



Hacı Hasanzâde'nin *Mukaddimât-ı Erbaa* Hâşiyesinin Tahlili

Analysis of Hâccî Hasanzâda's *Muqaddimât al-Arba'a* Supercommentary

Mustafa Bilal ÖZTÜRK

Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İzmir/Türkiye
Dr., Dokuz Eylul University, Faculty of Theology, İzmir/Turkey

gocmenbey@gmail.com | orcid.org/0000-0001-6879-2620 | ror.org/00dbd8b73

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
25 Mart 2021	25 March 2021
Kabul Tarihi	Date Accepted
24 Haziran 2021	24 June 2021
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2021	30 June 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mustafa Bilal Öztürk).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mustafa Bilal Öztürk).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Öztürk, Mustafa Bilal. “Hacı Hasanzâde'nin Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesinin Tahlili”. *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 209-232. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.903506> ”

Öz

Makalede Hacı Hasanzâde'nin (öl. 911/1505-1506) *Hâşiyeye 'alâ mukaddimâti'l-erbaa* adlı eseri değerlendirilecektir. Eserin ana konusu hüsn-kubuh ve insan fiilleridir. Hüsn-kubuh meselesi Tanrı, insan, fiil ve değerler alanıyla ilgilidir. İnsan fiilleri ise Tanrı-insan irtibatı ile bağlantılıdır. Tanrı, insan ve ahlâkî değerleri bir mesele olarak tartışmak, düşünce sisteminin tamamı ile yakından alakalıdır. Meseleler Eş'arî-Mutezile ve Mâtürîdî düşünce ekolleri çerçevesinde araştırılmaktadır. Ayrıca felsefe ekolünün bilimsel birikimi yeniden gözden geçirilmektedir. Ekollerin ortak ve ayrı yönleri vurgulanmaktadır. Eş'arî ve Mâtürîdî öğretinin farklılıkları irdelenmektedir. Eş'arî'de değerler özneye bağlıdır, görecelidir. Fiillerin hiçbirinde mutlak değişmez değerler yoktur. Fiiller bağlamlara göre değer kazanmaktadır. Bu nedenle değerlerin temel ölçütü değişmeyen din olmalıdır. Mâtürîdî ekolün içinde çeşitli akımlar olmasına rağmen çoğunluk Mutezile ile birleşmektedir. Sayılan iki ekole göre değerler nesnelidir. Öznen ve bağlamdan bağımsız değerler mevcuttur. Bunun anlamı dinden bağımsız bir takım değişmeyen değerleri kabul etmektir. İlke olarak Eş'arîlerde fiillerin ontolojik yapısına insan etkide bulunamaz. Varoluşa Tanrı'dan başka tesir eden yoktur. Müteahhir Mâtürîdî düşünce ise özel dört önerme düzenleyerek Tanrı'nın yaratıcılığına halel getirmeden insanın kendi iradeli fiillerine etkiye bulunabileceği bir alan açmaya çalışmıştır. Her şeye rağmen Hacı Hasanzâde'ye göre her iki ekol üst değerlerde birleşmektedir. Hacı Hasanzâde hüsn-kubuh konusunda açıkça bir pozisyon seçmemektedir. Daha çok ekollerin kendi içindeki tutarlılıklarını yorumlamakta ve aralarında karşılaştırmalar yapmaktadır. İnsan fiilleri bağlamında *Mukaddimât-ı Erbaa* kuramının öncüllerini tek tek incelemekte ve dayanaklarını sorgulamaktadır. Öncüllerden bir kısmının yetersiz ve gereksiz yönlerine işaret etmektedir. Hâşiyeye iradenin ontolojisine ayrı bir önem vermiştir. Diğer sorunlu meselelerde olduğu gibi bu konuyla ilgili de çeşitli ekollerin yaklaşımları ayrıntılı bir biçimde sunmuştur. Makalede kelâmî problemler bağlamında Hacı Hasanzâde'nin hâşiyesindeki araştırma yöntemi ve düşünce yapısı tetkik edilecektir. Bu tetkiki yaparken, hâşiyede sıklıkla kullanılan kaynakların sınırlarına riayet edilecektir. Hacı Hasanzâde'nin yaşadığı Fatih Sultan Mehmet döneminde kelâm-felsefe-tasavvuf çekişmesinin, henüz canlılığını yitirmediği bilinmektedir. Bir yandan *Tehâfütü'l-felâsife* gibi felsefenin tutarsızlıkları bu dönemde yeniden gündeme taşınmakta, diğer yandan kelâm-felsefe-tasavvuf ekolleri karşılaştırılmaktadır. Hâşiyede felsefe veya felâsife kelimeleri yerine bilinçli bir şekilde hükemâ özel adı tercih edilmektedir. Söz konusu tercih, belirli duyarlılıkların bir ürünü olarak gözükmektedir. Adlandırma tercihinin kişisel eğilimlerle açıklamak eksiktir, dönemin şartları ile beraber düşünmek gerekmektedir. O dönem felsefe ile tasavvuf belirli yönlerden uyumlu hale getirilmiştir. Deyim yerindeyse felsefe-tasavvuf birleşerek kelâm ilmine karşı gardını almıştır. Ancak Hacı Hasanzâde döneminde sistemlerin aralarındaki karşıtlıklar henüz tamamlanmış değildir, araştırma evresindedir. Her ne olursa olsun Hacı Hasanzâde'nin felsefe ve tasavvufa mesafeli durması felsefe birikimini göz ardı etmeye sebep olmamıştır. Felsefenin yaklaşımı, Hacı Hasanzâde'nin deyimleriyle hükemâ ve mütekellim sistemleri beraberce tahlil edilmiştir. Hâşiyede tasavvuf yaklaşımına hiç yer verilmemiş olması dikkat çekmektedir. Tasavvufun kelâm eleştirilerine ilgisiz kalmak kişisel eğilimlerle açıklanabilir ama dönem itibarıyla açıklanamaz. Çünkü söz konusu dönemde kelâm-felsefe yanına ilahiyat konularında üçüncü alternatif olarak tasavvuf ekolünün getirildiği bilinmektedir. Öncelikle Hacı Hasanzâde kelâm-fıkıh çizgisine önem veren bir düşünce yapısına sahiptir. Hacı Hasanzâde hâşiyedeki meselelerin kelâm ağırlıklı olduğunu bilmekte ve bunu ifade etmektedir. Hâşiyede düşünce sistemleri karşılaştırılmış ama kelâm sisteminin kendi içindeki Eş'arî-Mâtürîdî-Mutezile ekollerine daha çok yoğunluk verilmiştir. Müteahhir veya ikinci klasik dönemde üretilen kaynaklardaki sorunlarla ilgilenilmiş ve çağdaşların açıklamaları eleştirilmiştir. Hacı Hasanzâde kelâm ekollerini açıktan benimsemek ve savunmak yerine onları değerlendirmektedir, kelâm-felsefe muhtevalı sorunlara karşı getirilen çözümleri, derinlemesine tahlil etmekte ve problemleri noktalara işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimâti'l-erbaa*, Hüsn-Kubuh, İnsan fiilleri, İrade.

Abstract

In the article, Ḥāccī Hasanzāda's (d. 911/1505-1506) work called *Ĥāshiya 'alā Muqaddimāt al-Arba'a* will be evaluated. The main subject of the work is goodness/*ḥusun*-badness/*kubūḥ* and human verbs. The problem of goodness-badness is related to the field of God, man, acts and values. Human actions are linked to God-human relationship. Discussing God, human and moral values as an issue is closely related to the entire thought system. The issues are explored within the framework of Ash'arī-Mu'tazila and Māturīdī schools of thought. In addition, the scientific accumulation of the philosophy school is reviewed. Common and separate aspects of schools are emphasized. The differences of Ash'arī and Māturīdī doctrines are examined. In Ash'arī, values are relative and they depend on the subject. None of the actions have absolute permanent values. Actions gain their values according to the context. Therefore, the basic criterion of values should be unchanging religion. Although there are various currents within the Māturīdī school, the majority unites with Mu'tazila. Values are objective according to these two schools. There are values that are independent of the subject and context. This means accepting a set of unchanging values independent of religion. In principle, the human being cannot influence the ontological structure of the actions in the Ash'arī's. There is no one who influences existence other than God. Late period Māturīdī thought tried to open up space where a man can influence his own volitional actions without prejudice to God's creativity by arranging four special propositions. Despite everything, according to Ḥāccī Hasanzāda, both schools are united at high values. Ḥāccī Hasanzāda does not explicitly choose a position on the issue of goodness-badness. He mostly interprets the consistency within the schools and makes comparisons between them. In the context of human acts, he examines the premises of the *Muqaddimāt al-Arba'a* theory one by one and questions their basis. It points to the inadequate and unnecessary aspects of some of the premises. *Ĥāshiya* attached a special importance to the ontology of the will. As with other problematic issues, he presented in detail the approaches of various schools on this subject. In the article, the research method and thought structure in Ḥāccī Hasanzāda's work will be examined in the context of theological problems. While doing this examination, the limits of frequently used resources will be respected. It is known that the controversy of theology-philosophy-mysticism did not lose its vitality during the reign of Fatih Sultan Mehmed, where Ḥāccī Hasanzād lived. On the one hand, the absurdities of philosophy such as *Tahāfut al-falāsifah* are updated again in this period, on the other hand, the schools of kalām-philosophy-sufism are compared. Instead of the words philosophy or *al-falāsifah*, the special name "al-Ḥukamā'" is preferred. This preference appears to be a product of certain sensitivities. It is incomplete to explain the naming preference with personal inclinations. It is necessary to consider together with the conditions of the period. At that time, philosophy and mysticism were harmonized in certain aspects. So to speak, philosophy-mysticism united and took its guard against the science of kalām. However, in the period of Ḥāccī Hasanzāda, the contrasts between the systems are not yet complete, they are in the research phase. Whatever the case, Ḥāccī Hasanzāda's distance from philosophy and mysticism did not cause him to ignore his philosophical accumulation. The approach of philosophy, in the words of Ḥāccī Hasanzāda, the systems of al-Ḥukamā'/ philosophers and mutakallim/theologians were analyzed together. It is noteworthy that there is no place for the Sufism approach in the *Ĥāshiya*. Being indifferent to the theological criticisms of Sufism can be explained by personal tendencies, but cannot be explained in terms of the period. Because it is known that at that time, the school of mysticism was brought to theology as the third alternative to theology and philosophy. First of all, Ḥāccī Hasanzāda has a mindset that attaches importance to the line of kalām-fiqh. Ḥāccī Hasanzāda knows and expresses that the issues in *Ĥāshiya* are predominant in kalām. The thought systems were compared in the *Ĥāshiya*, but the Ash'arī-Mu'tazila and Māturīdī schools within the kalām system itself were given more intensity. The problems in the sources produced in the Muta'akhhirīn or the Second classical period were dealt with and the descriptions of the contemporaries were criticized. Ḥāccī Hasanzāda evaluates the schools of kalām rather than adopting and defending them openly, analyzes in depth the solutions to problems involving theology and philosophy and points out the problematic points.

Keywords: Kalām, Ḥāccī Hasanzāda, *Ĥāshiya 'alā Muqaddimāt al-Arba'a*, Goodness-Badness, Human action's, Will.

Giriş

Makalede Anadolu'nun ilk kazaskeri Hacı Hasanzâde'nin (öl. 911/1505-1506)¹ Hâşiye 'alâ mukaddimâtî'l-erbaa adlı hâşiye çalışması² özel olarak değerlendirilecektir. Dört önerme veya Mukaddimât-ı Erbaa'nın yer aldığı metin Tavzîh, şerh Telvîh isimli fıkıh usûlü kitabıdır. Tavzîh'in müellifi, müteahhir dönem Hanefî fakihî ve Mâtürîdî mütekellimi olan Sadrüşşerîa es-Sânî el-Mahbûbî el-Buhârî'dir (öl. 747/1346). Tavzîh'in bilinen en önemli şerhi; çok yönlü âlim olan Sa'düddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390) tarafından iğneli eleştirileri havi Telvîh'tir. Şerhin yazılmasından itibaren artık metin-şerh bütünleşmesi gerçekleşmiştir. Elbette metin ve şerh birbiri yerine ikame edilemez, ancak gelenek içerisinde neredeyse birbirinden ayrılmaz bir bütün addedilmiştir. Aslına bakılırsa Tavzîh de Tenkîh isimli fıkıh usûlü kitabının şerhidir. Metin ve şerhin yazarı da aynıdır. Ancak yazar şerhinde, ileride Osmanlı ulemasının yoğun ilgisine mazhar olacak, Fatih Sultan Mehmed'nin bilinçli bir şekilde yeniden güncellenmesini ve hakkında yazıların üretilmesini istediği bir tür muhakeme projesinin ana konusu teşkil edecek Dört Önerme (Mukaddimât-ı Erbaa) kuramı geliştirmiştir. Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) özellikle Mahsûl isimli³ yine fıkıh usûlü kitabında işlenen hüsün-kubuh meselesini çözümlerken insanların cebrî fiillerinin iyi-kötü gibi ahlâkî değerlerin konusu edilemeyeceği yaklaşımını⁴ başından sonuna eleştiren Sadrüşşerîa eleştirisini dört önerme üzerine kurmuştur.⁵

Fahreddin er-Râzî ile Sadrüşşerîa ikilisinin hüsün-kubuh⁶ ve insan fiilleri⁷ bağlamındaki tartışması aslında Şafî-Hanefî veya Eş'arî-Mâtürîdî ayrışmasının bir uzantısı olarak okunabilir. Eş'arî Teftâzânî'nin, Mâtürîdî Sadrüşşerîa'ya karşı yaptığı Telvîh'deki örtük eleştirileri, altyapısında sözü edilen çatallaşmaların bulunduğu bir zeminde anlam kazanmaktadır.⁸ Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın kimi kapalı ifadelerini, cümlelerini açıklamada oldukça ustadır. Bazı yerlerde anılan Teftâzânî'nin açıklamaları olmasa metnin doğru anlaşılması oldukça zorlaşmaktadır. Aslında bu durum, Tavzîh ile Telvîh'in gelenek içinde neden bu denli birbiriyle içkin ve ayrılmaz bir bütün sayıldığını da bir yönüyle izah etmektedir.

Kısaca tasvir edilen ekoller, isimler ve sorunlar bağlamında Hacı Hasanzâde'nin sözü edilen Tavzîh-Telvîh isimli kitaplarda dile getirilen görüşlere karşı pozisyonunu belirlemek, onun

¹ Mehmet İpşirli, "Hacıhasanzâde Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/503.

² Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâ'i'd-devleti'l-osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 268.

³ Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Taha Cabir Feyyâz (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418), 1/124.

⁴ Fahreddin Râzî, *Muḥaṣṣalü efkârî'l-müteḳaddimîn ve'l-müte'ahḥirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-müteḳellimîn*, thk. Taha Abdurrauf Sad (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1984), 281.

⁵ Asım Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28 (01 Eylül 2012), 14.

⁶ Süleyman Tuğrul, *Sadrüşşerîa'da İyilik ve Kötülük Problemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 118.

⁷ Ömer Aydın, *Sadrüşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 122.

⁸ Mezhep mensubiyetlerinin burada tayini mutlak değildir, hüsün-kubuh ve dört önerme etrafında cereyan eden tartışmalar ile sınırlıdır. Müteahhir dönemdeki Sadrüşşerîa, Teftâzânî vb. muhakkik âlimlerin itikâdî veya fihkî görüşlerini Eş'arîlik, Mâtürîdîlik gibi tek bir ekolle sınırlı tutmadığı belirtilmelidir.

*Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesi'*ni titizlikle incelemeye bağlıdır.⁹ Bu itibarla *Hâşiyesi* üzerinden onun kendi yaklaşımları araştırılacaktır. *Hâşiyenin* sıkça kullandığı müteahhir döneme damgasını vuran Adudüddin İcî (öl. 756/1355), Seyyid Şerif Cürçânî (öl. 816/1413) ve Teftâzânî'nin kelimeler eserleri *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsıd*, ayrıca özellikle Cürçânî'nin *Hâşiyeye 'alâ Şerhi Muhtaşarı'l-müntehâ* ve yine Hacı Hasanzâde'nin çağdaşı Molla Hüsrev'in (öl. 885/1480) *Hâşiyeye 'ale't-Telvîh* isimli fıkıh usûlü kitaplarından yapılan alıntılar, üzerlerine yapılan yorumlar Hacı Hasanzâde'nin görüşlerini yakalamak ve değerlendirmek açısından önemlidir. Burada Hacı Hasanzâde'nin kullandığı kaynakların dışına çıkılmaksızın, onun yörüngesinde kalınarak konular işlenecektir. Böylece onun kendine özgü yaklaşımlarına ve yorumlarına ulaşılabilecektir. Kelâmî meseleler onun izah tarzlarından ilhamla yazılacak, onun yaptığı katkılar veya bıraktığı eksiklikler değerlendirilecektir.

Her şeyden önce *Hâşiyeye'*nin Fatih Sultan Mehmed'in himayesi altında yazıldığını akılda tutmak gerekmektedir. Siyasî iradenin yapılmasını ve gerçekleştirilmesini istediği şey şu an için bizce meçhul olmakla birlikte seçilen eserlerin kimliklerinden ve üretilen yazıların içeriğindeki ağırlık verilen yönlerin tespitinden hareketle birtakım tahminler yapılabilir. Sözelimi belirli bir konuda topluca hâşiyeye yazımını teşvik ederek, itikâdî Mâtürîdî-Eş'arî mezheplerin birleşen ve ayrışan yönleri açığa çıkarılmak istenmiş olabilir. Veyahut kimlik arayışını karşılamak veya toplumsal hüviyeti tahkim etmek adına böylesine kolektif bir çalışma yapılmasının önü açılmış olabilir. Bunlar yapılan tahminlerden en ağır basanlarıdır. Yapılan yorumları destekleyen muhteva, hâşiyelerin satır aralarından çıkarılabilir.

Eserin yazımına hangi amacın eşlik ettiği tespit etmek, temelde yazının ana muhtevasını ve hedefini belirleyicidir. Bu nedenle özgün fikirlerin üretilmesinin amaç edinildiği yazı ile muhakemenin, eleştirinin hedef olarak konulduğu yazının yapıları birbirine benzer olmayacaktır. Yine kendini sadece şerh etmeye odaklanmış bir şârihin yazısı da öncekilerden farklılık arz edecektir. Tüm bu anlatılanlar çerçevesinde Hacı Hasanzâde'nin ilk önce hüsün-kubuh, ardından *Mukaddimât-ı Erbaa* özelinde kurgusu yapılan insan fiilleri konularını açıklayış, yorumlayış tarzı dikkate alınacaktır. Onun katıldığı ve katılmadığı hususlar, genel değerlendirmelerle birlikte belirginleştirilecektir.

Hacı Hasanzâde'nin sözü edilen *Hâşiyesi* hakkında bağımsız hiçbir akademik araştırma yapılmış değildir. *Mukaddimât-ı Erbaa* ve üzerine Osmanlı'da yazılan hâşiyelerin bir kısmı fıkıh açısından incelenirken, Hacı Hasanzâde'nin *Hâşiyesine* dikkat çekilmiştir. *Hâşiyenin* bulunduğu kütüphanelerin bazılarında işaret edilmiş¹⁰ ancak nüshaların içeriklerini ve yapısal özelliklerini aydınlatıcı bilgiler verilmemiştir.¹¹ Ayrıca kimi tez çalışmalarında Hacı Hasanzâde'nin görüşlerine giriş mahiyetinde birtakım denemeler yapılmış ve bazı bağlamlar dikkate alınarak *Hâşiyesi* kullanılmıştır.¹² Fakat sayılan çalışmalar, Hacı Hasanzâde'nin *Hâşiyesini* doğrudan ve tamamıyla

⁹ Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî Sadrişşerîa, *Tavzîh şerhi'tenkîh*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beirut: Dârü'l-Erkam, 1998), 1/380.

¹⁰ Asım Cüneyd Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (13 Şubat 2018), 106.

¹¹ Şule Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 133.

¹² Mustafa Bilal Öztürk, *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 22. İmam Rabbani Çelik, XV. yy. *Osmanlı*

araştırma konusu yapmış değillerdir. Bu nedenle buradaki makale bahsedilen boşluğu doldurmaya adaydır.

Hacı Hasanzâde'nin düşünce dünyası ana hatlarıyla Hâşiye'nin girişine yazdığı dibace kısmından takip edilebilir. Özellikle müteahhir dönemde geliştirilen ve yaygınca istimal edilen *Berâat-i İstihlâl* sanatı kısaca disiplinin ve araştırılan meselede yazarın pozisyonunu belirtir. Girizgâh da denebilecek bu bölüm, yazarın dünya görüşü özetle sunmuş, ilave olarak sultan için özel kaleme alınmış kasideye yer vermiş, risalenin siyasî irade nedeniyle yazıldığını vurgulamıştır.

Hâşiye genel itibariyle *Tavzîh* ve *Telvîh* farkı gözetmeksizin “kavlulu” diyerek kısa alıntılar yapar ve alıntılanan cümlelerin yorumlarına geçilir. Bilindiği üzere *Tavzîh*'in kısa bir bölümünü teşkil eden *Mukaddimât-ı Erbaa*, Tanrı-insan irtibatını çözümlenmeye yönelik bir iddia ve teori kurma çabasıdır. *Telvîh* ise bu iddianın bir yandan açılımlarını sunarken, diğer yandan açıklarının da altını çizmiştir. Öyle ki Hacı Hasanzâde'nin karşısında üst üste getirilmiş adeta katmanlı yorum yumağı bulunmaktadır. Metin-şerh üzerine yazılan hâşiyenin analizini yapabilmek, yorum yumağının iplerini tek tek tahlil etmekten geçmektedir.¹³

Burada sorun bütün-parça ilişkisinin doğru kurulmasıdır. Hâşiye denilen yazı tarzı, yorumların satır arasına girerek kelimenin, cümlelerin veya çoğunlukla meselenin farklı boyutlarını karşılaştırmalı olarak irdelemektir. Hâşiyenin değerlendirmesi ise farklı farklı yerlere değişik açılardan yapılan yorumların bir araya getirilerek deyim yerindeyse amaçlanan ana kompozisyonu elde etmek çabasıdır. Parçaya dikkat kesilirken, bütünü kaçırmak veyahut bütünün içinde parçanın anlamını kaybetmek tehlikesi her daim mevcuttur. Tek elden çıkmış bütüncül bir kitabın veya derli toplu bir risalenin yorumlanmasında bu türden zorluklarla karşılaşılmaz, ama hâşiye tarzında doğru anlamlandırma güçlükleri vardır. Hâşiyelerin genellikle ihmal edilme sebeplerinden biri anılan güçlükler olabilir. Tehlikenin aşılması veya en aza indirilmesi için yapılması gereken; parçacık halinde bulunan yorumları doğru bağlama koyarak değerlendirmektir.

Makale içinde Hacı Hasanzâde'nin Hâşiye'deki tüm söyledikleri tek tek tahlil edilmeyecektir. Onun düşünce yapısını genel hatlarıyla ortaya koyan cümleleri incelenecektir. Yazarın yorumlama tarzının sebeplerini ve sonuçlarını ele veren pasajlar üzerinden onun düşünce dünyasına nüfuz edilmeye gayret edilecektir.

Hacı Hasanzâde'nin Hâşiye'sinde kimi zaman cümlelerin anlam boyutlarına işaret edilirken, kimi zaman olumlu-olumsuz değerlendirmelere gidilir. Kimi zamanda diğer otorite yazarın kitaplarına müracaatla mesele etraflıca tartışılır. Fakat burada yazarın meseleleri açıklama niyetiyle yaptığı yorumlarıyla kendine özgü fikirlerini ayırt etmek zorlaşmaktadır. Klasik yazım tarzında özgün fikri açıklarken kendisine başvuru “ben derim ki” formuna Hâşiye'de fazla yer verilmemiş veya bu yazıda bu kalıp tercih edilmemiştir. Bu da ona ait olmayan sadece metin yorumlamak niyetiyle yazılanları, onun görüşü gibi gösterme yanlısına kapı aralamaktadır. Hâşiye'de her şeyi çözüme kavuşturmak amacı yoktur, kimi zaman soruna işaretle geçilmiştir. Yazar bazen kendi görüşünü vermeksizin yalnızca diğer kitaplardan konuyla ilgili ve temsil gücü yüksek yerlerin

Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklîfe Dair Tartışmalar (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 91.

¹³ Sa'düddin Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, thk. Adnan Derviş (Beyrut: Dârü'l-Erkan, 1998), 1/380.

aktarımlarıyla yetinir. Gerek risalenin başında gerekse sonunda Mâtürîdî-Eş'arî ekollerin benzeşen ve ayrışan yönlerini ibraz etme gayreti dikkat çekmektedir.

Makalede *Hâşiye*'nin değerlendirilmesi yapılırken ağırlıklı olarak Hacı Hasanzâde'nin yazısı çerçevesinde meselelerin tasvirine, sorunlu noktaların tahlil ve tetkikine yoğunlaşılacaktır.¹⁴ Böylece yazarın çözümleme yöntemini, genel bakış açısını, ulaşmak istediği hedefini yakalamak imkânı elde edilecektir. Hacı Hasanzâde'nin yazısına getirilen eleştirilere burada yer verilmeyecek, böylesi bir karşılaştırma teşebbüsü başka bir çalışmaya ertelenecektir. Burada yoğunluk, Hacı Hasanzâde'nin müstakil olarak muhakeme tarzını, yorum yeteneğini açığa çıkarmaya hasredilecektir. İleride yapılacak karşılaştırmalı araştırmalara zemin hazırlanacaktır.

1. Ahlâkî Eylemlerin Değeri: Hüsün-Kubuh Çözümlemesi

İslâm düşüncesinde ahlâkî değerlerin köken, kaynak ve kapsam araştırması, çoğunlukla hüsün-kubuh meselesi çerçevesinde incelenmektedir. İyi ve kötünün tarifi, mahiyeti, değeri; Tanrı ve insanla irtibatı meselenin merkezini oluşturmaktadır. Hüsün-kubuh sorunu; din, akıl, teklif, kader, ilâhî ve beşerî fiillerle doğrudan irtibatı kurulan bir yapıdadır. Temel sorun ise değerler ile dinin ve insanın karşılıklı ilişkisidir.

Tartışmanın seyrini aynı noktada toparlamak adına fiille ilişkisi kurulan iyi-kötü değerlerinin kaç türlü anlamda kullanıldığı kayıt altına alınmıştır. Fizik ve metafizik ayrımın nüveleri mütekdimm kelimalarında görülebilirse de müteahhir dönemde belirli bir istikrara kavuşmuş üçlü tasnif dikkat çekmektedir. Adudüddin İcî gibi otorite bir isim kelam kitabında başka, fıkıh kitabında başka içerikte ama yine üçlü tasnif kullanmıştır. Hacı Hasanzâde'ye göre bu farklılık, Cürcânî tarafından her ne kadar dördüncü yeni bir anlam ihdas etmek için olmadığı şeklinde yorumlanmış¹⁵ olsa da değerleri üç anlam ile kısıtlamak ona göre bir sorundur.¹⁶

Mevâkıf'ta iyi-kötü değerleri sıralanırken sıfatlardan kemâliyet-noksanlık (i), amaca (ii) uygunluk ve aykırılık, fiile dünyada medih-zem, ahirette (iii) sevap-ikâb ilişmesi şeklinde anlam verilmiştir.¹⁷ *Şerh-i Muhtasar*'da ise amaca (i) uygunluk-ayrılık, dinin fâile (ii) senâ-zemde bulunması, dinen sakıncası (iii) olan ve olmayan fiillerdir.¹⁸ İki kitap arasındaki farklılık aslında kitapların ilgili olduğu disiplinin gereklerine ve ereklerine uygunluk açısından anlamlıdır. *Mevâkıf* daha çok felsefî kelam ağırlıklı bir kitaptır ve bu yönüyle kitapta sıfat ve amaç taşıyan eylemler fizik, eyleme sonradan terettüp edecek dünya-ahiret değerleri metafizik olmak üzere iki alan arası gözetilen ayrım keskince çizilmiştir. İkincisi ise dinin merkeze çekildiği bir fıkıh kitabı olması hasebiyle son iki madde de görüldüğü üzere dinle irtibat daha sıkı kurulmuştur.

Disiplin değişikliğinin etkisinden söz etmeyen Hacı Hasanzâde üçlü tasnifin sorunlu olduğunu düşünmektedir. Ona göre fiil ile ilişkili değerlerin tartışıldığı bir zeminde fiillerden farklı bir

¹⁴ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, Süleymaniye Kütüphanesi, 2844, 48^b-63^b. Makalede [h. 916/m. 1516] tarihinde istinsah edilmiş, müellifin hayatına en yakın tarihli el yazma nüsha kullanılacaktır.

¹⁵ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-müntehâ*, thk. Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2/40.

¹⁶ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 2844, 50^b.

¹⁷ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi (metin-çeviri)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/313.

¹⁸ Adudüddin İcî, *Şerhi Muhtasari'l-müntehâ* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2/35.

kategoride bulunan sıfatları işin içine taşımak doğru değildir. Üstelik farklı sıralarda sayılan amaç (garaz) maddesi yerine başka kimseler tabiatı veya maslahatı esas almışlardır. Bir şeyin insanın amacına uygun olmasıyla tabiatına uygun olması farklıdır. Kimileri sıfatların kapsamını genişleterek içine ferahlık, huzur, gam gibi duygusal nitelikleri dâhil etmiştir.¹⁹ Görüldüğü üzere Hacı Hasanzâde'ye göre değerlerin tamamını üçlü tasnif ile karşılamak yetersiz kalmıştır. Alternatif yeni bir tasnif sunmayan Hacı Hasanzâde, meselenin derin kelâmî köklerini araştırmak adına İslam düşüncesinde geliştirilmiş iki ana ekolün yaklaşımlarını özetlemiştir.

Mu'tezile ve Eş'arîlerin fıkıh usulünde mütekellim metodun mensupları olmak bakımından birleştikleri bilinen bir husustur.²⁰ Fiillere karşılık verilebilecek hükümleri beş kategoride toplamak her iki ekolde aynıdır.²¹ Ayrılık fiilin alacağı hükümlerin fiillerdeki varoluş tarzındadır. Mu'tezile'ye göre dinin emirleri ve yasakları hüküm koyucu değil, hükmü keşif edicidir.²² Bu anlamda özneye bağlı emirlerin yeniden inşa edici bir fonksiyonu yoktur. Dinin emirleri hükümleri açıklayıcı bir rol oynamaktadır. Sözelimi emaneti iade etmek ile bu davranışın zorunlu olması, yine emanete ihanet etmek ile ihanetin yasak olması, en azından hüküm olarak dinden önce de beraber bulunmaktadır.²³ Din, fiillerin özünde zaten bulunan hükümlere işaret ve delalet etmektedir.²⁴ Din, fiillerdeki hükümleri yeni baştan inşa ve icat ediyor değildir.²⁵

Mu'tezile'de fiiller ile değerler birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Değerler öznenen ziyade nesneye bağımlı gözükmektedir. Hükümler insan fiilleriyle daraltıldığında iyinin tarifine "sevap istihkakı", kötüye de "ikâb istihkakı" ilave olarak eklenmiştir.²⁶ Fiillerin failine karşılık olarak verilmesi öngörülen sevap-ikâb uzaktaki ahiretle, medih-zem ise yakındaki dünya ile kayıtlanmıştır. Değerler, dinin bildirimleri olmaksızın, fiillerin özünde kabul edildiğinde insanın onları tanımasının önü açılmış olacaktır. İnsan aklı, kendinden başka bir mercie başvurmaksızın fiilin kendisine bakarak onun değerini genel olarak bilir.²⁷ Bir şeyi genel olarak bilmek, kaba ve yüzeysel bir biliş imler. Bu nedenle genel biliş tarzı, bünyesinde eksiklik barındırır.

¹⁹ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 51^a.

²⁰ Mütekellim metodu ile telif edilen dört temel kitaptan ilk ikisi Mu'tezile menşeli, diğer ikisi ise Eş'arî kökenlidir. Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Umed'i*, onun şerhi olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed'i* burada önemlidir. Bunlarla bağlantılı olarak İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *el-Burhân'ı* ve Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sı kaleme alınmıştır. Bk. Ayşegül Yılmaz, *Fıkıh Usulünde Husün-Kubuh: El-Mu'temed ve el-Mustasfâ Karşılaştırması İşığında* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 3.

²¹ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-muntehâ*, thk. Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2/38.

²² Mu'tezile'de dinî ve fikhî kurallar Beş Esas (*Usûlü hamse*) üzerine inşa edilmektedir. Beş esasın kavranması dine bağlı değildir. Bk. Kâdî Abdülcebbar Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/207.

²³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 1/71.

²⁴ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 51^b.

²⁵ Dinden önce bulunan hükümler ve değerler anlayışı çok önemlidir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usuli'l-fikh*, thk. Halîl el-Meyyis (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403), 2/207. Zira bu anlayışa göre Tanrı temel değerleri değiştiremez. İmanın kötü, küfrün iyi olduğu bir dünyayı Tanrı yaratamazdı. Tanrı'nın yapmadığı ve yapmayacağı maddelerin sayıldığı bir öğreti, bu yorumu fazlasıyla hak etmektedir. Hüseyin Maraz, *Mutezile'de Mükafat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 84. Allah ve insan ahlâkî değerler konusunda eşittir. Sibel Kaya, *Mu'tezile'de "Vücûb Alellah" Düşüncesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 21.

²⁶ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 51^b.

²⁷ İyi ile kötü farkını genel olarak bilmek zarurîdir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 2/21.

Mu'tezile'de insan aklı, fiillerin özündeki değerini kimi zaman genel olarak, kimi zaman ise tam olarak bilir. Sözelimi zararlı yalanın kötü olması zorunlu olduğu için, akıl ondaki kötü değerini tam olarak bilir. Başka hiçbir dış etken bunun değerini değiştiremez.²⁸ Mu'tezile'ye göre insanın varlık ve bilgiyi biliş tarzı ile ahlâkî değerleri biliş tarzı aynıdır.²⁹ Bilginin taksimi zorunlu ve nazariyedir. İnsan fiillerdeki bazı değerleri zorunlu olarak, diğer bazılarını ise nazari olarak bilmektedir.³⁰ Mu'tezile'de akıl hâkim, din mahkûmdur.³¹ Bunun anlamı temel ahlâkî değerler bağlamında akıl yasa koyar, din bu yasaları açıklar, şeklinde anlaşılmalıdır.

Dini referans alan Eş'arîler, yukarıda anlatılan Mu'tezilî yaklaşıma kökten karşıdırlar. Eş'arî öğretiyeye göre Mu'tezile'nin bahsettiği anlamda iyi-kötü diye bir şey yoktur. Eş'arî öğretide kötü; dinen yasaklanmış olandan ibarettir, iyi bunun tam tersidir. Fiillerin kendisinden kaynaklanan sıfatları yoktur. Din, fiildeki değerleri keşif etmez, bilakis değerlerin ana merci dindir. Fiilin iyi ve kötü değerlerinden birini kazanması, dinin aracı olmasıdır. Emir ve yasaklar kendi aralarında değiştirildiğinde iyi-kötü de onlara simetrik biçimde yer değiştirecektir.

Eş'arî düşünce sisteminde değerlerin dinden bağımsız bir varoluş tarzları yoktur. Bu nedenle insan aklının hüküm koyma yetkisi yoktur. Fiillerdeki değerlerin belirli bir varlığı ve sabitesi olmadığı için ölçüt din olmalıdır. Aslına bakılırsa Eş'arî yaklaşımın geç dönem öncü temsilcisi Cürcânî "Hâkim akıl değil, dindir" ibaresinin yanlış anlaşılması gerektiğini bildirmiştir.³² Akıl kendi ve fizik dünya bağlamında birçok şey üzerine hüküm vermektedir. Mesele; iki nesnenin birbirine benzer veya başka olması gibi duyu verileri ve akıl sayesinde bu hükümleri dinden bağımsızca insan aklının vermesindedir.³³

Eş'arî, insan aklının verdiği tüm değerleri toptan yok saymamaktadır. "Akıl hâkim değildir", demek Allah'ın hükmünü akıl dinden bağımsız bilemez, demektir. İnsan, fiillerden herhangi biri üzerine verdiği değer, Allah katındaki değerle eşit olduğunu savunmamalıdır. İnsan aklının Allah'ın hükmünden önce bir hükmü yoktur.³⁴ Aklın verdiği değerden yola çıkarak dinin de aynı değerle örtüşmesini iddia etmek yanlıştır. Yoksa insan aklı gerçekten varlık, bilgi ve ahlak alanında birçok yargıyı dinden bağımsız verebilmektedir.

Eş'arî ve Mu'tezile dizgelerinde dinî emir ve yasakların mahiyeti farklıdır. İlkinde emir ve yasaklar; iyi-kötünün kurucu (*mûcib*) ilkesidir.³⁵ Emir-nehî bir şeyin değerini belirleyici asıl unsurdur.³⁶ Bu

²⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 2/15.

²⁹ Tanrı'nın tevhidini ve adaletini bilmek zarurî değil, nazariyedir. Bu nedenle ayrıca istidlal edilmesi gerekmektedir. Kādî Abdülcebbar Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/717.

³⁰ Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 166.

³¹ Din, aklın temel çalışma prensiplerine aykırı veya akla ters hiçbir hüküm getirmemiştir. Din için mahkûmiyet burada tahkir değildir, aklın değerleri ile dinin değerlerinin uyumunu göstermektedir. Akıl, dinin ölçülerine uygun benzer değerlere hükmedebilir, mahkûmiyet bu anlamdadır. Aklın, insan ve Tanrı için geçerli temel ahlâkî değerleri belirleyici gücüne istinaden böyle uç bir tabir özellikle seçilmiştir. Burada zulüm, yalan vb. temel ahlâkî değerler tespit ve tahkim edilmektedir. Tabirin temel değerler dışında kalan tali değerleri kapsamadığı hatırlatılmalıdır. Tabirin orijinali şöyledir: "الحاكم هو العقل والشرع هو الكاشف". Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 51^b.

³² Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*, 2/39.

³³ Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*, 1/69.

³⁴ Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*, 2/42.

³⁵ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 50^a.

³⁶ Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu, 2007), 186.

asıl unsur dikkate alınmaksızın herhangi bir değerden söz edilemez. İyi-kötü değerlerini bilmek dine bağlıdır. Dinden bağımsız bir akıl, değerleri idrak edemez. Mu'tezile'ye göre dinî emir-nehiyler (*delîl*), iyi-kötüyü (*medlûl*) gösteren işaretlerdir. İyi-kötü değerler, dinden ve bağımsız nesnel bir şekilde fiillerde bulunmaktadır. Akıl, bu nesnel değerleri herhangi bir dine müracaat etmeksizin bilmektedir. Aklın hâkimiyeti, bu anlamda dünyevi fizik ve uhrevî metafizik değerler alanına teşmil edilmektedir.³⁷

Hacı Hasanzâde Eş'arî-Mu'tezile anlatımından sonra Hanefî mezhebin problemiyle ilgili pozisyonunu izah etmektedir: Hanefîlerin bir kısmı Allah'ı tanımak (*marifetullah*) konusunda Mu'tezile'nin yaklaşımını benimsemiştir.³⁸ Nitekim kelâm ve fıkıh kitaplarında Ebu Hanife'nin "Dış (*âfak*) ve iç (*enfus*) âleme tanık olmuş bir kimsenin bunları yaratana cahil kalması mazur görülmez" sözü yaygınca aktarılmaktadır.³⁹ Fark edileceği üzere burada yaşamı düzenleyen fıkıh-şeriat ile düşünce dünyasını tanzim eden itikât-akide tefrik edilmektedir. Hacı Hasanzâde'nin bildirdiğine göre İmam Mâtürîdî, Ebu Hanife'nin bu sözünü, akıl bâliğ herkesin Allah'ı tanınması vâciptir, şeklinde yorumlamıştır.⁴⁰

Emir ve iyiyi işaret eden ve işaret edilen olarak anlayanlar arasında başta Mu'tezile, İmam Mâtürîdî dâhil Hanefîlerin kahir ekseriyeti, Şafîîlerin bir kısmı ayrıca İslâm dışında sayılsa bile konuyla ilgili aynı yaklaşımı paylaşan Sümeniyeye ve Berâhime vardır. Bunlara göre din gelmeden önce iyilik-kötülük genel itibarıyla bilinmektedir. Akıl bu bilgisine istinaden kendisini bu ahlâkî erdemlere uygun yaşamakla yükümlü görmektedir. Akıl bildiği iyiliklerin başında iman, doğruluk, ihsan, adalet ve ibadetlerin aslı olan nimet verene şükür gelmektedir. Temel kötülükler ise küfür, yalan, zulüm gibi davranışlardır. Bunların temelinde yatan asıl neden, şükür etmemek veya nankörlüktür.⁴¹

³⁷ Namaz, oruç ve zekât vb. dinin belirlediği değerler kapsamındadır. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 123.

³⁸ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 50^a.

³⁹ Kelâm kitaplarının kronolojik sırasıyla Ebu Hanife atıfları: Ebu Şekur es-Sâlimî [öl. 460/1068], *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Beirut & İstanbul: Dârü İbn Hazm & İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017), 52. Ebü'l-Yüsr Pezdevî [öl. 493/1100], *Usulü'd-din*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963), 217. Ebü İshâk Rüknu'ddîn b. Saffâr [öl. 534/1139], *Telhisü'l-edille li-kavâidi't-tevhid*, thk. Angelika Brodersen (Beirut: el-Ma'hadü'l-Almani li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye [Orient-Institut Beirut], 2011), 132. Nureddin es-Sâbûnî [öl. 580/1184], *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (Beirut & İstanbul: Dâru İbn Hazm & İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2014), 348. Ayrıca fıkıh kitaplarının kronolojik atıfları: Ebü'l-Muzaffer b. Abdilcebâr Temîmî Mervezî Sem'ânî [öl. 489/1096], *Kavâtü'l-edille fi'l-usûl*, thk. Hasan İsmail (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2/45. Ebü Bekr Alaeddin Ebü Bekr b Mes'ud b Ahmed el-Hanefi Kasanî [öl. 587/1191], *Bedaiü's-sanai' fi tertibi's-şerai'* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 7/132. Alaüddin Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrü'l-islâm el-Pezdevî: Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4/330. Abdülâlî es-Sehâlevî el-Ensârî Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamât fi şerhi Müsellemi's-sübât* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 1/25.

⁴⁰ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 50^a.

⁴¹ Yukarıda sayılan ahlâkî değerler hakkında şöyle bir yorum yapılabilir: Sözü edilen davranışları ifade eden kelimeler tümel kavramlardır, din ve toplum beklentilerinin karşılanması amacıyla dönemin tartışma dünyasının örneklerinden seçilmiştir. Yaşanılan şartlar değiştiğinde insan aklının, bu örnekleri değiştirebileceği göz önünde tutulmalıdır. Örnek verilen kelimelerin anlamları genişletilmeye elverişlidir. Kendisine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkasına yapma bir davranış tarzı olarak zulüm kavramından üretilebilir. Adalet kavramından, kendine nasıl davranılmasını istiyorsan duygudaşlık yap ve diğerlerine öyle davran ilkeleri türetilebilir. İhsan kelimesi de böyle derinleştirilmeye açıktır. Başkasına iyi davranmak ve diğerlerine iyilik yapmak anlamına gelen ihsan, fiil olarak kullanıldığında gramer olarak nesne almalıdır. Geçişli fiil de denilen ihsanın bu yapısından insanın çalışan ve üreten bir varlık olmasının iyi olduğu dahi intaç ettirilebilir.

Düşünce geleneklerinden belirli birini açıkça seçmediği görülen Hacı Hasanzâde'nin konuyla ilgili birtakım göndermelerinden onun Hanefî-Mâtürîdî dizgeye yakın durduğu söylenebilir. O, hâşiyesinin baş tarafında meşhur bir ayetin anılan yaklaşımın yanında durduğunu ifade etmiştir: “Allah adalet ve ihsan [ahlakını] emreder, haksızlık ve ahlaksızlığı ise yasaklar”⁴² ayeti dinden önce iyi-kötünün varlık olarak bulunduğunu desteklemektedir. Fakat Hacı Hasanzâde, hâşiyesinin son tarafındaki aktarımına göre bu ayetin delaleti, Eş'arî için zâhir seviyesinde kalmıştır.⁴³ Onlara göre kesin/katı seviyeye ulaşmayan bu ayet, meseleyle ilgili tarafların hiçbirini açıkça desteklememektedir.

Hacı Hasanzâde Mâtürîdî-Hanefî ekolün hüsn-kubuh ve insan fiilleri anlayışında Eş'arî'den çok Mu'tezile ile paydaş olduklarını düşünmektedir. Hanefîlerin hikmet, ihsan ve adalet temelli ilahiyat anlayışları, onların insanın gücü üstünde sorumlu tutulması “teklif-i mala yutak” sorunundaki pozisyonlarına istikamet çizmiştir. Bu tutumlarıyla Hanefîler, temel ahlâkî değerlerin dine bağlı olmadan bilinmesinin önünü açmıştır. Hacı Hasanzâde açısından Hanefî ekol müntesiplerinin savundukları yaklaşımları, her ne kadar lafız bakımından açıkça dile getirmeseler dahi, mana bakımından Mu'tezile'nin öne sürdüğü Tanrı için zorunlu (vücûb) ahlâkî ilkelerin mevcudiyetini kabul etmeye doğru varmıştır.⁴⁴

Hacı Hasanzâde'nin ilgi duyduğu ekollerin ayrımlarını önemseydiği diğer bir husus, değerlerin Tanrı ile ilişkisidir. Kendisinden bahsedilen ekoller; Eş'arî-Mu'tezile ve bunlarla karşılaştırılan Hanefî mezheptir. Burada Mâtürîdî yerine Hanefî isminin kullanılması ilk iki ekolün doğrudan muhatabı konuma yerleştirilen tercihi göstermesi açısından önemlidir. İslâm itikadının gereğince her ne ekol olursa olsun “Tanrı iyidir.” önermesi ortak zemindir. İyi Tanrı'nın açılımı istisnasız ilâhî fiillerin tamamının iyi değerli olmasıdır. Tanrı kötülük yapmaz, vâcibi de terk etmez; Tanrı ne yaptıysa veya her ne yapacaksa hepsi iyidir ve iyi olacaktır. Hacı Hasanzâde İslâm dairesindeki tüm düşünürlerin ilâhî fiillerin iyi olmasında hemfikir olduğunun altını çizmiştir.⁴⁵ İslâm mensuplarından, ilâhî fiillere kötü değer atfeden bir mezhep yoktur. Tartışma burası değildir. Tartışmalı olan Tanrı'nın iyi olmasını temellendirme yollarının farklılığıdır.

Hacı Hasanzâde'ye göre ahlâkî değerlerin kaynağını din ile açıklayan Eş'arîler'in hüsn-kubuh yaklaşımı, onların Tanrı anlayışına yön vermiştir. Benzer bir durum Mu'tezile için de geçerlidir. Mu'tezile'ye göre Tanrı için kötü vardır,⁴⁶ ama Tanrı bu kötünün kötü olduğunu bildiği ve onu yapmaya muhtaç olmadığı için kötülük yapmaz.⁴⁷ Keza olması gereken vâcibi de Tanrı eksik bırakmaz, yerine getirir.⁴⁸

Eş'arîler'de Tanrı'dan önce veya Tanrı'dan bağımsız kötülük değeri ve vâciplik yoktur. Tanrı değer belirleyicidir. Tanrı hangi fiili yaparsa yapsın fiilin değerini bilahare yine kendisi belirlediği veya belirleyeceği için ilâhî fiiller kötü olamaz. İyi-kötü değerleri dine bağlı olduğu için ilâhî fiillerin kötü olması ve Tanrı'nın bir şeyi eksik bırakması tasavvur edilemez. Tüm varoluşun asıl nedeni

⁴² en-Nahl, 16/90.

⁴³ Hacı Hasanzâde, *Hâşîye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 2844, 63^a.

⁴⁴ Hacı Hasanzâde, *Hâşîye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 2844, 63^b.

⁴⁵ Hacı Hasanzâde, *Hâşîye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 52^a.

⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 1/217.

⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 2/11.

⁴⁸ Hacı Hasanzâde, *Hâşîye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 52^a.

Tanrı'dır. Varoluşun bağımlılığına benzer bir bağımlılık değerler için de söz konusudur. Varı var yapan Tanrı, iyiyi de iyi yapmıştır.

Hacı Hasanzâde Hanefiler'in üzerinde durduğu kadar Eş'arî ve Mu'tezile üzerinde durmamış gözükmektedir. Hâşiyedeki ilgili pasajın hacmi dikkate alındığında o, Eş'arî-Mu'tezile arasında Hanefiler'in sorunla ilgili pozisyonunu belirginleştirme uğraşısındadır. Fakat burada sorun; Eş'arîler ile ayırım sayılmayacak açıklamaların, Hanefiler'in hanesine yazılmasıdır. ilâhî fiiller neden kötü değildir? Sorusuna verilen; "Allah mülkünde alelîtlak maliktir, mülkünde mutlak surette mutasarrıftır, Allah dilediği yapar" yanıtı Hanefilere nispet edilmiştir.⁴⁹ Oysa bu yanıtta Hanefilerle Eş'arîler ortaktır. ilâhî fiiller, yine ilâhî iradeye bağlıdır. Tanrısal fiiller için gaye illet yoktur. İrade-murâd ilişkisi illet-malul irtibatından farklıdır. Aksi halde Tanrı için ulaşılması gereken bir hedef çizilmiş olurdu. Tanrı için elde edilmesi beklenen bir mükemmellik onun kemaline terstir. Çünkü Tanrı zatında ve failliğinde tamdır. Tanrı için bir tamamlanma süreci tasavvur etmek yanlıştır. Fakat bu cümleler, ekollerin ayrımlarını vermede başarılı değildir.

Hanefiler'in ilâhiyat meselelerindeki hikmet temelli yaklaşımlarını kullanmak, onları diğer ekollerden ayırt etmek için seçilecek en doğru yoldur. Hacı Hasanzâde açıklamalarının son kısmında bu yola girmiştir. Buna göre Hanefiler'de ilâhî fiilin kötü olması imkânsızdır.⁵⁰ ilâhî fiillerin sonuçlarındaki oranı dikkate almak çok önemlidir. Yaklaşımın diğer bir ilkesine göre insan aklı, ilâhî fiillerin bütün ayrıntısını tamamıyla kuşatamaz. Her ne olursa olsun ilâhî fiiller hikmet ve maslahat üzere seyredir. Ancak her fiilin arkasında duran hikmet, insan aklı tarafından idrak edilmeyebilir. Klasik deymiyle bir şeyi aramak ama bulmamak, o şeyin var olmadığı anlamına gelmez, getirilemez.

2. İnsan Fiillerine Mâtürîdî Yaklaşım: Mukaddimât-ı Erbaa Kuramı

İslâm düşüncesinde Tanrı-insan irtibatını düzenlerken iki farklı varlık boyutu dikkate alınmıştır. Özne veya nesne olarak iki varlık tarafı olmaksızın bir irtibattan bahsedilemeyeceği aşikârdır. Bir tarafta mutlak kudret, irade sıfatlarıyla Tanrı, diğer tarafta yine kudret sayesinde iradeli davranışlar sergileyen insan vardır. ilâhî irade ile beşerî iradenin ilişkisi çerçevesinde iradelerin varlığı, anlamı, kapsamı da irdelenmelidir. İrade sorunu etrafında pek çok felsefe ve kelâm ekollerinin teşekkül etmesi, tek mezhep içinde dahi kişilere özel nispet edilen yaklaşımların mevcudiyeti meselenin zorluğuyla açıklanmalıdır.⁵¹

Tanrı-insanın iradesi bağlamında boyut genişletilebilir ama kader, fiil, teklif, imtihan ve ahiret meseleleri öne çıkmaktadır. Meselenin mahiyetini belirlemeksizin çözüme girişmek anlamsızdır. İçinde yoğunlukla dinî kavramların geçmesi sorunun çözümünde ayetlerin kullanılmasına yol açmıştır. Müteahhir dönemdeki kelimciler, her fırkayı destekleyen ayetlerin bulunduğunu ve bulunabileceğini açıkça izah etmiştir.⁵² Her ne kadar dini ilgilendirse de mesele aklîdir.

⁴⁹ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 52^a.

⁵⁰ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 52^a.

⁵¹ Ebu Hanife şöyle demiştir: "Beni ihtiyar meselesi ihtiyarlattı." Abdulazîz el-Hamid el-Ferhârî, *en-Nibrâs: şerhu şerhi'l-akâid* (İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009), 384.

⁵² Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, thk. Abdüsselâm Şennâr (Mektebetü Dârü'd-Dekkâk, 2007), 112. el-Ferhârî, *en-Nibras*, 383.

Farklı değişkenler dikkate alınarak çeşitli sınıflandırmalar bir kenara alınacak olursa sorun Tanrı-insan ikilemini açıklamaya dönüktür. Çoğu kez iki uçlu paradoks görünümünde sunulan sorunu çözümsüzlüğe mahkûm etmek kelâm sisteminde yadsınmıştır. Kelâm sisteminin beklentisine göre mesele bir seviyeye kadar tartışılmalı ve tarafların varlıksal, hukukî ve ahlâkî haklarını ihlal etmemelidir. En azından meselenin çıkmazlarını kendisine dayanak yaparak insanın veya Tanrı'nın inkâr edilmesinin önüne geçilmelidir. Bu bakış açısıyla müteahhir kelimacıları bir yandan kaderi ispata çalışırken, diğer yandan cebri ıskata çalışmıştır. Tanrı'nın mutlak kudret ve iradesinin kâinatla doğrudan ilişkisini kurmak için kadere yaklaşmak, insanın sorumlulukla bağıni tesis etmek için cebr anlayışından uzaklaşmak gerekli görülmüştür.

Meselenin aklî olması geleneğin gücünün göz ardı edilmesini gerektirmemiştir. İslâm düşüncesini belirleyici otorite isimlere nispet edilen “*cebr ve tefviz yoktur*”⁵³ ünlü sözü sunulan çözümlerin merkezinde üst ilke olarak her daim korunmuştur.⁵⁴ Tabir edilen ilkeyle bağdaşmayan yorumların veya onunla ters düşen söylemlerin deyim yerindeyse üstü bir kalemde çizilmiştir.

Birbiriyle bağlantılı dört önermeden oluşan *Mukaddimât-ı Erbaa*; Tanrı'nın fâil-i muhtar olarak kavranmasına hâlel getirmeksizin insanın fâil-i muhtar oluşunu temellendirmek için kurgulanmıştır. Tanrı iradesinin sonucu ile insan iradesinin sonucu fiil kavramında düğümlenmektedir. Öyleyse problemin çözülmesi, iradeyle ilişkili fiilin tahlil edilmesine bağlıdır.

2.1. Birinci Önerme: Fiilin Anlam Alanı

Tanrı'nın fiili, kendinden başka var oluşun tamamı ise bu kapsamda insan fiillerinin durduğu yeri tespit etmek gerekmektedir. *Mukaddimât-ı Erbaa* kuramı uyarınca bir olgu olarak fiilin başlangıç ile süreç olmak üzere iki anlamı vardır. Dışta dünyada var olmayan başlangıç aşamasındaki fiil, tasarlanan yokluk (*adem*) anlamındadır. Kök (*masdar*) anlamıyla fiil, henüz varlık kazanmamıştır. Süreç anlamındaki fiil ise kökten türemiş (*hâsil bil-masdar*) ve varlık kazanmış *hale* karşılık gelmektedir. Anlatılanın örneğini hareket ile hareketli oluşturmuştur.⁵⁵ Hareketin kendi fiil, hareketli oluş da fiildir. Her ikisi de fiildir. Fark biri nesnesiz fiil, öteki nesneli fiil olmasıdır. Öyleyse fiilin fiil sayılması mutlaka dış dünyada var olmasını gerektirmez.

Mutlak anlamda hareket aklın hareketliden türettiği görelî/itibarî bir varlıktır. Fakat hareketin ister zihindeki isterse dış dünyadaki durumu dikkate alınsın akıl, her iki varlık düzeyindeki hareketle iradeyi ilişkilendirebilmektedir. İrade edilenin (*murâd*) olduğu yerde fiil mevcudiyetini bilmek açıktır. Ancak tek başına iradenin olduğu yerde fiilin mevcut olmaması açık değildir. Dış dünyada hareketlilerin fiilleriyle karşılaşan akıl, fiil ile fâil arasındaki ilişkiden hareketin kök anlamını çıkarmaktadır. Kök anlamdaki fiil dış dünyada var olmamasına rağmen akıl onu *itibarî*

⁵³ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 50^b.

⁵⁴ Üstüvâî en-Nîsâbü'rî [öl. 432/1040], *Kitabü'l-İtikad: Akidetun merviyeye anhu el-İmamü'l-Azam ve'l-haberî'l-a'lam el-ekdam siracü'l-ümme, kaşifü'n-nime, el-mahsus bi-ayeti'l-kerimi'l-mennan Ebi Hanife en-Nu'man*, thk. Seyit Bahçivan (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 119. Saffâr, *Telhisü'l-edille li-kavâidi't-tevhid*, 400. Şemsüddîn b. Eşref Semerkandî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Şahâ'if*, thk. Abdullah İsmail & Muhammed Ayyâd (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2015), 2/1282.

⁵⁵ Sadruşşerîa, *Tavzîh şerhi'tenkiş*, 1/381.

varlık olarak üretmektedir. Akıl, hareket eden bir kişiye tanık olduğunda kurgusal hareketi nasıl elde etmektedir?

Aklın itibar ettiği kurgusal hareketin dış dünyada mevcut olmasını engelleyen durum teselsüldür. Zira itibarî hareket dış dünyada mevcut olacak olsa onun için de bir irade gerekecektir. Böylece insan akli, gözlemlediği son hareketten baş tarafa (*mebde*) doğru bir zincirlemeye düşecektir. Fakat hariçte gerçek mevcutların ilk tarafa (*mebde*) doğru sonsuza uzanması yanlıştır. Fiili iki anlama ayırmak sonsuz teselsülün iptal edilmesine bağlıdır.⁵⁶

Hacı Hasanzâde teselsülü iptal eden en güçlü kanıt olarak sunulan *Burhân-ı Tatbîk*'i kelâm-felsefe ekollerinin duyarlılıklarını ve koşulan farklı şartlarla birlikte *Şerhu'l-Makâsîd ve Hâşiyeye-i Tecrîd*'den yardım alarak uzun uzadıya anlatmakta ve sorunlara işaret etmektedir.⁵⁷ Ayrıca isim vermeden göndermede bulunduğu ve muhtemelen kendi döneminde yaşayan ulemanın mesele ile ilgili ortaya attıkları görüşleri değerlendirmektedir. Özetle Tanrı'dan başka mevcut olanları temsil eden hâdis veya mümkün varlık sonsuz olamaz. Evren ve kâinat sonsuz değildir. Zaman ve mekân sonludur. Evrenin sonsuz olması mümkün değildir. Çünkü bu insan evrenin bir tarafında yaşamaktadır. Sonsuzun bir tarafı olmayacağına göre ya insan kendi sonlu varlığını inkâr edecektir, ya da evrenin sonsuzluğu yanlıştır olmalıdır.

Teselsülün iptal edilmesi sonsuza bir eklenemeyeceği, sonsuzun bir tarafı olamayacağı ve iki sonsuzdan birinin diğerinden daha fazla veya eksik olamayacağı üzerine kuruludur. Bu yarguların tamamı bedahet fikrine dayandırılmaktadır; “sonsuzun bir tarafı yoktur” önermesi bedîhî olarak doğru kabul edilmektedir. Hacı Hasanzâde anlatılanları sonsuz Tanrı ile sonlu evren anlayışının bir tezahürü olarak görmektedir.⁵⁸ Onun farklı açılardan dile getirdiği sorunlar, sürekli evren anlayışının Tanrı'nın sonsuzluğunu zedelemeyeceğini imâ eder gibidir.

Sonsuz ilâhî iradenin varlığından kuşku duyulmamasına rağmen evrenin sonlu, sonsuz veya sürekli olması tartışmaya açıktır. *Mukaddimât-ı Erbaa* kuramına göre ilâhî iradenin sonsuz olmasına rağmen hariçte mevcut olmaması Eş'arî dizgede çok daha anlaşılır bir durumdur. Çünkü onlara göre *tekvin* hariçte mevcut olmayan bir şeydir.⁵⁹

2.1.1. Tekvin Tartışmasının Sınırları

Tanrı-evren irtibatını tesis ederken felsefeciler kadîm Tanrı ve kadîm evren yaklaşımlarına imkân tanıyan vâcip-mümkün kavram çiftlerini kullandıkları bilinmektedir. Kelâmcılar sonsuz Tanrı ve sonlu evren öğretisini destekleyen kadîm-hâdis çiftini önceki kavram çiftine tercih ederler. Sadrüşşerîa'nın mensubu bulunduğu Hanefîler ise Tanrı-evren ilişkisinde tekvin-mükevven kavramlarını öne çıkarmışlardır.

Birinci önerme tümel bir kavram olarak iradenin, irade edilenden ayrıştırıldığında dışta mevcut sayılmasını iptal etmektedir. Sadrüşşerîa için hariçte mevcut olmayan bir varlık tarzı olarak irade; Eş'arî'deki tekvin kavramına benzemektedir.⁶⁰ Çünkü Eş'arî'de tekvinin hariçte varlığı yoktur.

⁵⁶ Tefâtâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, 1/380.

⁵⁷ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 54^a. *Burhân-ı Tatbîk* meselesini tartışan bir kaynak: Öztürk, *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)*, 122-125;

⁵⁸ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 55^a.

⁵⁹ Sadrüşşerîa, *Tavzîh şerhi'tenkîh*, 1/381.

⁶⁰ Sadrüşşerîa, *Tavzîh şerhi'tenkîh*, 1/381.

Tekvin tartışmasının buraya sokulması *Mukaddimât-ı Erbaa*'yı şerh eden Teftâzânî'ye göre yerinde bir hamle değildir. İlâhî iradeden farklı olmak üzere hariçte mevcut kadîm tekvin kabul etmemek, hâdis tekvini yok saymak anlamına gelmez. Eş'arî iradeden başka kadîm tekvini ilave bir sıfat olarak tanımazken, kâinatın kendisi olan hâdis tekvini tanımaktadır.

Burada temel ilke tekvin tartışması değil, teselsülün iptal edilmesidir.⁶¹ Hacı Hasanzâde tekvin kavramının Eş'arî'deki anlamını tahkik ederek Teftâzânî'ye hak vermektedir.⁶² Tanrı'nın evreni yarattığındaki ilişkinin kendisi (*taalluk*); kudrete nispet edildiğinde zorunluluk, kâdir'e nispet edildiğinde yaratma, tekvin vb. isimler almaktadır. Dolayısıyla Tanrı-evren ilişkisinde ilim, kudret ve irade yaratma olayını açıklamak için yeterli gelmektedir. Kudret sıfatına sahip Tanrı irade ettiği için vakti geldiğinde evreni yarattı. Artık sözü edilen ilişkiyi açıklamak için ilave bir tekvin sıfatına yer kalmamıştır. Ancak Hacı Hasanzâde'ye göre hâdis tekvinin konumu belirsizdir.⁶³

Hâdis tekvinin yeri için üç farklı konum öngörülebilir: Tanrı, insan ve evren. Hâdis tekvin, Tanrı'nın zatında ise bu, Tanrı'nın sonlu olmasını gerektirmektedir ki kesinlikle yanlıştır. Hâdis tekvinin insanda olması Eş'arî mezhebiyle uyumsuzdur. Çünkü o, insanın kudret ve iradesini açıklarken tesirsiz kesb'ten başka bir kavram kullanmamıştır. Tesir, yaratma anlamındaki kudrettir. Ona göre insanın kudret ve iradesini fiile yaklaştırması (*mukarenet*) kesb'tir. Mukarenet dış dünyada mevcut değildir.⁶⁴ İnsanda fiile katkı verecek veya tesir edecek bir potansiyel yoktur. İnsan, fiilin kendisinde gerçekleştirildiği *mahalden/öznenen* ibarettir.

2.2. İkinci Önerme: Mümkün-Mucit İrtibatı

Birinci önermede fiilin mahiyeti nesnel ve nesnesiz olmak üzere iki kategoriye ayrılmıştı. Evrenin başlangıç tarafına doğru teselsülün son bulmasıyla nesnel fiilden, nesnesiz fiile geçiş sağlanmıştı. İster ilâhî, ister beşerî fiil olsun fiilin, fiil olması bakımından öznenen bağımsız olamayacağı vurgulanmıştı. İkinci önerme bu noktayı biraz daha bariz kılmak için düzenlenmiştir.

Fiil, her hâlükârda mümkün varlık kategorisindedir. Vâcib, mümkün ve mümteni; aklın varlık ve bilgi bakımından hükümlerini oluşturmaktadır. Mümkün varlık kendinden başkasına bağlı olan bir varlık türüdür. Mümkün varlığın mahiyetine ilişkin tartışmalar sözü edilen bağlılık biçimini belirleyicidir. Mümkün kendisi bakımından var ve yok olmaya elverişlidir, varlığa ve yokluğa özü itibarıyla eşit mesafededir. Eşitliği değiştiren Tanrı'nın mümkünle ilişkisi aslında Tanrı tasavvurunu etkilemektedir.

Felsefe ve kelâm yaklaşımlarının her ikisine göre de varlığı zorunlu Tanrı, zorunluluğu mümkün aktarmaktadır. Mümkün varlığın iki yönü ortaya çıkmaktadır; mümkün bi'z-zât, vâcib bi'l-gayr. Özü itibarıyla eşit, başkası -Tanrı- itibarıyla zorunludur. Tanrı-evren ilişkisindeki "zorunluluk" kavramının ontolojik konumu felsefe ve kelâm sisteminin ayrımını vermektedir.

Her iki düşünce sisteminin birleştiği noktaya göre mümkün; zorunluluk seviyesine ulaşarak var olur, mümteni seviyesinde ise yoklukta kalır. Felsefeye göre zorunluluk seviyesine ulaşarak var

⁶¹ Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, 1/380.

⁶² Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 55^b.

⁶³ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 55^b.

⁶⁴ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 55^b.

olan mümkün, Tanrı'yı zorunlu varlık kılarken, kelâm'da zorunluluk seviyesine ulaşarak var olan mümkün, Tanrı'nın iradesinin gerekli kılması sonucudur.⁶⁵ Felsefede Tanrı'daki zorunluluk hem kendini hem mümkünü zorunlu kılarken, kelâmda Tanrı'nın iradesini pekiştirmiş ve mümkünü zorunlu kılmıştır.⁶⁶

Bahsedilen zorunluluk (*vücûb*) kavramının ontolojik üç konumu vardır: Tanrı, taalluk ve mümkün. Kelâmcılara göre Tanrı ve mümkün irtibatındaki taalluktaki zorunluluk Tanrı'yı değil, mümkünü bağlayıcıdır. Mümkünü bağlayıcı olan zorunluluk iradeyi iptal değil, ispat etmektedir. Hacı Hasanzâde'nin öne çıkardığı bir kısım Mu'tezile'ye göre zorunluluk iradeyi iptal etmektedir.⁶⁷

Mu'tezile'nin bir kısmı, müteahhir kelâmcıların tamamına karşı gelerek iradeyi ispat etmek için zorunluluk seviyesi yerine evlâlık (*evleviyet*) seviyesini önermiştir.⁶⁸ Çünkü zorunluluk seviyesine gelerek meydana gelen mümkün varlık anlayışı; fâil-i muhtar Tanrı'yı kendi iradesine mahkûm etmektedir. Fiil ve fizik-metafizik neden (*dâi*) birleştiğinde mümkün varlık evlâ seviyeye ulaşmış demektir. Mümkün varlığın meydana gelmesi için öngörülen fizik-metafizik nedenlerin evlâ seviyesine ulaşması yeterlidir, kesinkes zorunluluk seviyesine ulaşmasına gerek yoktur.

Hacı Hasanzâde Tanrı iradesindeki hassasiyetlere bina edilen bu öneriyi kelâmcıların kahir ekseriyeti gibi gereksiz bulmuştur.⁶⁹ Çünkü ona göre irade olmaksızın tam illet teşekkül etmez. İradenin yanındaki zorunluluk, illeti değil malulü zorunlu kılıcıdır. İradenin ardına kalan zorunluluk, iradeyi iptal değil, ispat etmektedir. İradenin yanındaki zorunluluk iradeyi teyit ve tahkim etmektedir.

İkinci önerme mümkünün varlık sahnesine çıkabilmesi için gerekli tüm şartları temsilen geliştirilen tam illeti temellendirmek üzere tasarlanmıştır. Şartların tamamının yerine gelişini ve engellerin tamamının ortadan kalkışını tam illet kavramı ifade etmektedir. İlet tamamlandığında mümkün varlık varlığa gelmekte, illet tamamlanmadığında ise mümkün varlık yoklukta kalmaktadır. Peki, zorunlu Tanrı ile mümkün varlık ilişkisinde kurgulanan tam illetin kapsamına hangi ontolojik unsurlar girmektedir?

2.3. Üçüncü Önerme: Hal-Mümkün İrtibatı

Mümkün her bir şeyin varlık temeline yerleştirilen tam illetin muhtevası, bünyesinde barındırdığı ontolojik öğeler üçüncü önermede araştırılmaktadır. Soruşturma, örnek bir mümkün varlık üzerinden yapılmaktadır. İkinci önerme; var olduğunda mümkünün varlığını zorunlu kılan, yok kaldığında mümkünün varlığını yoklukta bırakan cümle veya tam illeti temellendirmişti. Mümkün ve ayrıca hâdis varlıktan örnek seçilen Zeyd'in varlığı incelenmektedir. Onun varlığını zorunlu kılan unsura izâfî hâl yerleştirmek üçüncü önermenin hedefidir.

Üçüncü önerme dışarıda mevcut da olmayan, madum da olmayan, tersinden ifade edilecek olursa var da olabilen, yok da sayılabilen ontolojik bakımdan izafet içerikli yapıyı ispat etmek üzerine

⁶⁵ Sadrişşerîa, *Tavzîh şerhi'tenkîh*, 1/383.

⁶⁶ İradeden önce bulunan zorunluluk kelâm sistemine aykırıdır. İrade ile beraber bulunan zorunluluk iradeyi tahkik ve tahkim eder. İfadenin orijinali "الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له" oldukça meşhurdur. Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķâ'id*, 113. Aynı ifadeye dikkat çeken için bk. Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 56^b.

⁶⁷ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 56^b.

⁶⁸ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 56^b.

⁶⁹ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 56^b.

kuruludur.⁷⁰ Üç ontolojik seçeneğin elenmesine dayanarak dördüncü seçenek kanıtlanmış sayılmaktadır. Birinci yanlış seçenek; hâdis varlığın illetinin sırf var olanlardan oluşan kadîm olmasıdır. Hâdisin varlık illeti kadîm ise bu takdirde, ya hâdis varlık kadîm sayılacak, ya da Tanrı yok sayılacaktır. Hâlbuki hâdis varlık belirli bir zaman ve zemin içerisinde var olan bir varlıktır. Dolayısıyla hâdisin varlık illeti sırf var olanlardan oluşan kadîm değildir.⁷¹

İkinci yanlış seçenek; hâdis varlığın illetini tamamen yok olanlara (*mâdûmât*) ircâ etmektir. Yokluğun varlığı meydana getirmesi bedaheten yanlıştır. Fakat hâdis varlığın illetini araştırırken elenen en sorunlu seçenek üçüncüsüdür. Tam illet; mevcutlarla beraber madumların toplamından oluşamaz. Çünkü hâdis varlığın muhtaç olduğu varlık şartlarının tamamı yerine geldiğinde illet ayrıca yok olanlara muhtaç olamaz. Zeyd'in varlığı için gerekli varlık şartlarının tümü bir araya toplandığında artık Zeyd'in varlığı başka hiçbir şeye muhtaç olmaksızın var olmaktadır. Sonuç itibarıyla varlık şartları ne tamamen var olanlardan, ne tamamen yok olanlardan ne de bu ikisinin karışımından meydana gelmiyorsa geriye var da olabilen, yok da olabilen *hâl* ögesine ulaşılmalıdır.

Tam illetin ontolojik yapısına yerleştirilmek istenen *hâl* unsuru irade, îkâ, ihtiyar ve tesir gibi izâfî yapıdır, itibârî varlık kategorisindedir. Var ve yok arası üçüncü bir kategori ve ara form ihdasının sonu safsataya çıkmaz; dahası özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerini ihlal etmez. Zira irade ontolojik yapısı gereği kurgusaldır ve aklın bir itibarıdır. Sadrüşşerî'a'ye göre iradenin yapısı bu şekilde anlaşılmadığı takdirde filozofların zorunlu Tanrı (*mucib bi'z-zât*) yaklaşımından uzak kalmak mümkün değildir.⁷² Üstelik ona göre Tanrı'nın fâil-i muhtar sayılması, iradenin var da olabilen, yok da olabilen yapısını anlamaya bağlıdır. İrade bu yapısıyla açıklanmadığı sürece zorunlu Tanrı anlayışı kaçınılmazdır.

Üçüncü önermenin enine boyuna tartışılmasının hasılası olarak Hacı Hasanzâde, Sadrüşşerî'a'nın ilerlediği yola ve sonuçlarına katılmaz.⁷³ Hacı Hasanzâde'ye göre zorunlu Tanrı anlayışından kaçınmak için Sadrüşşerî'a gibi iradeyi illa da itibârî saymak gerekmez.⁷⁴ Zorunlu Tanrı anlayışından uzak kalmak, sürekli irade anlayışıyla da mümkündür. Hacı Hasanzâde açısından ihtiyar; taalluk etmiş bir iradedir. Bu taallukun kendisi hariçte ma'dumdur. Ancak hâdisler bakımından taalluk; sürekli (*teceddüt*) yenilenmektedir. Hacı Hasanzâde'ye göre iradenin sürekli yenilenen yapısı dikkate alındığında Sadrüşşerî'a'nın bahsettiği teolojik (*teselsül ve zorunluluk*) sakıncaların hiçbirine düşmeksizin fâil-i muhtar Tanrı anlayışı temellendirilebilmektedir. Çünkü sürekli yenilenmek teselsüle yol açmaz. Ayrıca sürekli yenilenen bir yapının zorunlu olduğu da iddia edilemeyecektir.

2.4. Dördüncü Önerme: Tercihin İşleyiş Tarzı

Fiilin çift yönlü yapısı birinci önermede, fiilinde içinde bulunduğu mümkünün mucit ile bağlantısında tam illetin varlığı ikinci önermede, tam illetin yapısında var da sayılabilen, yok da sayılabilen *hâlin*/iradenin yer alması gerektiği üçüncü önermede temellendirilmiş geriye tüm bunların işleyiş tarzını gösteren dördüncü önerme kalmıştır. Özne ile ilişkilendirilen irade, tercih

⁷⁰ Sadrüşşerî'a, *Tavzîh şerhi'tenkîh*, 1/386.

⁷¹ Tefâtânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, 1/386.

⁷² Sadrüşşerî'a, *Tavzîh şerhi'tenkîh*, 1/394.

⁷³ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 59^a.

⁷⁴ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 59^b.

ve tahsis yine öznenin bir sıfatıdır. Tanrı ve insan birer özne oldukları için tercih hakiki anlamda onların bir sıfatıdır. Aksi halde irade basit bir şevke indirgenmiş olur ki bu, öznenin özne olmasını zedeler. Öznenin zedelenmesi, insan anlamının buharlaştırılmasıdır.⁷⁵

Dördüncü önermede öznedeki irade veya tercihin ilişebileceği ontolojik alanlar belirlenmektedir. Tercihin karşısına varlıktan yokluğa doğru hiyerarşik sıra düzenine sahip muhtemel dört seçenek getirilmektedir. Bunlar varlık anlamında *rüçhân*, icat anlamında *tercih*, var ve yoka eşitlik anlamında *müsavi* ve yoka yakınlık anlamında *mercûhu*. Varlık ve icadın; var eden özne mucit olmaksızın varlık bulabilmesi bedaheten yanlıştır, ayrıca kanıtlanmasına gerek yoktur. Çünkü temel, ontoloji ve epistemolojinin elifbası sayılan özne-nesne bağlantısı üzerine kuruludur. Burayı tartışmaya açmak Tanrı'nın varlığına yönelik bir sorgulamadır. Fakat öznenin var ve yoka eşit mesafedeki *müsaviyi* veya yoka yakın duran *mercûhu* seçmesi nazarîdir ve dördüncü önermede kanıtlanmaya çalışılan nokta burasıdır.

İlk adımda tercihin hiç olmamış sayılması, insanın içinde yaşadığı dünya gerçeğine aykırıdır. Tercihin zaten var olan *rüçhâna* da ilişmesi yanlıştır. Varı var yapmak anlamsızdır. Klasik ifadeyle *tahsili hâsil* batıldır. Öyleyse tercih iki eşitten *müsaviden* bir tarafı veya daha çok yokluğa yakını *mercûhu* seçerek onları var kılmaktan ibarettir.⁷⁶ Hacı Hasanzâde'nin yorumlarını, Cürçânî'nin itirazları üzerinden yapması dikkat çekmektedir.

Hacı Hasanzâde sözü edilen eşitliğin/müsavinin nesne ve özne bakımlarından ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiğini öne çıkarmıştır.⁷⁷ Her türlü kayıttan arındırılarak mümkün nesnel ve ontolojik eşitliği ile *fâil-i hakîm* Tanrı'nın fiilindeki fizik ve metafizik eşitlik bir ve aynı değildir. Çünkü hikmet sahibi Tanrı'nın fizik (*garaz*) ve metafizik (*dâi*) hiçbir nedeni olmayan bir fiil işlediğini düşünmek yanlıştır. Nesne bakımından eşiti tercih olan, özne bakımından *râcihi* tercih olabilir. Fakat burada kullanılan *râcih* kavramı, tercihin erişebileceği muhtemel dört seçenekten *rüçhân* ile *müsavi* arasına giren beşinci yeni bir kategori koymak anlamına gelmektedir.

Tanrı'nın sırf iradesine dayalı yaratma modelinde Eş'arîler'in teferrüt ettiği imasını ihsas ettirircesine buna karşı geliştirilmiş ekollerin yaklaşımları Hacı Hasanzâde tarafından biteviye gözden geçirilmektedir.⁷⁸ İlâhî fiillerde Tanrı'ya değil, ama yaratılmışlara dönük fizik ve metafizik nedenlerin bulunması gerektiğini savunan Mu'tezile dizgesi güncellenmektedir. Ayrıca iradeli fiillerde amacı (*garaz*) şart koşan bu nedenle ilâhî fiillerde iradenin olmasını noksanlık gören ve iradenin yerine kesintisiz ezeli inayeti öneren filozofların yaklaşımlarını yeniden ısrarlı bir biçimde gündeme getirilmektedir.

Her fizik, metafizik ve teolojik çıkmazda sadece iradenin öne çıkarılarak mutlaklaştırılmasının ve tekleştirilmesinin ardında keyfilik gibi sakıncalı bir çağrışım yatmaktadır. Hiçbir amaca matuf olmayan, hiçbir hedefe hizmet etmeyen fiilin irade edilmesi insan için kötülenir ve değersizleştirilirken Tanrı için bunun iyi görülmesi, yüceltilmesi çifte standartların gözetildiği ve

⁷⁵ Sadrüşşerîa, *Tavzîh şerhi'tenkîh*, 1/399. Matürîdî gelenek insanın hakiki özne sayılması konusundan oldukça duyarlıdır. Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, 354. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 104.

⁷⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, 1/394.

⁷⁷ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 59^b.

⁷⁸ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 60^a.

ölçütlerin anlamsızlaştırıldığı bir zemine doğru kaymaktadır. Öyleyse ekoller açısından irade kavramına yüklenilen anlamların irdelenmesi gerekmektedir.

2.4.1. Eş'arî, Mu'tezile ve Felsefe'de İrade

İrade kavramı çeşitli ekollerce farklı kategorilere yerleştirilmiş ve içeriği başka anlamlar ile doldurulmuştur. Değişik teolojik duyarlılıklarla paralel biçimde iradeye yüklenilen anlamlar farklılaşmıştır. Eş'arî düşünce sisteminde her biri sıfat olan irade; kudret ve bilgiden farklı addedilmektedir. İradenin temel özelliği iki eşitten birinin tercih ve tahsis edilmesini sağlayan sıfat olmasıdır.

Hacı Hasanzâde Mu'tezile'nin konuyla ilgili kendi içinde ikiye ayrıldığını bildirmiştir.⁷⁹ Bir kısmına göre irade faydalı fiile ilişkin bilgidir. Bilgi ile irade fiili zorunlu kılmaktadır. Bu zorunlu kılıcılık *dâi* olarak da isimlendirilmektedir. Diğer kesim Mu'tezile'ye göre irade arkasından gidilen şevk anlamında bir meyildir. Sadrüşşerîa iradeyi şevke indirgeyenleri, iradenin temel fonksiyonuna zarar verdikleri nedeniyle eleştirmektedir.⁸⁰ Hacı Hasanzâde açısından Sadrüşşerîa bu eleştirisinde haklıdır.⁸¹ Ancak bu eleştiri Mu'tezile'nin bir kısmı için geçerli iradeyi bilgi ile açıklayanlar için geçerli değildir.

Hacı Hasanzâde'nin aktarımlarına göre filozoflar; bir yandan irade ile şevki tek türde eşitleyen, diğer yandan irade ile şevki iki ayrı türlere yerleştiren açıklamalara yer vermişlerdir.⁸² Filozoflarda irade; bir şeyi yapmaya veya yapmamaya doğru bir tür eğilim (*meyl*) halini ifade eden anlamıyla tüm canlıların ortak özelliğidir. Hacı Hasanzâde'ye göre bu açıklama ile Tûsî'nin henüz tespit edilemeyen *Şerh-i Telvîhât* adlı eserindeki atıf bir araya getirildiğinde irade şevk anlamında yorumlanabilir.⁸³ Anılan esere göre her ne kadar irade ve şevk; şiddet-zaaf derecesi bakımından farklılaşsa bile tür bakımından aynıdır. Bir şeyi yapma veya yapmama konusundaki tereddütten sonra elde edilen azim; irade veya kerahet olarak isimlendirilmektedir. Bu anlamdaki irade temelde şevkten farklı değildir, güçlendirilmiş ve pekiştirilmiş şevke irade denmektedir.

Hacı Hasanzâde açısından filozofların yukarıda verilen ilk açıklamaları ile ihtiyârî fiillerin ilkelerini izah ederken yaptıkları ikinci açıklama birbirine ters düşmektedir.⁸⁴ Çünkü onlara göre ihtiyârî fiillerin dört ilkesi vardır: Cüzî tasavvur, belirli tasavvurdan neşet eden şevk, yine adı konulmuş şevk kaynaklı irade ve son aşamada kuvvetin kaslara dağılımı sonucu oluşan harekettir. Hacı Hasanzâde dört ilke içinde sayılanlardan yola çıkarak irade ile şevkin tür bakımından ayırtırıldığı sonucuna ulaşmıştır. Oysa bu yanlıştır. İki açıklama arasında bir tezat yoktur. Birinci açıklamada şevkin güçlendirilmiş biçimine irade, ikincisine de ise yine şevkin ardından eklenene veya şevkin üzerine bindirilene irade denilmiştir.

⁷⁹ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 62^a.

⁸⁰ Sadrüşşerîa, *Tavzîh şerhi'tenkîh*, 1/399.

⁸¹ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 62^a.

⁸² Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 62^a.

⁸³ Hacı Hasanzâde kendi hâşiyesinde sıklıkla kullandığı Cürcânî'nin *Hâşiye-i Tecrîd* adlı eserinde *Şerh-i Telvîhât*'tan alıntı yapıldığı tespit edilmiştir. Fakat kitabı tahkik eden araştırmacılar da sözü edilen eserin kaynağını bulamamıştır. Mahmud b. Abdurrahman İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid: Hâşiyetü't-Tecrîd*, thk. Eşref Altaş vd. (İstanbul: Vakfı'd-Diyâneti't-Türkiyye Merkezü'l-Buhûsü'l-İslâmiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 2/422.

⁸⁴ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 62^a.

Sonuç

Hacı Hasanzâde Hâşiyesinin genel seyrine bakıldığında onun bir mezhebi tamamıyla benimsemek yolundan gitmediği görülür. Onun yoğunlaştığı yöntem daha çok kelâmî mezheplerin arasında karşılaştırmalar yaparak benzerliklere ve farklılıklara değinmektir. Paradigmatik sistem karşılaştırmalarında *mütekellim* ve *hükemâ* çözümlmelerine yer vermektedir. Hacı Hasanzâde kendisini daha çok aktif yorumlayıcı görmesinden ötürü kendini bir görüşü seçmek için zorlamamıştır.

Tek başına muvafık ve muhalif olmak, hâşiyenin yazıldığı dönem için pek anlamlı değildir. Çünkü eli kalem tutan ulema aklî meseleleri tahkik edebildiği ölçüde muhakkik sayılmaktaydı. Gerekçelendirilmiş, savunulmuş bir dereceye kadar hesabı verilmiş ve ilmi denetimden geçmiş bilgilerin kamusallaşmasına izin verilmekteydi. Dinin genel bağlayıcı ilkeleriyle (*zarûrât-ı dinîyye*) uyumlu her türlü yaklaşım serbestçe tartışılmaktaydı.

Hüsün-kubuh ve insan fiilleri başta olmak üzere Hâşiyede işlenen iki kelâmî konu, paradigmatik değişim ve radikal kırılmalara yol açıcı tarzda ele alınmamaktadır. Daha ziyade o döneme kadar üretilen ve geliştirilen bilgi birikimi, yeniden eleştiri süzgecinden damıtılarak sunulmaktadır. Kanıtlarıyla birlikte sorunların yeniden takriri, meselelerin yine delilleri ile birlikte yapılan tahkiki göze çarpan yazı tarzıdır. Hacı Hasanzâde çeşitli ekolleri savunanların yerine kendini koyarak yorumlara gitmesi ayrıca ifade edilmelidir.

Hacı Hasanzâde Eş'arî-Mu'tezile karşısına bazen Mâtürîdî'yi, bazen Hanefileri koyarak karşılaştırmalara gitmektedir. Ebu Hanife'den aktarılanları, İmam Mâtürîdî'nin yorumunu da ekleyerek ikisini birlikte vermeye özen göstermektedir. Birlikte sunuşun pekiştirdiği izlenime göre Mâtürîdî, Ebu Hanife'nin en güçlü ve öncü yorumcusudur.

Hâşiyeye boyunca düşünceleri analiz ederek araştırma geleneklerinin farklarını açıklayan Hacı Hasanzâde, her ne kadar bir araya getirilmesi güç söylemlerde bulunsalar da insan fiili meselesinin son tahlilinde Eş'arî ile Mâtürîdî'nin Ehl-i Sünnet çatısı altında birleştiklerini söylemiştir. Hâlbuki Eş'arî düşüncede insanın kendi fiiline mahal olmaktan başka bir yolu yok iken, Mâtürîdî düşüncede insanın fiilinde şu ve bu şekilde bir katkısı vardır. İki ekolü birleştirme ve uzlaştırma teşebbüsü ilk değildir ve paylaşılmış hakikat yaklaşımının bir yansımasıdır.

İnsan fiillerindeki bu ayırım aslında köklüdür. Eş'arî sistemde ister tabiat, doğa isterse insan fiili olsun her şey, başka hiç kimsenin katkısı ve etkisi olmaksızın doğrudan Tanrı'ya bağlıdır. Buna karşın Mâtürîdî anlayışta Hacı Hasanzâde'nin belirttiği üzere insanın kendi fiili üzerinde bir tesir edici bir katkısı vardır. Aksi halde insanın tam anlamıyla sorumlu tutulmasının önü kapanacaktır.

Hacı Hasanzâde Hâşiyesinin dibacesinde *berâat-i istihlâl* denilen, sanatsal giriş gereği dört mukaddimeyi ilk dört halifeye benzetmesine rağmen üçüncü önermeye katılmadığını açıklamaktan geri kalmamıştır. Buna göre o, türlü zorlamaların göze alınıp itibârî varlık alanı açılarak var da olmayan yok da olmayan *hâli* ihdas etmek yerine sürekli irade anlayışını önermektedir. Ona göre Sadrüşşerîfâ'nın uzun uzadıya izaha çalıştığı dört mukaddime kuramı, Teftâzânî'nin ifade ettiği gibi iki temel asla irca edilebilmektedir. Hacı Hasanzâde bu anlamda Teftâzânî'nin eleştirisini haklı bulmaktadır. Birinci asıl, insanın fiillerindeki özgürlüğün bedaheten bilinmesidir. Bedihi olarak bilinen özgürlüğün ayrıca ispata girişmenin lüzumu yoktur.

İkinci asıl ise geleneğin otorite isimlerinden güç alarak aktarıla gelen mutlak “*cebr ve tefviz yoktur*” sözleridir. Akıl ve dinin ortakça onayladığı bu evrensel söylem, insanın sorumlu bir varlık olmasından kaçışı iptal etmektedir. Mesele özünde, insanın gerçek özne sayılmasıdır. Öte yandan dünya hayatında cereyan eden insan eylemlerini anlamsızlıktan kurtarma çabası vardır. Beşeri eylemler, fizik dünya ile sınırlı değil, belki fizik ve metafiziğe açılan ve o düzeyleri belirleyici bir mahiyet arz etmektedir.

Dört mukaddimenin toplamından çıkan ana hedef, bir yandan Tanrı'nın yaratıcılığına hâlel getirmeden, diğer yandan insana yaratıcılık vasfı vermeden Tanrı ve insanı aynı anda özne kılmaktır. Hedefin tam anlamıyla gerçekleşebilmesi ikinci ve üçüncü önermelerin temellendirmesine bağlıdır. Ancak Hacı Hasanzâde'ye göre Tanrı ile evren bağlantısı arasına tartışmalı *tam illetin* konulması ikinci önermeyi, *tam illetin* muhtevasına yine tartışmalı hâl kavramından yardım alarak var-yok türünden ara unsurların yerleştirilmesi üçüncü önermeyi zora sokmaktadır. Bunun yerine Tanrı ve insanda işleyen, sürekli yenilenen irade anlayışı çözüm olarak sunulmaktadır. Fakat bu çözüm, felsefe ile kelâm beyninde süregiden sonsuz veya sonlu evren tartışmasına katkı sunacak bir modelden uzak görünmektedir.

Kaynakça

- Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Aydın, Ömer. *Sadrüşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fi usulî'l-fikh*. thk. Halîl el-Meyyis. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403.
- Buhârî, Alaüddin Abdülazîz. *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrulislâm el-Pezdevî: Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*. thk. Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi (metin-çeviri)*. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Çelik, İmam Rabbani. XV. yy. *Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklîfe Dair Tartışmalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Ferhârî, Ebû Abdurrahman el-Hamid. *en-Nibrâs: şerhu şerhi'l-akâid*. İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009.
- Güldü, Şule. *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Hacı Hasanzâde. *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*. Süleymaniye Kütüphanesi, 2844, 48b-63b vrk.
- İcî, Adudüddin. *Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*. 3 Cilt. Beyrut : Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İpşirli, Mehmet. "Hacıhasanzâde Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/503-504. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- İsfahânî, Mahmud b. Abdurrahman. *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-akâid: Hâşiyetü't-Tecrîd*. thk. Eşref Altaş vd. 2 Cilt. İstanbul: Vakfı'd-Diyaneti't-Türkiyye Merkezü'l-Buhusü'l-İslamiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020.
- Kâdî Abdülcebbâr Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alâeddin el-Hanefî. *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerai'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kaya, Sibel. *Mu'tezile'de "Vücûb Alellah" Düşüncesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

- Kazanç, Fethi Kerim. *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu, 2007.
- Köksal, Asım Cüneyd. "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş–". *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (01 Eylül 2012), 1-44.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimat-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (13 Şubat 2018), 101-132.
- Leknevî, Abdülâlî Sehâlevî el-Ensârî. *Fevâtihu'r-rahamût fi şerhi Müsellemi's-sübût*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Maraz, Hüseyin. *Mutezile'de Mükafat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Nîsâbü'rî, Said b. Ahmed el-Üstüvâî. *Kitabü'l-İtikad: Akidetun merviyeye anhu el-İ'mamü'l-Azam ve'l-haberî'l-a'lam el-ekdam siracü'l-ümme, kaşifü'n-nime, el-mahsus bi-ayeti'l-kerimi'l-mennan Ebi Hanife en-Nu'man*. thk. Seyit Bahçivan. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Öztürk, Mustafa Bilal. *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- Râzî, Fahreddin. *el-Maḥşûl*. thk. Taha Cabir Feyyâz. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1418.
- Râzî, Fahreddin. *Muḥaṣṣalü efkârî'l-müteḳaddimîn ve'l-müte'ahḫirîn mine'l-‘ulemâ’ ve'l-ḥükemâ’ ve'l-müteḳellimîn*. thk. Taha Abdurrauf Sad. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1984.
- Sâbûnî, Nureddin. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. Beyrut & İstanbul: Dârü İbn Hazm & İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2014.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî. *Tavzîḫ şerhi'tenḳîḫ*. thk. Muhammed Adnan Derviş. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1998.
- Saffâr, Ebü İshâk Rüknuddîn b. Ahmed. *Telhisü'l-edille li-kavâidi't-tevhid*. thk. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi'ş-Şarkiyye [Orient-Institut Beirut], 2011.
- Sâlimî, Ebü Şekûr. *et-Temhîd fi beyâni't-tevhid*. thk. Ömür Türkmen. Beyrut & İstanbul: Dârü İbn Hazm & İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî. *Kavâtü'l-edille fi'l-usûl*. thk. Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Semerkindî, Şemsüddîn b. Eşref. *el-Ma'ârif fi şerhi's-Şahâ'if*. thk. Abdullah İsmail & Muhammed Ayyâd. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2015.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâ'd-devleti'l-osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Teftâzânî, Sa'düddin. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*. thk. Adnan Derviş. 2 Cilt. Beyrut: Dâri'l-Erkam, 1998.

Teftâzânî, Sa'düddin. *Şerhu'l-Akâ'id*. thk. Abdüsselâm Şennâr. Mektebetü Dâri'd-Dekkâk, 2007.

Süleyman Tuğrul. *Sadruşşeria'da İyilik ve Kötülük Problemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.

Yılmaz, Ayşegül. *Fıkıh Usûlünde Husün-Kubuh: El-Mu'temed ve el-Mustasfâ Karşılaştırması Işığında*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.