Çünkü bu fiilin imkânsızlığı Allah’ın zâtı gereği olmayıp aklın yargısının sonucudur. Yani söz konusu fiilin O’ndan ortaya çıkmasının imkânsızlığı, tenzihi ifade eden diğer hükümlerde olduğu gibi, aklın böyle bir fiilin Allah’tan sâdır olmasını mümkün görmediğini ifade eder. Yoksa bu imkânsızlık Allah’ın fiillerinde bir zorunluluğu ifade edecek şekilde O’nun zâtı için bir gereklilik ve fiili terk etmenin imkânsızlığı anlamına gelmez. Molla Hüsrev’e göre Hanefî-Mâtürîdîlerin savunduğu bu görüş Eş‘arîler ile Mu‘tezile’nin görüşü arasındaki orta yoldur. Buna göre akla hitabın anlaşılması dışında hiçbir rol tanımayan Eş‘arîler Allah için böyle bir sorumlu tutmanın mümkün olduğunu iddia ederken, Mu‘tezilî âlimler Allah’ın bu fiili terk etmesinin zorunlu olduğunu ve fiil için kudretinin bulunmadığını savunmuşlardır.<sup>782</sup> Görüldüğü gibi, her ne kadar Teftâzânî, Sadrüşşerîa’nın ifadeleri için işkâl getirse de, Molla Hüsrev asıl onun argümanının işkâl ve tutarsızlıkla malul olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Hüsamzâde Mustafa, hâşiyesinde Teftâzânî’nin getirdiği eleştiriye babasından naklettiği açıklamayla cevap verir. Buna göre Hanefîlerin getirdikleri argüman şu anlama gelir: Allah’ın kulu güç yetirilemeyen fiille sorumlu tutması ve kabih olan fiili yapması mümkün değildir. Yoksa Hanefîler, Teftâzânî’nin iddia ettiği gibi Allah’ın böyle bir teklîfi

---

<sup>781</sup> Kırımî, *Hâşiye ale’t-Telvîh*, vr. 129a-129b.

<sup>782</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale’t-Telvîh*, vr. 155a-155b.

terk etmesinin iyi olduğunu ileri sürmemişlerdir. Dolayısıyla buradan hareketle onların Allah'ın aslah olan fiili yapmasını vâcip gördükleri iddia edilemez. Hanefîler bu anlamda iyi olan fiilin Allah için gerekliliği (*vücûbü 'l-hasen*) ile kötü olan fiilin Allah için imkânsızlığını (*imtinâ 'u 'l-kabîh*) birbirinden ayırmışlar; bunlardan ilkini Mu'tezile'nin ikincisini ise ehl-i sünnetin savunduğunu ileri sürmüşlerdir. Hüsamzâde'nin gündeme getirdiği bu ayrımının sonrasında Hasan Çelebi tarafından da kullanıldığı görülecektir. Hüsamzâde babasının açıklamasından hareketle iki argümanın farkını bu şekilde ortaya koyduktan sonra Kırımî'nin de belirttiği gibi Mu'tezile'ye göre gerekliliği Allah'ın kulun kendi üzerindeki hakkını yerine getirme zorunluluğu olarak ifade ederken Matüridîlere göre bu gerekliliği Allah'ın lütfu ve fazlı gereği yapması olarak açıklar. Ardından kullar için aslah olmayan fiillerden bir kısmının Allah'tan sâdır olmasının kesinlikle imkânsız olduğunu söyler. Nitekim yalancılık, vadinden dönme, zulmetme, güç yetirilemeyen bir fiille sorumlu tutma ve hikmetle bağdaşmayan her türlü fiil bu anlamda kullar için aslah olmayıp Allah için imkânsızdır. Bu imkânsızlık Mu'tezile'ye göre aslahın zorunlu olmasının temeli iken, Hanefî-Matüridîler bu imkânsızlıktan hareketle Allah için bazı fiillerin zorunlu olduğunu ileri sürmemişlerdir. Nitekim Mu'tezile'ye göre aklın zikri geçen fiillerin kabîh olduğuna dair bilgisi Allah'ın fiili için doğururken, Hanefîlere göre bu bilgi Allah'ın fiili için bir zorunluluk doğurmaz. Nasıl Allah'ın ezeldaki ilmi Ebû Cehil'in iman etmemesini gerektirmiyorsa, buradaki bilgi de fiil için bir zorunluluk doğurmaz.<sup>783</sup> Anlaşıldığı üzere Hüsamzâde Hanefîlerin argümanının farklı olduğunu ortaya koyarken, Allah'ın fiillerindeki epistemolojik zorunluluğun, ontolojik zorunluluğu gerektirmeyeceği kabulünden hareket etmiştir.

Hasan Çelebi Fenârî, Kırımî ve Molla Hüsrev'in itiraza yönelttiği cevaba "*kâle ba'zu 'l-fuzalâ*" ifadesiyle işaret ettikten sonra kendisi de iki cevap önerir. Bunlardan ilkinin Hüsamzâde'nin babasından naklettiği açıklamasının aynısı olduğu anlaşılır. Hatırlanacağı üzere bu açıklama iyi olanın Allah için gerekli oluşu (*vücûbü 'l-hasen*) ile kötü olanın (Allah için) imkânsızlığı (*imtinâ 'u 'l-kabîh*) arasındaki ayrıma dayanıyordu.<sup>784</sup> Hasan Çelebi'nin ikinci cevabı ise nefsülemirdeki durumdan hareketle kurulmuştur. Bu argümana göre

---

<sup>783</sup> Hüsamzâde Mustafa, *Hâşiye ale 't-Telvîh*, vr. 186a.

<sup>784</sup> Fenârî, *Hâşiye ale 't-Telvîh*, II, 177-178.



Matürîdîler Allah'ın güç yetirilemeyenle sorumlu tutmasının imkânsız olduğunu iddia ederken esasında nefsülemirdeki imkânsızlığı ifade etmişlerdir. Zira bu şekilde bir sorumlu tutma fiili hikmetle bağdaşmaz ve hikmetle bağdaşmayan hiç bir fiilin Allah tarafından işlenmesi nefsülemirde mümkün değildir. Bu takdirde hikmete uygun fiilin Allah için vâcip olması gerekmez ve fakat bu fiilin nefsülemirde zorunlu olması gerekir. Bu görüşlerden ilki aslah olanın Allah için vücûbu iken ikincisi değildir. Şöyle ki Allah'ın hayat, ilim, irade ve kudret sahibi oluşu nefsülemirdeki bir zorunluluğu ifade eder. Ancak nefsülemirdeki bu zorunluluk Allah'ın üzerine bu sıfatlara sahip olma zorunluluğunu doğurmaz. Özetle Allah'ın aslah olan fiili işlemesinin nefsülemirde zorunlu olması, O'nun için böyle bir fiili işlemekle yükümlü olacak şekilde zorunluluğu ifade etmez. Teftâzânî'nin iddiasının aksine bu iki görüş arasında böyle bir fark vardır.<sup>785</sup>

Hasan Çelebi'nin verdiği ikinci cevabın Kadı Burhâneddin'in cevabına benzerliği dikkat çekicidir. Zira Kadı Burhâneddin, Osmanlı ulemasından önce kaleme aldığı hâşiyesinde güç yetirilemeyen fiille sorumlu tutmanın hikmetle bağdaşmayacağı için nefsülemirde imkânsız olduğunu ifade ederek hikmetle bağdaşmayan her şeyin aynı zamanda Allah için nefsülemirde imkânsız olduğunu iddia etmiştir. Ancak ona göre bu iddia bazı fiillerin Allah için zorunlu olmasını gerektirmez.<sup>786</sup>

Görüldüğü üzere Hasan Çelebi Fenârî, Teftâzânî'nin eleştirisine cevap verirken daha çok kendinden önceki hâşiye yazarlarının argümanlarına dayanmıştır. Bu çerçevede Kırımî, Molla Hüsrev ve Hüsamzâde Mustafa'nın verdiği cevapları özetleyerek nakletmiş ve derlemiştir. Ayrıca nefsülemirde zorunluluktan hareketle verdiği cevapta, isim vermese de, Kadı Burhâneddin'in argümanından istifade etmiştir.

## **B. Kudretin Fiille Eşzamanlı ve Fiilden Sonra Oluşu**

Kulun kudretinin fiille zamansal ilişkisi kelâm ve usûl-i fıkıhta ihtilaflı bir mesele olmuştur. Mu'tezilî kelâmcılar ve usûlcüler kula fiili ortaya çıkaracak olan kudretin (*istitâat*) fiil öncesinde verildiğini ve kulun vakti geldiğinde fiili, süregelen bu kudretle ortaya

---

<sup>785</sup> Fenârî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, II, 178.

<sup>786</sup> Kadı Burhâneddin, *Tercîhu't-Tavzîh*, s. 306.

çıkardığını ileri sürmüşlerdir. Ehl-i sünnet kelâmcıları ise kulun fiilden önce sahip olduğu kudretin fizikî yeterlilik ve fiil öncesinde gerekli olan sebeplere karşılık geldiğini ve, Mu'tezile'nin iddiasının aksine, fiilleri ortaya çıkaran sebep olmadığını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre kulun fiili yerine getirmesi için gerekli olan hakiki kudret arazdır ve Allah tarafından fiil anında yaratılır. Fiili ortaya çıkaran bu kudret sürekliliği olmayan bir araz olduğu için anbean yaratılmaya muhtaçtır ve, Mu'tezile'nin iddiasının aksine, kula sadece fiilin yapılması anında verilir.<sup>787</sup>

Sadrüşşerîa teklîf-i mâ lâ yutâk meselesini ele aldıktan sonra hitapla istenen fiilin edâsı için kudretin şart olduğunu ifade eder. Buradan hareketle mümekkin ve müyessir kudret ayrımı açıkladığı kısımda hakiki kudretin fiille zaman bakımından ilişkisini ortaya koyar. Bu bağlamda kudretin, vücûbun kendisi (*nefsü'l-vücûb*) için değil edânın vücûbu (*vücûbü'l-edâ*) için şart olduğunu ifade eder. Çünkü vücûbun kendisi kimi zaman edânın vücûbu olmaksızın bulunabilir. Nitekim vücûbun kendisi sebep ve ehliyetle sabit olurken, edânın vücûbu kudretle sabit olur. Sadrüşşerîa, edânın vücûbunun dayandığı kudreti ise mümekkin ve müyessir olmak üzere ikiye ayırır.<sup>788</sup> Bunlardan mümekkin kudret, emre muhatap olan kimsenin kendisiyle genellikle -sıkıntıya düşmeksizin- emredilen fiili edâ etme imkânı elde ettiği asgarî düzeydeki gücü ifade eder. Bu kudret ister bedenle yapılsın ister malla yapılsın, her türlü vâcibin edâsının şartıdır. Bu şart bulunmadığı için su bulunamadığı durumda suyla

---

<sup>787</sup> Ebü'l-Muîn Meymûn b Muhammed Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Enver Hâmid İsa, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs el-cezîre, 2011, ss. 780-784. Eş'arî gelenekte kudretin fiille birlikte ortaya çıkması aynı zamanda teklîf-i mâ lâ yutâkın imkânının ve vukuunun delili olarak ileri sürülmüştür. bk. Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, I, 103; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 231; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 292; İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ ve Ali Abdülmün'im Abdülhamîd, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1950, ss. 217-219.

<sup>788</sup> Pezdevî de bu ayrımı yapmakla birlikte onun henüz bu kavramları tam anlamıyla kullanmadığı anlaşılır. Pezdevî edâyı yerine getirebilmek için gereken şartın kudret olduğunu ifade etmiş, bu kudreti ise kendi içinde mutlak ve kâmil olarak ikiye ayırmıştır. Buna göre mutlak kudret, ister bedenî olsun ister malî olsun emredilen fiilin edâsını mümkün kılan kudretin en alt seviyesidir. Emredilen fiilin edâsı için gerekli olan kâmil kudret ise müyessir kudrettir. Bu kudret, her vâcib fiilin edâsı için gerekli olan mutlak kudretin bir derece üstüdür. Mutlak kudret kendisiyle edâ edilcek fiilin mümkün olduğu kudret iken, kâmil kudret edâ edilmesi gereken fiilin sıfatını değiştiren ve onu kolaylaştıran kudrettir. Edâ edilecek fiilin vücûbunun devam edebilmesi için mutlak kudretin aksine bu kudretin devamlı olması gerekir. (Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, ss. 152-155) İfadelerinden anlaşıldığı üzere sonrasında mümekkin olarak isimlendirilecek kudreti mutlak kudret olarak adlandırmış, müyessir kudreti ise kâmil ve müyessir olarak isimlendirmiştir.

temizlik yerine teyemmüm gerekirken, acziyet durumunda namaz ayakta kılınmak yerine oturarak veya ima ile kılınır. Benzer şekilde nisap miktarı malın üzerinden bir sene geçtikten sonra mümkün kudret oluşmadan mal helâk olacak olursa zekât borcu düşer.<sup>789</sup>

Burada İmam Züfer'in mezhebin genel görüşünden ayrılan bir kavline atıfta bulunan Sadrüşşerîa, ona göre namaza vaktin son cüzünde ehliyetli olan kimseye kazânın vâcib olmayacağını ifade eder. Zira bu durumda edâyı vâcib kılacak bir kudret bulunmadığı için kazâ da gerekli olmaz. Mezhepte muteber görüşe göre ise edâ farz ise kudretin hakikati şart koşulmuştur. Bu meselede farz olan edâ değil kazâdır. Dolayısıyla burada hakiki kudrete gerek yoktur. Bu meselede sebep olan vakit son cüz de olsa mevcuttur. Burada vaktin uzamasının imkânına bağlı olarak, edâ için gereken kudret de mümkün olur. Edâ için kudretin mümkün olması ise kazânın vücûbu için yeterlidir. Diğer bir ifadeyle, fiilin edâsının öncesinde şart koşulan kudret, gerekli uzuvların ve sebeplerin yerinde olmasıdır (*selâmetü 'l-âlat ve 'l-esbâb*)<sup>790</sup> ve bu kudret söz konusu meselede mevcuttur.<sup>791</sup>

Sadrüşşerîa bu hususta muhtemel bir itirazı gündeme getirir ve edâ için gereken kudretin imkânının, kazanın vücûbu için yeterli olduğuna dair öncülünün reddedilebileceğini ifade eder. Sadrüşşerîa'nın itiraza yönelttiği cevaba göre itiraz kabul edilse ve edâ için gerekli kudretin imkânından öte ontik gerçekliği şart koşulsa dahi, söz konusu kudretin burada mevcut olduğu kabul edilebilir. Çünkü ibadetlerin vücûbu için gerekli olan kudret edâdan öncedir ve uzuvlar ve sebeplerin yerinde olması anlamında mevcuttur. Zaten edânın öncesinde tam ve hakiki bir kudretin varlığı şart koşulamaz. Çünkü fiili ortaya çıkaran bu kudret fiille eş zamanlı ortaya çıkar. Tam ve hakikî kudretin fiilden önce olması durumunda ma'lûlün tam illetinden geri kalması gerekecektir. Bu ise imkânsızdır. Şu hâlde fiili varlığa getiren hakiki ve tam kudret, edâ için gerekli olan ve

---

<sup>789</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 422.

<sup>790</sup> İstîtâat olarak da isimlendirilen kudretin bu nevi, insanın bir fiili gerçekleştirebilmesi için gerekli olan fiziksel yeterliliği ifade eder. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İstîtâat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2001, XXIII, 399.

<sup>791</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 422-423.

uzuvlar ile sebeplerin yerinde olmasını ifade eden kudretten farklıdır. Hakiki kudret eş zamanlı (*mukârin*) ortaya çıkar.<sup>792</sup>

Teftâzânî hakiki kudretin fiille eş zamanlı ortaya çıkışını takrir ettiği yerde kudretin fiille birlikte mi yoksa fiilin öncesinde mi olduğu hususunda görüş ayrılığı bulunduğu ifade eder. Teftâzânî'nin açıklamasına göre burada kudretle şayet “iradenin kendisine eklenmesiyle fiilin varlığı için müessir olan kuvvet” kastediliyorsa muhakkik düşünürler bu kudretin insanda fiilden önce, fiille eş zamanlı ve fiilden sonra ortaya çıktığı kanaatindedirler. Ancak kudretle “(fiilin varlığı için gerekli olan) şartların tamamını bir araya getiren müessir kuvvet” kastediliyorsa söz konusu düşünürler, her ne kadar kendisine ihtiyaç duyduğu için zât bakımından/ontik anlamda fiili öncelese de, bu kudretin fiille eş zamanlı olduğunu savunmuşlardır. Zira ikinci anlamıyla kudret aslında tam illeti ifade ettiği için ma‘lûl olan fiilin kendisinden geri kalması imkânsızdır. Yani esasında ma‘lûl olan fiil, tam illet olan bu kudretle eşzamanlı ortaya çıkar. Bu bakımdan Sadrüşşerîa'nın ifade ettiği gibi, edânın vücûbundan önce olması şart koşulan kudret, gereçlerin ve sebeplerin yerinde olması anlamında olup tesirin şartlarının tamamını bir araya getiren müessir kudret değildir.<sup>793</sup> Dönemin Osmanlı ilim çevresinde Teftâzânî'nin bu takriri tartışılmış, Molla Hüsrev takriri eleştirirken Hasan Çelebi Fenârî bu eleştiriye cevap vermiştir.

Molla Hüsrev, Teftâzânî'nin bu takririndeki “hakiki kudretin insanda fiilden önce, fiille eş zamanlı ve fiilden sonra bulunduğu” dair ifadesini sorunlu bulur. Ona göre burada, kudretin fiilden sonra bulunduğu iddiası doğru değildir. Çünkü kudret fiile taalluk ettikten ve fiil varlık kazandıktan sonra, her ne kadar kudretin taallukunun konusu olması bakımından makdûr olsa da, bu fiil kudretin tekrardan taalluk etmesi için elverişli değildir. Yani öncesinde kudretin kendisine taalluk etmiş olması ve güç yetirilebilir olması, fiil varlık kazandıktan sonra yeniden kudretin taallukuna konu olmasını gerektirmez.<sup>794</sup>

Molla Hüsrev, Teftâzânî'nin ifadesini bu şekilde eleştirdikten sonra *Keşşâf* hâşiyesindeki ifadelerini nakleder ve eleştirir. Buna göre Teftâzânî, *Keşşâf* hâşiyesinde

---

<sup>792</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 423-424.

<sup>793</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 423.

<sup>794</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale 't-Telvîh*, vr. 156a.

“Şüphesiz Allah her şeye kâdirdir” âyetinin (Âl-i İmrân, 3/189) tefsirinde Mu‘tezile’den gelebilecek muhtemel bir itirazı zikretmiştir. İtiraza göre “şey” ehl-i sünnet kelâmcıların iddia ettiği gibi mevcut olsaydı kudretin taallukuna konu olmazdı. Zira kudret iradeye uygun, müessir bir vasıftır ve bu vasfın tesiri *îcâd* yani var etmedir. Oysa mevcut olanı var etmek imkânsızdır. Teftâzânî bu itiraza özetle şöyle cevap vermiştir: İmkânsız olan mevcudun varlık kazanmasından önceki bir vücutla var edilmesidir ve bu gereklidir. Ancak mevcudun *îcâd*ın eseri olan varlıkla var edilmesi gerekir ve bu imkânsız değildir. Diğer bir ifadeyle, mevcut bir nesnenin *îcâd*ın eseri olan vücutla var edildiği düşünüldüğünde, mevcudun var edilmesi mümkündür hatta gereklidir. Kudretin konusu olan fiile (*makdûr*) gelince, bununla kudretin kendisine taalluk ettiği şey kastedilirse bu ancak mevcut olabilir. Fakat bu ifadeyle kudretin taallukunun elverişli olduğu şey (*mâ yashuhu en yete ‘allak bihi’l-kudre*) kastedilirse bu ma‘dûmdur. Nitekim âlimlerin “Allah mümkünlerin tümüne kâdirdir” sözünde kudretin konusu olan güç yetirilebilir şeylerle kastedilen bu anlamdır. Zira Allah’ın güç yetirebildiği şeylerin (*makdûrâtüh*) sınırı yoktur.<sup>795</sup>

Molla Hüsrev burada Teftâzânî’nin *Keşşâf* hâşiyesinde tesiri *îcâd* ile özdeşleştirmesine itiraz eder. Çünkü kudretin tesiri var etme (*îcâd*) şeklinde olabileceği gibi mevcut bir şeyi yok etme (*i‘dâm*) şeklinde de olabilir. Nitekim kelâmcıların “Allah kâdirdir; öyle ki bir fiili istediğinde yapar istemediğinde ise yapmaz” şeklinde ifade ettiği ilkede kudretin tesiri, var etme ve yok etmenin her birinden daha genel bir anlamı ifade eder. Zira kudret sahibi Allah, var etme ve yok etmeyi dilerse yapar, dilemezse bunlardan hiçbirini yapmaz. Bu durumda O’nun mevcuda mevcut olduğu anda kâdir olması, isterse bu mevcudu yok etmesi istemezse yok etmemesi demektir. Ma‘dûma ma‘dûm olduğunda kâdir olması ise varlığını istediğinde ma‘dûmu var etmesi, istemediğinde ise var etmemesini ifade eder.<sup>796</sup> Molla Hüsrev’in Teftâzânî’nin argümanını hem *Telvîh*’teki ifadelerinden hem de *Keşşâf* hâşiyesindeki ifadelerden hareketle eleştirmesi dikkat çekicidir.

---

<sup>795</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale’t-Telvîh*, vr. 156a.

<sup>796</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale’t-Telvîh*, vr. 156a-156b.

Hasan Çelebi, isim vermeden<sup>797</sup> Molla Hüsrev'in eleştirisini zikreder ve bunun cevaplanabileceğini ileri sürer. Bu bağlamda Teftâzânî'nin ibaresinde kudretin fiilden sonralığı ile, fiilin yok olmasından sonra kudretin devam etmesinin kastedildiğini ifade eder. Fiilin kudretin taalluku için elverişli olmasına gelince, fiilin tekrardan yapılması mümkün olduğu için bu elverişlilik mevcuttur. Yani fiilin yinelenmesi mümkün olduğu için kudretin söz konusu fiile taalluk etmesi için bir engel bulunmaz. Diğer taraftan kudretin fiilden önce bulunması, fiilden sonra bulunması için de engel değildir. Çünkü Teftâzânî'nin sözünü ettiği öncelik kudretin fiilin varlığının başlangıcına nazaran önceliğidir. Şu hâlde kudretin fiilden önceliği ve sonralığı arasında bir *tekâbül* de gerçekleşir. Fiilin devamı durumunda ise fiil bittiğinde yeniden tekrar edilmesi mümkündür. Dolayısıyla fiilin bu hâliyle kudrete konu olmak için elverişli olmadığı iddiası kabul edilmez.<sup>798</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Hasan Çelebi, Teftâzânî'nin fiilden sonra devam ettiğini ileri sürdüğü kudretin fiil için gerekli olan kudreti fiil için gerekli olan fizikî yeterlilik ve sebepler olarak değerlendirmiş ve, müessir kudretin aksine, bunun fiilden sonra devam edebileceğini savunmuştur.

### C. Kâfirlerin İbadetin Vücûbuyla Muhatap Olmaması

Mükellef tutma (*tekîlf*) ile alakalı önemli meselelerden biri de kâfirlerin şer'î hükümlerle (*şer'î*) muhatap olup olmamasıdır. Sadrüşşerîa bu meselenin klasik dönem usûlcülerinden Pezdevî'nin usûl eserinde zikredilmediğini ancak önemli olduğunu düşündüğü için bunu kitabına Serahsî'nin eserinden dâhil ettiğini ifade eder.<sup>799</sup> Nitekim Serahsî, *Usûl*'ünde bu meseleyi ele aldığı kısımda kâfirlerin iman etme, cezalar (*ukûbât*) ve

---

<sup>797</sup> Hasan Çelebi'nin, Molla Hüsrev'in tenkidi için "kîle aleyhi" ifadesini tercih etmesinden bunu zayıf bir eleştiri olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

<sup>798</sup> Fenârî, *Hâşiye ale 't-Telvîh*, II, 181.

<sup>799</sup> Teftâzânî bu meselenin Pezdevî'nin eserinde, emir-nehiy bağlamında olmasa da, zikredildiğini ifade ederek Sadrüşşerîa'nın tespitinin yanlış olduğuna işaret eder. Nitekim Pezdevî, ehliyeti açıkladığı kısımda kâfirlerin ibadet amacı taşımayan hükümlerle muhatap olduklarını ve bu tür hükümlerin hem edâsı hem de vücûbu için ehil olduklarını ifade etmiştir. Ancak kâfirler âhirette sevabı hak etmedikleri için Allah'a ibadet etmeyi içeren hiçbir şer'î hükmün vücûbuna da ehil değildirler. Dolayısıyla bu husustaki hitâp onlardan kaldırılmıştır. Edâsına ve vücûbuna ehil oldukları için kâfirler için gerekli olan hüküm Allah'a imandır. Onlar imanının şer'î hükümleri öncelemesi şartından dolayı bu hükümlere muhatap olmazlar. Krş. Teftâzânî, *Telvîh*, I, 452; Pezdevî, *Kenzü 'l-vüsûl*, ss. 712-713.

muâmelât hükümleriyle muhatap oldukları hususunda usûlcülerin görüş ayrılığına düşmediğini ifade etmiştir. Ayrıca Serahsî, böyle kimselerin ibadetlere dair hükümlere sadece âhirette sorguya çekilme bakımından muhatap oldukları hususunda da ittifak edildiğini belirtmiştir.<sup>800</sup>

Sadrüşşerîa, Serahsî'nin ibaresini naklettikten sonra kâfirlerin iman etme, cezalar ve muâmelât hükümlerine muhatap olduklarında icmâ'nın bulunduğunu ifade eder. Buna göre kâfirlerin âhirette sorguya çekilme bakımından ibadetlere ilişkin hükümlere muhatap oldukları üzerine, usûlcüler arasında, yine ittifak edilmiştir. Ancak kâfirlerin ibadetlere ilişkin hitaba dünyada muhatap olup olmadıkları usûlcüler arasında ihtilafa konu olmuştur.<sup>801</sup>

Kâfirlerin ibadetlere ilişkin hitaba muhatap olup olmadıkları meselesi bağlamında, âhirette hesaba çekilip çekilmeyecekleri ve âhirette hesaba çekilmelerinin dünyada ibadetin vücûbuyla sorumlu olmalarını gerektirip gerektirmeyeceği hâşiyelerde tartışılan meseleler olmuştur. Bu tartışmalar özellikle Teftâzânî'nin eleştiri ve değerlendirmeleri üzerinden cereyan etmiştir.

#### 1. Kâfirlerin Âhirette İbadetler Hususunda Hesaba Çekilmesi

Sadrüşşerîa kâfirlerin âhirette sorguya çekilme ve cezalandırılma bakımından ibadetlere dair hükümlere muhatap oldukları hususunda usûlcülerin hemfikir olduğunu ifade etmekle birlikte, bu kimselerin âhirette sorguya çekilmelerinin sebebini açıklamamıştır. Bir sonraki meselede değinileceği üzere sadece ittifak edilen görüşün naklî delilini zikretmiştir. Sadrüşşerîa'nın bu husustaki ifadelerinin kapalı olması Teftâzânî'nin yorumuna ihtiyaç doğurmuş, *Telvîh* üzerine hâşiye yazan usûlcüler ise bu yorumu tartışmışlardır.

Teftâzânî ittifak edilen söz konusu görüşü yorumlarken kâfirlerin âhirette sorguya çekilmeleri ve cezayı hak etmelerinin sebebini "hükümlere inanmayı terk etmeleri" şeklinde açıklar. Çünkü bu ilâhî hitabın (emrin) gerektirdiği eylem, söz konusu ibadetin bağlayıcılığına inanmak ve onu edâ etmektir. İnkârcıların ibadetin edâsıyla muhatap

---

<sup>800</sup> krş. Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 452-453; Serahsî, *Usûl*, I, 73-78.

<sup>801</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 453.

olmaları tartışmalı olduğuna göre ittifak edilen husus bu hitaba inanmayı terk etme sebebiyle âhirette cezayla karşılaşma olmalıdır. İnkârcıların dünyada ibadetlerin vücûbuyla mükellef olup olmadıklarına dair ihtilaf da ancak mesele bu şekilde anlaşıldığı zaman anlamlı hâle gelir. İhtilaf edilen mesele, bu durumda, inkârcının âhirette -üzerinde ittifak edilen- inkârın cezasının yanı sıra ibadetlerin terki sebebiyle de cezalandırılıp cezalandırılmayacağıdır. Teftâzânî'ye göre bu kimselerin inkâr cezasına ek olarak ibadetleri terk etmeleri sebebiyle de ceza görüp görmeyecekleri hakkında ihtilaf edilmiştir. Nitekim Alâeddin Semerkandî de *Mîzân*'da buna işaret etmiştir.<sup>802</sup> Ayrıca Şâfiî usûl eserlerinde de ibadetleri terk ettiklerinde cezalandırılmaları, kâfirlerin fûrû' hükümleriyle sorumlu tutulmalarının gerekçesi olarak ileri sürülmüştür.<sup>803</sup>

Teftâzânî'nin bu yorumunun esasında Pezdevî şârihi Abdülaziz el-Buhârî'ye dayandığı görülür. Buhârî, şerhinde ibadetlerle ilgili ilâhî hitabın âhirette sorguya çekilme hususunda kâfirleri de kapsadığı üzerinde usûlcülerin ittifak ettiğini zikrettikten sonra kâfirlerin âhirette sorguya çekilmelerinin sebebinin hitapla sabit olan ibadetlere iman etmemeleri olduğunu ifade etmiştir. Çünkü emrin mûcebi emredilen fiilin bağlayıcılığına iman etmek ve onu edâ etmektir. Bu kimseler ise ibadetin bağlayıcılığına iman etmeyerek cezayı hak etmiş olurlar. Tevhidi inkâr etmeleri sebebiyle cezalandırılacakları gibi ayrıca bu ibadetlerin bağlayıcılığını inkâr sebebiyle de cezalandırılacaklardır.<sup>804</sup> Molla Kırımî, Abdülaziz el-Buhârî'nin bahsi geçen ifadelerini alıntılararak Teftâzânî'nin yorumunun esasında Abdülaziz el-Buhârî'ye dayandığını ima eder.<sup>805</sup>

Molla Hüsrev, Sadrüşşerîa'nın sözlerinin, kâfirlerin ibadetlerin vücûbuna inanmayı terk etmeleri sebebiyle cezalandırılacakları gibi dünyada ibadetlerin edâsını terk etmeleri için cezalandırılacakları hususunda da fikir birliğine işaret ettiğini ifade eder. Ancak esasında sözlerinin bu anlama gelmediğini söyler. Çünkü zaten usûlcülerin ihtilaf noktası kâfirlerin dünyada ibadetlerin edâsının vücûbuna muhatap olup olmadıklarıdır. Böyle bir

---

<sup>802</sup> Alâeddin Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber, 1. bs., Devha, 1984, ss. 194-198.

<sup>803</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 453.

<sup>804</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 243.

<sup>805</sup> Kırımî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 140a.



durumda ibadetlerin edâsını terk etmeleri sebebiyle cezalandırılacakları hususunda ittifak edildiğini söylemek imkânsızdır. Diğer bir ifadeyle, kâfirlerin ibadetlerin edâsının vücûbuna muhatap olmaları hususunda ihtilaf edilirken, edâyı terk etmeleri sebebiyle cezalandırılmaları hususunda ittifak edilmesi çelişkili bir durumdur. Nitekim Teftâzânî de bu gerçeğe işaret etmiş ve Sadrüşşerîa'nın ifadelerini “kâfirlerin ibadetin vücûbuna inanmayı terk etmeleri sebebiyle cezalandırılacakları hususunda ittifak edildiği” şeklinde yorumlamıştır. Molla Hüsrev, Teftâzânî'nin yorumunu bu şekilde açıkladıktan sonra bu yoruma yöneltmesi muhtemel bir itirazı gündeme getirir. İtirazda Teftâzânî'nin yorumuna gerekçe olarak zikrettiği “(emrin) gerektirdiği fiil, söz konusu ibadetin bağlayıcılığına inanmak ve onu edâ etmektir” ifadesinin ancak ibadetlerle ilgili kâfirlere yönelik açık bir emir söz konusu olduğunda doğru olabileceği ileri sürülür. Oysa, itiraza göre burada kâfirlere ibadetler hususunda açık bir emir söz konusu değildir. Aksi takdirde, yani ibadetleri açıkça emreden bir hitap olsaydı, kâfirlerin bu hitaba muhatap olması hususunda ihtilaf edilmezdi. Bu itirazı cevaplayan Molla Hüsrev, söz konusu meseledeki ihtilaf için “gücü yetenin o evi (Kabe'yi) ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır” (Âl-i İmrân, 3/97) gibi mutlak anlamda ibadeti emreden hitabın yeterli olduğunu söyler. Nitekim zikri geçen âyet her ne kadar ihbâr şeklinde gelmiş olsa da, mânen emir sayılmaktadır. Buradaki tartışma noktası kâfirlerin bu emir hitaplarının altına girip girmedikleridir.<sup>806</sup> Görüldüğü gibi Molla Hüsrev meselenin yorumu hususunda Teftâzânî ile hemfikirdir. Bu yorumu gerekçelendirmek ve gelebilecek itirazları cevaplamak suretiyle Teftâzânî'nin ifadelerini desteklemeye çalışır.

İsim vermeden Molla Hüsrev'in açıklamasına işaret eden Hasan Çelebi Fenârî ise, kâfirlerin ibadetin edâsının vücûbuna muhatap olmadıklarını savunanların, inkârcının âhirette bu edâyı terk etmesi sebebiyle cezalandırılacağını iddia edemeyeceklerine dair açıklamaya cevap verir. Buna göre inkârcı kişi, söz konusu edânın vücûbunun temeli olan mümekkin kudrete sahiptir. Bu kudret ise sebeplerin ve gerekli uzuvların yerinde olmasıyla sağlanmış olur. Zira böyle bir kimse zimmetindeki borcu mutâlebe edilmemiş ve böylece ölmüş borçlu kişi gibidir. Nasıl bu kişinin borcu sâkıt olmuyorsa ilgili hitaba muhatap kabul edilmese de, inkârcı da vücûbun temeli olan mümekkin kudreti sebebiyle âhirette

---

<sup>806</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 162b.

cezalandırılacaktır. Bu hususta muhtemel bir itirazı gündeme getiren Hasan Çelebi niçin, Müslüman'ın aksine, inkârcının âhirette vücûbun temeli olan kudret sebebiyle sorguya çekildiğini sorar ve buna cevap verir. Verdiği cevaba göre âhirette sorguya çekilme esasında edânın vücûbuna ilişkindir. Ancak inkârcı kendisi inkârı tercih ederek mutâlebeye ehil olmaktan çıkmıştır. Bu sebeple inkâr mükteseb ehliyet ârizalarındandır.<sup>807</sup> İnkârcının aksine, Müslümanı edâyla sorumlu tutan onu mutâlebeye ehil olmaktan da çıkarır. Sorumluluğu düşeceği için bu hususta âhirette de sorguya çekilmez.<sup>808</sup>

Tartışmadan anlaşıldığı üzere, Molla Hüsrev, Tefâtânî'nin yorumunu gerekçelendirmek istemiştir. Hasan Çelebi ise bu gerekçeye itiraz ederek aslında meselenin muhtemel olan diğer yoruma da açık olduğuna işaret etmiştir. Dolayısıyla Hasan Çelebi'ye göre usûlcülerin üzerinde ittifak ettiği görüş, ibadetin edâsını terk etmeleri sebebiyle kâfirlerin âhirette cezalandırılacağı olabilir. İnkârcıların ibadetlere ilişkin hükümlere muhatap olmaları meselesi bağlamında, bahsi geçen tartışmalarla da irtibatlı olarak Hanefîlerden Irak meşâyihinin argümanı ve Tefâtânî'nin bu argüman için önerdiği cevap ele alınmıştır.

## 2. Irak Meşâyihinin Argümanına Cevap

Sadrüşşerîa, kâfirlerin ibadetlerin edâsını emreden hitaba âhirette sorguya çekilme cihetinden muhatap oldukları üzerinde usûlcülerin ittifakı bulunduğunu ifade ettikten sonra ittifak edilen bu görüşün naklî delilini zikreder. Delile göre “(kâfirlere) sizi yakıcı ateşe (*sekar*) sürükleyen nedir?’ diye sorulduğunda, ‘biz namaz kılanlardan değildik ve fakiri de doyurmazdık’ derler” (Müddessir, 74/42-44) âyeti kâfirlerin âhirette bu hitap sebebiyle cezalandırılacaklarını göstermektedir. Ancak zikri geçtiği üzere, usûlcüler dünyada edâ vücûbu hakkında ihtilaf etmişlerdir. Hanefî usûlcülerden Irak meşâyihine göre inkârcılar, ibadetlere dair hükümlere dünyadaki sorumluluk açısından da muhataptırlar. Zira onlara

---

<sup>807</sup> Kişinin vücûb ve edâ ehliyetini ortadan kaldıran veya olumsuz anlamda etkileyen durumlar fıkıh usûlünde ehliyet ârizaları olarak isimlendirilir. Bu durumlardan bir kısmı kulun seçimi ve kesbi olmadan ortaya çıktığı için semâvî olarak nitelenirken, kulun kesbinin ve seçiminin etkisi olan durumlar ise mükteseb şeklinde sınıflandırılır. (Tefâtânî, *Telvîh*, II, 358) Her ne kadar usûl eserlerinde mükteseb ârizalar içinde sayılmasa da, Hasan Çelebi'nin inkârı (küfr) mükteseb ehliyet ârizası olarak ifade etmesi dikkat çekicidir.

<sup>808</sup> Fenârî, *Hâşiye ale 't-Telvîh*, II, 218.

göre (a) ibadetleri dünyada edâ etmeleri vâcib olmasaydı, kâfirler ibadetin edâsını terk etmelerinden dolayı âhirette sorguya çekilmezlerdi. Oysa âhirette sorguya çekilecekleri hususunda ittifak edildiği zikredilmişti. Ayrıca (b) kâfirlerin Allah'ı inkâr etmeleri, sorumluluklarını hafifleten bir gerekçe olamaz. Öte yandan inkâr eden bir kişinin kılacağı namazın Allah katında geçersiz olması o kişi için namazın edâsının vâcib olmasına engel değildir. Nasıl cünüp olan kimseye namaz kılması temizlenme şartıyla vâcib ise inkârcıya da namaz kılması iman etmesi şartıyla vâciptir.<sup>809</sup>

Hanefî usûlcülerden Mâverâünnehir meşâyihine göre ise her ne kadar âhirette bu hususta cezalandırılırsalar da, kâfirler dünyada ibadetlerin edâsıyla sorumlu değildirler. Nitekim Hz. Peygamber'in "Kâfirleri Allah'tan başka ilahın olmadığına şahitlik yapmaya davet et. Şayet icabet ederlerse onlara Allah'ın kendilerine farz kıldığı beş vakit namazı öğret!" şeklinde nakledilen sözü,<sup>810</sup> beş vakit namazın onlara farz olmasının iman davetini kabul etmelerine bağlı olduğuna işaret eder. Bu durumda iman etmemeleri hâlinde kâfirler için bu ibadet farz değildir. Ancak Sadrüşşerîa bu rivayetin şarta bağlı naslarda *mefhûmü'l-muhâlefeyi* kabul etmeyen Hanefî usûlcülere göre delil olamayacağını düşünür. Diğer bir ifadeyle, nasta sadece iman davetine icabet ettiklerinde insanlara farz kılınan beş vakit namazın öğretilmesi istenir. Bu ifadenin mefhûm-i muhâlifinden hareketle iman etmeyi kabul etmedikçe namazın onlar için farz kılınmadığı anlaşılamaz. İnkârcıların dünyada ibadetlerin edâsıyla muhatap olmadıklarını ispat için getirilen diğer bir argümana göre ise ibadetin emredilmesi kişinin sevaba ulaşması içindir. Oysa kâfirler sevaba ehil değildir. Şu hâlde dünyada ibadet sorumluluğunun onlardan düşürülmesi cezalarının azaltılması değil ağırlaştırılması anlamına gelir. Nitekim doktor hastadan ümidini kestiğinde fayda vermeyeceğini bildiği için hastaya ilaç içmesini salık vermeyeceği gibi, inkârcı kişiyi sevap getirecek ibadetle sorumlu tutmanın da anlamı yoktur.<sup>811</sup>

Teftâzânî, Mâverâünnehir meşâyihinin görüşü için zikredilen son delilin esasında hasmın zikrettiği ikinci argümana cevap olarak ileri sürüldüğünü ifade eder. Nitekim kâfirlerin dünyada ibadete ilişkin hitaba muhatap olduğunu savunan usûlcüler inkârn

---

<sup>809</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 454.

<sup>810</sup> Rivayeti bul! Buhari (3/357), Müslim (1/50)...

<sup>811</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 454-455.

sorumluluğu hafifletici bir gerekçe olamayacağını ifade etmişlerdi. İnkârcıların dünyada bu hükümlere muhatap olmadığını iddia edenler ise ibadetin edâsına ilişkin hitabın/sorumluluğun bu kimseler için sakıt olmasının cezalarını hafifletici bir sebep olmadığını aksine kâfirlerin ibadetten sevap elde etme ehliyetini kaldırması bakımından cezanın gerçekleşmesine sebep olduğunu savunmuşlardır.<sup>812</sup>

Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın cevap zikretmediği hasmın ilk argümanı için de iki cevap önerir. Hatırlanacağı üzere bu argümana göre kâfirlerin ibadetleri edâ etmeleri dünyada vâcib olmasaydı, bu kimseler edâyı terk etmelerinden dolayı âhirette sorguya çekilmezlerdi. Oysa ibadetleri terk etmeleri sebebiyle âhirette sorguya çekilecekleri naslarda geçmektedir. Teftâzânî'nin önerdiği ilk cevaba göre kâfirlerin âhirette sorguya çekilmeleri onların dünyada edânın vücûbuna muhatap olmalarını gerektirmez. Görüldüğü gibi Teftâzânî ilk itirazında, bitişik şartlı bir önermeden ibaret olan bu argümandaki mülâzemet ilişkisini men' etmiştir. Teftâzânî'nin ikinci itirazına göre ise bitişik şartlı önermenin art bileşeni olan “ibadetin edâsını terk etmeleri sebebiyle kâfirler âhirette sorguya çekileceklerdir” iddiası men' edilebilir. Hatta ona göre tartışılan mesele zaten budur. Yani Mâverâünnehir meşâyihî, Irak meşâyihinin aksine, kâfirlerin ibadetlerin edâsına dünyada muhatap olmadıkları için âhirette de bu hususta hesaba çekilmeyeceklerini düşünür. Onlara göre kâfirlerin âhirette sorguya çekilmeleri sadece ibadetin bağlayıcılığına inanmayı terk etmeleri sebebiyledir.<sup>813</sup>

Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Teftâzânî'nin verdiği ilk cevabın doğru olmadığını ileri sürer. Çünkü ona göre hasmın argümanında ibadetlerin edâsının kâfirler için dünyada vâcib olmasından maksat, edânın terki durumunda bu kimselerin âhirette sorguya çekilmesidir. Şu hâlde âhirette sorguya çekilme söz konusu vücûbun melzûmudur ve Cürcânî'ye göre Teftâzânî'nin argümandaki önermeler arasındaki mülâzemetle yönelttiği men' geçersizdir. Teftâzânî'nin ikinci men'inde asıl tartışma noktasına işaret etmesi de ilk cevabının geçersiz olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Teftâzânî'nin âhirette hesaba çekilmenin gerekçesini iman etmeme şeklinde açıklayan ikinci men'i, yöneltilmesi gereken doğru cevaptır.<sup>814</sup> Cürcânî'nin, Teftâzânî'ye yönelttiği bu uygunluk eleştirisi dönemin hâşiye yazarlarının da

---

<sup>812</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 455.

<sup>813</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 455.

<sup>814</sup> Cürcânî, *Hâşiyetü't-Telvîh*, s. 85.

dikkatini çekmiştir. Müelliflerin kimisi doğrudan Teftâzânî'nin cevabını kimisi de argümanı Cürçânî'nin bu eleştirisi üzerinden tartışmıştır.

Molla Hüsrev öncelikle Teftâzânî'nin iki önerme arasındaki mülâzemeti men' eden ilk cevabına itiraz eder ve âhirette hesaba çekilmenin dünyada edânın vücûbu hakkında hitabın bulunmuş olmasını gerektirdiğini ileri sürer. Yani Molla Hüsrev'e göre mülâzemete itiraz eden bu men' geçersizdir. İkinci olarak önermenin art bileşenindeki "ibadetin edâsını terk etmeleri sebebiyle kâfirlerin âhirette cezalandırılacakları" iddiasının men' edilmesi ona göre delaleti sarih olan ve kâfirlerin cehenneme namaz kılmadıkları için sürüklendiklerini ifade eden âyetle (Müddessir, 74/42-44) çeliştiği için açık bir mükâberedir. Bu âyetin tartışmaya açılması imkânsızdır. Genel anlamda ilmî bir meselede doğruyu ortaya çıkarmak değil sadece hasmı ilzâm etmeye yönelik tartışmayı ifade eden mükâbere kavramıyla burada argümantasyon tekniği ve âdâbına yönelik bir eleştirinin olduğu anlaşılır.<sup>815</sup> Öte yandan Teftâzânî'nin "kâfirlerin âhirette sorguya çekilmeleri sadece ibadetin bağlayıcılığına inanmayı terk etmeleri sebebiyledir" ifadesi de doğru değildir. Çünkü ilk olarak burada "sadece" ifadesiyle zikredilen hasr anlamı, önceki sözleriyle çelişir. Zira kendisi kâfirlerin namaz kılmamaları sebebiyle cezalandırılacaklarını ifade eden mezkûr âyetin hüccetliğini ele aldığı kısımda, bu âyetin aynı zamanda kâfirlerin amelleri terk etmeleri sebebiyle de hesaba çekileceklerini savunanların delili olduğunu zikretmiştir.<sup>816</sup> İkinci olarak ittifak edilen görüş bağlamında zikredilen "âhirette hesaba çekilecekleri" ifadesi, ibadetlerin vücûbuna inanmama sebebine bağlanması mecazî bir kullanımdır. Mecazî kullanımın ispatı için ise karine (delil) ortaya koymak gerekir.<sup>817</sup> Molla Hüsrev'e göre Sadrüşşerîa hasmın

---

<sup>815</sup> bk. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk Minşâvî, Beyrut: Dâru'l-fazîle, t.y., s. 192. Doğruyu ortaya çıkarmayı amaçlamaksızın sadece hasmı ilzâma yönelik olan bu tür tartışmanın farklı türlerinden söz edilebilir. Bedihî önermelerin reddedilmesi, hasmın ispatı için sahil ve kesin argümanlar kurduğu önermelerin men' edilmesi ve herhangi bir argümanın şahit/gerekçe getirmeden nakzedilmesi mükâbere kabilinden itirazlardır. Bir ilmî münâzarada mükâbere ile ortaya konulan men'ler kabul edilmez ve dinlenilmez. Bu bağlamda Molla Hüsrev'in de Teftâzânî'nin itiraz yönelttiği argümanın reddedilmesi mümkün olmayan, delaleti açık naslarla desteklendiğine dikkat çektiği anlaşılır. Farklı mükâbere örnekleri için bk. Abdurrahman Hasan Habenneke Meydânî, *Davâbitu'l-ma'rife ve usûlü'l-istidlâl ve 'l-münâzara*, 4. bs., Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1993, s. 454.

<sup>816</sup> bk. Teftâzânî, *Telvîh*, I, 454.

<sup>817</sup> Nitekim Teftâzânî, inkârcıların âhirette ibadetleri sebebiyle hesaba çekileceklerini savunanların bu âyetin "inanmayı terk etmeleri durumunda cezalandırılacakları" şeklinde yorumlanmasını mecaz olarak

argümanına cevabın zorluğunu gördüğü için bu işe girişmemiştir.<sup>818</sup> Görüldüğü gibi Molla Hüsrev, Teftâzânî'nin ileri sürdüğü cevapta yer alan mülâzemetin men'inin geçersiz olduğunu, şartlı önermenin art bileşenine yöneltilen men'in de açık nasla çeliştiği için mükâbere olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca Teftâzânî'nin ifadeleri içindeki tutarsızlığa dikkat çekmiştir.

Hüsamzâde Mustafa, bu hususta Cürcânî'nin yönelttiği eleştiriyi naklettikten sonra bu eleştirinin nüshaların bir kısmında ikinci cevabın başında zikredilen “و” atıf harfinden kaynaklandığını ileri sürer. Nitekim bu şekilde düşünüldüğünde Teftâzânî'nin naklettiği iki cevap birbirinden bağımsız farklı cevaplar olarak ele alınmakta ilk eleştiride argümandaki mülâzemet ilişkisi, ikincisinde ise önermenin art bileşeni men' edilmektedir. Oysa ikinci zikredilen cevabın başında argümanı gerekçelendirmeye (*ta'îl*) yönelik “ذ” lafzının geçtiği nüshalar da vardır. Bu nüshalar esas alındığında, ikinci argüman ilkinin alternatif olmaktan ziyade onu temellendiren bir argüman olacaktır. Bu takdirde ise Cürcânî'nin bahsettiği işkâle gerek kalmayacaktır.<sup>819</sup> Hüsamzâde, Cürcânî'nin bu eleştirisine karşı Teftâzânî'nin argümanını tevcih etmeye çalışmıştır. Ancak onun, Molla Hüsrev'in Teftâzânî'ye yönelik itirazlarını zikretmekle birlikte bunlara cevap vermemesi dikkat çekicidir. Buradan hareketle Cürcânî'nin Teftâzânî'ye yönelttiği eleştiriye cevap vermeye çalışsa da, Molla Hüsrev'in eleştirilerini haklı bulduğunu söylemek mümkündür.

Hasan Çelebi Fenârî ise Cürcânî'nin eleştirisini naklettikten sonra Hüsamzâde'nin bu eleştirinin bazı nüshalarda ikinci cevabın başında yer alan atıf harfinden kaynaklandığına dair açıklamasını özetleyerek nakleder. Ancak bu açıklamanın nahif olduğunu ileri sürer. Çünkü Teftâzânî cevabının başında hasmın kurduğu mülâzemeti açıkça men' etmiştir. Bu durumda ikinci cevap olduğu anlaşılan argümanın, bu men'in gerekçesi olması düşünülemez. Hüsamzâde'nin yorumunu bu şekilde eleştiren Hasan Çelebi'nin, Molla Hüsrev'in itirazlarını ise olduğu gibi naklettiği görülür.<sup>820</sup> İfadelerine bakıldığında Hasan

---

gördüklerini ve bu mecazî kullanımın delille ispatlanması gerektiğini düşündüklerini söylemiştir. Teftâzânî, *Telvîh*, I, 454.

<sup>818</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 163a-163b.

<sup>819</sup> Hüsamzâde Mustafa, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 192a-192b.

<sup>820</sup> Fenârî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, II, 221.

Çelebi'nin de Molla Hüsrev'in Teftâzânî'ye yönelttiği eleştirileri haklı bulduğu söylenebilir. Ayrıca Teftâzânî'nin ifadelerini Cürcânî'nin eleştirisine karşı tevcih etme çabalarını da zayıf bulduğu anlaşılır.

#### IV. EDÂ VE KAZÂ

Sadrüşşerîa emre konu olan fiile (*me'mûr bih*) ilişkin meselelerin ilkinde emredilen fiilin yerine getirilme şekillerini ele almıştır. Bu bağlamda emrin konusu olan fiilin kendisi yerine getirilirse edâ, kaçırıldığı takdirde bu fiilin benzeri yerine getirilirse kazâ diye isimlendirilmiştir. Başka bir ifadeyle mükellefin fiili, teklifte istenilen şekilde veya teklifte istenilene benzer şekilde yerine getirilmesine göre edâ ve kazâ olarak isimlendirilmiştir. Sadrüşşerîa edâ ve kazâ konusu bağlamında bu iki kavramın mahiyeti, kazânın vücûbunun sebebinin edânın vücûbunun sebebinden farklı olup olmadığı ve bu ikisinin kısımları gibi meseleler üzerinde durmuştur. Çalışmada, hâşiyelerde bu konu bağlamında gündeme gelen tartışmalardan mubah fiilin edâ kapsamına girip girmediği ile vücûb ve edânın vücûbu ayrımı ele alınacaktır.

##### A. Edânın Tanımı: Mubah Fiil Edâ Kapsamına Girer mi?

Sadrüşşerîa emre konu olan fiil (*me'mûr bih*) konusunu işlediği kısımda ilk olarak ecdânın ve kazânın tanımını ve bu ikisine ilişkin meseleleri ele alır. Bu çerçevede emredilen fiili yerine getirmenin (*el-ityân bi'l-me'mûr bih*), edâ ve kazâ olmak üzere iki şekilde gerçekleştiğini ifade eder. Bunlardan edâyı “emirle *sâbit olanın* kendisini teslim etmek”<sup>821</sup> şeklinde tanımlarken kazâyı “emirle vâcip olanın benzerini teslim etmek”<sup>822</sup> şeklinde tanımlar.<sup>823</sup> Edâ için zikrettiği tanımda nâfile ibadetleri de içine alması için “emirle sâbit olan” kaydını tercih ettiğini vurgular.<sup>824</sup>

<sup>821</sup> “تسليم عين الثابت بالأمر”

<sup>822</sup> “تسليم مثل الواجب به”

<sup>823</sup> Tanımdaki “teslîm” ifadesini “yerine getirmek” şeklinde ifade etmek gerekir. (Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, Dersaâdet: Şeriket-i Sahafiyye-i Osmâniyye, 1321, s. 55). Ancak burada “el-ityân bi” lafzı da aynı anlama geldiğinden, söz konusu iki anlamın aynı lafza karşılık geldiğinin vehmedilmemesi için tanımdaki orijinal ibare (*teslîm*) korunarak tercüme edilmiştir.

<sup>824</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 351-352.

Sadrüşşerîa'nın vurguladığı bu kayıt, ismini zikretmese de, tercihinin mensubu olduğu gelenekte Fahrulislâm Pezdevî'nin tanımından farklılaştığına işaret eder. Nitekim Pezdevî, kazâyı Sadrüşşerîa'nın zikrettiği şekilde tanımlamakla beraber edâyı “emirle *vâcip olanın* kendini teslim etmek” olarak tanımlamıştı.<sup>825</sup> Bu durumda Pezdevî'nin tanımında edâ sadece emrin mûcebi gereği vâcip olan fiilin yerine getirilmesini ifade ederken, Sadrüşşerîa bu tanımını nâfileleri de içine alacak şekilde yeniden düzenlemiştir. Nitekim öncesinde Pezdevî “emri, *ibâha* ve *nedb* için de hakikat lafız kabul edenlerin görüşüne göre vâcibin yanı sıra nâfilenin de edânın bir kısmı olduğu”nu ifade etmişti.<sup>826</sup>

Teftâzânî muhtemel bir itirazı gündeme getirmek suretiyle gelenekte tartışılan bu noktaya işaret eder. Bu muhtemel itiraza göre Sadrüşşerîa'nın zikrettiği tanım doğru kabul edilecek olursa, ihramdan çıktıktan sonra avlanma emrinde olduğu gibi,<sup>827</sup> edânın kapsamına mubah fiillerin de girmesi gerekecektir. Oysa mubahlığa delalet eden bu emrin yerine getirilmesi edâ olarak isimlendirilmez. Muhtemel itiraza cevap veren Teftâzânî, muhakkik usûlcülere göre mubahın emredilen fiilin (*me'mûr bih*) kapsamına girmediğini ifade eder. Bu durumda emirle sabit olan fiil ancak mendup veya vâcip olabilir.<sup>828</sup>

Teftâzânî, Pezdevî'nin yukarıda zikri geçen ifadelerini naklettikten sonra emri *ibâha* ve *nedb* için hakikat kabul edenlere göre vâcibin yanı sıra nâfilenin de edânın kapsamına gireceğini ifade eder. Diğer bir ifadeyle, edâ ve kazâ emre konu olan fiilin kısımlarındandır. Emir “kesin talep” olarak tanımlanırsa edâ sadece vâcip fiilleri içine alır. Ancak emir “ister kesin olsun isterse fiili yapmanın ağır bastığı veya yapmama ile eşit kabul edildiği şekilde olsun her türlü talebi” ifade eder şekilde tanımlanacak olursa emrin konusu olan fiile vâcibin yanı sıra mendup ve mubah da girer. Dolayısıyla ikinci tanımı esas alındığında “fâilinin sevap kazandığı ancak terk eden kimsenin kötülük işlemediği” nâfile bir fiili yapmak, mendup anlamına geldiği için edâdır. Bu durumda edânın tanımı sadece emrin mûcebine hasredilmeksizin “vâcibin veya mendubun kendisinin teslimi” şeklinde yorumlanır.

---

<sup>825</sup> “تسليم نفس الواجب بالأمر” Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl* s. 131.

<sup>826</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, s. 131.

<sup>827</sup> “وَإِذَا خَلْتُمْ فَاصْطَادُوا” şeklindeki âyet (Mâide, 5/2), “İhramdan çıkınca avlanın” anlamına gelir. Her ne kadar bir emir ifadesi olsa da yasaklama ifadesinden sonra geldiği için avlanmanın mubah olduğuna delalet eder.

<sup>828</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 352.



Mamañih Teftâzânî, Pezdevî'nin ifadelerinde mubahın edâ kapsamına girdiğinden bahsetmediğini ifade eder. Çünkü usûlcülerin örfünde, ihramdan çıktıktan sonra avlanma gibi mubah fiillerin edâ kavramıyla ifade edilmesi söz konusu değildir.<sup>829</sup>

Teftâzânî, Abdülaziz el-Buhârî'nin, Pezdevî'nin ifadelerini yorumlarken yaptığı açıklamaları ise şöyle eleştirir:

Pezdevî (edâ bağlamında) mubaha değinmemiştir. Çünkü usûl-i fıkhıdaki yaygın kullanımda “edâ” lafzının avlanma emrinde olduğu gibi mubah fiiller için kullanımı söz konusu değildir. Şu var ki *Keşf* sâhibi (Abdülaziz el-Buhârî) emrin nedb ve ibâha için hakikat olduğunu ve bunların hepsinin emrin mûcebi olduğunu savunan görüşe göre mubahın da edâ olarak isimlendirilmesi gerektiğini zikretmiştir. Çünkü o Pezdevî'nin ifadesinin şu manaya geldiğini vehmetmiştir: Emir sığasını emir ve nedb anlamlarında hakikat kabul edenlere göre mubah da bir başka kısım olarak edâya dâhildir.<sup>830</sup>

Anlaşıldığı üzere Teftâzânî'ye göre Buhârî, Pezdevî'nin ifadelerini şu şekilde açıklamıştır: Emir sığasını vücûb, ibâha ve nedb anlamları arasında müşterek görenler veya bu sığanın mutlak anlamda emredilen fiile yönelik izin anlamı için vazolunduğunu savunanlara göre edânın kapsamına mubah fiil de dâhil olur. Buhârî'ye göre Pezdevî mubah fiilin işlenmesini edânın kapsamına almayacak olsaydı “emri vücûb ve nedb için hakikat olarak kabul edenler” ifadesiyle iktifa edebilirdi. Şu var ki Teftâzânî'ye göre burada “emir”den maksat emir sığası değil bizzat “emir” lafzıdır. Dolayısıyla emrin vücûbun yanı sıra nedb ve ibâha için hakikat olup olmadığı tartışması “emir” isminin kesin talebi mi; yoksa kesin olsun, râcih olsun veya eşit ihtimalli olsun mutlak anlamda talebi mi ifade ettiği hususundadır. Nitekim usûlcülerin çoğu “emir” lafzının kesin talep veya râcih olan talep anlamında hakikat olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>831</sup>

Teftâzânî'nin, Hanefî usûl düşüncesinin klasik sonrası dönem otoritelerinden Abdülaziz el-Buhârî'nin yorumuna yönelik bu eleştirisi Osmanlı ilim çevresinde tartışılmıştır. Hâşîye yazarlarından Molla Hüsrev'e göre Teftâzânî yukarıdaki ifadeleri ile Pezdevî'nin ifadelerini Abdülaziz el-Buhârî'nin değil, kendisinin yorumunun yansıttığını

---

<sup>829</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 352.

<sup>830</sup> krş. Teftâzânî, *Telvîh*, I, 352; Alâeddin Abdülaziz b. Ahmed Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî*, 2. bs., Kahire: el-Fârûk el-hadîse li't-tıbbâ'a ve'n-neşr, 1995, I, 134.

<sup>831</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 352-353.

ileri sürmüştür. Ona göre Teftâzânî'nin eleştirisinin özeti şu şekildedir: Bir fiilin mubah gibi emredilen fiil (*el-me'mûr bih*) kapsamına girmesi, edânın o fiilin yapılması için kullanılabileceği anlamına gelmez. Nitekim mubahı da emredilen fiil kapsamında kabul edenler, mubah bir fiilin yapılmasını edâ olarak isimlendirmemişlerdir. Ancak Molla Hüsrev'e göre Teftâzânî'nin zikri geçen eleştirisi problemlidir. Şöyle ki Teftâzânî'nin, Abdülaziz el-Buhârî'nin ifadelerini nakletmeden önce istisna edatı kullanmasından<sup>832</sup> sanki Buhârî'nin de mubah fiili edâ kapsamında gördüğü anlaşılmaktadır. Oysa Buhârî'nin bahsi geçen açıklamaları kendi görüşünü yansıtmaz. Ayrıca Molla Hüsrev, Teftâzânî'nin yukarıda zikri geçen “Çünkü o Pezdevî'nin ifadesinin şu manaya geldiğini vehmetmiştir...” ifadesini de değerlendirir. Molla Hüsrev'e göre bu ifadede, sanki Abdülaziz el-Buhârî'nin buradaki amacının Pezdevî'nin maksadını açıklamak olduğu anlaşılmaktadır. Oysa Buhârî'nin söz konusu ifadesi Pezdevî'nin maksadını açıklamaya yönelik değildir. Molla Hüsrev, Teftâzânî'nin ifadelerinde yanlış anlaşılma yol açan noktalara bu şekilde işaret ettikten sonra Teftâzânî'nin asıl amacını ortaya koyar. Buna göre Teftâzânî'nin eleştirisindeki amaç, Abdülaziz el-Buhârî'nin mubahı emredilen fiil kapsamında kabul eden görüşün aynı zamanda edânın mübah fiiller için de kullanılabileceği anlamına geldiğine dair ifadesidir. Zira bu ifadeye göre edânın bir fiil için kullanılabilmesi, emre konu olmasına bağlıdır. Bu takdirde emrin delaletini vücûba hasredenler edâyı yalnızca vâcip fiilin yerine getirilmesi olarak görürken; emrin delaletini nedb için genişletenler mendup fiilleri, ibâha için de genişletenler ise mubah fiilleri de edâ kapsamında kabul etmişlerdir. Oysa mubah fiillerin edâ olarak isimlendirilmesi usûlcülerin icmâsına aykırıdır.<sup>833</sup> Diğer taraftan Molla Hüsrev'e göre Teftâzânî'nin “emir”den maksadın sîga değil lafzın kendisi olduğuna dair eleştirisi de Buhârî'nin iddiasını zayıflatacak bir argüman değildir. Bütün bu sebeplerden dolayı onun eleştirileri zayıflık ve çelişkiden hâli değildir.<sup>834</sup>

Görüldüğü gibi Molla Hüsrev'e göre Abdülaziz el-Buhârî emrin hakikat anlamına ilişkin görüşün aynı zamanda edânın kapsamına hangi hükümlerin dâhil olduğunu belirlediğini düşünürken, Teftâzânî böyle bir belirlemenin olmadığını ileri sürmüştür. Ancak

---

<sup>832</sup> Molla Hüsrev, Teftâzânî'nin “إلا ما ذكر صاحب الكشف...” şeklindeki ifadesine atıf yapar.

<sup>833</sup> krş. Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 133a-133b; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 134.

<sup>834</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 133b.

Molla Hüsrev, Teftâzânî'nin Buhârî'yi eleştirmek için getirdiği argümanların yanlış anlamaya açık olduğunu ve hasmın argümanlarını çürütmeye uygun olmadığını iddia etmiştir. Hüsamzâde Mustafa'nın da Molla Hüsrev'in Teftâzânî'ye yönelik eleştirilerini naklettiği görülür.<sup>835</sup>

Hasan Çelebi Fenârî ise Molla Hüsrev'in Teftâzânî'ye yönelik eleştirilerine katılmaz ve Teftâzânî'nin ifadelerinin tutarlı ve yerinde olduğunu iddia eder. Şöyle ki Teftâzânî'nin, Abdülaziz el-Buhârî'nin görüşünü nakletmeden önce zikrettiği istisna edatı *munkatı* 'istisnaya delalet eder.<sup>836</sup> Dolayısıyla Teftâzânî, Buhârî'nin görüşünden önce usûlcülerin örfünde edânın mubah fiiller için kullanılmasının söz konusu olmadığını söylemiştir. Buhârî'den naklettiği görüşte ise bu kullanımın mutlak olarak doğru olduğu ifade edilmeyip sadece emrin nedb ve ibâha için hakikat olduğunu kabul edenlere göre böyle bir kullanımın söz konusu olabileceği iddia edilmiştir. Teftâzânî ise burada iddia ettiği gibi sözü edilen görüşün böyle bir kullanımı gerektirmediğini iddia ederek Abdülaziz el-Buhârî'nin ifadesini eleştirmiştir. Hasan Çelebi isim vermeden Molla Hüsrev'in eleştirisine atıfta bulunur. Ona göre burada Abdülaziz el-Buhârî sadece Pezdevî'nin metnini açıklamaktan öte eleştirse bile Teftâzânî'nin bu eleştiriye yönelik tenkidi yerindedir. Hasan Çelebi, Molla Hüsrev'in iddiasının aksine Teftâzânî'nin bu meselede ifadelerinde herhangi bir tutarsızlık ve zayıflık olmadığını iddia eder.<sup>837</sup> Hasan Çelebi'nin aynı zamanda hocası Molla Hüsrev'in, Teftâzânî'nin ifadelerini yanlış anladığına işaret ederek yorum eleştirisi getirmesi dikkat çekicidir.

---

<sup>835</sup> bk. Hüsamzâde Mustafa, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 169a.

<sup>836</sup> İstisna Arap dilinde muttasıl ve munfasıl olmak üzere ikiye ayrılır. Muttasıl istisna bir şeyi, birden fazla olan şeylerden dışarıda bırakma anlamına gelirken, *munkatı* 'istisnada istisna edatından sonraki kısım, esasında öncesinde zikredilen hususlara dâhil değildir. Yani *munkatı* 'istisnada her ne kadar lafzen bir istisna edatı bulunsa da, mana olarak istisna edilen şeyin dâhil olduğu nesnelerden dışarıda bırakılması söz konusu değildir. Bu durumda istisna edatı “ancak”, “fakat” gibi anlamlar gelir. *Munkatı* 'istisna hakkında bilgi için bk. Radıyyüddîn Muhammed b. Hasan el-Esterabadi, *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye*., nşr. Yusuf Hasan Ömer, Tahran: Müessesetü's-Sadık, 1978, II, 75-76.

<sup>837</sup> Fenârî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, II, 77, 78.

## B. Vücûb ve Edânın Vücûbu Ayrımı

Sadrüşşerîa muvakkat fiilleri ele aldığı kısımda namazın vaktinin, edâ edilen ibadet (*müeddâ*) için zarf ve edâ için şart olduğunu ifade eder. Çünkü vaktin geçirilmesiyle edâ da kaçırılmış olur. Zira zikri geçtiği üzere edâ, emirle sâbit olan fiilin aynının yerine getirilmesi demektir. Emirle sabit olan fiil ise namazın vaktinde kılınmasıdır. Oysa namazın vakti dışında kılınması emredilen fiilin aynını değil benzerini yerine getirmektir. Çünkü edânın şartı olan vakit geçirilmiştir. Vakıt namaz için aynı zamanda vücûb sebebidir. Zira gerek namazın belirli vakitlerde kılınmasını emreden âyet gerekse “öğle namazı” ifadesinde olduğu gibi namazın ilgili vakte izafe edilmesi vaktin namazın vücûbu için sebep olduğunu gösterir. Namazın bu şekilde vakte izafe edilmesi namazın o vakte mahsus olduğuna (*ihtisâs*) delalet eder. Öte yandan fiilin belirlenen vakitten önce veya sonra gerçekleşmesi, namazın hükmünün de değişmesi ve ibadetin vakte öncelenmesi durumunda geçersiz olması, namazın vücûb sebebinin vakit olduğunu göstermektedir.<sup>838</sup>

Sadrüşşerîa’ya göre vakit, sebep olduğu hükmün ortaya çıkması için bizzat müessir olmasa da Allah onu hükmün varlığı için sebep kılmıştır. Şöyle ki Allah kolaylaştırmak için satış hükmünü mülkiyete, namazın vücûbunu vaktin girmesine bağladığı gibi hükümleri açık (*zâhir*) durumlara bağlamıştır. Buna bağlı olarak, bize nispetle hükümler bu durumlara izafe edilmiş olur. Dolayısıyla Allah’ın belirlemesiyle ateş nasıl yakıcılık için müessir kılınmışsa söz konusu durumlar da hükümlerin ortaya çıkması için müessir olur.

Bu hususta getirilebilecek bir itirazı zikreden Sadrüşşerîa hükmün kadim olduğunu ve vakit gibi hâdis unsurların kadim hüküm için müessir olamayacağını ifade eder. Buradaki itirazın, hükmü kadim hitap olarak tanımlayan Eş’arî-mütekellim usûl geleneğinin öncüllerinden hareketle ileri sürüldüğü anlaşılmaktadır. Sadrüşşerîa bu itiraza Hanefî usûl geleneğinin hüküm tasavvurundan hareketle cevap vererek Allah’ın ezeldeki hükmü olan icâbın kadim olduğunu ancak hükmün terim anlamına karşılık gelen vücûbun hâdis olduğunu ve hâdis olan fiile izafe edildiğini ileri sürer. Dolayısıyla kadim icâbın eseri olan

---

<sup>838</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 431-432.

vücûb, iddia edildiği gibi kadim değildir ve hâdis olan vakit bu hükmün sebebi olabilir.<sup>839</sup> Öte yandan vakit, vücûbun kendisinin (*nefsü'l-vücûb*) sebebidir. Şöyle ki vücûbun kendisinin hakiki sebebi kadim hüküm (îcâb) olmakla birlikte, kadim îcâb hükmü, açık (*zâhir*) bir duruma bağlamıştır. Bu açık durum -kullara nispetle- vücûbun kendisinin sebebidir. Emir lafzı ise hükmü zâhir bir sebebe (burada vakit) bağlayan kadim îcâbla vâcip olan fiili talep etmek için gelir. İşte edânın vücûbunun (*vücûbü'l-edâ*) sebebi bu emir lafzıdır. Sadrüşşerîa vücûbun kendisi ile edânın vücûbunun sebebini bu şekilde ortaya koyduktan sonra bu ikisinin farkını zimmet ve borçluluk üzerinden açıklar. Buna göre vücûbun kendisi mükellefin zimmetinin bir şeyle dolu olmasını ifade ederken, edânın vücûbu, zimmetin kendisine taalluk eden bu şeyden boşaltılması demektir. Dolayısıyla edânın vücûbundan önce kişinin zimmetinde bir borcunun olması yani vücûbun kendisinin bulunması gerekir. Söz gelimi bir kimse bir şeyi satın aldığı anda o şeye karşılık olan semen zimmetinde sabit olur. Bu vücûbun kendisidir. İşte bu vücûba binaen *mutâlebe* (borcun talep edilmesi)<sup>840</sup> esnasında edânın gerekli olması ise edânın vücûbudur.<sup>841</sup>

Sadrüşşerîa vücûbun sebebi ile edânın vücûbunun sebebi arasındaki farkı açıkladıktan sonra bu farkı reddedenleri eleştirir. Bu bağlamda âlimlerden bir kısmının vücûbun kendisi ile edânın vücûbu arasındaki farkı kavrayamadığını ve vücûbun ancak edâdan ibaret olan fiile ilişebileceğini dolayısıyla vücûbun kendisi ile edânın vücûbu arasında farkın bulunmadığını iddia ettiklerini zikreder. Sadrüşşerîa bu ikisi arasındaki farkı hüsün-kubhun

---

<sup>839</sup> Nitekim Eş'arî-mütekellim usûlcüleri hükmü "Allah'ın mükellefin fiillerine ilişkin hitabı" şeklinde tanımlarken Hanefî usûl geleneğinde hüküm "mükellefin fiillerine ilişkin hitapla sabit olan şey" olarak tarif edilmiştir. (Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 2015; Râzî, *Mahsûl*, I, 89-92) Dolayısıyla Eş'arî-mütekellim gelenekte hüküm Allah'ın kadim hitabı olarak görülürken Hanefî-fukahâ usûlcüleri hükmü "hitabın eseri" veya "hitapla sabit olan şey" şeklinde kabul ederler. Görüldüğü üzere Sadrüşşerîa itiraza verdiği cevapta argümanı Hanefî-fukahâ geleneğinde hakim olan hüküm tanımından hareketle kurmuştur. Hükmün tanımı hakkındaki görüşler ve argümanları için bk. Semerkandî, *Mîzân*, ss. 16-23; Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 37-40.

<sup>840</sup> Klasik fıkıh kaynaklarından bir kısmında zimmette sabit olan deyn bir mal olarak tasavvur edilmemiş ve alacaklının zimmette bulunduğu var sayılan bu vasma ilişkin hakkı mutâlebe hakkı olarak isimlendirilmiştir. Bu hak doğrudan mal üzerinde kurulan milk nitelikli bir hak olmayıp şahsa yöneltilmesi bakımından kara Avrupası hukuk sistemindeki alacak hakkına benzerlik gösterir. Deyn üzerindeki hakkın mahiyeti üzerine klasik eserlerde cereyan eden tartışma ve bunun değerlendirmesi için bk. Hasan Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, Marmara Üniversitesi SBE, 2000, ss. 281-287.

<sup>841</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 432-434.

ontolojik temellerini ele aldığı dört mukaddimede ortaya koyduğu mevcut fiil ve ikâ ayrımı üzerinden açıklar. Buna göre vaktin namazın vücûbu için sebep olması o vakit geldiğinde Allah’a ibadet için vazedilen özel biçimin (*hey’e mahsûsa*) varlığının vâcip olmasını ifade eder. Bu özel biçim namaz ibadetidir. İşte sebepten sonra bizzat bu biçimin varlığının gerekli olması vücûbun kendisidir. Edânın vücûbu ise bu biçimin ikâsının gerekliliğini ifade eder. Dolayısıyla ikânın gerekliliği, bu ikâyâ konu olan bahsi geçen özel biçimin gerekliliğine dayanır. Özetle, sebep olan vakit söz konusu biçimin varlığını vâcip kılarken, bu vücûb aracılığı ile şeklin ikâ edilmesi gerekli olur. Sırasıyla ilk vücûb özel şekil olan namaza ilişirken, ikinci vücûb namazın edâsına ilişir. Buna bağlı olarak hastanın ve yolcunun durumunda olduğu gibi vücûbun kendisi, edânın vücûbu olmaksızın bulunabilir. Nitekim hasta ve yolcu için özel biçim olan oruç ibadeti vâciptir. Çünkü vücûb hükmüne yönlendiren sebep (vakit) ve bu hükme elverişli bir mükellef bulunduğunda söz konusu özel biçimin gerekliliği yani vücûb hükmünün kendisi ortaya çıkar. Ancak böyle kimselerin bu biçimi ikâ etmeleri vâki olsa dahi vâcip olmaz. Başka bir ifadeyle, mükellef böyle bir durumda her ne kadar ibadeti edâ etse de bu edânın vücûbu gerekmez.<sup>842</sup> Görüldüğü gibi Sadrüşşerîa dört mukaddimede ortaya attığı ikâ kavramını vücûb ile edânın vücûbu bağlamında da devreye sokmuştur. İkâ, bu bağlamda fiilin mükellef tarafından edâ edilmesini ifade etmektedir. Sadrüşşerîa’nın “özel biçim (*hey’e mahsûsa*)” olarak ifade ettiği fiil ise mastardan hâsıl olan dış dünyadaki fiile karşılık gelmektedir.

Sadrüşşerîa’ya göre mükellefin özel biçimi ikâsının vâcip olması (edânın vücûbu), ancak bu biçimin vücûbuna (vücûbun kendisine) bağlıdır. Bununla birlikte ikâsı vâcip olmadığı hâlde, özel biçimin vücûbu mümkündür. Başka bir ifadeyle, her ne kadar edânın vücûbu vücûbun kendisine bağlı olsa da, vücûbun kendisinin olduğu her durumda edânın vücûbu ortaya çıkmayabilir. Söz gelimi hasta ve yolcunun orucunda olduğu gibi edânın vücûbu olmaksızın vücûbun kendisi sabit olabilir. Vücûb ile edânın vücûbu arasındaki farkı ayrıca bey‘ akdiyle örneklendiren Sadrüşşerîa, tayin edilmemiş bedelle yapılan alışverişte müşterinin akdin konusu olan mal üzerinde mülkiyetinin sabit olacağını ifade eder. Bu durumda ise mübadele akdinin gerçekleşmesi için satıcının da müşterinin ödemesi gereken borca mâlik olması gerekir. İşte müşterinin bu borçluluk durumu vücûbun kendisidir.

---

<sup>842</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 436-437.

Müşterinin gereken borcun edâsının gerekliliği ise edânın vücûbuna karşılık gelir ve bahsi geçen ilk vücûba dayanır. Diğer bir ifadeyle, akit sebebiyle müşteri için ortaya çıkan borçluluk vücûbun kendisi olurken, bu borcun mutâlebe edilmesi durumunda edânın vücûbu ortaya çıkar.<sup>843</sup>

Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın vücûb ve edânın vücûbu arasındaki farkı açıklamak için gündeme getirdiği hasta ve yolcunun durumunu takrir eder.<sup>844</sup> Takririnde bu kimseler için ibadetin özel biçiminin, sebebin (vakit) ve hükme mahal olan kişinin ehliyetinin olması durumunda gerekli olduğunu ifade eder. Ancak hitap bulunmadığı ve mâni' ortaya çıktığı için bu kişilerin fiili îkâ etmeleri gerekmez. Mâlî meselelerde ise satım bedelinin örnek verildiğini zikreden Teftâzânî, bedel olmaksızın bey' akdi olamayacağı için işaretle belirlenmediği durumda semenin, malı satın alan kişinin zimmetinde vâcip olacağını ifade eder. Bu durumda alacaklı mutâlebe etmedikçe borcun bedelinin edâ edilmesi vâcip olmaz. Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın ifadelerini bu şekilde takrir ettikten sonra bu ifadelerin problemli olduğunu iddia eder. Zira “sebebin bulunduğu durumda ibadetin özel biçiminin varlığı gerekli olur” ifadesi ile (a) söz gelimi hasta ve uyuyan şahıstan böyle bir fiilin gerekliliği kastediliyorsa, Sadrüşşerîa'nın iddiasının aksine, îkânın gerekliliği olmaksızın dış dünyada mevcut olan fiilin (*hey'e mahsûsa*) gerekli olması düşünülemez. Ayrıca böyle bir kimseden söz konusu fiilin vuku bulmasının gerekliliği şeriat tarafından muteber de değildir. Şu hâlde fiilin vukuunun gerekli olduğu noktada îkâ da gerekli olur.<sup>845</sup> Diğer taraftan “sebeple birlikte

---

<sup>843</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, I, 437.

<sup>844</sup> Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın vücûb ile edânın vücûbu arasında yaptığı ayrımı itiraz eder. Buna göre her ne kadar açıklamalar değişse de, fakihlerin örfünde vücûb temelde mükellefin talep edilen fiilin terk edilmesi hâlinde dünyada yergiyi âhirette ise cezayı hak ettiği durumu ifade eder. Yapılan farklı vücûb tanımları esasında bu anlama racidir. Şâfiîlerin cumhuru buradan hareketle vücûbu, fiili yerine getirmenin (*ityân bi'l-fi'l*) gerekliliği şeklinde tanımlamışlardır. Şu hâlde vücûb, edânın vücûbu olmaksızın anlamsızdır. Başka bir ifadeyle, vücûbun tanımında zikredilen “fiilin yerine getirilmesi” ifadesi edâdan, kazâdan ve iadeden geneldir. Bir mâni olmadan sebep tahakkuk ettiğinde ve hükmün mahalli bulunduğu fiilin edâsı vâcip olur. Bu durumda ise fiili terk eden kimse günahkâr olur ve fiilin kazâsını yerine getirmesi gerekir. Ancak vakitte âdet durumu ve uyku hâli gibi şer'î veya aklî bir mâninin ortaya çıkması hâlinde, fiilin vücûbu mâninin ortadan kalktığı ana ertelenir. Teftâzânî, *Telvîh*, I, 433.

<sup>845</sup> Bu eleştirinin Sadrüşşerîa'nın dört mukaddimedeki argümanı ile örtüştüğü görülür. Zira Sadrüşşerîa söz konusu mukaddimelerde dış dünyada mevcut olan ihtiyârî fiili varlığa çıkaran tam illete îkânın da dâhil olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla her ne kadar fiili ortaya çıkaran tek sebep îkâ olmasa da, fiilin kulun îkâsı olmadan ortaya çıkması düşünülemez. Şu hâlde Teftâzânî'nin bu eleştirisini aynı zamanda tutarsızlık eleştirisi olarak okumak mümkündür.

özel biçimin varlığının gerekli olması” ile (b) genel anlamda bu şeklin varlığının gerekliliği kastedilirse bu Şâfiîlerin büyük kısmının ileri sürdüğü görüşle örtüşür. Nitekim onlara göre kazâ belirli bir şahıs için özel biçimin vücûbu olmaksızın vâcib olabilir. Başka bir ifadeyle, ibadetin kazâsı, kendisinden önce vücûbun genel anlamda ortaya çıkmasına bağlıdır. Bu durumda fiilin belirli bir şahıs için vâki olmasının gerekliliği ancak o kulun fiili îkâsı ile mümkündür. Yani vücûbun, edânın vücûbu olmadan ortaya çıkması mümkün değildir. Teftâzânî bu sebeple vücûb ile edânın vücûbu arasındaki farkın ifade edilmesinin zor olduğunu düşünür.<sup>846</sup>

İbadetlerde hasta ve uyuyan gibi kimse örneklerini de eleştiren Teftâzânî’ye göre böyle kimselerin özürlü ortadan kalktıktan sonra fiili îkâ etmesi, özürlü esnasında kendisine vâcib olur. Yani söz konusu özürle malul olan kimselerin fiili edâ etmesinin vücûbunun sebebi özürlü devam ettiği anda ortaya çıkmaktadır. Sadece vücûb sebebi gerçekleşen bu edânın özür kalktıktan sonra yerine getirilmesi gerekir. Müşterinin satım bedelini mutâlebe esnasında edâ etmesi ise mutâlebenin öncesinde kendisine vâcib olur. Diğer bir ifadeyle, fiilin başka bir zamanda îkâsı, vücûbun sebebi bulunduğu gerekli olur. Yoksa bu iki durumda, fiilin îkâsı ve borcun edâsı, özür anında veya mutâlebenin öncesinde hemen gerekli değildir. Teftâzânî bu eleştiriyi getirdikten sonra vücûb ve edânın vücûbu arasındaki fark için şu tarz bir açıklamanın uzak bir yorum olmayacağını ifade eder: Vücûb, sebebin tahakkuk etmesinin ardından herhangi bir zamanda fiilin îkâsının ve borcun edâsının gerekliliğini ifade eder. Edânın vücûbu ise bu îkâ ve edânın belirli bir zaman için gerekli olması demektir.<sup>847</sup> Görüldüğü gibi Teftâzânî, Sadrüşşerîa’nın vücûb ile edânın vücûbu arasındaki farkı ortaya koymaya yönelik açıklamalarının bahsi geçen farkı gösteremediğini ileri sürmüştür. Hatta bu argümanlardan hareketle ancak vücûb ile edânın vücûbunun aynı olduğuna ulaşılabileceğini iddia etmiştir. Teftâzânî söz konusu eleştirisinin yanı sıra söz konusu farkı açıklamak için işkâlden uzak alternatif bir argüman önermiştir.

Seyyid Şerif Cürcânî, Teftâzânî’nin vücûb ve edânın vücûbu arasındaki fark için önerdiği bu açıklamanın usûlcülerin kastettiği anlamdan uzak bir yorum olduğunu ifade eder. Çünkü ileri sürdüğü bu fark vücûb ile edânın vücûbu arasındaki ayrıma işaret etmeyip

---

<sup>846</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 435.

<sup>847</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, I, 435.



sadece edânın vücûbunun zaman bakımından mutlak ve mukayyet olması arasındaki ayrımı gösterir. Zira aralarında fark olduğunu iddia ettiği her iki durumda da ikânın gerekliliği söz konusudur. Bu ise her iki durumun da temelde edânın vücûbu anlamına geldiğine delalet eder. Kaldı ki Teftâzânî'nin dikkat çektiği bu açıklamayı öncesinde hiç bir usûlcü gündeme getirmemiştir.<sup>848</sup> Görüldüğü gibi Teftâzânî kendi açıklamasının uzak bir yorum olmadığını iddia etmekle beraber Cürcânî, usûlcülerin yaptığı ayırmadan uzak olduğunu savunmak suretiyle onun bu iddiasını men' etmiştir. Teftâzânî'nin açıklamasının iddia ettiği gibi vücûb ile edânın vücûbu arasındaki farkı ortaya koymadığını, sadece edânın vücûbunun belirli bir vakitle sınırlandırılmış olması ve olmaması arasındaki ayrıma dayandığını ileri sürmüştür. Cürcânî'nin bu eleştirisi Osmanlı ilim çevresindeki tartışmanın merkezinde yer almış, müellifler bu eleştiriye cevap vermeye çalışmışlardır.

Kırımî, Cürcânî'nin eleştirisini isim zikretmeden naklettikten sonra buna yönelik muhtemel bir cevabı gündeme getirir. Bu cevaba göre Teftâzânî'nin ifadelerinde vücûb ile edânın vücûbu arasındaki fark fiilin herhangi bir zamanda ikâsının gerekliliği ile bu ikânın belirli bir zamanda gerekliliği arasındaki ayrıma dayanır. Şu hâlde Cürcânî'nin ileri sürdüğü gibi bu iki gerekliliğin de edânın vücûbu olarak yansıtılması ve ikisinin özdeşleştirilmesi kabul edilemez. Çünkü Teftâzânî'nin açıklamasında ilk vücûb fiilin müvessa' vakitteki gerekliliğine işaret ederken ikinci vücûb böyle bir gerekliliğe işaret etmez. Mamafih Kırımî bu cevabın Cürcânî'nin eleştirisi karşısında fayda sağlamayacağını ve zorlama bir argüman olduğunu ifade eder. Zira ona göre Sadrüşşerîa'nın açıklamasında olduğu gibi, vücûbun "özel biçimin vukuunun gerekliliği" ve edânın vücûbunun "bu özel biçimin ikâsının gerekliliği" şeklinde tanımlanması durumunda Teftâzânî'nin getirdiği argümana gerek kalmayacaktır.<sup>849</sup> Kırımî'nin açıklamalarından Cürcânî'nin eleştirisine hak verdiği hatta Sadrüşşerîa'nın argümanını yerinde bulduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar Cürcânî'nin eleştirisine cevap verse de bu cevabı zorlama olarak görmesi de bu tespiti desteklemektedir.

Cürcânî'nin eleştirisini nakleden Molla Hüsrev ise bu eleştirinin kayda değer bir itiraz olmadığını savunur. Zira vücûbun, edânın sıfatı olduğunu ileri süren Şâfiî usûlcülerin ortaya attığı işkâle göre mevsuf olan edâ henüz ortada değilken sıfatın (vücûb) varlığından söz

---

<sup>848</sup> Cürcânî, *Hâşiyetü't-Telvîh*, s. 79.

<sup>849</sup> Kırımî, *Hâşiyetü ale't-Telvîh*, vr. 134b.

edilemez. Sadrüşşerîa'nın argümanı için söz konusu olan bu işkâli ortadan kaldırmak isteyen Teftâzânî ise vücûbu edânın değil fiilin sıfatı kabul etmiş ve vücûb ile edânın vücûbunu zamanla sınırlandırılması bakımından ayrıma tabi tutmuştur. Molla Hüsrev'e göre vücûb ile edânın vücûbu böyle bir ayrıma da elverişlidir.<sup>850</sup> Hüsamzâde Mustafa da Molla Hüsrev'in verdiği bu cevabı nakleder ve Teftâzânî'nin bu ayrımının anlamlı olduğunu savunur.<sup>851</sup> Pek çok noktada Teftâzânî'nin argümanlarını eleştiren Molla Hüsrev'in bu meselede Cürcânî'nin eleştirisine karşı Teftâzânî'nin argümanını savunması dikkat çekicidir.

Hasan Çelebi Fenârî, Cürcânî'nin eleştirisini isim vererek alıntıladıktan sonra bu eleştirinin cevaplanabileceğini ifade eder. Teftâzânî'nin vücûb ile edânın vücûbu arasındaki fark için önerdiği açıklama namaz vaktinin fiil için geniş (*müvessa'*) olmasıyla alakalıdır. Nitekim namazın vakti geniş olduğu için salt namazın vücûbu için söz konusu vakit içinde belirli bir zaman dilimi şart koşulmamıştır. Yani namaz bu vakit içerisinde herhangi bir zaman diliminde kılınabilir. Edânın vücûbu ise, vücûbun aksine, kişinin namaz fiiline başladığı esnada veya vaktin bu fiile başlanabilecek son cüzünde sabit olur. Yani edânın vücûbu muayyen bir vakitte sabit olur. Dolayısıyla Teftâzânî'nin vücûb ile edânın vücûbu arasında vaktin belirlenmiş olup olmaması bakımından yaptığı ayrım anlamlıdır. Şu var ki Fenârî'ye göre böyle bir ayrım başka noktalardan eleştiriye açıktır. Zira bu ayrım kabul edildiğinde namaz vakti boyunca uyuyan ve baygın olan kişiler için edânın da vâcib olması gerekir. Nitekim böyle kimseler vaktin herhangi bir kısmında namaza başlayamamış olsalar da fiile başlanabilecek son zaman diliminde bulunmuşlardır.<sup>852</sup> Hasan Çelebi her ne kadar Teftâzânî'nin iki vücûb arasındaki ayrımının işkâlden hâli olmadığını düşünse de bu ayrımı açıklayıcı ve anlamlı bulduğunu ifade ederek Cürcânî'nin eleştirisine cevap vermiştir. Başka bir ifadeyle, Cürcânî'nin eleştirisini yerinde bulmamakla birlikte, Teftâzânî'nin argümanına başka bir işkâl yöneltmiştir.

---

<sup>850</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 159b.

<sup>851</sup> Hüsamzâde Mustafa, *Hâşiye ale't-Telvîh*, vr. 188b.

<sup>852</sup> Fenârî, *Hâşiye ale't-Telvîh*, II, 197.

## SONUÇ

Hâşiyelerin üzerine yazıldığı *Telvîh* Hanefî usûl düşüncesinin klasik sonrası dönemini önemli ölçüde etkileyen bir eserdir. Teftâzânî bu hâşiyesini Sadrüşşerîa'nın *Tavzîh*'i üzerine yazmıştır. Sadrüşşerîa *Tavzîh*'te klasik Hanefî-fukahâ usûl geleneğini, dönemin mütekellim usûlcülerinin ve Eş'arî kelâmcıların yaygın bir şekilde kullandığı felsefe ve mantık disiplinlerinin kavram, mesele ve ilkeleri üzerinden yeniden ele almış; kelâmla irtibatlı hüsün-kubuh ve teklîf gibi konularda ise Mâtürîdî geleneğin yaklaşımını tercih etmiştir. Teftâzânî bu eser üzerine kaleme aldığı *Telvîh* hâşiyesinde Sadrüşşerîa'nın getirdiği argümanları takrir edip yer yer eleştirilere tabi tutmuş, muasır olan Cürcânî ise *Telvîh* üzerine yazdığı hâşiyesinde Teftâzânî'nin yorum veya eleştiri getirdiği noktalarda bu isme itirazlar yöneltmiştir. *Tavzîh* ve *Telvîh*'in meseleleri ele alış biçimi ve konu edindiği tartışmalar Osmanlı usûl düşüncesini ciddi şekilde etkilemiştir.

Osmanlı ulemasının “kendisini yenileyebilen ilmî sistem” içinde yetişme süreci 9/15.'in asrın başlarına kadar uzanır. Nitekim bu dönemde Molla Fenârî, Molla Yegân ve oğulları başta olmak üzere yetiştirdiği talebelerle, 15. asrın ikinci yarısında meydana gelecek ilim çevresinin kaynağında yer almıştır. Özellikle Molla Fenârî>Molla Yegân>Hızır Bey silsilesi bu çevrenin yetişmesinde önemli rol oynamıştır. Böylece Osmanlı topraklarında hizmet veren âlimler, önceki dönemlerin aksine, himaye gördükleri siyasi teşebbüsün desteklediği kurumlarda yetişmeye ve yeni talebeler yetiştirmeye başlamışlardır. Diğer taraftan bu asrın ilk yarısında Osmanlı topraklarına gelen Burhâneddin el-Herevî, Fahreddin el-Acemî, Ali el-Acemî, Molla Gürânî, Molla Şerefüddin Kırımî ve Alaeddin et-Tûsî gibi isimler de bizzat ve yetiştirdikleri talebelerle söz konusu asrın ikinci yarısında ortaya çıkan ilim çevresinin oluşumunda pay sahibi olmuştur. Bu çerçevede Molla Ahmed Kırımî, Molla Hüsrev, Hacıhasanzâde Muhammed, Alâeddin el-Arabî, Kestelî, Hocaşâde Muslihuddin, Molla Abdülkerim, Hatibzâde Muhyiddin, Samsûnîzâde Hasan, Hasan Çelebi Fenârî ve Molla Lutfi gibi 15. yy.'ın ikinci yarısında öne çıkan âlimler aynı zamanda *Telvîh* üzerine hâşîye kaleme alan isimlerdir. Bu âlimlerin önemli bir kısmı İstanbul'un fethinden sonra kurulan Sahn-ı semân gibi prestijli öğretim kurumlarında görev yapmışlar; Fâtih'in vazettiği bürokratik hiyerarşi içinde bilâd-ı selâse kadılıkları, Anadolu ve Rumeli kazaskerlikleri, sultanın hocalığı ve İstanbul müftülüğü (şeyhülislâmlık) gibi üst düzey mansıplar elde

etmişlerdir. Paylaştıkları ortak ilmî ortamlar aynı zamanda entelektüel faaliyetlerine ve bilgi üretimlerine de yansımıştır. Bu ilim çevresinde sultanın da teşvikiyle düzenlenen ilmî münâzaralar entelektüel canlılığa vesile olmuş, otorite isimler olarak kabul gören Teftâzânî ve Cürcânî'nin eserleri üzerinden yaygın bir şekilde hâşiye yazımı gerçekleşmiştir.

Söz konusu otorite isimlerin eserleri üzerinden gerçekleşen hâşiye yazımının önemli tezahürlerinden biri de *Telvîh* hâşiyeleri olmuştur. Molla Ahmed Kırımı, Molla Hüsrev, Ali Kuşçu, Hüsamzâde Mustafa ve Hasan Çelebi *Telvîh* üzerine; Alâeddin el-Arabî, Hatibzâde Muhyiddin, Samsûnîzâde Hasan, Molla Lutfî, Hacıhasanzâde Muhammed ve Kesteli ise söz konusu eserin *mukaddimât-ı erba'* kısmı üzerine hâşiye kaleme almışlardır. Bu hâşiye geleneğinde öne çıkan önemli tartışma alanlarından biri de hüsün-kubuh ve mükellefin fiilleri olmuştur. Özellikle Sadrüşşerîa'nın dört mukaddime (*mukaddimât-ı erba'*) üzerinden, Fahreddin er-Râzî'nin ortaya attığı ve sonrasında Eş'arî düşünce geleneğinde kabul görmeye başlayan, fiillerde cebri temellendiren argümana yönelttiği eleştiri önemli bir tartışma alanı olmuştur.

Sadrüşşerîa felsefenin kavram ve meseleleri üzerinden kurduğu dört mukaddimede kulun irade, kasıt ve îkâsının da fiili zorunlu olarak ortaya çıkaran şartlara dâhil olduğunu ontolojik olarak temellendirmiştir. Mukaddimelerde Eş'arî düşünce geleneğinde ma'dûm kabul edilen itibarî emirleri ne mevcut ne ma'dûm kabul edip hâller şeklinde açıklayan Sadrüşşerîa, ihtiyâr, îkâ ve kasıt gibi unsurları hâl kabul etmiş ve hâllerin ise tam illete dâhil olduğunu ispat etmiştir. Argümanında bir taraftan kulun fiilin varlığı gelmesinde payı olduğunu temellendirirken, diğer taraftan onun fiildeki dahlini ifade eden ihtiyâr, kasıt ve îkâsının -mevcut olmadığı için- doğrudan Allah tarafından yaratılmadığını veya dâî gibi bir illeti bulunmadığını göstererek Yaratıcıya zorunlu bir nedensellik bağıyla bağlı olmadığını ortaya koymuştur. Böylece kulun iradesinin nedensellik ilişkisi içinde en nihayetinde zorunlu varlığa dayanmadığını ispat ederek Râzî'nin cebr iddiasını temelsizleştirmiştir. İncelenen dönemdeki hâşiye müellifleri Sadrüşşerîa'nın dört mukaddimesini Teftâzânî'nin bu husustaki yorum ve eleştirileri üzerinden ele almışlar; bu bağlamda kulun îkâsının kadim îkâya dayanması, mümkünün illete muhtaçlığı, îcâdın illete dâhil olması, tam illetin bir kısmının ma'dûm olması, hâllerin zorunlu varlığa duyduğu ihtiyacın niteliği ve iradenin sebepli (*mu'allel*) olmayışı gibi meseleleri tartışmışlardır. Teklîfi ontolojik olarak

temellendiren dört mukaddimenin dışında; kulun fiili kesb süreci, hüsün ve kubhun tanımı, özünde iyi bir fiil olan tasdikın tanımı, Şâri'in emrine konu olan adaletin özünde iyi olup olmaması, teklîf-i mâ lâ yutâkın imkânı, vücûb ve edânın vücûbu gibi mükellefin fiiline ilişkin meseleler dönemin hâşiyelerinde gündeme gelen diğer tartışma alanları olmuştur.

Çalışmada ele alınan tartışmalar bağlamında tespitlerde bulunulacak olursa, söz konusu dönemde *Telvîh* üzerine hâşiyeye yazan âlimler bu eserler üzerinden o dönem için otorite figürler olan Teftâzânî ve Cürçânî'nin fikirleriyle irtibat kurmuşlardır. Kendi yetkinliklerini bu otoritelerin fikirleriyle kurdukları irtibatın keyfiyeti üzerinden göstermek istemişler; kimi zaman bu otorite isimlerin argümanlarını eleştirmiş, kimi zaman bu argümanları aynı ilim çevresine mensup olan diğer âlimlere karşı savunmuşlardır. Ancak tartışmalarda görüldüğü üzere daima otorite isimlerin argümanları merkezde olmuştur. Bu sebeple ele alınan tartışmalar bağlamında *Telvîh* üzerine kaleme alınan hâşiyelerin daha ziyade argüman odaklı metinler olduğu tespit edilmiştir. Başka bir ifadeyle, hâşiyelerin ilgilendiği temel soru belirli bir meselede hangi görüşün doğru olduğundan ziyade ilgili görüşün nasıl temellendirildiğidir. Bu bakımdan hâşiyeye yazarları ister doğrudan otoritelerin argümanıya uğraşsın isterse bu argüman üzerinden muasır olan âlimlerle tartışsınlar, otoritelerin fikirleriyle olan irtibatlarını argümanlar üzerinden kurmuşlardır. Hâşiyelerde otoritelerin fikirleriyle irtibat kurma şekilleri eleştiri, yorum, nakil ve derleme olmak üzere üç ayrı başlık üzerinden ele alınmıştır. İncelenen tartışmalardan hareketle, bu irtibat şekillerinin de kendi içinde farklı cihetleri olduğu tespit edilmiştir. Bu çerçevede hâşiyelerde otoritelere veya muasır âlimlerin argümanlarına karşı getirilen eleştirilerin; işkâl ve geçersizlik, tutarsızlık, uygunsuzluk, argümantasyon tekniği, alternatif argüman getirme, argüman tamamlama ve yorum eleştirisi şeklinde ortaya çıktığı belirlenmiştir. Ayrıca tartışmalarda nadir de olsa görüş eleştirisine ve alternatif görüşe rastlanmıştır. Hâşiyelerde argümanların yorumlanması ise takrir ve tevcih, alternatif yorum getirme ve argümanın izini sürme şekillerinde ortaya çıkmıştır. Üçüncü irtibat şekli olan nakil ve derleme ise hâşiyeye müellifinin kendisinden önce otoritelerin argümanlarına getirilen eleştirileri ve bu eleştirilere verilen cevapları naklederek derlemesini ifade etmektedir.

İncelenen eserler ve tartışmalar bağlamında bu irtibat cihetleri bakımından farklı hâşiyelerin öne çıktığı görülmüştür. Nitekim Molla Hüsrev, Kestelî ve Hatibzâde gibi

isimlerin hâşiyeleri argümanlara yönelik eleştirilerle öne çıkarken; Kırımî'nin hâşiyesinde yorumun ağır bastığı, Hasan Çelebi Fenârî'nin hâşiyesinde ise eleştiriler de bulunmakla birlikte nakil ve derleme yönünün öne çıktığı görülür. Hasan Çelebi'nin kendisinden önceki pek çok tartışmayı özetleyerek nakletmesi ve getirilen eleştirilere yer yer cevap vermesi, *Telvîh*'in problemleri noktaları üzerinden cereyan eden tartışmaların seyrini izleme imkânı sunması bakımından önemlidir.

Hâşiyelerdeki tartışmalardan hareketle bazı tespitlerde bulunmak gerekirse, Molla Hüsrev'in hâşiyesinin Teftâzânî'nin argümanlarına yönelik eleştiriler ile öne çıktığı, bununla birlikte hâşiyesinde zaman zaman Sadrüşşerîa ve Cürcânî'nin argümanlarının da eleştirildiği anlaşılır. Alâeddin el-Arabî ve Hatibzâde ise eleştiri yönü ağır basan hâşiyelerinde çoğunlukla Teftâzânî'nin argümanlarına, kimi zaman Sadrüşşerîa ve Cürcânî'nin argümanlarına eleştiriler getirmişlerdir. Hâşiye yazarlarından Samsûnîzâde Hasan hâşiyesinde en çok Teftâzânî ve Cürcânî'nin argümanlarına itirazlar getirirken aynı ilim çevresini paylaştığı ulemadan Molla Hüsrev, Alâeddin el-Arabî ve Kestelî gibi isimlerin de argümanlarını eleştirmiştir. Molla Lutfî hâşiyesinde daha çok Teftâzânî'nin argümanlarına itiraz getirmekle beraber yer yer muasırı olan ulemadan Samsûnîzâde, Alâeddin el-Arabî ve Hatibzâde gibi isimlerin argümanlarına da eleştiri getirmiştir. Hacıhasanzâde Muhammed'in ise hâşiyesinde otorite figürlerden daha çok Teftâzânî'nin argümanına eleştiri getirdiği bununla birlikte zaman zaman Sadrüşşerîa ve Cürcânî'nin argümanlarını, muasırı olan ulemadan ise Molla Hüsrev ve Alâeddin el-Arabî gibi isimlerin argümanlarını eleştirdiği görülür.

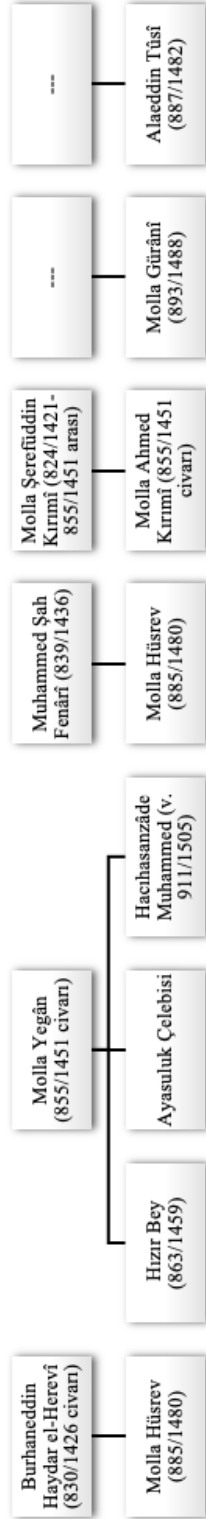
Kestelî mukaddimât argümanı üzerine ilk yazdığı hâşiyesinde daha çok Teftâzânî'nin argümanlarını eleştirirken, sonradan yazdığı hâşiyesindeki eleştirilerinin daha çok muasırı olan ulemaya yönelik olduğu anlaşılır. Bu bakımdan en çok argümanlarını eleştirdiği isimler Alâeddin el-Arabî ve Hatibzâde olurken, ilim çevresine mensup diğer ulemanın argümanları da bu eleştirilerden nasibini almıştır. Hüsamzâde Mustafa ise eleştiri ağırlıklı hâşiyesinde daha çok Cürcânî ve Molla Hüsrev'in Teftâzânî'nin argümanlarına getirdiği eleştirileri cevaplamış ve yer yer Teftâzânî'nin argümanlarını eleştirilere karşı tevcih etmiştir. Hasan Çelebi Fenârî'ye gelince, o hâşiyesinde nakil ve derlemeye ağırlık vermekle birlikte pek çok eleştiri de getirmiştir. Hâşiyesinde daha çok muasırı olan ulemanın argümanlarını eleştirdiği

anlaşılan Hasan Çelebi'nin, argümanlarını en fazla tenkit ettiği ismin hocası Molla Hüsrev olması dikkat çekicidir. Bunun yanı sıra Kırımî, Alâeddin el-Arabî, Hatibzâde ve Kestelî gibi dönemin ilim çevresinde ileri gelen âlimler ile Teftâzânî ve Cürcânî gibi otoritelerin argümanlarına da eleştiriler getirdiği anlaşılr.

Daha çok argüman değerlendirmesine ağırlık vermekle birlikte, hâşiyelerin zaman zaman Osmanlı ilim çevresine mensup ulemanın ilgi duyduğu alanlara ve eğilimlerine ışık tuttuğu da tespit edilmiştir. Söz gelimi özellikle kesb üzerinden yürütülen tartışmalarda Hatibzâde, Mâtürîdî kelâm geleneğine yakın duran Şemseddin es-Semerkindî ve Sadrüşşerîa'nın argümanlarına eleştiriler getirerek kulun iradesinin fiili ortaya çıkaran sebeplere dâhil olduğuna dair görüşe karşı çıkmış ve bu hususta Eş'arî geleneğe yakın durduğunu ifade etmiştir. Kestelî'nin, Hatibzâde'nin eleştirilerinin asılsız olduğunu iddia ederek itirazlar getirmesi ise en azından bu meselede onun Hatibzâde'ye karşı Mâtürîdî geleneği savunduğunu ortaya koyar. Molla Lutfî'nin hâşiyesinin mukaddimesinde hüsünkubuh meselelerinde Hanefî-Mâtürîdî geleneğin tercih ettiği görüşü açıkça savunması ise bu ismin söz konusu geleneğe yakın durduğuna işaret eder. Öte yandan Kestelî'nin, tarih kaynaklarındaki verilerle örtüşecek şekilde, hâşiyesinde yeri geldikçe İbn Sînâ'nın *İşârât*'ı ile *Şifâ*'sına referans vermesi, onun felsefe geleneğine olan eğilimini göstermesi bakımından önemlidir.

## EKLER

**Ek 1:** 15. Asrın ilk yarısında yetişen ulema neslini gösteren şekil







## KAYNAKÇA

Ahmed, Asad Q. - Margaret, Larkin. "The Hāshiya and Islamic Intellectual History Oriens". *Oriens*. 41 (2013): 213–216.

Ahmed, Asad Q. "Post-Classical Philosophical Commentaries/Glosses: Innovation in the Margins". *Oriens*. 41 (2013): 317–348.

Ahsikesî, Hüsameddin Muhammed b. Muhammed. *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb*. Beyrut: Dârü'l-Medari'l-İslâmî, 2005.

Akkirmânî, Muhammed b. Abdülhamid. *Hâşiyetü's-Seyyid Muhammed el-Kefevî alâ şerhi'l-mukaddimâti'l-erba' li Sadrişşeria*. Nşr. Saîd Fûde. Dubai: Menşûratü'l-Asleyn, 2016.

Akpınar, Cemil. "Fethullah eş-Şirvânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XII: 463-466. 1995.

Akpınar, Cemil. "Hacı Paşa". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XIV: 492-496. 1996.

Alâeddin el-Esved. *Künûzü'l-envâr şerhu Rümûzi'l-esrâr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye. Nr. 1334.

Ali Kuşçu. *Fevâid-i Ali el-Kuşcî ber Telvîh*. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah. Nr. 1438

Alper, Ömer Mahir. *İbn Sînâ*. İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2010.

Altundağ, Mustafa. "Kelamullah- Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelam-ı Nefsi-Kelam-ı Lafzi' Ayırımı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18 (2000): 149-181.

Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Thk. Afîfî Abdürrezzâk. Riyad: Dâru's-Sumeyî, 2003.

Apaydın, H. Yunus. "Kadı Burhaneddin'in Tercihu't-Tavzih Adlı Eseri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 6 (1995): 33-45.

Arabî, Alâeddin. *Hâşiye kübrâ ale'l-mukaddimâti'l-erba'*. Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla. Nr. 706.

Arabî, Alâeddin. *Hâşiye suğrâ ale'l-mukaddimâti'l-erba'*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi. Nr. 1155.

Arıcı, Mustakim. “VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 26 (2011): 1-37.

Arıcı, Müstakim. “Bir Otorite Olarak Seyyid Şerîf Cürcânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri”. *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim*. Ed. M. Cüneyt Kaya. 61-95. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Arpağuş, Hatice. “Sofyalı Bâlî Efendi’nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A’yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu”. *MÜİFD*. 30 (2006): 51-88.

Arslan, Hulusi. “Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (10 Eylül 2016): 343-360.

Atçıl, Abdurrahman. “Greco-Islamic Philosophy and Islamic Jurisprudence in the Ottoman Empire (1300-1600): Aristotle’s Theory of Sciences in Works on Usûl al-Fiqh”. *Osmanlı Araştırmaları* 41/41 (2013): 33-54.

Atçıl, Abdurrahman. “Mobility of Scholars and Formation Self-Sustaining Scholarly System in the Lands of Rûm during the Fifteenth Century”. *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*. Ed. Andrew Peacock - Sara Nur Yildiz. 315-332. Würzburg: Ergon, 2016.

Atçıl, Abdurrahman. *Âlimler ve Sultanlar*. Trc. Gürzat Kami. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Atçıl, Abdurrahman. *Scholars and Sultans in the Early Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Atçıl, Abdurrahman. *The Formation of the Ottoman Learned Class and Legal Scholarship*. Ph.D. Diss., The University of Chicago, 2010.

Aydın, İbrahim Hakkı. “Molla Fenârî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXX: 245-247. 2005.

Aydın, Mehmet. “İslâm Düşüncesinde Yalancı Paradoksu ve Hocazade Bursevî’nin ‘Hallu Mağlatati’l-müsemmâti bi’l-Cezri’l-esamm’ Adlı Risalesi”. *DEÜİFD*. 40 (2014): 167-213.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerhu’t-Tecrîd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye. Nr. 2160.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed. *Takrîrü usûli fahri’l-İslâm el-Pezdevî*. Thk. Abdüsselam Subhî Hâmid. Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 2005.

Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediiyetü’l-ârifîn esmâü’l-müellifîn ve âsârü’l-musannifîn*. thk. Rifat Bilge Kilisli - ve İbnülemin Mahmud Kemal İnal. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b Tayyib. *et-Takrîb ve’l-irşâd: es-Sağîr*. Thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1998.

Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2005.

Başoğlu, Tuncay. *Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*. 2. Bs. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

Bedir, Mürteza. “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 29 (2013): 65-97.

Bedir, Mürteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi*. 2. bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Bedir, Mürteza. *The Early Development of Hanafî Usûl al-Fiqh*. Ph.D. Diss., The University of Manchester, 1999.

Beyzâvî, Abdullah b. Ömer. *Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*. Nşr. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 2006.

Boyalık, M. Taha. “Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye el-Keşşâf Şerhi Nispeti Meselesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 37 (2017): 101-118.

Boyalık, M. Taha. *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2019.

Bozoğlu, Oğuz. *Kestelî ve Hâşiye ale'l-mukaddimâtî'l-erba' İsimli Eseri: Tahkik ve Tahlil*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2019.

Buhârî, Alâeddin Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî*. 2. bs. Kahire: el-Fârûk el-hadîse li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1995.

Celâlî, Seyyid Lütfullâh. “Teftâzânî Eş'arî yâ Mâtürîdî”. *Pejuheşnâme-i Hikmet-ü Felsefe-i İslâmî*. 10-11 (1383): 73-86.

Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî. *el-Füsûl fi'l-usûl*. Thk. 'Uceyl Câsim Neşemî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1994.

Cündioğlu, Düccane. “Çağdaş Tefsîr Tarihi Tasavvuru'nun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsîr Mirası”. *İslâmiyât Dergisi* 2/4 (1999): 51-73.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar (Şerhu Muhtasaru'l-Müntehâ içinde)*. Thk. Muhammed Ali Beydûn. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiye alâ Şerhi't-Tecrîd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa. Nr. 800.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiyetü't-Telvîh*. Thk. Emine Nurefşan Dinç. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Mu'cemü't-Ta'rîfât*. Thk. Muhammed Sıddık Minşâvî. Beyrut: Dâru'l-fazîle, t.y.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf (Mevâkıf içinde)*. Thk. Abdurrahman Umeyre.

Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Akâidetü'n-nizâmiyye fî'l-erkânî'l-İslâmiyye*. Thk. Muhammed Zahid Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1992.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdülazîm ed-Dîb. Doha: Câmiatu Katar, 1399.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-İrşâd ilâ kavâtü'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. Thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - ve Ali Abdülmün'im Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1950.

Çağrıçı, Mustafa. “Sirâceddin el-Urmevî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXXVII: 262-264. 2009.

Çakmak, Selma. *Sadrüşşerîa'nın Fıkıh Usûlü Düşüncesinde Lafızların Kesinliği Problemi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yalova Üniversitesi SBE, 2020.

Çelebi, İlyas. “Hüsamzâde Mustafa Efendi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XVIII: 517-518. 1998.

Çelik, İmam Rabbani. “Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütakellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 38 (2017): 7-43.

Çelik, İmam Rabbani. “XV. Asır Osmanlı Entelektüel Çevresi İçin Teftâzânî Ne İfade Eder?: Hâşiye Literatüründe Otorite İsim Olarak Teftâzânî”. *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018.

Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü'l-edille*. Thk. Abdurrahim Ya'kûb. Riyad: Mektebetü'r-rüşd nâşirûn, 2009.

Demir, Osman. “Cüveynî'de Ahval Teorisi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 20 (2008): 59-78.

Demir, Osman. “Tevlîd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XLI: 38-39. 2012.

Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Demirli, Ekrem. “Sadreddin Konevî’nin Tanrı Anlayışı”. *Sadreddin Konevî Sempozyumu -Bildiriler-*. 49-73. Konya: 2004, t.y.

Demirli, Ekrem. “Sadreddin Konevî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2008.

Demirli, Ekrem. “Vahdet-i vücûd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XLII: 431-435. 2012.

Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü’l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.

Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî*. İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2008.

Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.

Dinç, Emine Nurefşan. *Kadı Burhâneddin’in Tercîhu’t-Tavzîh İsimli Eseri: Tahkik ve Değerlendirme*. İstanbul, 2013.

Dönmez, İbrahim Kâfî. “Oruç (İslâm’da Oruç)”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXXIII: 416-425. 2007.

Ebû Zehre, Muhammed. *Usûlü’l-fikh*. Kâhire: Dâru’l-fikri’l-Arabî, t.y.

Efe, Muhammet Emin. *İsmail Konevî Efendi’nin Hâşiye ale’l-mukaddimâti’l-erba’ Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi SBE, 2018.

El-Rouayheb, Khaled. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Current in the Ottoman Empire and Maghreb*. New York: Cambridge University Press, 2015.

Ensârî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Şerhu Risâleti’l-âdâb (Fethu’l-vehhâb içinde)*. Thk. Arefe Abdurrahman en-Nâdî. Kuveyt: Dâru’z-zıyâ, 2014.

Erünsal, İsmail. *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*. İstanbul: Timaş

Yayınları, 2015.

Esterâbâdî, Azîz b. Erdeşîr. *Bezm-u rezm*. Nşr. Mehmed Fuad Köprülü. İstanbul: Evkâf Matbaası, 1928.

Esterabadi, Radıyyüddîn Muhammed b. Hasan el-. *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye*. Nşr. Yusuf Hasan Ömer. Tahran: Müessesetü's-Sadık, 1978.

Evdüzen, Osman Said. *Mütekellimîn usulcülerde lafız ve tümel ilişkisi (Cem'u'l-cevâmi' örneğinde)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2018.

*Fatih Mehmed II Vakfiyeleri*. Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, 1938.

Fazlıoğlu, İhsan. "Hesap". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XVII: 244-257. 1998.

Fazlıoğlu, İhsan. "What Happened in İznik?: The Shaping of Ottoman Intellectual Life and Dawud Qaysarî". *Nazariyat Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences* 4/1 (2017): 1-61.

Fazlıoğlu, İhsan. *Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*. İstanbul: Papersense Yayınları, 2015.

Fenârî, Hasan Çelebi. *Hâşiye ale't-Telvîh*. Kahire: el-Matbaatü'l-hayriyye, 1322.

Fenârî, Hasan Çelebi. *Hâşiye ale't-Telvîh*. Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi. Nr. 381.

Fleischer, Cornell H. *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*. Princeton : Princeton University, 1986.

Frank, Richard. "Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi: Yapısı ve İşlevi". *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Hayrettin Nebi Güdekli. 46 (2014): 225-236.

Frank, Richard. "Hâl". *Encyclopaedia of Islam (2nd Edition)*. 2004.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. Thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 2015.



Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-felâsife*. Thk. Süleyman Dünyâ. 4. bs. Kahire: Dâru'l-Meârif bi-Mısır, t.y.

Görgün, Tahsin. “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 17 (2017): 49-78.

Griffel, Frank. *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, 2009.

Güldü, Şule. *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsun-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE, 2019.

Habbâzi, Ebu Muhammed Ömer b. Muhammed. *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2005.

Hacak, Hasan. *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Hacak, Hasan. *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2000.

Hacıhasanzâde, Muhammed. *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa. Nr. 1459.

Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmü Usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 2008.

Hatibzâde, Muhyiddin. *Hâşiye ale'l-mukaddimât el-erba'*. Bağdatlı Vehbi, 2027.

Hocazâde, Muslihuddîn Mustafa. *Tehâfütü'l-felâsife*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa. Nr. 798.

Hökelekli, Hayati. “Hads”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XV 68-69. 1997.

Hudarî Bey. *Usûlü'l-fikh*. Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1969.

Hüsamzâde Mustafa. *Hâşiye ale't-Telvîh*. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli. Nr. 2225.

Ibrahim, Bilal. "Fah̄r ad-Dīn ar-Rāzī, Ibn al-Haytām and Aristotelian Science: Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought". *Oriens* 41/3-4 (2013): 379-431.

İcî, Adudüddin. *Kitâbü'l-Mevâkıf*. Thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997.

İcî, Adudüddîn. *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*. Thk. Târik Yahyâ - ve Fâdî Nasîf. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1321.

Inalcık, Halil. "Istanbul: An Islamic City". *Journal of Islamic Studies* 1 (1990): 1-23.

İbn Haldûn. *el-Mukaddime*. Thk. Abdüsselâm eş-Şeddâdî,. ed-Dâru'l-beydâ': Beytü'l-fünûn ve'l-ulûm ve'l-Âdâb, 2005.

İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. Thk. Süleyman Dünyâ. 3. bs. Kahire: Dâru'l-meârif, t.y.

İbnü'l-Hâcib. *Muhtasaru Münteha's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*.. Thk. Nezîr Hamâdû. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin. *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh el-câmi' beyne ıstılâhayi'l-Hanefiyyeti ve's-Şâfiyye*. Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve evlâdüh, 1351.

İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin. *Bedîu'n-nizâm el-câmi' beyne kitâbi'l-Bezdevî ve'l-İhkâm*. Thk. Sa'd b. Garîr b. Mehdî Sülemî. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-kurâ, 1997.

İlhan, Avni. "Aslah". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. III: 495-496. 1991.

İpşirli, Mehmet. "Şeyhülislâm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XIX: 91-96. 2010.

İsfahânî, Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman. *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*. Nşr. Hâlid b. Hammâd el-'Advânî. Kuveyt: Dâru'd-zıyâ', 2012.

İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Kadı Burhâneddin. *Tercîhu't-Tavzîh (Kadı Burhâneddin'in Tercîhu't-Tavzîh İsimli Eseri: Tahkik ve Değerlendirme tezi içinde)*. Thk. Emine Nurefşan Dinç. İstanbul, 2009.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (el-Aslah-İstihkâku'z-zem-et-tevbe)*. Thk. Mustafa es-Sîkâ. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963.

Kafadar, Cemal. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1996.

Kafadar, Cemal. *Kendine Ait Bir Roma: Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya Ve Kimlik Üzerine*. 3. Bs. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Matüridilik İlişkisi*. 2. bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Kanar, Mehmet. “گرویدن”. *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

Kara, İsmail. “‘Unuttuklarını Hatırla!’ Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. 28 (2010): 1-67.

Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.

Karadaş, Cağfer. “Teceddüd-i Emsâl”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XL: 239-241. 2011.

Karnî, Musa b. Muhammed. *Mürteka'l-vüsûl ilâ târîh-i ilmi'l-usûl*. el-Medinetü'l-münevvere, 1993.

Kaş, Murat. “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018): 49-81.

Kâtibî, Necmüddîn Ali b. Ömer. *Hikmetü'l-ayn*. Thk. Abbâs Sadrî. Tahran: Encümen-i âsâr-u mefâhir-i ferhengî, 1384.

Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Nşr. Mehmet Şerefeddin Yaltkaya, Rifat Bilge Kilisli. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971.

Kavak, Özgür. *Bir Osmanlı Kadısının Fıkhî Müktesebâtı: Veliyyüddîn Cârullah Efendi'nin Fıkıh Notları ve Câmiu'r-rumûz Hâşiyesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

Kaya, Mahmut. "Makûlât". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXVII: 460-461. 2003.

Kaya, Mesut. *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.

Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mân el-muhtâr*. Thk. Saffet Köse - Murat Şimşek - Hasan Özer - ve Huzeyfe Çeker. İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 2017.

Kestelî, Muslihuddin Mustafa. *Hâşiyе kübrâ ale'l-mukaddimâti'l-erba'*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi. Nr. 1279.

Kestelî, Muslihuddin Mustafa. *Hâşiyе suğrâ ale'l-mukaddimâti'l-erba'*. Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla. Nr. 706.

Kılıç, Ali İhsan. *Dâvûd-ı Kayserî'nin A'yân-ı Sâbite Yorumu*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2014.

Kılıç, Muhammet Fatih. "Hocazâde'nin Tehâfüt'ünün Sebeplik Bölümü Üzerine Bir İnceleme". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/1 (t.y.): 45-78.

Kılıç, Muhammet Fatih. "İbn Sînâ'dan Ebherî'ye Tam İllet-Nakıs İllet Ayrımının Ortaya Çıkışı". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017): 69-90.

Kılıç, Muhammet Fatih. *İbn Sina'da Hudûs Kavramı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2008.

Kılıç, Muhammet Fatih. *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2013.

Kırımî, Molla Ahmed. *Hâşiyе ale't-Telvîh*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa. Nr. 619.

Koca, Ferhat - Bedir, Mürteza. “Pezdevî, Ebü'l-Usr”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXXIV: 264-266. 2007.

Koca, Ferhat. “Menâru'l-envâr”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXIX: 118-119. 2004.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*. 2. bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017.

Korkmaz, Hasan. *Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülahas Bağlamında bir İnceleme*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2017.

Kozalı, Abdurrahim. “Molla Hüsrev'in Şerhu Usûli'l-Pezdevî Eseri Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2017): 285-304.

Kozalı, Abdurrahim. “Molla Hüsrevs Werk: Şarhu Uşûl al-Pazdawî”. *Hikma Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik* 5 (2012): 140-173.

Kozalı, Abdurrahim. “Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Biçimsel Düzlemde Epistemolojik Kesinlik Arayışı -Molla Hüsrev Örneği-”. *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ss. 505-520. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.

Kozalı, Abdurrahim. “Tanrı'nın Kudreti-Dogmanın Makuliyeti Paradoksunun Çözümü Konusunda Hanefî Usûlcülerin Yaklaşımı –Fusûlü'l-Bedâi' Örneği-”. *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) –Bildiriler–*. Ed. Tefik Yücedoğlu - Orhan Şener Koloğlu. ss. 259-269. Bursa, 2010.

Köksal, A. Cüneyd. “Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissi-Şer'i Fiil Ayrımı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/21 (2010): 1-14.

Köksal, A. Cüneyd. “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”. *MÜİFD*. 40 (2011): 5-44.

Köksal, A. Cüneyd. “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi–Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş–”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 28 (2012): 1-43.

Köksal, A. Cüneyd. “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”. *TALİD (Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi)* 14/27 (2016): 101-132.

Köksal, A. Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2008.

Kutluer, İlhan. “Felek”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XII: 303-306. 1995.

Lâmişî, Ebü's-Senâ Mahmud b. Zeyd. *Kitâb fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1995.

Leysî, Abdülvâhid b. Fazlullah. *Hâşiye ale't-Telvîh*. Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail. Nr. 72.

Maden, Şükrü. *Tefsirde Haşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Haşiyesi*. İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2015.

Mecdî Efendi. *Hadâiku's-Şekâik*. Nşr. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Merğînânî, Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. Thk. Muhammed Muhammed Kâsır - ve Hâfız Âşûr Hâfız. Kâhire: Dâru's-selâm, 2000.

Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *Davâbitu'l-ma'rife ve usûlü'l-istidlâl ve'l-münâzara*. 4. bs. Dımeşk: Dâru'l-kalem, 1993.

Molla Fenârî. *Füsûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâyi'*. İstanbul: Matba'a-i Yahya Efendi, 1289.

Molla Fenârî. *Şerhu İsâgûcî*. Dersââdet, 1300.

Molla Hüsrev. *Hâşiye ale't-Telvîh*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehzade Mehmed. Nr. 19.

Molla Hüsrev. *Hâşiye ale't-Telvîh*. Süleymaniye Kütüphanesi. Şehid Ali Paşa. Nr. 621.

Molla Hüsrev. *Hâşiye ale't-Telvîh*. Süleymaniye Kütüphanesi. Şehid Ali Paşa. Nr. 622.

Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi mirkâti'l-vüsûl*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, Nr. 527.

Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-usûl*. Dersaâdet: Şeriket-i Sahafiyye-i Osmâniyye, 1321.

Molla Lutfi. *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya. Nr. 972.

Molla Lutfi. *Kelimât müteallika bi âyeti'l-hac*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa. Nr. 2844.

Morrison, Robert Gordon. *The Intellectual Development of Nizam Al-Din Al-Nisaburi (d. 1329 A.D.)*. Columbia University, 1998.

Mustafa Sabri, Şeyhulislam. *Mevkîfû'l-beşer tahte sultânî'l-kader*. Kahire: Dâru'l-Besâir, 2008.

Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Menâru'l-envâr*. Dersaâdet: Matba'a-i Ahmed Kâmil, 1326.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b Muhammed. *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. Thk. Muhammed Enver Hâmid İsa. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs el-cezâire, 2011.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. Thk. Muhammed Enver Hâmid İsa. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs el-cezâire, 2011.

Okur, Kâşif Hamdi. *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hâdimî Örneği*. İstanbul: Mizan Yayınevi, t.y.

Ökten, Ertuğrul. "Scholars and Mobility: A Preliminary Assessment from the Perspective of al-Shaqāyiq al-Nu 'māniyya". *Osmanlı Araştırmaları*. 41 (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]*. 383-396. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları,

2013.

Öz, Mustafa. “Kümeyl b. Ziyâd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXVI: 550. 2002.

Özaydın, Abdülkerim. “Kadı Burhâneddin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXIV: 74-75. 2001.

Özcan, Abdülkadir. “Fatih’in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi”. *İÜEF Tarih Dergisi*. 33 (1981): 7-56.

Özcan, Abdülkadir. “Molla Yegân”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXX: 265-266. 2005.

Özen, Şükrü. “Teftâzânî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XL: 299-308. 2011.

Özen, Şükrü. “Tenkîhu’l-usûl”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XL: 454-458. 2011.

Özer, Hasan. “Ali Kuşçu ve ‘Hâşiye ale’t-Telvîh’ Adlı Eseri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 13 (2009): 361-392.

Özer, Hasan. “Molla Samsûnîzâde’nin Ta’lîka ‘ale’l-Mukaddimâtî’l-Erba’a Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (2018).

Öztürk, Mustafa Bilal. “Şeyhülislam Mehmed Mekki’nin Risâle fî şerhi Mukaddimâtî’l-Erba’a min Kitâbi’t-Tavzîh Adlı Eseri: Neşir ve Tahlil”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (2018): 1-47.

Pezdevî, Ebü’l-Usr. *Kenzü’l-vüsûl ilâ ma’rifeti’l-usûl*. Thk. Sâid Bekdaş. Beyrut: Dâru’l-beşâir el-İslâmiyye, 2016.

Râzî, Fahreddîn. “İlletler ve Ma’lûller I”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. İbrahim Coşkun 6/1 (2004): 49-86.

Râzî, Fahreddîn. *el-Erbaîn fî usûli’d-dîn*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü’l-külliyât el-Ezheriyye, 1986.

Râzî, Fahreddîn. *el-Mahsûl fî ilmi usûli’l-fikh*. Thk. Tâhâ Câbir el-’Alvânî. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1992.



Râzî, Fahreddîn. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabi'iyât*. Kum: İntişârât-ı bîdâr, t.y.

Râzî, Fahreddîn. *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmi'l-ilâhî*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

Râzî, Fahreddîn. *Kitâbu'l-Muhassal*. Thk. Hüseyin Atay. Kum: Emîr, 1999.

Râzî, Fahreddîn. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. Thk. Ali Rıza Necefzâde. Tahran: Encümen-i âsâr-u mefâhir-i ferhengî, 1383.

Râzî, Kutbüddîn Muhammed. *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantikiyye fî şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*. Thk. Muhsin Bîdârfer. Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1426.

Repp, R. C. *The Mufti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*. London: Ithaca Press, 1986.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh (et-Telvîh fî keşfi hakâiki't-Tavzîh içinde)*. Nşr. Dervîş Adnân. Beyrut: Dârü'l-erkam, t.y.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd. *Şerhu Ta'dilü'l-ulûm*. 797: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed.

Saleh, Walid A. "The Gloss as Intellectual History: The Hâshiyahs on al-Kashshâf". *Oriens* 41/3-4 (2013): 217-259.

Samsûnîzâde, Hasan. *Hâşiye suğrâ ale'l-mukaddimâti'l-erba'*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa. Nr. 672.

Semerkindî, Alâeddin. *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. Thk. Muhammed Zekî Abdülber. 1. bs. Devha, 1984.

Semerkindî, Muhammed b. Eşref. *el-Meârif fî şerhi's-Sahâif*. Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, Nr. 1141.

Semerkindî, Muhammed b. Eşref. *Risâletü'l-âdâb fî'l-bahsi ve'l-münâzara*. Thk. Arefe Abdurrahman en-Nâdî. Kuveyt: Dâru'z-zıyâ, 2014.

Serahsî, Şemsüleimme. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.

Seyyid Bey, Muhammed. *Medhal*. İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1333.

Shihadeh, Ayman. *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*. Trc. Selime Çınar - Kübra Şenel. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali. *Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fıkh*. Nşr. Abdülmun'im Halil İbrahim. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.

Sühreverdî, Şihâbüddîn Yahya b. Habeş. *Kitâbü't-Telvîhât*. Thk. Ahmet Kamil Cihan - ve Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Şa'bân, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. Trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

Şaban, Muhammed İsmail. *Usûlü'l-fıkh ve târihuhü*. Riyad: Dârü'l-Merîh li'n-neşr, 1981.

Şîrâzî, Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd. *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa. Nr. 499.

Şîrbînî, Muhammed b. Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni'l-minhâc*. Nşr. Muhammed Halîl İtânî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1997.

Taşköprüzâde. *eş-Şekâik en-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Thk. Ahmed Subhi Furat. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985.

Taşköprüzâde. *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâtı'l-ulûm*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985.

Taşköprüzâde. *Risâletü'l-âdâb fî ilmi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*. Thk. Hâyif en-Nebhân. Kuveyt: Dâru'z-Zâhiriyye, 2012.

Teftâzânî, Sa'deddin. *et-Telvîh fî keşfi hakâiki't-Tenkîh*. Nşr. Dervîş Adnân. Beyrut: Dârü'l-erkam, t.y.

Teftâzânî, Sa‘deddin. *Şerhu Makâsidi’t-tâlibîn fî ‘ilmi usûli akâidi’d-dîn*. İstanbul: Matbaatü’l-Hâc Muharrem Efendi, 1305.

Thiele, Jan. “Abū Hāshim Al-Jubbā’î’s (d. 321/933) Theory of ‘States’ (Aḥwāl) and Its Adaption by Ash‘arite Theologians”. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Ed. Sabine Schmidtke. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Turgut, Ali. “Nizâmeddin en-Nisâbü’rî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXXIII: 181-182. 2007.

Tûsî, Nasîrüddîn. *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât (el-İşârât ve’t-Tenbîhât içinde)*. Thk. Süleyman Dünyâ. 3. bs. Kahire: Dâru’l-meârif, t.y.

Tûsî, Nasîrüddîn. *Tecrîdü’l-akâid (Tecdîdü’l-kavâid fî şerhi Tecrîdi’l-akâid içinde)*. Nşr. Hâlid b. Hammâd el-’Advânî. Kuveyt: Dâru’d-zıyâ’, 2012.

Türker, Ömer. “Eş‘arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 19 (2008): 1-23.

Türker, Ömer. “Telâzüm”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XL: 394. 2011.

Türker, Ömer. *Seyyid Şerîf Cürçani’nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2006.

Uğur, Seyit Mehmet. “Fıkıh Usûlü Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme: İbnü’s-sââtî’nin Nihâyetü’l-vüsûl’ü Örneği”. *Bilimname* 2019/38 (2019): 689-724.

Uludağ, Süleyman. “A’yân-ı sâbite”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. IV: 198-199. 1991.

Uludağ, Süleyman. “İbn Haldûn”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XIX: 538-543. 1999.

Unan, Fahri. “Sahn-ı semân”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXXV: 532-534. 2008.

Unan, Fahri. *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003.

Unat, Yavuz. “Uluğ Bey”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XLII: 127-129. 2012.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Ünver, Süheyl. *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç: Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi, 1946.

Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*. Edinburgh: Edinburg University, 1997.

Wisnovsky, Robert. "Avicennism and Exegetical Practice in the Early Commentaries on the Ishārāt". *Oriens* 41/3-4 (2013): 349-378.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Hareket". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XVI: 120-121. 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İstitâat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2001.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. "Mâtüridî Kelâmında İnsan Hürriyeti Meselesi". *AÜİFD*. 30 (1988): 155-169.

Yılmaz, Ayşegül. *Fıkıh Usûlünde Husûn-Kubuh -el-Mu'temed ve el-Mustasfâ Karşılaştırması Işığında-*. Marmara Üniversitesi SBE, 2012.

Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.