

Sadrüşşerîa'nın Mukaddimât-ı Erbaa'sı Bağlamında Bir Değerlendirme¹

Mehmet Eren GÜNAY

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, E-posta: mehmet.gunay2@ogr.dpu.edu.tr ORCID: 0000-0001-8624-6244

Doç. Dr. Murat KAŞ

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, E-posta: murat.kas@dpu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-8007-7651

Öz

Sadrüşşerîa'nın "et-Tavzîh" adlı bir bölümü olan "Mukaddimât-ı Erbaa", fıkıh ve kelâm literatüründe önemli bir yere sahiptir. Bu bölümde Sadrüşşerîa, "iyi" ve "kötü" kavramlarını merkeze alarak ve irade ve güç bağlamında insanın fiillerini açıklayarak özgün bir sistem kurmaya çalışmıştır. Hanefi-Maturidi geleneğin önemli temsilcilerinden biri olan Sadrüşşerîa, kulların sahip olduğu irade ve kudret sebebiyle gerçekleştirdiği fiillerin iyi ve kötü tüm sorumluluğun kendisine ait olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla O, kulların büyük ölçüde irade ve kudretini devre dışı bırakan Eş'arî görüşe ve filozofların mümkün varlıkların fiillerini zorunlu nedensellik zinciri çerçevesinde açıklayan görüşe karşıdır. Bu sebeple Sadrüşşerîa, Tanrı'nın irade ve gücünü özgür irade anlayışı ile birleştirerek kulların eylemlerinden sorumlu olduğunu ve ceza ve ödül alacağını anlayışını benimsemiştir. Ayrıca kulların fiillerinin iyi ve kötü vasfını nasıl kazandığını da açıklamıştır. Bu açıklamalar Eş'arî anlayışının temel kabulüne bir cevap niteliğindedir. Tanrı'nın mümkün varlıkları yaratırken zorunlu ilişkiler ağı ile hareket etmediğini savunan Sadrüşşerîa, muarızlarına karşı bu görüşleriyle cevap vermiştir.

Hâsılı bu makalemizde Sadrüşşerîa'nın "et-Tavzîh" ve Taftazânî'nin "et-Telvîh" adlı eserlerini baz alarak "hüsün" ve "kubuh" kavramlarının anlamlarını ve bu bağlamda kulların irade ve güçleri çerçevesinde gerçekleştirdikleri fiillerin hangi şartlarda hüsün ve kubuh vasfını kazandığına ilişkin farklı görüşleri inceleyeceğiz. Ayrıca, Mukaddimât-ı Erbaa bölümünün içeriğine dair farklı mezhepler tarafından ele alınan konuları kelâmî bir bakış açısıyla açıklayarak insanın fiillerindeki sorumluluklarını anlamlandırmaya çalışacağız. Bu bağlamda Sadrüşşerîa'nın metni üzerine yazılmış haşiyelerin en önemlilerinden biri olan Taftazânî'nin "et-Telvîh" adlı eseri üzerinde de duracağız. Taftazânî bu eserde, özellikle de "Mukaddimât" bölümünde, Sadrüşşerîa'nın ifadelerini hem açıklamakta hem de eleştirmektedir. Bu açıdan bakıldığında "et-Telvîh" adlı eser, Mukaddimât-ı Erbaa bölümü üzerine yazılmış bir eser olmanın ötesinde kelâm literatüründe önemli bir yere sahiptir.

Anahtar kelimeler: Hüsün-kubuh, İnsan fiilleri, Mukaddimât-ı Erbaa, Sadrüşşerîa, Taftazânî

¹ Bu çalışma, Doç. Dr. Murat KAŞ danışmanlığında Mehmet Eren Günay tarafından Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Yüksek Lisans Programı Kelâm Anabilim Dalında hazırlanan tez kapsamında yapılmıştır.

An Evaluation in the Context of Sadrüşşeria's Mukaddimât-ı Erbaa

Abstract

"Mukaddimât-ı Erbaa", a section of Sadrüşşeria called "et-Tavzih", has an important place in the literature of fiqh and kalam. In this chapter, Sadrüşşeria tried to establish an original system by centering the concepts of "good" and "bad" and explaining human actions in the context of will and power. Sadrüşşeria, one of the important representatives of the Hanafi-Maturidi tradition, said that the good and bad actions of the servants due to their will and power belong to him. Therefore, he is against the Ash'ari view, which largely disables the will and power of human beings, and the philosophers' view, which explains the actions of possible beings within the framework of a chain of necessary causality. For this reason, Sadrüşşeria combines God's will and power with the understanding of free will and adopts the understanding that servants are responsible for their actions and will receive punishment and reward. He also explained how the actions of servants acquired the characteristics of good and bad. These explanations are a response to the basic acceptance of Ash'ari understanding. Arguing that God does not act with a network of necessary relationships when creating possible beings, Sadrüşşeria responded to his opponents with these views.

In short, in this article, based on Sadrüşşeria's "et-Tavzih" and Taftazânî's "et-Telvih", we will explain the meanings of the concepts of "hüsün" and "kubuh" and in this context, the meanings of the concepts of "hüsün" and "kubuh" and the things they do within the framework of the will and power of the servants. We will examine different views on the conditions under which actions acquire the characteristics of hüsün and kubuh. In addition, we will try to make sense of the responsibilities of man in his actions by explaining the issues discussed by different sects regarding the content of the Mukaddimât-ı Erbaa section from a theological perspective. In this context, we will also focus on Taftazani's work called "et-Telvih", which is one of the most important annotations written on the text of Sadrüşşeria. In this work, Taftazânî both explains and criticizes the statements of Sadr al-Shariah, especially in the "Preface" section. From this perspective, the work called "et-Telvih" has an important place in theological literature, beyond being a work written on the Mukaddimât-ı Erbaa section.

Keywords: Hüsün-kubuh, Human actions, Mukaddimât-ı Erbaa, Sadrüşşeria, Taftazânî

1. GİRİŞ

İslam dünyası, özellikle Hanefî-Mâturîdî kelâmında önemli bir yere sahip olan Sadrüşşeria'nın (ö. 747/1346) "*et-Tavzih*" adlı şerhinde yer alan ve "*Mukaddimât-ı Erbaa*" olarak bilinen dört mukaddime bölümü; insan fiilleri, teklif, cüzi irade ve hüsün-kubuh kavramlarıyla ilgili temel problemleri ele alıp açıklaması bakımından önem taşımaktadır. Bu mukaddimelerde Sadrüşşeria, fiilin masdarının ve hâsıl bi'l-masdar'ın kelâm literatüründe nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin temel bir yaklaşım benimsemiş ve bu yaklaşımı da Allah'ın varlığına dayandırmıştır. Böylece O bunu yaparak insanın fiillerinde sahip olduğu cüzî irade ve gücün, Yaratıcı tarafından belirlenmiş şartlar bütünü çerçevesinde gerçekleştiğini ve bu nedenle insanın fiillerinden sorumlu tutulması gerektiğini ifade eden teklif kavramını temellendirmiştir. Eş'arî ve Mâturîdî kelâmı arasında bir sentez oluşturmaya çalışan Sadrüşşeria, bu temellendirmeyi sağlam bir zemin üzerinde ve sistematik bir şekilde ele almaya çalışmıştır. Bu açıdan bakıldığında onun Mukaddimât-ı Erbaa bölümü, kelâm literatüründe önemli bir tartışma konusu olan kulların fiillerine ilişkin kapsamlı tartışmaların ele alındığı ve kendi yaklaşımını ortaya koyduğu özgün bir bölüm olarak öne çıkmaktadır.

1. Hüsün ve Kubuh'un Mezheplere Göre Anlamları

Hüsün ve kubuh kavramları, kişilerin irâde ve kudretiyle gerçekleştirip gerçekleştirmediği fiillerin hangi durumlarda bu vasıflarla nitelendirileceğinin anlamlandırılması açısından önemlidir. Hanefî-Mâturîdî geleneğe bağlı özgün bir düşünce

sistemi inşa etmeye çalışan ve bu geleneğin önemli âlimlerinden birisi olan Sadrüşşerîa, hüsün ve kubuh'un üç manaya geldiğini ifade etmektedir:

- i) Bir şeyin insan tabiatına uygun olması/olmaması anlamında iyi ve kötü.
- ii) Bir şeyin yetkinlik/eksiklik ifade etmesi anlamında iyi ve kötü.
- iii) Bir şeyin dünyada övgü veya yergiye, ahirette ise ceza veya mükafata konu olması anlamında iyi ve kötü.

Taftazânî ise hüsün ve kubuh'u üç örnekle açıklamayı tercih etmiştir:

- i) Tatlı, güzeldir, acı kötüdür.
- ii) İlim (bilmek) iyidir, cehâlet kötüdür.
- iii) İtaat iyidir, isyan kötüdür.²

Yani bir şeyin övgü, yergi, sevap veya ceza ile ilgili olması şerîdir ve bu hususlar Allah'ın o şey hakkında hüküm koymasıyla bilinebilir. Allah'ın affının caiz olması ve benzer hususlar buna delildir. Bu sebeple Eş'arîler şerîliğin ceza ile alakalı olduğunu belirterek kişinin yaptığı bir fiilin karşılığı olarak cezayı hak etmediğini söylediler. Taftazânî de tıpkı Eş'arî ulema gibi aklın, hüsün ve kubuh ile alakalı herhangi bir hüküm veremeyeceğini savunmuştur.³

Mu'tezîleye göre fiiller, zatı veya sıfatlarından herhangi bir sıfat itibarıyla iyi veya kötüdür ve bunlardan dürüstlüğü iyi, yalan söylemenin kötü olduğu gibi zarûrî fiiller olmakla birlikte, yalan söylemenin iyi, dürüst olmanın kötü olduğu durumlar gibi akıl yürüterek bilebileceğimiz fiiller de vardır. Ayrıca bunlardan ramazanın son gününde oruç tutmanın iyi, birinci günü oruç tutmanın ise kötü olduğuna ilişkin hususlar da mevcuttur. Dolayısıyla bunlar yalnızca şerîatla bilinebilen hakikatlerdir. Aynı zamanda onlara göre hüsün ve kubuh'un iki açıklaması vardır:

- i) Hüsün, ister şerî olsun ister akli olsun, yapan kişiye övgüyü gerektiren şeydir. Kubuh ise onu yapan kişiye yergiyi gerektiren şeydir.
- ii) Hüsün, kudret sahibi olan kimsenin bulunduğu hâl üzere onu yaptığı şeydir. Kubuh ise, kudret sahibi kimsenin bulunduğu hâl üzere onu yapmadığı şeydir.

Eş'arîlere göre ise hüsün ve kubuh, şerîatın belirlediği hususlardır ve bu hususlar sadece şerîatla bilinebilir. Hüsün ve kubuh'un ispatı konusunda iki durum söz konusudur:

- i) Fiilin iyi veya kötü olması fiilin zâtî sıfatlarından değildir. Bu yüzden akıldan da iyi ve kötüye ilişkin herhangi bir hüküm binâ edemez.
- ii) Kulların fiilleri zarûrîdir ve onların bu hususta bir tercihi yoktur ve akıl, failin bu hususta herhangi bir tercihi olmadığı için fiilin ceza veya sevabı hak ettiğine ilişkin hüküm veremez.⁴

Genel olarak değerlendirdiğimizde Eş'arîler Allah'a hiçbir kötülük atfedilemeyeceğini çünkü Allah'ın, fiillerinde daima iyi olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Çünkü Eş'arîlere göre O, istisnasız her şeyin sahibidir ve fiillerini de herhangi bir amaç ve illete bağlı olmaksızın dilediği gibi yapar. Dolayısıyla onlar akli iyilik ve kötülük kavramını O'ndan

²Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh* (Beyrût- Lübnân: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye), 1/173; Taftazânî, *et-Telvîh* (Beyrût- Lübnân: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), 1/173.

³Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahmân Umeyre (Beyrût- Lübnân: İlmü'l-Kütüb, 1998), 4/282.

⁴Taftazânî, *et-Telvîh*, 1/173.

nefyetmek suretiyle açıklamayı tercih etmişlerdir. Allah'ın fiilleri bu açıklamaya göre iyidir ve onun kemal sıfatının olması övgüyü gerektirir. Fakat O'nun fiilleri, herhangi bir övgü veya sevaba bağlı bir şekilde değerlendirilemeyecek türdendir ve Eş'arîler de söz konusu iyiliği Allah'ın emri olarak, kötülüğü ise yasakladığı hususlar olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla onlar bu iyi veya kötü olma durumunu insanın fiillerine nispet etmişlerdir. Eş'arîler ayrıca mübâhı da iyi fiillerin içerisine dâhil etmişlerdir. Nitekim onlara göre mübâh, kendisiyle herhangi bir şeyin emredilmediği durum olduğundan onun iyi veya kötülüğü akıl yürütmeye bilinebilir. Bundan dolayı mübâh, ihtilaf olmaksızın sevap ve övgüyle alakalı durum değildir. Dolayısıyla bu anlamda değerlendirdiğimizde kelâm literatüründe hüsün ve kubuh meselesi İslâmî ilimlerde iyilik ve kötülüğün ilâhî sıfat ve fiillerle ilişkisi, değerlerin varlığa ait zâtî nitelikler olup olmadığı, alemde kötülüğün bulunup bulunmadığı, iyilik ve kötülüğün sorumlulukla ilgisi, nimet verene şükretmenin ve dolayısıyla Allah'a ibadet etme görevinin iyi olduğu hükmünün akıl ve dinle ilişkisi, akıl ile vahyin şerî hükümleri bilme vasıtaları olarak önem ve öncelikleri, bu bilmenin şârî' ve mükellef açısından sonuçları, insan fiillerindeki iyilik ve kötülüğün mahiyeti gibi açılardan incelenmiştir.

İslâm alimleri şerî hükümleri koyan ve bu hususta tek hâkimin Allah ve O'nun irâdesi olduğu görüşünde birleşmiş olsalar da bu hususta hükümlerin peygamberler ve ilâhî kitaplar olmadan akıl yoluyla bilinip bilinemeyeceği hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Akıl gerek şerî hükümleri idrak ve keşfetmede, gerekse hüküm koymadaki fonksiyonunu ve yetki alanını konu edinen geniş teolojik tartışmalar kelâmda ve fıkıh usulünde genellikle "hüsün ve kubuh meselesi" başlığı altında ele alınır.⁵Hüsün ve kubuh kavramlarının mezheplerce nasıl ele alındığına dair genel bilgilere ve değerlendirmelere yer verdikten sonra, Sadrüşşerîa'nın bu meselelere ilişkin temel yaklaşımlarına dört mukaddimesinde nasıl yer verdiğini inceleyelim.

2.1 Dört Mukaddime

Sadrüşşerîa '*et-Tavzîh*' adlı eserinin dört mukaddime adlı bölümünde genel olarak insanların yapmış oldukları eylemlerin iyi veya kötü olarak nitelendirilebilmesi için belirli şartların olması gerektiğini, ancak bu şartların tek başına yeterli olmadığını söylemiştir. Dolayısıyla ona göre bir eylemin gerçekleşebilmesi için insanın ve Allah'ın irade ve kudretinin birlikte rol oynaması gerekmektedir. Aksi halde söz konusu eylem zorunlu olarak gerçekleşir ve bu durumda hem insanın hem de Allah'ın iradesi devre dışı kalır. Bu nedenle Sadrüşşerîa bir eylemin gerçekleşebilmesi ve iyi veya kötü olarak nitelendirilebilmesi için hem insanın hem de Allah'ın irade ve kudretinin etkili olması gerektiğini vurgulamış ve böylece insanın eylemlerindeki sorumluluğun belirlenmesi açısından insan iradesinin önemine dikkat çekmiştir.

2.1.1 Birinci Mukaddime

Sadrüşşerîa, "hüsün ve kubuh" meselesine ilişkin görüşlerini net bir şekilde belirtmek amacıyla öncelikle fiillerin mahiyetine ve ne anlama geldiklerine yönelik bir açıklama yapmış ve bu bağlamda fiillerin iki anlama gelebileceğini söylemiştir. O, bunlardan birincisini fiilin masdar anlamında olup dış dünyada herhangi bir gerçekliği olmayan ve zihinde bir kategori olarak mevcûd durumlar olarak belirtmiş, ikincisini ise fiillerin bu masdardan elde edilen manalar (hâsıl bi'l masdar) olduğunu ve dış dünyada bir fail tarafından irâde ve kudret bağlamında gerçekleştirilen bu fiilleri, "îkâ" kavramıyla açıklamıştır.⁶ Böylece O, hem fiilin

⁵İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün:Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1999 1998).

⁶Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/174.

varlığını ve bu fiilin hüsün ve kubuh ile nitelendirilebileceğini hem de arazın arazla kâim olabileceğine işaret eden Eş'arî itirazı devre dışı bırakmıştır.⁷ Sadrüşşerîa, fiilin masdar anlamının dış dünyada herhangi bir gerçekliğinin olmadığını, fakat hâsıl bi'l-masdarı ise insanın sahip olduğu irâde ve kudrete bağlı olarak gerçekleştirdiği fiillerin hariçte bir gerçekliği olan durum olarak değerlendirmiş Zeyd üzerinden konuya dair pratik bir örnek vermiştir:

“Zeyd hareket etti” cümlesinde hareketin Zeyd ile kâim olduğu görülmektedir. Sadrüşşerîa'ya göre buradaki hareketle kastedilen şey, mesafenin herhangi bir parçasında hareket hâlinde olan kimsenin de içerisinde bulunduğu hâldir ve bu ikinci mana olan hâsıl bi'l-masdar'ı açıklamaktadır. Dolayısıyla hâsıl bi'l masdar hariçte mevcutken, îkâ olarak adlandırılan fiilin yalnızca zikredilen masdar hâli, hariçte mevcut değildir. O, sadece herhangi bir varlığı bulunmayan ve aklın itibar ettiği bir durumdur. Eğer îkâ, aklın itibar ettiği bir olgu olmayıp herhangi bir mekâna sahip olsaydı, onun var olabilmesi için başka bir neden gerekecekti ve bu da sonsuza kadar giden bir teselsüleyol açacağından onun hariçte bir gerçekliğinin olabileceği düşünmek muhâldir. Eğer ki bu sebep failin kendisinde hâsıl olursa, bu da sonu olmayan bir teselsüle yol açacaktır.⁸

Sadrüşşerîa, bu örnekte hâsıl bi'l masdar olarak nitelendirilen durumun, failin de kendi içerisinde bulunması sebebiyle dış dünyada bir gerçekliği olduğunu, fakat îkâ olarak değerlendirildiği durumun ise dış dünyada bir gerçekliğinin olmadığını, çünkü bir şeyin dış dünyada var olabilmesi için bir mekâna sahip olması gerektiğini dile getirmiştir. Dolayısıyla ona göre insanın gerçekleştirdiği fiilin, kişinin kendisine meydana getirdiği durum hariçte mevcutken, bu durumun sebebi olan îkâ hariçte mevcut değildir. Bu yüzden îkâ birşey değildir, şey olmadığından dolayı da yaratmanın konusuna dâhil değildir.⁹

Sadrüşşerîa mümkün varlık statüsünde değerlendirdiği insan fiillerinin mahiyetine yönelik önemli bir analiz yaptıktan sonra mümkün fiillerin meydana gelebilmesi için birtakım şartların olması gerektiği fikrine ikinci mukaddimede, mümkün fiillerin oluşmasını sağlayan unsurlardan en az birinin ne var ne yok olmakla nitelendirilebilecek bir unsur olan hâl ögesinin olması gerektiği görüşünü de üçüncü ve dördüncü mukaddimede temellendirmiş ve böylece kuldân sâdır olan fiilleri, yalnızca “vâcibü'l-vücûd” olan yaratıcı tarafından meydana getirilebileceği anlayışına bir zemin oluşturmuştur. Dolayısıyla O, fiili halk edenin yaratıcı, kesb edenin ise kul olması sebebiyle teklifle yükümlü olabilecek varlığın yalnızca kul olduğu anlayışını temellendirmeye çalışmıştır.

2.1.2 İkinci Mukaddime

Sadrüşşerîa, fiilin genel manalarını açıkladıktan sonra, bu mukaddimesinde mümkün varlığın mevcûdiyetenin bahsedebilmemize imkân sağlayacak şartlar bütününe neler olması gerektiğini dile getirmiştir. Bu sayede, mümkün varlığın hangi şartları taşıması gerektiği ve yalnızca bu şartlar oluştuğunda mümkün'ün varlık olarak zorunlu mu, yoksa bu şartlara ek olarak dışarıdan bir var ediciyle mi olması gerektiği sorusuna ışık tutmuştur.

Sadrüşşerîa ilk ihtimalin yanlış olduğu görüşünü belirttikten sonra, mümkün varlığın varlık sahnesine çıkabilmesi için gerekli şartlar bütününe tek başına yeterli olamayacağını ve bunun bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla O mümkün varlığın söz

⁷Hatice Arpağuş, “Sadrüşşerîa'nın El-Mukaddimâtü'l Erbaa'sı Bağlamında İnsanın Fiilleri” 1/ (Eylül 2020), 3.

⁸Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/174-175.

⁹Abdullah Namı, “Sadrüşşerîa ve İbnü'l-Hümâm'a göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup-Olmadığı Meselesi”, *Kader* 18/1 (30 Haziran 2020), 20.

konusu şartların ancak bir vâcibü'l-vücûd'ta son bulmasıyla anlam kazanabileceğini vurgulamıştır. Bu bağlamda, var olan şartlar bütünü, mümkün'ün varlığını zorunlu kılacak bir müessir olamayacağı fikrini de çeşitli argümanlarla temellendirmeye çalışmıştır.

Sadrüşşerîasöz konusu temellendirmeye öncelikle her mümkünün, varlığı itibarıyla varlığı zorunlu olan bir vâcibü'l-vücûd olarak Allah'a dayandığını söylemiş, ardından da onun, varlığının kendisine dayandığı bir sebep olmadıkça imkânsız olduğunu ve bu yüzden varlığının zorunlu olamayacağını, çünkü varlığı itibarıyla bir vâcibü'l-vücûd'a dayanan mümkünün, varlığının zorunlu olduğuna ilişkin anlayışın doğru olamayacağını dile getirmiştir.¹⁰

Sadrüşşerîa, şartlar bütününe meydana gelmesi durumunda, mümkünün de varlığa çıkmasının zorunlu olamayacağı fikrini şu şekilde temellendirmiştir: '*Mümkün varlığın, var olması için gerekli olan şartlar bütününe sahip olması durumunda, varlığı da zorunlu olmuş olsaydı bu da tercih edici olmaksızın rüçhan anlamına gelirdi ki bu da muhâldir.*'¹¹ Ona göre bu şekilde düşündüğümüzde mümkün varlığın vücuda gelmesi için gerekli olan şartlar bütünü yeterli olmakla birlikte herhangi bir tercihe ihtiyaç duyulmamaktadır. Dolayısıyla biz burada mümkün'ün varlığına ilişkin bir konuda konuştuğumuzda doğal olarak bunun varlığını, yokluğuna tercih edecek bir müreccih'in olması gerektiğini de düşünürüz ki, tercih ve şartlar bir bütünlük kazanıp mümkün'ün varlığına bir dayanak oluşturabilsin. Aksi hâlde tek başına şartlar kümesinin var olması, bir mümkün'ün var olması için yeterli bir sebep olamayacaktır. Çünkü söz konusu şartlar bütününe varlığı, netice olarak bir müreccih olan yaratıcının varlığına dayanmaktadır. Zira bu da onun irâde ve kudretiyle gerçekleşmektedir.

Hâsılı bir şeyin meydana gelebilmesi için gerekli olan unsurlar mevcutsa onun varlığı zorunlu olacağı için aksi imkânsız olur. Fakat Sadrüşşerîa'ya göre şartlar zorunlu olarak bir mümkünün var olmasını tam anlamıyla sağlayamaz. Eğer sağlasaydı, şartlar bütünü var olduğunda o şeyin daima hariçte bir mevcudiyetinin olması bir zorunluluk olacağı için bu şeyin yokluğu düşünülemezdi. Fakat mümkün, varlığa ve yokluğa eşit seviyede olduğuna için kendi varlığını, kendisi dışında bir başka unsurdan almaktadır. Bu unsurda vâcibü'l-vücûd'tur.¹² Çünkü şartlar, mümkünün varlığı için bir sebep olabilir, fakat yaratıcının irâde ve kudreti olmaksızın bir anlam ifade etmez.

Sadrüşşerîa bu durumu Ehl-i Sünnet ve hukemâ'nın üzerinde ittifak ettiği bir husus olarak değerlendirmiştir. Fakat Ehl-i Sünnet bununla, zâtı itibarıyla zorunluluğu gerektirmeyen bir durumu kastetmiştir. Dolayısıyla onlar Allah'ın irâde ve kudretiyle bir şeyin icadını takdir etmesi sebebiyle o şeyin varlığının zorunlu olduğunu söylemişlerdir. Çünkü onlara göre bir şeyin varlığı, ancak Allah'ın yoktan yaratmayı takdir etmesiyle meydana gelebilir. Bu da onun icadını takdir etmediği bir şeyin varlığının da imkânsız olduğunu göstermektedir. Yani mümkün, yokluk hâlinde Allah tarafından meydana getirilir ve yoktan yaratılan mümkünler varlık itibarıyla zorunlu olamaz. Eğer zorunlu olsaydı sonradan meydana gelmez ve varlığını her hâlükârda bir müreccih olmaksızın kendisinden alırdı. Dolayısıyla mevcut mümkünler, var olmaları hasebiyle '*fâil-i muhtâr*' olan Allah'a muhtaçtır ve varlığını da ondan almaktadırlar. Bu yüzden mümkünlerin zorunlu olduğunu düşünmek doğru değildir. Buradan kasıt '*sebk-i zamânî*' ise bu da bâtıldır. Çünkü sebk-i zamânî, bir şeyin yokluk durumundayken varlığının zorunlu olmasını ifade eder. Hâlbuki yok olan bir durum, bir şeyin var olabilmesi için gerekli olan unsurların içerisine dâhil edildiğinde,

¹⁰Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/175-176.

¹¹Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/176.

¹²Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/177.

mümkünün hiçbir şekilde varlığa gelemeyeceği apaçık olduğundan muhâldir. Eğer onun “sebk-i ihtiyâcî” olduğu kastedilirse bu da aynı sebk-î zamânî hükmündeki durumun aynısıdır ve o da doğru değildir. Sebk-i ihtiyâcî ise bütünün parçaya, ma'lûl'ün de illete ihtiyaç duyması gibi sonradan olan bir şeyin, varlık itibarıyla önce olan bir şeye muhtaç olmasıdır.¹³ Nitekim bu anlayış, varlığı itibarıyla birbirine muhtaç olan unsurlardan meydana geldiği için bu da söz konusu şartlar oluştuğunda bir şeyin varlığı zorunlu hâle getirir ve herhangi bir müreccih olmaksızın tercih anlamına gelir. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında söz konusu iddia yine doğru değildir.¹⁴Çünkü ortada idrake konu olan mümkün bir varlık varsa, bu bir tercihin olduğunu gösterir. Tercih de, bir müreccih'i gerektirir. Fakat burada “illet-ma'lûl” ilişkisiyle açıklandığında tercih durumu ortadan kalktığı için “fâil-i muhtâr” yaratıcı anlayışına ters bir durum ortaya çıkmaktadır.

Sadrüşşerîa bununla bağlantılı olarak her mümkünün var olmasını gerektiren şartlar bütününü söyledikten sonra bu şartlar bütününün, “tam veya nâkıs” olması bakımından mümkün'ün varlığına ilişkin delaletinin imkânını temellendirmiştir. Ona göre mümkün, nâkıs illetle beraber var olması durumunda o şeyin varlığı zorunlu olamaz. Hatta onun tam illetle bulunması durumunda bile zarûrî olarak ma'lûlünde olmasını gerektirmez. Yalnızca var olması için illete ihtiyacı olduğunu gösterir. Nitekim mümkünün vücudunun kendisine bağlı olduğu vücûb, mümkünün var olması için gerekli olan şartlar bütününe dâhil olursa bu durum tam bir illetin eseri olmuş olur. Dolayısıyla vücûb, illetin bir sonucu olmuş olur. Eğer biz, tam bir illetin eseri olan vücûb'u, mümkün varlığın meydana gelmesi için gerekli olan şartlar bütününün içerisine dahil edersek bu durumda vücûb, mümkün varlığın kendisini öncelemesi anlamına geleceğinden bu da çelişkili bir sonuca yol açacaktır.¹⁵

Sadrüşşerîabu mukaddimesinde mümkün varlıkların meydana gelebilmesi için gerekli olan şartlar bütününün meydana gelmesi hâlinde, o varlıkların meydana gelmesinin zorunlu olduğunu söylerken aynı zamanda bu zorunluluğun mümkün varlığın kendi özünden kaynaklanmayıp, dış unsurlardan kaynaklandığını ve bu dış unsurların da tamamının yaratıcıya dayandırılması gerektiğini söylemiştir. Bu bağlamda da söz konusu mukaddimede serdettiği düşünceleriyle hem mümkün varlıkların kıdemine yol açan anlayışın önünü kesmiş hem de Hanefî-Mâturîdî geleneğin temel nosyonlarıyla örtüşecek bir fail-i muhtâr olarak nitelendirilen yaratıcı fikrini sağlam bir temele oturtabilmiştir.

2.1.3 Üçüncü Mukaddime

Sadrüşşerîa, ikinci mukaddimede her mümkün varlığın var olabilmesi için gerekli olan şartlar bütününün içerisine dâhil edilen unsurların varlığı hâlinde varlığının da zorunlu olduğunu ve bu unsurların bir yaratıcıda son bulması gerektiği fikrini temellendirdikten sonra bu unsurlardan en az birinin hariçte ne mevcut ne de madûm olmayan, yalnızca diğer durumlarla beraber düşünüldüğünde itibar edilmeleri mümkün olan ve onlarla ilişkili ve izâfi etkenlerin de olması gerekliliği fikrini üçüncü mukaddimesinin konusu yapmıştır. Sadrüşşerîa'nın bu mukaddimeye ilişkin görüşlerini temellendirebilmek amacıyla merkeze aldığı ve ne mevcut ne de madûm olmakla nitelendirilebilecek unsur “hâl”¹⁶dir.

¹³Taftazânî, *et-Telvîh*, 1/177.

¹⁴Taftazânî, *et-Telvîh*, 1/178.

¹⁵Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/178; Asım Cüneyd Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi- Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 28.

¹⁶Daha fazla bilgi için bkz.Orhan Şener Koloğlu, “Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 1-20; Osman Demir, “Cüveynî'de Ahvâl Teorisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 20 (2008), 1-20.

Sadrüşşerîa, mümkün varlığın meydana gelebilmesi için gerekli unsurlardan en az birinin ne mevcûd ne de madûm olmakla nitelendirilebilecek bir hâl ögesinin varlığını, yine Zeyd üzerinden pratik bir örnekle vermeye çalışmıştır. Bu metafordan hareketle sonradan var olan Zeyd'in meydana gelebilmesi için gerekli olan şartlar bütününün tamamının kadîm olamayacağını, çünkü onun muayyen bir vakitte meydana geldiğini dile getirmiştir. Çünkü ona göre muayyen vaktin bizâtihî hâdis olması, Zeyd'in de hâdis olmasını gerektireceği için onun kadîm olması düşünülemez. Dolayısıyla bu durumda onun, varlığının kendisine dayandırıldığı şartların tamamının kadim olması imkânsızdır. Eğer muayyen bir vaktin, onun var olması için gerekli olan unsurların içerisine dâhil olmadığı söylenirse, bu durumda da herhangi bir müreccih olmaksızın tercih durumu vuku bulmuş olmuş olur ki, bu da muhâl bir anlayıştır. Çünkü bu durumda Zeyd'in varlığını, yokluğuna tercih edecek bir mekanizma yoktur. Dolayısıyla bu da icat eden olmaksızın bir var oluştan bahsetmek anlamına gelecektir. Nitekim Zeyd belirli bir vakitte meydana gelmiştir, bu yüzden söz konusu vakit olmaksızın Zeyd'in varlığı düşünülemez. Bu da hâdis bir varlık olarak bilinen şeylerin belirli bir vakitte meydana gelmediğine dair tasavvurun mümkün olamayacağını göstermektedir.¹⁷

Sadrüşşerîa, üçüncü mukaddimenin temel önermesi olan mümkünün dayandığı şartlar bütünü içerisinde mevcûd ve madûm olmayan bazı unsurların bulunması gerektiği görüşünü, diğer ihtimalleri teker teker eleyerek temellendirmeye çalışmıştır.¹⁸Bunu da yine diğer mukaddimelerde olduğu bir Zeyd üzerinden pratik bir örnekle açıklamıştır:

“Zeyd'in var olabilmek için kendisine ihtiyaç duyduğu mevcutların tamamı var olduğunda, herhangi bir unsur yok olmaksızın Zeyd'in varlığı da zorunlu olacaktır. Eğer Zeyd'in varlığı Amr'ın yokluğuna dayanırsa ki (buradaki yokluk, onun var olduktan sonraki yokluğudur) zaten varlıktan önceki yokluk kadîm bir yokluktur. Dolayısıyla Zeyd'invar olabilmesi için gerekli olan şartlar bütününün içerisine, Amr'ın var olmadan önceki kadim yokluğu dâhil edilirse, bu durum hâdis olan Zeyd'in kıdemini gerektirir. Varlığından sonra olan Amr'ın yokluğu ki Amr'ın var olabilmesi için gerekli parçaların ortadan kalkmasıyla yahut ondan geriye kalan parçaların var olmasıyla bu durum mümkün olur. Hâlbuki bu parça salt mevcut olan parçadır. Zira yokluk, bir şeyin ve ondan kalan parçaların varlığının veya diğerlerinin illetinden herhangi bir parçasının olmaması durumunda vuku bulan durumdur. Dolayısıyla bu durumda Zeyd'in varlığının, Amr'ın yokluğuna dayandırılması mümkün değildir.”¹⁹ Çünkü biz ilk başta Zeyd'in varlığa gelebilmesi için gerekli olan şartları belirlemiştik. Fakat şimdi burada Zeyd'in varlığı hakkında konuşabilmemiz için gerekli olan şartlar bütününün içerisine bir de herhangi bir şekilde var olmayan Amr'ın yokluğunu dâhil ettik ki, bu durumda Zeyd'in varlığından bahsetme imkânımız ortadan kalkmış oldu. Çünkü yoklukla muttasıf olan bir durum, hiçbir zaman şartlar bütününün tam olmasını sağlayamayacağından Zeyd'in varlığa gelmesi de imkânsız olacaktır.

2.1.4 Dördüncü Mukaddime

Sadrüşşerîa, bir mümkünün var olabilmesi için gerekli şartların yalnızca mevcut ve madûm veya bu ikisinin birleşimiyle olamayacağını belirterek bu fikri muhal olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla bu mukaddimede duyusal algıya konu olan mümkün varlığın, varlığına ilişkin bir müreccih'in olması gerektiğini dile getirmiştir. Bu bağlamda da fiilin meydana gelebilmesini, varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccih'e dayandırmak

¹⁷Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1/178.

¹⁸Asım Cüneyd Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi- Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş”, 31.

¹⁹Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1/179.

suretiyle tercihin neye yönelik olduğunu, “ihtiyar-tercih” ilişkisi, insan ile Allah'ın fiildeki tesiri ve tercih kavramlarıyla açıklamıştır. Dolayısıyla bununla ilişkili olan tüm durumları “kesb” ve “halk” kavramlarıyla sistemleştirmiştir.²⁰

Sadrüşşerîa'ya göre tercih ettirici sebep olmaksızın rüçhan ve tercih muhâldir. Fakat O, iki eşitten birini veyahut mercûh olanı tercih etmenin mümkün olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla ona göre şu şekilde üçlü bir kategorizasyon vardır:

- i) Tercih etmeme durumu
- ii) Yalnızca müreccih'in tercihi
- iii) İki eşit durumdan birinin veya mercûh'un tercihi

2.1.4.1 Tercih Etmeme Durumu

Sadrüşşerîa'ya göre bu durum muhâldir. Çünkü eğer, ortada bir tercih etme durumu söz konusu olmasaydı, duyusal idrâke konu olacak şekilde bir mümkünün varlığından da bahsedilemezdi. Çünkü mümkün, var olduğu andan itibaren insanın idrâk sahasının içerisine girer ve bu alana giren bir durumun varlığı bedihî olduğundan dolayı inkâr edilemez.

2.1.4.2 Yalnızca Müreccih'in Tercihi

Sadrüşşerîa'ya göre mümkün'ün, varlık sahasına çıktıktan sonra yokluğunun inkâr edilememesi aklen nasıl düşünülemez, ortada bir tercih olduğunda da, bir tercih edicinin olmaması düşünülemez. Çünkü bir tercihten bahsedebilmek, ancak onu tercih edenin varlığına dayanabilir ve onunla bir bütünlük kazanabilir. Çünkü mümkün, zâtı itibarıyla var olan bir durum değildir. Bilakis varlığını bir tercih edenden almaktadır. Zira müreccih'in tercihi, varlığı sabit olana ispata götürür veya her tercih etme durumu, sonu olmayan kendisinden önceki yapılmış diğer tercihlere götürür.

2.1.4.3 İki Eşitten Birinin Veya Mercûh'un Tercihi

Sadrüşşerîa'ya göre tercih, ya iki eşit durumun ya da mercûh'un tercih edilmesi durumunda mümkün olur. O söz konusu durumu açıklığa kavuşturabilmek amacıyla yırtıcı hayvandan kaçan bir insan örneğiyle temellendirmiştir. “Ona göre yırtıcı bir hayvandan kaçan kişinin önüne iki eşit yol çıkar ve kişi, bu iki eşit yoldan birini irâdesiyle seçer”²¹ Dolayısıyla kişi, kendi irâdesiyle seçmiş olduğu bir tercihe bağlı olarak teklifle yükümlü olmuş olur, nitekim teklif de, kulu imtihan etmek için bir şeyi yapmasını istemektir²²

Sadrüşşerîa'ya göre aynı zamanda her mümkün yok hükmündedir, zira onun yokluğu, mümkün'ün zatına nispetle ona müsâvi ve yokluk illetine nispetle de nefsü'l emr'de varlığına râcihtir. Zira mercûh'u veyahut failin irâdesiyle iki eşit durumdan birini veyahut mercûh olanı diğerine tercih etmesi, kişinin onu icat etmesi anlamına gelmektedir. Öyleyse irâde, ta'lîl edilemez. Çünkü irâde, tercihin zâtî özelliğidir. Tıpkı zâtı gereği vâcip kılmanın (*icabbi'z-zât*) ta'lîl edilememesi “Niçin bunu değil de şunu zorunlu kıldı?” denilememesi gibi. Bu

²⁰Şule Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019).

²¹Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1/184.

²²Bilal Taşkın, *Kelâmcılar ve Usûlcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

anlamda Sadrüşşerîa'ya göre irâdenin varlığı, mercûhun tercihini veyahut devam ettiği sürece iki eşitten birinin tercihini imkânsız kılar.²³

Sadrüşşerîa kelâmcıların fail-i muhtâr anlayışına sahip çıkıp bu anlayışı temellendirmek suretiyle meşhur yırtıcı hayvandan kaçan bir kişi örneği vermiştir. Sadrüşşerîa Hukemâ'nın, Yaraticının varlığı hakkındaki bilgimizin, o olmadığında yok olacağına ilişkin önermeyi açıklayacak şekilde “herhangi bir müreccih olmaksızın tercihın bâtil olduğu görüşünü” müreccih'in olmamasını değil, birçok müreccih'in olmasının bâtil olduğu görüşünü çürütmek için kullanmıştır.²⁴ Yani Sadrüşşerîa'ya göre mümkün, illeti dışında, var ve yok olana eşit mesafede olan ve varlığını yokluğuna tercih edecek birisinin olmasıyla beraber varlık kazanan, veyahut yokluğunu tercih ederek onun hariçte bir vücuda gelmesinin imkânsız olduğu bir durumu temsil etmektedir.

Sadrüşşerîa iki eşit durumdan birinin veyahut mercûh olanın tercihinin mümkün olabilmesi için kulda bir irâde olması gerektiğini söyler ve bu anlayışını “Müreccih olmaksızın rüçhan bâtildir.” önermesiyle temellendirir. Sadrüşşerîa'ya göre fâilin, irâdesiyle iki eşit durumdan birini veyahut mercûh olanı diğerine tercih etmesi, onu icat etmesi demektir ve müreccih olmak, kişinin sahip olduğu irâdeyle ihtiyârî fiillerini gerçekleştirebilmesi demektir. Fakat Sadrüşşerîa'ya göre irâde sahibi olmak, bahsettiğimiz üzere mercûh olanın zorunluluğunu gerektirmeyeceği gibi, bu iki eşitin devam ettiği sürece zorunlu olmasını da gerektirmez.

Taftazânî'ye göre yırtıcı hayvandan kaçan insan örneği, fâilin iki eşitten birini ihtiyârıyla seçmesinin bâtil olduğunu kanıtlamayı değil, mûcid olmaksızın mümkünün varlığının bâtil olduğunu açıklamayı amaçlamaktadır. Zira irâdenin, mümkünün varlığıyla bir alakası olması itibarıyla teselsüle, mûcide veyahut mûcid olmaksızın bir varlığı gerektirdiği söylenirse de ona şu şekilde cevap verilir: “İrâde'nin irâdesi onun aynıdır, dolayısıyla tercihin zâtî özelliğidir veyahut mevcutla alakası olmayan bir hâldir ve bu durumda mümkünün, varlık itibarıyla mucîdsiz olması gerekmemektedir.”²⁵

Hâsılı Sadrüşşerîa'ya göre bir müreccih olmaksızın tercihten bahsetmek, bir mûcid olmaksızın icâd'ın varlığından bahsetmek anlamına geldiği için bu anlayış muhâl bir anlayıştır. Sadrüşşerîa, mümkünün varlığına dair hususta bir başkasına ihtiyaç duyması veya duymamasına ilişkin durumu, “mûcid olmaksızın mümkünün varlığı muhâldir” önermesinin ispat edilmesiyle mümkün olacağını söylemiştir. Ona göre bu durum iki şekilde gerçekleşebilir:

i) Mümkün'ün var olması için bir başkasına ihtiyaç duyması, onun da bir başkasına ihtiyaç duyması, kesin olarak sonu olmayan bir teselsüle götüreceğinden muhâl bir durumdur. Çünkü mümkünün varlığı, onun zatından veya onun dışındaki bir durumdan kaynaklanan bir şey değildir ve o, yokluk durumundan sonra bir varlığa gelmiştir. Tek başına var olması mümkün olmayan bir durum, mûcid olmaksızın varlık sahasına çıkamaz. Sadrüşşerîa, bu önermenin apaçık olduğunu ispat ettikten sonra ikinci durumun ispatına geçmektedir.

²³Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1/184; Asım Cüneyd Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi- Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş”, 36.

²⁴Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1/184; Asım Cüneyd Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi- Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş”, 37.

²⁵Taftazânî, *et-Telvih*, 1/184-185.

ii) İcat edenin olmaması durumunda mümkünün varlığının da gerekli olmayacağı durumudur. Dolayısıyla kelâmcılar, müreccih olmaksızın tercihin mümkün olabileceğine ilişkin anlayışı engellemek adına yukarıda geçen yırtıcı hayvan örneğini bir dayanak olarak göstermişlerdir.

Sadrüşşerîa, bir tercihin olması durumunda müreccih'in de olması gerektiğini söyledikten sonra bu tercihin, müreccih'in kendisinde (*nefsü'l emr'de*) zorunlu olması durumunuise bâtil olarak değerlendirmiştir. Çünkü O'na göre, bir şey nefsü'l emr'e mutabık olmasa da insanın ihtiyârî fiillerini gerçekleştirme için yeterlidir. Aynı şekilde fâilin, fiili yapmaya dair inancına gelince bu da bâtildir. Öyleyse kişi, tıpkı yırtıcı hayvandan kaçan insan örneğinde olduğu gibi eylemi yapacağına ilişkin bir inanç olmaksızın fiillerini tercih edebilir.²⁶ Sadrüşşerîa, kendinde olmasa bile, fâilin bilgi ve inancı itibarıyla herhangi bir müreccih'in var olması gerektiği iddiasını da, yine yırtıcıdan kaçan insan örneğindeki gibi kimi durumlarda, insanın bilgi ve inanç bakımından herhangi bir müreccih'in varlığından haberdar olmadığı hâlde bir tercihte bulunabilmesinden hareketle reddetmiştir.

Sadrüşşerîa bu anlayışın bir gereği olarak kulun ihtiyârının ihtiyârını aynı durum olarak değerlendirmiş ve kulun fiile ilişkin tercihinin olması durumunda herhangi bir teselsülün gerekmeceğini söylemiştir. Çünkü Sadrüşşerîa'ya göre irâde, tıpkı birinci mukaddimede bahsettiği gibi ne mevcut ne de madûm olmakla nitelenemeyecek bir durum olan "ikâ" gibidir ve irâde de tıpkı "ikâ" gibi hâl kategorisinde değerlendirildiği için, yaratmanın bir konusu değildir. Dolayısıyla fail, cebr anlayışının zıddı olarak sahip olduğu irâde sayesinde iki eşit durumdan birini veya mercûh olanı tercih edebilir. Bunun sonucunda da failin fiilleri, yaratmaya konu olmaz ve kişi, cüzî irâdesi sayesinde fiillerini gerçekleştirerek teklifle yükümlü olabilir. Çünkü Sadrüşşerîa'ya göre irâdenin yokluğu durumunda fiil, "ihtiyârî ve ıztırârî" olacak şekilde ikili ayrıma tâbî tutulamaz ve tekliften bahsedilemez.²⁷

Sadrüşşerîa'ya göre insan, sahip olduğu irâde sayesinde, güç yetirilebildiği veya edemediği fiilleri ayırt edebiliyor ve aynı zamanda, herhangi bir zorunluluk olmaksızın iki eşitten birini veya mercûh olanı tercih edebiliyor.

Ona göre aynı zamanda insan, sahip olduğu irâde sayesinde güç yetirip terk edebildiği ve edemediği veya sebebe bağlı olarak veya olmayarak gerçekleştirdiği fiillerin varlığına da işaret etmektedir. Sadrüşşerîa, bununla birlikte bazı durumlarda, kişinin mesela göz açıp kapayıncaya kadar uzak bir mesafe katetmesinde olduğu gibi olağanüstü olaylara da şahit olur ya da tüm sebeplerin var olması hâlinde fiilin ortaya çıkmadığı durumlar da söz konusu olabilir. Örneğin peygamberimiz ve sahabeler döneminde müşriklerin veya inanmayanların peygamberimize zarar vermemesi gibi durumlar buna örnektir, Hâlbuki burada fiilin meydana gelmesi için gerekli olan şartlar ve irâde mevcuttu, fakat burada fiil meydana gelmedi. Öyleyse kul, fiile dair gerekli olan unsurların tam olması hâlinde bile fiili

²⁶Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/185; Taftazânî, *et-Telvîh*, 1/185.

²⁷Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/185-186; Asım Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi- Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş", 22. Fakat Taftazânî; Sadrüşşerîa'nın, kişinin fiile dair bilgi ve inancının olmaması durumunda fiilin de olmaması gerektiğine dair düşüncesine katılmamıştır. Ona göre, kişinin fiili yapmasını gerekli kılacak müreccih (tercih ettirici sebebi) bilmemesi, fiilin var olmayacağı hususunda bir delil değildir.

yaratmaya muktedir olamıyor ve bu fiil için sahip olduğu irâdeyle birlikte sadece ‘‘kasd’a’’ yönelebiliyor. Yani kul fiili *halk* edemiyor yalnızca kesbedebiliyor.

Buradan çıkan sonuç ise kul sahip olduğu irâde ve kudret nispetinde bir fiili gerçekleştirebilir. Fakat onun bu fiili gerçekleştirmesi *halk* olarak değil, kesb olarak değerlendirilmelidir. Eğer *halk* olarak değerlendirilirse, o fiilin bazen ortaya çıkma bazen de ortaya çıkmama ihtimali söz konusu olamaz. Dolayısıyla kulun fiile ilişkin tesiri, vicdânî olup, irâde, kudret, kesb ve sebeplerin içerisine ne mevcut ne de madûm olmakla nitelendirilemeyecek ‘‘îkâ ve hâlet’’ kavramlarının olmasıyla mümkün olmaktadır. Kul, yalnızca bu unsurlar olduğu takdirde bir fiilin meydana gelmesine ilişkin bir çabada bulunabilir. Allah ise kulun bu çabasına bağlı olarak fiili yaratır ve fiil de kul tarafından kesbedilir. Çünkü *halk* her daim fiili bir bütün olarak kuşatmayı gerektirir. Kul, bunlara vâkıf olmadığı için ve fiillerini belirli bir sebebe veya unsurlara bağlı olarak gerçekleştirdiği için fiili tam anlamıyla kuşatmaya vâkıf değildir. Buna bağlı olarak kulun fiile olan tesiri ‘‘kasd’’ ile gerçekleşir ve bu da bahsettiğimiz şekilde *halk*’ın değil, kesbin konusudur.

Sadrüşşerîa’ya göre fiilin Allah’a bakan yönü *halk*, insana bakan yönü olarak ise kesb’tir. Dolayısıyla fiil dediğimiz olgu, yalnızca bu ikisi bir bütünlük arz ettiğinde anlam kazanmaktadır. Sadrüşşerîa irâde ve buna bağlı olarak kulun kasdını, kulların zorunlu olarak fiillerini meydana getirdiğini iddia eden cebr görüşüne zıt olarak söylemiş ve kul için bir teklif müessesinin varlığına bir kapı açmaya çalışmıştır. Bunu da kulun fiillerini meydana getirebilmesi için gerekli unsurlardan îkâ ve hâlet gibi unsurların hâl olduğu düşüncesiyle temellendirerek ne kulun tam anlamıyla fiillerinin yaratıcısı olduğunu ne de tam anlamıyla bir cebr altında olduğunu ifade etmiştir.

Aslında Sadrüşşerîa’nın konuya ilişkin analizlerine ve eserlerine genel olarak bakıldığında bu mukaddimenin onun diğer mukaddimelerinde serdettiği görüşleri kapsayıcı bir özelliğe sahip olduğu gözükmemektedir.²⁸

2. SONUÇ

Sadrüşşerîa, ‘‘*et-Tenkîh*’’ adlı fıkıh usûlü eseri üzerine yazdığı ‘‘*et-Tavzîh*’’ şerhinde dört mukaddime bölümünde insanın fiilleri, teklif, cüzî irâde ve husûn-kubuh meselelerini ele almıştır.

İlk mukaddimesinde fiilin masdar ve hasıl bi'l-masdar anlamlarını açıklamış ve masdarın dış dünyada gerçekliği olmadığını, hasıl bi'l-masdarın ise insan iradesine konu olabileceğini belirtmiştir.

İkinci mukaddimesinde mümkün varlığın meydana gelmesi için gerekli olan şartlar kümesinin bulunması gerektiğini ve bu şartların vâcibü'l-vücut olan yaratıcıya dayandırılması gerektiğini savunmuştur.

Üçüncü mukaddimesinde ise şartlar bütününde mevcut ve madum dışında bir hâl unsurunun olması gerektiğini öne sürmüştür. Bu unsurların içerisinde olması gereken hâl unsuru ise şartlar bütününe tamamlanması durumunda varlığını zorunlu kılmayacak bir hâl olmalıdır.

Son olarak dördüncü mukaddimesinde insanın fiillerinde sahip olduğu cüzî irade ve kudretle fiillerini gerçekleştirebilme imkânı olduğunu ve bu durumun insana sorumluluk yüklediğini vurgulamıştır. Fiillerin yaratılması açısından Allah'a, kesb edilmesi açısından insana bakan iki

²⁸Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/186-189. Molla Fenârî, buna ek olarak ‘‘Ma’siyet’in halkta değil, kesb te’’ olduğunu söylemiştir. Molla Fenârî, *Fusûlü'l- Bedâyi' fi Usûlü's- Şerâi'*, ed. Muhammed Hasan İsmâil (Beyrût- Lübnân: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 171.

yönü olduğunu vurgulayarak fiillerin bu iki yönün bir araya gelmesiyle anlam kazandığını belirtmiştir.

Özetle Sadruşşerîa'nın Mukaddimât-ı Erbaa bölümünde serdettiği görüşler, Eş'arî mezhebinin görüşlerine karşı çıkararak Mâtürîdî anlayışıyla uyumlu bir sistem oluşturmaya çalışmıştır. Osmanlı'da da bu konu üzerine birçok kişi hâşiye ve ta'lik yazılmıştır. Örneğin Hatibzâde Muhyiddin Efendi, Molla Samsûnîzâde, Kestelî ve Şeyhülislâm Mehmet Mekkî ve İsmâil Konevî Efendi gibi ulema bu konuda hâşiye ve ta'lik yazarlardan yalnızca bir kaçıdır.

KAYNAKÇA

- Asım Cüneyd Köksal. "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi- Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 1-43.
- Bilal Taşkın. *Kelâmcılar ve Usûlcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün:Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1999 1998). <https://doi.org/10.15370/muifd.73666>
- Hasan Özer. "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risâlesinin Tahkiki Neşri". *Tahkik İslâmi İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (Haziran 2018), 169-240.
- Hatice Arpağuş. "Sadruşşerîa'nın El-Mukaddimâtü'l Erbaa'sı Bağlamında İnsanın Fiilleri" 1/ (Eylül 2020).
- İlyas Çelebi. *Hüsün ve Kubuh*. 19/59-63. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1999.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 1-20.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-132.
- Molla Fenârî. *Fuşûlü'l- Bedâyi' fî Usûlü's- Şerâi'*. ed. Muhammed Hasan İsmâil. 2 Cilt. Beyrût- Lübnân: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Muhammet Emin EFE. *İsmail Konevî Efendi'nin Hâşiye "Ale'l-Mukaddimâti'l-Erba" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Mustafa Bilal Öztürk. "Muslihuddin Kestelî'nin Hâşiyetü's-Suğrâ 'Ale'l-Mukaddimâtü'l-Erba'a Adlı Eseri: Tahlil ve Tahkik" 18/2 (2020), 666-724.
- Mustafa Bilal Öztürk. "Şeyhülislâm Mehmed Mekkî'nin Risâle fî şerhi Muqaddimâti'l-Erbaa min Kitâbi't-Tavzih Adlı Eseri: Neşir ve Tahlil". *Tahkik İslâmi İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (Aralık 2018), 1-47.
- Mustafa Borsbuğa. "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili". *Tahkik İslâmi İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 209-346.
- Namlı, Abdullah. "Sadruşşerîa ve İbnü'l-Hümâm'a göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup-Olmadığı Meselesi". *Kader* 18/1 (30 Haziran 2020), 1-25. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.705904>

- Oğuz Bozođlu. *Kestelî ve Hâşîye ‘Âle-l Mukaddimâti’l-Erbâ’ İsimli Eseri: Tahkîk ve Tahlîl*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Osman Demir. “Cüveynî’de Ahvâl Teorisi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 20 (2008), 1-20.
- Sadrüşşerîa. *et-Tavzîh*. 2 Cilt. Beyrût- Lübnân: Dâr’ül Kütübi’l İlmiyye, ts.
- Süleyman Tuğral. *Sadrüşşerîa’da İyilik ve Kötülük Problemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Şule Güldü. *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsun-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Taftazânî. *et-Telvîh*. 2 Cilt. Beyrût- Lübnân: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- Taftazânî. *Şerhu’l Makâsıd*. 5 Cilt. Beyrût- Lübnân: İlmü’l-Kütüb, 1998.