

Sayı: 28 ♦ Yıl: 2012

ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş–*

Asım Cüneyd Köksal**

The Moral Dimensions of Actions According to the Philosophy of Islamic Law –Introduction to al-Muqaddimât al-Arba'a–

The subject *al-muqaddimât al-arba'a* (the four premises) is one of the prominent matters of debate in the post-classical period of the history of Islamic sciences. These premises, which appeared in Sadrushsheria's (d. 747/1346) *al-Tavdhih*, one of the most influential works on Islamic jurisprudence, are concerned with the ethical and legal foundations of human acts and behavior, in the context of *husn* and *qubh*. After the author of *al-Tavdhih*, many other scholars such as Taftadhâni made contributions to this issue and gradually a literature developed; here, some of the ancient questions have been argued, for example, free will, human capacity and responsibility.

Key words: Act, will, *husn-qubh*, necessity, contingent, being, cause, preference

Bu çalışma, İslâmî ilimler tarihinin müteahhirîn (veya bir başka ifadeyle post-klasik) döneminin önemli ve dikkat çekici tartışma konularından birisi olan ve ilk defa Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) tarafından kaleme alınan “el-Mukaddimâtü'l-erbaa” (Dört Mukaddime) hakkındadır. Dört Mukaddime, fıkıh usulü ile kelâm ve dil ilimlerinin kesiştiği yahut daha doğru bir ifadeyle, fıkıh usulünde incelenmekle birlikte kökenleri kelâmî ve lisânî ilkelere dayanan bir sahaya ait bazı meseleleri ele almaktadır. İnsan eylemlerine ahlâkî değer yüklemenin hangi zeminde söz konusu edilebileceğini araştıran bu mukaddimeler, esas itibarıyla, hüsn-kubhu kabul etmenin hangi ilkelere dayalı

* Mukaddimât-ı Erbaa'yı ilk defa 2000 yılında kendisinden duyduğum değerli hocam Prof. Dr. Tahsin Görgün'e her türlü teşvik, katkı ve değerlendirmeleri için müteşekkirim. Makale ile ilgili katkı, tenkit ve tavsiyeleri için Prof. Dr. Murteza Bedir, Prof. Dr. Şükrü Özen, Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay, Maşuk Yamaç, Doç. Dr. Ömer Türker ve Yrd. Doç. Dr. Ayhan Çitil'e şükran borçluyum.

** Yrd. Doç. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi.

olarak mümkün olabileceğini, insanın hukukî-ahlâkî sonuçlar doğuran fiilleriyle bağlantılı bir şekilde gerçek mânada hür olmakla vasıflanıp vasıflanamayacağını soruşturan bir İslâm hukuk felsefesi tartışmasıdır. Sadrüşşeriâ'dan sonraki müelliflerin katkılarıyla derinleşip zenginleşen bu tartışma, konusunu mükellef insanın fiilleri olarak belirleyen fıkıh ilmi için de, insan fiilinin dinî-ahlâkî mahiyetini enine boyuna irdelemesi sebebiyle önemlidir.

Bu konu çeşitli ilmi disiplinleri ilgilendiren bir mahiyete sahip olması ve hakkında bir literatür teşekkül etmiş bulunması itibarıyla, üzerinde farklı açılardan gerçekleştirilecek çalışmaları beklemektedir. Bu mukaddimelerde söz konusu edilen meselelerin ilgili ilimlerin kavramları ve usulleri çerçevesinde derinliğine ve mukayeseli olarak analiz edilmesi, tartışılan meselelerin felsefî, ilmi ve tarihî bağlamlarıyla ilgilerinin kurulması, Fâtih Sultan Mehmed'in emriyle teşekkül etmeye başlayan ve ekseriyeti halen yazma olarak duran, bir bölümü kitap hacmine varan ilgili literatürün tahkikli neşirlerinin yapılması, mukaddimelerde tartışılan meselelerin günümüz ahlâk ve hukuk düşüncesi çerçevesinde tartışılan bazı benzer meselelerle âlâkalı kurularak mukaddimelerin bugün de önemini sürdüren fikrî muhtevasının günümüzün düşünce dilinden de istifadeyle yeniden inşası, yapılması gereken işler arasındadır. Bununla birlikte, görebildiğimiz kadarıyla şimdiye kadar konuyla ilgili herhangi bir çalışma yayımlanmış değildir.¹ Öncelikle Dört Mukaddime'nin muhtevasını ana hatlarıyla tasvir eden bir çalışmaya ihtiyaç bulunduğu düşüncesinden hareketle, bu makalede konu genel çerçevede ele alınmaya çalışılacak, Sadrüşşeriâ'nın Dört Mukaddime metni esas alınıp bu metinde ele alınan meseleler Teftâzânî'nin şerhinden ve yer yer

1 Konuyla ilgili görebildiğimiz iki tez çalışması mevcuttur: Süleyman Tuğral, "Sadrüşşeriâda İyilik ve Kötülük Problemi" (yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995); Hüseyin Doğru, "Kazâbâdî'nin Hâşiyetü'l-Usûl ve Gâşiyetü'l-Fusul ale'l-Mukaddimâtî'l-Erbaa Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili" (yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).

Osmanlı düşüncesini konu edinen bir eserde, Mukaddimât literatürü hakkında şöyle bir değerlendirme yapılmaktadır: "... 'Mukaddemât-ı Erbaa' risaleleri, ahlâk ontolojisi yapan, ahlâkî fiilin hangi şartlarda ortaya çıktığını araştıran risalelerdir. Bu risaleler, Sadruş-Şeria Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî'nin *et-Tavdih fi Şerhi't-Tenkih* adlı eserinde Mutezile'nin ve Eşarîlerin hüsn / iyilik-kubh / kötülüğün, bunlarla ilgili fiillerin ortaya çıkmasındaki şartları ve bunların neticelerini tartışan ileri sürdüğü dört öncül üzerine yazılan şerhlerdir. Bu dört öncülde bir ahlâkî fiilin meydana gelebilmesi, yahut bir eylemin ahlâkî sayılabilmesi için eylemin zihindeki fikri / idesi ile dışarıda varlık kazanmasının uygunluğu üzerinde duruluyor ve kişinin işleyeceği fiili iradesiyle seçebilmesinin gereği ifade ediliyor. İradeli bir müreccih / tercih edici olmayınca eylemin hür bir seçimin neticesi olup olamayacağı tartışılıyor" (Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe* [Ankara: Akçağ Yayınları, 2005], s. 159).

bazı hâşiyelerden de istifadeyle incelenecek, Dört Mukaddime'nin anlaşılabilmesi için de hüsn ve kubhun anlamlarıyla ilgili görüşler aktarılacak ve Dört Mukaddime literatürü hakkında giriş mahiyetinde mâlûmat verilecektir. Dört Mukaddime'ye mukaddime olacak şekilde tasarladığımız bu çalışmanın amacı, fıkıh usulü tarihinin müteahhirîn döneminde birçok âlim ve bir Osmanlı padişahı tarafından özel bir önem atfedilmiş, hakkında çokça mürekkep sarfedilmiş teorik, klasik anlamıyla inter-disipliner bir meselenin nasıl ele alındığına, hangi argümanlarla tartışıldığına, bilhassa fıkıh ve usul ilimleri açısından bu teorik tartışmaların ne anlam ifade ettiğine mümkün mertebe ışık tutmaktır.

I. DÖRT MUKADDİME'YE GİRİŞ

1. Sadrüşşerîa'nın İlmî Kişiliğine Bir Bakış

Mâverâünnehir'in önde gelen Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinden Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd,² çağdaşları arasında çok yönlülüğüyle, ele aldığı sahalarla orijinal katkılarda bulunan mütefekkir bir âlim oluşuyla temayüz etmiştir. Eserleri arasında önemli bir yeri olan *Ta'dilü'l-ulûm*, isminin de ortaya koyduğu gibi, mütedavil olan belli başlı ilimlerde düzeltme ve geliştirmeler yapmayı hedefleyen geniş bir projenin ürünüdür. Vefatıyla yarım kalan bu eser; mantık, kelâm ve hey'et ilimleriyle sınırlı kalmıştır.³ Sadrüşşerîa'nın, dedesi Burhanüşşerîa'nın özellikle kendisinin fıkıh tahsilinde yardımcı olması için yazdığı *Vikâye* metni üzerine kaleme aldığı şerhte de, fikhî kavram ve meseleleri açıklarken zaman zaman felsefî birikimden istifade etmek suretiyle fıkıh literatüründe pek denenmemiş bir yol takip ettiği görülür. Bir örnek vermek gerekirse, Sadrüşşerîa akitlerde, duyularla algılanan fiillerden oluşan icab ve kabulün birbirine hükmî bir irtibat ile bağlanmasından itibaren, daha önceden mevcut olmayan şer'î bir mâna meydana geldiğini söyler. Bey' akdi örneğinde, satılan nesnenin mülkiyetinin el değiştirmesi bu şer'î anlamın bir sonucudur.⁴ Bey' denilen şer'î anlam ise, icab ve kabulün yanı sıra, bu ikisini bağlayan hükmî irtibatın birleşiminden oluşmaktadır. Daha önce var olmayan çeşitli sonuçlar ortaya koyan böyle bir akdin dört illeti olduğunu söyleyen Sadrüşşerîa, Aristoteles'in dört sebebini fıkıh şöyle uygulamaktadır:

2 Sadrüşşerîa'nın hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri için bk. Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), XXXV, 427-31.

3 Sadrüşşerîa, eserinin başında, projesinin belli başlı bütün akli ve nakli ilimleri kapsadığını ifade eder (bk. *Ta'dilü'l-ulûm*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1350, vr. 1^b).

4 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, haz. Muhammed Adnân Derviş (Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1998), I, 457; a.mlf., *Şerhu'l-Vikâye*, haz. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc (Amman: Müessesetü'l-Verrâk, 2006), I, 4.

Fâil illet akit yapanlardır.

Maddî illet icab ve kabuldür.

Sûrî illet, icab ile kabulün meydana getirdiği ve şeriatın mevcûdiyetini tanıdığı irtibattır.

Gâî illet, her bir akde taalluk eden hususi maslahatlarıdır.⁵

Hanefî usul eserleri içerisinde Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzîh* adlı eserinin özel bir yeri vardır. Sadrüşşerîa'yı, mezkûr eseriyle Hanefî fıkıh usulü tarihinde müteahhirîn devrini başlatan sima olarak değerlendirebiliriz. Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî sonrası dönemde, başta kelâm ve fıkıh usulü olmak üzere teori ağırlıklı İslâmî ilimlere ait meselelerin açıklanıp ispatlanmasında felsefî kavram ve yöntemlerin yoğun bir şekilde kullanıldığı, şeriat ile hikmeti cem etmeye yönelik faaliyetlerin çoğalıp belirli bir sistematığa kavuşturulduğu bilinen bir husustur. Çok yönlü bir âlim olan Sadrüşşerîa *et-Tavzîh* adlı eserinde, Debûsî-Serahsî-Pezdevî çizgisinde gelişip olgunlaşmış olan mütekaddimîn Hanefî usulünü müteahhirîn dönemi ilim anlayışına uygun olarak aklî ve felsefî ilkelere dayalı şekilde, felsefe-mantık diliyle yeniden ifade etmiş, usul ilmi açısından birçok yeni ve orijinal düşünce ortaya koymuştur. Bu meyanda fıkıh ilminin yeni bir tarifini yapmış,⁶ ilim ve mevzu meselelerinde kendisine intikal eden hâkim görüşlerin aksine bir ilmin mevzuunun birden fazla olamayacağını ve bir hususun birden fazla ilmin mevzuu olabileceğini –aralarında niteliklerini açıkladığı belirli bir ilişkinin varlığını şart koşmak suretiyle– benimsemiş ve bunu fıkıh usulüne uygulamış,⁷ akıl meselesinde filozofların dört mertebeli akıl anlayışlarını usule taşıyıp bu mertebelerden ikincisini teklifin dayanağı olarak kabul etmiş,⁸ hissî-şer'î fiiller ayırımında gelişmiş bir sistematik ortaya koymuştur.⁹ el-Mukaddimâtü'l-erbaa bölümü de, Sadrüşşerîa'nın çok yönlü ve yenilikçi ilmî şahsiyetinin bir başka tezahürü, *et-Tavzîh*'in de en özgün ve önemli bölümlerinden birisidir.

5 Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, I, 4.

6 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 46.

7 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 59-60.

8 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 338.

9 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 325-26. Sadrüşşerîa zaman zaman kendi orijinal katkılarını vurgulamaktan çekinmeyen bir âlimdir. Meselâ "Lafızlar Taksimi" bahsinde, lafızların mânalarına delâlet etme keyfiyetleri bakımından yapılan taksime dair düşüncelerini aktardıktan sonra şöyle der: "İşte bu, bu mevzuda tahkik ve tenkih ayaklarının varlığı son noktadır. Bu delâletlerin yüzlerindeki örtüyü açmak bakımından hiç kimse beni geçmiş değildir. Beni tasdik etmeyen varsa, eskilerin ve yenilerin kitaplarını inceleyebilir. Tevfike ulaştıran ise Allah'tır" (Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 290).

2. Mukaddime Kavramı ve Metodu

a) Bir kavram olarak mukaddime: Mukaddime, başka bir şeyin / meselelerin kendisine bağımlı olduğu ve bu sebeple esas kastedilen o şeyin öncesinde yer alan unsur / meseleler anlamında bir kelime olup İslâm ilimleri tarihinde çeşitli anlamlarda terimleşmiştir. Bu çerçevede herhangi bir ilmi öğrenmeye başlamadan önce bilinmesi gereken başlıklar mukaddime terimiyle ifade edilmiş, ayrıca ilmin mukaddimesi ile kitabın mukaddimesi şeklinde iki farklı anlamından da bahsedilmiştir.¹⁰ Mantık ilminde de kıyaslarda netice olan kazıyyeye (önerme) ulaştıran öncüllerin her birine mukaddime denilmiştir.

b) Bir metot olarak mukaddime: Sadrüşşerîa'dan önce, Fahreddin er-Râzî'nin, *el-Metâlibü'l-âliye* adlı eserinde, çeşitli konularda ileri sürülen düşünceleri açıklayıp değerlendirmenin ve eleştirmenin metodu olarak mukaddimeler kaleme almayı tercih ettiğini görmekteyiz.¹¹ İspatlanması istenen ana meseleyi çeşitli unsurlara bölerek bunlardan her birini bir mukaddimedede işlemek, her mukaddimedede ana meselenin bir parçası olan temel bir argümanı, ikincil argümanlarla genişletip zenginleştirmek, böylece birbirine mantıkî bir irtibatla bağlı düşünce ve deliller silsilesi şeklinde mukaddimeler kaleme almak müteahhirin devrinin bir geleneği haline gelmiş görünmektedir. Mukaddime metodunun özelliği, her bir mukaddimedede ele alınan temel argümanın ve bunları kanıtlayan yan argümanların, hep birden bağlı bulundukları temel meseleyle alâkalarının okuyucu açısından kesilmemesi, ana mesele ile yan deliller arasındaki ilişkilerin mantıklı ve tutarlı bir biçimde kurulmasıdır.

¹⁰ Mukaddime kavramı hakkında geniş bilgi için bk. Teftâzânî, *el-Mutavvel* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1309), s. 13-14; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, İstanbul 1266, s. 12-15; a.mlf., *et-Ta'rifât*, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 225; İsmâüddin el-İsferâyînî, *el-Atvel* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1284), I, 15; İzmirî, *Hâşiye ale'l-Mir'ât* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1309), I, 16-18; Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâtî'l-ulûm ve'l-fünûn*, haz. Ali Dahrûc – Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), II, 1629-31; Siddık Hasan Han, *Ebcü'd-ül-ülûm* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1999), I, 134-35; Mehmed Rahmi Efendi, *el-Ucâletü'r-Rahmiyye şerhu'r-Risâleti'l-vaz'ıyye* (İstanbul: Matbaa-i Safa ve Enver, 1311), s. 14-15; Abdünnebî Nigerî, *Düstûrî'l-ulemâ'* (Beyrut: Menşûrâtü Müesseseti'l-a'lemî li'l-matbûât, 1975), III, 312; Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1326), s. 8.

¹¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, haz. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, 1987), III, 299-300; IV, 7 vd., 401 vd. Râzî'den önce bu metodun kullanılıp kullanılmadığı, araştırılması gereken bir meseledir.

3. Dört Mukaddime Literatürü

Mukaddimât-ı Erbaa literatürünü üç grup halinde incelemek mümkündür:

1. Sadrüşşeriâ'nın Dört Mukaddime metni, müstakil bir metin olmayıp *et-Tavzîh* adlı fıkıh usulü kitabı içerisinde yer alan bir bölümdür. Bu fıkıh usulü kitabı da bir bütün olarak müteahhirîn dönemi ulemâsının yoğun bir şekilde ilgisini çeken, üzerine çok sayıda şerh ve hâşiye yazılan bir eser olunca, bu geniş şerh ve hâşiye literatürü, aynı zamanda kitabın bir parçasını oluşturan Dört Mukaddime kitabiyatının da önemli bir kısmını oluşturmuş olmaktadır. Sadrüşşeriâ'nın metni üzerine yazılan hâşiyelerin en önemlisi Teftâzânî'nin *et-Telvîh* adlı eseridir. Teftâzânî bu eserinde ve özellikle de Mukaddimat bölümünde, Sadrüşşeriâ'yı hem açıklar, hem de tenkit eder. *et-Telvîh* üzerine yazılan çok sayıda hâşiyenin ilgili bölümleri, Mukaddimat hakkında Sadrüşşeriâ ile Teftâzânî'nin yazdıklarını değerlendiren ve konuya yeni katkılarda bulunan risâleler şeklinde görülebilir. Bu bakımdan Kadı Burhaneddin, Molla Hüsrev, Abdülhakim es-Siyâlkûtî, Hasan Çelebi Fenârî gibi âlimlerin kaleme aldığı *et-Telvîh* hâşiyelerinin Mukaddimat kısmıyla alakalı bölümlerini bu literatürün bir parçası olarak değerlendirmek gerekir.¹²

2. *et-Tavzîh* ve *et-Telvîh* üzerine yazılan bu genel şerhlerin dışında, hususen Dört Mukaddime üzerine yazılmış eserler de mevcuttur. Bir kısmı küçük hacimli risâlelerden, bir kısmı ise kitap hacmine varan çalışmalardan oluşan bu müstakil “Mukaddimât-ı Erbaa” literatürü, Sadrüşşeriâ'nın ele aldığı meseleler üzerinden telif edilen yeni eserleri de *et-Tavzîh* ve *et-Telvîh*'in yalnız ilgili bölümleri üzerine yazılan şerhleri de içine almaktadır. Müstakil Mukaddimat risâleleri, Fâtih Sultan Mehmed'in, devrin seçkin bazı âlimlerinin konuyu tartışarak birer risâle yazmalarını emretmesi üzerine ortaya çıkmaya başlamıştır.

Kâtib Çelebi, Sadrüşşeriâ'nın *et-Tavzîh* adlı eserinin ortalarında bulunan meşhur ve muğlak (gâmız) dört mukaddime üzerine yazılan hâşiyeleri zikreder ve Fâtih Sultan Mehmed'in, bazı âlimleri huzurunda toplayıp bu konunun Sadrüşşeriâ ile Teftâzânî'nin yazdıklarından hareketle tartışılmasını sağladığını kaydeder. Fâtih, evvelâ ilgili âlimlere birer risâle yazmalarını emretmiş, sonra yazdıklarını yanlarında getirmelerini isteyerek onları saraya çağırıp mübâhase ettirmiştir. Padişahın meseleyi tartışmaları için saraya davet ettiği âlimler şunlardır: Alâeddin Arabî (ö. 901/1496), Molla Hatibzâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 903/1498), Hacı Hasanzâde Mehmed b. Hasan (ö. 911/1505), Molla Lutfi (ö. 900/1495), Molla Abdülkerim (ö. 900/1495),

12 *et-Telvîh* üzerine yazılan hâşiyeler için bk. Şükrü Özen, “Teftâzânî”, *DİA*, XL, 305-306.

Molla Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnî (ö. 891/1486), Molla Muslihuddin Mustafa Kesteli (ö. 901/1496).¹³

Bu âlimlerden Alâeddin Arabî, Kesteli, Hatibzâde ve Samsûnî biri büyük, diğeri küçük olmak üzere ikişer hâşiye kaleme almıştır. Molla Lutfi ile Molla Abdülkerim'in hâşiyeleri dışındaki hâşiyelerin kütüphanelerde pek çok yazması bulunmaktadır.¹⁴

Mukaddimât-ı Erbaa literatürü sonraki asırlarda da ulemânın ilgisini çekmeye devam etmiştir. Aralarında Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, Kazâbâdî, Dâvûd-ı Karsî, Halil b. Mehmed el-Konevî el-Akvirânî, Hafîd en-Nisârî Mehmed b. Abdullah el-Kayserî ve Konevî İsmail Efendi'nin de bulunduğu âlimler, bu konuda risâleler kaleme almışlardır. 18. yüzyıl şeyhülislâmlarından Mekki Mehmed Efendi'nin (ö. 1212/1797) *Risâle fî şerhi'l-Mukaddimâtî'l-erbaa min Kitâbi't-Tavzîh* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2983/3) adlı risâlesi, görebildiğimiz kadarıyla bu konuya tahsis edilmiş son eserdir.¹⁵

3. Dört Mukaddime'nin muhtevasının çok yönlü ve disiplinlerarası karakteri ve burada ele alınan meselelerin farklı kökenlere sahip birçok problemle aynı anda ilişkili olması, bizi müteahhirin devrinde –fıkıh usulünün yanı sıra kelâm ve dil ilimleri başta olmak üzere– revaçta olan çeşitli ilim dallarına ait eserlerde, kimi zaman da Mukaddimat'a temas etmesi hiç tahmin edilmeyecek kitaplarda bu konunun ele alınıp incelendiği olgusuyla karşı karşıya bırakmaktadır. Dolayısıyla bu konuya tahsis edilmiş ve bu isimle anılan müstakil risâleler ve genel *et-Telvîh* hâşiyeleri dışında kalan bazı eserlerde de bu başlıkla ilgili özetleme, eleştirme ve değerlendirmeler yapıldığını hatta alternatif mukaddimeler kaleme alındığını görüyoruz. Nitekim Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687) *İşârâtü'l-merâm* adlı kelâm kitabının cebr-kader bahsiyle ilgili sayfalarında Mukaddimât-ı Erbaa'yı özetlemekte;¹⁶ Molla Fenârî, Dört Mukaddime'de ele alınan meseleleri kendi bakış açısıyla ve yer yer Sadrüşşeriâ'yı eleştirmek suretiyle on mukaddime halinde

13 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, haz. Şerefettin Yaltkaya – Kilisli Rifat Bilge (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971), I, 498-99; Şükrü Özen, "Tenkihu'l-usûl", *DİA*, XL, 456. İsmi geçen âlimlerin hayatları ve eserleri için bk. Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları* (Bursa: Arasta Yayınları, 2001).

14 Zikri geçen hâşiyeleri topluca içeren mecmuaların bazıları şunlardır: TSMK, Revan Köşkü, nr. 530; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2027; Râgıb Paşa Ktp., nr. 1459; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1005; Şükrü Özen, "Tenkihu'l-usûl", XL, 456.

15 Mukaddimât-ı Erbaa risâleleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Şükrü Özen, "Tenkihu'l-usûl", XL, 456.

16 Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min ibârâtî'l-İmâm*, haz. Yûsuf Abdürrezzâk (Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1949), s. 261-62.

yeniden kaleme almakta,¹⁷ İzmirî de *Mir'ât* hâşiyesinin hüsn-kubh ile ilgili bölümünde Dört Mukaddime'nin açtığı sahada kalem oynatmaktadır.¹⁸ Ayrıca 19. yüzyıl âlimlerinden Filibeli Seyyid Halil Fevzi Efendi'nin (ö. 1884) *el-Hâşiyetü'l-cedîde alâ Şerhi İsmâî'l-ferîde* adlı dil ilimlerine dair ansiklopedik eseri, bu Dört Mukaddime'yi geniş bir şekilde tahlil etmektedir.¹⁹ Bu grupta verdiğimiz örneklerden birisinin kelâm, birisinin müstakil bir fıkıh usulü metni, birisinin *et-Tavzîh* veya *et-Telvîh* üzerine değil *Mir'ât* üzerine yazılmış bir fıkıh usulü şerhi, sonuncusunun da dil ilimlerine dair bir eser olduğuna dikkat edilmelidir.

Bunlar arasında Molla Fenârî'nin *Fusûlül-bedâyi'*de Dört Mukaddime'de incelenen meseleleri on mukaddime olarak kendi bakış açısı ve tertibiy-le yeniden telif etmesi, üzerinde önemle durulması gereken bir husustur. Molla Fenârî Dört Mukaddime'nin ele aldığı meseleleri, Sadrüşşerîa'nın ve Teftâzânî'nin metnlerinin bir şerhi veya eleştirisi tarzında ortaya koymak yerine, bu bahisleri kendisine mahsus bir tertip ve fikir silsilesi içerisinde ve kendi metninin bir parçası olacak şekilde başlı başına ele almayı tercih etmiştir. Molla Fenârî'nin bu on mukaddimesi, esasında hem hacim hem de iç bütünlük açısından başlı başına bir risâle niteliğinde olmasına rağmen, müstakil bir risâle olarak yazılıp neşredilmemesi ve *Fusûlül-bedâyi'*in de bir *et-Telvîh* hâşiyesi olmayıp müstakil bir metin olması sebebiyle, görebildiğimiz kadarıyla bu eserin Mukaddimât-ı Erbaa ile alâkası kurulmamış ve bu literatür çerçevesinde zikredilmemiştir.

4. Hüsn ve Kubhun Anlamları

Hüsn ve kubh bahsi, İslâmî ilimler tarihinin en köklü ve üzerinde en çok fikir yürütülmüş meseleleri arasında yer alır. İnsan fiillerinin şer'î bildirimden bağımsız olarak kendi başlarına şer'î (hukukî-ahlâkî) değer taşıyıp taşımadığı, şayet taşıdığı kabul edilecekse bunun akıl tarafından bilinip bilinemeyeceği şeklinde özetlenebilecek olan bu tartışma, akıl ile vahiy arasındaki ilişkinin önemli bir boyutunu teşkil eder. Dört Mukaddime hüsn-kubh bahsi ile ilgili olduğu için, ilgili metinlerde cereyan eden tartışmayı anlamlandırabilmek bakımından, müteahhirîn usul ve kelâm literatüründe hüsn ve kubhun anlamları hakkında serdedilen görüşleri incelemekte yarar vardır.

17 Molla Fenârî, *Fusûlül-bedâyi'* (İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1289), I, 165 vd.

18 İzmirî, *Hâşîye ale'l-Mir'ât*, I, 279 vd.

19 Filibeli Halil Fevzi Efendi, *el-Hâşiyetü'l-cedîde alâ Şerhi İsmâî'l-ferîde* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1287), II, 205 vd.

Fahredden er-Râzî hüsn ile kubhun üç anlama geldiğini söylemektedir.²⁰ Bu üçünden ilk ikisinin aklî olduğunda görüş birliği bulunduğu, aklî veya şer'î olup olmadığındaki ihtilâfın üçüncüsünde söz konusu olduğu belirtilmektedir. Râzî'yi takip eden Sadrüşşerîa, hasen ve kabihin üç anlamını şöyle ortaya koymaktadır:

Âlimler hüsn ve kubhun üç mânaya geldiğini söylemişlerdir. Birincisi bir şeyin tabiata mülâyim (uygun) veya münafır gelmesidir. İkincisi hüsn ve kubhun kemal veya noksan sıfatı olmasıdır. Üçüncü mânâ ise bir şeyin derhal (dünyada) övgüye ve sonrasında (âhirette) sevaba yahut derhal zemmedilmeye ve âhirette ikaba taalluk etmesidir. İlk iki mânaya göre hüsn ve kubhun akıl ile sabit olduğunda görüş birliği vardır. Üçüncü mânâda ise ihtilâf etmişlerdir. Eş'arî'ye göre hüsn ve kubh akılla değil, yalnızca şeriatla sabit olur.²¹

İbnü'l-Hâcib hüsn ile kubhun, her birisi izâfî olan, yani fiilin özüne ait olmayıp durumlara göre değişiklik arz edebilen üç anlamda kullanıldığını söyler; ancak bu üç anlamdan ikisi Râzî'nin saydıklarından farklıdır: 1. Amaç uygun olan ve olmayan. 2. Şâri'in, işleyene övgüyü veya yergiyi emrettiği. 3. İşlenmesinde zorluk / sıkıntı (harac) bulunan ve bulunmayan fiiller.²² Bu sonuncu tanımda geçen "harac"ın, şer'î mânâda bir harac olduğu, yani işlenmesinde şer'î noktadan bir sıkıntı bulunan ve bulunmayan fiillerin söz konusu edildiği ifade edilmekte,²³ haracın mânâsının Şâri'in hükmüne göre yergiyi hak etmek olduğuna dikkat çekilmektedir.²⁴ Molla Fenârî de bu kelimeyi "günah" şeklinde tefsir eder ve üçüncü anlamıyla hüsn-kubhun "şer'î olarak nehyedilmiş olmayan veya olan" şeklinde de ifade edildiğini belirtir.²⁵

Mübah fiiller ile mükellef olmayanların fiilleri sonuncu anlama göre hasen sınıfına dahil olmakta, ikinci anlama göre ise bunlar hasen veya kabih olmakla nitelenmemektedir. Allah'ın fiilleri ise birinci anlama göre –Allah'ın

20 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, haz. Tâhâ Câbir el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997), I, 123.

21 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 374-75.

22 İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vüsul ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1985), s. 29; Adudüddin el-Îcî, *Şerh alâ Muhtasari'l-Müntehâ*, haz. Ahmed Râmiz (İstanbul 1307), s. 70.

23 Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ* (Bulak: el-Matbaatü'l-kübrâ el-emîriyye, 1316), I, 200.

24 Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ* (Bulak: el-Matbaatü'l-kübrâ el-emîriyye, 1316), I, 200.

25 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâiyî*, I, 160.

garazdan münezzeh olması sebebiyle- hasen veya kabih şeklinde nitelenmemekte, son iki anlama göre ise hasen olmaktadır.²⁶

Adudüddin el-Îcî ise *el-Mevâkıf*'ta hüsn ile kubhun anlamlarını 1. Kemal ve noksanlık sıfatı, 2. Amaca uygunluk ve uyumsuzluk, 3. Övgü ve yerginin kendisine ilişmesi şeklinde sıralar.²⁷ Buna göre hüsn ve kubhun Fahreddin er-Râzî-Sadrüşşerîa, İbnü'l-Hâcib ve Îcî tarafından sıralanan birbirinden farklı beş anlamı bulunmaktadır:

1. Tabiata uygun olan ve olmayan.
2. Fâilin amacına uygun olan ve olmayan.
3. Kemal ve noksan sıfatı olan.
4. Övgü-sevaba ve yergi-ikaba müstahak olan.
5. İşlenmesinde zorluk / sıkıntı (harac) bulunan ve bulunmayan.

Bu sıralanan anlamlardan ilk ikisinin şer'î olmayıp aklî olduğu ifade edilmektedir. Üçüncüsü ise fiillerle değil, sıfatlarla ilgilidir. Geri kalan ikisinin şer'î olup olmadığı ise tartışma konusudur.

Molla Fenârî, hüsn-kubh konusundaki görüş ayrılığının mutlak mânada hüsn-kubh ile ilgili olmadığını, zira bu ikisinin sıfatlar söz konusu olduğunda aklî oluşunda görüş birliği bulunduğunu ifade ettikten sonra, Râzî'nin saydığı anlamlar içerisindeki kemal veya noksanlık belirten (ilim ve cehalet gibi) sıfatların fiil olmadığına dikkat çeker. Buna göre, bulunduğu kişinin şanını yükselten her sıfat hasen, alçaltan her sıfat da kabihtir. Fenârî, sıfatları hüsn-kubh meselesinden dışarıda bırakmak amacıyla, konunun başlarında, iyi veya kötü olanın fiiller olduğunu vurgulamaktadır.²⁸

Hüsn-kubhun birinci anlamı olarak Fahreddin er-Râzî'nin (ve onu takiben Sadrüşşerîa'nın) kişinin tabiatına uyumlu (tab'a mülâyim) olup olmamayı ifade etmeleri mukabilinde, Adudüddin el-Îcî, eserini şerh etmiş olduğu İbnü'l-Hâcib'i takip ederek hüsn-kubhun akılla bilinen ilk anlamını tabiata uyumluluk yerine, amaca uygunluk (garaza muvâfakat) şeklinde ifade eder. Esasında bu iki ifade tarzı arasında belirgin bir farklılık olduğu açıktır. Nitekim her ikisine verilen örneklerin mahiyeti de birbirinden farklıdır. Tabiata uyumlu olup olmamaya verilen tatlı ve acı yiyecek örneğine mukabil, amaca uygun olup olmamaya Îcî'nin verdiği örnek, bir insanın öldürülmesinin onun dostunun ve düşmanının amacına göre farklılık arz etmesidir. Gerek tabiata, gerekse amaca uygun olup olmama anlamında hüsn ile kubhun izâfî olduğu,

26 Adudüddin el-Îcî, *Şerh alâ Muhtasari'l-Müntehâ*, s. 70.

27 Adudüddin el-Îcî, *el-Mevâkıf* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), s. 323-24.

28 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâ'î*, I, 160.

yani fiilin özüne ait değişmez bir nitelik olmayıp fâile ve bağlama göre değişkenlik arz ettiği açıktır. Amaca uygunluğa verilen örnek de (Zeyd'in öldürülmesi düşmanları açısından maslahat, dostları açısından ise mefsedetir) söz konusu izâfiliği tebarüz ettirici niteliktedir. Eğer böyle olmasaydı, bir cismin siyah veya beyaz oluşu nasıl kişiden kişiye değişmiyorsa, Zeyd'in katli örneğinde de aynı şeyi söylememiz gerekecekti.²⁹ Bu iki ifade arasında bir karşılaştırma yapan Molla Fenârî, tabiata uyumlu olup olmamanın amaca uygun olup olmamaya göre bir yönden daha hususi olduğu, ayrıca tabiata uyumlu olup olmamanın fiillerin yanı sıra sıfatları da içine alması yüzünden fâilin amacını merkeze alan diğer ifadenin daha uygun olacağı kanaatindedir.³⁰

Tabiata uyumluluk ile amaca uygunluk mefhumlarının birbirinden farklılığına, literatüre katkıda bulunan sonraki âlimler de dikkat çekmiştir.³¹ Bu iki kavram kimi zaman uzlaşabildiği halde kimi zaman da zıtlaşabilmektedir. Meselâ hem tadı güzel hem de faydalı bir ilâcı içmek, bunu içecek olan hasta açısından iki yönden de hasendir. Fakat tadı acı, ama faydalı bir ilâcı içmek söz konusu olduğunda, tabiata ve amaca uygunluk birbirinden ayrılmış olmaktadır.³² Bundan dolayı tabiata ve amaca uygun olup olmamayı beraberce dikkate almak suretiyle, hüsn ve kubhun anlamlarını *Şerhu'l-Makâsıd*'da Teftâzânî'nin yaptığı gibi dörde çıkaranlar da olmuştur.³³

Kulların amaca uygun olup olmamakla nitelenemeyen fiilleri “abes” diye isimlendirilir. Allah'ın fiilleri de bu mânaca hüsn-kubh ile vasıflandırılmaz.³⁴ Fıkıh düşüncesinin bütünü göz önüne alındığında en merkezî kavram çiftlerinden olan “maslahat” ile “mefsedet”, bütün çeşitleriyle bu anlamca hüsn ile kubhun çerçevesine dahil olmaktadır. Nitekim Adudüddin el-Îcî, amaca uygun olup olmama anlamında hüsn ve kubhun, maslahat ve mefsedet ile eş anlamlı olduğunu belirtir. Bu anlamıyla kendisinde maslahat olan fiile hasen, mefsedet olan fiile de kabih denilmekte, bu ikisini de içermeyen bir fiil hüsn ve kubh ile nitelenmemektedir.³⁵ Molla Fenârî, maslahat ile mefsedetin lezzet ve eleme yol açtığını söylemek suretiyle insan fiillerinin felsefî açıdan nihâî gayesini ifade etmekte kullanılan bu terimleri maslahat ile mefsedetin

29 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Kahire: Matbaatü's-saâde, 1325/1907), VII, 183; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâiyi*, I, 160.

30 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâiyi*, I, 160.

31 Hafid Nisârî, *Risâle ale'l-Mukaddimâtî'l-erbaa* (*Hafid alâ Mukaddimât erbaa*), Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 715, vr. 2^a.

32 Hatîbzâde, *Risâle ale'l-Mukaddimâtî'l-erbaa*, Râgıp Paşa Ktp., nr. 1459, vr. 20^b.

33 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd* (İstanbul: Dârü't-tibâatî'l-âmire, 1277), II, 109.

34 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâiyi*, I, 160.

35 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VII, 182.

anlam sahası çerçevesinde düşünür: “Lezzet’ ve buna vesile olan şeyleri içeren maslahat ile, ‘elem’ ve buna yol açan şeyleri içeren mefsedet de bu mânâ ile eş anlamlıdır.”³⁶ Maslahat ile mefsedet amaca uygun olup olmama çerçevesinde mülâhaza edilince, aklî olduğunda tartışma bulunmayan bir sahaya aidiyeti kabul edilmiş ve tahsîn ile takbihin şer’î veya aklî oluşuyla alâkalı temel tartışmanın dışına itilmiş olmaktadır. Hüsn ve kubhun şer’î olduğu düşüncesine yöneltlen maslahat temelli eleştiri de, bu noktadan hareketle reddedilmektedir: “Şayet hüsn ve kubh, söylediğiniz gibi şeriatın gelişine dayalı olsaydı, şer’î hükümlerin maslahat ve mefsedetin temelinde gerekçelendirilmesi imkânsız olurdu” şeklindeki itiraz, maslahat ile mefsedetin amaca uygun olup olmamaya râci olduğu, bunun da aklîliğinde bir tartışma bulunmadığı argümanı ile reddedilmektedir.³⁷

Şu halde amaca uygunluk “faydalı” olanı, tabiata uyumluluk da “güzel” olanı ifade etmek suretiyle hüsn-kubh çerçevesine dahil olmuş olmakla birlikte, kelâm ve usul âlimleri bunları şer’î anlamdaki hüsn-kubhdan ayırmaya özen göstermişlerdir.

Molla Fenârî’ye göre “Şâri’in işleyeni övüp işlemeyeni yerdiği fiillerdir” anlamıyla da hüsn ve kubh izâfidir ve bu anlamca şer’î olduğu kesin bir şekilde söylenemez:

Bu, anlamca hüsn-kubh, kişilere göre (meselâ erkeklere ve genç kadınlara göre cuma namazına gitmek), durumlara göre (meselâ zaruret içindeki kişiye ve böyle olmayanlara göre ölmüş hayvan etinin yenmesi), zamanlara göre (meselâ ramazanın son gününde ve şevvalin ilk gününde oruç tutmak gibi) değişkenlik gösterir. Bu [mânaca hüsn-kubh] kat’î olarak şer’îdir, denemez. Zira şer’î hükmün gelişinden önce aklın, ‘İşte bu, şeriat nazarında fâilinin övgü veya senâyı hak ettiği [bir fiildir]’ diye hüküm vermesi ihtimal dahilindedir. [Bu mânaca] mübah, mekruh ve insanlardan mükellef olmayanların fiilleri hasen ve kabih olmakla nitelenmez.³⁸

İşlenmesinde zorluk (harac) yani günah bulunan ve bulunmayan anlamıyla hüsn ve kubh ise şer’î olarak nehyedilmiş olan ve olmayan fiiller anlamındadır. Bu mânaca vacib, mendub, mübah, mükellef olmayanların fiilleri ve mekruh hasendir.³⁹

36 Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi’*, I, 160.

37 Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VII, 194.

38 Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi’*, I, 160.

39 Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi’*, I, 160.

Allah'ın fiillerinin hüsn ve kubh ile nitelenip nitelenmeyeceği tartışma konusu olmuştur. Yukarıda sıralanan beş anlamdan ilk üçü, Allah hakkında söz konusu değildir. Son iki anlamda Allah'ın fiillerinin hüsn ile nitelendirilebileceği; sonuncu anlamda kayıtsız şekilde, övgü anlamıyla ise şer'î hüküm geldikten sonra bu fiillerin hüsn ile vasıflandırılabilmesi ifade edilmektedir.⁴⁰

Alâeddin es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Mizânü'l-usûl*ü, Mukaddimât-ı Erbaa risâlelerinin dikkate aldığı ve atıf yaptığı eserler arasında yer alır. Alâeddin es-Semerkandî, Hanefî usulünü Mâtürîdî kelâmı üzerine tesis etmek amacıyla kaleme aldığı *Mizânü'l-usûl*'de, fiilleri iki gruba ayırır: Birinci gruptakiler hasen, marzî (kendisinden razı olunan), hak, savâb (doğru), adl ve hikmettir. İkinci grup ise kabih, bâtil, hata, zulm, cevr ve sefehtir. Semerkandî hüsnü “bir şeyi kabul etmek ve ondan razı olmak” olarak tanımlar, kubh da bunun zıddıdır. Buna göre hasen makbul ve marzî olan şeye denilmektedir. Ancak buradaki kabul ve rıza izâfî olup kabul eden ve rıza gösteren unsurlara göre değişkenlik gösterir. Bu unsurlar ise tabiat, akıl ve şeriattır. Bu açıklamaya göre, aklın ve şeriatin değil, ama yalnız tabiatın kabul edip rıza gösterdiği şeyler “tab'an hasen” olmaktadır. Meselâ nefsin arzuladığı, fakat şeriatin yasakladığı haramlar bu gruba girmektedir. Tabiatın değil, aklın ve şeriatin davet ettiği fiiller aklen ve şer'an hasendir; Allah'a iman ile ibadetlerin esas ve ilkeleri gibi. Tabiatın arzulamadığı, aklın da niçin hasen olduğunu anlayamadığı, fakat şeriatin işlememizi teşvik edip emrettiği fiiller aklen ve tab'an değil, yalnız şer'an hasendir; ibadetlerin şekilleri, miktarları ve vakitleri gibi.⁴¹

Sadrüşşerîa, Mûtezile'den iki farklı hüsn-kubh tarifi nakleder. Bunlardan birincisine göre işlenmesi sebebiyle övülen fiiller hasen, yerilen fiiller kabihtir. Buradaki övgü ve yergi şer'î veya aklî olabilir. İkinci tarife göre ise fiili işlemeye de işlememeye de muktedir ve kendi durumuna dair bilgisi olan bir kimsenin işleyeceği (işlemesi beklenen) fiil hasen, böyle birinin işlemeyeceği (işlemesi beklenmeyen) fiil kabihtir.⁴² Adudüddin el-Îcî bu ikinci tarifi Ebül-Hüseyn el-Basrî'ye izafe eder ve bunu Mûtezile'den nakledilen

40 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâiyi*, I, 160.

41 Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, haz. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî (Bağdat: Vizâretü'l-evkâf ve ş-şuûnî'd-dîniyye, 1987), I, 150-51.

42 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 376. İkinci tarif Basrî'ye aittir (bk. Ebül-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, haz. Muhammed Hamîdullah, [Dimaşk: Institut Français de Damas, 1964], I, 365). Sonraki bazı usul eserlerinde bu tarife de yer verilmiştir (bk. Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 154; İbnü'n-Neccâr el-Fütühî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münir*, haz. Muhammed ez-Zühaylî – Nezih Hammâd, [Riyad: Mektebetü Ubeykân, 1997], I, 307).

en güzel tarif şeklinde niteler.⁴³ Birinci yoruma göre hasen, vacib ve menduba mahsustur. İkinci yorum ise mübahı da kapsar. Kabihin içeriği iki tarife göre de aynıdır; haram ve mekruhu kapsar. Hasenin birinci yorumuna göre mübah, hasen ile kabih arasında orta bir konumdadır; ikinciye göre ise aralarında orta bir konum yoktur.

5. Eş'arîler'in (Fahreddin er-Râzî'nin) Delili

Dört Mukaddime'nin tahliline girişmeden önce, Sadrüşşerîa'nın bu mukaddimleri kaleme almasının hareket noktasını teşkil eden Eş'arî delilini incelememiz gerekmektedir.

Sadrüşşerîa, Eş'arîler'in⁴⁴ hüsn-kubhun şer'î olduğu, yani şer'î bir emir ve nehiy mevcut olmadan önce fiillerin iyi veya kötü olarak nitelenemeyeceği şeklindeki görüşlerinin iki ilkeye dayandığını belirtir.

1. Hüsn-kubh fiillerin zâtına veya sıfatlarına ait nitelikler değildir; eğer böyle olsaydı arazın başka bir araz ile kaim olması gerekirdi.

Bu birinci ilkenin bariz bir şekilde zayıf olduğunu ifade eden Sadrüşşerîa, daha önemli gördüğü ikinci ilkeyi şöyle açıklamaktadır:

2. İnsanın fiilleri iyi veya kötü olarak nitelenemez, çünkü fiiller ya işlemeye imkân bulunmayan, zorunlu (ıztırârî) cinsten olur ya da işlememeye imkân bulunan cinsten olur. Bu ikinci grupta yer alan bir fiil ya bu fiili işlemeye yöneltici, kişinin böyle bir fiili işlememektense işlemeyi tercih etmesini sağlayıcı nitelikte, tercih ettirici bir sebep (müreccih) olmaksızın gerçekleşir ya da tercih ettirici bir sebep sayesinde işlenir. Birinci durumda, yani tercih ettirici bir sebep olmadan işlenen bir fiil, bilinçli ve sonuçları hesaplanarak yapılan bir fiil olmadığı için tesadüfî (ittifâkî) niteliktedir. Gerek insanın yapmamaya imkân bulamadığı ıztırârî fiiller gerekse fiili işlemeye yöneltici herhangi bir sebep olmaksızın işlenen ittifakî fiiller, hasen ve kabih olarak nitelenemez. Geriye bir tek tercih ettirici bir sebep bulunarak işlenen fiiller kalmaktadır. Böyle bir sebebe dayalı olan bir fiil, Eş'arîler'e göre ihtiyârî değil zorunludur veya diğer bir ifadeyle –tıpkı ilk gruptaki gibi– ıztırârîdir. Çünkü söz konusu tercih ettirici sebebin tam (eksiksiz) bir sebep olduğu, yani müreccih derken fiilin varlığının kendisine dayandığı şartların bütünü (cümle) kastedilmektedir. Bu şartlar bütünü var olduğu takdirde, fiilin meydana

43 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VII, 184-85.

44 Sadrüşşerîa, bu konuyla ilgili görüşlerin sahibi olmak üzere atflarını devamlı olarak "el-Eş'arî"ye yapmakta, bu da Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi kastettiği intibahı uyandırmakta ise de, kastının muahhar Eş'arîler ve bilhassa Fahreddin er-Râzî olduğu görülmektedir.

gelmesi zorunlu (vacib) olacaktır. Şayet böyle olmayacak olsaydı, fiilin bu şartlar bütünü meydana geldiği halde kimi zaman vücûda gelmesi, kimi zaman da gelmemesi, tercih ettirici sebep olmadan tercih (tercih bilâ mürecih) demek olurdu. Ayrıca bu söz konusu müreccihin fâil kaynaklı olmayıp dışarıdan gelmesi de gerekmektedir. Zira fâilden kaynaklanan bir müreccih, diğer bir ifadeyle, fiilin fâilin iradesine dayalı olması –kabul edilemez olan– teselsüle varacaktır; çünkü bu durumda bu ihtiyarın da kişinin ihtiyarına dayanıp dayanmadığı üzerinde konuşmak gerekecek, bu böylece sonsuza dek devam edecektir. Tam /eksiksiz olmayan bir müreccih de –yine kabul edilemez olan– râcih yerine mercûhun seçilmesine ihtimal bırakacaktır ki bunun imkânsızlığı, iki eşitten birinin tercih edilmesine nazaran daha fazladır. Şu halde fâili bir fiili işlemeye sevkeden âmilin itibara alınabilmesi, dışarıdan gelmesi ve eksiksiz olması şartına bağlıdır. Böyle olan bir âmilin sebebiyet verdiği fiil ise ihtiyârî değil ıztırârîdir, oysa ıztırârî fiilin hüsn-kubh ile nitelemeyeceğinde ittifak edilmiştir.⁴⁵ Bunlardan özellikle önemli olan ve Dört Mukaddime'nin yazılmasının âmili olarak görebileceğimiz bu ikinci delil / ilke, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserinde formüle edilmiştir.⁴⁶

Hüsn-kubh meselesinin fıkıh usulünün en temel meselelerinden biri olduğunu ve bunun cebr-kader meselesine dayandığını söyleyen⁴⁷ Sadrüşşerîa'nın hüsn-kubh meselesinin zeminini oluşturmak üzere kaleme aldığı Dört Mukaddime, Eş'arîler'in (Râzî'nin) bu ikinci delilini çürütme ve fiil-irade ilişkisi noktasında kendi yaklaşımını temellendirme amacından yola çıkar. Birçok âlimin bu delilin yakînî olduğuna inandığını belirten Sadrüşşerîa, delili kabul etmeyenlerin de yeterli bir cevap veremediklerini söylemektedir.

Dört Mukaddime'nin lâıyıkıyla anlaşılması bakımından hayatî bir önemi haiz olduğu için bu çok unsurlu argümanı, içerdiği alt argümanları ve unsurlarıyla birlikte biraz daha yakından ve Râzî'nin kendi ifadelerinden hareketle incelemekte yarar vardır. Râzî'nin temel önermesi şöyledir: Kulların fiilleri ya ıztırârîdir (zorunlu) (I), yahut da ittifâkîdir (tesadüfi) (II). Her ikisi de şer'î mânada hüsn ve kubh ile vasıflandırılmaz.

Buna göre insanın, meselâ kötü bir fiili işlememeye gücü ya yeter (A), ya da yetmez (B). İnsanın bir fiili işlememeye gücü yetmediğini (B) söylemek, o fiilin ıztırârî (I) olduğundan başka bir anlama gelmemektedir. Terk etmek elimizde olmayan fiillerimiz ise iyi veya kötü olmakla nitelenemez. Eğer işlememeye gücümüz yeter (A) diyebiliyorsak, bu durumda da böyle

45 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 378-80.

46 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 124-27.

47 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 373-74.

bir fiili işlememektense işlemeyi seçişimizin temel bir sebebi olup olmadığını araştırmamız gerekmektedir. Bu noktada, aklî ihtimaller bakımından fiili işlemeyi işlememeye tercih etmek bir sebebe (müreccih) dayanabilir (A1) veya dayanmayabilir (A2), demek durumundayız. Böyle bir sebebe dayandığını (A1) varsaydığımızda ise karşımıza üç seçenek çıkmaktadır:

Bu tercih ettirici sebebin kaynağı ya insanın kendisindedir (A1a), ya insanın dışındadır (A1b) ya da bu sebep insandan da, insanın dışındaki etkenlerden de kaynaklanmamaktadır (A1c). Bu sebebin insan kaynaklı olduğunu farz etmek (A1a) imkânsızdır; çünkü fiili işlemeyi sağlayan müreccihin o fiilin fâilinden kaynaklandığını tasavvur ettiğimiz takdirde, bu müreccihin yine insana ait başka bir müreccihten, onun da ilânihaye bir diğerinden kaynaklanması gerektiğini zorunlu olarak kabullenmemiz gerekir. Bu, aklî ilimlerde teselsül adı verilen bitimsiz bir sebepliliği zorunlu kılar ki bu da imkânsızdır.

Eğer fiilin sebebinin fâilin dışında olduğunu (A1b) kabul edersek, bu durumda da şu iki ihtimal ile karşı karşıya geliriz: Bu müreccih meydana geldiğinde fiilin de meydana gelmesi zorunlu (A1ba) mudur, değil (A1bb) midir? Eğer “zorunludur” (A1ba) dersek, fiillerin ıztırârî (I) olduğunu kabul etmiş oluruz. Zira söz konusu müreccih var olmadan önce, fiilin de var olması imkânsızdır; müreccih var olduğunda ise fiil de zorunlu hale gelmektedir. Bu müreccih kuldan kaynaklanmadığına göre, kulun fiilin meydana gelip gelmemesinde tayin edici bir rolü yoktur, demiş oluruz ve ıztırarın anlamı da zaten bundan ibarettir.

Tercih ettirici sebep meydana geldiğinde fiilin vücûda gelmesinin zorunlu olmadığını (A1bb) söylediğimiz takdirde ise bu sebep var olduğu halde fiilin bazen meydana gelip bazen de gelemeyeceğini kabul etmek durumunda kalırız. Bu takdire bağlı olarak hem sebep hem de fiilin meydana geldiği bir örneği düşündüğümüz zaman, bu fiilin meydana gelmemesini değil de gelmesini sağlayan bir şey bulunabilir ve bu şey, sözünü ettiğimiz tercih ettirici sebebe ilâve, onu tamamlayıcı bir sebep olacaktır. Ancak bizim en baştan beri tasavvur ettiğimiz tercih ettirici sebep, kendi içinde eksiksiz ve tam bir illet olup fiili varlığa çıkaracak ilâve bir unsura ihtiyacı bulunmuyordu. Bu durumda böyle ilâve bir sebep düşüncesi kendi içinde bir çelişki barındırıyor olduğu için kabul edilemez mahiyettedir. Örneğimizdeki fiilin varlığa çıkmasını sağlayan ilâve bir unsur ihtimalini bu şekilde bertaraf edince, önümüzdeki tablo şöyle olmaktadır: Fiilin varlık alanına çıkmasını temin için eksiksiz bir illet olan müreccih meydana geldiği halde, eserini ortaya çıkarması veya çıkarmaması, yani fiilin var olması ve var olmaması ihtimal dahilinde bulunuyor. Dolayısıyla müreccihin var olduğu durumların kimisinde fiil var oluyor, kimisinde ise var olmuyor ve bu müreccih failin kasıt ve

iradesinden de bağımsız bulunuyor. Bu örnekte eğer bir fiilin var olmasını mümkün addedecek olursak, böyle bir fiilin ihtiyârî değil ittifâkî olduğunu da kabule mecbur kalacağız demektir.

Fiili işlemeyi tercih ettirici sebebin fâilden de fâilin dışından da kaynaklanmadığını ifade eden üçüncü seçenek (A_{1c}) ise meydana gelen fiilin onu vücûda getiren bir müessir, bir illet olmaksızın var olduğu anlamına gelir ki ihtiyârî ve ıztırârî fiillerin mukabilinde üçüncü bir ihtimal olarak zikredilen ittifâkî fiilin anlamı da bundan ibarettir.

İnsanın bir fiili işlemeye de işlememeye de imkânı olduğunu, fakat onu işleme tarafının ağır basmasının dayandığı bir tercih ettirici sebep (müreccih) bulunması gerekmediğini (A₂) düşünecek olursak, bu durumda bir müreccih bulunmaksızın fâil oluş yönünün, terk edici oluş yönüne ağır basmasının anlamı da fiilin ittifâkî olmakla (II) nitelenmesinden ibaret olacaktır. Kısacası müreccihin bulunmaması (A₂) durumunda fiil ittifâkî (II), bulunması (A₁) durumunda da ıztırârî (I) olacak ve her hâlükârda ihtiyârî olmayacağından hüsn ve kubh ile nitelenemeyecektir.⁴⁸

Fahreddin er-Râzî bu deliline büyük bir önem vermiş, *el-Mahsûl* dışındaki bazı eserlerinde de söz konusu delili tekrarlamıştır. Râzî'nin buna ehemmiyet vermesi boşuna değildir; zira Mûtezilîler bu delil karşısında ya mümkünin bir müreccih olmaksızın meydana gelebileceğini kabul etmek zorunda kalacak ve böylelikle de Sâni' Teâlâ'yı isbat etme yolunu kapatacak ya da Allah'ın istediğini yapıp dilediğine hükmedebileceğini kabul edecek ve böylelikle de aklın hasen ve kabih kılma ilkesi geçersiz olacaktır.⁴⁹

Ancak Fahreddin er-Râzî *el-Mahsûl*'deki yaklaşımından farklı olarak, *el-Metâlibü'l-âliye*'de akli hüsn-kubhu insan fiilleri için kabul etmekte, ancak Allah'ın fiilleri için kabul etmemektedir: “Bize göre muhtar olan görüş, aklın hasen ve kabih kılmasının (tahsîn ve takbîh) kullara nispetle muteber, Allah Teâlâ'ya nispetle ise bâtil olduğudur.”⁵⁰

48 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 124-26.

49 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 127 (Tâhâ Câbir el-Alvânî'nin dipnotu).

50 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, III, 289. Râzî bu eserinde hüsn ve kubhun aklılığını temellendirirken, insanların şeriatlardan ve peygamberlerden haberdar olmadan önce de iyilik yapanın hasen, fenalık yapanın kabih oluşu üzerinde görüş birliği halinde bulunduklarını hatırlatır. Buna göre bir ihtiyaç sahibine yardım eden kişinin bu fiili karşısında o ihtiyaç sahibi o şahsı övmenin, onu hayırla anmanın iyi bir şey olduğunu açık bir akıl yürütmeyle (sarîhi aklihi) bilip idrak eder. Fenalık yapan kişi için de bunun tersi geçerlidir. Bu söylenenler, bahis mevzuu kişilerin mümin olup olmamalarından bağımsızdır (aynı yer). Râzî takip eden sayfalarda tahsîn ve takbîhin akli olduğuna dair başka deliller serdetmektedir.

II. DÖRT MUKADDİME'NİN MUHTEVASI ve TAHLİLİ

Dört Mukaddime'de dile getirilen düşünce silsilesi ve bu düşüncelerin mantikî örgüsü ana hedefini, insanın irade ve ihtiyarını kullanarak ortaya koyduğu fiillerden –halk-kesb ayrımı çerçevesinde– sorumlu olduğunu ve bu fiillerin, halk bakımından değil fakat kesb bakımından, hüsn-kubh ile nitelendiğini ispatlamak, bunu gerçekleştirmek için de Eş'ariler'in yukarıda alıntılanan ikinci delilindeki fikirlerin ayrıntılı bir reddiyesini ortaya koymakta bulur. Bunun için öncelikle eyleyen bir varlık olarak insanı daha iyi anlayabilmeye giden yolun taşlarını döşeyen Sadrüşşerîa, "fiil" in ne olduğunu, onun mahiyetini ortaya koymaya yönelmektedir. Bunun için her şeyden önce fiilin "var" olduğunu ortaya koymak gerektiğinden hareket eden müellif, fiilin temel anlamlarından olmak üzere "masdar ile hâsıl olan mâna"yı (hâsıl bî'l-masdar) ve bu mânayı vücûda getirmeyi ifade eden hususi bir terim olarak "ikâ"ı tarif etmekte, hâsıl bî'l-masdar anlamıyla fiilin var olduğunu ortaya koymak suretiyle de, Eş'ariler'in birinci delillerinin dayandığı temel fikri, yani fiilin hüsn ve kubh ile vasıflanmış olduğunun kabul edilmesi halinde, arazın arazla kaim olması gerekeceği fikrini reddetmiş olmaktadır. Ayrıca bu noktadan hareketle insan bir fiil işlediğinde onun esasen ne yapmış olduğunu anlamaya yönelik bir tahlilde bulunan *Tavzîh* müellifi, her iki anlama göre fiilin zihin dışında hâricî bir varlığa sahip olup olmadığını izhar etmeye yönelik ontolojik bir analiz yapar.

İkinci mukaddimedede, varlığa gelmesi zorunlu olmayıp mümkün olan her varlığın varlık bulma şartlarını inceler, bu meyanda her mümkün varlığın bir varlık vericiye ve ayrıca kendisine mahsus bir şartlar bütünü kümesine muhtaç olduğunu ortaya koyar. Burada müellifin amacı, aslında bir vücûb-imbkân ontolojisine dayalı bir kelâm meselesini incelemek değildir. Bundan ziyade, birinci mukaddimedede var olduğu ortaya konulmuş ve mümkün varlık kategorisine dahil olan fiillerin vücûda gelme şartlarını ortaya koymak, fakat bunu yapabilmek için de meseleyi en geniş çerçeveden ele alarak tahlil etmektir.

Üçüncü mukaddime, birincisinde geçen fiili vücûda getirme (ikâ') ve fiili yapmayı tercih etme (ihtiyâr) gibi "durum"ların (hâl/ahvâl), var veya yok olmakla nitelenemeyen ara bir kategoriye ait olduklarının ve her fiilin kendi var olma şartları kümesi içerisinde böyle var ve yok olmayan durumların dahil olduğunun ispatına ayrılmıştır.

Dördüncü mukaddime ise tercih etme ile tercih eden (müreccih) arasındaki ilişkiyi tahlil etmekte, tercihin ya iki eşit durumdan biri veya mercûh olan üzerinde gerçekleştiğini savunmaktadır. Halk ve kesbin tariflerini ve

aralarındaki ilişkileri de tahlil eden bu mukaddime, bir nevi cebriliğe varan Eş'arî delilinin temel unsurlarıyla çürütülmüş olduğu iddiasıyla ve her fiilin varlığa gelişi üzerinde halk bakımından Allah'ın, kesb bakımından kulun etkin olduğu, bununla beraber hüsn ve kubhun halkta değil kesbde söz konusu olduğu iddiasıyla sona ermektedir.

1. BİRİNCİ MUKADDİME

Birinci mukaddimenin meselesi fiilin mahiyetidir. Hüsn ve kubh, vasıflarda da söz konusu edilmekte ise de, fıkıh usulünün dikkate aldığı mânasıyla iyilik ve kötülük tahakkuk zeminini insan fiillerinde bulmaktadır. Bu bakımdan fiilin mahiyetini ve hangi bakımlardan insana nispet edilebileceğini araştırmak, insan fiillerinde hüsn ve kubhun var olup olmadığından bahsedebilmek için elzem görünmektedir.

Fiilin Anlamları

Fiilin iki temel anlamını açıklayan Sadrüşşer'îa, fiilin esas itibarıyla masdarın vaz' edilmiş olduğu mânayı ifade ettiğini söyler. Fiilin ikinci bir anlamı da masdar ile hasıl olan mânadır (el-hâsıl bi'l-masdar).

Fiil ve fâile örnek olarak hareket eden bir insan (Zeyd) tasavvur eden müellif, hareketin Zeyd ile kaim olduğunu, yani fâili olmayan bir hareketin tasavvur edilemeyeceğini belirttikten sonra, fiilin iki anlamını şu örnek üzerinden açıklar:

Eğer hareket ile mesafenin takdir edilen herhangi bir parçasında, hareket edenin içinde bulunduğu durum (hâlet) kastedilirse bu, ikinci mânadır. Eğer hareket ile söz konusu durumun vücûda getirilmesi (ikâ') kastedilirse, bu da birinci mânadır. İkinci mâna hariçte mevcuttur. Birincisi ise aklın itibar ettiği bir mânadan ibaret olup hariçte varlığı yoktur.⁵¹

Fiil ve masdarla ilgili meseleler, İslâm kültüründe dilin felsefesini yapan ileri düzeyli nahiv ve belâgat eserlerinin yanı sıra, kelâm ve felsefe literatüründe de incelenmiş, fiilin mahiyeti ve sonuçlarıyla fiilin varlık kategorilerinden hangisine ait olduğu tartışılmıştır. Sadrüşşer'îa'nın fiilin anlamlarına ilişkin söylediklerini daha iyi kavrayabilmek için, fiil ve masdarın mahiyetiyeli ilgili görüş ve yaklaşımları incelemekte fayda vardır.

Masdarlardan birçoğu, fâilde kendisi sebebiyle hâsıl olan kaim ve sabit mânalardan ibarettir. Meselâ "ayağa kalktı (kâme)" denildiği zaman, ayağa

51 Sadrüşşer'îa, *et-Tavzîh*, I, 381.

kalkan kişide “ayağa kalkmış olma” (kıyam) denilen bir hey’et, bir vaziyet meydana gelmiş demektir. Aynı şekilde “ısındı” fiili neticesinde ısınan nesnede sıcaklık (hararet) denilen bir vasıf ortaya çıkmakta, hareket eden kişide (veya nesnede) de “hareket” denilen bir hâlet hâsıl olmaktadır. Fiilin, çeşidine göre fâilin hey’et, sıfat veya hâlet denilen bu durumu meydana getirmesi (ikâ’), yokluktan varlığa çıkarması (icâd ve ihdâs) şeklindeki bu anlamına masdar anlamı (el-ma’ne’l-masdarî) denilmekte, ayrıca bu anlamıyla fiil “tesir” diye de isimlendirilmektedir. Buradaki fiilin tesiri, fâilin kendisinde gerçekleşmektedir. Meselâ hareket eden kişi, bu hareket halinde olma durumunu başka bir nesnede değil de kendinde gerçekleştirmektedir. Şayet hareketi başka bir varlıkta vücûda getirecek (ikâ’) olsa, bunun ismi “tahrîk” olmaktadır. Fiilin “hâsıl bi’l-masdar” denilen ikinci anlamı ise birinci anlamıyla fiili vukua getirmek sayesinde fâilde gerçekleşen durumun, keyfiyetin, sıfatın kendisidir. Meselâ hareket eden kişi örneğinde, hareketin başlangıcı ile bitimi arasında herhangi bir anda, hareket edenin içinde bulunduğu durum (hâlet) hâsıl bi’l-masdar anlamıyla fiile örnektir.⁵² Dolayısıyla hâsıl bi’l-masdar anlamıyla fiil, ikâ’ anlamıyla fiilin bir sonucu, onun bir eseridir.⁵³

Sadrüşşerîa’nın –masdarın birinci anlamı olmak üzere– ifade ettiği anlam, nahiv âlimlerince “hades” şeklinde nitelendirilir. Herhangi bir fiile işaret eden kelime, fiilin kendi belirli anlamı mukabiline vaz’ edilmiş, bu kelime dillendirildiğinde anlaşılan ilk mefhum da sözü edilen fiili vücûda getirme, yok iken var etme, o belirli eylemi yapma şeklinde tezahür etmiştir. Meselâ “vurmak” masdarının birinci anlamı, hızla gelip geçen o anlık vurma / vuruş eylemidir, bu eylem bir “hades”tir. Tabiatı icabı hızla gelip geçici olma (seri’ü’z-zevâl) veya sabit olmayış (gayru kârri’z-zât) ile nitelendirilen bu hadesin haricî bir varlığı olmadığı açıktır. Zira bunun gerçekleştirilmesi, fâilin iç dünyasında olup biten birtakım psikolojik ve fizyolojik unsurların toplamından meydana gelen bir süreçtir. Fakat fâilin vurma eylemi esnasında içerisinde bulunduğu durum anlamıyla fiilin hariçte varlığı bulunmaktadır. Çünkü fiile dair dışarıdan görülebilen ancak budur. Dil âlimleri bu bağlamda bir de fiilin mef’ulde ortaya çıkan sonucunu –örneğimizdeki vurma fiilinde acı– ifade etmek üzere “hâsıl mine’l-masdar” terimini geliştirmişlerdir.

Hades başkasıyla kaim olan bir durumdur. Başkasıyla kaim olmak, başkası sayesinde var olup ona bağlı olarak mevcûdiyetini sürdürmek demektir. Bu başkasıyla kaim mâna olarak hades; yürümek, vurmak, ayağa kalkmak gibi bazı masdarlarda ikâ’, tesir ve icâddan ibarettir. Kırılmak (inkisar), ayrılmak

52 Teftâzânî, *et-Telvîh*, Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh* ile birlikte, II, 115.

53 Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâi’*, I, 166.

(iftirak) ve birleşmek (ictimâ) gibi diğer bazı masdarlarda etkilenme (infiâl) ve kabulden; uzunluk, kısalık, ölüm ve hayat⁵⁴ gibi diğer bir grup masdarda ise “kevn-i mukayyed” denilen kayıtlı oluş anlamından ibarettir.⁵⁵

Herhangi bir fiilin masdarının muhtemel olduğu anlamlara ilişkin geliştirilen şu ince tasnif, konumuza dolaylı olarak katkıda bulunuyor olsa da, Arap dili âlimlerinin analiz biçimi hakkında dikkat çekici bir örnektir:

Bazı muhakkiklerin tahkiklerine göre, masdarın anlamları şu beş şeydir: 1. Kırma (el-kesr) 2. Kırma oluş (el-kevn kâsiren) 3. Kırılma oluş (el-kevn meksûren) 4. Kırıcılık (el-kâsiriyye) 5. Kırılma (el-meksûriyye). Bunlardan birincisi masdarın esas mânâsıdır. İkincisi fâile bağlı masdar anlamıdır (ma'ne'l-masdar el-mebnî li'l-fâil). Üçüncüsü mef'ûle bağlı masdar anlamıdır (ma'ne'l-masdar el-mebnî li'l-mef'ûl). Dördüncüsü fâile bağlı hâsıl bi'l-masdar (el-hâsıl bi'l-masdar el-mebnî li'l-fâil). Beşincisi de mef'ûle bağlı hâsıl bi'l-masdar (el-hâsıl bi'l-masdar el-mebnî li'l-mef'ûl).⁵⁶

Fiilin Varlığı

Fiilin veya başka bir ifadeyle fiilin kökenini teşkil eden masdarın bu iki temel anlamı, ontolojik açıdan, yani var olup olmadıkları yahut hangi anlamda var olup olmadıklarından bahsedilebileceği açısından önemli bir farklılık arz ederler. Birinci mukaddimede Sadrüşşerîa hâsıl bi'l-masdar anlamıyla fiilin hariçte var olduğunu belirtmekte, ikinci mukaddimede de dış varlığa sahip olan bu anlamıyla fiilin mümkün varlıklar kategorisine girdiğini ve diğer bütün mümkünlerin var olma şartlarına tâbi olduğunu ortaya koymakta, fiilin de içinde bulunduğu mümkün varlık kategorisi içerisindeki bütün unsurlar için geçerli olacak tarzda, mümkün varlıkların var olma tarzlarının bir açıklamasını yapmaktadır. Hâsıl bi'l-masdar anlamıyla fiilin hariçte mevcut olduğunun kabulü, Eş'arîler'in birinci deliline cevap olma yönü itibarıyla fevkalâde mühimdir. Zira bu delil hem fiili hem de hüsn-kubh sıfatlarını araz, hariçte mevcut olmayan birer mâna olarak nitelemek suretiyle bir arazın (hüsn veya kubh oluşun) başka bir arazla (fiil) kaim olamayacağını söylemektedir. Hâsıl bi'l-masdar anlamıyla fiil hariçte mevcut olarak kabul edildiği takdirde, söz konusu delilin önkabulü baştan geçersiz ilân edilmiş olacaktır. Hâsıl bi'l-masdar anlamıyla fiilin vücûda getirilmesi keyfiyetinin

54 Bu anlamlara mukabil olan kelimelerin Arapça'da masdar olduğu dikkate alınmalıdır.

55 Filibeli Halil Fevzi Efendi, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, II, 206.

56 Filibeli Halil Fevzi Efendi, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, II, 207.

(îkâ‘) ne var ne de yok olduğu söylenebilecek olan “hâl” kategorisine dahil olduğu da üçüncü mukaddimenin ana problemini teşkil edecektir.

Buna göre hâsıl bi'l-masdar anlamıyla, yani fâilin fiili yaparken içinde bulunduğu durum anlamıyla fiilin hariçte varlığı bulunmakta; ama bu durumun vücûda getirilmesi anlamıyla bulunmamaktadır. Meselâ hareket etme fiilini vücûda getirme (îkâ‘) içsel bir olay olup bunun dışarıdan gözlenebilmesi mümkün değildir. Dışarıdan gözlenebilen; ancak hareket etme esnasında insanın içinde bulunduğu durumdur. İkâ‘ın kendisi şayet mevcut olsaydı, bu ikâ‘ın da başka bir ikâ‘ ile vücûda getirilmesi gerekirdi ki bu durum bir noktada durmayacağı için, kabul edilemez nitelikteki teselsüle yol açmış olurdu. Bu sebeple de herhangi bir fiil işleyen bir fâil, bu tek fiiliyle aslında sonsuz iş yapmış olurdu. Sadrüşşerîa, tekvînin hariçte mevcut olmadığını düşünen Eş‘arî'nin ve dolayısıyla ona tâbi olanların, ikâ‘ın mevcut olmadığı hükmüne iştirak etmeleri gerektiğini belirtir.

Molla Fenârî, fiilin anlamlarını ele aldığı kendi üçüncü mukaddimesinde, hâsıl bi'l-masdar anlamıyla fiilin mevcut olduğu hakkında bir görüş ayrılığı bulunmadığını, ikâ‘ anlamıyla fiilin ontolojik statüsü hakkında ise ihtilâf edildiğini söyler. Buna göre ikâ‘ anlamıyla fiil cumhura göre ma'dûm; vücûd, adem ve hal şeklinde üçlü kategoriye benimseyenlere göre ise hal kabilindendir.⁵⁷ “Hal”ı kabul eden *et-Tavzîh* müellifi için fiilin bir anlamıyla hariçte mevcut olması önemli olduğu kadar, fiili var kılan ikâ‘ın mevcut olmaması da önemlidir; zira üçüncü mukaddimede ikâ‘ın mevcut veya ma'dûm olmadığını ve her fiilin meydana getirilme şartları içerisinde dahil olduğunu ifade edecektir.

Molla Fenârî kendi mukaddimelerinin ikincisinde, Sadrüşşerîa'nın ikâ‘ın mevcûdiyeti takdirinde bu ikâ‘ın başka bir ikâ‘ ile meydana getirilip bu sürecin sonsuz bir şekilde geriye doğru gitmesi gerekeceği şeklindeki argümanının temellendirmesini yapmaktadır. Buna göre hakiki, bir diğer ifadeyle dış dünyada varlığı tahakkuk etmiş, “gerçek” şeylerin, varlıklarının başlangıcı yönünden teselsül imkânsızdır. Yani var olanların, varlık nedenlerini bir başkasından, onun da bir diğerinden alarak nihayetsiz bir süreç şeklinde sonsuz bir süreç takip etmeleri mümkün değildir. Bundan dolayı da bu nihayetsiz mümkünât silsilesinin bir bütün olarak bir illete ihtiyacı vardır. Söz konusu illet, bu mümkünât silsilesinin kendisi olamayacağı gibi, bir kısmı veya her birisi de olamaz. Zira bu farz edilen illetin, varlık silsilesine ait bir şeyin veya bu silsilenin bir kısmının illeti olmadığı takdirde, bu silsilenin tamamının da illeti olmayacağını kabul etmek gerekecektir. Bahsi geçen illetin bu silsileye

57 Molla Fenârî, *Fusûlül-bedâiyî*, I, 166.

ait varlıkların herbirinin illeti olduğunu söylemek de, aslında kendi kendisinin illeti olduğu anlamına gelecek ve dolayısıyla bu durum “devr”e yol açacaktır. Şu halde bütün bu söylenenlerden hareketle, aradığımız illetin varlık silsilesinin, mümkünât âleminin haricinde olduğunu kabul etmek gereklidir. Bu da ancak “Varlığı Zorunlu” (Vâcib) olan olabilir. O’nun da illeti olmadığı için bu noktada bu sebepliliğin noktalanması gereklidir. Hakiki bir varlığa sahip olmayıp sırf aklın itibarıyla var olan durumlar (umûr itibâriyye) ise aklın itibarı nerede kesilirse o noktada kesileceği için teselsül (ve devr) burada söz konusu olmayacaktır.⁵⁸

Fiilin Ait Olduğu Kategori

Fiilin belirli bir anlamda var olduğu kabul edildikten sonra, onun hangi varlık türüne ait olduğunu söz konusu etmek gerekmiştir. Hükemânın benimsediği Aristo kökenli on varlık kategorisini kelâmcıların önemli bölümünün, bu haliyle kabul etmediğini biliyoruz. Cürcânî’nin anlatımına göre kelâmcılar, nisbî kategorilerden mekân (eyn) kategorisi hariç diğerlerinin mevcûdiyetini kabul etmemektedir. Kelâmcılar, varlığını kabul ettikleri bu eyn kategorisini “kevn” (oluş) şeklinde isimlendirirler. Kelâmcıların cumhuruна göre, bir hayyizde var olmayı gerektiren husus, cevherin kendisi (zatı) olup cevherle kaim olan herhangi bir sıfat değildir. Buna göre ortada iki şey vardır: 1. Cevher. 2. Bu cevherin belirli bir hayyizde bulunuşu ki kevn denilen mefhum da bundan ibarettir.

Hal teorisini kabul eden kelâmcılara göre ise cevherin bir hayyizde hâsıl oluşu, o cevher ile kaim olan bir sıfat sayesinde gerçekleşir. Bu düşüncüyü benimseyenler, cevherin bir hayyizde husul buluşuna “kâiniyyet”, bu husule vesile olan sıfata da “illet” demektedir. Hal teorisyenlerine göre bu durumda ortada 1. Cevher, 2. Bu cevherin bir hayyizde husul buluşu ve 3. Bunun illeti olmak üzere üç unsurun mevcut oluşundan bahsetmek mümkündür.⁵⁹

Fiilin ait olduğu varlık kategorisini tespit etmeye yönelik araştırma sırasında, Aristo’dan beri bilinen on kategoriden birisinin “fiil” adını taşıması yanıltıcı olabilmektedir. Sadrüşşerîa’nın fiilin anlamlarına dair yaptığı ayrımı dikkate alan Şeyhülislâm Mekki Mehmed Efendi, fiilin her iki anlamıyla ait olduğu kategorileri tespit etmeye çalışırken bu noktaya özel bir dikkat gösterir. Mekki Efendi fiilin ortaya çıkardığı ve yukarıda “hey’et” şeklinde ifade edilen durumun, o fiili işleyen fâilde veya o fiilden etkilenen münfailde ortaya çıkmasına, ayrıca bu fiilden etkilenen münfailin aynı zamanda fâil olup

58 Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi’*, I, 165.

59 Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VI, 162.

olmamasına göre ortaya dört ihtimalin çıktığını belirtir. Bundan başka bu hey'etin varlık kategorilerinden hangisine ait olduğunun da önemli olduğunu ilâve eder.⁶⁰

Mekkî Efendi, aralarında İbn Sînâ'nın da bulunduğu bir grup düşünürün, birer kategori ismi olarak fiil ve infîâl yerine "en-yef'al" ile "en-yenfa'il"i tercih ettiğini nakleder. Bu tercihin gerekçesi olarak, fiil ile infialin bir işin, bir eylem ile o eylemden etkilenmenin sona erdikten sonraki hali için de kullanıldığı, "en-yef'al" ile "en-yenfa'il" in ise henüz eylem bitmeden, başlangıç ile sonuç arasındaki bir zaman diliminde, etkinin ve etkilenmenin devam ettiği herhangi bir ânı ifade ettiği belirtilir.⁶¹ Aynı kanaati paylaştan *Şerhu'l-Makâsıd* müellifi, "en-yef'al" ve "en-yenfa'il" kategorilerini şöyle açıklar:

En-yef'al; bir şeyin diğeri üzerinde, ittisal halinde; fakat sabit olmayan bir şekilde gerçekleşen tesiridir. Isıtan bir şeyin, ısıtmaya devam ettiği süreçte içinde bulunduğu hal buna misaldir. En-yenfa'il ise bir şeyin aynı şekilde diğerinden etkilenmesidir; ısınan bir şeyin ısındığı süreçte içinde bulunduğu hal gibi. Kendini gerçekleştirmiş (kemaline ermiş) bir şeyin istikrar bulduğunda, yani kendisinden hareket kesildiğinde, kendinde hâsıl olan hal ise –ağaçta hâsıl olan uzunluk, suda hâsıl olan sıcaklık, elbisede hâsıl olan yanma, insanda hâsıl olan oturma ve kalkma gibi– bu kabilden değildir. Bu hallere kimi zaman "eser" veya "infîâl" denildiği vâki ise de, bu haller kem, keyf, vaz' veya diğer kategorilere aittir. Tesirden önce veya sonra fâilde hasıl olan hal de böyledir; ateşteki yakma kuvveti gibi.⁶²

Yukarıda da işaret edildiği üzere, fâilin bir fiil işlediğinde ortaya koyduğu tesir, kendisi üzerinde gerçekleşebildiği gibi (oturma ve kalkma gibi) başka bir varlık üzerinde de gerçekleşebilir (ısıtma ve hareket ettirme gibi). Fâilin icra etmekte olduğu tesir henüz sona ermeden önce, fâil müessir olma vasfını taşımaya devam ettiği süreç içerisinde söz konusu tesir fiil veya en-yef'al kategorisine dahildir. Sadrüşşerîa'nın fiilin birinci ve esas masdar anlamı olmak üzere izah ettiği anlamdaki fiil budur (îkâ').

Mekkî Efendi, fiilin ve fiille ilgili tesir ve teessürün hükemâya göre hangi kategorilere ait olduğunu inceledikten sonra, dokuz kategoriye kabul etmeyen ve varlıkları cevher-araz şeklinde taksim eden kelâmcıların bir bölümüne göre, kulun fiilinin başkasıyla kaim olan araz cinsinden olduğunu belirtir.

60 Mekkî Mehmed Efendi, *Risâle fî şerhi'l-mukaddimâtîl-erbaa min Kitâbi't-Tavzîh*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2983/3, vr. 53^a.

61 Mekkî Mehmed, *Risâle*, vr. 53^b.

62 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 210; Mekkî Mehmed, *Risâle*, vr. 53^{a-b}.

Diğer bir grup kelâmcı ise mevcûdu kendi başına kaim olan (cevher) ile böyle olmayan şeklinde ikiye ayırmakta, sonra ikinci kısmı da kendi içerisinde başkasıyla kaim olup hariçte hakiki bir varlığı bulunanlar ile nispet ve izafetler gibi hariçte varlığı bulunmayan, ancak var olanlarla yok olanlar arasında vasıta olanlar şeklinde ayırarak üçlü bir taksimi benimsemektedir. Her iki gruba göre de hâsıl bîl-masdar anlamıyla fiil, başkasıyla kaim olan mevcut arazlar cümlesindendir. Masdar anlamıyla fiil (ikâ', tesir, ihdas) ise ikili taksimi benimseyenlere göre başkasıyla (insanla) kaim mevcut arazlar arasında, üçlü taksimi benimseyenlere göre ise varlıkla yokluk arasındaki vasıta (hâl) cümlesinden kabul edilmektedir.⁶³ Sadrüşşerîa'nın, hal teorisini kabul ettiğini ve masdar anlamıyla fiili var ile yok arasında kabul ettiğini üçüncü mukaddimenin analizi esnasında daha ayrıntılı olarak göreceğiz.

Burada dikkat çekilmesi gereken hususlardan birisi de terk-i fiilin de bir fiil olduğudur. Bu durumun fikhî sonucu, bir fiili işlemeye gücü yettiği halde ondan bilinçli olarak geri duran kişinin buna göre ecir veya ceza göreceğidir. Fakat burada önemli olan şey, terk edilen fiilin takdirene ve hükmen mevcut olması gerekliliğidir. Meselâ bir mecliste ortaya getirilen içkiden içebileceği halde içmeyip geri duran kimsenin bu terk edişi hakiki bir terk ve dolayısıyla da bir fiildir. Çünkü o içkiyi içmek, "hükmen" mevcut sayılmaktadır. Bu bakımdan bu fiili işlemeyip terk fiilini işleyen insan mükâfat görecektir. Ancak salt yokluktan ibaret fiili işlemeyen kişinin bu terki bir fiil sayılmaz. Meselâ iktidarsız bir erkeğin cinsel ilişkiye girmesi hükmen mevcut olmayıp salt yokluktan ibaret olduğu için, ilişkiden geri duran iktidarsız erkeğin bu geri duruşunda bir ihtiyar ve dolayısıyla da bir fiil yoktur. Bundan dolayı da herhangi bir mükâfat görmeyecektir.⁶⁴

Tevlîd ve Mübâşeret

Fiiller tevlîd ve mübâşeret şeklinde iki ana gruba ayrılır. Buna göre bir fiil eğer başka bir fiilin aracılığıyla gerçekleşiyorsa tevlîd, başka bir fiilin aracılığı olmaksızın doğrudan meydana geliyorsa mübâşeret söz konusudur. Birinciye örnek, kişinin kapıyı açmak için anahtarı çevirmesi, ikinciye örnek ise elin hareket etmesidir. Birisinin diğerini katletmesi mübâşeret yoluyla, maktulde ölmek fiilinin meydana gelişi ise tevlîd yoluyla gerçekleşmektedir. Bunların her ikisi de Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşmekle birlikte, ilkinde kulun kesbi, kudreti ve ihtiyarı söz konusuysa ikincisinde yoktur. Zira ölüm örneğinde bu fiil katilin kendisinde meydana gelmemekte, var oluşunu bir başkasında

63 Mekki Mehmed, *Risâle*, vr. 54^b-55^a.

64 Mekki Mehmed, *Risâle*, vr. 55^a.

tahakkuk ettirmektedir. Şu halde birisini katledip de onda ölmeyi var etmemek katilin elinde olmayan bir şeydir. Buna göre tevîd yoluyla gerçekleşen fiiller fâilin dışında başkasıyla kaim olduğu için fâilin bu fiillerle ilgili kesbinden ve ihtiyarından bahsetmek mümkün değildir.⁶⁵

2. İKİNCİ MUKADDİME

“İkinci Mukaddime”de Sadrüşşerîa öncelikle varlık bulması mümkün olan her şeyin varlığının, onu var eden bir mûcide dayanması ve kendi zâtı bakımından bu mümkünin varlığının zorunlu (vâcib bi’z-zât) olması gerektiğini ifade eder. Bu iki ön şarttan sonra da her mümkünin var olması için onun varlığının dayandığı kendisine mahsus şartlar bütünü (cümle ma yetevakkaf aleyh) de mevcûdiyetinin gerekliliği ifade edilmektedir. Bu öyle bir gerekliliktir ki, mümkünin varlığının dayandığı bu şartlar bütünü, şayet vücûda gelmemiş ise mümkünin de vücûda gelmesi imkânsız olmalıdır. Şartlar bütünü vücuda gelmesi takdirinde, mümkünin varlık bulmasının ontolojik statüsünü tartışmak ise esas itibariyle bu mukaddimenin konusudur.

Sadrüşşerîa, şartlar bütünü vücûda geldiği takdirde mümkünin vücûd bulmasının “mümkün” hale geleceğini söylemenin bir çelişki taşıdığını iddia etmektedir. Zira eğer mümkünin varlığının dayandığı bu şartlar bütünü var olup da mümkün var olmayabilir denilecek olursa, bu durumda mümkün varlığa gelmek için bu “cümle”den başka unsurlara da ihtiyaç duyuyor demektir ki bu, başta farz edilen duruma aykırıdır. Çünkü cümlelerin eksiksiz bir bütün olduğu farz edilmişti. Ayrıca eksiksiz bir bütün olduğunu farz ettiğimiz bu cümle var olduğu halde mümkünin kimi zaman vücûda gelebilip kimi zaman gelmeyebileceğini kabul etmek, tercih ettirici sebep olmaksızın tercihte bulunmak (tercih bilâ müreccih) demektir ki metafizik sahada bunun imkânsızlığı müsellemler kabul edilmektedir. Şu halde cümle var olduğu takdirde, mümkünin de var olmasının zorunluluğunu kabul etmekten başka çıkar yol yoktur. İkinci mukaddimedeki ileri sürülen iddiayı Teftâzânî’nin cümleleriyle kısaca ifade edecek olursak, “Her mümkünin bir illetinin bulunması elzemdir; öyle ki o illet mevcut olduğunda mümkünin mevcûdiyeti, illetin yokluğunda ise mümkünin yokluğu zorunludur.” Burada söz konusu edilen zorunluluk, yani cümlelerin mevcûdiyeti ile birlikte mümkünin varlığının zorunlu oluşu, illetinin varlığına nazaran söz konusu olduğu için, bu mümkünin özüne ait olmayıp başkasına bağlı bir zorunluluk (vücûb bi’l-gayr) olmaktadır. Aynı şekilde mümkünin yokluğunun zorunlu oluşu da illetinin yokluğuna nazaran söz

65 Mekki Mehmed, *Risâle*, vr. 55^a.

konusu olup bu da başkasına bağlı imkânsızlık (imtinâ‘ bi'l-gayr) anlamına gelmektedir.⁶⁶

Sadrüşşerîa her mümkünin, o var olduğunda kendisinin de var olması, onun yokluğunda kendisinin de yok olması zorunlu olacak şekilde bir illete muhtaç olduğu görüşünün, Ehl-i sünnet'in ve filozofların (hükemâ) üzerinde görüş birliğine vardıkları bir düşünce olduğunu ifade eder. Fakat Ehl-i sünnet bu ilkeyi öyle bir şekilde kabul eder ki, buradan bazı filozofların benimsediği “vücub bi'z-zât”, yani mümkünin varlık şartları oluştuğunda var olmasının zorunluluğunun kendine ait olduğu görüşü çıkmaz. Buna göre bir şeyin varlığa gelişi, Allah'ın onu icâd etmesi takdirinde zorunlu, onu icâd etmemesi takdirinde ise imkânsız olmaktadır.⁶⁷ Teftâzânî buradaki Ehl-i sünnet ibaresini “Ehl-i sünnet'in çoğunluğu” şeklinde tahsis etmektedir. Zira bu görüşe yalnızca kelâmcılardan bir grup âlim karşı çıkmaktadır. Bunlara göre ihtiyar sahibi bir fâilden (fâil-i muhtâr) fiil zorunluluk (vücûb) yoluyla değil, sıhhat yoluyla sâdır olmaktadır. Fakat Ehl-i sünnet'in söylediği şudur: Bir şeyin varlık bulması, Allah'ın o şeyi irade ve ihtiyarıyla ve istediği vakit içerisinde icâd etmesi takdirinde zorunludur. Allah muhtar, ma'lûl ise hâdistir.⁶⁸

Sadrüşşerîa bu noktada, filozoflar tarafından yaygın olarak kabul edilen bir görüşün eleştirisine girişmektedir. Bu görüşe göre her mümkünin vücûdu, bu vücûdu önceleyen ve ona sonradan ilişen (sâbık ve lâhik) iki vücûb ile sarmalanmış durumdadır. Mümkünün varlığını önceleyen vücûb, bu varlığın bir illetten sâdır olması zorunluluğudur. İkincisi ise, mümkün var olma-ya devam ettiği sürece, varlığının zorunlu oluşudur. Birinci zorunluluğun gerekçesi, bir mümkünin varlığıyla yokluğu müsavi olduğu sürece varlığa gelememesi; ancak varlığı zorunlu hale geldiği takdirde var olabileceğidir. İkincisinin gerekçesi ise; bir mümkün bir kere var olduktan sonra, varlık gerçekleştiği sürece yok olmasının imkânsız oluşudur. Zira bir şeyde varlık ile yokluk birleşemez.

66 Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 381. *el-Mahsûl* şârihi Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî (ö. 688/1289), Râzî'nin –“Dört Mukaddime”nin yazılmasına vesile olan– argümanını çürük bulmaktadır. Zira bu delil, kulların fiillerinin tamamen ıztırârî olduğu sonucuna varmakta, bu sonuca varırken de fiillerin dışarı kaynaklı eksiksiz bir illet sebebiyle zorunlu olduğundan hareket etmektedir. Halbuki İsfahânî'nin hatırlattığı metafizik kaideye göre, bir şeyin, kendi dışındaki bir husus sebebiyle zorunlu olması, o şeyin kendi zatında mümkün (imkân-ı zâtî ile mümkün) olmasına mâni değildir. Ayrıca bu düşüncenin neticesi Allah'ın kudretini inkâr etmeye kadar varabilecektir (Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî, *el-Kâşif anî'l-Mahsûl*, haz. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz [Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1998], I, 305).

67 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 383.

68 Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 383.

Sadrüşşerîa'nın buradaki ilk (sâbık) vücûba yönelik itirazı vardır. Ona göre vücûbun vücûda “sebk etmesi”ni iki şekilde anlayabiliriz. Eğer burada kasıt, şayet “sebk-i zamânî” denilen türdense bu imkânsızdır. Sebk-i zamânî, önce olduğu kabul edilen bir şeyin varlığının, sonraki henüz vücûda gelmeden öncesine ait bir zamanda var olması anlamına gelmektedir. Vücûbun vücûda önceliğini bu anlamda kabul edecek olursa, mümkün henüz var olmadan önceki bir zamanda, onun varlığının vâcib olması gerekecektir ki bir şey var olmadan önce onun var oluşunun zorunlu olması imkânsızdır. Vücûbun vücûda sebk edişinden maksat “sebk-i ihtiyâcî” denilen türden de olabilir. Bu da, bütünü parçaya, ma'lûlün illete ihtiyacı gibi sonrakinin öncekine muhtaç olması anlamında olup zamanla ilgili olmayan bir öncelik-sonralık ilişkisidir. Böyle yorumlandığı takdirde de anlam, mümkünin illetinden var olması, o mümkünin vücûbuna bağımlı olmaktadır ki bu da imkânsızdır. Zira bu durumda “ihtiyaç” kavramı eğer yalnız aklen tasavvur edilmesi gereken bir kavram ise mümkünin vücûdunu tasavvur etmek, onun vücûbunu tasavvur etmeye bağımlı olmadığı, hatta tam tersi geçerli olduğu için bu hüküm geçersizdir. Eğer buradaki ihtiyaçtan dış dünyada geçerli olan durum kastediliyorsa, bu durumda da illetin nâkıs veya tam olmasına göre iki ihtimal vardır. Bir mümküni vücûda getirecek illetin nâkıs olması durumunda, bu mümkünin var olmasının onun zorunlu (vâcib) olmasına bağımlı olması bir tarafa, ortada bir vücûb bile yoktur. İletin tam olması durumunda da, şayet vücûdun kendisine muhtaç olduğu vücûb, mümkünin vücûdunun kendisine bağımlı olduğu şartlar bütünü (cümle) içerisinde yer alıyorsa, şu halde bu vücûb tam illetin bir parçası demektir ki böyle bir görüş, bir şeyin kendine takaddümü anlamında bir imkânsızlığın ifadesidir. Zira yukarıda açıklandığı şekilde, bir mümküni var kılacak olan şartlar bütünü eksiksiz olarak var olduktan sonradır ki o mümkünin vücûbundan söz edebilmekteyiz. Bu bakımdan vücûb, tam illetin bir eseri ve neticesi olmuş olur; onu önceleyen bir unsur değil. Bu durumda onu illetin bir parçası kılmak, bir şeyin kendisini öncelemesi demek olduğundan, çelişkili bir kabule yol açmaktadır. Sadrüşşerîa vücûbun da vücûdun da tam bir müessirin eseri olduğunu önemle vurgular.⁶⁹

Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın çok iktisatlı bir ibareyle ortaya koyduğu bu eleştiriyi izah ettikten sonra, bu eleştiriyi tenkit etmeye girişir. Buna göre

69 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 383-84; Teftâzânî, *et-Telvih*, I, 383-84. Sadrüşşerîa'nın çok muhtasar ifadeleri, Teftâzânî'nin açıklamalarıyla birlikte aktarılmıştır.

Bu mukaddime ele alınan meselelerle ilgili Sadrüşşerîa'nın yazdıklarıyla filozofların metinlerini mukayese etmek gerekmele birlikte, makale formatını çok zorlamamak için bunu yapamadık. İkinci Mukaddime'deki meselelerle ilgili İbn Sînâ'nın düşünceleri için bk. İbn Sînâ, *Kitabü's-Şifâ/Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), I, 145-51.

akıl, sözü edilen durumları düşündüğü zaman, mümkünin vâcib olmadığına vücuda gelemediği ve vücutun da, mümkünin var olmak için ihtiyaç duyduğu unsurlardan biri olduğu kanaatine varır. Fakat filozoflar illet tam olarak var olduğu vakit mümkünin varlığı vâcib hâle gelir, derken bu tam illetle mümkünin varlığa gelebilmek için kendilerine bağımlı olduğu unsurların –vücûb hariç– tamamını kastetmektedirler. Vücûbun illeti oluşturan unsurlardan hariç tutulması ise bu kavramın aklî bir itibardan ibaret vücûdu anlamca destekleyen, hatta neredeyse vücûddan ibaret bir kavram olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Teftâzânî'ye göre vücûb, vücûdun bir eseri olup ondan sonra gelmekte, vücûdun kendisine ihtiyaç duyması anlamında ise onu önelemektedir ve burada bir problem yoktur.⁷⁰

Görüldüğü üzere, bu mukaddimenin temel meselesi bütün mümkün varlıkların var olma koşullarını ve her birinin kendilerini var edecek olan eksiksiz bir illete / varlık şartları bütününe sahip olması gerekliliğini ortaya koymaktır. Buna göre bir fiil, ancak onu ortaya çıkarmak için gerekli olan unsurların bütünü eksiksiz bir biçimde bir araya geldiğinde var olabilecek ve hatta bu durumda var olması zorunlu olacaktır. Bu zorunluluğun fiilin özüne değil de dış unsurlara ait bir zorunluluk olduğuna ve fiilin varlığı gibi bu zorunluluğun da nihâî olarak Allah'a dayandığına vurgu yapılmaktadır. Molla Samsûnî, bu ikinci mukaddimenin daha önce zikri geçen Eş'arî delili-ne cevap verme noktasında bir dahli olmamakla birlikte, diğer bazı mukaddimelerde ifade edilen hususlarda yardımcı olduğunu söylemektedir.⁷¹

3. ÜÇÜNCÜ MUKADDİME

“İkinci Mukaddime”de gerekliliği ortaya konulan mümkün varlığın dayandığı şartlar bütünü içerisinde, ikâ' ve ihtiyar gibi mevcûd veya ma'dûm olmakla nitelenemeyen, kendi başlarına değil, ancak başka durumlarla beraber düşünüldüklerinde itibara alınmaları mümkün olan, ilişkisel ve izâfî unsurların da mevcut olması gerektiği, bu mukaddimenin konusudur. Sadrüşşerîa meseleyi böyle takdim etmenin hal / ahvâl görüşünü kabul etmeye dayalı olduğunu ve kendisinin de bu teoriyi benimsediğini ifade eder.⁷² Bu teoriye

70 Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 384.

71 Molla Samsûnî, *Risâle fî'l-Mukaddimâtî'l-erbaa*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2027, vr. 2^{a-b}; a.g.e., Râgıp Paşa Ktp., nr. 1459, vr. 78^a.

72 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 385-86. Kelâm tarihinde ilk olarak Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) ortaya attığı bilinen ve Eş'arîler'den Cüveynî'nin de benimsediği ahvâl teorisine göre, “Cevherle araz, varlıkla (vücûd) yokluk (adem) arasında üçüncü bir kavram vardır ki bu da cevhere çok yakından bağlı bulunan, ondan ayrı olarak var olamayan, kendi başına bir gerçekliği bulunmayan ve cevherin var oluş biçimi demek

göre, var ile yok arasında, bu ikisiyle de nitelenmemekle birlikte ikisi arasında vasıta mahiyetinde üçüncü bir ara kategori bulunmaktadır.

Sadrüşşerîa, mümkünin dayandığı şartlar bütünü içerisinde ne mevcûd ne de ma'dûm olan bazı unsurların bulunduğu kabul edilmediği takdirde, bu bütünün ya yalnız mevcudlardan, ya yalnız ma'dûmlardan veya bu ikisinin karışımından oluşması gerekeceğini, fakat bu üç şıkkın da yanlış olduğunu ispatlamaya girişir.

Sadrüşşerîa bu hükmü ispatlamadan önce, bunun ispatında kullanacağı bir argümanın zeminini oluşturmaya amacıyla ilk adımda hâdis bir varlığın vücûda gelmesi için gerekli şartlar bütününün kadîm olamayacağını şöyle delillendirmektedir:

Sonradan olma (hâdis) bir Zeyd'in var olması için gereken şartlar bütününün (cümle) tamamı kadîm olamaz. Zira Kadîm [olan Allah] onu [Zeyd'in varlığını] eğer belirli bir vakitte zorunlu kılmışsa, bu takdirde Zeyd'in hudûsu bu vaktin husulüne bağlı olur ve dolayısıyla da Zeyd'in varlığının dayandığı şartlar bütününün tamamı kadîm olmamış olur. Şayet Zeyd'i belirli olmayan bir vakitte zorunlu kılmış ise onun belirli bir vakitte vücûda gelişi tercih ettirici sebep olmaksızın tercih etmek demek olur ve yine bütünün bir kısmı hâdis olmuş olur.⁷³

Zeyd isimli hâdis bir insan tasavvur edildiğinde, bu Zeyd'in vücûda gelmesi için gerekli şartlar bütününün (cümle), tüm cüzleriyle birlikte kadîm olması mümkün değildir. Zeyd'i var kılan unsurlar nihaî tahlilde kadîm olan Cenâb-ı Hak'a varıp dayanır; fakat burada Zeyd'in hâdis olmasını sağlayacak –hudûs vakti gibi– en az bir unsurun bulunması elzemdir. Zeyd'in var olacağı vakit (vaktü'l-hudûs) şayet onu var kılan şartlar bütününe dahil ise, şartlar bütünü olmak üzere tasavvur edilen mecmua, henüz bu vakit gelmeden önce bu bütünün tamamını içermeyecek demektir. Şayet bu vakit bütüne dahil değil ise, bu takdirde de Zeyd'in bu belirli vakitte vücûda gelmesi (hâdis olması), kendisini vücûda getiren bir şey bulunmaksızın mümkün

olan ahvâldir. Haller arazları cevhere bağlayan ve cevherle araz arasında bulunan vasıtalaradır." Haller varlık ve yoklukla nitelenemezler. Meselâ ilim bir arazdır, âlimlik / âlim olma durumu ise bir haldir. Teftâzânî hali "var (mevcud) ve yok (madum) olmakla birlikte, bir var olanla (mevcud) kâim bulunan sıfattır" şeklinde tanımlar (bk. Orhan Şener Koloğlu, "Ebû Haşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2 [2007], s. 195-214; Osman Demir, "Cüveynî'de Ahval Teorisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 20 [2008], s. 59-78; Yusuf Şevki Yavuz, "Ahvâl", *DİA*, II, 190).

73 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 386.

vücûda gelmesi anlamında tercih ettirici sebep olmaksızın tercihte bulunmak (rûchân bilâ müreccih) demek olduğu için kabul edilemez niteliktedir. Çünkü bu vakitten önce, vücûda getirmek (îcâd) bulunmamaktadır; bu vakitten sonra ise var oluşun (vücûd) kendisine dayanacağı başka bir şey tahakkuk etmiş değildir. Dolayısıyla bu durum îcâd olmaksızın vücûddan bahsetmeyi gerektirecektir.

Daha önce zikredilen kaideye göre, mümkün bir varlığın dayandığı şartlar bütünü meydana geldiği anda o mümkünin de var olması zorunlu hale geliyordu. Bu durumda Zeyd'in dayandığı şartlar bütününün kadîm olması takdirinde, Zeyd'in varlığının da kadîm olması gerekecektir ki hâdis bir insan için bu iki tasavvurun uzlaşmasının mümkün olmadığı açıktır.⁷⁴

Sadrüşşerîa, "Üçüncü Mukaddime"nin temel önermesi olan mümkünin dayandığı şartlar bütünü içerisinde mevcûd ve ma'dûm olmayan bazı unsurların bulunması gerektiği görüşünü, diğer ihtimalleri birer birer çürütmek suretiyle ispatlamaya çalışır. Buna göre şartlar bütününün yalnız mevcûdlardan oluşması mümkün değildir. Zira bu mevcûdların varlığı nihâî olarak Vâcib Teâlâ'ya varıp dayanmaktadır, aksini düşünmek teselsülü kabul etmek olur. Bu durumda ya hâdis olan mevcûdların kıdeminden ya da Vâcibü'l-vücûd'un yokluğundan bahsetmek gerekecektir ki her iki seçeneğin de yanlışlığı ortadadır. Bunun böyle olmasının sebebi ise illet var olmaya devam ettiği sürece ma'lûlün de var olması gerekliliğine dayanır. Zeyd'i var eden şartlar bütününün tamamını oluşturduğu farz edilen bu mevcûdlardan bir kısmının, zamanın belirli bir diliminde yok olduğu kabul edilmese, bu durumda Zeyd'in kadîm olması gerekecektir; çünkü bu durumda Zeyd'in varlık illeti eksiksiz bir şekilde kadîm olmuş olur ve tam illet var olmaya devam ettikçe, ma'lûl de var olmaya devam edecektir. Mevcûdlardan birisinin ma'dûm olduğu düşünülecek olursa, bunun yokluğunun sebebi, bu unsurun kendi eksiksiz illetinden bir unsurun yokluğu olacaktır ve bu böylece Vâcib'e kadar varıp dayanacak ve O'nun zamanın bir parçasında yokluğunu gerektirecektir ki bunun muhal olduğu aşîkârdır.

Şartlar bütününün tamamının ma'dûmlardan oluşmasının imkânsızlığı, birinciye göre çok daha açıktır. Zira salt yokluk, varlığın illeti olamaz. Çeşitli unsurların birleşiminden oluşan Zeyd'in varlığının, bütünüyle ma'dûmlara dayanması imkânsızdır.

Hâdis bir mümkünin varlık şartları mecmuası olan tam illetin kısmen mevcûdlardan, kısmen de ma'dûmlardan oluşması ihtimaline gelince: Burada kabul edilmesi gereken temel önerme şu olmalıdır: Zeyd'in var olmak

74 Tefâtâzânî, *et-Telvîh*, I, 385-86.

için ihtiyaç duyduğu mevcûdların tamamı vücûda geldiği anda Zeyd de –herhangi bir şeyin yokluğuna ihtiyaç duymaksızın– var olmalıdır. Zira eğer Zeyd’in varlığının –gerekli mevcûd unsurların vücûda gelmesinin yanı sıra– meselâ Amr’ın yokluğuna da ihtiyaç duyacak olduğunu farz ettiğimiz takdirde, Amr’ın bu yokluğundan maksat, ancak Amr’ın var olduktan sonraki yokluğu olabilir. Çünkü Amr’ın hiç varlığa gelmeden önceki yokluğu kadîm bir yokluktur ve bunun illetin bir parçası olması, Zeyd’in de kıdemini gerektirecektir. Zira Sadrüşşerîa’nın mukaddimenin başlarında verdiği örneğin de açık kıldığı üzere, bir mümkünin varlık şartlarının bütünü kadîm olması, bu mümkünin de kıdemini gerektireceği için imkânsızdır. Burada ise Zeyd’in varlığını gerektiren şartlar bütünü içerisinde mevcûdlar ile kadîm bir yokluk bulunmaktadır. Mevcûdların bütünü, son tahlilde kadîm olan Vâcib’e dayanır. Bu durumda Zeyd’in varlık şartları kadîm olan Vâcib ile kadîm olan bir yokluktan ibaret olmuş olur, ki böyle bir netice kabul edilemez niteliktedir.

Böylece bir hâdisin varlık şartlarının ma’dûm ve mevcûdların birleşiminden oluşması ihtimalinde, ma’dûmun –örneğimizde Amr’ın yokluğunun–, Amr’ın varlığa gelmeden önceki ezeli yokluğu değil de, var olduktan sonraki yokluğu olabileceği ihtimali söz konusu edilmelidir. Ancak analiz edildiği zaman bu seçeneğin de muhal olduğu anlaşılmaktadır. Zira Amr’ın yokluğundan bahsedebilmek için, Amr’ın ilkin varlığa gelmesini veya varlığını sürdürmesini sağlayan şartlar bütününden bir parçanın zâil olması gereklidir. Çünkü varlığın ve bu varlığı devam ettirmenin (vücûd ve bekâ) illeti bütün unsurlarıyla birlikte mevcûd olmaya devam ettiği sürece, bu illetin eseri olan ma’lûlün yok olması –“İkinci Mukaddime”de ispat edildiği üzere– imkânsız olacaktır. Bu durumda, zeval bulmasıyla Amr’ın –vücûda gelişinden sonra– yok olmasına sebebiyet veren unsur, ya salt mevcûd, ya salt ma’dûm ya da bu ikisinin birleşimi olabilir. Salt mevcûdun zevali, onun yok olması demektir. Salt ma’dûmun zevali ise –bir şeyin yokluğu izale edilince varlığa dönüşeceği için– bu ma’dûmun varlığa dönüşmesidir.

Söz konusu olan bu unsur salt mevcûd olamaz. Zira bu unsurun yok olması, ancak bu unsuru vücûda getiren kendi varlık illetinden bir unsurun zevaline bağlıdır ki böyle olunca söz bu unsura intikal etmiş olur. Bu unsur da varlık ve yokluk bakımından aynen yukarıdaki ihtimallere tâbidir. Bu unsurun mevcûd olması halinde, zevaliyle ma’dûm olması gerekecektir ki söz bu sefer bunun illetini oluşturan unsurlara intikal edecek ve nihayet Vâcib’e kadar varacak, O’nun yokluğunu gerektirecektir ki imkânsızdır; imkânsızı gerektiren de imkânsızdır. Böyle olunca bu durum Zeyd’in varlığının da imkânsızlığını gerektirecektir; fakat sözümüz varlığında kuşku bulunmayan bir Zeyd’le alâkalıdır.

Zeval bulmasıyla Amr'ın yok olmasına sebebiyet veren unsurun, bir şekilde yokluğun zevalinin gerektiği iki şıkka, yani bu unsurun salt ma'dûm olduğu veya mevcûd ile ma'dûmun birleşimi olduğu şıklarına gelince: Bunların da söz konusu olmadığı şöyle açıklanabilir: Yokluğun zevali varlık olduğuna göre, burada zeval bulan yokluğa Bekr'in varlığı diyelim. Bu durumda Zeyd'in varlığı Amr'ın yokluğuna, Amr'ın yokluğu da kendi varlık şartlarından esasen ma'dûm olan birisinin zevaline dayanmakta, bu da Bekr'in varlığı şeklinde tezahür etmektedir. Böyle olunca da Zeyd'in varlığı, Bekr'in varlığına dayanıyor demektir. Fakat bu durumda da şöyle bir çelişki ortaya çıkmaktadır: Biz başta, Zeyd'in varlığı gelmesinin gerekli bütün mevcûd unsurların vücûda gelmesinin yanı sıra, bir de bir unsurun yokluğuna ihtiyaç duyduğunu varsaymıştık. Halbuki burada, en başta tasavvur edilen mevcûd unsurlardan başka bir de Bekr'in mevcûdiyetinin söz konusu olduğu ortaya çıkmış oldu ki bu bizim baştaki "bütün mevcûd unsurlar" tasavvurumuzun eksik olduğunu gösterdiği gibi, bir şeyin varlığının –kelimenin gerçek anlamıyla– başka bir şeyin yokluğuna dayanamayacağını da ortaya koymuş oldu. Şu halde en başta söylenen ilkemizi tekrar etmek gerekir: Ne zaman ki Zeyd'in vücûda gelmesi için ihtiyaç duyulan bütün mevcûdlar "var" olur, Zeyd de var olur. Bunun aksi de doğrudur; yani ne zaman ki Zeyd var olmamıştır, Zeyd'in varlığı için gerekli "mevcûd"ların tamamı var olmamış demektir. Yani en azından bu mevcûdlardan birisinin henüz vücûda gelmemiş olması gereklidir.

Sadrüşşerîa, böylece bir şeyin var olmasını sağlayan illeti oluşturan unsurlar mecmuasının yalnız mevcûdlardan, yalnız ma'dûmlardan veya bu ikisinin birleşiminden meydana gelemeyeceğini ispatlamış olduğunu, böylelikle de bu mecmua içerisinde mevcûd da ma'dûm da olmayan unsurların dahil olması gerektiğini ortaya koymuş olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵

Molla Fenârî, Sadrüşşerîa'nın bu "Üçüncü Mukaddime"de hal teorisine dayalı olarak ortaya koyduğu görüşü, kendi "Beşinci Mukaddime"sinde zayıf bir düşünce olarak eleştirir ve Ehl-i sünnet ile Mûtezile âlimlerinin çoğunluğu tarafından kabul görmeyen ve maksada varmada benimsenmesi gerekli olmayan bir düşünce olarak niteler.⁷⁶ Sadrüşşerîa ise bu mukaddime de benimsediği hal teorisi sayesinde, insan fiillerinin tüm unsurlarıyla yaratılmış ve dolayısıyla ıztırârî olduğu sonucuna götürecek bir akıl yürütme sürecini engellemek istemektedir. Nitekim Sadrüşşerîa daha önce, herhangi bir fiilin illeti tüm unsurlarıyla birlikte tahakkuk ettiğinde, o fiilin meydana gelmesinin zorunlu hale geldiğini söylemişti. Bu temel illiyet prensibinin mantıklı

75 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 385-90.

76 Molla Fenârî, *Fusûlül-bedâi'*, I, 169.

sonucu, Fahreddin er-Râzî'nin delillendirdiği şekliyle fiilin hüsn ve kubh ile nitelendirilmesine engel olacak şekilde ıztırârî olmasını gerektirmeliydi; fakat fiili vücûda getiren illetin unsurlarından birisi de ihtiyardır, ihtiyar ise var veya yok olmakla nitelenemeyen ara bir kategoriye aittir. Bu durum da fiillerin gerekli şartlar tamamlandığı takdirde zorunlu fakat ihtiyârî olmasını söylememizi sağlayacaktır.

Görüldüğü gibi, mümkün varlık kategorisi içerisinde yer alan insan fiillerini var kılan illet mecmuası içerisinde yalnız mevcûd unsurların bulunduğunu kabul etmek, nihayetinde fiillerin tüm unsurlarıyla Vâcib Teâlâ'ya varıp dayanmasını ve gerekli şartlar tamamlandığında da zorunlu olmasını gerektirecektir. İleti oluşturan unsurlardan bir kısmının ma'dûm olduğunun kabulü ise kişiyi çözümsüz mantıkî güçlüklerle karşı karşıya bırakmaktadır. Bu bakımdan, ihtiyar ile "Birinci Mukaddime"de incelenen ikâ' gibi, veya Molla Samsûnî'nin zikrettiği iradenin bir fiile taalluk etmesi⁷⁷ gibi unsurlar var ve yok olmakla nitelenmediği için, bunların "mevcûda getirilmesinden" (icâd) bahsetmek, bunları icâd eden anlamında bir fâile isnad etmek gereksiz hale gelecek, ayrıca fiillerin zorunluluğundan kurtulunacağı için Eş'arîler'in benimsediği cebrilikten kaçınmak da mümkün olacaktır. Bütün bu sebeplerle Sadrüşşerîa şöyle demektedir:

[Var veya yok olmakla nitelenemeyen] bu durumları, Vâcib'e zorunlu kılmak (icâb) yoluyla isnat etmek mümkün değildir. Zira böyle bir isnat, daha önce değindiğimiz hâdisin kıdemi ve Vâcib'in yokluğu gibi imkânsızlıkları gerektirecektir. Maamafih söz konusu durumların Vâcib'e istinat etmemesi, O'ndan büsbütün bağımsız oldukları anlamına da gelmez. Çünkü bu durumlar, hiç şüphesiz, ya vasıtasız olarak ya da O'na istinat eden mevcûdlar aracılığıyla Vâcib'e muhtaçtırlar, fakat bu ihtiyaç zorunlu kılma şeklinde değildir.⁷⁸

Sadrüşşerîa hal olan durumların zorunlu olmayışını, "Birinci Mukaddime"de verdiği hareket fiili örneğine dönerek izah etmektedir. Bir fâilin bir hareketi, daha doğrusu hareket edenin içinde bulunduğu durumu –ki fiilin "var" olan anlamı buydu– vücûda getirmesi anlamına gelen ikâ' zorunlu (vâcib) değildir. Bununla birlikte fâil onu iki eşit durumdan birini (hareketi yapıp yapmamaktan, yapma tarafını) tercih etmek suretiyle vücûda getirmiştir. Fâil bir defa bu yönde bir tercih yapınca, artık fiilin var olan ikinci anlamıyla vücûda gelmesi zorunlu hale gelecektir. Zira –hareket ederken

77 Molla Samsûnî, *Risâle fi'l-Mukaddimâti'l-erbaa*, Râgıp Paşa Ktp., vr. 78^a; a.g.e., Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, vr. 2^a.

78 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 393.

fâilin içinde bulunduğu durum, hâlet anlamıyla– fiil, vücûda gelmek için gerekli şartların tamamına artık sahiptir. “İkinci Mukaddime”de görüldüğü gibi, illet tamamlandığında mümkünin varlığı zorunlu olur. Eğer zorunlu olmasaydı, fiilin var oluşu tercih ettirici olmaksızın tercih kabilinden olurdu. Fakat aynı durum (yani tercih ettirici olmaksızın tercih, bir başka ifadeyle de îcâd edici olmaksızın vücûd) îkâ’da söz konusu değildir, zira îkâ’ mevcut değildir.⁷⁹

Hal teorisi bu sayılanların yanı sıra, Allah Teâlâ’nın –filozofların birçoğunun kabul ettiği üzere– mûcib bi’z-zât olduğu görüşünden, yani mümkünâtı kendi zâtının gereği olarak zorunlu bir şekilde var ettiği anlayışından da bir çıkış yolu sağlamaktadır. Zira bilindiği üzere, kelâmcıların filozoflara yönelttiği eleştirilerin en önemlilerinden biri Allah’ın fiillerinde muhtar oluşuyla ilişkilidir. Sadrüşşerîa hal teorisini, Ehl-i sünnet’in benimsediği Fâil-i Muhtar Tanrı anlayışını temellendirmek için önemli bir unsur olarak tasavvur etmektedir. Zira eğer var ve yok arasındaki bu ara kategori benimsenmeyecek olursa, bazı mevcûdların vücûb sıfatına sahip olmaksızın var olacaklarını kabul etmek gerekecek, bu görüş de –“İkinci Mukaddime”de çürütülmüş olan– mümkünin onu îcâd eden olmaksızın vücûda gelebileceğini kabule müncer olacaktır.⁸⁰

Görüldüğü gibi her fiilin varlık şartları içerisinde zorunlu olmayan, iki eşit seçenekten birinin tercihi anlamına gelen ve var ile yok olmakla nitelemeyen en az bir unsur olmalıdır. İki eşit seçenekten birinin tercihi meselesi ise “Dördüncü Mukaddime”nin konusudur.

4. DÖRDÜNCÜ MUKADDİME

Fiiller de dahil olmak üzere, bütün mümkün varlıkların vücûda gelmelerindeki en önemli kavramlardan biri, daha önceki mukaddimelerde de zaman zaman geçen “tercih”tir. Tercih, bir var olanın yokluğundansa varlık bulması tarafını seçen irade olduğu için, her tercih bir müreccih gerektirmektedir. Sadrüşşerîa “Dördüncü Mukaddime”de her tercihin daima ya eşit durumlar arasındaki birini ya da mercûh olan tarafı seçmek anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Bu mukaddimede geçen “rüchan” terimi var olma, varlığa gelme (vücûd), tercih terimi de varlığa getirme (îcâd) anlamları ile çok sıkı bir irtibat halindedir.

Buna göre tercih ettirici bir sebep (müreccih) olmadan rüchan ve tercih bâtıldır. Başka bir ifadeyle îcâd eden, vücûda getiren bir varlık (mûcid)

79 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 393.

80 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 393-94.

olmaksızın herhangi bir mümkün varlık bulması mümkün olmadığı gibi, bir mûcid olmaksızın îcâd fiilinin gerçekleşmesi de mümkün değildir. Fakat iki eşit şeyden birisini veya mercûh olanı tercih etmek hem câiz hem de vâkidir. Bu düşünce üç yönden ispat edilmektedir:

1. Tercih etmeyle ilgili dört ihtimal bulunmaktadır. Birinci ihtimale göre esasen ortada herhangi bir tercih durumu yoktur. Tercihin var olduğunu düşündüğümüz takdirde de bu tercih ya râcihe, ya iki eşit durumdan birine ya da mercûha yönelik olacaktır. Tercihin aslen olmadığı durum bâtil bir seçenektir, zira şayet bir tercih olmasaydı herhangi bir mümkün vücd bulması imkânsız olurdu. Nitekim bütün var olanlar, bunları var kılan tercihlerin sonucudur.

Tercihin yalnız râcihe yönelik olduğu ihtimali de bâtıldır; zira bir mümkün râcih olması, ancak onun kendisi dışındaki bir tercih edici sayesinde mümkün olabilir. Çünkü bir mümkün, kendi zâtına nazaran varlık ve yokluk bakımından eşit durumdadır. Şayet râcih olanın tercihi, yani rüchanın ispatı câiz olsaydı, bu ya zaten sabit olmuş, yani varlığı tahakkuk etmiş olan bir şeyin rüchanını ispat demek olurdu ki sabiti ispat ve hâsılı tahsilden başka anlama gelmeyecekti –ki bu muhaldir–, yahut da söz konusu mümkünde zaten bulunan bir rüchana ilâve bir rüchanı sabit kılmak anlamına gelecekti ki bu durumda da her tercih, kendisinden önceki başka bir tercihe dayanmak durumunda bulunacaktı ve sonsuz bir tercihler zinciri içerisinde teselsül gerekecek; her hâdisin varlık bulması, sonu gelmez durumların meydana getirilmesi demek olacaktı.

2. Bir mümkün varlığı, kendisine nazaran yokluğuna müsavî; varlık illetinin mevcûd olmadığı, var olmadan önceki aslî yokluk durumuna göre ise mercûhtur. Zira varlık illetinin yokluğu, yokluğun illeti demektir. Şu halde bir mümkün îcâdı, o mümkün kendi zâtı nazara alındığında iki eşit durumdan birini, illeti nazara alındığında ise mercûhu tercih anlamına gelmektedir.

3. İrade öyle bir sıfattır ki bunun sayesinde fâilin birbirine eşit iki durumdan birini diğerine veya mercûh olanı râcih olana tercih edebilmesi mümkün olur. İşte ihtiyar ile vücuda getirmek de bunlardan birini tercih etmekten başka bir şey değildir. Buna göre, ihtiyar sahibi birisinin kendi ihtiyarıyla iki eşit durumdan birini tercih etmesi, müreccih olmaksızın tercih etmek anlamına gelmez. Çünkü irade ve ihtiyar ta'lil edilemez, “Niçin şunu değil de bunu ihtiyar ettin?” diye sorulamaz, çünkü tercih iradenin zâtî bir sıfatıdır. Tıpkı zâtı gereği vâcip kılmanın (icab bi’z-zât) ta'lil edilememesi, “Niçin bunu değil de şunu zorunlu kıldı?” denilememesi gibi.

Bunlardan hareketle Sadrüşşerîa şu önermeyi açık bir şekilde ifade eder: Tercih ancak ya eşitlerden biri ya da mercûh olanda söz konusu olabilir. Fakat bu noktada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır ki bu da eşit veya mercûh olanın rüchanının, bunlar müsavi veya mercûh olarak kalmaya devam ettikleri sürece imkânsız oldukları; fakat fâilin bunları tercihe şayan görmesinden itibaren artık müsavi veya mercûh kalmayacakları için tercihin mümkün hale geldiğidir.⁸¹

Sadrüşşerîa, ihtiyar sahibinin iki eşit durumdan birini tercih etmesinin mümkün olduğu hususunda, kelâmcıların verdiği bir örneği hatırlatır: Bir yırtıcı hayvandan kaçmakta olan kişinin yolu, bir noktada birbirine eşit durumdaki iki kola ayrılırsa, kaçan kişi mutlaka bunlardan birisine sapacaktır. Sadrüşşerîa der ki: “Hükemâ –Yaratıcı’nın varlığına dair bilginin yolu, o olmasa kapanacak olan– bu apaçık önermeyi, yani ‘Müreccih olmadan tercih bâtıldır’ önermesini, müreccihin var olmadığı değil, çok çok müreccihin varlığına dair bilginin olmadığı anlamına gelecek böyle bir misalle iptal etmenin mümkün olmadığını söylerler.”⁸²

Hükemânın bu mülâhazasını tenkit eden ve kelâmcıların deliline sahip çıkarak kendinde (nefsü’l-emr) bir müreccihin varlığına olan ihtiyaç iddiasını reddeden Sadrüşşerîa, kendinde olmasa bile, fâilin bilgi ve inancı itibarıyla herhangi bir müreccihin var olması gerektiği iddiasını da, yine yırtıcıdan kaçan insan örneğindeki gibi kimi durumlarda, insanın bilgi ve inanç bakımından herhangi bir müreccihin varlığından haberdar olmadığı halde bir tercihte bulunabilmesinden hareketle reddeder.⁸³

Netice itibarıyla müreccih olmadan tercihin mümkün olmadığı önermesi, ancak mücid olmadan icâdın olmayacağı anlamındadır. Bu mücidin eserini zorunlu olarak meydana getirip getirmemesi de bu noktada önemli değildir. Bu mukaddime boyunca tekrar edilen rüchan kelimesinin anlamı varlık olduğu için, herhangi bir mümkünin varlığa gelmeden önceki, yani onun varlığını bir fâil tercih etmeden önceki yokluk halinde, onu yokluktansa varlığa yaklaştıran bir unsur bulunmadığı için, bu mümkünin râcih oluşundan bahsetmek anlamsızdır.

Sadrüşşerîa bu “Dört Mukaddime” ile Eş’arîler’in delilini çürüttüğü iddiasındadır. Bunu nasıl gerçekleştirdiğini ise şöyle anlatır: Eş’arî delilinde,

81 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 395.

82 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 395-96.

83 Teftâzânî ise Sadrüşşerîa’nın bu düşüncesine katılmamaktadır. Ona göre bir müreccihin varlığını bilmemek, onun yok olduğu anlamına gelmemekte; sadece onun o tercihte bulunmasını gerektiren hususun ne olduğundan haberdar olmayıp onu düşünmediği anlamına gelmektedir (*et-Telvîh*, I, 396-97).

eksiksiz bir illetin / müreccihin varlığı durumunda zorunlu hale gelen “fiil” kelimesi ile, A. hâsıl bi'l-masdar olan hâletin veya B. bu hâleti vücûda getirme anlamındaki ikâ'ın kastediliyor olması mümkündür.

A. Bunlardan ilkinin kastedilmiş olması halinde, kulun fiilinin ihtiyarsız, ıztırârî olduğu iddiası çürütülmüş ve ihtiyârî olduğu ispatlanmış olacaktır.

A1. Mümkünün vücûdunun, vücûbuna dayalı olmadığını farz ettiğimiz takdirde bu açıktır; çünkü ortada vücûb olmadığına cebirden bahsetmek de anlamsızdır. Ancak böyle bir tasavvur “İkinci Mukaddime”de reddedilmiş ve mümkünin vücûdunun vücûbuna dayalı olduğu ispat edilmişti.

A2. Bu bakımdan her mümkünin varlığının, onun zorunlu oluşuna bağlı olduğu takdirine bağlı kalmamız gerekir. Bu durumda da, amacımıza iki şekilde ulaşabiliriz:

A2a. Delilde geçen müreccihin insan kaynaklı, yani onun ihtiyarına bağımlı olması durumunda, bunun da yine kul kaynaklı bir başka müreccihe, yani ilk ihtiyarın ikincisine, onun da sonsuz bir şekilde diğerine bağlı olması gerektiği (teselsüle sebep olacağı) önermesi şu şekilde çürütülebilir: Bir ihtiyarın, onun kaynağı olan diğer bir ihtiyara bağımlı olmasının anlamı yoktur; diğer bir ifadeyle ihtiyarın ihtiyarı, birinci ihtiyardan ibarettir.

A2b. Veya böyle bir durumun teselsülü gerektireceği kabul edilse bile, müreccihin var veya yok olmakla nitelenmeyen bir şeylere dayalı olduğu daha önce ispat edildiğine göre, cebir ve ıztırar ihtimali yine ortadan kalkmaktadır. Buna göre hâlet anlamıyla fiilin varlığı, mesela ikâ' gibi var ve yok olmayan bazı unsurlara da dayalıdır.

B. Delilde geçen fiil kelimesi ile fiilin ikâ' anlamı kastediliyor ise bu durumda da cebir ve ıztırar söz konusu değildir. Çünkü ikâ' var olmadığı için herhangi bir zorunluluğa dayalı değildir. Fâilin ne zaman isterse ihtiyarına dayalı olarak ve iki eşit durumdan birini tercih etmek suretiyle bir fiili ikâ' etmesi veya etmemesi imkân dahilindedir. Dolayısıyla ikâ' fâilinden vücûb yoluyla sadır olmadığı için, ortada mücidi olmayan bir mümkünin varlığı anlamında müreccihi olmayan bir rüchan durumu yoktur.⁸⁴

Buraya kadar söylenenlerden hareketle, Sadrüşşerîa'nın her bir mukaddime Eş'arîler'in kabulleriyle alâkalı olarak ne yapmış olduğu ana hatlarıyla şöyle toparlanabilir:

1. Sadrüşşerîa, Eş'arîler'in hüsn ve kubhu reddetmek için ileri sürdükleri (arazın arazla kaim olması gerekeceğini ifade eden) ilk delili “Birinci Mukaddime”de çürütür. Fiilin iki anlamı bulunduğunu, fiilin bir anlamıyla

84 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 397-98.

var olup diğer anlamıyla ise bu birinci anlamdaki varlığı meydana getiren şartlardan birisi olduğunu söyler.

2. Sadrüşşerîa ikinci delilde geçen “Mümkinin varlığı için gerekli olan şartlar bütünü (illet, müreccih) eksiksiz bir şekilde var olduğunda mümkün var olması zorunlu hale gelir” önermesini kabul etmekte ve bunun ispatını “İkinci Mukaddime”de yapmaktadır.

3. Müreccihin / şartlar bütününe fâile, fâilin ihtiyarına dayalı olması durumunda teselsül gerekeceği için, tamamen fâil dışı unsurlara dayalı olması gerektiğini (ikinci delildeki yaklaşımın hilâfına) kabul etmemekte, fâilin ihtiyarının da (var ve yok olmamakla beraber) ilgili şartlar bütününe dahil olduğunu ileri sürmektedir.

4. Râcih yerine mercûhun tercihi de, iki eşitten birinin tercihi de delilde ileri sürülenin aksine imkânsız değildir; hatta tercih ancak mercûh veya mü-savi üzerinde yapılabilir.

Tavzîh müellifi, Eş’arî delilinin eleştirisinden sonra, kendi zâviyesinden işin doğrusunu ispatlamaya girişir. Ona göre bu meseledeki hakikat, cebr ile kader arasında olup Allah’ın yaratması ve kulun işleminin beraberliğinde tezahür eder.

Sadrüşşerîa ihtiyârî ve ıztırârî fiiller arasında sağduyumuzun yaptığı zorunlu ayrıma dikkat çeker. Bedenimizi hareket ettirmekle nabzımızın atması arasındaki farkı dikkate aldığımızda bu açıktır. Bunların ilki ihtiyar ve kas-tımız sayesinde gerçekleşirken, diğerinde herhangi bir rolümüz yoktur. Bu sebeple ilkinin bizim fiilimiz olarak nitelendirirken, ikincisinin bizim fiilimiz olmadığı hükmüne varırız. İhtiyârî fiillerimiz arasında da terkine kadir olduklarımızla olmadıklarımız arasında bir başka ayrım vardır. Meselâ ihtiyarımız, yüksek bir yerden bir taşı kuvvetli bir biçimde itmeye de, itmemeye de muktedir olmakla beraber, taşı bir defa attıktan sonra onu geri döndürmeye veya durdurmaya kadir değildir. Aynı şekilde terk etmeye muktedir olduğumuz fiillerin de bir kısmını işlemeye kadir olup bir kısmını işlemeye ise kadir değildir. Yine işlediğimiz fiillerin bir kısmını bir sâik (dâiye) sebebiyle, bir kısmını ise bir sâik bulunmaksızın işleriz. Bütün bu ayrımları dikkate alarak fiillerimizi ıztırar ve zorunluluk olmaksızın iki eşit durumdan birini veya mercûh olan tarafı tercih etmek suretiyle işlediğimize vicdanî bir bilgiye dayalı olarak hükmedebiliriz. İşte bu tercih de ihtiyar ve kasd dediğimiz şeyden ibarettir.

Bütün bu söylenenlerle birlikte, kimi durumlarda –meselâ uzak bir mesafenin göz açıp kapama süresinde katedilmesi gibi– hârikulâde durumların mevcûd olduğu da görülür veya bütün sebepler (beden kudreti, dürtü, irade)

mevcûd olduğu halde, arzu edilen fiilin gerçekleşmediği de olur. Meselâ peygamberlerin hayatında görülen –inanmayanların onlara zarar verememeleri gibi– bazı durumlar buna örnektir. Ayrıca herhangi bir hareketi gerçekleştirmek için mutlaka bazı kaslarımızın kasılıp gevşemesi gerekir; fakat hangi hareket için hangi kasların kasılıp gevşemesi gerektiğini bilmek ve bu süreci kontrol edebilmek bizim ihtiyarımız ve kudretimiz dışındadır. Şu halde hâlet anlamıyla, hareket gibi bir fiilin var olmasında müessir olan unsurun kulun kudreti ve iradesi değil, Allah'ın yaratması olduğu ortaya çıkmaktadır. Biz ihtiyârî bir hareketi yapmaya, ıztırar bulunmayan kesin bir kasd ile yöneldiğimiz vakit, Allah Teâlâ bu kasdın akabinde o hâleti yaratmakta, yönelmediğimizde ise yaratmamaktadır. Kasdı da Allah yaratmıştır; ancak kasdın mahlûkata istinad zorunluluk yoluyla gerçekleşmediği için, kasdın mahlûk olması, kulların fiilinin ıztırâr olmasını gerektirmez. Allah kulda, birbirine alternatif olabilecek biçimde iki durumdan birisine yönlendirebileceği bir kudret yaratmakta, kul bunlardan birini tercih ettiği zaman bu kudreti o seçilen tarafa yönlendirmektedir. Böylelikle fiillerin Allah'ın yaratması ve kulun ihtiyarının birleşimiyle vücûda geldiği ortaya konulmuş olmaktadır.⁸⁵

Sadrüşşerîa, kulun, fiillerinde kendi ihtiyarına dayalı bir katkısı, bir kendi işi (sun') bulunduğunu vicdanî bir bilgi olarak bildiğini söyler. Ancak bu katkı, fiilin var ve yok olmayan bir unsuruna aittir. Diğer ihtimalleri çürüten müellif, ayrıca bu unsurun Vâcib Teâlâ'ya istinad eden mevcûdlar vasıtasıyla zorunlu olmaması gerektiğini, aksi takdirde bu unsurun kulun sun'u olmaksızın çıkacağını da belirtir. Bundan başka bu unsurun, vuku bulduğu anda fiili zorunlu hale getiren ikâ' ve icâd olmaması da şarttır; zira aksi takdirde kulun kendi fiilinin mücidi ve hâlık olduğunu kabul etmek gerekecektir. Nitekim bir fiilin varlık bulması; kulun kendi varlığı, kudreti, duyularının ve organlarının sağlıklı olması gibi, insanın hiçbir dahlinin olmadığı hususiyetlerine dayalıdır.

İşte kuldân sâdır olan, meydana geldiğinde fiilin varlığını zorunlu kılmayan, var ve yok olmayan bu unsurun ismi “kesb”dir. İnsana ait her fiil halk ve kesbin beraberliği ile meydana gelir. Şu kadar var ki yaratmada Hâlık'ın tek başınalığı câiz iken kesbde kâsibin tek başınalığı câiz değildir. Kesb kudretin taalluk ettiği şeyin (makdur) varlığını zorunlu kılmaz, yalnızca fâilin o makdur ile vasıflanmasını zorunlu kılar.

Bütün bunlardan sonra, hüsn ve kubhun halkta değil, kesbde söz konusu olduğunu söylemek gerekir. Bundan başka kabihî yaratmak kabih değildir; çünkü kabihî yaratmak maslahata ve övgüye değer âkıbete aykırı değildir;

85 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 399-401.

hatta genellikle bunları içinde barındırmaktadır. Kabih olan, kabih fiille vasıflanmak, kabih irade ve kastetmektir. İnsan ne zaman kabih bir fiili işlemeyi kastedip gereğini yapsa Allah o fiili yaratır ve kastetme eyleminde de herhangi bir cebr söz konusu değildir.⁸⁶

Sadrüşşerîa, Hanefî meşâyihinin kulda icâd ve tekvîn kudretinin bulunmadığına kail olduklarını, Allah'tan başka hâlık ve mükevvîn olmadığını savunduklarını hatırlatır. Fakat onlara göre kulun bir nevi kudreti vardır, bu kudret sayesinde daha önce mevcûd olmayan gerçek bir varlık meydana gelemezse de, iki eşit durumdan birini belirlemek ve tercih etmek gibi nispet ve izafetlerde farklılıklar meydana gelebilir. Sadrüşşerîa der ki: “Cebr ve kader meselesinden vâkıf olduğum budur.”⁸⁷

Sadrüşşerîa, en son olarak, Eş'arî delilinde yer alan ittifâkî ve ıztırârî fiillerin hüsn ve kubh ile vasıflandırılmayacağı şeklindeki önermeye de bir eleştiri getirir. Buna göre fiilin ittifâkî veya ıztırârî olması, onun zâtı veya herhangi bir sıfatı itibarıyla hasen veya kabih olmasına engel değildir. Nitekim bir fiil kendi özü veya sıfatlarından birisi sayesinde, o fiil ile vasıflanan herkese övgü veya yerginin ilişmesini gerektiriyor olabilir. Bu durum, kişi bu fiil ile ister ihtiyârî, ister ıztırârî veya isterse ittifâkî olarak vasıflanıyor olsun fark etmez; aynı şekilde geçerlidir. Sadrüşşerîa bu düşüncesini misallendirirken Allah'ın sıfatlarından örnek verir: Allah Teâlâ –sahip olduğu sıfatlarla vasıflanması ihtiyârî olmasa bile– bu yüce sıfatlarından ötürü övgüye lâyıktır. Eş'arî[ler] de kemal ve noksan anlamında hüsn-kubhun aklı oluşunu teslim etmektedir. Şüphe yoktur ki her kemal mahmud, her noksan mezmumdur. Kemal sıfatlarına sahip olanlar bu sıfatları sebebiyle övülür, noksan vasıflara sahip olanlar ise bu sıfatları yüzünden yerilirler. Sadrüşşerîa'ya göre Eş'arî'nin hüsn ve kubhun, bunlarla vasıflananların övülüp yerildiği iki sıfat oluşunu inkâr etmesi oldukça büyük bir çelişkidir. Gerçi Eş'arî hüsn-kubhu, fiillerde onları işleyenlerin sevap veya ikâb kazanmalarını gerektirecek bir şey bulunmadığı anlamıyla inkâr etmiş olsa da bu böyledir.

Teftâzânî, Sadrüşşerîa'yı bu son mülâhazası çerçevesinde iki noktadan eleştirmektedir. Evvelâ *et-Tavzîh* müellifi insanların sahip oldukları kemal veya noksan sıfatlar yüzünden övülüp yerildiklerini ve bunun için bu sıfatlarla mutlaka ihtiyârî olarak vasıflanmış olmalarının gerekmediğini de lillendirme sadedinde Allah'ın sıfatlarını örnek vermektedir ki insanların

86 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 401-403; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 401-403. Molla Fenârî'ye göre de kabih halkta değil, kesbededir. “Mâsiyetin halk ve irade edilmesi, bir hikmeti içermesinin cevazı sebebiyle kabih değildir, kabih olan mâsiyetin kesbedilmesidir” (Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 171).

87 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 404.

fiillerinin incelendiği bir bahiste bu, yerinde bir yaklaşım değildir. İkinci olarak da bölümün başında, bu konudaki görüş ayrılığının dünyada övgü ve yergi, âhirette sevap ve ikâbı hak etmek bakımından hüsn-kubh olduğunu belirttiği halde, Eş'arî'yi hüsn-kubhun övgü ve yergiyi gerektiren birer sıfat olduklarını inkâr ettiği ve sözlerinin çelişki içerdiği şeklinde eleştirmesi de bir başka problemli husus olarak görünmektedir.⁸⁸

Sonuç

Bu çalışma, "Dört Mukaddime" metni, şerhleri ve bu başlığa tahsis edilmiş müstakil risâlelerde cereyan eden düşünce ve tartışmaları kuşatmaktan oldukça uzaktır ve böyle bir iddiası da yoktur. Makalenin girişinde de işaret edildiği üzere, konuyla ilgili elimizdeki mevcut malzeme farklı bakış açılarından kapsamlı ve çok sayıda çalışma yapmaya elverişlidir. Bu makalenin amacı ise Sadrüşşerîa'nın metnini merkeze almak suretiyle Mukaddimât metinlerinde yer alan düşünceleri ve bunların delillerini, en genel çerçevesiyle ve bir giriş mahiyetinde sunmaktan ve bu konuda başka çalışmalar yapılması gerekliliğine dikkat çekmekten ibarettir.

Mukaddimât-ı Erbaa, fıkıh usulünün en zor bahislerinden biri olarak şöhet bulmuş, müteahhirîn devri müelliflerinin, bilhassa Osmanlı âlimlerinin yoğun ilgisine mazhar olmuş, müstakil risâlelerin yanı sıra, büyük hacimli eserlerin bazı bölümleri de bu konuya tahsis edilmiştir. Konu bir yandan insanın fiillerinde özgür olup olmadığı, dolayısıyla yaptıklarından sorumlu olup olmadığı şeklinde evrensel ve ezeli bir sorunla alâkalı iken, diğer yandan da İslâmî ilimlerin Fahreddin er-Râzî sonrası tarihî seyri içerisinde benimsenen ilke, kavram ve metotlarla yakından ilişkilidir. Sözü edilen metotların en önemlilerinden birisi, şer'î esasların ispat edilmesinde felsefî terim ve argümanlardan faydalanılmasıdır. Dikkat çekilmesi gereken bir başka nokta ise Dört Mukaddime metninin bazı kelime ve ibareleri (meselâ ikâ', cümle mâ yetevakkaf aleyh vs.) terimleştirip tedavüle sokması, bazı terimleri ise yaygınlaştırması (meselâ hâsıl bi'l-masdar) ve sonraki literatürde bu terimlerin yaygın bir şekilde kullanılmasıdır.

İlgili metinlerde ismine ve görüşlerine özel ve yoğun bir atıf yapılmamakla birlikte, Fahreddin er-Râzî'nin bu mukaddimelerin yazılmasında belirleyici bir rolü olduğu görülmektedir. Sadrüşşerîa'nın Dört Mukaddime'sinin hareket noktası, Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserinde, insan fiillerinde şer'î hüküm bulunmadan hüsn ve kubhun mevcut olmadığına dair ortaya koyduğu

88 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 404; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, I, 404.

delildir. Râzî her ne kadar *el-Metâlibü'l-âliye* gibi sonraki bazı eserlerinde, *el-Mahsûl*'dekinden farklı bir pozisyon benimsemişse de, mezkûr delili muahhar Eş'arî görüşünün ifadesi olarak kabul görmüştür. Ayrıca görebildiğimiz kadarıyla, bir temel fikri ortaya koymadan önce mukaddimeler yazmak da bilhassa Fahreddin er-Râzî'nin yaygınlaştırdığı bir usuldür. Sadrüşşerîa'nın hüsn ve kubhun anlamlarını tespit ederken Râzî'nin söylediklerine bağlı kaldığını da kaydetmek gerekir. Sadrüşşerîa Dört Mukaddime'de Râzî ile temsil edilen Eş'arî görüşünü eleştirirken, Mâtürîdîliği Eş'arîlik ile Mûtezile arasında orta bir yol olarak takdim etmiş, Teftâzânî ise Sadrüşşerîa'yı ve onun şahsında Mâtürîdîliği eleştirmiş, Fâtih Sultan Mehmed'in emri üzerine kaleme alınan risâlelerle daha sonrasında yazılanlar ise bu iki âlimin söylediklerini muhâkeme etmeye çalışmışlardır. Bütün bu özellikleriyle Mukaddimât-ı Erbaa, fıkıh usulünün klasik sonrası döneminin üslûp, biçim ve muhteva özelliklerini içinde barındıran zengin bir fikir ve tartışma örneğidir.

İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş–

“el-Mukaddimâtü'l-Erbaa” (Dört Mukaddime), İslâmî ilimler tarihinin post-klasik döneminin önemli tartışma konuları arasındadır. Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzih* isimli fıkıh usulü kitabında yer alan bu dört mukaddime, hüsn-kubh meselesi zemininde, insan davranışlarının ahlâkî ve hukukî temellerini araştırmaktadır. Başta Teftâzânî olmak üzere sonraki müelliflerin katkılarıyla zenginleşen ve müstakil bir literatür teşkil eden bu başlık altında irade, kudret, sorumluluk gibi dinî ve felsefî düşüncenin ezeli sorunları tartışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Fiil, irade, hüsn-kubh, vücut, mümkün, vücut, illet, tercih.
