

# Hicazlı Bir Âlimin Diyar-ı Rum ile Entelektüel Etkileşimi

## İbrâhîm el-Kûrânî'nin *Cilâü'l-enzâr* Risalesinde Hanefî-Mâtürîdî Geleneğe Eleştirileri\*

Şerife Nur Çelik\*\*

**Öz:** Sadrüşşeria'nın (ö. 747/1346) Fahrreddin er-Râzi'nin (ö. 606/1210) insanın ihtiyârî fiillerini nefyettiği argümanını çürütmeye çalıştığı ve Hanefî-Mâtürîdî geleneğin bu husustaki prensiplerini nazarı bir dille yeniden temellendirdiği dört mukaddimesi (*muqaddimât-ı erba'*) ile Mehmed Birgivi'nin (ö. 981/1573) bu mukaddimeler üzerinden geliştirdiği açıklamaları, diyar-ı Rum'daki düşünürlerin insan fiilleri ve cüz'î iradeye dair tartışmalarına yön vermiştir. On yedinci yüzyılda Hicaz topraklarında faaliyet gösterip Eş'arî-Ekberî geleneği merkeze alarak ihtiyârî fiillere dair yazdığı eserleriyle bu geleneğin nispeten güçlü olduğu Hicaz, Şam ve Kuzey Afrika'da etki uyandıran İbrâhîm el-Kûrânî (ö. 1101/1690), Hanefî-Mâtürîdî gelenekte Sadrüşşeria ve Birgivi'nin görüşleri etrafında cereyan eden tartışmalara da bigâne kalmamış, bu âlimlerin metinlerini merkeze alarak kaleme aldığı *Cilâü'l-enzâr* risalesiyle o zamana kadar dolaylı ve nispeten zayıf irtibatının olduğu diyar-ı Rum havzasındaki tartışmalara dahil olmuştur. Kûrânî, bu eserle yaşadığı dönemdeki hâkim Hanefî-Mâtürîdî geleneğe yönelik eleştiri ve değerlendirmelerde bulunmuş, bu çerçevede insanın sorumluluğunun cüz'î irade ve ikâ üzerinden ispatlanıp ispatlanamayacağı, hallerin yaratmaya konu olup olmadığı ve iradenin tercihinde bir sebebe bağlı olup olmadığı gibi belli meseleleri ele almıştır. Ayrıca mutlak hürriyet (*tefviz*) ile mutlak zorunluluk (*cebr*) arasındaki orta yolun nasıl tesis edileceği konusuna da yoğunlaşmıştır. Kûrânî'nin diğer ilim havzalarıyla kurduğu irtibatlarda olduğu gibi Hanefî-Mâtürîdî geleneğin eleştirisi üzerinden diyar-ı Rum ile kurduğu ilişkinin aynı zamanda kendisinin eğilim ve mezhepleri uzlaştıran fikirlerine alan açmaya matuf olduğunu iddia eden bu çalışma, zikri geçen risalede yer verilen eleştiri ile değerlendirmelerin ortaya çıkarılmasını ve bunun tarihi-fikri bağlamına yerleştirilmesini amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İhtiyârî fiil, cüz'î irade, ikâ, mukaddimât-ı erba', İbrâhîm el-Kûrânî, Sadrüşşeria, Mehmed Birgivi.

### The Intellectual Interaction of a Hejazi Scholar with the Lands of Rûm: İbrâhîm al-Kûrânî's Criticism of Hanafi-Maturidi Tradition in His Treatise *Cilâ al-anzâr*

**Abstract:** Sadr al-Shari'a (d. 747/1346) tried to refute Fakhr al-Din al-Râzi's (d. 606/1210) argument related to the negation of human's voluntary acts. He justified principles of Hanafi-Maturidi tradition using a theoretical-philosophical language and put forward his "four premises" (*muqaddimât al-arba'*). The proof of *muqaddimât al-arba'* as well as the explanation of Mehmed Birgivi (d. 981/1573) for this proof guided the discussion on free will and human action in the lands of Rûm later on. İbrâhîm al-Kûrânî, an influential Akbarî-Ash'arî scholar in Hejâz, Damascus and North Africa during the seventeenth century, wrote a lot of treatise about human action. With his epistle *Cilâ al-anzâr*, al-Kûrânî also got involved in the discussions about free will and human action in the lands of Rûm. In this work, he analyzed Sadr al-Shari'a's and Birgivi's views on the relevant discussion and aimed at confronting dominant Hanafi-Maturidi tradition in his time. al-Kûrânî discussed the possibility and creation of making acts (*iqâ'*) and predestination of free will in order to prove human responsibility. In addition he searched for a mid-way between absolute freedom (*tafvîdh*) and absolute necessity (*cebr*). This paper aims to contextualize al-Kûrânî's views and criticisms within the related intellectual history. It suggests that al-Kûrânî criticized dominant Hanafi-Maturidi tradition in his time by commenting on the proof of "*muqaddimât al-arba'*" and Birgivi's explanation based on it. By doing so he is attending to open up space for his controversial ideas that reconciliates Islamic sects (*madhhabs*).

**Keywords:** Voluntary act, Particular will, İqâ', Muqaddimât al-arba', İbrâhîm al-Kûrânî, Sadr al-Shari'a, Birgivi.

\* Çalışmanın yazım aşamasında desteklerini esirgemeyen ve baştan sona okuyarak tashih eden eşim İmam Rabbani Çelik'e, teklif ve önerileriyle makaleye katkı sağlayan Doç. Dr. Harun Kuşlu ve Gürzat Kamî'ye müteşekkirim.

\*\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, nurcelik@ibu.edu.tr

## I. Giriş

İnsanın işlediği fiillerle irtibatı ve bu fiillerin ortaya çıkış süreci, İslam düşüncesinin teşekkülünden itibaren tartışılan asli meselelerden biridir. İnsanın sorumluluğunun imkânı ile ahlak tartışmalarından biri olan iyi ve kötünün bilgisi, iradî fiillerin anlamlı olmasına bağlıdır. İradî fiillere ilişkin tutarlı bir açıklama yapılabilmesi ise ancak Allah'ın âlemlerle ilişkisine dair bir çerçeve çizilmesi ve buna uygun kozmoloji görüşünün inşa edilmesi, ayrıca bütün bunların naslardaki ifadelerle çelişmemesiyle mümkün olur. Bu değişkenlerden her birine dair yaklaşımların farklılaşmasına bağlı olarak iradî fiillere dair açıklamalar da çeşitlilik gösterir. Dolayısıyla kelâm, felsefe ve tasavvuf gelenekleri ile bu geleneklerdeki ekoller, insanın iradî fiillerini açıklarken meseleyi farklı cihetleri öne çıkararak ele almışlar, bu da aynı ekole mensup âlimlerin bile farklı görüşler ortaya koymasına yol açmıştır.

Erken dönem Eş'arî kelâmcılarından Bâkılânî (ö. 403/1013), İsferyânî (ö. 418/1027) ve Cüveynî (ö. 478/1085) gibi düşünürler iradî fiilleri açıklarken bazı noktalarda birbirlerinden ayrılmışlardır. Söz konusu âlimler insanın iradî fiillerinin kabulü noktasında hemfikirdir, ancak bu iradî fiillerin ortaya çıkmasında insanın rolü ve insan ile fiil arasındaki ilişkiyi ifade eden kesbin mahiyeti hususunda farklı görüşler serdetmişlerdir.<sup>1</sup> Eş'arî kelâm düşüncesinde en büyük kırılmanın ise klasik sonrası dönemde Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) bu konudaki açıklamasıyla gerçekleştiği söylenebilir. Kurduğu argümanda ilâhî iradenin bir şeyin varlığını veya yokluğunu tercih eden nihai belirleyici olduğu ve insanın iradesiyle bir fiili yapma yahut yapmama seçeneklerinden birini tercih etmesinin mümkün olmadığı sonucuna ulaşmış, erken dönem Eş'arî düşünürleri tarafından ittifakla kabul edilen kesbin de herhangi bir karşılığı olmayan salt bir isimlendirmeden ibaret olduğunu söylemiştir. Bunun neticesinde insanın yaptığı bütün fiillerin ondan zorunluluk (*ıztırâr*) yoluyla ortaya çıktığı sonucuna ulaşmış<sup>2</sup> ve kendisinden sonraki kelâm düşüncesini önemli ölçüde etkilemiştir.

Mâtürîdî kelâm geleneğinin erken dönem temsilcileri ise insanın irade ve kudretinin varlığını ispatlayarak iradî fiillerin kabulünde ittifak etmişlerdir.<sup>3</sup> Ancak

1 Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, thk. Abdurrahman Umeyre, (Beirut: Dâru'l-Cil, 1997), III, 207.

2 Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu'l-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay, (Kum: İntişârütü'-Şerifi'r-Rıza, 1999), 455-8, 470; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, thk. Şuayb el-Arnâût, (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2012), I, 26-8.

3 Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelâmında İnsan Hürriyeti Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (1988): 165-6.

erken dönemdeki açıklama tarzı, özellikle Râzî'nin cebri nazarı olarak temellendiği argümanından sonra yetersiz kalmıştır. Nitekim bu argümanı dikkate almadan iradî fiilleri tartışmanın anlamsız olacağını fark eden Sadrüşşerîa (ö. 747/1346), Hanefî-Mâtürîdî geleneğin ilkelerinden hareketle insan iradesinin fiiliyle ilişkisini ve hüsün-kubhun “ontolojik temellerini” Eş'arî gelenekte hâkim olan felsefi-nazarî dille ortaya koymuştur.<sup>4</sup> Meseleyi illet görüşü üzerinden ele alan Sadrüşşerîa, Râzî'nin argümanını çürütmek için iradî fiillerin ortaya çıkışında, insan iradesini ve ikâsını fiili ortaya çıkaran tam illetin unsurlarına dahil ederek ona bir özgürlük alanı açmaya çalışmış ve bunu aşama aşama ilerleyen dört mukaddime (*mukaddimât-ı erba'*) ile temellendirmiştir. On beşinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı ilim çevresinde üzerinde yoğun tartışmaların cereyan ettiği dört mukaddime, insan fiilleri tartışmalarına farklı bir cihet kazandırmıştır.<sup>5</sup>

On altıncı asırda ise Osmanlı çevresinde Hanefî-Mâtürîdî geleneğin temsilcilerinden Mehmed Birgivi (ö. 981/1573) *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'de “şeytanın en çetin ve çözmesi en zor hilesi” olarak nitelediği cüz'î irade konusunu ele almıştır. Sadrüşşerîa'nın ortaya koyduğu mukaddimeleri teyit ederek insan iradesinin ontolojik olarak “hâl” olduğunu ve fiilin ortaya çıkmasında belirleyici olduğunu vurgulamış, ayrıca onun görüşlerini yeniden ifade ederek farklı delillerle desteklemiştir. Birgivi'nin cüz'î iradeye yaptığı vurgu ile meseleyi ele alırken kullandığı argümanlar ve kavramlar, kendisinden sonra bu konuda eser veren âlimleri etkilemiştir. Birgivi'nin eserinin ilgili bölümü üzerine müstakil eserler yazılmış, özellikle irade-i cüziyye ve mukaddimât-ı erba' haşiyelerinde zikrettiği görüşlere atıflar yapılmıştır.<sup>6</sup>

İbrâhim el-Kûrânî, her ne kadar Osmanlı'nın merkezinden uzakta yetişip Hicaz bölgesinde faaliyet gösteren bir sûfî-âlim olsa da diyar-ı Rum âlimlerinin gündemini belirleyen “mukaddimât-ı erba'” ile *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'nin ilgili bölümündeki tartışmalardan uzak kalmamıştır. *Cilâü'l-enzâr* ismini verdiği risalesinde

4 Şükrü Özen, “Tenkîhu'l-usûl”, *DİA*, XL, 456.

5 Osmanlı âlimlerinin on beşinci yüzyılda *et-Tavzîh*'i ve *et-Telvîh* üzerine yaptığı çalışmalar için bk. İmam Rabbani Çelik, “XV. yy Osmanlı Düşüncesinde *Telvîh* Haşiyeleri: Teklîfe Dair Tartışmalar” (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 66-105.

6 Mehmed Birgivi'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* eseri ve Hâdimî'nin bu esere yazdığı şerh, Osmanlı ulemâ çevresinde muteber eserler kabul edilmiş ve özellikle irade-i cüziyye tartışmalarında referans kaynağı olmuştur. Bu hususa dikkatimi çeken Doç. Dr. Mehmet Kalaycı'ya teşekkür ederim. Birgivi'ye atıf yapan irade-i cüziyye risaleleri için bk. Ahmed Asım Kütahyevî, *Risâle-i İrade-i Cüziyye* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1285), 2; İsmail Hâmidî, *Risale-i İrade-i Cüziyye*, İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları 942, 107b; Dâvûd el-Karsî, *Risâle fî beyâni irâdeti'l-cüziyye*, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi 1273, 55b.

önce “mukaddimât-ı erba” üzerine bir eleştiri kaleme almış, sonrasında risalesine bir tekmile bölümü ekleyerek Birgivî'nin görüşlerini incelemiştir. Yaşadığı dönemde insan fiilleri konusunda Hanefî-Mâtürîdî gelenekte hâkim olan yaklaşımı ele alarak eleştiren Kûrânî, bu eserlerde ortaya konulan düşünceleri, bu geleneğin kurucu düşünürlerinin görüşleriyle mukayese etmiş; klasik sonrası dönemdeki iddiaların erken dönemdeki açıklamalarla örtüşüp örtüşmediğini araştırmıştır. Ayrıca bu risaleden önce yazdığı eserlerinde savunduğu görüşlerine de bir alan açmaya çalışmış, Eş'arî ve Ekberî geleneğin metinlerine referansla ileri sürdüğü görüşlerini,<sup>7</sup> aynı zamanda Hanefî-Mâtürîdî düşünce zemininde de temellendirmeye çalışmıştır.

John O. Voll, yaptığı çalışmalarda Kûrânî'nin on sekizinci yüzyıldaki tecdid hareketleriyle irtibatına dikkat çekmiş, onun Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1206/1792) ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) gibi müceddidlerle arasındaki hoca-talebe ilişkisini ortaya koyarak selefi (fundamentalist) fikirlere nasıl kaynaklık ettiğini göstermiştir.<sup>8</sup> Voll'un network analizi üzerinden ileri sürdüğü bu tezi detaylandıran Basheer M. Nafi ise Kûrânî'nin eserlerinde, tecdid hareketlerine kaynaklık eden fikirlerin izini sürmüştür.<sup>9</sup>

Voll ve takipçilerinin on sekizinci yüzyılda ortaya çıkan tecdid hareketlerini Müslümanların kendi iç dinamikleriyle ilişkilendirdiğini ancak bilâd-ı Arab ve Hicaz'daki düşüncenin XIII-XVIII. asırlar arasında gerileme veya duraklama içinde olduğunu bir ön kabul olarak zımnen benimsediğini ileri süren Khaled el-Rouayheb, bu düşüncüyü eleştirerek söz konusu coğrafyada on yedinci yüzyılda ortaya çıkan ilmî hareketliliğe dikkat çekmiştir. Bu ilmî havzada birbiriyle irtibat halinde olan ulemâ arasında belli konularda cereyan eden tartışma alanlarını zengin bir şekilde ortaya koymuştur. El-Rouayheb, çalışmasında İran ilim havzası ve burada yetişen âlimlerin Hicaz'daki ilmî gelişmelere etkisini vurgulamış; diğer taraftan diyar-ı Rum'dan Hicaz'a gelen öğrenciler vasıtasıyla Kûrânî'nin bu coğrafyayla kurduğu ilişkiye de kısaca değinmiştir.<sup>10</sup> Ancak Kûrânî'nin döneminin hâkim Hanefî-Mâtürî-

7 Bk. İbrâhîm el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd ilâ halka ef'âli'l-ibâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi 2102, 2a-2b, 15b, 16b; İbrâhîm el-Kûrânî, *İmdâdü zevi'l-isti'dâd li-sülâki mesleki's-sedâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttâb 1179, 121a, 122a-23, 128b vd.

8 John Voll, “Muhammad Hayyâ al-Sindi and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madîna”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38/1 (1975): 33-34; John O. Voll, “'Abdallah ibn Salim al-Basri and 18<sup>th</sup> Century Hadith Scholarship”, *Die Welt des Islams* 42/3 (2002): 363-4.

9 Basheer M. Nafi, “Taşawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of İbrâhîm al-Kûrânî”, *Die Welt des Islams* 42/3 (2002): 310, 322-43.

10 Khaled el-Rouayheb, “Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the

dî geleneğini temsil eden diyar-ı Rum'daki âlimlerin ilmî gündemiyle kurmuş olduğu irtibatı ve bu ilim havzasının entelektüel anlamda Hicaz'ı nasıl etkilediğini ele almamıştır. El-Rouayheb'in ortaya koyduğu tespitlere katkı sağlayan bu çalışma, Hicaz'daki ilmî düşüncüyü besleyen İran ilim havzasının yanı sıra diyar-ı Rum'un da Hicaz'da faaliyet gösteren âlimler üzerindeki etkisine dikkat çekmektedir.

Naser Dumairieh Kûrânî'yi merkeze alarak on yedinci yüzyıl Hicaz coğrafyasındaki entelektüel zenginliğe dikkat çekmiştir.<sup>11</sup> Ancak çalışmasının kapsamının çok geniş olması nedeniyle Kûrânî'nin fikirlerini ana hatlarıyla incelemiş ve onun diyar-ı Rum ile kurduğu irtibata değinmemiştir. Kûrânî'nin biyografisini ve tasavvufî görüşlerini ele alan Ömer Yılmaz, çalışmasında diyar-ı Rum ilim çevresiyle kurduğu irtibata kısmen değinmiştir.<sup>12</sup> Ayrıca Kûrânî'nin risalelerin tenkitli neşrine yönelik bazı çalışmalar yapılmıştır.<sup>13</sup> Bununla birlikte Kûrânî'nin görüşlerini ve irtibatlı olduğu ilmî gelenekleri inceleyen çalışmaların sayısı oldukça azdır.<sup>14</sup>

Bu çalışmanın amacı Hicaz bölgesinde yaşayıp burada faaliyet gösteren bir sûfî-âlimin Osmanlı ilim çevresinde tartışılan meselelere bakış açısını ortaya koyarak onun doğrudan ve kuvvetli bir ilişkisinin olmadığı bir ilmî havzaya yazdığı eserle yönelttiği eleştirileri incelemektir. Bunun için öncelikle Kûrânî'nin insan fiil-

- 17th Century”, *International Journal of Middle East Studies* 38/2 (Mayıs 2006): 263-4, 271-7; Khaled el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Current in the Ottoman Empire and Maghreb* (New York: Cambridge University Press, 2015): 272-347.
- 11 Naser Dumairieh, “Intellectual Life in the Hijaz in the 17th Century The Works and Thought of İbrâhim al-Kûrânî (1025-1101/1616-1690)” (Doktora tezi, McGill University Institute of Islamic Studies, 2018).
  - 12 Ömer Yılmaz, eserinde Kûrânî'nin Firavun'un imanı, Hızır'ın varlığı, el öpmek gibi on yedinci asırda diyar-ı Rum'da gündemde olan meselelere değinmesinden bahsederek bu ilmî çevreyle irtibatına değinmiş, ancak Sadrüşşeria ve Birgivi'nin metinleri üzerinden insan fiilleri hususundaki görüş ve eleştirilerine yer vermemiştir. Ömer Yılmaz, *İbrahim Kûrânî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 59-60.
  - 13 Kûrânî'nin kelâm ve tasavvuf alanında yazdığı birçok risalesinin tenkitli neşirlerinde onun görüşleri kısa bir şekilde incelenmiştir. Bk. Erol Öztekin, “İbrahim Kûrânî'nin Matlau'l-cüd Adlı Eseri” (Yüksek lisans, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007); Muhammed Bilal Gültekin, “Osmanlı Âlimlerinden İbrahim Kûrânî ve ‘*Cilâu'l-Fuhûm fî Tahkiki's-Sübût ve Ru'yeti'l-Madûm*’ Adlı Eseri” (Yüksek lisans, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017).
  - 14 İnsan fiilleri hakkında yazdığı *Meslekü's-sedâd* risalesindeki görüşleri bir tez çalışmasında detaylı olarak ele alınmış, ancak bu çalışmada da onun Kuzey Afrika ve Şam ile irtibatına dikkat çekilmiştir. Bk. Şerife Nur Çelik, “İbrâhim el-Kûrânî'ye Göre İnsan Fiilleri *Meslekü's-sedâd* Risalesi Bağlamında” (Yüksek lisans, Sakarya Üniversitesi, 2019). Ayrıca İrfan İnce on sekizinci yüzyıl Medine'sini incelediği doktora çalışmasında İbrâhim Kûrânî'ye yer yer atıflarda bulunmuştur. İrfan İnce, “Medina im 12./18. Jahrhundert: Politische Strukturen, Beziehungen und Konflikte, mit Einblicken in den Gelehrten Diskurs”, (Doktora tezi, Fakultät für Philologie der Ruhr-Universität, 2014), 270-1.

lerine dair görüşünün ortaya çıktığı tarihî ve fikrî arka plan ele alınacak, ardından *Cilâü'l-enzâr*'ın Kûrânî'nin insan fiilleriyle alakalı diğer risaleleri arasındaki yeri tespit edilip bu eserlerin birbiriyle ilişkisi ortaya konulacaktır. Sonrasında Hanefî-Mâtürîdî geleneğin klasik sonrası döneminin önemli âlimlerinden Sadrüşşerîa ile Birgivi'ye yönelik eleştirileri incelenerek bu eleştiriler tarihî ve fikrî bağlama yerleştirilecektir.

## II. On Yedinci Yüzyıla Doğru Üç Farklı İlim Havzası ve Kûrânî'nin Entelektüel Dünyası

On beşinci ve on altıncı yüzyılda Şam, Mısır ve Hicaz bölgelerinde, dil ve tarih gibi beşerî bilimlerle hadis ve fıkıh gibi naklî-şer'î ilimlerin merkezde olduğu entelektüel gelenek hâkimdi. Memlûk yönetimindeki bu ilmî havzalarda bilhassa hadise yönelik ilgi öne çıkıyordu. Gerek medrese ve cami gibi kurumlarda, gerekse saray ve evler gibi özel meclislerde yaygın bir şekilde hadis tahsil ediliyordu. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451) ve Şemseddin es-Sehâvî (ö. 902/1497) başta olmak üzere hadis ilminin son "hafızları" ve önemli muhaddisler söz konusu dönemde Kahire'de yetişen önemli isimlerdi.<sup>15</sup> Memlûk döneminde hâkim olan hadis merkezli ilmî faaliyetlerdeki yoğunluk, buradaki âlimlerin zihnî yapısını da etkileyerek metafizik, felsefe ve mantığa karşı mesafeli bir tavır beraberinde getirmiş; ayrıca diğer ilimlerde hâkim olan anlayışın şekillenmesinde de etkili olmuştu. Hadis ve tarih ilimlerindeki uzmanlaşmayla irtibatlı olarak, fıkıh alanındaki belli kitaplarda yer alan hadislerin tahrîci, ahkâm hadislerinin toplanması ile fakihlerin biyografilerini ele alan tabakat eserlerinin çokça telif edilmesi, bölgedeki hâkim ilmî anlayışın bir tezahürüydü. Bu ilmî havzaların öne çıkan fakihlerinden İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), İbn Kutluboğa (ö. 879/1474), Zekeriyya el-Ensârî (ö. 926/1520) ve Zeynüddin İbn Nüceym (ö. 970/1563) gibi âlimlerin eserlerinde hadisleri merkeze alan tavırları buna işaret eden önemli örneklerdir.<sup>16</sup>

Memlûk coğrafyasındaki naklî-şer'î ilimlerdeki bu canlılığa karşın İran ilim havzasında felsefe, mantık, kelâm ve astronomi gibi felsefî-aklî ilimlerde yükse-

15 Memlûklerin son asrındaki hadis çalışmaları için bk. Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 29-33, 121-56 vd.

16 Moğol istilasından sonra İslam ilim geleneğindeki birikimin korunması ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı nakil ve derlemecilik bu bölgede öne çıkarken ilmî zihniyete de gelenekçi bir anlayış hâkim olmuştur. Bk. Hasan Tuncay Başoğlu, "Eyyübiler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (Mart 2020): 238-71.

liş gerçekleşmişti.<sup>17</sup> On üçüncü yüzyılda Hülâgû'nun emriyle Merâğa'da kurulan rasathanede Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 672/1274), Kâtîbî (ö. 675/1277), Ebherî (ö. 663/1265) ve Kutbüddin eş-Şîrâzî (ö. 710/1311) gibi felsefi-aklı ilimlerde yetkin âlimler birbiriyle görüşme imkânı bulmuş ve bu ilimler altın çağını yaşamıştı.<sup>18</sup> İbn Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325), Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) ve Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365) ise rasathanede bir araya gelen bu âlimlerden tevarüs ettikleri ilmî geleneği Muhammed b. Mübarekşâh (ö. 784/1382'den sonra), Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) gibi âlimlere aktardılar. İbn Mübarekşâh, Cürcânî ve Teftâzânî; öğrencileri vasıtasıyla bu ilimlerin hem diyar-ı Rum'da hem de İran coğrafyasında sürekliliğine katkıda bulundular. Teftâzânî'nin öğrencilerinden Burhaneddin Haydar el-Herevî (ö. 830/1426 sonrası), Fahreddin el-Acemî (ö. 865/1460) ve Seyyid Ali el-Acemî (ö. 860/1455-56) Osmanlı âlimlerine bu geleneğin taşınmasında etkili olurken,<sup>19</sup> Cürcânî'nin öğrencilerinin rahle-i tedrisinden geçen Sadreddin ed-Deşteki (ö. 903/1498) ve Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502) İran ilim havzasında felsefi-aklı ilimler geleneğini sürdürdüler.<sup>20</sup>

On altıncı yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Memlûkler yönetimindeki bölgeleri fethederek kendi sınırlarına dahil etmesiyle Safevîlerin siyasi alanda Şîliği ön plana çıkararak Osmanlı'nın karşısında siyasi bir güç olarak ortaya çıkması, diyar-ı Rum'da hâkim olan ilmî zihniyetin değişmesinde etkili oldu. Nitekim telif edilen eserlerde Sünnilik ve mezhebe dair vurguların artması, Osmanlı Devleti'nin Sünnî kimlikle etkin bir siyasi güç olarak Şii Safevîlerin karşısında yer almasıyla irtibatlandırılmaktadır.<sup>21</sup> Bu dönemde diyar-ı Rum âlimlerinden nakil merkezli ilimleri vurgulayan düşüncelerin ve nazarî-aklı ilimlere yönelik eleştirilerin ortaya çıkması ise Memlûk topraklarının fethedilmesiyle ilişkilendirilmektedir.<sup>22</sup> Nitekim

17 Başoğlu, "Eyyübîler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı", 234-5.

18 Harun Kuşlu, *Nasîruddin et-Tûsî'de Önergeler Mantiği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 23,51.

19 İmam Rabbani Çelik, "XV. Asır Osmanlı Entelektüel Çevresi İçin Teftâzânî Ne İfade Eder?: Haşiye Literatüründe Otorite İsim Olarak Teftâzânî", *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın, Metin Aydın ve Muhammet Yetim (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018), 192-3.

20 Harun Anay, "Devvânî", *DİA*, IX, 257; Hilal Görgün, "Sadreddin Deşteki", *DİA*, Ek 1, 323.

21 Mehmet Kalaycı, "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016): 34-46; Helen Pfeifer, "A New Hadith Culture? Arab Scholars and Ottoman Sunnization in the Sixteenth Century", *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450-c. 1750*, ed. Tijana Krstić ve Derin Terzioğlu (Boston: Brill, 2020), 31.

22 Mehmet Kalaycı, "Bir Osmanlı Kelâmcısı Ne Okur? Osmanlı İlim Geleneği Çerçevesinde Beyâzizâde'nin *Mecmû'a fi'l-mesâ'il-i-müntehabe* Adlı Eseri", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm*, ed. Osman Demir, Veysel Kaya, Kadir Gömbeyaz ve U. Murat Kılavuz (İstanbul: İSAR Yayınları, 2016), 59-75; Pfeifer, "A New Hadith Culture?", 32.

on beşinci ve on altıncı yüzyılda yazılan haşiyeler *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Tecridü'l-akâid* ve *et-Telvîh* gibi mezhebî sınırları aşarak nazarî-felsefî bir dille meseleleri ele alan metinler üzerinde yoğunlaşırken, sonraki dönemlerde bu metinler üzerine yapılan çalışmaların azalması,<sup>23</sup> entelektüel temayüllerin değişimiyle ilişkili düşünülebilir.

Safevîlerin on altıncı yüzyıl ve sonrasında Sünnî âlimler üzerindeki baskıyı arttırması ve resmî kurumlara müderris olarak sadece Şii âlimleri atamaya başlaması bir göç dalgasına sebep oldu; siyasi baskılardan dolayı İran topraklarını terk etmek zorunda kalan Sünnî âlimlerin bir kısmı Şam, Diyarbakır, Hicaz ve İstanbul'a yerleştiler.<sup>24</sup> Göç sebebiyle meydana gelen bu entelektüel hareketlilik, naklî-şer'î ilimlerin yaygın olarak tedris edildiği Şam, Mısır ve Hicaz bölgelerinde, nazarî-aklî ilimlerin okutulduğu ilim meclislerinin kurulmasına ve talebelerin bu ilimlere yönelik ilgisinin artmasına yol açtı, bu bölgelerde "tahkik kapısının açılmasına" vesile oldu.<sup>25</sup> İbrahim el-Kûrânî (ö. 1101/1690) işte bu gelişmelerin hemen akabinde on yedinci yüzyılın ikinci yarısında Hicaz bölgesinde faaliyet gösteren bir sûfî-âlimdir.

Kûrânî'nin ilim yolculuğu İran'daki felsefî-nazarî ilim geleneğinin hâkim olduğu Şehrezûr'da başlamış, burada felsefî-aklî ilimler ile dil ilimleri alanlarında klasik sonrası dönemin önde gelen düşünürlerinden Râzî, İcî, Teftâzânî, Cürcânî, Devvânî, Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338) ve Molla Câmî'nin (ö. 898/1492) eserlerini okumuştur. Naklî-şer'î ilimlerden ise hadis ve tasavvuf dışındaki bütün ilimleri

23 Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Tecridü'l-akâid* şerhi *Tesdidü'l-kavâid* üzerine yazdığı haşiyesi diyar-ı Rum âlimleri tarafından üzerine haşiye yazılan önemli metinlerdir. Özellikle on beşinci ve on altıncı yüzyılda *Tecrid* haşiyeleri yazımında büyük bir yoğunluk yaşandığı görülmektedir. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, thk. Şerafettin Yaltkaya ve Rifat Bilge (Lübnan: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, t.y.), I, 346-51.

24 II. Mehmed, İstanbul'u fethettikten sonra Ali Kuşçu gibi İran'da yetişen bazı âlimleri bizzat davet etmiş, Timur'un ölümünden sonra Osmanlı topraklarına kaçan âlimleri de himaye etmiştir. Ebussuud'un şeyhülislamlık yaptığı dönemde medreselerdeki bürokratik yapının bir sisteme oturması ile Osmanlı'nın kendi medreselerinden yetişip belli bir hiyerarşik süreci geçirmeyen âlimlerin medreselerde hoca olması zorlaşmıştır. Nitekim Mir Gıyâseddin ed-Deşteki'nin öğrencisi Muslihüddin el-Lârî (ö. 979/1572), İstanbul'a gelmiş ve ilmi birikimi ile kendisini ispatlamıştır. Ancak kendisine düşük payeli bir medresenin müderrisliğinin verilmesi üzerine Diyarbakır'a gitmiştir ve Hüsrev Paşa Medresesi'nin müderrisi olmuştur. Sadreddinzâde Şîrvânî (ö. 1036/1627) de Şîrvan'dan Diyarbakır'a göç etmiş, burada Vezir Nasuh Paşa'nın hocalığını yapmıştır. Vezir Nasuh Paşa'nın sadrazam olmasıyla siyasi himaye elde eden Sadreddin Şîrvânî bu sayede İstanbul'da paye elde edebilmiştir. Abdurrahman Atçıl, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*, çev. Gürzat Kami, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 73-76; Nev'izâde Atâyî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şakâyık*, haz. Suat Donuk, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 608-609; Ramazan Altıntaş, "Sadreddinzade Şîrvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), XXXIX, 208.

25 On yedinci yüzyıl öncesinde Dimeşk'te felsefe ve mantık gibi ilimlerin okutulması daha dar bir öğrenci grubuna hitap ederken Acem diyarından gelen âlimlerle birlikte daha geniş kitleler bu alanda yazılmış eserlerle tanışma imkânı bulmuştur. Bk. Khaled el-Rouayheb, "Opening the Gate of Verification", 264-265.



tahsil etmiştir, ancak burada daha ziyade klasik sonrası dönemde kaleme alınan eserleri daha yoğun okumuştur.<sup>26</sup> Şehrezûr'dan Dımaşk'a gittiğinde hadis ilmiyle tanışan Kûrânî bu gerçeği şu sözleriyle vurgulamıştır:

“Bilâd-ı Arab'da Şam, Mısır ve Hicaz'a ulaşınca kadar yeryüzünde 'haddesenâ' ve 'ah-beranâ' diyen kimselerin (senetle hadis rivayet edenlerin) kaldığını zannetmiyordum.”<sup>27</sup>

Nitekim Kûrânî'nin icazeti incelendiğinde, Mısır'da Şeyh Sultan el-Mezzâhî (ö. 1075/1664-65) ile Medine'de Ahmed el-Kuşâşî'den (ö. 1071/1661) akli ilimler tahsil etmekle birlikte bu isimlerden daha ziyade İmam Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), İbn Mâce (ö. 273/887), Nesâî (ö. 303/915), Tirmizî (ö. 279/892) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) başta olmak üzere birçok önemli muhaddisin eserlerini okuduğu görülür.<sup>28</sup> Ayrıca nakli-şer'î ilimlerde İmam Şafîî (ö. 204/820), İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), Mâverdî (ö. 450/1058), Beyhakî (ö. 458/1066), Sadrüşşerîa, Merginânî (ö. 593/1197), Nevevî (ö. 676/1277), Siğ-nâkî (ö. 714/1314), İbn Kayyim (ö. 751/1350), İsnevî (ö. 772/1370), Zerkeşî (ö. 794/1392), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi farklı ekollere mensup âlimlerin eserleri<sup>29</sup> ile tasavvufta Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1165-66), Şehabeddin es-Sühreverdî (ö. 632/1234), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Sadreddin el-Konevî (ö. 673/1274) ve Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi düşünürlerin metinlerini okumuştur.<sup>30</sup>

Kûrânî'nin ilmî yolculuğunun felsefi-akli ilimlerin yoğun bir şekilde tedris edildiği bir coğrafyada başlaması, sonrasında nakli ilimlerden hadisle tanışıp birçok eseri okuması ve bu ilmin meselelerine vâkıf olması onun fikirlerinin muhtevasını da etkilemiştir. Ayrıca zâhir ilimlerde derinleştikten sonra Kuşâşî (ö. 1071/1660) ile tanışıp onun manevi eğitimine girmesi, ilmî zihniyetinin teşekkülü için diğer önemli bir gelişme olmuştur. Şeyhine oldukça bağlı olan ve onun düşüncelerinin etkisi altında kalan Kûrânî, onun eklektik görüşlerinin de tesirinde kalmış; ve görüşlerini sahip olduğu ilmî birikimiyle ileri noktaya taşımıştır. Bu bağlamda İslâm düşüncesinin farklı disiplinlerinden felsefe, kelâm ve tasavvuftaki muhtelif pren-

26 İbrâhîm el-Kûrânî, *el-Emem li-ikâzî'l-himem*, (Haydarabat: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1328), 101-11; Ebu Sâlim el-Ayyâşî, *er-Rihletü'l-Ayyâşîye*, thk. Saïd el-Fâzlı, Süleymân el-Kureşî (Ebûzabî: Dâru's-Süveydî, 2006), I, 480.

27 Ayyâşî, *er-Rihle*, I, 479-80.

28 Kûrânî burada zikredilenler dışında birçok hadis eseri okumuştur. Ayrıca bk. Kûrânî, *el-Emem*, 2-43, 55-62 vd.

29 Kûrânî, *el-Emem*, 17, 73, 76-8, 81-4, 91, 93, 100.

30 Kûrânî, *el-Emem*, 97, 118, 120-5.

sipleri kuşatıcı ve uzlaştırıcı bir perspektifle ele alarak bunlara kendi içinde tutarlı ve uyumlu bir çerçeve tesis etmiş çalışmış; kendi görüşlerini bu çerçeve üzerinden temellendirmiştir.

Kuşâşi ve Kûrânî'nin eklektik tavrının en bariz şekilde ortaya çıktığı ve yön-temsel olarak en çok eleştiriye maruz kaldıkları husus, insan fiilleri konusundaki yaklaşımlarıdır. Kûrânî'nin insan fiilleri hakkındaki görüşlerinin izini Kuşâşi'nin eserlerinde bulmak mümkündür. Kuşâşi vahdet-i vücûd müdafaa eden bir sûfi olarak kaleme aldığı ve insan fiilleri meselesini işlediği ilk eser olan *el-İfâde bimâ beyne'l-ihitiyâr ve'l-irâde* isimli risalesinde İbn Arabî'nin teklife dair görüşünü temellendirmeyi hedeflemiştir. Bu eserde İbn Arabî'nin düşüncelerini temel alarak "Kulun kudreti tek başına (*müstakil*) olmaksızın fiilinde yaratıcıdır (*müessirdir*)."<sup>31</sup> şeklinde ifade ettiği görüşünü ileri sürmüştür, bu iddiasının meşruiyetini ise Cüveynî'yi referans göstererek ortaya koymaya çalışmıştır. Kuşâşi'nin bu eserinde getirdiği açıklama, kendisinin sıkı bir şekilde irtibatlı olduğu Kuzey Afrika coğrafyasına ulaşınca buradaki Eş'arî-Senûsî geleneğe bağlı âlimler tarafından eleştirilmesine sebep olmuştur. Kuşâşi, kendisine yöneltilen eleştirilere cevap vermek ve Cüveynî'ye izafe ettiği görüşleri açıklamak üzere *Kitâbu'l-İntisâr* risalesini kaleme almıştır.<sup>32</sup> Kûrânî'nin insan fiillerini ele aldığı ilk yazıları, şeyhi Kuşâşi'nin bu eserlerde dile getirdiği görüşlerine yönetilen eleştirileri savuşturma amacını taşımıştır. Nitekim onun bu meselelere dair ilk iddiaları, şeyhinin yazdığı *el-Manzûme fi'l-akide*'yi şerh ettiği *Kasdü's-sebil*'de yer almıştır.<sup>33</sup> Bu eserden sonra insan fiillerini müstakil olarak ele alan birçok risale yazmış ve şeyhi tarafından dile getirilen bu görüşü detaylandırarak daha sistemli hale getirmiştir. Onun bu mesele üzerine yazdığı eserleri kronolojik sırasıyla tanıtmak, aynı zamanda makalenin konusu olan *Cilâu'l-enzâr* risalesini konumlandırmak açısından önemlidir.

31 İnsan fiilleri konusunda tesirin yaratma, müessir kudretin ise icad edici kudret anlamında kullanılması Kuşâşi ve Kûrânî ile sınırlı değildir. Kelâm geleneğinde tesir, terim olarak bir şeyin yokluktan varlığa çıkarılması ve var olanın yok edilmesini ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Bu bağlamda "tesir" asıl itibarıyla yaratmadan daha geniş bir anlama gelir ve hâdis kudretin müessir olup olmadığı meselesi fiilin yaratıcısına dair tartışmalarda işlenir. Bkz. Kûrânî, *İmdâdü zevi'l-isti'dâd*, 117b; Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî'l-Fazl Kâsım el-Bekki et-Tûnûsî, *Tahrirü'l-kavâid*, thk. Nizâr Hamâdi (Beyrut: Muesse-setü'l-Meârif, 2008), 187.

32 Dumairieh, "Intellectual Life in the Hijaz", 324; Safiyyüddin Ahmed el-Kuşâşi, *Kitâbu'l-İntisâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi 428, 112b-133b.

33 Kuşâşi'nin akidesine yazdığı şerhin kesb ve istitâat konularında İmam Eş'arî ve Cüveynî'ye atıfla meseleyi ele alması ve şeyhinin görüşlerini savunması, o dönemde Kuşâşi'ye yöneltilen eleştirilerle irtibatlı olarak okunabilir. İbrâhîm el-Kûrânî, *Kasdü's-sebil*, Koca Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 802, 183b.

Kürânî'nin müstakil olarak insan fiillerini işlediği ilk risalesi *el-Mütimme*'dir.<sup>34</sup> Kuşâşî'ye yönelik eleştirilere cevap verme amacıyla yazdığı bu risalede, kelime-i tevhidin, Allah'ın fiillerinde tevhid (*tevhîd-i ef'âl*) ile sıfatlarında tevhide (*tevhîd-i sıfât*) delalet ettiği görüşünü temel alarak, aslında kulun kudretinin müessir olmasının tevhidin zorunlu bir sonucu olduğunu vurgulamıştır.<sup>35</sup> Bu risaleden sonra 24 Rebülevvel 1070'de (9 Aralık 1659) yazdığı *el-Ucâletü zevi'l-intibâh*'ta insan fiilleri meselesi ile kelime-i tevhid lafzının işaret ettiği tevhid anlayışını ortak bir tartışma zemininde ele almıştır. *Ucâle*'den sonra telif ettiği *Zeylü'l-Mütimme*'de ise *Mütimme*'deki iddialarını detaylandırıp *Ucâle*'ye yönelik soruları cevaplayarak insan kudretinin Allah'ın izni doğrultusunda fiilinde müessir olduğu temellendirmeye çalışmıştır.<sup>36</sup>

Kürânî'nin *Zeylü'l-Mütimme*'den sonra kaleme aldığı bir diğer risale 1073/1662-63'te tamamladığı *İlmâ'u'l-muhît*'tir. Kürânî bu risaleyi öğrencisi Ebû Sâlim el-Ayyâşî'nin, Kuşâşî'nin ölmeden önce yazdığı son eseri olan *el-Keşf ve'l-beyân an-mes'eleti'l-kesb* isimli risalesini telhis etmesini istemesi üzerine telif etmiştir. Bu eserde özellikle Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'daki görüşleri üzerinde durarak onu eleştiren Kürânî, şeyhinin kesbe yüklediği anlam etrafında meseleleri ele almıştır.<sup>37</sup> Kürânî bu eserden sonra 1075 yılının Şaban ayında (Şubat/Mart 1665) *Meslekü'l-ittidâl ilâ fehmi âyeti halk'l-a'mâl* risalesini yazmıştır. Müellif bu eserinde karşısında konumlandığı muhatabı değiştirmiş; kendi görüşlerini Zemahşerî özelinde Mu'tezile'yi eleştirerek ortaya koymuştur. Kuşâşî ve Kürânî'nin insan kudretinin müessir olduğu iddiasının Mu'tezile'nin görüşüne yaklaştığı göz önünde bulundurulduğunda, Kürânî'nin bu eserinde özellikle Mu'tezile'yi eleştirmesi ve kendi savunduğu görüşün farklılığını vurgulaması anlamlıdır. Kürânî'nin Mu'tezile'yi eleştirirken Kuşâşî'nin manzum akidesine yazdığı *Kasdü's-sebil* şerhine referansla

34 Kürânî, yazdığı bu eseri tarihlendirmemiştir. Ancak bu esere ek olarak yazdığı *Zeylü'l-Mütimme*'de hem şeyhinin sağlığına dua etmiş hem de 24 Rebülevvel 1070'te (9 Aralık 1659) yazdığı *Ucâle* isimli risalesine atıfta bulunmuştur. Zeylinden önce yazılan *Mütimme*'nin Kuşâşî'nin ölümünden önce yazıldığı söylenebilir. Dumairieh, "Intellectual Life in the Hijaz", 204; İbrâhîm el-Kürânî, *Ucâletü zi'l-intibâh*, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 2722, 178a.

35 İbrâhîm el-Kürânî, *el-Mütimme li'l-meseleti'l-mühimme*, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 2722, 129a,138a.

36 Kürânî'nin bu eserinin ulaşılan nüshalarında herhangi bir tarihlendirmeye rastlanılmadı, ancak 24 Rebülevvel 1070'te (9 Aralık 1659) yazdığı *Ucâle*'ye atıf yapmasından dolayı bu eserden sonra yazıldığı kabul edildi. Bununla birlikte Ömer Yılmaz, eserin 1066/1655'te yazıldığına dair bir kayıt düşmüştür. İbrâhîm el-Kürânî, *Zeylü'l-Mütimme*, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 2722, 146b-150b; Yılmaz, *İbrahim Kürânî*, 226.

37 Ebû Sâlim el-Ayyâşî *Rihle*'de bu risale hakkında bilgi vererek risalenin tamamını bir bölüm olarak kitabına derç etmiştir. İbrâhîm el-Kürânî, *İlmâ'u'l-muhît bi-tahkiki'l-kesbi'l-vasat beyne tarafeyyi'l-ifrât ve't-tefrît*, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 2722, 151b; el-Ayyâşî, *er-Rihle*, I, 604-20.

Eş'arî mezhebine mensubiyetini zikretmesi ve yazdığı diğer eserlerinde de ısrarla Mu'tezile'den farklı düşündüğünü vurgulaması, şeyhine ve kendisine yönelik it-hamları ortadan kaldırmaya matuftur.<sup>38</sup>

Kûrânî, bahsi geçen risalelerin tamamında insan fiillerini işlemekle birlikte bu konuyu daha ziyade tevhid meselesiyle ilişkili olarak ve savunmacı bir yaklaşımla izah etmeyi tercih etmiştir. Kendi görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ele alarak temellendirmeye çalıştığı en kapsamlı ve en çok ilgi uyandıran risalesini ise 23 Rebûlevvel 1085'te (27 Haziran 1674) *Meslekü's-sedâd* ismiyle kaleme almıştır. Önceki risalelerinde insan fiillerini açıklarken hem varlık hem de ulûhiyet meselelerine genişçe değinen yahut tevhid ve a'yân-ı sâbite gibi konuları ele alırken insan fiillerine atıfta bulunan Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*'da bu konulara daha az yer vererek insan kudretinin fiille irtibatını geniş bir şekilde ele almış; görüşlerinin meşruiyetini ve Eş'arî mezhebine uygunluğunu İmam Eş'arî başta olmak üzere İslam düşünce geleneğinin farklı ekollerine mensup Cüveynî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim, İbn Arabî, İbn-nü'l-Hümâm ve Cürçânî gibi birçok âlime referansla ispatlamaya çalışmıştır. Hâdis iradenin durumu ve kudretin fiille ilişkisini a'yân-ı sâbitelerle irtibatlı bir şekilde ele alan Kûrânî, hem Ekberî hem de Eş'arî geleneğe mensubiyetini dile getirerek fikrî olarak durduğu yeri açıklamış ve Ekberî geleneğin ontoloji anlayışıyla Eş'arî düşüncenin kelâmî prensiplerini uzlaştırmaya çalışmıştır.<sup>39</sup>

Kûrânî'nin *Meslekü's-sedâd*'daki iddiaları ve eklektik bir biçimde meseleleri ele alarak farklı geleneklerden görüşleri tek bir çatı altında birleştirmeye çalışan tavrı, yaşadığı dönemde gerek sûfî gerekse Eş'arî çevrelerden eleştiri oklarının kendisine yönelmesine sebep olmuştur. Müellif kendisini vahdet-i vücudu müdafaa eden bir sûfî ve Eş'arî çizgide bir mütekellim olarak tanımlarken,<sup>40</sup> muasırları onun görüşlerinin bu iki geleneğe de ait olmadığını söyleyerek bu iki düşüncenin ortak bir zeminde telif edilemeyeceğini iddia etmişlerdir. Nitekim *Meslekü's-sedâd* risalesine ilk ve en ağır eleştiriler, Kuşâşî'nin çalışmalarını da çeşitli açılardan tenkit eden

38 Kûrânî, *Meslekü'l-itidâl ilâ fehmi âyeti halkı'l-a'mâl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 2722, 162a-162b.

39 On altıncı yüzyılda yaşayan Bahâeddinzâde (ö.952/1545), Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960/ 1553) ve Şeyh Şaban el-Mudurnî (ö. 1003/1594) gibi İbn Arabî'nin vahdet-i vücud görüşüne yakın olan âlimler, insan fiilleri ve kader meselesini a'yân-ı sâbite ile irtibatlandırmış ve bu konuyu Ekberî bir çizgide ele almıştır. Kûrânî ise onların kurduğu bu irtibatı devam ettirmekle birlikte Ekberî düşünce ile Eş'arîliği uzlaştırmaya çalışmış, kullandığı kaynaklar ve yöntem açısından da bu âlimlerden farklı bir tavır ortaya koymuştur. Bk. Yasin Apaydın, Orkhan Musakhanov, *Kelam ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), s. 57-58; Çelik, "İbrâhîm el-Kûrânî'ye Göre İnsan Fiilleri", 28, 31-34

40 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 2b; Kûrânî, *İmdâdü zevi'l-isti'dâd*, 110a.

Eş'ari-Senûsî geleneğin hâkim olduğu Fas coğrafyasındaki âlimlerden gelmiştir. Bu ilim havzasından Muhammedü'l-Mehdî b. Ahmed el-Fâsî ve Hasan el-Yûsî, Kûrânî'nin insan fiilleri hakkındaki görüşlerini eleştirirken onun hâdis kudretin müessir olduğuna yönelik iddiasını merkeze almışlardır. Bu iddianın kabul edilmesinin yaratma fiilinin Allah dışındaki varlıklara da nispet edilmesini gerektirdiğini ileri sürmüşler, böyle bir iddiayı savunan kişinin ise icmâ ile kâfir olacağını iddia etmişlerdir. İslam düşünce geleneğinde âlimlerin sorunlu gördüğü görüşleri gündeme getirerek bu konularda eserler yazan Kûrânî'yi, uzun süredir ölü olan bidatleri tekrardan gündeme getirmekle itham etmişlerdir. Hatta bu isimlerden Yûsî, eleştirilerinde oldukça ileri giderek şeytanın insan fiillerine dair fitneyi başlatmak için kendisine imamet ve âlimlik nispet eden Kûrânî'den daha uygun bir kimse bulamadığını iddia etmiş; Kûrânî'nin eserlerinde ortaya attığı görüşlerde iyi niyetli olmadığını ihsas etmiştir.<sup>41</sup>

*Meslekü's-sedâd*'a müstakil bir eserle karşılık verip eleştiriler yöneltten bir diğer âlim ise aynı zamanda Kûrânî'den ders alan Sîdî Muhammed b. Abdülkâdir el-Fâsî'dir. Sîdî Muhammed *el-İsti'dâd li-sülûki mesleki's-sedâd* ve *Nakdü Mesleki's-sedâd* ismini verdiği iki eserinde kulun kudretinin müessir olması meselesine dikkat çekerek Kûrânî'nin kullandığı kavramların açık olmadığına işaret etmiştir. Ayrıca Kûrânî'nin delil olarak kullandığı nasların delaletleri hususunda hataya düştüğünü, kullandığı terimlerin vazedildiği manalarda kullanılmaması hususunda da bazı karışıklıklar bulunduğunu ifade etmiştir. Kûrânî'nin bazı iddialarındaki çelişkilere de dikkat çekmeye çalışan Sîdî Muhammed, özellikle mantık kaideleri ve kelâm ilminin prensipleri açısından onun görüşlerini geniş bir şekilde inceleyerek zayıflığını göstermeye çalışmıştır.<sup>42</sup> Sîdî Muhammed'in yazdığı ve çeşitli soruları da ihtiva eden bu risaleler, Kûrânî'ye ulaşmış ve 13 Cemâziyelâhir 1088'de (13 Ağustos 1677) yazdığı *İmdâdü zevi'l-isti'dâd* risalesiyle kendisine yöneltilen sorulara ve eleştirilere cevap vermiştir.<sup>43</sup> Kûrânî'nin bu risalesi kullandığı kavramları açıklaması ve kendi düşüncesindeki önermelerin dayanaklarını daha detaylı ortaya koyması açısından önemlidir.

41 Muhammed el-Kâdirî, *Neşru'l-mesânî*, thk. Muhammed Haccî, Ahmed et-Tevfik (Ribat: Mektebetü't-Tâlib, 1986), III, 8-9; Hasan el-Yûsî, *Resâilü Ebî Alî el-Yûsî*, thk. Fâtîme Halil el-Küblî (Mağrib: Dârü's-sekâfe, ty.), II, 617.

42 Sîdî Muhammed'in yazdığı bu iki risaleye ulaşamadık. Ancak Kûrânî *İmdâdü zevi'l-isti'dâd*'da bu iki risaleden alıntılar yaparak kendisine sorulan soruları cevaplamaya çalışmıştır. Bu alıntılardan hareketle bu iki risalenin içeriğini kısmen görmek mümkün olmaktadır. Bk. Kûrânî, *İmdâdü zevi'l-isti'dâd*, 123a-147a.

43 Kûrânî, *İmdâdü zevi'l-isti'dâd*, 110a, 149b.

Kûrânî'nin ders halkasına katılan ve Dimaşk'taki ilmî çevreyle etkileşim halinde olan bazı öğrencileri *Meslekü's-sedâd* ve *İmdâdü zevi'l-isti'dâd* risalelerini sûfi kimliğiyle ön plana çıkan Abdülğanî en-Nablusî'ye ulaştırmış ve bu risalelerdeki görüşler hakkında çeşitli sorular yöneltmiştir. Bu iki risaleyi inceleyen Nablusî, Şevvâl 1089'da (Kasım/Aralık 1678) *Tahrîkü silsileti'l-vidâd* olarak isimlendirdiği risalesiyle Kûrânî'nin görüşlerini ele almış, "Senûsî taraftarları" olarak ifade ettiği Faslı âlimlerin eleştirilerini göz önünde bulundurarak bir tenkit kaleme almıştır. Hem bâtın hem de zâhir ilimler açısından Kûrânî'nin kulun kudretinin Allah'ın izniyle müessir olduğu iddiasına yoğunlaşan Nablusî, bu görüşün delalet edebileceği tüm ihtimalleri değerlendirerek ortaya çıkan tutarsızlığı ispat etmeye ve yönlemsel açıdan zayıflığa işaret etmeye çalışmıştır.<sup>44</sup>

Görüldüğü üzere Kûrânî, buraya kadar zikredilen risalelerinde Kuzey Afrika, Hicaz ve Şam ilim havzalarındaki âlimlerle etkileşime girmiştir. İnsan fiilleri hakkında yazdığı bu risalelerde, daha çok bu havzalardaki âlimleri muhatap alıp onların mezhebî kabulleri ve ilmî gündemindeki eserlerden yola çıkmış, görüşlerini kendisine yönelik ithamlar ve eleştirileri de göz önüne alarak inşa etmiştir. Ancak onun eserleri arasında tarihî olarak nispeten geç bir dönemde telif ettiği *Cilâü'l-enzâr bi-tahrîri'l-cebr ve'l-ihdiyâr* isimli bir risalesiyle hitap ettiği kitleyi değiştirmiş ve başka bir gelenekte hâkim olan metinleri merkeze alarak bir eser kaleme almıştır. Bu risaleyi Fas ulemasının sorularına cevap verdiği *İmdâdü zevi'l-isti'dâd*'dan çok kısa bir süre sonra 20 Cemâziyelâhir 1088'de (20 Ağustos 1677) yazmıştır. *Cilâü'l-enzâr*'da insan fiilleri tartışmalarını oldukça farklı bir noktaya taşıyan Kûrânî, kendi görüşlerinden hareketle, Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzih*'de dile getirdiği ve diyar-ı Rum âlimlerinin ilmî gündemindeki insan fiilleri tartışmalarına yön veren mukaddimât-ı erba' delili ile Birgivi'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'de irade hakkında ileri sürdüğü görüşleri ele almıştır.<sup>45</sup> Sadece bu metinleri açıklama yahut eleştirme amacı taşımayan

44 Abdülğanî en-Nablusî, *Tahrîkü silsileti'l-vidâd (Resâilü't-tahkîk ve resâilü't-tevfîk içinde)*, thk. Samer Akkach (Leiden: Brill, 2009), 61-63, 73-74; Şerife Nur Çelik, "İbrahim el-Kûrânî'nin Hâdis Kudreti Tasavvuru ve Abdülğanî en-Nablusî'nin Eleştirileri", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, s. 2 (2018), 68-78

45 İbrâhîm el-Kûrânî'nin *Cilâü'l-enzâr* risalesinin mahiyetiyle alakalı bir bilgi bulanıklığı söz konusudur. Naser Dumairieh, *Cilâü'l-enzâr*'ı insan fiilleri hakkında yazılan bir risale olarak kaydetmiş, bunun haricinde Kûrânî'ye bir mukaddimât haşiyesi nispet etmiştir. Ancak Dumairieh'in işaret ettiği Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Koleksiyonu 1440 numaralı eser, mukaddimât haşiyesi olarak kaydedilmekle birlikte *Cilâü'l-enzâr*'dır, eserin baş kısmındaki isimlendirme ise muhtevaya yönelik yapılmıştır. Rıdvan Özdiç ise Hilmi Kemal Altun'a atıfla *Cilâü'l-enzâr* ile *Meslekü's-sedâd*'ın aynı risale olduğunu ve iki ayrı isimle kaydedildiğini ifade etmiştir. Ancak Hilmi Kemal Altun, sadece *Meslekü's-sedâd*'a dair bilgi ver-

Kürânî, bu iki eserde savunulan görüşleri tutarlılık açısından değerlendirerek bu eserlerde savunulan görüşlerde çelişkiler olduğunu iddia etmiş ve kendi görüşlerine alan açmaya çalışmıştır.

Kürânî'nin nispeten zayıf ve dolaylı bir şekilde irtibatlı<sup>46</sup> olduğu diyar-ı Rum ilim havzasına, burada tartışılan meseleler üzerine yazdığı eserle dahil olması oldukça dikkat çekici bir husustur.<sup>47</sup> Daha önceki risalelerinde Eş'arî-sûfî kimliğini ön planda tutarak Hicaz, Mısır, Fas ve Güneydoğu Asya'daki Eş'arî kitleye hitap eden Kürânî, bu risalesiyle farklı bir ilmî geleneğe yönelerek bu gelenekteki görüşleri tartışmış ve geleneğin otorite isimleri etrafında kendi görüşlerini ele almıştır. Kürânî'nin bu eserinde dikkat çeken bir diğer husus ise mukaddimât üzerine yazdığı eseri Teftâzânî'nin *et-Tavzih'e* yazdığı *et-Telvih* haşiyesi üzerine değil, Hanefî-Mâtürîdî olan Sadrüşşerîa'nın metni üzerine kaleme almasıdır. Eserinde Teftâzânî'nin birkaç takririne atıf yapmakla birlikte asıl olarak Sadrüşşerîa'nın ileri

miş, *Cilâü'l-enzâr* ile bu risalenin aynı olduğuna dair herhangi bir ifade kullanmamıştır. Ömer Yılmaz ise *Cilâü'l-enzâr ve Fi beyâni'l-mukaddimâti'l-erbaa* ismiyle iki ayrı risale nispet etmiş, ilkinde Kürânî'nin kader meselesini ele aldığını, ikincisinde ise ihtiyâr ve hüsun-kubhün ele aldığını ifade etmiştir. *Meslekü's-sedâd* ile *Cilâü'l-enzâr* risaleleri aynı konuda yazılmış olsalar da nüshalar incelendiğinde farklı zamanlarda yazılan birbirinden ayrı iki risale olduğu fark edilmektedir, ayrıca tabakât eserlerinde de Kürânî'ye bu iki isimle iki ayrı eser nispet edildiği görülmektedir. Kürânî'ye nispet edilen mukaddimât haşiyeleri ile *Cilâü'l-enzâr* nüshaları karşılaştırıldığında bu iki eserin tek bir risale olduğu, bu eserin müellife okunan nüshaları *Cilâü'l-enzâr* olarak isimlendirilmekle birlikte sonrasında yazılan bazı nüshalarda muhtevadan ötürü mukaddimât haşiyesi olarak kaydedildiği görülmektedir. Bu risale yakın zamanda *Cilâü'l-enzâr* ismiyle tahkik edilip basılmıştır. Dumairieh, "Intellectual Life in the Hijaz", 216; Rıdvan Özdiç, "Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016): 194; Kürânî, *Cilâü'l-enzâr*, 60a-73b; Kürânî, *Fi beyâni mukaddimâti'l-erba'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1440, 177a- 187b; Yılmaz, *İbrahim el-Kürânî*, 231-2; İbrâhîm el-Kürânî, *Mecmû'ı resâili'l-Allâmeti'l-Mollâ el-Kürânî*, thk. Muhammed Berekât, Ali Muhammed Zeynû ve Sâriye Fâyiz Ac-lûni (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2020), III, 509-557.

- 46 Kürânî'nin Şam'da bulunduğu zaman Türk öğrencilere ders verdiği, hatta onlardan Türkçe öğrendiği bilinmektedir. Diyar-ı Rum'dan hac yahut başka vesilelerle Hicaz'a gelen âlimlerin ve öğrencilerin Medine'de kendisiyle görüşmesi de muhtemeldir. Ancak Veliyyüddin Cârullah dışında bu ilmî havzadan herhangi bir öğrencisi tespit edilememektedir. Bu bakımdan Kürânî'nin diyar-ı Rum ile ilmî irtibatına dair ihtiyaten "dolaylı ve nispeten zayıf" ifadeleri tercih edildi. Yılmaz, *İbrahim el-Kürânî*, 169-70; Sami Arslan, "Eserden Müessire Seyr u Sefer: Cârullah Efendi'nin Derkenar Notlarının Biyografisine Katkıları", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (30 Haziran 2015): 79-80.
- 47 Modern çalışmalarında bazılarında Kürânî'nin diyar-ı Rum'a gelerek eğitim gördüğüne dair bilgi zikredilse de bu bilgi Kürânî'den bizzat hayat hikayesini dinleyerek eserine kaydeden Ayyâşi ve diğer tabakât eserlerinde geçmemektedir. Kürânî, Dımaşk'ta kaldığı sürede Türk öğrencilerle karşılaşmış ve onlardan Türkçe öğrenmiştir, ancak bizzat bu ilim havzasına gelerek eğitim gördüğüne dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Yılmaz, *İbrahim Kûrânî*, 100-1; Ayrıca bk. Recep Cici, "İbrahim el-Kürânî", *DİA*, XXVI, 426; A.H. Johns, "al-Kürânî", *EP*, V, 433; Kâdiri, *Neşru'l-mesâni*, III, 5; Muhammed Halil el-Murâdî, *Silkü'd-dürer* (Bulak: Matbaa-i Miriyye, t.y.), I, 5-6; Ayyâşi, *er-Rihle*, I, 480.

sürdüğü iddiaları üzerine yoğunlaşmış ve bizzat metnin müellifinin görüşlerinin muğlak ve çelişkili olduğunu düşündüğü yönlerine dair değerlendirmeler yapmıştır. Birgivi'nin metninde ise özellikle cüz'î iradenin fiili tahsis etmedeki rolüne yoğunlaşarak cebr ile tefvîz arasındaki yolun nasıl tesis edileceğini incelemiş, bu eserlerde var olduğunu ileri sürdüğü çelişkilerden uzak bir görüşe ulaşmayı amaçlamıştır. Böylece kendi entelektüel çevresinin yanı sıra yaşadığı dönemde Hanefî-Mâtürîdî geleneği sürdüren bir ilmi çevrenin tartışmalarına müdahil olmuştur. Onun bu ilmi havzayla metinler üzerinden kurduğu irtibat, bir yandan kendi görüşlerini farklı bir gelenek karşısında tutarlı bir şekilde ifade etmeyi ve bu gelenek içinde temellendirmeyi, diğer yandan bu ilim havzasında söz konusu geleneğe bağlı olarak üretilen bilginin kendi içindeki tutarlılığını sorgulamayı amaçlar.

### III. Kûrânî'nin Sadrüşşerîa Eleştirisi

Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*'te emre konu olan fiilin (*me'mûr bih*) hüsün ve kubhunu ele aldığı bölümde ortaya koyduğu dört mukaddimedede Râzî'nin cebr argümanına itiraz ederek insanın ihtiyârî fiillerinin nazarî bir şekilde temellendirilmesini amaçlamıştır. Bu çerçevede failin fiiliyle ilişkisini Hanefî-Mâtürîdî geleneğin kabul ettiği öncüller üzerinden açıklamaya çalışmış, dönemin hâkim dilini kullanarak insanın fiillerinin ihtiyârî olduğunu felsefe ve mantığın kavram, mesele ve prensiplerini dikkate alarak ve Eş'arî gelenekte hâkim olan dille ispatlamaya çalışmıştır. İhtiyârî fiillerin ortaya çıkış sürecini açıklarken illet düşüncesini merkeze alarak bir açıklama geliştiren ve bu teori çerçevesinde ihtiyârî fiilin imkânını nazarî olarak ispat etmeye çalışan Sadrüşşerîa, bu öncüllerde fiili varlığa çıkararak tam illete insanın iradesi ve ikâsını da dahil ederek insanın fiiliyle irtibatını yeniden tesis etmiş ve teklife anlamlı bir zemin hazırlamıştır.

Sadrüşşerîa bahsi geçen bu dört mukaddimeden ilkinde fiilin anlamı üzerine yoğunlaşarak bu kavramın iki anlama muhtemel olduğunu; bunlardan ilkinin fiili gerçekleştirme anlamında ikâ, yani mastar anlamını; ikincisinin ise bu gerçekleştirme neticesinde dış dünyada meydana gelen hareketi ifade ettiğini söylemiştir. İkinci mukaddimedede ise ontolojik olarak mümkün kategorisine giren fiilin varlığını zorunlu kılan tam illetin mahiyetini tartışmış ve yaratmanın (*icâd*) bu illete dahil olduğunu ispat etmiştir. Üçüncü mukaddimedede mümkünü var eden illetin unsurlarını ele alan Sadrüşşerîa, bu unsurlardan bir kısmının hâl olması gerektiği savunarak hâl olduğunu ileri sürdüğü ikâ ve ihtiyârî tam illete dahil etmiştir. Son mukad-



dimedede ise iradenin tahsis ettiği ihtimallerin durumuna değinerek aslında iradenin tercihe şayan olan (*râcih*) ihtimali değil, tercihe şayan olmayan (*mercûh*) yahut iki eşit (*mütesâvi*) ihtimalden birini tercih ettiğini temellendirmeye çalışmıştır.<sup>48</sup>

Sadrüşşerîa, dört mukaddimedede insan fiilinin ortaya çıkış sürecini ve failin bu süreçte fiilin varlığa gelmesiyle irtibatını izah eden teorik zemini ele almış, mukaddimeleri ispat ettikten sonra ise bu teorik zeminden yola çıkarak ihtiyârî bir fiilin meydana gelmesini ve kesbi açıklamıştır. Hâl olduğu için Allah'ın yaratmasına dolayısıyla iradesine konu olmayan ama bizzat insana bağlı olan ihtiyâr ve ikâyı, fiilin dış dünyadaki varlığı için ihtiyaç duyduğu zorunlu illete dahil ederek insanın fiiliyle irtibatını tesis etmeye çalışmıştır. İnsanın fiilindeki tasarrufunun ihtiyâr ve ikâ üzerinden gerçekleştiğini savunan Sadrüşşerîa, ikâ ile fiilin mastar anlamını, yani iradenin bir fiile taalluk ettiğinde hâdis kudret ile fiil arasında ortaya çıkan irtibatı kastetmiştir. Bu bağlamda fiilin ikâsının kula, icâdının ise Allah'a ait olduğunu söyleyerek mutlak cebr ile mutlak özgürlük arasındaki orta yolu bulmaya çalışmıştır.<sup>49</sup>

Dört mukaddimedede ilâhî ve hâdis iradelerin taalluku ile fiilin ortaya çıkış sürecinin işlendiği kısımlara yoğunlaşan Kûrânî, kendi görüşlerini temel alarak değerlendirmelerde bulunmuştur. Kûrânî, birinci mukaddimedede ele alınan fiilin iki anlama muhtemel olması ile ikinci mukaddimedede işlenen illetin varlığı ile fiilin zorunlu hale gelmesinin doğruluğunu kabul etmiştir. Ancak üçüncü mukaddimedede ikânın mahiyetine dair açıklamalar ve illete hâllerin dahil edilerek fâil-i muhtar yaratıcının ispatlanması ile dördüncü mukaddime bağlamında iradenin taallukuna dair tartışmalara itirazlar yöneltmiştir. *Cilâü'l-enzâr*'dan önce yazdığı eserlerinde işlediği konular ve savunduğu düşüncelerle doğrudan irtibatlı olması nedeniyle bu meseleleri öne çıkaran Kûrânî, Sadrüşşerîa'nın mukaddimelerde değinmediği bazı hususları onun düşünce sistemini göz önüne alarak doldurmuş ve ortaya çıkan çelişiklere dikkat çekerken kendi görüşlerine alan açmaya çalışmıştır.

48 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih li-keşfi hakâiki't-Tenkâh* (*Kitâbu't-Telvih* içinde), thk. Muhammed Adnân Derviş (Beyrut: Dâru'l-Erkam, t.y.), I, 380-97; Çelik, "XV. yy Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Haşiyeleri", 122-3; Asım Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakılığı Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28 (2012): 18-42.

49 Sadrüşşerîa'ya göre ikâ fiilin var edilmesi (yaratılması/icâd) değildir. Ona göre ikâ fiilin kul tarafından gerçekleştirilmesini ifade eden bir kavramdır ve ikâ edilen fiilin dış dünyada var olması Allah'ın yaratmasına bağlıdır. Yani fiilin ikâ edilmesi, o fiilin varlığa çıkması için yeterli olmayıp fiilin dış dünyada var olması tam illete dahil olan Allah'ın icâdıyla (yaratması) gerçekleşir. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 402.

### A. İkânın Mahiyeti ve Mûcib bi'z-zât Görüşünden Uzaklaşma Kaygısı

Hatırlanacağı üzere Sadrüşşerîa, birinci mukaddimede fiilin anlamını ikiye ayırırken aslında insanın fiiliyle irtibatının tam olarak hangi noktada gerçekleştiğini tespit etmeye çalışmıştır. İkinci mukaddimede ise dış dünyada var olan ve mastarın neticesinde ortaya çıkan hareket anlamının Allah'ın yaratmasıyla var olduğunu ifade ederek bu yaratmanın aynı zamanda fiili varlığa çıkararak illetin unsurlarından biri olduğunu söylemiştir. Sadrüşşerîa üçüncü mukaddimede fiilin ilk anlamı olan ikânın hâl olduğunu ve bunun doğrudan Allah'ın yaratmasına konu olmayıp insanın iradesinin fiili yapma yahut yapmama cihetlerinden birini tercih ettiği zaman kudretinin taalluku sonucunda meydana geldiğini ifade etmiştir. İradenin bir fiile taallukunu ifade eden ihtiyâr ile failin fiille irtibatı olan ikânın tam illetin unsurlarına dahil edilmesiyle, Allah'ın irade ve yaratmasına doğrudan konu olmayan ama insanın tasarrufunda olan unsurlar fiilin varlığa çıkmasında etkin hale getirilmiştir. İhtiyârî fiilin varlığını ve insanın bu fiilleri işleminin imkânını, ikâ ve ihtiyârî illetin unsurlarına dahil ederek ispatlayan Sadrüşşerîa, fiilin var edilmesi olan yaratmayı (*icâd*) Allah'a nispet ederek O'nun her şeyin yaratıcısı olduğu ilkesini muhafaza etmiştir. Ayrıca illete hâllerin dahil edilmesiyle mümkünün hâdis olması da ispatlanmış olur. İletinin unsurlarının hepsinin mevcutlardan olduğu kabul edildiğinde illetin unsurları olan bu mevcutlar nedensellik zinciriyle nihayetinde ilâhî zâta ulaşacak, bu şekilde de aslında bütün mümkünlerin kadim olması problemi ortaya çıkacaktır. Buradaki zorunlu nedensellik zincirinin Allah'ın kudretiyle var olmayan hâllerin illete dahil edilmesiyle kırılabileceğini ileri süren Sadrüşşerîa, Allah'ın fâil-i muhtâr olduğunda ortaya çıkacak problemlere yönelik itirazların bu şekilde savuşturulabileceğini zikretmiştir.<sup>50</sup>

Kûrânî, üçüncü mukaddimeyi ilk olarak ikânın mahiyeti ve fiille ilişkisi açısından ele almış, sonrasında fâil-i muhtâr bir yaratıcıyı ispat etmek için hâllere olan ihtiyaç açısından incelemiştir ve Sadrüşşerîa'nın zikrettiği bu iki husustaki görüşlerine eleştiri getirmiştir. Kûrânî'nin ilk itirazı, aslında Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzih*'te lafzen zikretmediği, ancak onun görüşlerindeki boş bırakılan bazı hususlar tamamlandığında ortaya çıkan problemle ilgilidir. Fâil-i muhtâr bir yaratıcının illete hâllerin dahil edilerek ispatlanması hususundaki ikinci itirazını ise ilâhî zâtın mahiyetinden yola çıkarak dile getirmiştir.

Kûrânî ilk itirazında ikânın mahiyetini ele alır ve Sadrüşşerîa'nın ikâyı zorunlu olarak var eden bir illetin olmadığı iddiasında çelişkiler olduğunu ileri sürer. Sadrüşşerîa mastar anlamıyla fiili, yani ikâyı ontolojik olarak hâl kabul ettiği için ikâ-

50 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 385-94.

nın dış dünyada varlığı olmadığını, bundan dolayı da herhangi bir illete bağlı olarak ortaya çıkmadığını dile getirir. Ancak fiilin dış dünyadaki hareketini ifade eden vukuun hariçte mevcut olmasından dolayı illetle birlikte zorunlu olarak var olacağını söyler.<sup>51</sup> Kûrânî ise ikâyı kudret ile mümkün varlık arasındaki nispet olarak tanımladığı için iradenin bir şeyin vukuuna taalluk ettiğinde ikânın da zorunlu olarak var olacağını ifade eder. Sadrüşşerîa'nın iddia ettiği üzere ikânın illetle birlikte zorunlu olarak tahakkuk etmemesi durumunda irade ile tahsis edilmiş ve tam illeti var olan vukuun da meydana çıkmaması gerekir. Bu ise imkânsızlığı kabul edilen "tercih edici olmaksızın tercihin gerçekleşmesi" ihtimalini ortaya çıkarır.<sup>52</sup>

Kûrânî'nin buradaki bir diğer müdahalesi ise ikâyla birlikte tesiri de öne çıkarılmasıdır. Kurânî, fiilin vukuunun yani dış dünyadaki varlığının gerçekleşmesi için ikâyâ olan ihtiyaç kadar tesire de ihtiyaç olduğunu ifade ederken aslında hem ikâ hem de tesir olmaksızın vukuun düşünülmeceğini vurgular. Başka bir ifadeyle tek başına ikânın fiilin var olması için yeterli olmadığını, ikâ olsa bile tesir, yani yaratma (*icâd*) olmaksızın fiilin var olamayacağını dile getirir ve ikânın tesiri de ifade edecek şekilde anlaşılması gerektiğini ileri sürer. Sadrüşşerîa ise kulun kudretinin ikâ ettiğini, Allah'ın ise fiili icâd ettiğini söyleyerek zımnen kulun kudretinin müessir olmasını reddeder. Nitekim kulun kudretinin müessir olması, fiilini icâd etmesini gerektirir. Sadrüşşerîa ikâyı fiilin yaratılmasını ifade edecek şekilde kullanmayı kulun kudretinin fiile taalluku anlamında kullanır ve kulun fiilini yarattığını söylemekten kaçınır. Bu anlamda Sadrüşşerîa fiilin yaratılmasını karşılayan icâd ile kulun fiildeki rolünü ifade eden kesbi kesin bir şekilde birbirinden ayırarak kesbin yaratma olmaksızın herhangi bir şeyi varlığa getiremeyeceğini zikreder.<sup>53</sup> Kûrânî ise onun ikâyâ dair açıklamalarını yetersiz bularak ikâyâ yüklediği bu anlamın tamamlanması için tesirin de ikâ içinde değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer. Aslında Sadrüşşerîa'nın söylemekten kaçındığı bir noktaya dikkat çeken Kûrânî, hâdis kudretin tesiri kabul edilmeksizin fiilde herhangi bir sorumluluktan bahsedilemeyeceğini, ikânın ise tesir anlamını içerdiğinde anlamlı bir sonuca varılacağına ima eder.<sup>54</sup>

Kûrânî'nin ikinci itirazı, Sadrüşşerîa'nın Allah'ın zorunlu bir şekilde yaratması (*mûcib bi'z-zât*) görüşünden kurtulmanın bir yolu olarak hâlleri illete dahil etmeyi önermesine yöneliktir.<sup>55</sup> Kûrânî, Allah'ın fiillerinin herhangi bir zorunluluktan

51 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 393.

52 Kûrânî, *Cilâü'l-enzâr*, 62b, 66a.

53 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 402-3.

54 Kûrânî, *Cilâü'l-enzâr*, 62b.

55 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 393-4.

değil, tercihine dayalı olarak gerçekleşmesinin zâtının kemâline dayandığını söylemiştir. Zâtî kemâlin ise Allah'ın kendi kendine yeterli olmasını (*gıne'z-zâti*) gerekli kıldığı için ilâhî zâta bu sıfatlar nispet edildiğinde onun bir şeyin illeti olamayacağını ileri sürmüştür. Bu bağlamda Allah'ın ihtiyârını illete hâlleri dahil ederek değil, ilâhî zâtın kemâlinde yola çıkarak ispat etmenin daha doğru olacağını söylemiş ve hâllere bağlı bir delillendirmenin Allah'ın kemâlini hâllerden alması anlamına geleceğini, bunun da çelişkili bir netice ortaya çıkaracağını ifade etmiştir.<sup>56</sup>

Sadrüşşerîa, ikânın anlamını net bir şekilde ifade etmemiş, ancak onu fiilin var edilmesi, yani icâd anlamında kullanmayarak icâdın Allah'a ait olduğunu ifade etmiştir. Bu minvalde ikâ, fiilin varlığa getirilmesinden ziyade fiilin yapılması, yani fiilin dış dünyada var olmayan mastar anlamının karşılıyan bir kavram olarak kullanılmıştır. Kûrânî ise Sadrüşşerîa'nın ikâyâ dair açıklamasının yetersiz olduğunu ileri sürmüş ve ikânın tesiri de içerecek şekilde kullanılması hususunda itiraz yöneltmiştir. Tesiri icâd, yani yaratma anlamında kullanan Kûrânî, hâdis kudretin müessir olduğunu söyleyerek aslında müessir bir kudretin ikâsının aynı zamanda varlığa getirici olduğunu ileri sürmüştür.<sup>57</sup>

Kûrânî, Teftâzânî'nin bu meseleye yönelik tavrını de ele alarak bu açıklama tarzının bazı sorunlar ihtiva ettiğine dikkat çekmiştir. Teftâzânî, Allah'ın fâil-i muhtar olduğu kabul edildiği takdirde onun ihtiyârı bulunmasına rağmen fiillerini yapmamasının caiz olması sonucunun ortaya çıkacağını, bu durumda da illet bulunmasına rağmen malul olmayacağını, dolayısıyla tercih edici olmaksızın tercihin (*er-rûchân bilâ müreccih*) meydana geleceğini ifade etmiştir. Yine ilâhî ihtiyârın ya hâdis ya kadîm olması gerektiğini, kadîm olduğunda ihtiyâra dayanan mümkünlerin de kâdeminin gerekeceğini söylemiştir. İlahî ihtiyâr hâdis kabul edildiğinde ise hem ihtiyârlarda teselsül gibi geçersiz bir durum hem de Allah'ın zâtı ile hâdislerin kaim olması gibi bir çelişki ortaya çıkacaktır.<sup>58</sup>

Kûrânî, öncelikle ihtiyârın kadîm olduğunu kabul ettiğini ifade eder, ancak Teftâzânî'nin zikrettiği gibi ihtiyârın kâdeminden hâdis varlıkların kâdeminin gerekmediğini savunur. Kûrânî'nin bu iddiasındaki temel dayanağı icmâ ile sâbit olan, Allah'ın emrettiklerinde ve yarattıklarında hikmeti gözettiği bilgisidir. Bu açıdan Allah'ın iradesinin ilmine tabi olduğu, ilmin ise belirli bir zaman ve ze-

56 Kûrânî, *Cilâü'l-enzâr*, 62b.

57 Kûrânî, *İmdâdü zevî'l-isti'dâd*, 117b.

58 Sadeddin et-Teftâzânî, *et-Telvih ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Lübnan: Dârü'l-Erkam, t.y.), I, 393-4.

minle iradeyi tahsis ettiği ve bu tahsisin hikmetine bağlı olduğu ortaya çıkar. Yani Teftâzânî'nin iddia ettiği gibi Allah'ın ihtiyârının kadîm kabul edilmesiyle mümkünlerin de kıdeminin gerekmeceği, mümkünlerin varlığını zaman ve mekanla sınırlandırılmasının hikmetle açıklanabileceğini söyler. Aynı şekilde ihtiyârın hâdis olduğu kabul edilse bile hâdis ihtiyârlarda herhangi bir teselsülün ortaya çıkmayacağı ve art arda devam eden zincirin ilâhî hikmetle nihayete ereceğini ileri sürmüştür. Teftâzânî'nin zikrettiği Allah'ın zatıyla hâdislerin kaim olması ihtimalini ise ihtiyârın ontolojik statüsü üzerinden çürütmüş, ihtiyârın izafî (*nisbî*) durum kabul edildiği ve dış dünyada varlığı olmadığı için yenilenen (*teceddüd*) ve sonradan var olan (*hâdis*) ihtiyârın ilâhî zât ile ezelde kaim olmasının ilâhî zâtın kemâliyle çelişmeyeceğini ifade etmiştir.<sup>59</sup>

Teftâzânî'nin takririne itiraz etmeden önce yazdığı temhîd bölümünde ilâhî ilimle irtibatlı olarak mümkünün hudûsunu ele alan Kûrânî, bu meseleyi Ekberî gelenekte işlendiği üzere a'yân-ı sâbitelerle ilişkili olarak incelemiştir. Allah'ın ilminin ezelde hâdis varlıkların hakikat/mahiyet/ayınlarına taalluk ettiğini, bu hakikatlerin ise zâtî bir ayrışmayla (*temeyyüz*) birbirinden ayrıldığını ifade etmiştir. Bu temeyyüz neticesinde her bir varlığın belli bir istidada sahip olduğunu ileri süren Kûrânî, bu istidadın ilâhî ilimde var olduğunu, dolayısıyla Allah'ın iradesini belirlediğini söylemiştir. Böylelikle aslında her mümkünün istidadı gereği var olduğunu ve bu istidadın mümkünün hudûsunun temeli olduğunu ifade etmiştir.<sup>60</sup> Kûrânî, kelâm geleneğinde "İlim maluma tabidir." olarak ifade edilen ilkedeki malumun a'yân olduğunu söylemiş ve insan iradesinin belirlenmişliğini a'yân-ı sâbite mertebesindeki istidatla ilişkilendirmiştir. Buna göre bir şeyin ezeli hakikatindeki istidadı o şeyin gelecekteki durumunu belirlediği için mümkünün varlığı yahut yokluğu onun istidadına göre şekillenir. Aynı zamanda bu ezeli istidatlar insan iradesini üzerinde de etkili olduğundan insanın tercihlerinin ezeli bir belirlenmişliğe tabidir.

Telifçi bir yaklaşımla ilâhî ilim ve irade arasındaki ilişkiyi ele alan Kûrânî, bu meseleyi işlerken vahdet-i vücûdun a'yân-ı sâbitelerini kelâm geleneğindeki ezeli malumla birleştirmeye çalışmış, ayrıca ortaya çıkan sentezin Eş'arî ve Mâtürîdî geleneklerin prensiplerine muhalif olmadığını zikretmiştir. Bu minvalde Eş'arî gelenekten İmam Eş'arî, İcî ve Cürçânî'ye atıflarla kendi görüşünü desteklerken Hanefî-Mâtürîdî geleneğin kurucu düşünürleri kabul edilen Ebû Hanîfe ve İmam Tahâvî gibi erken dönem fakihlerinden nakiller yapması öne çıkan bir diğer husus-

59 Kûrânî, *Cilâü'l-enzâr*, 64a-64b.

60 Kûrânî, *Cilâü'l-enzâr*, 63a-63b.

tur. Kûrânî, Mâtürîdî müellife ait bir metne itiraz ederken hem kendi Eş'arî-Şaffî kimliğini vurgulamış hem de kendi yaklaşımına Hanefî-Mâtürîdî gelenekten karşılıklar bularak görüşlerinin meşruiyetini göstermeye çalışmıştır.<sup>61</sup>

Kûrânî'nin üçüncü mukaddimeye itirazları temelde hâllerin tam illetin bir parçası kabul edildiğinde insan fiillerine dair problemlerin ortadan kalkıp kalkmayacağını sorgulamaya yöneliktir. Sadrüşşerîa, hâlleri mümkünü ortaya çıkararak tam illetin unsurlarına dahil ederek hem insanın fiilindeki rolünü tesis etmeye çalışmış hem de Allah'ın fâil-i muhtâr olduğunu ve mümkünlerin zorunlu şekilde var olmadıklarını ispat etmiştir. Kûrânî ise Sadrüşşerîa'nın insanın fiilindeki rolüne dair açıklamalarını yetersiz bulmuş ve bu açıklama tarzının ihtiva ettiği bazı problemleri hususlara dikkat çekmiştir. Sadrüşşerîa'nın ikânın hâl olmasından dolayı herhangi bir zorunluluğa bağlı olarak meydana gelmediği iddiasına karşı çıkan Kûrânî, ikânın vukudan ayrı düşünülemediğini ve illetin bulunması durumunda vukuyla birlikte zorunlu olarak ortaya çıkacağını ifade etmiştir. Allah'ın fâil-i muhtâr olmasının ispatı hususunda ise delilin başlangıç noktasının yanlış olduğunu iddia etmiştir. Onun fâil-i muhtâr oluşunun hâllerin illete dahil edilmesiyle mümkün olduğuna dair iddianın Allah'ın kemâli için başka bir şeye muhtaçlığını kabule götürüleceğine dikkat çeken Kûrânî'ye göre, bizzat ilâhî zâtın kemâli onun ihtiyârına delalet etmektedir.

## B. İradenin Belirlenmişliği Problemi ve “İhtiyarda Mecbur Olma”

Zikri geçtiği üzere Sadrüşşerîa, dördüncü mukaddimede iradenin tercihte bulunurken herhangi bir belirlenmişliğe tabi olmadığını ve tercihlerinde eşit (*mütesâvî*) yahut daha az tercihe şayan (*mercûh*) olan ihtimale yöneldiğini ispatlamaya çalışmıştır. Bu görüşünü temellendirmek için kelâm kitaplarında sıkça zikredilen yırtıcı hayvandan kaçan insan örneğini vermiştir. Bu örneğe göre yırtıcı hayvandan kaçan bir kişinin önüne iki yol çıktığında ve bu yollardan birini tercih ettiğinde bu tercihi iki eşit ihtimalden (*mütesâvî*) birine yönelir. Sadrüşşerîa, bu örneği zikrederek insanın iradesinin herhangi bir etkiye maruz kalmaksızın tercihte bulunabileceğini delillendirirken, iradenin eşit ihtimallere yöneleceğini de ispatlamıştır. İradenin herhangi bir ön belirlenmişliğe tabi olmasının önüne geçmek için eşit ihtimaller dışında sadece mercûha yöneldiğini ileri sürmüştür.<sup>62</sup> Kûrânî'nin buradaki temel itirazı, iradenin taalluk edeceği ihtimallerin sınırlandırılmasına yöneliktir.

61 Kûrânî, *Cilâü'l-enzâr*, 63b-64a.

62 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 394-5.

Kûrânî, Sadrüşşerîa'nın bu sınırlamasının Allah'ın ilmine bağlı olan iradesi için mümkün olmadığını, icmâyla kabul edildiği üzere Allah'ın yaratma ve emirlerinde hikmeti gözetmesinden dolayı râcihe taallukunun kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Ayrıca ona göre mümkün, zâtı itibariyle varlığa ve yokluğa muhtemeldir, ancak ilâhî ilim, ezelde mümkünün hakikatlerini, yani a'yânını kâşif olduğu için onların istidatlarının ön gördüğü hâl üzere taalluk eder. Bu durumda şayet bir mümkünün istidadı varlığı gerektiriyorsa Allah hikmet gereğince ilmiyle bunu bilir, ilme tabi olan irade ise istidada uygun taalluk ettiği için bu takdirde râcih ihtimale yönelir. Kûrânî işte tam bu noktada Sadrüşşerîa'nın iradenin tahsis edeceği ihtimallere yönelik sınırlandırmasının dışında kalan bir ihtimale iradenin taalluk ettiğine işaret ederek iradenin yalnızca mütesâvî yahut mercûha yöneleceğine dair sınırlamasının geçerli olmadığını ileri sürer. Dolayısıyla Sadrüşşerîa'nın "irade, mercûh yahut mütesâvî ihtimallerden birini tahsis eden bir sıfattır" şeklinde ifade ettiği tanımı tadil ederek iradeyi "Râcih, mercûh yahut mütesâvî ihtimallerden birini tercih eden bir sıfattır." şeklinde tanımlar ve ilk tanımın ise ilâhî irade için herhangi bir karşılığı olmadığını dile getirir.<sup>63</sup>

Kûrânî'nin burada sorguladığı ikinci husus ise insan iradesinin fiilde gerçekten belirleyici olup olmadığı meselesidir. Sadrüşşerîa, kelâm kitaplarında sıkça zikredilen yırtıcı hayvandan kaçan insan örneğini gündeme getirerek bu insanın önüne çıkan iki yoldan birini tercih ettiğinde hem iradenin mütesâvî yahut mercûha taallukunu ispat etmiş hem de insan iradesinin herhangi bir etkiye maruz kalmaksızın tercihte bulunduğunu ileri sürmüştür. Kûrânî bu örnekte zikredilen durumda insanın inancında iki eşitten birini seçtiğine dair bir kanı olsa da aslında insanın bütün irade ettiklerinin ilâhî iradeye bağlı olduğunu, bundan dolayı da herhangi bir tercihte tek başına (*müstakîl*) karar vermediğini söylemiştir. Zira her ne kadar ilâhî iradenin kulun gelecek zamandaki tercihlerine bağlı olarak taalluk ettiği ifade edilse de kulun irade edip ilâhî iradenin taalluk etmediği bir şeyin meydana gelmesi mümkün olmadığı gibi kulun irade etmeyip ilâhî iradenin taalluk ettiği şeyin de zorunlu olarak meydana geleceği açıktır. Bundan dolayı risalesinin isminde de vurguladığı "kulun ihtiyârında mecbur olması"nın tam olarak bu duruma delalet ettiğini söyleyen Kûrânî, nihai olarak bir şeyin varlığı yahut yokluğunun ilâhî irade dışında gerçekleşmemesi kabul edildiğinde insan iradesine dair her türlü açıklamanın beyhude kalacağına dikkat çekmiştir.<sup>64</sup>

63 Kûrânî, *Cilâü'l-enzâr*, 64b-65a.

64 Kûrânî, *Cilâü'l-enzâr*, 65a-65b.

Kûrânî, Sadrüşşerîa'nın Eş'arî'nin Mu'tezile'ye karşı ileri sürdüğü argümanı bağlamından ayrı düşünerek bu geleneği yanlış anladığını ifade eder. Nitekim Mu'tezile'ye göre kulun sorumluluğu insan iradesinin fiili tek başına (*müstakil*) ortaya çıkarmasıyla gerçekleşir. Bu görüşün kaderi inkâra ve ilâhî iradenin işlevsizleştirilmesine yol açmasından dolayı Eş'arî tarafından cebr argümanı ile itiraz edildiğini ifade eden Kûrânî'ye göre bu argüman iradenin nefyedilmesinden ziyade ilâhî iradenin öne çıkarılmasına yöneliktir. Kûrânî, Eş'arîlerin insan iradesinin varlığını kabul ettiklerini vurgular; ancak bu iradenin fiilin meydana gelmesi için yeterli olmadığını ve fiilin varlığa çıkma sürecinin ilâhî iradenin tahsis ve tercihi ile tamamlandığını ileri sürer.<sup>65</sup>

Görüldüğü üzere Kûrânî, dördüncü mukaddimeye yönelik itirazlarını temelde iradenin tanımını ve fiille irtibatı hususlarına yöneltmiştir. Sadrüşşerîa'nın ileri sürdüğü irade tanımının eksikliğine dikkat çekerek gerek ilâhî irade gerekse hâdis irade için daha kapsamlı bir tanım önerisinde bulunmuştur. Buradaki ikinci temel itiraz ise dört mukaddimenin telif amacı olan Eş'arî gelenekteki cebr argümanının anlaşılması ve hâdis iradenin fiildeki rolüne yöneliktir. Sadrüşşerîa insandan ihtiyârî fiillerin sâdir olduğunu ispat etmek üzere kurduğu bu argümanda insanın fiildeki rolünü hâl olan ikâ ve ihtiyâr ile açıklamaya çalışmıştır.<sup>66</sup> Daha önce zikredildiği üzere Kûrânî, ikânın hâl olduğunu kabul etmekle birlikte tam illele birlikte zorunlu olarak ortaya çıkacağını söylemiştir. Böylece Sadrüşşerîa'nın zorunluluğa tabi kılmayarak insana özgürlük alanı açtığı ilk husus olan ikânın yaratılmamışlığını reddetmiştir.<sup>67</sup> İkinci eleştirisinde ise iradenin dolayısıyla ihtiyârın mahiyetini tartışan Kûrânî, her ne kadar insana irade nispet edilse de Allah'ın iradesi dışında hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceğini, dolayısıyla cüz'î iradenin fiili var etmede tek başına yeterli olmayacağını ifade etmiştir. Fiilde etkili olan iradeye dair iki yaklaşımın imkânını kabul eden Kûrânî'ye göre ya Mu'tezile gibi hâdis iradenin ya da Eş'arî gibi ilâhî iradenin fiili tahsis ettiği ileri sürülebilir. Sadrüşşerîa'da görüldüğü gibi bu iki görüşü uzlaştırmaya yönelik çalışmaların ise çelişkiye yol açtığını iddia etmiştir.

### C. Fiilin Ortaya Çıkış Süreci ve Kesbin Mahiyeti

Sadrüşşerîa, Râzî'nin ileri sürdüğü cebr argümanını çürütmeye yönelik dört mukaddimeden sonra ihtiyârî ve iztirârî fiillerin birbirinden farkını vicdânî bilgiyle bildiğimizi, ayrıca fiillerin irademize uygun olarak gerçekleşmesinden de bu farkı ayırt

65 Kûrânî, *Cilâü'l-enzâr*, 66a.

66 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 399-401.

67 Kûrânî, *Cilâü'l-enzâr*, 61a-62b, 65a.



ettigimizi ifade eder. Ancak Sadrüşşerîa'ya göre insanın iradesi, fiilini belirlemede etkili olsa da fiilin ortaya çıkışı için yeterli değildir. Nitekim insanın irade etmesine karşın fiilin gerçekleşmemesi yahut irade etmemesine rağmen fiilin gerçekleşmesi ihtimalleri vâki olabilir. Bu anlamda vicdânî olarak iradenin varlığı bilindiği gibi yine vicdânî olarak bu iradenin fiili var kılmada müessir, yani yaratıcı (*mûcid*) olmadığı da bilinir. Fiilin varlığa çıkmasının nihai olarak Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğini savunan Sadrüşşerîa, yaratmanın gerçekleşmesinden önce insan fiilinin ortaya çıkmasında ne gibi bir sürece tabi olduğunu açıklar.<sup>68</sup>

Sadrüşşerîa'ya göre Allah, kulda kudreti yaratır, kulda yaratılan bu kudret ise iradenin tercih ettiği mevcut ihtimallerden birine yönlendirilir. İradenin kesinleşmiş bir şekilde bir fiile yönelmesini “kasıt”, bu kasıtle kudretin yönlendirilmesini ise “sarf” terimiyle karşılayan Sadrüşşerîa, kudreti Allah'ın yarattığını söylemekle birlikte sarfın kula ait olduğunu ifade etmiştir. Sarfın belli bir yöne tevcih edilmiş olarak yaratılmadığına dikkat çekerek onun ilâhî belirlenmişliğe tabi olmadığını ileri sürmüş ve sarfı belirleyen unsurun ihtiyâr olduğunu söylemiştir.<sup>69</sup> Bu bağlamda dış dünyada hareket anlamıyla fiil her ne kadar Allah'ın yaratması sonucu varlık kazansa da fiilin yapma yahut yapmamanın tercihi Allah'ın yaratmasına bağlı olmayan kulun ihtiyârıyla gerçekleşir.

Kûrânî, Sadrüşşerîa'nın bu açıklamasında dördüncü mukaddimedeki itirazını yinelemiş ve kulun sarfının Allah'ın iradesinin dışında gerçekleşemeyeceğini vurgulamıştır. Sadrüşşerîa'nın sarfın belli bir yönde yaratılmadığı ve Allah'ın maksudu olmadığına dair ifadelerini tenkit ederek sarfın yani kudretin bir cihete yönlendirilmesinin sadece kulun iradesinin tercihiyle olmasının Allah'ın iradesinin her şeyi kuşatması ile çelişeceğini ileri sürmüştür. Ayrıca müellifin bu ifadelerinin Ebû Hanîfe, İmam Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşlerine de muhalif olduğunu vurgulamış, kendi görüşünü İmam Şafîî ve Beyhakî'den yaptığı nakillerle desteklemiştir. Sadrüşşerîa'nın görüşünü aklî ve naklî deliller çerçevesinde tadil etmeye çalışan Kûrânî, cebr ile kader arasındaki orta yolun tesisinin cüz'î irade merkezli bir açıklamayla mümkün olmadığını söylemiştir. Bunun yerine Allah'ın iradesinin müreccih, kulun kudretinin ise ilâhî iradeye bağlı ama müessir (*mûcid*/ yaratıcı) olduğu kabul edilerek meseleye çözüm getirilebileceğini iddia etmiştir.<sup>70</sup>

68 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 399-400.

69 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 400-1.

70 Kûrânî, *Cilâü'l-enzâr*, 66b-67a.

Kûrânî'nin eserleri bir bütün olarak incelendiğinde onun Sadrüşşeria'ya yönelik eleştirilerinin kendi görüşlerine bir alan açmayla ilgili olduğu görülür. Kûrânî'nin eserlerindeki temel iddiası insan iradesini Allah'ın iradesine tabi kılarak hâdis kudretin Allah'ın iradesi doğrultusunda müessir (yaratıcı) olduğunu ispata yöneliktir. Onun irade görüşünün temelinde vahdet-i vücûd düşüncesindeki a'yân-ı sâbite görüşü yer aldığı için hâdis iradenin belirlenmişliğini ileri sürer. Şöyle ki Allah'ın ezeli ilmî mümkünlerin yaratılmamış (*gayri mec'ûl*), ama birbirinden ayrılmış (*mütemeyyiz*) aynlarını (*hakikat//mahiyet*) bilir. Bu hakikatlerin birbirinden ayrılmış olması nedeniyle belli istidatları vardır ve bu istidatlar mümkünün gelecekte iradesini yönlendirir. Allah'ın ilminde hem istidatlar hem de istidatların yönlendirdiği hâdis irade malum olduğu için ilâhî irade de bu bilgi neticesinde tercih eder. Dolayısıyla ihtiyârî fiili belirleyen esas unsur Allah'ın iradesi olur ve insanın iradesi ilâhî iradeye tabi bir şekilde tercih eder. Hâdis iradeyi fiilde etkisiz hâle getiren Kûrânî, insanın sorumluluğu probleminin irade merkezli bir açıklama yerine hâdis kudretinin yaratıcı, yani müessir olmasıyla çözülebileceğini ileri sürer. Hâdis kudretin yaratıcı olmasını da ilâhî iradeye bağlı kılarak Mu'tezile'nin görüşünden ayrılırken, eklektik bir tavırla Eş'arî geleneğin kesb görüşü ile Ekberî geleneğin a'yân-ı sabite düşüncesini tek bir çatı altında uzlaştırmaya çalışır. Ayrıca bu minvalde Sadrüşşeria'nın cüz'î iradeye yönelik açıklamalarını eleştirip ilâhî iradeyi vurgulaması ve ikânın tesir yani yaratmayı da karşılayacak şekilde kullanılmasına yönelik teklifi kendi görüşlerinin tezahürleridir.

#### IV. Kûrânî'nin Birgivi Eleştirisi

Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye* eserindeki “Şeytanın Hileleri” bölümünde cüz'î irade<sup>71</sup> meselesini ele almış, insanın iradesinin belirlenmişliğine dair şüpheli şeytanın en büyük vesvesesi olarak değerlendirerek cevap vermeye çalışmıştır. Birgivi, bu meselede Sadrüşşeria'nın görüşlerini takip ederek insanın irade özgürlüğünü destekleyici argümanlar getirmiş ve Eş'arîlerin cebr argümanına eleştiriler yöneltmiştir.<sup>72</sup> Onun irade hakkında yazdığı bu bölüm, kendisinden sonraki düşünürler üzerinde ol-

71 Sadrüşşeria, insanın iradesinin belli bir fiile yönlendirilmesini ihtiyâr olarak isimlendirirken Birgivi'de bu cüzî irade olarak ifade edilir. Burada düşünürlerin kullanımlarına sadık kalarak Sadrüşşeria'nın görüşlerinin ele alındığı bölümde “ihtiyâr”, Birgivi'nin metninin işlendiği kısımda ise “cüzî irâde” kavramları kullanmıştır.

72 Mehmed Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, thk. Muhammed Nâzım en-Nedvî (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2011), 199-201.

dukça etkili olmuş, özellikle on altıncı yüzyıldan sonra diyar-ı Rum'da irade tartışmaları hakkında kaleme alınan eserlerin başlıca kaynaklarından biri haline gelmiştir.<sup>73</sup>

Kûrânî'nin Sadrüşşerîa'nın dört mukaddimesine yazdığı eleştirisinden sonra "el-Fâzîlu'r-Rûmî"<sup>74</sup> olarak zikrettiği Birgivi'nin metnini ele alması, bu iki eserin dönemindeki Hanefî-Mâtürîdî çevrenin irade hakkındaki tartışmalarının temel kaynakları olmasıyla ilişkilidir. Kûrânî eleştirilerinde diyar-ı Rum'daki âlimlerin görüşlerine yön veren bu iki ismi merkeze alarak aslında bu ilmî çevrede otorite kabul edilen âlimlerle bir nevi hesaplaşmaya girer. Bu âlimlerin görüşlerinde çelişkiler olduğunu iddia ederek bunları izale etmeye çalışır ve böylece kendi iddialarına zemin hazırlar. *Cilâü'l-enzâr*'da bir taraftan Sûfî-Eş'arî çevreden daha önce yazdığı eserlerine yöneltilen tutarsızlık eleştirilerine cevap verirken diğer taraftan Hanefî-Mâtürîdî gelenekteki iddia ettiği çelişkileri düzeltme yoluyla kendi iddialarının bütün mezheplerin tutarlı bir şekilde ulaşabileceği nihai sonuç olduğunu ileri sürer. Kûrânî'nin bu tavrı, insan fiillerine dair problemlerin çözümü hususunda mezhep üstü bir bakışla tek bir kanaate ulaşmanın imkânına dair bir iddiası olduğu izlenimi de verir.

Kûrânî'nin Birgivi'ye yönelik temel eleştirisi cüz'î iradenin ilâhî iradeyle ilişkisi üzerine yoğunlaşır. Birgivi, Sadrüşşerîa'nın da zikrettiği üzere ihtiyârın ontolojik olarak hâl olduğu için yaratılmaya konu olmadığını ve bu iradenin mevcut ihtimallerden birini tercih etmeye elverişli (*kâbil*) olduğunu ifade etmiştir. Allah'ın bir fiili yaratmak için cüz'î iradeyi âdeten şart kılmakla birlikte ilâhî ilmin her şeyi kuşattığını söylemiştir. Ancak bu ilme bağlı olarak ilâhî iradenin tercihi ve kudretin takdir etmesi ile bunları levh-i mahfûzda yazmasının insanı cebr altında bırakmayacağını ileri sürmüştür. Yani Birgivi'ye göre her ne kadar her türlü var oluş ilâhî ilim, irade ve kudrete bağlı olsa da cüz'î irade fiillerin varlığında âdeten şarttır, dolayısıyla insan iradesi fiilin ortaya çıkmasında etkilidir. İlahî ilim, irade ve kudretin insanın ihtiyârî fiillerini belirlemesiyle ilgili iddiasını daha açık biçimde anlatmak üzere şu örneği vermiştir:

Zeyd herhangi bir gün Amr'ın yapacaklarını bilip irade etse ve bunları bir deftere yazsa, Amr da Zeyd'in bu yazdığı şeylerin aynısını yapsa Zeyd Amr'ı bu fiillere zorlamış olur mu? Amr'ın da Zeyd bildiği, irade ettiği ve yazdığı için ben bu fiilleri işledim deme hakkı var mıdır? Nitekim Amr bütün fiillerini Zeyd'in bilgisi, iradesi ve yazmasından dolayı değil bizzat kendi ihtiyârî ile yapmıştır, bu hususta cebr düşünülemez.

73 Birgivi'ye yapılan bazı atıflar için bk. Karsî, *Risâle fî beyâni irâdeti'l-cüziyye*, 56b-57a; Hâmidî, *Risale-i İrade-i Cüziyye*, 107b; Kütahyevî, *Risâle-i İrade-i Cüziyye*, 2.

74 Kûrânî, *Cilâü'l-enzâr*, 68a.

Birgivi, bu örnekle aslında ilmin müessir bir sıfat olmadığını ve var olanı ortaya çıkardığını; bir şeyin varlığı yahut yokluğunu belirleyen şeyin ise irade olduğunu vurgulamıştır. İradenin tercihinin bir malum olarak ilim tarafından bilinmesinin iradenin tercihini yönlendirmediğine ileri sürmüştür; dolayısıyla Allah'ın ezeli ilminin insanın tercihlerini bilmesinin sorumluluğa zarar vermeyeceğine işaret etmiştir. Bu açıklama şekliyle selef âlimlerinin belirttiği cebr ile kader arasındaki orta yolun tesis edileceğini ifade etmiş ve Eş'arîlerin cebr argümanında ileri sürdüğü "insanın ihtiyârında mecbur olduğu" iddiasının mutlak cebrden farklı olmadığını söylemiştir.<sup>75</sup>

Kûrânî, Birgivi'nin insan iradesinin fiillerde belirleyici olduğunu ileri sürmesinin cüz'î iradenin tek başına (*müstakil*) müreccih olduğuna delalet ettiğini ve bunun esasında Mu'tezile'nin görüşü olduğunu söyler. Bu iddianın hem nakli delillere hem de Hanefî-Mâtürîdî geleneğin kurucu düşünürlerinin görüşlerine aykırı olduğunu ifade eden Kûrânî, Birgivi'nin kendi iddiaları içinde de tutarsızlık olduğunu ileri sürer. Nitekim insan iradesinin fiili tahsis edebilmesi için ya ilâhî iradeden bağımsız olarak tek başına tercihte bulunması ya da ilâhî iradeye tabi olması gerekir. İlk ihtimal kabul edildiğinde fiilleri cüz'î irade belirler ve ilâhî iradeye tabi olmaz, ikinci ihtimal kabul edildiğinde ise fiilde belirleyici nihai olarak ilâhî iradedir ve cüz'î irade buna tabi olur. Kûrânî'ye göre Birgivi hem cüz'î iradenin tahsis ettiğini hem de ilâhî irade dışında hiçbir şeyin gerçekleşmediğini söyleyerek birbiriyle telif edilmesi mümkün olmayan iki düşünceyi aynı anda savunmuştur. İlâhî iradenin ilme, ilmin ise maluma, yani insanın gelecekteki tercihlerine tabi olmasından hareketle ilâhî iradenin cüz'î iradeye tabi olması ihtimalini reddeden Kûrânî, burada fiili tahsis eden unsurun tespitinin önemli olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>76</sup>

Kûrânî'nin bir diğer itirazı ise Birgivi'nin ilâhî irade ile cüz'î irade arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere verdiği örneğe yönelmiştir. Kûrânî, bu örneğin ilâhî ilim, uygulayıcı (*nâfize*) irade ve yaratıcı (*müessire*) kudretin, Allah'ın meşietine tabi hâdis ilim, irade ve kudrete kıyas edilmesinden dolayı *kıyâs me'a'l-fârik* olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin de zikrettiği üzere Allah'ın bir şeyi dilemesi ve takdir etmesi durumunda yaratılmışlardan hiçbirinin bunu değiştirmeye imkânı olmadığını vurgulayarak Birgivi'nin dış dünyadan hareketle verdiği bu örneğin Allah'ın sıfatları söz konusu olduğunda herhangi bir dayanağı olmadığını ifade etmiştir.<sup>77</sup>

75 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 200.

76 Kûrânî, *Cilâü'l-enzâr*, 68b-69a.

77 Ebû Saïd el-Hâdimî, *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fi şerhi't-Tarikatü'l-Muhammediyye* (İstanbul: Matbaa-i Şirket-i Sahafiyeye-i Osmaniyye, 1316), II, 188.

Kûrânî, insanın iradesiyle kudretinin, ilâhî irade ve kudrete tabi olmasının ihtiyârî fiillerin varlığını ortadan kaldırmadığını, bunun kulun Allah'tan bağımsız olarak mümkün ihtimallerden birini tahsis etmesinin ve tahsis ettiği ihtimali yaratmasının önüne geçtiğini söylemiştir. Gerek naslarda gerekse selef âlimlerden nakillerde de ifade edildiği üzere Allah'ın meşietinin dışında hiçbir şeyin gerçekleşmesinin mümkün olmayacağını vurgulayarak insanın ihtiyârında mecbur olmasının ilâhî iradeye tabi olması şeklinde anlaşılması gerektiğini zikretmiştir. Bu minvalde Birgivi'nin Eş'arîlerin cebr argümanı eleştirerek bu görüşün herhangi bir faydası olmadığına yönelik ifadelerine itiraz etmiş, Eş'arîlerin savunduğu cebr görüşünün Allah'ın ezeli takdiri ve kazasının kabul edilmesi noktasında faydalı olduğunu söylemiştir. Cebrin mutlak anlamda cüz'î iradenin nefyedilmesini, tefvizin ise bu iradenin müstakil olarak belirleyici kabul edilmesini gerektirdiğini söyleyen Kûrânî, bu iki görüş arasındaki orta yolu kulun iradesiyle birlikte bu iradenin ilâhî iradeye bağlılığını vurgulayan "kulun ihtiyârında mecbur olması" ifadesiyle dile getirir. Sadrüşşerîa ve Birgivi'nin ise hem cüz'î irade hususunda tefviz görüşünü kabul ettikleri hem de ilâhî iradeyi öne çıkardıkları için çelişkiye düştüklerini iddia eder.<sup>78</sup>

Kûrânî, cüz'î irade ve kastın her ne kadar dış dünyada varlığı olmayan izafi (*nisbî*) durumlar olduğunu ifade etse de her ikisinin mümkün ve muhdes olduğunu söyler. Dolayısıyla bunların var olmak için maddi dünyada ortaya çıkacağı bir mekânın yaratılmasına ihtiyaç duymadan ve fakat zât itibarıyla muhdise dayandığı ileri sürer. İhtiyar ve kastın yaratmaya konu olduğu iddia ederek Sadrüşşerîa ve Birgivi'nin argümanlarının geçersiz kılan Kûrânî, onların açıklamalarını yetersiz ve çelişkili bulur.<sup>79</sup>

Kûrânî'nin eseri telif edildikten bir süre sonra diyar-ı Rum'a ulaştığı ve Sadrüşşerîa ile Birgivi'ye yönelttiği eleştirilerin karşılıksız kalmadığı anlaşılmaktadır. Gerek mukaddimât-ı erba' haşiyelerinde gerekse Birgivi'nin şerhlerinde Kûrânî'nin görüşlerine yapılan atıflar ve itirazlarına yönelik cevaplar, bu ilim havzasındaki âlimlerin onun görüşlerinden bir şekilde haberdar olduğuna işaret etmektedir. Bu minvalde Ali en-Nisârî'nin mukaddimât haşiyesinde Kûrânî'nin zikrettiği bir itirazı desteklerken<sup>80</sup> Hâdimî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* şerhinde Kûrânî'nin bazı eleştirilerine karşı Birgivi'yi savunması dikkat çekici örneklerdir.<sup>81</sup> Ayrıca

78 Kûrânî, *Cilâü'l-enzâr*, 69a-70a.

79 Kûrânî, *Cilâü'l-enzâr*, 70b-71a.

80 İradenin hal olmakla birlikte yaratılması hakkındaki görüşlerin karşılaştırmak için bkz. Kûrânî, *Cilâü'l-enzâr*, 70b-71a; Ali en-Nisârî, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 715, 4a.

81 Kûrânî'nin Birgivi'ye itirazını "kile" lafzıyla nakleden Hâdimî, bu itirazı cevap vermeye çalışmıştır. Bkz. Kûrânî, *Cilâü'l-enzâr*, 69b-70a; Hâdimî, *el-Berika*, II, 188.

modern dönemlerde Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi de insan fiilleri hakkında yazdığı eserin bir bölümünü Kûrânî'nin görüşlerine yönelik eleştiriye ayırmış ve özellikle ezeli istidatların kulun iradesini belirlemesi hususunda itirazlar getirmiştir.<sup>82</sup> Kûrânî'nin diyar-ı Rum âlimlerine etkisi bu eserlerle sınırlı olarak düşünülmemelidir. İrade-i cüziyye ve hâdis kudret konularının tartışıldığı birçok eserde onun görüşlerinin yansımaları görülebilir. Ancak bunların detaylı bir şekilde ortaya konulması bu çalışmanın hacmini aşacağı için literatürdeki etkisine kısmen işaret etmekle iktifa edilmiştir.

## V. Sonuç

Kûrânî, yaşadığı dönemde ve sonrasında yazdığı eserler ve savunduğu görüşlerle birçok ilim havzasında etkili olmuş bir sûfi-âlimdir. Eş'arî-Ekberî geleneğe mensubiyetini ifade etmekle birlikte eserlerinde insan fiilleri hususunda tasavvuf ve kelâm ekollerinin hepsini kuşatıcı bir görüş ileri sürmüş ve eklektik bir tavırla bu görüşü savunmaya çalışmıştır. Yazdığı eserlerde Eş'arî geleneğin kurucu düşünürlerinin görüşlerine referansla tesis ettiği iddiaları, öğrencileri vasıtasıyla etkileşimde bulunduğu ve Eş'arî geleneğin hâkim olduğu Hicaz, Şam ve Kuzey Afrika'da etkili olmuştur. Eş'arî geleneğe yönelttiği bazı eleştirilerini, *Cilâü'l-enzâr* risalesi üzerinden o zamana kadar dolaylı ve nispeten zayıf bir irtibatının olduğu diyar-ı Rum'daki Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup âlimlere de yöneltmiş ve böylece buradaki ilmî gündeme dahil olmuştur. Kûrânî'nin diyar-ı Rum'daki ilmi mesaiyi dikkate alarak buna karşı bir cevap üretmesi, Hicaz ulemasının buradaki entelektüel gündemle etkileşim içinde olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Kûrânî *Cilâü'l-enzâr* risalesinde, diyar-ı Rum'da daha ziyade Sadrüşşerîa ve İmam Birgivi'nin görüşleri üzerinden ele alınan insan fiilleri tartışmalarına müdahil olarak bu ilmî havzada otorite olan bu iki ismin eleştirisi üzerinden kendi görüşlerine alan açmıştır. Sadrüşşerîa ve Birgivi, ikâ ve ihtiyârın hâl olduğunu, hâllerin ise "mevcûd" olmadığı için yaratılmamış olduğunu kabul etmişlerdir. Bu kabule istinaden fiilin ihtiyârî olduğunu temellendirmiş ve cüz'î iradeyi her türlü etkiden uzaklaştırarak sadece insanın tasarrufuna hasretmişlerdir. Kûrânî ise bu görüşün dayandığı temel iddiaları eleştirerek ihtiyârî fiili nihayetinde tahsis eden iradenin ilâhî irade olduğuna dikkat çekmiş, insan iradesinin sebepsiz olmadığını ve istidatların gerektirdiği yönde tercihte bulunduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca ikâ

82 Mustafa Sabri, *Mevkûfü'l-beşer tahte sultânî'l-kader*, (Kahire: Dâru'l-Besâir, 2008), 270-89.

ve ihtiyârın her ne kadar ontolojik olarak hâl olsa da Allah'ın irade ve kudretinin dışında kalmasının mümkün olmadığını, hâllerin haricî varlığı olmasa bile mümkün ve yaratılmış olduğunu ileri sürmüştür. Kûrânî'nin bu hususta diğer bir itirazı Eş'arî geleneğe de yönelttiği kudretin yaratıcılığının (*tesirinin*) reddedilmesiyle ilişkilidir. Sadrüşşerîa'nın îkâya yüklediği anlamın eksik ileri süren Kûrânî, îkânın ancak yaratmayı (*tesir*) da kapsayacak şekilde anlaşılmasıyla fiilde anlamlı bir yere sahip olacağını söylemiştir, dolayısıyla insanın fiilinde müessir, yani yaratıcı olduğunu savunmuştur.

Kûrânî'nin gerek Eş'arî gerek Mâtürîdî geleneğe klasik sonrası dönemde hâkim olan görüşlere itiraz etmesinin ve burada çelişkiler olduğunu iddia etmesinin temelinde kendi iddialarına yer açma çabası yer alır. Sadrüşşerîa ve Birgivî'nin görüşlerini çelişkiden kurtarıp tashih ederken daha önce yazdığı eserlerdeki görüşünü nakletmesi ve *Cilâü'l-enzâr*'ın sonunda bu konuda söylenebilecek en kapsamlı görüşün *Meslekü's-sedâd* ve *İmdâdü zevî'l-isti'dâd* risalelerinde olduğunu beyan etmesi, onun bu iddiasıyla irtibatlı okunabilir. Ayrıca Kûrânî'nin Eş'arî ve Mâtürîdî geleneğe var olduğunu ileri sürdüğü çelişkileri ortadan kaldırarak ulaşılabilecek nihai açıklamanın kendi görüşü olduğuna dair vurgusu, bu hususta mezhepler üstü tek bir görüşün imkânını savunduğu iddiasını da ihsas eder. Sadrüşşerîa'nın ve Birgivî'nin görüşlerine itiraz ederken Hanefî-Mâtürîdî geleneğin kurucu düşünürlerinden deliller getirmesi de dikkat çeken bir diğer husustur. Eleştirilerinde mezhebin erken dönem düşünürlerinin görüşlerine müracaat etmesi söz konusu geleneğin klasik sonrası döneminde bu düşünceden uzaklaşıldığına dair örtük bir eleştiri barındırması bakımından önemlidir.

## Kaynakça

- Altıntaş, Ramazan, "Sadreddinzâde Şîrvânî", *DİA*, XXXIX, 208-209.
- Anay, Harun, "Devvânî", *DİA*, IX, 257-62.
- Arslan, Sami, "Eserden Müessire Seyr u Sefer: Cârullah Efendî'nin Derkenar Notlarının Biyografisine Katkıları", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (30 Haziran 2015), 67-83.
- Atâyi, Nev'îzâde, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-Şakâyık*, haz. Suat Donuk, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Atçıl, Abdurrahman, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*, çev. Gürzat Kami, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Apaydın, Yasin, Musakahnov, Orhan, *Kelam ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Ayyâşi, Ebu Sâlim, *er-Rihletü'l-Ayyâşiye*, thk. Saîd el-Fâzîlî, Süleymân el-Kureşî. Ebûzabî: Dârü's-Süveydi, 2006.

- Baçoğlu, Hasan Tuncay, "Eyyübiler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (Mart 2020), 229-332.
- el-Bekki, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi'l-Fazl et-Tünûsi, *Tahrîru'l-kavâid*, thk. Nizâr Hamâdi, Beyrut: Müessesetu'l-Meârif, 2008.
- Birgivi, Mehmed, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, thk. Muhammed Nâzım en-Nedvi. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2011.
- Cici, Recep, "İbrahim el-Kürâni", *DİA*, XXVI, 426-7.
- Cürçânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997.
- Çelebi, Kâtib, *Keşfü'z-zünûn*, thk. Şerafettin Yaltkaya ve Rıfat Bilge, Lübnan: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, t.y.
- Çelik, İmam Rabbani, "XV. Asır Osmanlı Entelektüel Çevresi İçin Teftâzânî Ne İfade Eder?: Haşiyeler Literatüründe Otorite İsim Olarak Teftâzânî", İçinde *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın, Metin Aydın ve Muhammet Yetim, 191-207. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018.
- , "XV. yy Osmanlı Düşüncesinde *Telvîh* Haşiyeleri: Teklife Dair Tartışmalar", doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Çelik, Şerife Nur, "İbrâhim el-Kürâni'ye Göre İnsan Fiilleri *Meslekü's-sedâd* Risalesi Bağlamında", Yüksek lisans, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- , "İbrahim el-Kürâni'nin Hâdis Kudreti Tasavvuru ve Abdülganî en-Nablusi'nin Eleştirileri", Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2/2 (2018), 68-78.
- Dumairieh, Naser, "Intellectual Life in the Hijâz in the 17th Century The Works and Thought of İbrâhim al-Kürâni (1025-1101/1616-1690)", Doktora tezi, McGill University Institute of Islamic Studies, 2018.
- Görgün, Hilal, "Sadreddin Deştaki", *DİA*, Ek-1, 320-22.
- Gültekin, Muhammed Bilal, "Osmanlı Âlimlerinden İbrahim Kürâni ve '*Cilâu'l-Fuhûm fi Tahkiki's-Sübût ve Ru'yeti'l-Madûm*' Adlı Eseri", Yüksek lisans, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Hâdimî, Ebû Saîd, *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fi şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye*, İstanbul: Matbaa-i Şirket-i Sahafiyeye-i Osmaniyye, 1316.
- Hâmidî, İsmail, *Risale-i İrade-i Cüziyye*, İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları 0942.
- İnce, İrfan, "Medina im 12./18. Jahrhundert: Politische Strukturen, Beziehungen und Konflikte, mit Einblicken in den Gelehrten Diskurs", doktora tezi, Fakultät für Philologie der Ruhr-Universität, 2014.
- Johns, A.H., "al-Kürâni", *EP*, V, 532-3.
- Kâdiri, Muhammed, *Neşru'l-mesâni*, Ribat: Mektebetü't-Tâlib, 1986.
- Kalaycı, Mehmet, "Bir Osmanlı Kelâmcısı Ne Okur? Osmanlı İlim Geleneği Çerçevesinde Beyâzîzâde'nin *Mecmû'a fi'l-mesâ'ili'l-müntehabe* Adlı Eseri", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm*, ed. Osman Demir, Veyssel Kaya, Kadir Gömbeyaz ve U. Murat Kılavuz, 53-146, İstanbul: İSAR Yayınları, 2016.
- , "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016), 9-72.
- Karsi, Dâvûd, *Risâle fi beyâni irâdeti'l-cüziyye*, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi 1273.



- Köksal, Asım Cüneyd, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 1-44.
- Kürânî, İbrâhîm, *Cilâû'l-enzâr bi tahrîri'l-cebri fi'l-ihitiyâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 3765.
- , *el-Emem li-ikâzi'l-himem*, Haydarabat: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1328.
- , *Fi beyâni Mukaddimâti'l-erba' li't-Tavzih*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye 1440.
- , *el-Mütimme li'l-meseleti'l-mühimme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 2722.
- , *İlmâ'u'l-muhît bi-tahkiki'l-kesbi'l-vasat beyne tarafeyyi'l-ifrât ve't-tefrit*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 2722.
- , *İmdâdü zevi'l-isti'dâd li sülûki mesleki's-sedâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttâb 1179.
- , *Kasdü's-sebil*, Koca Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa 802.
- , *Mecmû'ı resâili'l-Allâmeti'l-Mollâ el-Kürânî*, thk. Muhammed Berekât, Ali Muhammed Zeynû ve Sâriye Fâyız Aclûnî, İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2020.
- , *Meslekü'l-itidâl ilâ fehmi âyeti halkı'l-a'mâl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 2722.
- , *Meslekü's-sedâd ilâ halkı ef'âli'l-ibâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi 2102.
- , *Ucâletü zi'l-intibâh*, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 2722.
- , *Zeylû'l-Mütimme*, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 2722.
- Kuşaşı, Safiyyüddin Ahmed, *Kitâbu'l-İntisâr*, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi 428.
- Kuşlu, Harun, *Nasîruddin et-Tûsî'de Önergeler Mantığı*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Kütahyevî, Ahmed Asım, *Risâle-i İrade-i Cüziyye*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1285.
- Murâdî, Muhammed Halîl, *Silkü'd-dürer*, Bulak: Matbaa-i Miriyye, t.y.
- Nablusî, Abdülgani, *Tahrîkü silsileti'l-ibâd (Resâilü't-tahkik ve resâilü't-tevfik içinde)*, thk. Samer Akkach, Leiden: Brill, 2009.
- Nafi, Basheer M., "Taşawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of İbrâhîm al-Kürânî", *Die Welt des Islams* 42/3 (2002), 307-55.
- Nisârî, Ali, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 715.
- Özdiñç, Rıdvan, "Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 185-202.
- Özen, Şükrü, "Tenkîhu'l-usul", *DİA*, XL, 454-8.
- Özkan, Halit, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Öztekin, Erol, "İbrahim Kürânî'nin Matlau'l-cüd Adlı Eseri", Yüksek lisans, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Pfeifer, Helen, "A New Hadith Culture? Arab Scholars and Ottoman Sunnitization in the Sixteenth Century", *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450-c. 1750*, ed. Tijana Krstić ve Derin Terzioğlu, 31-61, Boston: Brill, 2020.
- Râzî, Fahreddin, *Kitâbu'l-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay, Kum: İntişârütü'-Şerifi'r-Rıza, 1999.
- , *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, thk. Şuayb el-Arnâût, Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- el-Rouayheb, Khaled, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Current in the Ottoman Empire and Maghreb*, New York: Cambridge University Press, 2015.

- , “Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century”, *International Journal of Middle East Studies* 38/2 (Mayıs 2006), 263-81.
- Sabri, Mustafa, *Mevkîfü'l-beşer tahte sultânî'l-kader*, Kahire: Dâru'l-Besâir, 2008.
- Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavzih li-keşfi hakâiki't-Tenkîh (Kitâbu't-Telvîh içinde)*, thk. Muhammed Adnân Dervîş, Beyrut: Dâru'l-Erkam, t.y.
- Teftâzânî, Sadeddin, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, thk. Muhammed Adnân Dervîş, Lübnan: Dâru'l-Erkam, t.y.
- Voll, John O., “Muḥammad Ḥayyâ al-Sindî and Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhâb: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madîna”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38/1 (1975), 32-9.
- , “Abdallah ibn Salim al-Basri and 18<sup>th</sup> Century Hadith Scholarship”, *Die Welt des Islams* 42/3 (2002), 356-72.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, “Mâtürîdî Kelâmında İnsan Hürriyeti Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (1988), 155-69.
- Yılmaz, Ömer, *İbrahim Kûrânî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Yûsî, Hasan, *Resâilü Ebî Ali el-Yûsî*, thk. Fâtıma Halîl el-Kıblî, Mağrib: Dâru's-sekâfe, ty.