

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**İBRÂHÎM EL-KÛRÂNÎ'YE GÖRE İNSAN FİİLLERİ
MESLEKÛ'S-SEDÂD RİSALESİ BAĞLAMINDA**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Şerife Nur ÇELİK

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Hülya TERZİOĞLU

OCAK – 2019

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

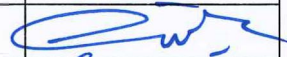


**İBRÂHİM EL-KÛRÂNÎ'YE GÖRE İNSAN FİLLERİ
MESLEKÛ'S-SEDÂD RİSALESİ BAĞLAMINDA**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Şerife Nur ÇELİK

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

“Bu tez 23/01/2019 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Dr. Öğr. Üyesi Hülya Terzioğlu	BAŞARILI	
Prof. Dr. Süleyman Akkuş	BAŞARILI	
Dr. Öğr. Üyesi Fatma Günaydın	BAŞARILI	



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU

Sayfa : 1/1

Öğrencinin

Adı Soyadı	:	Şerife Nur Çelik		
Öğrenci Numarası	:	1660Y08022		
Enstitü Anabilim Dalı	:	Temel İslam Bilimleri		
Enstitü Bilim Dalı	:	Temel İslam Bilimleri		
Programı	:	<input checked="" type="checkbox"/> YÜKSEK LİSANS	<input type="checkbox"/> DOKTORA	
Tezin Başlığı	:	İbrâhîm el-Kürânî'ye Göre İnsan Fiilleri Meslekü's-sedâd Risalesi Bağlamında		
Benzerlik Oranı	:	%7		

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.


23/01/2019
Öğrenci İmza

Sakarya Üniversitesi Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

...../...../20.....
Öğrenci İmza

Uygundur

Danışman
Unvanı / Adı-Soyadı: Dr. Öğr. Üyesi Hülya Terzioğlu

Tarih: 23/01/2019

İmza:



KABUL EDİLMİŞTİR

REDDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

ÖNSÖZ

Klasik sonrası dönemde kelâm ilmi, nazari ve teorik ilimlerle irtibat halinde olmuştur. Mütakellimler, metafizik bir iddia ile Muhyiddin ibnü'l-'Arabî ve takipçileri tarafından nazari bir ilim haline getirilen tasavvufa karşı ilk dönemlerde eleştirel bir tavır benimsemişlerdir. Ancak bu tavır Seyyid Şerif Cürcanî ve Celaleddîn Devvânî ile daha ılımlı bir hale gelmiş, İbrâhim el-Kûrânî ise bu hususu daha ileri bir merhaleye taşıyarak bu iki ilmî telif etmeyi amaçlamıştır. Kûrânî'nin bu gayeye matuf olarak insan fiilleri konusunda telif ettiği *Meslekü's-sedâd* risalesi yazıldığı dönemden itibaren gerek yöntem gerekse muhteva açısından dikkat çeken bir eser olmuştur. Bu çalışmada mezkûr risale merkeze alınarak XVII. yüzyıl kelâm ve tasavvuf ilişkisi ve dönemin önemli tartışmaları ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Bu tezin esas amacı İbrâhîm el-Kûrânî'nin *Meslekü's-sedâd* risalesi bağlamında İslâm düşünce geleneğindeki sürekliliği göstermek ve XVII. yüzyılda kelâm-tasavvuf ilişkisini ele almaktır.

Tez yazım sürecinde kusurlarımı hoş görüp çalışmama yön verici tavsiyelerde bulunan kıymetli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Hülya Terzioğlu'na saygılarımı ve en kalbî teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca tez konusunu belirlemem ve ulaşamadığım bazı kaynakları temin etmem için yardımlarını esirgemeyen hocam Doç. Dr. Asım Cüneyd Köksal'a teşekkür ederim. Önerileriyle tezime katkıda bulunan jüri üyelerim Prof. Dr. Süleyman Akkuş ile Dr. Öğr. Üyesi Fatma Günaydın'a, teknik hususlarda yardımlarda bulunan kıymetli arkadaşım Esmâ Kundak'a müteşekkirim. Tez yazım sürecinde karşılaştığım zorlukları aşmamda maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen, her daim hoşgörü ve ilgi ile yardımcı olan sevgili eşim İmam Rabbani Çelik'e fedakarlıklarından dolayı medyun-u şükrânım. Bu süreçte yorgunluğumu unutturan ve her daim neşesiyle bana destek olan oğlum Ahmed Naim Çelik'e teşekkür etmek benim için bir mutluluk vesilesidir. Bu zorlu süreçte dualarını esirgemeyen annem ve babama ise hususen teşekkürü borç bilirim.

Şerife Nur Çelik

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	ii
ÖZET.....	iii
SUMMARY.....	iv
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: İBRAHİM EL-KÛRÂNÎ VE MESLEKÛ’S-SEDÂD	
RİSALESİ	4
1. İBRAHİM EL-KÛRÂNÎ HAKKINDA YAPILAN ÇALIŞMALAR.....	4
2. İBRAHİM EL-KÛRÂNÎ’NİN İLMÎ HAYATI.....	8
2.1. İbrahim El- Kûrânî’nin İlmî Silsilesi	13
2.2. İbrahim El-Kûrânî’nin Dönemin İlmî Hareketliliği İle Etkileşimi	18
3. EFÂL-İ ‘İBÂD RİSALELERİ LİTERATÜRÜ VE MESLEKÛ’S-SEDÂD RİSALESİ	24
İKİNCİ BÖLÜM: MÜMKÜN BİR VARLIK OLARAK İNSAN FİİLİ VE İLAHİ	
SIFATLARLA İLİŞKİSİ.....	35
1. EŞ‘ARÎ KELÂM GELENEĞİNDE İLAHİ SIFATLARIN ÂLEMLE İLİŞKİSİ.....	36
2. VAHDET-i VÜCÛD GELENEĞİNDE ÂLEMİN YARATILMASI VE İLAHİ SIFATLAR.....	46
3. İBRAHİM EL-KÛRÂNÎ’NİN MERTEBELİ TEVHİD DÜŞÜNCESİ VE İLAHİ SIFATLAR İLE	
ÂLEM İLİŞKİSİ	51
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: İNSAN FİİLİNİN ONTOLOJİK TEMELLERİ: ALLAH’IN	
VE İNSANIN KUDRETİ.....	60
1. İHTİYÂRÎ FİİLİN ORTAYA ÇIKIŞ SÜRECİ VE İLAHİ KUDRET	62
2. İNSANIN KUDRETİNİN İHTİYARÎ FİİLDEKİ ROLÜ VE SORUMLULUKLA İLİŞKİSİ	67
2.1. Kesbe Yüklenen Anlamlar ve Kudretin Kesb Teorisindeki Yeri.....	70
2.2. Sorumluluk ve İnsan Kudreti	79
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	83
KAYNAKÇA	86
ÖZGEÇMİŞ.....	94

KISALTMALAR

b.	: ibn
bs.	: baskı
bkz.	: bakınız
d.	: doğum tarihi
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
h.	: hicrî
H.	: Hazreti
IRCICA	: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi
İBB	: İstanbul Büyükşehir Belediyesi
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
krş.	: Karşılaştırınız
m.	: milâdî
ö.	: ölüm tarihi
s.	: sayfa
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: neşir ve tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
t.y.	: tarih yok
vd.	: ve diğerleri

Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	Doktora	<input type="checkbox"/>
Tezin Başlığı: İbrahim el-Kûrânî'ye Göre İnsan Fiilleri <i>Meslekü's-sedâd</i> Risalesi Bağlamında			
Tezin Yazarı: Şerife Nur Çelik		Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Hülya Terzioğlu	
Kabul Tarihi: 23/01/2019		Sayfa Sayısı: iv (ön kısım) + 94 (tez)	
Anabilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri			
<p>Kelâm ilmî, özellikle klasik dönem sonrasında nazarî-aklî ilimlerden felsefe ve mantıkla etkileşim halinde olmuştur. Muhyiddîn ibnü'l-Arabî ve takipçilerinin metafizik bir iddia ile mevzu, mebadi ve mesailini tayin ettiği vahdet-i vücûd düşüncesine kelâm ilminin mesafeli ve eleştirel duruşu, XVI. yüzyıl sonrasında yumuşamaya başlamıştır. Özellikle Devvânî'nin vahdet-i vücûd ile kelâmı biraraya getiren tavrı sonraki dönemlere etki etmiştir. Devvânî'nin bu yaklaşımını daha ileriye taşıyan İbrâhîm el-Kûrânî, kelâm meselelerinin vahdet-i vücûdun âlem tasavvuruna uygun olarak açıklanabileceğini iddia ederek bu iki geleneği uzlaştırmaya çalışmıştır. Onun bu tavrının görünür hale geldiği en önemli eserlerinden biri <i>Meslekü's-sedâd</i> risalesidir.</p> <p>Modern öncesi dönemde kelâm ilminin yöntemi ve tartışmalarına örnek olması açısından <i>Meslekü's-sedâd</i> risalesi merkezinde XVII. yüzyıl düşünce tarihinin değerlendirileceği bu çalışmada özellikle kelâm ve tasavvuf ilişkisi ele alınacaktır. Giriş ve üç bölüme ayrılan tezin ilk bölümünde bahsi geçen risalede ele alınan konuların tarihi bağlamının ortaya konulması için Kûrânî'nin ilmî hayatı ve yaşadığı dönemin entelektüel durumuna dair genel bir çerçeve sunulmuştur.</p> <p>Tezin ikinci bölümünde Kûrânî'nin insan fiillerini açıklamada faydalandığı ve tartıştığı meselelerin fikrî zeminini oluşturan tevhid görüşünü ve âlem tasavvuruna yer verilmiştir. Ancak Kûrânî'nin kelâmî bir meseleyi vahdet-i vücûdun âlem tasavvuruna göre açıklamasından dolayı bu bölümde ana hatlarıyla kelâm ve tasavvufun ilahi sıfatlar ve bu sıfatların mümkün ile ilişkisine değinilmiştir. Böylece Kûrânî'nin uzlaştırmaya çalıştığı iki ekolün temelde hangi noktalarda birbirinden ayrıldığı hususu ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.</p> <p>Tezin son kısmında insan fiillerinin meydana gelmesinde etkili olan ilâhî kudret ve hâdis kudretin durumuna dair tartışmalara ele alınmıştır. Kûrânî'nin özellikle vurguladığı “bağımsız olmayan ve Allah'ın izni ile tesir eden hâdis kudret” terimi üzerinden meselelerin ele alındığı bu son bölümde, onun kelâm ve vahdet-i vücûd geleneğini telif etme amacıyla izlediği eklektik tavra dikkat çekilmiştir. Ayrıca bu bölümde Kûrânî'nin hâdis kudret görüşü ile insanın mükellef olmasının ispatlaması arasındaki ilişki ve insanın sorumluluğunun ne zaman başladığına dair görüşleri açıklanmıştır.</p>			
Anahtar Kelimeler: İbrâhîm el-Kûrânî, hâdis kudret, ilahî kudret, vahdet-i vücûd, ef'âl-i ibâd.			

Sakarya University
Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree	X	Ph.D.	
Title of Thesis: Human Acts According to Ibrahim al-Kūrānī -Within the Context of the Epistel Titled <i>al-Maslak al-Sadād-</i>			
Author of Thesis: Şerife Nur Çelik Supervisor: Assist. Prof. Hülya Terzioğlu			
Accepted Date: 23/01/2019		Number of Pages: iv (pre text)+94 (main body)	
Department: Basic Islamic Science			
<p>Kalām was in interaction with the theoretical sciences especially, philosophy and logic in the post-classical period. Kalām scholars’ reserved and critical stance of <i>wahdat al-wujūd</i> which was developed by Muhyiddīn ibn al-Arabī and his followers softened after the sixteenth century. Especially the attitude of Dawwānī which combined <i>wahdat al-wujūd</i> with kalām has influenced the later periods. Ibrāhīm al-Kūrānī, who has improved this approach of Dawwānī, tried to reconcile these two traditions by claiming that the problems of kalam can be explained in accordance with the world imagination of unity of being (<i>wahdat al-wujūd</i>). One of his most important works in which his attitude has become apparent is the treatise <i>Maslak as-sadād</i>.</p> <p>In the pre-modern period, the treatise <i>Maslak as-sadād</i> is an important example of the method and discussions of the kalām in the seventeenth century and in this thesis I will be show the relationship between theology and sufism in that treatise. In the first part of the thesis, which is divided into three sections, the introduction of the historical context of the subjects discussed in the treatise <i>Maslak as-sadād</i> and first section of the paper is presented a general framework of the intellectual life of the period of Kūrānī’s life.</p> <p>In the second part of the thesis inculdes the idea of tawhīd (monotheism) and created world, which is the intellectual basis of the issues that Kūrānī used to discuss and explain the human acts. However, due to the explanations of Kūrānī according to the world imagination of unity of being, this section outlines the divine attributes’ connection with possible existents. Thus, it was tried to find out at what points the two schools which Kūrānī tried to reconcile.</p> <p>In the last part of the thesis, divine power and created power which is effective in the occurrence of human actions are discussed. In this last chapter has been pointed out the eclectic attitude that Kūrānī tried to reconcile kalām and unity of being tradition according to the term “power that is not independent and influences by Allah's permission”. In this section, the relationship between the opinion of Kūrānī’s state of power and the evidence of human prosperity and, the opinions of when the responsibility of human beings started has been explained.</p>			
Keywords: Ibrāhīm al-Kūrānī, created power, divinity power, unity of being, human action.			

GİRİŞ

Tezin Konusu

XII. (XVII.) yüzyıl İslam coğrafyasında devlet kurumları, siyasi yapı ve ilim geleneğinde klasiğin devam ettiği, ancak modern dönemin de fikri zeminin oluşmaya başladığı önemli bir sürecin başlangıcıdır. Entelektüel açıdan canlı ve hareketli bir dönemin yaşandığı bu yüzyılda İslam coğrafyasında yaşanan siyasi istikrarsızlıklar ulemânın sıkça yer değiştirmesine sebep olmuş, bu süreçte yaşadığı bölgelerden göç eden âlimler için Hicaz, Şam ve Mısır cazibe merkezi haline gelmiştir. Aynı zamanda Mısır ve Şam'ın hac güzergahında olması, Haremeyn bölgesinin de hac mevsiminde birçok âlimi misafir etmesi, buralarda ilmî canlılığı arttıran diğer sebeplerdir. Deniz yolculuğunun gelişmesiyle de Malezya ve Endonezya gibi okyanus ötesi ülkelerden çok sayıda öğrencinin de ilim tahsili için Haremeyn'e gelmesi buradaki ilmî atmosferi etkileyen bir diğer husus olmuştur.

İslam coğrafyasının farklı bölgelerinden gelen âlimlerin belli merkezlerde bir araya gelmesi, bu âlimlerin kendi beldelerindeki ilmî anlayış ve birikimi karşılıklı müzakere etme imkanını ortaya çıkarmıştır. Özellikle Kuzey Afrika'da Muhammed Senûsî ile zirveye varan Eş'arî kelâm geleneği ile İran bölgesinde yaygın şekilde okunan felsefe, mantık ve kelâm kitaplarının buralardan gelen âlimler tarafından yeniden okutulmaya başlanmasıyla nazarî ve aklî meselelerin ilmî gündeme taşınması sağlanmıştır.

İbnü'l-Arabî sonrası metafizik iddia taşıyan tasavvuf düşüncesinin yaygınlaşması hem kelâm hem de felsefedeki tartışılan meselelerin seyrini değiştirmiştir. Sa'düddîn Teftâzânî'nin âlem görüşünde vahdet-i vücûd geleneği ile filozoflara yönelik eleştirilerinin, Seyyid Şerif Cürcânî ve Celâleddîn Devvânî'de daha ılımlı bir hal alması, özellikle vahdet-i vücûd geleneğini takip eden mutasavvıf âlimlere yeni bir kapı aralamıştır. İşte bu âlimlerden olan İbrahim el-Kûrânî, vahdet-i vücûd savunuculuğu üstlenmekle birlikte kelâmî duruş olarak Eş'arîliği benimsediğini ifade eden ve bazı meselelerde bu iki çizgiyi telif etmeye çalışan bir tavır benimsemiştir.

Seyyid Şerif Cürcânî ve Celâleddîn ed-Devvânî ile başlayan ef'âl-i ibâd risalesi literatüründe eser veren Kûrânî, burada telifçi yaklaşımını belirgin bir şekilde ortaya koymuştur. Nitekim bu hususta yazdığı *Meslekü's-sedâd* risalesinde Devvânî'nin vahdet-i vücûdda ortaya atılan ilâhî sıfatlar teorisine kısa bir atıfta bulunarak kulların fiillerini ele almasını daha ileriye taşıyarak İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin âlem tasavvuru ile İmam Eş'arî ve kelâm geleneğinin insan fiilleri konusundaki görüşlerini ortak bir zeminde açıklamaya çalışmıştır. Kûrânî'nin benimsediği bu tavır, yaşadığı

dönemde ve sonrasında âlimlerin dikkatini üzerine çeken ve yer yer tenkide uğramasına sebep olan bir duruma yol açmıştır.

Bu çalışmada Kûrânî'nin mezkur risalesinden hareketle XVII. yüzyıl kelam ve tasavvuf ilişkisi ele alınacaktır. Bu ilişki özellikle insan fiillerine dair tartışmalar üzerinden incelenecek, bu risaledeki yöntem ve muhtevanın keyfiyeti üzerinde durulacaktır. Müellifin bu hususta yazılmış birden fazla risalesi bulunmakla birlikte Meslekü's-sedâd risalesinin kronolojik olarak önce telif edilmiş olması, diğer eserlerinde bu risalesindeki görüşlerini açıklaması ve bütün görüşlerinin daha sistemli bir şekilde burada yer alması sebebiyle çalışmanın konusunu bu eser ile sınırlandırıldı. Ancak ihtiyaç duyulan hususlarda diğer risalelerine de yer verildi.

Tezin Önemi

İslâm entelektüel düşüncesindeki sürekliliği ve modern öncesi dönemde kelâm ilminde tartışılan meseleler ve kullanılan yöntemleri görmek açısından *Meslekü's-sedâd* risalesi önemli bir örnektir. Kûrânî'nin bu risalede kullandığı kaynaklar, meseleleri tartışma yöntemi ve savunduğu görüşler açısından dikkatleri üzerine çekmesi ve birçok tenkit alması, ayrıca bu risale etrafında bir literatür ortaya çıkması bu dönemin ilmî gündemini temsil etmesi açısından önemlidir.

Tezin Amacı

Bu çalışma, modern öncesi İslâm düşünce geleneğinde kelâm ilminde tartışılan meseleleri ve yöntemleri *Meslekü's-sedâd* risalesi özelinde tespit ederek bunun daha sonraki dönem üzerindeki etkilerinin açıklanmasına katkıda bulunmayı, ayrıca ilmî gelenekteki sürekliliğin hangi açılardan devam ettiğini ortaya çıkarmayı hedefler. Ayrıca entelektüel tarihe yönelik ortaya konulan iddiaları eserler üzerinden inceleyerek mevcut teorilerin meselelerdeki karşılığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Tezin Yöntemi

Kûrânî'nin insan fiillerini konu edinen birçok risalesi vardır. *Meslekü's-sedâd* risâlesi bu hususta yazdığı ilk risaledir. Bu konuyla ilgili diğer risalelerinde *Meslekü's-sedâd*'a atıf yapması ve burada savunduğu görüşleri açıklaması, kronolojik olarak bunun önce yazıldığını desteklemektedir. Bu sebeple bu çalışmada *Meslekü's-sedâd* risalesini merkeze almanın çalışmanın sınırlandırılması açısından daha uygun olacağı düşünülmüştür. Ancak bu eserden sonra yazdığı risalelerde bazı kapalı görüşlerini izah etmesi sebebiyle ihtiyaç duyulan yerlerde bu açıklamalara yer verilmiştir.

Bu çalışmada ele alınan risalede müellifin işlediği konular ve ortaya koyduğu itirazların müellifin hayatı ve yaşadığı dönemle irtibatını kurmak için öncelikle İbrâhîm el-Kûrânî'nin ilmi hayatına ve XVII. yüzyıl entelektüel tarihine yer verilmiştir. Bu kısımda

târîhî kaynaklardan istifade edilmiştir. Sonrasında bu çalışmada ele alınan risalenin literatürdeki yeri, kendisinden önceki ve sonraki eserlerle ilişkisini açıklamaya çalışıldı. Böylece müellif ve eserin ilmî gelenekteki yerine dair bir genel bir çerçeve ortaya konularak eserlerdeki tartışmaların ilmî gelenekle ilişkisi ortaya konulmuştur.

Kûrânî'nin bu risalesi kelâmî açıdan insan fiillerini ele alsa da burada tartıştığı meselelerin onun vahdet-i vücûd görüşüyle alakalı olmasından dolayı tasavvufla ilgili eserlerine dönmeyi gerekli kılmıştır. Bundan dolayı Kûrânî'nin vahdet-i vücûda dair kaleme aldığı risaleler, müellifin âlem görüşünü daha geniş açıklaması bakımından başvurulacak bir diğer kaynak olmuştur. Ayrıca Kûrânî'nin ait olduğu ilmî gelenekle irtibatını tespit edebilmek için kelâm ve tasavvufun o dönemde muteber kabul edilen eserlerinden hareketle genel bir çerçeve ortaya koyma ihtiyacını doğurmuştur. Bundan dolayı çalışmanın ikinci bölümünde Kûrânî'nin *Meslekü's-sedâd*'da âlem tasavvuru hususunda gelenekle irtibatının tespit edilmesi amaçlanmıştır.

Bu tezde Kûrânî'nin telif ettiği metinler analiz edilerek biyografik ve tarihi kaynaklardaki veriler ile karşılaştırma yapılmıştır. İnsan fiilleri konusunda Kûrânî'nin *Meslekü's-sedâd* risalesi merkeze alınmış ve bu risalede atıf yaptığı eserlere başvurularak onun görüşleri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bundan dolayı bu çalışmada öncelikli olarak başvurulacak kaynaklar, müellifin bizzat faydalandığı eserler ile kendi telif ettiği risalelerdir. Bu risaleye yazılan reddiyeler ve Kûrânî'nin reddiyelere cevap verdiği eser çalışmanın hacmini aşacağı için yer verilmemiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM: İBRAHİM EL-KÛRÂNÎ VE MESLEKÜ'S- SEDÂD RİSALESİ

İbrahim el-Kûrânî'nin tarikat şeyhi olması, müridlerinin değişik coğrafyalarda faaliyet göstererek etkin konumda bulunması ve tasavvuf alanında bıraktığı eserler, biyografik ve akademik çalışmalarda onun sûfi kişiliğiyle ön plana çıkmasına neden olur. Ancak Kûrânî'nin kelâm, hadis, tefsir ve Arap dili gibi birçok alanda yetkinliğe sahip bir âlim olması, onu daha geniş bir perspektiften incelemeyi gerekli kılar. Nitekim kendisinin de ortaya koyduğu eserlerde bu yönü belirginlik kazanır. Bundan dolayı ortaya koyduğu eserler, farklı ilim dallarında tartışılan meselelere temas etmesi açısından oldukça zengin bir muhtevaya sahiptir. Ancak eserlerinin bu yönünün ortaya çıkarılması ve burada temas edilen konuların sağlam bir zemine oturması, Kûrânî'nin içinde bulunduğu tarihî ve sosyal şartların anlaşılması ve beslendiği ilmî geleneğin ortaya çıkarılması ile mümkün olacaktır. Bundan dolayı genel hatlarıyla da olsa öncelikle Kûrânî'nin fikrî dünyasını şekillendiren ilim hayatı ve yaşadığı dönemin tarihi arka planı ortaya koymak gerekir.

Bu tezde ele alınacak olan *Meslekü's-sedâd* risalesi, Kûrânî'nin devraldığı ilmî mirasın devamı ve insan fiillerini konu edinen efâl-i ibâd risalesi literatürünün bir parçasıdır. Bu risalenin İslam ilim geleneğine getirdiği katkıları ve bu konuya sağladığı açılımları tespit etmek için literatürdeki yerini tayin etmek gerekir. Ayrıca bu risaleden önce yazılan efâl-i ibâd risalelerinin incelenmesi, hem risalede işlenen konuların bağlamının ortaya çıkarılmasını hem de kavramsal çerçevenin daha iyi anlaşılmasını sağlar. Bundan dolayı çalışmanın ilk bölümü İbrahim el-Kûrânî'nin eserlerine yön veren ilmî arka planını incelemeye ve çalışmaya konu olan risalenin tarihî seyrini ortaya koymaya ayrılmıştır.

1. İbrahim El-Kûrânî Hakkında Yapılan Çalışmalar

İbrahim el-Kûrânî birçok alanda eser veren ve öğrencileri vasıtasıyla farklı coğrafyalara etki bırakan velût bir âlimdir. Gerek eserleri gerekse öğrencileri aracılığıyla sonraki dönemlere etkileri birçok akademik çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmaları ana hatları ile hayatını, eserlerini, görüşlerini ve etkilerini ele alan çalışmalar şeklinde gruplandırmak mümkündür. Kûrânî'nin hayatını ele alan eserlerin başında Ömer Yılmaz'ın *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* isimli kitabını zikretmek gerekir. Yılmaz kitabında, Kûrânî'nin kendi eserleri, biyografik eserler ile tarih kitaplarını temel alarak kapsamlı bir biyografi hazırlamıştır. Ancak Yılmaz, bu çalışmasında XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin duraklaması fikrinden kendini

kurtaramamıştır. Her ne kadar Yılmaz, Kûrânî'nin ilmî yetkinliğini ve Haremeyn bölgesindeki ilmî canlılığı kabul etse de genel itibariyle Müslüman coğrafyaya entellektüel, sosyal, ekonomik ve siyasi duraklamanın hâkim olduğunu ifade etmekten geri durmamıştır.¹ Yılmaz'ın bu bakış açısı da onun eserindeki tespitlerini etkilediği için bazı noktalarda bizim ulaşacağımız sonuçlara muhalif düşmektedir. Kûrânî'nin hayatını ele alan bir diğer çalışma A. H. Johns'un *İslam Ansiklopedisi*'ndeki "el-Kûrânî" maddesidir.² Bu çalışmada ana hatlarıyla Kûrânî'nin hayatı ve ilmî çalışmaları ele alınmakla birlikte ansiklopedi maddesi olması sebebiyle muhtasar ve genel bir bilgi sunar. Recep Cici'nin *DİA*'ya yazmış olduğu "İbrahim el-Kûrânî" maddesi de bu minvalde diğer bir çalışmadır.³ Bu ansiklopedi maddesi de özet bir biyografi olmakla birlikte bazı hususlarda bilgi yanlışlıkları olduğuna dair eleştiriye uğramıştır.⁴

İbrahim el-Kûrânî'nin görüşleri, daha ziyade eserlerinin edisyon kritiği ve neşri yapılan çalışmalarda ele alınmıştır. Müellifin eserlerinin büyük kısmı yazma olarak bulunsa da *el-Emem li-ikâzi'l-himem*⁵ eseri Kûrânî'nin müstakil olarak basılan tek eseridir. Ancak bu baskı ayrıntılı bir edisyon kritik olmaktan ziyade Arapça metnin ortaya çıkarılmasına yöneliktir. Kûrânî'nin Garânîk Hadisesi hakkında kendisine yöneltilen sorulara cevaben yazdığı *el-Lum 'atü's-senîyye* adlı risalesi ise Alfred Guillaume tarafından makale olarak yayımlanmıştır. Guillaume, makalenin başında eserin muhtevası hakkında bir giriş yapmış, sonrasında risalenin metnine yer vermiştir.⁶ Guillaume'nin bu çalışması, Kûrânî'nin çokça eleştirilmesine neden olan görüşlerinin yer aldığı risalesini ele alması bakımından önem taşır.

Erol Öztekin, Kûrânî'nin *Matla'u'l-cûd* isimli eserinin Arapça metnini, tercümesini, eserin muhtevasının incelenmesi ve değerlendirilmesini yüksek lisans tezinde ele almıştır.⁷ Bu tezde müellifin varlık görüşünün incelenmesi onun İslam düşünce geleneğinde nerede durduğunun tespit edilmesi açısından ehemmiyet arz eder. İmran Alagöz, "Sufiyye Akaidi Örneği Olarak İbrahim el-Kûrânî'nin "Tenbîhü'l-ukûl" Adlı Eseri" başlıklı yüksek lisans tezinde risalenin tahkik ve değerlendirmesini yaparken

¹ Yılmaz'ın bu görüşüne karşı ortaya konan tezleri "Haremeyn Bölgesi XVII. Yüzyıl İlmî hareketliliği ve İbrahim el-Kûrânî" kısmında değinerek değerlendirmesini yapacağız. Ömer Yılmaz, *İbrahim el-Kûrânî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 1. Bs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 167-168.

² A.H. Johns, "al-Kûrânî", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1986), 5: 432-433.

³ Recep Cici, "İbrahim el-Kûrânî", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 426-427.

⁴ Yılmaz, *İbrahim el-Kûrânî*, 85, 100-101.

⁵ İbrâhîm el-Kûrânî, *el-Emem li-ikâzi'l-himem*, 1. Bs (Hayrabad: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Ma'ârifî'n-nizâmiyye, 1328).

⁶ Alfred Guillaume, "Al-Lum'at al-sanîya fî taḥqîq al-ilqâ' fi-l-umnîya", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 20 (1957): 291-303.

⁷ Erol Öztekin, *İbrahim Kûrânî'nin Matlau'l-cûd Adlı Eseri* (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2007).

müellifinin akaide dair görüşlerini derlemeye çalışmıştır.⁸ Muhammed Kara ise “*İbrahim Kûrânî'nin İthâfu'z-Zekî Bi Şerhi't-Tuhfeti'l-mürseleti ile'n-Nebî Adlı Eseri*” isimli yüksek lisans tezinde Burhânpûrî'nin *Tuhfetü'l-mürsele* üzerine yazılan şerhi tahkik etmiştir.⁹

İbrahim el-Kûrânî'nin etkilerini ele alan eserler, entelektüel tarihe yönelik yazılan çalışmalarda yer alır. Bunların başında John Obert Voll'un “*Muhammad Hayyâ al-Sindî and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madîna*” başlıklı makalesini zikretmek gerekir. Kûrânî'nin ilmî mesaisinin anlaşılmasında oldukça etkili bir teori ortaya koyan Voll, bu makalesinde Haremeyn bölgesindeki ulemanın tecdid hareketleri üzerindeki etkisini incelerken Kûrânî'nin burada oynadığı role dair tespitlerde bulunur.¹⁰ Aynı şekilde Voll, “*Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulama Groups in the 18th Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World*” makalesinde özellikle Haremeyn bölgesinde hadise gösterilen ilgi ve tasavvufî hareketlerin etkilerinin artmasının tecdid hareketleri ile ilişkisini ele alırken Kûrânî ve öğrencilerine dikkat çeker.¹¹ Voll'un ulemâ ilişkilerine dayanarak kurduğu tezin bir devamı olarak Basheer M. Nafi'nin “*Taşawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrâhîm al-Kûrânî*” makalesini zikretmek gerekir. Nitekim Nafi, bu çalışmasında reformist hareketlere öncülük edenlerin ilmi ve fikri köklerini bulduğu bir hoca olarak Kûrânî'yi ele alır.¹²

Zikri geçen bu çalışmalarda, 18. Yüzyılda ortaya çıkan Şah Veliyullah Dihlevî, Muhammed b. Abdülvehhab ve Murteza ez-Zebîdî gibi İslamî geleneğin tecdid edilmesini savunan eğilimlerin fikri alt yapısını hazırlayan bir şahsiyet olarak Kûrânî ele alınmıştır. Bu bakış açısına bağlı olarak onun reformist düşüncelere zemin hazırlaması mümkün olan yönleri ve görüşleri üzerinde durulmuştur. Ancak Khaled al-Rouayheb “*Opening Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century*” başlıklı makalesinde, Voll'un ortaya koyduğu teze karşı çıkararak Kûrânî'nin reformist eğilimlere zemin hazırlamadığını, İslam ilim geleneğinde mevcut olan

⁸ İmran Alagöz, *Sufiyye Akaidi Örneği Olarak İbrahim el-Kûrânî'nin “Tenbîhü'l-ukûl” Adlı Eseri* (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2003).

⁹ Muhammed Kara, *İbrahim Kûrânî'nin İthâfu'z-Zekî Bi Şerhi't-tuhfeti'l-mürseleti ile'n-nebî Adlı Eseri* (Yüksek Lisans, Atatürk Üniversitesi, 2013).

¹⁰ John O Voll, “Muhammad Hayyâ al-Sindî and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madîna”, *Die Welt des Islams* 42/1 (2002): 32-39.

¹¹ John O. Voll, “Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulama Groups in the 18th Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World”, *Journal of Asian and African Studies* 15/3-4 (1980): 264-273.

¹² Basheer M Nafi, “Taşawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrâhîm al-Kûrânî”, *Die Welt des Islams* 42/3 (2002): 307-355.

“muhakkik” sıfatını taşıyan bir âlim olduğunu iddia etmiştir.¹³ Marshall Hodgson’un, Moğol istilası sonrası entelektüel aydınlanmayı Osmanlı Türkiye’si, Safevî İmparatorluğu ve Timur imparatorluğu ile sınırlandırdığı iddiayı kabul etmeyen al-Rouayheb, bu çalışmasında özellikle Osmanlı Arap coğrafyasındaki ilmî canlılığa dikkat çekmiştir. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and Maghreb* başlıklı kitabında ise görüşlerini detaylandırarak Kûrânî’nin de yaşamış olduğu XVII. yüzyıldaki ilmî canlılığa ve bilhassa aklî ilimlerdeki gelişmelere dair bir tablo sunarak bu dönemdeki ilmî gelişmelere vurgu yapmıştır.¹⁴ al-Rouayheb’in çalışmalarında entelektüel tarihi, farklı ilim dallarında yazılan eserler ve bu eserlerin muhtevasına dayanarak yazması noktasında önemlidir. Çünkü bu dönemle ilgili ortaya atılan tezler daha ziyade ulema ilişkileri ve biyografik kitaplardaki bilgiler üzerine bina edilmiştir. al-Rouayheb ise biyografik kitaplarda verilen bilgileri yazılan eserlerle tekrardan değerlendirmeye çalışarak gerçeğe daha yakın sonuçlara ulaşmayı hedeflemiştir. Ancak al-Rouayheb’in bu eserde Kûrânî’ye yönelik değerlendirmelerinde “muhakkik” tavrını öne çıkararak âlimler tarafından eleştirilen ve eserlerinde oldukça bariz şekilde dikkat çeken eklektik tavrı göz ardı etmiştir.¹⁵ Voll’un ve takipçilerinin çalışmalarında Kûrânî’nin düşüncelerini, Şah Veliyyullah gibi eklektik metodu ve Muhammed b. Abdülvehhâb gibi dinin asıl kaynaklarına dönülmesini savunan müceddidlerle irtibatlandırmasına itiraz eden al-Rouayheb, Kûrânî’nin eserlerinde bu iddiayı destekleyen kısımları daha az öne çıkarmıştır.

Kûrânî hakkında yapılan çalışmalara bakıldığında onun hakkında ortaya konulan fikirlerin daha ziyade öğrencileri, ilmî tahsili, yaşadığı dönemin şartları ve biyografi kitaplarında kendisi hakkında verilen bilgilerden yola çıkılarak ortaya konduğu görülür. Ancak eserlerinin muhtevasından yola çıkılarak ilim geleneğinde nerede durduğunu ve mevcut birikime hangi açılardan katkıda bulunduğunun gerektiği kadar ön plana çıkmadığı görülür. Bundan dolayı literatürde eksik bırakılan bu alanın doldurulması Kûrânî’nin muhakkik yahut reformist olduğuna dair tartışmalara yeni bir cihet kazandırması ve modern öncesi dönemde İslam dünyasındaki ilmî birikimin geldiği noktaya dair lokal bir örnek oluşturması açısından önem arz eder. Bundan dolayı bu çalışmada zikredilen eksiklikler dikkate alınarak Kûrânî’nin düşünce dünyası, hususî

¹³ Khaled al-Rouayheb, “Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century”, *International Journal of Middle East Studies* 38/2 (2006): 263-281.

¹⁴ Khaled al-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Current in the Ottoman Empire and Maghreb* (New York: Cambridge University Press, 2015).

¹⁵ Bkz. Hasen el-Yûsi, *Resâilü Ebî Alî el-Yûsî* (Mağrib: Dârü’s-sekâfe, ty.), 2: 617.; Abdülganî en-Nablusî, *Vesâilü’t-tahkîk ve resâilü’t-tevfîk*, thk. Sâmîr Akkâş (Leiden: Brill, 2009), 64.

olarak kulların fiillerine dair görüşleri ve buna binaen kelâm geleneğindeki yerine dair tespitlere yer verilecektir.

2. İbrahim el-Kûrânî'nin İlmî Hayatı

İbrahim el-Kûrânî, farklı ilim dallarında şerh, haşiye ve risale türlerinde yüzü aşkın eser bırakmış çok yönlü bir âlimdir.¹⁶ Onun bu çok yönlü kişiliği, eserleri detaylı bir şekilde incelendiğinde düşünce yapısını ortaya çıkarmayı zorlaştırır. Bununla birlikte Kûrânî'nin İslâmî ilimlere bütüncül bir şekilde bakması, ilmî birikimini fazlasıyla kullanması ve eserlerinde kendi çalışmalarına atıf yapması, en azından onun düşünce dünyasını şekillendiren hususlara temas etmeyi gerektirir. Kûrânî'nin fikrî alt yapısını oluşturan bu temellerin tespit edilmesinde ise hocaları, öğrencileri, okuduğu ve okuttuğu kitaplar ile tabakat kitaplarındaki bilgiler ciddi bir malzeme sunmaktadır. Ayrıca Kûrânî'nin icazet silsilelerini zikrettiği *el-Emem*¹⁷ eserinde de ilim tahsiline dair önemli bilgiler bulunur. Bununla birlikte Kûrânî'nin yaşadığı dönemdeki ilmî gündem ve tartışmalar da bu kaynaklardan elde edilen bilgilerin sağlam bir zemine oturmasını sağlamaktadır.

Kûrânî'nin yaşadığı XVII. yüzyıl zikredildiğinde evvelâ Osmanlı ilim hayatının dinî taassuba yenik düştüğü, akli ilimler ve tasavvufa karşı itirazların yükseldiği ve bunların tedrisatının medrese müfredatından kalktığı bir dönem akla gelir.¹⁸ Özellikle Kadızâdeliler hareketi ile zirveye çıktığı düşünülen bu duraklama fikri dinin asıllarına dönme çabası ile irtibatlandırılmıştır. Bu hareket ise İbn Teymiyye'nin ortaya koyduğu köktenci dinî anlayışın etkisinde gelişen bir yaklaşım olarak nitelenmiş ve devamı kabul

¹⁶ Johns, "al-Kûrânî", 5: 432-433.

¹⁷ İbrahim el-Kûrânî'nin el-Emem isimli eseri yazma eser kataloglarında birkaç isimle yer almaktadır. Esad Efendi 003632'de İcâzetnâme ismiyle kaydedilen eser, metinde bazı eksiklikler olmakla birlikte El-Emem ile aynıdır. Ömer Yılmaz, bu eseri el-Emem'den ayrı tutarak müstakil bir risale olarak zikretmiştir, ancak bu iki eser muhteva açısından aynıdır. H. Hüsnü Paşa 000248 numaralı yazmanın başında el-Emem olarak eser ismi yazılmış olsa da katalog kayıtlarında Nevâli'-tavli şeklinde yer almaktadır. Yılmaz, *İbrahim el-Kûrânî*, 247, 254.

¹⁸ Marshall Hodgson, Kanunî Sultan Süleyman döneminden sonra medrese müfredatında okutulan eserlerin felsefi içerikleri daha az ve özellikle Arap topraklarında gelişen dar perspektifli geleneği öne çıkaran bir karaktere büründüğünü ifade etmiştir. Halil İnalçık da Hodgson'un bu görüşünü devam ettirmiştir. Ayrıca Türkiye'de cumhuriyetin ilanından sonra yapılan ilk çalışmalardan Kanunî döneminden sonra ilmî gerilemenin olduğu ifade edilmiştir Marshall Hodgson, *The Venture of Islam III: The Gunpowder Empires and Modern Times* (Chicago: Chicago University Press, 1974), 123; krş. Marshall Hodgson, *İslam'ın Serüveni III: Ateşli Silah İmparatorlukları ve Modern Devirler*, trc. İzzet Akyol (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 131-132; Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*, trc. Ruşen Sezer, 22. Bs (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 189-190; Emrullah Bulut, "Katip Çelebi'nin Akli İlimler Merkezli Medrese-İlmiye Eleştirisi ve Modern Tarih Yazıcılığındaki Yeri", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Osmanlı'da Felsefe ve Akli Düşünce* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 8: 840-860.

edilmiştir.¹⁹ III. Murat döneminde kurulan İstanbul Rasathanesi'nin dönemin şeyhülislamı Kadızâde Ahmed Efendi fetvasıyla yıktırılmasının aklı ilimlere karşı taassubun somut bir görünümü olduğu ifade edilmiştir.²⁰ Taşköprülüzâde'nin nazârî ve felsefî ilimlere gereken ehemmiyetin gösterilmediği ve bunları okutacak liyakatli hoca yokluğundan yakınması ise bu iddiaları destekleyici olarak kabul edilmiştir. Kâtip Çelebi'nin döneminin ilmî durumu ile ilgili olumsuz değerlendirmeleri ise entelektüel tarih yazımına yön veren bir diğer önemli mesnet olmuştur.²¹

XVII. yüzyıl ile ilgili böyle bir tasvir bulunmakla birlikte bunu çeşitli açılardan eleştiren ve farklı bir perspektif sunan ikinci bir yaklaşım da vardır. Bu ikinci yaklaşımı benimseyenler, duraklama tezinin argümanlarını yeniden değerlendirerek bunların kendi içinde taşıdığı zayıflıkları tespit etmiş ve kendilerini destekleyecek yeni deliller sunmuştur. Duraklama tezinin argümanlarına yönelik ilk tenkit Kadızâdeli hareketinin İbn Teymiyye'nin görüşlerinden etkilenmesi hususunda gelmiştir.²² Duraklama tezini savunanlar her iki çizginin bazı eleştirilerinde aynı görüşü paylaştıklarından yola çıkarak Kadızâdeli hareketinin İbn Teymiyye'den etkilendiğini ve savunduğu fikirlerin asıl itibariyle ona dayandığını söylemiştir. Ancak ikinci yaklaşımı benimseyenler bu etkinin kanıtlanmasında kullanılan metodun zayıf olduğunu tenkit etmişlerdir. Sadece benzerlikler üzerinden ispatın değil de bu iki akımın görüşlerini üzerine bina ettikleri temel asıllar ve bundan ortaya çıkan farklılıkların tespiti ile gerçekten bir etkinin olup olmadığının ortaya çıkacağını ifade etmişlerdir. Buna göre Kadızâdeli hareketinin eleştirileri, Mâtürîdî mezhebinin itikadî ilkelerinin korunması ve Hanefî mezhebine

¹⁹ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*, 187-193.

²⁰ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*, 187-188.

²¹ Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-hakk fi ihtiyârî'l-ahakk*, ed. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972), 9; İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*, 193.

²² Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı düşünce dünyasına iki mektebin hâkim olduğunu söylemiş, bunlardan ilkinin Fahreddin er-Râzi mektebi, ikincisinin ise İbn Teymiyye mektebi olduğunu ifade etmiştir. Mehmet Birgivi ve onu örnek alan Kadızâdeli hareketinin İbn Teymiyye ekolünü Osmanlı coğrafyasında devam ettiren isimler olarak zikretmiştir. Kadızâdeli hareketini bidatların reddi, dinde tasfiye ve zühde dayalı ahlak anlayışını savunması bakımından İbn Teymiyye'nin halefi olduğunu söylese de bu hareketi ondan daha sathî ve derinlikten yoksun bulduğunu ifade etmiştir. Ayrıca meseleyi daha ileri boyuta taşıyarak Mehmet Birgivi'yi Hanbelî mezhebine nispet etmenin daha doğru olacağını zikretmiştir. Ancak İmam Birgivi, Tarikatü'l-muhammediyye'de amelî hususlarda delil getirdiği görüşleri Hulâsatü'l-fetâvâ, Fetâvâ-yı Tâtârhâniyye, Fusûlü'l-imâdî, Bezzâziyye gibi Hanefî mezhebinin muteber fetva eserlerinden almıştır. Ayrıca meşhur Hanefî alimlerden Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Bostânü'l-ârifin ve Zernüci'nin Ta'limü'l-müteallim gibi eserlerine de sık sık atıf yapmıştır. Bu eserin genel muhtevası göz önüne alındığında daha çok Hanefî-Maturidî vurgular göze çarpar. İmam Birgivi hakkında verilen biyografik bilgilerin yanında yazdığı eserler de göz önüne alındığında Hanbelî olması biraz zor olacağı kanaati hâsıl olmaktadır. Ahmet Yaşar Ocak, "Düşünce Hayatı", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, thk. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: IRCICA Yayınları, 1998), 2: 184-186; Mehmet Birgivi, *et-Tarikatü'l-muhammediyye*, thk. Muhammed Nâzım en-Nedvî (Dimeşk: Dârü'l-kalem, 2011), 117-120.

muhalif uygulamaların ortadan kaldırılması amacı ile ortaya çıkmıştır.²³ Nitekim Kadızâdeliler hareketini destekleyenler arasında yaygın bir şekilde okunan *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* eserinin muhtevası, bunun en büyük kanıtıdır. Bu eserde sahil bir din anlayışı oluşturmak için ele alınan konularda Hanefî-Matürîdî çizginin esasları dikkate alınarak bu iki mezhebin görüşleri tesis edilmeye çalışılmıştır. Mezhebe aykırı düşünce ve uygulamalar da eleştiriyeye maruz kalmıştır.²⁴ İbn Teymiyye ise eleştirilerini belli bir mezhebi merkeze alarak onun bütünlüğünü ve sistemini koruma refleksiyle oluşturmamıştır. Yaşadığı dönemde İslam ümmetinin içinde bulunduğu kriz ve fikrî dağılmaların sebebi olarak gördüğü hâkim ilmî anlayışı çözüm üretmemesi sebebiyle tenkit etmiştir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin muhteva eleştirisi yaparken aynı zamanda dinî bir inşa çabasına da girmiştir.²⁵ Ancak Kadızâdelilerin yeni bir dinî anlayış inşa etme gayesi güttüklerinden bahsedilemez. Bu hareket daha çok toplumdaki yanlış inançları Hanefî-Matürîdî geleneğe göre tashih etmeyi amaçlamıştır.

Duraklama tezinin eleştirisinde hakikati sorgulanan bir diğere husus Kadızâdelî hareketinin gerçekten aklî ilimlere karşı olup olmadığı durumudur. Nitekim Kâtip Çelebi'nin *Mîzânü'l-hakk* eserinin baş kısmında aklî ilimlere yaptığı vurgu Kadızâdelilerin tutumuyla irtibatlandırılmış ve onların aklî ilimlerin tahsilinin gözden düşmesinde etkili olduğu düşünülmüştür.²⁶ Ancak duraklama tezini reddedenler bu ikisi arasında bir irtibat olmadığını İmam Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'de ilimlerin tahsilinin cevazı hususunda ifade ettiğı görüşler ile açığa çıktığını belirtir. Birgivî, ilmin hükmünün maluma tâbi olduğunu farz, vacip, sünnet yahut mekruh olan bir şeyin öğrenildiğı ilimlerin de farz, vacip, sünnet ve mekruh hükümlerini alacağını ifade eder. Nazari ilimlerden felsefe ve mantığın durumunu kelâm ilmi içerisinde değerlendiren Birgivî, bu ilimlerin doğru inanca yönlendirdiğı ve bâtil düşüncelerden koruduğı müddetçe tahsil edilmesinin bir kısım Müslümanların üzerine farz olduğunu söyler. Astronomi ile astroloji arasında ayrıma giderek bunlardan ilkinin öğrenilmesinin gerekli olduğunu, ikincisinin ise gelecekte haber verme gibi amaçlara matuf olduğunu sürece caiz olmadığını ifade eder. Matematiğin de aynı şekilde öğrenilmesinin farz-ı kifaye olduğunu dile getirirken tıp ilmini öğrenmenin müstehab olduğunu belirtir.²⁷

²³ al-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, 15; Emrullah Yüksel, "Mehmet Birgivî (929-981/1523-1583)", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 2 (1977): 184-185.

²⁴ Birgivî, *et-Tarîkatü'l-muhammediyye*, 69-71,77-90 vd.

²⁵ M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 13-22.

²⁶ İlhan Kutluçer, "İki Çağ Arasında: Kâtip Çelebi'nin Aklî İlimler Vurgusunun Geleneksel ve Güncel Tazammunları", *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* (İstanbul: İz Yayınları, 2011), 521.

²⁷ Birgivî, *et-Tarîkatü'l-muhammediyye*, 107-114.

Mantık, astronomi ve kelâm gibi nazarî ilimlerde eserler veren Tarsûsî Mehmet Efendi²⁸, Kadızâdeli hareketinin önderlerinden Mehmet Vâni Efendi'nin²⁹ himayesinde eğitim alması ve öğrenci olması da bu Kadızâdelilerin aklî ilimlere karşı olduğu görüşünü zayıflatan bir diğer husus olarak zikredilir.³⁰ Aynı zamanda burada Kadızâdelilerin İbn Teymiyye takipçisi olmadığı da açığa çıkar. Nitekim İbn Teymiyye, Fahreddin er-Râzî sonrası mantık ve metafizik dilinin hâkim olduğu müteahhir dönem kelâmı, Meşşâi felsefeyi ve mantığı eleştirerek bunları muhteva ve yöntem açısından eleştirir,³¹ ancak Kadızâdeliler, bunlarla fikrî düzeyde bir problem yaşamaz, bilakis bunların tahsilini farz-ı kifaye mesabesinde görürler. Ayrıca Kâtip Çelebi, her ne kadar açıklamalarının sathî olduğunu ifade etse de Kadızâde'nin *Şerhü'l-Mevâkif* okuttuğunu ve kendisinin bu derslere katıldığını söyler.³² Tüm bu bulgular göz önüne alındığında ikinci yaklaşımı benimseyenlere göre Kadızâdelilerin akli ilimlere dair eleştirileri yahut bu ilimlerin müfredattan kaldırılmasına yönelik doğrudan etkilerinin olup olmadığı hususu tartışmaya müsait hale gelir.

Burada itiraza konu olan bir başka konu İstanbul Rasathanesi'nin faaliyetlerinin dini kaygılar sebebiyle tepki toplaması ve dönemin şeyhülislamı Kadızâde Ahmed Şemseddin'nin fetvasıyla yıktırılması hususudur. Tarihi kaynaklarda Kadızâde'nin fetvasından bahsedilse de aslında bu padişaha sunulan bir rapor mahiyetindedir. Şeyhülislamın arızasında her ne kadar dini kaygılar görülse de konu derinlemesine incelendiğinde siyasi çatışma ve çıkarların elde edilmesinin böyle bir durumu ortaya çıkardığı ifade edilir. III. Murat'ın gelecekte vuku bulacak olaylara dair rasathaneden astrolojik tahmin beklentileri de müessesenin durumunu kritik hale sokan bir diğer etken olmuştur.³³ Bu sebeplerden dolayı son kertede dinî saikler ön plana çıkarılarak bir karar verilmiş gözükmese de bu sadece verilen kararın meşru bir kisveye büründürülmesinden ibaret olmuştur. Ayrıca rasathanenin Kadızâde'nin raporuyla yıktırılması hususu da ihtilaflıdır, çünkü şeyhülislamın rasathanenin yıkılma tarihinden önce vefat ettiğine dair görüşler de vardır.³⁴ Tüm bu hususlar göz önüne alındığında

²⁸ Tarsusî Mehmet Efendi'nin hakkında daha fazla bilgi için bkz. Abdullah Kahraman, "Tarsusî Mehmet Efendi" (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 115-116.

²⁹ Mehmet Vâni Efendi (ö. 1096/1685) Niyazi-i Mısri'nin Limni Adası'na sürülmesi, Mevlevi ve Halveti tekkelerinin kapatılması gibi olaylarda ismi geçen ve tasavvuf karşıtlığı ile bilinen döneminin etkili vaizlerindendir. Erdoğan Pazarbaşı, "Vanî Mehmet Efendi", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 458-459.

³⁰ al-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, 24.

³¹ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi*, 37.

³² Çelebi, *Mizanü'l-hakk fi ihtiyâri'l-ahakk*, 111.

³³ Süheyl Ünver, *İstanbul Rasathanesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 57-59.

³⁴ Mehmet İpşirli, "Ahmed Şemseddin Kadızâde", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 97; Ünver, *İstanbul Rasathanesi*, 58.

İstanbul Rasathanesi'nin yıkılması ile döneme hâkim olduğu ileri sürülen dinî taassubun arasındaki ilişkinin sadece formel düzeyde kaldığı söylenmiş ve burada din, belli bir grubun menfaat elde etmesi için bir aracı olarak kullanılmıştır.³⁵

Taşköprülüzâde XVI. yüzyılda matematik ve aklî ilimlerin medrese uleması çevresinde itibarını yitirdiğinden söz etmesi ve Kâtip Çelebi'nin XVII. yüzyılda bu ilimleri okutacak ehliyetinde hoca bulunmadığından bahsetmesi, zaman içerisinde bu ilimlere olan teveccühün azalarak gözden düştüğüne dair ifadeleri, duraklama tezini reddeden yaklaşımı benimseyenler tarafından ihtiyatla karşılanmıştır. Bu ifadelerin mutlak olarak delalet ettikleri anlamların tarihî vakıalarla desteklenmesi durumunda ancak delil değeri taşıyacağını ifade etmişlerdir. Taşköprülüzâde, *eş-Şekâyikü'n-nu'mâniyye*'de hocalarını ve okuduğu kitapları yazdığı bölümde felsefe, mantık, astronomi gibi alanların temel ve ileri seviye eserlerini zikretmiştir. Ayrıca müderrislik yaptığı yıllarda da Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Şerhü'l-mevâkıf*¹, Sadrüşşerîa'nın *Tavzih*'i ve Teftâzânî'nin *Tavzih* üzerine yazdığı *Telvih* haşiyesi gibi üst düzey metinleri okuttuğunu söylemiştir.³⁶ Buna ek olarak medrese müfredatları ve âlimlerin biyografileri de Osmanlı coğrafyasında aklî ilimlerin tedrisatının devam ettiğini ve bunun merkezi bir konumda olduğunu destekler niteliktedir. XVII. yüzyılda Osmanlı tıp alanında en olgun çağına ulaşması, astronomi, matematik ve geometri alanında verilen eserlerin bir hayli fazla olması bu ilimlerin tahsilinin terk edilmediğine delalet eder.³⁷

Kâtip Çelebi ve Taşköprülüzâde'nin yaşadıkları dönem ile ilgili ilmî tespitleri kıymeti haiz olmakla birlikte bunların bazı yönlerden vâkıa ile mutabık olmadığı görülür. XVIII. yüzyılda Fransız elçisinin isteği üzerine o dönemde medrese müfredatı içerisinde okutulan kitaplar *el-Kevâkibü's-seb'a* isimli risalede biraraya getirilir. Burada verilen bilgilere göre bir talebe Kur'an-Kerim hıfzı, sarf, nahiv, belagat ile başlayıp seviyesine göre hadis, tefsir, fıkıh ve fıkıh usulü gibi ilimlerle birlikte mantık, felsefe ve kelam okur, ayrıca hikmet kitaplarında yer alan bilgileri destekleyecek şekilde hendese, hisab, heyet ilimlerinde yazılmış müstakil eserler de tahsil eder. Aynı şekilde Saçaklızâde de *Tertîbü'l-ulûm*'da sırasıyla akâid, Kur'an-ı Kerim okuma, sarf, nahiv, ahkâm ilmi, mantık, münazara, kelâm, meâni, fıkıh usulü ve fıkıh öğretildiğini, ardından hadis usulü, rivayet ve dirayet olarak hadis ve tefsir okutulduğunu ifade eder. Hendese, hisab,

³⁵ Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam and Its Place in the General History of the Observatory* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 303-305.

³⁶ Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, thk. Ahmet Suphi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, t.y.), 554-555; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 47-51.

³⁷ Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Bilimi Literatürü", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: IRCICA Yayınları, 1998), 2: 417.

hey'et ve aruzu ise vaktin elverdiği nispette öğrencilere gösterildiğini söyler. Ahmed Cevdet Paşa'nın *Tezâkir*'inde verdiği bilgiler XIX. yüzyılda dahi müfredatın değişmediğini göstermesi açısından ilgi çekicidir.³⁸ Tüm bu bilgiler göz önüne alındığında aklî ilimlerin eğitiminin devam ettiği ortaya çıkması sebebiyle Taşköprülüzâde ve Kâtip Çelebi'nin tespitlerini yorumlamak gerekir. Öncelikle bu iki âlimin idealize ettiği dönem bütün ilimlerin altın çağı olan Fâtih Sultan Mehmet ve Kânuni devridir ve kendi dönemlerinin ilmî seviyesini bu ideal çağ ile kıyasladıkları düşünülürse söylediklerinde haklılık payı olduğu görülür.³⁹ Ayrıca tarihi kaynaklar incelendiğinde “ilimlerin izinin silinmesi” (indirâsı-ı ulûm) ibaresi Kadızâde er-Rûmî'den (ö.880/ 1440'dan sonra)⁴⁰ Muhammed Sürûr'a (ö. 1240/1825'den sonra) değin birçok âlimin kullandığı kalıp bir ifade olup çoğu zaman gerçeği yansıtmaz.⁴¹ Kûrânî'nin yaşadığı dönemle ilgili sunulan tasvirler ve bunların eleştirileri ana hatları ile bu şekildedir. Bu iki yaklaşımı değerlendirip zayıf ve güçlü olduğu yönleri ortaya koymak ve argümanlarını tartışmak bu çalışmanın sınırlarını ve amacını aşar. Ancak burada ele alınan konular, belli bir tarihi zemine oturtulmadan herhangi bir anlam ifade etmez. Bununla birlikte burada ele alınan *Meslekü's-sedâd* risalesi ve İbrahim el-Kûrânî'nin ilmi mesaisinin de entelektüel olarak duraklamanın yaşanmadığı, ayrıca “muhakkik” ve “müdekkik”⁴² âlimlerin aklî ilimlerde eserler vermeye devam ettiğine dair yaklaşımı desteklediği görülür. Bu itibarla yapılacak tespitler, tarihi perspektif olarak bu arka plana yaslanır.

2.1. İbrahim el- Kûrânî'nin İlmî Silsilesi

Kûrânî'nin hocalarının tespiti onun etkilendiği ve beslendiği kaynakların tespiti açısından önemlidir. Nitekim kendisi, hocalarından okuduğu kitapları müelliflerine kadar uzanan silsileleriyle *el-Emem* isimli eserinde uzunca zikreder. İcazetname formunda olan bu eserde okuduğu kitaplar haricinde hocaları hakkında da kısa bilgiler vermiştir. Ayrıca Kûrânî bazı eserlerinde alıntı yaptığı kaynağı, icazet silsilesi ile birlikte verir.⁴³ Bu da aslında kendisinin bu hususa verdiği önemin bir göstergesi kabul

³⁸ Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 1: 70-75, 83, 105-106.

³⁹ al-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, 19; İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 1: 117-123; Bulut, “Kâtip Çelebi'nin Akli İlimler Merkezli Medrese-İlmiye Eleştirisi ve Modern Tarih Yazıcılığındaki Yeri”, 8: 858-859.

⁴⁰ Kadızâde er-Rûmî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Kadızâde er-Rûmî”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 98-100.

⁴¹ İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 1: 135-136.

⁴² Muhammed Emîn Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser* (Kahire: Matbaatü'l-vehbiyye, ty), 4: 329.

⁴³ İbrâhîm el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd ilâ halkı ef'âli'l-ibâd* (İstanbul Nuruosmaniye Kütüphanesi), nr. 1208, 2a.

edilebilir. Kûrânî'nin öğrencisi Ebû Sâlim el-Ayyâşî, hocasının biyografisini kendisinden dinlediği şekilde, Hicaz seyahatini anlattığı *er-Rihletü'l-‘ayyâşîyye* kitabında ayrıntılarıyla anlatmıştır. Kûrânî'nin ilmî hayatını bizzat kayda geçirmesinden dolayı ilmî silsilesi ve tahsil hayatını ana hatlarıyla görmek nispeten kolay hale gelmiştir.

İlmî geleneğe sahip bir ailede dünyaya gelen Kûrânî, ailesinin bulunduğu Irak'ın Şehrezûr vilayetinin Kûrân köyündeki hocalar ile ilim tahsiline başlamıştır.⁴⁴ Arap dili ile eğitimine başlayan Kûrânî, öncelikle Abdülkahir Cürçânî'nin *Âvâmil*'ini, ardından İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sini okumuştur. Bunun sonrasında kelâm, felsefe ve mantık ile ilm-i heyet, hendese ve hisab gibi aklî ilimlere yönelmiştir. Kûrânî, memleketinde beyan, meânî, Şafii fıkhi, fıkıh usulü ve tefsirden de bir kısım okumalar yapmıştır. Burada onun en fazla Molla Muhammed Şerif el-Kûrânî'den istifade etmiş ve onunla birçok eseri okumuştur.⁴⁵ Molla Muhammed donanımlı bir âlim olmasının yanı sıra takvasıyla şöhret bulmuş zâhit bir zattır. Onun üzerine yoğunlaştığı temel ilgi alanı Kâdî Beyzâvî'nin tefsiri olup Sadi Çelebi ve Kazerûnî'nin *Envarü't-tenzil*'e yazdıkları haşiyeler üzerine haşiye kaleme almıştır. Ayrıca nazarî ilimlerde de söz sahibi olan Molla Muhammed Şerif, üst düzey metinlerden Nasîruddîn el-Tûsî'nin *Şerhü'l-işârât*'ı üzerine bir haşiye yazarak bu haşiyesinde el-Tûsî'nin şerhini Fahreddîn er-Râzî'nin *el-İşârât* şerhi ile muhakeme etmiştir. Hocasâde er-Rûmî'nin *Tehâfütü tehâfütü'l-felâsife*'si eseri üzerine yazdığı haşiyesinde de Hocasâde ile İmam Gazzâlî'yi karşılaştırarak incelemiştir. Naklî ilimleri de tedris eden Molla Muhammed Şerif, el-Kûrânî'ye Medine'de Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Şerhü'l-Mevâkıf*¹ ile İbn Hacer'in *Sahihü'l-buhârî* şerhi *Fethü'l-bâri*'den bazı kısımları okutmuştur.⁴⁶ Görüldüğü üzere Molla Muhammed'in ilmî yetkinliği hem nazarî ve aklî, hem de naklî ilimlerde olup Kûrânî'nin kendisinden her iki alanda da istifade ettiği önemli bir isimdir. Ayrıca Kûrânî'nin ilmî silsilesi, Molla Şerif vasıtası ile Celâleddîn ed-Devvânî'ye dayanır.⁴⁷ Babası vefat ettikten sonra kardeşi ile hacca gitmek için Kûrân'dan ayrılan Kûrânî, kardeşinin hastalanması üzerine yolculuğunu yarıda bırakarak Bağdat'ta kalmıştır. Dört sene kadar burada ikamet ettikten sonra Abdülkâdir Geylanî'nin türbesi civarında gördüğü bir rüya üzerine batı yönüne doğru gitmeye karar vermiş ve Şam'a geçmiştir. Burada da Bağdat'taki gibi ilim tahsili ve tedrisi ile iştigal etmiştir. Şam kadısı

⁴⁴ İbrahim el-Kûrânî'nin doğduğu bölgenin ayrıntılı incelenmesi için bkz. Yılmaz, *İbrahim el-Kûrânî*, 75-82.

⁴⁵ Ebu Sâlim el-Ayyâşî, *er-Rihletü'l-‘ayyâşîyye*, thk. Saîd el-Fâzîlî ve Süleyman el-Kuraşî (Abu Dabi: Dâru's-süveydî, 2006), 1: 479.

⁴⁶ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, ty, 4: 280-281; el-Kûrânî, *el-Emem*, 128-129.

⁴⁷ al-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, 52.

Necmeddîn el-Gazzî'den de ders olarak ondan *Sahîhü'l-buhârî* icazeti almıştır.⁴⁸ Kûrânî, Şam'da İbn Arabî hakkında bir meseleyi arkadaşı ile tartışırken arkadaşı Ahmed el-Kuşâşî'nin bu hususta bir risalesinin olduğundan bahsetmiş, o da bu eserin inceleyip muhtevasını çok beğenmiştir. Abdülkadir el-Geylânî'nin kendisine rüyasında işaret ettiği manevi mürşidin Ahmed el-Kuşâşî olduğunu kanaat getiren el-Kûrânî, ona bir mektup göndermiştir. el-Kuşâşî'nin de kendisini Medine'ye davet etmesiyle 1061'de⁴⁹ Şam'dan ayrılmış, önce Kudus ve el-Halîl'e, ardından Mısır'a gitmiştir. Mısır'da Şihabüddîn el-Hafâcî ile *İnbâhü'l-enbâh* adlı risalesinde eksik kalan bir konuyu müzakere etmiştir. Dönemin âlî isnat ile hadis rivayet eden önemli âlimlerinde Sultan b. Ahmed el-Müzâhi ile de görüşen el-Kûrânî, *Sahîhü'l-Buhârî*, *Sahîhü'l-Müslim* ve *Câmiü't-Tirmizî*'den bazı hadisleri okumuş, ayrıca Şafii fıkhnın temel eserlerinden Mahallî'nin *el-Minhâc* şerhi, Nevevî'nin *er-Ravza*'sı, Zakeriyya el-Ensârî'nin *Menhecü't-tüllâb*'ı ve buna yazdığı şerhi ile İbnü'l-Mukri' el-Yemenî'nin *Ravzü't-tâlib*'e yazdığı şerhi okumuş ve icazet almıştır.⁵⁰ Kûrânî'nin özellikle hadis eserlerini okuduğu icazet silsilesinde dikkat çeken husus, bu silsile içerisinde İbn Hacer el-Askalânî gibi büyük muhaddislerin de bulunduğu eserlerin müelliflerine en yakın isnatlarla icazet almaya özen göstermesidir. Diğer bir nokta da “haddesenâ” ve “ahberanâ” lafızlarıyla yaşadığı dönemde hadis rivayet eden âlimlere ulaşarak onlardan hadis almasıdır.⁵¹ Ahmed el-Kuşâşî ile buluşma arzusundan dolayı Mısır'da fazla vakit geçirmeyerek önce Mekke'ye giden Kûrânî, hac farzasını eda ederek buradan Medine'ye gitmiştir.⁵² A.H. Johns ve Recep Cici, el-Kûrânî'nin Anadolu'da da eğitim aldığını ifade etmiştir.⁵³ Ancak gerek Kûrânî *el-Emem*'de Anadolu'daki hocalarından bahsetmiş gerekse de Ayyaşî *er-Rihle*'de buna dair herhangi bir bilgi zikretmemiştir. Tabakat kitaplarında da bu konu ile ilgili bir hususa değinilmemiştir.⁵⁴ Medine'de Kuşâşî ile buluşan Kûrânî, ilk

⁴⁸ el-Kûrânî, *el-Emem*, 3.

⁴⁹ el-Kûrânî, *el-Emem*, 130.

⁵⁰ el-Kûrânî, *el-Emem*, 130.

⁵¹ el-Ayyâşî, *er-Rihletü'l-ayyâşîye*, 1: 479-483; Yılmaz, *İbrahim el-Kûrânî*, 247.

⁵² Muhammed el-Kâdirî, *Neşrü'l-mesânî*, thk. Muhammed Muhibbî ve Ahmed et-Tevfik (Ribat: Mektebetü't-tâlib, 1986), 3: 5; Krş. Johns, “al-Kûrânî”, 5: 433; Cici, “İbrahim el-Kûrânî”, 26: 426.

⁵³ Johns, “al-Kûrânî”, 5: 433; Cici, “İbrahim el-Kûrânî”, 26: 426.

⁵⁴ Johns'un ansiklopedi maddesinde ifade ettiği kaynaklarda bu bilginin kaynağına rastlayamadık. Cici de bu bilgiyi muhtemelen Johns'dan alarak zikretmiştir. Ömer Yılmaz, Kûrânî'nin Türkçe bildiğini ancak bunu Anadolu'da öğrenmediğini söylemiş ve Anadolu'ya geldiğine dair herhangi bir bilginin eserlerde zikredilmediğini söyleyerek buna itiraz etmiştir. Ayyâşî ise Kûrânî'den, Bağdat'ta ikamet ettiği sırada buradaki Türk öğrencilerinden Türkçe öğrendiğinin ve onlara Türkçe ders okuttuğunu nakletmiştir. Bununla birlikte Kûrânî'nin Anadolu'ya gittiğine dair bir bilgiyi eserinde hiç zikretmez. Bkz. Yılmaz, *İbrahim el-Kûrânî*, 100-101; Krş. Johns, “al-Kûrânî”, 5: 433; Cici, “İbrahim el-Kûrânî”, 26: 426; Krş. el-Kâdirî, *Neşrü'l-mesânî*, 3: 5; Muhammed Halil el-Murâdî, *Silkü'd-dürer* (Bulak: Matbaa-i Miriyye, t.y.), 3: 5; el-Ayyâşî, *er-Rihletü'l-ayyâşîye*, 1: 480.

başta şeyhinin tavsiyesi üzerine halvete girmiş ve yetmiş gün halvette kalmıştır.⁵⁵ Kûrânî, Ahmed el-Kuşâşî ile tanıştıktan sonra gibi tasavvuf yolunda ilerlemekle birlikte zâhiri ilimlerdeki birikimini de zenginleştirmiştir Nitekim Kûrânî'nin icazet silsilesi incelendiğinde, şeyhi Kuşâşî'den hem tasavvufî hem aklî hem de naklî ilimleri çeşitli eserlerden aldığı görülür. Nitekim tasavvufî ilimlerden *el-Fütühât* ve *Mişkâtü'l-envâr* okuyan Kûrânî, buradaki icazet silsilesini İbnü'l-Arabî'ye dayandırmıştır. Aklî ilimlerde özellikle Teftazânî, Seyyid Şerif Cürcânî ve Celâleddîn ed-Devvânî'nin eserlerini okuyarak burada da ilmî silsilesini bu âlimlere ulaştırmıştır. Naklî ilimlerden ise hadise yoğunlaşan Kûrânî, kütüb-i sitte, *Muvatta'-i İmam Malik*, *Müsned-i İmam Ahmed* gibi temel eserleri şeyhinden okumuştur. Ayrıca *Sahihü'l-bûhârî*'nin İbn Hacer el-Askalânî ve Bedrüddîn el-Aynî şerhlerini de mütalaa etmiştir.⁵⁶

Kûrânî, İslâmî ilimlere dair okumaları oldukça çeşitlilik gösterir. Mesela fıkhîta dört mezhebin temel metinlerinden icazet almış, ayrıca usul-i fıkhîa dair de birçok eseri okumuştur. Ameli olarak Şafii mazhebine mensup olan el-Kûrânî, bu mezhebin otorite isimleri olan Mahallî, Nevevî, Zekeriyya el-Ensârî, İbnü'l-Mukri', el-Müzenî, el-Maverdî, Takîyyüddîn es-Sübkî gibi âlimlerin furû-ı fıkhîa dair eserlerini okumuştur. Bununla birlikte Hanefî fıkhına da oldukça âşina olduğu anlaşılan Kûrânî, Osmanlı medrese müfredatı içerisinde de okutulan Merginânî'nin *el-Hidaye*'si ve bu eser üzerine yazılan şerh, haşiye, muhtasar çalışmalarının büyük kısmını, Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı, Mevsilî'nin *Kenzü'd-dekâik*'i gibi muteber metinlerden icazet almıştır. Hanbelî mezhebinden Hırakî'nin *el-Muhtasar*'ını, Maliki mezhebinden ise Halîl b. İshâk el-Cündî'nin *el-Muhtasar*'ı ve bu muhtasara yazılan şerhler, İbn Ebî Zeyd'in *er-Risalesi* ve buna yazılan şerhler, İbn Rüşd'ün *el-Beyân ve't-tahsîl*'i, Sahnûn'un *el-Müdevvene*'si ve Şihâbüddîn el-Karâfî'nin eserlerinden icazet almıştır. Fıkıh usulünden Osmanlı ulemasının arasında oldukça muteber olan üzerine birçok şerh ve haşiye çalışmaları yapılmış olan İbn Hâcib'in *Muhtasar*'ı, Sadruşşeria'nın *et-Tenkîh* ve buna yazdığı *et-Tavzih* şerhi ile Teftazanî'nin yazdığı *et-Telvîh* haşiyesinden icazet almıştır. Ayrıca Pezdevî'nin *Usûl*'ü, Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-Menâr*'ı ve bunun üzerine yapılan şerhler gibi birçok eseri de mütalaa etmiştir.

Özellikle kelim alanında farklı mezheplerden birçok eseri mütalaa eden Kûrânî, erken döneme ait eserlerden İmam Matürîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd*, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, *Kitâbü'l-makâlât*'ı ile Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümmam gibi müteahhir dönem kaynakları görmüştür. Ayrıca İmam Tahavî'nin *el-Akîde*'si gibi erken döneme ait önemli eserleri de

⁵⁵ el-Ayyâşî, *er-Rihletü'l-ayyâşîye*, 1: 485.

⁵⁶ el-Kûrânî, *el-Emem*, 2-19.

okumuştur. Matûrîdî eserlere vâkıftır Bununla birlikte ehl-i hadisin daha çok hadis merkezli yazdığı akîde kitaplarını da tahsil ederek İmam Beyhakî'nin *el-Esmâ' ve's-sıfât*'ı, İmam Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-ibâd*'ı, İbn Ebî Şeybe'nin *Kitâbü'l-îmân*'ı ve Âcurrî'nin *Kitâbü's-şerî'a*'sı gibi eserleri de okumuştur. Her ne kadar icazet aldığı eserler arasında zikretmese de Kûrânî'nin İmam Eş'arî ve İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin kitaplarına atıfta bulunması, mütekaddim dönem Eşarî eserlerine de vâkıf olduğuna delâlet eder. Kendisine sorulan meselelerde veya eserlerinde ele aldığı tartışmalarda bu kitaplardan faydalandığı görülse de Fahreddin er-Râzî sonrası mantık ve metafizik dilinin hâkim olduğu metinlerin daha belirleyici olduğu görülür. Nitekim Kadî Beyzâvî, Seyyid Şerif Cürcânî, Sadüddîn et-Teftazanî ve Celâleddîn ed-Devvânî'nin yazmış oldukları otorite metinler ve bu metinler üzerine yazılan haşiyeleri tahsil eden Kûrânî, bu eserlerde benimsenen dil ve kavramları kullanarak eserlerini inşa etmiştir. Bu eserlere zemin oluşturan mantık ilmi ile ilgili olarak *Şemsiyye*, *İsagoci* ve *Tehzîbü'l-mantık* eserleri ile bunlar üzerine yazılan şerh ve haşiyelerden de icazet alan Kûrânî, bu ilmin kavramları ve âdâbü'l-bahs ilkelerine riayet ederek eser örgüsünü oluşturmuştur.

Kûrânî'nin gerek hocalarından icazet alarak gerekse kendi başına okuduğu metinlere bakıldığında onun dil, belagat, mantık, felsefe, kelâm, fıkıh, tefsir ve hadis gibi zahirî ilimlerde üst düzey metinleri de mütalaa ederek bu alanda yetkinleştiği göze çarpar. Ayrıca şeyhi Ahmed el-Kuşâşî önderliğinde manevi eğitim almış olan Kûrânî, bunun yanı sıra şeyhiyle Muhyiddin ibnü'l-'Arabî ve özellikle Sadreddin Konevî tarafından “yeniden yorumlanan metafizik”⁵⁷ eserlerini okuyarak nazarî olarak da derinleşmiştir. Onun kesb ettiği bu ilmî birikim, düşünce yapısını da etkilemiş ve özellikle metafizik meselelerde tasavvuf, felsefe ve kelâmı birbirine yaklaştıran daha eklektik bir yaklaşım ortaya koymasını sağlamıştır.

Kûrânî'nin ilim tahsil ettiği coğrafyalar, onun yaşadığı dönemde hem nazari ve aklî ilimlerin hem de nakli ilimlerin canlı bir şekilde okutulduğu yerlerdir. İran ve Kuzey Afrika'daki siyasi bunalımlar, burada yaşayan âlimlerin Mısır, Şam ve Haremeyn bölgesine göç etmesine neden olmuştur. Göç eden âlimler, gittikleri bölgelere sahip oldukları ilmî mirası da taşımıştır. Böylece İran topraklarındaki nazarî ilimlere dair birikim Şam'a ve Kuzey Afrika'da hâkim olan Eş'arîlik Mısır'a ulaşmıştır. Hac vesilesiyle de dönemin birçok ulemasının Mekke ve Medine'de bir araya gelmesi ve

⁵⁷ Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016): 20-21.

ilim meclisi akdetmesi buranın önemini arttırmıştır. Zikredilen bölgelere göç eden âlimler etrafında teşekkül eden ilim halkalarında kelâm, felsefe ve mantık gibi nazarî ilimlerde üst düzey metinler tedris edilmiştir.⁵⁸ Kûranî'nin hoca silsilesine bakıldığında bu göç hareketlerinin etkisi açıkça görülür. *el-Emem'de* zikrettiği icazet silsilelerinde hocalarının birçoğunun Mısır ve İran coğrafyası ile irtibatlı olduğu görülür.

Kûranî'nin beslendiği kaynaklar ve okuduğu eserlerin çeşitliliği aslında bu bölgelerde ilmî gündeminde de çeşitli eserlerin okunduğu ilim halkalarının olduğuna delalet eder. Belli bir müfredata tabi olan klasik medrese eğitiminden geçmeyen Kûranî, yaşadığı coğrafyadaki âlimlerden icazete dayalı ilim tahsil etmiştir. Onun bu yönü aslında ilmî açısından çok çeşitli kaynaklara vâkîf olmasını sağlamıştır. Her ne kadar Kûranî, Eş'arî ve Şafii bir âlim olsa da onun belli bir mezhebe bu aidiyeti diğer mezheplerin eserlerini tahsil etmesinin önüne geçmemiştir. Ayrıca zâhirî ve batınî ilimlerdeki derinliği de düşünce yapısını bir hayli etkilemiş ve bu yönü onda eklektik bir düşünce sisteminin de oluşmasını sağlamıştır. Yazdığı eserlerinde, düşünce geleneğinde serdedilmiş görüşleri değerlendirirken daha geniş bir çerçeveden bakarak mezhep içi tercih edilen görüşleri öne çıkarmak yerine hakikat araştırmasına girmiş ve daha eleştirel bir tavırla konuları ele almıştır.

2.2. İbrahim el-Kûranî'nin Dönemin İlmî Hareketliliği ile Etkileşimi

Haremeyn bölgesi, hac vesilesi ile birçok âlimin ziyaret ettiği ve bu şekilde İslâm coğrafyasındaki diğer âlimlerle görüşme imkânı bulduğu özel bir konuma sahiptir. Bununla birlikte özellikle XVII. yüzyılda İran ve Kuzey Afrika'da yaşanan siyasi istikrarsızlık ve bunalımlar, buradaki âlimlerin farklı bölgelere dağılmasına sebep olmuştur. Bu süreçte Mısır ve Şam'a göçler yaşanırken bu hareketlilikten Hicaz bölgesi de etkilenmiştir. Çeşitli sebeplerle göç eden âlimlerden bir kısmı Hicaz bölgesine gelerek buraya yerleşmiş ve bu âlimler etrafında ilim halkaları teşekkül etmiştir. Biyografik eserler incelendiğinde bu ilim halkalarında nazarî ve aklî ilimlerde yazılan üst düzey metinlerin okutulduğu görülür. al-Rouayheb'in dikkat çektiği üzere özellikle nazarî ilimlerin Şam ve Hicaz topraklarında aktif bir şekilde okutulması, buraya dışarıdan gelen âlimler vesilesiyle olmuştur.⁵⁹

Biyografik kitaplara bakıldığında özellikle Irak, İran ve Kuzey Afrika'dan gelen birçok âlimin Şam'a yerleştiği zikredilir. "Nezîl" olarak isimlendirilen bu âlimlerin biyografileri incelendiğinde aklî ilimlerdeki yetkinlikleri dikkat çeker. Bu bölgede

⁵⁸ al-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, 26-56.

⁵⁹ al-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, 57; Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, ty, 4: 329-330.

kelâm, felsefe ve mantıkta yazılan klasik metinlerin canlı bir şekilde okunması ve meselelerin “tahkik” edilmesi de daha ziyade bu âlimler aracılığıyla olmuştur. Bu minvalde Şam’a sonradan yerleşmiş olan Molla Mahmud el-Kürdî, buraya “Acem kitaplarını getiren Şam’a getiren ve buradaki talebelere ilk kez bu kitapları okutarak bu şekilde tahkik kapısı açan” isim olarak zikredilir. Tahkik kapısının açılmasına vesile olan Acem kitapları, burada kapalı bir şekilde ifade edilmiştir. Ulemânın entelektüel tartışmalarının temerküz ettiği, üzerine şerh ve haşiye gibi çalışmalarını yoğunlaştırdığı eserler düşünüldüğünde bunların müellifleri olan Kâtîbî, Esîrüddîn el-Ebherî, Kâdî Beyzâvî, Adududdîn el-Îcî, Kutbuddîn er-Râzî, Seyyid Şerif Cürçânî, Sa’düddîn et-Teftezânî gibi âlimlerin İran coğrafyasında yetiştiği görülür. Bu alakaya binaen bu eserlerin “Acem kitapları” olarak isimlendirilmesi kuvvetle muhtemeldir.⁶⁰ Fahreddîn er-Râzî sonrası mantık ve metafizikte ilmî sürekliliğin sağlandığı ve “klasik metinler”⁶¹ olarak tavsif edilen eserleri Molla Mahmud el-Kürdî’den önce okuyanlar vardır, ancak bu metinlerin tanınırlığının artması ve yaygın bir şekilde okunmasının onun eliyle olduğu söylenebilir.⁶²

Tahkik metoduna gelindiğinde, bu aslında mevcut ilmî miras ile irtibat kurarak onu yeniden anlama ve ele alma çabası olarak tasvir edilebilir. Bu çaba, insanın bilgi birikimi olan bir dünyada doğduğunu kabul etmesi ve bu birikimle yüzleşerek onun eksikliklerini tamamlaması, yanlışları ile hesaplaşması ve meselelerini yeniden tertip etmesini tazammun eder.⁶³ O halde Molla Mahmud, kendisinden önce yazılmış eserlerdeki meseleleri tahlil ederek bunların ilmî dayanaklarını temellendirmiş, zayıf olanlarını ortaya çıkarmış ve yeni bir yaklaşımla bu meseleleri yaşadığı döneme taşımıştır.⁶⁴ Ancak bahsedilen bu sürecin gerçekleşmesi için kendisinden önce yaşayan âlimlerin nazârî düşüncede ulaştığı noktaya tüm incelikleri ile vâkıf olması, tartışılan meselelerin delillerini tahlil etmesi ve bunları yaşadığı dönemle irtibatlandırması gerekir. Böylece “muhakkik” olma vasfını kazanan âlim, hem ilmî gelenekle bağına kurarken hem de içinde bulunduğu dönemi buna göre anlamlandırır ve böylece bir süreklilik sağlanmış olur. XVII. yüzyıl Şam’da düşünce geleneğiyle böyle bir bağın

⁶⁰ al-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, 29.

⁶¹ İslam düşüncesinde Meşşai felsefe ve kelâmın klasik metinleri ve bu metinler üzerine değerlendirme için Ömer Türker, “İslam Düşüncesinde Klasiklerin Oluşumu ve Değişimi”, *İslam ve Klasik*, ed. M. Cüneyt Kaya - Sami Erdem (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 367-376.

⁶² al-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, 29-30.

⁶³ Tahsin Görgün, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 17 (2007): 53-55.

⁶⁴ Görgün, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn”, 53-54.

kurulmasında ve bunun üzerine bir nazar ve fikir eylemek ile bir adım öteye taşınmasında Molla Mahmud el-Kürdî öne çıkan bir isim olmuştur.

Safiyüddîn Ahmed el-Kuşâşî, XVII. yüzyıl Hicaz bölgesinde ilmî faaliyet gösteren ve birçok öğrenci yetiştiren diğer bir önemli isimdir. Molla Mahmud daha çok dil bilimleri, kelâm ve mantık gibi nazarî ilimlerde öne çıkarken, Kuşâşî'nin en önemli özelliği bu zâhiri ilimlerde ilmî yetkinliğinin yanı sıra nazarî tasavvufa da hâkim olmasıdır. Teorik zeminini Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin oluşturduğu vahdet-i vücud düşüncesini benimseyerek bu düşüncenin öğretilmesi, savunulması ve buna dair yanlış kanaatlerin tashih edilmesinde önemli rol oynamıştır. Ayrıca bu çizgiye mensup âlimlerden Abdülkerim el-Cîlî'nin *el-İnsânü'l-kâmil* isimli eseri üzerine de bir haşiyesi vardır.⁶⁵ Molla Mahmud el-Kürdî, zahiri ilimlerde birçok âlimin ilmî silsilesinin bulunduğu bir medar olduğu kadar Kuşâşî de hem zahiri hem bâtinî ilimlerde ulemanın kaynağı olmuştur. Medine'de ikamet etmesinin de etkisiyle Kuşâşî'nin ders verdiği daimî öğrencileri bulunmakla birlikte özellikle hac için gelen âlimlerin de kendisine rağbet ettiği görülür.⁶⁶ Kuşâşî'nin tasavvufta benimsediği düşüncenin temellerini, onun manevî mürşidi ve hocası Ahmed eş-Şinnâvî'de bulmak mümkündür. Şinnâvî, yaşadığı dönemde tanınan, birçok öğrenci yetiştiren ve çeşitli coğrafyalara tayin ettiği halifelerini gönderen etkili bir mürşiddir. Onun bir diğer özelliği, vahdet-i vücudu fikrî olarak benimsemekle yetinmeyerek onun müdaafası üzerine eser yazmasıdır.⁶⁷ Bu hususta şeyhinin yolundan devam eden Kuşâşî, İbnü'l-Arabî ve Sadreddîn Konevî'nin yorumladığı metafizik düşüncüyü, eserlerinde temel almış ve bu geleneğin takipçilerinden olmuştur.

Bu âlimler dışında Kûrânî'nin yaşadığı dönemde felsefî ve nazarî ilimlerde etkili olan birçok isim vardır. Ancak Molla Mahmud'un nazarî ilimlere olan ilginin canlanmasındaki etkisi, Kuşâşî'nin de tasavvufa dair yetkinliği, bu isimlerin zikredilmesinin gerekli kılar. Metafizik bilgiye dair ilginin canlanması ile bu alandaki tartışmalar ve müzakerelerin arttığı görülür. XVII. yüzyılda Şam bölgesinde yetişen Molla Mahmud'un öğrencisi Abdülganî en-Nablusî fıkıh, kelâm, tasavvuf gibi

⁶⁵ el-Kûrânî, *el-Emem*, 126.

⁶⁶ Muhibbî ve Murâdî, hac için Medine'yi ziyaret eden ve Kuşâşî'ye gelerek onun ilminden istifade eden âlimlere dair notlar düşmüştür. Bkz. Muhammed Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser* (Kahire: Matbaatü'l-vehbiyye, ty), 2: 166; Muhammed Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser* (Kahire: Matbaatü'l-vehbiyye, t.y.), 3: 146; el-Murâdî, *Silkü'd-dürer*; Öğrencilerinden İsa b. Muhammed el-Mağribi, "Kalem elimde ve mürekkebi olduğu müddetçe yazardım, ne zamanki mürekkebi bitirse o zaman düşünme ve bilgiyi zihnime getirmeye ihtiyac duyardım. Ancak Şeyh Ahmed el-Kuşâşî'nin mürekkebi bitse dahi vâridâtı kesilmezdi." diyerek Kuşâşî'nin ilmî yetkinliği ve bilgiye ulaşmadaki kuvvetini dile getirmiştir. Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, t.y., 3: 242.

⁶⁷ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, t.y., 3: 242.

ilimlerdeki yetkinliği bu âlimlerin de ilmî seviyesine delâlet eder.⁶⁸ Kûrânî'nin muasırı olan Nablûsî onun eserlerini okuyarak değerlendirme ve tenkit sadedinde ona mektup yazması da bu dönemdeki entelektüel canlılığa örnek gösterilebilir.⁶⁹ Nablûsî, Hicaz ve Mısır'a yaptığı yolculuğu anlattığı *el-Hakikatü ve'l-mecâz* isimli eserinde Kurânî'nin oğulları Muhammed Tâhir ve Muhammed Saîd ile görüştüğünü ifade ederken, İbrahim el-Kûrânî'yi rahmetle yad eder.⁷⁰ Burada Kûrânî ile bizzat görüşmediği anlaşılrsa da onun ilmî mesaisinin hayattayken Şam topraklarına ulaştığı ve burada Nablûsî'nin tenkit süzgecinden geçtiği görülür.

Osmanlı Devleti'nde posta teşkilatının kurulması, âlimlerin birbiriyle irtibatını kolaylaştırmıştır. İlmî meselelerde sorulan sorulara cevap vermede yahut telif edilen bir eseri değerlendirerek katkı sağlamada posta teşkilatının önemi büyüktür. Bununla birlikte hac gibi vesilelerle farklı coğrafyadaki ulemanın bir araya gelmesi ilmî etkileşime zemin hazırlayan bir diğer husustur. Bizatihi ilim talebi için de gerçekleştirilen rihleler sayesinde de entelektüel olarak daha canlı ve zengin bölgeler ilim taliplerinin ilgi odağı haline gelmiştir. XVII. yüzyıl özelinde düşünüldüğünde Endonezya ve Malay dünyası⁷¹, Bilâd-ı Rûm, Kuzey Afrika ve Mısır'dan talebelerin Şam ve Hicaz bölgesine geldiği görülür. Veliyüddîn Carullah, Abdurraûf es-Sinkilî, Yusuf el-Makassarî, Ebu Sâlim el-Ayyâşî bu bölgelere ilim tahsili için gelenlerden öne çıkan bazı isimlerdir. Ahmed el-Kuşâşî, İbrahim el-Kûrânî, Molla Mahmud el-Kürdî ise ilim taliplerinin ders almak için rağbet gösterdiği hocalardandır. Bu âlimlerin öne çıkan yönü mantık ve felsefe dilinin hâkim olduğu üst düzey metafizik metinleri okutmakla birlikte hadis ve tasavvuf dersleri de vermeleridir. Kelâm, felsefe ve âdâbü'l-bahs üzerine yazılan eserlerdeki niceliksel artışın bu döneme tesadüf etmesiyle bu ilimlerin tedrisinin yükselişe geçmesi arasında da bir paralellikten söz edilebilir.⁷²

Bu dönemde okutulan kitaplara bakıldığında âlimlerin, entelektüel ilgilerini yoğunlaştırdıkları eserlere dair genel bir çerçeve sunulabilir. Osmanlı ilim geleneğinin şekillenmeye başladığı XV. yüzyılın başlarından itibaren ulemanın ilgisinin Teftazanî ve Seyyid Şerif Cürcanî'nin eserleri üzerine yoğunlaştığı görülür. Osmanlı'nın İstanbul ve çevresindeki âlimler, otorite haline gelen bu iki âlimin eserlerinde tartışılan meseleler

⁶⁸ Muhammed Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser* (Kahire: Matbaatü'l-vehbiyye, t.y.), 1: 428.

⁶⁹ Abdülganî en-Nablûsî, *Tahrîkû silsileti'l-vidâd (Resâilü't-tahkik ve vesâilü't-tahkik içinde)*, thk. Sâmir Akkâş (Leiden: Brill, 2009), 61.

⁷⁰ Abdülganî en-Nablûsî, *el-Hakikatü ve'l-mecâz*, thk. Ahmed Abdülmecîd el-Herîdî (Mısır: Heyetü'l-mısriyyeti'l-âmme, 1986), 358, 380 vd.

⁷¹ Yusuf el-Makassarî'nin Mekke'de Endonezya ve Malay kökenli öğrencilere hocalık yaptığı göz önüne alınırsa bu coğrafyadan ilim talebi için gelmiş bir grubun olduğu anlaşılabilir. Bkz. İsmail Hakkı Gürsoy, "Yusuf el-Makassarî" (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 17.

⁷² al-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, 128.

üzerine yoğunlaştırmış ve onların ortaya koyduğu görüşleri tahkik etmeye gayret etmişlerdir. XVI. yüzyıla gelindiğinde, ilmî silsilesi Cürcanî'ye dayanan Celaleddîn ed-Devvânî'nin entelektüel çalışmalara yön veren diğer bir otorite olduğu dikkat çeker. II. Bayezid ile mektuplaşmaları olan Devvânî'nin hayattayken Osmanlı topraklarında tanındığı ve eserlerinin mütedâvil olduğu bilinir. Devvânî'nin öğrencilerinden Müeyyetzade Abdurrahman Efendi'nin Anadolu ve Rumeli kazaskerliği görevinde bulunması, ayrıca damadı Muzafferüddîn Ali eş-Şîrâzî ile Hekimşah Muhammed el-Kazvîni'nin Safevî baskısından kaçarak İstanbul'a gelmesi, Devvânî'nin görüşlerinin bu çevrede yayılmasında rol oynamıştır.⁷³

Etkisi Osmanlı'nın İstanbul ve çevresindeki uleması ile sınırlı kalmayan Devvânî'nin Şam ve Arap topraklarında da âlimlerin ilmî mesailerini dönüştürücü olarak etkilediği görülür. XVI. yüzyıldan sonra âlimlerin ilmî silsilelerini Devvânî'ye dayandırarak kendi yetkinliklerine mesnet kabul etmeleri göze çarpar.⁷⁴ Ayrıca vefatından kısa süre sonra Muhyiddîn el-Karabâğî ve Muslihuddîn el-Lârî'nin, Aduddîn el-İcî'nin *Akâid*'ine yazdığı şerhe haşiye kaleme almaları, entelektüel çevrenin ilgisini çektiğine işaret eder. 1100-1106 (m. 1688-1694) seneleri arasında Hicaz'da kalan⁷⁵ Veliyyüddîn Carullah Efendi'nin Kûrânî'den kütüb-i sittenin tamamı, Nasîrüddîn et-Tûsî'nin *Tecrîdü'l-itikad*'ı ile bu eser üzerine yazılmış Devvânî ve Mirzacan haşiyelerini okuduğu bilinir. İbn Sina'nın eş-Şifâ ve el-İşârât'ı ile Devvânî ile Mirzacan haşiyelerini, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ını da dönemin diğer hocalarından okumuştur.⁷⁶ Nazarî ve aklî ilimlerde yazılan *el-İşârât* ve *Tecrîdü'l-itikad* gibi otorite metinlere Devvânî'nin yazdığı haşiyenin okunması, onun bu ilimlerde söz sahibi olduğu ve yetkinliğinin kabul edildiğine delâlet eder. Kendisine ulaşan ilmî mirası tahkik ederek meselelere yeni bir bakış açısı kazandıran Devvânî'nin, bazı müstakil meselelerde yazdığı risalelerin kendinden sonra gelen âlimler üzerinde oldukça etkili olduğu da dikkat çeker.⁷⁷

⁷³ Harun Anay, "Devvânî", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9: 258; al-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, 37-38.

⁷⁴ Osmanlı âlimlerinin ilmî şecerelerini özellikle Seyyid Şerif Cürcanî ve Sadüddîn et-Teftezânî'ye dayandırma gayretleri vardır. Özellikle XVI. yüzyıldan sonra Cürcanî'nin öğrencilerinden olan Devvânî'ni de bu şecerelerde öne çıkan ve otorite haline gelen bir isim olmaya başlamıştır. al-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, 48-55.

⁷⁵ İbrahim Halil Üçer, "Yazının Ufku, Kayıtların Dili: İslâm Dünyasında Yazı Kültürü ve Carullah Efendi'nin Notları", *Osmanlı'da Kitap Kültürü- Carullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*, ed. Berat Açıl (İstanbul: Nobel Yayınları, 2015), 62.

⁷⁶ Muhammed Usame Onuş, "Bir Osmanlı Âlimi Veliyyüddîn Carullah Efendi'nin Terceme-i Hâli", *Osmanlı'da Kitap Kültürü- Carullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*, ed. Berat Açıl (İstanbul: Nobel Yayınları, 2015), 23.

⁷⁷ Devvânî'nin yazdığı isbât-ı vâcib risalesi üzerine yazılan çok sayıda şerh ve haşiye buna bir örnek teşkil eder. Yine efâl-i ibada dair kaleme aldığı risale de kul fiilleri hususunda bundan sonra yazılan risalelerde tartışılan meseleleri şekillendirmiştir.

XVII. yüzyılda aklî ilimlerdeki canlılığın yanı sıra hadis ilmine olan rağbette de yükseliş görülür.⁷⁸ Hicaz, Şam ve Mısır bu dönemde hadis ilminin merkezi haline gelmiştir. Buralarda “haddesena/ahberana” lafızları ile hadis rivayeti yapıldığı için birçok âlim, hadis talebi niyeti ile bu bölgelere geldiği biyografik kitaplarda zikredilir.⁷⁹ Ancak hadis ilmine gösterilen bu rağbetin felsefe, kelim ve mantık gibi nazarî ilimlerin tedrisinin önüne geçmediği görülür. Nitekim bu ilimlerde şerh ve haşiye türünde eserlerle birlikte müstakil risalelerin yazımına devam edilmiştir. XVII. yüzyılın ikinci yarısından sonra Osmanlı coğrafyasında âdâbü'l-bahs ilminde sonraki dönemlere etki bırakan ve üzerine birçok çalışma yapılan risaleler, şerh ve haşiye türündeki eserler nazarî ve felsefî ilimlere yönelik ilginin azalmadığının göstergesidir. Bu eserler, muhteva itibarıyla kendinden önce yazılan eserlerin prensiplerini reddetmez, daha ziyade bu disiplinin temel prensipleri ve ayırt edici yönlerine bazı eklemeler yapılmasını ihtiva eder.⁸⁰ Âlimlerin âdâbü'l-bahs kitaplarını yeniden inşası, önceki nesilden tevarüs ettikleri ilmî birikimi yaşadıkları dönemin şartları ve ihtiyaçlarına binaen tekrardan ele alma amacına matuftur.

Kûrânî, entelektüel açıdan oldukça hareketli bir dönemde yetişmiş ve önceki başlıkta ele alındığı üzere bu dönemde okutulan nazarî ve aklî ilimlerde birçok eseri mütalaa etmiştir. Ayrıca çeşitli sebeplerle göç eden âlimler ve ilim talipleri için cazibe merkezi haline gelen Medine'de faaliyet göstermesinden dolayı onun çevresinde geniş bir ilim

⁷⁸ John Obert Voll, XVII. yüzyılda büyük muhaddislerin yetiştiği ve XVIII. yüzyılda hadis ilminde önemli gelişmelerin yaşandığını ifade eder. Hadis ilmine gösterilen rağbet ile bu dönemdeki tasavvuf hareketlerini irtibatlandıran Voll, bu dönemdeki sufi hareketlerin ahlakçı ve fundamentalist söylemlerinin temellerini hadis ilminde bulduklarını dile getirir. Bu tarz yenilikçi söylemlerin ortaya çıkmasında Ahmed el-Kuşâşî, İbrahim el-Kûrânî, Muhammed el-Berzencî gibi Haremeyn bölgesinde yaşayan âlimlerin merkezi konumda olduklarını ve Muhammed b. Abdilvehhâb gibi reformist önderlerin fikrî zeminlerini bu âlimlerin oluşturduğunu söyler. Ancak Voll'un bu tezinde dayandığı “ulemâ ağı” merkezli tasvîr yöntemi bazı açılardan eksik kalmaktadır. Reformist hareketlere fikrî zemin hazırladığı ileri sürülen bu âlimlerin eserlerinin muhtevası incelenmeden sadece ulema ağı üzerinden böyle bir etkinin kanıtlanması zor gözükmektedir. Çünkü reformist hareketlerin fikri temellerini oluşturduğu iddia edilen isimlerin hadis temelli ahlakî yapılanmaya yönelik söyleme yol açacak görüşlere sahip olduğu, bu âlimlerin eserleri incelenerek ispatlanabilir. Ayrıca Ahmad Dallal, Voll'un tezini eleştirerek, aynı kaynaktan beslenen fundamentalist hareketlerin homojen bir yapıya sahip olmadığını ve aynı hocadan ders alan talebelerin çok farklı fikirler ortaya koyduğunu söyleyerek ulema ağı merkezli bir açıklamanın yeterli olamayacağını söyler. Reformist hareketlere ilişkin ortak köken teorisini yetersiz bulan Dallal, bu hareketlerin birbirinden farklı entelektüel eğilimler olduğunu söylemiştir. Bkz. Voll, “Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulama Groups in the 18th Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World”, 264-273; krş. John O. Voll, “Hadis Âlimleri ve Tarikatlar: 18. Yüzyıl Haremeyn Uleması ve İslam Dünyasına Etkileri”, *Batı Gözüyle Tecdid İslam Dünyasındaki Tecdid Hareketleri 1700-1850*, ed. Nail Okuyucu (İstanbul: Klasik Yayınları, t.y.), 63-74; Ahmad Dallal, “The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850”, *Journal of the American Oriental Society* 113/3 (1993): 342-343; Krş. Ahmad Dallal, “İslâmî İhya Düşüncesinin Kaynakları ve Hedefleri: 1750-1850”, *Batı Gözüyle Tecdid İslam Dünyasındaki Tecdid Hareketleri 1700-1850*, ed. Nail Okuyucu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 90-92.

⁷⁹ el-Ayyâşî, *er-Rihletü'l-ayyâşîye*, 1: 479-480.

⁸⁰ al-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, 74.

halkasının teşekkül etmiş, Kuzey Afrika, Şam, İstanbul, Cava, Endonezya ve Malezya gibi İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinden gelen öğrenciler yetiştirmiştir. Kûrânî'nin buralardan kendisine mektup aracılığıyla ulaşan sorulara karşı yazdığı cevaplar ve eserlerinin kısa sürede İstanbul, Şam ve Kuzey Afrika'ya ulaşması yaşadığı dönemde itibar edilen önemli bir isim olduğuna işaret eder. Bu coğrafyalarda yazılan reddiyelerin kendisine ulaşması üzerine bunlara cevap vermesi, bu dönemde yazılan eserlerin İslâm coğrafyasında kısa sürede yayıldığına ve ilmî tartışmaların yoğun olarak yaşandığına işaret eder.⁸¹

XVII. yüzyıldaki ilmî hareketlilik değerlendirilecek olduğunda bunun birkaç kanal ile gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Dönemin siyasi ve sosyal şartları ile dinî saikler, âlimlerin kendi beldelerinden ayrılarak çeşitli merkezlerde bir araya gelmesine sebep olmuştur. Şam, Mısır ve Hicaz bu süreçte birçok âlim için cazibe merkezi haline gelmiş, burada teşekkül eden ilim halkalarında nazarî ve felsefî ilimlerin otorite metinleri tedris edilmiştir. İslam coğrafyasının farklı bölgelerinden gelen öğrenciler, burada edindikleri ilmî müktesabatı memleketlerine taşımıştır. Bu şekilde dönemin entelektüel tartışmaları ve ilmî problemleri, pek çok bölgede bilinir hale gelmiştir. Ayrıca farklı coğrafyalardaki ilmî birikim ve tartışmalar da bu bölgelere taşınmıştır. Bu yüzyılda yaşanan ulema hareketliliğinin bir diğer önemli sonucu da belli bölgelerde meşhur olan kitapların diğer bölgelerde de tanınmasıdır. Kuzey Afrika'da yaşayan Muhammed Senûsî'nin fikrî perspektifi ve eserlerinin Ezher ulemasına ulaşması, bu dönemdeki hareketliliğin neticesinde olmuştur.⁸² Osmanlı'da posta teşkilatının kurulması da âlimlerin birbiriyle olan iletişimi kolaylaştıran diğer bir faktör olmuştur. Vicahen görüşmeyen bazı âlimlerin mektuplaşarak yaptıkları çalışmaları değerlendirmelerinde ve fikrî alışverişte bulunmalarında posta teşkilatının etkisi olmuştur. Ayrıca âlimlere mektup aracılığı ile soru sorma imkânı ortaya çıkmış ve bu sorulara verilen cevaplar da risale literatüründe yerini almıştır.

3. Efâl-i 'İbâd Risaleleri Literatürü ve *Meslekü's-sedâd* Risalesi

İrade özgürlüğü ve kulun mükellefiyeti ile Allah'ın ilmi ve iradesi arasındaki ilişki, İslam düşünce tarihinde açıklanması oldukça girift meselelerden biri olmuştur. İtikadî tartışmalar neticesinde ortaya çıkan fırkaların ayrıştıkları ilk konulardan biri kulun sorumluluğu ve insan fiillerinin ontolojik kaynağı meseleleridir. Ehl-i hadis, Cehmiyye,

⁸¹ İbrâhîm el-Kûrânî, *Nibrâsü'l-inâs bi-ecvibeti suâlâti ehli'l-Fâs* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi), nr. 1453, 71b-84a.

⁸² al-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, 132-133.

Kaderiyye ve Mutezile arasında cereyan eden tartışmalarda kulun sorumluluğu ve iradesinin rolüne dair çeşitli fikirler ortaya konmuştur. Eşarî ve Matüridî mezhepleri içerisinde dahi kulların fiillerine dair âlimler çeşitli fikirler serdetmiş ve mezhep içerisinde görüş birliği hâsıl olmamıştır. Bu durum aynı zamanda âlimlerin benimsedikleri görüş ve ortaya koydukları deliller çerçevesinde birbirini eleştirme ve meseleyi tahkim etme gayreti içine girmesine sebep olmuştur. Ef'âl-i ibâd risaleleri de böyle bir çaba sonucunda teşekkül etmiş bir literatür olarak ortaya çıkar.

Kulların fiillerine dair yazılan risaleler, ef'âl-i ibâd, irade-i cüziyye, kaza ve kader gibi konu ile alakalı çeşitli kavramlarla isimlendirilmiştir. Risalelerin isimlendirilmesi ile müelliflerinin mezhep anlayışları arasında bir ilişki olduğunu ifade eden görüşe göre Eşariliğe yakın olan müellifler kaza ve kader, Maturidiliğe mensup olanlar ise irade-i cüziyye olarak risalelerini isimlendirmiştir.⁸³ Bu görüşe göre, Osmanlı geleneğinde “irade-i cüziyye” isimlendirmesinin Maturîdî gelenekten neşet ettiğini, “kaza ve kader” ile “ef'âl-i 'ibâd” isimlendirmesinin ise bu gelenek dışında kalan ulemâ tarafından tercih edilmiştir. Ayrıca bu âlimler mezheplerin tavrı ve cebir anlayışının reddedilmesi ile risalelerin isimlerinin tercihinde bir bağlantı olduğunu ifade etmişlerdir.⁸⁴ Ancak bu ilişki somut olarak risaleler üzerinden açıklanmamıştır ve bunun aksine delâlet eden birçok risale bulunmaktadır. Hem İstanbul hem de Konya’da müderrislik yapan Hâdimî⁸⁵ *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*’de kulun fiilini Allah’ın bilmesini ve takdir etmesini açıklarken, ilmin maluma tabi olduğu görüşünü savunarak cebr anlayışını reddetmiştir.⁸⁶ Osmanlı âlimi ve diplomatı olan Ebu Sehl Numan Efendi’nin⁸⁷ yazdığı *Risâle fî ef'âli'l-'ibâd*’da “biz Hanefî-Matüridî müntesipleri” diyerek kendisini bu mezheplere nispet etmiş ve kudret ile vus'atin kula nispet edileceğini söyleyerek cebri reddetmiştir.⁸⁸ Bu örnekler risale isimleri ile müelliflerinin mezhepleri arasında doğrudan bir ilişki olmadığına delâlet eder. Birçok risalenin mecmualarda ve kataloglarda birden fazla yahut yanlış isimle kaydedilmesinden dolayı, eserlere müellifleri tarafından verilen unvanlar da ayrıca tespiti muhtaçtır.

⁸³ Rıdvan Özdiç, “Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016): 190.

⁸⁴ Özdiç, “Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri”, 188.

⁸⁵ Hâdimî’nin hayatı için bkz. Mustafa Yayla, “Ebû Saîd Hâdimî”, t.y., 24-26.

⁸⁶ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-kaza' ve'l-kader* (İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin), nr. 1267, 68a-68b.

⁸⁷ Mehmet Kalaycı - Eyüp Gür, “18. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Tütünün Sosyo-Kültürel Zeminine Dair Bir Metin: Ebû Sehl Numân Efendi ve Taḥlîlu'd-Duḥān Adlı Risâlesi”, *AÜİFD* 58/1 (t.y.): 3-7.

⁸⁸ Ebu Sehl Numan Efendi Numan Efendi, *Risâle fî ef'âli'l-'ibâd* (Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli), nr. 3677, 66b.

Kulların fiillerini farklı cihetlerden tartışan kaza ve kader, irade-i cüziyye ile ef'âl-i 'ibâd risaleleri yapılan çalışmalarda genellikle aynı kategoride değerlendirilerek tek bir literatür olarak ele alınmıştır.⁸⁹ Bu risalelerde zikredilen konular birbirine yakın olmakla birlikte aslında bazı cihetlerle birbirinden ayırır. Kaza ve kader risaleleri daha çok Allah'ın ilmi ile mümkünâtı takdir etmesinden kaynaklanan belirlenmişlik ile kulun özgürlüğünün telif edilmesi meselesi üzerinde durur.⁹⁰ Ef'âl-i ibâd ismini taşıyan risalelerde özellikle ihtiyarî fiillerin ortaya çıkmasında Allah'ın ve kulun kudretinin itibarlarının tartışıldığı ve buna binaen kulun sorumluluğunun temellendirilmeye çalışıldığı dikkat çeker.⁹¹ İrade-i cüziyye risalelerinde ise daha ziyade kulun iradesinin ontolojik statüsü, ihtiyarî fiilde bu iradenin rolü ile kulun fiillerindeki özgürlüğü ele alınır.⁹² Asıl itibariyle bütün risaleler, insan ile fiilleri arasındaki ilişki ve bunun neticesinde doğan sorumluluğu incelemekle birlikte bu konuyu fiilin farklı unsurlarına dayanarak açıklama getirmişlerdir. Muhtevâ ve tartışılan konular itibariyle birbirinden ayrılan bu risale geleneklerini bu anlamda birbirinden ayrı değerlendirmek daha uygun gözükmektedir.

Ef'âl-i ibâd literatürü kronolojik olarak incelendiğinde, İmam Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-red 'ale'l-cehmiyye ve eshâbi't-ta'tîl*'inin bu isimle yazılan ilk müstakil eser olduğu görülür. Buhârî, burada Kur'an-ı Kerim'in Allah kelâmı olması hasebiyle mahlûk olmadığını savunurken, kulların onu telaffuz etmesi itibariyle mahlûk olması itibariyle meseleyi ele alır.⁹³ Bu minvalde kaza, kader, kader gibi konulara temas eden Buhârî, özellikle yaşadığı dönemdeki yanlış itikatları eleştirmek ve onların görüşlerini çürütecek nakiller yapmak suretiyle kul fiillerine dair görüşlerini ortaya koymuştur.⁹⁴

⁸⁹ Hilmi Kemal Altun, ef'âl-i ibâd risalelerini kaza ve kader risaleleri içinde değerlendirmiştir. Rıdvan Özdiñç ise irade, kaza ve kader risaleleri arasında ef'âl-i ibâd risalelerine yer vermiştir. Hilmi Kemal Altun, *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kaza-Kader Risâleleri ve Taşkôprîzâde'nin "Risale fi'l-kazâ ve'l-kader" Adlı Eseri* (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2010), 20-24; Özdiñç, "Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri", 185-202.

⁹⁰ Bu konunun işlendiği risaleler için bkz Hatice Kelpetin Arpaguş, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu", *MÜİFD* 30/1 (2006): 55-88; el-Hâdimî, *Risâletü'l-kaza' ve'l-kader*, 66b-80b; Şemseddin Ahmed Kemalpaşazade, *Risâle fi'l-cebri ve'l-kader*, thk. Ahmed Cevdet (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316), 158-185.

⁹¹ Bkz. Seyyid Şerif Cürçânî, *Risale fi tahkiki ef'âli'l-ibâd* (Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal), nr. 922, 24a-24b; Celaleddin Devvânî, *Risâle-i halk-ı 'amâl* (İstanbul: Dersaadet Matbaası, 1308), 2-7; el-Kürânî, *Meslekü's-sedâd*, Meslekü's-sedâd; Numan Efendi, *Risâle fi ef'âli'l-ibâd*, 65b-83b.

⁹² Mehmet Akkırmani, *Müntehab-ı irade-i cüziyye risâlesi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1283), 3-4; Ahmed Asım Kütahyevî, *Risâle-i irade-i cüziyye* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1285), 2-19; İhsan Bektaş, *Esîrîzâde Abdülbakî Efendi ve İrade-i Cüziyye Risalesi* (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2006), 72-80.

⁹³ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-red 'ale'l-cehmiyye ve eshâbi't-ta'tîl* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984), 26; Muhammed Mustafa el-'Azamî, "Muhammed b. İsmail Buhârî", *TDV DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 6: 371.

⁹⁴ el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-red 'ale'l-cehmiyye ve eshâbi't-ta'tîl*, 27.

Her ne kadar bu eser kulların fiilleri ile ilgili meselelere temas etmiş olsa da bu konu ferî bir şekilde ele alınmıştır, bundan dolayı eserin efâl-i ibâd literatürüne dahil edilmesi zordur.

Bu isimle yazılan ikinci bir eser Seyyid Şerif Cürcânî'ye aittir. Cürcânî'nin risalesi "*Risâle fî tahkiki ef'âli'l-ibâd*"⁹⁵, "*Risale fî mes'eleti'l-kader ve'l-ef'ali'l-ihiyariye*"⁹⁶, "*Risâle fî l-meseleti'l-'adîde fî l-ef'âli'l-ihiyâriyye*"⁹⁷, "*Risâle fî hakkı ef'âli'l-'ibâd*"⁹⁸ gibi isimlerle kayıt edilmiştir. Bu risaleler incelendiğinde, bunlardan bazılarının Allah'ın fiillerinde gayelilik meselesini ele aldığı risalesi ile karıştığı görülür.⁹⁹ "Bil ki kulların ihtiyarî fiillerindeki kudret meselesi..."¹⁰⁰ ibaresiyle başlayan bu risalenin kimi nüshalarında "kudret" kelimesi "kader" olarak yazılmasından dolayı eserin ismi de "Risâle fî meseleti'l-kader" olarak da kaydedilmiştir.¹⁰¹ Cürcânî'nin risalesi, muhteva ve tartışılan konular itibariyle efâl-i 'ibâd literatürünün ilk eseri kabul edilebilir. Risalenin başında öncelikle kulun kudretinin fiildeki etkisine dair mezheplerin görüşlerine yer verir. Sonrasında sebebin müsebbebin varlığa gelmesindeki etkisine temas ederek bu ikisi arasındaki ilişkinin âdet olduğunu ve esas kudret sahibinin Allah olduğunu ifade eder. Genel itibariyle Allah'ın ve kulun kudreti meselelerinin yer aldığı bu risalede, Mutezile, Eşariyye ve Meşşâî felsefenin bu hususta serdettiği görüşleri zikretmiştir.¹⁰²

Cürcânî'den sonra efâl-i 'ibâd ismi ile yazılan diğer bir risale Devvânî'ye aittir. Devvânî'nin risalesi, muhteva ve tartışmalar itibariyle Seyyid Şerif Cürcânî'nin eserinin özelliklerini taşır. Ancak Devvânî, Cürcânî'ye göre meseleyi daha hususî ve spesifik bir meseleye çekerek Allah'ın ve kulun kudretinin insanın ihtiyari fiilindeki itibarlarına yoğunlaşır. *Akaidü'l-adudiyye*'ye yazdığı şerhte, kulların fiillerinin yaratılması (halku'l-ef'âl) ile ilgili geniş açıklamayı müstakil bir risalede ele alacağını ifade eder.¹⁰³ Efâl-i 'ibâd risalesinin mukaddimesinde ise eseri telif sebebi olarak Kâşân'da bulunduğu

⁹⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Risâle fî tahkiki ef'âli'l-ibâd* (Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi), nr. 459, 34b-35a.

⁹⁶ Seyyid Şerif Cürcânî, *Risale fî mes'eleti'l-kader ve'l-ef'ali'l-ihiyariye* (Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi), nr. 15 HK 949, 32b-33a.

⁹⁷ Seyyid Şerif Cürcânî, *Risâle fî l-meseleti'l-'adîde fî l-ef'âli'l-ihiyâriyye* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi), 232b-233b.

⁹⁸ Cürcânî, *Risale fî tahkiki ef'âli'l-'ibâd*, (Süleymaniye Kütüphanesi Pertevniyal), 64a-64b.

⁹⁹ Aşir Efendi 459 numaralı mecmuada yer alan risale, *Risale fî tahkiki ef'âli'l-ibâd* ismiyle kaydedilmiştir, ancak bu risale ilahi fiillerin gayeliliği meselesi ile alakalıdır.

¹⁰⁰ Cürcânî, *Risale fî tahkiki ef'âli'l-'ibâd*, (Süleymaniye Kütüphanesi Pertevniyal), 64a.

¹⁰¹ Cürcânî, *Risale fî mes'eleti'l-kader ve'l-ef'ali'l-ihiyariye*, (Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi), 32b.

¹⁰² Cürcânî, *Risale fî tahkiki ef'âli'l-'ibâd*, (Süleymaniye Kütüphanesi Pertevniyal), 64a-64b.

¹⁰³ Celaleddin Devvânî, *Şerhü'l-akâidi'l-adudiyye*, (*Haşiye-i Gelenbevî içerisinde* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1317), 256-257.

sırada arkadaşı Muhammed Esterâbâdî'nin ondan bu hususta zihnine gelen şeyleri yazma ricası olarak zikreder.¹⁰⁴ Bu bilgiler aslında Devvânî'nin yaşadığı dönemde ef'âl-i 'ibâd meselesinin gündemde olduğunu ve onun bu hususu müstakil bir esere taşımak istediğine delalet eder. İnsan fiillerinin meydana gelişinde Allah'ın ve kulun kudretinin hangi yönlerden etkisi olduğu hususunu tartışan Devvânî, insanın mesuliyetini kudretinin fiildeki ciheti itibarıyla temellendirmeye çalışır. Burada kudreti kemâl seviyesinde olan ve fiiller de dâhil olmak üzere bütün mümkün varlıkları yaratan Allah Teâlâ'nın kâmil kudreti ile kulun yaptığı taatler ve işlediği masiyetlerden sorumlu olması arasında çelişkili gözükken ilişkinin izahına yoğunlaşır. Bu ilişkiyi açıklığa kavuşturan temel meselelerden biri aslında Allah'ın sıfatları ile âlemin varlığının ortaya çıkması ve devam etmesidir. İşte bu noktada tevhid-i ef'âl, tevhid-i sıfât ve tevhid-i zât kavramlarına temas eden Devvânî, bu konuya kısa bir şekilde değinerek risalesini bitirmiştir.¹⁰⁵

Devvânî'den sonra *Meslekü's-sedâd ilâ mes'eleti halkı ef'âli'l-'ibâd* isminde yazdığı risale ile bu literatür geleneği takip eden âlim İbrâhim el-Kûrânî'dir. Bu eserin temel iddiası kulun kudretinin müessir olmakla birlikte bağımsız (müstakil) olmadığı ve ancak bu şekilde teklifin (sorumluluğun) ispat edileceğidir. Devvânî'nin risalesinin son kısmında kısaca temas ettiği tevhid-i ef'âl görüşünü eserin temeline yerleştirerek sistemli bir teori kurmaya çalışan Kûrânî'nin bu risalede, birbiriyle telif edilmesi güç gibi gözükken meseleleri bir arada ele alması ve bağlı olduğunu söylediği Eş'ârî gelenekten uzaklaşması yaşadığı dönemde eleştirilmesine sebep olmuştur. Kûrânî'nin öğrencileri ve Kuzey Afrika'dan gelen hacılar vasıtasıyla bu risale kısa sürede bu bölgede tanınmış ve tartışma uyandırmıştır. Buradaki Muhammed es-Senûsî ile oluşan güçlü Eş'ârî geleneği tevârüs eden âlimler, Kûrânî'nin bu risalesindeki görüşleri ile mezhepte hâkim olan genel kabulün dışına çıktığını ve doğru yoldan saptığını (bid'at) düşünmüşlerdir.¹⁰⁶ Nitekim onların bu kanaati risalenin yazılmasından fazla bir zaman geçmeden ona yönelik eleştiriler ve sorular ihtiva eden eserler kaleme alınmasına sebep olmuştur. Muhammed Mehdî el-Fâsî'nin *el-Lum'atü'l-hatîra ve'n-nebezetü'l-yesîra fi mes'eleti halkı'l-ef'âli's-şehîra*¹⁰⁷ eseri, *Meslekü's-sedâd*'a yazılan önemli reddiyelerden biridir. Bu risalenin başında Kurânî'nin kulların fiillerinin yaratılması hususunda Cüveynî'nin *el-'Akîdetü'n-nizamiyye*'deki görüşünü temel alması, ayrıca dinî anlayışın zayıfladığı bir dönemde ğaranik hadisesi, Firavun'un imanı gibi tartışmalı

¹⁰⁴ Devvânî, *Risâle-i halk-ı 'amâl*, 2.

¹⁰⁵ Devvânî, *Risâle-i halk-ı 'amâl*, 7-8.

¹⁰⁶ el-Kâdirî, *Neşrü'l-mesânî*, 3: 11.

¹⁰⁷ el-Kâdirî, *Neşrü'l-mesânî*, 3: 81.

meseleleri gündeme getirmesine yönelik tepkiden bahsedilmiştir.¹⁰⁸ Hasen el-Yûsî, bu reddiyenin müellifi olan Mehdî el-Fâsî'nin aralarında olduğu ve XVII. yüzyılda Fas'ın önemli âlimlerine gönderdiği mektupta, Kûrânî'in uzun süredir ölü bir şekilde duran bir meseleyi gündeme getirdiğini ve insan fiillerinin varlığa gelmesinde kulun kudretine yaratıcı bir rol verdiğini söyleyerek bu görüşün bidat olduğunu ifade eder.¹⁰⁹ Bu coğrafyada kaleme alınmış diğer bir reddiye Kûrânî'nin öğrencisi Muhammed b. Abdülkâdir el-Fâsî'nin¹¹⁰ *Nakdu Mesleki's-sedâd ilâ meseleti halkı ef'âli'l-'ibâd* isimli eseridir. Bu reddiyelere kayıtsız kalmayan Kûrânî, görüşlerini savunmak amacıyla *Nibrâsü'l-inâs bi-ecvibeti suâlâti ehli'l-Fâs* isimli risalesini yazmıştır. Yine Abdurrahmân el-Fâsî'nin yazdığı *el-İsti'dâd li-sülûki mesleki's-sedâd* reddiyesine cevaben *İmdâdü zevi'l-isti'dâd*'ı kaleme almıştır.¹¹¹ Yine bu reddiyede yer alan itirazlara açıklamak adına Şevâriku'l-envâr li-sülûki'l-mesleki'l-muhtâr ismiyle ikinci bir risale kaleme alan Kûrânî, anlaşılmadığını düşündüğü meseleleri tekrardan ele almıştır.¹¹² *Meslekü's-sedâd* risalesi, yalnızca Fas uleması arasında büyük bir yankı uyandırmakla birlikte sadece buradaki dikkatleri üzerine toplamamıştır. Bu dönemde Şam'ın önemli âlim ve sufilerinden olan Abdülganî en-Nablûsî de *Tahrîkü silsiletü'l-vidâd fi mes'eleti halkı ef'âli'l-'ibâd ismini* verdiği risalesini Kûrânî'ye mektup olarak kaleme almış ve *Meslekü's-sedâd* ile *İmdâdü zevi'l-isti'dâd*'daki görüşlerini eleştirmiştir.¹¹³

Kûrânî'nin *Meslekü's-sedâd* risalesi, bu meselede yazdığı tek eser olmayıp görüşlerinin devamı niteliğinde *Meslekü'l-'itidâl ilâ fehmi âyeti halkı'l-'amâl* adlı risaleyi kaleme almıştır. Zemahşerî'nin *Keşşaf* tefsirinde insan fiilleri hakkında itizâlî görüşlerini beyan ettiği kısımları eleştiri niteliğinde bir eserdir. Kûrânî'nin bu risalesinin dayandığı temel tezler yine tevhid-i ef'âl ile kulun müessir ve müstakil olmayan kudretinin ispatlanmasıdır.¹¹⁴ Kûrânî, mutasavvıfların kulun mükellefiyetini açıklama yolu hakkında sorulan bir soruya cevap olarak *Risâle fi't-teklîf 'ale'l-meşrebi's-sûfiyye* isimli eserini yazmıştır. İbn Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*'sine merkeze alarak ve daha önce yazdığı *Matla'u'l-cûd* ve *Meslekü's-sedâd* risalelerine atıfla vahdet-i vücûd

¹⁰⁸ el-Yûsî, *Resâilü Ebî Ali el-Yûsî*, 2: 615.

¹⁰⁹ el-Yûsî, *Resâilü Ebî Ali el-Yûsî*, 2: 617.

¹¹⁰ Bkz. el-Kâdirî, *Neşrü'l-mesânî*, 3: 1101-1102.

¹¹¹ Kûrânî, *İmdâdü zevi'l-isti'dâd*'ın başında el-İsti'dâd risalesinde, *Meslekü's-sedâd* risalesi ile alakalı anlaşılmayan hususların zikredildiğini ve kendisinin bu risaleyi, bu kapalı kalan yerleri açıklamak için yazdığını ifade eder. İbrâhîm el-Kûrânî, *İmdâdü zevi'l-isti'dâd li sülûki mesleki's-sedâd* (Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttâb), nr. 1179, 109b.

¹¹² İbrâhîm el-Kûrânî, *Şevâriku'l-envâr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah), nr. 2102, 42a.

¹¹³ en-Nablûsî, *Tahrîkü silsiletü'l-vidâd*, 61-62.

¹¹⁴ İbrâhîm el-Kûrânî, *Meslekü'l-'itidâl ilâ fehmi âyeti halkı'l-'amâl* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa), 162a.

ekolünü takip eden mutasavvıfların kulun sorumlu olmasına dair görüşlerini açıklamaya çalışmıştır.¹¹⁵ Ayrıca Sadruşşeria'nın *et-Tenkîh* şerhi *et-Tavzîh*'te İmam Eşari'nin kulların bütün fiillerinin ıztırârî olduğu görüşünü çürütmek için yazdığı mukaddimât-ı erba'a (dört mukaddime) haşiyesi de bu hususta önemlidir. *Cilâü'l-enzâr* isimli bu eserinde Sadruşşeria'yı İmam Eşari'nin görüşünü yanlış anladığından dolayı tenkit etmiş ve görüşlerini doğru açıklamak, mukaddimelerde ele alınan eleştirileri ve argümanları tahkik etmek için bu risaleyi telif etmiştir.¹¹⁶ Görüldüğü üzere Kûrânî, bilhassa insan filleri konusunda birçok eser yazmış ve bu eserlerinde genellikle savunduğu düşünceyi birçok açıdan açıklamıştır.

Meslekü's-sedâd risalesi ele aldığı konular itibarıyla dikkatleri üzerine çekmiş ve ilmî çevrede etki uyandırmıştır. Risaleye yazılan reddiyeler ve kendisine bu hususta sorular gelmesi üzerine farklı eserler kaleme kalması, buna delalet eder. Nitekim XVII. yüzyıldan sonra ef'âl-i 'ibâd risalelerinde kemmiyet itibarıyla oldukça artış gözlemiştir. Bu risaleler, bizzat Kûrânî'nin risalesine atfen yazılmış olmasa da takriben aynı konuları ihtiva eder. Muhammed b. Ali en-Nîsârî bu literatürü devam ettirerek *Risâle fî hakkı ef'âli'l-'ibâd* isimli risalesinde Teftazânî'nin *Şerhü'l-Makâsîd*'da savunduğu fiilin Allah'ın kudreti ve yaratması ile meydana gelmekle birlikte failin fiili kendisinde ortaya çıktığı mahal olması görüşünü ele alır. Nîsârî, burada fiil ile fail arasındaki ilişkinin yalnızca bir mahalden ibaret olmadığını söyleyerek aslında insanın kudretinin fiile iktiran ettiğini, ancak bunun kudretin tesiri anlamına gelmediğini ifade eder.¹¹⁷ Bu risalede dikkat çeken husus tartışmanın kudret etrafında cereyan etmesi ve fiile tesir eden kudretin merkeze alınmasıdır.

Abdullah b. Musa el-Behlevânî ise *Risâle fî ihtimâlâtî'l-vâkı'a fî ef'âli'l-'ibâd* isimli risalesinde insanın ihtiyari fiilinde Allah'ın kudreti ile insanın kudretinin cihetleri hakkında mevcut ihtimalleri zikrederek insan kudretinin müessir olmadığı görüşünü tercih eder. Ayrıca Eş'arî ve Maturîdî mezheplerinin kesb anlayışındaki farkları Hayâlî'nin *Şerhü'l-'Akîdeti'n-nesefiyye*'ye yazdığı haşiye ve Siyalkûtî'nin bu haşiyeye yazdığı haşiyeden ele alan Behlevânî, en son İmam Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-*

¹¹⁵ İbrâhîm el-Kûrânî, *Risâle fî't-teklîf 'ale'l-meşrebi's-sûfiyye* (Nuruosmaniye Kütüphanesi), nr. 2126, 69a-78a.

¹¹⁶ İbrâhîm el-Kûrânî, *Cilâü'l-enzâr bi tahrîri'l-cebri fî'l-ihtiyâr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli), nr. 3765, 60b.

¹¹⁷ Muhammed b. Ali en-Nîsârî, *Risâle fî hakkı ef'âli'l-'ibâd* (Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı), nr. 1861, 98b-99b.

muhammediyye'sinden görüşleri naklederek risalesini bitirir.¹¹⁸ Muhammed b. Hasan el-Rizevî'nin ise bu risale üzerine yazılmış bir haşiyesi vardır.¹¹⁹

Ebu Sehl Numan Efendi, telif ettiği *en-Nâzır* isimli risalede öncelikle, kendisinin de mensubu olduğu Hanefî-Matûrîdî çizgiye göre kulun fiili ortaya çıkarmak için gerekli kapasite ve kudrete sahip olduğu kabulünü ifade eder. Kulun irade ve ihtiyarının da olduğunu söyleyerek aşamalı bir şekilde ihtiyarî fiilin nasıl meydana geldiğini açıklar.¹²⁰ Akkirmânî ise *Risale-i Ef'âl-i 'İbâd ve İrade-i Cüziyye* isimli eserini Türkçe kaleme almış olup¹²¹ hem kudret hem de irade konularına değinerek iki meseleyi bir arada işlemiştir. Bu risalelere ilave olarak XVIII. yüzyıl âlimlerinden Ebu Saîd Muhammed el-Hâdimî¹²² ve Muhammed b. Ahmed el-Gümülcinevî¹²³ de ef'âl-i 'ibâd risalesi yazmıştır.

XVIII. yüzyılda ef'âl-'ibâd risaleleri yazımında bir yoğunluk görülmektedir. Özellikle insanın mesuliyetini temellendirmeyi amaçlayan müellifler, konuyu değişik cihetlerle ele almışlardır. Kulların fiillerini açıklamak için kelâm geleneğinde ortaya konmuş görüşlerin tahkik ve tenkidi yapılarak bu meseleye katkı sağlayan farklı bakış açıları ve argümanlar serdedilmiştir. Daha sonraki dönemlerde de bu literatürde eser verilmeye devam etmekle birlikte bu dönemdeki kadar yoğun olmadığı görülür.¹²⁴ Bu literatür geleneği kronolojik olarak incelendiğinde Kûrânî'nin *Meslekü's-sedâd* risalesinin merkezi bir konumda olduğu görülür. Eserin kendisinden önce yazılan ef'âl-i 'ibâd risalelerinde işlenen konuları açıklaması ve bu meseleye yeni bir bakış açısı getirmesi açısından bu literatürün devamı niteliğindedir. Kûrânî'nin felsefe, kelâm ve tasavvuf

¹¹⁸ Abdullah b. Musa el-Behlevânî, *Risâle fî ihtimâlâtî'l-vâkı'a fî ef'âli'l-'ibâd* (Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa), nr. 1502, 98b-99b.

¹¹⁹ Muhammed b. Hasan el-Rizevî'ye nispet edilen *Risâle fî ihtimâlâtî'l-vâkıa fî ef'âli'l-'ibâd* isimli risale aslında Musa el-Behlevânî'ye aittir. Ancak Rizevî'nin bu risaleye yazılan bir haşiyesi vardır. Rizevî'nin vefât tarihi bilinmemekle birlikte haşiyenin ferağ kaydında 1157 (m. 1744) yılında tamamlandığını ifade etmiştir. Bkz. Muhammed b. Hasan er-Rizevî, *Hâşiye 'alâ'r-risâle fî ihtimâlâtî'l-vâkıa fî ef'âli'l-'ibâd* (Köprülü Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey), nr. 710, 74b.

¹²⁰ Numan Efendi, *Risâle fî ef'âli'l-'ibâd*, 65-83b.

¹²¹ Mehmet Fatih Soysal, Akkirmânî'nin risalesini Arapça telif ettiğini, Kolağası Süleyman Efendi tarafından Türkçe'ye tercüme edildiğini ifade etmiştir. Ancak bu bilgiye kaynak gösterdiği eserde Kolağası Süleyman Efendi'nin eserin mütercimi olmadığı, "Akkirmânî'den Müntehab İrade-i Cüziyye Risalesi" isimli eseri hazırlayan kişi olduğu görülür. Ayrıca Akkirmânî, herkese fayda sağlaması için risaleyi Türkçe yazdığını da ayrıca belirtir. Bkz. Mehmet Fatih Soysal, *Ahmed Âsım Efendi'nin İrade-i Cüziyye Risalesi ve Probleme Yaklaşımı* (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2003), 2, 40.

¹²² Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâle fî hakkı ef'âli'l-'ibâd (Mecmûâtü'r-resâil içinde)*, İstanbul (Matbaa-i Âmire: 1302, t.y.), 196-198.

¹²³ Mehmed b. Ahmed el-Gümülcinevî, *Risâle-i irâde-i cüziyye* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler), nr. NECTY01742, 1b-21b.

¹²⁴ XIX. yüzyılda ef'âl-i 'ibâd risalesi yazan müellifler Hayatî Ahmed el-Elbistânî (v. 1814), Halil Sırrı Ankaravî (19.yy ?) örnek verilebilir. Bkz. Mehmet Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, thk. İsmail Özen (Bursa: Meral Yayınları, 1972), 1: 331; Hayatî Ahmed el-Elbistânî, *Risâle fî Beyanî Ef'âli'l-'İbâd* (Ankara Milli Kütüphane, Adana Ötügen İl Halk Kütüphanesi.), nr. 2366, 89b-90a.

geleneği ile irtibatını eserine yansıtması onun hem eleştiriye uğramasına hem de tam anlaşılmasına sebep olmuştur. Bundan dolayı eser hakkındaki sorular ve ona yazılan reddiyeler ile bunların cevapları hacimli bir külliyyatın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ayrıca kendisinden sonra yazılan eserleri de muhtevâ ve kullanılan kavramları şekillendirmesi açısından etkilemesi de önemli bir noktadır.

Kûrânî'nin *Meslekü's-sedâd* risalesini yazarken faydalandığı ve atıf yaptığı kaynaklar oldukça çeşitlidir. Farklı mezheplere mensup âlimlere ve değişik ilim dallarına ait eserlerden beslenerek bunları görüşlerini temellendirmek için delil olarak kullanmıştır. Ayrıca bazı eserleri bizzat zikretmemekle birlikte kullandığı kavramlar ve tartışmalar itibariyle etkilendiği görülmektedir. Kûrânî'nin kullandığı en temel eser İmam Eş'arî'nin *el-İbâne*'sidir. İmam Eş'arî'nin telif ettiği en son eser olduğunu düşünmesi ve onun görüşlerinde vardığı nihaî noktayı temsil etmesi bakımından bu esere ayrı bir önem atfeder.¹²⁵ Ancak bazı yerlerde İmam Eş'arî'nin bu eserine doğrudan atıf yapmayarak Ebu'l-Kâsım İbn Asâkir'in *Tebyînü kezbi'l-müfteri*'sinden görüşlerini nakleder.¹²⁶ İmam Eş'arî'nin görüşlerini değerlendirirken onun biyografisinden de faydalanarak İbn Hacer el-Askalânî'nin *Tevâliü'-tesis li meâli ibn İdrîs*'ten istifade etmiştir.¹²⁷ Ayrıca erken dönemde yazılmış eserlere de oldukça vâkıf olan Kûrânî, İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'sı, İmam Şafi'î'nin *er-Risâle*'si, Ebu Cafer Ahmed et-Tahavî'nin *el-Akâidetü't-tahâviyye*'sinden de nakillerde bulunur.¹²⁸ İmamü'l-Haremeyn Cüveynî'nin eserlerinden faydalanırken, İmam Eş'arî'nin görüşlerini değerlendirirken izlediği yöntemi takip ederek *el-'Akâidetü'n-nizâmiyye* ile *Kitâbü'l-irşâd*'da yer verdiği görüşleri arasında karşılaştırma yapar ve kronolojik olarak daha sonra yazılan eserdeki görüşlerinin kabul edilmesi gerektiğini ifade eder.¹²⁹ Cüveynî'nin görüşlerinin anlaşılmasında öğrencisi Ebu'l-Kâsım Süleymân el-Ensârî'nin yazdığı *Şerhü Kitabi'l-irşâd*'ı da göz önünde bulundurur.¹³⁰

Kûrânî, risalesinde özellikle Eş'arî olduğunu ve ortaya koyduğu görüşlerin İmam Eş'arî'ye dayandığını vurgulasa da eserini telif ederken diğer mezhep ve yaklaşımlardan faydalanmıştır. Dinî metinleri anlamada ehl-i hadise daha yakın olan Beyhakî'nin

¹²⁵ İmam Eş'arî'nin bu eserini son günlerde yazdığı iddia edilse de kuvvetli olan görüşe göre ehli sünnet düşüncesini benimsedikten sonra yazdığı ilk eserdir. Emrullah Yüksel, "el-İbâne", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 254.

¹²⁶ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 2a-2b.

¹²⁷ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 21b.

¹²⁸ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 12a, 19b.

¹²⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Akâidetü'n-nizâmiyye", *DİA*, 1989, 2: 258; el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 26b-27a.

¹³⁰ İlyas Üzümlü, "el-İrşâd", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 456; el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 27b.

Şu 'abü'l-îmân eserinden görüşlerine yer vermesi buna örnektir.¹³¹ Özellikle İbn Kayyım el-Cevziyye'nin *Şifâü'l-'alîl* eserine sıklıkla atıf yapması bu noktada dikkat çekicidir.¹³² İbn Teymiyye'nin görüşlerini devam ettiren ve onunla aynı düşünme tarzına sahip olan İbn Kayyım'ın görüşleri ile birlikte İbn Teymiyye'yi eleştiren İbn Hacer el-Heytemî'nin *el-'Îlâm an kavâti'l-İslâm*'da yer alan görüşleriyle ihticâc etmiştir.¹³³ Zikri geçen müelliflerden dini düşünceyi inşada farklı bir yaklaşımı olan ve Maturîdî geleneğe mensup İbnü'l-Hümâm'ın *el-Müsâyere*'sinden istifade etmesi ve görüşlerini kendisine dayanak kabul etmesi göze çarpan bir diğer noktadır.¹³⁴ Aynı zamanda müteahhir dönem Eş'arî kelam metinlerinden Adududdîn el-Îcî'nin *Mevâkıf*'ı ile Seyyid Şerif Cürcânî'nin bu metne yazdığı şerhi, Teftâzânî'nin *Şerhü'l-Makâsıd*'ı ve İmam Senûsî'nin *el-Akâidetü's-suğrâ*'sına başvurduğu ve buradaki görüşleri görüşlerini ispat etmede delil olarak kullandığı görülür.¹³⁵

Rivayet ve dirayet metodlarının birlikte kullanıldığı Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ve felsefe, kelâm ve tabiat konularına dair açıklamaları belagat konularıyla mezceden Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'i¹³⁶ ile dirayet tefsirini eleştirerek sadece rivayet tefsirini uygun gören Suyûtî'nin *ed-Dürrü'l-mensûr*'una atıflar vardır.¹³⁷ Bunun haricinde Ebu Hâmid el-Gazâlî'nin Kur'ân-ı Kerim'in özelliklerini, inceliklerini ve sırlarını açıklamak için yazdığı, tasavvuf ve ahlâk literatürüne dahil olan *Cevâhiru'l-Kur'ân*'daki düşüncelerinden de faydalandığı görülür.¹³⁸

Dînî ilimler haricinde metinlerin anlaşılmasında aracı bir ilim olan belagata başvuran Kûrânî, ilgili konuda Çarperdî'nin *Şerhü's-Şâfiye*'sinden delil getirmiştir.¹³⁹ Ayrıca dini metinlerin anlaşılmasının sahit ve makul zeminin incelenmesini sağlayan fıkıh usulünden faydalanarak, bu alanda yazılmış Kâdî Beyzâvî'nin *Minhâcü'l-vusûl*'un en önemli şerhlerinden kabul edilen İsnvî'nin *Nihâyetü's-sûl* eserini bu risalesini telif ederken kullanmıştır.¹⁴⁰ Âlimlerin dinî konularda farklı düşünmelerinin sebeplerini

¹³¹ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 12a.

¹³² el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 13b, 18b, 23b vd.

¹³³ Cengiz Kallek, "İbn Hacer el-Heytemî", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 532; el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 26a.

¹³⁴ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 6a.

¹³⁵ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 6a-6b, 8b, 24b.

¹³⁶ İsmail Cerrahoğlu, "Envârü't-tenzîl", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 11), 11: 260.

¹³⁷ Suat Mertoğlu, "Suyûtî (Kur'an İlimleri)", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 198; el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 25b.

¹³⁸ H. Bekir Karlığa, "Ebû Hâmid el-Gazzâlî (Eserleri)", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 523; el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 12a.

¹³⁹ İbrâhîm el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd ilâ halkı ef'âli'l-ibâd* (Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyüddin Carullah Efendi), nr. 2102, 6b.

¹⁴⁰ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 13b.

inceleyen İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin *el-İnsâf*'ı da yine Kûrânî'nin risalesinde faydalandığı kaynaklar arasındadır.¹⁴¹

Görüldüğü üzere Kûrânî, *Meslekü's-sedâd* risalesini yazarken farklı ilim dallarına ait birçok kaynaktan istifade etmiştir. Burada zikredilen kaynaklar, kendi alanlarında otorite kabul edilen üst düzey metinler olup Kûrânî'nin ismen atıf yaptığı eserlerdir. Bunların haricinde Sadruşşerîa'nın *et-Tavzîh*'i ile Teftâzânî'nin bu esere yazdığı haşiyesi *et-Telvîh*'ten de bazı açılardan etkilendiğini söylemek mümkündür. Özellikle kullanılan kavramlara yüklenen anlamlar ve risaledeki bazı tartışmalarda bu etki görülebilir. Kûrânî'nin *et-Tavzîh*'teki el-mukaddimâtü'l-erba'a meselesine yazdığı haşiyede aslında bu düşünceyi destekler niteliktedir. Nitekim Kûrânî'nin *Meslekü's-sedâd*'da kesbin manasını açıklarken burada kast edilenin masdar manasında olduğunu özellikle vurgular.¹⁴² Fiilin masdar ve masdardan hasil olan (hâsıl mine'l-masdar) manalar anlamına geleceğine dair ayırım Sadruşşerîa'nın ilk mukaddimesinde yer alır.¹⁴³ Kûrânî ise mukaddimât haşiyesinde bu görüşün doğruluğunu kabul ettiğini ifade eder.¹⁴⁴ Bu anlamda Sadruşşerîa'nın *et-Tavzîh*'ini de Kûrânî'nin kaynakları arasında saymak mümkündür.

Kûrânî'nin *Meslekü's-sedâd* risalesinde çok farklı düşünce ekollerine mensup ve çoğu zaman birbirini eleştiren âlimlerin görüşlerinden faydalanmıştır. Mütekaddim ve müteahhir dönemde yazılan birçok eserden istifade etmiş olması, yazdığı esere farklı bir zenginlik kazandırmıştır. Ayrıca faydalandığı eserlere bakıldığında müelliflerin mezheplerinin de çeşitlilik arz ettiği görülür. Bunda ise Kûrânî'nin ilmî tahsilinde çeşitli geleneklerden birçok eseri görmesinin etkisi görülür. Hakikat arayışı içinde olan Kûrânî, insan fiillerindeki düşüncesini oluştururken mezhep içi düşündüğü iddiasında olsa da aslında onun eklettik bir yapısı vardır. Farklı görüşleri birleştirici yönü ise mezhep bakımında belli bir geleneğe sahip çevreler tarafından tenkit edilmesine yol açmıştır. İmam Senûsî ile Kuzey Afrika'da teşekkül eden köklü Eş'arî gelenekle yetişen âlimlerin eleştirileri bu çerçevede değerlendirilebilir.

¹⁴¹ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 30a.

¹⁴² el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 6a.

¹⁴³ Ubeydullah b. Mesud Sadruşşerîa, *et-Tavzîh li-keşfi hakâiku't-Tenkîh (et-Telvîh içinde)* (İstanbul: Bosnevî el-Hâc Muharrem Efendi Matbaası, t.y.), 1: 333.

¹⁴⁴ el-Kûrânî, *Cilâü'l-enzâr bi tahrîri'l-cebri fi'l-ihyâr*, 62a.

İKİNCİ BÖLÜM: MÜMKÜN BİR VARLIK OLARAK İNSAN FİİLİ VE İLAHİ SIFATLARLA İLİŞKİSİ

Kelâm geleneğinde insan fiilleri, Allah'ın mutlâk yaratıcı ve kâmil kudrete sahip olması ile kulun fiillerinden sorumlu olmasının ispatına dayanır. İnsanın zorunlu (ıztırârî) yahut isteğe bağlı (ihtiyarî) fiillerinin hepsi ontolojik olarak mümkün varlıklar içinde değerlendirilir. Mümkün ise varlığı kendisinden olan bir tercih edici olmaksızın varlığa gelemez. İşte bu noktada mümkünün varlığa gelmesini sağlayan zorunlu varlık Allah Teâlâ'dır. İnsan fiilleri de dahil bütün fiiller Allah'ın yaratması ile kulun Allah'ın kendisinde yarattığı fiilden sorumlu olması durumlarının açıklanması bu meselenin özünü teşkil etmektedir. İhtiyarî fiiller her ne kadar Allah'ın yaratması ile varlığa gelse de Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde insana kudret ve irade nispet edilmiş, yapıp ettiklerinden sorumluluğu sıklıkla vurgulanmıştır. Bu anlamda ihtiyarî fiillerin varlığa gelmesinde insanın da bir etkisi vardır. Ancak Allah'ın irade ve kudreti karşısında bu insanın durumu ve fiilin var olmasındaki etkisinin hakikî olup olmadığı İslâm düşünce geleneğinde tartışılmıştır.

Allah Teâlâ'nın ilim, irade ve kudret sıfatlarına dair ileri sürülen görüşler insanın işlediği fiil ile olan ilişkisini de belirlemiştir. Bu nedenle sıfatlar teorisi ve bu sıfatların âlem ile irtibatına getirilen yorumlar bu meselede kilit rol oynamıştır. Allah'ın kudret sıfatı kadar adalet sıfatını da öne çıkaran Mutezile ile Allah'tan âlemin zorunlu olarak sudur ettiğini düşünen filozofların insanın fiillerindeki rolünü açıklamalarında değişik yaklaşımlar ortaya koymasının temelinde bu durum etkili olmuştur. Aynı şekilde Eş'ârî ve Mâtürîdî gelenek içindeki farklı düşüncelerin ortaya çıkmasının temelinde Allah'ın sıfatları ile mümkün varlıklar arasındaki ilişkiyi anlama çabası etkili olmuştur. Kelâm literatüründe insan fiillerinin üst başlık olarak Allah'ın fiilleri içerisinde değerlendirilmesi bununla irtibatlı olarak düşünülebilir. İnsanın fiilinin varlığa gelmesi aslında o fiili bizzat Allah'ın yaratması yahut kula bunu tevdi etmesi neticesinde meydana geldiği şeklinde farklı yönlerden değerlendirilmiştir. Dolayısıyla Allah'ın sıfatlarıyla ilgili bakış açısı âlem tasavvurunu belirlemiş, buna bağlı olarak da insan fiilinde etkili olan irade, kudret, güdü, istek gibi kavramlara yüklenen anlamlar tartışılmıştır.

İbrâhim el-Kûrânî de bu durumun farkında olduğu için insan fiilleri konusunu işlemeden önce kendi sıfat düşüncesini ve bu sıfatların âlem ile ilişkisini açıklamıştır. İbnü'l-Arabî takipçilerinden olan Kûrânî, vahdet-i vücûd düşüncesini kabul ettiği için âlemin varlığa gelmesini açıklarken kelâmcıların izlediği yoldan ayrılır. Felsefe ve kelâm geleneğinde geliştirilen yaratma ve varlık teorilerine mukabil olarak geliştirilen

vahdet-i vücûd aslında yaratma, varlık ve Allah-insan ilişkilerine dayanan bir bilgi teorisi. Hakk'ın vücûd olduğu ve diğer bütün mevcutların varlığının izafî olarak değerlendirildiği bu teorinin temeli mutlak birliğin temellendirilmesine dayanır.¹⁴⁵ Bu düşünceye göre üç mertebede ele alınan tevhidin ilk aşaması tevhid-i ef'âl, ikinci aşaması tevhîd-i sıfât ve en son aşaması tevhid-i zâttır.¹⁴⁶ Nitekim Kûrânî de *Meslekü's-sedâd* risalesinde kulun fiilini kesb etmesi düşüncesi ile "tevhidü's-sıfât" görüşünü birlikte ispat etmeye başlaması bu hususta dikkat çekici bir noktadır.¹⁴⁷

Kûrânî'nin Allah'ın sıfatları konusunda benimsediği yaklaşımı açıklaması ve insan fiilleriyle ilgili düşüncelerini bununla irtibatlı olarak ele alması, onun bu konuya verdiği önemi ifade eder. *Meslekü's-sedâd* risalesine karşı yazılan reddiyelerde en çok eleştiri alan meselelerden biri de onun tevhid görüşü olmuştur. Kûrânî'nin İmam Eş'arî'nin görüşlerini savunmakla birlikte vahdet-i vücûd teorisinde geliştirilen sıfatlar teorisini kullanması tutarsızlık olarak addedilmiştir. Kûrânî'nin bu risalede, eleştirildiği veya anlaşılmadığını düşündüğü görüşlerini açıkladığı diğer eserlerinde de en çok değindiği konulardan biri tevhid görüşü olmuştur. Bundan dolayı insan fiilleri konusu ele alınmadan önce Kûrânî'nin Allah'ın sıfatlarına dair serdettiği görüşlerin öncelikli olarak incelenmesi daha isabetli olacaktır. Ancak Kûrânî'nin bu hususta getirdiği yenilikleri görebilmek için öncelikle müteahhir dönem Eş'arî kelâm geleneğinde yazılmış metinlerde meselenin nasıl ele alındığını görmek her iki düşünceyi mukayese etmek açısından önemlidir. Nitekim Kûrânî, insan fiillerine hususunda ortaya koyduğu görüşleri İmam Eş'arî'ye dayandırarak bu geleneğin bir parçası olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁸ Allah'ın sıfatları ve âlem ile irtibatına dair Eş'arî gelenekteki hâkim görüşün muhtasar olarak ele alınmasından sonra vahdet-i vücûd düşüncesinin âlem tasavvuruna yer verilecek, ardından da Kûrânî'nin bu meseledeki düşüncesine yer verilecektir. Böylece risalede bu konuya dair orijinal noktalar ve kelâm geleneğine sağladığı katkı tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Eş'arî Kelâm Geleneğinde İlahi Sıfatların Âlemle İlişkisi

İslam düşüncesinde âlemin yaratılışı Allah'ın sıfatları teorisiyle ilişkili olarak açıklanır. Âlem, mümkün varlık olduğu için hem varlığa gelmesinde hem de varlığının devam etmesinde zorunlu varlığa muhtaçtır. Bu anlamda zorunlu varlığın sıfatları sayesinde

¹⁴⁵ Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 431-432.

¹⁴⁶ Muhammed Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn*, thk. Ali Dehrûc v.dğr., 1. (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1: 529.

¹⁴⁷ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 2a.

¹⁴⁸ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 2b-3a.

ortaya çıkan âlem, bir yönden bu sıfatlara da delâlet eder. Kelâm, felsefe ve tasavvuf geleneğinde Allah'ın sıfatlarına dair ortaya konan teoriler âlemin yaratılması hakkındaki görüşleri şekillendirmiştir. Kûrânî, risalesinin başında özellikle Allah'ın sıfatlarının âlem ile ilişkisi hususundaki görüşlerini açıklaması da bununla alakalıdır. Ontolojik olarak mümkün olan insan fiillerinin meydana gelişini ele alırken sık sık Allah'ın irade ve kudret sıfatlarına değinerek bu iki meseleyi birbiriyle irtibatlı olarak değerlendirir. Kûrânî, bu konudaki görüşlerinde kelâm geleneğinden ayrılarak vahdet-i vücûd çizgisine bağlı kalır. Bununla birlikte insan fiillerinde İmam Eş'arî'ye ittiba ettiğini ifade eder. Onun bu iki çizgiyi telif etme çabası, onun görüşlerini klasik kelâm düşüncesinden ayıran en temel nokta olmuştur.

Kûrânî'nin vahdet-i vücûd düşüncesine dayalı âlem ve ilâhi sıfatlar görüşü, yaşadığı dönemde Eş'arî geleneğine bağlı âlimler tarafından en çok eleştiriye uğradığı hususlardan biri olmuştur. Çünkü kendine ait bir sistem içinde ifade edilen insan fiillerine dair meseleleri vahdet-i vücûd ile uyumlu hale getirmeye çalışarak bunu İmam Eş'arî'nin görüşleri ile temellendirmeye çalışmıştır. Kuzey Afrika'daki İmam Senûsî'nin ilmî mirasını üstlenen ve Abdülganî en-Nablûsî gibi tasavvufa vâkıf olan âlimler, özellikle görüşlerinin kendi içerisindeki tutarlılığı açısından Kûrânî'yi tenkit etmişlerdir. Buradaki eleştirilerinin temelinde hangi hususlarda olduğunu anlayabilmek için o dönemde Eş'arî gelenekteki hâkim ve muteber görüşleri temsil eden *Şerhü'l-Mevâkıf* ile *Şerhü'l-Makâsîd*'de Allah'ın sıfatları ve bu sıfatların âlem ile irtibatı konusunun nasıl ele alındığına dair genel bir çerçeve sunmak gerekir. Vahdet-i vücûd düşüncesi ile Eş'arî kelâm geleneğinin metodolojik açıdan ayrıldığı noktaları tespit açısından da bu eserleri incelemek önemlidir. Bu nedenle öncelikle Eş'arî kelâm geleneğinde âlemin ve sıfatlarla irtibatının nasıl anlaşıldığını açıklamaya çalışacağız. Sonrasında Kûrânî'nin eserlerinde savunduğu âlem tasavvuru ve buna yönelik temel eleştirilere yer vereceğiz.

Kelâm geleneğinde varlığa yüklenen anlam, zorunlu ve mümkün mevcutların tanımında etkili olmamıştır. Genel kabul edilen görüşe göre varlık (vücûd) lafzı müşterek olduğu için zorunlu ve mümkün mevcutların varlıklarında bir farklılık yoktur. Mahiyetlerdeki farklılıktan dolayı zorunlu ve mümkün mevcutlar birbirinden ayrılmıştır. Ayrıca varlık ile mahiyeti birbirinden ayrı düşünen kelamcılar, filozofların aksine bütün mevcutların mahiyetlerine varlığın zaid olduğunu söylerler.¹⁴⁹ Felsefe geleneğinde mümkün ve zorunlunun varlığı (vücudu) birbirinden farklı olduğu ifade edilmiştir. Buna göre

¹⁴⁹ Sadeddîn Teftazânî, *Şerhu'l-makâsîd* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2011), 1: 152.

zorunlu varlığın varlığı ve mahiyeti tek iken, mümkünde mahiyet varlığa zait kabul edilmiştir.

Ontolojik olarak vâcib (zorunlu), mümkün ve mümtenînin bilgisinin bedihi olduğunu belirten kelâmcılar, bu kavramların ancak birbiriyle tanımlanacağını ve bu durumda da tanımlar arasında kısır döngünün ortaya çıkacağını ifade etmişlerdir. Zorunlu, varlığı zarûrî, yokluğu mümtenî' olarak tanımlandığında bu tanımın anlamlı olması mümtenî' kavramına dayanır. Mümtenî' ise yokluğu zorunlu olan veya varlığı mümtenî' olan olarak tanımlandığında bu da zorunlu kavramının tanımlanmasına dayanmış olur.¹⁵⁰ Mümkün ise varlığı yahut yokluğu caiz yani mevcut ya da madum olması zarurî olmayandır denildiğinde bu da zorunlu kavramıyla tanımlanmış olur.¹⁵¹ Bu cihetten düşünüldüğünde vâcib, mümkün ve mümtenî' kavramlarının ancak birbirleri ile tanımlanabileceği ve bunlara dair bilginin bedîhî olduğu ortaya çıkar. Vücûb, varlık kavramına en yakın olması açısından en açık ve belirgin olanıdır, en kapalı ise imtinâ'dır. Bu kavramlar, itibârî durumlardan kabul edilerek dış dünyada varlığı kabul edilmemiş, sıfat gibi düşünülerek ancak varlık ile birlikte olacağı düşünülmüştür.¹⁵²

Her ne kadar vücûbu (zorunluluk) tanımlamak mümkün olmasa da bu kavramın mahiyeti gereği diğerlerinden ayrıldığı noktaları tespit edilebilir. Bunlardan ilki vâcib mevcudun var olmada kendinden başkasına muhtaç ve bağlı olmamasıdır. İkincisi ise zatının varlığını tam bir gereklilikle iktiza etmesidir. Son husus ise vâcibin zâtı itibariyle diğer varlıklardan ayrılmasıdır.¹⁵³ Vâcibin bu özelliklerine binaen mümkün mevcudun var olması kendi zâtı itibariyle olmayıp, kendi dışında bir varlığın etkisi ile olduğu söylenebilir. Çünkü mümkünün varlığı ve yokluğu durumları birbirine eşittir, bu iki eşit durumdan birinin diğerine galip gelmesi ancak tercih edici bir varlık sayesinde olur. Tercih edici olmaksızın mümkün için varlık ya da yokluk durumundan birinin tahakkuk etmesi halinde bu ikisi birbirine eşit olmayıp birinin diğerine galibiyeti söz konusu olur. Bu seçenek mümkünün mahiyeti ile çelişiktir. Tercih edici olmaksızın tercihin gerçekleşmesi de geçersizdir. Bu durumda mümkünün varlığı yahut yokluğunun dayandığı bir müessirin olması elzem hale gelir.¹⁵⁴

Vâcibin varlığının zatından olması ve öncesinde ademin bulunmaması, onun kadîm olduğunu gösterir. Mümkünün ise tercih sonucu varlığa gelmesi aynı zamanda onu hâdis kılar. Hudûs, varlığı yokluğun (adem) öncelemesi anlamına gelir. Ademden

¹⁵⁰ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf* (Beyrut: Dâru'l-cil, 1997), 1: 326-327.

¹⁵¹ Teftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 2011, 1: 265.

¹⁵² Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1997, 1: 326-327.

¹⁵³ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1997, 1: 327-328.

¹⁵⁴ Teftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 2011, 1: 280-282.

varlığın meydana gelmesi ise yaratma (icad) ile gerçekleşir.¹⁵⁵ Bu anlamda vâcib varlık, mümkün zâtı itibariyle taalluk eden eşit derecedeki varlık ve yokluğun birini diğerine tercih eden ve bu tercih neticesinde yaratandır. Kelâm geleneğine göre mümkünün var olması için bir müessire ihtiyacı vardır ve bu zâtı itibariyle vâcib varlık olmalıdır. Aksi takdirde teselsül ve kısır döngüye sebep olacağı için bilfiil mümkünün varlığı imkânsız hale gelir. Mümkünün kendi dışında bir illet olmaksızın varlığa gelmesi de zâtı gereği imkansızdır. İşte bu noktada mümkünün varlığa gelmesi, aslında vâcibu'l-vücûd ve kâdir-i muhtâr bir ilah aracılığıyla gerçekleşir.

Âlemin varlığının zamanî olarak kadîm olması reddeden kelâmcılar, Allah'ın zâtı ve sıfatları dışındaki bütün varlıkların yokluktan var olduğunu ve zamansal açıdan da hâdis olduğunu savunurlar. Çünkü ihtiyar sahibi bir müessirin ancak yoktan var edeceğini ve bir şeyi yaratmaya kast etmenin aslında olmayan bir şeye yöneleceğini söylerler.¹⁵⁶ Kelâmcıların Allah'ın kudretini öne çıkarmaları âlemin hudûsunu ispat etmeye yöneliktir. Çünkü kudret özü gereği bir şeyi yapmaya ve yapmamaya yöneliktir ve iradeye göre bu iki seçenekten birine yönelir. Buna göre ise âlem, Allah'ın zatından dolayı zorunlu olarak yaratılmamış olup, zamansal bir müddetten sonra kudret ve iradeye muvafık olarak icad edilmiştir. Mümkünün ortaya çıkması için gerekli illetler içerisinde Allah'ın iradesi de dâhil olduğu için illetin müessir olması için iradenin tahsis etmesi gereklidir. Bundan dolayı Allah'ın zatının olması ve kendisini bilmesiyle âlemin varlığa gelmesi, kelâmcılar açısından geçersizdir.

Yaratmanın ve bütün mümkünlerin tek müessirinin Allah olması ile mevcutlardaki çokluk kelâmcılara göre problem teşkil etmez. Nitekim bir illetin birden fazla malulünün olması mümkündür. Malulün tek olması onun bir illeti olduğuna delalet eder, ancak bu bunun aksi olan bir illetten sadece tek malulü çıkması geçersizdir. Çünkü malul yahut eserin çokluğu müessirin çokluğunu gerektirmez.¹⁵⁷ Bu noktada hem filozoflardan hem de İbnü'l-Arabî ve takipçilerinden ayrılan kelâmcılar Allah'ın mutlak irade ve kudretine vurgu yaparak mümkünâtı yoktan yaratan bir ilahı savunmuşlardır. Âlemin Allah Teâlâ ile ilişkisi onu yaratması ve devamlılığını sağlaması noktasında bir muhtaçlık şeklindedir. Eş'arî kelâm düşüncesinde mümkün ve hâdis olan mevcutların hepsi Allah'ın kudretinin yaratma olarak taalluk etmesiyle ortaya çıkar.

¹⁵⁵ Teftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 2011, 1: 294.

¹⁵⁶ Teftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 2011, 1: 294.

¹⁵⁷ Teftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 2011, 1: 346-350.

İslam düşünce geleneğinde felsefe, tasavvuf ve kelâm ekollerinin hepsi âlemin varlığının bir müessire dayandığını, bu müessirin de zâtı itibariyle zorunlu varlık olduğunu kabul etmişlerdir. Bu zorunlu varlığın aynı zamanda kadîm olduğunu söylemekle birlikte tek (tevhid) olduğunu da ayrıca ispat etmişlerdir. Ancak bu ekollerin tevhid konusundaki vurguları birbirinden farklılaşmıştır. Felsefe geleneğinde tevhid anlayışı daha ziyade Allah'ın zâtı itibariyle tek olduğuna yöneliktir. Mutezile ise kadîm varlıkların çokluğa gitmesi hususunda oldukça temkinli davranarak kadîm olanın zâtının tekliği üzerinde durmuşlardır. Kelâmcılar ise özellikle yaratmanın sadece zorunlu ve kadîm varlığa ait olduğunu vurgulayarak yaratıcının birden fazla olamayacağını noktasında tevhide vurgulamışlardır.¹⁵⁸ Hâdis kudret ile kadîm kudreti birbirinden ayırarak tesir etmenin (icat etmenin) yalnızca kadîm kudrete mahsus olduğunu ifade etmişlerdir. Hâdis olan kudretin tesir değil fiile iktiran ederek kesb ettiğini vurgulayarak, yaratmanın yalnızca Allah Teâlâ'ya mahsus olduğunu söylemiş ve bu hususta tevhid düşüncesine zarar verecek herhangi bir ihtimalin ortaya çıkmasının önünü kapatmışlardır.

Burada muhtasar bir şekilde değinildiği üzere Allah ile âlem arasında vücûd açısından bir fark olmamakla birlikte hakikat ve zat açısından ayrılık söz konusudur. Kelâmcılara göre varlık lafzı, hamledildiği bütün her şeye eşit derecede (mütevâtî') delâlet ettiği için bütün var olanlar aynı derece varlık sahibidir. Ancak mümkünler var olmak için zatları gereği bir illete ihtiyaç duyarlar ve onlara varlık veren illet de Allah Teâlâ'dır. Yaratmanın sadece Allah'a ait olduğunu vurgulayan kelâm geleneği, âlemin varlığının devamının daima ona muhtaç olduğuna dikkat çeker. Âlemin hâdis olması ve onun yokluktan yaratılmasında esas itibariyle Allah'ın fâil-i muhtâr olmasının ispatına dayanır. İcâb (zorunluluk) yoluyla varlığın Allah'tan taşıdığı reddedilerek ezeli olan zât ve kudretten ihtiyar yoluyla hâdis varlıkların meydana geldiği savunulur. Bu ise kudretin mahiyetine yüklenen anlam ile alakalıdır. Kelâmcılara göre kudret, bir şeyi yapmaya ve yapmamaya imkan sağlar, o şeyin yapılıp yapılmaması farklı durumlara (davâ'î) göre geçerli olur. Kadîm olan varlıktan hâdislerin ortaya çıkışının ancak kudret ile açıklanabileceğini söyleyerek Allah'ın zatından dolayı zorunlu olarak sudur ettiğinin kabulü durumunda âlemin kıdemi görüşüne gidileceğini, bunun da ilahi kudret ve iradenin işlevsiz hale geleceğini ifade etmişlerdir.

Kudretin tanımı hususunda filozoflar ve kelâmcılar ittifak ederek bunun bir şeyi isterse yapma istemezse yapmama anlamına geldiğini söyler. Ancak filozoflar yaratmanın feyz ve cûd ile gerçekleştiğini söyleyerek zâtının gereği olduğunu, bundan dolayı da zât

¹⁵⁸ Sadeddîn Teftazânî, *Şerhu'l-makâsîd* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2011), 3: 28.

ile feyzin birbirinden ayrılamayacağını ifade eder.¹⁵⁹ İrade ve kudretin gereği olarak âlemin hâdis olduğunu söyleyen kelâmcılar, iradenin ilim, itikat ve zandan farklı olduğunu söyleyerek onun nefsi keyfiyetlerden olduğunu söylerler. Bu bağlamda özellikle felsefecilerin irade ile ilmi özdeşleştirmesine karşı çıkararak mucib bi'z-zât (zati gereği zorunlu) olarak yaratma görüşünü tenkit ederler.¹⁶⁰ İrade ve kudretin hâdis varlıklara taalluk ederek ezelde onları var etmesinin zatından dolayı icâb yoluyla olmadığına dikkat çekerek Allah'ın var olmasıyla birlikte illetin tamam olduğunu ve illetle malul arasına zamansal bir boşluk giremeyeceğini söyleyen filozofların argümanlarına karşı kudret ve iradeyi ön plana çıkarırlar. Bu iki sıfatın kadîm olmakla birlikte taalluklarının hâdis olmasının mümkün olduğunu ifade ederler.¹⁶¹

Kelâm geleneğinde göre irade; ilim ve itikattan farklı olarak kudretin taalluk edeceği şeyin olması veya olmamasını tahsis eden sıfattır.¹⁶² Müşâhede ettiğimiz âlemden yola çıkan kelâmcılar, ilim ile iradeyi birbirinden ayırarak iradenin hayvânî nefsin özelliklerinden olduğunu ve ilim sahibi olmayan canlılarda da bulunduğunu ifade etmişlerdir. İki zıt şeyin olması veya olmaması kudrete nispetle aynı derecededir. Ayrıca bir mümkünün varlığa geleceği vakitten önce ya da sonra gelmesi de muhtemeldir. Bundan dolayı bu tür ihtimallerden birini diğerine tercih edecek bir tahsis edici gerekli olur. Bu tahsis edici kudret olamaz, çünkü kudrete nispetle bu ihtimallerin hepsi eşit seviyededir. İlim ise vâki' olana tabidir ve neyin vukua geleceğini belirlemez. Kelâmcılar mümkün varlıkların meydana gelişindeki mevcut ihtimalleri sınırlandıran sıfatın gerekliliğini ortaya koyan bu akıl yürütme ile iradenin varlığını ispatlamışlardır.¹⁶³

Filozoflar ise zati itibariyle vâcib olan varlığın ilminin mümkünlerin ilminden farklı olduğunu ifade ederek onun iradesini ilminin bir çeşidi olarak kabul etmişlerdir.¹⁶⁴ “İlk'in, (el-Evvel) varlığın bulunduğu iyilik düzenini zâtı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin zâtı gereği illeti olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda bir taşma ile taşması”¹⁶⁵ olarak tanımlanan inayet kavramı içinde değerlendirilen irade, tahsis edici olmaktan ziyade

¹⁵⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf* (Beyrut: Dâru'l-cîl, 1997), 3: 79.

¹⁶⁰ Sadeddîn Teftazânî, *Şerhu'l-makâsîd* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2011), 2: 138.

¹⁶¹ Teftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 2011, 2: 72.

¹⁶² Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf* (Beyrut: Dâru'l-cîl, 1997), 2: 102.

¹⁶³ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1997, 3: 117.

¹⁶⁴ Teftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 2011, 2: 139.

¹⁶⁵ Ebû Alî el-Hüseyin İbn Sina, *Kitabü's-şifâ*, trc. Ömer Türker - Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 2: 536-538.

İlk'in en mükemmel iyilik düzeninin ilminin kendisidir.¹⁶⁶ Filozofların mûcib bi'z-zât görüşü ile ilişkili olan bu irade ile kelâm geleneğinde kabul edilen irade birbirinden farklıdır. Allah'ın fâil bi'l-ihdiyâr olduğunu ısrarla vurgulayan mütekellimler, irade ile mümkün taalluk eden ve eşit derecede olan ihtimallerin tahsis edildiğini ifade ederler. Kudreti iradeye uygun bir şekilde yaratmayı gerçekleştiren (müessir) sıfat olarak tanımlamışlardır.¹⁶⁷ Filozoflar ise yaratmayı ilim ve kudret kavramlarını kapsayan inayet kavramı üzerinden açıkladıkları görülür.

Kelâm ve felsefe geleneğinde bütün varlıkların ilk ilkeye dayanması gerektiği ve bu ilke dışında bütün mevcutların yaratıldığı hususunda ittifak olmakla birlikte bu yaratılışın nasıl gerçekleştiğini farklı açıklamışlardır. Kelâmcılar bu ilk ilkenin fâil-i muhtâr olduğunu ve zamansal bir sonralıkla ve âlemi yokluktan yarattığını söylemişlerdir. Bunun sebebinin Allah'ın irade ve kudretiyle temellendirerek onun zatının âlemin illeti olmadığını, mevcut ihtimalleri tahsis ederek istediği zaman ve şekilde onu yarattığını ifade etmişlerdir. Ancak filozoflar, Allah'ın sırf akıl olmasından dolayı yaratma için irade ve ihtiyara gerek olmadığını belirterek onun bilme ve düşünmesinin mümkünlerin meydana gelmesi için yeterli olduğunu söylemişlerdir. Allah'ın zatının ve zatına dair bilgisinin ezeli olması âlemin de zorunlu olarak ezeli olmasına sebep olmuştur. Allah'tan îcâb (zorunluluk) şeklinde sudûr eden âlemin kendisi, özü itibariyle mümkündür.¹⁶⁸

Hudûs kavramını zâtî ve zamansal olarak ayıran filozoflar, ay üstü âlemin zâtî hâdis, ay altı âlemin zamansal hâdis olduğunu ifade etmişlerdir. Zamansal hüdûs kelâmcıların kullandıkları hüdûs kavramıyla aynı manayı taşırken, zâtî hüdûs zaman itibariyle kadîm olmakla birlikte zât açısından sonradanlığa delâlet eder. Ay üstü âlemin zorunlu olarak Bir'den taşmasıyla zâtî olarak bir sonralığı olsa da Bir'in varlığıyla birlikte var olmasından dolayı zamansal olarak kadîm olur. Bir'den sudûr eden felekî cisimlerin hareketlerinin ezeli olmasından dolayı bu görüşe göre zaman da ezeli olur. Nitekim filozoflara göre zamanın bir başlangıcı kabul edildiğinde bu başlangıçtan öncesi ve sonrası olması gerekir. Öncelik ve sonralık da zamansal olduğu için burada da bir zaman ortaya çıkar. Bu takdirde aslında geçmişe doğru giden bitimsiz bir silsile ortaya çıkar ve geçersiz bir sonuca ulaşılmış olur.¹⁶⁹ Dolayısıyla burada delillendirilen sudûr teorisine göre ay üstü âlem ve buna bağlı olarak zaman ezeldir. Ancak bu ezellilik İlk

¹⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1997, 3: 116.

¹⁶⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1997, 2: 114.

¹⁶⁸ Mahmut Kaya, "Sudûr", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 467.

¹⁶⁹ Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sinâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yöneltiği Eleştiriler", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (2010): 123-124.

İlke'deki herhangi bir acizlikten dolayı olmayıp bilakis onun cömertliğinden (cûd) ve mükemmelliğinden ileri gelir. Bu noktada kelâmcıları eleştiren İbn Sina, zamansal hudûsun Allah'ın cömertliğinde ta'tile sebep olduğunu ifade eder.¹⁷⁰ Filozofların yaratma teorisine göre âlemin varlığa çıkması gibi düzen ve devamlılığı da Allah'tan taşan varlık ve yayılan güç ile meydana gelir. Bundan dolayı her anlamda Allah'a muhtaç ve onun mutlak cömertliği sayesinde var olan bir âlem tasavvuru ortaya konulur.

İbn Sina, hudûs kavramını yeniden yorumlamış ve kendi düşünce sistemine uygun bir şekilde tadil etmiştir. Kelâmcıların kabul ettiği anlamıyla hudûsu eleştirerek bu manada üzerine bina edilen âlem tasavvurunun kendi içinde bazı zayıflıkları barındırdığını ifade etmiştir. Buna göre Allah'ın varlığını, hudûs argümanı aracılığıyla ispatlanamayacağını ifade eden İbn Sina, bu delilin öncüllerinin kesin bilgiye delalet etmediğini söylemiştir. İlk öncül olan “Âlem hâdistir.” önermesinde âlemin varlığını bir yokluğun öncelediği kabul edilir. Ancak bu yoklukta mevcut olan âlemi başka âlemin, onu da diğer bir âlemin öncelemesi gerekir ve bu şekilde geriye dönük sonsuz ve geçersiz bir silsile uzanır. İbn Sinâ'nın hâdis olan âlemden önce başka bir âlemin olması gerektiğini düşünmesinin sebebi zamanın ezeli olmasının gerekli olduğu fikrine dayanır. Zaman ezeli olduğu için âlemi de başka bir âlemin öncelemesi ve bunun ezele kadar devam etmesi gerekir. Nitekim âlem olmadan hareket ve dolayısıyla zaman düşünülemez için aslında geçersiz bir sonuca ulaşmış oluruz. Çünkü zamanın başlangıcı olması demek, aslında zamandan öncesi ve sonrasını söylemek anlamına gelir. Öncelik ve sonralığın da zamansal ifade olması ve zamansızlıktan bahsedilmesi ise çelişki doğurur. Bundan dolayı ezeli zamanda ezeli âlemin olması zorunlu hâle gelir.¹⁷¹

İbn Sinâ'nın diğer bir eleştirisi bu delilin ikinci öncülü “Her hâdisin bir muhdisi vardır.” önermesine yöneliktir. Hudûs kavramının var olmak için muhdis ile olan ilişkisini sorgulayan İbn Sina, yokluk ânında muhdise ihtiyaç olmadığını belirtmiştir. Kelâmcıların hudûs anlayışına göre muhdisin sadece var olma anında gerekli olduğunu ifade ederek, esas olanın âlemi yokluğun öncelemesinden ziyade onun için birbirine eşit olan varlık ve yokluktan birinin diğerine tercih edilmesi olduğunu, bundan dolayı imkânın ile yapılan açıklamanın daha doğru olacağını söylemiştir. İbn Sina'nın son eleştirisi hudûs görüşünün âlemin devamını açıklamada eksik kalmasıdır. Hâdis sadece var olmak için muhdise ihtiyaç duyar ve hudûsa geldikten sonra varlığının zorunlu olmasından dolayı onun devam etmesi için sebebe ihtiyaç duymaz. Bu ise zatında

¹⁷⁰ Kılıç, “İbn Sinâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler”, 131.

¹⁷¹ Kılıç, “İbn Sinâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler”, 125-127.

mümkün bir varlığın kendi kendine yeten zorunluya dönüşmesini gerektirir ve bu sonuç imkansızdır.¹⁷² Dolayısıyla İbn Sina, hudûsun Allah'ın cömertliği ve kemaline hâlel getirdiğini, ayrıca bu görüşün delil değeri olarak zayıf olduğunu düşünür. Bundan dolayı sudûr teorisine daha çok uyan imkânı öne çıkararak âlem tasavvurunu ve İlk İlke'yi bu bağlamda izah eder.

İbn Sinâ'nın eleştirilerine karşı kelâmcılar, onun teorisinin Allah'ın irade ve ihtiyarını ortadan kaldırdığını, dolayısıyla onu yaratmaya zorunlu bıraktıklarını ifade eder. Bundan dolayı iradesiz kudretin tesir edemeyeceğini ve zatından dolayı bir zorunlulukla varlığı yaratmanın kâdir-i muhtâr bir uluhiyet anlayışına zeval getireceğini söylerler. Sudûr görüşünü zorunlu varlığın hakikatine yüklenen anlam açısından da eleştiren kelâmcılar, felsefecilerin zorunlu varlığın hakikatinin mutlak vücûd olduğuna dair görüşlerini geçersiz olduğunu ifade ederler. Mutlak vücudun ikinci akledilenlerden olması, onun dış dünyada var olmadığına delalet ettiği için zorunlu varlığı zihni varlıkla denk tutmalarından dolayı filozofların bu görüşlerini kabul edilemez olduğunu belirtirler.¹⁷³ Ayrıca sudûrun temel ilkelerinden biri olan "Bir'den ancak bir çıkar." önermesini de tenkit eden kelâmcılar, tek bir illetin birden fazla malulü olabileceğini söylerler.¹⁷⁴

Âlem tasavvuru ve Allah'ın âlemle ilişkisi hususunda kelâmcılar, yaratma ve hudûsu öne çıkararak ezeli âlem anlayışını reddetmişlerdir. Bu minvalde irade sıfatına vurgu yaparak Allah'ın yaratmasının iradesine bağlı olduğunu ve zatının varlığının âlemi iktiza etmediğini ifade etmişlerdir. Temel olarak zorunlu ve mümkün varlık arasındaki farklı vücûd lafzının delaleti ve vücudun mahiyete zaid olup olmaması üzerinden temellendirmişlerdir. Zorunlu ve mümkün arasındaki zata dayalı bir fark olduğunu söyleyerek bütün var olanların eşit derecede varlık sahibi olduklarını söylemişlerdir. Zorunlu varlığın birliği hususunda da özellikle yaratmanın yalnızca Allah'a mahsus olduğunu ifade ederek kadîm kudretin müessir olmakla birlikte hâdis kudretin müessir olmadığını ifade etmişlerdir. Allah'ın irade ve kudretiyle bir şeyi dilediği vakitte yaratacağı önermesini merkeze alan kelâmcılar, bundan dolayı âlemin ezeli olduğuna dair görüşleri eleştirmişler ve hudûsu savunmuşlardır. Âlemin yaratıcıya olan ihtiyacını yokluktan ve sonradan meydana gelmesiyle temellendirirler.

Kelâmdan daha farklı bir âlem tasavvuru benimseyen filozoflar, Allah'ın cömertliğinden ve kemalinden taşan ezeli bir âlem tasavvuru benimsemişlerdir.

¹⁷² Kılıç, "İbn Sinâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler", 127-129.

¹⁷³ Teftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 2011, 1: 172-179.

¹⁷⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1997, 1: 431-437.

Özellikle imkân kavramı üzerinden meseleyi tartışılarak âlemin var olmak için illete ihtiyacı ve İlk İlke'nin âlemin varlığa gelmesi için yeterli illet olmasında dolayı zamansal açıdan kadîm bir âlem fikrine ulaşmışlardır. Zorunlu ve mümkün varlığın ayırımına mahiyetin varlığa zait olup olmamasına binaen açıklamışlar, ayrıca varlık lafzının müşekkek olduğunu kabul ederek zorunlu ve mümkün delâletinin farklı derecelerde olduğunu söylemişlerdir. Filozofların hudûs deliline yönelik eleştirileri, bazı müteahhir dönem kelâmcılar üzerinde etkili olmuş ve bu delili tadil ederek imkân delilini de kapsayacak şekilde bir argüman geliştirmelerine sebep olmuştur.¹⁷⁵

İslâm düşüncesinde ortaya çıkan fikirler birbirinden etkilenmiş ve farklı düşünce tarzlarının karşılıklı eleştirileri, birbirilerini geliştirmelerine olanak sağlamıştır. Eş'arî kelâm geleneğini mütekaddim dönemde Mutezile'ye yönelik eleştirileriyle bazı tartışmaları ele alırken Gazzâlî sonrasında Meşşâî felsefe geleneğine karşı argümanlar oluşturmaya başlamıştır. Gazzâlî'nin bu geleneğe karşı tepkisel çıkışı Râzî ile yumuşamış ve bazı noktalarda filozofların eleştirileri dikkate alınmıştır. Âlemin yaratıcıya ihtiyacının hudûs mu imkân mı olduğu meselesi ve Allah'ın ispatlanmasında kabul edilen argümantasyon da bu meselelerden biri olmuştur. Kelâm geleneğinde Allah'ın irade ve ihtiyarının ön planda olduğu yoktan yaratma görüşünden vazgeçilmemiştir, ancak Fahreddîn er-Râzî gibi kelâmcılar imkânı da kullanarak vacibi ispat etme yoluna gitmiştir.¹⁷⁶ Kelâm geleneğinde sadece isbat-ı vâcib hususunda değil, varlığın ontolojik olarak zorunlu-mümkün şeklinde ayrılması da kabul edilen bir düşüncedir. İmkânı bir şeyin varlık ve yokluk durumlarının eşit olması olarak tanımlanarak Allah'ın yaratıcılığı bunun üzerinden ispatlanmıştır.¹⁷⁷ Ancak bu delil ile kâdir-i muhtar bir yaratıcıya ulaşmada yetersiz kaldığı ve âleme zamansal bir sonralık katmadığı için buna hüdûsun eklenmesi ihtiyacı doğmuştur.¹⁷⁸ Böylece âlemin var olmasını irade eden ve onu yoktan var eden bir yaratıcı tasavvuru ortaya konulmuştur.

¹⁷⁵ Mütekaddim dönemde hudûs delili “Âlem hâdistir/Her hâdisin bir muhdisi vardır/Alemin bir muhdisi vardır” şeklindeki çıkarımla kurulmuştur. Filozofların hudûs delilinin öncüllerinin epistemolojik değeri üzerine eleştirileri ve imkân delilini daha kuvvetli görmeleri, Râzî gibi kelâmcıların hudûs fikrini koruyarak bunu imkân deliline dahil etmelerine yol açmıştır. Buna göre delil “Âlem hâdistir/Her hâdis mümkündür/Âlem mümkündür/Her mümkünün müessiri vardır/Âlemin müessiri vardır.” şeklinde formüle edilmiştir. Râzî'nin bu delilde mümkünü hâdis olarak takyîd etmekle aslında âlemin ezeli olmasının önüne geçmek istediği görülür. Nitekim madum iken mevcut olmakla kayıtlanan mümkün de buna delâlet eder. Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye*, Thk. Muhammed Muktasî el-Bağdâdî, (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-arabî, 1990), 2: 467-468.

¹⁷⁶ Muammer İskenderoğlu, “Fahreddîn er-Râzî'de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Alem Düşüncesi”, *İslam Düşüncesini Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 482-484.

¹⁷⁷ Veysel Kaya, “Fahreddîn er-Râzî'nin Varlık Görüşü”, *İslam Düşüncesini Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, ed. Osman Demir - Ömer Türker (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 469.

¹⁷⁸ İskenderoğlu, “Fahreddîn er-Râzî'de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Alem Düşüncesi”, 481.

2. Vahdet-i Vücûd Geleneğinde Âlemin Yaratılması ve İlahi Sıfatlar

Vahdet-i vücûd düşüncesinde âlem tasavvuruna değinmeden önce varlık ve ona yüklenen anlama değinmek gerekir. Nitekim vahdet-i vücûd lugavî olarak düşünüldüğünde varlıkta birlik demektir. Bu anlamda bir yaratılış teorisi olan bu görüş varlığa yüklediği anlam ile Allah ve âlem arasındaki ilişkiyi de izah eder. Vahdet-i vücûd düşüncesinin temel önermelerinden olan “Varlık haktır.” görüşü, aslında bütün bir âlemin Hak’tan nasıl ortaya çıktığını ve mümkün mevcutların ontolojik durumunu açıklar. İnsan fiillerinin varlık kategorisi olarak mümkün mevcutlar içinde yer alır, bununla birlikte diğer mümkünler gibi sadece Allah’ın kudreti ile var olması ile bu fiilin failinin yaptığından sorumlu olmasının açıklanması hususu da konuyu bir açıdan ilahi sıfatlar ile ilişkili hale getirir.

Vahdet-i vücûd düşüncesinin ilkeleri İbnü’l-Arabî tarafından ortaya konulmakla birlikte bu ekolu sistemleştiren Sadreddîn Konevî olmuştur.¹⁷⁹ Sadreddin Konevi, tasavvufu yeniden ele alarak mevzusu, mesail ve mebadisi olan metafizik bir ilim haline getirmiştir. Bu şekilde tasavvufta ahlakî çerçevede ele alınan konular daha geniş çerçevede ele alınarak bir varlık sorununa dönüştürülmüştür. İbn Sina, metafiziğin konusunun varlık olmak bakımından varlık olduğunu söylerken, Konevî, bunu varlık olmak bakımından varlığın Hak olduğunu ifade etmiştir. Böylece metafiziğin konusu Allah’ın varlığı, mebadisi ilahî isimler, mesaili ise Allah-âlem ilişkisi olmuştur.¹⁸⁰

Konevî’nin metafiziğin konusunu Allah’ın varlığı olarak tayin etmesi, bunun ispata gerek duyulmadığı ve herkesin bunu kabul ettiği iddiasını taşır. Allah’a inanmayı, ezeli misak ve fitrat ile birlikte değerlendiren İbnü’l-Arabî, insanın bu inancı doğuştan getirdiğini söyleyerek Allah’ın varlığının kanıtlanmasına gerek duymaz. Bu geleneğin esas gayesi Allah’ın varlığının ispatlanmasından ziyade âleme her an müdahil olan ve onda devamlı ihtiyaç duyan bir ilah anlayışı geliştirmektir. Bundan dolayı İbn Sinâ’nın “varlık olmak bakımından varlık” şeklinde zikrettiği metafiziğin konusunu “Varlık olmak bakımından varlık Hak’tır.” önermesine çevirmişlerdir. Bu önerme vahdet-i vücûd düşüncesinde metafiziğin konusu ile ilgili olduğu kadar Hak olanın mutlak varlık olduğu iddiasını da tazammun eder.¹⁸¹ Ancak bu gelenekte mutlak varlık, ile zihnî bir

¹⁷⁹ Ekrem Demirli, *Sadreddîn Konevî’de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 66.

¹⁸⁰ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayınları, 2013), 9; Ekrem Demirli, “İbnü’l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Teşbih ve Tenzih Hükümlerinin Birleştirilmesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008): 27-28.

¹⁸¹ Demirli, “İbnü’l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Teşbih ve Tenzih Hükümlerinin Birleştirilmesi”, 28.

anlam kast edilmeyerek hariçte var olan bir manaya delalet edecek şekilde kullanılmıştır.¹⁸²

Vahdet-i vücûd geleneği, Allah'ın âlemle ilişkisi açıklarken “Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır.” önermesinden hareket eder. Zorunlu ve mümkün varlık ayırımında mahiyet-varlık ilişkisinden yola çıkarak Meşşai felsefe ile aynı görüşü paylaşırlar. Buna göre Zorunlu varlıkta, vücûd mahiyete zaid olmayıp bu ikisinin bir olduğu ifade edilir. Aksini düşünmenin Hakk'ın birleşik (mürekkeb) ve muhtaç olmasını gerektireceği için böyle bir ihtimal kabul edilmez. Bununla birlikte mümkün mevcutların varlığının mahiyetlerine zaid olduğu ifade edilerek bu sayede var olmaları ve bu varlığı devam ettirmede Zorunlu'ya muhtaç olduğu savunulur.¹⁸³ Mümkünün varlığında zorunluya muhtaç olmasını vücûd ve mahiyetin ilişkisi üzerinden açıklanmasından ortaya çıkan diğer bir sorun mahiyetlerin ontolojik durumudur. Mahiyet yahut hakikatler “ayn” olarak ifade edilir ve bunlar ezeli ilimde sabittir.¹⁸⁴ Mümkün, ezelde sâbit olan aynlara Zorunlu'dan gelen varlık ile var olur.

Mahiyetlerin yahut ayânın bir çeşit varlığı olduğu ifade edilse de yaratılmış yahut yaratılmamış olduğuna dair tartışmalar meydana gelmiştir. Vahdet-i vücûd düşüncesi, yaratılmış olması durumunda birçok çelişkinin ortaya çıkacağı sebebiyle yaratılmamış olduğu görüşünü kabul eder. Mahiyetin Allah'ın ezeli ilminde olması ile yaratılmış olması sonucunu doğmayacağını söyleyerek onların varlıklarının ilimde kendine özgü bir çeşit varlıkları olduğu söylenmiştir.¹⁸⁵ Ancak bu mahiyetlerin bu ilk varlığının yaratılmasında kendisine Zorunlu'dan feyz eden varlıktan farklı olduğunu ifade edilmiştir. Çünkü mahiyetlerin ezelde tam bir varlığa sahip olduğundan bahsedildiğinde yaratma anındaki varlığa ihtiyaç kalmaz ve çelişkiye sebep olur. Aynı şekilde var olmadığı iddia edildiğinde de Allah'ın ilminin o şeye ilişmesinin önü kapatılmış olur. Bu nedenle ayanların yaratılmamış olmakla birlikte sâbit olduğu görüşü kabul edilmiştir.¹⁸⁶

Âlemin mümkün olması ve ezeli mahiyete varlık verilmesini yaratma olarak tanımlayan İbnü'l-Arabî ve takipçileri, birden çokluğun çıkışında sudûra yakın bir teori ortaya

¹⁸² Teftazânî, vahdet-i vücûd ve felsefe geleneğini Allah'ı salt varlık olarak tanımlamalarını eleştirerek salt varlığın ikinci makullerden olduğunu ve bunun da dış dünyada var olmadığını söylemiştir. Ancak gerek felsefe gerekse tasavvuf geleneğinde salt varlığın kullanımı bu manaya delâlet etmeyecek şekildedir. Teftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 2011, 1: 176-179; Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Teşbih ve Tenzih Hükümlerinin Birleştirilmesi”, 34-35.

¹⁸³ Ekrem Demirli, “Varlık Olmak Bakımından Varlık” İfadesinin Süfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 18 (2007): 37-39.

¹⁸⁴ Süleyman Uludağ, “A'yân-ı Sâbite”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4: 198.

¹⁸⁵ Demirli, “Varlık Olmak Bakımından Varlık” İfadesinin Süfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”, 40.

¹⁸⁶ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 248.

koymuşlardır. Mahiyetlerin ezeli olmasıyla Hak'ın yokluğa değil, sübûtî bir anlam ifade eden ve ilahi ilimde sâbit olana varlık vermesi şeklinde tasvir etmişler ve bu hususta kelâm geleneğinden ayrılmışlardır.¹⁸⁷ Nitekim kelâm geleneğinde yoktan yaratan kâdir-i muhtâr bir ilâh anlayışı kabul edilirken bu yaratıcının yaratılanın özelliklerinden münezzeh bir tasvir ortaya konulmuştur. Kelâmcıların yaratılanların özelliklerinden Allah'ı tamamen tenzih eden ve aralarında zıtlık ilişkisini (muhâlefetün li'l-havâdis) vurgulayan bu yaklaşımı, vahdet-i vücûd düşüncesinde Allah-âlem arasındaki ilişkiyi kopardığı ve büyük âlemlerle küçük âlem arasındaki benzerlikleri ortadan kaldırdığı sebebiyle kabul edilmemiştir.¹⁸⁸ Sudûr teorisinin Allah ile âlem arasındaki benzerliği açıklamaya daha müsait olması sebebiyle bu gelenekte yaratma düşüncesi bu teorinin tadil edilmesiyle ortaya konmuştur.

Sudûr teorisini ana hatları ile kabul etmekle birlikte buradaki nedenselliği kırmaya çalışan bu gelenek, âlemin varlığını devam ettirebilmesi Bir'den çıkan feyze muhtaç olduğunu ve yaratıcının bu feyzi kesmesinin mümkün olduğunu söylemişlerdir. Bu noktada kelâm düşüncesine yaklaşarak aslında vesileci sudûr olarak isimlendirilebilecek orta bir yol benimsemişlerdir.¹⁸⁹ Ancak âlemin ortaya çıkışı ve ilahi sıfatlar hususunda kelâm geleneğinden kesin bir şekilde ayrılarak sudûrcu bir yaklaşım sergilemişlerdir.

İbnü'l-Arabî ve takipçileri mutlak ve bir olan zorunlu varlıktan çokluk ve eksikliğin nasıl çıktığını açıklarken kurdukları sistemin temelini ayan-ı sabite kavramını yerleştirmişlerdir. Filozoflar gibi "Bir'den ancak bir çıkar." ilkesini kabul etmişler, ancak Hak'tan sudûr eden ilk varlığın onun aynı olmadığını izah ederken hareketten doğan farklılığı kullanmışlardır. Buna göre her fiil aslında bir harekettir ve hareket, farklılık doğurur. Yaratma fiili neticesinde de Bir'den ilk taayyün eden onun aynı olamaz. Bütün mümkün varlıklar düşünüldüğünde ise farklılığı tayin eden merci ilahî isimler ve âyan-ı sâbitedir.¹⁹⁰

Vahdet-i vücûd geleneğinde âlemin yaratılışı, Allah'ın Rahman ismiyle ilişkilendirilmiştir. Meşşâî felsefe geleneğinde olduğu gibi Allah mahza iyilik kabul edilerek onun âlemin var olmasını Rahman isminin bir gereği ve sonucu olarak görmüşlerdir. Bu minvalde değerlendirilebilecek nefes-i rahmanî de âyan-ı sâbiteleri izafi yokluktan varlığa çıkmalarını sağlayan bir kavram olarak kullanılmıştır. Allah'ın

¹⁸⁷ Demirli, "Varlık Olmak Bakımından Varlık" İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları", 41.

¹⁸⁸ Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Teşbih ve Tenzih Hükümlerinin Birleştirilmesi", 38-39.

¹⁸⁹ Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Teşbih ve Tenzih Hükümlerinin Birleştirilmesi", 42-43.

¹⁹⁰ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 241.

bilgisinde sübut eden hakikatlere, rahmetinin gereği olarak nefes-i rahmani ile mevcut zuhur eder.¹⁹¹

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin İbn Sina felsefesinin belli ilkelerini tasavvufun amelî yönünü de göz önüne alarak tümel bir ilim inşa etme çabasında olduğu görülür. Metafiziğin konusu ile ilgili “varlık olmak bakımından varlık” görüşünü açıklayarak bunu “varlık olmak bakımından varlık Hak’tır.” önermesi ile ifade etmişler ve bu ilmin konusunun Allah’ın varlığı olduğunu söylemişlerdir. Bu önermenin bir neticesi olarak İbn Sina geleneği gibi Allah’ın mutlak varlık ve sırf iyilik (mahza hayr) olduğunu, onun bilgisi ve rahmetinin neticesinde âlemin mevcut olduğunu ifade etmişlerdir. Sudûr teorisi, vahdet-i vücûd geleneğinde ana hatlarıyla kabul edilmekle birlikte bu teori dini terimlerle yeniden yorumlanmıştır.¹⁹² Mutlak yokluğun olmadığını ve her şeyin bir tür varlığının bulunduğu kabulüyle mümkün mahiyetlerin ilahi ilimde bir çeşit varlığının (sübut) olduğuna işaret etmişlerdir. Âlemin varlığa gelmesi Hak’ın rahmetinin gereği olsa da Allah’ın gizli bir hazine olup bilinmek istemesi ayrıca bir gaye olarak zikredilir. Bu bağlamda âlemdeki her bir mevcut ilahî bir ismin mazharı olup mümkünler arasındaki farklılıklar bununla temellendirilmiştir.

Vahdet-i vücûd geleneğinin âlem tasavvuru büyük ölçüde İbn Sina’nın görüşlerinden etkilenmiş olsa da sudûrdaki nedensellik reddedilmiştir. Ayrıca sudûrun mertebelerinde de Bir’den feyz eden ilk varlığın birinci akıl olmasına itiraz ederek bütün mümkünlerin Allah ile direk irtibatını tesis eden vücûd-ı âm (genel varlık) kavramını geliştirmişlerdir. Yaratmada dolaylı bir anlayışa karşı çıkılarak aslında bütün mümkünlerin Hak ile ilişkileri olduğu vurgulanmıştır. Vücûd-ı âm, Allah’ın ilk tecellisi olup hakikat-i Muhammediyye, nefes-i Rahmani gibi isimler alır. Mutlak varlık ile mümkünler arasındaki irtibatı sağlayan bu tecelli aslında yaratmaya vasıta olan Hak şeklinde ifade edilebilir. Konevî, vücûd-ı âmın tecellesinin ilahi ilimde sâbit olan hakikatler üzerine yayılarak onların mevcut olmasını sağlayan ara bir kavramdır. Bu anlamda mümkünler sudûr teorisinde olduğu gibi bir silsile neticesinde değil de doğrudan Allah ile irtibat halinde olur.¹⁹³

Sudûr teorisinde olduğu gibi mertebeli bir varlık anlayışının benimsendiği bu düşüncede zikredilen bu mertebelerin harici bir geçekliği yoktur. Zihinde izafi olarak bulunan bu mertebeler varlığın bulunduğu farklı durumları ifade eder. Mutlak Varlık’tan nüzul sürecini ifade eden bu mertebelerden ilki olan la-taayyün mertebesi, bütün her şeyi

¹⁹¹ Demirli, *Sadreddîn Konevî’de Bilgi ve Varlık*, 222-225.

¹⁹² Ömer Türker, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 647-648.

¹⁹³ Demirli, *Sadreddîn Konevî’de Bilgi ve Varlık*, 268-277.

taayyününden önceki bilinemezlik ve mutlaklık evresidir. La-taayyün evresinde herhangi bir tecelli yahut tenezzül yok iken Mutlak Varlık'ın ilk tenezzülü bundan sonraki taayyün-i evvel olur. Bu merteye tenezzülün ilk mertebesi iken, urûcun (insanın kemale yükselmesi) son evresidir. Burada Mutlak Varlık kendi kemallerini ve bütün mertebelerindeki zuhuru bilir, bilen, bilinen ve bilme, bu mertebede birdir. Ayan-ı sâbitelerin ilahi ilimde bu mertebede teşekkül eder. Bunu takip eden ruhlar mertebesinde, Mutlak Varlık'tan ilk defa gayrilik meydan gelir gelir ve ruhlar cisimlerden önce zuhur eder. Ruhlar ile cisimler arasında bir berzah merteye olan misal mertebesinde şehadet âlemindeki olay ve olgular, sembolik suretlerle var olur. En sonunda şehadet mertebesi ile insan kendinde var olur ve zuhur kemale erer. Mutlak varlıktan ilk taayyün eden insanın mazharı olmakla birlikte varlıktan en son zuhur eden insanın hakikati olmuştur.¹⁹⁴

Âlemin ortaya çıkış sebebi olarak Hak'ın bilinmek istemesini zikreden muhakkik sufiler, âlemi Hak'ın bir aynası mesabesinde görürler. İlahi sıfatların tecelligahı olan âlem, Hak'ın feyzi ile var olmuştur ve varlığını devam ettirmede her zaman ona muhtaçtır. Bu ihtiyaç neticesinde âlem her zaman yaratılmakta olup suretlerin yenilenmesiyle (teceddüd-i emsal) mümkünlerde devamlılık sağlanmış olur.¹⁹⁵ Bu anlayış Zorunlu'nun âlemle ilişkisinin sürekliliğine ve ona devamlı müdahil olmasına da delalet eder. Ancak buradaki yenilenme ve yaratma hakikatlere varlığın tecelli etmesi gibi olmayıp ayân-ı sabitenin hallerinin yenilenmesi ile gerçekleşir.¹⁹⁶

Allah'ın âlemle ile irtibatı, yaratma teorisinden de anlaşıldığı üzere illet-malul ilişkisi şeklindedir. Âlemin varlık illeti Allah'ın sıfatları ve fiilleri (uluhiyyeti) olup yaratılma gayesi Hak'ın bilinmek istemesidir.¹⁹⁷ Hak'ın bilinmesi sıfatları vasıtasıyla ve sıfatların kemalinin gerçekleştirilmesi âlemin zuhur etmesine tevakkuf eder. Allah, sıfat ve isimleri ile fâil ve müessir olup müessir ve mefulün var olması, âlem ile irtibatını açıklar. Sıfatların anlamlarının görünür hale geldiği âlem olmaksızın Hak'ın sıfatları işlevsiz hale geleceği için âlemin var olması aslında sıfatların kemalidir. Her ne kadar âlemin varlığı ile ilahi sıfatların kemali ortaya çıksa da ilahi sıfatların kemali âleme muhtaç değildir. Bilakis âlem, Hak'ın kemalinin ve rahmetinin neticesi olarak var olmuştur.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Demirli, *Sadreddîn Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 287-296.

¹⁹⁵ Semih Ceyhan, "Tecelli", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 242.

¹⁹⁶ Demirli, "Varlık Olmak Bakımından Varlık" İfadesinin Süfîlerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları", 46.

¹⁹⁷ Demirli, *Sadreddîn Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 316.

¹⁹⁸ Demirli, *Sadreddîn Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 318-320.

Görüldüğü üzere vahdet-i vücûd geleneği Allah'ın âlemle ilişkisi ve ilahi sıfatlar hususunda kelâm geleneğinden ziyade İbn Sina'ya yakın bir çizgidedir. İlahi sıfatların kemali neticesinde âlemin var olduğunu söyleyen bu gelenek, genel anlamda sudûr teorisine yakın bir yaratılış tasavvuru sunmuşlardır. Teceddüd-i emsâl görüşünde olduğu gibi bazı hususlarda kelamcılara yaklaşımlar da birçok noktada kelamcılara muhalif oldukları vâkidir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerini, özellikle âlemin yaratılışı, mümkünün hakikati ve varlığa yüklenen anlamlar gibi konularda felsefe geleneği ile daha uzlaşmacı olduğu söylenebilir.

3. İbrahim el-Kûrânî'nin Mertebeli Tevhid Düşüncesi ve İlahi Sıfatlar ile Âlem İlişkisi

İbrâhim el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd* risalesine İmam Eş'arî'nin takipçisi olduğunu söyleyerek başlar ve kendi görüşlerine onun eserlerinden yaptığı nakiller ile temellendirerek meşruiyet kazandırmaya çalışır. Bununla birlikte şeyhi Ahmed el-Kuşâşî ile birlikte müdafii olduğu vahdet-i vücûd düşüncesini âlem ve ilahi sıfatlarını açıklamada devam ettirir. Risalesinin başında âlem tasavvuru ve âlemin ilahi sıfatlarla ilişkisine dair savunduğu tevhid-i ef'âl, tevhid-i sıfât ve tevhid-i zât görüşü ile insan fiilleri hakkındaki düşüncelerini birbirini tamamlayacak şekilde ele alır. İmam Eş'arî'nin insan fiilleri teorisi ile vahdet-i vücûd geleneğinin ilahi sıfatlar teorisini telif etmeye çalışan Kûrânî, bu çabasıyla gelenekte yeni bir bakış açısı oluşturmakla birlikte hem kelam ve tasavvuf çevresinin dikkatini çekmiştir. Her iki geleneğin belli yönlerini alarak ortak bir görüş oluşturma çabası gözlenen bu düşünce sistemi kendi içerisinde bazı tutarsızlıklar olduğu iddiasıyla da yer yer eleştiriye uğramıştır. Kûrânî'nin ilahi sıfatlar ile insan fiilleri görüşü arasındaki ilişkinin daha kolay anlaşılması için önceki başlıkta Eş'arî kelam geleneğinde ilahi sıfatların mevcutlar ile irtibatına ana hatları ile değinildi. Burada ise vahdet-i vücûd düşüncesinin varlık görüşü ve bunun ilahi sıfatlarla ilişkisi ele alınarak Kûrânî'nin beslendiği bir diğer kaynağın temel meseleleri ele alınacaktır. Bu şekilde onun görüşlerine yönelik eleştiriler, daha kolay anlaşılacaktır.

İbrahim el-Kûrânî, İbnü'l-Arabî takipçilerinden olup yaşadığı dönemde vahdet-i vücûd müdafilerinden olmuştur. Nitekim vahdet-i vücûdu benimseyen sufileri “ehl-i hak” kabul ederek¹⁹⁹ kelâmî açıdan da onların ehl-i sünnet düşüncesine muvafık olduklarını birçok eserinde kanıtlamaya çalışmıştır.²⁰⁰ Kûrânî, bu bakış açısıyla kaleme aldığı

¹⁹⁹ el-Kûrânî, *Risâle fi't-teklîf 'ale'l-meşrebi's-sûfiyye*, 69a.

²⁰⁰ Kûrânî'nin Matlau'l-cûd, *Risâletü't-teklîf 'ale'l-meşrebi's-sufiyye*, İmdâd-ı zevî'l-isti'dâd gibi birçok eserinde vahdet-i vücûd geleneğine mensup mutasavvıfları müdafa ettiği ve onların düşünlerinin ehl-i sünnet çizgisine uygun olduğunu söylediği görülebilir. el-Kûrânî, *Risâle fi't-teklîf 'ale'l-meşrebi's-*

Meslekü's-sedâd risalesinde, sufilerin ilahi sıfatlar ve varlık görüşleri ile İmam Eş'arî'nin insan fiilleri hakkındaki düşüncelerinin birbiriyle telif ederek bunların birbirine münafi olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Zatta, sıfatta ve fiillerde tevhidi savunan Kûrânî, bununla birlikte kulun kudretinin fiilinde etkili olduğunu iddia ederek bu iki görüşün birbiriyle çelişmediğini ısrarla ifade etmiştir.

Kûrânî'nin ifade ettiği tevhid görüşünü genel hatları ile Celâleddin Devvânî'nin ef'âl-i ibâd risalesinde görmek mümkündür. Devvânî, kulların fiillerini işlerken kabîh (kötü) fiilleri Allah'ın yaratması meselesini değinir. Bu hususu örnek üzerinden açıklayarak küfür fiilinin kabih olmakla birlikte bu fiili yaratmanın kabih olmadığına değinir. Nitekim Devvânî'ye göre bir mümkünün yaratılması Allah'ın cömertliğinden gelen feyz ile olur ve bu feyzde değişkenlik görülmez. Yaratılmışlar arasındaki farklılık ise bu mümkünlerin mahiyetlerinin feyzdeki kabulü ve istidadındaki değişiklikten kaynaklanır. Bundan dolayı kabîh bir şeyin yaratılmasının onu yaratanın kabîh olduğuna delalet etmekten ziyade yaratıcısının sanatındaki derinlik ve onun cömertliğine de delalet edebileceğine değinir. Ayrıca âlemdeki her şeyin Allah'ın sıfatlarının tecellisi olduğunu ifade ederek, kâfirin yaratılmasının dalelete sevk eden (el-Mudîll) ve zelil eden (el-Müzîll) sıfatlarının bir yansıması olduğunu söyler.²⁰¹ Devvânî'nin burada kelam geleneğinin yaratma teorisinden ziyade İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin yaratma teorisini benimsemesi dikkat çeken bir husustur. Kötülüğün açıklanmasını ilahi isimler üzerinden yapması ve mümkün mahiyetlerin Hak'tan gelen feyz ile var olmasını söyleyerek bu feyzin Allah'ın cömertliği ve kemalinden kaynaklandığını ifade etmesi, onun benimsediği bu tavra işaret eder.

Kabîh mümkünlerin yaratılması hususundan Allah'ın âlemle ilişkisi ve ilahi sıfatların bu husustaki yerine değinen Devvânî, bu meseleyi üç mertebeli tevhid anlayışı üzerinden işlemiştir. Buna göre en alt mertebedeki tevhidin “tevhîdü'l-ef'âl” olduğunu belirterek bunun bütün fiillerde Allah'tan başka müessir olmayışını yakîn seviyesinde bilmek olduğunu söyler. Devvânî'ye göre İmam Eş'arî ile İbn Sina ve takipçileri bu mertebede kaldığını ve aslında buranın sâlikin Allah'a gittiği yolda önüne ilk açılan (fütuhât) mertebe olduğunu ve bunun neticesinde tevekkül elde ettiğini söylemiştir.²⁰²

Devvânî, bütün sıfatların ilahi sıfatlarda kaybolduğunu ve Hak'ın sıfatlarının bütün sıfatları kapsamasını ifade eden ikinci mertebeyi “tevhîdü's-sıfât” olarak zikretmiştir. Buna göre âlemdeki bütün kemallerin Allah'ın kemalinin nurunun bir yansıması

sûfiyye, 69a; el-Kûrânî, *İmdâdü zevi'l-isti'dâd li sülûki mesleki's-sedâd*; el-Kûrânî, *İmdâdü zevi'l-isti'dâd li sülûki mesleki's-sedâd*, 122b.

²⁰¹ Devvânî, *Risâle-i halk-ı 'amâl*, 6.

²⁰² Devvânî, *Risâle-i halk-ı 'amâl*, 8.

olduğunu söylemiştir. Bu mertebeyi güneş ve ondan çıkan ışıkla açıklayan Devvânî, güneşten çıkan ışıkla belirgin hale gelen varlıkların güneşin ışığından bir parça gibi gözükmeye rağmen aslında onun hakikatinin bütün hakikatlerin kaynağı ve onlardan çok daha üstün olduğunu, her şeyin ardında asıl olan gerçekliğin sadece ona aidiyetinin görülmesi olarak ifade etmiştir.

Tevhidin üçüncü ve son mertebesini “tevhîdü’z-zât” olarak isimlendiren Devvânî, artık bu mertebede kelimelerin anlamını kaybettiğini ve işaretlerin yok olduğunu söyler. Bu mertebeyi Hz. Ali’den nakledilen bir cevap ile açıklamaya çalışarak aslında bu mertebenin “hakikat”ın tekabül ettiği gerçeklik olduğunu ve herhangi bir işaret olmaksızın Sübhân-ı Celâl’i keşfetmek olduğunu ifade eder.²⁰³ Devvânî, tevhidin hakikatine bu mertebede ulaşıldığını söyleyerek buraya keşif ile sufilerin ulaştığına dair işarete bulunur. Kalam ve felsefe geleneğini en alt seviyede tevhide ulaştıklarını ve varlık verenin yalnızca Allah olmasına ulaştıklarını söylemiş, bu mertebeyi sufînin başlangıç aşamasına tekabül ettiğini söylemiştir. Ancak seyr-ü sulûkuna devam eden sufînin tevhidin diğer mertebelerine de eriştiğini, en sonunda “tevhîdü’z-zât” olarak ifade ettiği hakikat olarak gördüğü aşamaya geldiğini zikreder.

Devvânî’nin benimsediği bu tevhid sıralamasını Kûrânî’nin de aynen benimsediği görülür. Vahdet-i vücûd geleneğinde benimsenen âlem tasavvuruna uygun olan bu mertebeli tevhid anlayışının kalam geleneğiyle de uyumlu olduğunu ispatlamaya çalışan Kûrânî, *Meslekü’s-sedâd* risalesinde ele aldığı temel meselelerden birini bu konuya ayırmıştır. Risalenin ilk bölümünü tevhid-i ef’âli doğrulayan tevhid-i sıfât ile birlikte kesbin ispatlanmasına ayırmıştır.²⁰⁴

Kûrânî, bütün peygamberlerin gönderildiği milletleri mükellef tuttıkları ilk emir olan kelime-i tevhid anlamıyla konuya giriş yapar. Buna göre kelime-i tevhid dilsel açıdan uluhiyyetin yalnızca Allah’a mahsus olmasına delalet ederken ondan başkasının da bu özelliğe sahip olması ihtimalini temelden reddeder. İbadet edilmeye yalnızca Allah’ın layık olmasının bir gereği olarak fayda ve zarar vermenin de (en-Nâfi‘ ve ed-Dârr) sadece ona mahsus olması gerektiğini, bunun da ancak mutlak kudret sahibi olmasına bağlı olduğunu zikreder.²⁰⁵ Yani kelime-i tevhid uluhiyyeti Allah’a hasretmesiyle aslında ilahta bulunması gereken vasıfları ona isnat etme gerekliliğini de ifade etmiş olur. Buna binaen uluhiyyetin sadece Allah’a hasredilmesi mutlak kudret sahibi ve her şeyin yaratıcısı olmayı zımında barındırır.

²⁰³ Devvânî, *Risâle-i halk-ı ‘amâl*, 8.

²⁰⁴ el-Kûrânî, *Meslekü’s-sedâd*, 2a.

²⁰⁵ el-Kûrânî, *Meslekü’s-sedâd*, 2b.

Kûrânî, mutlak kudrete mâlik bir varlığın bu kudretinin zatından olması gerektiğini, aksini düşünmenin kudretinin mutlaklık sıfatı ile çelişeceğini ifade eder. Mutlak kudret eğer zat dışında bir sebepten dolayı zatta var olursa, bu kudretin varlığına sebep olan kudret aslında onu mukayyet hale getirmiş olur ki bu da en baştaki iddiaya muhalif bir sonucu doğurur. Bu şekilde kudretin zat itibariyle gerekliliği ortaya çıkarken aslında bu varlığın zâtı gereği zorunlu olduğu iddiası da ispatlanmış olur. Çünkü bir varlığın zâtı kudreti gerektiriyorsa varlığının da onun zatından olması gerekir, aksi takdirde mümkün varlığının zatının mutlak kudreti gerektirmesi zorunluluğu hasıl olur. Kûrânî, bu noktada vâcibü'l-vücûdun hakikatine dair görüşlerini biraz daha açarak zorunlu varlığın vücûd-ı mahz (sırf varlık) olduğunu ifade eder. Buna göre zorunlunun vasıflarını zikrederek onun varlığı kendisinden olup kendisine adem ile madumluğun ilişmediğini ve müteayyin (taayyün etmiş)²⁰⁶ olduğunu ifade eder.²⁰⁷

Kûrânî, Allah'ın mutlak varlık olduğu görüşünü savunmuş ve buradaki mutlaklığın onun zâtı itibariyle bütün her şeyden müstağni olmasının bir sonucu olarak ortaya çıktığını söylemiştir. Buradaki mutlak lafzı hem takyidi hem de belirlenmişlik ihtimalini ortadan kaldırırken aynı zamanda onun herhangi bir hüküm, vasıf yahut izafetle tayin edilmesinin de önüne geçmiştir. Bu minvalde selbî (tenzihi) bir anlamda kullanılan mutlak kaydı, Allah'ın her türlü sınır ve belirlemeden münezzeh olduğunu ifade etmek için kullanılmıştır.²⁰⁸

Allah'ın varlığının zâtı itibariyle olduğunu ve onu mahiyetinden ayrı bir varlığının düşünülmemeyeceğini ifade eden Kûrânî, böyle ihtimalin doğru kabul edilmesi durumunda zorunlu varlığın var olmasında başka bir şeye ihtiyacını ortaya çıkaracağını söyler. Bunun ise imkânsız olmasından dolayı hem varlığı hem varlığının taayyünü kendinden olan vâcibu'l-vücûdun her türlü muhtaçlıktan ve kayıttan tenzih edilerek mutlaklığının kabul edilmesi gerekir. Zorunlu varlığın her türlü illetten müstağni olduğunu söyleyen Kûrânî, hem İbnü'l-Arabî ve öğrencisi Sadreddin Konevî hem İmam Eşarî'nin eserlerine atıflar yaparak Allah Teâlâ'nın vücûd ve mahiyetinin bir ve aynı olduğunu ifade ederek bu şekilde tenzih tam olarak gerçekleşeceğini söyler.²⁰⁹

Zorunlu ile mümkün ayrımını vahdet-i vücûd geleneğinde olduğu gibi mahiyet ve vücûd ilişkisi üzerinden açıklayan Kûrânî, mutlak varlığın vücûdu ile mahiyetinin

²⁰⁶ Müteayyin, müteşahhis anlamına gelip hariçte var olmak anlamına gelir. Buradaki müteayyin kaydının mutlak varlığın zihni varlık oluşuna dair itiraza yönelik söylemiş olması muhtemeldir. Tehânevî, *Keşşâfü'l-İstılâhâti'l-fünûn*, 1: 489; Teftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 2011, 1: 176-177.

²⁰⁷ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 2b.

²⁰⁸ İbrâhîm el-Kûrânî, *Matlau'l-cûd (İbrahim Kûrânî'nin Matlau'l-cûd Adlı Eseri İçinde)* (Marmara Üniversitesi, 2007), 125.

²⁰⁹ el-Kûrânî, *Matlau'l-cûd*, 124.

birliğini benimsemiş, onun her türlü ihtiyaçtan müstağni olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte mümkünde vücudun mahiyete zaid ve var olmak için zorunluya muhtaç olduğunu dile getirmiştir. Varlığını zorunludan alan mümkünlerin sahip oldukları bütün yetkinliklerini de ondan aldığını ifade ederek kudreti de bu yetkinlikler içinde değerlendirmiş ve bunun da menşeinin Allah Teâlâ olduğunu kabul etmiştir. Kula nispet edilen kudretin Allah tarafından yaratılması ve ancak Allah ile kulda kudretin husule gelmesinden dolayı aslında bütün kudretlerin Allah'ın olduğunun iddia eden Kûrânî, bütün kuvvetlerin Hak'a ait olmasına dair hadisleri de zikrederek bu görüşünü temellendirmiştir.²¹⁰ Kûrânî'nin buradaki iddiası Devvânî'nin zikrettiği tevhid-i sıfât görüşü ile birlikte düşünüldüğünde onun görüşünün bir devamı olduğu fark edilir. Devvânî'nin mümkünlerdeki bütün sıfatların Allah'ın sıfatına râci olduğunu ve onun tecellisi olduğu fikrini başka bir yolla ifade ederek bütün yetkinliklerin aslında Allah'a ait ve zat itibariyle bir olduğunu söylemiştir.

Kûrânî, mümkünlerin sıfatlarındaki çokluk ile bu sıfatların asıl itibariyle bir olması arasındaki zahiri çelişkiyi açıklarken çokluğun taayyün itibariyle ortaya çıktığını dile getirir. Buna göre kudret ve kuvvet gibi bütün yetkinliklerin esas Allah'tır ve kulda bu yetkinliklerin husule gelmesi Allah ile gerçekleşir. Bu tarzda düşünülmeyişinde bu yetkinliklerin zat itibariyle var olduğunun kabul edilmesi gerekir ve bu durum mümkünün mahiyeti ile çelişir. Bundan dolayı bu yetkinlikler mümkünün zatından olmadığı için ona ait değildir ve Allah ile mümkünde var olduğu için Allah'a aittir. Kûrânî, Allah'ın sıfatlarının zat açısından bir olmakla birlikte taayyün itibariyle mümkünlerin sıfatlarında bir çoğalma görüldüğünü zikreder.²¹¹

Kûrânî, mümkünü, madum mahiyetinin istidadı gereği var olduğunu ve varlığının kendisi dışındaki bir zata tevakkuf ettiğini söyler. Bu minvalde bir açıdan mümkünün yokluk ile mezc halinde olduğunu ve gayri ile var olduğunu söyler.²¹² Mümkünde varlığın Allah ile kâim olması onun varlık sahibi olmadığını ve hakiki anlamda varlığın bir tek zorunluya nispet edilmesini gerektirir. Bu anlamda mümkünün mahiyeti ile varlığı ayrı olup mahiyete varlığın zaid olması söz konusudur. Tek var olan ve mutlak varlık olan Hak'ın ayân-ı sâbite olarak ilahi ilimde yer alan hakikatlere tecelli etmesi ile hariçte mümkünler var olur. Bu anlamda mahiyetlerin yahut ayânın ilahi ilmide ezeli olarak sâbit olduğunu ifade eden Kûrânî, bunların yaratılmadığını ve mümkünlerin ezelde dış dünyada madum olduğunu ifade eder. Ancak Allah'ın ilminin bu mahiyetlere

²¹⁰ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 2b.

²¹¹ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 3a.

²¹² el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 3a.

taalluk etmesinden dolayı bu mahiyetler birbirinden ayrı ve “varlıktan bir koku koklamış” olarak ezeli ilimde sübut bulur.²¹³

Kûrânî, İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin serdettiği ayân-ı sâbite görüşünün Eşarî kelâm geleneğinde kaza görüşüne tekabül ettiğini iddia eder. *Şerhü'l-Mevâkıf*'ta Cürçânî'nin kazayı ilâhi iradenin bütün mümkünlere ezeli olarak taalluk etmesine dair ifadelerini alıntılıyarak meseleyi delillendirir ve iradenin taalluku için ilmin gerekli olduğunu ifade eder. İradenin ilme tabi olmasından dolayı Allah'ın ezeli olarak mahiyetleri müşahede ettiğini ve mahiyetleri birbirinden ayrı olarak bildiğini söyler ve bunun ayân-ı sabiteye tekâbül ettiğine işaret eder. Maturîdî düşüncede de ezeli ilimle bütün her şeyin bilinmesinin kabul edildiğini ifade eden Kûrânî, İmam Tahavî ve İbnü'l-Hümâm'dan çeşitli nakiller yaparak bu ilahi bilginin mahiyetlerin bilgisi olduğunu, bunların madum ve zat itibariyle birbirinde ayrı halde bulunduğunu ifade eder.²¹⁴

Kûrânî, mümkün mahiyetlerin ezelde madum olduğunu söylerken bunun sırf (mahza) madumluğu kast etmez, bununla mümkünlerin ezeli olarak dış dünyada var olmalarını kabul etmediğini ifade eder. Ancak bu mahiyetlerin nefsü'l-emirde sâbit hakikatler yahut sübut etmiş madumlar olarak nitelenebileceğini söyleyerek aslında vahdet-i vücud geleneğinde savunulan ayân-ı sâbite görüşünü savunur. Buna göre bu hakikatler her ne kadar dış dünyada mevcut olmasalar bile ezeli ilimde bir nevi varlıkları vardır. Mahiyetlerin mevcut olduğu kabul edildiğinde mahiyete zaid olan varlık hasılın tahsili olacağından dolayı totolojiye neden olur. Sırf madum kabul edilmeleri durumunda ise ilahî ilmin taalluku açıklanamayacağı için tenzih ilkesi ve dini naslar ile aykırı bir durum ortaya çıkar. Ayrıca sırf madum olan mahiyetlere varlığın zaid olmasıyla mevcut olmaları imkansızdır ve bu durumda hariçte hiçbir mümkünün var olmaması gerekir. Bundan dolayı Kûrânî, mümkünlerin mahiyetleri yahut aynlarının Allah'ın ilminde ezeli olarak sübutunun kabul edilmesinin hem Allah'ın ilmini açıklamada hem de mümkünlerin varlıklarının temellendirilmesinde gerekli olduğunu söyler.²¹⁵

Mümkünlerdeki varlık ve mahiyet ayrımının zihni bir ayrım olduğunu zikreden Kûrânî, dış dünyada taayyün eden mümkünün aslında mahiyetinin kendisi (aynı) olduğunu dile getirmiştir. Yani varlık ve mahiyetin dış dünyada iki ayrı hakikate (hüviyete) sahip olmadığını söyleyerek bu ikisinin dış dünyada tek olduğunu, sadece zihni olarak

²¹³ Kûrânî, İbnü'l-Arabî'den naklen ayân-ı sabitenin var olmadığını ancak tamamen de yok olmadığını ifade eden “varlık kokusu koklamış” benzetmesine yer vererek aslında bu hakikatlerin bir tür “hal” olduğunu zikreder. el-Kûrânî, *Matlau'l-cûd*, 131.

²¹⁴ el-Kûrânî, *Matlau'l-cûd*, 132-133.

²¹⁵ el-Kûrânî, *Matlau'l-cûd*, 134.

birbirinden farklı olduğunu iddia eder. Mümkün varlığın ontolojik durumunu tartışırken varlık, mahiyet ve imkan kavramlarının birbiriyle ilişkisine değinen Kûrânî, varlığın mutlak varlıktan feyz eden ve mümkünün hariçte taayyününe yol açan yaratma durumunun neticesi olduğunu ifade eder. Mahiyetler yahut ayân ise zat itibariyle birbirinden ayrı olarak hakikatlerin görünümünün (merâyâ) ilahi ilimde bir tür varlığa (sübut) sahip olmasıdır. Kûrânî, imkânın ise bu mahiyetlerin ezeli sıfatlarından olduğunu ancak onun da ontolojik olarak mevcut kabul edilemeyeceğini ve itibari bir durum (emir) şeklinde nitelenebileceğini söyler.²¹⁶

Âlemin yaratılmasını ilahi ilimdeki sabit hakikatler üzerinden açıklayan Kûrânî, bütün mahiyetlere feyz eden varlığın aynı olduğunu ancak mahiyetlerin istidadı kadar bu varlıktan nasiplendiğini ifade etmiştir. Hak'tan taşan varlığın aynı olduğunu ifade eden Kûrânî, mümkünlerdeki farklılıkların onların istidadından kaynaklandığını belirtir. Allah'ın varlığından mümkünlere feyz eden varlığı güneş ve onun ışıkları örneği ile açıklayarak mümkünlerin varlığının aslında izafi olduğunu ve esas varlığın bir tek Allah Teâlâ olduğunu söyler. Nitekim Allah'ın kudretine nispetle mümkün varlıkların ancak bir gölge gibi olduğunu ifade ederek bunların varlıklarının Allah'ın varlığından zâti zorunluluk olmaksızın ihtiyar yoluyla feyz ettiğini dile getirir.²¹⁷

Mümkünlerin varlığının ancak Allah'ın onlara varlığı ile tecelli etmesiyle ortaya çıktığını söyleyen Kûrânî, bütün varlığın tek olduğunu söylemekle birlikte mümkün varlıkların Allah'ın aynı olmadığını ve aralarında mugayeret (ayrılık) olduğunu vurgular. Mümkünün hakikati ile vâcibin hakikati arasında bir ayrılık (mübâenet) ilişkisi olduğunu ve bu ikisinin tamamen birbirinden farklı olduğunu ifade eder. Ancak varlığın tek olduğunu söyleyen Kûrânî, mümkünlere ilişen (iktiran eden) varlığın bu sırf varlığın yani Hak'ın aynı olmadığını ama gayrı da olmadığını söyler. Güneşten yayılan ışıkla görünür hale gelen varlıklarda olduğu gibi Allah'ta tecelli eden varlıkla dış dünyada mümkünler var olur. Ancak ışıkla görünür hale gelen varlıklar ışığın kendisi olmadığı gibi Allah'ın var etmesiyle mevcut olan mümkünler de sırf varlığın kendisi olmazlar ama var olmak bakımında ona muhtaç olurlar. Bu şekilde varlığın aslında tek olduğunu fakat tecelli ve taayyün açısından çoğaldığını açıklayarak varlığın birliğini (vahdet-i vücûd) temellendirir.²¹⁸

Mümkün varlıklara tecelli eden varlığın “nur” olduğunu söyleyen Kûrânî, Nur Sûresi 35. âyette varit olan Allah'ın yerin ve göğün nuru olmasını yaratıcısı olmasıyla

²¹⁶ el-Kûrânî, *Matlau'l-cûd*, 135.

²¹⁷ el-Kûrânî, *Matlau'l-cûd*, 137.

²¹⁸ el-Kûrânî, *Matlau'l-cûd*, 138.

ilişkilendirir. Buna göre yokluğun karanlığı, Allah'tan feyz eden nur ile ortadan kalkar ve âlem var olur. Ancak âleme tecelli eden nur, onun bir parçası olmaz, sadece onun vasıtasıyla var olur. Kendisi sayesinde var olunan nur ile ilahi ilimde sabit olan ayânın zat itibariyle dış dünyada bir olduğunu belirten Kûrânî, bütün her şeyin varlığının temelde Allah Teâlâ'ya döndüğünü ifade eder.²¹⁹

Mümkün varlıkların yaratılışı ile varlığın bir olmasını açıklarken telifçi bir yöntem izleyen Kûrânî, kelâmın temel ilkeleri ile İbnü'l-Arabî geleneğinde savunulan düşüncelerin birbiriyle uyumlu olduğunu ve aynı düşüncelerin farklı şekilde ele alındığını göstermeye çalışır. Bunu gerçekleştirirken İmam Gazâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr* ve *İhyâü ulûmi'd-dîn* eserinden sıkça faydalanır. Ayrıca Adududdîn el-Îcî, Seyyid Şerif Cürcânî, İmam Tahavî ve İbnü'l-Hümmam gibi âlimlerin görüşleri ile İbnü'l-Arabî ve Sadreddîn Konevî'nin eserlerinde dile getirdiği düşüncelerin birbiriyle muvafık olduğunu ispatlamaya çalışır ve farklı kavramlarla ifade edilse de hepsinin netice itibariyle şeye delalet ettiğini ispata girişir. Her iki geleneği birbirine yakınlaştırmaya çalışırken vahdet-i vücûd düşüncesinin temel kavramları ve ilkelerini korumaya özen göstermesi özellikle dikkat çeker. Kûrânî, bu geleneğe benimsenen ayân-ı sabite, vâcib ile mümkünde varlık ve mahiyet ilişkisi, feyz teorisi gibi temel kavramları korumakla birlikte bu kavramların aslında benimsenen ehl-i sünnet çizgisinden çok da uzak olmadığı ve burada karşılığının olduğunu ifade eder.

Kûrânî, ilahi sıfatlar ve âlem ilişkisinde İbnü'l-Arabî takipçisidir ama aynı zamanda mensup olduğu çizginin Eş'arî ve Matûrîdî kelâm geleneğine muvafakatını savunur. Vahdet-i vücûd geleneğini ehl-i sünnet çizgisinde kabulünden yola çıkarak kelâm geleneği ile tasavvufun telif etmeye ve ortak yönlerini öne çıkarmaya çalışır. Bu bağlamda tasavvuf düşüncesinde dile getirilen görüşlerin kelâm geleneğinde neye tekâbü'l ettiğini göstererek yöntem açısından farklılıklar olsa da ulaşılan sonuçlar bakımından bir aynılık olduğunu iddia eder. İnsan fiillerine dair görüşlerinin hem tevhid-i ef'âl ve tevhid-i sıfât düşüncesi ile hem de kelâm geleneği ile muvafık olduğunu söylemesinin temelinde her iki geleneğin âlem tasavvurunun ve ilahî sıfatlara dair ortak paydada buluştuğunu düşünmesi yatar. İbrahim el-Kûrânî, vahdet-i vücûd düşüncesinin kelâm geleneğine aykırı olmadığını, bilakis bu geleneğe ifade edilen görüşlerde karşılık bulduğunu ve bundan dolayı da dini anlamda herhangi bir meşruiyet probleminde söz edilemeyeceğini şiar edinerek eserlerini bu minvalde şekillendirir. Meslekü's-sedâd risalesi de onun bu amacının bir parçasını teşkil eder. Her iki

²¹⁹ el-Kûrânî, *Matlau'l-cûd*, 139.

geleneğin âlem görüşündeki ortaklıktan yola çıkarak insan fiillerini de müşterek bir paydada ifade etmeye çalışır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: İNSAN FİİLİNİN ONTOLOJİK TEMELLERİ: ALLAH'IN VE İNSANIN KUDRETİ

İnsandan sâdır olan fiiller, İslâm düşünce geleneğinde temel olarak ızdırârî (zorunlu) ve ihtiyârî olmak üzere ikiye ayrılmıştır. İzdırârî fiillerde insan iradesi ve kudretinin herhangi bir etkisinin olmadığına ittifak varken ihtiyârî fiillerde âlimler ihtilaf ederek çeşitli görüşler serdetmiştir. Dinî naslarda geçen ifadeler ile Allah Teâlâ'nın kemâl sıfatlarını ve tevhidi koruma gibi nedenlerden dolayı İslâm'ın ilk dönemlerinden beri insan fiillerinde cüzî irade ve kulun kudretinin durumu görüş ayrılığı olagelmıştır.

İnsanın kudretinin fiildeki rolü hususunda hem ızdırârî hem ihtiyârî fiillerinde etkisi olmadığını iddia eden Cebriyye fırkası ile buna mukabil insana mutlak bir özgürlük tanıyan Mutezile, bu konudaki iki ucu oluşturur. Bunlardan Cebriyye fırkası, Allah'ın mutlak irade ve kudretinin öne çıkararak onların her şeyi kuşatmasına binaen kulun mümkün varlık kategorisine giren ihtiyârî fiillerinde herhangi bir etkisi olamayacağını ve aslında ona kudret nispet edilemeyeceğini savunur. Cebriyye'nin bu görüşünün Allah'ın vaad (mükafatlandırma) ve va'di (cezalandırma) ile ters düşeceğini söyleyen Mutezile ise kulun sorumluluğunun ispatlanması gerektiğini ve bunun da ancak ihtiyârî fiilini müessir kudreti sayesinde kendisinin yaratmasıyla gerçekleşeceğini ifade eder. Bu iki mezhep ihtiyârî fiiller konusunda iki ucu temsil ederken Eş'ârî ve Matûrîdî âlimler bunların arasındaki orta yolu bulmaya çalışarak hem Allah'ın kudretinin her şeyi kuşattığını ve her şeyi O'nun yarattığını temel ilke olarak benimsemiş hem de kulun irade ve kudretini ispat etmiştir. Ancak bu iki durumu uzlaştırırken âlimlerin görüşleri birbirinden farklılaşmıştır, bazı âlimlerin görüşlerinde Allah'ın kudreti ve yaratıcılığı ağır basarken bazılarında kulun irade ve kudreti ön planda çıkmıştır.

İmam Eş'ârî, ilahi kudret ile kulun kudretinin fiildeki durumunu açıklarken ilk kudretin yaratıcı olması sebebiyle müessir olduğunu, ikincisinin ise fiili kesb ettiğini söyleyerek ilahi kudretin atıl kalmasının önüne geçmeye çalışırken insan kudretinin de yaratıcı olmayacağını dile getirmiştir. Ayrıca bu şekilde hem yaratmanın sadece Allah'a mahsus olduğu ifade edilirken hem de kulun kudretinin nefyedilmesinin önüne geçilmiştir. Ancak kesbin anlamı Eş'ârî kelâm geleneğinde farklı anlaşılmış ve kulun kudretinin ihtiyârî fiille ilişkisi üzerine tartışmalar devam etmiştir.

İbrâhim el-Kûrânî *Meslekü's-sedâd* risâlesinde, İmam Eş'ârî'nin açtığı bu yolda serdedilen görüşlerin onun yolundan uzaklaştığını düşünür ve onun eserine dönerek yeni bir düşünce ortaya koyar. İmam Eş'ârî'nin görüşlerinde ulaştığı son noktayı temsil etmesi açısından telif tarihi en geç eserine başvurulması gerekliliğini ifade eden Kûrânî, *el-İbâne* eserinin bu özellikleri taşımasından dolayı Eş'ârî'nin fikirlerini tespit etmede

bu eserden faydalanılması gerektiğini söyler. Kûrânî, İmam Eş'arî'nin bu konudaki görüşünün tespit edilmesinin ardından onun ulaştığı görüşlerin İslam düşünce geleneğinde başka âlimler tarafından da dile getirilmiş olduğunu gösterir. Bununla birlikte onun esas hedefi İslam düşünce tarihinde mevcut olan bu görüşlerin vahdet-i vücûd düşüncesiyle muvafık olduğunu ortaya koymaktır. Bu nedenle eserinde Allah-âlem ilişkisi ve ilahi sıfatlarla alakalı olarak tevhid-i efâl ve tevhid-i sıfata dair görüşlerini öncelikli olarak zikrettikten sonra İmam Eş'arî'ye dayanan kesb görüşünün bu âlem tasavvuru ile uyum içinde olduğunu söyler. Kûrânî'nin bu şekilde hem kelâm ile tasavvuf geleneğini telif etme hem de vahdet-i vücûd düşüncesini temellendirmeye çalışır.

Klasik sonrası dönemde ortaya çıkan geleneklerin ortak noktalarını tespit etmeye çalışarak vahdet-i vücûd zemininde kelâmî meseleleri tartışan Kûrânî, mezhepler üstü bir bakış açısıyla konuyu ele alır. İmam Eş'arî başta olmak üzere Fahreddîn er-Râzî'nin büyük oranda şekillendirdiği Eş'arî gelenek ile mütekaddim ve müteahhir Matûridî ulemanın eserleri, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Muhyiddin İbn Arabî ile Sadreddîn Konevî gibi birbirine muhalefet ve tenkit eden âlimleri bir çatı altında toplayarak üst bir söylem benimsemiştir. İbrahim el-Kûrânî'nin bu bakış açısı, onun düşünce geleneğindeki yerini belirleyen en önemli faktördür. Çünkü belli bir mezhep içinde düşünmekten ziyade farklı tavırları birbirine yaklaştırma amacıyla ulaşılan sonuçlardaki ortaklıkları zikredip yöneme dair farklılıkları yok sayarak bütün geleneklerin belli ilkelerde birleştiğine dikkat çeker.

Kûrânî, *Meslekü's-sedâd* risalesinde daha çok kudret hakkındaki tartışmaları merkeze alarak fiilin ontolojik olarak meydana çıkış sürecini ele almıştır. Bunu yaparken İslam düşünce geleneğinde serdedilen görüşlerden istifade etmiştir, ancak bu görüşleri tasnif etme ve birbiriyle alakalandırma hususunda orijinal bir tarz ortaya koymuştur. Özellikle ihtiyari fiile taalluk eden Allah'ın ve insanın kudreti üzerinden meseleyi ele alarak sorumluluk ve ilahi sıfatlarla ilişkisini incelerken bunu daha üst bir söyleme taşıyarak Allah'ın mümkün ile irtibatına geçiş yapmıştır. Bu noktada vahdet-i vücudun en çok eleştiri alan âlem tasavvurunun İmam Eş'arî başta olmak üzere birçok âlimin insan fiilleri hakkındaki görüşüyle uyumlu olduğunu göstermeye çalışmıştır. Aynı şekilde risaleye yönelik soru ve eleştirilerini cevapladığı diğer eserlerinde de bunu ispat etmeyi amaçlamıştır.

Kûrânî'nin *Meslekü's-sedâd*'da izlediği yöneme muvafık olarak ikinci bölümde kelâm ve vahdet-i vücud geleneğinin âlem tasavvurlarına genel olarak değinilerek bu hususta müellifin görüşleri ana hatları ile ortaya konulmuştur. Yine risalenin tasnifine sadık

kalarak bu bölümde de öncelikle insanın ihtiyari fiillerinin varlık sahasına çıkması için gereken şartlar ve Allah'ın kudretinin bu süreçteki rolüne değinilecektir. Daha sonrasında meselenin insana dönük yönü ele alınarak insanın fiiliyle ilişkisi ve bu ilişkinin sorumluluğu temellendirmede nasıl bir rol oynadığı izah edilecektir.

İbrahim el-Kûrânî, *Meslekü'-sedâd* risalesinde insanın ihtiyari fiilleriyle alakalı olarak cüzî irade ile kader ve kaza konularına temas etmemiştir. Ona göre insanın kudreti fiilde daha belirleyici bir etkiye sahiptir ve sorumluluğu temellendirme açısından daha öncelikli bir meseledir. Dolayısıyla ihtiyârî fiillere dair bütün sistemini kudreti merkeze alarak inşa etmiştir. Bu sebeple bu çalışmada risalenin muhtevasına uygun olarak ihtiyârî fiillerde Allah'ın ve insanın kudretine dair tartışmalar incelenecektir.

1. İhtiyârî Fiilin Ortaya Çıkış Süreci ve İlâhi Kudret

İhtiyârî fiil, ontolojik olarak mümkün varlık kategorisine girer. Bu anlamda ihtiyârî fiilin varlığı ve yokluğu birbirine eşittir ve var olması için kendi dışında bir sebebe ihtiyaç duyar. Her ne kadar yaratma eylemi fiili var etse de zaman, mekân, nitelik gibi yaratmayı tahsis edecek bir irade ile fiilin ortaya çıkmasını sağlayacak sebeplerin hazır bulunması ve onu engelleyecek herhangi bir şeyin bulunmaması gibi bazı durumların yaratmayı önlemesi gerekir. Ayrıca fiilin kendisinde var olduğu insan ile ilişkisi ve insanın fiiline etkisi gibi durumlar fiili ortaya çıkaran sebep yahut sebepler topluluğunun ne olduğuna dair tartışmaları ortaya çıkarmıştır.

İnsanın ihtiyârî fiilinin iki veçhesi bulunmaktadır: Bunlardan ilki kudreti her şeyi kuşatan ve bütün mümkünlerin yaratıcısı olan Allah Teâlâ, ikincisi ise fiilin kendisinde ortaya çıktığı insandır. Her iki veçheye de irade ve kudretin nispet edilmesi, tek bir esere birden fazla müessirin nispet edilmesi zannını uyandırır. Bununla birlikte sadece Allah Teâlâ'nın ezeli irade ve kudretinin tesir etmesi durumunda ise insan sadece fiilin ortaya çıktığı mahale indirgenir. Bu sebeple fiilin varlık sahasına çıkmasında bu külli irade ve kudret ile cüzî irade ve kudretin nerede durduğunu tespit etmek çetrefilli bir mesele olarak ortaya çıkar.

İhtiyârî fiilin ortaya çıkma sürecine geçmeden önce ihtiyâr ve fiilin anlamına ve bir terki olarak ihtiyârî fiilin ne olduğunun açıklanması tartışmaları anlamlandırmak açısından önemlidir. İhtiyâr, ıstılahi olarak iki anlamda kullanılır; Bu anlamlardan birincisi bir şeyin istenildiği yapılacağı istenilmediği takdirde de yapılmayacağına delalet eder. "Allah'ın dilediği olur, dilemediği ise olmaz." mealindeki hadisin ihtiyar kavramı ile alakalı olarak ele alan âlimler, ihtiyarın bir şeyi istemek ya da istememek neticesinde fiilin varlık ve yokluk cihetlerinden birinin diğerine tahsis edilmesini kast

ederler. Bu anlamıyla ihtiyar, iradenin özelleşmiş halini ifade eder. İkinci anlamıyla ihtiyar bir şeyi yapmaya yahut yapmamaya (terk etmeye) güç yetirebilmektir. Bu manasıyla ihtiyar icâbın (zorunluluk) tam karşısında yer alır ve Meşşâî filozoflar Allah Teâlâ'ya böyle bir ihtiyarı nispet etmezler.²²⁰

Fiilin anlamlarına geldiğimizde klasik İslâm düşüncesinde temel kullanımlarından biri hades yani bir şeyin ortaya çıkması, varlığa gelmesidir.²²¹ Diğer bir anlamı ise insandan iradeli olsun yahut olmasın sâdır olan her türlü eylemi ifade eder. Amel de bu anlamıyla fiille çoğu kez eş anlamlı olarak kullanılan bir diğer kavramdır.²²² Bununla birlikte kelâm ve felsefe geleneğinde fiil, ıstılâhî olarak mümkünün imkân halinden varlık sahasına çıkarılmasını ifade etmek üzere kuvvenin zıt anlamlısı olarak kullanılır. Ayrıca bir etki veya etkilenmenin sonucu olarak ortaya çıkan eser yahut netice anlamıyla da kelâm ve felsefe metinlerinde kullanılmıştır.²²³ İnsan yahut Allah fiili, burada zikredilen anlamların ilişkilidir. Fiil, kudretin tesiri ile meydana gelir ve mümkün olduğundan dolayı imkândan varlığa gelmeye delalet eder. Ayrıca fiilin neticesinde ortaya çıkan etken yahut edilgen görünür bir durum vardır. Bir örnek üzerinden açıklanacak olursa hareket eden bir kimsede yer değiştirmenin ortaya çıkması yahut bir şeyi ateşe koymanın ardından o şeyin sıcaklığının artması fiil neticesinde dış dünyada var olan görünür durumdur.

Kelâm geleneğinde ihtiyârî fiil üzerine yapılan tartışmalar işlenmesi ve terk edilmesine güç yetirilebilme anlamında kullanılarak tartışmalar bunun üzerinden gerçekleşmiştir. Allah'ın kudretinin tesir ettiği ve yarattığı bir fiili kulun terk edebilmesi yahut insan kudretinin hem fiili işlemeye hem de terk etmeye yönelik olup olmayacağına dair tartışmalar bu anlamla ilişkili olarak düşünülebilir. Ayrıca Allah'ın fiilleri için de ezelde irade edilen bir fiilin onun ortaya çıktığı anda terk etmesinin imkânına dair tartışmalar yine ihtiyârî fiilin bu manasından ortaya çıkmış meselelerdir.²²⁴ Fiilin bir tesir yani yaratma sonucu dış dünyada meydana gelen görünür bir yanının olması aslında onun bir varlık olarak tasavvur edilmesine de zemin hazırlar. Tüm bunlar göz önüne alınarak bu çalışmada ihtiyârî fiil bu anlamıyla ele alınacak, diğer anlamları kullanıldığında ayrıca belirtilecektir.

²²⁰ Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti 'l-fünûn*, 1: 120.

²²¹ Muhammed Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti 'l-fünûn*, 1. Bs (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 2: 1280.

²²² Asım Cüneyd Köksal, "Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissî-Şer'î Fiil Ayrımı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/21 (2010): 2.

²²³ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti 'l-fünûn*, 2: 1280; Mustafa Said Yazıcıoğlu, "Fiil", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 59.

²²⁴ Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti 'l-fünûn*, 1: 120.

İhtiyârî fiilin anlamı üzerine yapılan tartışmalarda dönüm noktası sayılabilecek en önemli açıklamayı Sadruşşerîa *et-Tavzîh*'te yapmıştır. Fiilin iki anlama delâlet ettiğini söyleyen Sadruşşerîa, bunlardan ilkinin mastar ikincisinin mastardan hâsıl olan durumu ifade ettiğini söyleyerek fiilin ontolojik olarak meydana geliş sürecini incelerken bu iki mananın birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Buna göre fiilin gerçekleştiği kişide meydana gelen îkâ (yapma) halinin mastar anlamına, bu eylem neticesinde kişinin her bir parçasında ortaya çıkan duruma ise mastardan hasıl olan anlam denir. Bu ayırım yürüyen bir insan üzerinden açıklanacak olduğunda yürüme fiilinin bu insanda bulunması mastar anlamı, insanın dış dünyada görünen mesafe kat etmesi ve hareket etmesi ise mastardan hâsıl olan anlamıdır. Fiilin mastardan hâsıl olan anlamıyla dış dünyada görünen kısmına delalet ederken mastar anlamının hariçte bir varlığı yoktur, bilakis zihin bu anlamı iki şeyin arasındaki bağlantıyı kurmak için itibar eder.²²⁵ Kûrânî, Sadruşşerîa'nın yaptığı bu ayırımın doğruluğunu kabul ederek²²⁶ kulun kudretinin fiilin mastar anlamını kesb ettiğini ifade eder.²²⁷ Çünkü dış dünyada var olmayan itibari durumlar yaratmaya konu teşkil etmez. Fiilin mastar anlamının neticesinde dış dünyada tahakkuk eden görünür kısmını ise Allah yaratır.²²⁸

İbrâhim el-Kûrânî, tevhid-i efâl ve tevhid-i sıfât görüşüne muvafık olarak insan fiilleri de dâhil olmak üzere bütün mümkünlerin var olmak için zâtı itibariyle vâcib mutlak varlığa muhtaç olduğunu söyler. Aynı zamanda âlemdeki bütün yetkinliklerin de kendisinin mahza kemâl olduğu bu mutlak varlığa dayandığını söyleyen Kûrânî, kuldaki kudret ve irade gibi sıfatların kaynağının Allah Teâlâ olduğunu ve bu sıfatların Allah ile kâim olmasından dolayı aslında ona ait olduğunu ifade eder.²²⁹ Kûrânî, insanda irade, kudret ve kuvvetin bulunduğunu söyler, ancak ona göre bu sıfatlar onun zatından kaynaklanmayıp varlığı bakımından Allah'a muhtaçtır. Ancak bu sıfatların Allah ile kulda mevcut olmasından kasıt bu sıfatların sadece başlangıç itibariyle ona dayanması değildir, bunların varlıklarını devam ettirmek için de her an ona muhtaç olmasını da içine alan daha geniş bir anlama delalet eder.

Kûrânî, insanın kudretinin ve iradesinin kaynağının Allah Teâlâ olduğunu ifade etmekle birlikte bütün mümkünlerin de aynı zamanda Allah'ın meşietine tabi olduğunu söyler. Kudret, mümkün var olması için yaratmayı gerçekleştirse de onun mümkün durumlardan birini diğerine tercih etme hususunda iradeye tabi olduğu görülür. Gerek

²²⁵ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh li-keşfi hakâiku't-Tenkîh (et-Telvih içinde)*, 1: 333.

²²⁶ el-Kûrânî, *Cilâü'l-enzâr bi tahrîri'l-cebri fi'l-ihtiyâr*, 62a.

²²⁷ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 4a.

²²⁸ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh li-keşfi hakâiku't-Tenkîh (et-Telvih içinde)*, 1: 358.

²²⁹ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 3b-4a.

Allah'ın gerekse kulun kudretinin irade olmaksızın tek başına herhangi bir tercih yahut tahsis işlevi yoktur, bundan dolayı yaratma eyleminin gerçekleşmesi için mümkün ihtimaller arasından birini diğerlerine tercihi şarttır ve bu da meşiet yahut iradeye tevakkuf eder.

Fiilin yaratılmasından önceki süreci ifade eden mümkün ihtimallerin tahsis edilmesinde rol oynayan kulun iradesinin Allah'ın iradesine tabi olduğunu söyleyen Kûrânî, âlemdaki her şeyin küllî iradenin hükmü altında olduğuna dikkat çeker. Bu bağlamda kulun iradesinin Allah'ın iradesi tarafından sınırlandırıldığını ifade ederek Hak Teâlâ'nın irade etmediği bir şeye cüzî iradenin taalluk edemeyeceğini zikreder.²³⁰ Bununla birlikte kesbin anlamının kulun iradesinin ihtiyarî fiile taalluku ve ona etki etmesini kapsadığını dile getirir.²³¹ Bu anlamda insanın irade ve kudreti ihtiyarî fiilinde belirleyici olduğunu kabul etmekle birlikte tamamen sınırsız olmadığını ifade eden Kûrânî, insanın Allah'ın irade ve kudretinin tayin ettiği çerçeveden çıkamayacağını söyler.

Allah'ın irade ve kudretinin belirleyiciliğinin esas olduğunu ifade etmekle birlikte kulun irade ve kudretinin de fiilde etkili olduğunu iddia etmek çelişkili bir ifade olarak gözüktür. Ancak Kûrânî'nin âlem tasavvuru düşünüldüğünde âlemden hiçbir şeyin Allah Teâlâ'dan bağımsız olduğu düşünülemez için insanın irade ve kudretinin de aslında onun bir tecellisi olmasından dolayı ilahi irade ve kudrete muvafık olması da tabiidir. Var olması ve varlığının devam etmesi açısından Allah'a muhtaç olan cüzî irade ve kudretin onun emrinin ve hükmünün dışına çıkamayacağını naklî deliller ile temellendiren Kûrânî, özellikle Tekvîr suresinin 29. ayetinde varid olan “Alemlerin rabbi olan Allah dilemeden siz dileyemezsiniz.” ifadesine dikkat çeker. Bu ayette de belirtildiği üzere insanın işlediği bütün fiillerin tüm süreçlerini Allah ile yapması, kulun fiilde etkisini nefyetmekten ziyade kulun fiilini gerçekleştirirken Allah'a ihtiyacını ifade ettiği söyler.²³²

İhtiyarî fiilin ortaya çıkma süreci ilahî açıdan sıralanacak olursa öncelikle Allah'ın ezeli ilminde bütün mümkünlerin mahiyetlerini bilmesi mertebesi gelir. Bu mertebede mümkün mahiyetlerin zâtı itibariyle dış dünyada varlığı söz konusu olmamakla birlikte mahiyetlerin ilm-i ilâhîde bir çeşit sübutu olduğu söylenebilir. Mümkünün mahiyetinin birbirinden ayrılmış bir şekilde sübut bulduğu bu evreyi kaza yahut ayan-ı sâbiteye tekabül ettiğini zikreden Kûrânî, Allah'ın ilminin keşfedici nitelikte olması nedeniyle meydana gelecek şeylerin varlığını etkilemediğini, bilakis yalnızca bu şeylerin bilgisini

²³⁰ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 4a-4b.

²³¹ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 4a.

²³² el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 9a.

ortaya çıkardığını ifade eder. İlimin maluma tâbi olmasıyla meseleyi izah ederek ilimden dolayı yaratmanın gerçekleşmediğini, bilakis yaratmanın gerçekleşeceği için ilimde bu şeyin bilgisinin var olduğunu söyler.²³³

Fiilin ortaya çıkışındaki ikinci aşama ilme tâbi olan iradenin mümkün ihtimallerden birini diğerine tercih ve tahsis etmesidir. Bu hususta Kûrânî, mümkünlerin durumlarını belirleyen esas iradenin Allah'a ait olduğunu ifade ederek kulun iradesinin müstakil (bağımsız) olmadığını ve her şeyin onun meşiet ve iradesi altında olduğunu söyler. Kûrânî, kulun iradesi olduğunu kabul etmekle birlikte bu iradenin kaynağının ve yaratıcısının Allah olması sebebiyle bağımsız olmadığını ve onun izni ile fiilde etkili olduğunu iddia eder. İradenin bağımsız olmasının kabul edilmesi durumunda Mutezile'nin görüşüne ulaşılacağı için iradenin varlığı ve fiilde etkisinin Allah'ın izni ile olması gerektiğini savunarak Allah'ın dilemediği şeyin gerçekleşmesi yahut onun dilediği bir şeyin gerçekleşmemesi gibi ihtimallerin yanlış olduğunu ifade eder. Bu anlamda her şey Allah'ın iradesine muvafık olarak gerçekleşmekle birlikte kulun iradesi de onun izni ile fiilde etkili olur.²³⁴

Fiilin var olması için son aşamasını iradeye muvafık olarak kudretin fiile taalluk etmesi ve fiilin yaratılması oluşturur. İlim ve iradenin mümkün taalluku ezeli olmakla birlikte kudretin mümkün taalluku hâdistir ve bu taalluk Eş'arî gelenekte tekvin olarak isimlendirilir.²³⁵ İhtiyârî fiili her ne kadar mümkün varlıklar kategorisinde olsa da bu fiile Allah'ın kudretinin taalluku hususunda Kûrânî ayırma gitmiştir. Fiilin zikredilen iki manasından olan mastar anlamını Allah'ın yaratmadığını kabul etmiştir. Ancak mastardan hâsıl olan görünür kısmına tesir edici kudretin dolaylı yoldan Allah'ın kudreti olduğunu söylemekle birlikte esas kulun kudretinin müessir olduğunu söylemiştir. Mamafih her şeyin Allah'ın izni ile gerçekleştiğini ifade eden Kûrânî, âlemde yegâne tasarruf sahibi olarak mutlak varlık olan Allah'ı görmüştür. Varlık bakımından da bütün mümkünlerin Allah'a muhtaç olduğunu söylemiştir. İhtiyârî fiilleri de bu bağlamda değerlendiren Kûrânî, insanın fiillerinin de onun iradesine muvafık olduğunu ikrar etmekle birlikte kulun irade ve kudretinin fiildeki müessir, yani

²³³ el-Kûrânî, *Şevâriku'l-envâr*, 43a-43b.

²³⁴ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 4b-5a.

²³⁵ Tekvin, Maturidi gelenekte müstakil bir sıfat olarak bul edildiği için kudretin taalluku kadîm, tekvinin taalluku hâdis kabul edilmiştir. Bununla birlikte Eş'arî gelenekte tekvin müstakil bir sıfat olarak kabul edilmemiş ve kudret sıfatının taallukunun çeşidi olarak ifade edilmiş, bundan dolayı da fiili bir sıfat olarak görüldüğü için kudretin taalluku hâdis kabul edilmiştir. Şemseddin Ahmed Kemalpaşazade, *Mesâilü'l-ihtilâf beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâturîdiyye*, thk. Saîd Fûde (Beyrut: Dâru'z-zehâir, 2015), 19-25.

yaratıcı²³⁶ olduğunu söylemiş ve bu tesirin de Allah'ın izni ile olması yönünde meseleyi takyîd etmiştir.²³⁷ Buna göre Allah'ın kudreti, insanda fiil için gerekli kudreti yaratmakla fiilinde etkili iken fiilin varlığı geliş aşamasında insanın kudretinin müessir olduğunu ifade etmiştir.

Kûrânî, bütün mümkünlerin var olmasının Allah'ın kudretine taallukuna tevakkuf ettiğini söyler ve her şeyin ona muhtaç olduğunu dile getirir. İnsanın ihtiyârî fiillerinde de kulun kudreti ve iradesinin Allah'ın tecellisi olduğunu söylemekle birlikte Allah'ın ona izin verdiği çerçevede fiilinde belirleyici olduğunu ifade eder. Kûrânî'nin âlem tasavvuru ile konuyu ilişkilendirecek olursak kula fiilinde belirleyici bir yetki verilmesi ile bütün sıfat ve yetkinliklerin Allah'a râci olması, her şeyin onun izni gerçekleşmesi, aslında Allah'ın her an müdahil olduğu bir sistemi ifade eder. İnsanın kudreti ve iradesinin Allah'ın kudretinin taayyünü ve tecellisi olması sebebiyle ihtiyârî fiillerde Allah onun kudreti ve iradesi ile fiili yarattığını söyler. Bu sebeple ihtiyârî fiile tesir eden kudret her ne kadar insanın kudreti olsa da bu kudretin var olmak açısından Allah'a muhtaç olması ve onun izni çerçevesinde faaliyet göstermesi sebebiyle fiilin var olması dolaylı şekilde Allah'a tevakkuf eder. Kûrânî, tüm bunları ifade etmekle birlikte nihai olarak fiile tesir eden kudretin insanın kudreti olduğunu söyleyerek Allah'ın kudretinin burada doğrudan bir yaratmasının olmadığını sonucuna varır.

2. İnsanın Kudretinin İhtiyari Fiildeki Rolü ve Sorumlulukla İlişkisi

İslam düşünce geleneğinde insanın fiillerinde sorumlu olması birkaç husus ile birlikte ele alınmıştır. Bunlardan bir kısmı fiilin gerçekleşmesi için tahsis ve takyid sürecini ifade eden karar verme aşaması ile ilgili iken diğer bir yönü fiilin meydana gelmesinde insanın rolü ile ilişkilidir. Bunlardan ilk kısma dair tartışmalar cüzî iradeye taalluk eden meseleleri ihtiva ederken ikinci kısımda daha ziyade kudrete dair tartışmalar ele alınır. Daha önceden de zikredildiği gibi insanın kudretini nefyeden Cebriyye ile insan kudretine yaratıcılık vasfı yükleyen Mutezile bu hususta iki uç yaklaşımı temsil eder. Bununla birlikte gerek Eş'arî gerekse Mâturîdî kelâm geleneğine mensup âlimler bu iki görüş arasındaki orta yolu bulmaya çalışsalar da bu hususta tek bir görüşün müdafii olduğu görülmez. Bu âlimlerin bazı temel ilkeleri muhafaza etmekle birlikte farklı yaklaşımlar benimseyerek meseleyi değişik cihetlerden ele alır.

²³⁶ Müessir kelimesi, lugavî olarak bir eser ortaya çıkararak anlamına gelmesi bakımından Türkçe karşılığı olarak yaratıcı kudret olarak tercüme etmeyi tercih ettik. Aynı zamanda kelâm geleneğinde ilim ve iradeden farklı olarak kudretin müessir olarak tavsif edilmesi onun taalluku neticesinde eser meydana getirmesiyle alakalıdır. Bkz. Tehânevî, *Keşşâfu istulâhâti'l-fümûn*, 2: 1302.

²³⁷ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 4a.

İnsanın fiillerinden sorumlu olmasını iki yönden ele alan âlimler öncelikle bir eylemi gerçekleştirmeye karar verme ve onu geri dönülmez şekilde kast etme evresi olan irade aşamasını ele alarak insanın bu durumda özgür olup olmadığını ele almışlardır. Bu mesele hususi olarak cüzî irade olarak oldukça geniş bir tartışma alanı oluşturmuş ve irade-i cüziyye risalesi literatürü ile modern dönemde dahi gündemde kalmıştır. Kudretle ilgili tartışmalara benzer şekilde ilahi irade ile cüzi iradenin fiildeki belirleyiciliğinin ele alındığı bu konuda, cüzi iradeyi etkileyen hususlar da ele alınmış, iradenin ve insanın iradesinde özgürlüğünün sınırları üzerine konuşulmuştur. İnsanın bir fiile yöneldiğinde onu irade etmezden önce yaşadığı çeşitli aşamalar meyl, istek, şevk, kast, azim gibi çeşitli kavramlarla ayrıntılı bir şekilde incelenerek bu tartışmalarda fiilden önceki bilişsel duruma dair açıklamalar yapılmıştır.²³⁸

İrade ve kudret tartışmaları bazı açıdan birbirine benzemekle birlikte ayrıldıkları temel noktalar ve fiildeki etkilerinin farklılıkları bu iki meselenin ele alınma biçimini etkilemiştir. İlâhî iradenin ezeli taallukunun olması ve bu iradenin ilme bağlı olarak ortaya çıkmasından dolayı fiil anında bu iradenin hâdis bir taalluku yoktur. İnsanın sahip olduğu cüzi irade ise fiilin gerçekleşmesinden hemen önce taalluk ettiği için bu iki iradenin teâruzu durumunu açıklamak nispeten kolay olmuştur. İlâhî irade, ilme bağlı olarak mümkünü tahsis eder ve ilim de malum da tabidir. Bundan dolayı ilim, mümkün kategorisine giren ihtiyârî fiili şekillendirmekten ziyade meydana gelecek fiilin hangi surette ortaya çıkacağını ortaya çıkarır. Buna muvafık olarak fiile ilişkin ilahi irade ise aslında insanı sınırlandırmaktan ziyade onun iradesi ile aynı yönde olur ve her iki irade birbiriyle çelişmez. Ayrıca iradenin taalluku tek başına fiilin ortaya çıkmasının illeti değildir, yani irade neticesinde bir eser ortaya çıkmadığı için iki iradenin bir fiile taalluk etmesi de problem oluşturmaz. Bundan dolayı Allah'ın iradesi ile birlikte kulun iradesinin de fiile taallukunun ispat edilmesi ilkesel olarak kabul edilmesi kolaydır. Nitekim ilâhî iradenin fiili zorunlu kıldığı ve cüzi iradenin taallukunun fiilin gerçekleşmesinde böyle bir zorunluluğun bulunmadığında birçok âlim ittifak etmiştir.²³⁹ İhtiyârî fiilde ilâhî irade ve cüzî iradeye dair tartışmalar mümkün ihtimalleri tahsis etme noktasında şekillenirken kudrete dair tartışmalar fiilin faili ile ilişkisini açıklama üzerine yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda fiili yaratanın mı yoksa fiilin kendisinde ortaya çıktığı kişinin mi fail kabul edilmesi gerektiği meselesi kudret merkezli olarak ele alınmış ve

²³⁸ Cüzî irade, kelâm geleneğinde ele alınmakla birlikte özellikle irade-i cüziyye risalelerinde hem iradenin yapısı hem de ihtiyârî fiil ile ilişkisi ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bkz. Teftazânî, *Şerhu'l-makâsid*, 2011, 2: 137-142; Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1997, 2: 102-113; Soysal, *Ahmed Âsım Efendi'nin İrade-i Cüziyye Risalesi ve Probleme Yaklaşımı*, 128-170.

²³⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1997, 2: 138-139.

sorumluluk da bu konuda içerisinde ele alınmıştır. Ayrıca hem ilâhi kudretin hem de insanın kudretinin fiile taallukunun hâdis olması ve eş zamanlı gerçekleşmesi, bir eserde iki müessirin etkisi gibi çelişkili bir durum izlenimini oluşturmuş ve fiilin varlığa gelmesindeki illetin ne olduğu konusu gündeme gelmiştir.

İbrâhim el-Kûrânî, fiilin ortaya çıkmasından önceki iradeye dair tartışmalara yazdığı eserlerde çok fazla değinmeyerek daha çok kudret ile ilgili meseleleri ele almıştır. İrade ile ilgili olarak cüzi iradenin Allah'ın iradesine tâbi olduğunu ve Allah'ın dilemedikçe hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceğini söyleyerek ilahi iradenin taallukunun fiili zorunlu kıldığını ifade etmiştir.²⁴⁰ Bununla birlikte İslâm düşünce geleneğinde kudrete dair zikredilen görüşleri detaylı bir tetkike tabi tutan Kûrânî, tasavvuf ile kelâmı birleştirici bir bakış açısıyla meseleyi yeniden ele almıştır. Kudretin anlamı, kesbin tanımı ve insan fiilinin ontik olarak ortaya çıkış sürecini eserlerinde ele alarak bu konuların sorumlulukla ilişkisini incelemiştir. *Meslekü's-sedâd* risalesinde ve buna yazılan reddiyelere karşı telif ettiği diğer eserlerinde kesb teorisi ve müstakil (bağımsız) olmayan müessir cüzi kudret kavramlarını temele aldığı için Kûrânî'nin insan fiillerine dair görüşlerini ortaya koymuştur. Bundan dolayı bu bölümde öncelikle kesb teorisinin ortaya çıkışı, Eş'arî gelenekte bu teoriye dair ortay konan yaklaşımlar ve Kûrânî'nin bu husustaki eleştirileri ve görüşlerini değinilecektir. Bu teorinin kilit kavramı olan insan kudretinin ihtiyari fiildeki rolü ve fiilin varlığa gelme sürecindeki etkisi ele alınacaktır. Kûrânî'nin bu konuda yazdığı eserlerinde ispat etmeyi amaçladığı teklif yani sorumluluğun sıhhatinin temellendirmesine dair görüşlerinin değerlendirilmesi ile onun insan fiilleri hususundaki düşüncelerinin genel bir çerçevesi sunulmaya çalışılacaktır.

Kûrânî'nin *Meslekü's-sedâd*'da ele aldığı meseleleri tartışırken birçok âlimin görüşüne başvurması ve bunları tahkik etmesi, onun atıfta bulunduğu bu eserlere dönmeyi gerekli kılar. Ayrıca Kûrânî'nin itiraz ve tartışmalarını anlamlandırmak için kesb teorisi ve insanın kudreti ile ilgili kelâm geleneğindeki birikiminin belli bir bölümünü kronolojik olarak incelemek faydalı olur. Bu sebeple Kûrânî'nin görüşleri incelenirken gelenekle irtibatını kurmak ve getirdiği yenilikleri görebilmek için meselelerin tarihi seyrine bir ölçüde değinilecektir. Ancak buradaki esas amacın *Meslekü's-sedâd* risalesini merkeze alarak müellifinin insan fiilleri hususundaki görüşlerini ortaya çıkarmak olduğunu göz önünde bulundurarak meselelerin tarihsel seyrine ihtiyaç duyulduğu kadar yer verilecektir.

²⁴⁰ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 4a-4b.

2.1. Kesbe Yüklenen Anlamlar ve Kudretin Kesb Teorisindeki Yeri

İmam Eş'arî, Cebriye'nin kulun fiil üzerinde etkinliğini tamamen ortadan kaldıran yaklaşımı ile Mutezile'nin fiili yaratma yetkisini kula veren tefvizci anlayışı arasında orta yolu bulmak için kudret tanımını yeniden gözden geçirmiştir. Kur'an-ı Kerim ile hadislerde fiilin insana isnat edilmesiyle birlikte her şeyin yaratıcısının Allah olması arasındaki dengeyi kurabilmek için kesb teorisinin temellerini atarak ilahi ve kadîm kudret ile hâdis kudretin fiildeki rolünü yeni bir izah getirmiştir. "Onun kazandığı (kesb ettiği) iyilik kendi yararına (iktisâb ettiği) kötülük de kendi zararınadır"²⁴¹ âyetindeki kesb ve iktisâb fiillerine binaen kulun fiili ile ilişkisini kesb yahut iktisâb olarak nitelendiren İmam Eş'arî, insan fiillerini izah etmede yeni bir bakış açısı koymuştur. O, her ne kadar kulun fiilini kesb ettiğini söylese de "Allah sizi de ve yaptıklarınızı (amellerinizi) da yaratmıştır."²⁴² ayetinden hareketle insanın fiillerinin yaratılması cihetiyle ilahi kudretin eseri olduğunu söylemiş, ayrıca yaratmanın yalnızca Allah'a mahsus olduğunu ve kulun yaratmaya kudreti olmadığını belirtmiştir.²⁴³ Bununla birlikte fiilin gerçekleşmesinin (vukuunun) kadîm kudretin taallukuyla yaratılması şeklinde, hâdis kudret taallukuyla da kesb şeklinde olduğunu söyleyerek insan kudretinin varlığını ispat etmiştir. İmam Eş'arî'nin zikrettiği iki vukuun birbirinden farklı olduğunu ifade ederek bir makdûra aynı cihetle ve eşit seviyede iki kudretin taalluk etmesinin önüne geçmiştir.²⁴⁴

İmam Eş'arî, kesb teorisinde yaratmayı Allah'a hasretmekle birlikte dinî naslarda vârid olduğu şekilde insanın da fiilinde bir şekilde etkisinin bulunduğunu ispatlamaya gayret etmiştir. Ayrıca insanın işlediği kabih (kötü) fiillerin Allah'a nispetini edilmesinin önüne geçmek ve insanın fiilinden sorumlu olduğunu temellendirme noktasında kesb teorisinden faydalanmıştır. Fiilin yaratma cihetinden Allah'ın kudretine, bu fiilin iyi (hasen) yahut kötü olması bakımından insanın kudretine dayandığını ifade eden İmam Eş'arî, bu şekilde kulun fiilinden sorumlu olmasını açıklamıştır. İnsanın yapmakla yükümlü olduğu emirlerden ve sakınılması gereken nehiylerden sorumluluğunun bu fiilleri kesb etmek cihetinden olduğunu söyleyerek fiili yaratma noktasında teklifle ilişkisi bakımında herhangi bir müdahalesine ihtiyaç olmadığını belirtmiştir. Ayrıca bu izah ile Allah'ı kabih işlemekten de tenzih ederek bir fiilin iyi yahut kötü sıfatını kazanmasının kesb ile alakalı olduğunu ve kabih yaratmanın kabih olmadığını da

²⁴¹ Bakara 2/286

²⁴² Saffât 37/96

²⁴³ Ebu'l-Hasen el-Eşarî, *el-İbâne*, 1. Bs (Beyrut: Dârü İbn Zeydün, t.y.), 9-10.

²⁴⁴ Muhammed b. Hasen İbn Fûrek, *Müjerrredü makâlâti Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2005), 94.

söylemiştir.²⁴⁵ İmam Eş'arî, kesbi bu şekilde açıklarken insanın kudretinin kesbdeki durumu hakkında ondan şöret bulan görüş, Allah'ın kulun kudreti fiile taalluk ettiği vakit onda fiili yaratması şeklindedir. Buna göre insanın ihtiyârî fiilinin yaratıcısı Allah olup bu, fiil cüzi kudretin etkisi ile değil, Allah'ın kudretinin hâdis kudreti ve fiili yarattığında var olur.²⁴⁶

İmam Eş'arî'den sonra gelen mezhebin önemli isimlerinden Bâkılânî, öncelikli olarak Allah'ın, kulların bütün fiillerini irade ettiğini ifade etmiştir. Ancak burada Allah'ın küfür, abes gibi kulların fiillerini irade etmesinin hikmete aykırı olacağına dair itirazın geçersiz olacağını söyleyerek kabih veya hasen olan bir şeyi irade etmekle bunu işlemenin farklı olduğuna dikkat çekmiştir. Buna göre sorumluluğun kabih ve hasen fiili irade etmeye tevakkuf etmediğini, bu fiili işleme (ikâ') ile ortaya çıktığını belirtir.²⁴⁷ Bâkılânî, ihtiyârî ve ıztırârî fiilin ayrımının insanın iradesi ile ve iradesi dışında gerçekleşen fiilleri vasıtasıyla vicdan ile bilindiğini ifade ederek iradeli fiillerinin kudreti vasıtasıyla kesb ettiğini söylemiştir. İnsanın fiilini kendisinde yaratılan kudretle kesb ettiğini söyleyerek bu kudretin fiil anında Allah tarafından yaratıldığı görüşünü benimsemiştir. İnsandaki hâdis kudretin bir araz olduğunu ifade eden Bâkılânî, bu kudretin tek yönlü olduğunu ve bir fiili işlemeye yahut terk etme cihetlerinden yalnızca birine yönelik olduğunu zikretmiştir. İnsanda fiili kesb etmek için gerekli kudretin yanında fiilin kendisini de Allah'ın yarattığını zikrederek nasların da buna delâlet ettiğini belirtmiştir. Teklifin tahakkuk etmesi için insanın kudretinin fiili kesbetmesi noktasında yükümlü olduğunu belirten Bâkılânî kesbi mahallinde iktiran eden kudret ile fiilde tasarruf olarak tanımlamıştır.²⁴⁸ Buna göre Bâkılânî, kulun kudretinin mukârin yani fiille birlikte bulunma özelliğiyle tanımlayarak hâdis kudretin müessir olduğunu reddetmiştir. Müteahhir dönem kelâm kitaplarında Bâkılânî'nin Allah'ın kudretinin fiilin aslına, insanın kudretinin ise fiilin vafına yani onun taat yahut masiyet olması gibi niteliğine taalluk ettiğini söylediği nakledilmiştir.²⁴⁹ Bu nakil Bâkılânî'nin insanın sorumluluğunun fiili kesb etmesinde gerçekleştiğini söylemesiyle paralellik arz eder.²⁵⁰ Çünkü insanın emredileni yapıp nehiy edilenden sakınması hasen, bunu aksine davranması kabih olduğundan, kendisinin mükellef olduğunu kesb etmesi, aslında kudretinin taallukunun taat yahut masiyet olmasını tayin etmesini ifade eder.

²⁴⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî*, 94-95.

²⁴⁶ en-Nablusî, *Tahrîkû silsileti'l-vidâd*, 62.

²⁴⁷ Ebu Bekir Bâkılânî, *Kitâbü't-temhîd*, Thk. Richard Joseph McCarthy, (Beyrut: Mektebü'ş-şarkıyye, 1957), 283.

²⁴⁸ Bâkılânî - McCarthy, *Kitâbü't-temhîd*, 305-307.

²⁴⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1997, 3: 163-164; Teftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 2011, 3: 208, 210.

²⁵⁰ Bâkılânî - McCarthy, *Kitâbü't-temhîd*, 318.

Bâkılânî'den sonra Eş'arî kelâm geleneğindeki bir diğer önemli âlim olan İsfârâînî'nin Allah'tan başka yaratıcı olmamasını ilkesini benimsemekle birlikte²⁵¹ onun bu konudaki görüşü hem Allah'ın hem de kulun kudretinin fiilin aslına taalluk etmesi şeklinde nakledilmiştir.²⁵² İlk dönem Eş'arî âlimleri, bu hususta görüş beyân ederken özellikle Mutezile'nin görüşlerine yakın bir ifade kullanmaktan sakınmışlar ve eserlerinde "Kaderiyye" olarak isimlendirdikleri bu mezhebin bu husustaki delillerini çürütmeye gayret etmişlerdir. Her şeyin tek yaratıcısının Allah olduğuna dair vurgular ve kulun fiilinden sorumluluğunun kesb ile ortaya çıktığını iddia etmeleri, Mutezile'nin insanın fiilini, kendisinin yaratmasıyla ancak sorumluluğun sâbit olacağı görüşüne karşı ortaya konulmuş iddialar olarak görülebilir. Nitekim bu âlimler kendi görüşlerini, Mutezile'nin delillerine karşı koyduğu argümanlarla ifade ederler.²⁵³

Mütekaddîm dönem Eş'arî kelâm geleneğinde genel itibariyle ihtiyarî fiilin Allah'ın ve insanın kudretiyle meydana geldiğini, ilahî kudretin taallukunun yaratma (halk), kulun kudretinin ise kesb yahut iktisab şeklinde nitelendiği görülür. Kulun bir şeyi yapma yahut terk etmeye yönelik sorumluluğunun fiili kesb etmek noktasında ortaya çıktığını ifade ederek Mutezilî gelenekte iddia edildiği üzere teklifin ancak fiili yaratma ile geçerli olacağını görüşünü çürütmeye çalışırlar. Ancak İmamü'l-Haremeyn Cüveynî'nin bu husustaki görüşleri bir dönüm noktası kabul edilebilir. Cüveynî, erken dönemlerde yazdığı *Kitâbü'l-irşâd*'da kulun kudretinin fiilde müessir olmadığını ve fiili kesb ettiğini, kadîm kudretin fiile tesir ettiğini ifade eder. Cüveynî, kulun kudretinin fiile taalluk etmekle birlikte müessir olamayacağını şu şekilde delillendirir: "Kulun Rab olmaksızın makdurunda infirâd etmesi imkansızdır. Çünkü (fiilin) hâdis kudretin eseri olduğunu farz edersek ve kul için bunun sâbit olduğuna hükmedersek Allah Teâla'nın bütün her şeye kâdir olduğu inancını ortadan kaldırmış oluruz. Bu ise imkansızdır. Eğer farz ettiğimiz bu durum doğru olursa bir yaratılmışın iki yaratıcı ile olması da doğru olur."²⁵⁴ Cüveynî, burada kulun kudretinin müessir olması ile Allah'ın kudretinin bütün mümkünleri kuşatmasının birlikte kabul edilmesi durumunda bir mahluku iki yaratıcının ispat edilmesi gibi imkânsız bir sonuca ulaşılacağını söyler. Bu takdirde

²⁵¹ İbn İshâk el-İsfârâînî, "Akîdetü'l-İsfârâînî", *Classical Islamic Theology Text and Studies on the Development and History of Kalam Vol. III*, thk. Richard Frank (Aldershot: Ashgate, 2008), 134.

²⁵² Teftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 2011, 3: 164.

²⁵³ İmam Eş'arî, Bâkılânî, İbn Fûrek, İbn İshâk el-İsfârâînî gibi ilk dönem âlimlerin eserleri incelendiğinde Mutezile mezhebine yönelik katı bir eleştiri ve onların görüşlerini temellendirmede kullandıkları delilleri çürütme çabası göze çarpan bir husustur. el-Eş'arî, *el-İbâne*, 55-57; Bâkılânî - McCarthy, *Kitâbü't-temhîd*, 296-302; el-İsfârâînî, "Akîdetü'l-İsfârâînî", 134.

²⁵⁴ İmamü'l-Haremeyn Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih ve Tefvik Alî Vehbe (Kahire: Mektebetü's-sekâfi'd-dîniyye, 2009), 174.

Cüveynî'nin fiilin tesir etmesi yani müessir niteliğine haiz olmasını bu kudretin bir eser meydana getirmesi olarak anladığı söylenebilir.

Tesirin anlamı kelâm kitaplarında açık bir şekilde tarif edilmemekle birlikte metinlerdeki bağlamdan anlaşıldığı kadarıyla taalluk ettiği şeyi varlığa getirme olarak nitelenebilir. Mutezile'nin insanın fiilleri yaratma görüşüne karşı çıkılması noktasında vurgulanan kâsib kudretin (kesb eden) fiile taallukunun tesir olması durumunda, temelde itiraz edilen Mutezile'nin bu görüşüne yol açacağı dile getirilir. Cüveynî'nin *Kitâbü'l-İrşâd*'da da belirttiği üzere hem kadîm hem de hâdis kudret müessir kabul edildiğinde iki yaratıcının bir yaratılmışı meydana getirmesi durumu ortaya çıkar.²⁵⁵

Buradan yola çıkarak tesirin bir eser meydana getirme anlamında kullanıldığından ve bunun bir nevinin de yaratma şeklinde olduğundan söz edilebilir. Buna binaen insanın kudretinin müessir olması iddiasının bu kudrete yaratmanın isnat edilmesi anlamı taşır.

Cüveynî, en son eserlerinden olan *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye*'de²⁵⁶ insan fiillerine dair farklı bir görüş beyan eder. Kulun fiilinden sorumlu olmasının kudretinin tesiri olmadan tahakkuk edemeyeceğini söyleyen Cüveynî, hâdis kudretin müessir olmaması durumunda insan ile fiil ilişkisinin bir cisimle o cismin renginin sarı olması şekline dönüşeceğini söyler. Ancak bir yaratılmışın iki kudretle meydana gelemeyeceğini de ifade eder ve Mutezile'nin ifade ettiği gibi kulun fiilini kendisinin yaratmasını da kabul etmez. Cüveynî, Allah'ın kudretinin bizzat fiili yaratmadığı, ilâhi kudretin insandaki hâdis kudreti yaratmaya taalluk ettiğini söyler. Bu anlamda fiil için gerekli hâdis kudreti yaratması açısından Allah her şeyin yaratıcı olurken fiil de kulun kudretinin tesiri ile vâki' olur. Hâdis kudret Allah'ın yaratmasına dayanır, makdûr ise bu hâdis kudrete dayandığı için aslında Allah'ın yaratmasına muhtaçtır, ayrıca Allah Teâlâ'nın bu makdûru takdir etmesi, varlığını devam ettirmesi ve bunun için gerekli kudreti yaratması açısından ona izafe edilir.²⁵⁷

Cüveynî, insanın ihtiyârî fiilinde Allah'ın takdir ve irade etmesinin fiil için gerekli hâdis kudret üzerinden gerçekleştiğini iddia eder ve fiilin hâdis kudretin taalluku ile vâki' olduğunu savunur. *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye* eserinin telif tarihi itibariyle diğer eserlerinde daha geç bir döneme denk gelmesi, onun burada ulaştığı son düşüncelerini aktardığı kanaatini husule getirir. Ancak Cüveynî'nin görüşleri kelâm geleneğinde değerlendirilirken kronolojik sıralama dikkate alınmaksızın *Kitâbü'l-İrşâd*'daki

²⁵⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 174.

²⁵⁶ Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, "İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 143.

²⁵⁷ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 1992), 42-47.

görüşlerine itibar edildiği görülür.²⁵⁸ Mamafih Cüveynî'nin en son ulaştığı görüşün kulun kudretinin Allah'ın izni ile fiiline tesir ettiği olduğunu ve bunun İmam Eş'arî'nin kesb görüşüne daha uygun olduğunu söyleyen âlimler de vardır.²⁵⁹

Eş'arî kelâm geleneğinde insan fiillerinde Cüveynî'den sonra önemli bir dönüm noktası Fahreddîn er-Râzî'dir. Râzî, Cüveynî'nin insandaki cüzî kudreti Allah'ın yaratması görüşünü öne çıkararak insanın her ne kadar ihtiyar sahibi olduğuna dair bir görünümü olsa aslında fiillerinin ıztırârî olduğu görüşünü ortaya koymuştur. Râzî, insanın ihtiyârî fiili olamayacağını, çünkü ihtiyârın fiili terk etmenin mümkün olması anlamını içerdiğini ve bu terki gerçekleştiren müreccihin kul olamayacağını delillendirir. Bunun neticesinde kulun bütün fiillerinin ıztırârî olduğunu söyleyen Râzî, kendisinden sonra gelen kelâm geleneği üzerinde bu görüşü ile oldukça etkili olmuş ve gerek ortaya koyduğu argümanlara yönelik eleştiriler gerekse bu eleştirilere yönelik cevapların yer aldığı hacimli bir külliyyatın oluşmasına yol açmıştır. Sadruşşerîa'nın *et-Tavzîh*'te Râzî'nin görüşünü çürütmek için ortaya koyduğu mukaddimât-ı erbaa ve buna yazılan haşiyeler, insanın ihtiyârî fiillerinin imkânı, sorumluluk ve hüsün-kubuh meselelerinin tartışıldığı önemli literatür geleneğidir.

Râzî'nin insanın ihtiyârî fiili olmadığına dair görüşü kendisinden sonra gelen âlimler arasında kabul görse de onun bu tavrının bağlı olduğu Eş'arî geleneğinin temel düşüncesinden ayrıldığı yönünde eleştiriler almıştır.²⁶⁰ Müteahhir dönemde İcî, Tefâtânî, Cürcânî gibi âlimler Râzî'nin görüşünü takip ederek insanın kudretinin fiilde müessir olmadığını söylemişler, ihtiyârî fiilin kudretin ihtiyara eklenmiş varlığı olmasıyla zorunlu fiilden ayrıldığını ifade ederek zorunlu fiilde kudretin var olmadığını ifade etmişlerdir.²⁶¹

²⁵⁸ Teftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 2011, 3: 165.

²⁵⁹ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *el-İstibsâr fi't-tehaddüs 'ani'l-cebri ve'l-ihtiyâr* (Kahire: Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, t.y.), 31.

²⁶⁰ Muhammed Zâhid el-Kevserî, Eş'arî geleneğinde insan fiillerine dair zikredilen görüşleri incelerken mütekaddim dönemde Allah'ın izni ile kulun kudretinin müessir olduğuna dair beyanların bulunduğu zikreder. İbn Asâkir'in ifade ettiği üzere İmam Eş'arî'nin el-İbâne isimli eserinde kesb ile ilgili görüşlerinin aslında Allah'ın izni ile kulun kudretinin müessir olması yönündedir. Cüveynî'nin de el-Akîdetü'n-nizâmiyye'de serdettiği görüş bu minvalde olup ihtiyârî fiillerin kabul edildiğini belirtmiş ve cebir görüşünün Fahreddîn er-Râzî'ye değin bu geleneğe vârid olmadığını beyan etmiştir. Râzî'nin Eş'arî mezhebinde görüşlerine itibar edilen âlimlerden olmadığını söylemiştir. Müteahhir dönem Eş'arî âlimlerden filozofların görüşlerine itibar eden âlimlerin İmam Eş'arî'ye cebir görüşünü isnat ettiklerini zikreden Kevserî mütekaddim dönemde böyle bir eğilimin olmadığını ifade eder. Nitekim Kevserî'nin bu iddiasını Beyzâvî, Tefâtânî gibi birçok âlimde görmek mümkündür. el-Kevserî, *el-İstibsâr fi't-tehaddüs 'ani'l-cebri ve'l-ihtiyâr*, 21-22; Teftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 2011, 3: 193-194; Beyzâvî Kâdî, *Tavâli'u'l-envâr*, trc. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 211.

²⁶¹ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1997, 3: 214; Teftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 2011, 3: 193.

İbrâhim el-Kûrânî, tevârüs ettiği bu geleneği tahkik ederek İmam Eş‘arî’nin eserlerinde beyan ettiği görüşlerini esas kabul edip ona dönmeyi amaç edinmiş ve bu görüşü devam ettiren âlimlere atıfta bulunarak *Meslekü’s-sedâd* risalesinde savunduğu görüşün fikrî temellerini açıklamıştır. Kesb fiilinin mastar anlamıyla bir şeyi vukua getirmek olduğunu söyleyen Kûrânî, kesbin her ne kadar şer‘î bir hakikat haline gelse de lugavi anlamında tamamen bağımsız olmadığını ifade eder.²⁶² Bu minvalde Kûrânî, insan kudretinin fiili ikasında müessir olmasının kesbin manası ile ilişkili olduğunu söyleyerek tesir niteliğinin kesb kelimesinin delaletinden ortaya çıktığını zikreder. Kûrânî’ye göre kesbin tanımı insanın, müstakil (bağımsız) olmaksızın Allah’ın izni dahilinde fiile tesir eden hâdis kudretle fiili tahsil etmesidir. Onun kulun kudretinin fiilde müessir olduğuna dair iddiasında kudretin müstakil olmasını reddetmesi, Mutezile’nin görüşünden ayrıldığı hususa işaret eder.²⁶³ Kûrânî, her ne kadar hâdis kudretin fiile tesir ettiğini öne sürse de hâdis kudretin Allah’a dayanması sebebiyle insanın ilahi irade ve kudrete mugayir herhangi bir tasarrufta bulunamayacağını vurgular. Cüveynî’de de görüldüğü üzere Allah’tan başka yaratıcı olmaması ve bütün her şeyin onun iradesine uygun olarak meydana gelmesi gibi temel ilkeleri müsellemler olarak kabul eden Kûrânî, bununla birlikte insanın ihtiyari fiiline hâdis kudretin tesir ettiğini söyler.

Hâdis kudretin müessir olması görüşünün İslâm düşünce geleneğinde İmam Eş‘arî’nin *el-İbâne*’deki ifadelerine dayandıran Kûrânî, bu eserin onun en geç telif ettiği eserlerden olması sebebiyle aynı zamanda muteber görüşü olduğunu da dile getirir.²⁶⁴ Bu anlamda Eş‘arî geleneğinin temelinde müessir hâdis kudret düşüncesinin bulunduğunu söyler ve bu düşüncesine delil olarak İbn Asâkir’in de İmam Eş‘arî bu minvalde görüş benimsediğine dair ifadelerini nakleder.²⁶⁵ Müteahhir dönem Eş‘arî âlimlerde, kesbin hâdis kudretin fiile tesir etmeksizin ona iktirân etmesi (fiille birlikte bulunması) anlamının şöhret bulmasını eleştiren Kûrânî, bunun cebir ve tefviz²⁶⁶ arasındaki orta yol

²⁶² Şer‘î hakikatlerin lugavî anlamlarıyla ilgili ilişkisine dair tartışmalar için İmam Rabbanî Çelik, “Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Müttekellim ve Hanefî Usul Geleneğinde Şer‘î Hakikatler Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 38 (2017): 7-43; el-Kûrânî, *Meslekü’s-sedâd*, 5b.

²⁶³ el-Kûrânî, *Meslekü’s-sedâd*, 4a.

²⁶⁴ İmam Eş‘arî’nin eserlerinin kronolojisi için bkz. İrfan Abdülhamîd Fettâh, “Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 447; el-Kûrânî, *Meslekü’s-sedâd*, 17b-18a.

²⁶⁵ el-Kûrânî, *Meslekü’s-sedâd*, 2a-2b; el-Kevserî, *el-İstibsâr fi’t-tehaddüs ‘ani’l-cebri ve’l-ihdiyâr*, 22.

²⁶⁶ Cebir, kulun iradesinin ve kudretinin olmadığını; tefviz ise kulâ mutlak irade ve kudreti nispet eden iki uç yaklaşımı belirtmek için kullanılır. Bu ifadeler ise Hz. Ali’den nakledilen bir rivayete dayanır. Bkz. el-Kûrânî, *Meslekü’s-sedâd*, 4a. Kûrânî ile benzer bir yaklaşım sergileyen Kevserî, Râzî’den sonra felsefenin de etkisiyle Eş‘arî kelâm geleneğine cebri anlayışın hâkim olduğunu ifade etmiştir. Bkz. el-Kevserî, *el-İstibsâr fi’t-tehaddüs ‘ani’l-cebri ve’l-ihdiyâr*, 21-22; Rouayheb de Kûrânî’nin ifadesinde müteahhir dönem Eş‘arîlere dikkat çekerek müteahhir dönemin bu şekilde olmadığını ve

olmadığını belirtmiştir. Çünkü hâdis kudretin mukârin olması görüşü tahkik edildiğinde kudretin varlığının kabul edilmemesiyle müessir olmayan kudretin ispat edilmesi arasında fark olmadığı görülür. Kûrânî, her iki düşüncede de fiilin insanın kudretiyle ortaya çıkmadığı için aslında aynı neticeyi ortaya çıkaracağını söyler. Bundan dolayı hâdis kudretin müessir olup müstakil (bağımsız) olmaması şeklinde takyit edildiği takdirde cebir ve tefviz arasındaki orta yolun bulunacağını ifade eder. Mukârin kudret görüşünün kabul edilmesi durumunda istaatten de söz edilemeyeceğini söyleyen Kûrânî, Kur'an-ı Kerîm ve sünnetteki açık naslarla bunun çelişeceğini zikreder.²⁶⁷ Buna göre hâdis kudretin müessir olmasının öncelikli delili dini naslardır ve ilk dönem âlimlerin de görüşlerinin bu doğrultuda olması da bunu teyit eder.

Allah'tan başka yaratıcı olmaması ile kulun kudretinin müessir olması arasındaki ilişkiyi hâdis kudretin Allah tarafından yaratılması ile irtibatlandıran Kûrânî, her ne kadar insanın kudretinin müessir olduğunu söylese de onun fiilini yarattığını ifade etmemiştir. Fiilin hâdis kudretle tahsil edildiğini ve onunla ortaya çıktığını ifade etse de fiilin kudrete konu olması açısından insana, yaratılmış olması açısından da Allah'a nispet edilmesi gerektiğini belirtir.²⁶⁸ Allah'ın insanda gerekli kudreti yaratmak suretiyle fiili yarattığını söyleyen Kûrânî, insanın bu kudretle fiili ortaya çıkardığına dikkat çeker. “Allah sizi de yaptığımız şeyleri de yaratmıştır.”²⁶⁹ ayetinde yaratmanın Allah'a, fiili işlemenin kula nispet edilmesini delil getirerek görüşünü temellendirir. Mutezile'nin kulun fiiline dair görüşlerine yönelik eleştirilerin hâdis kudretin müstakil olarak fiili icat etmesine yönelik olduğunu, Allah'ın meşiet ve kudretine tâbî olan insan iradesi ve müessir kudretinin bu eleştirilere konu olamayacağını söyler.²⁷⁰

Kûrânî'nin açıklamaları genel olarak incelendiğinde insan kudretinin müessir olmasından kudretin kendisinden kaynaklanmayan ve Allah'ın ona verdiği izinle tasarrufta bulunmaya yönelik taallukunu kast ettiği görülür. Masa yahut kapı yapan insan örneği üzerinden mesele açıklanacak olursa bu kimse masanın veya kapının malzemesi olan tahtayı yoktan meydana getirmez, kendisine verilen malzemeleri işleyerek yeni bir ürün ortaya çıkarır. Kûrânî'ye göre insan kudretinin müessir olması da bu şekildedir. Allah fiil için gerekli irade, kudret, kuvvet gibi şartları yaratır, insan da bunları kullanarak fiilini varlığa getirir. Bu bağlamda insan fiilini bizzat yaratmamış olup kendisinde yaratılan kudret ile bunu gerçekleştirir, ancak bütün bunları Allah'ın

kendisinin de müteahhir dönemdeki âlimlerden ayrıldığını ifade ettiğine dikkat çekmiştir. al-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, 298.

²⁶⁷ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 19a.

²⁶⁸ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 6b.

²⁶⁹ Saffât 37/96

²⁷⁰ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 7b.

yaratması nedeniyle esas yaratıcının Hak Teâlâ olması ilkesi de korunmuş olur. Ayrıca kuldaki kudretin Allah tarafından yaratılması aslında insan fiilinin meydana gelmesinin ilahî meşiet ve iradeye tevakkuf etmesine neden olur. Böylece dini naslarda da belirtildiği üzere hem Allah'ın mutlak yaratıcı olmasını hem de insanın ihtiyârî fiilinin kendisine nispetini aynı anda ispatlar.

Kûrânî'nin İmam Eş'arî'nin kulun kudretinin müessir olduğuna dair görüşünü İbn Asâkir'e dayandırarak bu düşüncenin müteahhir dönem Eş'arî âlimler tarafından yanlış anlaşıldığını dile getirir.²⁷¹ Nitekim bu hususta Cüveynî'ye dikket çeken Kûrânî, onun taklîd düzeyindeyken mukârin kudreti kabul ettiğini, ancak meseleyi tahkik ettikten sonra görüşlerini değiştirdiğini zikreder. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*'de selef akidesinin kulun kudretinin fiilinde müessir olmadığına dair ifadesini daha geç tarihte telif ettiği *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*'de tadil ederek hâdis kudretin tesirini savunmuştur.²⁷² Telif tarihi olarak daha geç dönemde kaleme aldığı eserinin Cüveynî'den yapılan nakillerde kullanılması gerektiğini ifade eden Kûrânî, İbn Kayyim'in, *Şifâü'l-'alil*'de onun bu son görüşüne itibar ettiğini ve bununla insan fiilleri konusunda doğru yolu bulduğuna dair ifadelerini zikreder.²⁷³

Kûrânî, hâdis kudretin müessir olması görüşünü aklî ve naklî açıdan ispatlarken temelde şu kabulleri ifade eder. Bunlardan ilki Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde insana istitaat ve kudretin nispet edilmesinden dolayı bunların insandan nefyedilmesinin dinî düşünceye aykırı olmasıdır.²⁷⁴ İkincisi teklifin temellendirilmesi için şart olan insanın kudretinin fiilinde etkili olması gerekir. Üçüncüsü Allah'tan başka yaratıcı olmamakla birlikte onun izni çerçevesinde insanın fiilini yaratması tevhide zarar vermez, bilakis tevhid-i ef'âl düşüncesi uyumludur.²⁷⁵

²⁷¹ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 2a,4b.

²⁷² el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 26b.

²⁷³ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 28b.

²⁷⁴ Kûrânî kudret ve istitaatın yer aldığı ayetleri değerlendirirken sıklıkla Kâdî Beyzâvî'nin tefsirine başvurur. Beyzâvî'nin ayetlere getirdiği açıklamaların kulun kudretinin varlığına ve müessir olduğuna delâlet ettiğini kabul eder. "Onun kazandığı (kesb ettiği) iyilik kendi yararına (iktisâb ettiği) kötülük de kendi zararınadır" ayetinde Beyzâvî'nin kesb ve iktisâbı açıklarken bunların manasının fiili tahsil etmeye delalet ettiğini söylemesine dikkat çekerek tahsilin ancak tesir ile gerçekleşeceğini söyler. Kûrânî, Beyzâvî'nin tahsil ile kast ettiği manayı açıklarken, İbnü'l-Hümâm'ın yok olanı varlığa getirme olarak tanımını esas alır ve bunun icad yani yaratma anlamına geldiğini söyler. Ancak Kûrânî'nin Beyzâvî'yi değerlendirirken tefsirindeki görüşlerinden faydalanarak hâdis kudretin fiile tesir ettiğine delâlet ettiğini ifade etse onun kelâm kitabında Râzî'nin yolundan giderek mukârin kudret görüşüne meyiletmesini gözden kaçırmıştır. Kur'an-ı Kerim'de kudret ile ilgili ayetlerin açıklanmasında Beyzâvî her ne kadar hâdis kudretin var olduğuna işaret eden ifadeler kullansa da Tavâli'u'l-envâr'da fiilin Allah'ın kudreti ile vâkî' olduğunu, kulun fiili işlemeye kesin karar verdiğinde Allah'ın o fiili yarattığını dile getirir. Bu bağlamda Beyzâvî, insanın kudretinin fiile tesir ettiği kabul etmez, ihtiyâr ve kesin karar olduğunda Allah'ın o fiili yaratır ve hâdis kudret müessir olmaz. el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 6b; Kâdî, *Tavâli'u'l-envâr*, 211.

²⁷⁵ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 24b.

Kûrânî, insanın kudretiyle fiili tahsil ettiğini ve İbnü'l-Hümâm'dan nakille tahsilin îcâd anlamına geldiğini söylese de fiilin Allah'ın halk ettiğini birçok defa vurgulamıştır.²⁷⁶ Bununla birlikte kulun Allah'ın kendisinde yarattığı hâdis kudretle ve onun izniyle fiilini icad ettiğini de ifade etmiştir.²⁷⁷ Kûrânî, "halk" yani yaratma fiilini insanın kudretiyle fiilini var etmesinde kullanmama sebebi olarak hâdis kudretin müstakil olması izlenimi doğurduğu ile gerekçelendirir. Bundan dolayı "îcâd", "tesir" ve "îkâ/vukû" gibi fiilleri "halk" fiili ile neredeyse aynı anlama gelecek şekilde kullandığı görülür.²⁷⁸ Kûrânî insanın kudretiyle ihtiyârî fiilini yarattığını söylemekle birlikte Mutezile, hem insan hem de Allah için "halk" fiilini kullandığı için onlardan ayrı olduğunu vurgulamak için benzer anlama gelen başka fiillerle meseleyi izah etmeyi tercih eder.

İnsanın kesb ettiği fiilin Allah'ın mahluku olduğunun kabul edilmesiyle birlikte kulun hâdis kudreti ile fiili icad etmesi arasındaki zâhiri çelişki Kûrânî'nin risalenin başında beyan ettiği tevhid-i ef'âl görüşüyle giderilir. Buna göre kulun kudreti ile Allah'ın kudreti arasında daima bir ilişki olması ve bütün yetkinliklerin Allah'a râci olması, hâdis kudretin onun kudretinin bir taayyünü olduğunu ortaya çıkarır. Bundan dolayı insandaki kudretin asıl itibariyle ilahi kudretin bir görünümü olması, onun taallukuyla ortaya çıkan şeylerin asıl itibariyle ilahi kudretin taalluku neticesinde meydana geldiği söylenebilir. Çünkü Kûrânî'ye kudret tek ve kadimdir, taayyünler cihetinden çoğalmıştır. Bundan dolayı fiil her ne kadar kulun icadı ile ortaya çıksa kudretin tek ve kadîm olmasından dolayı aslında fiili Allah yaratmış olur.²⁷⁹

Kûrânî, insanın ihtiyârî fiili ile ilişkisini kudreti merkeze alarak açıklamaya çalışmış ve bu hususta daha eklektik bir tavırla meseleye yaklaşmıştır. İnsan fiillerinde müteahhir dönem Eş'arî kelâmcıların benimsediği illet teorisini reddederek ilk dönemdeki vesileci yaklaşımı ön plana çıkaran Kûrânî²⁸⁰, bunu vahdet-i vücûd düşüncesi ile uyumlu hâle getirmeye çalışmıştır. İnsanın müessir hâdis kudret ile Allah'ın fiili yaratmasını ifade ederken aslında sebepler var olduğunda değil sebepler ile fiilin varlığa getirilmesini kast eder. Ayrıca Allah'ın hikmetinin sebeplerde ortaya çıktığını ifade ederek bunun kevnî

²⁷⁶ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 5b.

²⁷⁷ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 7b.

²⁷⁸ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 18a.

²⁷⁹ Nablûsî, Kûrânî'nin müessir kudret görüşünün vahdet-i vücûd düşüncesi içerisinde açıklanamayacağını söyler. Nablûsî'nin bu husustaki eleştirisinin temelinde hâdis kudretin kadîm kudretin taayyünü kabul edilmesi durumunda hâdis kudrete tesirin nispet edilmesinin ancak mecâzî anlamda olacağını söyler. Ancak Kûrânî'nin müessir kudreti özellikle sorumlulukla irtibatlandırmasından dolayı hakîkî anlamı kast ettiğini ve bundan dolayı çelişki ortaya çıktığını zikreder. en-Nablûsî, *Tahrîkû silsileti'l-vidâd*, 69-70.

²⁸⁰ al-Rouayheb, "Opening the Gate of Verification", 294-295.

bir durum olarak sebepler ve bunların neticelerinin birbiriyle bağlantılı olduğunu zikreder.²⁸¹ Bundan dolayı mukârin hâdis kudreti görüşünü kabul etmeyen Kûrânî, başta İmam Eş'arî olmak üzere Cüveynî, Gazzâlî gibi âlimlerin de müessir kudreti kabul ettiğini ifade eder. Bununla birlikte İbnü'l-Hümâm, İbn Kayyim el-Cevziyye, İmam Beyhakî, İmam Tahavî gibi farklı ekol ve yaklaşımları benimseyen âlimlerin görüşlerini delil olarak kullanır. Kûrânî'nin tüm bu çabasında ehl-i keşf yani vahdet-i vücûdu benimseyen sûfilerin görüşlerine meşruiyet kazandırmak ve bunu kelâm düşüncesi ile telif etme amacı göze çarpar.²⁸²

Kûrânî'nin *Meslekü's-sedâd*'da belli bir mezhep yahut ekolu ayırımı yapmadan farklı yaklaşımlara sahip âlimlerin görüşlerini bir çatı altında toplayarak hem Eş'arî kelâm geleneği hem de vahdet-i vücûd düşüncesini birbiriyle uyumlu hale getirmeye çalışmıştır. Müessir hâdis kudret ile bütün sıfatların ve fiillerin sadece Allah'ın olmasını birlikte savunmuş, Fahreddîn er-Râzî ile İmam Senûsî gibi mantık ve felsefe diliyle kelâm geleneğini ele alan âlimlerin yolundan ayrılmıştır. Onun bu mezhepler üstü tavrı yaşadığı dönemdeki âlimlerin tepkisini çekmiş, ilmî düşüncenin geldiği noktayı göz ardı ederek geleneğe dönme çabası ve görüşlerinin belli bir düşünce sistemine uymamasından dolayı eleştiriler almıştır.²⁸³

2.2. Sorumluluk ve İnsan Kudreti

İnsanın ihtiyârî fiilleri ile ilişkisinin tespit edilmesi, teklifin temellendirilmesi hususunda İslâm düşünce tarihinde temel bir mesele olmuştur. Kur'an-ı Kerîm ve hadislerde insanın yaptıklarında sorumlu olduğu ve ahirette sevab ile ikâbın dünya hayatındaki fiilleriyle bağlantılı olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca bu naslarda insana irade, kudret ve istitaatın nispet edilmesi, ihtiyârî fiilinde bir tasarrufu bulunduğu delalet ederken bunun nasıl olduğu açıklanmamıştır. Bu sebeple İslâm düşünce geleneğinde insanın ihtiyârî fiilin hangi aşamasında sorumluluğunun ortaya çıktığına dair ihtilafın ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Kûrânî, insanın kudreti ile fiil arasındaki ilişkiyi açıklarken teklifi temellendirmek ve izah etme amacı güder. Bununla birlikte insanın mükellef olması için gereken şartlara da değinerek insanın sorumluluğunun nerede başlayıp nerede nihayete erdiği belirlemeye çalışır. Ona göre teklifin ilk şartı Allah'ın emir ve nehiyelerinin insanlara ulaşmasıdır. Bu anlamıyla insanın sorumluluğu fiilden önce ortaya çıkar. Yani insana ilahi hitap ulaştığında kendisinden talep edileni yapmakla sorumludur ve bundan önce

²⁸¹ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 10b.

²⁸² el-Kûrânî, *İmdâdü zevi'l-isti'dâd li sülûki mesleki's-sedâd*, 110a.

²⁸³ en-Nablusî, *Tahrîkû silsileti'l-vidâd*, 63.

sorumluluğu başlamaz. Bu hususta beş vakit namazın İsrâ gecesinde farz olmasını örnek veren Kûrânî, Müslümanların bu emir kendilerine tebliğ edilinceye kadar namazla mükellef olmadığını söylemiştir.²⁸⁴ Ancak insanın bu şekilde fiilden önce mükellef olması, kendisine sorumluluğunun bildirilmesi anlamındadır. Kûrânî'ye göre mükellefiyet esas olarak kesinleştirilmiş iradeyle kendisinde yaratılan kudret ile birlikte ortaya çıkar.

Kûrânî, insanın fiillerinden sorumlu olabilmesi için en temel şartın kudret olduğunu ifade etmiştir. Ancak bu kudretin belli vasıfları taşıması durumunda mükellefiyetin sıhhatinin ispatlanabileceğini söylemiştir. Kûrânî'nin zikrettiği bu vasıflardan ilki kudretin müessir olmasıdır.²⁸⁵ Önceki başlıkta izah edildiği üzere Kûrânî tesiri, fiili meydana getirme anlamında kullanır. Bu bağlamda Kûrânî, sorumluluğun, insanın fiili var etmesiyle alakalı olduğunu söylemiştir. Nitekim kudretin fiilin varlığa gelmesinde etkili olmadığı kabul edildiğinde insanın fiilin mahalli konumuna indirgenmesi gerekir. Bu durumda fiil ile insan arasındaki ilişki bir cisim ile onun rengi arasındaki ilişkiden farklı olmaz.²⁸⁶ Bu cisim renginden dolayı sorumlu tutulamayacağı gibi insanın da fiilinden dolayı mükellef olması bu yolla açıklanamaz.

Kûrânî, teklifin tahakkuk etmesi için kudretin müessir olduğunu iddia etmekle birlikte bu tesir bağımsız ve kendi kendine yeterli değil, Allah'ın izni ile tasarrufta bulunan ve ona muhtaç bir kudret olduğunu ifade etmiştir.²⁸⁷ Bu kayıtlar ile Mutezile'den ayrılan Kûrânî, onlara göre kulun fiilinden sorumlu olması için kudretinin müstakil olması ve fiilini yaratması gerektiğini söylemiştir.²⁸⁸ İnsanın mükellef olması ile fiilini yaratmasında müstakil olması arasında bir zorunluluk ilişkisi olmadığını ifade ederek insanda fiili işlemek için yeterli kudret ve iradenin bulunmasının sorumluluk için yeterli olduğunu dile getirir. Bu kudretin bağımsız olmaması durumunda da sorumluluğun gerçekleşeceğini vurgulayan Kûrânî, ayet ve hâdislerdeki geçen ifadelerin her şeyin Allah'ın iradesinde olmasının müstakil olmayan kudrete delâlet ettiğini zikreder.²⁸⁹

Kûrânî, kudretin iki anlama delâlet ettiğini söyleyerek bunlardan ilkinin insanda fiil yapma imkânı ve potansiyeli anlamına gelen güç olduğunu söyler. İkinci manada ise kesinleştirilmiş irade ile fiilin ortaya çıkması için gerekli şartları taşıyan ve fiile tesir eden kudret kast edilir. Kûrânî'ye göre ilk anlamıyla kudret, teklifin sıhhat şartı olsa da

²⁸⁴ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 15a.

²⁸⁵ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 15b.

²⁸⁶ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 44.

²⁸⁷ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 15b.

²⁸⁸ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 4a.

²⁸⁹ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 7b-8a.

fiili meydana getiren kudret olmadıkça teklifi ortaya çıkaran şart sağlanmaz. Bundan dolayı insanın sorumlu olması için en temel şart fiili varlığa getiren kudretin olmasıdır. Kûrânî, müessir kudretin sorumluluğunun sahih olması için gerekli olan şart olduğunu emir ve nehyin bizzat fiile yönelik olması ile ispatlar. Nitekim Eş'arî gelenekte insanın fiilinden sorumlu olabilmesi için onu kesb etmesinin yeterli olacağı ifade edilmiştir. Bununla birlikte Mutezile, insanın fiillerinden sorumlu olması için bizzat fiilini yaratması gerektiğini savunmuştur. Çünkü fiile mahal olan insanın esasında fail olamayacağı ile meseleyi gerekçelendirmiştir. Bu hususta Mutezile'ye yakın bir tavır sergileyen Kûrânî, insanın mükellef olduğu fiilin meydana getirme hususunda sorumlu olduğunu belirterek ancak tesir ile bunun gerçekleşeceğini söylemiştir. Nitekim insanın irade ve kudretinin mukârin kabul edilmesi durumunda ihtiyârî fiili yaratan Allah olacaktır. Bu takdirde fiil yaratıcısına nispet edileceği için insan Allah'ın fiilinden sorumlu olacaktır. Bu ihtimalin geçersiz olduğunu ifade eden Kûrânî, böyle bir fiilin insanın kudretine konu olmadığı için sorumluluk alanına girmeyeceğini söyler.²⁹⁰

Kûrânî'nin sorumluluk için müessir kudretin gerekli olduğuna dair bir diğer delili fiilleri gerçekleştirmedeki zorluk ve kolaylığın değişkenliğine dayanır. Buna göre bütün fiilleri Allah'ın yarattığı kabul edildiğinde mukârin kudrete göre her bir fiilin aynı zorluk derecesinde olması gerekir. Bundan dolayı insanın en zor yahut en kolay işle sorumlu tutulmasının anlamsız olacağını belirten Kûrânî, bunun naslarda vârid olan ifadelerle de çeliştiğini söyler. Ayrıca insana bazı işlerin zor, bazılarının kolay olmasının bedihi olarak bilindiğini vurgulayarak mukârin kudret ile sorumluluğunun ispatlanamayacağını ifade eder.

İnsanın sorumluluğunun en temel şartının fiili var etmeye yarayan kudret olduğunu söyleyen Kûrânî, bu kudret olduğunda sorumluluğun fiille birlikte sâbit olduğunu ifade eder. Ancak teklifin geçerli olması için öncelikle ilahi hitabın insana ulaşması ve o fiili gerçekleştirmeye elverişli bir yapıda bulunması gerekir. Bu şartları teklifin sıhhat şartları olarak değerlendiren Kûrânî, hâdis kudretin yaratılmasıyla bütün şartların tamamlandığını ifade ederek o anda insanın mükellef olabileceğini vurgular ve fiilden önce mükellef olmasının kabul edilmesi durumunda onun güç yetiremeyeceği bir şeyle yükümlü tutulmasına neticesine ulaşılabileceğini zikreder.

Sorumlulukla ilişkili bir diğer konu fiilin taat ve masiyet yani hasen ve kabih olarak nitelenmesi meselesidir. Ancak bu meseleye *Meslekü's-sedâd* risalesinde fazla değinmeyen Kûrânî, sadece insanın ihtiyârî fiillerini Allah'ın yaratması durumunda taat yahut masiyet olarak vasıflanamayacağını ifade eder. Çünkü bir fiilin taat olması

²⁹⁰ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 29a-29b.

emredilenin yapılması yahut nehyedilenin terk edilmesinde, masiyet olması ise bunun aksinin işlenmesinde ortaya çıkar. Allah fiili yarattığında bu fiil Allah'ın fiili olacağı için bunun taat yahut masiyetle nitelenmesi söz konusu olmaz. Bundan dolayı insanın kudreti fiilin aslında müessir olduğu gibi vasfında da müessir olur.

Kûrânî, kulun kudretinin müessir olması ile sorumluluğun izah edileceğini söylemekle birlikte İmam Malik'in *el-Muvatta*'sından naklettiği bir hadisi açıklarken aslında cebre meyleden bir görüş ortaya koyar. Hz. Musa ile Hz. Âdem arasında bir konuşmadan bahseden kıssada Hz. Âdem'in cennetten yeryüzüne indirilmesine sebep olan fiili işlemeden dolayı Hz. Musa'nın kendisini kınaması üzerine "Ben yaratılmadan bana takdir edilen şeyden dolayı mı beni kınıyorsun?" cevap verir. Bu hadisin insanın sadece kendisi için takdir edilen şeyi işleyeceğine işaret ettiğini söyleyen Kûrânî, insanın iradesinin Allah'ın dilediği şeyi dileyeceğine, kudretinin de kendisine takdir edilenden başkasına tesir edemeyeceğini ifade eder. Hz. Âdem'in cennetten çıkarılmasına sebep olan hatayı işlemede kendi irade ve ihtiyârı ile bu fiili yapmadığını, onun bunda mecbur (muzdarr) olduğunu belirtirken bunun sadece bu olayla sınırlı olduğunu zikreder.²⁹¹ Ancak Kûrânî'nin buradaki delili biraz zayıf kalır. Nitekim bu hadisin sadece Hz. Âdem'i bağlayıcı olması ile ilgili herhangi bir delil bahsetmez ve bu hususta yazdığı risalelerde "kulun Allah'ın meşieti ve izni ile fiilini var kılması" ifadeleriyle savunduğu temel iddiasının aksini ispatlayan kuvvetli bir argüman zikretmiş olur.

Kûrânî'ni, insanın bizzat bir fiili yapmak yahut onu terk etmekle mükellef kıldığını ve bunun tahakkuk etmesi için fiilini kendisinin var etmesi gerektiğini söyler. Bu anlamda Mutezile ile aynı görüşü paylaşmakla birlikte insandaki varlığa getirme kudretinin Allah'tan bağımsız ve onun izni dışında tasarrufta bulunmadığını ifade ederek onlardan ayrıldığını zikreder. Ancak Kûrânî, bu görüşüne binaen teklifi ispat ederken yaptığı açıklamalar yetersiz kalır. Her şeyin Allah'ın izni ve meşietiyle gerçekleştiğini, kulun irade ve kudretinin ilahi kudret ve iradeye tabi olduğunu beyan etmekle birlikte insanın kudretiyle fiili var ettiğini ve var ettiği bu fiilden sorumlu olduğunu söylemesi, kulun fiilindeki etkisi ve ilişkisini belirleme yeterli gelmez. İnsanın fiilini varlığa getirmesi ile sorumluluk yahut ihtiyâr ispat edilmez, çünkü fiilin yapılmasını ve terk edilmesini nihai noktada tayin eden ilahi irade olduğu için mukârin kudret ile müessir kudretin arasında lafzî bir farklılıktan öteye geçmez.

²⁹¹ el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 29a-29b.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İbrâhîm el-Kûrânî, XVII. asır ve sonrasında entelektüel çevreyi eserleri ve görüşleriyle etkileyen önemli bir âlimdir. Onun etkisi, ilmî gündemde tartışılan meseleleri belirlemede olduğu gibi bunların ele alınma yönteminde de görülür. Nitekim İslâm düşüncesindeki belli mezhep yahut ekol içinde düşünmenin sorgulanmasının ve eklektik tavrın gündeme gelmesinin önünü açmıştır. Kûrânî'nin Firavun'un imanı ve Garanik Hadisesi gibi ihtilafı konuları gündeme taşıması yaşadığı dönemde tepki almasına sebep olmuştur. Ayrıca insan fiilleri hususunda belli bir mezhep veya ekolün ortaya koyduğu sistemde görüşlerini ortaya koymayarak daha eklektik bir tavır benimsemesi de çelişki olarak addedilmiştir. Hem eserlerinde yer verdiği konular hem de benimsediği metod aynı dönemde yaşayan âlimler tarafından mübtedi' olarak itham edilmesine yol açmıştır.

Kûrânî'nin insan fiilleri meselesinde yazdığı ilk risalesi *Meslekü's-sedâd*'dır. Bu risalede daha ziyade kelâm kitaplarına atıfta bulunarak ele aldığı kudret konusunu vahdet-i vücud geleneğinin âlem tasavvuru ile uzlaştırmaya çalışır. Ancak bu risalede ortaya koyduğu düşüncelerin Ehl-i sünnet'in esas görüşü olduğunu söylemesi ve müteahhir dönem kelâm geleneğini eleştirmesi, Kuzey Afrika'da Senûsî geleneğe bağlı olan Eş'arî âlimlerin tepkisini çekmiş ve Kûrânî'nin görüşlerini eleştiren risaleler kaleme almışlardır. Bu âlimlerin yazdığı reddiyelere karşı *İmdâdü zevi'l-isti'dâd* yazmak suretiyle kendisine yönelik eleştirilere cevap veren Kûrânî, ilk risaleden farklı olarak Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'nin *el-Fütûhât*'ına sıklıkla atıf yaparak bu risalede sarahaten zikretmediği vahdet-i vücuda dair görüşlerini öne çıkarmıştır. *Meslekü's-sedâd*'da tevhid-i ef'âl ve tevhid-i sıfât kavramları etrafında meseleyi ele alırken bu görüşün kime ait olduğunu açık bir şekilde zikretmemiştir. Bununla birlikte yazdığı ikinci risalede ehl-i zâhir ve ehl-i bâtına uygun bir şekilde meseleyi ele alacağını ifade eden Kûrânî, bizzat sufîlerden nakillerde bulunmuştur.

Kûrânî, *Meslekü's-sedâd* risalesinde, vahdet-i vücûd düşüncesini savunmakla birlikte esas olarak bu gelenek ile kelâmı birbiriyle uzlaştırmaya çalışmıştır. Kûrânî, insan fiillerine dair yazdığı risalelerinde vahdet-i vücuda meşruiyet kazandırmak için kelâmî meselelerin vahdet-i vücûd zemininde açıklanabileceğini ve bu iki metafizik düşüncenin birbirine muvafık olduğunu ispata girişmiştir. Bu tavır ise hem kelâm hem de tasavvuf geleneğinden âlimlerin tepkisine yol açmış ve her düşüncenin kendi sistemi içinde değerlendirilmesi yönünde eleştiriler almıştır.

İslâm düşünce geleneğinde Kûrânî'nin düşünce metodunun klasik tahkik tavrından farklı olduğu görülür. Muhakkik âlimler birden fazla geleneği uzlaştırmaktan ziyade

hakikate ulaşmak için meselelerin argümanlarını yeniden tartışarak zayıf argümanları elemeye ve yerine daha güçlü argümanlar getirmeye çalışmışlardır. Kûrânî'nin benimsediği yöntemin bundan farklı olduğu ve ilmî geleneğin ulaştığı noktadan devam etmeyerek mütekaddimûn kelâm düşüncesini öne çıkardığı eserlerinde açıkça görülmektedir. Felsefe-mantık dilinin hâkim olduğu eserlerde izlenen yöntemden farklı olarak argümanlar üzerinden tartışmalara girmeyerek vahdet-i vücûd ile klasik dönem Eş'arî kelâmını ortak bir zeminde telif etme amacı gütmüştür.

Kûrânî'nin temel iddiası olan müessir kudret görüşüyle ilk dönem kelâm eserlerinde benimsenen vesileciliğe dönmesi, bunun vahdet-i vücûdun âlem tasavvuruna daha uygun olması ile açıklanabilir. Nitekim vahdet-i vücûdda benimsenen teceddüd-i emsâl görüşü ile arazların sürekli olarak yaratılmasına binaen âlemdeki devamlılığın açıklanması ile sebepler üzerinde fiillerin izah edildiği kelâm düşüncesini uzlaştırmak daha kolaydır. Bundan dolayı Kûrânî İmam Eş'arî, Cüveynî ve Gazzâlî gibi âlimlerin görüşlerini öne çıkarmış ve müteahhir Eş'arî âlimlerin illet fikrine binaen ortaya koydukları insan fiilleri düşüncesini eleştirmiştir.

Meslekü's-sedâd risalesi muhtevâ açısından incelendiğinde gerek atıf yapılan kaynaklar gerekse yöntem açısından düşünce geleneği içerisinde farklı bir noktada durur. Bundan dolayı bu risale, etrafında şekillenen literatür ile birlikte incelendiğinde, entelektüel tarihin meseleler üzerinde inşa edildiği meseleler ve bu inşa hususunda önemli bilgiler sunar. Ayrıca bu eser ve buna yazılan reddiyeler bu dönemdeki âlimlerin birbiriyle etkileşimlerinin oldukça canlı olduğu ve eleştiri literatürünün gelişmiş olduğuna da delalet eder. Bu dönemde telif edilen eserlerin İslâm coğrafyasında kısa sürede yaygınlaşması dikkat çeken bir diğer husustur. Nitekim Kûrânî hayattayken eserleri Kuzey Afrika, Şam, İstanbul gibi merkezlere ulaşmıştır.

Kûrânî'nin özellikle Malezya ve Endonezya'dan öğrencilerinin olması, onun görüşlerinin bu bölgelerde yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. XVIII. yüzyılda ortaya çıkan ihyâ hareketi liderlerinden Şah Veliyullah ed-Dihlevî, Medine'ye gelmiş, İbrâhîm el-Kûrânî'nin oğlu Ebû Tâhir'den ders aldığını ve ilmî ve tasavvufî yönden etkilendiğini ifade etmiştir. Bu anlamda Dihlevî'nin fikhî mezhepleri uzlaştırmacı görüşlerinin temelinde Kûrânî'nin etkisi olduğu söylenebilir. Kûrânî'nin *Meslekü's-sedâd*'da benimsediği uzlaştırmacı tavrı ile Dihlevî'nin fikhî mezhepleri uzlaştıran görüşü arasında hem ilmî irtibat hem de yönetsel açıdan ortaklıklar olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu hususun kesin bir şekilde ifade edilebilmesi için daha geniş ve kapsamlı incelemeye ihtiyaç vardır.

İslâm dünyasının modern öncesi dönemde entelektüel tartışmalarını görmek ve bu dönemi anlamlandırmak için *Meslekü's-sedâd* risalesi önemli bir örnektir. Nitekim bu dönemde âlimlerin ilmî tavırları, birbiriyle etkileşimi ve tartışılan meseleler ile bu meseleleri ele alma yöntemi noktasında öne çıkan bu risale, etrafında teşekkül eden literatürle birlikte incelendiğinde ilmî gelenekteki sürekliliği ortaya çıkarma hususunda yardımcı olacaktır. Ayrıca XVIII. yüzyıl ve sonrasında ortaya çıkan fikrî akımların beslendiği kaynaklardan biri olması açısından İbrâhîm el-Kûrânî'nin ilmî mirasının incelenmesi entelektüel tarih yazımına önemli katkılar sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Akkirmanı, Mehmet. *Müntehab-ı irade-i cüziyye risâlesi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1283.
- Alagöz, İmran. *Sufiyye Akaidi Örneği Olarak İbrahim el-Kûrânî'nin "Tenbîhü'l-ukûl" Adlı Eseri*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2003.
- Altun, Hilmi Kemal. *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kaza-Kader Risâleleri ve Taşköprüzâde'nin "Risale fi'l-kazâ ve'l-kader" Adlı Eseri*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Anay, Harun. "Devvânî". *DİA*. 9: 257-262. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- el-Ayyâşî, Ebu Sâlim. *er-Rihletü'l-ayyâşîye*. Thk. Saîd el-Fâzîlî - ve Süleyman el-Kuraşî. Abu Dabi: Dâru's-süveydî, 2006.
- el-'Azamî, Muhammed Mustafa. "Muhammed b. İsmail Buhârî". *TDV DİA*. 6: 368-372. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Bâkılânî, Ebu Bekir. *Kitâbü't-temhîd*. Thk. Richard Joseph McCarthy. Beyrut: Mektebü'ş-şarkıyye, 1957.
- el-Behlevânî, Abdullah b. Musa. *Risâle fi ihtimâlâti'l-vâkı'a fi ef'âli'l-'ibâd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa. 1502.
- Bektaş, İhsan. *Esîrîzâde Abdülbakî Efendi ve İrade-i Cüziyye Risalesi*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Birgivî, Mehmet. *et-Tarîkatü'l-muhammediyye*. Thk. Muhammed Nâzım en-Nedvî. Dimeşk: Dârü'l-kalem, 2011.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Halku ef'âli'l-'ibâd ve'r-red 'ale'l-cehmiyye ve eshâbi't-ta'tîl*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984.
- Bulut, Emrullah. "Katip Çelebi'nin Akli İlimler Merkezli Medrese-İlmiye Eleştirisi ve Modern Tarih Yazıcılığındaki Yeri". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Osmanlı'da Felsefe ve Akli Düşünce*. 8: 833-865. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Bursalı, Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Thk. İsmail Özen. Bursa: Meral Yayınları, 1972.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Envârü't-tenzîl". *DİA*. 11: 260-261. Ankara: TDV Yayınları, 11.
- Ceyhan, Semih. "Tecellî". *DİA*. 40: 241-243. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Cici, Recep. "İbrahim el-Kûrânî". *DİA*. 26: 426-427. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Risale fi mes'eleli'l-kader ve'l-ef'ali'l-ihtiyariyye*. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi. 15 HK 949.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Risale fi tahkiki ef'âli'l-'ibâd*. Süleymaniye Kütüphanesi,

Pertevniyal. 922.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Risâle fi tahkiki ef'âli'l-ibâd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi. 459.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Risâle fi'l-meseleti'l-'adîde fi'l-ef'âli'l-ihyâriyye*. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkıf*. Beyrut: Dâru'l-cil, 1997.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 1992.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-irşâd*. Thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih - ve Tevfîk Alî Vehbe. Kahire: Mektebetü's-sekâfti'd-dîniyye, 2009.

Çelebi, Kâtip. *Mîzanü'l-hakk fi ihtiyâri'l-ahakk*. Ed. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972.

Çelik, İmam Rabbani. “Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütekellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 38 (2017).

Dallal, Ahmad. “İslâmî İhya Düşüncesinin Kaynakları ve Hedefleri: 1750-1850”. *Batı Gözüyle Tecdid İslam Dünyasındaki Tecdid Hareketleri 1700-185*. Ed. Nail Okuyucu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Dallal, Ahmad. “The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850”. *Journal of the American Oriental Society* 113/3 (1993): 341-359. <https://doi.org/10.2307/605385>.

Demirli, Ekrem. “İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Teşbih ve Tenzih Hükümlerinin Birleştirilmesi”. *İslam Araştırmaları Dergisi*. 19 (2008): 25-44.

Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

Demirli, Ekrem. *Sadreddîn Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.

Demirli, Ekrem. “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”. *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016): 1-29.

Demirli, Ekrem. “Vahdet-i Vücûd”. *DİA*. 42: 431-435. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Demirli, Ekrem. “Varlık Olmak Bakımından Varlık” İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”. *İslam Araştırmaları Dergisi*. 18 (2007): 27-48.

Devvânî, Celaleddin. *Risâle-i halk-ı 'amâl*. İstanbul: Dersaadet Matbaası, 1308.

Devvânî, Celaleddin. *Şerhü'l-akâidi'l-adudiyye, (Haşiye-i Gelenbevî içerisinde)*. 1 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1317.

- ed-Dîb, Abdülazîm Mahmûd. “İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî”. *DİA*. 8: 141-144. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- el-Elbistânî, Hayati Ahmed. *Risâle fî Beyani Efâli'l-İbâd*. Ankara Milli Kütüphane, Adana Ötüken İl Halk Kütüphanesi,. 2366.
- el-Eşarî, Ebu'l-Hasen. *el-İbâne*. 1. Bs. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, t.y.
- Fazlıoğlu, İhsan. “Kadıızâde er-Rûmî”. *DİA*. 24: 98-100. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd. “Ebü'l-Hasen el-Eş'arî”. *DİA*. 11: 444-447. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Görgün, Tahsin. “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn”. *İslam Araştırmaları Dergisi*. 17 (2007): 49-78.
- Guillaume, Alfred. “Al-Lum'at al-sanîya fî taḥqîq al-ilqâ' fi-l-umnîya”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 20 (1957): 291-303.
- el-Gümülcevi, Mehmed b. Ahmed. *Risâle-i irâde-i cüziyye*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler. NECTY01742.
- Gürsoy, İsmail Hakkı. “Yusuf el-Makassarî”. 44: 17-19. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Hâdimî, Ebû Saîd el-. *Risâle fî hakkı ef'âli'l-ibâd (Mecmûatü'r-resâil içinde)*. İstanbul. Matbaa-i Âmire: 1302, t.y.
- el-Hâdimî, Ebû Saîd. *Risâletü'l-kaza' ve'l-kader*. İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin. 1267.
- Hodgson, Marshall. *İslam'ın Serüveni III: Ateşli Silah İmparatorlukları ve Modern Devirler*. Trc. İzzet Akyol. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Hodgson, Marshall. *The Venture of Islam III: The Gunpowder Empires and Modern Times*. Chicago: Chicago University Press, 1974.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasen. *Mücerredü makâlâti Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî*. Thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyih. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2005.
- İbn Sina, Ebû Alî el-Hüseyin. *Kitabü'ş-şifâ*. Trc. Ömer Türker - Ekrem Demirli. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. “Osmanlı Bilimi Literatürü”. *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*. Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu. 2: 363-444. İstanbul: IRCICA Yayınları, 1998.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*. Trc. Ruşen Sezer. 22. Bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- İpşirli, Mehmet. “Ahmed Şemseddin Kadızâde”. *DİA*. 24: 96-97. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- el-İsferâinî, İbn İshâk. “Akîdetü'l-İsferâinî”. *Classical Islamic Theology Text and*

- Studies on the Development and History of Kalam Vol. III.* Richard Frank. Aldershot: Ashgate, 2008.
- İskenderoğlu, Muammer. “Fahreddîn er-Râzî’de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Alem Düşüncesi”. *İslam Düşüncesini Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. 473-504. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Johns, A.H. “al-Kūrānī”. *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- Kâdî, Beyzâvî. *Tavâli ‘u’l-envâr*. Trc. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- el-Kâdirî, Muhammed. *Neşrü’l-mesânî*. Thk. Muhammed Muhibbî - ve Ahmed et-Tevfik. Ribat: Mektebetü’t-tâlib, 1986.
- Kahraman, Abdullah. “Tarsûsî Mehmet Efendi”. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Kalaycı, Mehmet - Gür, Eyüp. “18. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Tütünün Sosyo-Kültürel Zeminine Dair Bir Metin: Ebû Sehl Numân Efendi ve Tahtlîlu’d-Duḥān Adlı Risâlesi”. *AÜİFD* 58/1 (t.y.): 1-45.
- Kallek, Cengiz. “İbn Hacer el-Heytemî”. *DİA*. 19: 531-534. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kara, Muhammed. *İbrahim Kûrânî’nin İthâfu’z-Zekî Bi Şerhi’t-tuhfeti’l-mürseleti ile’n-nebî Adlı Eseri*. Yüksek Lisans, Atatürk Üniversitesi, 2013.
- Karlığa, H. Bekir. “Ebû Hâmid el-Gazzâlî (Eserleri)”. *DİA*. 518-530. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Kaya, Mahmut. “Sudûr”. *DİA*. 37: 467-468. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Kaya, Veysel. “Fahreddin er-Râzî’nin Varlık Görüşü”. *İslam Düşüncesini Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. Ed. Osman Demir - Ömer Türker. 453-472. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Kelpetin Arpağuş, Hatice. “Sofyalı Bâlî Efendi’nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A’yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu”. *MÜİFD* 30/1 (2006): 51-88.
- Kemalpaşazade, Şemseddin Ahmed. *Mesâilü’l-ihtilâf beyne’l-Eşâ’ira ve’l-Mâturîdiyye*. Thk. Saîd Fûde. Beyrut: Dâru’z-zehâir, 2015.
- Kemalpaşazade, Şemseddin Ahmed. *Risâle fi’l-cebri ve’l-kader*. Thk. Ahmed Cevdet. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316.
- el-Kevserî, Muhammed Zâhid. *el-İstibsâr fi’t-tehaddüs ’ani’l-cebri ve’l-ihtiyâr*. Kahire: Mektebetü’l-ezheriyye li’t-türâs, t.y.
- Kılıç, Muhammet Fatih. “İbn Sinâ’nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler”. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (2010): 115-134.

- Konevî, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayınları, 2013.
- Köksal, Asım Cüneyd. “Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissî-Şer‘î Fiil Ayrımı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/21 (2010): 1-14.
- Kûrânî, İbrâhîm el-. *Cilâü'l-enzâr bi tahrîri'l-cebri fi'l-ihyâr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli. 3765.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *el-Emem li-ikâzi'l-himem*. 1. Bs. Hayrabad: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Ma‘ârifî'n-nizâmiyye, 1328.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *İmdâdü zevi'l-isti‘dâd li sülûki mesleki's-sedâd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttâb. 1179.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *Matlau'l-cûd (İbrahim Kûrânî'nin Matlau'l-cûd Adlı Eseri içinde)*. Marmara Üniversitesi, 2007.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *Meslekü'l-'itidâl ilâ fehmi âyeti halkı'l'-amâl*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *Meslekü's-sedâd ilâ halkı ef'âli'l-ibâd*. İstanbul Nuruosmaniye Kütüphanesi. 1208.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *Meslekü's-sedâd ilâ halkı ef'âli'l-ibâd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyüddin Carullah Efendi. 2102.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *Nibrâsü'l-inâs bi-ecvibeti suâlâti ehli'l-Fâs*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi. 1453: 71b-84a.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *Risâle fi't-teklîf 'ale'l-meşrebi's-sûfiyye*. Nuruosmaniye Kütüphanesi. 2126.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *Şevâriku'l-envâr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah. 2102.
- Kutluer, İlhan. “İki Çağ Arasında: Kâtip Çelebi'nin Aklî İlimler Vurgusunun Geleneksel ve Güncel Tazammunları”. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: İz Yayınları, 2011.
- Kütahyevî, Ahmed Asım. *Risâle-i irade-i cüziyye*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1285.
- Mertoğlu, Suat. “Suyutî (Kur'an İlimleri)”. *DİA*. 38: 198-201. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Muhibbî, Muhammed. *Hulâsatü'l-eser*. Kahire: Matbaatü'l-vehbiyye, ty.
- Murâdî, Muhammed Halîl el-. *Silkü'd-dürer*. Bulak: Matbaa-i Miriyye, t.y.
- en-Nablusî, Abdulganî. *Tahrîkü silsileti'l-vidâd (Resâilü't-tahkîk ve vesâilü't-tahkîk içinde)*. Thk. Sâmîr Akkâş. Leiden: Brill, 2009.
- en-Nablusî, Abdulganî. *el-Hakikatü ve'l-mecâz*. Thk. Ahmed Abdülmecîd el-Herîdî. Mısır: Heyetü'l-mısriyyeti'l-âmme, 1986.

- en-Nablusî, Abdülganî. *Vesâilü't-tahkîk ve resâilü't-tevfîk*. Thk. Sâmîr Akkâş. Leiden: Brill, 2009.
- Nafî, Basheer M. "Taşawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of İbrâhîm al-Kürânî". *Die Welt des Islams* 42/3 (2002): 307-355.
- en-Nîsârî, Muhammed b. Ali. *Risâle fî hakkı ef'âli'l-'ibâd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı. 1861.
- Numan Efendi, Ebu Sehl. *Risâle fî ef'âli'l-'ibâd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli. 3677.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Düşünce Hayatı". *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*. Ekmeleddin İhsanoğlu. 2: 159-194. İstanbul: IRCICA Yayınları, 1998.
- Onuş, Muhammed Usame. "Bir Osmanlı Âlimi Veliyüddîn Carullah Efendi'nin Terceme-i Hâli". *Osmanlı'da Kitap Kültürü- Carullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*. Ed. Berat Açıl. İstanbul: Nobel Yayınları, 2015.
- Özdiñç, Rıdvan. "Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016).
- Özervarlı, M. Sait. *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Öztekin, Erol. *İbrahim Kûrânî'nin Matlau'l-cûd Adlı Eseri*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Pazarbaşı, Erdoğan. "Vanî Mehmet Efendi". *DİA*. 28: 458-459. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- er-Râzî, Fahreddîn. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*. Thk. Muhammed Muktasî el-Bağdâdî, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-arabî, 1990.
- er-Rizevî, Muhammed b. Hasan. *Hâşiye 'alâ'r-risâle fî ihtimâlâtî'l-vâkıa fî ef'âli'l-'ibâd*. Köprülü Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey. 710.
- al-Rouayheb, Khaled. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Current in the Ottoman Empire and Maghreb*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- al-Rouayheb, Khaled. "Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century". *International Journal of Middle East Studies* 38/2 (2006): 263-281.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mesud. *et-Tavzîh li-keşfi hakâiku't-Tenkîh (et-Telvîh içinde)*. 2 Cilt. İstanbul: Bosnevî el-Hâc Muharrem Efendi Matbaası, t.y.
- Sayılı, Aydın. *The Observatory in Islam and Its Place in the General History of the Observatory*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

- Soysal, Mehmet Fatih. *Ahmed Âsım Efendi'nin İrâde-i Cüziyye Risalesi ve Probleme Yaklaşımı*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2003.
- Taşköprüzâde, Ahmed Efendi. *Şekâiku'n-nu'mâniyye*. Thk. Ahmet Suphi Furat. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, t.y.
- Teftazânî, Sadeddîn. *Şerhu'l-makâsîd*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2011.
- Tehânevî, Muhammed. *Keşşâfü ıstulâhâti'l-fünûn*. Thk. Ali Dehrûc - Abdullah el-Hâlidî - ve George Zeynâtî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde Klasiklerin Oluşumu ve Değişimi". *İslam ve Klasik*. Ed. M. Cüneyt Kaya - Sami Erdem. 367-376. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Türker, Ömer. "Metafizik: Varlık ve Tanrı". *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Uludağ, Süleyman. "A'yân-ı Sâbite". *DİA*. 4: 198-199. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Üçer, İbrahim Halil. "Yazının Ufku, Kayıtların Dili: İslâm Dünyasında Yazı Kültürü ve Carullah Efendi'nin Notları". *Osmanlı'da Kitap Kültürü- Carullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*. Ed. Berat Açıl. İstanbul: Nobel Yayınları, 2015.
- Ünver, Süheyl. *İstanbul Rasathanesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Üzüm, İlyas. "el-İrşâd". *DİA*. 19: 254-255. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Voll, John O. "Hadis Âlimleri ve Tarikatlar: 18. Yüzyıl Haremeyn Uleması ve İslam Dünyasına Etkileri". *Batı Gözüyle Tecdid İslam Dünyasındaki Tecdid Hareketleri 1700-1850*. Ed. Nail Okuyucu. 2014. İstanbul: Klasik Yayınları, t.y.
- Voll, John O. "Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulama Groups in the 18th Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World". *Journal of Asian and African Studies* 15/3-4 (1980): 264-273.
- Voll, John O. "Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madīna". *Die Welt des Islams* 42/1 (2002): 32-39.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıdetü'n-nizâmiyye". *DİA*. 1989.
- Yayla, Mustafa. "Ebû Sâid Hâdimî". t.y.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "Fiil". *DİA*. 13: 59-64. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Yılmaz, Ömer. *İbrahim el-Kûrânî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. 1. Bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Yûsi, Hasen el-. *Resâilü Ebî Alî el-Yûsî*. Mağrib: Dârü's-sekâfe, ty.
- Yüksel, Emrullah. "el-İbâne". *DİA*. 19: 254-255. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Yüksel, Emrullah. “Mehmet Birgivi (929-981/1523-1583)”. *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*. 2 (1977): 175-185.

ÖZGEÇMİŞ

Şerife Nur Çelik, 1993 yılında Almanya’da dünyaya geldi. 2011’de Aksaray Merkez İmam Hatip Lisesi’nden, 2016’da İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi’nden mezun oldu. Aynı yıl Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde yüksek lisans eğitimine başladı. 2017 yılı Şubat ayında Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı’nda araştırma görevlisi olarak başladığı görevine devam etmektedir. Evli ve bir çocuk annesi olan Çelik, Arapça ve İngilizce bilmektedir.