

İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

EL-EMİRÜ'L KEBİR ES-SÜNBAVÎ'NİN MATLA'U'N-
NEYYİREYN ADLI ESERİ BAĞLAMINDA
18.YY. CÜZ'Î İRADE TARTIŞMALARI

RUMEYSA KARACA

TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR HAMZA ELBEKRİ

İSTANBUL, 2024

İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

EI-EMİRÜ'L KEBİR ES-SÜNBAVÎ'NİN MATLA'U'N-
NEYYİREYN ADLI ESERİ BAĞLAMINDA
18.YY. CÜZ'Î İRADE TARTIŞMALARI

RUMEYSA KARACA

TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. HAMZA EL-BEKİRİ

İSTANBUL, 2024

TEZ ONAY SAYFASI

Bu tez tarafımızca okunmuş olup kapsam ve nitelik açısından Temel İslam Bilimleri (Kelâm) alanında yüksek lisans derecesini alabilmek için yeterli olduğuna karar verilmiştir.

Tez Jürisi Üyeleri

Unvan – Ad Soyad

Kanaati

İmza

_____	_____	_____
_____	_____	_____
_____	_____	_____

Bu tezin İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tarafından konulan tüm standartlara uygun şekilde yazıldığı teyit edilmiştir.

Teslim Tarihi

Mühür/İmza

AKADEMİK DÜRÜSTLÜK BEYANI

Bu çalışmada yer alan tüm bilgilerin akademik kurallara ve etik ilkelere uygun olarak toplanıp sunulduğunu, söz konusu kurallar ve ilkelerin zorunlu kıldığı çerçevede, çalışmada özgün olmayan tüm bilgi ve belgelere, alıntılama standartlarına uygun olarak referans verilmiş olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı:

İmza:



ÖZ

EL-EL-EMÎRÜ'L-KEBÎR ES-SÜNBAVÎ'NİN MATLA'U'N-NEYYİREYN İSİMLİ ESERİ BAĞLAMINDA 18. YY. CÜZ'İ İRADE TARTIŞMALARI

Karaca, Rumeysa

Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans Programı

Öğrenci Numarası: 204018005

Open Researcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0001-8029-7841

Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası: 10639511

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Hamza Elbekri

İkinci Tez Danışmanı: Doç. Dr. Tuba Erkoç Baydar

Temmuz 2024, 95 Sayfa

Kelam ilminin ana konularından birini insanın sevap ve günaha konu olan ihtiyârî fiillerindeki rolünün incelendiği, *ef'âlül' ibâd* başlığı ile klasik eserlerde yerini alan kulların fiilleri meselesi oluşturur. Bu noktada ekoller âyet ve hadisleri referans göstererek çoğunlukla kendi doktrinleri ile uyumlu biçimde çeşitli görüşler serdetmişlerdir. Kelam tarihinde kulların kendi özgür fiillerinin bizzat yaratıcısı olduğu söylemiyle kader ve özgür fiillerin hakikati itibarıyla zorunlu eylemlerden farksız olduğunu vurgulayan cebir anlayışları iki radikal tutum olarak ön plana çıkar. Diğer yandan Ehl-i sünneti temsil eden Eş'arîlik ve Matürîdîlik iki uç arasında mutedil bir yaklaşım benimser. Eş'arîler pergelin ucunu Allah'ın mutlak kudretine sabitleyip cebre yakın bir pozisyonda konuşlanırken Matürîdîler, kulun özgür eylemlerinde etkin olduğunu vurgularlar. Daha açık bir ifadeyle, Eş'arîlerde hâkim söylem kulun kudretinin yalnızca mukârin olduğu ve dolayısıyla hakiki anlamıyla kulun teklife konu olan eylemlerinde etkin değil pasif olduğu üzerine kuruludur. Matürîdîlerde ise kul kendisine verilen kabul yahut terk olmak üzere iki yöne elverişli ihtiyâr kabiliyetini söz konusu yönlerden birine bizzat kendisi sevkeder. Ehl-i sünneti temsil eden bu iki ekolün aralarındaki farkın lafzî mi hakikî mi olduğu ise süregelen bir tartışmadır. Bu noktayla irtibatlı olarak bu çalışmada 18.yy.'da Mısır havzası âlimlerinden olan el-Emîrû'l-Kebîr lakaplı Muhammed es-Sünbâvî'nin cüz'î iradeye dair kaleme aldığı *Maṭla' u' n-neyyireyn fî mâ yete 'allâku bi' l-ḳudreteyn* isimli

eseri, mensup olduğu gelenek dikkate alınarak incelenecektir. Yakın tarihlerdeki cüz'î iradeye dair dikkat çeken örnek çalışmalar ile karşılaştırılacak, ekollerin hangi noktalarda benzeştiği ve ayrıştığı Emîr'in eseri özelinde tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Cüz'î irade, el-Emîrû'l-Kebîr, İnsan Fiillerinde Özgürlük, Hâdis Kudret.



ABSTRACT

DISCUSSIONS ON PARTIAL FREE WILL IN THE 18TH CENTURY IN THE CONTEXT OF AL-AMĪR AL-KABĪR AL-SUNBĀWĪ'S "MAṬLA'U'N- NEYYIREYN"

Karaca, Rumeysa

MA in Islamic Studies

Student ID: 204018005

Open Researcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0001-8029-7841

National Thesis Center Reference Number: 10639511

Thesis Supervisor: Assoc. Prof. Hamza Elbekri

Thesis Co-Advisor: Assoc. Prof. Tuba Erkoç Baydar

July 2024, 95 Pages

One of the main topics in Islamic theology (*kalām*) is the examination of human voluntary discussed in classical works under the heading "*af'āl al-ibād*. On this subject, various theological schools have presented different views, often aligning these views with their doctrines by referencing verses from the Quran and Hadith. In the history of *kalām*, two radical stances emerge: the assertion that humans are the direct creators of their voluntary actions and the doctrine of hard determinism, which posits that free actions are essentially indistinguishable from voluntary actions. In contrast, the Ash'arite and Maturidī schools, adopt a moderate approach between these extremes. The Ash'arites emphasize God's absolute power, positioning themselves closer to the doctrine of hard determinism, whereas the Maturidīs stress the active role of humans in their free actions. More specifically, the dominant discourse among the Ash'arites is based on the idea that human power merely coincides with God's power, and thus, humans are passive rather than active in the actions for which they are held accountable. In contrast, the Maturidīs assert that humans themselves direct their given capacity of choice. The ongoing debate is whether the difference between these two Sunni schools is merely verbal or substantial. In this context, this study will examine the work "*Maṭla'u'n-neyyireyn fīmā yete'allaku bi'l-ḳudreteyn*" by the 18th-century Egyptian scholar Muhammad

al-Sunbāwī, also known as Amīr al-Kabīr. This work, which addresses the concept of partial free will (juz'ī iradah), will be compared with notable contemporary works from the 18th century on the same subject. The study will aim to identify the points of convergence and divergence among different theological schools, specifically focusing on the contributions of al-Amīr al-Kabīr's work.

Keywords: al-Amīr al-Kabīr, Created Power, Freedom in Human Actions, Partial Will.



İTHAF

Bu tezi Filistin'in mücahit kahramanlarına, sebatkâr kadınlarına ve korkusuz çocuklarına ithaf ediyorum.



TEŞEKKÜR

Bu araştırma için gerek tez konusunu belirleme hususunda gerek kaynaklar noktasında beni yönlendiren, karşılaştığım zorlukları bilgi ve tecrübesi ile aşmamı sağlayan değerli Danışman Hocam Doç. Dr. Hamza Elbekri'ye teşekkür ederim. Ayrıca, tezimin akademik çerçevesini çizmemde yardımcı olan ve tezimi okuyarak Türkçe literatüre uygun hale gelmesinde öneriler sunan Danışman Hocam Doç Dr. Tuba Erkoç Baydar'a teőekkürlerimi sunarım. Hocam Dr. Hayrettin Nebi Güdekli'ye gerek süreç içindeki desteği gerek tezimi baştan sona okuyup değerlendirdiği için ve ayrıca Dr. Navid Chizari'ye katkılarından dolayı teşekkür ederim. Literatür araştırmalarımnda ve akademik üslup konusunda yardımını esirgemeyen Firdevs Erva Genç'e teőekkürü borç bilirim. Tez yazım sürecinde manevi desteğini çokça hissettiğim dostum Hayriye Karđı'ya ve ilim yoldaşım Münevver Yesir'e teőekkürlerimi sunarım. Alanımla ilgili donanımı sağlamam ve ilmi anlamda yetişmem hususunda maddi manevi hakkını ödeyemeyeceğim EDEP'e (Eğitime Destek Programları Merkezi) ve bünyesindeki kıymetli hocalarıma, araştırmanın yürütülmesinde, kaynaklarından çokça istifade ettiğim İSAM kütüphanesi kurucularına ve personeline teşekkür ederim. Tezimin her aşamasında beni yalnız bırakmayan aileme sonsuz sevgi ve saygılarımı sunarım.

Rumeysa Karaca
İSTANBUL, 2024

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iv
ABSTRACT	vi
İTHAF	viii
TEŞEKKÜR	ix
İÇİNDEKİLER	x
ŞEKİLLER LİSTESİ	xii
SEMBOLLER VE KISALTMALAR LİSTESİ	xiii
BÖLÜM I GİRİŞ	1
1.1. Araştırma Konusunun Önemi ve Kapsamı	1
1.2. Araştırmanın İçerdiği Sorular	2
1.3. Araştırmanın Metodu	3
1.4. Literatür Taraması.....	3
BÖLÜM II TARİHSEL SÜREÇTE CÜZ'Î İRADE KONUSUNDA MEZHEPLERİN YAKLAŞIMLARI	7
2.1. Cüz'î İrade Tartışmalarının Başlangıcı ve Ön Plana Çıkan Ekoller	7
2.1.1. Kaderiyye ve Cebriyye	9
2.1.2. Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik.....	12
BÖLÜM III EL-EMÎRÜ'L-KEBÎR ES-SÜNBAVÎ VE MATLA'U'N NEYYİREYN İSİMLİ ESERİ	21
3.1. Mısır-Kuzey Afrika İlişkisi ve El-Emîrû'l-Kebîr'in Hayatı	21
3.1.1. el-Emîrû'l Kebîr'in Kelamcılığı Bağlamında Mısır-Kuzey Afrika İlişkisi ve Mısır Eş'arîliği	21
3.1.2. el-Emîrû'l-Kebîr es-Sünbâvî'nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri	24
3.2. "Matla'u'n Neyyireyn" İsimli Eserin Genel Muhtevası.....	31
3.2.1. Emîr'de Kadim ve Hâdis Kudretin Rolü ve Fiili Sıfatlar Meselesi	33
3.2.2. Emîr'e Göre Kudretin İ'dâm veya İcâda Taalluku ve Bekâ Sıfatı	36
3.2.3. Emîr'e Göre Cüz'î İradenin İtibar Kabilinden Oluşu	37
3.2.4. Emîr'de İradenin Taalluku Olarak Kesb.....	39
3.2.5. Emîr'e Göre Teklîfin Hâsıl bi'l Mastara Yönelik Oluşu	41
3.2.6. Emîr'e Göre Kulun Hâdis Kudreti	41

3.2.7. Emîr'in Eş'arî Geleneğe Mensup İrade Konusunda Görüşleri İhtilafli Âlimlere Bakışı	44
BÖLÜM IV PROBLEMİN 18. YY. BAĞLAMINDA KARŞILAŞTIRMALI DEĞERLENDİRMESİ.....	47
4.1. 18. Yüzyılda Cüz'î İrade Tartışmaları	47
4.2. 17. ve 18. yy.'da Cüz'î İrade Konusunda Telif Edilen Bazı Eserler	50
4.3. Cüz'î İradenin Ontolojik Mâhiyeti	53
4.3.1. A'yân-ı Sâbite Teorisi.....	54
4.3.2. Hâl Teorisi	55
4.3.3. İtibar Teorisi	57
4.4. Hâller ve İtibarların Farkları	61
4.5. Kesbin Mâhiyeti.....	69
4.6. Bâtınî Cebir ve Cüz'î İradenin Hâriçte Vücûdu	74
4.7. Hâdis Kudretin Araz Oluşu ve Varlık Statüsü.....	76
4.8. Görüşleri İhtilafli Olan Eş'arî Âlimler.....	80
BÖLÜM IV SONUÇ	85
REFERANSLAR.....	90
ÖZGEÇMİŞ.....	95

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 3.1. el-Emîrû'l-Kebir'in Düşüncesinde İtibârîler ve Sübûtları 39



SEMBOLLER VE KISALTMALAR LİSTESİ

bk.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
hz.	Hazreti
nşr	Neşreden
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
thk.	Tahkik
ö.	Ölüm tarihi
vb.	Ve benzeri



BÖLÜM I

GİRİŞ

1.1. Araştırma Konusunun Önemi ve Kapsamı

İnsan iradesinin konu edildiği cüz'î irade problemi kelam tartışmalarının ana meselelerinden biridir. İslam tarihi boyunca kelamcılar, İslam filozofları ve sûfiler insanın teklife konu olan fiillerinde hür olup olmadığı ile alakalı görüşlerini beyan etmişlerdir. Bu bağlamda Cebriyye gibi bazı gruplar determinist bir doğa işleyişinde insanın hiçbir özgürlüğe sahip olmadığını savunmuşlardır. Mu'tezile gibi diğer bazı gruplar ise ihtiyârî fiiller sonucunda hak edilen mükâfat ve cezayı, adalet prensibiyle bağdaştırmak için insanın seçimlerinde hür olduğunu ve bunun insanın fiillerini kendisinin yaratmasıyla gerçekleşeceğini düşünmüşlerdir. Sözü geçen radikal izahlara karşın, sonra gelen Ehl-i sünnet âlimlerinin görüş sınırlarını çizen iki mühim nokta vardır: Birincisi, yaratma konusunda Allah'tan başkasına herhangi bir var edici güç atfetmemek, ikincisi, insanın fiillerinden sorumlu oluşunu meşrû bir zemine yerleştirmek. Bu açıdan Ehl-i sünneti temsil eden Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerinin meseleyi izahları farklılaşmıştır. Sadrüşşerîa es-Sânî (ö. 747/1346) çizgisindeki Mâtürîdî gelenekte daha çok insanların seçimlerinden sorumlu oluşu Allah'ın adaletini zedelemeyecek biçimde meşrû bir zemine yerleştirilmeye çalışılmıştır. Eş'arî gelenekte ise Allah'tan başkasına yaratıcı güç atfetmeme vurgusu daha baskındır. Bu noktada, cüz'î irade problemiyle alakalı bütün bir tarihsel seyrin ele alınması mümkün olmayacağından bu çalışma bilhassa Osmanlı devletinin gerilemesiyle geleneksel İslam düşüncesinin son demlerini yaşadığı 18.yy. ve ona zemin hazırlayan 17. yy.'ın eserleri ile sınırlı kalacaktır. Çalışmada dönemin cüz'î irade tartışmalarının, Mısır havzası âlimlerinden ve aynı zamanda Ezher müderrisi olan *el-Emîrû'l-Kebîr* lakaplı Muhammed es-Sünbâvi'nin cüz'î iradeye dair *Maṭla'u'n-neyyireyn fîmâ yete'allaku bi'l-ḳudreteyn* isimli eseri üzerinden ele alınması ve süreçteki konu ile ilgili tartışmalara dair bir portre sunulması amaçlanmaktadır.

Araştırmanın önemi ile ilgili şu noktalara dikkat çekmekte fayda vardır: Tezin ana konusunu oluşturan el-Emîrû'l-Kebîr isimli âlim hakkında Türkçe literatürde yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bu sebeple hâlihazırdaki tez onun Türk akademisine tanıtılması açısından önem arz etmektedir. İkinci olarak, müellif Emîr sûfi kimliği ve Kuzey Afrika kökenli bir âlim oluşu ile ön plana çıkar. Dolayısıyla bu araştırma, Eş'arîliğin Mısır ve Kuzey Afrika'daki oluşumu, cüz'î irade meselesinde tasavvufun etkisi ve Senûsi'nin birikimi ile yoğurulan Batı Eş'arîliğinin yapısı hakkında da birtakım tespitlerde bulunur. Bununla beraber, iki itikadî mezhebi uzlaştırma çabasıyla ön plana çıkan Tâceddin es-Sübki'nin çizgisinde yetişen bir âlim olarak onun pozisyonu araştırılmaya değerdir. Dolayısıyla cüz'î iradeye dair Emîr'in bu eserinin Eş'arî ve Mâtürîdî birikimin sentezlendiği bir eser olarak ön plana çıkıp çıkmayacağı meselesi de çalışmayı önemli kılmaktadır.

1.2. Araştırmanın İçerdiği Sorular

el-Emîrû'l-Kebîr 18. yy.'da yaşayan bir âlim olarak Mısır'daki Eş'arîlik ekolünün temsilcilerinden biridir. Onun insanın özgür eylemlerindeki fâilliği konusundaki görüşleri cebirle sonuçlanmakla itham edilen mütekaddim dönem Eş'arîliğindeki hâkim görüşten farklılaşması yönüyle dikkat çeker. Bu bağlamda Emîr'in cüz'î iradeye dair görüşlerini merkeze alan araştırmanın cevap aradığı sorulara ilişkin şunlar söylenebilir:

18. yy.'da âlimlerin, itikadî yönüyle özgür irade problemine dair tutumları nasıl olmuştur? Özellikle Eş'arî âlimler ve Mâtürîdî âlimler konu ile ilgili izahlarında hangi konularda benzeşmekte ve hangi konularda ayrılığa düşmektedir? İzahların uzantıları, dolaylı olarak bağıntılı olduğu konular ve çözümlenmeye tesir eden diğer etkenler nelerdir? İnsanın hür oluşu vurgusu sebebiyle Eş'arîlik – Mâtürîdîlik bağlamında dönemin cüz'î irade tartışmalarında Mâtürîdîlik lehine gelişen bir seyir gözlemleniyor mu? Söz konusu eserde tecdîde ve ıslâha giden bir tutum var mı yoksa gelenekçi bir yaklaşım söz konusu mu? Dönemsel olarak birbiriyle çelişen şeyler var mı? vb. sorular araştırmanın temel soruları olarak ifade edilebilir.

1.3. Araştırmanın Metodu

Araştırmada konunun sınırları çizildikten sonra dönemin ilmi atmosferine ve irade konusunda dönen tartışmalara dair genel bir okuma yapılmıştır. Müellif ile yakın tarihlerde ele alınan cüz'î irade çalışmaları belirlenmiş ve müellifin eseri o dönemin belli başlı eserleri ile çeşitli açılardan karşılaştırılmıştır. Bu bağlamda, Emîr'in atıf yaptığı âlimlerin eserleri, İmam Mâtürîdî ve Eş'arî'nin kelam eserleri kaynak kitaplar olmuş, onların takipçilerinin değerlendirmelerine de başvurulmuştur. İki mezhep arasında ihtilafları konu edinen kitapların da cüz'î irade ile ilgili bölümlerinden istifade edilmiştir.

1.4. Literatür Taraması

Tezde kullanılan birincil kaynakların başlıcası, müellif Emîr'in *Matla' u'n-Neyyireyn* isimli eserinde atıfta bulunduğu otorite âlimlerin eserleridir. Bu âlimler arasında Ehl-i sünnet ekolü önderleri olan İmam Eş'arî (ö. 324/935-36) ve İmam Mâtürîdî, (ö. 333/944) ayrıca Fahreddin er-Râzî, (ö. 606/1210) Cüveynî, (ö. 478/1085) Takiyyüddin el-Mukterah, (ö. 895/1490) İmam Senûsî, (ö. 895/1490) ve onun birikimini tevarüs ettiren Kuzey Afrikalı âlimler silsilesinden Abdüsselam b. İbrahim el-Lekânî (ö. 1078/1668) ve İbrahim el-Bâcûrî (ö. 1277/1860) zikredilebilir. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't tevhi'd*'ine özellikle ekollerin klasik yaklaşımlarını açıklama noktasında başvurulmuş, İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Mücerredü Maķâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*'sinden ve Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tebşiratü'l-edille*'sinden alıntılar yapılmıştır. Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal* eserinden genel biçimde Ehl-i sünnet ekollerinin, Cebriyye ve Kaderiyye'nin görüşlerini açıklama noktasında yararlanılmıştır. Bununla beraber tezin ana konusu, Eş'arî âlim Emîr'in özgür irade hakkındaki görüşleri olduğu için mesele Ehl-i sünnet ihtilafı bağlamı ile sınırlandırılmış, dolayısıyla müstakil biçimde filozofların veya Mu'tezile'nin görüşlerine yer verilmemiştir.

Diğer yandan, Senûsî etkisinde gelişen Mağrip Eş'arîliğinde Eş'arî akâidinin manzum biçimde ele alındığı *Cevheretü't-tevhîd* isimli eserin mühim bir yere sahip olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, Emîr'in, Abdüsselâm b. İbrahim Lekânî'nin *eş-Şerhu's-sağîr* olarak da bilinen *İthâfü'l-mürîd li-Şerhi Cevhereti't-tevhîd* isimli

Cevheretü't-tevhîd şerhine yazdığı hâşiyesi ve yine Lekânî'nin *eş-Şerhu'l-kebir* olarak bilinen *Umdetü'l-mürîd*'i, ayrıca *Cevheretü't-tevhîd* üzerine öğrencisi Bâcûrî'nin yazdığı *Tuhfetü'l-mürîd 'alâ Cevhereti't-tevhîd* isimli şerhi kaynak eserler olmuş, irade, kudret ve tesir bahislerinde bu eserlere başvurulmuştur. Bununla beraber Tacüddin es-Sübki'nin (ö. 771/1370) Mâtürîdî ve Eş'arî hilafını konu edinen *el-Kaşîdetü'n-nûniyye* eserine yazdığı şerhinden, Taqiyyüddîn el-Mukterah'a ait *el-Esrârü'l-'Akliyye* eserlerinden istifade edilmiştir.

Cüveynî'ye ait *el-İrşâd* ve *el-'Akdîdetü'n-Nizâmiyye fî erkânî'l-İslâmiyye* eserleri de tezin kaynak kitaplarındandır. Müellif Emîr tezin konusunu oluşturan eserde, kulun kudretini müessir kabul etmesi sebebiyle Eş'arîliğe ait meşhur görüşten ayrıldığı noktasında tartışmalara konu olan Cüveynî'ye değinmiştir. O bu konu hakkında görüş belirtme noktasında da yalnız değildir. Döneminde irade, kaza ve kader konusundaki görüşleri bir araya toplayan 18. yy. âlimi İbrahim el-Medârî de (ö. 1190/1776) *el-Lüm'a fî'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkîki't-teklîf* isimli eserinde Cüveynî hakkındaki tartışmalara geniş bir yer vermiştir. Dolayısıyla tezde bu kısımdan istifade edilmiştir.

Müellifin eseri karşılaştırmalı biçimde ele alındığı için dönemine yakın tarihte kaleme alınan diğer risaleler de tezin ilgi alanına dahil olmuştur. Bu bağlamda Saçaklızâde Mehmet Efendi'nin (ö. 1145/1732) cüz'î iradeyi hâl kâbilinden kabul ettiği *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye*'sinden yararlanılmıştır. Yine vahdet-i vücud düşüncesine yakınlığı ve bu düşünce ile Eş'arî telakkiyi birleştirme çabası ile bilinen İbrahim el-Kûrânî'nin (ö. 1101/1690) ihtiyâr ve cebir konusunda *Meslekü's-sedâd ilâ mes'eleti halki ef'âli'l-'ibâd, Meslekü'l-i'tidâl ilâ fehmi âyeti halki'l-'a'mâl* ve *Cilâ'ü'l-enzâr bi-tahrîri'l-cebr ve'l-ihtiyâr* isimli risalelerinden, İsmail Gelenbevî'nin, (ö. 1205/1791) *Hâşiyetü'l-Gelenbevî 'alâ Şerhu'l-'Aķâ'id el-'Ağudiyye* isimli eserlerinden faydalanılmıştır. Hâl teorisini cüz'î irade çözümlemesinde kullanan Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkîh* isimli eseri de müellifin kendisine ait *mukaddimât-ı erba'a* kavramsallaştırmasını barındırdığı için başvurulan eserlerden biri olmuştur.

Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *et-Telvîh ilâ keşfi haķâ'iki't-Tenkîh* isimli eseri hâl teorisine karşı birtakım itirazları içermesi sebebiyle kıymeti hâizdir. Ayrıca

17. yy. âlimlerinden Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 1098/1687) *İşârâtü'l-Merâm min 'İbârâti'l-İmâm* isimli eseri mevcuttur. Bu eser Ebû Hanîfe'nin ve Mâtürîdî mezhebinin görüşlerini biraraya toplaması yönüyle dikkat çeker. Özellikle irade meselesi ile ilgili Eş'arî-Mâtürîdî hilâfına değinildiği için teze kaynak teşkil etmiştir.

Tezin konusuna ilişkin modern dönem çalışmaları ile ilgili şunlar söylenebilir: Tezin odaklandığı isim olan müellif el-Emîrû'l-Kebîr hakkında Türkçe literatürde müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bununla beraber, cüz'î irade meselesi ile alakalı modern dönemde yoğun çalışmaların mevcut olduğu ifade edilebilir. Bu çalışmaların ekserisi belirli yüzyıllarda yazılmış olan eserlerin tahkiki ve tahlili üzerine yoğunlaşmıştır.

18. yy. ve bağlamı düşünüldüğünde modernleşme sürecinin ve dönemin felsefesinin İslam düşüncesinde özgür irade problemine yansımaları olmuş, kelam ilminde yenilik arayışlarına girilmiştir. Ancak bu yansımaların somut çıktısının daha çok 19. ve 20. yy.'larda alındığı ve Batı etkisinin bu süreçte daha belirgin olduğu söylenebilir. Bu bakımdan Rıdvan Özdiç, *Akıllık, İrade, Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dini Düşüncesinde İrade Meselesi* isimli eserinde mezheplerin temel yaklaşımlarına, Eş'arî-Mâtürîdî hilâfına değinmekte, modern dönemde özgür irade probleminin hangi eksene kaydığına dair tespitlerde bulunmaktadır.

Khaled Rouayheb'in *Islamic Intellectual History* (İslam'ın Entelektüel Tarihi) isimli eseri 17.yy'ın ilmi atmosferine dair genel bir portre çizmektedir. Bu eserden Kuzey Afrika kökenli müellif Emîr'in ve devamı olduğu geleneğin Mısır ve hususen Ezher ile ilişkisini ve Batı Eş'arîliğinde Senûsi etkisini tespit hususunda yararlanılmıştır. Yine aynı bağlamda müracaat edilen Tim Winter'a ait *Egyptian society under Ottoman rule, 1517-1798* isimli eser de kayda değerdir.

18. yy. muhakkik Osmanlı âlimlerinden İsmail Gelenbevî'nin cüz'î irade hakkındaki görüşleri, Adem Sünger tarafından "*Gelenbevî'nin İnsan Fiillerine Bakışı: Hâşîye 'alâ Şerhi'l-'Akā'idi'l-'Adudiyye Eksenli Bir Değerlendirme*" isimli makalede toplanmıştır. Bu makaladan bazı meseleleri müellifin görüşleri ile karşılaştırırken istifade edilmiştir.

Yine müellifin kıyaslandığı âlimler arasında irade anlayışında vahdet-i vücud tesiri bariz biçimde okunduğu ve bu bağlamda kelam ve tasavvufun yaklaşımlarını bağdaştırma çabası sebebiyle orijinal bir isim sayılan 17. yy. âlimi İbrahim el-Kûrânî (ö. 1101/1690) seçilmiştir. İbrahim el-Kûrânî ile alakalı Şerife Nur Çelik'e ait "*Meslekü's-sedâd Risalesi Bağlamında İbrâhîm el-Kûrânî'ye Göre İnsan Fiilleri*" isimli yüksek lisans tezinden istifade edilmiştir.

Ek olarak, Hayrettin Nebi Güdekli 18. yy. Osmanlı âlimlerinden Saçaklızâde Mehmet Efendi'nin cüz'î iradeye dair risalesini "*Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi*" ismiyle yayınlamıştır. Emîr'in görüşlerini cüz'î irade konusunda hâl teorisini kabul eden Mâtürîdî âlim Saçaklızâde Mehmet Efendi ile karşılaştırırken bu tahkikten yararlanılmıştır.

BÖLÜM II

TARİHSEL SÜREÇTE CÜZ'Î İRADE KONUSUNDA MEZHEPLERİN YAKLAŞIMLARI

İnsanın teklife konu olan ihtiyârî fiillerindeki rolü meselesi İslam düşünce tarihinin itikadî-felsefî temele sahip sorunlarından biridir. Bilindiği üzere, âyet ve hadislerde kulun sevap ve günaha râci eylemlerinden sorumlu olduğuna ve aynı zamanda Allah'tan başka mutlak irade sahibi ve yaratıcı olmadığına dair ifadeler vardır. İlk bakışta birbiri ile çelişkili görünen bu ifadeler irade, kader ve kaza gibi meseleler hakkında çeşitli yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.¹ Konu hakkında İslam âlimleri tarafından birbirinden farklı görüşler benimsenmiş, özellikle erken dönemde mutlak cebir (insanın fiillerinin yalnızca Allah tarafından meydana getirilmesi) veya mutlak tefvîz (insanın fiillerinin yalnızca onun kendisi tarafından meydana getirilmesi) ile sonuçlanan, birbiri ile zıt görüşler ortaya atılmıştır. Dolayısıyla bu bölümde erken dönemde ortaya çıkan söz konusu ekoller ve Ehl-i sünneti temsil eden Eş'arîlik ve Matürîdîliğin konu hakkındaki tavrı ele alınacaktır.

2.1. Cüz'î İrade Tartışmalarının Başlangıcı ve Ön Plana Çıkan Ekoller

Kelam ilminin çetrefilli konularından biri olan cüz'î irade problemi temelde akıl ve vahiyden hareketle insanın teklife konu olan, mükâfat veya ceza gerektiren fiillerinde ne ölçüde müessir olduğu sorusuna cevap arar. Âyetlere ve Hz. Peygamber'den (s.a.v) nakledilen hadislere göre kullar yalnızca kendi elleri ile işlediklerinin/yaptıklarının karşılığını bulmakta; aynı zamanda onların tüm fiilleri Allah tarafından yaratılmaktadır. Konu ile ilgili çok sayıda âyet ve hadis bulunmasına karşın görüşlerin nasıl farklılaştığı, birbiri ile çelişik görüşlerin ortaya atılmasının ne şekilde mümkün olduğu düşünülebilir. Bu noktada meselelere

¹ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 116.

yaklaşımı belirleyen en önemli unsur âyet ve hadislerin konuya dair tartışmalarda kullanılış biçimidir.

Konu ile irtibatlı olarak, Hz. Peygamber'den (s.a.v) nakledilen hadislere bakıldığında onun kader ve kazaya dair ifadelerinin doğrudan doğruya problemin çözümüne yönelik cevaplar olmadığı görülür.² Dolayısıyla bu durum, sonrakilerin mesele hakkında ihtilafa düşmesine ve siyasi, sosyolojik ve mezhepsel kaygıların da tesir ettiği bir tevil anlayışına başvurup salt cebir veya kader anlayışını benimsemelerine yol açmıştır. Bununla beraber, bu mesele hakkında Ehl-i sünnet çizgisindeki âlimlerin meseleye daha dengeli yaklaştıkları, cebir ve kader anlayışına yönelik orta yolu bulma çabası içinde oldukları ifade edilmelidir.

Cüz'î irade tartışmaların ortaya çıkışını tetikleyen birtakım felsefi, siyasi ve toplumsal etkenlerin varlığı ve etkileri literatürde geniş yer bulan bir meseledir. Bilhassa İslam tarihi açısından değerlendirildiğinde söz konusu meseleler hakkında takınılan cebrî yahut kaderî anlayışların ilk ihtilafların ve siyasi kargaşaların ortaya çıkışı ile paralel süreçte şekillenmeye başladığı söylenebilir. Siyasi çatışmalara ek olarak, fethedilen toprakların genişlemesiyle farklı kültürler arasında gerçekleşen entelektüel etkileşimin de kelamın ana meselelerinin şekillenmesine katkıda bulunduğu ifade edilebilir. Söz gelimi, kâdir-i mutlak yaratıcı anlayışını vurgulayan cebir düşüncesinin aslında Emevîler'in zorba yönetim şeklinin meşrûlaştırılmasına aracı olduğu veya irade ve kader tartışmasının Hristiyanların polemiği vesilesiyle başladığı ifade edilir.³ Bununla beraber, irade meselesinin toplum bazında alevlendiği süreç baz alındığında sorunun kaynağını salt siyasi kargaşaya ve güç çatışmasına indirgemek, problemi sadece tarihsel bakış açısıyla ele almak, dolayısıyla insanlığın yüzyıllar boyu aklını kurcalayan felsefi bir problemi basite indirgemek demektir. Öte yandan kulun eylemlerindeki fâilliği meselesi yalnızca sahabe arasında cereyan eden ihtilaflar sonucunda Müslümanların gündemine girmiş bir mesele değildir. Bilakis Asr-ı Saadet döneminde de sahabe-i kirâmdan irade-kader meselesiyle ilgili birtakım tartışmalar nakledilmiş ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) mesele hakkındaki tavrı rivayetlerde yerini almıştır. Dolayısıyla, İslam tarihinin

² Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdi.*, 118-119.

³ Ayrıntılı bilgi için bk. Louis Gardet - Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 57-67.

çalkantılı yıllarında meydana gelen siyasi ve kültürel olayların kelamın temel sorularından biri olan cüz'î irade problemi konusundaki rolü, kurucu değil yalnızca besleyici, tâli bir unsur olarak görülmelidir. Ek olarak, özelde irade probleminin ve genelde kelamın temel problemlerinin siyasi sebeplerle veya Hristiyan teolojisinin doğrudan tesiriyle ortaya çıktığı iddiası kesinleşmiş olsa bile Müslüman âlimlerin - özellikle Ehl-i sünnet çizgisindeki Mâtürîdî ve Eş'arî muhakkik âlimlerin- konu ile ilgili çözümlerinde yalnızca vahye ve akla referansta bulunmaları söz konusu etkinin gündem oluşturacak güçte olmadığına göstergesi sayılabilir. Bu noktada Hâricîlik bir örnek teşkil eder. Zira Hâricîlik gibi itikadi boyutları da olan siyasi bir ekol, ortaya çıktığı dönemde yaşanan olayların siyasi ve toplumsal tesiri hafifledikten hatta ortadan kalktıktan sonra toplumda anlamlı bir mezhep olmaktan çıkmıştır. Kelam tarihine etki eden ve siyasi gerilime yol açan meseleler güncelliğini yitirmeye başladıkça düşünsel faaliyetler de yoğunlaşmıştır.

Sonuç olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefatını izleyen yıllarda kendileri için dini konularda "mutlak doğru" kaynağını kaybeden sahâbîler arasında birtakım ihtilafların meydana gelmiş olması kaçınılmazdır. Zira bu yoksunluk durumu onları, bilhassa irade, kaza ve kader meseleleri gibi tam bir netlik barındırmayan meselelerde kendi içtihatlarına başvurmaya sevk etmiştir. Bu bakımdan ilk ihtilafların ilmî ekollerin de oluşumu için nüvelerin atılmasına vesile olduğu söylenebilir. Aynı zamanda, İslam tarihindeki itikadî tartışmaların alevlendiği sürecin Müslümanlar arasında meydana gelen siyasi ve sosyolojik mâhiyetli ilk ihtilafların başlangıcı ile paralellik seyrettiği ifade edilebilir. Kelam tarihi içerisinde farklı düşünce ekollerinin ortaya çıkışı konusunda içinde buldukları sosyal çevrenin ve siyasi olayların etkisi yadsınamaz bir gerçek olsa da bu etkiyi genellemek yerine ekollerin her biri üzerinden değerlendirmek ve haklılıklarına buna göre karar vermek daha sağlıklı bir yaklaşım biçimi olacaktır.

2.1.1. Kaderiyye ve Cebriyye

Mezheplerin ortaya çıkışına tesir eden siyasi ve sosyolojik sebeplerden bağımsız, tarihsel süreç içerisinde irade problemi ile alakalı öne çıkan iki radikal itikadî anlayış cebriyye ve kaderiyye olmuştur. Bu ekollerin ilki olan Cebriyye'ye göre insanın Allah'ın otoritesi karşısında herhangi bir tesir gücü yoktur. Ekolün kurucusu sayılan

Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) ve takipçileri kulun her türlü fiilinde mecburiyet ve zorunluluk olduğunu söylemiş ve kulun eyleme gücünü inkâr etmiştir.⁴ Ağaçtan düşen yaprak misali insan, zorunlu fiillerinde olduğu gibi ihtiyârî olduğu vehmedilen fiillerinde de hür iradesi ile hareket etmez. Ayrıca Cehm b. Safvân'a göre Allah, yaratmış olduğu varlıkların nitelendirildiği bir sıfatla nitelenemez, çünkü bu teşbihi yani yaratılmışlara benzemeyi gerektirir. Dolayısıyla o Allah'ın kâdir, âlim ve yaratıcı olduğu kabul edildiği takdirde kullara fiil, kudret ve yaratma gibi sıfatların verilemeyeceğini düşünür.⁵ Onun insana nispet edilen hâdis kudret hakkındaki görüşleri ile ilgili Şehristânî şu bilgilere yer verir:

İnsan bir şey yapmaya kudretli değildir. İstîtâat ile nitelenemez, fiillerinde mecburdur. Kudreti iradesi ve seçme özgürlüğü yoktur. "Ağaç meyve verdi.", "Su aktı." "Taş yuvarlandı.", gibi örneklerde belirtilen Allah'ın cansız varlıklarda yarattığı şeyler nasıl bir mecaz ve benzetme yoluyla cansızlara nispet ediliyorsa, Allah'ın insanda yaratmış olduğu fiiller de aynı şekilde mecaz olarak insana isnat edilir. Bütün fiiller cebrî olduğu gibi sevap ve cezada da zorunluluk vardır. Böylece cebir kabul edilince sorumluluğun da ızdırârî olduğu ortaya çıkar.⁶

Kulun işlediği ihtiyârî fiile mecbur olduğunu söyleyerek o fiili yalnızca Allah'a nispet eden Cebriyye, hâlis cebriler *cebriyye-i hâlis* ve orta cebriler *cebriyye-i mutavassıta* olarak ikiye ayrılır. Hâlis cebrîler kulun hakiki anlamda hiçbir fiili olmadığı, fiili işlemeye yönelik kudreti olmadığı görüşünü benimser. Orta cebrîler ise kulun hâdis kudretinin bulunduğunu fakat bu kudretin fiile tesir etmediğini söylerler. Yine de kulda yaratılmış (hâdis) kudretin varlığını kabul edip kesb olarak isimlendirenler cebrî sayılmazlar.⁷ Bu noktada orta cebrîlerin görüşü ile Eş'arî'nin kesb anlayışı kastedilmektedir.

Diğer yandan tâbiînden Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702 [?]), Gaylân ed-Dımeşkî (ö. 120/738 civarı), ve Ca'd b. Dirhem'in (ö. 124/742 [?]) görüşlerinden dolayı kader konusunda anlaşmazlık ortaya çıkmış, onlar kulun fiillerinin yaratıcısı olduğunu savunmuşlardır. Sahabeden Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah, Ebû Hüreyre, İbn

⁴ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak (Mezhepler arasındaki farklar)* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 1979), 188.

⁵ Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/102.

⁶ Muhammed İbnü'l Kerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, çev. Mustafa Öz (Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 104.

⁷ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 102.

Abbas, Enes b. Mâlik gibi isimler onlardan uzaklaşmışlardır.⁸ Ma‘bed el-Cühenî, Gaylân el-Dımeşkî ve Yunus el-Esvârî (ö. 240/854) hayır ve şerrin kadere nispet edilmesini kabul etmemişlerdir. Tabînin büyüklerinden Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) öğrencisi ve Mu‘tezile'nin kurucu ismi olarak nam salmış olan Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) da bu isimlerin yolunu takip etmiştir. Amr b. Ubeyd b. Bâb (ö. 144/761) onun öğrencisi olmuş, kaderle ilgili meselelerde onu geçmiştir.⁹

Kaderiyye ve Adliyye lakapları ile de bilinen Mu‘tezile ilerleyen süreçte Kaderiyye'nin irade konusundaki görüşlerini devralmış ve kulun kendi kesbinin yaratıcısı olduğunu söylemiştir.¹⁰ Kaderiyye isimlendirmesi hakkında ise “Bunlar (Kaderiyye) bu ümmetin mecûsileridir.” şeklinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vasıfladığı ve ayıplanan bu nitelendirmenin getireceği sıkıntılardan kaçınmak için bu kelimenin farklı mânâlara geldiğini aynı zamanda kaderin, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğini kabul edenlerin de bu isimle anıldığını öne sürmüşlerdir.¹¹ Bunun yanı sıra İmam Eş‘arî onların kaderî olarak isimlendirilmesine ve kulun fiilinin yaratıcısı olduğu söylemlerine ilişkin şu ifadeleri kullanır:

Siz kesbî fiillerinizin yaratıcınız tarafından değil kendiniz tarafından takdir edildiğini ve yine bu kesbî fiillerin kendiniz için takdir edilmiş fiiller olarak tarafınızdan yaratıldığını iddia ediyorsunuz. “Kaderî” fiilin takdiri ve yaratılması işini kendi üzerine alan kimseye denir. Nitekim kuyumcu kendisi için altın işlendiğini söyleyen kimseye değil bizzat altın işlemeciliğiyle uğraştığını belirten kimseye, marangoz ise hiçbir şey kesip biçmeyen fakat yalnızca kendisi adına ahşap doğrayana değil ahşap doğramacılığı yaptığını belirten kişiye denilmektedir. Aynı şekilde “kaderî” de fiillerini Rabbinin yerine kendisinin takdir edip yarattığını ve Rabbinin onun kesbine hiçbir müdahalesinin söz konusu olmadığını ileri sürmektedir.¹²

Kader konusunda Gaylân ed-Dımeşkî ve Ma‘bed el-Cühenî'nin yolundan giden bu ekole göre Allah hâkim ve âdildir. Kendisine şer nispet edilemez. Dolayısıyla kullarından emrettiklerinden farklı bir şey istemesi, bir şeyi emredip gerekli kıldıktan sonra kullarını cezalandırması câiz değildir. Kul işlediği hayrın ve şerrin, kabul ettiği imanın ve küfrün, kazandığı sevap ve günahın hakiki fâilidir. Bundan dolayı

⁸ el-Bağdâdî, *Mezhepler arasındaki farklar*, 21.

⁹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 28.

¹⁰ el-Bağdâdî, *Mezhepler arasındaki farklar*, 101.

¹¹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 50.

¹² Ebü'l-Hasan el-Eş‘arî, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı-Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 104.

karşılığını görecektir.¹³ Mu‘tezile bu ifadeleriyle beş temel ilkesinden biri olan adalet prensibini korumuş olsa da, Allah’ın yegâne yaratıcı oluşunu ıskalamış, onun mutlak egemenliğine hanel getirmiştir.

Sonuç olarak Ehl-i sünnet âlimleri mevcut problemi mercek altına alıp daha mutedil bir alternatifini ortaya koymadan önce erken dönemde, fiili bütünüyle insana nispet eden mutlak tefvîz veya Allah’a nispet eden mutlak cebir anlayışları baş göstermiştir. Bu ekollerin taraftarları aynı nasları kendi görüşleri istikametinde yorumlamışlar ve bu yorum biçiminden konu hakkında birbiri ile çelişik görüşler ortaya çıkmıştır.

2.1.2. Eş‘arîlik ve Mâtürîdîlik

Cüz’î irade konusunda ön plana çıkan diğer iki ekol Ehl-i sünnet anlayışını temsil eden Eş‘arîlik ve Mâtürîdîliktir. Cüz’î irade çözümlemesinde Kaderiyye ve Cebriyye ile kıyaslandığında iki uç görüş arasında daha ılımlı bir tutum benimseyen iki ekole göre de problem kesb teorisi üzerinden açıklanır. Ancak iki ekolün kavram tanımlamaları birbirinden farklıdır. Bu noktada İmam Eş‘arî kesb kavramını, kendisinden meşhur olan görüşe göre hâdis kudretin makdûra tesir etmeyip, taalluk etmesi manasında kullanır. Diğer yandan İmam Mâtürîdî kesbi, kulun bir şeyi ihtiyâr etmesi, daha açık bir ifadeyle, iki yöne elverişli olan cüz’î iradesini söz konusu iki yönden birine sarfetmesi şeklinde anlamaktadır.¹⁴

Kulun kudreti konusunda Mâtürîdîliğin temel taşı olan Ebu Hanîfe (ö. 150/767) ve bir grup âlim, Allah tarafından kula bahşedilen hâdis kudretin iki yöne yani fiile ve terke elverişli olduğunu düşünür. Bu noktada Mu‘tezile ve Mâtürîdîlik ittifak halindedir. Ancak Mu‘tezile kulun kudretine alan açma hususunda Mâtürîdîlerden daha ileri gitmiştir. İmam Mâtürîdî fiilin iki yöne elverişli olmasını şu sözlerle açıklar:

Meselenin nirengi noktası şudur: Fiilin sebeplerinden her biri ve aynı şekilde fiil kudreti bir şeyin hem kendisine hem zıddına elverişli olunca -ki bunun reddedilmesi kişinin yaptığı bir işin zıddını işleme kudretinin ortadan kalkması demektir, -halbuki aynı anda bununla emredilmiş veya bundan men edilmiş bulunabilir- bir şeyin hem kendisine hem zıddına yönelik

¹³ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 54.

¹⁴ Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî.*, 238.

kudretin mevcûdiyetine hükmetmek gerekli hale gelir. Bu sâyededir ki ilahi emir ve yasak beşerî güç ve kudret çerçevesinde gerçekleşmiş bulunur. Bu meselede aslolan şudur, bir fiile elverişli olup zıddına müsait olmayan bir şey, sâyesinde meydana gelecek nesne veya olay irade yoluyla değil tab'an oluşma niteliği taşır. Kudret de iki zıddın oluşmasına müsait bir durum arz etmeseydi ortaya çıkacak şey ihtiyârî değil tab'an vücut bulmuş olurdu.¹⁵

İmâma göre fiilin iki tarafa elverişli olmasının gerekliliği tek yöne elverişliliğin kendinde bir zorundallığı, seçeneksizliği ve bir tür tercihe mahal bırakmayan belirlenmişliği gerektirmesinden kaynaklanmaktadır. Bu takdirde ihtiyârî fiilin diğer fiillerden hiçbir farkı kalmamaktadır. Oysa ihtiyârî fiilin doğasında olası seçenekler arasından bir tercih yapma ve bu yapımın gerçekleşmesi durumu söz konusudur. Yaratım diğer ifadesiyle fiili yokluktan varlığa çıkarma fonksiyonu Allah'a ait olup yalnızca yönlendirme fonksiyonu kula hakiki anlamda nispet edildiğinde mesele hakkında Allah'ın mutlak saltanatı ve adaleti arasında denge kurulmuş olmaktadır. Mu'tezile ise kulun kudretini kurucu ve yaratıcı kabul etmekle Allah'ı yaratım sahasından çıkarmaktadır. İmama göre Mu'tezile'nin isabetsiz davrandığı noktalardan biri budur.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ise kudretin fiilin iki yönüne yani hem terkine hem de fiiline elverişli olduğu görüşünü kabul etmez.¹⁶ Ona göre Allah kul için kulun iradesine uygun bir hâdis kudret yaratır. Bu kudret fiilin yalnızca bir yönüne yöneliktir. Bu noktada Eş'arî âlim Fahreddin er-Râzî meseleyi tahkik ederken *Meâlim* isimli eserinde genel olarak kelamcıların kâdirin fiile de terke de güç yetirdiği konusunda ittifak etmekle beraber fiilin terkinin açıklanması hususunda ihtilaf ettiklerini ifade eder. O, kudretin müessir bir sıfat olduğunu ancak mâduma yani terke tesir etmesi düşüncesinin sorunlu olduğunu belirtir. Zira ona göre *adem* yani yokluk, kendisi tercih edildiğinde akabinde herhangi bir eserin meydana gelmemesi ve bilinen aslı yokluğu üzere devam etmesi demektir. Öyle ki, varlık ve yokluğun bir arada kudretin eseri olduğunu düşünmek iki zıddın bir araya gelmesi sonucunu doğurur.¹⁷ Râzî ek olarak eğer kudret ile fiili eylemeye elverişli sağlıklı bir bünye ve organların selameti kastediliyorsa bu takdirde kudretin hem fiile hem terke elverişli olduğunu söyler. Bununla beraber kudret ile kastedilen kendisine iki yönden birini kesin biçimde

¹⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 507.

¹⁶ el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, 109.

¹⁷ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Altaytaş - Orabi Orabi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 162-163.

tercih edici güdünün eklenmediği bir kudret ise bu tür bir kudretin “eser”e kaynak teşkil etmediğini ifade eder. Dahası ona göre, kudret bu iki tür kudretin toplamı olarak düşünüldüğü takdirde de iki yöne elverişli kabul edilemez.¹⁸ Sonuç itibarıyla İmam Eş‘arî kudretin hem terke hem de fiili eylemeye elverişli olduğunu kabul etmezken Râzî, kudret ile fiilin eylenebilmesi için gerekli şartların mevcut oluşu kastediliyorsa bu takdirde kudretin iki yöne elverişli olabileceğinden bahseder. Yine de onun için kesin güdü söz konusu olmadıkça bu tür bir kudret fiilin sebebi olamaz. Nihâi anlamda ona göre fiil kesin güdünün fâili fiile sevke yahut terke mecbur bırakmasıyla ızdırârî bir durumda son bulur.

Kudretin fiilden önce olup olmadığı meselesine gelince, İmam Mâtürîdî *Kitabü't-Tevhid*'de iki çeşit kudretten bahseder. Bunların ilki fiilden önce olan *istitâatu'l-esbâb* diğeri ise fiille birlikte meydana gelen *istitâatu'l-ahvâl* kudretidir. İmam Mâtürîdî kudrete dair düşüncesini şu cümlelerle ifade eder:

Kudret iki kısımdır. Birincisi sebeplerin uygunluğu ve âletlerin sıhhatidir ki bu cins kudret fiilden önce bulunmaktadır. Fiillerin meydana gelişi her ne kadar kudretin bu türünün varlığına bağlı bulunuyorsa da bu cins kudretin o fiile tahsisen yaratıldığını söylemek mümkün değildir. (...) İkincisi ise sonucunda sevap ve ikâbın geldiği hüsün ve kubuh gibi vasıflar taşıyan fiillerin meydana gelmesinde âmil olan fiille birlikte ve fiil için olan kudrettir. Bu kudret bizzat fiilin meydana gelmesini sağlar.¹⁹

İmam-ı Âzâm başta olmak üzere Mâtürîdîler kudretin bir kısmını bazı hâllerde fiilden önce bazen de fiille birlikte kabul etmekte ve fiilin bütün alternatiflerine aynı kudretin geçerli olduğu görüşünü savunmaktadır.²⁰ Bu noktada Eş‘arî'nin kudretin fiille beraber olduğunu kabul edip, sadece o fiilin bir yönü/şikkı için geçerli telakki ettiğini ve Mu‘tezile'nin de kudretin fiilden önce olduğunu savunduğunu hatırlamakta fayda vardır. Bununla birlikte, Eş‘arî âlim Râzî de organların selametinden ve sağlıklı bünyeden (mutedil mizaç) ortaya çıkan kudretin fiilden önce olduğunu ifade eder. Ancak bu tür kudret yalnızca iki taraftan birini tercih edici kesin güdü eklenmediği sürece fiil için belirleyici olamaz.²¹ Tam müessir olan kudret ve kesin güdü (*dâi*) bir araya geldiğinde fiil meydana gelir. İnsana ait hâdis kudret ve o fiile özgü hususi güdü/sâik hâsıl olduğunda fiilin meydana gelmesi vacip olur. Bu

¹⁸ er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, 161-163.

¹⁹ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 245.

²⁰ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 247.

²¹ er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, 160.

takdirde kul hakiki manada fâil kabul edilir.²² Râzî bu bağlamda fiile tesir eden ve tercihi sağlayan mureccih kudretin de kaza konusuyla da ilintili olarak Allah'tan olduğunu ifade eder. Zira eğer kula nispet edilecek olursa kulu fiile motive eden kesin güdünün yaratımının başka bir güdüye bağlı olması sonucu çıkar ve bu sonuç teselsüle götürür.²³ Ek olarak, kesin güdü meydana geldiğinde fiil yalnızca gerçekleşmeye daha hazır olur düşüncesinin neden mümkün olmadığı sorusuna Râzî şu şekilde cevap verir:

Tercih edilmeyen, diğer seçenekten daha aşağı bir seviyededir. Eğer mercûh (yani tercih edilmeyen) eşit seviyedeysen bile meydana gelemiyorsa, güdü eklemelenip ihtimal düşürüldüğünde hiç meydana gelemez. Mercûhun gerçekleşme ihtimali imkânsız olunca üçüncü halin imkânsızlığı kaidesi de göz önünde bulundurulduğunda tercih edilen zorunlu biçimde meydana gelir.²⁴

Bu anlamda Râzî'ye göre sağlıklı bünye ve mutedil mizaç kaynaklı kudretin fiilden önce olduğu söylenebilir. Ancak ona göre fiili meydana getiren asıl itibarıyla bu kudret değil, Allah'ın, kulu eyleyeceği fiile zorunlu biçimde sevk etmesi anlamına gelen kesin güdünün gerçekleşmesidir. Nihayetinde bu yorum biçiminin ona nispet edilen "Kul muhtâr suretinde mecburdur." ifadesiyle ve cebr-i mutavassıt anlayışıyla paralellik teşkil ettiği söylenebilir.

İki ekol arasındaki görüş farklılıklarının bir diğeri de hâdis kudretin hakiki anlamda ispatı hakkındadır. İmam Eş'arî'ye göre kul fiillerini yapmaya güç yetirecek hâdis kudrete sahiptir. Zira insan kendisini gözlemlediğinde istek dışı meydana gelen titreme hareketi ile isteğe bağlı gerçekleşen bilinçli fiilleri arasındaki farkı zorunlu olarak anlar. Bu anlama ona göre, istekli hareketleri yine insanın kendi kudreti sonucu ortaya çıktığı için gerçekleşir. Dolayısıyla kesbe bağlı fiiller yaratılmış kudretle meydana gelir.²⁵ Bununla beraber söz konusu yaratılmış, hâdis kudret yaratma konusunda kesinlikle bir role sahip değildir. Zira Eş'arî'nin benimsediği görüşe göre eğer hâdis kudret, yaratma konusunda aktif olsaydı her mahlûkun yaratılmasında etkili olurdu, dolayısıyla renkler, kokular ve tatlar, cevher ve cisimlerin yaratımında da rol alabilirdi. Bu da bir çeşit yaratılmış kudretle

²² er-Râzî, *Me'âlimü usûli 'd-dîn*, 150.

²³ er-Râzî, *Me'âlimü usûli 'd-dîn*, 151.

²⁴ er-Râzî, *Me'âlimü usûli 'd-dîn*, 151.

²⁵ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 117-118.

gökyüzünün yeryüzüne düşmesinin mümkün olduğu söylemine sebebiyet verirdi. Hâlbuki Allah yaratılmış kudret vasıtasıyla kul irade edip yöneldiği zaman sünnetini devreye sokarak fiili gerçekleştirir. Bu durum kulun kesbi yani yapması olarak isimlendirilir.²⁶ Bu noktada İmam Eş‘arî’nin Mâtürîdî’den farklılaştığı yer kulun kudretini müessir ve kula fâilliğin hakiki manada nispet edilmesini kabul etmemesidir. Ona göre hakiki fâil yalnızca Allah Teâlâ’dır. İbn Fûrek *Mücerredü Makâlâti’l-Eş‘arî*’de onun düşüncelerini şöyle aktarır:

Hakiki fâil aslında Allah Teâlâ’dır. Bunun mânâsı ise onun muhdis, yokluktan varlığa çıkarıcı (*muhric*) olmasıdır. Hakikatte çıkarma işlemi, söyleyenin “yarattı” (*haleka*), “yaptı” (*fe’ale*), “ortaya çıkardı” (*ahdese*), “başlattı” (*ebde’e*), “inşa etti” (*enşe’e*) sözlerine denktir. Eş‘arî bu tür isimleri denk tutar ve bunları eylemin yalnızca Allah'a mahsus olduğunu söyler. Diğer yandan bu lafızlar sonradan meydana gelmiş (*muhdes*) bir varlığa nispet edilirse burada tevessü’ (*mecâz*) vardır. (Yani anlam genişlemesi söz konusudur.) Bu lafızların muhdese izafe edilmesi kesb (*iktisab*) üzerinden açıklanır. Sonradan var olan zâhiri fâil, “müktesib” adını alır, zira Allah Teâlâ’nın bu vasfı alması mümkün değildir. Dolayısıyla hâdis ihtiyârî fiil, Allah’ın yaratımı, mahlûku, ihdâsı ve muhdesi, kulun ise kesbi ve muktesebi olmaktadır. Bunlar tek bir *ayna* yani zata râci olan iki vasıftır. Biri kadim diğeri muhdestir. Kadime ait olana hâdisin, hâdise ait olana kadimin tasarrufu elverişi olmaz.²⁷

İmam Mâtürîdî’ye göre kulun ihtiyârî fiilinin nispeti ikili bir yapıya sahiptir. Bu fiiller yaratılmaları ve yokluktan varlığa çıkarılmaları açısından Allah’a, kesbedilmeleri ve işlenmeleri (kesb, fiil) açısından da insanlara nispet edilir. Dolayısıyla insanın fiili bizzat kendisine nispet edilmedikçe ona emir ve yasak yöneltmek imkânsızdır.²⁸ Bu noktada Mâtürîdî fiillerin kula nispetinin mecâzi olduğunu söylemez, hakiki manada nispetin hem Allah’a hem de kula olduğunu ancak cihetlerinin farklı olduğunu ifade eder. Ona göre söz konusu hakiki nispetin bu ikili yapısı naslarda geçtiği üzere, hem Allah’ın her şeye gücü yeten ve her şeyin yaratıcısı oluşunu hem de hak ile bâtılı birbirinden ayıran adalet sıfatının korunmasını sağlar.²⁹ İmam’a göre bir yönüyle kula ve bir yönüyle de Allah’a râci olan kulun ihtiyârî fiilinde ilahi fiilin fonksiyonu, var etmekten (*icâd*); yokluktan varlık sahasına çıkarmaktan ibarettir.³⁰ Kulun sorumluluğu ise ihtiyârî fiillerindeki kabul veya terk durumlarına terettüp eder. O yaklaşımını şu sözleriyle açıklamaktadır:

²⁶ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 118.

²⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti’ş-şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1987), 91-92.

²⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 439.

²⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 445.

³⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 455.

Kulların fiilleri içinde tasavvurlarının ulaşamadığı ve akıllarının takdir edemediği hâller bulunduğu gibi hedef ve planlarının ulaştığı, akıllarının takdir ettiği hâller de bulunur. Demek ki bu fiiller birinci açıdan kendilerine ait değildir. İkinci açıdan ise onlara aittir. Birincisi bir şeyin yokluktan varlık alanına çıkışını bütün detaylarıyla zihinde şekillendirip planlama ve bir fiili oluşacağı çevre, mekân ve belirleyici boyutlarıyla biçimlendirip gerçekleştirme olayı gibidir. Öyle ki insan bu fiili işledikten sonra aynen tekrar etmek istese bunu gerçekleştirmeye imkân bulamaz. İkincisi ise yasaklanan veya emredilen şeye yönelik olarak harekete geçmek veya geçmemek gibidir. Şu halde kullara ait bir fiilin birinci açıdan onların ürünü değilken ikinci açıdan onların ürünü olduğu ortaya çıkmaktadır.³¹

İmam Mâtürîdî, Allah'ın fiilinin kulun fiiliyle mâhiyet yönüyle herhangi bir benzerliğinin olmadığını ifade eder. Allah'ın fiili kulun fiilinden başkadır. Bununla birlikte hiçbir insan kendi mekânının ve istidâdının dışında bir eylem gerçekleştiremez. Yalnızca Allah'ın kendisine tanımladığı alanda hareket edebilir ve bu hareket varlıktan yokluğa çıkarma hareketi değildir. Bu noktada Mâtürîdî iki kişinin bir şeyi çekmesi sonucu o şeyin kopması örneğinde olduğu gibi müstakil iki kudretin tek bir fiile yönelebileceği örneğini verir.³² Sonuç itibarıyla imamın kullara ait bütün fiillerin Allah'ın dilediği kimsenin elinde, dilediği keyfiyet ve plan çerçevesinde yarattığı eylemler olarak ortaya çıktığı görüşünde olduğu söylenebilir.³³ Ayrıca onun bu ifadeleri Mu'tezile'nin insana tanımladığı alanı daraltmakta ve kulun tesirini yine Allah'ın iznine bağlamaktadır.

Bununla birlikte, bir bakımdan Eş'arî'ye göre de hâdis fiil ikili yapıya sahiptir. Fiilin gerçekleşmesi (*vukû*) Allah'ın kadim kudretle onu meydana getirmesi (*ihdâs etmesi*) suretiyle meydana gelir, kul tarafından ise yine yaratılmış (*muhtes*) kudretle kesbedilmesi suretiyle meydana gelir. Bu noktada kula yüklenen sorumluluk yani emir veya nehiy fiilin meydana gelme (*hüdûs*) veya yaratma (*halk*) yönüne değil kulu ilgilendiren kesb yönüne taalluk eder.³⁴ Öyleyse Eş'arîliği Mâtürîdîlikten ayıran ince çizginin hâdis kudretin mukârin veya müessir oluşu ile ilgili olduğunu belirtmek gerekir. Genel bir ifadeyle, Mâtürîdîler hâdis kudreti etkin kabul ederken Eş'arîlerde genel kanı bunun reddi ve hâdis kudretin kadim kudrete yalnızca mukârin olduğu düşüncesi üzerine kuruludur.

³¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 445-446.

³² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 460.

³³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 453.

³⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti 'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 93.

Diğer yandan, Eş‘arîliğin öncüsü olan Ebü‘l-Hasan el-Eş‘arî‘nin hâdis kudretin fonksiyonu ile ilgili ifadelerine farklı yorumların getirildiği de bir gerçektir. Nitekim 9/15. yy. âlimlerinden İbrahim el-Medârî eserinde Eş‘arî‘nin iki farklı görüşe sahip olduğunu vurgular. Hâdis kudretin tesiri ile ilgili olarak o, İbrahim el-Kûrânî‘den naklen hâdis kudretin müessir olmasının Eş‘arî‘nin tahkik edilen görüşü olduğunu bildirir. Ona göre, Eş‘arî‘den nakledilen meşhur görüş kulun kudretinin tesir etmediği yönünde olsa da eserleri ve özellikle *İbâne*‘si tahkik edildiğinde kulun hâdis kudretinin Allah‘ın izniyle tesir ettiği düşüncesinde olduğu anlaşılır.³⁵ Medârî “Hâdis kudret müessir midir değil midir?” sorusunu incelediği başlıkta konuyla ilgili görüşleri sıralarken, kulun fiile taalluk eden kudret ve iradesinin müessir olmadığı yönündeki meşhur görüşünü aynı zamanda Eş‘arî‘nin İbn Fûrek gibi takipçilerinin, sûfilerin ve Cüveynî‘nin ilk görüşü olarak zikreder. Bu ilk görüşe göre irade taalluk ettiğinde ihtiyâr ve kast gerçekleşir, kudret taalluk ettiğinde ise kesb/fiil/ikâ gerçekleşir.³⁶ Medârî bu bağlamda İbrahim el-Kûrânî‘nin *Kasdü‘s-Sebil*‘inden şu aktarımda bulunur:

Onlar Eş‘arî‘ye göre tıpkı ilmin malumda tesirinin olmadığı gibi kulun kudretinin de maktûrunda tesiri olmadığını düşündüler. Ona göre hâdis kudretin rolü yalnızca Allah‘ın kudretiyle bir arada bulunmaktı. Bu açıklama ile orta yolu bulmak istediler ancak bu orta yol değildir. İfrat ve tefriti engelleyen meseledeki en uygun söz “Kulun kudreti vardır ancak başına buyruk değildir, Allah‘ın iznine bağlıdır” demektir.³⁷

Kûrânî *Kasdü‘s-sebil*‘de Eş‘arî‘nin sözünün tevile açık olduğunu belirterek onun aslında tesirin olmadığına dair açık bir görüş belirtmediğini söyler. Zira kesb hâdis kudretle meydana gelmektedir ve meydana gelmesi yani vukûu, tesirin bir parçasıdır. Dolayısıyla ona göre Eş‘arî her ne kadar kendisinden meşhur olan görüş tesirin olmayışı olsa da aslında tesiri kabul etmiştir. Bu bakımdan o aynı zamanda Cürçânî‘den nakledilen “Sonraki mütekellimûna göre, Eş‘arî insan kudretinin fiil üzerinde hiçbir etkisinin olmadığını düşünmüştür.” görüşünü de çürütmeye çalışmıştır.³⁸ Yine Medârî‘nin kitabında konu ile alakalı görüşlerini zikrettiği İbnü‘l-Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de hâdis kudretin müessir olmadığını söylemenin sonucu ile alakalı şu çıkarımları yapar:

³⁵ İbrahim el-Halebi el-Medârî, *el-Lüm‘a fi‘l-hudus ve‘l-kidem ve‘l-kaza ve‘l kader ve tahkiki‘t-teklif* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2022), 209-210.

³⁶ el-Medârî, *el-Lüm‘a fi‘l-hudus ve‘l-kidem ve‘l-kaza ve‘l kader ve tahkiki‘t-teklif*, 195-196.

³⁷ el-Medârî, *el-Lüm‘a fi‘l-hudus ve‘l-kidem ve‘l-kaza ve‘l kader ve tahkiki‘t-teklif*, 220-221.

³⁸ el-Medârî, *el-Lüm‘a fi‘l-hudus ve‘l-kidem ve‘l-kaza ve‘l kader ve tahkiki‘t-teklif*, 217.

Fiil iki kudret sahibi tarafından meydana getirilmiştir. Fakat bunlardan birisinin kudretinin, kudret sonucu meydana gelen fiilde etkisi yoktur. Aksine onun kudretinin kudret sonucu meydana gelen fiil ile alakası ilmin, ilimle bilinen şeyle alakası gibidir. Ona göre imkânsız olan şey, kudret sonucu meydana gelen bir işin ikisi de etkin, iki kudret sahibi tarafından meydana getirilmesidir. Ancak böyle bir gerekçe, kullanılan ibareler allı pullu olsa da cebriliğin sınırı dışına çıkmaz.³⁹

Onun hâdis kudretin müessir olduğuna ilişkin görüşü de şu ifadelerinden anlaşılabilir:

Nasıl ki diğer mahlûkat onun kudret ve tekvini ile meydana gelmişse, meydana gelen bir fiil de yüce Rabbin kudretiyle yaratması ve tekvini ile sebep ve direkt ilişkisi suretiyle ona ilişkin fiildir. Fiili yaratan Allah'tır, fiili yapan ve ona girişen kuldur. Hâdis kudret ve onun etkisi Yüce Rabbin kudret ve meşîeti ile meydana gelir.⁴⁰

İbrahim el-Medârî Matürîdîler'in görüşünü açıklarken ise Eş'arî âlim Kâdî Bâkîllânî'yi de aynı gruba dâhil ederek onlara göre fiilin aslında müessir olanın Allah'ın kudreti, vasfında müessir olanın kulun kudreti olduğunu söyler. Söz gelimi Zeyd bir yetime uslandırmak amacıyla vurduğunda fiilin aslı -iki vuruş arasındaki ortak hareket- Allah'ın kudretiyle meydana gelmektedir. Bu vurma eyleminin itaat ya da mâsiyet oluşu kulun kudretinin tesiriyle gerçekleşmektedir. Bu tesir kesb olarak isimlendirilir.⁴¹

20. yy.'ın önemli âlimlerinden Zâhid el-Kevserî de, çağdaşı Mustafa Sabri Efendi'ye cebri savunması sebebiyle itiraz ederken İbrahim el-Medârî'ye atıfta bulunur.⁴² Kevserî'nin eserinde el-Emîrû'l Kebîr'in adını ve teze konu olan eserini zikretmesi dikkat çekicidir.⁴³

Sonuç olarak iki ekolün Allah'ın kâdir-i mutlak ve adaletli oluşu arasında denge kurmaya çalıştığı görülmektedir. Aralarındaki ihtilaflar tahkik edildiğinde ve üzerinde durdukları noktalar nazar-ı itibara alındığında, Eş'arîler'in Allah'ın mutlak saltanatını, Mâtürîdîler'in ise adalet prensibini vurgulayan bir tavır benimsedikleri görülür. Onların hâdis fiilin nispetine dair detaylı açıklamaları kader ve cebir

³⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-alîl fî mesâîli'l-kazâ ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl (Kulların fiillerinin yaratılması ve kaza-kader tartışmaları)* (İstanbul: Ümmülkura Yayınevi, 2010), 356.

⁴⁰ el-Cevziyye, *Şifâu'l-alîl fî mesâîli'l-kazâ ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl (Kulların fiillerinin yaratılması ve kaza-kader tartışmaları)*, 348.

⁴¹ el-Medârî, *el-Lüm'a fî'l-hudus ve'l-kidem ve'l-kaza ve'l-kader ve tahkiki't-teklîf*, 196-197.

⁴² Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Kader Meselesindeki Hatalı Görüşlerin Tashihi*, çev. Murat Kaan Kıvılcım (İstanbul: Tahkik Yayınları, 2022), 35.

⁴³ el-Kevserî, *Kader Meselesindeki Hatalı Görüşlerin Tashihi*, 44.

anlayışını yumuşatmakta ve nispeten makbul bir alternatif sunmaktadır. Dolayısıyla Ehl-i sünneti temsil eden iki ekol arasındaki bu meselenin asli mi yoksa lafzi bir ayrılık olduğu ihtilaf konusu olmuştur. Yine de meseleyi uzatmamak adına iki ekolün -mezhebin genel kanısı haline gelmiş olması hasebiyle kendilerinden meşhur olan görüşleri değerlendirildiğinde- hâdis fiilde insanın rolünün müessirliği ve hakiki anlamda kendisine fâil denilip denilmeyeceği konusunda ayrıştıkları ifade edilebilir. Genel itibarıyla Matürîdîler meseleyi çözümlerken kesbi, iki yöne elverişli cüz'î iradeyi bir tarafa sarf etmek üzerinden açıklamaktadırlar ve insana bu yönüyle hakiki fâil vasfı vermektedirler. Eş'arîler'de ise genel kanı insanı özgür fiilinde hakiki müessir kabul etmemek üzerine kuruludur. İnsanın cüz'î iradesinin fiile mukârin olmaktan başka fonksiyonu yoktur. Bu durum ise müteahhir Eş'arî ekolünün mühim ismi olan Fahreddin er-Râzî'nin "Kul muhtar suretinde mecburdur."⁴⁴ ifadesi ile düşünüldüğünde Eş'arîler'in her ne kadar Cebriyye'nin görüşünü benimsemeseler de bir tür cebir ile nitelendirilmelerine sebep olmaktadır.

⁴⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilahi* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 1/60.

BÖLÜM III

EL-EMÎRÜ'L-KEBÎR ES-SÜNBAVÎ VE MATLA'U'N NEYYİREYN İSİMLİ ESERİ

3.1. Mısır-Kuzey Afrika İlişkisi ve El-Emîrû'l-Kebîr'in Hayatı

Cüz'î irade tartışmalarına, 18. yy.'da telif edilen birtakım eserlere ve müellif el-Emîrû'l-Kebîr es-Sünbâvî'nin konu ile ilgili görüşlerinin ele alındığı bölüme geçmeden önce beslendiği kaynakları iyi analiz etmek adına onun kökenini ve doğup büyüdüğü çevreyi anlamakta fayda vardır. Müellif el-Emîrû'l-Kebîr aslen Mağrip kökenli olup Mısır havzasında yetişmiş, Ezher'de hocalık yapmış ve o bölgede ün salmıştır. Dolayısıyla bu başlığın ilk temasını Mağrip-Mısır ilişkisi Mısır Eş'arîliği oluşturacaktır.

3.1.1. el-Emîrû'l Kebîr'in Kelamcılığı Bağlamında Mısır-Kuzey Afrika İlişkisi ve Mısır Eş'arîliği

18. yy.'ın Ezher âlimlerinden el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvî, Kuzey Afrika bölgesinin 15. yy.'daki en önemli temsilcisi olan Yusuf es-Senûsî çizgisindeki görüşleri ile dikkat çeken bir âlimdir. Bu bağlamda o takipçisi olduğu âlimlerin bir örneği ve aynı zamanda Kuzey Afrika-Mısır Eş'arî geleneğinin bir temsilcisi sayılır. Mesele ile alakalı birtakım ihtilaflar olmakla birlikte ittifak edilen görüşe göre Eş'arîlik Mağrip bölgesinde hicrî 5. yy.'da yaygınlaşmaya başlamıştır. Eş'arîliği bölgeye getiren öncülerin başında Ebu'l-Hasen el- Kâbisî'nin adı ve Kalânîsi künyesiyle meşhur İbrahim b. Abdillâh ez-Zebîdî'nin ismi geçer. Kâbisî (ö. 403/1012) çağdaşı olan meşhur Eş'arî/Malikî âlim Bâkîllânî (ö. 403/1013) ile görüşmüş olması sebebiyle

dikkat çeker. Diğer yandan Kâdî Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (543/1148) de bölgede Eş'arîliğin güçlenmesine katkı sağlayan başka bir isim olarak zikredilir.⁴⁵

Kuzey Afrika'da Eş'arîliğin yaygınlaşması Doğu (*Meşrık*) bölgesine özellikle de Fustat ve Medîne'ye ilim talebi için gönderilen öğrencilerin geri dönüşü ve ilim faaliyetlerine başlamaları ile ilişkilendirilir. Yetiştirilen kelim âlimleri bölgede baş gösteren Hâricîler gibi birtakım ekolleri münazaralar sonucunda yenmişler ve Mağrip'te sünî kelâmın yayılmasına yol açmışlardır.⁴⁶ Ayrıca, Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ına yapılan şerhler de Eş'arîliğin bölgede güçlenmesine yardımcı olan başka bir etken olarak nakledilir.⁴⁷

Bölgedeki Eş'arî geleneğinin varlığında ileriki süreçte Yusuf es-Senûsi'nin birikiminin de mühim bir rol oynadığı ifade edilmelidir. Onun eserleri ve kelâmî birikimi sonraki âlimleri oldukça etkilemiştir. Eserleri 9/15 yy.'da müfredatlarda yerini almış özellikle 14/20.yy.'a kadar selefî etki baş gösterene kadar devam etmiştir. Fez'de onun *Muhtasar* isimli eseri mantık öğreniminde kullanılmış, Kuzey Afrika'nın birçok bölgesinde *el-Muqaddime fi't-tevhîd*, *'Aqîdetü ehli't-tevhîd eş-şuğrâ*, *'Aqîdetü's-Senûsi el-vüşâ*, *'Aqîdetü ehli't-tevhîd el-kübrâ* isimli eserleri okutulmuştur.⁴⁸ İmam Eş'arî'nin Ezher ve diğer Mısır kurumlarındaki varlığı ise 6/12. yy.'dan günümüze kadar önemini korumuştur. Bu tarihlerden itibaren Mısır'ın batısında güçlü bir Eş'arî varlığı görülmektedir. Bu varlığın bölgedeki *Muvahhidûn* hanedanı tarafından desteklendiği ifade edilir.⁴⁹

13. ve 14. yy.'da ise Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Teftâzânî (ö. 792/1390), Beyzâvî (ö. 685/1286), Hünecî (ö. 646/1248), Ebherî (ö. 663/1265 [?]) ve Kazvîni (ö. 739/1338) gibi İranlı âlimlerin katkılarıyla Eş'arî düşünce geleneğinde çığır açılmış ve Mısır havzası da bu durumdan etkilenmiştir.⁵⁰ Zekerîya el-Ensârî (ö. 926/1520) ve

⁴⁵ Akt. Ahmet Çelik, *Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf es-Senûsi'nin Kelâm Anlayışı* (Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 79.

⁴⁶ Akt. Çelik, *Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf es-Senûsi'nin Kelâm Anlayışı*, 76.

⁴⁷ Akt. Çelik, *Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf es-Senûsi'nin Kelâm Anlayışı*, 84.

⁴⁸ Aaron Spevack, *The Archetypal sunni scholar: law, theology, and mysticism in the synthesis of al-Bajuri*. (Albany: State University of New York Press, 2014), 69.

⁴⁹ Spevack, *The Archetypal sunni scholar*, 55.

⁵⁰ Aaron Spevack, "Mısır ve Müteahhir Eş'arî Ekolü", çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı* (Küre Yayınları, 2020), 695.

İbn Hacer el-Heytemî er-Remlî (ö. 974/1567) gibi Mısır âlimleri Mâtürîdîlikle birlikte Eş'arîliği sünni İslamın tek geçerli temsilcisi olarak görmüşler ve İbni Teymiyye çizgisindekileri eleştirmişlerdir.⁵¹ 17. yy. başlarında ise Kuzeybatı Afrikalı âlimler Mısır kelim ekolüne etki etmiştir. Bölgedeki çok sayıda âlim Fas'taki karmaşık siyasi ortamdan uzaklaşarak Senûsî'lerin de dâhil olduğu mantık ve kelama dair meşhur eserleri Mısır'a ulaştırmışlardır.⁵²

Osmanlı Devleti'nin önemli topraklarından olan Mısır ve Kuzey Afrika arasındaki ilişkiler ise 17. yy. itibarıyla güçlenmeye başlamıştır. Zira Osmanlı Mısır'ı fethettiğinde -çok geçmeden Avrupalı güçler veya yerel yöneticiler tarafından ele geçirilse de- Tunus ve Libya'yı da kontrol altına almıştır.⁵³ Osmanlı valilerinin hem Mısır'da hem de Kuzey Afrika'da bulunuşu, ortak İslam kültürü ve ticari çıkarlar bu süreçte iki bölgenin birbiriyle sık sık temas etmesini kolaylaştırmıştır. Mısır ile Fas arasında diplomatik görüşmelerin gerçekleştirildiği, her iki ülkenin yöneticileri arasında hediyeleşme ve mektuplaşmaların olduğu aktarılmaktadır.⁵⁴ Diğer yandan, iki bölge arasında geleneksel ve kültürel bir bağlılık da söz konusudur. Zira Mısır hacca giden Mağripli âlimlerin uğrak yeri olmuştur.⁵⁵ Özellikle Senûsî'nin (ö. 1276/1859) birikimini Kuzey Afrika ötesine yaymak isteyen birçok icazetli öğrenci bölgedeki mevcut siyasi kargaşadan⁵⁶ uzaklaşmak amacıyla doğuya doğru hareket etmiştir.⁵⁷ Hac niyetiyle yola çıkan birçok Kuzey Afrikalı âlim kabul gördükleri Kahire'ye yerleşmiş ve Ezher'de önemli pozisyonlara yerleşmiştir.⁵⁸ Bu durumun aynı zamanda müellifin de mensubu olduğu Kuzey Afrika kökenli bir tasavvufi tarikat olan Şâzeliliğin Osmanlı döneminde Mısır'da yaygınlaşmasına ve en popüler tarikat haline gelmesine⁵⁹ yol açmış olması muhtemeldir. Tarikatın öğretilerinin, bilhassa bir şeyin gerçekleşmesi için hakiki anlamıyla Allah'tan başka yetki ve

⁵¹ Spevack, "Mısır ve Müteahhir Eş'arî Ekolü", 696.

⁵² Spevack, "Mısır ve Müteahhir Eş'arî Ekolü", 698.

⁵³ Michael Winter, *Egyptian society under Ottoman rule, 1517-1798* (London: Routledge, 1992), 77.

⁵⁴ Winter, *Egyptian society under Ottoman rule, 1517-1798*.

⁵⁵ Khaled el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in The Seventeenth Century* (New York: Cambridge University Press, 2015), 189.

⁵⁶ İnsanların Fas Sultanı Ahmed el-Mansur'un sarayının sağladığı himaye fırsatları ve Sa'di hanedanlığının 1603'teki çöküşünden sonra Fas'ı etkileyen siyasi çalkantılar gibi çeşitli nedenlerle ülkelerini terk ettikleri düşünülmektedir. Bk. el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in The Seventeenth Century*, 154.

⁵⁷ el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in The Seventeenth Century*, 189.

⁵⁸ Winter, *Egyptian society under Ottoman rule, 1517-1798*, 114.

⁵⁹ Winter, *Egyptian society under Ottoman rule, 1517-1798*, 129.

kudret sahibi olmadığını vurgulayan Eş'arî nedensellik teorisinin Şâzelilik'le uyumu, Şâzeliliğin İbnü'l Arabî (ö. 638/1240) yorumundan kaçınması ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile taraftarlarına karşı ana akım tasavvufu savunmaları⁶⁰ bu tarikata intisabı kolaylaştırmıştır.⁶¹ Ayrıca Şâzelî geleneğinin İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309) gibi önemli büyüklerinin Mısır'da doğup yerleşmeleri de bu geleneğin Mısır havzasına tutunmasının nedenlerinden biri sayılabilir.

Görüldüğü üzere Mısır'da hususen Ezher'de, kelim ve tasavvuf coğrafi, ekonomik ve siyasi sebeplerin zemin hazırlamasıyla Doğu ve Batı Müslüman beldelerinden gelen çeşitli tesirlere maruz kalmıştır. Bu sayede bölge, çoğunlukla mantık ve felsefe ağırlıklı Doğu Eş'arî kelamı ile Kuzey Afrika kökenli ve İbn Teymiyye çizgisini tenkit eden Batı Eş'arîliği'nin kesişim noktası olmuştur. Yine de Mısır'daki Eş'arîliğinin yapısı itibarıyla Batı Eş'arîliğine daha yakın olduğu söylenebilir. Zira müelliflerin mantıksal istidlal metodundan ziyade nassa bağlı kalmaya çalıştıkları ve İbn Teymiyye'ye muhalif bir portre çizmeye çalıştıkları görülür. Buna ek olarak, bazı nakillerde İbn Teymiyye eleştirisi sûfi bir beslenmeyi gerekli kılmış ve Şâzelilik Mısır'da yaygın bir sûfi tarîkât haline gelmiştir. Ancak her ne kadar kaynaklarda Şâzeliliğin İbnü'l Arabî yorumundan kaçındığı ifade edilse de Kuzey Afrika kökenli Ezher âlimleri İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine, özellikle tezin konusunu oluşturan cüz'î irade hakkında telif ettikleri eserlerde yer vermişlerdir.⁶² Müellif Emîr de bu meyanda ondan yer yer alıntılarda bulunmuştur.

3.1.2. el-Emîrû'l-Kebîr es-Sünbâvî'nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri

el-Emîrû'l-Kebîr lakabıyla ünlenen Muhammed es-Sünbâvî'nin tam adı Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdülkadir b. Muhammed b. Abdülaziz es-Sünbâvî'dir.⁶³

⁶⁰ el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in The Seventeenth Century*, 245.

⁶¹ el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in The Seventeenth Century*, 169.

⁶² Ebû İshâk (Ebü'l-İmdâd) Burhânüddîn İbrâhîm b. İbrâhîm b. Hasen el-Lekânî (ö. 1041/1632) Mısır'da doğan Kuzey Afrika kökenli bir âlimdir. "Allah'ın veli kullarından hiçbirisi var olma esnasında kudretin makdûra taalluk edişini temaşa etmiş midir?" şeklindeki soruya verdiği cevapta İbnü'l-Arabî'den iktibas yapar. Bk. Muhammed b. Muhammed el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvî, *Hâşiyetü'l-Emîr 'alâ İthâfî'l-mürîd*, thk. Muhammed Adnan eş-Şerfâvî (Şam: Darü't-Takva, 2023), 1/715.

⁶³ Muhammed b. Muhammed Mahlûf el-Münestirî, *Şeceretü'n-nûri 'z-zekiyye fî tabakati'l-Mâlikîyye* (Lübnan: Darü'l kütübi'l-ilmiyye, 2003), 1/520; Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l İlm li'l Melâyîn, 2002), 7/71; Adil Nüveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirin min sadri'l-İslam ilâ'l-asri'l-hâdir* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhid es-sekafî li't-telif ve't-terceme ve'n-neşr, 1999), 2/631.

Mısır'ın *Menfelût* bölgesine ait *Sünbû* kazasında hicrî 1154 (m. 1741) yılında dünyaya gelmiştir.⁶⁴ Aslen Mağripli olup, Mâlikî mezhebindedir. Kendisine *emîr* lakabı Yukarı Mısır'da⁶⁵ Emîrlik görevi yürüten dedesi ve babası Abdülkadir'in otoritesi ve halk nazarındaki yüksek mevkisi sebebiyle verilmiştir.⁶⁶ *Kebîr* sıfatı ise el-Emîru's-Sağîr olarak bilinen oğlundan ayrıştırılması içindir.⁶⁷ el-Emîru'l-Kebîr, 9 yaşında ailesiyle birlikte Kahire'ye⁶⁸ taşınmış, hocası Şeyh Müneyyir'in yanında Kur'an-ı Kerim'i hatmetmiş, *Şâtubiyye*, *Dürra* ve *Tayyibe* tarikleriyle kıraat öğrenmiştir.⁶⁹ İlk eğitimini babasından alıp, ciddi anlamda ilim tahsiline on üç yaşında başladığı,⁷⁰ ilk ezberlediği eserin *el-Ecrûmiyye* metni olduğu⁷¹, yirmi yaşına ulaştığında eser telif etmeye ve ders vermeye başladığı⁷² da kaynaklarda geçer. Döneminin Mâlikî, Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî âlimlerden dersler almış ve eğitimini icazetle tamamlamıştır. Sünbâvî ayrıca hocalarının en önemlisi, Mâlikî fikhının önde gelen isimlerinden olup Mâlikî fikhına dair eser şerhlerine ilk hâşiyeleri yazan Ali b. Ahmed es Sa'îdî el-Adevî (ö.1188/1775) ile yirmi seneden fazla birlikte bulunmuştur. İlmî hayatı konusundaki etkisini ve ona gösterdiği ihtiramı şu şekilde ifade etmiştir: "Hakikatte bizim nispetimiz onadır, ondan çok istifade ettim".⁷³ Müellif bu çalışmanın temelini oluşturan *Matla'u'n-Neyyireyn* isimli eserinin girişinde de hocası Adevî'ye yer vermiş, onun hakkında "şeyhimiz ve mürebbimiz" ifadesini kullanmıştır.⁷⁴ Adevî dışında, yine kendisinden Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akaid*'ini ve Nevevî'nin *Erbâ'in*'ini birlikte okuduğu Muhammed el-Büleydî (ö.1863), Mağrip âlimlerinin önde gelenlerinden ve kendisinden İmam Mâlik'in *Muvatta*'sını okuduğu Muhammed et-Tâvûdî⁷⁵ (ö.1793) ve Ali b. Muhammed es-

⁶⁴ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn* (Beirut: Mektebü'l Müsennâ, ts.), 9/68.

⁶⁵ Mısır'ın Akdeniz sahiline yakın delta kısmı Aşağı Mısır ve antik Memfis şehriden güneydeki Asvan'a kadar olan Nil vadisinin çevresi Yukarı Mısır olarak isimlendirilmektedir. Bk. Ahmet Kavas, "Saîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008).

⁶⁶ Nüveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirin min sadri'l-İslâm ilâ'l-asri'l-hâdir*, 2/631; Muhammed. Muhammed el-Emîru'l Kebîr es-Sünbâvî, *Mecmu'u resâili'l-Emîr*, thk. Muhammed Adnan eş-Şerfâvî (Şam: Darü't Takva, 2023), 9.

⁶⁷ el-Emîru'l Kebîr es-Sünbâvî, *Mecmu'u resâili'l-Emîr*, 10.

⁶⁸ Yûsuf İlyân Serkîs, *Mu'cemu'l-matbû'âti'l-arabiyye ve'l-mu'arrabe* (Mısır: Matba'atü Serkîs, 1928), 2/473.

⁶⁹ el-Emîru'l Kebîr es-Sünbâvî, *Mecmu'u resâili'l-Emîr*, 16.

⁷⁰ el-Emîru'l Kebîr es-Sünbâvî, *Mecmu'u resâili'l-Emîr*, 10.

⁷¹ Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, *Tarihü 'acaibu'l-âsâr fi't-terâcimi ve'l- ahhâr* (Beirut: Daru'l-Cil, 1978), 3/573.

⁷² el-Emîru'l Kebîr es-Sünbâvî, *Mecmu'u resâili'l-Emîr*, 11.

⁷³ el-Emîru'l Kebîr es-Sünbâvî, *Mecmu'u resâili'l-Emîr*, 12.

⁷⁴ el-Emîru'l Kebîr es-Sünbâvî, *Mecmu'u resâili'l-Emîr*, 13.

⁷⁵ el-Emîru'l Kebîr es-Sünbâvî, *Mecmu'u resâili'l-Emîr*, 14.

Sekkât (ö.1769), Hanefî fikhını ve geometri, astronomi gibi diğer ilimleri kendisinden tahsil ettiği Hanefî âlim Hasan el-Cebertî (ö.1774)⁷⁶, Yusuf el-Hıfînî (ö.1763) ve kardeşi Halvetiyye-Şâbâniyye tarikatının Hifniyye kolunun kurucusu ve aynı zamanda Şâfî olan Muhammed el-Hıfînî (ö.1767), Şafî fakih ve dil âlimi Ahmed el-Cevherî (ö.1801), Atıyye b. Atıyye el-Echûri (ö.1776), Ahmed b. Abdulfettah el-Mellevî (ö. 1767) ders aldığı âlimlerden bazılarıdır.⁷⁷ Ahmed el-Cevherî'den ise sonrasında üzerine hâşiye yazacağı *Cevheretü't-tevhîd* şerhini okumuştur.⁷⁸ Müellif Emîr aynı zamanda sûfî meşrebiyle de ön plana çıkan âlimlerdendir. Bu sebeple kaynaklarında Zerrûkî, Vefaî, Şâzelî, İdrisî, Nakşibendî, Kâdirî ve Rifâî tarikatlarının önderlerinden senetler zikrettiği nakledilir.⁷⁹

el-Emîrû'l-Kebîr'in, ilim tahsilindeki çeşitliliği eser telifinde de kendini göstermektedir. Zira o, fıkıh, kelam, kıraat, tefsir, Arap dili, tasavvuf ve hadis başta olmak üzere birçok ilim dalında eserler kaleme almıştır. Müellifin ilimler tasnifine ve ilimlerin kendi içindeki hiyerarşisine dair şöyle dediği nakledilir:

Hadis ilmini, tefsire ve diğer şer'î ilimlere önceledim, çünkü tefsir ve diğer bütün şer'î ilimler hadise dayanır, onlar Resulullah'ın (s.a.v) sözlerinden türetilir. Kelam ilmini de bu zikredilenlerin sonuna getirdim, çünkü tevhid Allah Teâlâ'nın kelimelerinden türetilir. Ve kıraat ilminin kendisine gelince, o tüm hikmetlerin ve ilimlerin önderidir. O sebeple hakiki bir başlangıçla; onunla başladım, sûfî kitaplarını ve yollarını da bunlardan sonra zikrettim, çünkü bu ilim onlardan elde edilen öz"dür. Şüphesiz şeriat, şeriatı bilmek, öncelikli ilimleri bilmek, anlamak için meseleleri, konuları bilmektir; yol ise onlarla amel etmektir. Hakikat sırlar ve nurlardır ki faydası; yani meyvesi ameldir.⁸⁰

Emîr'in ismi, Mağrip ülkeleri başta olmak üzere birçok beldede ünlenmiş, kendisinden ilim almak üzere bu beldelerden çok sayıda öğrenci kendisini ziyaret etmiş ve onun rahle-i tedrisinde yetişmişlerdir. el-Emîrû's-sağîr lakabıyla bilinen oğlu Muhammed (ö.1866) başta olmak üzere, İbrahim b. Muhammed el-Bâcûrî (ö. 1860), Ali ez-Zevâlî el-Mehdevî, Salih b. Abdülcebbar el-Ferîşî, Şeyh Mustafa el-Ukbâvî, Ahdem es-Sâvî, Şeyh Hasan el-Ebtahî, Şeyh Hicâzî, Şeyh Ali b. Abdilhak

⁷⁶ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvî, *Mecmu'u resâili'l-Emîr*, 14.

⁷⁷ Muhammed b. Muhammed el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvî, "Matla'u'n-neyyirayn fî ma yeteallaku bi'l-kudrateyn", *Risaletâni fî ef'âli'l 'ibad el-'İkd el-cevherî ve matla'un neyyirayn fî ma yeteallaku bi'l kudrateyn*, thk. Said Fûde (Ürdün: Dârü'l Usuliyân li'd Dirâsâti ve'n Neşr, 2016), 96.

⁷⁸ Ezher müderrislerinden ve Mâlikî mezhebinin önde gelen simalarından İbrahim el-Lekânî'nin *Cevheretü't-tevhîd* adlı Eş'arî akaidine dair bir gecede yazdığı manzum bir eseri vardır. Müellif Emîr, Lekânî'nin oğlu Abdüsselam tarafından yazılan şerhine hâşiye kaleme almıştır.

⁷⁹ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvî, *Mecmu'u resâili'l Emîr*, 16.

⁸⁰ Mahlûf el-Münestirî, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakati'l-Mâlikiyye*, 1/521.

el-Kûsî (ö.1878), Şeyh Ahmed Minnetullah bu öğrencilerinden bazılarıdır. Tabiatı itibâriyle yufka yürekli, yumuşak huylu olduğu, fasih bir dile sahip olduğu, tahkiklerinde titiz ve dikkatli davrandığı, zahir ve batın ilimleri kendinde topladığı kaynaklarda ifade edilmektedir. Kendisinin, zamanının ilmi imkânlarını ve değişen şartlarını gözeterik şöyle dediği ifade edilir:

Sayısı artan ve kabul gören usul kitaplarının metin ve senetleri tahkik edilmiştir. Öyle ki onu müzâkere eden kimseye bu durum kapalı kalmaz. Şimdi yapılacak görev, anlamının araçlarını elde etmek ve fehmi itkâna erdirmektir, metni ve senedi ezberlemek değil. Bazı Tunus âlimlerinden bana onlara şöyle dediği ulaştı, filan kimse şu kitabı senediyle ezberlemiş. Şöyle dedi: Peki ne olmuş? Onunla Tunus şehrinde bu kitabın bir nüshası daha artmış oldu.⁸¹

İlmi donanımı hakkında tarihçi Abdurrahman el-Cebertî (ö.1240/1825) “Onunla Mısır diyarında ilimlerde reislik sona ermiştir.” ifadesini kullanır.⁸² Hicrî 1232 yılında (m. 1917) Zilkade ayında Kahire’de vefat etmiştir. Cenazesi çok kalabalık bir ortamda gerçekleşmiş ve Şâzeliyye tarikatının Afifiyye kolunun kurucusu Şeyh Abdü’l-Vehhâb el-Affî’nin türbesi yanına defnedilmiştir.⁸³

Müellif el-Emîrû’l-Kebîr fıkıh, kelim, tefsir, kıraat, hadis gibi çeşitli ilim dallarında eser telif etmiştir. Şahıs özel isimleri, cins özel isimleri, cins isimleri ve bu istilahlardan arasındaki farkları konu edinen *İthâfu’l-ins fi’l alemiyyeti ve ismi’l-cins* isimli eseri, *Hâşiye alâ şerhi İbn Hişâm li-Muhtasarihi’ş-Şüzûr*, *Hâşiye ala şerhi’ş-Şeyh Hâlid ale’l-Ezheriyye*, *Hâşiye alâ Muğni’l-lebîb* nahiv eserleri arasında zikredilebilir. *Hâşiye alâ şerhi’l-Mellevî ale’s-Semerkandiyye fi’l-isti’ârât* belâgate dairidir. *Şerh alâ Garâmi Sahih fi mustalahi’l-hadis* hadise, *Tefsîru’l-muavvizeteyn*, *Tefsîru sureti’l-kadr*; diğer adıyla *İnşirahi’s-sudûr fi beyâni leyleti’l-kadr* ve *Şerhu risâleti’l-besmeleti ve’l hamdeleti li’s-Sibbân*, tefsir eserlerindedir. Hem tefsir hem fıkıh eseri kategorisinde değerlendirilebilir olan *Tezyînu’l-makâleti fi beyâni’l-keleleti* isimli eseri Kur’ân-ı Kerîm’de geçen *kelâle* kelimesinin manası hakkında bir risaledir.⁸⁴ Yine müellif, Bakara sûresinin 35. âyetindeki *وَكَلَّا مِنْهَا رَعْدًا حَيْثُ شِئْتُمَا* ibaresinin ve Âl-i İmrân 128. âyetindeki *لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ* ibaresinin tefsiri hakkında risale yazmıştır.

⁸¹ el-Emîrû’l Kebîr es-Sünbâvi, *Hâşiyetü’l-Emîr ‘alâ İthâfu’l-mürîd*, 1/33-34.

⁸² el-Cebertî, *Tarihü ‘acaibu’l-âsâr fi’t-terâcimi ve’l-ahbâr*, 3/573.

⁸³ Mahlûf el-Münestirî, *Şeceretü’n-nûri’z-zekiyye fi tabakati’l-Mâlikiyye*, 1/522.

⁸⁴ el-Emîrû’l Kebîr es-Sünbâvi, *Mecmû’u resâli’l-Emîr*, 27.

el-Vazîfetu's-Şâzeliyye, Risâletun fî hukmi's-semâ'i ve Risâletün fî şerhi kavli'l-kâil “zârani'l mahbûbu fî riyâdi'l as tasavvufa dair, *Menâsiku'l-Emîr, el-İklîl şerhu Muhtasari Halîl, el-Mecmu fî fikhi'l-Mâlikîyye ve şerhi Dav'u's-şumu' ala şerhi'l-Mecmu'* ve *el-Kevkebu'l-münîr fî fikhi'l-Mâlikî, Mâlikî fikhına dair eserlerindedir. Mecmu'* isimli eseriyle ilgili olarak, Şeyhi Sa'idî'nin bir yerde duraklasa takılsa, “Emîr'in muhtasarını getirin, zira o güvenilir bir eserdir.” dediği nakledilir.⁸⁵

Es'iletün ve ecvibetün an tahârati'l-kebi 'inde'l-Mâlikîyye, Es'iletün ve ecvibetün an ahkâm fikhiyyetin etet mine'l-ciheti'l-kibliyye, el-Bedru'l-munîr diğer adıyla *Hâşiyetu'l-Emîr ala Şerhi'z-Zerkâni 'alâ Muhtasari Halîl*⁸⁶, *el-Feyzu'r-rabbâni 'alâ şerhi'z-Zerkâni* veya diğer adıyla *Hâşiyetü alâ şerhi'z-Zerkâni ala'l-İzziyye*⁸⁷ de Mâlikî fikhı hakkındadır. Feraiz konularını özetleyen *er-Rahbiyye* manzumesinin en meşhur şerhlerinden biri olan “Şenşûriyye” metni üzerine de hâşiyesi vardır.⁸⁸ Yine, *Hâşiyetü alâ şerhi İbni Türkî ale'l-Aşmaviyye* ismiyle Abdalbâri el-Aşmâvî er-Rıfâî'nin Mâlikî fikhı metinlerinden *Aşmâviyye*'nin İbni Türkî şerhi üzerine hâşiyet kaleme almıştır. Onu, Ahmed b. Türkî *el-Cevâhiru'z-Zekiyye* adıyla şerhetmiştir.⁸⁹ Yine *Risâletun fî hukmi' sema'* adıyla müzik aletlerinin ve müzik dinlemenin hükmüne dair fikhî bir risale kaleme almıştır.

Risâletün teteallaku fî kadri'l-meddi fî kelimeti't-tevhîd, Risâletün fî taklîdi'l-eimmeti'l erba'a, Risâletün fî hukmi lahni'l-kurrâi ve'l-inkar alâ men yekûlü bi kufri'l-lâhin, Risâletün fî şerhi ve i'rabi kavli'n-nebî “ni'me'l-abdu suheybun” diğer risalelerine örnek verilebilir. *Şeza'l-edebu fî uluvvi'l-isnâdi ve'n-neseb* müellifin hocalarını ve okuduğu kitapları zikrettiği eseridir.⁹⁰

Hâşiyetü alâ şerhi's-Şeyh Hâlid ale'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye kıraate dairdir. *Ref'u-telbîs amma yüs'elü bihi ibni Hamîs, Semeru't-temâm fî şerhi Âdâbi'l-fehmi ve'l-efhâm, Behcetü'l-ins ve'l-itnâs, Ahmed el-Mısrî el-Gîtî eş-Şafîî'nin (ö. 1573) İbtihâc fî'l-keîâm ale'l-İsrâ ve'l-mi'râc* isimli eserine yazdığı *Hüsni'z-zikrâ fî şe'ni'l-isrâ*

⁸⁵ el-Cebertî, *Tarihü 'acaibu'l-âsâr fî't-terâcimi ve'l-ahbâr*, 3/573.

⁸⁶ el-Emîrî'l Kebîr es-Sünbâvi, *Mecmu'u resâili'l-Emîr*, 26.

⁸⁷ el-Emîrî'l Kebîr es-Sünbâvi, *Mecmu'u resâili'l-Emîr*, 30.

⁸⁸ el-Emîrî'l Kebîr es-Sünbâvi, *Mecmu'u resâili'l-Emîr*, 30.

⁸⁹ el-Emîrî'l Kebîr es-Sünbâvi, *Mecmu'u resâili'l-Emîr*, 29.

⁹⁰ el-Emîrî'l Kebîr es-Sünbâvi, *Mecmu'u resâili'l-Emîr*, 36.

isimli şerh, *Şerhu kasîdeti bâet sü'âd, Şerhu'l-mebhasi'l-ahîr min muhtasari Halîl*, matematiğe dair kaleme aldığı *Şifâu'l-galîl li zevâli ma eşkele min havzi's-selsebîl* risalesi ve *Netâicu'l-fikri fî âdâbi'z-zikri* diğer eserlerinden bazılarıdır.

Kendisine nispet edilen eserler arasında takrirat türünde eserler de mevcuttur. Bunların büyük olasılıkla öğrencilerinin derste aldıkları notların derlemeleri olduğu ifade edilir.⁹¹ Eşmûni'ye ait Malik'in *Elfiyyesi*'nin ve *el-Hikemü'l-Atâiyye* şerhi üzerine kaleme alınan takriratlar buna örnek verilebilir.

Ek olarak, *Risâletun fî i'râbi'l-kelime'l-müşerrikâti (lâ ilâhe illallah, er-Ribhu'l-müeyyed, Müselsel-i âşûra, Şerhu hadîs "men bena lillahi mesciden yuzkeru fihî kemîfhasi kudâtin benallahu lehu beyten fî'l-cenneti", Münteha'l-meâribu alâ kifâyeti't-tâlib ve en-Nuhbetu'l-behiyyetu fî'l-ehâdisi'l-mekzûbeti ala hayri'l-beriyyeti* isimli eserler de kendisine nispet edilir.⁹²

➤ Kelamla alakalı eserleri:

Şerhu kifâyetü'l-murîd ve ğaniyyetu't-tâlib li't-tevhîd: Şeyhi Allâme es-Sekkât'ın İmam Senûsi'nin (ö. 1859) *Ümmü'l-berâhîn* olarak da bilinen *el-Akîdetü's-suğrâ*'sına yazdığı manzum eserin şerhidir.⁹³

Hâşiye ala ithâfi'l-mürîd şerhu cevherati't-tevhîd: Abdüsselam el-Lekâni'nin, Ezher müderrislerinden olan ve aynı zamanda sûfiliği ile bilinen babası İbrahim el-Lekâni'nin (ö. 1631), şeyhi Osman eş-Şernûbi'nin işaretleriyle bir gecede yazdığı ifade edilen *Cevheratü't-tevhîd*⁹⁴ isimli akaid manzumesinin şerhine yazdığı hâşiyedir. Kelam ve akaide dair en önemli eserlerindedir.

Tuhfetu'l-mürîd fî mâ yeteallaku bi ef'âli'l-abîd: Kulların fiilleri ile alakalı olan bu kelam eserinde müellif Emîr şeyhi Ahmed Derdîr el-Adevî'nin (ö. 1786) *Şerhu's-*

⁹¹ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvi, *Hâşiyetü'l-Emîr 'alâ İthâfi'l-mürîd*, 1/40.

⁹² el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvi, *Hâşiyetü'l-Emîr 'alâ İthâfi'l-mürîd*, 1/56-57.

⁹³ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvi, *Mecmu'u resâli'l-Emîr*, 37.

⁹⁴ Emrullah Yüksel, "Cevheretü't-Tevhîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/457.

sağır ve *Şerhu'l-kebir* olarak bilinen şerhlerine dayandığını ifade etmiştir. Eseri şöyle başlatır:

Allah'ın mevcut olduğuna şahadet ederim, onun varlığına yarattıkları delalet etmiştir. Zira mahlûkata muhakkak onu yaratacak, rızıklandırarak, öldürecek ve diriltecek bir yaratıcı gerekir. Ve o kadimdir, başlangıcı yoktur. Çünkü eğer başlangıcı olsaydı ezelde mâdum olurdu, onu var edecek bir şeye ihtiyaç duyardı. İlah ise başkasına ihtiyaç duymaz.⁹⁵

Bu eseri öğrencisi Zebîdî *Fethü'l-kadir alâ metni'l-üstâzi'l Emîr* adıyla şerhetmiştir. *Takrirât ala Şerhi'l-Akâid en-Nesefiyye* ve *Takrirât ale'l-Akîdeti'l-kübrâ: Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid* ve İmam Senûsi'nin *Akîdetu'l-Kübrâ* adlı eseri hakkındadır.

Risâletun fi şerhi kavlihîm fi sıfâti'l-hakki "vâhidun lâ min killetin": Allah'ın sıfatları hakkında "Birdir, ancak azlık yönünden değil." sözünün açıklaması hakkında bir risaledir. Müellif kelam kitaplarında geçen bu ifadenin anlamını araştırır.⁹⁶

Risâletun fi'l-ferâğî'l-mütevehhem ve tealluku'l- 'ilmi bi'l-mevcûdi'l-muhakkak evi'l-mukadder fekat (Vehmedilen boşluk ve ilmin gerçekleşmiş veya sadece takdir edilmiş mevcuda taalluk etmesi hakkında bir risale): Bu risale iki soruya cevap olarak yazılmıştır. İlki hava ve cisimler için zarf olan ve boşluk olarak düşündüğümüz şeyin (*ferâğ mütevehhem*) hâdis veya ezeli olması, ve ademî olmasına rağmen hâdis ise hâdisliğinin hakikati hakkındadır.⁹⁷ Risaledeki ikinci soru ise ilmin akli hükümlerin vâcip, müstahîl ve mümkünden oluşan üç kısmının tamamına taalluk etmesi yaygın görüş iken Şeyhi Mellevî'nin ilmi, muhakkak veya mukadder mevcuda tahsis etmesinin açıklaması hakkındadır.⁹⁸

Matla'u'n-neyyireyn fi mâ yeteallaku bi'l-kudrateyn: Kulların fiileri hakkındaki bu risalenin muhtevasını oluşturan sorular aslında Emîr'in şeyhi Saîdî'ye yöneltilmiş, ancak o meşguliyeti dolayısıyla cevaplandırma görevini öğrencisine tevdi etmiştir.

⁹⁵ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvi, *Hâşiyetü'l-Emîr 'alâ İthâfî'l-mürîd*, 1/13.

⁹⁶ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvi, *Hâşiyetü'l-Emîr 'alâ İthâfî'l-mürîd*, 1/47.

⁹⁷ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvi, *Mecmû'u resâili'l-Emîr*, 319.

⁹⁸ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvi, *Mecmû'u resâili'l-Emîr*, 319.

el-Kavlü'l-meysûr fî ma'na'z-zulmeti ve'n-nûr: Müellif, Sudan kralı ve veziri tarafından kendisine yöneltilen zulmet (karanlık) ve nûrun (aydınlık) mâdum mu yoksa mevcut mu olduğuna ilişkin soruya cevap olarak kaleme almıştır.⁹⁹

Risâletun fî şerhi nazmi's-Sücâi bi envâi'l-münâfât: Muhammed es-Sücâî'nin (ö.1783) mantığa dair yazmış olduğu manzum eserini açıklamak üzere kaleme alınmıştır.¹⁰⁰

Risâletun fî şerhi kavlihi aleyhisselâm "lev âşe İbrahîmu lekâne nebiyyen": "İbrahim eğer yaşasaydı peygamber olurdu." hadisi hakkında bir risaledir.

Fetâvâ kelâmiyye müteferrîkâ (Kelâmla alakalı çeşitli fetvalar): Kadim ilmin sonsuzlara taallukunun, nûr-i Muhammedî'nin ve meleklerin mâhiyetinin açıklanması hakkında üç risâleden oluşur.¹⁰¹

3.2. "Matla'u'n Neyyireyn" İsimli Eserin Genel Muhtevası

el-Emîrû'l Kebîr'in *Matla'u'n-Neyyireyn* isimli eseri, hocasına yöneltilen birtakım sorulara cevaben kaleme alınmıştır. Mısır havzasının meşhur Mâlikî fıkı âlimlerinden Ali b. Ahmed el-Adevî kulların fiilleri meselesi ile ilgili kendisine yöneltilen birtakım sorulara meşguliyetinden dolayı vakit ayıramamış, bu sebeple öğrencisi Emîr'i görevlendirmiştir. Müellif şeyhinin, soruların cevaplarını kabaca kendisine öğrettiğini ve cevaplar ken kendisinin de eklemeler yapmasını istediğini eserin başında ifade eder.¹⁰² Risale metninde "dedim", "söylerim" lafızlarının aslen şeyhine ait olduğunun altını çizer. Bu açıdan eser kulların fiillerine ilişkin sorular ve müellifin, hocası Adevî'nin kabataslak cevaplarının detaylı açıklamaları üzerinden ilerler. Önce sorular zikredilir. Sonrasında müellif direkt cevabı vermeden önce konuyu uzun uzadıya açıklar. Risalenin sonunda ise sorulara ve cevaplara ilişkin mülâhazalarını ekler.

⁹⁹ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvi, *Mecmû'u resâili'l-Emîr*, 41.

¹⁰⁰ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvi, *Mecmû'u resâili'l-Emîr*, 337.

¹⁰¹ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvi, *Mecmû'u resâili'l-Emîr*, 395-397-399.

¹⁰² el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvi, "Matla'u'n-neyyirayn fî ma yeteallaku bi'l-kudrateyn", 110.

Müellifin eseriyle ilgili dikkat çeken bir husus şudur: O eserin başlangıcına hocası Şeyh Sıbbân'ın Eş'arî ve Mâtürîdîliği uzlaştırma çabası ile bilinen Tâceddin es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) eseri *Cem'u'l-Cevâmi'*'nin mukaddimesine yazdığı hâşiyesinde kulların fiillerine dair sözünü ekler. Kendinden önceki görüşlerin ve usul kitaplarının bir sentezi olması bakımından dikkat çeken bu eserin Hanefî ekolünün usul kitaplarına ve görüşlerine de yer verilmekle birlikte daha çok Şâfiî (mütেকellimîn) ekolüne bağlı kalınarak yazıldığı ifade edilir.¹⁰³ Söz konusu mukaddimeye göre fiil mastar ve mastar ile hâsıl olan mânâ olmak üzere iki kısma ayrılır. Fiilin meydana getirilişi yani ikâ, yalnızca kudretin makdûra ilişmesinden (taalluk) ibaret olduğu için emr-i itibârî olarak kabul edilir. Hâdis tarafından ise kesb ve mukârenet olarak isimlendirilir.¹⁰⁴ Şeyh devam ederek, İmam Eş'arî'nin sözüne göre bir kimse elini hareket ettirmek istediğinde dört durumun söz konusu olduğunu ifade eder:

i. İki vücûdî emir

- Hareket
- Kulun kudreti

ii. İki itibârî emir

- Kadim kudretin harekete taalluk etmesi (yaratması ve vücûda getirmesi)
- Kulun kudretinin bu hareketle birlikteliği (mastarî mânâ ve kesb)¹⁰⁵

Bu noktada hareket Allah tarafından yaratılmış, kul tarafından ise kesbedilmiş olmaktadır. Yaratma emr-i itibârîye ilişmediği gibi, sorumluluk da yaratmaya ilişmez. Yani kulun kesbettiği emr-i itibârîde Allah'ın yaratımı söz konusu değildir. Bu şekildeki bir açıklamada kulun etki alanı olan emr-i itibârî “yok” kabul edilmekte, fiilin hâsıl bi'l-mastar yönü ise yalnızca Allah'ın tasarrufunda kabul edilmektedir. Mukaddimenin akabinde müellife ve hocasına yöneltilen sorular şu şekilde ifade edilir:

Bazı Ehl-i sünnet âlimler tarafından telif edilen kitaplarda şu ibânelere rastlanır: Kulun kudreti müessirin fiili eylemesinde ve onu vücûda getirmesinde şarttır. Bunu söyleyenler arasında

¹⁰³ Ali Bardakoğlu, “Cem'u'l-Cevâmi'”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/343.

¹⁰⁴ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvî, “Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn”, 105.

¹⁰⁵ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvî, “Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn”, 105.

İmam Mâtürîdî ve İmam Eş'arî zikredilebilir. Ancak ikisi arasında kulun, fiilin eylemesi konusunda rolünün olup olmadığı ile ilgili ihtilaf vardır. Mâtürîdî'ye göre kulun eylemede rolü vardır, Eş'arî'ye göre ise yoktur. Eş'arî demiştir ki, Allah kulda bir tür kudret ve irade yaratır. Sonra onun fiilini kudretine ve ihtiyârına mukârin olarak vücûda getirir. Ancak kulun kudretinin tesiri yoktur, zira bu takdirde iki müessirin tek bir eser üzerinde etkin olması problemi ortaya çıkar. Dolayısıyla ihtiyâr fiille birlikte. Mâtürîdî ise mevcûdâtın tamamı Allah'ın kaza ve kaderi ile meydana gelir demiştir. Allah'ın iradesi her oluşa (kâin) taalluk eder, ve kulun tüm fiilleri kulun kudret ve iradesi sebebiyle değil onlarla birlikte olmak suretiyle Allah'ın mahlûkudur. Bu noktada Mâtürîdî Eş'arî'ye muvâfıktır ancak ona cüz'i iradenin ve insanda bulunan iyiliğe ve kötülüğe taalluk edebilen kalbî iradelerin yaratılmış olması hususunda muhalefet eder. Bu noktada Mâtürîdî, onların hâriçte mevcut olmadıkları için yaratıma ihtiyaç duymadıklarını söyler. Müellifin bu sözleri doğru mudur? Mâtürîdî ve Eş'arîlerde kuldaki cüz'i ihtiyâr konusundaki fark nedir? Mahlûk mudur? Kuldaki mahalli nedir? Bizi bilgilendiriniz.¹⁰⁶

Görüldüğü üzere sorulan soruların içeriğini cüz'î ihtiyâr konusunda iki mezhebin ihtilaf ettiği noktanın tam olarak ne olduğu, eğer fiilde fâilin rolü yoksa nasıl kâsib olarak isimlendiği, cüz'î ihtiyârın mahlûk olup olmadığı ve kuldaki mahalli vb. ifadeler oluşturur. Müellif bu sorulara direkt cevap vermez, öncesinde konu ile alakalı mezheplerin tutumlarını açıklar, sâili (soruyu soranı) cevaba hazırlamak üzere mezheplerin tutumları ile ilgili birtakım konulara değinir. Bu konular kısaca şu şekilde ifade edilebilir: İki mezhebe göre kudretin rolü ve taallukları, fiili sıfatların kadim ya da hâdis olması meselesi, kudret, irade ve ihtiyârın mâhiyetleri ve aralarındaki fark, bekâ sıfatı ve arazların bâki oluşu, hâller ve itibarların farkları, teklîfin geçerliliği sorunu ve görüşleri ihtilaflı Eş'arî alimler. Bu bakımdan eserin içeriğini sözü geçen başlıkları esas alarak detaylandırmak yerinde olacaktır.

3.2.1. Emîr'de Kadim ve Hâdis Kudretin Rolü ve Fiili Sıfatlar Meselesi

Müellif el-Emîr'ü'l Kebîr şeyhi Adevî'ye ve dolaylı olarak kendisine yöneltilen, Mâtürîdî ve Eş'arîlerde cüz'î ihtiyâr konusundaki farklılığa, onun yaratılmış olup olmadığına ve mahalline dair soruya kudret kavramını açıklayarak başlar. O, Eş'arî terminolojiyi kullanarak kudretin ezeli ve veya hâdis olması üzerinden iki mezhep arasındaki farkı açıklar. Allah'ın kudretini zâtına eklenen vücûdî bir sıfat olarak kabul etmekle beraber onun kudretinin kâinatla ilişkisini Eş'arîlikle uyumlu biçimde iki kategoride inceler: İlki potansiyel kudreti karşılayan salûh ezeli (kadim) taalluk ve ikincisi tencîzî hâdis taalluktur. İkincisi, hâriçte fiilin oluş anında fiile mukârin

¹⁰⁶ el-Emîr'ü'l Kebîr es-Sünbâvî, "Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn", 113.

olan (onunla aynı sırada olan), ancak düşünülduğünde fiilin oluşundan önce gelen ve fertleri değişebilen var veya yok etme kabiliyetidir.¹⁰⁷

Kudretin taallukunun fertleri, İmam Eş'arî'de fiili sıfatlardır ve hâdistir. Şöyle ki, bu taalluklar itibâr kâbilinden olduğu için her an yokluktan sonra yenilenmektedir, varlıkları da yoktur. Bu şekilde ifade edildiğinde, Emîr'e göre hâdis olanın kadim bir varlıkta sâbit olmasının bir mahzuru olmaz.¹⁰⁸ Zira Eş'arîler taalluklara varlıktan hiçbir pay biçmezler. O sebeple kadim olanın hâdisle nitelenmesinde bir problem olmadığı ifade edilir. Diğer bir deyişle, fiili sıfatlar emr-i itibârî olarak ele alındığı için yaratma eylemi âlemin içinde meydana gelse bile -sırf emr-i itibârî yok hükmünde olduğundan- Allah'ta böyle bir sıfatın kâim olması eleştirilemez.

Diğer yandan Mâtürîdiler fiilî sıfatların kadim olduğunu savunurlar. Onların zâtî ve kudretten başka bir sıfat olduğunu ifade ederler. Fiili sıfatlar “yaşam” mefûlüne taalluk ederse *ihya* (diriltme), ölüm mefûlüne taalluk ederse *imâte* (öldürme) olarak isimlendirilir. Hakikatte bunların hepsi tek bir sığata râcidir, ancak taalluklarının farklılaşması sebebiyle farklı farklı isimleri vardır.¹⁰⁹ Fiilin nihâi anlamda gerçekleşmesini sağlayan asıl sıfat tekvin sıfatıdır. Bu anlamda iki mezhep arasındaki fark Mâtürîdilere göre tekvin adında müstakil bir sıfat olması; ancak Eş'arîler için kudret ve iradenin, tekvinin görevini zaten üstlenmiş olmasıdır.

Tekvin-mükevven meselesi aynı zamanda fiillerin ikili bir yapıya sahip oluşu ile dolaylı yoldan irtibatlıdır. Bilindiği üzere Allah'ın öldürmek, diriltmek, rızık vermek vb. fiili sıfatları Eş'arîlere göre hâdis, Mâtürîdilerce kadim olarak nitelendirilir. Eş'arîlerde, Allah'ın kudretinin hâdis bir alemde cereyan eden her türlü oluş ve bozuluşa dair fiile ilişmesi (*taalluku*) tekvin sıfatıyla değil kudretin bizzat kendisi ile meydana gelmektedir. Bu ilişkiyi Eş'arîler emr-i itibârî ile ifade ederken Mâtürîdilerde bu görevi tekvin sıfatı üstlenir. Emîr'in dahil olduğu üzere Eş'arîler nezdinde tekvin itibârî mâhiyeti sebebiyle müstakil bir sıfat olarak kabul görmez. Onlara göre tekvine gerek kalmaksızın kudretin taalluku mükevveni meydana getirir.

¹⁰⁷ el-Emîrî'l Kebîr es-Sünbâvî, “Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn”, 113.

¹⁰⁸ el-Emîrî'l Kebîr es-Sünbâvî, “Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn”, 113-114.

¹⁰⁹ el-Emîrî'l Kebîr es-Sünbâvî, “Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn”, 114.

Mâtürîdîlerin çoğuna göre tekvin yani yaratma, mükevven yani yaratma hâdisesi sonucunda meydana gelen mevcut şeyden başka bir şey olarak telakki edilir. Bu anlamda Mâtürîdîler tekvin ve mükevvenin birbirinin aynısı olmadığı ifadesiyle fiil ve mefûl ayırımına vurgu yaparlar. Her ne kadar hâriçte fiil, mefûl dışında gözlemlenemese de akıl fiilin bu anlamda iki yönü olduğuna hükmeder. Diğer bir deyişle, fiilin îka ve hâsıl bi'l-mastar olmak üzere iki yönlü biçimde çözümlenmesi, tekvin ve mükevvenin birbirinden ayrı olduğu görüşünün kabûlüne dair ipucu verir. Örneğin yazma eylemi, yazının yaratımı olarak tekvinin eseri kabul edilir, yazı ise yazma eyleminin somutlaşmış ve fizik dünyada meydana gelmiş mevcut haliyle mefûlü karşılar. İkâ yazma eylemini, hâsıl bi'l-mastar ise yazı manasını temsil eder. Bu noktada Molla Aliyyü'l-Kârî Matürîdî akaid metni *Emâli*'nin şerhinde tekvin ve mükevvenin aynı olduğu görüşünün İmam Eş'arî'ye nispet edildiğini, ancak Teftâzânî'nin bu görüşün zahiri itibariyle Eş'arî'ye nispetini reddettiğini belirtir. Aliyyü'l-Kârî Teftâzânî'nin "Kim tekvin ve mükevven aynı şeydir derse bir kişi bir fiil eylediğinde fâil ve mefûlden başka bir şey yoktur demek istemiştir." dediğini nakleder. Tekvin esasında itibârî bir emirdir ve aklın fâili mefûle nispeti ile anlaşılır. Hâriçte ise mefûlün dışında tahakkuk etmez.¹¹⁰ Dolayısıyla fiilin bu iki yönlü çözümlenişi tekvin mükevven ayırımını netleştirmekte ve meseleye ışık tutmaktadır.

Müellif Emîr, Tâceddin es-Sübkî¹¹¹ gibi Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik'in taallukları ve tekvinini içeren fiili sıfatlar konusundaki ayrılığının hakiki bir ayrılık olduğunu savunur. Ona göre Mâtürîdîler bu noktada kudretin görevini "mümkünü var olmaya elverişli kılmak" şeklinde tayin etmiştir. Bu sebeple onun taalluku, tekvinin taallukundan önce gelir. Eş'arîler ise bu kabullülüğün, yani var olmaya elverişli olmanın, mümkünün kendisinde zaten mevcut olduğunu ifade etmişlerdir.¹¹² Kısacası Eş'arîlere göre mümkün zaten kendisinde varlığa elverişli hâldedir. Ancak Mâtürîdîler bu elverişliliğin kudretle meydana geldiği savını destekler.

¹¹⁰ Aliyyü'l Kârî, *Dav'u'l-Meâlî şerhu Bed'u'l-Emâli*, thk. Abdülhamid et-Türkmânî (Ürdün: Darü'l Feth, 2015), 137.

¹¹¹ Mehmet Kalaycı, "Kemalpaşazâde'nin Eş'arîlik-Mâtürîdîlik ihtilafı konusundaki risalesi üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (01 Ağustos 2012), 216.

¹¹² el-Emîrî'l Kebîr es-Sünbâvî, "Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn", 115.

3.2.2. Emîr'e Göre Kudretin İ'dâm veya İcâda Taalluku ve Bekâ Sıfatı

Eş'arîler'e göre kendinde varlığa veya yokluğa elverişli olan mümkün, var etme (*icâd*) veya yok etmenin (*idâm*) ikisi de taalluk edebilir. Müellife göre de aynı şekilde "Kudret yalnızca icâda taalluk eder." görüşünün aksine hem icâda hem de idâma taalluk eder.¹¹³ Kudretin yalnızca icâda taalluk ettiğini düşünen grubun savı şu şekilde özetlenebilir: Arazlar tabiatı itibarıyla iki zamanda bâki olmaz ve yok olurlar, arazın kâim olduğu cevherin bekâsı içinse arazların desteği şarttır. Bu sebeple icâda yönelik herhangi bir müdahale olmazsa arazlar ve dolayısıyla cevherler kendi kendine yok olurlar. Müellif bu görüşe katılmaz ve itirazında kendi görüşünden önce, tahkik edilen görüşünün hilâfına olduğunu altını çizerek Eş'arî'den nakledilen şu görüşe yer verir: Arazlar iki zamanda bâki değildir. Bâkilik ise vücûdî bir mânâ sıfatıdır ve arazla kâim olmaz. Ne bekâ ne de araz, ikisi de kendi kendine tahayyüz edemez. Dolayısıyla bekâ da cevherdeki arazın varlığına tâbi olarak tahayyüz edemez. Rengin kalemde olması gibi, renkte de bekâ mânâsının kâimliğinden söz edilemez. Bu noktada, müellife göre süreklilik (*bekâ*) vücûdî bir sıfat değil, bir olumsuzluk sıfatıdır. Varlığın sona ermesini nefyetmek manasına gelir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, ona göre olumsuzluğun arazla kâim olmasında bir sakınca yoktur. Yani sıfatın mevsûfla tahsisi gibi arazın da olumsuzlukla tahsis edilmesinde, -arazdan cevher olmağının olumsuzlanması, beyazdan siyahlığın olumsuzlanmasında olduğu gibi- sakınca yoktur. Yine arazın iki veya daha fazlası zamanda bulunmasında da "Bekâ varlığın devam etmesidir." denilmesinde de sorun yoktur. Zira "Var oldu ama bâki değil" ifadesinin anlamı: "Var oldu ancak varlığı devam etmedi"dir. Çünkü devam etmek itibârî bir emirdir ve bu, hareketin hızlılığı, yavaşlığı gibi mana ile kâimdir.¹¹⁴ Bu noktada müellif arazların sürekli (*bâkî*) oluşunu reddetmenin safsata olduğunu şu cümlelerle ifade eder:

Arazın sürekli (bâki) oluşunun inkâr edilmesi ve örneğin "şu anda herhangi bir mahalde kâim olan beyazlık az önce orada var olan beyazlıkla aynı değildir, bilakis "O yok oldu ve yenisi ortaya çıktı" demek safsatanın bir türüdür.¹¹⁵ Bunu bildiğin zaman Allah'ın kudretinin

¹¹³ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvî, "Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn", 115.

¹¹⁴ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvî, "Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn", 115-116.

¹¹⁵ Said Fûde, arazların süreksiz olduğunu söylemenin safsata olmadığını ifade eder. Çünkü cevherdeki bedellerin artarda gelmesi ve insanın bu ardışıklığı gözlemleyememesi, her ne kadar nefüs'l-emrde değişmesi mümkün olsa bile -onun, arazın sürekliliğine dair tasavvurunu (algısını) düzeltmesiyle güvencededir. Bk. el-Emîrû'l-Kebîr es-Sünbâvî, "Matla'u'n neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l kudrateyn", 116.

cevherlere ve arazlara var veya yok etme suretiyle iliştiğini, aynı zamanda kudretten sonra gelen yokluğa (varlıktan sonraki yokluk evresi) iliştiğini bilirsin. Varlığı önceleyen yokluğa (varlıktan önceki yokluk evresi) gelince onun da kudretin kabzetme (tutma) taalluku olduğunu yani o şeyi varlıktan menetmeye muktedir olması anlamına geldiğini bilirsin.¹¹⁶

Bu noktada Emîr, arazların süreksiz olduğunu söylemeyi, bir cisimde bulunan rengin bir an öncesinde bulunan renkle aynı olmadığını söylemeye benzetir. Ona göre Allah'ın kudreti cevherlerin ve arazların her ikisinin başlangıcına ve sonuna hem icâd hem de i'dâm edebilmek suretiyle ilişir.

Sonuç olarak müellife göre Eş'arîler ve Mâtürîdîler arasındaki kudret hakkındaki anlaşmazlık hakikidir. Eş'arîler diriltmek (*ihya*) öldürmek (*imâte*) gibi fiili sıfatların hâdisliğinden söz ederken onların yalnızca birtakım taalluklardan ibaret olduklarını söyler. Dolayısıyla haklarında hâdis denmesi, kadime bir çeşit hadsiyet yani "sonradan varolmaklık" nispet edilmesi şeklinde bir probleme yol açmaz. Zira taalluklar -ileride insanın cüz'î iradesi meselesinde de geleceği üzere- yok hükmündedirler. Yine müellife göre kudret hem icâda hem idâma taalluk eder. Bu düşünce bekânın vücûdî değil,¹¹⁷ bir olumsuzluk sıfatı olmasından hareketle arazların iki veya daha fazla zamanda bâki (sürekli) olduğu görüşünden doğmaktadır. Zira bu takdirde icâd gibi i'dâmın da gerçekleşmesi için kudretin müdahalesi şarttır.

3.2.3. Emîr'e Göre Cüz'î İradenin İtibar Kabilinden Oluşu

Sözü geçtiği üzere Emîr esere hocası Şeyh Sıbbân'ın kulların fiilerine dair mukaddimesi ile başlar. Bu mukaddimeye göre bir şeyi yokluktan varlığa çıkarma anlamındaki yaratma fiili emr-i itibârîye ilişmez zira o "var" değildir. Şeyh Sıbbân'ın fiili ikâ ve hâsıl bi'l mastar şeklindeki ikili ayrımı Sadrüşşerîa'nın kulların kendi ihtiyârî fiillerinde payedâr ve müessir olduğunu temellendirmek için ortaya attığı *mukaddimât-ı erbaa* kavramsallaştırmasındaki mastar ve hâsıl bi'l-mastar ayrıştırmasıyla aynıdır.¹¹⁸ Fiilin hâsıl bi'l-mastar durumu her iki âlim için de mahlûk kabul edilirken fiilin eyleme halinin varlığa getirilmesi yani ikâsı Şeyh Sıbbân'ın

¹¹⁶ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvî, "Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn", 116-117.

¹¹⁷ Bekânın zâta eklenen bir mânâ olmasıyla ilgili bk. Ebü'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebisiretü'l-edille fi usuli'd-din* (Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 122.

¹¹⁸ Sadrüşşerîa es-Sânî bu ayrıştırmayı yaptığı bilinen ilk âlimdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Asım Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (01 Eylül 2012), 1.

sözüne göre emr-i itibârî kabilindedir ve yok hükmündedir. Emr-i itibârî yalnızca kudretin makdûra ilişmesini karşılar. Sadrüşşerîa'ya göre ise hâsıl bi'l-mastar mahlûk kabul edilse bile ikâ hâl kabilindedir ve onun tesir yönüyle de kula nispetinde Allah'ın yaratmasına hâlel getirmek şeklinde bir mahzur söz konusu değildir. Bu noktada kısaca iki isme göre de ihtiyârî fiilin ikili bir yapıya sahip olduğu kabul edilmekle birlikte bu ikili yapının öğelerinden biri olan ikânın ontolojik kategorisinin farklı olduğu söylenebilir.

el-Emîrû'l Kebîr de aynı şekilde cüz'î iradeyi emr-i itibârî kabilinden değerlendirir. Ona göre Matüridilerde haller üzerinden gerçekleşen açıklama hâl kavramının bir tür sübûta sahip olduğu gerekçesiyle eleştirilir. Dolayısıyla kulun fiildeki rolü halden daha az varlık gücüne sahip esasında ademî olan itibarlar vasıtasıyla açıklanır. Bununla birlikte o hâl üzerinden gerçekleşen tüm anlatımın Eş'arîlerde emr-i itibârîye râci olduğunu söyler.

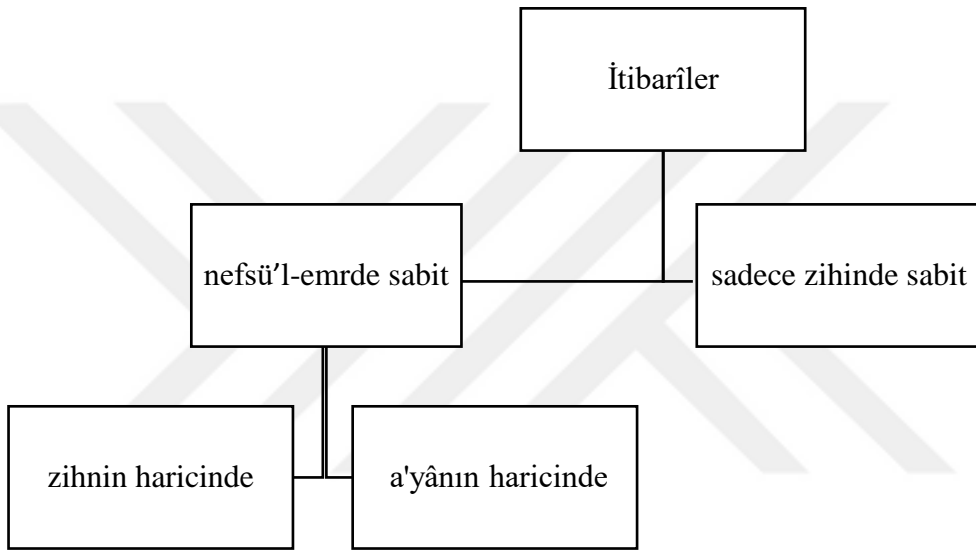
Cüz'î iradeyi emr-i itibârî kabilinden değerlendiren el-Emîrû'l-Kebîr'e göre itibârîler iki kısımda incelenir: İlki nefsü'l-emrde sabit olan itibârîlerdir. Nefsü'l-emrde sâbit olanlar da zihin hârici ve a'yân hârici olmak üzere iki kısma ayrılır. Allah'ın ilminde veya levh-i mahfûzda veya bir mu'tebirin itibarına kalmaksızın kendinde sâbit olanlar, zihin hâricinde ve nefsü'l-emrde sâbit olanlardır. A'yânın hâricinde sâbit olanlarsa yalnızca görülebilenlerle sınırlıdır. İkincisi ise sadece zihinde sâbit olan itibârîlerdir, hakikatte cimri olmasına rağmen Zeyd'in cömert olduğunun düşünülmesi gibi. Bu tür itibârî ise müellife göre itibârî nitelendirmesine en layık olanıdır.¹¹⁹ Müellif söz konusu iki itibârî ile ilgili olarak şu cümlelere yer verir:

Bu iki itibârî arasında umum ve husus min vechin vardır. Babalık ve oğulluk örneğinde birleşirler, ancak ikincisi Zeyd'in cimri olduğu hâlde cömert düşünülmesi örneğinde olduğu gibi ayrışır. İlki ise aslında aklımıza hiç gelmeyen, bize kapalı olan itibârîlerin var olması yönüyle ikincisinden ayrışır. İşte bu bizim ikinci hakkındaki "ancak zihinde sâbittir" sözümüzle kastettiğimizdir ki biz onu yalnızca zihinde itibar ediyoruz (var sayıyoruz) ve onun nefsü'l-emrde sâbit olup olmadığına bakmıyoruz. Bu tahakkukunu (var olmasını) itibar ettiğimizden değildir ki birinciye dönüşün veya yok olmasını itibar ettiğimizden değil ki birincisinden başkası olsun. Birinci hakkındaki sözümüz de böyledir: Onun nefsü'l-emrde sübûtu vardır. Yani aynı zamanda bir mutebirin itibarında olmasından veya olmamasından daha kapsayıcıdır.¹²⁰

¹¹⁹ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvî, "Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn", 121.

¹²⁰ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvî, "Matla'un neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l kudrateyn", 121.

Müellife göre nefsü'l-emrde sâbit olan ve salt zihinde sabit olan iki itibârî arasında eksik girişimlilik (*umum husus min vech*) vardır. Bu iki itibârî babalık-oğulluk örneğinde keşişirler. Ancak yalan ifade eden bir durumun zihinde sübûtu söz konusu olsa da nefsü'l-emre uygun değildir. Dolayısıyla Zeyd'in cimri olmasına rağmen cömert olduğunun düşünülmesi yalnızca zihinde sâbit olan itibârî için geçerlidir. Yine insanın aklına gelmeyen, bilmediği ancak nefsü'l-emirde sabit olan itibârîler vardır. Dolayısıyla bu iki itibârî birbiri ile belirli örneklerde keşişir belirli örneklerde ayrışırlar.



Şekil 3.1. el-Emîrû'l-Kebîr'in Düşüncesinde İtibârîler ve Sübûtları

3.2.4. Emîr'de İradenin Taalluku Olarak Kesb

Kesb konusunda müellifin takipçisi olduğu âlimlerden Yusuf es-Senûsi kesbin kudretin taalluklarından biri olduğunu ifade etse de müellife göre kesb kudretin değil iradenin bir taallukudur.¹²¹ O bu noktayı şu sözlerle ifade eder:

Ben sana kesbin kudretin taalluku olduğuna dair görüşü Senûsi ve diğerlerinin belirttiğini öğrettim, ancak aslî sebep iradenin taalluku ise kesb bu iradenin taalluku olmalıdır, kudretin değil. Bu sebeple İbnü'l-Arabi *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*'de şöyle demiştir: Kesb mümkün iradesinin fiillerden birine diğerlerini elemek suretiyle taalluk etmesidir. Böylelikle bu taalluka ilâhi kudret yönelir ve bu olay mükellefin kesbi olarak isimlendirilir.¹²²

¹²¹ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvî, "Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn", 141.

¹²² el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvî, "Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn", 141-142.

Müellif kesbin iradenin taalluku olduğuna dair görüşünü İbn Arabî'nin ifadeleri ile destekler. Bu noktada o, ihtiyâr ve irade arasındaki farka da dikkat çeker. Ona göre irade ve ihtiyârın her ikisi de irade edilen şeye taalluk ederler. Ancak ihtiyâr, mümkün seçeneklerden (gerçekleşecek olanın dışındaki) diğerini de göz önünde bulundurarak taalluk eder. Bir bakıma muhtâr kimse tarafların her ikisine de muttalî olmaktadır, ancak mürid eylemin en başında olsa bile yalnızca irade edeceği tarafa bakabilir. Bununla beraber her ihtiyâr iradedir, ancak her irade ihtiyâr değildir.¹²³ Dolayısıyla taalluk, iradenin kapsamında olan ihtiyâr vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Muhtâr ise bu süreçte hayır ve şer olarak nitelenen iki tarafa da muttalîdir.

Bu bağlamda Emîr, kesb ile alakalı bir eleştirisini Teftâzânî'nin görüşüne yöneltir. Teftâzânî'ye göre kesbin iki kudretin toplamı olduğunu, dolayısıyla kulun kudretini ve iradesini fiile yönlendirmesinin kesb, fiilin meydana gelişinin de yaratma olarak isimlendirildiğini aktarır. Ancak ona göre doğru olan görüş yalnızca iradenin sarf edilmesidir. Kudretin sarfı ise fiile müteallık kılınmasıdır. Bu sarf, irade fiile taalluk edince oluşmaktadır. Yani iradenin taalluku, âdî hüküm kapsamında Allah'ın kulda fiile taalluk eden bir kudret yaratması için sebep olmaktadır.¹²⁴

Müellife göre müessirin fiili icâdı için gerekli sebep ve şart, âdî hüküm gereğince kulun iradesidir. O, bu hususu şu cümlelerle anlatır:

Öyleyse, müessirin bu iki şeyi (kulun fiili ve kudreti) icâdında sebep ve şart kulun iradesidir, ancak bu çıkarım âdî hüküm kapsamındadır, akli değil. Örneğin, bir kul hayrı işlemeye kalkıştığında, Allah kulda hayrı işleme kudreti yaratır. Hayrı da kudretle birlikte eş zamanlı yaratır. Eğer şerri işlemeye yeltenirse (kastederse) Allah o kulda yine eş zamanlı biçimde şerri işleme kudreti ile birlikte şerri yaratır. Bu takdirde o kişi hayrı eyleme kudretini, şerri eylemeye kastetmek suretiyle engellemiş olur. Dolayısıyla yergiyi hakeder.¹²⁵

Emîr kulun kudretinin tesiri ile alakalı da şu ifadeleri kullanır:

Eş'arî âlimlerden Âmidî'nin görüşüne göre kulun kudreti tesir edebilir ama tesir etmemesi, müteallıkın Allah'ın kudretiyle meydana gelmesindedir. Nesefî'ye göre hâdis kudret fiilin illetidir. Cumhur ise "Hâdis kudret fiilin edâsı için şarttır, illet değildir." demiştir. Ancak bazı müteahhirlere itiraz etmiş ve demişlerdir ki, ashâbımıza göre hâdis kudretin fiillerin vücûda gelmesinde hiçbir görevi yoktur, o takdirde tesir etmemesi yönüyle illet olması veya şart olması arasında hiçbir fark kalmıyor. Bu (itiraza) şöyle cevap verilir: Şart ve illet ile kastedilen

¹²³ el-Emîrî'l Kebîr es-Sünbâvî, "Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn", 144.

¹²⁴ el-Emîrî'l Kebîr es-Sünbâvî, "Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn", 143.

¹²⁵ el-Emîrî'l Kebîr es-Sünbâvî, "Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn", 132.

iki zâhiri ve âdi hükümdür. Yanma için ateşe dokunmanın illet olması ve dokunan varlığın kuru olmasının şart olması gibi. Bu görüş nakledilmiştir. Ancak müessirin tesirinde zâhirde sebep veya şart olarak sayılan şey kulun kudreti değil, iradedir. Şöyle ki, kul iradesini fiillerinden birine yönlendirdiğinde Allah kulda mukterin iki şey meydana getirir. İlki, hâsıl bi'l-mastar olarak fiili, hareketleri ve sekenâttır. İkincisi, mukârin biçimde fiiline ilişen kudreti ki bu mastar manasıyla fiilidir. Bunun sebebi kulun iradesinin yönelmesidir. Müsebbep yani sonuçta meydana gelen şey ise Allah'ın mahlûku, mukterin iki vücûdî şeydir. Bu ikisi, kulun fiili ve kudretidir, bunlardan birini diğerine şart veya illet yapamazsın.¹²⁶

Bu bağlamda müellif konuyla ilgili bazı âlimlerin görüşlerini naklettikten sonra eğer kulun iradesi müessir değilse, hâdis iradenin şart veya illet olmasının anlamı yoktur minvalinde getirilen itiraza şart ve illet ile aslında Allah tarafından âdî bir hükümün vaz'ının kastedildiğini ifade eder. Bu âdî hüküm fiilin kulun ihtiyârına bağlı olarak gerçekleşmesidir. Ancak son tahlilde meydana gelen “şey” Allah'ın mahlûkundan sayılır. Sonuç olarak denilebilir ki, Emîr'e göre kesb iradenin taallukudur. Kulun iradesi ise âdî hüküm gereğince Allah'ın fiili yaratması için sebep ve illet konumundadır.

3.2.5. Emîr'e Göre Teklîfin Hâsıl bi'l Mastara Yönelik Oluşu

Kulun mükellefiyeti konusunda fiilin hâsıl bi'l-mastar ve ikâ olmak üzere iki yönlü olduğu düşünüldüğünde müellif Emîr'e göre kul yalnızca hareket ve sekenâtlardan oluşan hâsıl bi'l-mastar ile mükelleftir. Zira, kul kudretin taalluku olan kesbi açısından mastar mânâyla mükellef olmuş olsa da, mevcut hâriçte ortaya çıktığında ilki, yani hâsıl bi'l-mastar teklif sebebi olur, çünkü ikincisi yani ikâ emr-i itibâridir ve onun üzerine teklif bina edilmez. Diğer bir deyişle, kulun mükellef olması, mastar mânâyla meydana gelen kudretin taalluku olan kesbe bağlı olsa da, hâriçte mevcut olarak ortaya çıkan şey hâsıl bi'l-mastar olduğu için kul onunla mükelleftir denir. Dolayısıyla sorumluluk (*teklîf*) hareket ve sekenâtlardan oluşan hâsıl bi'l-mastara bağlanır.¹²⁷

3.2.6. Emîr'e Göre Kulun Hâdis Kudreti

Cüz'î irade probleminin uzandığı meselelerden biri de kulda eylem gerçekleşirken kelamcıların çoğunluğu tarafından araz olarak değerlendirilen kudretin fiilden önce

¹²⁶ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvî, “Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn”, 131-132.

¹²⁷ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvî, “Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn”, 139.

var olup olmadığıdır. Bu bağlamda, Mu‘tezile arazların sürekliliği (bâkî) görüşünde olduğundan kudretin de bir araz olması hasebiyle fiilden önce var olduğuna hükmeder. Diğer yandan klasik Eş‘arî düşüncede fiil kudretten önce bulunmaz, onunla birlikte Allah tarafından meydana getirilir. Zira her şey olduğu haliyle an be an Allah tarafından yaratılır ve her arazın kendine mahsus bir zamanı vardır. Bu konuda Emîr’in düşüncesi dikkat çekicidir. O, eserde arazların sürekli (bâki) olduğu görüşünde olduğunu belirtir. Ona göre arazlar ve hususen konuyla ilgili olarak kudret hakkında ister fiilden önce olsun ister onunla birlikte bulunsun “sürekli” demenin bir mahzuru yoktur. Bu konuda o, Taküyyüddin el-Mukterah’tan alıntılarla şöyle der:

Arazların sürekli (bâkî) olduğu görüşünde olmasaydık bile tekaddüm etmeleri, sonra yenilenmeleri caizdir. Bunların hepsi (arazların tekaddümü/yenilenmesi) makdûr ile alakalıdır. Arazların herhangi bir tesiri olmadığı için makdûrün vücûda gelmesi onun hükümlerinden biri değildir.¹²⁸

Hâsıl bi’l-mastar haliyle kulun fiili, kudreti ile eş zamanlıdır, ancak akletme yönüyle bakıldığında kudret önce gelir. Fiilin irade edilmesine gelince, irade fiille eş zamanlı değildir; *taakkul* (düşünme) yönüyle de zaman yönüyle de irade fiilden önce gelir. Bu bakımdan her ne kadar fiil iki an arasında sürekli olmayan arazlardan olsa da iradenin fiilden önce olmasında mahzur yoktur.¹²⁹ Kısaca o, arazın fiilde herhangi bir tesiri olmadığını söyledikten sonra onun hakkında fiille birlikte veya fiilden öncedir demenin bir öneminin olmadığını ifade eder. Müellif görüşlerine bağlı olduğu Senûsî’nin de ona meylettiğini ifade ederek Taküyyüddin el-Mukterah’tan alıntılacağı konuyla ilgili şu örneği de verir:

Eğer ki rengin her an yenilenmesi doğruysa, kudret de fiilden önce gelir, sonra onun misilleri (benzerleri) yenilenir ve herbiri makdûra taalluk eder. Öyle ki, arazın hükmü makdûru meydana getirmek değildir, zira onun makdûr üzerinde hiçbir tesiri yoktur. Hem insan fiili eylemeden önce ürperme gibi zorunlu hareketleri ile ihtiyârî hareketleri arasında bir ayırım hisseder. Bu ise insanda fiilden önce fiile taalluk eden bir sıfatın olması sebebiyledir.¹³⁰

Kudret Emîr’e göre bu anlamda bir arazdır ve makdûru meydana getirmek de dahil olmak üzere hiçbir tesiri yoktur. O bu noktada fiilden önce var olanın kudret değil

¹²⁸ el-Emîrî’l Kebîr es-Sünbâvî, “Matla’u’n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi’l-kudrateyn”, 125.

¹²⁹ el-Emîrî’l Kebîr es-Sünbâvî, “Matla’u’n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi’l-kudrateyn”, 137.

¹³⁰ Muhammed b. Yusuf es-Senûsî, *Şerhü’s-senûsiyyeti’l-kübrâ* (Kuveyt: Dârü’l-Kalem, 1982), 286. el-Emîrî’l Kebîr es-Sünbâvî, “Matla’u’n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi’l-kudrateyn”, 125.

irade olabileceğini ifade eder. Kulun kudretinin araz olduğunu vurgulayarak, onu gözle görülmesi aklen mümkün âdeten imkânsız olan mevcut bir mânâ olarak tanımlar. Senûsî'den şu ifadeleri nakleder:

Bil ki, (kulun) kudreti mukârinde şeklinde söylediğimiz İmamü'l Harameyn el-Cüveynî ve Ehl-i sünnetten birçok âlimin sözüdür. Bu hüküm ise kulun kudretinin, kudret olması hasebiyle değil araz olması hasebiyle sâbittir. Arazın tâbi olduğu hükümlerden biri de var olduktan hemen sonra kendi kendine yok olmasıdır ve iki zamanda sürekli olmamasıdır. Sürekliliği imkânsız olunca, tekaddüm etmesi de imkânsız olmuş olur. Zira tekaddüm etse makdûr var olduktan hemen sonra yok olması ve onun zıddı olan aczin ortaya çıkması lazım gelir. Böylelikle makdûr o anda kendisine güç yetirilemezken, geçmiş kudretin etkisiyle meydana gelmiş olur. Bu ise imkânsızdır.¹³¹

Müellif Sünbâvî'ye göre oluşa (*vâkı'*) ilişkin bir araz olarak kulun kudretinin fiilden önce gelişi ve fiile taalluk edişi akletme hasebiyledir. Nefsü'l-emrde veya vakîada sâbit olması yönüyle değildir. Aksi takdirde kulun kudretinin oluşta veya nefsü'l-emrde sâbit olduğu farzedilirse yalnızca aklen sübûtu düşünülen kulun kudreti, mukârin bir kudret haline gelir ve kendisinden istitâat olarak bahsedilir. Müellif bu mukârin kudretten teklifi mâ lâ yutâk konusuna atıfta bulunarak Allah'ın kafirleri yererken “iştimize güç yetiremezler” sözünün altını çizerek ve teklifin sebeplerin ve aletlerin sâlim olmasına bağlanamayacağını ifade eder. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin hilâfına kudretin iki zıt yön için de elverişli olmadığını, bu durumun iki zıttın bir arada meydana gelmesi (*ictimâu zıddeyn*) problemini ortaya çıkaracağını söyler.¹³² Aslına bakıldığında Ebu Hanîfe'nin kudret için söylediği bu görevi müellife göre irade yerine getirir. Zira irade fiili terk veya eyleme durumlarından birini tercih etmeyi¹³³ ifade eder. Müellifin dikkat çektiği nokta, kulun kudretinin nefsü'l-emrde veya vâkıada vücudu düşünüldüğünde araz olmaktan başka çaresinin olmayışındır. Bu yönüyle araz olan kulun kudreti mukârin sayılır ve aslında iki yöne elverişli olması düşünülemez. Zira bu düşünce iki zıddın bir arada bulunması (*ictimâu zıddeyn*) problemi ile sonuçlanır.

¹³¹ el-Emîrî'l Kebîr es-Sünbâvî, “Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn”, 124; es-Senûsî, *Şerhü's-senûsiyyeti'l-kübrâ*, 286-287.

¹³² el-Emîrî'l Kebîr es-Sünbâvî, “Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn”, 123-124.

¹³³ Muhammed. Muhammed el-Emîrî'l Kebîr es-Sünbâvî, *Hâşiyetü'l Emîr 'alâ İthâfû'l-mürîd*, thk. Muhammed Adnan eş-Şerfâvi (Şam: Dârü't Takva, 2023), 2/754.

3.2.7. Emîr'in Eş'arî Geleneğe Mensup İrade Konusunda Görüşleri İhtilafı Âlimlere Bakışı

Mütekaddim Eş'arî geleneğin temsilcilerinden Kâdî Bâkılânî, İsferyânî ve Cüveynî gibi isimlerin klasik Eş'arî görüşten ayrılması tartışma konusudur. Zira bu isimler hâdis kudretin mukârin değil müessir olduğunu ifade ederler. Emîr de eserinde sözü geçen âlimlere değinir. O bu konuyla ilgili şu ifadeleri kullanır:

Felsefeciler kulların ihtiyârî fiilleri, kulun kudretiyle vücûb üzere sadır olur demiştir ve Hayâlî bu görüşü Cüveynî'ye de nispet etmiştir. Cüveynî'den ve Kadî Bâkılânî'den *Şerhü'l-Kübrâ*'da rivayet edilen görüşe göre hâdis kudret fiilin vücudunda Bâri Teâlâ'nın takdir ettiği bir ölçü miktarınca tesir eder. Hayâlî şunu da nakletmiştir: İsferyânî'ye göre fiil iki kudretle beraber mevcuttur. *el-Akîdetü'l-Kübrâ*'nın şerhinde ondan ve Kâdî Bâkılânî'den kadim kudretin fiilin vücuda gelmesinde, hâdis kudretin ise namaz kılmak, gasp etmek, hırsızlık yapmak vb. gibi vasfını hususileştirmek üzere tesir ettiğini nakleder. Senûsî demiştir ki, benim burada kesin olarak söyleyeceğim bu önderlerin kendilerinden rivayet edilen bu sözlerden tenzih edilmesidir.¹³⁴

Emîr eserde görüşleri tartışma konusu haline gelen isimler hakkında Senûsî'nin görüşünü nakletmiş, onların hâdis kudretin tesir ettiği düşüncesinde olduğunu ifade eden görüşleri reddederek, Senûsî ile aynı fikirde olduğuna işaret etmiştir. Senûsî ise bu mesele ile alakalı Takiyyüddin el-Mukterah'ın kendisiyle aynı fikirde olduğunu, hâdis kudretin tesir ettiğine dair Kâdî Bâkılânî ve Cüveynî'nin ifadelerinin münazara esnasında hasmı susturmak amacıyla söylenmiş olabileceğini ifade etmiştir.¹³⁵ Bu noktada Senûsî'nin zikri geçen isimlere karşı kader anlayışına meylettikleri noktasında dikkatli davrandığı ve onları Eş'arî düşünce sisteminin içinde tutmaya çalıştığı ifade edilmelidir. Zira o kaderîlerin içine düştükleri hatayı da vurgularken, fiilin meydana gelişi esnasında kulun bağımsız kudret ve iradesinin uygulandığını söyleminin Allah'ın kudret ve iradesinin uygulanmasına engel teşkil ettiğini söyler. Dolayısıyla ona göre hâdis kudretin tesir ettiğini söylemek Allah'a bir ortak iddia etmekle sonuçlanabilir.¹³⁶

Senûsî'nin hâdis kudretin tesiri hakkındaki görüşü ve çekinceleri şu şekilde ifade edilebilir. Ona göre, hâdis kudret için iki durum söz konusudur: Hâdis kudretin ya

¹³⁴ el-Emîrî'l Kebîr es-Sünbâvî, "Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn", 127-128; es-Senûsî, *Şerhü's-senûsiyyeti'l-kübrâ*, 285.

¹³⁵ es-Senûsî, *Şerhü's-senûsiyyeti'l-kübrâ*, 285.

¹³⁶ es-Senûsî, *Şerhü's-senûsiyyeti'l-kübrâ*, 279.

fiili meydana getirme kabiliyeti vardır ya da yoktur. Eğer var ise ve müessir değilse fiile taalluk ettiği anda o sıfatın yok olması gerekir ki vücûda getiren yalnızca Allah Teâlâ olsun. Var ve müessirdir denildiği anda zaten kulun kudreti Allah'ın kudretine galebe çalmıştır. Oysaki fiilleri vücûda getiren Allah'tır. Ona göre Allah'a acziyet atfetme ve kulun kudretinin galebe çalması probleminden “Hâdis kudret yalnızca Allah'ın iradesine uyarsa gerçekleşir.” demekle de kurtulunmaz. Zira tesir hâdis kudretin nefsi sıfatı olarak ele alındığında onun başka bir şeye tavakkuf etmesi/bağlı olması mümkün olmaz. Diğer yandan tesirin hâdis kudretin nefsi sıfatı olmadığı söylendiği takdirde de kendisi ile kâim olacağı başka bir mânâyâ ihtiyaç duyar ki bu da en nihayetinde teselsüle yol açar.¹³⁷ Senûsî'nin meseleyi değerlendirmesinde dikkat çeken husus bir tür cebre düşme tehlikesi olsa bile Allah'tan başkasına müessir kudret ve irade atfetmek istemeyişidir. Zira Senûsî ve takipçilerine göre insan muhtâr kalıbında mecburdur. Daha açık bir ifadeyle, insan zorunlu ve ihtiyârî fiilleri arasındaki farkı zaruri bilgi ile bilir. Yine de onun için ihtiyârî fiillerinde de zorunlu olana benzeyen bir durum söz konusudur: Allah süregelmiş âdetinin gereği olarak kulunda fiile dair irade ve kudreti yaratıp maddûru meydana getirdiğinde kişi fiile zorlandığını hissetmez. Kul böylece görünüşe göre kendisi yaratmış gibi hisseder. Vehmi ve hayali de onu bu düşünme sürecinde destekler.¹³⁸

Bu bağlamda Senûsî'ye göre kişilerin “Öyleyse neden bize azap var?” şeklindeki itirazı, insanların kendi fiillerinden dolayı mükâfat veya cezaya dûçâr olduklarını düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Oysa ona göre mükâfat ve cezanın illeti ameller değildir, onlar yalnızca işaretler ve alâmetlerdir. Mükâfat ve cezanın her ikisi de yalnızca Allah'ın ihtiyârî ile meydana gelir. O ise yaptığından sorulmaz ancak insanlar sorulurlar.¹³⁹

Emîr'in görüşleri Senûsî'nin meseleye yaklaşımı ile değerlendirildiğinde iki isimde hâdis kudretin tesirini kabul etmemeleri yönüyle benzeştikleri düşünülebilir. Yine de bu noktada müellif Emîr, kulun iradesinin sarf yoluyla taalluk ettiği düşüncesi ve ihtiyârî fiil için illet ve sebep sayması yönüyle Senûsî'den farklılaşır. Nitekim kulun “mecbur”luğu Senûsî'de mükâfat ve cezayı yalnızca Allah'ın irade ve ihtiyârî ile

¹³⁷ es-Senûsî, *Şerhü's-senûsiyyeti'l-kübrâ*, 281.

¹³⁸ es-Senûsî, *Şerhü's-senûsiyyeti'l-kübrâ*, 298-299.

¹³⁹ es-Senûsî, *Şerhü's-senûsiyyeti'l-kübrâ*, 298.

illetlendirmesi sebebiyle daha belirgindir. Emîr ise itibâr kabilinden değerlendirdiği cüz'î ihtiyârın fiile taalluku ile kula etkinlik alanı açar. Bu noktada onun Cüveynî, Kâdî ve İsferyânî gibi isimlerin hâdis kudretin tesir ettiği ile alakalı yorumlarını kendi izahı ile uyuşacak biçimde tefsir ettiği ve dolayısıyla onların direkt biçimde hâdis kudretin müessir olduğunu savunmadıklarını düşündüğü de söylenebilir.

Son olarak, müellif Emîr risalenin sonunda soruları ele alıp kısa biçimde cevaplandırır. Bu cevaplar şu şekilde özetlenebilir. İlk olarak o, cumhurun görüşüne göre müessirin fiilinde kulun kudretinin şart oluşunun sahih olduğunu söyler. Ancak ona göre şart yahut sebep olmaya daha uygun olan iradedir. İkinci olarak, o hem fiilin eylemesinde hem de vücûda gelmesinde yegâne müessirin yalnızca Allah olduğunu belirtir. Kulun kudreti yahut iradesi fiilin sebep veya şartı olarak orada bulunur. Üçüncü mesele ise iki mezhebin ihtilafı ile alakalıdır. Emîr Eş'arî'ye nispet edilen kulun rolü (*dahli*) yoktur ifadesinin doğru olmadığını söyler. Bilakis kul âdî bir hüküm gereğince fiil için sebep ve şart olma niteliği taşır. Dolayısıyla kulun kudretinin kendi fiilinde pâyedarlığı söz konusudur. Dördüncü nokta ise Mâtürîdîlerde kulun rolü olarak ifade edilen ihtiyârın yaratılmamış olması ile alakalıdır. Ona göre kullarda bulunan ihtiyârların ve cüz'î iradelerin hâriçte mevcut olmadığını söylemek doğru değildir, bilakis ikisi de hâriçte mevcuttur ve aklen görülebilirler. Âdî hüküm gereğince görülmeleri mümkün olmamaktadır. Kullar sözü geçen mahlûk cüz'î ihtiyarlarının, iki yönden birine taalluk ettirilmesi yahut sarfı dolayısıyla eylemlerinde özgür kabul edilirler. Son olarak müellif, iki mezhebin cüz'î irade konusundaki ihtilafı ile ilgili noktaya değinerek esasında aralarında fark olmadığını, *ihdiyârî cüz*'ün farklı biçimlerde tefsir edilebildiğini söyler. Bu noktada o soruda geçen bir hataya da değinir. “Onlar şu nokta hâriç ittifak etmektedir” ifadesinden iki mezhebin her yönden aynı fikirde olduklarının anlaşıldığını söyler. Oysa iki mezhep arasında tanımlar dahil olmak üzere belirli meselelerde farklılıklar vardır. Söz gelimi kader Eş'arîlerde kudretin, Mâtürîdîlerde ise tekvinin vazifesidir. Dolayısıyla iki mezhebin yalnızca mutlak biçimde kaza ve kaderin Allah'ın hükmüne bağlı olduğu noktasında ittifak ettikleri düşünülebilir.¹⁴⁰

¹⁴⁰ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvî, “Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn”, 147-151.

BÖLÜM IV

PROBLEMİN 18. YY. BAĞLAMINDA KARŞILAŞTIRMALI DEĞERLENDİRMESİ

4.1. 18. Yüzyılda Cüz'î İrade Tartışmaları

Modernleşme sürecinin ve getirilerinin İslam düşüncesinin nazarî alanına tesirlerinden biri dönemin irade-i cüz'îye tartışmaları üzerinden okunabilir. Zira bu süreçte, bir kesim tarafından İslam düşüncesi Batı'nın aklî felsefeciliği karşısında mağlup kabul edilmiş ve kendi içinde hesaplaşmaya girmiştir. İslam toplumunun Batı karşısında zayıflığı, Müslümanların kaza ve kader telakkileriyle ilişkilendirilmiş, yakın dönem kelamcıları cebre yol açan görüşleri reddetmiş, bu anlayışın insanı âtil bıraktığı, insanın bu anlayış çerçevesinde kader karşısında eli kolu bağlı bir varlık portresi çizdiği ifade edilmiştir. Daha çok Mâtürîdî bakış açısıyla ilişkilendirilen irade-i cüz'îye kavramsallaştırmasının ve yazılan risalelerin 18. asırdan itibaren çoğalmaya başlamasının sebebinin söz konusu süreçte Müslüman toplumun geneline hâkim olan cebrî telakki olması muhtemeldir.¹⁴¹ Ancak yine de başlangıç noktası olarak 18. yy. ele alınırsa ve telif edilen risalelerin içeriğine bakılırsa, bu yüzyılda Mâtürîdîliğin ön plana çıkması konusunda modern söylemlerin doğrudan etkisinden kolaylıkla söz edilemez. Zira meselenin Eş'arî-Mâtürîdî bağlamında mezhepler arası düzeyde tartışılması ve eserlerde Batı menşeli düşüncelere doğrudan atıf olmayışı konu hakkında nihâi karar vermeyi zorlaştırır. Bununla beraber, cüz'î iradenin mâhiyeti veya insanın Tanrı'nın mutlak iradesi karşısında mükafat veya cezayı hak eden bir varlık olarak rolü meselesi 17. yy. sonrasında modernist söylemler sebebiyle gündeme gelmiş yeni bir tartışma değildir. Bilakis bu mesele İslam tarihi boyunca kelâmî, felsefî ve ahlaki bir problem olarak Müslüman âlimler tarafından ele alınmıştır. Diğer bir deyişle, âlimler konuyla ilgili eser telif ederken Avrupa'ya cevap

¹⁴¹ Rıdvan Özdiç, *Akl, İrade, Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dini Düşüncesinde İrade Meselesi* (İstanbul: Dergah Yayınları, ts.), 96.

verme kaygısı değil kozmopolit bir yapıya sahip olan İslam düşüncesine katkı sağlamayı amaçlamıştır.

Bu bakımdan Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik arasında seyreden bir irade anlayışının da Ehl-i sünnet çerçevesi içerisinde genel itibâriyle ciddi bir problem teşkil etmediği söylenebilir. Zira sözü geçen mezhepler için insan iradesinin varlığı veya fonksiyonu meselesi salt hak veya hürriyet perspektifinde değil daha çok felsefî zeminde ele alınır. Örneğin, yakın dönem olarak niteleyebileceğimiz son dört yüzyılın öncesinde de Eş'arî çizgisiyle tanınan Cüveynî (ö. 478/1085), Bâkılânî (ö. 403/1013), İsferyânî (ö. 945/1538) gibi Eş'arîliğe mensup bazı âlimlerin cüz'î irade konusunda klasik Eş'arî düşünceden uzaklaşıp Mâtürîdî düşünceye meyletmesi tartışma konusudur. Sonra gelen mezhep âlimlerinin mesele hakkında tadil girişimlerinde bulunmaları ve konunun diğer mezhep imamlarının perspektifi ile açıklandığında uygunluğunun ifade edilmesi de bunun bir göstergesidir. Özellikle, 14. yy.'da Taceddin es-Sübki'nin başını çektiği uzlaştırma çabası bunun ciddi bir örneğidir. Bu çaba ile ilgili Mehmet Kalaycı şu ifadeleri kullanır:

Sübki'nin Tahâvî Akaidi ile Eş'arî akidesi arasında kurduğu uzlaşma arayışı en büyük karşılığını Tâcüddin Abdülvehhâb b. Ali es-Sübki'nin (ö.771/1370) eserlerinde buldu. Tâcüddin es-Sübki babasının yolunu takip etti ve özelde Eş'arîlik-Hanefilik genelde de tüm mezhepleri uzlaştırma çabasının tipik bir temsilcisi oldu. Ona göre içlerinden itizale ve teccîme bulaşanlar bulunmakla birlikte, dört mezhep tek bir akaid üzerine hemfikirdi. Hepsisi de selef ve halef âlimlerinin kabul telakki ettiği Ebu Ca'fer et-Tahâvî'nin *Akide*'sini onaylıyorlar, Ebü'l-Hasen el-Eş'arînin görüşünü din olarak benimsiyorlardı.¹⁴²

Kalaycı, bu ifadelerden sonra Sübki'nin bu yaklaşımını desteklemek amacıyla daha önceki âlimlerin değerlendirmelerini zikrettiğinin de altını çizerek onun bu uzlaşmayı Eş'arîlik çatısı altında gerçekleştirmeye çalıştığını söyler. Yine çabasının Mâtürîdî âlimlerce desteklendiğini ve bu çabanın kendisinden sonra el-Emîrû'l-Kebîr'in de mensubu olduğu Mısır ve Şam coğrafyasında varlığını koruduğunu ifade eder.¹⁴³ Ancak Sübki'nin iki mezhep arasındaki karşılaştırmalarına bakılacak olursa klasik İmam Mâtürîdî, İmam Eş'arî karşılaştırmasından farklı olarak Eş'arî karşısına Ebû

¹⁴² Mehmet Kalaycı, "Eş'arîlik ve Mâtürîdîliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddin es-Sübki ve Nûniyye Kasidesi", *Dini Araştırmalar* 15/40 (2012), 122.

¹⁴³ Kalaycı, "Eş'arîlik ve Mâtürîdîliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddin es-Sübki ve Nûniyye Kasidesi", 122-124.

Hanîfe'yi ve onun görüşlerinin taşıyıcısı olarak Tahâvi'yi (ö. 321/933) aldığı ifade edilmelidir.¹⁴⁴

Bu açıdan bakıldığında, Tâceddin es-Sübki'nin, müellif Sünbâvî'nin de çizgisini takip ettiği bir âlim olarak tezin konusunu oluşturan eserde müellifin görüşlerinin şekillenmesinde etki sahibi olduğu düşünülebilir. Zira müellif, esere hocası Şeyh Sıbbân'ın Tâceddin es-Sübki'nin (ö. 771/1370) eseri olan *Cem'u'l-Cevâmi*'in mukaddimesine yazdığı haşiyesinde kulların fiillerine dair yazdığı bölümle açılış yapar. Bu giriş, özellikle Mâtürîdiler tarafından sıkça kullanılan ve onların cüz'î irade görüşlerinin temellendirmesinde istifade edilen, Sadrüşşerîa'ya (ö. 747/1346) ait fiillerin ikili mâhiyetine dair ontolojik temellendirmeye yapılan atıfla dikkat çeker. Bu bağlamda müellifin eseri belirli noktalarda farklılıklar olmakla birlikte bu uzlaşma çabasının uzantısı olarak değerlendirilebilir.

Özet biçimde, 18. yy. sonrası yüzyıllarda telif edilen eserlerde klasik paradigmadan yeni ilm-i kelam anlayışına geçiş yapıldığı ve dönemin pozitif ve sosyal bilimleriyle de uyumlu biçimde bir kelam geleneği oluşturulmaya çalışıldığı göz önüne alınmalıdır. Dolayısıyla bu dönemde, aydın ve âlimlerin cüz'î iradeyi genel itibarıyla hak ve hürriyet perspektifinde açıklama gayretinde olduğu ve Eş'ârî'ye nispet edilen cebrî görüşü eleştirdikleri söylenebilir. Bu bağlamda onların Mâtürîdilik veya Mu'tezile kaynaklı bir açıklama gayretinde olduğu düşünülebilir. Diğer yandan 18. yy. her ne kadar Müslüman coğrafyanın modern dünyayla karşılaştığı bir zaman diliminin başlangıç noktası olsa da bu yüzyılda kaleme alınan cüz'î iradeye dair eserlerde tespit edilebildiği kadarıyla modernist eleştirilere bir yanıt kaygısı görülmemektedir. Dolayısıyla, bu süreçte özellikle Emîr'in ve mensup olduğu geleneğin tavrı baz alındığında İslâmî birikimin sınırları içerisinde olan tasavvufî, kelâmî ve fikhî farklı görüşlerin uyumlanmaya çalışıldığını söylemek daha makul gözükmemektedir. Zira cüz'î irade meselesi yalnızca kelâmî bir mesele olmayıp teklifi meşrû kılması yönüyle baskın biçimde fikhî, Allah'ın mutlak kudretini ve var ediciliğini ön plana çıkarması yönüyle yine baskın biçimde tasavvufun ilgi alanına girer. Nihayetinde meseleyi detaylandırmak ve özellikle 18. yy.'daki hâkim

¹⁴⁴ Kalaycı, "Eş'arîlik ve Mâtürîdîliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüdîdin es-Subkî ve Nûniyye Kasidesi", 125.

atmosferi daha net anlayabilmek adına sonraki başlıkta konuyla alakalı yakın tarihlerdeki dikkat çeken birkaç esere ve içeriğine temas edilecektir.

4.2. 17. ve 18. yy.'da Cüz'î İrade Konusunda Telif Edilen Bazı Eserler

Tezin ilgi alanına giren süreç 18. yüzyıl olsa da 17. yüzyılın sonlarına doğru telif edilen dikkat çekici bazı eserlere süreci doğru okuyabilmek adına değinmekte fayda vardır. Zira bu eserlerin 18. yy. müelliflerini etkilemiş olması kuvvetle muhtemeldir. 17. yy. ve 18. yy.'da cüz'î irade konusunu direkt veya dolaylı olarak ele alan bazı eserler kaleme alınmıştır. Bunlardan biri Ebu Hanîfe'nin görüşlerini *el-Usûlü'l-Munîfe* isimli eserinde toplayan ve sonrasında bu eseri *İşârâtü'l-Merâm* başlığıyla şerh eden Beyâzîzâde Ahmed Efendi'dir (ö. 1098/1687). O, konuyla ilgili görüşleri iki kategoriye ayırır. Bu bakımdan fiil ya yalnızca Allah'ın kudretiyle meydana gelir ya da iki kuvvetin toplamıdır. Fiilin yalnızca Allah'ın kudretiyle meydana geldiğini düşünenler zümresine cebrîleri ve takipçileri ile birlikte İmam Eş'arî'yi dahil eden Beyâzîzâde, iki ekolü cebrîlerin ihtiyârı tamamen iptal edip Eş'arî'nin tesirsiz bir ihtiyârdan söz etmesi yönüyle ayırır.¹⁴⁵ Diğer yandan, Mâtürîdîler'in cumhuruna göre fiilin aslının Allah'ın kudreti, ancak taat veya mâsiyet olarak nitelenmesinin kulun kudretiyle meydana geldiğini belirtir. Bu noktada kuldun icâd veya tekvîn kudretinin mutlak surette nefyedildiğinin de altını çizer. Mâtürîdî kelamcılarında naklen şu ifadeleri kullanır: “Kulda bir tür kudret vardır. Öyle ki ondan hakiki bir emrin ortaya çıkması söz konusu değildir. Ancak o kudretle niseb ve izâfat değişir. Tıpkı birbirine eşit iki seçenektan birinin tayini ve tercih edilmesi gibi.”¹⁴⁶ Beyâzîzâde konu ile irtibatlı olarak Eş'arîliği ile malum olan Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) de konu hakkındaki görüşünü şu şekilde ifade eder:

“*Kesbuhum ale'l-hakîka ve Allahu hâlikuha*” yani kulların fiilleri hakiki anlamda onların kesbidir ve Allah Teâlâ da onların yaratıcısıdır. Vasıflanma hususunda ihtiyârın tesiri vardır. Zira bu vasıflanma sadece mukârenetten ibaret olmayıp hakiki bir kesbidir. Yaratma (*halk*), kendisiyle makdûrun kudret mahallinden başka bir yerde meydana geldiği izafî bir iştir. Kesb de izafî bir iştir ancak onda makdûr, kudretin mahallinde meydana gelir. Kesb makdûrun vücudunu zorunlu kılmaz, sadece kesb olması yönüyle fâilin bu makdûrla vasıflanmasını

¹⁴⁵ Ahmed Efendi Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, thk. Abdullah Hiçdönmez (İstanbul: Sıraç Yayınevi, 2022), 470.

¹⁴⁶ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, 478.

zorunlu kılar. İzâfetlerin çeşitlenmesi de tıpkı, şeylerin iyi, kötü güzel veya çirkin olması gibi yaratmaya değil kesbe bağlıdır.¹⁴⁷

Görüldüğü üzere, Beyâzîzâde'nin aktarımına bakılırsa Teftâzânî ihtiyârı, fiilin vasıflanması hususunda müessir kabul etmektedir. Beyâzîzâde ve çoğu Mâtürîdîlerin cüz'î irade çözümlemesinde üstünde durdukları nokta iki zıt seçenek için de elverişli olan istitâatin bunlardan birine yönlendirilmesidir (*sarfu'l-istitâa sâlihan li'z-zıddeyn*). Bu istitâat, kul tarafından tayin edilir. Kesbin asıl misyonu da burada ortaya çıkar. Burada o, Ebû Hanîfe'nin "Kul Allah'ın kendisinde ihdâs ettiği istitâati yönlendirmesi üzerine cezalandırılır, Allah onun bu istitâati itaat yönünde kullanmasını emretmiştir."¹⁴⁸ dediğini nakleder. Yönlendirilen istitâatin azm-i musammam olarak ifade edilen kesb ve ihtiyâr olduğunu ve teklifin bağlandığı noktanın da burası olduğu çıkarımını yapar. Diğer yandan ona göre bu istitâat kesinlikle yaratılmış değildir, aksine ademîdir.¹⁴⁹

17. yy.'da cüz'î irade konusunda kaleme aldıklarıyla öne çıkan isimlerden bir diğeri de Şâfiî kimliği ile bilinen muhaddis ve mutasavvıf İbrahim el-Kurânî'dir (ö. 1101/1690). Kurânî'yi mütemeyyiz kılan, cüz'î irade meselesinde Ehl-i sünnetin konuya dair yaklaşımını İbnü'l-Arabîci vahdet-i vücût teorisi ile uyumlu hale getirmeye çalışmasıdır. Biz cüz'î irade konusunda birden fazla eser telif eden müellifin görüşlerini Emîr'in görüşleri ile karşılaştırırken onun diğerlerine kıyasla erken kaleme aldığı *Meslekü's-sedâd* isimli eseri ve ayrıca *Cilâu'l-enzâr bi tahrîri'l-cebr ve'l-ihiyâr* ve *Mesleku'l-i'tidâl ilâ fehmi âyeti halki'l-a'mâl* isimli risalelerinden istifade ettik. Nihayetinde müellifin görüşlerine tezin ilerleyen sayfalarında başvuracağımız için bu başlıkta detaya girmedik.

Cüz'î iradeyle alakalı öne çıkan isimlerden bir diğeri de *Risâletü'l-İradeti'l-Cüz'îyye* adıyla bir risale kaleme almış olan Saçaklızâde Mehmet Efendi'dir (ö. 1145/1732). O, eserinde Sadrüşşerîa'nın izinden giderek fiilin mânâsının ikili yapısına vurgu yapmıştır. Fiilin iki tarafından birine yönelik belirleyici sıfatın (*es-sıfatü'l-muhassısa*) şey; söz konusu belirleyici sıfatın var edilmesinin (*ikâ*) varlık veya

¹⁴⁷ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, 473. Ayrıca bk. Sa'düddîn et-Teftâzânî, *et-Telvîh 'alâ metni't-tavdîh li metni't-tenkîh* (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1957), 1/362.

¹⁴⁸ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, 478.

¹⁴⁹ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, 478.

yoklukla nitelenemeyen hâl kategorisinde olduğunu; dolayısıyla Allah tarafından yaratılmış (*mahlûk*) olmadığını ifade etmiştir.¹⁵⁰

Gelenbevî İsmail Efendi'de (ö. 1205/1791) cüz'î irade meselesine değinen âlimlerden bir diğeridir. O konu ile ilgili olarak *Şerhu'l-Akaidi'l-Adüdiyye*'ye yazdığı haşiyede, İmam Eş'arî'ye, mevcut ve mâdum arasındaki aslında itibârî bir mâhiyete sahip olan cüz'î iradeyi hâriçte kabul etmesi sebebiyle itiraz eder. Eş'arî'ye göre Allah'ın iradesi hâriçte mevcut olan her şeyi kuşattığı ve cüzî irade de hâriçte mevcut olduğu için onun kadîm iradenin kapsamı dışında kalması mümkün değildir. Onun cüz'î iradeye biçtiği rol, sadece kadîm kudretin tesiri için âdete dayalı bir sebep olmasıdır. Ancak Eş'arî, hâdis kudret tabirine eserlerinde yer vermekle birlikte cüz'î irade kavramını direkt olarak kullanmaz. Onun cüz'î iradeyi kabul ettiği ve onu fiilin Allah tarafından yaratılmasının âdî sebebi olarak gördüğü düşüncesi Gelenbevî'nin aktarımıdır.¹⁵¹ Gelenbevî'ye göre Eş'arî, kulda hâdis bir kudret ve cüz'î irade olarak isimlendirilen hâdis bir irade bulunduğunu kabul etmektedir. Kul Allah'ın onda yarattığı kudret ve irade sayesinde fiil ve terke kâdir olmaktadır. Diğer bir ifadeyle kul aslında sahip olduğu kudret ve irade ile fiilini meydana getirebilme imkânına erişmektedir. Ancak onun sahip olduğu kudret ve irade gibi bizzat fiil de Allah'ın kudret ve iradesiyle meydana gelmektedir. Bu sebeple hâdis kudret ve iradenin fiilin varlığında ona mukârin olmak dışında bir rolü yoktur. Gelenbevî, kulun kudret ve iradesinin fiil üzerindeki etkisini salt birlikte olma durumuna (mukârenet) indirgediğinden Eş'arî'nin görüşünün cebr-i mutavassıt olarak isimlendirildiğini hatta cebr-i mahza râci olduğu şeklinde eleştirildiğini söylemektedir.¹⁵² Diğer yandan o Eş'arî'nin görüşlerinin tahkik edildiğinde Mâtürîdî'yle uyumlu olduğunu da belirtmektedir. Onun konuyla ilgili ifadeleri şu şekildedir:

Bilakis Allah'ın yarattığı kulun kudretinin vasıfta payı vardır, yani o yalnızca mukârenetten ibaret değildir. İki kudretin toplamı (*mecmû'u*) da değildir. Bilakis o, küllî iradenin fiili "eyleme" veya "terk etme" yönlerinden birine sarf edilmesidir (*sarfı'l irade el külliye nahve'l-fi'l ev et-terk*). Bu sarf kuldan ihtiyârî sayesinde sâdir olur. Emr-i itibârî veya hâl kabilinden

¹⁵⁰ Hayrettin Nebi Güdekli, "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (31 Ocak 2019), 85.

¹⁵¹ Adem Sünger, "Gelenbevî'nin İnsan Fiillerine Bakışı: Hâşiyeye alâ Şerhi'l Akaidi'l-Adüdiyye Eksenli Bir Değerlendirme", *Kader* 20/2 (31 Aralık 2022), 687.

¹⁵² Sünger, "Gelenbevî'nin İnsan Fiillerine Bakışı", 688. Ayrıca bk. Ebü'l Feth İsmail Gelenbevî, *Hâşiyetü'l-Gelenbevî ala şerhi'l-Akâidi'l-Adüdiyye* (İstanbul, 1844), 264.

olması sebebiyle de kimseye ait değildir. Bu konuda rolü (*medhal*) olan kudrete gelince ise o, kulun kalbinde yaratılmış olan bir tür kuvvet ve vasıftır. Kulun bununla küllî iradeyi muayyen bir seçeneğe sarfetmesi de sarfetmemesi de sağlanmış olur. Bu sayede vehimler kaybolur ve tesiri kula nispet eden topluluğun şöyle dediği anlaşılır: Bu medhaliyyetin icâd manası yoktur. Yalnızca mevcudun eserinin sebebi olması ve kuldân sadır olması konusunda icâda benzemesi dolayısıyla bunu tesir sözüyle ifade etmişlerdir.¹⁵³

Eş'arî'nin kesb düşüncesi hakkında Cürcânî'nin naklettiği görüşü itibara alan Gelenbevî, Eş'arî'nin cüz'î iradeden müstakil biçimde bahsetmediğini ancak kulun hâdis bir kudreti ve cüz'î bir iradesi olduğunu kabul ettiğini söylemektedir. Hatta ona göre Allah'ın kudreti olmasa da kulun kudreti makdûrunu var edebilir. Ancak son şekliyle fiil Allah'ın kudret ve iradesi ile yaratıldığından kulun fonksiyonu sadece fiilin, Allah tarafından yaratılmasının âdete dayalı sebebi olmaktır. Dolayısıyla ona göre Eş'arî, kulun fiildeki rolünü sadece mukârenet (birliktelik) ve mahal olmaya indirgemektedir.¹⁵⁴

18. yy.'da telif edilen dikkat çekici bazı eserlere değinildikten sonra gelecek başlıkta Emîr'in cüz'î irade hakkındaki görüşleri sözü geçen eserler ile birlikte değerlendirilecek ve 18. yy. atmosferine dair bir portre sunulacaktır. Söz konusu karşılaştırmalar, âlimlere göre cüz'î iradenin varlık olarak konumlandırılışı, onların kesb kavramını ve çoğunlukla araz olarak kabul edilen hâdis kudreti değerlendirme biçimleri, kulun etkinliğinin nerede ve ne şekilde gerçekleştiği üzerinden ele alınacak ve eserde de bahsedildiği üzere Mâtürîdîliğe meyletmekle itham edilen âlimler hakkında bir değerlendirmeye yer verilecektir.

4.3. Cüz'î İradenin Ontolojik Mâhiyeti

İnsanın, irade sahibi olduğu özgür fiillerinde fiili sevketme (*sarf*), kesb, hâdis kudret veya ihtiyâr olarak çeşitli isimlerle anılan fonksiyonu ve onun ontolojik mâhiyeti özellikle Eş'arî-Mâtürîdî ihtilafının kilit noktası olmuştur. Bu noktada, Ehl-i sünnet dairesi içerisinde kabul gören cüz'î iradeye dair yaklaşımlar üç kategoride ele alınabilir. İlki İbnü'l-Arabî çizgisindeki sûfîlerin benimsediği âyân-ı sâbite teorisi, ikincisi Mu'tezile'ye ait ahval teorisi, üçüncüsü ise emr-i itibârî teorisi. Ahval ve emr-i itibârî teorileri doğrudan cüz'î irade meselesini açıklamak üzere geliştirilmiş

¹⁵³ Gelenbevî, *Hâşiyetü'l-Gelenbevî ala şerhi'l-Akâidi'l-Adûdiyye*, 265.

¹⁵⁴ Sünger, "Gelenbevî'nin İnsan Fiillerine Bakışı", 19.

teoriler olmamakla birlikte uzantısı cüz'î irade çözümlemesinde kullanışlı olmakta, dolaylı biçimde kulların fiilleri konusunda bu teorilerden istifade edilmektedir. Bu bağlamda cüz'î iradenin mâhiyetine dair tüm teorilerin bu tezde ele alınması mümkün olmadığından bilhassa müellifin dikkat çektiği Eş'arî-Mâtürîdî hilâfına kaynaklık eden bu iki teoriyi seçtik. Ayrıca müellifin tasavvufî yönünü ve irade meselesinde Eş'arî ve sûfilerin görüşlerinin birbirine daha yakın olduğunu hesaba kattığımızda meselenin sûfiler tarafından hangi düzlemde ele alındığını incelemekte fayda olduğunu düşündük.

4.3.1. A'yân-ı Sâbite Teorisi

A'yân-ı sâbite teorisi İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) tarafından ortaya atılan ve cüz'î irade konusunda metafizikle uğraşan sûfilerin pozisyonunu belirleyen bir teoridir. Onlar Allah-âlem ilişkisini temellendirmek üzere kavramsallaştırdıkları bu teoriyle “Şeylerin hakikati nedir?” sorusuna cevap aramışlardır. Bu kavramı mümkün varlıkların Allah'ın ilmindeki ezeli ve yaratılmamış gerçekliklerinin karşılığında kullanmışlardır.¹⁵⁵ Buna göre Tanrı'nın bilgisinde her varlığa özgü sâbit bir hakikat vardır. Bu hakikatler diğer bir deyişle Allah'ın ilminde sâbitliği bulunan mümkünlere dair bilgiler, her ne kadar mümkünlerle ilişkili olsa da ezeldir, yaratılmamıştır ve mâdum kabilindedir. Bu sâbit hakikatler mümkünlerde tezahür ederek yaratılmış hale gelirler.¹⁵⁶

A'yân-ı sâbite kavramında *ayn* ile bir şeyin hakikati, mâhiyeti ve zâtı, sâbite ile bir şeyin zihnî ve aklî varlığı kastedilmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre a'yân dıştaki varlıkların ilahi mertebedeki bilgisi, a'yânın niteliği olan sâbite ise ilahi ilimde mevcutluk, hâricî âlemden mâdumluk anlamında kullanılmaktadır. Bu bakımdan onun a'yân-ı sâbite yerine umûr-i ademiyye ve mâdûmât gibi kavramları kullanması da dikkate değerdir.¹⁵⁷ Zira İbnü'l-Arabî esasında mâdum tabiriyle mutlak anlamda yokluğu değil, kendisinden hârici varlığın soyutlandığı mâkul bir şeyi kasteder.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Ercan Alkan, “A'yân-ı Sâbite Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, Ketebe yayınları; 395 (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 760.

¹⁵⁶ Alkan, “A'yân-ı Sâbite Teorisi”, 761.

¹⁵⁷ Alkan, “A'yân-ı Sâbite Teorisi”, 763.

¹⁵⁸ Ebü'l-Alâ Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 260.

Konuyla ilgili olarak İbrahim el-Medârî kaza ve kader ile ilgili eserinde muhakkik sûflerin görüşlerini açıklarken a'yân-ı sâbite teorisini kullanır ve şu ifadelere yer verir:

İhtiyârî fiil zât itibarıyla bir olmakla beraber farklı iki yöne (*nispet*) sahiptir. Kudret de zât itibarıyla birdir; itibarları/yönleri birden fazladır. Diğer bir deyişle kudret görünürdeki cüz'î taayyünler sayesinde çoğalır. Allah'ın kudreti bu çokluğu birlik haline getirir. Zira onlar Allah'ın kudretinin zâhirdeki taayyünleridir. Zât itibarıyla Allah'a aittir. Kâinata ait olan kısım ise yine Allah'ın dilemesine bağlıdır, ona aittir. Zira başka bir şey sayesinde bir şeye ait olmuş olan sıfat hakikatte o başkaya aittir kendisine değil.¹⁵⁹

Â'yân-ı sâbite teorisin cüz'î irade problemi ile ilişkisi, teoriye göre varlığa bürünen her mümkünün ezelde sâbit bir niteliğe sahip olduğu ve kulun eylemlerinin de zorunlu olarak söz konusu niteliğe uygun biçimde gerçekleştiği düşüncesinde belirginleşir. Zira bu teoriye göre insanın hayır işlemesi veya kötülük yapması onun hayır işlemeye veya kötülük yapmaya dönük ezeli istidâdından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla â'yân-ı sâbiteyi kabul edenler kulun küfrünün ya da imanının Allah'ın ilminde yaratılmamış olduğunu, bilakis kulun yaratıma konu olmayan ancak yine de bir biçimde belirli olan kendi özünden kaynaklandığını ifade ederler. Bu noktada teorisin sunduğu açıklamanın cebri düşünmeden, ezeli istidâdı Allah'ın yaratımına konu etmemek sûretiyle ayrıştığı söylenebilir. Zira mâdum olan ezeli istidâdın bu anlamda varlığı henüz tahakkuk etmemiş mâkul ve hâricî alem dışında başka bir âlemde varlığı olan bir şeydir.¹⁶⁰ Yine de bu tür bir açıklamanın cebre kapı araladığı izahtan vârestedir.

4.3.2. Hâl Teorisi

Cüz'î irade ile ilgili tezin ilgi alanına giren teorilerden bir diğeri de Mu'tezile öncülerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) ait hâl teorisidir. Bu teoriye göre varlıkların yalnızca zâtları onların mevcûdiyetlerini bildirebilir; hangi niteliklere sahip olduklarını bildiremez. Dolayısıyla cevher ve arazlara ek olarak hâl teorisi, onların vasıflarını açıklamak üzere geliştirilmiştir. Hâller hakkında var ya da yok denemez. Onların mevcûdiyetleri ve bilinebilmeleri aslında zatlarla ilişkili

¹⁵⁹ el-Medârî, *el-Lüm'a fi'l-hudus ve'l-kadem ve'l-kaza ve'l-kader ve tahkiki't-teklif*, 208.

¹⁶⁰ Affî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 262.

olmalarından kaynaklanır.¹⁶¹ Bununla beraber hususen cüz'î irade meselesi ile irtibatlı olarak, zatlar ve arazlara ek üçüncü bir kategori olarak hâlleri kabul etmek bir tür ontolojik varsayımı, dolayısıyla yaratmaya konu olup olmadığı problemini beraberinde getirir. Yine de klasik anlamda bu teorinin ontolojik yönü değil epistemolojik yönü ağır basan bir teori olarak gözüktüğü ifade edilmektedir.¹⁶² Bu husus aslında cüz'î irade meselesinde hâl teorisini kabul edenlerin insanın rolünü daha çok epistemolojik açıdan nazar-ı itibara aldığı, kabul etmeyenlerin ise ontolojik açıdan hesaba kattığı düşüncesini akla getirmektedir. Zira irade meselesinde hâl teorisine karşı çıkan Eş'arîler, Emîr'de de olduğu üzere hâlin hariçte ontolojik bir sübûtu olduğunu öne sürerler. Yine de hâlin yüklendiği fonksiyonu inkar etmeden görevini emr-i itibârînin yerine getirdiğini ifade ederler. Bu bağlamda onlara göre itibârın hâle tercih edilmesinin sebebi ademî; mâdum kâbilinden olmasıdır. Dolayısıyla hâli reddedenler, insanın seçme etkinliğini vücûdî bir kategoriye yerleştirmekten kaçındıkları için reddetmekte, ontolojik boyutu ile ilgilenmektedirler. Hâli kabul edenlerse daha çok onun kavramsal sübûtunu baz alırlar.

Ehl-i sünnet ekolü içerisinde hâl teorisinin Matürîdîlerce ılımlı karşılandığı söylenebilir. Nitekim Sadrüşşerîa cüz'î iradenin ispatında da kullanışlı olan mukaddimelerinde ikânın hâl kâbilinden olduğunu ifade etmiş ve bu görüş Matürîdî takipçileri tarafından kabul görmüştür. Diğer yandan Eş'arîler'in cüz'î irade meselesinde nispeten daha sert bir tavır takındıklarını ve hâl teorisini kabul etmedikleri ifade edilebilir. Nitekim Teftâzânî'nin *Telvîh* isimli eserinde Sadrüşşerîa'ya getirdiği eleştirilerinden biri de bu konuyla ilgili olmuştur. Konuyla ilgili cereyan eden tartışmalar *mukaddimât-ı erbaa* ismi altında özgün ve müstakil bir literatürün doğmasına vesile olmuştur.

Hâller teorisinin irade meselesine yansıyan yönü dikkate alınarak şunlar söylenebilir: Hâli kabul edenler, zatlar arasındaki ortaklık ve farklılığın yalnızca lafızlardan kaynaklanmadığını, bunun ötesinde söz konusu ortaklık ve farklılığın aklî bir sübûta sahip olduğunu öne sürmektedirler. Bu anlamda onlara göre lafız, ancak aklî önermeye uygunluğuna göre bir manayı karşılar. Hâlleri kabul edenler bu manada

¹⁶¹ Yunus Cengiz, "Ahval Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 982.

¹⁶² Cengiz, "Ahval Teorisi", 992.

sadece lafızlara değil aklî önermelere dayandıklarını ifade ederler.¹⁶³ Yine hâlleri kabul etmeyenler onların aslında vecih ve itibarlar demek olduğunu, aklî vecihlerin ise zihnî ve takdîrî itibarlar olup zâtlar için sâbit olan hâlleri gerektirmediğini söylemektedirler. Hâller teorisini savunanlara göre ise bu vecihler mütekellim ile kâim olan soyut lafızlar değil, bilakis akledilen bilinen hakikatlerdir, ancak müstakil biçimde “var” ve “bilinir” değildir. Yine de bu vecihler zâtların kendileriyle vasıflandığı sıfatlardır. Bu noktada hâller teorisini savunanlar, hâlleri kabul etmeyenlerin “vücûh” diye tabir ettikleri şeyi, “hâller” diye isimlendirdiklerini söylemektedirler.¹⁶⁴

4.3.3. İtibar Teorisi

Tezin sınırlarına aldığımız sonuncu teori ise irade meselesinde çoğunlukla Eş‘arîlerin kullandığı itibar teorisidir. Bu teori esasında doğrudan zihnî mevcut tartışmaları ile alakalı olsa da Eş‘arî kelamcılar cüz’î irade meselesinin çözümlenmesinde bu teoriden istifade etmiştir. Dolayısıyla itibar teorisini zihnî varlık tartışmaları ile birlikte ele almak yerinde olacaktır.

Varlıkların dış dünyada, zihinde, lafızda ve yazıda olmak üzere dört kategorili bir varolma biçimleri vardır.¹⁶⁵ Şöyle ki, mâhiyetlerinin aynı olup olmadığı tartışma konusu olmakla birlikte bu varlıklar aynı varlığın dış dünyada, diğer bir ifadeyle hâriçte, insanın onu anladığı biçimiyle zihninde, bir dil ile ifadesinde ve konuşmasında olmak üzere dört türlü tahakkuka sahiptir. Hâriçteki mevcut ile zihindeki mevcut arasındaki temel farklardan biri zihnî mevcutta, hâricî mevcuda gereken, onunla birlikte olan özelliklerin bulunma zorunluluğun olmayışıdır. Diğer bir ifadeyle mâhiyetlerin hâricî vücutlarının ötesinde -ki hâricî vücûd üzerine kendisinin gerektirdiği yetkinlikler (*âsâr*) terettüp eder- salt varlığına ek olarak birtakım başka özelliklerin gerekmediği varoluş tarzları vardır. Buna vücûd-i zihnî

¹⁶³ Muhammed İbnü’l Kerîm eş-Şehristânî, *Nihayetü’l-ikdam fî ilmi’l-kelam*. (Londra: Oxford Üniversitesi, 1934), 134; Hayrettin Nebi Güdekli, *Ebû Hâşim el-Cübbâi’nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), XI, 165 y./146.

¹⁶⁴ eş-Şehristânî, *Nihayetü’l-ikdam fî ilmi’l-kelam*., 137-138; Güdekli, *Ebû Hâşim el-Cübbâi’nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı*, 147.

¹⁶⁵ Ebû Hamid el-Gazzâlî, *Mi’yarü’l-ilm (İlmin ölçütü)*, çev. Hasan Hacak - Ali Durusoy (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 75-76.

denir.¹⁶⁶ Nefis hâricî vücut ile mâhiyetler vasıtasıyla irtibat kurar. Bu şekilde mâhiyetin hâricî vücuduna ek olarak zihnî varlığı olmuş olur. Hâricî vücut zihnî vücuttan eserlerinin farklılaşması yolu ile ayırır. Zihnî mevcûda hâricî mevcûdun özellikleri ilişmez, yalnızca zihnin âsârı (yetkinliği, etkileri/özellikleri) ilişir. Örneğin zihindeki insanın üç boyutu yoktur, uyur, hissetmez, bununla beraber zihindeki ile hâricîtekinin mâhiyeti birdir.¹⁶⁷

Cüz'î iradenin başka bir ifadeyle ihtiyârın ontolojik yönüne ilişkin tartışmalar da sözü geçen zihnî varlık tartışmaları ile dolaylı biçimde ilintilidir. Şöyle ki, zihnî varlık tartışmalarının başlatıcısı olarak Fahreddin er-Râzî¹⁶⁸ zihnî vücûdu reddederken ilmi yalnızca nefsin hârice izafe edilmesi olarak tanımlar (*izâfetün mine'n-nefsi ile'l-hâric*). Söz gelimi bir taş başka bir taşın yanına konulduğunda aralarında yalnızca sağlık-solluk izafesi meydana gelir. Buradaki anlamın söz konusu "sağ"lık "sol"luk durumu hâricinde herhangi bir varlığı söz konusu değildir. Bu manalar yalnızca zihnin çıkardığı birtakım hükümlerden ibarettir.¹⁶⁹ Bu bağlamda, Râzî itibarın mâhiyetiyle de alakalı olarak bilmenin bilen ve bilinen arasında gerçekleştiğini ve bilginin de bu anlamda yalnızca aralarındaki ilişki olduğunu¹⁷⁰ söyler. Ona göre bu durum zihinde soyutlama ve formdan farklı, onlara eklenen ilâve bir şeydir. Diğer bir ifadeyle zihnin form ile ilişkisidir.¹⁷¹ Dolayısıyla zihnî mevcut, mevcut kategorisinde değildir. Yalnızca bir ilişki ve itibardan ibarettir.

¹⁶⁶ Şeyh Halil Rızk, *Şerhu Bidâyeti'l-hikme* (Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2007), 137.

¹⁶⁷ Rızk, *Şerhu Bidâyeti'l-hikme*, 140.

¹⁶⁸ Vücûd-i zihnî hakkındaki tartışmalar İslam felsefesinin başarılarından biridir. Öyle görünüyor ki bu başlık ilk defa müstakil bir mesele olarak el-*Mebâhisü'l-Meşrikiyye*'de ele alınmıştır. Bununla beraber Fârâbî, İbn Sînâ ve İhvân-ı Safâ gibi mütekaddim filozoflar bu konudan bahsetmemektedirler. Murtaza Mutahhari 15. ve 16. yy.'a kadar vücûd-i zihnî ismiyle bir eserin telif edilmediğini belirtmektedir." Ancak Ömer Mahir Alper bu meselenin özellikle 7/13. yy. sonrasında gündeme geldiğini belirtiyor. Ona göre İbn Sînâ da vücûd-i zihnî konusunda bir dönüm noktası sayılır. "İbn Sina sadece kavramsallaştırma değil zihnî varlığa ilişkin temel soruların tespiti, ayrışması ve çözümünü bakımından da önemli bir yere sahiptir. Bu noktada Fârâbî'nin İbni Sînâcı formülasyonun yakın sebebi olduğu söylenebilir. Fârâbî zihnî varlık tabirini kullanmamakla beraber kendisinden sonra buna yol açacak hazırlıkları tamamlamış gibidir." Ayrıntılı bilgi için bk. Rızk, *Şerhu Bidâyeti'l-hikme*, 139; Ömer Mahir Alper, *Varlık ve Zihin İslam: Felsefesinde Zihnî Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 15-16.

¹⁶⁹ Rızk, *Şerhu Bidâyeti'l-hikme*, 143.

¹⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*. (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990), 2/450.

¹⁷¹ Şaban Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", *İslam düşüncesinin dönüşüm çağında Fahreddin er-Râzî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 467.

Bununla beraber, Râzî *Mebâhis*'te hakkında yargıda bulunulan bütün mâhiyetlerin zihnî varlık olarak kabul edilebileceğini, zihnî varlık ifadesinde geçen varlığın dıştaki varlık olmayıp “akılda sâbit olan” anlamında sübût manasına geldiğini söyler. Dolayısıyla dışta gerçekliği olmayan imkânsızlara dair bilgiler hakkında da yargı verildiği için onların zihnî varlık olarak kabul edilebileceğini belirtir.¹⁷²

İzâfet/itibar teorisine göre bilgi (ilim), bilinen (mâlum) ve bilen (âlim) arasındaki bir irtibattır. Bu teori “Öyle ise Allah mâdumu (yok olanı) nasıl bilmektedir? Daha açık bir ifadeyle, eğer izâfet her iki taraf da olmaksızın gerçekleşmiyorsa mâdumların bilinmesi nasıl gerçekleşmektedir?”¹⁷³ şeklinde ciddi bir eleştiriye -ki bu teoriye getirilen eleştiriler bununla sınırlı değildir¹⁷⁴- maruz kalsa da, Emîr'in cüz'î irade konusunda insanı bir biçimde etkin kılan kesb anlayışı ile uyumlu görünmektedir. Tıpkı ilmin bilen ve bilinen arasındaki bir taalluktan ibaret oluşu gibi kulun kesbi de kendisinde yaratılan hâdis kudretin fiile taallukundan ibarettir. İki şey arasında kendisinden haber verilip, sözü geçen bu ilişki yalnızca bir itibârdır ve herhangi bir varlık konusu teşkil etmez. Varlık teşkil etmediği müddetçe ise yaratıma konu olmaz. Dolayısıyla Allah'ın var olan her şeyin yaratıcısı olduğu ilkesi Eş'arî kelamcılar tarafından itinayla korunmuş olur.

Bu bağlamda, Emîr'in ve diğer âlimlerin de cüz'î iradeyi araz olarak ele alışının, bilgiyi temsil eden sûretin araz mı cevher mi olduğu sorusu¹⁷⁵ -bilginin sûret olmayıp yalnızca itibar/taalluk olduğu düşünülürse- ve varlıkla nitelenen her şeyin bu iki kategoriden birine muhakkak girmesi gerektiği düşüncesi ile ilintili olduğu söylenebilir.¹⁷⁶ Zira Emîr ile aynı çizgideki Eş'arîlerin insanın tercihini ifade eden cüz'î ihtiyârın sarfedilmesini, daha açık bir ifadeyle kesbin akıl tarafından ispat edilen fonksiyonunu yalnızca bir taalluk; emr-i itibâri olarak isimlendirip mâdum

¹⁷² Haklı, “Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi”, 467; er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîyyât.*, 2/131-132.

¹⁷³ Rızık, *Şerhu Bidâyeti'l-hikme*, 144-145.

¹⁷⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Murat Kaş, “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 4/3 (15 Ekim 2018), 49-81; Ahmet Pirinç, “İslam Düşüncesinde Zihni Varlık (Vücûdu Zihnî) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (ts.).

¹⁷⁵ Kaş, “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı”, 52.

¹⁷⁶ Zihnî varlık tartışmaları bilgi/ilim tartışmaları ile ilintilidir. Bu anlamda bilgi denilen şey sûret olarak kabul edildiği takdirde bir vücûda sahip olmuş oluyor. Ancak ilişki/itibar olarak ele alındığında Eş'arîlerde ademî bir mahiyeti oluyor.

hükümünde olduğunu vurgulamaları büyük ihtimalle onu nihayetinde bir mevcut ve mahlûk olan araz kategorisine girdirmek istemeyişlerinden kaynaklanmaktadır.

Ayrıca Râzî zihnî varlık ile ilgili şu sözleri söyler:

Zihin bir sureti alır. Onun hâriçte bir karşılığının olmadığına hükmeder. Bu olumsuzluğun tasavvuru demektir. Sonrasında başka bir sûreti zihnine getirir. Onun ise hâriçte bir karşılığının olduğuna hükmeder. Sonra bunlardan birine diğerine verdiği hükmün karşı hükmünü verir. Ancak bu hüküm veriş, bu iki suretin akılda hâzır ve nâzır diğer bir ifadeyle mevcut oluşları yönüyle değildir, bilakis olumlu olanın hârice isnat ettirilmesi, diğerinin ise ettirilmemesi yönüyledir.¹⁷⁷

Râzî'nin zihni varlığa dair imâları olmakla birlikte onu hakiki bir varlık mesabesinde görme düşüncesine mesafeli olduğu söylenebilir. Zira ona göre bir şeyi zihinsel olarak düşünmek, akletmek o şeyi vücutla nitelendirmeyi gerektirmez. Ona göre zihnî “mevcut” olarak adlandırılan bu şey aslında yalnızca kavrayıştan ve bir yargının veya hükmün verilmesinden ibarettir. Bununla ilgili olarak o şu ifadeleri de kullanır: “Ayrıca biz zihnimize bir şey getiriyoruz ve onun mâhiyeti hakkında hâriçte varolmadığına dair hükümde bulunuyoruz. Bu hüküm onun *şahsiyyesine* (kimliğine, neliğine) yönelik olmuyor.”¹⁷⁸ Bu ifadeler aslında Emîr'in, kulun fonksiyonunu kabul eden ancak onu yalnızca bir ademî taalluktan/ilişkiden ibaret gören tavrı ile alakalı gözükmektedir.

Bu bakımdan Râzî'nin zihnî vücûdu yalnızca bir ilişki olarak varsayması ve varlık mesabesinde görmemesi, Emîr'in itibârları açıklarken salt zihinde sâbit olan itibârları aslında hakiki itibârlar olarak nitelemesi ile uyuşur. O örnek olarak cimri olmasına rağmen cömert zannedilen Zeyd örneğini verir. Hakikatte Zeyd'in cömertliğinin varlığı hâriçte hiçbir şekilde söz konusu değildir. Ancak “cömert Zeyd”in bilgisinin zihinde bir tür sübûtu söz konusudur. Dikkatle bakıldığında aynı kural kulun sarf hususundaki fonksiyonunda da geçerlidir. Zira Emîr'e göre emr-i itibârî kabilinden olan sarfın hakikatte vücûdu yoktur ve o yalnızca zihinde sâbittir. Hâriçte ona tekabül eden yahut onu içinde barındırıp kapsayan hâdis kudret veya irade ise arazdır ve yalnızca Allah'ın makdûru altında bulunur. Bu noktada

¹⁷⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mulahhasu fi'l-mantık ve'l-hikme*. (Kahire: Merkezu İhyâi li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât [İhya Center for Research and Studies], 2021), 2/25.

¹⁷⁸ er-Râzî, *el-Mulahhasu fi'l-mantık ve'l-hikme*., 2/25.

Eş'arîler'de güdülen temel kaygı, aklın hakkında hükümde bulunduğu bir çeşit tercihin, ne zihnî mevcut olarak ne de hâl olarak herhangi bir varlık zeminine yerleştirilmemesi ile alakalıdır.

Özet olarak, âlimler arasında hâllerin kabulü ya da reddi konusunda cereyan eden tartışmanın onların zihnî anlamlar olup olmadığı değil, bunun ötesinde hârici bir sübûtlarının olup olmadığı noktasında düğümlendiği söylenebilir.¹⁷⁹ Nitekim hâli kabul etmeyenler esasında zihnî sübûtu değil hâriçte sübûtu reddederler ve hâlin yerine getirdiği tüm fonksiyonları emrî itibârînin üstlendiğini ifade ederler. Söz konusu nokta ile paralel olarak Emîr de yalnızca zihinde sâbit olanların, nefsü'l emr veya âyân hârici gibi diğer kategorilerde bulunmaması sebebiyle itibârî tanımlamasına daha layık olduğunu söyler. Bu bakımdan Emîr'e göre kulun cüz'i iradesini yönlendirmesi de aynı şekilde itibârîdir ve esasında hâriçte karşılığı yoktur (mâdum). Söz konusu seçme kabiliyetini barındıran irade veya kudret ise araz kâbilindedir ve Allah'ın mahlûkudur. Dolayısıyla Eş'arîler insanın seçimini (tevcîh) onaylasa da hâriçte iradenin yahut kudretin içerisinde değerlendirdiklerinden bir araz olarak Allah'ın irade ve kudreti altında olduğunu ifade ederler. Öyleyse hâller ve itibarlar arasında yalnızca lafzî bir fark mı vardır? Eş'arîler neden itibârî kavramını tercih etmişlerdir? Sözü geçen sorulara bir sonraki başlıkta yer vermek yerinde olacaktır.

4.4. Hâller ve İtibarların Farkları

Hâl ve emr-i itibârî tartışması ile ilgili olarak hâlin her ne kadar reddedilse de ontolojik bir sübûtu olduğu gerekçesiyle hâli reddeden karşıtlarından itiraza maruz kalan Matürîdî âlim Sadrüşşerîa es-Sânî cüz'î iradeyi hâl kabilinden değerlendirir. Onun et-*Tavzih* isimle eserinde kavramsallaştırdığı mukaddimelerinden birinde de zikri geçtiği üzere insan bir fiil meydana getirdiğinde, bunun iki yönü vardır: Fiili eyleme hâli (*ikâ*) ve fiilin hâsıl bi'l-mastar olarak isimlendirilen yaratılmış, mefûl hâli. Ona göre fiilin hâsıl bi'l-mastar olan yönü Allah tarafından yaratılırken ikâ hâl kabilindedir ve yaratıma konu olmaz. İhtiyârî fiilde kulun etkinliği ikâda

¹⁷⁹ Murat Kaş, *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık: Seyyid Şerîf Cürcânî Örneği*. (İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2023), 106.

gerçekleşir.¹⁸⁰ Bununla beraber, el-Emîrû'l-Kebîr fiilin ikâ yani eyleme manasının Sadrüşşerîa'ya ek olarak Saçaklızâde gibi başka bazı Mâtürîdî âlimlerin de ifade ettiği üzere hâl kabilinden değerlendirilmesine onay vermez, bunu tabiri caizse hâlden daha az varlık gücüne sahip, yok değerindeki emr-i itibârî ile ilişkilendirir. O bu bağlamda hâllerle itibârîler arasındaki farkı şu pasajla açıklar:

Şöyle dersen: İlkini söylemek (İtibârîler nefsü'l Emîrde sabittir.) vasıtayı kabul etmek demektir. O zaman hâllerle itibarlar arasında ne fark kalır? Şöyle derim: Hâlleri kabul edenler nezdinde hâlin sübûtu itibarların sübûtundan daha kuvvetlidir. Hâller itibarların aksine âlemde sabittir ve vücûdî sıfatların sübûtu kadar olmasa da, itibarların aksine kendi mahâllerinde sübûtu vardır. Böylelikle hâdis olan itibârın kadimde sübûtunda sakınca oluşmaz. Hâdis lafzının itlâk olunması da mecazidir. Yani bu itibar, yenilenir ve onun hakikati yokluktan sonra varlıktır. Hâlin varlık kuvvetine delillerden biri de şudur: kudret hâle ilişir ve ona itibarların aksine mahlûk denir. Aksi takdirde kudretin taallukunun kendisi itibardır, sonra bu itibarda taalluka ihtiyaç duyar ve bu teselsül devam eder.¹⁸¹

Bu noktadan hareketle Emîr neden emr-i itibârîyi hâl olarak isimlendirmedeğini hâli kabul edenler nezdinde hâlin sâbitliğinin emr-i itibârîden daha kuvvetli olması şeklinde açıklar. Hâlin kuvvetine delil olarak onun itibarların aksine mahlûk oluşunu öne sürer. Der ki, “Kudret hâle taalluk eder ve hâl yaratılır veya taalluk etmez öyleyse kudretin taallukunun bizzat kendisi itibârdan ibarettir.” Bununla beraber müellif her ne kadar hâlin mahlûk olduğunu söylese de Mâtürîdîler de hâl hakkında mahlûk tabirini kullanmazlar.

Müellif itibârîlerin da hâller gibi mahlûk olduğu itirazına itibârîlerin zayıflığını öne sürerek cevap verir:

Şöyle dersen: Öyleyse, itibârîler Allah'ın yaratımı olmaksızın sâbittir. Şöyle derim: Onların varlığının zayıflığını öğrendikten sonra böyle söylemende bir sakınca yoktur. Zira onlar âlemden sayılmazlar. Kudret de zaten onlara yönelmez. Bilakis kudret kendisi sayesinde kâim olan (meydana gelen) vücûdîlere yönelir. İtibârîlerin mahlûk olmadığını ileri süren ifadeler, *Şerhu'l-Kübrâ*'da iki yerde ve muhakkiklerin akaid hâşiyelerinde bulunmaktadır. Eski âlimlerden de itibârî mahlûk olduğunu söyleyen birine rastlamadık. Buna şu sözleri delalet eder: Âlem, hâli reddedenler için varlık cinsinden Allah'ın dışındaki her şeydir. Onu kabul edenler içinse âlem, Allah'la beraber, Zeyd'in âlim ve kâdir oluşu gibi hâdis hâllerin dışındaki her şeydir. İtibarlar da öncesinde geçtiği üzere mevcut veya hâl değillerdir.¹⁸²

¹⁸⁰ Ubeydullah b. Mes'ud Sadrüşşerîa, *et-Tavzih fi halli Ğavâmiz et-Tenkîh*, thk. Mustafa el-Misbahî (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014), 251.

¹⁸¹ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvî, “Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn”, 121.

¹⁸² el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvî, “Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn”, 122.

Hâl tartışmalarının nirengi noktası sayılabilecek olan vücut kavramı mâhiyete eklenilen müşterek (tüm fertlerinde eşit derecede bulunan) bir kavramdır. Ayrıca bu kavramın var olmakla (mevcût) nitelenmesi teselsüle, yoklukla nitelenmesi de bir şeyin nakîzi ile vasıflanmasına yol açacağından var veya yok olarak nitelenemez. O halde bu nitelermeyi sağlayan ara bir form olmalıdır ve bu form hâldir. Diğer bir ifadeyle “Vücut mevcuttur.” şeklindeki cümlede mevcut “var” kabul edilirse teselsül problemi, “yok” ile nitelenirse bir şeyin nakîzi ile vasıflanması problemi ortaya çıkar. Dolayısıyla ifadedeki mevcutluk yüklemi varlık ve yokluk arasında ara bir kategori olan hâl kâbilindedir. Müellif hâli kabul edenlerin bu şekildeki gerekçelendirmesine vücûdun mevcûdun zâtının aynısı olduğu, dolayısıyla bu durumun teselsüle yol açmadığı gerekçesi ile cevap verir. Bu noktada vücut (vasfi) mevcuttan yalnızca hükmün olumsuzlanması (*selb*) yönüyle ayrışır.¹⁸³ Diğer yandan o, “Vücut mevcut değildir.” ifadesi ile alakalı şu noktaya dikkat çeker. Bir şeyin direkt kendisinin nakîzi olması imkansızdır, ancak o şeyin kendisi üzerine terettüp edebilecek şeylerin (vasıfların/özelliklerin) nakîzi olması mümkündür.¹⁸⁴ Şöyle ki, vücut nakîzine (yani yokluğa) sahiptir ve bu imkânsız değildir. Yani bir şeyin direkt nakîzine hamledilmesi onun kendi kendisine hamledilmesidir ki bu fâsiddir, ancak bir şeyin sahip olabileceği bir şeye hamledilmesi, sahip olduğu bazı özelliklerin kendisine hamledilmesidir ki bu sahihtir.¹⁸⁵ Müellif bu meseleyi bir örnek üzerinden şu şekilde detaylandırır:

Siyah ve beyaz renklilik konusunda ortakdır, ancak siyah, siyahlık derecesi konusunda beyazdan farklıdır. Bu takdirde biz deriz ki, renklilik siyahlıktan başka bir şeydir, zira kendisinde ortak olunan (renk) kendisiyle farklılaşanla (siyahlık derecesi) aynı şey olamaz. Öyleyse renklilik (levniyye) ve siyahlık derecesi (sevâdiyye) dediğimiz şey: ya siyahta (sevâd) mevcuttur ki bu durumda araz arazla kâim olmuş olur. Ya da renklilik veya siyahlık yoktur, dolayısıyla bir mevcudun mâdumlardan meydana gelmesi söz konusudur, çünkü siyahı siyah yapan renkliliği ve siyahlık derecesidir. Bu delillendirmeye şu şekilde cevap veririm: İki seçenekten ilkinin seçilmesi hususunda vücut mevcûdun aynısıdır derim. Teselsül iptal olur. İkincisi konusunda ise renklilik ve siyahlık derecesi, siyahın üzerinde bulunduğu şey üzerine kâim olur, siyahın kendisinde değil. Yani renklilik ve siyahlık derecesi siyah olan mefûl üzerinde kâim olur siyahın kendisinde değil derim.¹⁸⁶

¹⁸³ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvî, “Matla’u’n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi’l-kudrateyn”, 118.

¹⁸⁴ Aynı gerekçelendirmeler müellifin takipçisi olduğu Yusuf es-Senûsî’de de mevcuttur. bk. es-Senûsî, *Şerhü’s-senûsiyyeti’l-kübrâ*, 175.

¹⁸⁵ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvî, “Matla’u’n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi’l-kudrateyn”, 118.

¹⁸⁶ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvî, “Matla’u’n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi’l-kudrateyn”, 118.

Müellif söz konusu örneği hâli kabul edenlerin delillendirmelerine cevap olarak verir. Siyah ve beyaz renk olma konusunda ortaktır, siyahlık derecesi hususunda ise birbirinden ayrışır. Bu bakımdan siyahlık renklilikten farklıdır. Zira siyah ve beyaz, renk olması yönüyle hem birbiri ile kesişir hem de ayrışır denilemez. Bu takdirde iki durum söz konusudur. Ya renklilik ve siyahlık derecesi siyahın üzerinde bulunan vücûdî bir şeydir, dolayısıyla araz arazla kâim olmuş olur. Ya da mâdum hükmündedir, bu takdirde ise mevcûdun mâdumlardan oluşmuş olması gerekir, bu ise mümkün değildir. Müellif bu ifadedeki ilk duruma yani renklilik ve siyahlığın (siyahta) olmasına vücûdun mevcûdun aynısı olduğu cevabıyla karşılık verir. İkincisine ise yani “renklilik ve siyahlık (siyahta) yoktur” ifadesine renkliliğin ve siyahlık derecesinin siyahın kendisinde değil, siyahın kâim olduğu şey, yani mefûlü üzerinde kâim olduğunu söyleyerek cevap verir.¹⁸⁷ Dolayısıyla müellife göre hâl kâbilinden olanın mevcut veya mâdum olarak nitelenmesi durumları ile ilgili öne sürülen söz konusu deliller geçersiz olmaktadır.

Diğer yandan müellif eserde Takiyyüddin el-Mukterah ve Gazzâlî (ö.505/1111) gibi âlimlerden bazılarının hâlleri kabul ettiğini belirterek onlardan “Hâlleri reddetmek, talil, hudûd ve istidlalde külli mukaddimeler kapısını kapatmak demektir.” ifadesini nakletmiştir. O, bu kısmı şu şekilde açıklar:

Şöyle ki, biz “Şu kimse kendisinde ilim kâim olduğu için âlimdir” dediğimizde “ilim” ve “âlimlik” arasında muhakkak bir ayrılık olması gerekir. Aksi takdirde bir şeyi kendi kendisiyle sebeplendirmiş oluruz (Bu kimse kendisinde ilim olduğu için âlimdir dediğimiz zaman). Yine siyahın tanımını yaparken: “Siyah görmeyi soğuran (kâbız li'l-basar) bir renktir” dediğimizde renklilik ve soğuruculuk arasında bir ayrılık olması gerekir. Aksi takdirde şöyle demiş olurduk: “Siyah bir renktir.” Bu takdirde ise siyah beyazdan ayrışamaz ve ikinci kayıt (kâbız li'l-basar) ifadesi bir şey ifade etmez. Aynı şekilde bir delilin mukaddimleri de böyledir. Zira küllî mukaddime, manevi bir ortaklığı gerektirir. Hâlleri reddeden için ise birbirinden farklı iki mânâ yoktur. Umum veya husus da yoktur. Bilakis o iki şey birdir, ortaklık da yalnızca ibarenin kendisindedir.¹⁸⁸

Müellife göre hâl olarak tanımlananı tamamıyla reddetmek tek bir mevcut üzerine kâim olan mânâları aynı kabul etmek gibidir. O, bu noktada çeşitli örnekler öne sürer. İlk olarak âlim bir kimse örneğini verir. “Şu kimse kendisinde ilim kâim olduğu için âlimdir.” ifadesinde ilim ve âlimlik vasfının birbirinden farklı iki ayrı mana olduğunu aksi takdirde bir şeyin kendi kendisiyle sebeplendirileceğini söyler.

¹⁸⁷ el-Emîrî'l Kebîr es-Sünbâvî, “Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn”, 118.

¹⁸⁸ el-Emîrî'l Kebîr es-Sünbâvî, “Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn”, 119.

Dolayısıyla ona göre hâller tamamen reddedildiğinde bu ikisi aynıdır denmiş olur. O başka bir örnek olarak siyahın tanımını verir. “Siyah soğurucu (*kâbiz li'l-basar*) bir renktir.” ifadesinde de soğuruculuk ve renklilik arasında muhakkak bir ayrılık olması gerekir. Zira renkli olmak ve soğuruculuk/ışığı hapsedebilmek birbirinden farklıdır. Eğer aynı olsaydı siyahın tanımı yapılırken yalnızca “Siyah bir renktir.” denmiş olurdu ki bu takdirde siyah renk, ışığı hapsetmeyen (*leyse bi-kâbiz li'l-basar*) beyaz renkten ayrıştırılamazdı. Diğer bir ifadeyle söz konusu tanım *ağyârına mâni* olmazdı. Müellife göre bir delilin mukaddimelerinde de aynı durum geçerlidir. Zira küllî mukaddimeler manevi bir ortaklığı gerektirirler. Şöyle ki, küllî kavramların kendilerinin bizzât hâriçte vücutları yoktur, bu kavramlar yalnızca hâriçte tahakkuk eden fertlerinden söz konusu ortak manaların soyutlanmasıyla ispat edilirler. Örneğin “Bütün insanlar yazıcıdır.” ifadesindeki insan lafzı küllî bir kavramdır. Yazıcı olma hükmünün bu küllî kavramın Ali, Zeynep, Ayşe gibi fertlerine taşınabilmesi (hamledilebilmesi) için insan lafzı ve onun cüz’î fertleri arasında manevi bir ortaklık bulunması gerekir. Hâller ispat edilmediği takdirde bu mana ortaklığı reddedilmiş, söz gelimi “Ali insandır.” ve “Ayşe insandır.” ifadeleri arasında yalnızca lafızsal bir ortaklık olmuş olurdu.

Bu bakımdan Emîr, önemini yadsımadığı hâl kavramının Eş’arî ve onun hâli kabul etmeyen muhakkik takipçileri nezdinde vech ve itibar olarak kabul edildiğinin altını çizer. İtibarın veche atfedilmesi istenilen mânâyı açıklamak içindir. İtibarın vech üzerine mutlak olarak zikredilmesi müteallikin (vech) müteallaka itlâk olunmasındandır. Öyle ki, itibâr, mütebere itibar eden mütebirin fiilidir. Dolayısıyla ona nispetinden dolayı itibârî adını alır. Vech olarak isimlendirilmesine gelince; ya bakışın insanın yüzüne ilişmesi gibi görüş de veche taalluk ettiği içindir ya da vech, zihnin cihetlerinden veya gidip geldiği yollarından biri olduğu içindir.¹⁸⁹

Emîr’in yaklaşımı farklı örneklerle karşılaştırılırsa, daha önce belirtildiği üzere Beyâzîzâde’de kudretin yaratılmamış olup yalnızca kendisiyle nispetlerin ve izâfetlerin belirlendiğinin ifade edilmesinin, ufak bir değişiklik; yalnızca kudretin rolü ihtiyâra yüklendiği takdirde müellif Sünbâvî’nin açıklamaları ile paralel olduğu düşünülebilir. Zira müellif de hâller ve emr-i itibârînin farkının onların tasavvur

¹⁸⁹ el-Emîrî’l Kebîr es-Sünbâvî, “Matla’u’n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi’l-kudrateyn”, 120.

ediliş tarzlarına bağlı olduğunu, Eş'arî ve takipçilerinin hâller hakkında söylenenleri emr-i itibâriye taşıdığını ifade eder.

Yine bu noktada hâl ve itibar tartışmalarıyla ilgili görüşleri dikkat çeken başka bir isim İbrahim el-Kûrânî'dir. Kûrânî de cüz'î irade konusunda Sadrüşşerîa'nın *mukaddimâtu erbaa* isimli kavramsallaştırmasını analiz etmiştir. Ona göre fiillere dair hâsıl bi'l-mastar ve îkâ ayrımı ve ikinci mukaddimede yer alan mümkünün vücûda gelmesinin bağlı olduğu tüm unsurlar olmaksızın vücûdun gerçekleşmeyeceği ifadesi doğrudur. Ancak hâllerle alakalı üçüncü mukaddimeye itiraz eder. İbrahim el-Kurânî Sadrüşşerîa'dan naklettiği hâller ile alakalı pasajı şu şekilde ifade eder:

Her mümkünün var olması için bir şeye ihtiyaç vardır. Bu şey bu mümkün meydana geldiği sırada onunla birlikte olmak zorundadır. Bu mümkünle beraber meydana gelen şey de var veya yok olarak nitelenmeyen izâfî emirlerdir. Ve bu, aslında hal olarak isimlendirilen şeydir.¹⁹⁰

İbrahim el-Kûrânî'ye göre îkâ, iradenin kendisine yönelmesinin caiz olduğu (*sahih*) bağımsız bir iş değildir. Bilakis îkâ, izâfî bir iş ve iradenin, kendisinin sonucu olan mümkünün meydana gelişine (*vukû*) taalluk etmesiyle gerçekleşen kudret ve mümkünün arasındaki bir nispettir/ilişkidir. Bu sebeple iradenin yalnızca ona, yani îkâya eserinden bağımsız biçimde yönelmesi caiz olmaz, zira bu îkâyı hakikatinden çıkarmak anlamına gelir. Ayrıca irade de eseri mercûh kılınmadığı sürece îkâyı mercûh kılmaz. Örneğin iradenin hareketin îkâsına taalluku yine îkâsının meydana gelmesine yönelik taallukunun aynısıdır. Öyle ki bir eser, zorunlu bir tesir ve îkâ olmadıkça meydana gelmez. İradenin taalluk etmesiyle hareketin meydana gelmesi zorunluluğu, biri diğerine bağlı olduğu (*tavakkuf ettiği*) için îkâsının zorunlu olmasının aynısıdır.¹⁹¹ Kurânî'nin sözlerinden anlaşıldığına göre iradenin îkâya ve vukûya taalluku birbirinden kesinlikle ayrı değildir. Diğer bir deyişle, irade vukûya taalluk ettiği gibi îkâya da taalluk eder. Bu anlamda, ikisi arasındaki yegâne fark nispet ve cihet farklılığıdır. Dolayısıyla o da meseleyi itibârlar üzerinden ele alır. Kûrânî ayrıca Allah'ın ezeli ilminde sâbit olan bilgilerle ve o bilgilerin kadere tesiri ile irtibatlı olarak şu ifadeler yer verir:

¹⁹⁰ İbrahim el-Kûrânî, "Cilâu'l enzâr bi tahriri'l cebr ve'l ihtiyâr", *Mecmû'u resaili'l-allame el-Molla el-Kûrânî* (İstanbul: Darü'l-Lübâb, 2020), 3/517-518.

¹⁹¹ el-Kûrânî, "Cilâü'l-enzâr bi tahriri'l-cebr ve'l-ihtiyar", 3/521.

Şüphe yok ki Allah'ın ilmi ezeldir. Âlemin varlığı ise hâdistir. Şeyler ezelde şimdiki hârici varlıklarıyla bulunmuyorlardı. Onların Allah'tan gizli olmayışının nedeni aslında zatlarıyla yani hakikatleri ve mâhiyetleri ile Allah katında hazır olmalarından kaynaklıydı. Bu “şeyler kendinde (*fi enfüsüha*) birbirinden ayrıştırılabilen yokluğa mensup emirlerdir (*emrun ademiyun*). Allah'ın ilmi ise ezelde onlar arasında sâbit olan ve istidadlarının gereklerini içeren farklılıkları, yaratmadan (*ğayr-i mec'ûle*) biçimde açığa çıkarır. *Şerhu'l-mevâkıf*'ta da şöyle geçer: “Bir şeyin muayyen bir vakitte meydana geleceğini bilmek onun orada meydana gelişine tâbidir.”¹⁹²

Kûrânî'ye göre hârici varoluş esas varoluş anlamına geldiği için şeylerin ezeli ilimde sâbit olmaları, ezeli oldukları anlamına gelmez. Zira her ne kadar mâhiyetler birbirinden ayırmış olsa da varlığa gelmeyi bekleyenler henüz var olmuş değildir. Onun *ğayr-i mec'ûle* ifadesinin ise Allah'ın gelecekte var olacak olana dair bilgisinin müessir değil, yalnızca keşfi bir bilgi olduğuna dair bir hatırlatma olduğu düşünülebilir. Bu anlamda o, kulun teklife konu olan fiilleri hususunda ihtiyâr ile alakalı şu ifadelere de yer verir:

Allah Teâlâ yarattıklarında hikmeti gözetmiş ve onlara ikramda bulunarak, rahmet ederek emretmiştir, zorunda olarak değil. Allah'ın ihtiyârı kulun davranışına, meydana gelme hususunda eşit iki ihtimalden birini tercih etmesi hususunda taalluk etmez. Ancak şu takdirde taalluk ettiği düşünülebilir: Ezeli ilmin, itikadında diğeriyle eşit derecede muhtemel olan tayin edilmiş seçeneklerden birinin eyleyemesinin onun için hikmet açısından da en uygun (*lâik bihi*) olanı açığa çıkarmasından dolayı Allah'ın ihtiyârı kulun davranışına taalluk etmiştir.¹⁹³

Görüldüğü üzere İbrahim el-Kûrânî'ye göre ihtiyârın iki yönden birine tayini kul tarafından gerçekleşir. Ona göre problemlerli nokta ikânın hâller üzerinden açıklanmasıdır. Zira o konuyla ilgili olarak “Hâl dediğiniz aslında “şey”dir, şey olduğunu kabul etmeseniz bile”¹⁹⁴ der. Onun Mâtürîdîlerle ihtiyârın hâl kabilinden ifade edilmesi haricinde muvafık olduğu ve “sarf”ı ima ettiği bir pasaj da *Cilâu'l-Enzâr* adlı eserinden naklen şu şekildedir:

Kulun fiilleri Allah'ın mahlûkudur. Kulun değildir, makdur olmayana da teklif yoktur dersin şöyle derim: Allah'ın sayesinde olan zâtı itibarıyla ona nispet edilendir. Kula nispet edilmesi de dönüştürme-kılma (*cea'l*) yoluyla. Şöyle ki kul tarafından kesbedilen, Allah'ın mahlûkunun aynısıdır ancak itibar yönüyle ondan farklıdır. Allah'ın mahlûku olması kul tarafından kesbedilmiş olmasını nefyetmez.¹⁹⁵

¹⁹² el-Kûrânî, “Cilâu'l-enzâr bi tahriri'l-cebr ve'l-ihiyâr”, 3/523.

¹⁹³ el-Kûrânî, “Cilâu'l-enzâr bi tahriri'l-cebr ve'l-ihiyâr”, 3/529.

¹⁹⁴ el-Kûrânî, “Cilâu'l-enzâr bi tahriri'l-cebr ve'l-ihiyâr”, 3/534.

¹⁹⁵ el-Kûrânî, “Cilâu'l-enzâr bi tahriri'l-cebr ve'l-ihiyâr”, 3/536.

Kûrânî, *Meslekü'l-İtidal* adlı eserinde de cüz'î iradenin tesiriyle ve onun Allah'ın yegâne yaratıcılığına halel getirmemesi ile alakalı şu ifadeleri kullanır:

Eğer sıfatların birliği sana apaçık olduysa Allah'ın izniyle meydana gelen kulun kudretinin tesiri, Allah'ın yaratıcılığını ve kudretinin sınırsızlığını engellemez. Zira kuvvet olmaksızın kulun fiili yoktur, kuvveti de Allah olmaksızın yoktur. Bu aklen, naklen ve keşfen sabittir. İnsanın Allah olmadan fiili yoktur, Allah'la meydana gelen de ona nispet edilir.¹⁹⁶

Kulun kudretinin bağımsız olmadığını ancak kula veya Allah'a nispet konusundaki farkın vech ve itibârlardan kaynaklandığını müellif şu şekilde ifade eder:

Kulun kesbi kudretinin tesiriyle bağımsız değildir, o aynı zamanda Allah'ın mahlûkudur. Kesb aslında Zât bakımından birdir. Ancak itibarları yönüyle birbirinden farklıdır. Çünkü bu kesb bizzat tek bir kudretten sâdır olmuş, kulların perspektiflerinde hâsil olan taayyünler olarak ifade edilen itibarlar sebebiyle çeşitlenmiştir. Kulun bağımsız olmayan müessir kudretinin ispatıyla beraber Allah her şeyin yaratıcısıdır.¹⁹⁷

Kûrânî'nin cüz'î irade çözümlemesine bakıldığında onun meseleyi hâller üzerinden açıklamayı sorunlu bulduğu görülmektedir. Diğer yandan o da Matürîdîler'in hâller üzerinden gerçekleştiği anlatıyı Emîr gibi vech ve itibara taşır. Bu noktada onu farklılaştıran, çatı unsur olarak vahdet-i vücût teorisini kullanmasıdır. Zira ona göre hakikatte bütün nispetler Allah'a râcidir. Tâbiri caizse kulun itibâr kavramı üzerinden çözümlenen müessirlik vasfı Allah'ın müessirlik vasfı içerisinde erir.

Bu hususu detaylandırmak gerekirse, vahdet-i vücüt düşüncesinin Kûrânî'nin görüşlerine tesiri, onun kulun ihtiyârî fiilinde etki eden kudreti çözümleyişi üzerinden anlaşılabilir. Bu noktada İbrahim el-Medârî Kûrânî'nin *Kasdü's-sebîl*'de kulun kendi ihtiyârına bağlı görünen fiillerinde mecbur olduğunu söylediğini nakleder. Zira insanda hakikatte Allah'ın kudreti altında olmasına rağmen ihtiyârî fiilleri kendisinin yaptığı vehmi hâsıl olur. İnsan yalnızca kendi zannında, vehminde ve ilminde tercih kabiliyetine sahiptir. Ancak ondan Allah'ın dilediği dışında bir şey gerçekleşmez. Söz gelimi onun dilemesi fiil meydana gelmeden önce zıddına taalluk etse kulun hayalî ihtiyârının kudretin tesirinde hiçbir payı olmadığı anlaşılır. Dolayısıyla kul burada mecbur olduğunun farkında olmadan mecburdur der.¹⁹⁸

¹⁹⁶ İbrahim el-Kûrânî, "Meslekü'l-i'tidâl ilâ fehmi ayeti halki'l-'amâl", *Mecmû'u resaili'l-allame el-Molla el-Kûrânî* (Darü'l-Lübâb, 2020), 3/314.

¹⁹⁷ el-Kûrânî, "Meslekü'l-i'tidâl ilâ fehmi ayeti halki'l-'amâl", 3/314.

¹⁹⁸ el-Medârî, *el-Lüm'a fi'l-hudus ve'l-kadem ve'l-kaza ve'l-kader ve'tahkiki't-teklif*, 214-215.

Kûrânî'ye göre kulun fiiline tesir eden kuvvet zâtı itibarıyla biriciktir. Yalnızca bu zâtın taayyünleri çoğalır. Bu takdirde kulun kudreti ve Allah'ın kudreti şeklinde ayrımlar ortaya çıkar. Tıpkı vahdet-i vücud düşüncesinde âlemin yalnızca bir tecelliden/yansımadan ibaret oluşu gibi kul ve kulun kudreti hakiki anlamda mevcut şeyler değildir. Allah'ın kudretinin tecellileridir. Dolayısıyla Kûrânî'nin düşüncesinde hakiki anlamda iki farklı kudret söz konusu değildir.¹⁹⁹ Bu görüşün tahkik edildiğinde cebre yol açtığı sonucu ise izahtan vârestedir.

Kûrânî'nin görüşlerinin Emîr ile irade problemini vech ve itibar üzerinden açıklaması yönüyle paralel olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Emîr'de bâtinî cebir kabul edilmesine rağmen vahdet-i vücud tesiri görülmez. Söz gelimi Emîr eserinde kulun muhtâr suretinde mecbur olduğunu vurgular. O, Desûkî'den “Kim âleme hakikat gözüyle bakarsa onları mazur görür, kim de şeriat gözüyle bakarsa onları suçlar” sözünü nakleder.²⁰⁰ Bu bakımdan onun söz konusu ifadelerine yer verişinin, kâinatta tüm tasarrufun yaratma yönüyle Allah'a dönük oluşunu vurgulama niyetiyle olduğu söylenebilir. Halbuki Kûrânî'de mesele en nihayetinde vahdet-i vücud üzerinden ele alınır.

4.5. Kesbin Mâhiyeti

Eş'arî ve Matürîdîler'in kulların fiilleri konusundaki ihtilafı kimi âlim tarafından hakiki kimi âlim tarafından ise lafzî bir ihtilaf olarak telakki edilmiştir. Ebu'l-Mu'in en-Nesefî bu iki ekolün kulların fiilleri konusunda aynı gerçeklerde hemfikir olduğunu, yalnızca lafızlarda ihtilaf ettiklerini ifade etmiştir.²⁰¹ Tâcüddîn es-Sübki de bu noktada ayrılığın hakiki olmadığını ikrar eder. O, Eş'arî'nin kesbi, hâdis kudretin maddura kendi mahallinde tesir etmeksizin taalluk etmesi olarak tanımladığını söyler.²⁰² Matürîdîlere göre ise kesb kudretin iki maddûrdan birine sarf edilmesidir ve bu sarf yaratılmış değildir.²⁰³ Ona göre kesb teorisi kabul edilmezse eğer itizal veya cebri kabul etmek zorunluluğu ortaya çıkar, dolayısıyla doğru yol itizalden

¹⁹⁹ el-Emîrî'l Kebîr es-Sünbâvi, *Mecmû'u resâili'l-Emîr*, 314.

²⁰⁰ el-Emîrî'l Kebîr es-Sünbâvi, “Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn”, 135-136.

²⁰¹ en-Nesefî, *Tebisiretü'l-edille fi usuli'd-din*, 176.

²⁰² Tacüddin es-Sübki, *Şerhü'l-kasideti'n-nuniyye fi mesâili'l-hilâf beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Hanefiyye.*, thk. Nureddin Muhammed b Ebi't-Tayyib eş-Şîrâzi (Dârü-Bâbi'l-İlmi, 2022), 283.

²⁰³ es-Sübki, 284.

geçer. Bu noktada Matürîdîliği temsilen hem Ebu Hanîfe hem de Eş'arî ihtiyârî ve zorunlu fiiller arasındaki vasıtayı kabul etmekte ve cebr/kader anlayışını reddetmektedir. Yalnızca Eş'arî kesbi hakiki anlamda kulun fiili olarak isimlendirmezken Ebu Hanîfe isimlendirmektedir.²⁰⁴

Ek olarak, cüz'î iradeye dair görüşleri ve mezheplerin görüşlerini müstakil bir eserde toplayan ve tetkik eden âlimlerden İbrahim el-Medârî konu ile ilgili olarak kulun fiilinde müessir olduğunu ancak tesirin kadim iradeye uygun olması şartıyla mümkün olduğu görüşünü Eş'arî ve Cüveynî'nin görüşü olarak belirtir.²⁰⁵ Onun Eş'arî'nin tahkik edilen görüşüne göre hâdis kudretin tesirini ispat etmesi dolayısıyla iki ekolün kulların fiilleri konusunda hemfikir olduğuna dair imâda bulunduğu söylenebilir.

Meseleyi daha da açmak gerekirse, söz konusu ekollerin cüz'î irade çözümlerinde fiili eyleme yahut terk şeklinde iki yönden birini tercih etme anlamına gelen "ihtiyâr"ın konumlandırılışı kilit rol oynar. Zira her ne kadar Eş'arîler ve Mâtürîdîler birbiri ile meseleyi izahlarında farklılaşsa da Eş'arîler de - özellikle Emîr'in tavrı ve mensup olduğu gelenek dikkate alındığında- kulun kendisiyle izâfetlerin ve nispetlerin değiştiği bir tür kudretten bahseder. Bu tür kudret veya diğer adıyla "kesb" sayesinde insan fiili işlemeyi veya işlememeyi (terk) tercih edebilir. Bu işlemde tıpkı Mâtürîdîler'de olduğu üzere hakiki bir şey yaratılmış olmamakta yalnızca eylem vasıflanmış olmaktadır.²⁰⁶ Bu noktada Emîr'in izinde olduğu âlimlerden Lekânî *Cevheretü't-tevhîd* şerhinde bu durumu şu sözlerle açıklar:

Denilmiştir ki - ki bu doğru olan görüştür- kulun kendisiyle izâfetlerin ve nispetlerin değiştiği, farklılaştığı bir tür kudreti vardır. Öyle ki bu kudret sayesinde -kul-fiil ve terk olmak üzere iki yönlü bir şeyden birini tercih edebilir. Bundan hakiki bir şeyin vücûda gelmesi gerekmez. Kuldan gelen ve üzerine herhangi bir eser terettüp etmeyen bu izâfî fonksiyon "kesb"dir. Makdûrun kendisi ile meydana geldiği, müstakil bir kâdiriyyet ifade etmeyen veya kudret mahallinde meydana gelen bu şey kesb ile kastedilendir. Ayrıca bu yaratmadan da (halk) farklıdır. Zira yaratma (halk), müstakil bir kâdiriyyet ifade eder ve kudret mahallinde de olmaz. Dolayısıyla "kesb" makdûrun meydana gelmesini zorunlu kılmaz yalnızca vasıflanmasını sağlar. Onun misyonu fiilin emre boyun eğmeye (itaat) mi yoksa başkaldırmaya (mâsiyete) mi dönük olduğunu belirlemeye yarar.²⁰⁷

²⁰⁴ es-Sübkî, 286.

²⁰⁵ el-Medârî, *el-Lüm'a fi'l-hudus ve'l-kadem ve'l-kaza ve'l kader ve tahkiki't-teklif*, 12.

²⁰⁶ el-Gazzâlî, *Mi'yarü'l-ilm*, 56-57.

²⁰⁷ İbrâhîm b. İbrâhîm el-Lekânî, *Umdetü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevhîd: eş-Şerhü'l-kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018), 2/711.

Lekānî'den alıntılanan bu pasajda onun kulun fiillerinin ızdırârî gerçekleştiğini söyleyen müteahhir Eş'arî düşünceye muhalif biçimde tercihten ve bir tür sarf kabiliyetinden bahsettiği görülmektedir. Ona göre Eş'arîler'de kulun kudretini ve iradesini sarf etmesi "kesb", Allah'ın yaratması ise "halk" olarak isimlendirilir.²⁰⁸ Lekānî'nin bu sözlerinin yorumuna açık olduğu düşünebilir. Zira ifadeleri aynı anda hem Matürîdî görüş, hem de mütekaddim ve müteahhir Eş'arîlerle uyumludur. Ona göre kesb kendi başına makdûrun vücûdunu gerektirmez, bilakis fâilin bu vasıfla nitelenmesini gerektirir. Kulun kudreti, iradesi ve makdûrun kendisi Allah tarafından yaratılmıştır. Kesb ise yalnızca insanın bu makdûrla vasıflanmasını gerekli kılar. Bununla beraber onun pasajdaki "denildi ki" ifadesiyle Ehl-i sünnet içinde tüm görüşleri toplamaya çalıştığı ve Ehl-i sünnetin cebir veya kader çizgisinde olmadığını ifade etmeye çalıştığı söylenebilir. O, kul kesb konusunda emr-i itibârî ile vasıflanır demektedir.

Ezher âlimlerinden Bâcûrî ise meseleyi şu şekilde açıklar:

Yegâne yaratıcının Allah olduğu sâbit olduktan sonra ve kulun kudretinin bazı fiillerde rolünün olup bazılarında olmadığı sabit olunca dedik ki, Allah fiilin yaratıcısıdır. Ancak kulun ihtiyârda kesbi söz konusudur. Tek bir makdur iki kudretin altına farklı cihetlerden olmak suretiyle girer, kesb yönüyle kula halk yönüyle Allah'a döner.²⁰⁹

"Kesb" hâdis kudretin taallukudur. Ve denilmiştir ki kesb hâdis iradedir. Burada dört unsur söz konusudur. İrade-i sâbika, kudret, mukterin iki fiil ve aralarındaki ilişki. Kesbi bu "ilişki" olarak tanımladığında yani kudretin makdûra taalluku olarak ele aldığı mahlûk kategorisine girmez. Zira o emr-i itibârî kabilindedir. Ancak eğer onu hâdis irade olarak tefsir edersen "Bu, yani kesb mahlûktur" demiş olursun.²¹⁰

Bâcûrî'nin bahsettiği dört unsur; irade-i sâbika, kudret, mukterin iki fiil Allah tarafından yaratılmıştır. Kudret ve fiil arasındaki irtibata gelince bu yalnızca ictimâ (bir arada olma durumu) veya bir tür iktirandan (yanyana gelme) ibarettir. Burada Matürîdîlerin sıkça kullandığı sarftan veya tercih kavramlarından bahsedilmez. Bâcûrî'nin bu ifadelerinin müteahhir Eş'arî âlimlerin görüşleri ile uyumlu olduğu söylenebilir. Zira genel kanı onlarda Allah'ın kulda bir fiil için yalnızca bir irade yaratması üzerine kuruludur; iki yöne elverişli bir iradeden söz edilmez. Söz gelimi Allah kulda iman iradesi yaratır, bu küfür için elverişli değildir. Kul yalnızca bu

²⁰⁸ Lekānî, *Umdetü'l-mürîd li-Cevherati't-tevhîd: eş-Şerhü'l-kebir*, 2/712.

²⁰⁹ İbrâhim b. Muhammed el-Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-İmam el-Bâcûrî alâ Cevherati't-tevhîd: Tuhfetü'l-mürîd alâ Cevherati't-tevhîd*. (Kahire: Dârü's-Selam, 2002), 175.

²¹⁰ el-Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-İmam el-Bâcûrî alâ Cevherati't-tevhîd: Tuhfetü'l-mürîd alâ Cevherati't-tevhîd*, 175.

ikisini birbirine bağlar. Dolayısıyla mahlûk irade yalnızca bir taraf için elverişlidir ve bu noktada hakiki bir tercih söz konusu değildir.

Bununla beraber pasajdan anlaşıldığı üzere Eş‘arî âlim Bâcûrî, Mâtürîdîlerin de kabul ettiği üzere bir makdûrun iki kudretin tahakkümü altında farklı cihetlerden olmak suretiyle bulunduğunu söyler. Fiil iki yönlü etkiye maruz kalmakta; bir açıdan Allah’a bir açıdan kula ait olmaktadır. Ona göre kesb hâdis irade olarak isimlendirilemez, zira bu söylem kudretin araz kâbilinden, yaratılmış, mevcut bir varlık olmasını gerektirir. Dolayısıyla kesb ile kastedilen yalnızca hâdis iradenin taallukundan ibarettir ve bu taalluk kul tarafından gerçekleşmektedir. Bâcûrî bir makdûrun iki kudretin tesiri altında olduğu düşüncesinde yalnız değildir. Teftâzânî de *Fâtiha Suresi Tefsiri*’nde kulun kesbinin Allah tarafından gerçekleşmediğini, kesbin Allah’ın yaratımına ve varlığa getirişine nispet edilmeyen mâdum bir yokluk olduğundan bahseder. Yalnızca kul onunla vasıflanarak Allah’ın mahlûkat içerisindeki mahalli olur ve yaratmaya uygun hale gelir.²¹¹ Ayrıca o Sadrüşşerîa’nın *Tavzih*’ine yazdığı *Telvîh* isimli hâşiyesinde bunu ikrar etmektedir:

Ehl-i sünnetin muhakkik âlimleri Cebriyye ve Kaderiyyenin görüşlerini reddedip ikisi arasında bir durum olduğunu savunuyorlar. Bu durum kulun aslî ve vasfî fiillerinde tesir edenin Allah’ın yaratmasının ve kulun tercih etmesinin olmasıdır. Sadece birinci durum olması halinde Cebriyye’nin görüşüne, sadece ikinci durum olması halinde ise Kaderiyye’nin görüşüne düşmemek için iki durum bir aradadır. (Fiili) icad etme hususunda Allah’ın kudreti, kesbetme ve vasıflanma konusunda da kulun kudreti olmak üzere iki kudretin tesir ettiğini savunmak bütün delillerin muktezâsına uygun âdil görüştür.²¹²

Ek olarak bir Mâtürîdî eser üzerine yazıldığı akıldaki tutulmakla beraber onun *Şerhu’l-Akaidi’n-Nesefti*’deki şu sözlerine yer verilebilir:

Kulun kudret ve iradesini fiile yöneltmesi kesb, kulun kesbinden sonra Allah’ın ilgili fiili icad etmesi yaratmadır. Temas edilen durumda bir makdûrun iki farklı açıdan iki kudretin altına girmesi söz konusudur. Fiil yaratılma açısından Allah’ın makdûru iken kesb edilme hususunda kulun makdûrudur.²¹³

Aynı şekilde Teftâzânî *Telvîh*’te şu ifadeleri kullanır:

²¹¹ Akt. el-Kevserî, *Kader Meselesindeki Hatalı Görüşlerin Tashihi*, 49.

²¹² et-Teftâzânî, *et-Telvîh ’alâ metni’t-tavdîh li metni’t-tenkîh*, 1/357; el-Kevserî, *Kader Meselesindeki Hatalı Görüşlerin Tashihi*, 49.

²¹³ Akt. el-Kevserî, *Kader Meselesindeki Hatalı Görüşlerin Tashihi*, 50.

Kulun fiili her ne kadar Allah'ın kudretiyle yaratılsa da Allah Teâlâ mezkûr husustaki sünnetini kulun, iradesine bağlı olan kudretini (ilgili fiile yöneltmesi) durumunda yaratması olarak câri kılmıştır. Dolayısıyla kulun kudretini yöneltmesi kendisine bağlıdır ki, bu durum da kulun fiilidir. Nitekim kulun kudretini fiile yöneltmesi de itibârî bir şey olduğu için mahlûk değildir. Zira itibârî şeylerin hâriçte mevcut olması mümkün değildir. Ayrıca kudret, varlığı mümkün olan varlığa taalluk eder.²¹⁴

Hâdis kudretin tesiri ile ilgili olarak, Eş'arîlerin kaygısını güttüğü noktalardan biri sebep-müsebbep ilişkisi açıklanırken tüm fiillerin nihâi kararlaştırıcı ve yaratıcısının Allah olduğu düşüncesini gözardı etmemektir. Dolayısıyla onlar şeylerin kendi tabiatlarında mevcut bir kuvvet sayesinde tesir ettiği düşüncesini yanlış görür. Bu noktada kulun seçiminin diğer bir ifadeyle hâdis kudretin taalluk edişi aklî değil yalnızca âdî; sünnetullah gereği gerçekleşmekte, telâzum zorunlu olmamaktadır. Bunu Bâcûrî şu sözleriyle anlatır:

Bu ârifler için vahdetü'l-ef'âl ile isimlendirilen şeydir. Bununla bir şeyin kendi tabiatı yoluyla veya onda mevcut bir kuvvet vasıtasıyla tesir ettiği düşüncesi iptal olmuş olur. Her kim müessir Allah'tır deyip sebep ve müsebbep arasında aklî bir telazum olduğunu söylese cahildir. Ancak âdî olduğunu söyleyen işte o kurtuluşa erendir.²¹⁵

Dolayısıyla Bâcûrî'ye göre fiil hâdis kudretin taalluku ile; kulun kudretini taraflardan birine yöneltmesiyle gerçekleşmektedir. Bu taalluk ise tıpkı Emîr'de olduğu gibi âdî hüküm kapsamındadır.

Sonuç olarak, Eş'arî ve Mâtürîdî âlimler cüz'î irade konusunda kesbi farklı biçimlerle ele almışlardır. Sadrüşşerîa çizgisinden gelen Mâtürîdî âlimler, tercihin hâl kabilinden olduğunu, bâzı Eş'arîler ise itibar kabilinden olduğunu ifade etmişlerdir. Aralarındaki farklılık tercihi ontolojik açıdan nereye konumlandıkları ile alakalıdır. Ancak sonuçta, hâl veya itibâr; hangisiyle isimlendirilirse isimlendirilsin Emîr'in, Eş'arî çizgisini bozmadan Mâtürîdîlerle kula aynı pozisyonu atfettiği, kulun özgür fiilindeki etkinliğini reddetmediği söylenebilir. Bu noktada Emîr'in geleneğinden değerlendirilen Lekânî ve Bâcûrî gibi isimlerin de ona muvâfık olduğu ifade edilebilir. Ancak yine de sözü geçen Eş'arîlerde cüz'î iradeyi ademî kabul etmek cebre yol açar mı? Dolayısıyla kul mutlak anlamda mecburdur denilebilir mi?

²¹⁴ el-Kevserî, *Kader Meselesindeki Hatalı Görüşlerin Tashihi*, 50.

²¹⁵ el-Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-İmam el-Bâcûrî alâ Cevherati't-tevhîd: Tuhfetü'l-mürîd alâ Cevherati't-tevhîd.*, 167.

Bâtînî cebir ile ne kastedilmektedir? Teklîf nasıl konumlandırılır? Bu soruları bir sonraki başlıkta cevaplandırmak yerinde olacaktır.

4.6. Bâtînî Cebir ve Cüz'î İradenin Hâriçte Vücûdu

el-Emîrû'l-Kebîr kulun iradesinin, kudretin ve fiilin yaratılması için sebep olduğunu açıkladıktan sonra kulun iradesinin sebebini irdeler. Bu konuyla alakalı müphem bıraktığı muhakkik âlimlerin görüşlerini zikreder. Söz gelimi onlar kulun iradesinin iki taraftan birine yönelmesini ve fiile taalluk edişini cebre yol açmaması için Allah'ın yaratımından saymazlar. Bilakis o iradenin esas görevi, tıpkı Allah'ın iradesi gibi tahsisten ibarettir. İradenin bütünüyle Allah'ın mahlûku olması cebri gerektirmez. Bu yönüyle müellifin görüşü Sadrüşşerîa'nın görüşü ile paralellik arzeder. Ancak Mâtürîdîliği temsilen Sadrüşşerîa ve Eş'arîliği temsilen el-Emîrû'l-Kebîr'in cüz'î irade çözümlemesinde asıl ihtilaf iradenin misyonu olarak bahsedilen tevcîhin/sarfin ontolojik mâhiyeti üzerine temerküz etmektedir. Zira tevcîhi Sadrüşşerîa hâl, Emîr ise emr-i itibârî olarak değerlendirir. Bu noktada müellif Emîr tevcîh konusunu Allah'ın iradesinin sudûru ile ilişkilendiren bazı âlimlerin görüşlerine dair şu ifadeleri kullanır:

Kulun iradesinin sebebini sorarsan şunu dedim: Bazı muhakkikler şöyle demişlerdir: Kulun iradesinin sarfedilmesi ve fiile müteallik kılınması cebir gerekmesin diye Allah'ın yaratmasıyla değildir. Bilakis o kişide zâtî, sâbit bir nefsi sıfattır. Bu sıfat Allah'ın iradesi gibi tahsis edebilir. Onun Allah yaratımı olması cebri gerektirmez. Râzî'nin ve sıfatlar konusunda ona tâbi olanların da meylettiği üzere, Allah'ın iradesinin zatından zorunlu biçimde sudûr etmesinin O'nun fâil-i muhtar olmasını engellemediği gibi onun Allah'ın mahlûku olması da cebri gerektirmez. Ancak mesele tahkik edildiğinde bu biçimdeki bir düşünce kişiyi bâtînî cebirden kurtarmaz. Çünkü fiilin vücuda gelmesi için gerekli olan tüm koşullar Allah'ın yaratımıyla meydana gelmiştir.²¹⁶

Görüldüğü üzere muhakkikler tıpkı Allah'ın mürid olmasının zorunluluğunun fâil-i muhtarlığına hâlel getirmemesi gibi fiile dair tüm koşulların O'nun tarafından yaratılmasının da cebre yol açmadığını dile getirmişlerdir. Ancak müellife göre, ne kadar cebirden uzaklaşma amacı güdülse de bu biçimdeki bir düşünce kişiyi bâtînî cebirden kurtarmaz. Zira, fiilin meydana gelmesi için gerekli tüm koşullar yine Allah'ın yaratımı ile oluşmaktadır. Bu noktada o Senûsî'den şu sözü nakleder:

²¹⁶ el-Emîrû'l-Kebîr es-Sünbâvî, "Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn", 133-134.

Mu'tezilenin görüşünü yanlışlayan, aslında kaçınmak istedikleri problemin içine düşmeleridir. Eğer deselerdi ki: hâdis kudret ihtiyârî fiillerde müessirdir, o zaman Allah'ın hâdis kudreti ve fiile sürükleyen arzuyu, onu yapmaya dair azmi veya buna benzer biçimde fiilin sebeplerini yarattığı noktasında muvâfık olacaklardı. Eğer fiilin vücûda gelmesinin tüm sebepleri Allah tarafından ise ve fiil o sebeplerle birlikte onlardan ayrılamıyorsa o takdirde şöyle bir durum söz konusu olur: İnsanı fiile mecbur ve sevk eden Allah'tır, zira onun sebeplerini ve fiilden ayrılamayacak biçimde üzerine tavakkuf ettiği şeyleri yaratmıştır.²¹⁷

Emîr'e göre ihtiyâr ve zâhir kesb ile kulun bâtını biçimde mecbur olmasında sorun yoktur. Zira ona göre mesele ontolojik olarak çözümlendiğinde kullar ve fiilleri de dahil olmak üzere tümüyle Allah'ın eseri olan bir evren ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, Mu'tezile'de görüldüğü üzere herhangi bir "var"ın meydana gelişini Allah'ın dışındaki bir şeye nispet etmek Eş'ârîleri tedirgin etmektedir. Bu bakımdan Emîr zikrettiği görüşleri bâtınî cebir ile ilişkilendirse de bunun "âdil tanrı anlayışına" zarar vermeyeceğini düşünür. Diğer bir deyişle, her şeyin yaratım yönüyle Allah'a nispet edilmesi kulun fiillerinde mükellef oluşu ile ilgili âdil ahlakî bir zeminden yoksun değildir. Ontolojik bakımdan kulun hâdis kudreti arazdır ve Allah tarafından yaratılır ancak hâdis kudretin sunduğu "sarf" edebilme fonksiyonu emr-i itibârî kabilindedir. Nitekim kul kendi perspektifinden baktığında sorumlu olduğunu aklen bedîhi biçimde kavrayabilir.

Bu noktada geride geçtiği üzere Gelenbevî'nin tespiti ile alakalı şu noktaya da değinmekte fayda vardır. O, İmam Eş'arî'yi cüz'î iradeyi hâriçte kabul etmesi sebebiyle eleştirirken Sünbâvi Eş'arî'nin sarftan ibaret olan cüz'î iradeyi aslında hâriçte bir mevcut olarak görmediğini imâ eder. Hatta Mâtürîdîleri hâller üzerinden bir çözümlene yaptığı için eleştirir. Zira ona göre Sadrüşşerîa'nın mukaddimesinden hareketle yapılan bir çözümlenmede, var ve yok arasında ara bir kategori olan hâllere bir yönüyle varlık ispat edilmiş olur. Oysaki Sünbâvi'ye göre cüz'î iradedeki tayin fonksiyonu itibârî bir iştir ve mâdum kâbilindedir. Bu kabiliyeti hâriçte barındıran hâdis cüz'î iradenin ise insanda kâim bir araz olarak rolü yalnızca mukârenetten ibarettir. Bu takdirde kul fiil için yalnızca mahal konumundadır.

Ek olarak, müellif Emîr kulun kudreti konusunda "müessirdir" denilememesini insana ait irade şehvet ve diğer güdülerin muhakkak Allah tarafından yaratılmış olmasına bağlar. Bu durumda kul mecbur hale gelir. Ancak nihâi anlamda, güdülerin

²¹⁷ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvî, "Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn", 134.

yaratılmış olmasının kulun fiilinde müessir oluşunu engellediği söylenemez. Zira Saçaklızâde gibi bazı başka âlimler bu noktada kulun ihtiyârını nâkıs kabul eder.²¹⁸ Şöyle ki, kulun tercihi dâhil olmadıkça fiilin meydana gelişi için illet tamamlanmış sayılmaz. Güdüler kulu baskılamaktadır ancak kulun fiili “kabul etme” veya “terk etme” şeklindeki iki seçenekten birini tercih etme potansiyeli vardır.

4.7. Hâdis Kudretin Araz Oluşu ve Varlık Statüsü

Hâdis kudretin araz oluşu ile ilgili olarak Emîr’in kısaca şu görüşte olduğu söylenebilir: Esasında kudret bir fiil için yaratılmışsa diğeri için yaratılmamıştır. Eğer nihâi kertede Allah yaratıcıysa, yine Allah’ın yaratmış olduğu ve varlıkla muttasıf araz kabilinden olan kulun kudretinin mukârin olmaktan başka imkânı yoktur. Emîr bu konu hakkındaki görüşüne Lekânî’nin *Şerhu Cevhereti’t-Tevhîd*’ine yazdığı haşiyesinde de değinir.

Öncelikle, İbrahim el-Lekânî’ye göre Eş’ârî nedensellik ilkesiyle de uyumlu biçimde Allah’ın yaratma ve ihtiyâr konusunda teferrüt etmesi, biricikliği ve kulun fiillerindeki tesirinin nefyi, şeylerin tabiatı itibarıyla ya da içlerindeki bir kuvvet dolayısıyla tesir ettiği görüşünü iptal eder. Ona göre Allah Teâlâ sünneti ve âdetinin o şekilde süregelen olması sebebiyle eseri kendisine nispet edilen şeyle birlikte ona mukârin olarak yaratır, onun sebebiyle değil.²¹⁹ Bu bağlamda o, kulun kudreti ile alakalı olarak onun maktûrda yeni bir şey meydana getirme (*ihтира*) ve yokluktan varlığa çıkarma (*icâd*) yönüyle herhangi bir tesirinin olmadığını düşünür. Ehl-i sünnetin bu noktada şu görüşte olduğunu vurgular: Kulun ihtiyârî fiillerinde teklîfin taalluk ettiği (sorumluluğun iliştiği) bir tür kesbi vardır ve bu kesb o fiilin yaratıcısı değildir, diğeri bir deyişle fiilin meydana gelmesini sağlamaz. Kesbin yalnızca tercihi yönlendirme (*nisbetü’t-tercîh*) misyonu vardır ve bu fiile meyletmeye ya da fiili eylemeyi terketmeye benzer.²²⁰

el-Emîrû’l-Kebîr ise kulun kudreti için “kudret” şeklinde bir tanımlamanın mecâzî olduğunu söyler. Zira hakiki kudretin yalnızca bir ferdi vardır ve bu fert Allah’ın

²¹⁸ Güdekli, “Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu”, 109.

²¹⁹ el-Emîrû’l-Kebîr es-Sünbâvi, *Hâşiyetü’l-Emîr ’alâ İthâfü’l-mürîd*, 2/129.

²²⁰ el-Emîrû’l-Kebîr es-Sünbâvi, *Hâşiyetü’l-Emîr ’alâ İthâfü’l-mürîd*, 2/118.

kudretidir. Kulun kudreti nihayetinde bir araz olduğundan müessir de değildir. Kudretin hiçbir parçası da araz değildir.²²¹ Diğer yandan o her ne kadar kulun kudretini bir araz olarak yalnızca mukârin ve tesirsiz olarak değerlendirse de insanın fiilerinde muhtar oluşunu meşrû kılan bir anahtar olarak emr-i itibârîyi kullanır. Zikri geçen şerhte Lekânî'nin kesb hakkında “*ma yeka 'u'l-makdur*” (makdurun meydana geldiği) ifadesinde “*mâ*” ismi mevsulü ile emr-i itibârîye işaret edildiğini, bu kesb ile ifade edilen şey kulda olsa bile vücûdu olmadığı için kulun mecbur gözüktüğünü ifade eder.²²² Ayrıca kulun fiilin ikili yapısı dikkate alındığında hâsıl bi'l-mastar ile yükümlü olduğunu söyler. Ona göre kula yüklenen teklîf fiilin hâsıl bi'l-mastar yönüyledir. Diğer bir deyişle, kul hâsıl bi'l-mastar ile vasıflanır, fiili yapısı anlamına gelen ikâ ile vasıflanamaz. “Çünkü bu, hâriçte varlığı olmayan bir emr-i itibârîdir. Hem ikâ mahlûk olsaydı, başka bir ikâ gerekirdi ve bu teselsüle sebebiyet verirdi. O sebeple yok hükmündedir.”²²³ der.

Müellif Sünbâvi, İbrahim Lekânî'nin *Cevheretü't-Tevhîd* şerhine yazdığı haşiyesinde kudret tanımlamasıyla ilgili de analiz yapar. Kudreti “her mümkünün varoluşunun (icâd) iradeye uygun biçimde meydana gelmesini sağlayan ezeli bir sıfat” olarak açıklayan Lekânî'nin sözünde icâd lafzının eğer hâller ispat ediliyorsa ispatı kapsayan her şey olduğunu ifade eder. O takdirde hâller de kudretin taalluk ettiklerinden; dolayısıyla mefûllerden birisi haline gelir. Ancak bu itibarlar gibi değildir. Zira itibarların bir sübûtu yoktur.²²⁴ Bu noktada müellif bu görüşün yalnızca Eş'arîlere ait olduğunu Mâtürîdîler için icâdın tekvin olduğunu ifade eder. Her ne kadar mükevven yani mefûl, hâdis olsa da kudretin/tekvinin kendisi kadim zâtî bir sıfattır.

Müellif cüz'î irade çözümlemesinde hâlin fonksiyonlarını emr-i itibârînin yerine getirdiğini ifade eder. Ayrıca o Allah'ın mahlûku olan kulların özgür fiillerinde, hâdis kudretin tesir etmediği ve yalnızca mukârin olduğu noktasında ısrarcıdır.²²⁵ Bu ifade kulun kudreti yalnızca araz olması hasebiyle itibara alındığında açıklığa kavuşur. Zira arazlar kendi başına herhangi bir tesirde bulunamazlar. O sebeple

²²¹ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvi, *Hâşiyetü'l-Emîr 'alâ İthâfü'l-mürîd*, 1/813.

²²² el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvi, *Hâşiyetü'l-Emîr 'alâ İthâfü'l-mürîd*, 2/120.

²²³ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvi, *Hâşiyetü'l-Emîr 'alâ İthâfü'l-mürîd*, 2/125.

²²⁴ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvi, *Hâşiyetü'l-Emîr 'alâ İthâfü'l-mürîd*, 1/819.

²²⁵ el-Emîrû'l Kebîr es-Sünbâvi, “Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn”, 140.

yalnızca fiile mukârin yaratılabilirler. Ancak yine de özgür fiilde kulun ihtiyârında kesbi söz konusudur. Bu kesb ise bir araz olan cüz'î iradeden ve hâdis kudretten farklı ademî/itibârî bir fonksiyondur. Dolayısıyla Eş'arîlerde hâkim söylem kulun kudretinin herhangi bir tesiri olmadığı üzerine kurulmuş olsa da özellikle Mâtürîdîlerin hâl olarak ele aldıkları kavramı itibar olarak değerlendiren Eş'arîlerin herhangi bir yönüyle cebir ehli olduklarını söylemek mümkün gözükmemektedir. Zira Emîr'in eserine ve izinden gittiği âlimlere bakılırsa Eş'arîlerde de kulun mükellef oluşunu adalet prensibiyle uyumlu bir zemine yerleştirme gayreti görülmektedir.

Bu noktada meseleyi daha iyi anlamlandırmak için Saçaklızâde'nin görüşlerini detaylandırabiliriz. Genel olarak Saçaklızâde'nin fiili “şey” ve “şey olmayan” şeklindeki ayrımı Mâtürîdîlikte yaygın olan anlayışla uyumludur. Zira Mâtürîdî akidesine göre mâdum şey değildir, dolayısıyla onun ikili tasnifinde “şey olmayan” olarak ifade edilen îkâ aslında “yok” hükmündedir. Bu nokta, Mâtürîdîlerin hâlleri kabul ederek aslında ona bir tür varlık atfettiğini düşünen kesime ve müellif Emîr'e bir cevap olarak değerlendirilebilir. Zira el-Emîrü'l-Kebîr Mâtürîdîlerin hâl olarak adlandırdığı durumları varlığı hakikatte hiç olmayan vech ve itibârlarla açıklar. Ancak görünen o ki, Saçaklızâde gibi Mâtürîdî âlimler de meseleyi hâller üzerinden çözümlerse de ona bir varlık atfetmeme ve herhangi bir mevcûdu Allah'ın kudret dairesinden hâriç tutmama konusunda ısrarcıdır.²²⁶

İkinci olarak, Saçaklızâde de Emîr gibi iradeyi araz olarak ele alır ve arazın bir mevcut olarak Allah'ın mahlûku olduğunu kabul eder. Ancak araz kişinin fiilini meydana getiremez. Bu noktada ona göre fiilin meydana gelmesinde belirleyici olan ve varlıkla veya yoklukla nitelenemeyen şey tercihtir. Onun cüz'î irade meselesinde Mâtürîdî-Eş'arî ihtilafı hakkındaki tespiti hakkında ise şunlar söylenebilir: Mâtürîdîlere göre kulun fiili her ne kadar Allah'ın mahlûku olsa da kul ihtiyârî fiilinde mecbur değildir. Zira Allah'ın fiili yaratması âdeten kulun tercih etmesine, Mâtürîdî tabirle, iki yöne elverişli olan istitâatini bu taraflardan birine sarfetmesine bağlıdır. Tercih ise kulun müdahalesi ile meydana gelir, Allah'ın yaratmasıyla değil. Çünkü tercih, mevcut veya mâdum olmayan bir şeydir. Öyleyse kul bu tercihte

²²⁶ Güdekli, “Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu”, 98-99.

mecbur değildir. Ancak bu noktada Mâtürîdîlere şu itiraz yöneltilir: Fiilin tercihi çoğunlukla iki taraftan birindeki faydaya itikat etmekten dolayıdır ve bu fayda aslında tercih edici veya tercihi sağlayan (mureccih). Buradaki faydaya dair itikat zorunlu, kulun müdahalesinin olmadığı (ızdırârî) bir şeydir ve Allah'ın mahlûkudur. Saçaklızâde bu türden bir itiraza mureccihsiz tercih olunan örnekleri sunar. Susamış bir kimsenin dolu iki bardaktan birini rastgele seçmesi, yırtıcı hayvandan kaçan birinin yol ayrımında herhangi birini rastgele tercih etmesi gibi *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan bazı fiil örneklerini dile getirir. Ancak bu örnekler ona göre oldukça sınırlıdır. Nihâi kertede ona göre de fiil ızdırârî bir şeyde son bulur.²²⁷

Bu noktada Saçaklızâde'nin dikkat çektiği konu tercihe neden olan mureccihin ne olduğu sorusu ve fiilin meydana gelişinde etkili olan güdülerin tesiri meselesidir. O bununla alakalı olarak muhassis sıfatın Mu'tezile'de itikat veya ona tâbi olan meyil olduğunu ifade ederken Eş'arî görüşüne göre onun, öncesinde meyil olsa da itikat veya meyilden başka bir sıfat olduğunu ifade eder. Ona göre irade hangi şekilde izah edilirse edilsin muhassis sıfat mevcut bir araz ve dolayısıyla Allah'ın yarattığı bir şeydir. Bu noktada dikkat çeken husus Saçaklızâde'nin verilen örneklerin sınırlılığını ifade ederek kulun hür fiilinin nihayetinde ızdırârî bir durumda sona ereceğini ikrar etmesidir. Son tahlilde mureccih Allah'ın kararı ve yaratımı ile meydana gelir ve fiil ızdırârî bir durumda son bulur. Ancak Saçaklızâde'ye göre fiilin ızdırârî biçimde son bulması kulun mecbur olduğu anlamına gelmez. Kul muhtârdır ancak ihtiyârî tam değildir. Onu fiili terke veya eylemeye sevkeden motivasyonlar (*dâiler*) tabiri câizse ona baskı yapmaktadır. Aslandan kaçan bir insanın durumu kulun özgür eylemleri ile aynı şekilde değerlendirilemez. Söz konusu örneklerde her ne kadar kişi yol ayrımına varınca hiçbir menfaat gütmeksizin bir tercih yapsa da kulun ihtiyârî fiillerinde menfaat söz konusudur. Taraflardan birini seçerken kul o tercihin içinde bir faydanın olduğuna itikat eder. Seçilen seçenekte menfaatin var olduğuna inanmak ise ihtiyâra tesir eder. Bu sebeple nâkıs bir ihtiyâr söz konusu olmakla birlikte fiil ızdırârî bir şeyde son bulur. Bu ızdırârî ise menfaate dair bilginin kişiye Allah tarafından konulmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu noktada Saçaklızâde'nin açıklamaları ile Emîr'in, fiilin ızdırârî bir durumda son bulduğu, bununla beraber "sarf"ın da sâbit

²²⁷ Güdekli, "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu", 120.

olduğu hususunda anlaştıkları ifade edilebilir. Emîr'in bâtinî cebir ile açıkladığına Saçaklızâde ızdırârî durumda son bulan nâkıs ihtiyârla işaret etmektedir.

4.8. Görüşleri İhtilafı Olan Eş'arî Âlimler

Kulların fiilleri konusunda Eş'arî kimliği ile tanınan Bâkılânî, İsferyânî ve Cüveynî gibi bazı âlimlerin kulun rolünü yalnızca mukârin olmaya indirgeyen Eş'arî çizgiden uzaklaştığı ifade edilir.²²⁸ Genel itibarıyla sözü geçen âlimlerin görüşleri, kulun kudretini ayrı bir kudret olarak ele alıp, Allah'ın iznine bağlı olarak müessir kabul etmeleri sebebiyle tartışılmıştır. Eş'arî âlim Senûsî bu isimlerin hâdis kudretin müessir olduğu yönündeki ifadelerinin onlara nispetini kabul etmez veya tevil eder. İcî ve Cürcânî ise İmamü'l-Harameyn'i, hadis kudretin tesiri konusunda zorunlu olduğunu düşünen filozoflarla aynı kategoride ele alarak ona göre fiilin Allah'ın kulda yarattığı hâdis bir kudretle meydana geldiğini söyler. Gerekli şartlar oluştuğunda ve engeller kalktığında fiil zorunlu biçimde ve aksinin de mümkün olmamasıyla (*imtinâu't-tehallüf*) meydana gelir.²²⁹ Diğer yandan, Gelenbevî, onların bu düşüncelerine katılmamaktadır. Zira İcî ve Cürcânî, Cüveynî'nin filozofların görüşlerini kabul ettiğini kesin bir dille ifade ederken Gelenbevî, bunu meçhul biçimde zikretmektedir. Dolayısıyla meçhul siganın kullanımı onun söz konusu görüşü doğru bulmadığı veya zayıf bir ihtimal olarak değerlendirdiğine işaret eder.²³⁰ Sözü geçen isimler hakkındaki bu ihtilafı atmosferden dolayı müellif Emîr eserde onların görüşlerine de değinir. Bu konuda o, Senûsî'nin görüşünü nakleder. Onların hâdis kudretin tesir ettiği düşüncesinde olduğunu ifade eden görüşleri reddederek, Senûsî ile aynı fikirde olduğuna dair imâda bulunur.

Cüveynî ile ilgili olarak, kulların fiilleri konusunda ona nispet edilen biri *el-İrşâd fî uşûli'l-i'tikâd*, diğeri *el-'Aķîdetü'n-Nizâmiyye fî erkâni'l-İslâmiyye* eserinde olmak üzere iki görüşten bahsedilir. Müellifin dikkat çektiği görüş kendisinin *el-İrşâd* eserinde bahsettiği şekliyle kulun hâdis kudretinin fiilin vücûdunda kesinlikle

²²⁸ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 120.

²²⁹ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022), 3/244-245.

²³⁰ Sünger, "Gelenbevî'nin İnsan Fiillerine Bakışı", 685.

müessir olmadığı görüşüdür. Konuyla ilgili olarak o *İrşâd* adlı eserinde şu ifadeleri kullanır:

Doğru olan hâdis kudretin makdûruna asla tesir etmediğini kesin olarak bilmektir. Sıfatın taallukunun müteallakına tesiri şart değildir. Çünkü bilginin, bilinen şey üzerinde bir etkisi bulunmamakla birlikte ona (ma'lûm) taalluku mâkuldür. Aynı şekilde kulun fiiline taalluk eden irade de onun müteallakına tesir etmez.²³¹

Cüveynî'den nakledilen bu ilk görüşe göre kul fiillerinde müessir değildir, ve onun kudreti Eş'arî'nin anlayışına paralel biçimde yalnızca fiilin meydana gelişinde kadim kudrete mukârin bulunur. Cüveynî bu noktada selefın de Allah'ın yegâne yaratıcı (hâlik) olduğu ve hâdis olan her şeyin kulun kudreti taalluk etsin veya etmesin Allah'ın kudretiyle meydana geldiği noktasında ittifak ettiğini vurgular. Nitekim ona göre sıfatın bir şeye taalluku, tıpkı ilmin mâluma veya iradenin fiile taallukunda olduğu gibi ona tesir etmesini zorunlu kılmaz. Bu şekilde hâdis kudret de makdûruna tesir etmez.

Her ne kadar bu ifadeler klasik Eş'arî anlayışla bir tezat teşkil etmiyorsa da Cüveynî, nispeten daha geç dönemde İmâm Eş'arî'ye ve kendisinin önceki düşüncelerine karşı bir eleştiri mâhiyetinde kaleme aldığı *Nizâmiyye* adlı eserinde farklı bir tutum sergiler. İmam Eş'arî'ye atıfta bulunarak kulların ihtiyârî fiillerinde müessir olmadığı iddiasının şeriatin taleplerini geçersiz kılmakla eş değer olduğunu ifade eder. Dolayısıyla *tekliif ma la yutâk* konusunda da Eş'arî'ye muhalefet eder. Allah'ın kullarından kendilerinin yerine getirebileceklerini bildirdiği sorumlulukları talep ettiğini, dolayısıyla şeriat konularında güçlerinin ve tâkatlerinin yetmeyeceği şeylerle mükellef tutmayacağıının altını çizerek.²³² Ayrıca o, önceki ifadelerine ret mâhiyetinde ilmin mâluma tesir etmediği gibi hâdis kudretin de müteallakı üzerinde tesirinin olmadığını söylemenin, fiillerindeki pâyedarlığının, nefsinde renklerin ve idraklerin hâsıl olmasındaki pâyedarlığına eş değer olduğunu söylemeye benzediğini ifade eder.²³³

²³¹ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd (İnanç Esasları Kılavuzu)*, çev. Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 175.

²³² İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Akidedü'n-Nizâmiyye fi'l-erkani'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dârü's-Sebilü'r-Reşad, Dârü'n-Nefâis, 2003), 187.

²³³ el-Cüveynî, *el-Akidedü'n-Nizâmiyye fi'l-erkani'l-İslâmiyye*, 187.

Fahreddin er-Râzî de *Nihâyetü'l-Ukûl* adlı eserinde Cüveynî'ye ait değiştirdiği ikinci görüşten bahsederken hâdis kudretin müessir olup olmadığı konusunun Eş'arî âlimlerce ihtilafli olduğunu vurgular. Cüveynî'nin hâdis kudreti -eğer câzim irade hâsıl olmuşsa- fiilin vücûda gelişi sırasında müessir kabul ettiğini belirtir.²³⁴ Aynı şekilde, müellif Sünbâvî'nin eserde kendisine atıfta bulunduğu Takiyyüddin el-Mukterah da Cüveynî'nin Allah'ın mutlak iradesinin yegâne otoritesi konusunda ısrarcı olduğunu, ancak yine de hâdis kudretin Allah'ın ilmi ve iradesi takdirince müessir sıfatlardan olduğunu düşündüğünün altını çizer. Halk ve tedbir Allah'a râcidir ancak kulun vücûda getirmede payı vardır. Onu bu düşünceye sevk eden kudret için vücuttan başka müteallak olmaması ve kudretin ispatı için muhakkak bir müteallakının gerekli olmasıdır.²³⁵ Takiyyüddin el-Mukterah hâdis kudretin müessir olduğu görüşünde olanların üç grup olduğunu söyler. İlk gruba göre hâdis kudret vücutta müessirdir, ikinci gruba göre hâlde müessirdir, üçüncü gruba göre ise hâli kabul etmeyenler için vech ve itibarda müessirdir.²³⁶ Bu noktada Mâlikî âlim İbn Bezîze'nin (ö. 673/1274) üçüncü mezhebin hakikatte ikinciye râci olduğunu ifade etmesi de dikkat çekicidir.²³⁷

Konuyla irtibatlı olarak Beyazîzâde *İşârâtü'l-Merâm* adlı eserinde Cüveynî'den rivayet edilen iki görüşe de yer vermiş, ikincisini istikrar kıldığı görüş olarak ele almıştır. *İrşâd*'da geçen ilk görüşe göre hâsıl bi'l-mastar olması yönüyle ele alınan fiil yalnızca Allah'ın kudretiyle meydana gelir. Kul kudretinin fonksiyonu yalnızca mukârin ve etkisiz olmasıdır. Diğer taraftan Cüveynî'nin *Nizâmiyye*'de fiilin iki kudretin toplamıyla meydana geldiği görüşünde olduğunu ifade eder. Ona göre Mâtürîdîlerin çoğunun farklılaştığı nokta fiilin aslının yalnızca Allah'ın kudretiyle meydana gelmesi, uyma (tâat) veya isyan etme (mâsiyet) olarak vasıflanmasının kulun kudretinde olmasıdır. Yine o burada Sadrüşşerîa'dan naklen, kulun icâd veya tekvine muktedir olmadığını ancak insanın bir çeşit kudrete sahip olduğunu söyler. Bu, mâdumu mevcut kılmayan ama tıpkı iki eşit taraftan birinin tercih edilmesi gibi

²³⁴ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirayeti'l-usûl* (Beyrut: Darü'z-Zehair, 2015), 2/41-42.

²³⁵ Ebü'l-İz Takiyyüddin el-Mukterah, *el-Esrârü'l-akliyye fi'l-kelimâti'n-nebeviyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maarif, 2009), 135.

²³⁶ İbn Bezîze, *el-İs'âd fi Şerhi'l-İrşâd*, thk. Abdürrezzak Besrûr - İmâd es-Süheyli (Kuveyt: Dârü'z-Ziya, 2014), 404-405.

²³⁷ İbn Bezîze, *el-İs'âd fi Şerhi'l-İrşâd*, 405.

kendisiyle yönlerin (niseb) ve izâfetlerin çeşitlendiği bir kudrettir.²³⁸ Beyâzîzâde'nin bu açıklaması Emîr'in Eş'arî terminolojideki ihtiyâr anlayışıyla paralellik taşır. Zira, o da her ne kadar "İnsan muhtâr suretinde mecburdur" ifadesini vurgulasa da mâdum hükmünde olan bir çeşit yönlendirme (*sarf*) kudretinden bahseder. Ancak bu sarf emr-i itibârî kabilindedir.

Cüveynî *Nizâmiyye*'de kulun kudretinin Allah tarafından yaratıldığını, hâdis fiilin de kul kudretiyle gerçekleştiğini ifade eder. Ancak bunu yaparken daimî olarak kulun yaratma (*halk*) konusunda bir müdâhalesinin olmadığını altını çizer. Şu ifadeleri kullanır:

Deriz ki: Allah'a inanan herkes tarafından kulun kudretinin Allah tarafından yaratıldığı kabul edilmektedir. Fakat hâdis fiil, kesinlikle kulun kudretiyle gerçekleşmektedir. Hâdis kudret ise takdir ve yaratma yönünden Allah'a aittir. Bu durum makdûrun Allah'ın bir fiili olarak meydana geldiğini ve O'nun kudreti ile gerçekleştiğini göstermektedir. Çünkü kudret, kulun bir fiili değil, bir sıfatıdır; Allah'ın da mülkü ve var ettiğiidir. Fiili meydana getiren şey, Allah'ın yaratması olduğuna göre, bunun vasıtasıyla meydana gelen şey de yaratılma yönünden Allah'a takdiren atfedilir. Zirâ Allah, ihtiyârî olarak kullara kendi kudretlerini tasarruf ettirmektedir. Bir fiil hâdis kudret ile meydana geldiğinde, hükmen Allah'ın bir fiili olarak meydana gelmiş olduğundan dolayı Allah'a atfolunmaktadır.²³⁹

İfadelerden anlaşıldığı üzere hem insanın fiillerinden sorumlu oluşunu meşrû bir zemine yerleştirmek hem de Allah'ın mutlak otoritesine hâle getirmemek isteyen Cüveynî'nin açıklamasında problemleri görünen nokta iki kudretin bir fiili meydana getiriyor oluşudur. Ancak dikkatle incelendiğinde Cüveynî'nin Allah'ın ve kulun kudretini ve tesirlerini birbirinden ayrı müstakil iki güç olarak ele almadığı söylenebilir. Zira o, fiil her ne kadar hâdis kudretle meydana gelse de bu hâdis kudretin kulun sıfatı olduğunun ve Allah'ın yaratımıyla meydana geldiğinin altını çizer. Diğer bir deyişle fiilin son kertede fâili, fiil hâdis kudretle meydana geldiğinden insan olmaktadır. Ancak insan tamamıyla Allah'ın otoritesi altında olduğundan fiil hâdis kudretin etkisi altındayken dolaylı olarak Allah'ın kudretinin etkisindedir. Cüveynî konudaki tavrını daha fazla açıklamak için şu örneği kullanır:

Köle, sahibinin malında tasarruf sahibi değildir. Kendi kafasına göre davranırsa bile tasarrufu geçerli olmaz. Mal satma konusunda kendisine izin verildiğinde tasarruf sahibi olur. Satıştaki tasarrufu aslında aldığı bu izne dayanmaktadır. Çünkü izin olmasaydı, tasarrufta bulunamazdı.

²³⁸ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, 472.

²³⁹ el-Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkani'l-İslâmiyye*, 192.

Fakat köle tasarrufta bulunmakla emrolunuyor ve emre uygun davranmadığında da azarlanıyor. Emri dinlediğinde ise ödüllendiriliyor ve ona itirazda bulunulmuyor.²⁴⁰

Bir bakımdan kul eylemleri konusunda kendisine Allah tarafından bir çeşit izin verildiği için sorumlu durumdadır. Köle gibi kula da izin verildiği takdirde kendisine sahibinin malında tasarruf hakkı doğmuş olur. Ek olarak, Cüveynî fiil ve Allah'ın takdîri arasındaki ilişkiyi şu sözlerle açıklar:

Biz kulun fiilini Allah'ın takdîrine izâfe ettiğimizde şöyle demiş oluruz: Allah kulda ilminin ihâta ettiği bir miktar kadar kudret meydana getirdi. Sonra o fiilin sebeplerini hazırladı, kulun da o fiilin tafsilâtını bilmesini engelledi. Onun fiili işlemlerini diledi. Onda fiili eylemeye yönelik dürtüler, irade ve seçim kabiliyeti meydana getirdi. Allah ilmiyle fiillerin belli bir miktarda yapılacağını bildi, sonra o fiiller onun kulda yarattığı hâdis kudret sayesinde onun ilmi ve iradesi üzere meydana geldi.²⁴¹

Cüz'î iradenin kurucu unsurları olarak niteleyebileceğimiz sebepler, dürtüler, irade ve ihtiyâr (seçim kabiliyeti) Allah tarafından yaratılmaktadır. Bu kurucu unsurlar arasından insanın fâillîğini taşıyacak tek kavram ihtiyâr gibi gözükmektedir. Bu noktada, İmâmü'l-Harameyn Allah'ın kula kudreti sarf edebilen bir tür ihtiyâr bahşettiğinden bahseder. Yine de onun bu açıklaması ve verdiği örnek, kulun ihtiyârını hangi yönde sarfedeceği, Allah'ın bizzat kendisi tarafından belirlenip belirlenmediği hususunu aydınlatma noktasında net olmamakta dolayısıyla ihtilafa kapı aralamaktadır. Bu noktada Emîr onun kapalı bıraktığı bu alanı aydınlatmak için Mâtürîdîler'de bir tür hâl olarak ifade edilen ihtiyârın Eş'arîlerde de mevcut olduğunu ancak onun hâl değil de emr-i itibârî kâbilinden olduğunu söyler. Ancak yine de müellifin Cüveynî'nin görüşü ile ilgili olarak yalnızca Senûsî'den nakilde bulunup ifadelerin nispetini reddetmesi dikkat çekicidir. Zira Cüveynî *Nizamiyye*'de hâdis kudretin tesir ettiğini sarîh biçimde ifade eder.

²⁴⁰ el-Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkani'l-İslâmiyye*, 194.

²⁴¹ el-Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkani'l-İslâmiyye*, 193.

BÖLÜM IV

SONUÇ

İnsanın ihtiyârî fiillerindeki rolü meselesinde İmam Eş‘arî’nin görüşlerinin, mütekaddim ve müteahhir Eş‘arî gelenekte farklı biçimlerde değerlendirildiği yahut yorumlandığı söylenebilir. Mütekaddimûn döneminde İmam Eş‘arî’den meşhur olan görüş, hâdis kudretin tesir etmediği, kulun irade ve kudretinin Allah’ın kudretinin yanında, onunla beraber (mukârin) olmaktan başka fonksiyonu olmadığı yönündedir. Dolayısıyla bu ifade “Kulun ihtiyârî fiilerinde müdahalesi yoksa neden ahirette ödüllendirilir ya da neden azaba maruz kalır?” sorusunu gündeme getirir. Klasik Eş‘arî görüşüne göre bu itiraza kulların ve bütün yaratılmışların Allah’ın mutlak kudreti altında olduğu, dilediğini yapabildiği, haklılık veya haksızlık durumlarının onun için geçerli olmadığı şeklinde cevap verilir. Zira adaletsizlik, hakiki anlamda kendi sahipliğimizde ve hükümranlığımız altında olmayan şeylerde söz konusudur. Bununla beraber, mütekaddimûn döneminde İsferyînî, Cüveynî ve Bakillânî gibi isimlerin hâdis kudretin tesiri hususunda Eş‘arî’den nakledilen meşhur görüşten kaydıkları ifade edilir. Zira bu isimler kulun kesbinin fiilin itaat mi mâsiyet mi olduğunu belirlemede rol oynadığını ifade ederken aynı zamanda müteahhir Eş‘arîlikte kabul görmeyen “tercih” imkânına kapı aralamıştır. Bu bakımdan mütekaddim dönemde cebir vurgusunun keskin olmadığı tespiti yapılabilir.

Müteahhir Eş‘arîlere göre ise Allah insanda yalnızca fiilin tek bir yönü için elverişli olan irade ve kudret yaratır. Kulun bu konudaki yegâne rolü yalnızca kudret, irade ve fiili bir araya getirmesidir. Nitekim Râzî ve -el-Emîrû’l-Kebîr’in etkisinde olduğu Senûsî de dahil olmak üzere- sonraki müteahhir Eş‘arîlere göre insanın sevap ve günahı gerektiren eylemlerinde tercih söz konusu değildir. Söz gelimi kâfir bir kimsenin küfre düşmesi yahut mümin bir kimsenin imanla müşerref olmasında yine hakiki manada fâil Allah’tır. Zira Allah insanda yalnızca küfre dönük yahut yalnızca imana dönük bir fiil yaratır. Kul yalnızca bunların bir araya geldiği mahal konumundadır. Bu bakımdan Râzî’ye nispet edilen “İnsan muhtar suretinde

mecburdur.” sözüyle kastedilen, insanın vehminde “kendi eylediği” düşüncesinin hâsıl olmasıdır. Müteahhir Eş‘arîlerin kesb ile kastettikleri kısaca budur.

Matürîdî düşüncede ise kesb cüz’î irade ile açıklanır. Hâkim görüşe göre Allah kulda iki zıt fiile; yani emre itaate/uymaya veya isyana/uymamaya elverişli olan bir irade yaratır. Kul kendisine bahşedilen cüz’î iradesi veya diğer bir deyişle ihtiyârı ile fiilini iyi veya kötü yönde sarfetme imkânına sahiptir. Bu imkân yaratıma konu olmaz, dolayısıyla Allah’ın yokluktan varlığa çıkarma anlamına gelen mutlak kudretinin uygulanması konusunda kulun herhangi bir pâyedarlığı olmamış, Allah’ın mutlak saltanatı zedelenmemiş olur. Bu noktada Matürîdîlerin bu ifadeleriyle adalet ve Allah’ın yegâne otoritesi arasında denge kurmaya çalıştığı söylenebilir.

Tezin ana konusunu oluşturan el-Emîrû’l-Kebîr es-Sünbâvî ise ömrünün çoğunu 18.yy’da geçirmiş Mısır-Kuzey Afrika Eş‘arî kelim geleneğinin önemli âlimlerinden biridir. Bu noktada, onun eserinin karşılaştırmalı tahlili sonucunda varabildiğimiz tespitler şu şekilde özetlenebilir:

İlk olarak, müellife göre Eş‘arîlerin cüz’î irade telakkisi mutlak cebir anlayışından oldukça farklıdır. O iradeyle alakalı “Kul muhtâr kalıbında mecburdur.” sözünü naklettinden sonra şeyh Desûkî’nin sûfi ibaresi, “Kim âleme hakikat gözüyle bakarsa onları mazur görür kim de şeriat gözüyle bakarsa onları suçlar” sözünü nakleder. Yine bâtinî cebirin ihtiyâr ve kesb söz konusu olduğu müddetçe problem teşkil etmediğini söyler. Bu nakiller eserden bağımsız düşünülduğünde cebri meşrûlaştırma çabası olarak anlaşılabilir. Ancak eserin tamamı bağlamında ele alındığında aslında Eş‘arî düşüncede kulun kudret ve iradesinin fiil üzerinde tesirsiz ve yalnızca fiile mukârin oluşu onun varlık cihetiyle araz olmasından kaynaklanmaktadır. Arazlar mevcuttur, yaratıma konu olur ve tabiatı itibarıyla müessir değillerdir. Bu anlamda sarf da yaratılmış bir mevcut olan cüz’î irade yahut ihtiyârın, kişiyi iki seçenekten birine sevk etmeye yönelik aklen tespit edilen bir fonksiyondur. Bu hakkında söz edilebilen fonksiyon ontolojik açıdan ademî kabul edilmekte emr-i itibârî olarak isimlendirilmektedir. Görüldüğü üzere Emîr ve benzeri âlimlerde varlık dairesine hiçbir suretle dahil edilmemektedir. Bu izahtan hareketle eser, telif edildiği 18. yy. nazar-ı itibara alındığında hem ekoller arasındaki ihtilafın bir tahlili hem de Eş‘arîliğin kendi içindeki ayrılığını -mütekaddim, müteahhir Eş‘arî görüşün

farklılaştığı, aynı zamanda bazı otorite Eş‘arî kelamcılarının cüz‘î irade konusunda hâkim Eş‘arî görüşten ayrıldığı iddiası dikkate alındığında- çözüme ve birleştirme çabasının bir ürünü olarak düşünülebilir. Zira nihâi şekliyle müellif Emîr‘in mezhep içindeki hâkim/makbul görüşleri dikkate alıp Eş‘arîlik çatısından çıkmamaya dikkat ettiği ama aynı zamanda mezhebe yöneltilebilecek olan cebir ithamlarını da gidermeye çalışan bir açıklama sunduğunu görmekteyiz.

İkinci ve bir önceki mesele ile irtibatlı olarak, el-Emîrû‘l-Kebîr‘in değindiği farklılıklardan biri Matürîdîlerde cüz‘î iradenin hâller üzerinden ispatlanmasıdır. İrade meselesini hâller üzerinden açıklayan Matürîdî âlimler aslında hâllere vücûdî bir mâhiyet atfetmediğini ifade ederler. Bu noktada hâl teorisinin, her ne kadar ontolojik bir statü olarak ortaya atılmış olsa da içeriğinin dikkatle incelendiğinde epistemolojik yönünün baskın olduğu görülür. Bu durum halleri reddeden Eş‘arîlerin halin fonksiyonlarını tatbik eden bir kavram olarak itibâr teorisini kullanmalarında belirginleşir. Zira insanda sâbit bir fonksiyon olarak cüz‘î ihtiyâr Eş‘arîlerde itibâr Matürîdîlerde hâl teorisi üzerinden açıklanır. Cüz‘î iradenin Sadrüşşerîa başta olmak üzere bazı Matürîdî âlimler tarafından hâl kabilinden ifade edilmesi onun yaratılmış olduğu anlamına gelmez, hâller yalnızca meselenin anlaşılması için bir araç konumundadır. Bu itibarla, Sadrüşşerîa‘nın fiilin ikâ ve hâsıl bi‘l-mastar şeklindeki ikili tasnifi ve akabinde kulun etkinliğinin fiilin ikâsıyla ilgili olduğu, ancak yaratıma dair hiçbir rolünün bulunmadığı yönündeki çıkarımı kayda değerdir. Bu bakımdan onun hâle vücûdî bir sübût atfetmeyip belki de tıpkı Eş‘arîlerde olduğu üzere meseleyi fenomenolojik düzlemde ele aldığı düşünülebilir. Zira fiilin ikili yapısının hakikatte sâbitliği ihtilaf konusudur. İnsan meseleyi tetkik ettiğinde akli sayesinde böyle bir ayrıma varır. Yine de bu mânâyı ifade etmek için aslında Mu‘tezile‘ye ait olan hâl kavramından istifade etmenin ne kadar isabetli olduğu tartışmaya açılabilir. Nitekim Eş‘arîler‘in, özellikle de Teftezânî‘nin de eleştirileri bu minvalde olmuştur. Ancak bu tartışmalara tezin sınırını aştığı için girilmemiştir. Sonuç olarak Emîr ve diğer benzer görüşteki âlimlerin kulun fonksiyonu konusunda hâl üzerinden gerçekleşen anlatımı vech ve itibarla açıklamaları yine hâlin -her ne kadar savunucuları tarafından inkâr edilse de- aslında sadece ontolojik bir sübûtu olduğu kaygısının sonucu olduğunu düşündürmektedir.

Diğer yandan, el-Emîrû'l-Kebîr'in Eş'arî çizgiden özellikle Senûsî'nin izinden ayrılmamaya dikkat etmekle birlikte cebir sorununu gözardı eden müteahhir Eş'arî anlayıştan farklılaştığı tespitini yapabiliriz. Nitekim o cebri açıkça ifade eden Eş'arî âlimlere karşın insanın fiillerinden sorumlu oluşunu diğer mezheplerin belki de Mu'tezile'nin adalet tanımıyla da uyuşan bir zemine oturtma kaygısı gütmüştür. Dolayısıyla onun hem Matürîdî hem Eş'arî geleneği; başka bir ifadeyle Bakîllânî, Cüveynî ve İsferyînî'de dahil olmak üzere Ehl-i sünnet düşüncesindeki görüşleri bir araya getirerek bir kompozisyon oluşturmaya çalıştığı ifade edilebilir. Bununla beraber o Tacüddin es-Sübki'den farklı olarak, iki ekol arasındaki sözü geçen ihtilafın lafzî olduğunu ikrar etmez ancak mezhebinin tutumunu cebr-i mutavassıttan farklı bir konuma yerleştirerek son söz olarak iki ekolün ittifak ettiğini ima eder. Söz gelimi ifadelerinden anlaşıldığına göre kulun "sarf" kabiliyeti bir biçimde (itibâr olarak) sâbittir fakat ona varlık atfetmek tehlikeye kapı aralamakta, Allah'ın mutlak kudretine zarar vermektedir. Nitekim takipçisi olduğu Senûsî kulun fiilde müessir olduğu şeklindeki ifadeleri, Allah'a ortak iddia etmekle eş tutmaktadır. Bu bakımdan Emîr'e göre Matürîdîlerce hâller vasıtasıyla anlaşılın ihtiyârın tevcîhi, Eş'arîlerce vech ve itibarla ifade edilmekte, nihayetinde Eş'arîlerin meseleye yaklaşımları herhangi bir biçimde cebirle sonuçlanmamaktadır. Yine Batı Eş'arîliğinde Senûsî geleneğinin önemli halkalarından biri olan Lekânî'nin görüşü de bu kompozisyon çabasının bir ürünü olarak anlaşılabilir. Ona göre kesb, fiili varlığa getirmemekte yalnızca fâili makdurla vasıflı kılmaktadır. İrade, kudret ve fiilin tamamı Allah tarafından yaratılır. Bu görüş, Bâkîllânî ile fiilin vasıflanması, müteahhir Eş'arîlerle ise tesiri vurgulamaması yönüyle uyumludur. Bu noktada onun da Ehl-i sünnet içerisindeki görüşleri birleştirmek istemekte, kulun kesbe sahip olduğunu ve bu kesbin emr-i itibâriden ibaret olduğunu vurgulamakta olduğu söylenebilir. Sonuç itibarıyla Emîr'in görüşlerinin Lekânî ile birlikte değerlendirildiğinde aslında mensubu olduğu geleneğe ters düşmediği ifade edilebilir. Burada dikkati çeken husus, Eş'arî geleneğin içinde cebir telakkisinin açık savunucularının olmasına karşın Emîr'in daha mutedil bir tavır sergilemesi ve aslında bir yönüyle bâtinî cebrin sarıh cebirden oldukça farklı olduğunu ifade etmesidir. Nitekim 20. yy.'ın önemli simâlarından ve Eş'arî kimliği ile cebri savunan âlimlerden Mustafa Sabri Efendi ve Matürîdî âlim Zahid el-Kevseri'nin *Mevkîfû'l-Akl* ve *İstibsar* eserlerinde cereyen eden tartışmaları bu bağlamda okunabilir. Zira bu tartışmalarda Eş'arîliği benimseyen Mustafa Sabri Efendi müteahhir Eş'arî görüşünün savunuculuğunu

yapmakta ve cebir düşüncesini savunmaktadır. el-Emîrû'l Kebîr ise Zahid el-Kevserî'nin Mustafa Sabri Efendi'nin görüşlerini reddederken delil olarak zikrettiği isimlerden biridir.

Ek olarak, tezin konusunu oluşturan eserin ve karşılaştırma amacıyla seçilen örnek eserlerin içeriğinde 18. yy.'da İslam coğrafyasında cebri telakkinin yaygınlaşmasının etkisi olup olmadığı kritik bir husustur. Bu bağlamda eserlerde meselenin tasavvufî, kelâmî ve fikhî/hukukî bir düzlemde ele alınmakta olduğu ve bu disiplinlerin temel ilkelerini zedelemeyecek biçimde kozmopolit İslam düşüncesine katkı sağlamanın amaçlandığı söylenebilir. Yine de son tahlilde mevzubahis eserin ortaya çıktığı tarihler baz alındığında müteahhir Eş'arî görüşten farklılaştığı ve Matürîdî anlayışa yaklaştığı düşünülebilir. Ancak müellifin bunu yine Eş'arîliğin kendi düşünce sistemi veya kabulleri içerisinde (hal teorisinin reddi, fiillerin ızdırârî bir durumda son bulması, hâdis kudretin araz olması, bâtinî cebrin sorun teşkil etmemesi vb. kabuller itibara alındığında) mâkul ve makbul bir yere konumlandığını görmekteyiz. Bu ise aslında bize Eş'arî bir âlimin cüz'î irade ile alakalı görüşlerinde direkt olarak Matürîdiliğe kaydığı değil, Matürîdî düşüncüyü de Eş'arîliğe uyumlamaya, tâbiri câizse kendi tarafına çekmeye çalıştığı cevabına ulaştırıyor.

REFERANSLAR

- Afifi, Ebü'l-Alâ. İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Aliyyü'l Kârî. Dav'u'l-Meâlî şerhu Bed'u'l-Emâlî. thk. Abdülhamid et-Türkmânî. Ürdün: Darü'l Feth, 1. Basım, 2015.
- Alkan, Ercan. "A'yan-ı Sâbite Teorisi". İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar. Ketebe yayınları; 395. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Alper, Ömer Mahir. Varlık ve Zihin İslam: Felsefesinde Zihnî Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2021.
- el-Bâcûrî, İbrâhim b. Muhammed. Hâşiyetü'l-İmâm el-Bâcûrî alâ Cevherati't-tevhîd: Tuhfetü'l-mürîd alâ Cevherati't-tevhîd. Kahire: Dârü's-Selam, 2002.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir. el-Fark beyne'l-firak (Mezhepler arasındaki farklar). İstanbul, 1979.
- Bardakoğlu, Ali. "Cem'u'l-Cevâmi". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 7/343-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm. thk. Abdullah Hiçdönmez. 1 Cilt. İstanbul: Sıraç Yayınevi, 1. Basım, 2022.
- el-Cebertî, Abdurrahman b. Hasan. Tarihü 'acaibu'l-âsâr fi't-terâcimi ve'l- ahbâr. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Cîl, 1978.
- Cengiz, Yunus. "Ahval Teorisi". İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim. Şifâu'l-alîl fi mesâili'l-kazâ ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl (Kulların fiillerinin yaratılması ve kaza-kader tartışmaları). İstanbul: Ümmülkura Yayınevi, 2010.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif. Şerhu'l-Mevâkıf. ed. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2. baskı., 2022.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. el-Akidetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkani'l-İslâmiyye. Beyrut: Dârü's-Sebilü'r-Reşad, Dârü'n-Nefâis, 2003.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. Kitâbü'l-İrşâd (İnanç Esasları Kılavuzu). çev. Adnan Bülent Baloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

Çelik, Ahmet. Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı. Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.

el-Emîrû'l-Kebîr es-Sünbâvi, Muhammed b. Muhammed. Hâşiyetü'l-Emîr 'alâ İthâfî'l-mürîd. thk. Muhammed Adnan eş-Şerfâvi. 2 Cilt. Şam: Darü't-Takva, 2023.

el-Emîrû'l-Kebîr es-Sünbâvî, Muhammed b. Muhammed. "Matla'u'n-neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l-kudrateyn". Risaletâni fi ef'âli'l 'ibad el-'İkd el-cevherî ve matla'un neyyirayn fi ma yeteallaku bi'l kudrateyn. thk. Said Fûde. Ürdün: Dârü'l Usuliyyîn li'd Dirâsâti ve'n Neşr, 1. Basım, 2016.

el-Emîrû'l-Kebîr es-Sünbâvi, Muhammed b. Muhammed. Mecmû'u resâili'l-Emîr. thk. Muhammed Adnan eş-Şerfâvi. Şam: Darü't Takva, 1. Basım, 2023.

el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan. el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'. çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı-Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Gardet, Louis - Anawati, Georges. İslam Teolojisine Giriş. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2017.

el-Gazzâlî, Ebû Hamid. Mi'yarü'l-ilm (İlmin ölçütü). çev. Hasan Hacak - Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2013.

Gelenbevî, Ebû'l Feth İsmail. Hâşiyetü'l-Gelenbevî ala şerhi'l-Akâidi'l-Adûdiyye. İstanbul, 1844.

Gölcük, Şerafettin. "Cehm b. Safvân". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 7/233-234. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Güdekli, Hayrettin Nebi. Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)

Güdekli, Hayrettin Nebi. "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". İslâm Araştırmaları Dergisi, 85-129. <https://doi.org/10.26570/isad.513141>

Haklı, Şaban. "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". İslam düşüncesinin dönüşüm çağında Fahreddin er-Râzî. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2021.

İbn Bezîze. el-İs'âd fi Şerhi'l-İrşâd. thk. Abdürrezzak Besrûr - İmâd es-Süheylî. Kuveyt: Dârü'z-Ziya, 2014.

İbn Fûrek. Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.

- Kalaycı, Mehmet. “Eş’arîlik ve Mâturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddin es-Subkî ve Nûniyye Kasidesi”. Dini Araştırmalar 15/40 (2012), 112-131.
- Kalaycı, Mehmet. “Kemalpaşazâde’nin Eş’arîlik-Mâtürîdîlik ihtilafı konusundaki risalesi üzerine”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 53/2 (01 Ağustos 2012), 211-218. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001372
- Kaş, Murat. İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık: Seyyid Şerîf Cürcânî Örneği. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2023.
- Kaş, Murat. “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”. Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences) 4/3 (15 Ekim 2018), 49-81. <https://doi.org/10.12658/Nazariyat.4.3.M0061>
- Kavas, Ahmet. “Saîd”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 35/544-546. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kehhâle, Ömer Rıza. Mu’cemu’l-müellifin. 15 Cilt. Beyrut: Mektebü’l Müsennâ, ts. el-Kevserî, Muhammed Zâhid. Kader Meselesindeki Hatalı Görüşlerin Tashihi. çev. Murat Kaan Kıvılcım. İstanbul: Tahkik Yayınları, 2022.
- Köksal, Asım Cüneyd. “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi - Mukaddimât-ı Erbaa’ya Giriş-”. İslam Araştırmaları Dergisi 28 (01 Eylül 2012), 1-44.
- el-Kûrânî, İbrahim. “Cilâü’l-enzâr bi tahriri’l-cebr ve’l-ihtiyar”. Mecmû’u resaili’l-allame el-Molla el-Kûrânî. İstanbul: Darü’l-Lübâb, 2020.
- el-Kûrânî, İbrahim. “Meslekü’l-i’tidâl ilâ fehmi ayeti halki’l-’amâl”. Mecmû’u resaili’l-allame el-Molla el-Kûrânî. Darü’l-Lübâb, 2020.
- el-Lekânî, İbrâhîm b. İbrâhîm. Umdetü’l-mürîd li-Cevhereti’t-tevhîd: eş-Şerhü’l-kebîr. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2018.
- Mahlûf el-Münestirî, Muhammed b. Muhammed. Şeceretü’n-nûri’z-zekiyye fi tabakati’l-Mâlikiyye. 2 Cilt. Lübnan: Darü’l kütübi’l-ilmîyye, 1. Basım, 2003.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. Kitâbü’t-Tevhîd. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 10. Basım, 2017.
- el-Medâri, İbrahim el-Halebi. el-Lüm’a fi’l-hudus ve’l-kıdem ve’l-kaza ve’l kader ve tahkiki’t-teklif. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2022.
- el-Mukterah, Ebü’l-İz Takiyyüddin. el-Esrârü’l-akliyye fi’l-kelimâti’n-nebeviyye. Beyrut: Mektebetü’l-Maarif, 2009.

- en-Nesefî, Ebü'l-Mu'in. Tebsiretü'l-edille fi usuli'd-din. Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Nüveyhid, Adil. Mu'cemu'l-müfessirin min sadri'l-İslam ilâ'l-asri'l-hâdir. Beyrut: Müessesetü Nüveyhid es-sekafî li't-telif ve't-terceme ve'n-neşr, 3. Basım, 1999.
- Özdiñç, Rıdvan. Akıl, İrade, Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dini Düşüncesinde İrade Meselesi. İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım, ts.
- Pirinç, Ahmet. "İslam Düşüncesinde Zihni Varlık (Vücûdu Zihnî) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi". Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- er-Râzî, Fahreddin. el-Mebâhisü'l-meşrikıyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîyyât. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990.
- er-Râzî, Fahreddin. el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilahi. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- er-Râzî, Fahreddin. el-Mulahhasu fi'l-mantık ve'l-hikme. 3 Cilt. Kahire: Merkezu İhyâi li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât [İhya Center for Research and Studies], 2021.
- er-Râzî, Fahreddin. Me'âlimü usûli'd-dîn. thk. Muhammed Altaytaş - Orabi Orabi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2019.
- er-Râzî, Fahreddin. Nihayetü'l-ukûl fi dirayeti'l-usûl. Beyrut: Darü'z-Zehair, 2015.
- er-Rızık, Şeyh Halil. Şerhu Bidâyeti'l-hikme. Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2007.
- el-Rouayheb, Khaled. Islamic Intellectual History in The Seventeenth Century. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ud. et-Tavzîh fi halli Ğavâmiz et-Tenkîh. thk. Mustafa el-Misbahî. 1 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- es-Senûsî, Muhammed b. Yusuf. Şerhü's-senûsiyyeti'l-kübrâ. Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1982.
- Serkîs, Yûsuf İlyân. Mu'cemu'l-matbû'âtî'l-arabiyye ve'l-mu'arrabe. 2 Cilt. Mısır: Matba'atü Serkîs, 1928.
- Spevack, Aaron. "Mısır ve Müteahhir Eş'arî Ekolü". çev. Ulvi Murat Kılavuz. Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamı. Küre Yayınları, 2020.
- Spevack, Aaron. The Archetypal sunni scholar: law, theology, and mysticism in the synthesis of al-Bajuri. Albany: State University of New York Press, 2014.

- es-Sübkî, Tacüddin. Şerhü'l-kasideti'n-nuniyye fi mesâilî'l-hilâf beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Hanefiyye. thk. Nureddin Muhammed b Ebi't-Tayyib eş-Şîrâzi. Dârü-Bâbi'l-İlmi, 2022.
- Sünger, Adem. “Gelenbevî'nin İnsan Fiillerine Bakışı: Hâşiye alâ Şerhi'l Akaidi'l-Adûdiyye Eksenli Bir Değerlendirme”. Kader 20/2 (31 Aralık 2022), 679-700. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1178242>
- eş-Şehristânî, Muhammed İbnü'l Kerîm. el-Milel ve'n-nihal. çev. Mustafa Öz. Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2015.
- eş-Şehristânî, Muhammed İbnü'l Kerîm. Nihayetü'l-ikdam fi ilmi'l-kelam. Londra: Oxford Üniversitesi, 1934.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn. et-Telvîh 'alâ metni't-tavdîh li metni't-tenkîh. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1957.
- Winter, Michael. Egyptian society under Ottoman rule, 1517-1798. London: Routledge, 1992.
- Yeprem, M. Saim. İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Yüksel, Emrullah. “Cevheretü't-Tevhîd”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 7/457-458. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- ez-Ziriklî, Hayreddin. el-A'lâm. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l İlm li'l Melâyîn, 15. Basım, 2002.

ÖZGEÇMİŞ

Ad ve Soyad:

Rumeysa Karaca

İletişim Bilgileri:

E-posta (1):

E-posta (2):

Eğitim:

2015 – 2020	İslami İlimler Lisans, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Türkiye
2020 – 2024	Kelam Anabilim Dalı Yüksek Lisans, İbn Haldun Üniversitesi Türkiye