



Hayâlî'nin Düşüncesinde Değerin Kaynağı ve Fiillerin Değeri

The Foundation of Value and the Value of Actions in al-Hayâlî's Thought

Mehmet AYDIN

Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İzmir/Türkiye
Associate Professor, Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, İzmir/Türkiye
meh.aydin71@gmail.com | <http://orcid.org/0000-0003-0359-074X> | ror.org/00dbd8b73

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
15 Şubat 2024	15 February 2024
Kabul Tarihi	Date Accepted
21 Haziran 2024	21 June 2024
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2024	30 June 2024

İntihal Plagiarism

Bu makale, intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned with plagiarism 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 (Mehmet Aydın). 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 (Mehmet Aydın).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“Aydın, Mehmet. “Hayâlî'nin Düşüncesinde Değerin Kaynağı ve Fiillerin Değeri”. *Kader* 22/1 (Haziran 2024), 110-127. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1437642>”

Öz

Makalede, Osmanlı bilgini Şemseddin Ahmed b. Musâ el-Hayâlî'nin düşüncesi bağlamında değer imkân ve fiillere değer yüklemenin kaynağı sorununun incelenmesi amaçlanmıştır. Mu'tezile ve Eş'arîler karşısında Hanefî-Mâtürîdî gelenekte değer konusuna yaklaşımın ne olduğu sorusu Hayâlî'nin görüşlerine referansla ele alınmıştır. Hayâlî, kendi düşüncesini, hocası Hızır Bey'in el-Şarhî'n-nüniyye adlı kasidesine yazdığı şerhte ortaya koymuştur. Özellikle bu kasidenin "iyilik ve kötülük şer'îdir ama/ biz bunların akılla bilinebileceğini söylüyoruz" dizelerinin yorumunda hüsun ve kubuh meselesini incelemiştir. Onun düşüncelerinin analiz edilmesi ve yorumlanmasında Muhammed Ömer b. eş-Şeyh Abdî'l-Celîl b. eş-Şeyh Abdî'l-Cemîl el-Bağdâdî el-Hanefî'nin Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhî'n-Nüniyye ve Mehmet Emin Üsküdüârî'nin Hâşiyeye 'alâ Şerhî Hayâlî 'ale'l-Şarhî'n-nüniyye adlı eserinden yararlanmışlardır. Eş'arîler, insan için değer bilgisinin mümkün olmadığını iddia ederek, iyi ve kötü hakkındaki bilgimizin kaynağının din olduğunu kabul etmişlerdir. Mu'tezilî düşünürler ise iyi ve kötüyü fiillerin zatına ya da fiillerin zatında bulunan sıfatlarla ilişkilendirmişlerdir. Cübâîler gibi bazı Mu'tezilî düşünürler, fiillerin yapıldığı bağlamın ve şartların da değer atfetmede önemli olduğunu ifade etmişlerdir. Değer konusunda, Buharalı Hanefî âlimler Eş'arî değer anlayışına yakın dururken, Mâtürîdîler Mu'tezilî fikirlere yakın durmuşlardır. Mâtürîdîler, dinin iyi ve kötü hakkında bilgi verdiğini kabul etmekle birlikte bazı şeylerin değerinin akılla bilinebileceğini iddia etmişlerdir. Çalışmamızda, Hayâlî'nin temel yaklaşımının Mâtürîdîlerin değer anlayışından yana olduğu gösterilmiştir. Fiillere yüklenen iyi ve kötünün anlamları konusunda Mu'tezile ve Mâtürîdîler arasındaki benzerliklere dikkat çekilmiştir. İyi ve kötünün üç anlamının olduğu açıklanmıştır. İlk olarak iyilik, bir insanın fiilinin bu dünyada övülmesi ve ahirette ödüllendirilmesi anlamına gelir. Kötülük, bu dünyada yerilmeyi ve ahirette cezalandırılmayı ifade eder. İkinci olarak, iyi, amaca uygun olandır ve kötü ise amaca uygun olmayandır. Bu, aynı zamanda, iyinin yararlı olan ve kötünün de zararlı olan olduğu anlamına gelmektedir. Üçüncü olarak iyi, bir yetkinlik sıfatıdır ve kötü de bir eksiklik sıfatıdır. Örneğin bilgi, insanı yetkinleştirdiği için iyidir. Bilgisizlik, insanı eksik ve düşük bir durumda bıraktığı için kötüdür. Mu'tezile'ye göre her şeyin iyilik ve kötülüğü akılla bilinirken, Mâtürîdîlere göre bazı şeylerin iyilik ve kötülüğü akılla idrak edilebilir. Bu bağlamda Mu'tezilî ve Mâtürîdî düşünürler, sorumluluğu gerektiren değer bilgisinin kaynağının din olduğunu kabul eden Eş'arîlerin argümanlarını eleştirmişlerdir. Makalede, ayrıca, tek bir cümlede doğruluk ve yanlışlığın birleşmesiyle ortaya çıkan yalancı paradoksu ile değer kaynağı arasında kurulan ilişki ele alınmıştır. Yalancı paradoksunun bir çözümünün olduğuna inanan Hayâlî, bu çözüm üzerinden, Mâtürîdî değer anlayışının haklı gösterilebileceğini ifade etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hayâlî, Değer, İyi, Kötü, Akıl, Yalancı paradoksu.

Abstract

The article aims to examine the problem of the possibility of value and the source of attributing value to actions in the context of the thought of the Ottoman scholar Shams al-Dîn Ahmad b. Mūsâ al-Hayâlî. The question of what is the approach to the issue of value in the Hanafi-Maturidi tradition vis-à-vis the Mu'tazila and Ash'arites is discussed with reference to al-Hayâlî's views. al-Hayâlî expressed his own thoughts in the commentary he wrote on his teacher Hızır Bey's ode called al-Qasida al-Nüniyya. He especially examined the issue of husn and qubh in the interpretation of the lines of this ode: "Goodness and evil are religious, but / we say that they can be known by reason". In analyzing and interpreting his thoughts, Muhammad 'Umar b. al-Shaykh 'Abd al-Jalîl b. al-Shaykh 'Abd al-Jamîl al-Bağhdâdî al-Hanafî's work titled al-Hawâshî al-Futûhiyya li-Sharh al-Nüniyya and Mehmet Emin Uskudârî's work titled Hâshiyeye 'alâ al-Qasida al-Nüniyya are used. Ash'arites claimed that knowledge of value is not possible for humans and accepted that the source of our knowledge about good and evil is religion. Mu'tazilite thinkers, on the other hand, associated good and evil with the essence of actions or with the attributes found in the essence of actions. Some Mu'tazilite thinkers, such as the al-Jubbâî stated that the context and conditions in which actions are performed are also important in attributing value. Regarding value, Hanafi scholars from Bukhara stayed close to the Ash'arite understanding of value, while Maturidis stayed close to Mu'tazilite ideas. Although Maturidis accepted that religion gives information about good and evil, they claimed that the value of some things could be known through reason. In our study, it has been shown that al-Hayâlî's basic approach is in favor of al-Maturidî's understanding of values. Attention has been drawn to the similarities between the Mu'tazilite and Maturidî scholars regarding the meanings of good and bad attributed to actions. It has been explained that good and evil have three meanings. First, goodness means that a person's deeds are praised in this world and rewarded in the afterlife. Evil means being blamed in this world and punished in the afterlife. Secondly, good is what is fit for purpose, and bad is what is not fit for purpose. This also means that good is what is beneficial and bad is what is harmful. Thirdly, good is an attribute of perfection and evil is an attribute of deficiency. For example, knowledge is good because it

makes people more perfect. Ignorance is bad because it leaves man in a deficient and low state. According to Mu'tazila, the goodness and evil of everything can be known through reason, while according to al-Mâturidi the goodness and evil of some things can be perceived through reason. In this context, Mu'tazilite and Mâturidi thinkers criticized the arguments of the Ash'arites, who accepted that religion is the source of value knowledge that necessitates responsibility. The article also discusses the relationship between the source of value and the liar paradox which arises from the combination of truth and falsehood in a single sentence. Believing that there is a solution to the liar paradox, al-Hayâli stated that al-Mâturidi's understanding of value can be justified through this solution.

Keywords: Kalâm, al-Hayâli, Value, Good, Bad, Reason, Liar paradox.

Giriş

Bu makalede, Şemseddin Ahmed b. Musa el-Hayâlî'nin (ö.875/1470) düşüncesinde ahlaki ve dinî değer bilgisinin imkânının nasıl açıklandığı sorunu ile fiillerle ilgili iyi ya da kötü değer yargılarının nasıl verildiği sorunu incelenmiştir.¹ Araştırmamızda, Hayâlî'nin açıklamalarına bağlı kalarak, Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâtürîdî kelam anlayışlarında fiillerle ilgili olarak ortaya konan değer teorilerinin ne olduğu ve nasıl doğrulandığı gösterilmiştir. Mu'tezile, hâkim anlayış olarak, değer bilgisinin kaynağının akıl olduğunu iddia etmiş, buna karşı Eş'arîler ise din olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mu'tezilî ve Eş'arî gelenek içinde değer bilgisinin kaynağının açıklanmasına yönelik çok farklı yaklaşım ve anlayışlar ortaya konmuştur. Ancak biz, çalışmamızda, bütünüyle bu yaklaşım ve anlayış farklılıklarını ele almayacağız. Daha çok Hayâlî'nin açıklamalarına referansla değer bilgisinin kaynağı ve fiillere değer atfetme sorunuyla sınırlı kalacağız. İlgili olduğu kadarıyla bu geleneklerin hakim anlayışını ifade edeceğiz. Hanefî-Mâtürîdî düşünce geleneğine geldiğimizde, Hanefî-Mâtürîdî düşünürler değer kaynağının akıl olduğunu kabul etmekle birlikte dinin de belirleyici bir kaynak olduğunu ifade etmişlerdir. Eş'arîler, dinle belirlenen değerlerin aklî olarak idrak edilip kavranabileceğini kabul etmekle birlikte, aklî idrakinin değerlerden sorumlu tutulmayı gerektirmediği düşüncesine sahip olmuşlardır. Onlara göre dinin iyi ya da kötü değerini bildirmesiyle teklif geçerli olmaktadır. Bu düşünce, Eş'arî düşünürler tarafından kabul edildiği için Eş'arîlerin değer anlayışı metin boyunca genel ve mutlak olarak ifade edilmiştir.

Hayâlî'nin kaynakları arasında yer alan Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhânidîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî (ö.792/1390) hem doğruluğa hem de yanlışlığa ihtimali olan paradoksal cümlelerin aklî bir çözümünün olmamasını, fiillere değer yüklemenin kaynağının akıl değil, din olması lehinde bir delil olarak kullanmıştır. 'Şimdi söylediğim bütün söz yalandır/yanlıştır.' formundaki paradoksal cümlenin hemen hemen bir çözümünün olmadığını ifade eden Teftâzânî'ye karşı Mâtürîdî düşünce geleneğine bağlı olan Hayâlî bu paradoksun bir çözümünün olduğunu göstermek suretiyle Mâtürîdî değer anlayışını haklı göstermeye çalışmıştır. Teftâzânî açısından, paradoksal cümlenin doğru olması, aynı zamanda, onun yanlış olmasını gerektirir. Bu durumda doğruluk zatî ise onun doğruluk değerinin değişmemesi gerekir. Değişiyorsa, fiillerin değerinin zatî ve aklî olduğu söylenemez. Hayâlî, paradoksun çözümünü

¹ Değer sorunuyla ilgili tartışmanın tarihi Platon'un *Euthyphro* (Dindarlık) diyaloguna kadar geriye gitmektedir. Bu diyalogun temel sorularından biri, bir şeyin ya da bir fiilin iyiliğinin bizzat kendisinden mi yoksa Tanrı'dan mı kaynaklandığı sorundur. Bkz. Plato, *Euthyphro*, çev. G. M. A. Grube, *Plato Complete Works*, ed. John M. Cooper-D. S. Hutchinson (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997), 6e-7a.

göstermek suretiyle bazı fiillerin değerinin zatî olduğunu haklı göstermeye çalışmıştır. Ancak biz, çalışmamızda daha çok değer anlayışı ile paradoksun çözülüp çözülmemesi arasında kurulan ilişki üzerinde duracağız. Yalancı paradoksu için önerilen çözümün basamakları ve mantıksal yapısının açıklamasına girmeyeceğiz.

Osmanlı düşüncesinde değer sorunuyla ilgili tartışmanın zemininde, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî'nin (ö.606/1210) hüsun ve kubuhun aklî olduğu düşüncesini benimseyen Mu'tezile'ye karşı hüsun ve kubuhun şer'î olduğu inancını temellendirmek için geliştirdiği argümanlar ile Mâtürîdî ekole mensup Sadruşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî'nin (ö.1346) bu argümanlara yönelik eleştirileriyle başlayan düşünce hareketliliği bulunur. Sadruşşerîa, *et-Tavzîh li-Metni't-Tenkîh fi usûli'l-fıkh* adlı eserinde hüsun ve kubuh problemini de ele aldığı insan fiillerine dair görüşlerini dört önermede ortaya koymuştur. Teftâzânî ise Fahreddin er-Râzî'ye yöneltilen eleştirilere cevap vermek ve Eş'arî düşünceyi savunmak için Sadruşşerîa'nın eseri üzerine *et-Telvih ala't-Tavzîh li-Metni't-Tenkîh fi usûli'l-fıkh* adlı şerhini yazmıştır. Bu şerhte o, dört önerme (mukaddimât-ı erbaa) bağlamında hüsun ve kubuh meselesini açıklamış ve yorumlamıştır. Osmanlı döneminde Fatih Sultan Mehmet, Fahreddin er-Râzî ile başlayıp Sadruşşerîa ve Teftâzânî ile devam eden bu tartışmanın incelenmesini emretmiştir. Onun emri üzerine Alâeddin Arabî (ö.1496), Muhyiddin Hatibzâde (v.901/1496), Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kestelî (v.901/1496), Hacı Hasanzâde Efendi (v.1505-1506) ve Molla Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnî (v.?) gibi düşünürler Mukaddimât-ı Erbaa haşiyeleri yazmışlardır.²

Mukaddimât-ı Erbaa üzerine yapılan tartışmalar bağlamında görüşlerini ortaya koyduğunu düşündüğümüz Hayâlî de Hızır Bey'in³ *Cevâhiru'l-aşkâ'id* olarak bilinen *Nûniyye* adlı kasidesi eserine

² Osmanlı döneminde yazılan Mukaddimât-ı Erbaa haşiyeleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Bilal Öztürk, *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 1-49; Mustafa Borsbuğa, Coşkun Borsbuğa, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiye 'ale'l Mukaddimâti'l-erba'a Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (2021), 249; Mustafa Bilal Öztürk, "Hacı Hasanzâde'nin Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesinin Tahkiki", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 7/1 (2012), 921-931; Hasan Özer, "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'likâ 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 1/1 (2018), 184-194. Mukaddimât-ı Erbaa haşiyelerinin kaynakları arasında İbn Hâcib'in *Muhtasarü'l-Müntehâ'l-usûli* adlı eseri üzerine Adudiddîn el-Îcî'nin yazdığı şerh ile Teftâzânî ve Cürçânî'nin bu şerhe yazdıkları haşiyeler yer almaktadır. Bkz. Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (İbn Hâcib) *el-Muhtasarü'l-Müntehâ'l-Uşûli (Şerhu el-Muhtasarü'l-Müntehâ'l-Uşûli* içinde), thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), II: 35, 50, 71, 79, 95, 101; Ebü'l-Fazl Adudiddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ'l-Uşûli*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), II: 35-36, 50-52, 71, 79-81, 95-96, 101-102; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh et-Teftâzânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ'l-Uşûli (Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ'l-Uşûli* içinde), thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), II: 36-38, 52-55, 72-73, 81-83, 96, 102-104; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ'l-Uşûli (Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ'l-Uşûli* içinde), thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), II: 38-41, 55-59, 73-75, 83-87, 96-98, 104-106.

³ Hızır Bey ve Hayâlî'nin biyografisi hakkında bilgi için bkz. Taşköprülüzâde Ahmet Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye Fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye. (Osmanlı Âlimleri)*, haz. Muhammed Hekimoğlu, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 160-166, 238-242.

yazdığı Şerhu'l-Şaşıdeti'n-nûniyye adlı şerhte değer sorununu tartışmış⁴ ve Teftâzânî'nin Eş'arîcî değer anlayışı ile yalancı paradoksunun çözülemesini düşüncesini eleştirmiştir. Onun Şerhu'n-Nûniyye adlı eseri üzerine yazılan bazı haşiyelerde değer ve yalancı paradoksu meselesi daha ayrıntılı olarak açıklanmış ve yorumlanmıştır. Özellikle Muhammed Ömer el-Bağdâdî'nin (1742-1780) *Ḥavâşî'l-Futûḥiyye li-Şerḥi'n-Nûniyye*⁵ ile Mehmed Emîn Üsküdârî'nin (ö.1736) *Ḥâşîye 'alâ Şerḥi Hayâlî 'ale'l-Kasîdeti'n-nûniyye*⁶ adlı eserinde değer konusuyla birlikte yalancı paradoksu sorunu incelenmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla, bu iki haşiye dışında, Hızır Bey'in *Şaşıde-i-nûniyye*'si üzerine yazılan şerhlerde sadece değer sorunuyla yetinilmiş; yalancı paradoksunun çözümüne girilmemiştir.⁷

Biz de çalışmamızda büyük ölçüde *Şerhu'n-Nûniyye* üzerine haşiye yazan Muhammed Ömer el-Bağdadî ve Üsküdarî'nin eserlerinden yararlanarak Hayâlî'nin düşüncesinde fiillere değer biçmenin kaynağı sorununu ortaya koymaya çalıştık. Eş'arîler değer kaynağının din, Mu'tezile ise akıl olduğu cevabını vermekle iki farklı küllî yargı dile getirmişlerdir. Hayâlî ise değer kaynağı konusunda küllî yerine cüzî yargıda bulunmanın daha doğru olduğunu iddia etmiştir. Bu tikel yargının ne olduğu aşağıdaki açıklama ve analizlerde ortaya konacaktır.

1. Değerin Kaynağı ve Fiillerin Değeri

Hızır Bey *Şaşıde-i nûniyye* adlı kasidesinde “iyilik kötülük şer'îdir ama/ biz bunların akılla bilinebileceğini söylüyoruz”⁸ dizeleriyle kendi fikrini dile getirmektedir. Hayâlî, hocasının

⁴ Dâvûd el-Karsî, Hayâlî'nin hüsun kubuh meselesindeki yaklaşımını beğenmediğini ve onun şerhinde basit övünmeler ile anlamsız keyfilik ve haksızlıktan başka bir şeyin bulunmadığını ifade eder. Hanefî ekolünün görüşlerini incelediği ve diğer ekollerin görüşünü çürüttüğü *Tavziḥu'l-Mukaddemâti'l-Erba'a* risalesinin daha değerli ve üstün olduğunu belirtir. Bkz. Dâvûd b. Muhammed el-Karsî, *Şerhu'n-Nûniyye*, (İstanbul: Şirket-i Sahâfiye Matbaası, Dâru Hilâfeti'l-Âliyye, 1318), 55.

⁵ Muhammed Ömer b. e-Şeyh Abdî'l-Celîl b. e-Şeyh Abdî'l-Cemîl el-Bağdâdî el-Hanefî, *Ḥavâşî'l-Futûḥiyye li-Şerḥi'n-Nûniyye*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, nr. 1363). Hayâlî'nin yalancı paradoksuyla ilgili ifadelerinin yorumu bu haşiyenin 40b-43b arasında yer almaktadır.

⁶ Mehmed Emîn b. Mehmed el-Üsküdârî, *Ḥâşîye 'alâ Şerḥi Hayâlî 'ale'l-Şaşıdeti'n-nûniyye (Tahrîratun Mûteallikatun bi-Şerḥi'l-Şaşıdeti'n-nûniyye)*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Kesidecizade Bölümü, nr. 142). Yalancı paradoksu bu haşiyenin 46a-47b varakları arasında ele alınmıştır.

⁷ Osman b. Abdullah el-Kilîsî el-Uryânî, *Ḥayrû'l-Şalâ'id fi Şerḥi Cevâhiri'l-Şakâ'id* (Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 1786/2195), 82a-83a; Dâvûd b. Muhammed el-Karsî, *Şerhu'n-Nûniyye*, 52-55. Bu iki şerhte de Hayâlî'nin değerle ilgili düşüncelerine yer verilmiş ama yalancı paradoksuyla ilgili açıklamalarına temas edilmemiştir. Lâlezârî *Nûniyye* kasidesini daha çok tasavvufî açıdan yorumlamış ve değer sorununa girmemiştir. Bkz. Muhammed Tâhir İbn es-Seyyid e-Şeyh Lâlezârî, *el-Cevâhirü'l-Kalemîyye fi taşîri esrâri'n-Nûniyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi Bölümü, nr. 142). Ayrıca on dokuzuncu yüzyılın hemen başında vefat eden Ahmet Şevkî (ö.1224/1810), Osmanlı döneminde yalancı paradoksu üzerine yapılan belli başlı çalışmaları *Hallî Mugâlatâ-i Cezz-i Esamm* adlı risalesinde bir araya getirmiştir. Bu risalede de Hayâlî'nin *Şerhu'n-Nûniyye* adlı eserinde yer alan yalancı paradoksunun çözümü ile Bağdâdî ve Üsküdârî'nin bu çözüm üzerine yaptığı açıklamalara yer verilmiştir. Bkz. Ahmet Şevkî, *Hallu mugâlatâ-i cezz-i esamm* (Millet Kütüphanesi, A. E. Arabi Bölümü, nr.1281). Bu risale Arapça yazılmış olmasına rağmen risalenin birinci varlığında başlık Osmanlıca yazılmıştır. Bundan dolayı, biz de risalenin başlığını Osmanlıca olarak yazmayı tercih ettik.

⁸ Hayâlî, Şemseddin Ahmed b. Musa, *Şerhu'l-Şaşıdeti'n-nûniyye* (Dâvûd el-Karsî'nin *Şerhu'n-Nûniyye*'sinin hamisinde), (İstanbul: Şirket-i Sahâfiye Matbaası, Dâru Hilâfeti'l-Âliyye 1318), 52. Tahkikli baskısı için bkz. Ahmed b. Musa el-Hayâlî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâlî 'ala'n-Nûniyyeti li-Mevlâ Hızır Bek Celâle'd-Dîn fi İlmî'l-Kelâm*, thk. Abdu'n-Nasîr Nâtûr Ahmed el-Mellîbârî el-Hindî, (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2008), 232. Biz çalışmamızda İstanbul baskısını kullanmakla birlikte okuma güçlüğü çektığımız bazı yerlerde tahkikli baskıdan da yararlandık.

kasidesi üzerine yazdığı *Şerhu'n-Nûniyye* adlı eserinde zikredilen beytin açıklamasında öncelikle, Hanefî ve Mâtürîdî düşünce geleneğinde iyilik ve kötülük konusuna yaklaşımda bir farklılığın olduğuna ve bunun da bir tartışma ve anlaşmazlığa yol açtığına dikkat çeker. Dolayısıyla onun, bu tartışma ve anlaşmazlık meselesi bağlamında bizden beytin birinci ve ikinci dizelerinde ortaya konan yargılar arasında bir farklılığın olduğuna önem vermemizi istediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Burada farklı iki yargının nasıl ortaya çıktığına bakmamız gerekir. Teftâzânî'nin açıklamalarına atıfta bulunan Hayâlî'ye göre, iyilik ve kötülüğün akılla bilinip bilinemeyeceği meselesinde Eş'arîler aklın iyilik ve kötülüğü bilemeyeceğini; Mâtürîdîler ise bilebileceğini iddia ederler. Dolayısıyla Eş'arîler iyilik ve kötülüğün şer'î olduğunu ve ilahi emirlerle bilindiğini ileri sürerler. Mâtürîdîler ise aklın iyilik ve kötülük konusunda hüküm verebileceğini söylerken bunların aklî olduğunu dile getirirler. Ayrıca Mâtürîdîler iyilik ve kötülüğün dini emirlerle bildirildiğini de kabul ederler.⁹

Hayâlî'nin açıklamalarını değerlendiren Muhammed Ömer el-Bağdâdî, Buharalı Hanefî imamların Eş'arîlerin görüşünü paylaştığını açıklar.¹⁰ Bu açıklamadan, yukarıda ifade edilen beytin birinci dizesinde ortaya konan yargının, yani iyilik ve kötülüğün şer'î ya da dinî olduğu yargısının Buharalı Hanefî âlimler tarafından dile getirildiğini öğreniyoruz. Ayrıca Muhammed Ömer el-Bağdâdî iyilik ve kötülüğün akılla bilinebileceğini iddia edenlerin ise Mâtürîdîler olduğunu ifade ediyor.¹¹ Dolayısıyla beytin ikinci dizesinde Mâtürîdîlerin bu yargısı ortaya konuyor. Söz konusu beytin birinci dizesinde iyilik ve kötülüğün aklî olmadığını söyleyen Buharalı Hanefî imamların düşüncesi açıklanırken, beytin ikinci dizesinde iyilik ve kötülüğün aklî olduğunu benimseyen Mâtürîdîlerin düşüncesi dile getirilmiştir. Bundan dolayı Hayâlî bir ve aynı konuda olumsuz (es-selb) ve olumlu (el-îcâb) iki yargının ortaya çıktığını ifade eder.¹² Şimdi bizim onun belirttiği bu tezati nasıl izah ettiğine bakmamız gerekir.

Hayâlî iyilik ve kötülüğün ahlakî ve dinî anlamları üzerinden Buharalı Hanefî âlimler ile Mâtürîdîler arasındaki farklılığı göstermeye girişir. Fahreddîn er-Râzî, Sadruşşerîa, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürçânî gibi düşünürlerin eserlerinde yer alan tasnif ve açıklamaları dikkate alarak iyilik ve kötülüğün üç anlamını sunar. Ona göre ilk olarak iyilik, bir insanın fiilinin bu dünyada övülmesi (el-medh) ve ahirette de sevabının olması (es-sevâb) anlamına gelir. Kötülük ise bir kimsenin fiilini bu dünyada yermeyi (ez-zemm) ve ahirette de o fiili işleyen kimseye ceza vermeyi (el-ikâb) ifade eder.¹³ Bu açıklamayla birlikte Muhammed Ömer el-Bağdâdî, övgünün sadece bu dünyayla ve sevabın da sadece ahiretle sınırlı olmadığı gibi, kötülüğün de aynı şekilde sadece bu dünyayla ya da ahiretle sınırlı olmadığını hatırlatır. Ona göre bu dünyada övgüyle ve ahirette sevapla ilişkili olan her şey iyidir (hasen). Bu dünyada yermeyle ve ahirette cezayla ilişkili olan her şey de kötüdür (kâbih). Bunlardan herhangi biriyle ilişkili olmayan şeyler ise tıpkı mubah gibi iyilik ve kötülük arasında orta bir durumda (vasıta) bulunur. Bu bakış açısından kötülük, bu dünyada bir fiilin yerilmesi ve ahirette de cezasının verilmesiyle ilişkilidir. İyilik de kötülüğün tam

⁹ Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nûniyye*, 53; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid* thk. Abdurrahman Umayra, (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1998), 4: 282-283.

¹⁰ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 41a.

¹¹ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 41a.

¹² Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nûniyye*, 53.

¹³ Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nûniyye*, 53.

tersi bir durumdur.¹⁴

ikinci olarak iyilik amaca uygunluk (mülâimetü'l-garaz) iken kötülük amaca uygunsuzluk (münâferetuhu) anlamına gelir.¹⁵ Bu ifadeyi açıklayıp yorumlayan Muhammed Ömer el-Bağdâdî'ye göre amaca uygun olan, iyile ve amaca uygun olmayan da kötüyle ilişkilidir. Bu ikisinden hiçbirisiyle ilişkili olmayan şeyler, yani amaca uygun olduğu ya da olmadığı söylenemeyen şeyler iyi de kötü de olmazlar. Burada ifade edilen iyilik yararlar (el-maşlahatu) ve kötülük de zararlar (el-mefsedet) yorumlanabilir. Dolayısıyla iyilik yararlı olandır ve kötülük de zararlı olandır. Bu ikisinin dışında olan şeyler, onlardan biriyle ilişkili olmaz. Ancak bakış açısına göre (bi'l-i'tibâr) farklı değerlendirmeler yapılabilir. Örneğin Ali'nin öldürülmesi, onun düşmanlarına göre yararlı ve onların amacına uygun olarak değerlendirilir. Ama dostlarına göre kötü ve onların amacına aykırı olarak düşünülür.¹⁶

Öyle görünüyor ki bir fiile iyi ve kötü değerinin verilmesinde bu fiilin hem zihinsel tasavvuru hem de değer verilen fiilden etkilenme durumu birlikte dikkate alınmaktadır. Dolayısıyla fiillere sadece onları tasavvur ettiğimiz için değil, aynı zamanda bizi etkiledikleri için de değer veriyoruz. Değer sadece akli düzenin değil, aynı zamanda duygusal bir düzenin de bir koşuludur. Ama yine de değer bir fikir ve duygudan daha fazlasıdır. İnsan hayatında en yüksek düşünceler ile en derin duygular birleştirilmekte ve sentezlenmektedir. Burada bir fiille ilgili olarak verilen değer yargısının temelinde zihinsel bir karşılaştırma bulunmaktadır. Daha açık bir dille söyleyecek olursak, olgusal bir durum olarak Ali'nin öldürülmesi ile bu olgusal duruma karşı onun dostlarının ya da düşmanlarının eğilimleri ya da düşünceleri arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır. Bu karşılaştırma tamamen teleolojiktir. Bir şeyin iyi olduğunu söylediğimizde de benzer bir karşılaştırma yapıyoruz. Bu değer anlayışı ekonomi, estetik, hukuk, ahlak ve siyaset gibi tüm değer alanlarına uygulanabilir.¹⁷

Üçüncü olarak iyilik bir yetkinlik sıfatı (şifâtu'l-kemâl), kötülük ise bir eksiklik sıfatıdır (şifâtu'n-nukşân).¹⁸ Örneğin ilim iyidir, çünkü ilimle nitelenmek bir yetkinliğe ve yüksek bir dereceye sahip olmayı ifade eder. Bilgisizlik (el-cehl) ise kötüdür, çünkü bilgisizlikle nitelenmek eksik ve düşük bir durumda olmak anlamına gelir.¹⁹

Öyle anlaşılıyor ki iyi değerinin üçüncü anlamında yetkinlik, değer yargısı verdiğimiz bir insanın kendisine has bir özelliğini ifade etmektedir. Her bir nesnenin iyiliği sahip olması gereken özelliğiyle ortaya çıkar. Dolayısıyla değer yargısı, yargılanan kişi ya da fiilin sahip olması gereken özelliğine bağlı olarak verilmektedir. Bilginin, iyilik yapmaya ve kötülükten uzaklaşmaya sebep olacak bir özelliği bulunmaktadır. İnsan sahip olduğu bilgiyle kendisini yetkinleştirebilir. Dolayısıyla bilgiyle mükemmelleşen bir insan, kendi başına iyidir ve değerlidir. İnsanın mükemmelliği belirli bir değerdir, ama tüm varlığın mutlak değeri değildir. Mutlak varlık olan

¹⁴ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 40b.

¹⁵ Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nûniyye*, 53.

¹⁶ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 40b-41a

¹⁷ Rober S. Hartman, *The Knowledge of Good. Critique of Axiological Reason*, ed. Arthur R. Ellis-Rem B. Edwards, (Amsterdam-New York, NY: Rodopi, 2002), 167-168.

¹⁸ Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nûniyye*, 53.

¹⁹ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 41a.

Allah, en yetkin varlıktır ve onun sıfatları aşkındır ve var olan her şeyin varlığı, O'nun varlığına bağlıdır. Bütün yetkinliklere sahip Allah'ın varlığı asli bir değerdir. İnsan da bilgiyle kendi varlığını gerçekleştirdiği ve mükemmelleştirdiği ölçüde değerli olacaktır. Bu bakımdan değer ile epistemoloji ve ontoloji arasında çok sıkı bir ilişki, yani birbirini tamamlama ilişkisi bulunmaktadır.²⁰

Yukarıdaki üç anlam arasında, iyi ve kötünün, insan doğasından hareketle fiillere ya da şeylere gösterilen içsel tepkiler olduğu düşüncesine yer verilmemiştir. Hayâlî'nin açıklamalarında da değer, insan doğasının olumlu ya da olumsuz tepkileriyle belirlenebileceğine dair açık bir ifade bulunmamaktadır. Bununla birlikte Osmanlı düşüncesinde iyi ve kötüyü, insan doğasına uygunluk ve uygunsuzlukla (mülâemetü't-tab' ve münâferatuhu) tanımlayan alimler²¹ olduğu kadar insan doğasına uygunluk ve uygunsuzluğun nasıl anlaşılacağını bir sorun olarak gören alimler de bulunmaktadır.²²

Hayâlî, iyilik ve kötülüğün yukarıda ifade edilen son iki anlamının akılla bilinmesi konusunda hiçbir anlaşmazlığın olmadığını, sadece ilk anlamın akılla bilinip bilinemeyeceği konusunda bir anlaşmazlığın çıktığını belirtir. Dolayısıyla ona göre iyilik ve kötülüğün ilk anlamı üzerinde tartışma çıkmaktadır. Mu'tezile iyilik ve kötülüğün akılla bilindiğini ve sabit olduğunu kabul etmiş ve dinin de keşf ve beyân için geldiğini ileri sürmüştür. Mâtürîdî âlimler ise bazı şeylerin iyilik ve kötülüğünün akılla idrak edildiği dile getirmişlerdir.²³ Burada Hanefî âlimler her şeyin değil de bazı şeylerin iyilik ve kötülüğünün akılla bilinebileceğini söylemişlerdir. Onlar, bazı şeylerde iyilik ve kötülüğün akılla bilinebileceğini kabul etmekle Mu'tezile'nin görüşüne yaklaşmışlardır. Bu çerçevede Hanefîler ile Mu'tezile arasında bazı ortak konuların olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Hayâlî'ye göre ortak konular şunlardır: Allah'ı bilmenin ve peygamberi tasdik etmenin zorunlu olması (vücûb); peygamberi yalanlamanın ve Allah'a şirk koşmanın haram olması; çirkin ve kötü olan şeyleri Allah'a nispet etmenin haram olması; çirkin ve kötü olan şeylerden Allah'ı tenzih etmenin zorunlu olması. Bunlardan zorunlu olan şeylerin iyi olması ve

²⁰ Rober S. Hartman, *The Knowledge of Good. Critique of Axiological Reason*, 210-221. Hayâlî, Allah'ın bütün yetkinlikleri (cem'u'l-kemâlât) içeren Vâcibu'l-Vücûd olan zatını bildiğini ifade eder. Ona göre âlemdaki bütün yetkinlikler Allah'ın yetkinliğinden pay alır. Âlemden varolan her şey, Allah'ın zatının bütünüyle yetkinlik ve iyilik olmasından kaynaklanır. Bu bakımdan değer ile varlık arasında çok sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Bkz. Hayâlî, *Şerhu'l-Şaşıdeti'n-nûniyye*, 8. Ayrıca Hayâlî bilginin, bilinene uygun olması anlamında bilinene tabi olduğunu ifade eder. Ancak ona göre bu uygunlukta asıl olan bilinendir. Bkz. Hayâlî, *Şerhu'l-Şaşıdeti'n-nûniyye*, 50. Bu düşünce çerçevesinde Hayâlî, hakikatin (el-hakk), olguya (el-vâki') uygun olan hükümden ibaret olduğunu belirtir. Ona göre bu tanımda ifade edilen uygunluğu olgu açısından düşünmek gerekir. Bkz. Ahmed b. Musa Şemseddin el-Hayâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye (el-Mecmû'atü'n-Nesefiyye 'alâ Şerhi 'Akâ'idi'n-Nesefiyye: Ramazân Efendî, el-Kestelî ve el-Hayâlî içinde)*, Hz. Mer'î Hasan er-Reşîd, (Lübnan: Nursabah Yayıncılık, 2012), 90.

²¹ Dâvûd b. Muhammed el-Karsî, *Şerhu'n-Nûniyye*, 53.

²² Kestelî, *el-Hâşiyetü'l-Kübrâ ala'l-Mukaddemâti'l-Erba'a* (Oğuz Bozoğlu'nun *Kestelî ve Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a İsimli Eseri: Tahkik ve Tahlil'i* içinde), (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 72; Mustafa Bilal Öztürk, "Muslihuddin Kestelî'nin Hâşiyetü's-Sugrâ 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Eseri: Tahlil Ve Tahkik", *Kader* 18/2 (2020), 699.

²³ Hayâlî, *Şerhu'l-Şaşıdeti'n-nûniyye*, 53. Metinde kullandığımız Mâtürîdî âlimler ifadesi Hayâlî'nin kendi metninde el-Hanefiyye şeklinde geçmektedir. Burada Hayâlî, Teftazânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'daki açıklamalarını takip ederek el-Hanefiyye ifadesini kullanmıştır. Biz de Muhammed Ömer el-Bağdâdî'nin el-Hanefiyye teriminden kasdın el-Mâtürîdî'ye olduğu açıklamasını takip ederek yukarıdaki metinde Mâtürîdî âlimler ifadesini kullanmayı tercih ettik. Bkz. Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4: 293; Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 41a.

haram olan şeylerin de kötü olması hususunda Mu'tezile ile Hanefiler arasında hiçbir anlaşmazlık yoktur. Ancak bu aşamadan sonra, özellikle zorunluluk ve haramlığın nasıl düşünüleceği ve anlaşılacağı konusunda Mu'tezile ile Hanefiler arasında ciddi farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Hanefiler, yukarıda geçtiği gibi, bilgi düzeni açısından zorunluluğun ya da haramlığın Allah'ın bildirmesiyle ortaya çıktığını söylemezler ama varlık düzeni açısından iyi ve kötü hükmünü verenin (el-ḥâkim) ve kulların fiillerini yaratanın (el-ḥâlik) Allah olduğunu ileri sürerler.²⁴ Bu düşünceleriyle Hanefiler Mu'tezile'den uzaklaşp Eş'arîlerin görüşüne yaklaşır.

Muhammed Ömer El-Bağdâdî yukarıdaki açıklamalar üzerine yaptığı yorumda bir şeyin iyi ya da kötü olduğu hükmünü verenin din (eş-şer') olduğu görüşünü savunan Buharalı Hanefî âlimlerin (eimmetu *Buḥârâ mine'l-ḥanefiyye*) Eş'arîlerin yaklaşımını benimsediğini belirtir. Ona göre bu görüş açısından peygamber göndermeden önce iman vacip olmaz ve küfür de haram olmaz. Dolayısıyla Buharalı Hanefî âlimler, iman ve küfür meselesinde görüşlerini akla değil de peygamberin gönderilmiş olmasına dayandırmışlardır. Bununla birlikte onlar bu meselelerde aklın hiçbir faydasının olmadığını söylemek istemezler. Zira onlara göre akıl, hitabı anlamanın (li-fehmi'l-ḥiṭâb) ve nakledenin doğruluğunu bilmenin (ma'rifetu şıdkı'n-nâkil) bir aletidir. Akıl, dinin gönderilmesinden önce, bir şeyin emredilmiş ya da yasaklanmış olduğunu bilemez. Dolayısıyla hükmü belirleyip sabit kılan (el-musbit) ve açıklayan (el-mübeyyin) Allah'tır (eş-şâri'). Hükmü sabit kılan ve açıklayan Allah olmadığında kötü olan bir şeyin iyi olması ya da iyi olan bir şeyin kötü olması imkânsız değildir.²⁵ Bu görüşler Eş'arîlerin yaklaşımına benzer bir yaklaşımı benimseyen Buharalı Hanefî âlimlerin görüşleridir.

Mâtürîdîler ise varlık düzeninde zorunlu kılanın (el-mûcib) ve hüküm verenin Allah olduğu konusunda Buharalı Hanefî âlimlerin görüşünü benimserler. Bununla birlikte onlar, aklın, Allah'ın hüküm verdiği şeylerden bazılarının iyilik ya da kötülüğünü bilmede bir alet işlevi gördüğünü söylerler. Dolayısıyla onlar, var olan her şeyde yani âlemde (el-küll) iyilik ve kötülüğü belirleyenin (müsbitun) din olduğunu kabul ederken, bazı şeylerde iyilik ve kötülüğü açıklayanın (mübeyyinun) akıl olduğunu ifade ederler.²⁶ Yukarıda geçtiği gibi Buharalı Hanefî âlimlerin görüşleri ile Mâtürîdîlerin görüşleri arasında benzerlik olduğu gibi farklılık da bulunmaktadır. Bu meselede Mu'tezile, aklın, var olan her şeyde iyilik ve kötülüğü belirlediğini (müsbitun) ve dinin de bazı şeylerde iyilik ve kötülüğü açıkladığını (mübeyyinun) iddia etmiştir.²⁷

²⁴ Hayâlî, *Şerhu'l-Ḳaşîdeti'n-nûniyye*, 53. Hayâlî değer anlayışında tamamen olmasa bile, büyük ölçüde Sadruşşerîa'nın görüşlerini takip etmiş görünüyor. Sadruşşerîa hüsün ve kubuh meselesinde Mâtürîdîler ile Mu'tezile arasındaki benzerliği ve farklılığı açıkça dile getirmiştir. Hayâlî'nin düşüncesi ile Sadruşşerîa'nın açıklamaları arasındaki benzerliği görmek için Sadruşşerîa'nın şu ifadelerine bakmak yeterli olacaktır. "Bazı arkadaşlarımıza ve Mu'tezile'ye göre, kulların bazı fiillerinin iyiliği ve kötülüğü, fiilin zatından ya da onun bir sıfatından kaynaklanır. Aynı zamanda iyilik ve kötülük akılla bilinir. Yani fiilin zâtı, failinin bu dünyada övülmesine ve ahirette sevaba veya failinin bu dünyada yerilmesine ve ahirette cezalandırılmasına sebep olur. Bir fiilin faili, fiilin bir sıfatından dolayı bu dünyada övülür ve ahirette sevap kazanır ya da fail, fiilin sıfatından dolayı bu dünyada yerilir ve ahirette cezalandırılır. Bkz. Sadruşşerîa Abeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî, *et- Tavzîh li Metni't-Tenkih fi uşûli'l-Fikh* (Teftâzânî'nin *Şerhu't-Telvîh 'alâ't-Tavzîh li-Metni't- Tenkih fi uşûli'l-fikh'* içinde), hz. eş-Şeyh Zekerîya Umeyrât, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 1: 355-356.

²⁵ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Ḥavâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 41a

²⁶ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Ḥavâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 41a.

²⁷ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Ḥavâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 41a.

Yapılan açıklamalara baktığımızda, iyilik ve kötülüğün bilinmesi meselesinde, Buharalı Hanefî âlimlerin, Mâtürîdîlerin ve Mu'tezile'nin akıl ve dine bakış açılarında farklılığın olduğunu görüyoruz. Bu farklılığın, aklın işlevi ve kullanımı ile dinin anlaşılması konusunda büyük sonuçlara yol açtığını göz ardı etmemek gerekir. Mâtürîdîlerin görüşü yukarıda geçen beytin ikinci dizesinde ifade edilen 'iyilik ve kötülüğün akılla bilinebileceği' iddiasıyla özetlenmiştir. Hem *Kaside-i Nûniyye*'nin yazarı Hızır Bey hem de kasidenin şarihi Hayâlî aklın bazı şeylerde iyilik ve kötülüğü bilebileceğini kabul etmekle Mâtürîdîlerin görüşünü benimsediklerini ortaya koymuşlardır. Bu açıklamalardan sonra Hayâlî, Eş'arîlerin görüşüne ve onlara yöneltilen itirazlara yer vermek suretiyle iyilik ve kötülük meselesini tartışan tarafların görüşlerini ana hatlarıyla göstermek istemiştir.

2. Eş'arîlerin Delilleri ve Eleştirisi

Eş'arîler iyilik ve kötülüğün mutlak olarak dinle belirlendiğini iddia ederek bu iddialarına dört delil getirmişlerdir. Birinci delil tercih ettirici sebep tam olarak var olduğunda fiillerin zorunlu olarak meydana gelmesinden dolayı, insanların, fiillerini yapmaya zorlanmış (mecbur) olduğunu ifade eder. Böyle bir durumda iyilik ve kötülük akli olmakla nitelenmez. Mâtürîdîler ve Mu'tezile bu delile itiraz ederek onun, benzer şekilde, iyilik ve kötülüğün şer'î olmasını da ortadan kaldırdığını (yenfâ) ileri sürerler.²⁸ Çünkü Mu'tezile'ye göre iyilik ve kötülük ihtiyari fiillerin sıfatlarıdır. Bu durumda Eş'arîlerin birinci delili iyilik ve kötülüğün akli olmasını ortadan kaldırdığı gibi şer'î olmasını da ortadan kaldırır. Zira titreyenin, uyuyanın ve baygının hareketi ne dinde, ne hukukta iyilik ve kötülükle nitelenmez. Aynı şekilde insanlar/kullar zorunlu olmaları sebebiyle fiillerini yapmaya zorlanmış (mecbûr) iseler, bu insanlar için teklif ya da sorumluluk geçerli olmaz. Eğer fiillerini yapmaya zorlanmış kişiler için teklif (sorumluluk) geçerli ise, bu, teklifin bütünüyle güç yetirilemeyen şeylerle ilgili bir teklif olmasını (teklif-i mâ lâ yu'âk) gerekli kılar.²⁹ Ne Mâtürîdîler ve Mu'tezile ne başkaları insanın yapmaya güç yetiremeyeceği bir fiili yapmakla sorumlu tutulacağı görüşünü benimsemişlerdir. Yukarıda geçtiği gibi Eş'arîlerin birinci deliline yöneltilen eleştirinin mantıksal bir sonucu olarak, insanların yapmaya güç yetiremeyecekleri fiilleri yapmakla mükellef oldukları düşüncesi ortaya çıkmıştır. Oysa bu sonuç, bu şekliyle Eş'arîler tarafından ileri sürülmemiştir.³⁰

Eş'arîler, kendilerine yöneltilen itiraza, iyilik ve kötülüğün akli değil de şer'î olmasında fiilin mükellef tarafından kesbedilmesini sağlayan kudretin varlığının yeterli olduğu şeklinde cevap verirler. Bu cevabı vermekle onlar ihtiyari fiillerde kudretin etkisini kabul etmiş olurlar.

²⁸ Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nûniyye*, 53.

²⁹ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 42a. Muhammed Ömer El-Bağdâdî'nin yaptığı yorumlar Seyyid Şerîf Cürçânî'nin açıklamalarına dayanmaktadır. Bkz. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Mevâkıf Şerhi), çev. Ömer Türkeri, ed. İbrahim Halil Üçer, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3: 316-318.

³⁰ Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nûniyye*, 53; Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 41b. Kesb teorisi, insanın irade ve kudretinin fiiliyle ilişkisini ifade etmektedir. İnsan, eğer özgürse (ihtiyâr), yaptığı fiiliyle nitelenir. Fiilin yaratıcısı, insan değil, Allah'tır. Bu durumda insan, Allah'ın yarattığı fiili kesb eder. Fiilin kesbedilmesi ya da yapılmasıyla birlikte insan, kesbettiği ya da yaptığı fiille nitelenir. Onun yaptığı fiil bir itaat ya da isyan fiili ise, bu fiilin faili itaat eden ya da isyan eden bir fail olarak tavsif edilir. Bkz. Osman b. Abdullah el-Kilîsî el-Uryânî, *Hayrû'l-kalâ'id fi şerhi Cevâhiri'l-'akâ'id*, 83b-84a.

Dolayısıyla Hayâlî, Eş'arîlerin kesb anlayışını, kudretin iradî fiillerle ilişkili ve bağlantılı olması şeklinde yorumlamıştır. Ancak İmam Eş'arî, insanın kendi fiilini yaratılmış kudretle kesbettiğini ifade eder. Bu düşünceye göre insanın kesbettiği fiilin asıl faili ve yaratıcısının Allah olduğu ortaya çıkar.³¹ Mu'tezile ve Mâtürîdîler açısından ise akli iyilik ve kötülüğün bilfiil gerçekleştirilmesinde ihtiyarın yanında kudretin varlığı zorunlu görülür. Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse, akli iyilik ya da kötülük insanın yapabilme gücünün olduğu fiillerle ilişkilidir. Aynı zamanda akli iyilik ve kötülük emir ve yasağa işaret eder. Dolayısıyla dinin iyi ve kötüyü bildirmesinden önce teklifin vuku bulmadığı iddiası Mu'tezile ve Mâtürîdîler açısından kesinlikle yanlıştır.³² Çünkü Mu'tezile ve Mâtürîdîler, bir fiilin, zatından ya da sıfatından dolayı iyi ve kötü olmasından onun emredilmiş ya da nehyedilmiş olduğu sonucunu çıkarmışlardır.

İkinci delilde Eş'arîler, aklî bir hükmün aynı zamanda dinî bir hükmü ifade ettiğini kabul eden Mu'tezile'nin bu temel iddiasına eleştiri yönelterek kendi düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Mu'tezile ve Mâtürîdîlere göre, eğer bir fiilin iyilik ve kötülüğü akılla biliniyorsa, zorunlu olanı (el-vâcib) terk eden ve haramı işleyen kimse azap görür. Tövbe etmediklerinde asilerin azap görmelerinin zorunlu olması hususundaki dinî hüküm (eş-şer'), öncelikle Mu'tezile ve Mâtürîdîlerin yukarıda geçen değere ilişkin temel ilkelerine göre zikredilmiştir. Dinî sorumluluğu gerektiren değer akılla bilinmeyeceğini iddia eden Eş'arîler, Mu'tezile ve Mâtürîdîlerin ortaya koyduğu sonucun geçersiz (bâtil) olduğunu ayetlerden delil getirerek ileri sürmüşlerdir. Örneğin "Biz peygamber göndermedikçe azap edecek değiliz"³³ ayetinden dolayı Mu'tezile'nin ortaya koyduğu sonuç geçersiz görülmüştür.³⁴ Bu ayette azap, hiçbir zorunluluk olmaksızın, lafzın muktezasına aykırı olarak, dünya azabına yorulmuştur. Ama din (eş-şer'), mutlak olarak ahiretin kastedilmesine işaret edecek şekilde gelmiştir. Kâfirlerin durumu hakkında Allah şöyle buyuruyor: "Oraya her bir topluluk atıldıkça oranın bekçileri onlara, "Size bir uyarıcı gelmemiş miydi?" diye sorarlar."³⁵ "İçinizden sizi uyaran peygamberler gelmedi mi?"³⁶ Bu ve benzeri ayetler kâfirlerin durumunu bize gösterir ki isyanları sebebiyle asiler, peygamberlerin gönderilmesinden sonra azabı hak ederler ve asla affedilmezler.³⁷

Üçüncü delil, Mu'tezile'nin fiillerin iyiliğinin ya fiilin zatından ya da fiilin zatındaki bir sıfattan dolayı ortaya çıktığı iddiasının eleştirisine dayanır. *Eğer fiilin iyiliği fiilin zatından ya da fiilin zatı için gerekli olan bir sıfattan kaynaklanıyorsa, fiilin durumu iyilikten kötülüğe ya da kötülükten iyiliğe dönüşmez.* Zira zat aracılığıyla ya da zat için gerekli olan sıfat aracılığıyla var olan şey, zattan ayrılamaz. Fakat Eş'arîler yukarıda geçen şartlı cümleyi takip eden cümlelerin, yani "fiilin durumu iyilikten kötülüğe ya da kötülükten iyiliğe dönüşmez." önermesinin geçersiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü yalan iyi olabilir. Mazlum zalimin elinden kurtulacaksa, orada doğruyu söylemek zalime yardım

³¹ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Mevâkıf Şerhi), 322-323; Osman b. Abdullah el-Kilîsî el-Uryânî, *Hayrû'l-kalâ'id fi şerhi Cevâhiri'l-'akâ'id*, 85b.

³² Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nûniyye*, 53.

³³ *Kurân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-İsrâ 17/15.

³⁴ Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nûniyye*, 53.

³⁵ el-Mülk 67/8.

³⁶ el-En'âm 6/130.

³⁷ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 42a.

etmek olduğu için kötüdür. O halde iyilik ve kötülük zâtî olamaz. Diğer fiiller de böyledir.³⁸

Mu'tezile'nin erken dönem âlimleri, fiillerin sadece zatlarından dolayı iyi ya da kötü olduğunu söylemişlerdir. Onlar, iyilik ya da kötülüğü gerektiren bir sıfatı dikkate almamışlardır. Örneğin Allah'ın, ilim sıfatından (âlimiyyetu) dolayı değil, sadece zatından dolayı iyi olduğunu ifade etmişlerdir. Ama Mu'tezile'den bir grup zata eklenen (zâ'id) bir sıfattan dolayı iyilik ve kötülüğün ortaya çıktığını ve sıfatın zatın dışında bağımsız bir varlığının olmadığını ileri sürmüşlerdir. Böyle bir sıfatın, iyilik ya da kötülüğü ortaya çıkarmada tam bir illet olduğunu da kabul etmişlerdir. Onlara göre, bunun örneği, bilginin, bizim bilen olma sıfatımız (âlimiyyetinâ) sebebiyle bizde ortaya çıkmasıdır. Bu düşünce, ahval teorisini kabul edenler tarafından ileri sürülmüştür. Sıfatın tek başına zatta tahakkuk etmesi (fi't-tahakkuk) ile tek başına iyilik ve kötülüğü gerektirmesi (fi'l-iktiâ) arasında bir fark vardır. Mu'tezile'nin ilk grubuna göre iyilik ya da kötülüğü, bir vasıta olmaksızın (bilâ vâsîatin), zat (zâtiyyun) gerektirir. Yani iyilik ya da kötülük zâtîdir ve zattan kaynaklanır. Bu düşünceye göre şart koşulan ya da gerekli olan, vasfın vaktidir. İkinci gruba göre iyilik ve kötülüğü vasıta gerektirir. Yani iyilik ya da kötülük vasıtayla gerekli olur. Bu düşünceye göre şart koşulan ya da gerekli olan, vasıftan dolayı şart koşulmuştur.³⁹

Mu'tezile'den Cübbâiler, fiillerin, kendi zatlarından ve zatları için gerekli olan sıfatlardan dolayı değil, bağlamlardan (li-vücûhin) ve şartlardan (i'tibârâtin) dolayı iyi ya da kötü olduğunu iddia etmişlerdir.⁴⁰ Bu anlayışa göre fiillere değer yüklemenin kaynağı fiillerin zatları ya da fiillerin zatlarında bulunan sıfatlar değildir. Cübbâilerin açıkladığı gibi düşüncede var olan sıfatlarla fiillerin iyiliği ya da kötülüğü ortaya çıkmaktadır. Düşüncenin farklı olması sebebiyle fiillerin iyilik ve kötülüğü de farklı olacaktır. Yukarıda geçtiği gibi, burada da bir vasıf, yani düşüncede var olan bir nitelik, iyilik ya da kötülüğü gerektirmektedir. Ancak bu vasıf, gerekli olsa bile, iyilik ve kötülüğün belirlenmesi için yine de muhtemel bir vasıftır. Çünkü iyilik ve kötülükten birinin belirlenmesi (ta'yîn) için haricî bir düşünceye (i'tibârin hâriciyyin) ihtiyaç duyulur. Bu harici düşünce, iyilik ve kötülüğü gerektirmenin değil, belirlemenin şartıdır. Buna terbiye etmek ve cezalandırmak için yetime tokat atmak örnek gösterilebilir.⁴¹ Bu örnekte yetime tokat atmanın iyi mi yoksa kötü mü olduğunu belirlemek için tokat atma fiilinin dışında başka bir düşünceye daha gerek duyulmaktadır. Terbiye etme ve cezalandırma düşüncesi üzerinden tokat atma fiilinin değeri belirlenmektedir.

Görüldüğü gibi Mu'tezilî âlimler, tek başına fiillerin zatlarından ya da genel olarak olgudan hareketle fiillerin ya da olgunun değerini belirleyemediklerinde başka sebepleri ve düşünceleri dikkate almak durumunda kalmışlardır.

Dördüncü delil, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Mağâşid*'de mağlaţati'l-cezri'l-eşam olarak adlandırdığı paradoks üzerinden ortaya konmuştur.⁴² Felsefe tarihinde bu paradoks yalancı paradoks olarak

³⁸ Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşideti'n-nûniyye*, 53-54.

³⁹ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 42a. Ahvâl teorisi için bkz. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 240-249

⁴⁰ Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşideti'n-nûniyye*, 54.

⁴¹ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 42a-42b; Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 42a.

⁴² Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşideti'n-nûniyye*, 54.

ele alınıp işlenmiştir. Teftâzânî, bu paradoksun tam bir çözümünün olmamasından dolayı iyilik ve kötülüğün akli ya da zâtî değil, dolayısıyla şer'î olması gerektiği sonucuna varmıştır. Hayâlî ise iyilik ve kötülüğün şer'î olduğunu göstermek için kullanılan yalancı paradoksunun mantıksal yapısını ve çözümünü ortaya koymak suretiyle Teftâzânî'nin yalancı paradoksuna yaklaşımını eleştirmiştir. Ancak biz, burada, Hayâlî'nin yalancı paradoksunun yapısı ve çözümüne yönelik analizine girmeyeceğiz. Bu mesele bir başka çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Ancak yalancı paradoksu ile iyilik ve kötülük arasında kurulan ilişkiye dair şunu söyleyebiliriz.

Hayâlî, öncelikle, Teftâzânî'nin iki çelişik yargının bir araya geldiği yalancı paradoksunun neredeyse çözülemeyen olduğu düşüncesine dayanarak iyilik ve kötülüğün zâtî değil şer'î olduğu sonucuna nasıl ulaştığına dikkatimizi çeker. Ona göre, buradaki temel sorun, yalancı paradoksunun çözülemeyen olmasından iyilik ve kötülüğün zati olmadığı sonucunun çıkarılıp çıkarılmayacağı sorunudur. Teftâzânî, akıllı ve zeki üstatların yalancı paradoksunun çözümü konusunda şaşkına döndüklerini söyleyerek bu paradoksun çözülemeyen olduğunu ifade eder. Ona göre, iyilik ve kötülük sorununa bakarken akıllı ve zeki üstatların paradoksun çözümü konusunda aciz kalmalarını hesaba katmak gerekir. Eğer iyilik ve kötülük zâtî olursa, 'benim şimdi konuştuğum bu cümle (el-*kelâm*), doğru değildir' diyen bir kimsenin sözünde olduğu gibi, bizzat iki çelişğin birleşmesi (*ictimâ'u'l-mütenâfeyeyni*) gerekir.⁴³ Bu açıklamada geçen 'bizzat iki çelişik' ifadesi 'zâtî olan iyilik ve kötülük' anlamına gelmektedir. Daha açık bir dille söylemek gerekirse, bir fiile eklenen bir şeyden (*li-emrin 'ârizin*) değil de fiilin zatından (*li-zâtî fi'lin*) dolayı bir fiil iyi ya da kötü olur. Dolayısıyla iyilik ve kötülüğün zâtî olması bu şekilde anlaşılmalıdır. Bununla birlikte iki çelişğin tek bir mahalde birleşmesinin mümkün olduğu da kabul edilmelidir. Bu durumda iki çelişğin tek bir mahalde nasıl birleştiğini sorduğumuzda, bu soruya 'belirli bir şeyin bir açıdan iyi; bir başka açıdan ise kötü' olduğu cevabını verebiliriz. Tabii bu cevap, iyilik ve kötülüğün zâtî olduğu düşüncesine aykırıdır.⁴⁴ Çünkü bir şeyin bir açıdan iyi ve bir başka açıdan kötü olması, o şeyin kendi zatıyla iyi ya da kötü olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla zati olan iyilik ve kötülük tek bir mahalde birleşmemiş olur. Bu durumda kendi zatına değil de başka neden ya da sebebe bağlı olarak iyilik ve kötülüğün tek bir mahalde birleştiği söylenebilir. Böyle bir cevap, iyilik ve kötülüğün zâtî olmadığı sonucunu ortaya çıkarır.

Bu sonuç karşısında yalancı paradoksunun iyilik ve kötülüğün zâtî olmadığını açığa çıkaracak bir gayeye hizmet etmediği itirazı yapılabilir. Eğer yalancı paradoksu, iyilik ve kötülüğün zâtî olmadığını göstermek için kullanılıyorsa, aynı şekilde iyilik ve kötülüğün herhangi bir yerde zâtî olduğunu göstermek için de kullanılabilir. Mâtürîdîlerin düşüncesine göre, yalancı paradoksu, cüz'î bir iddiayı değil de küllî bir iddiayı geçersiz kılar.⁴⁵ Küllî iddiayı dile getirenler ise Mu'tezilî ve Eş'arî düşünürlerdir. Bu düşünürlerin iyilik ve kötülüğe dair küllî iddiaları yalancı paradoksu üzerinden geçersiz kılınabilir. Ama Mâtürîdî düşünürlerin iddiasının küllî değil de cüz'î olmasından dolayı yalancı paradoksu üzerinden onların cüz'î iddiası geçersiz kılınamaz. Çünkü Mâtürîdîler, "bazı şeylerin iyilik ve kötülüğünün akılla bilinebilir" olduğunu iddia ettiklerinde, bu

⁴³ Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nûniyye*, 54.

⁴⁴ Mehmed Emîn el-Üsküdârî, *Hâşîye 'alâ Şerhi Hayâlî 'ale'l-Kaşîdeti'n-nûniyye*, 46a.

⁴⁵ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 42b.

iddiayı dile getiren önerme tikel bir önermedir.⁴⁶

Yukarıdaki açıklamalardan da görüldüğü gibi, bir insan, öncelikle değerden bağımsız bir biçimde kendi fiillerini bizzat yaparak ve başkalarının fiillerini ise görerek veya işiterek bilebilir. Bu fiillerin temel özelliği bir olgu olarak var olmalarıdır. Dolayısıyla bir olgu olarak fiilleri değerlerden daha iyi biliriz. Bununla birlikte iyi veya kötü değerini fiillerle ilişkilendiririz ve bu ilişkilendirmeyi mantıksal bir işlemle gerçekleştiririz. Bir fiile iyi ya da kötü dediğimizde, biz sadece doğrudan bir fiili biliyoruz. Bu fiili iyi bir fiilin bütün özellikleriyle ve nitelikleriyle, yani iyi ideasıyla ilişkilendiriyoruz. Bir bakıma bir fiile iyi ideasını yüklem yapıyoruz ve böylece bir fiili iyi yapan özellik ya da özellikleri o fiille birleştiriyoruz. Bu birleştirmeyi tamamen mantıksal bir işlemle gerçekleştiriyoruz. Bir fiil, iyi ya da kötü dediğimiz özelliklerle değerlendirilmektedir. Aklın bir şeyde bulunduğu özellik ve nitelikler, o şeyin gerçekliğini ya da zatını ifade etmektedir.⁴⁷ Bunun için Hayâlî, öncelikle, iyi ve kötünün tanımlarını ortaya koyarak iyilik ya da kötülük idesini veya kavramını belirlemiştir. Dolayısıyla ona göre biz bir fiili iyi olarak değerlendirdiğimizde, bu fiili iyilik ideasıyla birleştirmekteyiz. Mantıksal bir dille söyleyecek olursak, bir fiilin yüklemelerini iyilik fikriyle özdeş hale getirmekteyiz. Bir fiil, iyi kavramının bir örneği olduğu ya da iyiyi yansıttığı ölçüde iyi olacaktır. Yapılan bir fiil, iyi ya da kötü kavramıyla ölçülmekte ve değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır. Ölçü birimi iyi ya da kötü kavramının tanımıyla ortaya konmaktadır.⁴⁸

Sonuç

Çalışmamızda, XV. yüzyılda yaşayan Osmanlı bilgini Hayâlî'nin düşüncesinde, hüsun ve kubuh meselesi bağlamında fiillere iyi ya da kötü değer biçmenin imkânı, kaynağı ve fiillerin değeriyle birlikte yalancı paradoksunun değer konusuyla ilişkisi sorunu incelenerek analiz edildi. Bu sorunun bir tarafında Eş'arîlerin insanın sorumlu tutulmasını gerektirecek değer bilgisinin aklın mümkün olmadığı iddiası bulunurken, diğer tarafında Mu'tezile'nin tamamen mümkün olduğu düşüncesi bulunmaktadır. Bu iki iddia karşısında Hanefî-Mâtürîdî düşünürler değer bilgisinin bütünüyle olmasa da belli ölçüde mümkün olduğu yaklaşımını benimsemişlerdir. Mâtürîdî düşünceye bağlı olan Hayâlî de her şeyin değil de bazı şeylerin değerini bilmenin mümkün olduğuna inanır. Ona göre varlık düzeninde varolan her şeyi zorunlu kılan ve onlara hükmünü veren Allah'tır. Ontolojik anlamda her şey Allah'ın varlığına bağlıdır. Akıl, varlık düzeninde mevcut olan zorunluluğu ve etkin olan hükmü bilmenin bir aletidir. Ancak akıl her şeyde değil, bazı şeylerdeki iyiliği ve kötülüğü açığa çıkarıp gösterebilir. Din ise varolan her şeydeki iyilik ve kötülüğü belirlemiştir.

Hayâlî bize İslam düşünce geleneğinde ortaya konup açıklanmış olan iyi ve kötünün tanımları ve tasniflerini dikkate alarak bir insanın değer verme eyleminin arkasında yatan iyilik ya da kötülük düşüncesinde hem aklın hem de dinin etkin olduğunu göstermiştir. Bu dünyadaki iyilikten ahiretteki sevap düşüncesine ve bu dünyadaki kötülükten de ahirette ceza düşüncesine geçiş

⁴⁶ Ahmed Şevki, *Hallu muğâlaṭa-i Cezri eṣamm*, 16b.

⁴⁷ Robert S. Hartman, *The Structure of Value: Foundations of Scientific Axiology*, (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1967), 102-103, 251.

⁴⁸ Hector-Neri Castaneda, "On the Ultimate Subjects of Value Predication", *Value and Valuation: Axiological Studies in Honor of Robert S. Hartman*, ed. John William Davis, (Knoxville: The University of Tennessee Press, 1972), 21-36.

yapılabileceğini ileri sürmüştür. Fiillere değer yüklemeye keyfi değil, nesnel bir bakış açısını benimsemiştir. Fiillerin değerinin belirlenmesinde insanın özgür iradeye ve kudrete sahip olması gerektiği dile getirilmiştir. Ancak tatlı, sevinç ve neşe gibi insan doğasına uygun olan bir şeyin iyi; acı, üzüntü ve keder gibi insan doğasına uygun olmayan bir şeyin de kötü olduğu düşüncesini dile getirmemiştir. Dolayısıyla ona göre, iyi ve kötünün insan doğasından hareketle şeylere gösterilen içsel ya da doğal tepkiler olduğu anlayışı benimsenmemiştir. Aksine bir taraftan iyilik ya da kötülüğün şeylerin ya da fiillerin kendilerinin özellikleri olduğu kabul edilirken, diğer taraftan yetkinlik ve eksiklik, amaca uygunluk ve uygunsuzluk veya yarar ve zarar düşüncesi üzerinden fiillerin değerinin belirlendiği iddia edilmiştir.

Hayâlî, Mu'tezile ve Mâtürîdîlerin Eş'arîlerin değer anlayışına eleştirilerin benzer olduğunu ortaya koymuştur. Özellikle Cübbâiler ve Mu'tezile'nin son dönem alimleri fiillere değer yüklemenin zemininde, sadece fiilin zatı ve sıfatının değil, aynı zamanda fiilin yapılacağı bağlam ve şartların da bulunduğunu kabul etmişlerdir. Mâtürîdîler, bunu, yarar ya da maslahat kavramıyla ifade etmişlerdir.

Hayâlî, Teftâzânî'nin değer kaynağının din olduğunu açıklamak için yalancı paradoksunun çözülememesinden yararlanmasını eleştirmiştir. Ona göre eğer yalancı paradoksu bir delil olarak kullanılacaksa, o ancak küllî bir iddiayı yani Eş'arî ve Mu'tezilî küllî değer görüşünü geçersiz kılabilir. Mâtürîdîlerin aklın bazı şeylerdeki iyilik ve kötülüğü bilebileceği iddiası tikel bir iddiadır. Dolayısıyla yalancı paradoksu tikel bir iddiayı, yani Mâtürîdî değer anlayışını geçersiz kılamaz, aksine bu iddiayı haklı göstermek için kullanılabilir. Hayâlî, Eş'arî değer anlayışını eleştirirken Mu'tezilî fikirlerle büyük ölçüde uyuştuğunu göstermiş ama her şeyin değil de bazı şeylerin değerinin akılla bilinebileceği iddiasını benimsemekle onların düşüncesinden uzaklaşmıştır. Görüldüğü gibi onun değer kaynağı ve fiillerin değeri üzerine yaptığı tartışmada doğa bilimsel, metafiziksel ve ontolojik bakış açıları bir arada sunulmuştur. Böyle bir bütünlükçü bakış açısıyla hem dünyevî hem de uhrevî anlamda fiillere değer yüklemeye hem aklın hem de dinin birbirini gerektirdiği düşüncesi ortaya çıkmıştır.

Kaynakça

- Ahmet Şevkî. Hallu muğâlaṭa-i Cezri eşamm. A. E. Arabi Bölümü, 1281: 1a-31b. Millet Kütüphanesi.
- Borsbuğa, Mustafa-Borsbuğa, Coşkun. “Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiye 'ale'l Mukaddimâti'l-erba'a Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili”. Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi, 4/2 (2021), 209-346.
- Castaneda, Hector-Neri. “On the Ultimate Subjects of Value Predication”, Value and Valuation: Axiological Studies in Honor of Robert S. Hartman. ed. John William Davis. 21-36. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1972.
- Dâvûd b. Muhammed el-Karsî. Şerhu'n-Nûniyye. İstanbul: Şirket-i Sahâfiye Matbaası, Dâru Hilâfeti'l-Aliyye, 1318.
- Bağdâdî, Ebû 'Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb el-Ezdî. Havâşî'l-Futûḥiyye li-Şerhi'n-Nûniyye. Hacı Mahmud Efendi Bölümü, 1363: 1b-114b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Hayâlî, Şemseddin Ahmed b. Musa. Şerhu'l-Ḳaşîdeti'n-nûniyye (Dâvûd el-Karsî'nin Şerhu'n-Nûniyye'sinin hâmişinde). İstanbul: Şirket-i Sahâfiye Matbaası, Dâru Hilâfeti'l-Aliyye, İstanbul 1318.
- Hayâlî, Şemseddin Ahmed b. Musa. Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâlî 'ala'n-Nûniyyeti li-Mevlâ Hızır Bek Celâle'd-Dîn fi İlmi'l-Kelâm. thk., Abdu'n-Nasîr Nâtûr Ahmed el-Melîbârî el-Hindî. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2008.
- Hayâlî, Şemseddin Ahmed b. Musa. Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Aḳâ'idî'n-Nesefiyye (el-Mecmû'atü'n-Nesefiyye 'alâ Şerhi 'Aḳâ'idî'n-Nesefiyye: Ramazân Efendî, el-Kestelî ve el-Hayâlî içinde). hz. Mer'î Hasan er-Reşîd. Lübnan: Nursabah Yayıncılık, 2012.
- Hartman, Robert S. The Knowledge of Good. Critique of Axiological Reason. ed. Arthur R. Ellis-Rem B. Edwards. Amsterdam-New York, NY: Rodopi, 2002.
- Hartman, Robert S. The Structure of Value: Foundations of Scientific Axiology. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1967.
- İbn Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. “Muḥtaşarü'l-Müntehâ'l-Uşûl II”, (Şerhu'l-Muḥtaşarü'l-Müntehâ'l-Uşûl II içinde). thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Îcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. Şerhu Muḥtaşari'l-Müntehâ'l-Uşûl II. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Kestelî. “el-Hâşiyetü'l-Kübrâ ala'l-Mukaddemâti'l-Erba'a” (Oğuz Bozoğlu, Kestelî ve Hâşiye 'ale'l-Muḳaddimâti'l-Erba' isimli Eseri: Tahkîk ve Tahlîl içinde). İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kilîsî, Osman b. Abdullah el-Uryânî. Ḥayrû'l-ḳalâ'id fi şerhi Cevâhiri'l-'aḳâ'id 1786 (2195): 1a-185a. Nuruosmaniye Kütüphanesi.
- Koloğlu, Orhan Şener. Cübbâilerin Kelâm Sistemi, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Kurân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş-Muzafer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.

Lâlezârî, Muhammed Tâhir İbnu's-Seyyid eş-Şeyh. el-Cevâhirü'l-ķalemiyye fi taştîri esrârî'n-Nûniyye. Hafid Efendi Bölümü, 142: Süleymaniye Kütüphanesi.

Ebû Ömer el-Bağdâdî. Muhammed b. e-Şeyh Abdi'l-Celîl b. eş-Şeyh Abdi'l-Cemîl. Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye. Hacı Mahmud Efendi Bölümü, 1363: 1b-114b. Süleymaniye Kütüphanesi.

Özer, Hasan. "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lîka 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri". Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi, 1/1 (2018), 169-240.

Öztürk, Mustafa Bilal. "Hacı Hasanzâde'nin Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesinin Tahkiki". Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi, 7/1 (2012), 893-953.

Öztürk, Mustafa Bilal. Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2020.

Öztürk, Mustafa Bilal. "Muslihuddin Kestelî'nin Hâşiyetü's-Sugrâ 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Eseri: Tahlil ve Tahkik". Kader, 18/2 (2020), 666-724.

Plato. "Euthyphro" Plato Complete Works. çev. G. M. A. Grube. ed. John M. Cooper- D. S. Hudchinson. 1-16. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

Sadruşşerîa, Abeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûb el-Buhârî el-Hanefî. "et-Tavzîh li-Metni't-Tenkîh fi uşûli'l-fikh I" (Teftâzânî'nin Şerhu't-Telvîh ala't-Tavzîh li-Metni't-Tenkîh fi uşûli'l-fikh'ı içinde). Hz. eş-Şeyh Zekeriya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Seyyid Şerîf Cürçânî. "Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtaşarü'l-Müntehâ'l-Uşûli II" (Şerhi Muhtaşarü'l-Müntehâ'l-Uşûli II içinde). thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Seyyid Şerîf Cürçânî, Şerhu'l-Mevâkıf (Mevâkıf Şerhi) III. çev. Ömer Türker Ed. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah. Şerhu'l-Maķāşid IV. thk. Abdurrahman Umayra. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1998.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh, "Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtaşarü'l-Müntehâ'l-Uşûli II" (Şerhi Muhtaşarü'l-Müntehâ'l-Uşûli II içinde). thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. Şerhu't-Telvîh 'alâ't-Tavzîh li-Metni't-Tenkîh fi uşûli'l-fikh I. Hz. eş-Şeyh Zekeriya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Taşköprülüzâde Ahmet Efendi. eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye (Osmanlı Âlimleri). Hz. Muhammed Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Üsküdârî, Mehmed Emîn b. Mehmed. Hâşîye 'alâ Şerhi Hayâlî 'ale'l-Şaşîdeti'n-nûniyye (Tahrîratun

Müteallikatun bi-Şerhi'l-Şaşîdeti'n-nûniyye). Kesidecizade Bölümü, 142: 2a-88b. Süleymaniye Kütüphanesi.