

Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü*

Asım Cüneyd KÖKSAL**

Giriş

Bu makalede, Ubeydullah b. Mesud Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346), kendisine ait *et-Tenkîh* isimli fıkıh usulü metnine şerh olarak yazdığı *et-Tavzih* adlı eserde yer alan, hüsün-kubuh ve irade hürriyeti meselelerine dair “Dört Mukaddime” (el-Mukaddimâtü'l-Erba'a) metni ile, Sadeddin Mesud b. Fahreddin Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *et-Telvîh* isimli *Tavzih* haşiyesinde bu metni açıklama tarzı ile metne yönelttiği eleştirilerin açtığı sahada, iki müellifin görüşlerini değerlendirmek amacıyla Osmanlı müelliflerince üretilen Mukaddimât-ı Erbaa literatürü ele alınacaktır. Makalenin amacı Sadrüşşerîa ile Teftâzânî'nin metinlerinin muhtevasını ortaya koymak, bu iki müelliften sonra kaleme alınan “Mukaddimât-ı Erbaa” literatürünün mümkün mertebe tespit, tasnif ve tavsifini gerçekleştirmek, bir de bu eserlerde tartışılan birkaç meseleyi analiz etmektir.

“Mukaddimât-ı Erbaa” risalelerinin yazma nüshalarını tespit ederken Süleymaniye Kütüphanesi'nde yaptığımız araştırmaların yanı sıra İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı'ndan, Şükrü Özen'in “Tenkîhu'l-Usûl”¹ isimli ansiklopedi maddesinden, Recep Cici'nin *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*² isimli eserinden yararlandık. Risalelerin bulabildiğimiz bütün nüshalarını kaydetmeye çalıştık, nüshaların önemli bir bölümünü şahsen incelediğimiz için Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı'ndaki bazı eksik ve hatalı kayıtların tasahihi de mümkün oldu. “Mukaddimât-ı Erbaa”ya dair daha önce yayımlanmış bir

* Değerli ve gayretli öğrencim Abdullah Öztıp'a katkılarından dolayı teşekkür ediyorum.

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

1 Şükrü Özen, “Tenkîhu'l-Usûl”, *DİA*, c. 40, s. 456.

2 Bursa: Arasta Yayınları, 2001.

çalışmamız³ bu makalenin kaynaklarından biri olup, zorunlu olarak iki makale arasında çeşitli tedahüller, bazı yerlerde de doğrudan aktarımlar bulunmaktadır.

I. Dört Mukaddime Literatürü

Mukaddimât-ı Erbaa literatürünü üç grup halinde incelemek mümkündür:

A. Genel *Tavzîh* ve *Telvîh* Haşiyeleri

Sadrüşşerîa'nın "Dört Mukaddime" metni, müstakil bir metin olmayıp *et-Tavzîh* adlı fıkıh usûlü kitabı içerisinde yer alan bir bölümdür. Bu fıkıh usûlü kitabı ise, bir bütün olarak müteahhirîn dönemi ulemasının yoğun bir şekilde ilgisini çeken, üzerine çok sayıda şerh ve haşiye yazılan bir eser olunca, bu geniş şerh ve haşiye literatürü, aynı zamanda Dört Mukaddime kitabiyatının da önemli bir kısmını oluşturmuş olmaktadır. Sadrüşşerîa'nın metni üzerine yazılan haşiyelerin en önemlisi Teftâzânî'nin *et-Telvîh* adlı eseridir. Teftâzânî bu eserinde ve özellikle de "Mukaddimât" bölümünde, Sadrüşşerîa'yı hem açıklar, hem de tenkit eder. *Telvîh* üzerine yazılan çok sayıda haşiyenin ilgili bölümleri, "Mukaddimât" hakkında Sadrüşşerîa ile Teftâzânî'nin yazdıklarını değerlendiren ve konuya yeni katkılarda bulunan risaleler şeklinde görülebilir. Bu bakımdan Kadı Burhaneddin (ö. 800/1398), Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413), Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Hasan Çelebi Fenârî (ö. 891/1486) ve Abdülhakîm Siyalkûtî (ö. 1067/1657) gibi âlimlerin kaleme aldığı *Telvîh* haşiyelerinin "Mukaddimât" kısmıyla alakalı bölümlerini bu literatürün bir parçası olarak değerlendirmek gerekir.⁴

B. Mukaddimât-ı Erbaa Risaleleri

Tavzîh ve *Telvîh* üzerine yazılan bu genel şerhlerin dışında, hususen Dört Mukaddime üzerine yazılmış eserler de mevcuttur. Bir kısmı küçük hacimli risaleler, bir kısmı ise kitap hacmine varan çalışmalardan oluşan bu müstakil Mukaddimât-ı Erbaa literatürü, Sadrüşşerîa'nın ele aldığı meseleler üzerinden kaleme alınan yeni telifleri de, *Tavzîh* ve *Telvîh*'in yalnız ilgili bölümü üzerine yazılan şerhleri de içine almaktadır. Müstakil "Mukaddimât" risaleleri, Fatih Sultan Mehmed'in konuyu devrin seçkin bazı âlimlerine tartışırıp birer risale yazmalarını emretmesiyle birlikte ortaya çıkmaya başlamıştır. Fatih Sultan Mehmed, İslâm düşüncesinin önemli meseleleriyle ilgili tartışmalara ilişkin değerlendirmeler yaptırma temayülünü "Mukaddimât-ı Erbaa" meselesinde de ortaya koymuş, tıpkı "Tehafût" literatürüyle Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün yazdığı metinler ekseninde din-felsefe ilişkilerinin tartışılmasına ve Molla Câmî'nin *ed-Dürretü'l-Fâhira* isimli eserinde sûfî, kelamcı ve filozofların Allah tasavvurlarını değerlendirmesine vesile olduğu gibi; hüsün-kubuh meselesi ile bu meselenin kökeninde yer alan irade hürriyeti meselesine dair Mâturîdî ve Eş'arî tavır alış temsil eden Sadrüşşerîa

3 Asım Cüneyd Köksal, "İslam Hukuk Felsefesinde Fillerin Ahlakiliği Meselesi: Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 28, 2012, s. 1-43.

4 *Telvîh* üzerine yazılan haşiyeler için bkz. Şükrü Özen, "Teftâzânî", *DİA*, c. 40, s. 305-306.

ile Teftâzânî'nin yazdıklarını, Teftâzânî'nin Sadrüşşerîa'ya yönelik eleştirilerinin haklı olup olmadığını değerlendirmelerini de devrinin önde gelen âlimlerinden istemek suretiyle böyle bir literatürün vücuda gelmesine vesile olmuştur. Padişahın isteği üzerine kaleme alınan risalelerden başka, Fatih sonrası dönemde de XVIII. yüzyılın sonuna kadar konuyla ilgili müstakil risaleler yazılmaya devam etmiştir. Bu itibarla Mukaddimât-ı Erbaa risalelerini Fatih devri ile Fatih sonrası dönemde yazılanlar olmak üzere iki ayrı başlık altında incelemek uygun olacaktır.

1. Fatih Sultan Mehmed Devrinde Yazılan Risaleler

Yakın zamanda tespit ettiğimiz, yazarı bizce şimdilik meçhul olan risalenin mukaddimesinde, Sultan Fatih'in dönemin âlimlerine, *Tavzih* ve *Telvih*'de geçen, "akıl iyinin iyiliğini ve kötünün kötülüğünü bilebilir mi?" meselesini inceleyip araştırarak kendilerince uygun gelen yaklaşımı ortaya koyacak şekilde birer risale yazmalarını emrettiği ifade edilir.⁵ "Mukaddimât" risalelerinin birçoğunun girişinde de müellifler risaleyi Fatih'in emriyle yazdıklarına bir şekilde işaret ederler. Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) de, Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzih* adlı eserinin ortalarında bulunan meşhur ve "gâmız" dört mukaddime üzerine yazılan hâşiyeleri zikreder ve Fatih Sultan Mehmed'in, huzurunda bazı âlimleri toplayıp Sadrüşşerîa ile Teftâzânî'nin yazdıklarından hareketle bu konuyu tartıştığını kaydeder. Fatih, evvelâ ilgili âlimlere birer risale yazmalarını emretmiş, sonra onları yazdıklarını yanlarında getirmelerini isteyerek saraya çağırıp mübâhese ettirmiştir. Padişahın meseleyi tartışmaları için saraya davet ettiği âlimler şunlardır: Alâeddin Arabî (ö. 901/1496), Molla Hatibzade Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 901/1496), Hacı Hasanzade Mehmed b. Hasan (ö. 911/1505), Molla Lutfi (Lütfullah b. Hasan et-Tokadî) (ö. 900/1495), Molla Abdülkerim (ö. 895/1489), Molla Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnî (ö. 891/1486) ve Molla Muslihuddin Mustafa Kestelî (ö. 901/1496).

Bu âlimlerden Alâeddin Arabî, Kestelî, Hatibzade ve Samsûnîzâde, biri büyük, diğeri küçük olmak üzere ikişer hâşiyeye kaleme almıştır. Molla Lutfi ile Molla Abdülkerim'in eserleri dışındaki hâşiyelerin kütüphanelerde pek çok yazması bulunmaktadır. Zikri geçen hâşiyeleri topluca veya kısmen içeren mecmuaların bazıları şunlardır: TSMK, Revan Köşkü, nr. 530; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2027; Şehid Ali Paşa, nr. 672; Laleli, nr. 714; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1005; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2122; Râgıb Paşa Ktp., nr. 1459; Murad Molla Ktp., nr. 706.⁶

Kâtip Çelebi'nin Mukaddimât risaleleri hakkında yazdıkları, bu metinlerin oluşum sürecine, aralarındaki kronolojiye ve birbirleriyle etkileşim tarzına ışık tutacak niteliktedir. Kâtip Çelebi bu sahada ilk risâle (*ta'lika*) telif edenin Alâüddin

5 Anonim risale, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 973, 2^b-3^b.

6 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, nşr. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge, İstanbul 1971, c. 1, s. 498-499; Özen, "Tenkîhu'l-Usûl", s. 456. İsmi geçen âlimlerin hayatları ve eserleri için bkz. Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*.

Ali b. Arabî (Molla Arab) olduğunu, kendisinin büyük ve küçük olmak üzere iki risale telif ettiğini, küçük risaleyi büyük olanından özetlemek suretiyle vücuda getirdiğini ifade eder (bu hükmü, Hatibzade dışında iki risale kaleme alan diğer müellifler için de geçerli kabul edebiliriz). Fakat Katip Çelebi daha sonra (belki de sehven) Molla Arab'dan 85 yıl önce vefat eden Seyyid Şerif Cürçânî'nin de bir ta'lika kaleme aldığı belirtir. Molla Arab ile aynı sene vefat eden Hatibzade'nin de aynı şekilde büyük ve küçük iki risale yazdığını, Mehmed b. el-Hâc Hasan'ın, Molla Lütfi'nin, Molla Abdülkerim'in ve Abdüssamed Samsûnî'nin de aynı şekilde ta'likalar kaleme aldığı belirttikten sonra, Muslihuddin Mustafa el-Kastâlânî'nin (Kesteli) de ilkin diğerleriyle beraber bir eser yazdığını kaydeder. Nitekim ismi sayılan müellifler ilk önce padişahın emriyle eşzamanlı olarak birer risâle kaleme almışlar, sonra eserlerini yanlarında getirerek padişahın huzurunda yazdıklarını tartışmışlar, sonra Kastâlânî diğerlerinin yazdıklarının tamamını inceledikten sonra ikinci bir risale yazmış, birçok yerde onların söylediklerini reddetmiştir. Katip Çelebi, Molla Arabzade'nin *Şakâik* hâmişinde söylediği hükme, yani Kastâlânî'nin eserine diğerlerinin denk olmadığı hükmüne iştirak etmektedir.⁷

Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin (ö. 1151/1738) dikkatlerden saklı kalan bir notu, Kâtip Çelebi'nin metinler arasındaki ilişkiye dair yazdıklarını tamamlar mahiyettedir. Günümüze 2200 kadar kitaptan oluşan bir yazma kütüphanenin⁸ yanı sıra, bu kitapların üzerine düştüğü binlerce notu⁹ miras bırakan çok yönlü Osmanlı âlimi Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin notlarından birisi, Fatih devrinde yazılan Mukaddimât risaleleri arasındaki irtibatı aydınlatıcı niteliktedir. Cârullah Efendi, Alâeddin Ali Arabî'nin Mukaddimât risalesinin kendi kitaplığında bulunan nüshası üzerine aldığı notta, Mukaddimât-ı Erbaa risaleleri arasındaki kronolojik ilişkiyi anlatır:

“Muhakkik Alâeddin Ali Arabî'nin *Hâşiyetü't-Telvîh ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a* adlı eseri, bu konuda yazılmış haşiyelerin ilkidir. Bunu Kastâlânî'nin [Kesteli'nin] ve İbnü'l-Hâc Hasan'ın haşiyeleri takip eder. Bu ikisi, Alâeddin'in haşiyesine itirazlarda bulunmuşlar, Alâeddin de haşiyesinin hamişlerinde bu ikisine itirazlar etmiştir. Bunlardan sonra İbnü'l-Hatîb'in haşiyesi, sonra Samsûnî'nin haşiyesi, bundan sonra da Abdülhakîm Siyâlkûtî'nin haşiyesi gelir.”¹⁰

7 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. 1, s. 498-499.

8 Günümüzde bu kitaplık Süleymaniye Kütüphanesi'nin Cârullah bölümünü teşkil ediyor.

9 Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin kütüphanesinde bulunan kitaplar üzerine düştüğü notlardan hareketle Osmanlı kitap kültürüne dair bir çalışma için bkz. Berat Açıl (ed.), *Osmanlı Kitap Kültürü*, İstanbul: Nobel Yayınları, 2015.

10 Alâüddin Ali Arabî, *Hâşiyetü't-Telvîh ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 460, eserin zahriyesinde yer alan Cârullah Efendi'ye ait not. Aynı notu, muhtemelen Seyyid Mehmed Kefevî, aynı risâlenin bir başka nüshasının girişinde tekrarlamıştır (Süleymaniye Ktp., Fatih, 1305, 28*).

2. Fatih Döneminde Kaleme Alınan Haşiyeler ve Nüshaları

a. Molla Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnî (ö. 891/1486)

Samsûnî'nin, ismi *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a* olarak kaydedilen biri küçük, biri büyük olmak üzere iki risalesi vardır.

Nüshaları: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 2027 (vr. 1-7, *küçük risale*); Esad Efendi, nr. 1279 (1-34, *büyük risale*); Laleli, nr. 714 (vr. 61-66, *küçük risale*); Servili, nr. 250 (vr. 31-37); Şehid Ali Paşa, nr. 2844 (vr. 63-67); Şehid Ali Paşa, nr. 672 (vr. 74-80, *küçük risale*); Hâlet Efendi, nr. 802 (vr. 105-111, *küçük risale*); Ragıp Paşa Ktp., nr. 1459 (vr. 78-82, *küçük risale*); Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1596 (vr. 116-124); Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1005 (vr. 103-114, *büyük risale*); Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2122 (vr. 15-21); Murad Molla Ktp., nr. 706 (vr. 121-131, *büyük risale*); (vr. 113-120, *küçük risale*).

b. Alâeddin Ali Arabî (Molla Arab) (ö. 901/1496)

Molla Arab'ın *Hâşiyetü't-Telwîh ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a* adlı risalesinin biri küçük, biri büyük olmak üzere iki versiyonu vardır.

Nüshaları: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 2027 (vr. 61-82, *büyük risale*), Şehid Ali Paşa, nr. 672 (vr. 16-44, *büyük risale*); Carullah, nr. 460 (vr. 1-37, *büyük risale*); Fatih, nr. 1305 (29-61 vr.); Laleli, nr. 714 (95-112, *küçük risale*); Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1005 (vr. 21-45, *büyük risale*); (vr. 56-75, *küçük risale*); Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2122 (vr. 87-107); Murad Molla Ktp., nr. 706 (vr. 46-77, *büyük risale*).

c. Muslihüddin Mustafa Kestelî (Mevlâ Kastallânî) (ö. 901/1496)

Kaynaklarda Kestelî'nin *et-Ta'lik ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a* (*Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a*) isimli risalesinin küçük ve büyük olmak üzere iki versiyonu olduğu belirtilir. Ragıp Paşa Kütüphanesi 1459 numaralı mecmuanın 85-99 varakları arasında yer alan risalenin başında ise farklı bir bilgi yer alır. Buna göre Kestelî ilk olarak bu risaleyi yazmış, daha sonra aynı mecmuanın 100-114 varakları arasındaki ikinci risalesini kaleme almıştır. Buradaki ilk risalenin, küçük ve büyük dediğimiz diğer iki risaleden farklı olduğu görülmektedir. Bu bilgiyi Kâtip Çelebi'nin söyledikleriyle birleştirecek olursak, Kestelî'nin önce diğerleriyle birlikte bir risale yazdığını, sonra diğer metinleri okuduktan sonra ikinci (büyük) risalesini kaleme aldığını, en son olarak da bu ikinci risaleyi özetlediğini söyleyebiliriz. Böylelikle Kestelî'den bize intikal eden üç risale bulunmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi bölümü 2027 numaralı mecmuada da, Ragıp Paşa nüshasında olduğu gibi iki risale arka arkaya yer alır. İlginç bir biçimde, ilk risalenin başında müellif olarak "Mevlânâ Kestel" yazılı iken, ikinci nüshanın başında "Mevlâ el-Kastallânî" yazılıdır. Aşağıda risalelerin nüshalarını belirtirken, ikinci risaleden telhis edilen küçük risaleye "üçüncü risale" olarak atıf yapılacaktır.

Nüshaları: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 2027 (vr. 84-99, *ilk risale*); vr. 100-126, *ikinci risale*); Fatih, nr. 1305 (vr. 1-27, *ikinci risale*); H. Hüsnü Paşa, nr. 2027 (vr. 83-98); Laleli, nr. 714 (vr. 39-61, *ikinci risale*); Şehid Ali Paşa, nr. 2844 (vr. 68-95); Şehid Ali Paşa, nr. 672 (vr. 1-15, *üçüncü risale*); Efgânî Şeyh Ali, nr. 48 (vr. 1-40; *ikinci risale*); Ragıp Paşa Ktp., nr. 1459 (vr. 85-99; *ilk risale*); (vr. 100-114; *ikinci risale*); Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 4994 (vr. 49-61); Âtîf Efendi Kütüphanesi, nr. 1570 (vr. 137-147); Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1005 (vr. 46-55, *üçüncü risale*); (vr. 76-102, *ikinci risale*); Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2122 (vr. 21-35, *üçüncü risale*); (vr. 64-86 *ikinci risale*); Murad Molla Ktp., nr. 706 (vr. 19-45, *ikinci risale*); (vr. 1-18, *üçüncü risale*).

d. Hatibzade (İbn Hatib) Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 901/1496)

Kaynaklarda Hatibzade'nin *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a* adlı risalesinin büyük ve küçük iki versiyonu olduğu belirtilir. Hatibzade'nin risalesinin bazı nüshalarında 1-2 sayfalık mukaddime bulunmakta, bir kısmında ise bu mukaddime bulunmamakta, bunun dışında metinler arasında bir fark görülmemektedir. İnceleyebildiğimiz nüshalardan hareketle, büyük versiyonun mukaddimesi bulunan, küçük versiyonun ise bulunmayan nüshalar olduğunu söylemek mümkündür.

Nüshaları: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 2027 (vr. 11-39; *mukaddime kısmı var*); Şehid Ali Paşa, nr. 672 (vr. 44-73; *mukaddime kısmı yok*); Şehid Ali Paşa, nr. 2830 (1-15 vr.; *mukaddime kısmı var*); Ragıp Paşa Ktp., nr. 1459 (vr. 19-40; *mukaddime kısmı var*); Âtîf Efendi Ktp., nr. 1570 (vr. 164-189); Hâlet Efendi, nr. 802 (vr. 21-53; *mukaddime kısmı yok*); Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1005 (vr. 1-20); Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2122 (vr. 35-61); Murad Molla Ktp., nr. 706 (vr. 78-108; *mukaddime kısmı yok*).

e. Mehmed b. el-Hâc Hasan (Hacı Hasanzâde Efendi) (ö. 911/1505-1506)

Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a

Nüshaları: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 2027 (vr. 41-60); Servili, nr. 250 (19 vr.); Hâlet Efendi, nr. 802 (vr. 1-18); Hâlet Efendi, nr. 804 (vr. 20-64); Murad Molla Ktp., nr. 706 (vr. 135-153); Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1005 (vr. 115-125); Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2122/1 (15 vr.); Ragıp Paşa Ktp., nr. 1459 (vr. 65-75).

Yukarıda sayılan nüshalardan Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi 802 numaralı mecmuanın önemli bir özelliği vardır. Bu mecmuada yer alan çeşitli konulara ve müelliflere ait elli risale Sa'dî Çelebi'nin (ö. 945/1539) hattıyla kaleme alınmıştır. İbn Kemâl'in (ö. 940/1534) ardından şeyhülislam olan Sa'dî Çelebi'nin mevzumuz açısından önemli bir başka özelliği de, müelliflerimizden Hasan b. Abdüssamed Samsûnî'nin oğlu Muhyiddin Mehmed b. Hasan Samsûnî'ye (ö. 919/1513) intisap ederek onun talebesi olmuş olmasıdır. Sa'dî Çelebi mezkur eserin zahriyesinde, Mehmed b. el-Hâc Hasan hakkında övgü dolu ifadeler

kullandıktan ve vefat tarihini (11 Rebiülevvel 911) kaydettikten sonra, kendisinin bu tarihte (“üstadımız ve beşerin üstadı, onbirinci akıl” diye tavsif ettiği) hocası Muhyiddin Mehmed Samsûnî'nin huzurunda Teftazanî'nin *Telvîh*'ini kıraat yöntemiyle okumakla (*kıraat ... alâ*) meşgul olduğu bilgisini paylaşır.¹¹

Sa'dî Çelebi'nin istinsah ettiği bu nüshada risalenin mukaddime kısmı yoktur.

f. Anonim Risale

Süleymaniye Kütüphanesi-Ayasofya bölümü 972 ile 973 numarada rastladığımız iki nüsha¹², Fatih devrinde kaleme alınmış “Mukaddimât-ı Erbaa” risalelerinden birisine ait olup, 972 numaralı nüshanın zahriyesinde *Risâle Müte'allıka bi'l-Hüsn ve'l-Kubh el-Aklî el-Mezkûr fi't-Tavdîh ve't-Telvîh* başlığı, 973 nüshanın zahriyesinde de *Risâle fi'l-Hüsn ve'l-Kubh el-Akliyyeyn el-Mezkûreyn fi'l-Usûl min Kibeli Usûli'l-Fıkh* şeklinde bir başlık yer almaktadır. Daha önceki bilgilerimiz çerçevesinde varlığından haberdar olmadığımız bu nüshaların, günümüze ulaşan ve yukarıda kütüphane kayıtları verilen risalelerden birisine ait olmadığı için, şimdiye kadar günümüze ulaşmadığı kabul edilen Molla Lütfi'nin veya Molla Abdülkerim'in risalesi olabileme ihtimali kendisini göstermektedir. Nüshaların herhangi bir yerinde müellifine dair sarih bir kayıt bulunmadığı için, şimdilik müellifle ilgili söyleyeceklerimiz tahminden ileri gidemeyecek, bu sebeple esere makale boyunca “Anonim Risale” şeklinde atıf yapacağız.

973 numaralı nüshayı önemli kılan unsurlardan birisi, baş tarafında, Molla Hüsrev'in kendi el yazısıyla Arapça olarak küçük bir takrizin yer alıyor olmasıdır. “Muharrir teemmül ve tefekkürde çok ileri gitmiş, hatta tedkikte tasavvur mertebelerinin en ilerisine varmıştır.” diyen Molla Hüsrev, müellifin durumuna uygun bir beyti zikrettikten sonra, bu satırların yazarı olarak ismini Mehmed b. Ferâmurz olarak kaydetmektedir.

Gerek Molla Hüsrev'in risalenin müellifine, gerekse müellifin Molla Hüsrev'e yaptığı atıfların üslubu, Molla Hüsrev'in müellifin hocası olduğu izlenimini doğurmaktadır. Mesela müellif bir yerde “Mevlâ üstaz, takrîr ve tahrîri câmi olan derin âlim (nihrîr), *Telvîh*'e hâşiyeler yazmıştır” yazmış, bunu söylediği satırın hemen üstüne, asıl metnin satır arasına (Mevlânâ Hüsrev sellemehullah) notu düşülmüştür.¹³ Eserin zahriyesinde Molla Hüsrev'in elinden çıkan satırların

11 Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 802 numaralı nüshanın zahriyesi. Sa'dî Çelebi bu notunun hemen altında yer alan diğer notunda da, aynı yılın 27 Cemaziyelahirinde mülâzemet aldığı ile müjdelendiğini (بشرت بملازمة العتبة العلمية العثمانية) belirtir ve ismini Sadullah b. İsa b. Emirhan şeklinde kaydeder.

12 972 numaralı nüsha talik, 973 numaralı nüsha nesih hattıyla yazılmıştır. 973 eksiksiz olup 972 sondan biraz noksandır. 973'ün baş tarafında Molla Hüsrev hattıyla eser hakkında bir değerlendirme bulunmaktadır.

13 Ayasofya, nr. 973, 3^b.

dışında, burada kendisine yapılan duanın biçimi de, bu metnin Molla Hüsrev'in sağlığında yazıldığını göstermektedir.

Müellif, mukaddimesinin sonlarında "Kusuruma ve aczime rağmen fürû ve usûl sahalarında yazdıklarım, en önde gelen âlimlerin yazdıklarından daha aşağı seviyede değildir."¹⁴ der. Molla Lutfi'nin kaynaklarda aktarılan özgüvenini andıran bu ifadeler, eserin kendisine ait olabileceğini akla getirmektedir.

3. Fatih Sultan Mehmed Sonrası Dönemlerde Yazılan Risaleler

Fatih devri âlimlerinden yaklaşık bir buçuk asır sonra Hind coğrafyasında yaşayan muhakkik âlim Abdülhakîm Siyâlkûtî'nin (ö. 1067/1657) kaleme aldığı hâşiye ile birlikte, "Mukaddimât-ı Erbaa" literatürünün Fatih sonrası döneminin başladığını söyleyebiliriz. Aynı zamanda bu eseri, kurucu metinleri dışarıda bırakırsak, Osmanlı ilim havzası dışından bu literatüre yapılan tek katkı olarak değerlendirmek de mümkündür. XVII. asır ortalarından XVIII. yüzyıl sonlarına kadar devam eden bu dönemde Siyâlkûtî'den sonra konuya ilgi duyan Osmanlı âlimleri konuyla ilgili eserler kaleme almışlardır. Bu âlimler arasında İbrahim el-Kûrânî (ö. 1101/1690), Kavukcîzâde Seyyid Mustafa Efendi, Ahmed b. Muhammed Kazâbâdî (ö. 1163/1750), Davud-i Karsî (ö. 1169/1756), Halil b. Mehmed el-Konevî el-Akvîrânî, Hafid en-Nisârî Mehmed b. Abdullah el-Kayserî (ö. 1170/1757), Konevî İsmail Efendi (ö. 1195/1780-1) ve Mekkî Mehmed Efendi'nin (ö. 1212/1797) eserleri tespit edilebilmiştir. Bu eserler arasında Kazâbâdî'nin *Hâşiyetü'l-usûl ve gâşiyetü'l-fusûl* şeklinde müstakil bir isimlendirmeye sahip eseri, nüshalarının çokluğuyla da dikkat çekmektedir. XVIII. yüzyıl şeyhülislamlarından Mekkî Mehmed Efendi'nin *Risâle fi şerhi'l-mukaddimâti'l-erbaa min Kitâbi't-Tavzih* adlı risalesi, görebildiğimiz kadarıyla bu konuya tahsis edilmiş son eserdir.

4. Fatih Sonrası Dönemde Kaleme Alınan Haşiyeler ve Nüshaları

a. Abdülhakîm b. Şemsüddin Siyâlkûtî

Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-Erbaa, İstanbul'da 1283 yılında basılmıştır (İstanbul, Esad Efendi Matbaası, 79 sayfa).

Yazma nüshaları: Süleymaniye Ktp., Tekelioğlu, nr. 818 (1-25); Denizli, nr. 92 (vr. 1-25); Esad Efendi, nr. 1164 (72 vr.); Tekeli Halk Ktp., nr. 818 (vr. 1-25).

b. İbrahim el-Kûrânî

Nüshası: MÜ İlahiyat Fakültesi Ktp., nr. 62 (vr. 21-30).

c. Kavukcîzâde Seyyid Mustafa Efendi

Nüshaları: Murad Molla Ktp., nr. 649 (vr. 1-43); Burdur İl Halk Ktp., nr. 1075-10 (vr. 277-300).

d. Kazâbâdî Ebü'n-Nâfi' Ahmed b. Muhammed b. İshak

Hâşiyetü'l-Usûl ve gâşiyetü'l-fusûl

14 Ayasofya, nr. 973, 4^a; Ayasofya, nr. 972, 3^b.

Nüşhaları: Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 80; Çelebi Abdulah Efendi, nr. 396 (vr. 1-18); Hamidiye, nr. 1442 (217-248 vr.); Denizli, nr. 401 (vr. 58-75); H. Hüsnü Paşa, nr. 409; Hafid Efendi, nr. 14 (113 vr.); Laleli, nr. 311 (vr. 47-66); Nafiz Paşa, nr. 231 (18 vr.); Yazma Bağışlar, nr. 1276 (vr. 36-49); Nuruosmaniye Ktp., nr. 4994 (vr. 62-78); MÜ İlahiyat Fakültesi Ktp., nr. 449 (Kefevî'nin hattıyla, müellif hayatayken 1151 tarihinde istinsah edilmiş); Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 942 (19 vr.); Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey, nr. 56 (12 vr.); Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 809 (vr. 20-39); Maraş İl Halk Ktp., Hafız Ali Efendi, nr. 51 (215 vr.); Milli Kütüphane, nr. A004559-01 (vr. 1-12); Kastamonu Yazma Eser Ktp., nr. KHK50/01 (vr. 1-16); Çorum İl Halk Ktp., nr. 1607 (vr. 1-15); Çorum İl Halk Ktp., nr. 4034 (vr. 1-19); Çorum İl Halk Ktp., nr. 4407 (vr. 1-12); Çorum İl Halk Ktp., nr. 4442 (vr. 24-43); Manisa Akhisar Zeynelzade Kitaplığı, nr. 7 (43 vr.); Manisa İli Genel Kitaplığı, 4753 (vr. 1-17); Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 492 (35 vr.); Ankara İl Halk Ktp., nr. 1557, (vr. 1-18); Ankara İl Halk Ktp., nr. 2255 (29 vr.).

Akkirmânî Mehmed b. Hacı Hamîd (Mustafa) el-Kefevî, Kazâbâdî'nin hâşiyesi üzerine bir ta'lika yazmıştır: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3584, vr. 49-78; Atuf Efendi, nr. 1225 (91 vr.).

Kazâbâdî'nin eseri hakkında bir yüksek lisans tezi yazılmış, tezde metnin tahkiki de gerçekleştirilmiştir.¹⁵

Saîd Fûde, Kazâbâdî ve Kefevî'nin metinlerini, Ezher Kütüphanesi'ndeki bir nüsha ile Marmara İlahiyat nüshalarına dayalı olarak ve nüsha farklarını belirtmeksizin yayımlamıştır (*Hâşiyetân alâ Şerhi'l-Mukaddimâti'l-Erba' li-Sadri's-Şeria fî Efâli'l-İbâd li'l-Allâme el-Kazâbâdî ve'l-Allâme el-Kefevî*, Menşûrâtü'l-Asleyn: Beyrut, 2016).

e. Davud-i Karsî

Tire Necip Paşa Ktp., Diğer Vakıflar, nr. 1286

f. Halil b. Mehmed el-Konevî el-Akvirânî

Kastamonu YEK., KHK50/03 (51-62); İÜ Ktp., AY, nr. 1365; Çelebi Abdulah Efendi, nr. 392 (vr. 150-167).

g. Hafid en-Nisârî Mehmed b. Abdullah el-Kayserî

Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 715 (45 vr.); Fatih, nr. 5395 (vr. 1-47); Ragıb Paşa Ktp., nr. 391 (51 vr.); Câmîatü'l-Melik Suud Ktp., nr. 2191/2.

h. Konevî İsmail Efendi

Süleymaniye Ktp., Kasidecizade Süleyman Sırrı, nr. 183 (1-56 vr.); Nafiz Paşa, nr. 232 (1-53 vr.); İÜ. Ktp., AY, nr. 2351

15 Hüseyin Doğru, "Kazâbâdî'nin Hâşiyetü'l-Usûl ve Gâşiyetü'l-Fusûl Ale'l-Mukaddimâti'l-Erbaa Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili", Erciyes Ü. SBE, Kayseri, 2010. Kazâbâdî'nin Anadolu kütüphanelerindeki nüshalarının tespitinde bu tezden de yararlandık.

i. Mekkî Mehmed Efendi

Risâle fî şerhi'l-mukaddimâti'l-erbaa min Kitâbi't-Tavzih

Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2983/3.

II. Mukaddimat Risalelerinin Bazı Özellikleri

A. Risalelerin Atf Yaptığı Eserler

Risalelerin tartışma konusu ettiği meselelerle ilgili olarak referans yaptığı eserler arasında bazıları atf yoğunluğu itibariyle öne çıkmaktadır. Alâeddin Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Mîzânü'l-Usûl*'ü, İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l-Müntehâ* adlı eseri ve Adududdin el-İcî'nin buna yazdığı şerh, yine İcî'nin kelâm kitabı *el-Mevâkıf*, Molla Fenârî'nin *Fusûlü'l-Bedâyi'* adlı eseri, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'i Mukaddimât-ı Erba'a risalelerinin dikkate aldığı ve atf yaptığı eserler arasında başta gelmektedir.

Fahreddin Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserinin ise, gerek Sadrüşşerîa'nın metninde gerekse sonraki risalelerde doğrudan atflara pek konu edinilmemişse de, esasında tartışmanın merkezinde yer aldığı söylenebilir.

B. Risalelerin Yazım Üslubu

İlimler tasnifine dair bazı eserlerde, bir yazım türü olarak şerhlerin, biçimsel özellikleri itibariyle üç nevi olduğu ifade edilir:

1. “Kâle – ekûlu” şerhi: Böyle şerhlerde metin bazı nüshalarda ayrıca kaydedilir, bazılarında da şerhle ayrılmaksızın kaynaşmış olarak münderiç olduğu için kaydedilmez. *Şerhu'l-Makâsîd* bu çeşit şerhe misaldir.

2. “Kavluhu” şerhi: Burada metne bağlı kalınmadan yalnız şerh edilen kısımları zikretmek amaçlanır. Bununla birlikte bazı müstensihler metni hâmişte veya içeride tamamen kaydetme yoluna girmişlerdir. İbn Hacer'in ve Kirmânî'nin Buharî şerhleri buna örnektir.

3. Mezc yoluyla şerh: Buna “şerh-i memzûc” denir. Böyle şerhlerde metin ile şerh mezcedilir ve birbirinden ya ‘m’ ile ‘ş’, ya da metin üzerine çizilen bir çizgiyle ayrılır. Bu yol, muhakkiklerden ve diğerlerinden müteahhir şârihlerin ekseriyetinin tuttuğu yoldur, ancak burada karıştırma ve hatadan tamamen emin olunamaz.¹⁶

Bu üçlü tasnifi dikkate aldığımızda, müstakil Mukaddimât-ı Erbaa risalelerinin genellikle “kavluhu şerhi” (daha doğru ifadeyle “hâşiyesi”) grubuna ait olduğu görülür. Mukaddimât risâlelerinin tahşiyede esas aldıkları Teftâzânî'nin *Telvîh*'i de, esasen bu yöntemi tercih eden bir metindir. Bir metni bu üslupla şerh etmenin avantajı, şerh edilen metnin tamamıyla ilgili mülâhazada bulunmak zorunda kalmamak ve üzerinde özellikle durulması arzu edilen noktalara yoğunlaşabilmektir. Risalelerin bu yöntemi tercih etmesi, bunların kendi başlarına okunabilecek

16 Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. 1, s. 35-36; S. Hasen Han, *Ebcedü'l-Ulûm*, c. 1, s. 131.

bağımsız birer metin olarak inşa edilmediği, Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'nin metinleriyle sürekli diyalog halinde ve bu iki metindeki (daha doğrusu ikincisini esas alıp bunun üzerinden ilkindeki) kelime ve ibarelere yapılan sürekli atıflar sayesinde bu aslı metinlere bağımlı olarak kurgulandığı anlamına gelir. Şeyhülislam Mehmed Mekki Efendi'nin risalesi ise, yukarıda sayılan üç şerh tarzından birine girmeyen, her ne kadar isminde "şerh" kelimesi geçiyorsa da bu bakımdan klasik anlamda bir şerh olmayıp, Mukaddimât-ı Erbaa metinlerinde üzerinde durulan önemli bahislere dair yazılan müstakil bir telifdir. Daha önce zikredildiği üzere, Molla Fenârî'nin *Fusûlü'l-Bedâyi'* adlı eseri içerisinde yer alan on mukaddimesi de, müstakil olmayan Mukaddimât-ı Erbaa metinleri içerisinde bu tarza bir örnektir.

III. Diğer Alanlara Ait Eserlerde Mukaddimât-ı Erbaa Metinlerinin Etkisi

Dört Mukaddime'nin muhtevasının çok yönlü ve disiplinler-arası karakteri, burada ele alınan meselelerin farklı kökenlere sahip birçok problemle aynı anda ilişkili olması, müteahhirîn devrinde revaçta olan çeşitli ilim dallarına ait eserlerde bu konunun ele alınıp incelendiği olgusuyla bizi karşı karşıya bırakmaktadır. Dolayısıyla bu konuya tahsis edilmiş ve bu isimle anılan müstakil risaleler ve genel *Telvîh* haşiyeleri dışında kalan bazı eserlerde de bu başlıkla ilgili özetleme, eleştirme, değerlendirme ve hatta alternatif mukaddimeler kaleme alma tutumunu görüyoruz. Nitekim Beyâzîzâde Kemâleddin Efendi (ö. 1098/1687), *İşârâtü'l-Merâm* adlı kelâm kitabının cebr-kader bahsiyle ilgili sayfalarında Mukaddimât-ı Erbaa'yı özetlemekte¹⁷; Molla Fenârî, Dört Mukaddime'de ele alınan meseleleri kendi bakış açısıyla ve yer yer Sadrüşşerîa'yı eleştirmek suretiyle on mukaddime halinde yeniden kaleme almakta¹⁸, İzmir'de *Mir'at* haşiyesinin hüsün-kubuh ile ilgili bölümünde Dört Mukaddime'nin açtığı sahada kalem oynatmaktadır.¹⁹ Ayrıca XIX. yüzyıl âlimlerinden Filibeli Seyyid Halil Efendi'nin *el-Hâşiyetü'l-Cedide alâ Şerh İsam ale'l-Feride* adlı, dil ilimlerine dair ansiklopedik eseri, bu dört mukaddimeyi geniş bir şekilde tahlil etmektedir.²⁰ Bu grupta verdiğimiz örneklerden birisinin kelâm, birisinin müstakil bir fıkıh usûlü metni, birisinin *Tavzih* veya *Telvîh* üzerine değil, *Mir'at* üzerine yazılmış bir fıkıh usûlü şerhi, sonuncusunun da dil ilimlerine dair bir eser olduğuna dikkat edilmelidir.

Bunlar arasında Molla Fenârî'nin *Fusûlü'l-Bedâyi'*de dört mukaddime de incelenen meseleleri on mukaddime olarak kendi bakış açısı ve tertibiyle yeniden telif etmesi, üzerinde önemle durulması gereken bir husustur. Molla Fenârî dört mukaddimenin ele aldığı meseleleri, Sadrüşşerîa'nın ve Teftâzânî'nin metinlerinin bir şerhi veya eleştirisi tarzında ortaya koymak yerine, bu bahisleri kendisine

17 Beyâzîzâde Ahmed Kemâleddin, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, Kahire 1949, s. 261-262.

18 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi'*, İstanbul 1289, c. 1, s. 165 vd.

19 İzmirî, *Hâşîye ale'l-Mir'at*, İstanbul 1309, c. 1, s. 279 vd.

20 Filibeli Seyyid Halil Efendi, *el-Hâşiyetü'l-Cedide alâ Şerh İsam ale'l-Feride*, İstanbul 1287, c. 2, s. 205 vd.

mahsus bir tertip ve fikir silsilesi içerisinde ve kendi metninin bir parçası olacak şekilde başlı başına ele almayı tercih etmiştir. Molla Fenârî'nin bu on mukaddimesi, esasında hem hacim hem de iç bütünlük açısından başlı başına bir risale olabilecek nitelikte olmasına rağmen, müstakil olarak yazılıp neşredilmemesi ve *Fusûlü'l-Bedâyi*'nin de bir *Telvîh* haşiyesi değil müstakil bir metin olması sebebiyle, görebildiğimiz kadarıyla bu eserin mukaddimât-ı erbaa ile alâkası kurulmamış ve bu literatür çerçevesinde zikredilmemiştir.

Mukaddimât risalelerinin yazılmasına vesile olan metnin müellifi Teftâzânî, *Telvîh*'den yıllar sonra kaleme aldığı *Şerhu'l-Makâsîd*'de, insan fiillerinin menşeyini tartıştığı yerlerde Mukaddimât'daki tartışmaların temel kavramlarını kullanır. Mesela; Allah'ın mı yoksa kulun mu mahluku olduğu tartışılan insan fiillerinin, kulun kendisine nispet edilen ve onun kesbi sayılan namaz, oruç, yeme-içme, oturma kalkma gibi fiiller olduğunu, bunlara ise aklî bir itibardan ibaret olan "îkâ" değil, "hâsıl bi'l-masdar" denildiğini ifade eder.²¹ Tasavvufî kimliği ve Hindistan'daki tecdid faaliyetiyle tanınan İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624), şeyhi Muhammed Bâkibillah'a gönderdiği bir mektupta, talebe-i ulûm ile zaman zaman oturup *Tavzîh* ve *Telvîh*'de yer alan Mukaddimât-ı Erba'a bahislerini müzâkere ve mübâhase ettiklerini yazar.²²

Dört Mukaddime metni ve ortaya koyduğu tartışma alanının etkisi klasik devir ulemâsının medreselerde okunan eserlerine münhasır kalmamış, geniş kitleler için yazılan modern metinlerde de yansımaları bulmuştur. Buna misal olarak Bediüzzaman Said Nursî'nin (ö. 1960) 26. Söz'de (Kader Risalesi) yazdıklarını verebiliriz. Müellif şöyle demektedir:

" ما لم يجب لم يوجد kaidesinde mukarrerdir ki: 'Bir şey vacib olmazsa vücuda gelmez.' Yani, illet-i tâmmе bulunacak; sonra vücuda gelebilir. İllet-i tâmmе ise; malûlû, bizzarure ve bilvücub iktiza ediyor. O vakit ihtiyar kalmaz.

Eğer desen: Tercih bilâ müreccih muhaldir. Halbuki, o emr-i itibarî dediğimiz kesb-i insânî; bâzan yapmak ve bâzan yapmamak, eğer mûcib bir müreccih bulunmazsa tercih bilâ müreccih lâzım gelir. Şu ise, usûl-i kelâmîyyenin en mühim bir esasını hedmeder?

Elcevab: Tereccuh bilâ müreccih muhaldir. Yani: Müreccihsiz, sebepsiz rüchânîyyet muhaldir. Yoksa, tercih bilâ müreccih caizdir ve vâkidir. İrade bir sıfattır. Onun şe'ni, böyle bir işi görmektir.

Eğer desen: 'Madem katli halkeden Hak'tır. Niçin bana katil denilir?'

Elcevab: Çünkü ilm-i sarf kaidesinde ism-i fâil, bir emr-i nisbî olan

21 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 4, s. 240.

22 İmâm-ı Rabbânî, *el-Mektûbât (ed-Dürerü'l-Meknûnâtü'n-Nefîse)*, trc. Muhammed Murad el-Kazânî, Mekke, 1317 baskısından tıpkıbasım: İstanbul: Ekspres Matbaası, 1968, c. 1, s. 14 (8. Mektup).

masdardan müştaktır. Yoksa bir emr-i sâbit olan hâsıl-ı bilmasdardan inşikak etmez. Masdar kesbimizdir, katil unvanını da biz alırız. Hâsıl-ı bilmasdar, Hakk'ın mahlukudur. Mes'uliyeti işmam eden birşey, hâsıl-ı bilmasdardan müştak kılınmaz."²³

Aktardığımız bu metin, Sadrüşşerîa'nın bilhassa birinci, ikinci ve dördüncü mukaddimesine dayanmakta, bazı ibareleri aynen oradan aktarılmaktadır.

Dört Mukaddime'nin muhteva olarak farklı türden eserlerde etkili olmasının yanı sıra, bir yazım biçimi olması bakımından sırf şekil ve şablon olarak da sonraki eserler üzerinde etkili olduğu görülür. Sadrüşşerîa'nın mukaddimelerinden önce Fahreddin er-Râzî'nin *el-Metâlibü'l-Âliye* adlı eserinde, çeşitli konularda ileri sürülen düşünceleri açıklayıp değerlendirmenin ve eleştirmenin metodu olarak mukaddimeler kaleme almayı tercih ettiğini görmekteyiz.²⁴ İspatlanması istenen ana meseleyi çeşitli unsurlara bölerek bunlardan her birini bir mukaddimede işlemek, her mukaddimede ana meselenin bir parçası olan temel bir argümanı, ikincil argümanlarla genişletip zenginleştirmek, böylece birbirine mantıkî bir irtibatla bağlı düşünce ve deliller silsilesi şeklinde mukaddimeler kaleme almak Râzî ve Sadrüşşerîa ile birlikte müteahhirîn devrinin bir geleneği haline gelmiş görünmektedir.

Sadrüşşerîa sonrasında da bu usulün yaygınlaştığı söylenebilir. Mesela Hatibzade *el-Cezri'l-Esamm* adlı risalesinde esas problemi açıklamadan önce bazı mukaddimeler yazma gereği duymuş,²⁵ Mahmud Esad Seydişehrî de *Telhîs-i Usûl-i Fıkh* adlı eserinde, lafızların mânaya delalet etmesi cihetinden yapılan taksimle ilgili başlıkta, taksimın kısımlarının bilinmesinden önce gerekli bilgiler için "Mukaddimât-ı Erbaa" şeklinde bir başlık açmıştır.²⁶

IV. Dört Mukaddime'nin Muhtevası ve Tahlili

Sadrüşşerîa, Eş'arîlerin²⁷ hüsün-kubuh'un şer'î olduğu, yani şer'î bir emir ve nehiy mevcut olmadan önce fiillerin iyi veya kötü olarak nitelenemeyeceği şeklindeki görüşlerinin iki ilkeye dayandığını belirtir.²⁸ Bunlardan ilkinde göre, hüsn

23 Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler*, Envar Neşriyat, 1991, s. 467-468.

24 Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut 1987, c. 3, s. 299-300; c. 4, s. 7 vd., s. 401 vd. Râzî'den önce bu metodun kullanılıp kullanılmadığı, araştırılması gereken bir meseledir.

25 Hatibzade, *Hallü'l-Mağlatatı'l-Müsemmat bi'l-Cezri'l-Esamm li't-Tavri'l-Eşemm ve'l-Bahri'l-Hadamm*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2200.

26 Mahmud Esad Seydişehrî, *Telhîs-i Usûl-i Fıkh*, İstanbul, 1313, s. 257.

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

28 Teftâzânî Eş'arîlerin bu meseleye dair delillerini ikiye inhisar ettirdiği için Sadrüşşerîa'yı eleştirmekte ve ekolün konuyla ilgili daha birçok akli ve nakli delillere sahip olduğunu söylemektedir (bkz. Teftâzânî, *Telvih*, c. 1, s. 377).

ve kubh fiillerin zatına veya sıfatlarına ait nitelikler değildir; eğer böyle olsaydı arazın başka bir araz ile kâim olması gerekirdi. Sadrüşşerîa bu birinci delili bariz biçimde zayıf bulur ve asıl önemli bulunduğu ikincisi üzerinde durur. Dört Mukaddime esasen bu ikinci delili çürütmeyi hedeflemektedir. Bu delil Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'de formüle ettiği kapsamlı bir delil olup, Sadrüşşerîa Râzî'nin ismini zikretmeden delili Eş'arî ekolüne atfetmektedir. Gerek Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'nin metinlerinin, gerek sonraki risalelerin anlaşılması açısından Râzî'nin delilinin ayrıntılı şekilde ortaya konulması elzemdir.

Râzî'nin temel önermesi şöyledir: Kulların fiilleri ya ıztırârîdir (zorunlu) (I), yahut da ittifâkîdir (tesadüfî) (II). Her ikisi de şer'î mânada hüsn ve kubh ile vasıflandırılmaz.

Buna göre insanın mesela kötü bir fiili işlememeye gücü ya yeter (A), ya da yetmez (B). İnsanın bir fiili işlememeye gücü yetmediğini (B) söylemek, o fiilin ıztırârî (I) olduğundan başka bir anlama gelmemektedir. Terk etmek elimizde olmayan fiillerimiz ise iyi veya kötü olmakla nitelenemez. Eğer işlememeye gücümüz yeter (A) diyebiliyorsak, bu durumda da böyle bir fiili işlememektense işlemeyi seçişimizin temel bir sebebi olup olmadığını aramamız gerekmektedir. Bu noktada, akli ihtimaller bakımından fiili işlemeyi, işlememeye tercih etmek bir sebebe (müreccih) dayanabilir (A1) veya dayanmayabilir (A2) demek durumundayız. Böyle bir sebebe dayandığımızı (A1) varsaydığımızda ise karşımıza üç seçenek çıkmaktadır:

A1a) Bu tercih ettirici sebebin kaynağı ya insanın kendisindedir,

A1b) ya insanın dışındadır,

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

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

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

Fiili işlemeyi tercih ettirici sebebin ne fâilden, ne de fâilin dışından kaynaklanmadığını ifade eden üçüncü seçenek (A1c) ise, meydana gelen fiilin onu vücuda getiren bir müessir, bir illet olmaksızın var olduğu anlamına gelir ki, ihtiyârî ve ıztrârî fiillerin mukabilinde üçüncü bir ihtimal olarak zikredilen ittifâkî fiilin anlamı da bundan ibarettir.

İnsanın bir fiili işlemeye de, işlememeye de imkânı olduğunu, fakat onu işleme tarafının ağır basmasının dayandığı bir tercih ettirici sebep (müreccih) bulunması gerektirmediğini (A2) düşünecek olursak, bu durumda bir müreccih bulunmaksızın fâil oluş yönünün, terk edici oluş yönüne ağır basmasının anlamı da fiilin ittifâkî olmakla (II) nitelenmesinden ibaret olacaktır. Kısacası müreccihin bulunmaması (A2) durumunda fiil ittifâkî (II), bulunması (A1) durumunda da ıztrârî (I) olacak ve her hâlükârda ihtiyârî olmayacağından dolayı hüsn ve kubh ile nitelenemeyecektir.²⁹

Sadrüşşerîa'nın Dört Mukaddime'deki temel amacı, insanın irade ve ihtiyarını kullanarak ortaya koyduğu fiillerden -halk ve kesb ayrımı çerçevesinde- sorumlu olduğunu ve bu fiillerin -halk bakımından değil, kesb bakımından- hüsn-kubh ile nitelendiğini ispatlamak, bunu gerçekleştirmek için de Râzî'nin ileri sürdüğü delili ayrıntılı bir şekilde reddetmektir. Sadrüşşerîa bu amaçla evvelâ Birinci Mukaddime'de 'fiil'in mahiyetini ortaya koymaya, insan bir fiil işlediğinde onun esasen ne yapmış olduğunu anlamaya yönelmektedir. Bunun için her şeyden

29 Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, s. 124-126.

önce fiilin “var” olduğunu ispat etmesi gerektiği için, fiilin iki temel anlamını birbirinden ayırt eder. Buna göre fiil esas itibariyle masdarın vazedilmiş olduğu mânayı ifade etmekte olup, fiilin ikinci anlamı ise, masdar ile hasıl olan mânadır (*el-hâsıl bi'l-masdar*).

Fiil ve fâile örnek olarak hareket eden bir insan tasavvur eden müellif, hareketin bu insan ile kâim olduğunu, yani fâili olmayan bir hareketin tasavvur edilemeyeceğini belirttiikten sonra, fiilin iki anlamını bu örnek üzerinden açıklar:

“Eğer hareket ile, mesafenin takdir edilen herhangi bir parçasında, hareket edenin içinde bulunduğu durum (*hâlet*) kastedilirse, bu ikinci mânadır. Eğer hareket ile, söz konusu durumun vücuda getirilmesi (*îkâ'*) kastedilirse bu da birinci mânadır. İkinci mâna hariçte mevcuttur. Birincisi ise aklın itibar ettiği bir mânadan ibaret olup hariçte varlığı yoktur.”³⁰

Teftâzânî'nin açıklamasına göre, masdarlardan birçokları, kendisi sebebiyle fâilde hâsıl olan kâim ve sabit mânalardan ibarettir. Mesela “ayağa kalktı (*kâme*)” denildiği zaman, ayağa kalkan kişide “ayağa kalkmış olma” (kıyam) denilen bir hey'et, bir vaziyet meydana gelmiş demektir. Aynı şekilde “ısındı” fiili neticesinde ısınan nesnede sıcaklık (hararet) denilen bir vasıf ortaya çıkmakta, hareket eden kişide (veya nesnede) de “hareket” denilen bir hâlet hâsıl olmaktadır. Fiilin, çeşidine göre fâilinin hey'et, sıfat veya hâlet denilebilen bu durumu meydana getirmesi (*îkâ'*), yokluktan varlığa çıkarması (*îcâd* ve *ihdâs*) şeklindeki bu anlamına masdar anlamı (*el-ma'ne'l-masdarî*) denilmekte, ayrıca bu anlamıyla fiil ‘tesir’ diye de isimlendirilmektedir. Buradaki fiilin tesiri, fâilin kendisinde gerçekleşmektedir, mesela hareket eden kişi, bu hareket halinde olma durumunu başka bir nesnede değil de kendinde gerçekleştirmektedir. Şayet hareketi başka bir varlıkta vücuda getirecek (*îkâ'*) olsa bunun ismi tahrîk olmaktadır. Fiilin “hâsıl bi'l-masdar” denilen ikinci anlamı ise, birinci anlamıyla fiili vukua getirmek sayesinde fâilde gerçekleşen durumun, keyfiyetin, sıfatın kendisidir. Mesela hareket eden kişi örneğinde, hareketin başlangıcı ile bitimi arasında herhangi bir anda, hareket edenin içinde bulunduğu durum (*hâlet*) hâsıl bi'l-masdar anlamıyla fiile örnektir.³¹

Sadrüşşerîa böylelikle Birinci Mukaddime’de ‘masdar ile hâsıl olan mânâ’yı (*hâsıl bi'l-masdar*) ve bu mânayı vücuda getirmeyi ifade eden husûsî bir terim olarak ‘îkâ’ı tarif etmekte, hâsıl bi'l-masdar anlamıyla fiilin var olduğunu ortaya koymak suretiyle de, Eş'arîlerin birinci delillerinin dayandığı temel fikri, yani fiilin hüsn ve kubh ile vasıflanmış olduğunun kabul edilmesi halinde, arazın arazla kâim olması gerekeceği fikrini reddetmiş olmaktadır. Zira bu delil, hem fiili, hem de hüsn-kubh sıfatlarını araz, hariçte mevcut olmayan birer mânâ olarak nitelemek suretiyle, bir arazın (hasen veya kabîh oluşun) başka bir arazla (fiil) kâim

30 Sadruşşerîa, *Tavzîh*, c. 1, s. 381.

31 Teftazani, *Telvîh*, c. 1, s. 380.

olamayacağını söylemektedir. Hâsıl bi'l-masdar anlamıyla fiil hariçte mevcut olarak kabul edildiği takdirde, söz konusu delilin ön kabulü baştan geçersiz ilan edilmiş olacaktır.

Birinci mukaddimedede Sadrüşşerîa hâsıl bi'l-masdar anlamıyla fiilin hariçte var olduğunu belirtmekte, ikinci mukaddimedede de dış varlığa sahip olan bu anlamıyla fiilin mümkün varlıklar kategorisine girdiğini ve diğer bütün mümkünlerin var olma şartlarına tâbi olduğunu ortaya koymakta, fiilin de içinde bulunduğu mümkün varlık kategorisi içerisindeki bütün unsurlar için geçerli olacak tarzda, mümkün varlıkların var olma tarzlarının bir açıklamasını yapmaktadır. Hâsıl bi'l-masdar anlamıyla fiilin vücuda getirilmesi, yokluktan varlığa çıkarılması keyfiyetinin (ikâ'), ne var ne de yok olduğu söylenemeyecek olan 'hâl' kategorisine dahil olduğu da üçüncü mukaddimenin ana problemini teşkil edecektir.

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

İkinci Mukaddime'nin konusu, vücuda gelmesi zorunlu olmayıp mümkün olan her mevcudun varlık bulma şartlarıdır. Bu mukaddimedede Sadrüşşerîa öncelikle, varlık bulması mümkün olan her şeyin varlığının, onu var eden bir mûcide dayanması ve kendi zatı bakımından bu mümkünin varlığının zorunlu (*vâcib bi'z-zat*) olmaması gerektiğini ifade eder. Bu iki ön şarttan sonra da, her mümkünin var olması için, onun varlığının dayandığı kendisine mahsus şartlar bütünü (*cümle ma yetevakkaf aleyh*; buna "illet" de denilir) de mevcudiyetinin gerekliliği ifade edilmelidir. Bu öyle bir gerekliliktir ki, mümkünin varlığının dayandığı bu şartlar bütünü şayet vücuda gelmemiş ise, mümkünin de vücuda gelmesi imkânsız olmalıdır. Şartlar bütünü vücuda gelmesi takdirinde mümkünin varlık bulmasının ontolojik statüsünü tartışmak ise esas itibarıyla bu mukaddimenin konusudur. Müellifin burada asıl amacı birinci mukaddimedede var olduğu ortaya konulmuş ve mümkün varlık kategorisine dahil olan fiillerin vücuda gelme şartlarını ortaya koymak, fakat bunu yapabilmek için de meseleyi en geniş çerçeveden ele alarak tahlil etmektir.

Sadrüşşerîa bu mukaddimedede her mümkün varlığın, vücuda gelmesi için gerekli ve kendisine mahsus şartlar bütünü var olduğu takdirde, o mümkünin de

var olmasının zorunlu olduğu kanaatine varır. Zira mezkur şartlar bütünüünün eksiksiz bir bütün olması bu sonucu gerektirmektedir. Ayrıca bu bütün var olduğu halde mümkünin kimi zaman vücuda gelip kimi zaman gelmemesi, tercih ettirici sebep olmaksızın tercihte bulunmak (*tercih bilâ müreccih*) anlamına geleceği için de imkânsızdır. Teftâzânî bu mukaddimenin temel iddiasını şöyle özetler: “Her mümkünin bir illetinin bulunması elzemdir; öyle ki o illet mevcut olduğunda mümkünin mevcudiyeti, illetin yokluğunda ise mümkünin yokluğu zorunludur.” Burada söz konusu edilen zorunluluk, yani *cümlenin* mevcudiyeti ile birlikte mümkünin varlığının zorunlu oluşu, illetinin varlığına nazaran söz konusu olduğu için, bu mümkünin özüne ait olmayıp, başkasına bağlı bir zorunluluk (*vücub bi'l-gayr*) olmaktadır. Aynı şekilde mümkünin yokluğunun zorunlu oluşu da illetinin yokluğuna nazaran söz konusu olup bu da başkasına bağlı imkânsızlık (*imtinâ' bi'l-gayr*) anlamına gelmektedir.³²

Sadrüşşerîa bu zorunluluğu, bazı filozofların benimsediği “vücûb bi'z-zât”, yani mümkünin varlık şartları oluştuğunda vücuda gelişinin zorunluluğunun kendine ait olduğu görüşünden ayırmaya ve Ehl-i sünnetin benimsediği tarzda anlamaya özen gösterir. Buna göre bir şeyin varlığa gelişi, Allah'ın onu icad etmesi takdirinde zorunlu, onu icad etmemesi takdirinde ise imkânsız olmaktadır.³³

Üçüncü Mukaddime, birincisinde geçen fiili vücûda getirme (ikâ') ve fiili yapmayı tercih etme (ihtiyar) gibi 'durum'ların (hal/ahvâl), var veya yok olmakla nitelenemeyen ara bir kategoriye ait olduklarını ve (İkinci Mukaddime'de gerekliliği ortaya konulan) her fiilin kendi var olma şartları kümesi içerisinde, böyle var ve yok olmayan durumların da dahil olduğunun ispatına ayrılmıştır. Sadrüşşerîa meseleyi böyle takdim etmenin hâl/ahvâl görüşünü kabul etmeye dayalı olduğunu ve kendisinin de bu teoriyi benimsediğini ifade eder.³⁴ Bu teoriye göre, var ile yok arasında, bu ikisiyle de nitelenmemekle birlikte ikisi arasında vasıta mahiyetinde olan üçüncü bir ara kategori bulunmaktadır.

Sadrüşşerîa, mümkünin dayandığı şartlar bütünü içerisinde ne mevcut, ne de madum olan bazı unsurların bulunduğu kabul edilmediği takdirde, bu bütünüün ya yalnız mevcutlardan, ya yalnız madumlardan veya bu ikisinin karışımından oluşması gerekeceğini, fakat bu üç şıkkın da yanlış olduğunu ispatlamaya girişir. Ayrıca hâdis bir varlığın vücuda gelmesi için gerekli şartlar bütünüünün (*cümle*), tüm cüzleriyle birlikte kadîm olmasının imkansız olduğu da bu ispatın bir parçasını teşkil eder.

Sadrüşşerîa'nın burada ayrıntısına girmeyeceğimiz ispatının bazı temel ilkeri şunlardır: Bir mümkün varlığın tam illeti/şartlar bütünüün var olduğu takdirde

32 Teftâzânî, *Telvîh*, c. 1, s. 381.

33 Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c. 1, s. 383.

34 Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c. 1, s. 385-386.

o mümkün varlık da var olmalıdır. Bunun aksi de doğrudur; yani bir mümkün var değilse, onun varlığı için gerekli unsurların tamamı var olmamış demektir.

Bir şeyin varlığı, kelimenin gerçek anlamıyla başka bir şeyin yokluğuna dayanamaz. Dolayısıyla salt yokluk, varlığın illeti olamaz. İlet var olmaya devam ettiği sürece ma'lûlün de var olması gereklidir. Bundan dolayı hâdis bir varlığın varlık şartlarının bütünü kadîm olamaz.³⁵

Sadrüşşerîa bu mukaddimede benimsediği hal teorisi sayesinde, insan fiillerinin tüm unsurlarıyla yaratılmış ve dolayısıyla ıztırâr olduğu sonucuna götürecektir bir akıl yürütme sürecini engellemek istemektedir. Nitekim Sadrüşşerîa daha önce, herhangi bir fiilin illeti tüm unsurlarıyla birlikte tahakkuk ettiğinde, o fiilin meydana gelmesinin zorunlu hale geldiğini söylemişti. Bu temel illiyet prensibinin mantıkî sonucu, Fahreddin er-Râzî'nin delillendirdiği şekliyle fiilin hüsün ve kubuh ile nitelendirilmesine engel olacak şekilde ıztırâr olmasını gerektirmeliydi; fakat fiili vücuda getiren illetin unsurlarından birisi de ihtiyardır, ihtiyar ise var veya yok olmakla nitelenemeyen ara bir kategoriye aittir. Bu durum da, fiillerin gerekli şartlar tamamlandığı takdirde zorunlu fakat ihtiyarî olmasını söylememizi sağlayacaktır.

Görüldüğü gibi, mümkün varlık kategorisi içerisinde yer alan insan fiillerini var kılan illet mecmuası içerisinde yalnız mevcut unsurların bulunduğunu kabul etmek, nihayetinde fiillerin tüm unsurlarıyla Vâcib Teâlâ'ya varıp dayanmasını ve gerekli şartlar tamamlandığında da zorunlu olmasını gerektirecektir. İletti oluşturan unsurlardan bir kısmının madum olduğunun kabulü ise, kişiyi çözümsüz mantıkî güçlüklerle karşı karşıya bırakmaktadır. Bu bakımdan, ihtiyar ile Birinci Mukaddime'de incelenen îkâ gibi, veya Molla Samsûnî'nin zikrettiği iradenin bir fiile taalluk etmesi³⁶ gibi unsurlar var ve yok olmakla nitelenmediği için, bunların "vücuda getirilmesinden" (îcâd) bahsetmek, bunları icad eden anlamında, bir fâile isnad etmek gereksiz hale gelecek, ayrıca fiillerin zorunluluğundan kurtulunacağı için Eş'arîlerin benimsediği cebrîlikten de kaçınmak mümkün olacaktır. Bütün bu sebeplerle Sadrüşşerîa şöyle demektedir:

"[Var veya yok olmakla nitelenemeyen] bu durumları, Vacib'e zorunlu kılmak (îcâb) yoluyla isnat etmek mümkün değildir. Zira böyle bir isnat, daha önce değindiğimiz hâdisin kıdemi ve Vacib'in yokluğu gibi imkânsızlıkları gerektirecektir. Maamafih bu söz konusu durumların Vacib'e istinad etmemesi, O'ndan büsbütün bağımsız oldukları anlamına da gelmez. Çünkü bu durumlar, hiç şüphesiz, ya vasitasız olarak, ya da O'na istinad eden mevcutlar aracılığıyla Vacib'e muhtaçtırlar, fakat bu ihtiyaç zorunlu kılma şeklinde değildir."³⁷

35 Sadruşşerîa, *Tavzih*, c. 1, s. 385-390.

36 Molla Samsûnî, *Risale fi'l-Mukaddimâti'l-Erba'a*, Ragıp Paşa, vr. 78a; Bağdatlı Vehbi vr. 2a.

37 Sadruşşerîa, *Tavzih*, c. 1, s. 393.

Sadrüşşerîa hal olan durumların zorunlu olmayışını, Birinci Mukaddime’de verdiği hareket fiili örneğine dönerek izah etmektedir. Bir fâilin bir hareketi, daha doğrusu hareket edenin içinde bulunduğu durumu -ki fiilin ‘var’ olan anlamı buydu- vücuda getirmesi anlamına gelen ikâ zorunlu (vacib) değildir; bununla birlikte fâil onu iki eşit durumdan birini (hareketi yapıp yapmamaktan yapma tarafını) tercih etmek suretiyle vücuda getirmiştir. Fâil bir defa bu yönde bir tercih yapınca, artık fiilin var olan ikinci anlamıyla vücuda gelmesi zorunlu hale gelecektir. Zira -hareket ederken fâilin içinde bulunduğu durum, hâlet anlamıyla- fiil, vücuda gelmek için gerekli şartların tamamına artık sahiptir. İkinci Mukaddime’de görüldüğü gibi illet tamamlandığında mümkünin varlığı zorunlu olur. Eğer zorunlu olmasaydı, fiilin var oluşu tercih ettirici olmaksızın tercih kabilinden olurdu. Fakat aynı durum (yani tercih ettirici olmaksızın tercih, bir başka ifadeyle de icad edici olmaksızın vücut) ikâda söz konusu değildir, zira ikâ mevcut değildir.³⁸

Hal teorisi bu sayılanların yanı sıra, Allah Teâlâ’nın -filozofların birçoğunun kabul ettiği üzere- mûcib bi’z-zât olduğu görüşünden, yani mümkünâtı kendi Zatının gereği olarak zorunlu bir şekilde var ettiği anlayışından da bir çıkış yolu sağlamaktadır. Zira bilindiği üzere kelâmcıların filozoflara yönelttiği eleştirilerin en önemlilerinden biri Allah’ın fiillerinde muhtar oluşuyla ilişkilidir. Sadrüşşerîa hal teorisini Ehl-i Sünnet’in benimsediği Fâil-i Muhtar tanrı anlayışını temellendirmek için önemli bir unsur olarak tasavvur etmektedir. Zira eğer var ve yok arasındaki bu ara kategori benimsenmeyecek olursa, bazı mevcutların vücut sıfatına sahip olmaksızın var olacaklarını kabul etmek gerekecek, bu görüş de -İkinci Mukaddime’de çürütülmüş olan- mümkünin onu icad eden olmaksızın vücuda gelebileceğini kabule müncer olacaktır.³⁹

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

Dördüncü Mukaddime, tercih etme ile tercih eden (müreccih) arasındaki ilişkiyi tahlil etmekte, tercihin ya iki eşit durumdan biri veya mercuh olan üzerinde gerçekleştiğini savunmaktadır.

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

38 Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c. 1, s. 393.

39 Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c. 1, s. 393-394.

Buna göre tercih ettirici bir sebep (müreccih) olmadan rüchan ve tercih bâtuldu. Başka bir ifadeyle îcad eden, vücuda getiren bir varlık (mûcid) olmaksızın herhangi bir mümkün varlık bulması mümkün olmadığı gibi, bir mûcid olmaksızın îcad fiilinin gerçekleşmesi de mümkün değildir. Fakat iki eşit şeyden birisini veya mercûh olanı tercih etmek hem caiz hem de vâkidir. Müellif bu iddiayı çeşitli delillerle ispat eder. Fâilin iki eşit durumdan birini tercih etmesinin irade sıfatıyla mümkün olduğuna dikkat çeker ve ihtiyar sahibi birisinin kendi ihtiyarıyla iki eşit durumdan birini tercih etmesinin, müreccih olmaksızın tercih etmek anlamına gelmediğini savunur. Zira irade ve ihtiyar ta'lîl edilemez, "Niçin şunu değil de bunu ihtiyar ettin?" diye sorulamaz, çünkü tercih iradenin zâtî bir sıfatıdır. O, iki eşit durumdan birini tercih etmeye bazı kelimelerin verdiği bir örneği de zikreder: Buna göre yurtcu bir hayvandan kaçmakta olan kişinin yolu, bir noktada birbirine eşit durumdaki iki kola ayrılırsa, kaçan kişi herhangi bir tercih ettirici sebep olmadığı halde lalettayın mutlaka bunlardan birisine sapacaktır. Bu noktada Allah'ın varlığını ispat etmek için vazgeçilmez kabul edilen "müreccih olmadan tercih bâtuldu" önermesi ile ilgili tartışmalara temas eder ve bunun iki eşit durumdan birini tercih etmekle alakalı olmadığını, mûcid olmaksızın îcad etmenin imkânsız olduğu anlamına geldiğini belirtir. Sadruşşerîa'nın burada dikkat çektiği önemli bir nokta şudur: Eşit veya mercûh olanın rüchanı, bunlar müsavi veya mercûh olarak kalmaya devam ettikleri sürece imkansızdır, fakat fâil bunları tercihe şayan gördükten itibaren artık müsavi veya mercûh kalmayacakları için tercih mümkün hale gelmektedir.⁴⁰

Sadruşşerîa bu Dört Mukaddime ile Eş'arîlerin delilini çürüttüğü iddiasındadır. Bunu nasıl gerçekleştirdiğini ise şöyle anlatır:

Eş'arî delilinde, eksiksiz bir illetin/müreccihin varlığı durumunda zorunlu hale gelen "fiil" kelimesi ile, A) hâsıl bi'l-masdar olan hâletin veya B) bu hâleti vücuda getirme anlamındaki ikânın kastediliyor olması mümkündür.

A) Bunlardan ilkinin kastedilmiş olması halinde, kulun fiilinin ihtiyarsız, ızırâfî olduğu iddiası çürütülmüş ve ihtiyarî olduğu ispatlanmış olacaktır.

A1) Mümkünün vücudunun, vücubuna dayalı olmadığını farz ettiğimiz takdirde bu açıktır, çünkü ortada vücub olmadığından cebirden de bahsetmek anlamsızdır. Ancak böyle bir tasavvur İkinci Mukaddime'de reddedilmiş ve mümkünin vücudunun vücubuna dayalı olduğu ispat edilmişti.

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

A2a) Delilde geçen müreccihin insan kaynaklı, yani onun ihtiyarına bağımlı olması durumunda, bunun da yine kul kaynaklı bir başka müreccihe, yani ilk ihtiyarın ikincisine, onun da sonsuz bir şekilde diğerine bağlı olması gerektiği (teselsüle sebep olacağı) önermesi şu şekilde çürütülebilir: Bir ihtiyarın, onun kaynağı olan diğer bir

40 Sadruşşerîa, *Tavzih*, c. 1, s. 395.

ihtiyara bağımlı olmasının anlamı yoktur; diğer bir ifadeyle ihtiyarın ihtiyarı, birinci ihtiyardan ibarettir.

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

B) Delilde geçen fiil kelimesi ile fiilin ikā anlamı kastediliyor ise, bu durumda da cebir ve ızttar söz konusu değildir. Çünkü ikā var olmadığı için herhangi bir zorunluluğa dayalı değildir. Fâilin ne zaman isterse ihtiyarına dayalı olarak ve iki eşit durumdan birini tercih etmek suretiyle bir fiili ikā etmesi veya etmemesi imkan dahilindedir. Dolayısıyla ikā' fâilinden vücut yoluyla sadır olmadığı için, ortada mücidi olmayan bir mümkünin varlığı anlamında müreccihi olmayan bir rüchân durumu yoktur.⁴¹

Halk ve kesbin tariflerini ve aralarındaki ilişkileri de tahlil eden bu mukaddime, işin hakikatinin cebr ile kaderin ortasında olduğu, her fiilin varlığa gelişi üzerinde halk bakımından Allah'ın, kesb bakımından kulun etkin olduğu, bununla beraber hüsn ve kubhun halkta değil, kesbde söz konusu olduğu iddiasıyla sona ermektedir.

V. Risalelerdeki Bazı Tartışmalar

Tespit edebildiğimiz Mukaddimât-ı Erbaa literatürü toplamda yaklaşık olarak 500 varaklık bir hacme sahiptir. Buna göre, bu literatür topluca neşr edilecek olsa, *Şerhü'l-Makâsîd* hacminde, belki biraz daha geniş bir eser olacaktır. Böyle geniş hacimli bir külliyat içerisinde kelâm, fıkah usulü, felsefe, Arabî ilimler gibi çeşitli disiplinleri ilgilendiren çok sayıda meseleye temas edilmektedir. Bunlar arasında başta hüsn ve kubhun mahiyeti olmak üzere illet-malûl, vücut-imbân, hâl teorisi, irade hürriyeti ve tercih gibi çeşitli yönleriyle ele alınıp tartışılan felsefî ve kelâmî meselelerin öne çıktığını, Mukaddimât risalelerinde tartışıldığı şekliyle bu gibi meselelerden her biriyle ilgili ayrı çalışmalar yapılabileceğini söylemek gerekir. Bu makalede risalelerin ana problemine dair iki meseleye örnekleme kabilinden dikkat çekeceğiz.

A. Hüsn ve Kubhun Anlamları

Mukaddimât-ı Erbaa literatürünün temel meselesi hüsn-kubh meselesi olduğu için, metinlerde evvelâ bu iki terimin anlamları üzerinde durulur. Sadrüşşeria hasen ve kabîhin üç anlamı olduğunu söylerken Fahreddin Râzî'yi⁴² takip etmektedir:

“Âlimler hüsn ve kubhun üç mânaya geldiğini söylemişlerdir. Birincisi bir şeyin tabiata mülayim (uygun) veya münafir gelmesidir. İkincisi hüsn ve kubhun kemâl veya noksan sıfatı olmasıdır. Üçüncü

41 Sadrüşşeria, *Tavzîh*, c. 1, s. 397-398.

42 Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl*, nşr. Taha Câbir el-Alvânî, Beyrut 1997, c. 1, s. 123.

mâna ise bir şeyin derhal (dünyada) övgüye ve sonrasında (ahirette) sevaba, yahut derhal zemmedilmeye ve ahirette ikaba taalluk etmesidir. İlk iki mânaya göre hüsn ve kubhun akıl ile sabit olduğunda görüş birliği vardır. Üçüncü mânada ise ihtilaf etmişlerdir. Eş'arî'ye göre hüsn ve kubh akılla değil, yalnızca şeriatla sabit olur."⁴³

İbnü'l-Hâcib hüsn ile kubhun, her birisi izâfî olan, yani fiilin özüne ait olmayıp durumlara göre değişiklik arz edebilen üç anlamda kullanıldığını söyler, ancak bu üç anlamdan ikisi Râzî'nin saydıklarından farklıdır: 1. Amaca uygun olan ve olmayan, 2. Şâri'in, işleyene övgüyü veya yergiyi emrettiği, 3. İşlenmesinde zorluk/sıkıntı (harac) bulunan ve bulunmayan fiiller.⁴⁴ Hatibzade İbnü'l-Hâcib'in verdiği bu üç anlamı şârih İcî üzerinden aktardıktan sonra, bu anlamları ifade ederken müellifin kullandığı hasr ifade eden "innemâ" kelimesine dikkat çekerek, hüsn ve kubhun yalnız bu üç anlama inhisar ettirilmesinin yanlış olduğunu, *Tavzîh*'de belirtilen farklı anlamların da bu görüşü desteklediğini belirtir.⁴⁵

İbnü'l-Hâcib'in verdiği sonuncu tanımda geçen 'harac'ın, şer'î mânada bir harac olduğu, yani işlenmesinde şer'î noktadan bir sıkıntı bulunan ve bulunmayan fiillerin söz konusu edildiği ifade edilmekte,⁴⁶ harac'ın mânasının Şâri'in hükmüne göre yergiyi hak etmek olduğuna dikkat çekilmektedir.⁴⁷ Molla Fenârî de bu kelimeyi 'günah' şeklinde tefsir eder ve üçüncü anlamıyla hüsn-kubhun 'şer'î olarak nehyedilmiş olmayan veya olan' şeklinde de ifade edildiğini belirtir.⁴⁸

Mübah fiiller ile mükellef olmayanların fiilleri sonuncu anlama göre hasen sınıfına dahil olmakta, ikinci anlama göre ise bunlar hasen veya kabîh olmakla nitelenmemektedir. Allah'ın fiilleri ise birinci anlama göre -Allah'ın garazdan münezzeh olması sebebiyle- hasen veya kabîh şeklinde nitelenmemekte, son iki anlama göre ise hasen olmaktadır.⁴⁹

Adududdin el-İcî ise *el-Mevâkıf*'ta hüsn ile kubhun anlamlarını 1. Kemâl ve noksanlık sıfatı, 2. Amaca uygunluk ve uyumsuzluk, 3. Övgü ve yerginin kendisine ilişmesi şeklinde sıralar.⁵⁰ Buna göre hüsn ve kubhun Fahreddin Râzî-Sadrüşşerîa, İbnü'l-Hâcib ve İcî tarafından sıralanan birbirinden farklı beş anlamı bulunmaktadır:

43 Sadruşşeria, *Tavzîh*, c. 1, s. 374-375.

44 İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-Vusûl ve'l-Emel fî İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel*, Beyrut 1985, s. 29; Adududdin İcî, *Şerh alâ Muhtasari'l-Müntehâ*, İstanbul 1307, s. 70.

45 Hatibzade, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2027, 12^a; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2830, 1^b.

46 Cürçânî, *Hâşiye ala Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*, Bulak 1316, c. 1, s. 200.

47 Teftâzânî, *Hâşiye ala Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*, Bulak 1316, c. 1, s. 200.

48 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi'*, c. 1, s. 160.

49 Adududdin İcî, *Şerh alâ Muhtasari'l-Müntehâ*, s. 70.

50 Adududdin İcî, *el-Mevâkıf*, Kahire tsz., s. 323-324.

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

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

Kemâl ve noksanlık sıfatı anlamıyla hüsn-kubhun bu bağlamda tartışma konusu edilmesi, müelliflerin üzerinde durduğu ve bir kısmının eleştirdiği meselelerden biridir. Râzî ve Sadrüşşerîa'dan başka Adududdin el-İcî'nin de buna hüsn-kubhun anlamları arasında yer vermesi⁵¹, sıfatların iyi veya kötü olarak nitelenip nitelenemeyeceği meselesinin söz konusu edilmesini gerekli kılmıştır.

Molla Fenârî, bulunduğu kişinin şanını yükselten her sıfatın hasen, alçaltan her sıfatın da kabih oluşunun aklen bilindiğini belirtir, fakat ilim ve cehalet gibi böyle sıfatların asıl hüsn-kubh meselesinden hariç olduğunu ifade amacıyla, konunun başlarında, iyi veya kötü olanın fiiller olduğuna vurgu yapar.⁵² Alâeddin Ali Arabî (Molla Arab) hüsn ve kubhun sıfatlarla ilgili anlamını bu bağlamda zikretmenin amacının tafsilde ziyadedden başka bir şey olamayacağını, eğer böyle olmamış olsa bunu zikretmemenin daha uygun olacağını, zira burada söz konusu olanın sıfatlar değil fiiller olduğunu söylerken⁵³, Hatibzade de hem bu manasıyla, hem de tabiata uygun olup olmama manasıyla hüsn ve kubh fiillerle sınırlı olmadığı için, bunu tartışma dışı bırakmanın daha uygun olduğunu savunur.⁵⁴ Kestelî ise, Âmidî ile ona tâbi olanların, sıfatlara mahsus olduğu için bu anlamı söz konusu etmediklerini belirtir.⁵⁵

Hüsn-kubh'un birinci anlamı olarak Fahreddin er-Râzî'nin (ve onu takiben Sadrüşşerîa'nın) tabiata uyumlu (*tab'a mülâyim*) olup olmamayı ifade etmeleri mukabilinde, Adududdin el-İcî, eserini şerh etmiş olduğu İbnü'l-Hâcib'i takip ederek hüsn-kubh'un akılla bilinen ilk anlamını tabiata uyumluluk yerine amaca uygunluk (*garaza muvâfakat*) şeklinde ifade eder. Esasında bu iki ifade tarzı arasında belirgin bir farklılık olduğu açıktır. Nitekim her ikisine verilen örneklerin

51 Adududdin İcî, *el-Mevâkıf*, Kahire tsz., s. 323-324.

52 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi'*, c. 1, s. 160.

53 Alâeddin Ali Arabî, *Hâşiyetü't-Telvîh ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2027, vr. 62^a.

54 Hatibzade, *Hâşiyetü't-Telvîh ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2027, 12^a-12^b; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2830, 1^b-2^a.

55 Kestelî, *Hâşiyetü't-Telvîh ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2027, 100^b; Murad Molla Ktp., nr. 706, 20^b.

mahiyeti de birbirinden farklıdır. Tabiata uyumlu olup olmamaya verilen tatlı ve acı yiyecek örneğine mukabil, amaca uygun olup olmamaya İcî'nin verdiği örnek, bir insanın öldürülmesinin onun dostunun ve düşmanının amacına göre farklılık arz etmesidir. Bu farklılığa rağmen Kesteli bu iki anlamı, ortak cihetlerini soyutlayıp “uygunluk ve uyumsuzluk (mülâyemet ve münâferet)” şeklinde bir mefhumda birleştirir ve ikisini tek bir anlam kabul eder. Fahreddin Râzî ile takipçilerinin bu mefhumu “tabiata uyumluluk ve uyumsuzluk” şeklinde, Âmidî ve ona tâbi olanların ise “amaca uygunluk ve uyumsuzluk” şeklinde yorumladıklarını, buna maslahat ve mefseadet de denildiğini ifade eder ve bu farklılığın bir yorum farkından ibaret olup anlam farkı olmadığını, bu sebeple de hüsn-kubhun anlamlarının üçle sınırlandırılmasına mâni olmayacağını savunur.⁵⁶ Kesteli'nin üçlü anlamda ısrar eden bu sözleri, Hatibzade'nin “innemâ” kelimesini kullandığı için İbnü'l-Hâcib'i eleştirmesine üstü kapalı bir cevap gibidir.

Gerek tabiata, gerekse amaca uygun olup olmama anlamında hüsn ile kubhun izâfî olduğu, yani fiilin özüne ait değişmez bir nitelik olmayıp, fâile ve bağlama göre değişkenlik arz ettiği açıktır. Amaca uygunluğa verilen örnek de -Zeyd'in öldürülmesi düşmanları açısından maslahat, dostları açısından ise mefselettir-söz konusu izâfîliği tebarüz ettirici niteliktedir. Eğer böyle olmasaydı, bir cismin siyah veya beyaz oluşu nasıl kişiden kişiye değişmiyorsa, Zeyd'in katli örneğinde de aynı şeyi söylememiz gerekecekti.⁵⁷ Kazâbâdî de tabiata uygun olup olmamanın çeşitli tabiatların farklılığına göre, kemal veya noksanlık sıfatı olmanın ise akılların farklılığına göre değişkenlik arz eden izâfî anlamlar olduğunu vurgular. Nitekim her tabiata mülayim veya münafir, aynı şekilde her akıl nazarında kemal veya noksan sayılan bir şey bulmak mümkün değildir.⁵⁸ Molla Fenârî, tabiata ve amaca uygunluk arasında bir karşılaştırma yaparak, tabiata uyumlu olup olmamanın, amaca uygun olup olmamaya göre bir yönden daha hususî olduğunu, ayrıca tabiata uyumlu olup olmamanın fiillerin yanı sıra sıfatları da içine alması bakımından, fâilin amacını merkeze alan diğer ifadenin daha uygun olacağı kanaatinde.⁵⁹

Tabiata uyumluluk ile amaca uygunluk mefhumlarının birbirinden farklılığına literatüre katkıda bulunan Hafid Nisârî gibi sonraki âlimler de dikkat çekmiştir.⁶⁰ Bu iki kavram kimi zaman uzlaşabildiği gibi, kimi zaman da zıtlaşabilir. Mesela hem tadı güzel hem de faydalı bir ilacı içmek, bunu içecek olan hasta açısından iki yönden de hasendir. Fakat tadı acı, ama faydalı bir ilacı içmek söz konusu

56 Kesteli, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a*, Süleymaniye Ktp., Bağdath Vehbi, nr. 2027, 100^b; Murad Molla Ktp., nr. 706, 20^b.

57 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır 1907, c. 7, s. 183; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi'*, c. 1, s. 160.

58 Kazâbâdî, *Hâşiyetü'l-usûl ve gâşiyetü'l-fusûl*, Süleymaniye-Âşir Efendi 80, 4^b.

59 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi'*, c. 1, s. 160.

60 Hafid Nisârî, *Risâle ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a (Hafid alâ Mukaddimât Erba)*, Süleymaniye-Laleli 715, 2^a.

olduğunda, tabiata ve amaca uygunluk birbirinden ayrılmış olmaktadır.⁶¹ Bundan dolayı tabiata ve amaca uygun olup olmamayı beraberce dikkate almak suretiyle, hüsn ve kubhun anlamlarını *Şerhü'l-Makâsıd*'da Teftâzânî'nin yaptığı gibi dörde çıkararak da olmuştur.⁶²

Kulların amaca uygun olup olmamakla nitelenemeyen fiilleri abes diye isimlendirilir. Allah'ın fiilleri de bu mânaca hüsn-kubh ile vasıflandırılmaz.⁶³ Fıkıh düşüncesinin bütünü göz önüne alındığında en merkezî kavram çiftlerinden birisi olan maslahat ile mefsedet, bütün çeşitleriyle, bu anlamca hüsn ile kubhun çerçevesine dahil olmaktadır. Nitekim Adududdin el-Îcî, amaca uygun olup olmama anlamında hüsn ve kubh'un, maslahat ve mefsedet ile eşanlamlı olduğunu belirtir. Bu anlamıyla kendisinde maslahat olan fiile hasen, mefsedet olan fiile de kabih denilmekte; bu ikisini de içermeyen bir fiil hüsn ve kubh ile nitelenmemektedir.⁶⁴ Molla Fenârî, maslahat ile mefsedetın lezzet ve eleme yol açtığını söylemek suretiyle, insan fiillerinin felsefî açıdan nihâî gayesini ifade etmekte kullanılan bu terimleri maslahat ile mefsedetın anlam sahası çerçevesinde düşünür: 'Lezzet' ve buna vesile olan şeyleri içeren maslahat ile, 'elem' ve buna yol açan şeyleri içeren mefsedet de bu mâna ile eşanlamlıdır.'⁶⁵ Maslahat ile mefsedet amaca uygun olup olmama çerçevesinde mülâhaza edilince, aklî olduğunda tartışma bulunmayan bir sahaya ait olduğu kabul edilmiş ve tahsîn ile takbîhin şer'î veya aklî oluşuyla alakalı temel tartışmanın dışına itilmiş olmaktadır. Hüsn ve kubhun şer'î olduğu düşüncesine yöneltilen maslahat temelli eleştiri de, bu noktadan hareketle reddedilmektedir: "Şayet hüsn ve kubh, söylediğiniz gibi şeriatın gelişine dayalı olsaydı, şer'î hükümlerin maslahat ve mefsedet temelinde gerekçelendirilmesi imkânsız olurdu" şeklindeki itiraz; maslahat ile mefsedet amaca uygun olup olmamaya râci olup bunun da aklî olduğunda bir tartışma bulunmadığı şeklinde reddedilmektedir.⁶⁶

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

Molla Fenârî'ye göre "Şâri'in işleyeni övüp işlemeyeni yerdığı fiillerdir" anlamıyla da hüsn ve kubh izâfidir ve bu anlamca şer'î olduğu kesin bir şekilde söylenemez:

61 Hatibzade, *Risâle ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a*, Ragıp Paşa 1459, 20^b.

62 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, İstanbul 1277, c. 2, s. 109.

63 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi'*, c. 1, s. 160.

64 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 7, s. 182.

65 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi'*, c. 1, s. 160.

66 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 7, s. 194.

“Bu anlamca hüsn-kubh, kişilere göre (mesela erkeklere ve genç kadınlara göre Cuma namazına gitmek), durumlara göre (mesela zaruret içindeki kişiye ve böyle olmayanlara göre ölmüş hayvan etinin yenmesi), zamanlara göre (mesela Ramazanın son gününde ve Şevval’ın ilk gününde oruç tutmak gibi) değişkenlik gösterir. Bu [mânaca hüsn-kubh] kat’î olarak şer’îdir denemez. Zira şer’î hüküm gelişinden önce aklın, ‘İşte bu, şeriat nazarında fâilinin övgü veya senâyî hak ettiği [bir fiildir]’ diye hüküm vermesi ihtimal dahilindedir. [Bu mânaca] mübah, mekruh ve insanlardan mükellef olmayanların fiilleri hasen ve kabih olmakla nitelenmez.”⁶⁷

İşlenmesinde zorluk (harac) yani günah bulunan ve bulunmayan anlamıyla hüsn ve kubh ise, şer’î olarak nehyedilmiş olan ve olmayan fiiller anlamındadır. Bu mânaca vacib, mendub, mübah, mükellef olmayanların fiilleri ve mekruh hasendir.⁶⁸

Allah’ın fiillerinin hüsn ve kubh ile nitelenip nitelenmeyeceği tartışma konusu olmuştur. Yukarıda sıralanan beş anlamdan ilk üçü, Allah hakkında söz konusu değildir. Son iki anlamda Allah’ın fiillerinin hüsn ile nitelendirilebileceği; sonuncu anlamda kayıtsız şekilde, övgü anlamıyla ise şer’î hüküm geldikten sonra bu fiillerin hüsn ile vasıflandırılabilmesi ifade edilmektedir.⁶⁹

Alâeddin Semerkandî’nin (ö. 539/1144) *Mizânü’l-Usûl*’ü, Mukaddimât-ı Erba’a risalelerinin dikkate aldığı ve atf yaptığı eserler arasında yer alır. Alâeddin Semerkandî, Hanefî usûlünü Maturidî kelâmı üzerine tesis etme amacıyla kaleme aldığı *Mizânü’l-Usûl*’de, fiilleri iki gruba ayırır: Birinci gruptakiler hasen, marzî (kendisinden razı olunan), hak, savâb (doğru), adl ve hikmettir. İkinci grup ise kabîh, bâtil, hata, zulm, cevr ve sefeh’dir. Semerkandî hüsn’ü “bir şeyi kabul etmek ve ondan razı olmak” olarak tanımlar, kubh da bunun zıddıdır. Buna göre hasen makbul ve marzî olan şeye denilmektedir. Ancak buradaki kabul ve rıza izâfî olup, kabul eden ve rıza gösteren unsurlara göre değişkenlik gösterir. Bu unsurlar ise tabiat, akıl ve şeriatdır. Bu açıklamaya göre, aklın ve şeriatın değil, ama yalnız tabiatın kabul edip rıza gösterdiği şeyler “tab’an hasen” olmaktadır. Mesela nefsin arzuladığı, fakat şeriatın yasakladığı haramlar bu gruba girmektedir. Tabiatın değil, aklın ve şeriatın davet ettiği fiiller aklen ve şer’an hasendir; Allah’a iman ile ibadetlerin esas ve ilkeleri gibi. Tabiatın arzulamadığı, aklın da niçin hasen olduğunu anlayamadığı, fakat şeriatın işlememizi teşvik edip emrettiği fiiller aklen ve tab’an değil, yalnız şer’an hasendir; ibadetlerin şekilleri, miktarları ve vakitleri gibi.⁷⁰

67 Molla Fenârî, *Fusûlü’l-Bedâyi*, c. 1, s. 160.

68 Molla Fenârî, *Fusûlü’l-Bedâyi*, c. 1, s. 160.

69 Molla Fenârî, *Fusûlü’l-Bedâyi*, c. 1, s. 160.

70 Alâeddin Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sadî, Bağdad 1987, c. 1, s. 150-151.

Sadrüşşerîa, Mutezile'den iki farklı hüsn-kubh tarifi nakleder. Bunlardan birincisine göre işlenmesi sebebiyle övülen fiiller hasen, yerilen fiiller kabihdir. Buradaki övgü ve yergi şer'î veya aklî olabilir. İkinci tarife göre ise, fiili işlemeye de işlememeye de muktedir ve kendi durumuna dair bilgisi olan bir kimsenin işleyeceği (işlemesi beklenen) fiil hasen, böyle birinin işlemeyeceği (işlemesi beklenmeyen) fiil ise kabihdir.⁷¹ Adududdin el-Îcî bu ikinci tarifi Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'ye izafe eder ve bunu Mu'tezile'den nakledilen en güzel tarif şeklinde niteler.⁷² Birinci yoruma göre hasen vacib ve menduba mahsustur. İkinci yorum ise mübahı da kapsamına alır. Kabihin içeriği iki tarife göre de aynıdır, haram ve mekruhu kapsamına alır. Hasenin birinci yorumuna göre mübah, hasen ile kabih arasında vasıta durumundadır; ikinciye göre ise aralarında bir vasıta yoktur. Yine Mutezile'nin tarifleri çerçevesinde dikkat çekilen bir mesele de, tenzihen mekruhun hasen kategorisine mi girdiği, yoksa hasen ve kabih arasında bir ara kategori mi teşkil ettiği.⁷³

B. Cezrî'l-Esamm (Yalancı Paradoksu)

Hüsn ve kubhun fiillerin özüne ait olmadığı savını desteklemek için ileri sürülen argümanlardan birisi, Teftâzânî'nin koyduğu isimle "mağlatatu cezri'l-esamm" diye meşhur olmuştur. Teftâzânî bu meseleyi *Şerhu'l-Makâsîd*'da ele alır. Buna göre "Yarın yalan söyleyeceğim" diyen bir kişinin bu sözü, şayet doğru sözlülüğün özünde hüsn ve yalan söylemenin özünde kubh bulunduğu kabul edilecek olursa, her durumda doğru ile yalananın, dolayısıyla da hüsn ile kubhun aynı sözde birleştiğini kabul etmeyi gerektirecektir. Nitekim bu söz doğru kabul edilirse, söz bu doğruluktan ötürü hasen olacak, fakat sözün doğru olması sözün sahibinin ertesi günü yalan söylemesini gerektirdiğinden ötürü de aynı zamanda kabih olacaktır. Eğer söz yalansa yalan olduğu için kabih olacak, fakat bu yalananın bir gereği yarınki yalanı terk etmek olduğu için de hasen olacaktır. Böylece söz ister doğru ister yalan kabul edilsin, her hâlükârda birbirine zıt iki sıfatın aynı anda bulunmasını zorunlu kılan bu paradoks, hüsn ve kubhun özsel değil ilişkisel oluşunu ispatlamak amacıyla Eş'arîlerce ileri sürülen bir delil olmuştur. Paradoksun bu formunda bugünkü ve yarınki olmak üzere iki önerme bulunmaktadır. Teftâzânî bir de tek bir önerme içerisinde hüsn ve kubhun birleşeceği bir örnek verir: "Şu anda söylemekte olduğum söz doğru değildir". Teftâzânî, doğruluk ve yanlışlığın, bir önermedeki hükmün, yani önermedeki konu ile yüklem arasındaki olumlu veya olumsuz nispetin durumunu (hal) ifade

71 Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, c. 1, s. 376. İkinci tarif Basrî'ye aittir; bkz. Ebû'l-Hüseyin Basrî, *el-Mu'temed*, nşr. Muhammed Hamîdullah, Dimaşk 1964, c. 1, s. 365. Sonraki bazı usûl eserlerinde bu tarife de yer verilmiştir; bkz. Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, c. 1, s. 154; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr*, nşr. Muhammed ez-Zuhaylî ve Nezîh Hammâd, Riyad 1997, c. 1, s. 307.

72 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 7, s. 184-185.

73 Teftâzânî, *Telvîh*, c. 1, s. 376; Alâeddin Ali Arabî, *Hâşiyetü't-Telvîh ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a*, 63^b.

için kullanıldığı gibi, bazen de bir önermede konunun yüklemi olabileceğine dikkat çeker. Mesela “Bu doğrudur” ikincisine; “Âlem hâdistir önermesi doğrudur” ilkinde örnektir. Doğruluk ve yanlışlığın birbirine zıt olabilmesi için, ya tek bir hükmün durumunu ifade için (x önermesi hem doğrudur hem yanlıştır gibi), ya da bir önermede bir konunun yüklemi olarak (Bu doğrudur ve yanlıştır) kullanılmaları gerekir.

Teftâzânî'nin buna verdiği isim olan “mağlatâtu cezri'l-esamm”, “sağır kök yanılmacası” anlamına gelir. Bu ifadenin muhtemelen cebir âlimi Hârezmî'nin irrasyonel sayılar için kullandığı “cezrü'l-esamm” (sağır kök) tabirinden esinlendiği ifade edilmektedir.⁷⁴ Müellif; bu paradoksun çözümünde en akıllıların şaşkınlık içerisinde kaldığını, uzun zaman bu konuda araştırma yaptığı halde bir sonuca ulaşamadığını, bu konuda acziyeti kabul edip cevap aramayı bırakmanın daha uygun olacağını ifade eder.⁷⁵

Esasında bu Eski Yunan'dan kalma çok eski bir paradoks olup, “yalancı paradoksu” veya “Epimenides paradoksu” olarak bilinir. Milattan önce VI. veya VII. yüzyılda yaşadığı kabul edilen Giritli Epimenides, *Cretica* isimli eserinde, Minos'un lisanından Zeus'a hitaben “Giritliler her zaman yalancıdır” dedirtir.⁷⁶ Bu meseleyi Mukaddimât-ı Erbaa ile ilişkilendiren şahsiyet ise Molla Arab'dır. İlgili risalesinde Teftâzânî'nin acziyetini bildirdiği bu meseleye temas etmiş ve bir çözüm önermiştir. Önce Teftâzânî'nin ifadelerini aktaran Molla Arab, şöyle bir açıklama yapar: Doğruluk ve yanlışlık, ancak iki şey arasında tasavvur edilebilecek nispetlere dair keyfiyetlerdir. Nitekim âlemin hudûsunun doğruluğunun anlamı, bu hükümle ilgili zihni nispetin, nefsi'l-emrdeki nispete mutabık olmasıdır. Aynı şekilde âlemin kâdeminin yanlışlığının anlamı da, bu konudaki zihni nispetin nefsi'l-emrdeki (zihin dışındaki gerçeklikteki) nispete mutabık olmamasıdır. Burada söz konusu edilen iki nispetin birbirine mutabık olmasının anlamı ya ikisinin birden olumlu (sübûtî), ya da olumsuz (selbî) olması, mutabık olmamasının anlamı ise biri olumlu iken diğeri olumsuz olmasıdır. Buna göre âlemin hudûsundaki nispet (yani hudûsun âleme nispet edilmesi) vâkide (veya nefsi'l-emrde) olumlu (sübûtî) olduğu için, “Âlem hâdistir” dediğimiz zaman bu sözümüz vâkideki nispete mutabık, dolayısıyla da doğru olacaktır. Âlemin kâdemindeki nispet vâkide selbî olduğu için, “Âlem kâdimdir” önermesi bu nispete mutabık olmayacak, yani yanlış olacaktır. Şu halde doğruluk ve yanlışlığın tahakkuk edebilmesi için, nefsi'l-emrde bir sıfatla vasıflanmış olan bir önerme konusu gereklidir. Şayet bu sıfat, vâkide olan ile ilişkilendirilir ve buna

74 Şükrü Özen, “Teftâzânî”, *DİA*, c. 40, s. 302.

75 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 4, s. 286-287.

76 Wikipedia, “Epimenides” (<https://en.wikipedia.org/wiki/Epimenides> (27.03.2017)).

Yalancı paradoksunun felsefe tarihi içerisindeki yeri ve sonuçlarıyla ilgili olarak bkz. “Liar Paradox”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/liar-paradox/> (13.8.2015).

nispet edilirse, zihindeki sıfat nefsü'l-emrdeki sığata mutabık ve doğru olmuş olur. Eğer zikri geçen önerme konusuna, söz konusu sıfatın elişigi (nakız) ile hükmedilirse, o zaman nefs'l-emrdeki sığata mutabık olmayacağından yanlış olacaktır. Bu söylenenler çerçevesinde, “şu an söylediğim söz doğru değildir” önermesini dikkate alırsak, bu önermenin konusu, doğruluk ve yanlışlığın söz konusu edilebilmesi için gereken nefs'l-emrde bir sıfatla sıfatlanmış olma şartını taşımamaktadır. Çünkü mutabık olmamaktan ibaret olan nispet, konunun kendisi yapılmıştır. Burada yapılan şey, doğruluğun nefyedilmesinden doğruluğu nefyetmenin doğruluğunu nefyetmek, yahut yanlışlığı, yanlışlık nispetine nispet etmenin yanlış olduğunu söylemekten ibarettir ki anlamsızdır. Sonuç olarak bu önerme, kendisi dışında hiçbir şeye referans yapmayan lafzi bir önermeden ibaret olup, doğruluk veya yanlışlığın tahakkuk edebileceği bir anlam zemini yoktur.⁷⁷ Kesteli'nin getirdiği açıklama da Molla Arab'inkine yakın olup, kendine referans veren kaziyyelerin anlamsızlığı fikrini işler ve bu meseleden yüz çevirmek, bununla uğraşmaktan daha uygundur kanaatine varır.⁷⁸

Teftazani'nin *Telviħ*'ten sonra kaleme aldığı *Şerhu'l-Makāsıd*'da bu paradoksa, çözümsüz olduğunu ifade edecek şekilde yer vermesi, sonrasında Molla Arab'ın meseleyi Mukaddimāt-ı Erbaa risalesinde gündeme getirmesi, diğer Mukaddimāt müelliflerinin de meseleye temas etmelerine vesile olmuş, bu müelliflerden Hatibzade ise meseleyle ilgili ayrı bir risale kaleme almıştır.⁷⁹ Hatibzade'nin risalesinde konuya dair bir çözüm şekli sunmadan önce mukaddimeler yazma yöntemini tercih ettiği görülür. Yine Fatih devri ulemasından Hocazade (. 893/1488) de konuyla ilgili bir risale kaleme almıştır.⁸⁰ Celleddin Devvni (. 908/1502)⁸¹ ile Mır Sadreddin eş-Şirzi'nin (. 903/1498) de konuyla ilgili risaleler yazdıkları ve aralarındaki tartışma konularından birini cezri'l-esamm meselesinin teşkil ettiği görülmektedir.⁸² Molla Arab'ın Mukaddimāt risalesinde sıkça geçen ve önermelerin referans yaptığı gerçeklik düzeyiyle de ilişkili olan nefs'l-emr kavramından hareketle, cezri'l-esamm risalelerinde ve Tsi gibi müelliflerden itibaren hakkında müstakil risaleler yazılan nefs'l-emr literatürünün muahhar örneklerinde mukaddimāt risalelerindeki tartışmaların

77 Aleddin Ali Arabi, *Hşiyet't-Telviħ ale'l-Mukaddimāti'l-Erba'a*, 63^b-64^b.

78 Kesteli, *Hşiyeye ale'l-Mukaddimāti'l-Erba'a*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2027, 102^b-103^a; Murad Molla Ktp., nr. 706, 22^b-23^a.

79 Hatibzade'nin *Hall'l-Mağlatati'l-Msemmat bi'l-Cezri'l-Esamm li't-Tavri'l-Eşemm ve'l-Bahri'l-Hadam* isimli risalesinin bulabildiğimiz tek nüshası Süleymaniye Ktp., Laleli bölümü 2200 numarada (vr. 74-77) yer almaktadır.

80 Hocazade'nin risalesinin bir nüshası Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 2830 numarada kayıtlıdır (vr. 74^a-74^b).

81 Devvni'nin risalesinin bir nüshası Süleymaniye Ktp., Carullah 2119 numarada yer almaktadır (vr. 184^b).

82 Şirzi'nin risalesi ve konuyla ilgili olarak Devvni ile aralarında cereyan eden yazışmalar için bkz. Süleymaniye Ktp., Carullah 1257 vr. 59-64.

izlerini aramak, bu farklı literatürlere ait risalelerde metinler arası irtibatlar bulunup bulunmadığını araştırmak, belki de ilgi çekici sonuçlar elde etmemizi sağlayabilecektir.

Sonuç

Mukaddimât-ı Erbaa fıkıh usûlünün en zor bahislerinden biri olarak şöhret bulmuş, müteahhirîn devri müelliflerinin, bilhassa da Osmanlı âlimlerinin yoğun ilgisine mazhar olmuş, müstakil risalelerin yanısıra büyük hacimli eserlerin bazı bölümleri bu konuya tahsis edilmiştir. Konu bir yandan insanın fiillerinde özgür olup olmadığı, dolayısıyla yaptıklarından sorumlu olup olmadığı şeklinde evrensel ve ezeli bir sorunla alâkalı iken, diğer yandan da İslâmî ilimlerin Fahreddin Râzî sonrası tarihî seyri içerisinde benimsenen ilke, kavram ve metotlarla yakından ilişkilidir. Sözü edilen metotların en önemlilerinden birisi, şer'î esasların ispatlanmasında felsefî terim ve argümanlardan faydalanılmasıdır. Bu risâlelerdeki muhtevâ ile günümüz ahlâk felsefesi tartışmaları arasındaki irtibat noktalarının kurulup risâlelerde ele alınan meselelerin güncel kıymetlerinin mukayeseli bir şekilde ortaya çıkarılması, önümüzdeki vazifelerden birisi olarak durmaktadır.

Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü

Asım Cüneyd KÖKSAL

Özet

“El-Mukaddimâtü'l-Erba'a” (Dört Mukaddime), İslâmî ilimler tarihinin post-klasik döneminin önemli tartışma konuları arasındadır. Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzîh* isimli fıkıh usulü kitabında yer alan bu dört mukaddime, hüsn-kubh meselesi zemininde, insan davranışlarının ahlâkî ve hukukî temellerini araştırmaktadır. Başta Teftâzânî olmak üzere, sonraki -çoğunluğu Osmanlılar devrinde yaşamış- müelliflerin katkılarıyla zenginleşen ve müstakil bir literatür teşkil eden bu başlık altında irade, kudret, sorumluluk gibi dinî ve felsefî düşüncenin ezeli sorunları tartışılmıştır. Bu makalede ilgili literatürün tespit, tasnif ve tavsifinin yanı sıra, eserlerde tartışılan birkaç meselenin analizi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fiil, irade, hüsn-kubh, vücub, mümkün, vücud, illet, tercih.

Al-Muqaddimât al-arba Literature in the Ottoman Empire

Asım Cüneyd KÖKSAL

Abstract

The title “Al-Muqaddimât al-arba” (The Four Premises) is one of the prominent issues of debate in the post-classical period of the history of Islamic sciences. These premises, which appeared in Sadr al-Shariah’s (d. 747/1346) *at-Tavdhîh*, one of the most influential works about Islamic jurisprudence, are about the ethical and legal foundations of human acts and behaviours on the basis of *husn* and *kubh*. After the author of *at-Tavdhîh*, many scholars including Taftazani, most of whom lived during the Ottoman period, contributed to the issue and gradually formed a literature that addressed ancient questions such as free will, human capacity and responsibility. The purpose of this article is to identify, to classify and to describe this literature as well as to analyze a few questions.

Keywords: Act, will, *husn-kubh*, necessity, contingent, being, cause, preference.