

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

SADRÜŞŞERÎÂ'NIN TADİLÜ'L-ULUM ADLI ESERİNİN KELAM KISMININ
TAHKİK, TERCÜME VE DEĞERLENDİRMESİ

Arkan Qasım ABBAS

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

SADRÜŞŞERİA'NIN TADİLÜ'L-ULUM ADLI ESERİNİN KELAM KISMININ
TAHKİK, TERCÜME VE DEĞERLENDİRMESİ

Arkan Qasım ABBAS

Danışman: Prof. Dr. İsmail ŞİK
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Nasi ASLAN
Jüri Üyesi: Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ
Jüri Üyesi: Dr. Öğretim Üyesi Tarık TANRIBİLİR
Jüri Üyesi: Dr. Öğretim Üyesi Süleyman ÇAM

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2023

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. İsmail ŞIK

(Danışman)

Üye: Prof. Dr. Nasi ASLAN

Üye: Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ

Jüri Üyesi: Dr. Öğretim Üyesi Tarık TANRIBİLİR

Jüri Üyesi: Dr. Öğretim Üyesi Süleyman ÇAM

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

.../.../2023

Prof. Dr. Serap ÇABUK

Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. / / 2023

İMZA

Arkan Qasım ABBAS

ÖZET

SADRÜŞŞERÎA'NIN KELAM ANLAYIŞI

Arkan Qasım ABBAS

Doktora Tezi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. İsmail ŞIK

Ağustos 2023, 150 sayfa

Şadruşşerîa, Hanefî-Mâtürîdî kelam geleneğinde felsefî kelam yöntemini benimseyen etkili bir bilim adamıdır. O, Buhara da doğmuş, farklı alanlarda birçok eser vermiş ve hicri 747 yılında vefat etmiştir.

Sadruşşerîa Tadilü'l-Ulum adlı eserinin kelam kısmının tahkik, tercüme ve değerlendirmesi yaptığımız bu çalışma giriş, sonuç ve dört bölümden oluşmaktadır:

Giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi, amacı, eserin önemi ve tahkik nedeni yanı sıra araştırma planı bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde Sadruşşerîa'nın yaşadığı dönem, sosyal kültürel özellikler, Ta'dilü'l-Ulûm eserine dair bilgiler ve tahkik çalışması hakkında izlendiği incelemeler yapılmıştır.

İkinci bölümde Sadrüşşerîa'ya göre Kelam İlminin, tanımı, konusu, gayesi ve bu ileme verilen adlar yanı sıra Sadrüşşerîa'ya göre istidlâl ve telakkî kaynakları incelenmiştir.

Üçüncü bölümde Sadruşşerîa perspektifinde varlık, mâhiyet, mevcûd ve bu kavramlara ilişkin konular hakkında genel ontolojik düşünceleri ve kuramlar hakkındaki görüşleri analiz edilmiştir.

Dördüncü bölümde Sadruşşî'nin Ulûhiyet konular hakkındaki görüşleri değerlendirilmiştir.

Sonuç bölümünde ise Sadruşşerî'nin Tadilü'l-Ulum eserinde kelam anlayışı ortaya koyulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelam, varlık, ulûhiyet, sıfat, istidlal, Sadruşşerîa.

ABSTRACT

THE EVALUATION OF THE SECTION RELATED TO THE WORD OF SADRÜŞŞERİA'S WORK TAUGHT TA'DİLÜ'L-'ULÜM

Arkan Qasım ABBAS

Doctorate Dissertation, Department of Basic Islamic Sciences

Supervisor: Prof. Dr. İsmail ŞIK

August 2023, 150 pages

Şadrüşşerîa is a great scientist who adopts the method of philosophical kalam in the Hanafi-Mâturîdî tradition. He was born in Bukhara, produced many works in Buhara fields and died in 747 h.

This study, in which we analyzed, translated and evaluated the kalam part of Sadrüşşerîa Tadilü'l-Ulum, consists of introduction, conclusion and four parts:

In the introduction, the subject of the research, its importance, purpose, the importance of the work and the reason for the investigation, as well as the research plan are given.

In the first part, the period in which Sadrushşerîa lived, his social and cultural characteristics, information about the work of Ta'dilü'l-Ulûm and the investigations he followed were made.

In the second part, the definition, subject, purpose and names of the Science of Kalam according to Sadrüşşerîa, as well as the sources of inference and consideration according to Sadrüşşerîa were examined.

In the third chapter, his views on general ontological concepts and theories on existence, quiddity, existence and the subjects related to these concepts are analyzed in the perspective of Sadrushşerîa.

In the fourth chapter, Sadruşşı's views on the subjects of Divinity were evaluated.

In the conclusion part, the understanding of kalam in Sadruşşerî's Tadilü'l-Ulum is revealed.

Key words: Kalam, existence, divinity, adjective, istidlal, Sadrüşşerîa.

ÖNSÖZ

Sadruşşerîa XIV. yy. klasik İslâmî ilimler geleneğinin önemli ve aynı zamanda çok yönlü şahsiyetlerden biridir. Hanefî-Mâturîdî çizginin güçlü temsilcilerinden olan Sadruşşerîa'nın fıkıhçılığı ve usulcülüğü ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Eserleri, tedriste kullanılması ve baskılarının yapılması ile güncelliğini muhafaza etmiştir. Ancak müellifin mantık, kelâm ve astronomi yönünü ortaya koyan Ta'dîlül-Ulûm'u yeterince tanınmamıştır. Ta'dîlül-Ulûm, mantık (Ta'dîlül-Mîzân), kelâm (Ta'dîlül-Kelâm) ve astronomi (Ta'dîlül-Hey'e/Ta'dîlül-Hey'eti'l-Eflâk) olmak üzere üç bölümden oluşan bir külliyyât ve ansiklopedik tarzda bir eserdir. Onun Ta'dîlül-Ulûm'u ömrünün sonlarına doğru kaleme alması ve ayrıca şerhini de bizzat kendisinin yapmış olması esere ayrı bir önem kazandırmaktadır. Sadruşşerîa kelam bölümünün muhtevasını Fatiha Suresi'nin ayetlerinin sırasına uygun bir şekilde sıralamaya tabi tutmuştur. Yedi ta'dîlden oluşan kelam kısmı ulûhiyyet, nübüvvet ve meâd konularını kapsamlı bir şekilde ihtiva etmektedir. Çalışmamızda klasik İslâmî ilimlerde Hanefî-Mâturîdî geleneğin güçlü temsilcisi olan Sadruşşerîa'nın Ta'dîlül-Ulûm adlı eserinin kelam kısmının tahkik ve tercümesini tamamladıktan sonra kelami görüşlerini analiz ederek konuya farklı bir boyut kazandıracığımızı düşünüyoruz. Ayrıca her ne kadar biz çalışmamıza önce başlamış olsak tamamlamamız uzun süre aldığından bu süre zarfında Ta'dîlül-Ulûm'a ilişkin yeni bazı çalışmaların yapıldığını yapıldığını gördük. Ancak çalışmamızın belli bir aşamaya gelmesi ve tatmamen orijinal kaynakları kullanıyor olmamızdan dolayı çalışmamıza devam ettik. Her araştırmacının bakış açısının bazı değerli katkılar yapabileceği ve farklılıklar katacağı gerçeğine de vurgu yaparak tezimizi tamamladık.

Bu açıklamalardan sonra konu seçiminde ve çalışmanın her aşamasında görüşlerinden istifade ettiğim ve kıymetli vakitlerini ayırarak tecrübeleriyle katkılarını sunan, tez danışmanım Prof. Dr. İsmail Şık hocama teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca bu süreçte beni destekleyen ve ihmalimi hoş gören eşim Sundus Hanım ile oğlum Enes ve Bilal'a minnet duyarım. Özellikle beni ilim yoluyla buluşturan ve eğitim hayatımda büyük zahmetlere katlanan fedakâr annem Faize Abdurrahman'a Allah'tan rahmet dilerim.

Arkan Qasım ABBAS

ADANA 2023

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı.....	1
2. Eserin Önemi.....	3
3. Eserin Tahkik Edilme Nedeni	3
4. Araştırma Planı	4

BÖLÜM I

SADRÜŞŞERÎA VE TA'DÎLÜ'L-ULÛM

1. Sadrüşşerîa'nın Hayatı.....	5
1.1. İsmi, Lakabı ve Ailesi	5
1.2. İlmî Hayatı	6
1.2.1. Hoca ve Öğrencileri	8
1.2.2. Eserleri	9
1.2.3. Vefatı.....	15
1.3. Yaşadığı Dönem ve Sosyal Kültürel Özellikler	16
1.3.1. Siyasî Koşullar	16
1.3.2. Sosyal Koşullar	18
1.4. Ta'dîlü'l-Ulûm Eseri.....	21
1.4.1. Eserin Adı ve Müellife Nispeti	21
1.4.2. Eserin Tanıtımı.....	22
1.4.3. Eserin Önemi	25
1.5. Müellifin Eserinde Yararlandığı Kaynaklar.....	26
1.6. Ta'dîlü'l-Ulûm Adlı Eserin Elyazması	28
1.6.1. Elyazması Hakkında Bilgiler	28
1.6.2. Elyazmasından Örnekler	36
1.6.3. Tahkik ve İnceleme Çalışması Hakkında Bilgi	47

BÖLÜM II

SADRÜŞŞERÎA’NIN KELAM ANLAYIŞI VE YÖNTEMİ

2.1. Kelam İlminin Tanımı.....	50
2.1.1. Kelam İlminin Konusu.....	53
2.1.2. Kelam İlminin Gayesi	56
2.1.3. Kelam İlmine Verilen Adlar	57
2.2. Sadrüşşerîa’ya Göre İstidlâl ve Telakkî Kaynakları.....	59
2.2.1. İstidlâlin Tanımı ve Genel Olarak Yöntemleri	59
2.2.2. Kelamcılara Göre İstidlâl.....	61
2.2.2.1. Sem’î Delil.....	63
2.2.2.2. Akla Dayalı Delil	67
2.2.2.3. Münazara Sanatı ve Cedel Kuralları:	73
2.3. Sadrüşşerîa’nın Eser Telif ve Tasnifindeki Metodu:.....	74
2.3.1. Üslup:.....	74
2.3.2. Tasavurâtın Açık ve Taksimatın Düzenli Olması:.....	77
2.3.3. İddialara Yer Vermesi ve Görüş Ayrılıklarını Ele Alması:	79

BÖLÜM III

SADRÜŞŞERÎA DA VARLIK VE MAHİYET KAVRAMI

3.1. Varlığın Tanımı.....	81
3.1.1. Sadruşşerîa’nın Kenv (Oluş) Anlayışı	84
3.1.2. Küllilik ve Cüzilik Arasında Varlık.....	85
3.1.3. Sadruşşerîa’ya Göre Varlığın Zaitliği.....	87
3.1.4. Zihnî Varlık Ve Hakkındaki İhtilaf.....	89
3.1.5. Varlığın Kısımları (Kıdem – Hudûs)	92
3.2. Mahiyet	94
3.2.1. Mahiyetin Kısımları	94
3.2.2. Mahiyetlerin Var Kılınması	95

IV BÖLÜM

ULÛHİYET

4.1. İsbât-ı Vacib.....	98
4.2. Tenzih ve Tevhit	101
4.3. Allah'ın Sıfatları	101
4.4. Sıfatların Taksimi.....	103
4.5. Allah'tan Selbedilmesi Gereken Manalar.....	105
4.6. Hakiki (Zati) Sıfatlar	108
4.6.1 Kudret	108
4.6.2 İrade	109
4.6.3 İlim.....	110
4.6.4 Sem' ve Basar.....	113
4.6.5 Kelam.....	115
4.6.6 Hayat.....	119
4.6.7 Beka	120
4.6.8 Tekvin	120
4.6.9 Tekvin Sıfatı-Fiil İlişkisi.....	123
4.7. Allah'ın Görülmesi (Ru'yetullah).....	129
4.8. Kulun Fiilleri.....	129
4.9. Hüsün ve Kubuh.....	133
4.10. Allah'a Hiçbir Şey Vacip Değildir.....	136
SONUÇ	138
KAYNAKÇA.....	145
ÖZGEÇMİŞ	150

KISALTMALAR

b.	: İbn
Bk./bk.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
H.	: Hicri
Haz.	: Hazırlayan
Krş.	: Karşılaştırınız Mat. : Matbaa nşr. : Neşreden
ö.	: ölüm tarihi
Sad.	: Sadeleştiren
SBE	: Sosyal Bilimler
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı thk. : Tahkik eden trs. : Tarihsiz ünv. : Üniversite
vb.	: ve benzeri vs. : ve saire
v.	: varak v.dğr. : ve diğerleri yay. : Yayınları

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı

Kelam İlmi'nin gayelerden biri dini inançların kesin delillerle ispatlanması ve bunlarla ilgili şüphelerin bertaraf edilip ortadan kaldırılmasıdır. Böylelikle sahih ve sağlam inançların kesin deliller ve parlak kanıtlarla desteklenmiş olması yoluyla insanların benliklerinde kökleştirilmesi, çeşitli bozuk inanışların ve yıkıcı düşüncelerin İslam akadidinden uzaklaştırılması sağlanacaktır. Çeşitli inançların ispat edilip yerleştirilmesinde Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in izlediği yol da budur. Allah ile olan alakanın takviye edilmesi ve imanın iyi olmasını sağlayan temel düğüm de bu olacaktır. Dikkat ve anlayış düzeyi yüksek olan herhangi bir kimse tarafından açıkça görülen hususlardan biri de imanla ilgili inanışların ve buna dair delillerin ortaya konulup ispatlanması misyonunu üstlenenin Kelam İlmi olduğudur. Bu sebeptir ki Kelam İlmi diğer ilimler arasında en şerefli ve üst mertebeye sahip bir ilim dalı olmuştur.

Önce Allah'ın lütfu ve bunun ardından da Allah'a verdikleri sözü yerine getirerek bu inancı yayma görevini omuzlarında taşıyan erler sayesinde İslam fetihlerinin yayılmasının ardından çeşitli milletlerden çok sayıda insan İslam dinine girmişlerdir. Bu insanlar İslam öncesi teşbih, tecsim, ta'til ve de ilhâda çağrıda bulunan bozuk felsefeleri ve inanışları benimsemekteydiler. Tartışmaya ve söz konusu fikirleri İslam toplumu içine de bırakmaya başlamışlardı. Bu da söz konusu asılsız inanışların bazı insanlar arasında yayılmasına ve kimi müslüman kesimlerin istikamet üzere olan rabbani yöntemden sapmalar göstermelerine neden olmuştur.

Seçkin ve inancın bekçisi olan müslüman âlimlerden bir grup ilim adamı pak akait havzasını savunmak, bu havzayı bozuk ve eğri fikirlerin, teorilerin şaibelerinden kurtarmak amacıyla öne çıkmışlardır. İman esaslarını savunmasız bırakmayıp, dil uzatılmasına müsaade etmeyip karşı koyup mücadele etmişlerdir. Çok sayıda İslam dışı felsefi akım ve sapkın fırkalarla münakaşalara girmişlerdir. Bu alanda uzmanlaşıp ilerlemişler ve mantıklarının gücü ön plana çıkmıştır. Söz konuu saha ile ilgili olarak derlenen ilim dalı 'Kelam İlmi' adıyla ortaya çıkmıştır.

Hız. Peygamber'in vefatından sonra siyaset ve akaitle ilgili olarak oraya çıkan anlaşmazlıkların kelam ve düşünce alanıyla alakalı bazı meseleler etrafındaki tartışmaların doğmasında önemli bir rolü bulunmaktadır. Bu durum da kelam ilminin tebarüz etmesine neden olmuştur.

Söz konusu fikri mücadele esnasında kullanılan enstüremalar anlaşılabilir bir dil, akl-ı selim ve fitrata uygun, insan tabiatına mutabık hükümler inşa eden mantık dilidir. Bu anlamda dinlerinin ve ideolojilerin gâlip olması ve çeşitli bölgelerde yayılması için diyalektik (cedel) metodu ile başkalarını ikna, mantık dili ile yerine getirilmiştir. Bu bağlamda kelimciler “*Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütlerle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et! Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve O, hidayete erenleri de çok iyi bilir.*”¹ aetini de bu yönde anlamışlardır.

Ancak kelimciler arasında tam fikir birliğinden bahsetmekte mümkün değildir. Onlardan her bir grubun fikir alışverişi, reddiye, münakaşa ve diyalektik konusunda kendine mahsus bir yöntemi bulunmaktadır. Bu çok sayıda farklı anlayışın ve kelam ekolünün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Söz konusu ekollerden her birinin İslam inancına dair meseleleri ele alemda özel bir metodu ve belli bir yolu bulunmaktadır.

Ehl-i Sünnet kelam düşünce ekollerinin en öne çıkanları Eş’arîlik ve Mâtürîdîliktir. Bu ekoller hicri ikinci yüzyılda Irak’ta ve Mâverâünnehir’de ortaya çıkmışlardır. Her iki ekolde, o dönemde aklî müdafalar ve eleştirel söyleşiler konusunda ilmî birer kurul olmuştur. Ayrıca bu iki ekol İslam inancının savunulmasında ve o zaman diliminde ortaya atılan bozuk inançların ve fikirsel saldırıların savuşturulmasında büyük etkiye sahip bulunmuşlardır. Bu ekollerin çok sayıdaki takipçileri din dışı anlayış benimseyen filozoflarla, sapkın fırkalarla ve diğer dinlerin takipçileriyle uzun münazara ve tartışmalara girişmişlerdir. Onlar görüşlerini açıklarken aklî istidlallerden oldukça fazla istifade etmişlerdir. Bu çalışmamız özellikle Ebû Mansûr el-Mâtürîdî el-Hanefî (ö. 333/944) tarafından kurulan ve akılcılığı ile öne çıkan Mâtürîdî ekolüyle ilgili olacaktır. Bu bağlamda çalışmamızın ana konusu Mâtürîdî ekolünün önemli ilim adamlarından, Hanefî mezhebinin öncü muhakkiklerinden İslam hukukçusu, cedelci, kelimci ve teorisyen olan Küçük Sadrüşşerîa olarak meşhur Ubeydullah b. Mes’ûd b. Mahmûd b. Ahmed b. Ubeydullah el-Buhârî el-Mahbûbî el-Hanefî (ö. 747/1346) ve onun *Ta’dîlû’l-’Ulûm* adlı eseridir. Bu eser özellikle mantık ve kelamın ta’dîline dair dayanak kabul edilen eserler arasında tebarüz etmiş bir çalışma olup uzun yıllar boyunca yazma eser olarak kalmıştır. Bu yüzden eserdeki görüşlerin değerlendirilmesi ayesiyle çalışmamızda bu eserin *Ta’dîlû’l-Kelâm* bölümünü inceleme konusu olarak belirlemiştir.

¹ Nahl, 16/125.

2. Eserin Önemi

Eser VIII. yüzyılda Mâtürîdî akaidi konusunda Hanefi mezhebinin umdelerini içeren temel başvuru kaynağı olup şöhreti dört bir yana yayılmış olan bir ilim adamı tarafından kaleme alınmıştır. Eser telifi konusunda dikkatli, geniş bilgiye sahip ve uzun soluklu olmakla tanınmıştır. Aynı zamanda onun fıkıh ve usûl ilimlerindeki *et-Tavzîh fî Halli Gavâmizi't-Tenkîh* adlı eseri, müellifin çeşitli ilimlerde sahip olduğu yüksek konuma işaret etmeye yeterlidir.

Ta'dilü'l-Ulûm adlı eserinin önemini gösteren hususlardan bir diğeri de ilim adamlarının Mâtürîdî mezhebine ilişkin kaleme aldıkları yazılarında bu esere çokça atıf yapmalarıdır. *el-Fıkühü'l-Ekber*'in şârihleri, *Şerhü'l-Mevâkıf* üzerine hâşiye yazarlar, *Şerhü'l-'Akâidi'n-Nesefiyye* üzerine hâşiye kaleme alanlar, *Şerhü'l-Celâli ala'l-'Akâidi'l-'Adudiyye* hakkında hâşiye yazarlar ve Mâtürîdî mezhebine ait *en-Nûniyye* şârihleri sözü edilen ilim adamlarına örnek gösterilebilir.² Bunun yanında müellif, kitabında eşsiz tahkiklere ve sağlam tetkiklere yer vermiştir. Zaman zaman ne önceki ne de daha sonra gelen ilim adamlarının dile getirmedikleri çeşitli fikirler ve meseleler ortaya koymuştur. Bu tür fikirler ve meseleler müellifin sadece bu eserinde ele aldığı konulardandır.

3. Eserin Tahkik Edilme Nedeni

- 1) İlmin şerefi, o ilmin konusunun şerefiyle ölçülür. Akaid ilmi ilimlerin en şerefli, en önemlisi ve en üstün konuma sahip bir ilimdir. Çünkü bu ilim Allah'ın zatı ve sıfatları başta olmak üzere peygamberlerlik ve ahirete dair tüm inanç konularıyla alakalıdır. Söz konusu hususlar varlık ve bilgi sistemi bağlamında metodik olarak ele alınmaktadır.
- 2) Yazma bir eserin tahkiki kültürel bir hizmettir. Tahkik ilmiyle ve öğrenimiyle meşgul olmak toplumun tarihi kültürel değerlerine katkı sağlayan çok büyük faydalar ihtiva etmektedir.
- 3) Hem eserin kendisi hem de müellifi Sadrüşşerîa'nın üstün değere ve konuma sahip olmasına karşın bu kitap tezimizi çalıştığımız aşamanın sonlarına doğru yakın dönemde neşredilmiş olarak ilim dünyasına kazandırılmış olsa da kanaatimizce eksiklikleri vardır. Bu çalışma ile onları gidermek amaçlanmaktadır.

² Tezin ilerleyen bölümlerinde *Ta'dilü'l-'ulûm* adlı eserin önemine işaret eden aktarımlara dair detaylar gelecektir.

- 4) Hiç şüphe yok ki bu kıymetli eser, Mâtürîdî kelim ekolünün parlak kitaplarından biri olup Mâtürîdî kitaplığının böylesi muazzam bir kitapla zenginleştirilmesinin, kelim ve İslam felsefesi konusunda önemli bir üstünlüğü ve değerli bir etkisi olacaktır.
- 5) *Ta'dilü'l-Ulûm* adlı eser, eski eserlerdendir ki bu tür eserler araştırmacılar tarafından yenilenmeye, tetkik edilmeye ve tekrar tekrar hizmet edilmeye ihtiyaç duymaktadır. Görüldüğü kadarıyla çağdaş eserlerin bir kısmında hiç bulunmayan bir kısmında da kısmen bulunan şu özellikler eski eserlerde mevcuttur:
 - a. Fikirlerin nakledilmesi konusunda güvenilirlerdir. Çünkü hasmın tutumunun ortaya konulmasında tarafsız davranma niteliğine sahiptirler.
 - b. Çeşitli mezheplerin ve fikirlerin aktarılmasında hassasiyet göstermektedirler ki bu da bilimsel araştırmayı vakıya daha da yaklaştırmaktadır.

4. Araştırma Planı

Tez çalışmamış bir giriş, bir inceleme ve bir de tahkik (tahkik edilmiş metin) olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölüm olan inceleme bölümünde şu iki konu ele alınacaktır:

- a) Müellif Sadrüşşerîa ve eseri *Ta'dilü'l-Ulûm* ile ilgili tarihi perspektif. Müellifin hayatı, eserleri, ilmî çalışmaları, vefatı, bu eserin önemi, isminin tespiti ve yerinin netliğe kavuşturulması gibi konular bu bölümde ele alınacaktır.
- b) Müellifin bu eserindeki ilmî taraflar. Burada yöntemler, çabalar, görüşler ele alınacak olup tümevarım ve metinlerin incelenmesine istinat edilecektir.

İlk kısım Sadrüşşerîa'nın hayatı, yaşadığı dönem, vefatına kadarki ilmî hayatını konu etmektedir. Ve *Ta'dilü'l-Ulûm* kitabının ismi, müellife aidiyeti, kaynakları, yazma nüshaları ve bunlara dair örnekleri ihtiva etmektedir.

İkinci bölümde Sadrüşşerîa'nın yöntemi, *Ta'dilü'l-Ulûm* adlı eserinde kelimla ilgili emek ve çabaları, ona göre istidlal ve telakki kaynakları, eser telifindeki üslubu ve yöntemi ele alınacaktır. Üçüncü ve dördüncü bölümde Sadrüşşerîa'nın *Ta'dilü'l-Ulûm* adlı eserinde kelimla ilgili görüşleri konu edilecektir.

BÖLÜM I

SADRÜŞŞERÎA VE TA'DÎLÜ'L-ULÛM

1. Sadrüşşerîa'nın Hayatı

1.1. İsmi, Lakabı ve Ailesi

Tam adı Ubeydullâh Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer³ b. Sadrişşerîa el-Evvel Ahmed b. Cemâleddîn Ubeydullâh b. İbrâhîm b. Ahmed b. Abdûlmelik el-'İbâdî el-Mahbûbî el-Buhârî. İkinci Sadrüşşerîa olarak tanınan Hanefî fıkıh âlimidir. Soyu sahâbi Ubâde b. es-Sâmit'e⁴ dayanmaktadır.

Müellifin soyu yukarıda belirtilen şekilde olmakla birlikte kimi biyografi yazarlarınca verilen bilgilerde bir tutarsızlık ve karışıklık görülmektedir. Şöyle ki Kâsım Kutluboğa "Mahmûd b. Ubeydullah b. Mahmûd" olarak vermiştir.⁵ Bu bilgiye göre "Mahmûd" Sadrüşşerîa'nın oğlu ve ikinci sıradaki "Mahmûd" ise annesinin babası olan dedesidir.

Ömer Rıza Kehhâle ise *Mu'cemü'l-Müellifin*⁶ adlı eserinde müellifin soyunu "Ubeydullah b. Mes'ûd b. Mahmûd" olarak vermek suretiyle Mes'ûd'un Mahmûd'un oğlu olduğunu ifade etmiştir ki doğrusu Ömer'in oğlu olduğudur.

Kannevcî ise *Ebcedü'l-'Ulûm*⁷ adlı eserinde "Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd b. Mahmûd" olarak zikretmiştir ki müellifin soyunu annesinin babası Mahmûd'a isnat etmiştir. Doğrusu asıl dedesi olan Ömer'e isnat edilmesidir. Ziriklî ise "Sadrüşşerîa el-Ekber oğlu Sadrüşşerîa el-Asgar" demiştir⁸ ki müellifin soy tanımlamasında "ibn Ahmed Sadrüşşerîa el-Ekber" isminden önceki "Mes'ûd b. Ömer Tâcişşerîa" kısmını

³ Tam adı: Ömer b. Ahmed b. Ubeydullâh el-Mahbûbî el-Hanefî, Tâcişşerîa lakabına sahip olup Sadrüşşerîa el-Asgar'ın dedesidir. Babası Sadrüşşerîa el-Ekber Ahmed'den öğrenim görmüştür. *Nihâyetü'l-Kifâye fî Dirâyeti'l-Hidâye* onun eserlerinden biridir. Kirman'da 672/ 1273 yılında vefat etmiş ve orada defnedilmiştir. Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zunûn*, Beyrut: Dârü'l-Fîkr, t.y, 2013, c. I, s. 33; Leknevî, Abdülhay, *Mukaddimetü 'Umdeti'r-ri'âye*, Delhi, el-Matbaatü'l-Müctebâi, 1340, c. I, s. 18-21; Kehhâle, Ömer Rza, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1414, c. II, s. 552.

⁴ Kureşî, Abdülkâdir *el-Cevâhirü'l-mudîe*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire 1413/1993, c. I, s.196; Kefevî, Mahmûd b. Süleyman, *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr*, Beyrut, 2018, c.II, s. 281; Temîmî, Takıyyüddin b. Abdülkâdir, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv, Riyad, 1983 c.1. s. 376.

⁵ Ebu'l-Fedâ, Kâsım b. Kutluboğa Es-Sûdânî, *Tâci't-Terâcim*, Darü'l-Kalem, Dımaşk, 1992 s. 203.

⁶ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, c.II, s. 355.

⁷ Ebü't-Tayyib, Muhammed Sıddîk Han, *Ebcedü'l-'Ulûm*, nşr. Abdülcebbâr Zekkâr, Dımaşk 1978 c.I, s. 121.

⁸ Bkz. Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, Dârü'l ilm, Beyrut, 1986, c. IV, s. 354.

düşürüp zikretmemiştir. Müellifin biyografisini kaleme alan yazarlar⁹, onun lakabının “Sadrüşşerîa” olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır. Mâverâünnehir’de de bu isimle tanınmıştır. Fıkıh ve usul kitaplarıyla daha başka eserlerde bu isim çokça geçmiştir.¹⁰ Daha ziyade Sadrüşşerîa, Sadrüşşerîa el-Asgar (Küçük Sadrüşşerîa) veya Sadrüşşerîa es-Sânî (İkinci Sadrüşşerîa) ismi kullanılmıştır. Kannevcî¹¹ ve Hacı Halife¹² “Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes’ûd” olarak ifade etmişlerdir. Ziriklî¹³ “Sadrüşşerîa el-Ekber oğlu Sadrüşşerîa el-Asgar” olarak yer vermiş ve Hacı Halife bir başka yerde “Sadrüşşerîa es-Sânî olarak tanıdan Hanefî fıkıhçı” ifadelerini kullanmıştır.¹⁴ Ömer Kehhâle ise “Sadrüşşerîa el-Asgar” olarak dile getirmiştir.¹⁵

Sadrüşşerîa, köklü bir soya sahip yüksek ilmî konumu olan bir ailede yetişmiştir. Ailesi tarafından büyük bir itina görmüştür. el-Kefevî¹⁶ onun yetişmesi hakkında şunları söylemiştir: “Erdem yuvasında yetişmiş üstün bir konuma nail olmuştur. Büyük fıkıhçıların, önde gelen ilim adamlarının omuzlarında taşınmıştır. Onun bakımını ve eğitimini dedesi üstlenmiş, çocukluk öğretmeni olmuştur. Dedesini bahtiyar etmiş, başarıları daim olmuş ve en nihayetinde fûru ve usul ilimlerinde birinciliği göğüslemiştir. Hem aklî hem de naklî alanda at koşturmuştur.”¹⁷

1.2. İlmî Hayatı

Sadrüşşerîa belli ilmî bir konuma sahip bulunan aile ortamında yetişmiştir. Eğitiminde ailesinin büyük ilgisini görmüştür. Özellikle de annesinin babası Mahmûd¹⁸ b. Ahmed onun hocalığını yapmıştır. Dedesi eserin giriş kısmında belirttiği üzere onun

⁹ Taşköprüzâde, Ahmed Efendî, *Miftâhü's-Se'ade*, Beyrut, 2005, c. II, s.170; Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn*, Beyrut, Daru-l fikir, 2010, c. III, s.419; Leknevî, Abdülhay *el-Fevâidü'l-Behiyye*, nşr. M. Bedreddin Ebû Firâs, Kahire 1984. s.185

¹⁰ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 185.

¹¹ Kannevcî, *Ebcetü'l-'Ulûm*, c.III, s. 121.

¹² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. I, s. 419.

¹³ Ziriklî, *el-A'lâm*, c. IV, s. 354.

¹⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. I, s.419.

¹⁵ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, c. II, s. 355.

¹⁶ Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VII, s. 172.

¹⁷ Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, c. II, s. 281.

¹⁸ Tam adı Mahmûd b. Ahmed b. Ubeydillah b. İbrahim el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî'dir. Burhânüşşerîa adıyla tanınmaktadır. *Vikâyetü'r-Rivâye fî Mesâilî'l-Hidâye*, *el-Vâkı'ât* ve *el-Fetâvâ* eserlerinden bazılarıdır. el-Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-Ahyâr* adlı eserinde (vr. 265a) şunları söylemiştir: “Erdemli bir ilim adamıdır. Devasa bir deryadır. Kıvanç veren bir ilim adamıdır. Vera sahibi parlak bir âlimdir. Muhakkik ve müdakkiktir. Saygın eserler kaleme almıştır.” Burhânüşşerîa 1274 yılında Kirman’da vefat etmiş ve orada defnedilmiştir. Kefevî, *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr*, c. II, s. 281; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. 2, s. 2020; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 338; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, c. III, s. 818.

ezberlemesi için *el-Vikâye*¹⁹ adlı eserini kaleme almıştır. Diğer bazı ilim dallarında öğrenim görmesinin ardından dedesi bu eseri telif etmiştir. Eserde bulunan şu ibare dikkat çekicidir: “Aziz evladım, Allah’ın minik kulu -onun yaşadığı günleri Allah sevdiği ve razı olduğu hale tebdil eylesin- edebi kitapları ezberleyip faziletin inceliklerini ve Arapçanın nüktelerini tahakkuk ettirince ahkâm ilmine dair harika bir kitap ezberlemesini arzu ettim.”²⁰ Sadrüşşerîa da *el-Vikâye*’nin giriş bölümünde “Dedem, üstadım, en büyük efendim dünya âlimlerinin hocası şeriatın, hakkın ve dinin burhanı Sadrüşşerîa oğlu Mahmûd bu eseri telif etmiştir. Allah benim adıma ve Müslümanlar adına onu en iyi şekilde mükâfatlandırsın. Bu kitabı benim ezberlemem için kaleme almıştı. Müellif efendi bu eseri tane tane kaleme alırken ben de ezber sahasında serbest serbest koşturmaktaydım. En nihayetinde ben ezberi tamamladığımda o da telifini tamamlamıştı.”²¹ Diyerek konuya açıklama getirmiştir.

Sadrüşşerîa aklî ve naklî ilimlerde ilerleyince gönlü tasavvufa meyletmiş ve o dönemde önde gelen mutasavvıflardan biri eliyle bu yola sülûk etmiştir. Bu zat Mutasavvıf Şeyh Salahaddin el-Bulğârî’dir (ö. 896/1491). Sadrüşşerîa *Ta’dilü’l-‘Ulûm* adlı eserinin kelim bölümünü Şeyh Hasan el-Bulğârî’nin sürekli yaptığı dua ile bitirmiştir. Mollazâde tarihinde bu meseleye işaret etmiştir. Burada yer alanlara göre Sadrüşşerîa “Salik nâsik meczub şeyh Hasan el-Bulğârî’nin (kds) kabul etmesi şerefine nail olmuştur.”²²

Sadrüşşerîa, geniş bir ilme, sağlam görüşe sahip olmakla tanınmış simge ilim adamlarından biridir. İslam ilimlerinin birçoğu noktasında geniş bilgiye sahip olup özellikle usul, fıkıh, kelim sahalarda uzmanlaşmış, ilim ve marifet alanlarında derinleşmiştir. *Ta’dilü’l-‘Ulûm* adlı eseri onun akıl gücüne, muazzam yeteneğine, ilmî imkânlarına ve aydınlık fikirlerine dayalı olarak oluşturulmuştur. Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibü A’lâmi’l-Ahyâr* adlı eserinde onun biyografisini kaleme alırken şu

¹⁹ *Vikâyetü’r-Rivâye fî Mesâilî’l-Hidâye*, İmam Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa el-Evvel, Ubeydullah el-Mahbûbî el-Hanefî (ö. 673/1274 civarı) tafafından kaleme alınmış bir eserdir. Müellif bu eseri kızının oğlu Sadrüşşerîa es-Sânî için kaleme almıştır. Eserin ilk cümlesi “Hamd, ilmi en saygın yeteneklerden biri kılana...” şeklindedir. İlim adamlarının okumak, okutmak, ezberlemek suretiyle itina gösterdikleri bir metindir. Şeyh Cüneyd b. Şeyh Sendel el-Hanefî Zeynüddin tarafından şerhi yapılmıştır. Bu şerhin ilk cümlesi şöyledir: “Şeriatı rıza gösterilen bir din, aydınlatan bir ışık kılan Allah’a hamd olsun...” Faydalı bir eser olan bu şerhi müellifi *Tevfiku’l-‘Înâye fî Şerhi’l-Vikâye* olarak adlandırmıştır. Aynı eser üzerine hazırlanmış daha başka şerhler ve haşiyeler de bulunmaktadır. Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, c. 2, s. 2020; Bağdatlı, İsmail paşa, *Hediyyetü’l-‘Arifin*, Beyrut, 1951, c. II, s. 406.

²⁰ Sadrüşşerîa, *Şerhu’l-Vikâye el-Müsemmâ bi-Mesâilî’l-Hidâye*, thk. Salâh Mahmûd Sâlim Ebû’l-Hâc, İslami İlimler Fakültesi, Amman, , s. 72.

²¹ Sadrüşşerîa, *Şerhu’l-Vikâye*, s. 72.

²² Mollazâde. Ahmed b. Muhammed, *Mu’inü’l-Fukarâ*, thk, Ahmed gelçin meani, İran matbaası, s. 42-52.

satırlara yer vermiştir: “Üzerinde ittifak sağlanmış imamdır. İnsanların gidip geldikleri büyük bir ilim adamıdır. Şeriat kanunlarının muhafızı, fûru ve usul alanında bir hoca, bu alanların müşkül konuların özünü ortaya koyan bir ilim adamıdır. Hem aklî hem de naklî ilimlere sahip, fıkıh, usul, cedel, hadis, tefsir, nahiv, lûgat, edebiyat alanlarında söz sahibi bir âlimdir. Teorisyen, kelamcı, mantıkçı bir ilim adamıdır. Muazzam bir kıymeti, saygın bir konumu bulunmaktadır. Darb-ı mesellere konu olacak çoklukta ilme sahiptir. İlim ve edeple beslenmiş, babadan oğula geçen şanlı bir miras bırakmıştır.”²³ Teftâzânî *et-Tavzîh*’e dair şerhinde onunla ilgili şunları dile getirmiştir: “Muhakkik imam, derya gibi ilme sahip müdakkik âlim. Hidayetin bayrağı, dirayet âlimi. Akla ve nakle dayalı bilgilerin ölçüsünü dengeleyen, fûru ve usule ait ilimlerin dallarını birbirinden ayırıp düzene koyan, şeriatın ve İslam’ın öncüsü bir ilim adamıdır. Allah onun esenlik yurdu cennetteki derecesini yüceltsin!”²⁴ Taşköprüzâde ise *Miftâhü’s-Se’âde* adlı eserinde Sadrüşşerîa’nın biyografisinde şu satırlara yer vermektedir: “Allah rahmet etlesin, yerinde duramayan engin bir denizdi. Zirvesine varılamayan, aşılamayan yalçın bir dağ gibiydi. Erdem ve tetkik alanında büyük bir simge; sağlamlık ve tahkik konusunda sarsılmaz bir kulp misaliydi. Allah onun ruhunu ferahlatsın! Cennetin köşklerinde ona açtığı imkânları daha da arttırsın!”²⁵ Kuraşî, *el-Cevâhirü’l-Mudîe* adlı eserinde şunları dile getirmiştir: “Usul alanında büyük bir önderdir. Çeşitli ilim dallarında bilgi sahibidir.”²⁶ Kannevci ise *Ebcedü’l-’Ulûm* adlı eserinde “Muhakkik ve müdakkik bir ilim adamıdır. Çeşitli eserleri mevcuttur demiştir.”²⁷ Ömer Kehhâle, *Mu’cemü’l-Müellifîn* adlı eserinde şu bilgilere yer vermiştir: “O, Fıkıh, usul, cedel, hadis, tefsir, nahiv, lûgat, edebiyat, beyan, kelam ve mantık âlimidir.”²⁸

1.2.1. Hoca ve Öğrencileri

Sadrüşşerîa es-Sânî’nin kendilerinden öğrenim gördüğü hocaları hakkında kaynaklarda çok fazla bilgi yer almamaktadır. Biyografilerde görüldüğü kadarıyla *el-Vikâye* adlı eserin müellifi olan İmam Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydillah el-Mahbûbî el-Hanefî’den (ö. 673/1274 civarı) fıkıh öğrenimi görmüştür.²⁹

²³ Kefevî, *Ketâibü a’lâmi’l-ahyâr*, c. II, s. 280.

²⁴ Teftâzânî, Sa’düddîn b. Mes’ûd, *et-Telvîh*, Beyrut, Dârü’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, 1998, thk, Muhammed Adnan Derviş, c. I, s. 15.

²⁵ Taşköprüzâde, *Miftâhü’s-se’âde*, c. II, s. 162.

²⁶ Kuraşî, *El-Cevâhirü’l-mudîe*, c. IV, s. 369.

²⁷ Ebû’t-Tayyib, *Ebcedü’l-’ulûm*, c. III, s. 121.

²⁸ Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifîn*, c. II, s. 355.

²⁹ Kâtib çelebi, *Süllemü’l-vusûl ilâ tabakâti’l-fuhûl*, thk, Mahmoud el- Arnaut, 2010, c. II, s. 324.

Müsnid Reşîdüddin Muhammed b. Ebi'l-Kâsım'den³⁰ hadis rivayetinde bulunmuştur. Ancak bu zatın biyografisi hakkında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Yine bir önceki başlık altında Sadrüşşerîa'nın tasavvuf yoluna girdiği ve Şeyh Hasan el-Bulğârî'nin müridi olduğu ifade edilmiştir. Adı geçen şeyh hakkında da bilgi tespit edilememiştir.

Sadrüşşerîa'nın yetiştirdiği âlimler ciddi bir yekün oluşturmaktadır. Çağının birçok ilim adamı onun rahlesinden geçmiştir. Sadrüşşerîa'nın hayatı boyunca yaşadığı çeşitli Müslüman beldelerde usul, fıkıh, dil, kelam alanında çok sayıda ilim talebesi ondan ders almıştır. Ondan fıkıh eğitimi almış, ders görmüş ve Sadrüşşerîa'dan okuduğu ve dinlediği her konu hakkında icazet almış olanlardan biri de hakkın ve dinin muhafızı Ebû Tâhir Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Ali et-Tâhirî'dir.³¹ Kefevî şunları dile getirmiştir: “Fetva erbabının özü, hidayetin baki sembollerinden, tarikatın sırlarını bilen, hakikatin remizlerini keşfeden bu zat fıkıh, usul, hadis ve tefsir âlimiydi. Sadrüşşerîa'dan ilim tahsil etmiş ve Buhara'da 745/1344 yılının Zilkade ayında ondan icazet elmiştir.”³² Yine Sadrüşşerîa'dan icazet alanlardan biri de *Faslü'l-Hitâb* adlı eserin müellifi Hoca Muhammed Paşa olarak tanınan Muhammed b. Mahmûd el-Hâfidî el-Buhârî'dir. İmam Sadrüşşerîa bu zata okuduğu ve dinlediği tüm konular hakkında Buhara'da 745/1344 yılının Zilkade ayında icazet vermiştir.”³³

1.2.2. Eserleri

Sadrüşşerîa'nın şerh, risale ve telif eserler olmak üzere İslamî ilimler kitaplığına edebi, ilmî ve sair alanlarda kıymetli katkıları olmuştur. Onun tarafından kaleme alınan eserleri ve bu eserlerde mevcut bilgi birikimi gören kimsenin, müellifin döneminin gerçekten büyük ilim adamlarından biri olduğunu söylemesi mümkündür. Bu da onun eserlerinin araştırmacılar ve ilim talebeleri için önemli birer referans kaynağı olmasını sağlamaktadır. Zira müellifin eserleri hem kendi döneminde yaşamış âlimlerin hem de daha önceki âlimlerinin görüşlerine dair dikkatlice yapılmış ve belgelendirilmiş nakilleri içermektedir. Ayrıca araştırmacının başka kaynaklara müracaat etmesine ihtiyaç bırakmayan tetkik, tahkik ve detaylar da ihtiva etmektedir.

³⁰ Kâtib çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, c. II, s. 324.

³¹ Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-Devleti'l-'Osmâniyye*, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1975, s. 64; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 307.

³² Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, c. II, s. 282.

³³ Taşköprüzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, s. 64.

Leknevî bu konuda “Sadrüşşerîa’nın tüm eserleri ilim adamlarınca kabul gören, fıkıhçılar tarafından muteber kabul edilen eserlerdir”³⁴ demiştir.

Eserlerinden Bazıları:

1. *Tenkîhu’l-Usûl*: Fıkıh usulüne dair meşhur bir eserdir. “Ona doğru yükselir tertemiz sözler...” ifadeleriyle başlamaktadır. Bu eserde ifade ettiğine göre müellif, büyük ilim adamları Fahrülsîlâm el-Pezdevî’ye ait kitabın konularına yoğunlaştıklarını ve onlardan bir kısmının o kitaptaki bazı kelimelerin zahir anlamlarını olumsuz olarak eleştirdiklerini görünce ikmal ve tashih ederek düzenlemek, muradın ne olduğunu beyan etmek ve makul kaidelere göre taksim etmek istemiştir. Ortaya koyduğu eserde hem *el-Mahsûl*’ün ve hem de İbnü’l-Hâcib’e ait olan usul kitabının özüne yer vermiştir. Bunun yanında başka kitaplarda yer alması neredeyse mümkün görülmeyen eşsiz tahkiklerde, sağlam ve üstü kapalı tetkiklere yer vermiştir. Bu eserde sağlam ve özlü bir yol izlemeyi tercih etmiştir.³⁵ Kuraşî onunla ilgili şu ifadelere yer vermektedir: “O eserinde el-Pezdevî’nin sözleri ile İbnü’l-Hâcib’in sözlerini bir araya toplayıp güzel bir tertibe tabi tutmuştur. Bir araya getirmekle hedeflenen maksat şudur: Eski Hanefîlerin usul kitaplarında istinat etmedikleri bazı bahislere o eserde yer vermiştir. Bu durumu yapmış olduğu şerhte, ‘Bunda benden önce dikkat çeken olmamıştır’ derken, sıklıkla mülâhaza etmekteyiz. Bununla birlikte mezhebi nakle ve akla dayalı delillerle de desteklemektedir.”³⁶

2. *et-Tavzîh fî Halli Gavâmizi’t-Tenkîh*: Yukarıda sözü edilen *Tenkîhu’l-Usûl* adlı eserin şerhidir.

3. *El-Mukaddemâtü’l-Erba’a*: Sadrüşşerîa’nın biyografisini kaleme alanlar arasında bu eserin müstakil bir eser olup olmadığı konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bir kesime göre müellife ait müstakil bir eser iken diğer bir kesime göre *et-Tavzîh*’in içinde yer alan bir bölümdür. Bu anlaşmazlık yanında tüm biyografi yazarları bu eserin Sadrüşşerîa’a ait olduğu konusunda hemfikirdirler. Hacı Halife bu eserin müstakil bir eser olmadığını, *et-Tavzîh*’in içerisinde yer aldığını söylemiş³⁷ ve şunları dile getirmiştir: “Bu eserde yer alanlar kitabın ortasında bulunan anlamca kapalı meşhur mukaddemelerdir (öncüller). Bunları müellif kendiliğinden ortaya koymuş ve Eş’arî’nin hüsn ve kubuhun ancak emir ve yasaklama ile sabit olduğu, hüsnün

³⁴ Leknevî, *El-Fevâidü’l-behiyye*, s. 189.

³⁵ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh şerhü’t-Tenkîh*, İlim evi, Beyrut, , 2010, c. I, s. 25-27.

³⁶ Kureşî, *el-Cevâhirü’l-mudîe*, c. IV, s. 369-370.

³⁷ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh şerhü’t-Tenkîh*, c. I, s. 380-394.

emredilen; kubuhün ise yasaklanan şey olduğuna dair benimsediği görüşün güçsüzlüğünü ortaya koymak için bunlara yer vermiştir.”³⁸ Daha sonra *et-Tavzîh*’ten³⁹ buna dair delilini naklederek şöyle zikretmiştir: “Şunu söylemiştir⁴⁰: Onun güçsüz olduğu gayet belirgindir. Sonra şöyle demiştir⁴¹: Biliyorum ki birçok ilim adamı bu delilin kesin olduğuna inanmışlardır. Kesin olduğuna inanmayan bazıları ise ‘o bir şeydir’ denilmesi mümkündür diye onun mukaddemelerine (öncüllerine) reddiyede bulunmamışlardır. Her iki kesime de onda var olan hatalı yönler gizli kalmıştır. İmdi ben hatırıma geleni sana duyuruyorum. Bu dört mukaddeme üzerine kuruludur.”⁴²

Kefevî⁴³ ve Leknevî⁴⁴ ise bu eserin müstakıl bir eser olduğunu belirtmişlerdir. İsmail Paşa, *Hidâyetü’l-Ârifîn* ⁴⁵ adlı eserinde sözü edilen eserin *Şurûtu’l-Mukaddemâti’l-Erba’a* adıyla müstakıl bir eser olduğunu ifade etmiştir. ⁴⁶

4. *Şerhu’l-Vikâye*: Bu eserin İmam Sadrüssşerîa’ya ait olduğu konusunda farklı görüş beyan eden bir ilim adamı olmamıştır. Hacı Halife şunları dile getirir: “*el-Vikâye* şerhleri içinde en meşhur olanı İmam Sadrüssşerîa es-Sânî’nin şerhidir. Şerh çalışmasını 743/1342 yılında tamamlamıştır. Sıfatı baskın şekilde kullanılmış ve şerhin ismi haline gelmiştir. Kitaplarda Sadrüssşerîa ismi kullanıldığında *el-Vikâye* şerhi kastedilmektedir.”⁴⁷ Kitabın giriş bölümünde

³⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, c. I, s. 498.

³⁹ Bağdatlı, *et-Tavzîh ala’t-Tenkîh*, c. I, s. 380-394.

⁴⁰ Sadrüssşerîa, *et-Telvîh*, c. I, s. 377.

⁴¹ Sadrüssşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 380.

⁴² Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, c. I, s. 498.

⁴³ Kefevî, *Ketâibü A’lâmi’l-Ahyâr*, c. II, s. 283.

⁴⁴ Leknevî, *el-Fevâidü’l-Behiyye*, s. 185.

⁴⁵ Bkz. Bağdatlı, İsmail paşa, *Hediyyetü’l-Ârifîn*, Beyrut, 1951 c. I, s. 346.

⁴⁶ Doğru olan Hacı Halife’nin benimsediği görüştür, buna göre söz konusu eser *et-Tavzîh ala’t-Tenkîh* içinde yer almaktadır: “Emrin konusu olan şeyin hüsn olması kaçınılmazdır”. Bu bölümü müellif şöyle anlatmıştır: “Bu mesele usule dair ana meselelerden, akla ve nakle ait ana konulardandır.” Hacı Halife o esere dair bazı talik (yorum ve değerlendirme) çalışmalarının var olduğunu bildirmiştir: Alâeddin Ali el-‘Arabî el-Halebî (ö. 901/1495) taliki. Sözü edilen esere dair ilk talik bu zat tarafından kaleme alınmıştır. Büyük ve küçük olmak üzere iki adet taliki bulunmaktadır. Küçük olan taliki büyükten özetlemek suretiyle oluşturmuştur. Bu eser “Yalnız sana hamd ederiz, ey insanı yaratan!...” sözleriyle başlamaktadır. Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed Cürçânî (ö. 816/1413) taliki. Muhyiddin Muhammed b. İbrahim b. el-Hatîb (ö. 901/1495) taliki. Bu müellifin de büyük ve küçük olmak üzere iki adet taliki mevcuttur. Muhammed b. el-Hâc Hasan (ö. 911/1505) taliki. Lütfullah b. Hasan et-Tûkânî el-Maktûl (900/1494) taliki. Abdülkerim (900/1494 civarı) taliki. Hasan b. Abdissamed Samsûnî (891/1486) taliki. Bu eser “Bu giriş cümlelerinin ardından Aklın bahşedene hamd...” sözleriyle başlamaktadır. İfade ettiğine göre müellif bu taliki Fatih Sultan Muhammed Han’ın bu yöndeki emrine binaen kaleme almıştır. Muslihuddin Mustafa el-Kastallânî (901/1495) taliki. Bu taliki müellif önce bir grupta birlikte kaleme almıştır. Grupta bulunanların her biri Sultan’ın emrine binaen ayrı ayrı telif edip risaleleriyle birlikte bu zatın yanında müzakere etmişlerdir. El-Kastallânî daha sonra gruptaki herkesin haşiyelerini mütalaa edip bir başka talik kaleme almıştır. Birçok konuda o haşiyelerin müelliflerine reddiyede bulunmuştur. Mevlâ Arapzâde *Hâmişü’s-Şekâik*’ta dediği gibi buna denk bir başka talik çalışması olmamıştır. Son olarak Dr. Said Fûde bu eser üzerine tahkik çalışması yapmış olup beaberindeel-Kâzâbâdî’nin ve el-Kefevî’nin haşiyeleri de mevcuttur.

⁴⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, c. II, s. 2021.

bu eserin kendisine ait olduğunu belirtmiştir.⁴⁸ Sadrüşşerîa *Şerhu'l-Vikâye*'yi telif etmesinin nedenini de giriş bölümünde belirtmiştir. Buna göre *el-Vikâye*'nin çeşitli nüshaları birçok beldede ve insanlar arasında yaygın olup bazı değişiklikler bu nüshalarda yapılmıştır. Kimi eklemeler ve çıkarmalarda bulunulmuştur. Bunun üzerine Sadrüşşerîa, yazılı olan nüshanın bu minvalde değiştirilmesi için kesinleşmiş olan metin üzerine bu şerh çalışmasını kaleme almıştır.⁴⁹ *Şerhu'l-Vikâye* ile ve onun üzerine yapılmış olan şerh ve haşiye çalışmalarıyla ilgili daha fazla bilgi edinmek *el-Vikâye* şerhine müracaat edilmesi yerinde olacaktır.

5. *en-Nukâye Muhtasar(ü'l-Vikâye)*: Zirikli⁵⁰ esere bu şekilde yer vermiştir. Hacı Halife ise eser “Çok iyi bir şekilde telif etmiş ve oldukça kısa tutmuştur”⁵¹ sözleriyle nitelemiştir. Kâsım Kutlubogâ⁵², Taşköprüzâde⁵³, Kefevî⁵⁴ ve Leknevî⁵⁵ de eserin Sadrüşşerîa'ya ait olduğunu belirtmişlerdir. Sadrüşşerîa şeria eserin giriş bölümünde⁵⁶ bu eserin kendisine ait olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca bu eseri telif etmeye sevk eden sebebi de şu şekilde açıklamıştır: “Dedem Burhânüşşerîa -Allah rahmet eylesin- ezberlemem için *Vikâyetü'r-Rivâye fî Mesâili'l-Hidâye* adlı kitabı yazmıştı. Lafızlarının veciz, manalarının sağlam olması bakımından bu eserin bir benzeri tüm zamanlar içinde görülmüş değildir. Bazı ilim talebelerinin *el-Vikâye*'yi ezberlemekten geri durduklarını görünce ben de bu muhtasarı kaleme almaya karar verdim.”⁵⁷ Sadrüşşerîa bu eserin özelliklerini anlatırken şöyle demiştir: “Bu eser ilim talebesinin ezberlenmesi kaçınılmaz olan şeyleri içerir. *El-Hidâye*'deki meseleleri aklında tutmak isteyenlerin *el-Vikâye*'yi ezberlemeleri gerekir. Acelesi olanlar da özenle oluşturulmuş, *el-Hidâye*'nin yakın dostu olan bu muhtasara (*el-Muhtasar*) yönelsin.”⁵⁸ Hacı Halife *el-Vikâye* üzerine yapılmış bazı şerh ve talik çalışmalarından söz etmiş daha sonra bu eserin şerhini yapanlarla ilgili şu bilgilere yer vermiştir⁵⁹: Takiyyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed eş-Şemsî (ö. 872/1468). Kaleme aldığı şerhin adı *Kemâlû'd-Dirâye fî Şerhi'n-Nukâye*'dir. Eserine “Hamd Allah'a mahsustur. Hidayet ve dirayet nedeniyle Allah'a hamd ederim...” sözleriyle başlamıştır. İbnü'l-'Aynî adıyla tanınan Zeynüddin

⁴⁸ *Şerhu'l-Vikâye*, s. 72.

⁴⁹ *Şerhu'l-Vikâye*, s. 72.

⁵⁰ Bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, Dârü'l-İlm, 1984, c. IV, s. 198.

⁵¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. II, s. 1972.

⁵² Ebu'l-Fedâ, *Tâcü't-Terâcim*, s. 203.

⁵³ Taşköprüzâde, *Miftâhü's-Se'âde*, c. II, s. 170.

⁵⁴ Kefevî, *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr*, c. II, s. 284.

⁵⁵ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 185.

⁵⁶ Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesûd, *en-Nukâye*, Delhi, Matbaatü Delhi, 1286, s. 2.

⁵⁷ *en-Nukâye*, s. 3-4.

⁵⁸ Bkz. *en-Nukâye*, s. 3-4.

⁵⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. II, s. 1973.

Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Bekir (ö. 893/1488). Abdülvâcid adlı biri tarafından yapılan şerh. Bu şerhin Sadrüşşerîa'ya ait olan *en-Nukâye* değil, *el-'Umde* adıyla da anılan *en-Nukâye* adlı başka bir eser hakkında olduğu ifade edilmiştir. Denildiğine göre bu kitap *Fetâvâ Kâdihân*'dan olan *en-Nukâye fî 'İlmi'l-Hidâye* adını taşımaktadır. Sözü edilen Kâdihân fetvaları *el-Fetâvâ's-Suğrâ* ve *Nukâyetü'l-Kâdihân* adlarıyla da anılmaktadır. Rivayete göre Abdülvâcid b. Muhammed tarafından yapılan şerh müellifi tarafından Sultan II. Murad'a hediye olarak takdim edilmiştir. Eser "İlmi, âlemlerin hidayeti için bir simge haline getiren Allah'a hamd olsun..." sözleriyle başlamıştır. Müellif şunları söylemiştir: "Bir muhtasar derlemeyi ve ihtiyar edilen görüşlerin bu eserde bulunmasını, önemli meseleleri ihtiva etmesini arzu ettim. Sık karşılaşılmayan meseleleri barındıran *en-Nukâye* kitabını ihtiva etmesini istedim." Müellif eserin telifini 806/1403 yılında Cemaziyelâhir ayının sonlarında tamamlamıştır. Ayrıca Musannife ek olarak tanınan Alâeddin Ali b. Muhammed (ö. 875/1470) tarafından yapılan karma bir şerh. Bu eserin baş taraflarında eksiklik bulunmakta olup "Şeriatın hakikatlerini bize ilham eden Allah'a hamd olsun..." cümlesiyle başlamaktadır.

Şeyh Kâsım Kutluboğa el-Hanefî (ö. 879/1474) tarafından yapılan tamamlanmamış bir şerh çalışması mevcuttur. Diğer bir tanesi Abdülâlî el-Bircendî (ö. 932/1526) aittir. Mahmud b. İlyas er-Rûmî de bir şerh kaleme almış ve 851/1448 yılı Zilhicce ayında tamamlamıştır. Eser "İslam'ın ışık saçan fenerini yumuşaklığı ile aydınlatan Allah'a hamd olsun..." cümlesiyle başlamaktadır. Şemseddin Muhammed el-Horasânî el-Kuhistânî (ö. 962/1555 civarında) tarafından şerh kaleme alınmıştır. Buhara'ya yerleşen ve hem Buhara'nın hem de Mâverâünnehir bölgesinin fetva mercii olan bu zatın bu şerh oldukça faydalı, işaret ve remizleri oldukça incelikli, yararı bol ve önemli bir şerhtir. *Câmi'ü'r-rumûz* adını taşıyan eserin giriş kısmında şarih Özbek Hanı Ubeydullah'ın adını zikretmiş olup telifi 941/1535 yılında terviye gününde tamamlamıştır. Ebü'l-Mekârim b. Abdillâh b. Muhammed'in kaleme aldığı ve 907/1501 yılında tamamladığı şerh ise el-Kuhistânî'ye ait olan şerh gibi bu da karma bir şerh olup "Dosdoğru dinin hükümlerini bizim için yasa olarak belirleyen zat! Sana hamd ederiz..." sözleriyle başlamaktadır. Nuruddin Abdurrahman b. Ahmed el-Câmî (ö. 898/1492) Farsça olarak kısa ve karma bir şerh kaleme almıştır.

Eserin şerhlerinden biri de *Fethu Bâbi'l-Înâye li-Şerhi Kitâbi'n-Nukâye* adını taşımakta olup "Âlimleri peygamberlerin varisi kılan Allah'a hamd olsun..." cümlesiyle başlamaktadır. Şarih Mevlânâ Nurudddin Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî (ö.

1014/1605) bu eserde şunları dile getirmiştir: “Âlimlerimiz başkalarına nazaran sünnete daha çok ittibâ etmektedirler. Çünkü sahabilerin müsnetlerinin kabul edilmesi konusundaki icmâ yanı sıra onlar, mürselin de ‘müsnet’ gibi olduğuna inanarak mürselin kabul edilmesinde selefe uymuşlardır. *en-Nukâye* kitabı en özlü metinlerden olduğundan onun üzerine bir şerh kaleme almak ve ana hatlarına hâlel getirmeden Kitap, sünnet ve icmâa dayalı delillerle dolu, ihtilaflara yer veren bir şerh olsun istedim.” Müellif bu şerh çalışmasını Mekke-i Mükerrreme’de 1003/1594 yılında tamamlamıştır.”⁶⁰ Hacı Halifenin aktardığına göre “Sadrüssşerîa’nın- şerhleri arasında da geçtiği üzere *en-Nukâye* adını taşıyan bir *el-Vikâye* muhtasarı mevcuttur. Bu şerh ulaştığı şöhret nedeniyle tarife dahi ihtiyaç duymamaktadır. Fakat bize ulaşan haşiyeleriyle onları bir araya getiriyorum.”⁶¹ Hacı Halife bu muhtasar eser üzerine kaleme alınan haşiyeleri bir araya getirmiştir. Daha fazla bilgi için *Keşfü’z-Zunûn*’a müracaat edilebilir.

6. *Şurûtu Sadrüssşerîa*: Hacı Halife bu eseri bu isimle müellife nispet etmiş ve şunu dile getirmiştir: “Bu ilim, fıkıhın, manalarını şeriatın kanunlarına göre tertip etmesi bakımından fûruundandır.”⁶² Kefevî⁶³ ve Leknevî⁶⁴ aynı eseri *eş-Şurût ve’l-Mehâdir* adıyla Sadrüssşerîa’ya ait olduğunu ifade etmişlerdir. Kefevî bu eser hakkında bilgi verirken “Fıkıh kitaplarına ve bablarına benzer şekilde bir tertibe tabi tutmuştur”⁶⁵ demiştir.

Şartlar ve siciller (şurût ve sicillât) ilmi; kadı olan kişi nezdinde sabit olan hükümlerin daha sonra istinat edilebilecek delil olarak kitaplarda ve sicillerde nasıl tespit edileceğini ele alan ilimdir. Bu ilmin konusu, yazılması bakımından söz konusu hükümlerdir. Bu ilmin bazı ilkeleri fıkıh, bazı ilkeleri de inşâ ilminden, bazı ilkeleri de adetlerden ve istihsana dayalı konulardan alınmıştır.⁶⁶ Hacı Halife bu ilim “Lafızların güzel kullanımıyla ilgili olması bakımından edebiyatın dallarından biri kabul edilebilir”⁶⁷ demektedir.

⁶⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, c. II, s. 1973.

⁶¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, c. II, s. 2022.

⁶² Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, c. II, s. 1047.

⁶³ Kefevî, *Ketâibü A’lâmi’l-Ahyâr*, c. II, s. 284.

⁶⁴ Leknevî, *el-Fevâidü’l-Behiyye*, s. 185.

⁶⁵ Kefevî, *Ketâibü A’lâmi’l-Ahyâr*, c. II, s. 284.

⁶⁶ Taşköprüzâde, *Miftâhü’s-Se’âde*, c. II, s. 557; Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, c. II, s. 1046.

⁶⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, c. II, s. 1046.

7. *Şerhu'l-Fusûli'l-Hamsîne fi'n-Nahv*: Yahyâ b. Abdilmu'tî en-Nahvî'ye (ö. 628/1230) ait eserin şerhidir.⁶⁸ Hacı Halife⁶⁹ ve Ömer Kehhâle⁷⁰ bu şerhin Sadrüssşerîa'ya ait olduğunu ifade etmişlerdir. Hacı Halife Sadrüssşerîa'nın böyle bir şerh kaleme almasının nedenini şöyle ifade etmiştir: “*Şerhu Fusûli'l-Hamsîn*'deki bu yararlı bilgileri aziz evladım Mahmud için kaleme aldım.”⁷¹

Hacı Halife eseri, bu ilim dalının önemli konularını içeren bir kitaptır. Müellif bu eseri öyle eşsiz bir şekilde düzenlemiştir ki öneki bahis sonrakine çok nadir olarak bağlıdır şeklinde tanımlamakta eserin *el-Kâfiye*'den daha ufak hacimli olduğunu söylemektedir.

8. *El-Vişâh fi'l-Me'ânî be'l-Beyân*: Bu eserden söz eden tarihçiler *el-Vişâh*'mona iadiyeti konusunda hem fikirdir. Ancak Ziriklî⁷² *el-Vişâh fi 'ilmi'l-me'ânî* adıyla yer verirken Hacı Halife⁷³, Ömer Kehhâle⁷⁴ ve Kannevci⁷⁵ *el-Vişâh fi'l-Me'ânî Be'l-Beyân* adıyla dile getirmişlerdir. Hacı Halife şöyle söylemiştir: “İbnü'l-Aynî adıyla tanınan Zeynüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 893/1488) tarafından şerhi yapılmıştır.”⁷⁶

9. *El-Erbe'üne Hadisen*: Hacı Halife bu eserin bu ismiyle Sadrüssşerîa'ya ait olduğunu ifade etmiş hadislerden çeşitli hükümlerin çıkarım yapılarak ayet ve hadislerden istişhatta bulunmuştur.⁷⁷ Yine çağdaş araştırmacılardan Brockelman da bu eserin Sadrüssşerîa'ya ait olduğunu dile getirmiştir.⁷⁸

1.2.3. Vefatı

Leknevî⁷⁹, Ziriklî⁸⁰ ve Hacı Halife'nin⁸¹ kaynaklarda aktardıklarına göre Sadrüssşerîa 747/1346 yılında vefat etmiştir. Ömer Kehhâle⁸² ise Sadrüssşerîa'nın 747/1346 yılında hayatta olduğunu söylemiştir. Hacı Halife de başka iki yerde müellifin vefat tarihi hakkında bilgi verirken 745/1344⁸³ ve 750/1349⁸⁴ yıllarına yer vermiştir.

⁶⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. II, s. 1269; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, c. IV, s. 103-104.

⁶⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. II, s. 1270.

⁷⁰ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, c. II, s. 355.

⁷¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. II, s. 1270.

⁷² ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. IV, s. 354.

⁷³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. II, s. 2011.

⁷⁴ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, c. II, s. 355.

⁷⁵ Ebü't-Tayyib, *Ebcedü'l-'Ulûm*, c. III, s. 121.

⁷⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. II, s. 2011.

⁷⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. II, s. 2011.

⁷⁸ Bkz. Carl Brockelman, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Mısır, Dârü'l-Maârif, 2010 s. S, LL, 301; G, LL, 214.

⁷⁹ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s.185.

⁸⁰ Bkz. ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. IV, s. 354.

⁸¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. I, s. 419, 496.

⁸² Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, c. II, s. 355.

⁸³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. II, s. 1047.

Genel kanaat Leknevî ve Ziriklî'nin de dedikleri gibi Sadrüşşerîa'nın 747/1346 vefat ettiğidir. Ana babası, çocukları ve ana babasının dedeleri gibi o da Buhara Şerabad'da defnedilmiştir.⁸⁵

1.3. Yaşadığı Dönem Ve Sosyal Kültürel Özellikler

1.3.1. Siyasî Koşullar

Sadrüşşerîa'nın yaşadığı zaman dilimindeki siyasi atmosferi anlamak için devlet yöneticilerinden söz etmek gerekir. Böylece Sadrüşşerîa'nın yaşadığı ve aralarında dolaştığı beldelelere hâkim olan yönetim anlayışı, türü ve etkisi, Sadrüşşerîa'nın siyasi rolü ve o beldeler arasındaki intikallerinin sebebi hakkında bilgi edinilmiş olacaktır.

Sadrüşşerîa'nın hem doğum yer hem de ölüm yeri Buhara'dır.⁸⁶ Onun döneminde aralarında Buhara'nın da yer aldığı Mâverâünnehir⁸⁷ beldeleri Tatar sultanlarının yönetimi altında bulunuyordu.⁸⁸ Mâverâünnehir bölgesini özellikle de Buhara şehrini Cengiz Han 616/1219 yılında tahrip etmiş, orduları bozgunculuk yapmış, şehri ve civarını yakıp yıkmıştır. Daha sonra şehir Cengiz Han'ın üçüncü oğlu ve veliahdı olan Okid (Ögeday veya Ogeday) Han tarafından yeniden inşa edilmiştir. Ogeday Han babasından sonra 624/1227 yılında devletin yönetimine geçmiştir.⁸⁹ 636/1239 yılında halk Moğollara ve hükümdar tabakasına karşı ayaklanmış ama bu girişim hemen bastırılmıştır.⁹⁰ 671/1272 yılında Buhara İlhanlılar (İran Moğolları)

⁸⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. II, s. 2019.

⁸⁵ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s.185; *Mukaddimetu 'Umdeti'r-Ri'âye*, c. I, s. 18-19.

⁸⁶ Buhara; Mâverâünnehir'in en büyük, en önemli ve doğası en güzel şehirlerindendir. Arazisi ayna gibi dümdüz, mimarisi hoş bir şehirdir. Her yönden binalarla ve bahçelerle çevrilidir. Halife Muaviye (ra) zamanında Ubeydullah b. Ziyâd kumandanlığında fethedilmiştir. Çeşitli ilim dallarında çok sayıda müslüman öncü ilim adamı bu şehre mensuptur ki bunların en ünlüsü hadisçilerin imamı olan İmam Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'dir. Günümüzde Buhara 1924 yılında, başkenti Duşanbe olan Tacikistan Cumhuriyeti, başkenti Taşkent olan Özbekistan Cumhuriyeti ve başkenti Aşkabat olan Türkmenistan Cumhuriyeti arasında bölünmüştür. Bu üç devlet önceleri Sovyetler Birliği egemenliği altında bulunuyordu ve Buhara şehri de Özbekistan Cumhuriyetinin önemli şehirlerinden biriydi. Bkz. el-Hamevî Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* Beyrut, Dârü'l-Fkr, t.y. thk. Hasan Habşî, c. I, s.353-356; İmâdüddin İsmail b. Muhammed, *Takvîmü'l-Büldân*, Paris, Dârü't-Tibâati's-Sültâniyye, 1840, s. 481; el-Hemedânî, Ahmed b. İbrahim, *Muhtasaru Kitâbi'l-Bülân*, Bağdat, Mektebetü'l-Müsennâ, 1302, s. 316-325.

⁸⁷ Ceyhan Nehri: İlk harfi fetha, sonraki sâkin olup ardından da hâ, elif ve nûn harflerinden oluşmaktadır. Horasan Vadisinin adıdır. Bu nehrin kıyısında Ceyhan adını taşıyan bir şehir bulunmaktadır. İnsanların o şehre mensup oldukları ifade edilirken kelimelerde harflerin yerlerinde değişiklik yapma alışkanlıklarına göre 'Ceyhun' ifadesi kullanılmıştır. Bkz. *Mu'cemü'l-Büldân*, c. I, s. 202.

⁸⁸ el-Kalkaşendî, Ahmed b. Abdullah, *Meâsirü'l-İnâka fî Me'âlimi'l-Hilâfe*, Kuveyt, Matbaatü'l-Kuveyt, 1985, thk. Abdüssettar Ahmed Ferrâc, c. II. S. 108.

⁸⁹ Nerşahî, Muhammed b. Cafer, *Târîhu Buhârâ*, Mısır, Dârü'l-Maârif, t.y. trc. Emin Bedevî, Nasr el-Arrâzî, s. 11; Nâci Marûf, *Ulemâü'n-Nizâmiyyât ve Medârisü'l-Meşrîkî'l-İslâmî*, Bağdat, Matbaatü'l-İrşâd, 1973, s. 115-116.

⁹⁰ Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, s. 11.

tarafından işgal edilir ve yedi gün işgal boyunca yağmalanıp tahrip edilir. Ardından gelen üç yılda Çağatay Türklerinin reislerinden olan Çuba ile Kayhan (Kan) tarafından tahrip faaliyetlerine devam edilir. Böylelikle Buhara'da yedi yıl boyunca neredeyse tek bir insan kırırtısı görülmemiştir.⁹¹ 682/1283 yılında şehir Kaydu Mesûd Bey tarafından yeniden imar edilip başka yerlerden orada insan nüfusunun oluşması sağlanmıştır.⁹² 716/1316 yılında İlhanlılar tarafından düzenlenen yeni bir saldırıya maruz kalan şehrin halkının büyük çoğunluğu zorla şehirden çıkartılarak Ceyhun bölgesinde iskân edilmişlerdir.⁹³ İbn Battûta⁹⁴ eserinde Buhara şehri ile ilgili olarak şunları söylemiştir: “Ceyhun Nehri'nin ötesindeki Maverâünnehir'in kaidesi olan Buhara, Tata Cengiz'in tahrip ettiği şehirlerdendir. Şimdiki camileri, medreseleri ve çarşılarından çok az bir kısmı haricinde kalanlar harap durumdaydı. Bugün o şehirde insanlara ilim öğretecek, ilme itina gösteren kimse bulunmamaktadır.”⁹⁵

Buhara şehrinin başından geçen bu çalkantılı olaylar ve halkının durumunda meydana gelen değişim el-Mahbûbî ailesinin şehri terk edip Kirman'a taşınmasına neden olmuştur. Dede Sadrüşşerîa Kirman'da vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.⁹⁶ Böylece ailesi ile Kirman'a gelen Sadrüşşerîa orada yetişmiş daha sonra da Herat'a taşınmıştır. Nitekim İbn Battûta “Orada -yani Buhara'da- erdemli fıkıh âlimi Sadrüşşerîa ile görüştüm. Herat'tan gelmişti. Kendisi erdemli ilim adamlarındandır”⁹⁷ demiştir. VIII. yüzyılda Herat şehri, İbn Battûta'nın dediğine göre, Horasan'daki en büyük bayındır şehirlerdendir. Horasan bölgesinin büyük şehirleri dört tane olup bunlardan Herat ve Nişâbur bayındır; diğer iki şehir Belh ve Merv harabe durumdadır. Herat şehri büyük, azametli ve bolca imar edilmiş bir şehirdir. Halkı da salah, iffet ve din diyanet ehli kimselerdir. Hanefî mezhebi üzere olan insanların yaşadıkları bu belde fesat ve bozgundan arınmış bir beldedir.⁹⁸ Günümüzde ise Herat, Afganistan'ın üçüncü eyaleti olup ülkenin batısında Kâbil'e 1042 km uzaklıkta yer almaktadır. Yeşil, bereketli, verimli, göz alıcı bir bölge olup topraklarını Herat Nehri (Hari Rod, Arius) beslemektedir.⁹⁹

⁹¹ Nerşahî, *Târihu Buhârâ*, s. 13.

⁹² Nerşahî, *Târihu Buhârâ*, s. 13.

⁹³ Nerşahî, *Târihu Buhârâ*, s. 15.

⁹⁴ İbn Battûta (703/1304 – 779/1377). Tam adı Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. İbrahim el-Levâtî et-Tancî. Künyesi Ebû Abdillâh'tır. Gezin bir tarihçi olan İbn Battûta, Yukarı Mağrib'in Tanca şehrinde dünyaya gelmiş, Merakeş'te vefat etmiştir. Cambridge Union tarafından, kendi kitaplarında ve atlaslarında “Müslüman gezginlerin prensi” lakabı ile anılmıştır. Bkz. Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VI, s. 234-236.

⁹⁵ Battûta, Muhammed b. Abdillâh b. *Tuhfetü'n-Nüzzâr fî Garâ'ibi'l-Emsâr ve 'Acâ'ibi'l-Esfâr*, Mısır, el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1346, c. I, s. 237.

⁹⁶ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 185; *Mukaddimetu 'Umdeti'r-Ri'âye*, 1/18-19.

⁹⁷ Battûta, *Tuhfetü'n-Nüzzâr*, c. II, s. 238.

⁹⁸ Battûta, *Tuhfetü'n-Nüzzâr*, c. II, s. 245.

⁹⁹ Halîlî, Halilullah, *Herât Târihuhá Âsâruhâ Ricâluhá*, Bağdat: Matnaatü'l-Maârif, 1974, s. 9.

Maverahunnehir bölgesinde bu durum söz konusuken Sadrüşşerîa'nın yaşadığı dönem Abbasî hilafetinin devam ettiği bir sürece denk gelir.¹⁰⁰ Görüldüğü kadarıyla Sadrüşşerîa'nın çok sayıda Abbasi halifesi ve bölgesel yöneticilerle aynı dönemde yaşamış olması, siyasi çekişmelerin baskısına tanık olduğu anlamına gelmektedir. Bu da hiç şüphe yok ki onun yaşamında, kararlarında ve ilmî rotasını belirlemesinde etkili olmuştur.

1.3.2. Sosyal Koşullar

İslam toplumunda kasırgalar estiren çalkantılar ve fitneler, yaklaşık olarak hicri VII. (miladi XIII.) yüzyılın ortalarından itibaren, tam olarak 656/1258 yılında Bağdat'ın Moğolların eline geçmesiyle VIII. yüzyılın başlarına değin çoğalmıştır. Bu fitnelerin başında da Mâverâünnehir'de yer alan tüm beldeleri ellerine geçiren Moğol saldırıları gelmektedir. Bu saldırılar sonucunda o beldelere ait kültür, mimari ve medeniyet değeri olan eserlerin büyük bölümü silinip gitmiştir. Bu nedenle o beldelerin halklarına dair o döneme ait haberlerin çok azı günümüze ulaşmıştır.

Sadrüşşerîa'nın yaşadığı dönemde meydana gelen en öne çıkan toplumsal olaylardan bazıları: 688/1289 yılında Trablus fethedilmiş ve Sultan Mansûr Kalavun tarafından Haçlılardan kurtarılmıştır.¹⁰¹ 690/1290 yılında Akkâ ve sahil kesiminin uzun yıllar Haçlıların elinde kalan diğer bölgeleri fethedilip Haçlılara ait tek bir taş kalmamıştır.¹⁰² 702/1302 yılında Müslümanlarla Moğollar arasında Gark savaşı yapılmış ve Müslümanlar muzaffer olmuşlardır. Aynı yıl içinde yine Müslümanlarla Moğollar arasında Dimaşk sınırında Şekhab'da bir savaş gerçekleşmiş ve Müslümanlar büyük bir zafer kazanmışlardır.¹⁰³ 703/1303 yılında mısır, Dimaşk ve Halep'ten gelen Müslüman orduları Hamdûn Tepesi'ni kuşatmışlar ve Ermenilerin elinden orayı apansız almışlardır. Sîs¹⁰⁴ şehrinin yöneticisiyle Müslümanlar arasında barış anlaşması yapılmıştır. Bu anlaşmaya göre Ceyhan Nehri'den Halep'e kadar olan kesim Müslümanlara; Mâverâünnehir'den itibaren yaşadıkları bölgeye kadar olan yerler Ermenilere bırakılmıştır.¹⁰⁵ 715/1315 yılında Malatya şehri Mısır ve Şam orduları

¹⁰⁰ Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Târîhu'l-Hulefâ*, Kahire, Matbaatü'l-Fa'âleti'l-Cedîde, 1996, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, s. 477; Muhammed Ferîd Bey, *Târîhu'd-Devleti'l-Osmâniyye*, thk. İhsan Hakkı, , Beyrut, Dârü'n-Nefâis, 1988, s. 103-104.

¹⁰¹ Zehebî, Muhammed b. Kaymaz, *el-İber*, Kuwet, 1960, c. V, s. 365; Ebû'l-Fidâ, Hafız İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987, thk. Ahmed Ebû Melham, c. XIII, s. 332.

¹⁰² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, c.13, s.238.

¹⁰³ Zehebî, *el-İber*, c. 6, s.19-20; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, c. XIV, s. 24-28.

¹⁰⁴ Sîs: (Bugün Adana ili sınırlarında yer alan Kozan ilçesi) Şam bölgesinin en büyük sınır şehirlerinden olup Antakya ve Tarsus arasında, Ayn Ziry'e'nin yukarısında yer alır. O Ermeni bölgesinin yöneticisi Leon'un oğlu bu şehirde ikamet etmekteydi. Bkz. *Mu'cemü'l-büldân*, c. III, S. 297-298.

¹⁰⁵ Zehebî, *el-İber*, c. VI, s. 23; *el-Bidâye ve'n-nihâye*, c. XXX, s. 14.

tarafından fethedilmiş ve bu süreçte İslam ordularına direnip saldıran Ermenilerden oluşan birlikler yok edilmiştir.¹⁰⁶ 720/1320 yılında Müslümanlarla Haçlılar arasında Mağrib beldelerinde büyük bir savaş cereyan etmiştir. Bu savaşta Müslümanlar muzaffer olmuş, düşmandan elli bin kişi öldürülmüş ve beş bin asker esir alınmıştır. Öldürülenler arasında Haçlılardan yirmi beş kral bulunmaktaydı.¹⁰⁷

Hiç şüphe yok ki Sadrüşşerîa hem kendisinin hem de çevresindekilerin başından geçen bu durumların olumlu olumsuz etkilerini bizzat yaşamıştır. Zira insan içinde yaşadığı zamanın evladıdır ve sosyal vakıa tarafından yoğurulur. Hicri VII. (miladi XIII.) yüzyılın ortalarından itibaren Moğol asrı denilen hicri VIII. (miladi XIV.) yüzyılın yarısına kadar ilmî bir hareket olduğu gözlemlenmektedir. Bu dönemin Moğol asrı denilmesinin nedeni İslam dünyasının büyük bölümünün bu zaman diliminde Cengiz Han sülalesinden gelen Moğolların egemenliği altında bulunmasıdır.

Söz konusu bölgelerden biri de Sadrüşşerîa'nın anavatanı olan Mâverâünnehir bölgesidir. O dönem, insanlığın karşı karşıya kaldığı en kötü dönemlerden biridir. Zira Tatarların tahribatı, Müslümanlar tarafından geçen altı asır boyunca inşa edilmesine çalışılan medeniyet ve uygarlığa dair ne varsa, tamamını kuşatmıştır. Bütün bunlara rağmen Sadrüşşerîa, ilim ve amelle dopdolu olan asırların insanıdır. Zira Müslümanlardaki ilmî ilerleme, ana hattı bakımından, değişen siyasal ve toplumsal durumlardan etkilenmemiştir. Bu dönemin, Müslümanlar üzerinde felaket sonuçları olan çok sayıdaki olumsuzluklarına karşın olumlu yansımaları da olmuştur. Bazı bölgelerin İslam hilafet merkezinden ayrılması ilim ve edebiyat merkezinin Bağdat'tan o bölgelere kaymasına ve İslam dünyasında kültür pınarlarının çoğalmasına neden olmuştur. Bu bölgelerden bazıları Buhara, Semerkant, Debûsiye, Farab gibi Mâverâünnehir'de yer alan şehir ve kasabalardır. Bu beldelerin her biri, çeşitli ilimlerin Arap diliyle öğretildiği ilim ve hikmet yurdu haline gelmiştir. Bunun yanında bu şehirler çok sayıda medrese, kütüphane, hadis okulu ve ilim adamına ev sahipliği yapmıştır.

Sadrüşşerîa'nın yaşadığı dönemin en belirgin özelliklerinden birinin de ilim adamlarının içtihatla bulunma isteksizliği ve taklide yönelmeleri olduğu görülmektedir. Ayrıca bu asır telif alanında yeni bir döneme tanıklık etmiştir. Söz konusu dönem, metinler üzerine yapılan şerh ve ihtisar çalışmaları dönemidir. Çeşitli ilim dallarına ait olup bu asırda telif edilmiş olan basılmış veya yazma halinde çok sayıda eser mevcuttur.

Sadrüşşerîa yaşadığı asırda değişik ilim dallarında çok sayıda ilim adamı yaşamıştır. Bu ilim adamlarından bazıları şunlardır: Kâdıkudât Hafız Takıyyüddin b.

¹⁰⁶ Zehebî, *el-İber*, 6/81; *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. XIV, s. 76.

¹⁰⁷ İbin kesir, *El-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. XIV, s. 100.

Dakîku'l'îd (ö. 702/1302), *el-'Umde fi'l-ahkâm* adlı eserin müellifidir.¹⁰⁸ Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn en-Nesefî (ö. 710/1310). Hanefî fıkıh, usul ve tefsir âlimidir. *el-Menâr fi'l-usûl* adlı eserin müellifidir.¹⁰⁹ Safiyyüddîn Muhammed b. Abdurrahim el-el-Urmevî (ö. 715/1315). Kelam ve usul alanında Hindistanlı Şafîî bir âlimidir. *Nihâyetü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl* adlı eseri kaleme almıştır.¹¹⁰ Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ahmed b. Muhammed el-Fuvatî (ö. 721/1321 veya 723/1323). Tarihçi bir ilim adamı olup *et-Tecâribü'n-Nâfi'a fi'l-Havâdisi'l-mi'eti's-Sâbi'a* adlı eserin müellifidir.¹¹¹ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Teymiyye ((ö. 728/1328). *el-Fetva'l-Kübrâ* adlı eserin müellifidir.¹¹² Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. el-Ca'berî (ö. 732/1332). Kıraat âlimlerinin hocası ve *eş-Şâtibiyye* adlı eserin şarihidir.¹¹³ Celâlüddîn Muhammed b. Abdirrahmân el-Kazvînî (ö. 739/1338). *Telhîsü'l-Miftâh fi'l-Belâğâ* adlı eserin müellifidir.¹¹⁴ Hafız Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Osmân ez-Zehebî (ö. 748/1348). Hadis ve tarih alanında âlim biri olup çok sayıda eser kaleme almıştır.¹¹⁵ Olumsuzlukların kol gezdiği bir dönemde böylesine büyük ve eşsiz ilim adamları yetişmiş ve İslam ümmetine ruhun ve bedeninin salâh bulacağı yöntemin ne olduğu konusunda ıstık tutmuşlardır. İşte bu ilim adamlarından biri de Sadürşerâ'dır.

¹⁰⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, c. XIV, s. 28; Abdullah Mustafa el-Merâğî, *el-Fethü'l-mübîn fi tabakâti'l-usûliyyîn*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1974, c. II, s. 102-103.

¹⁰⁹ Meragî, *el-Fethü'l-mübîn*, c. II, s. 108.

¹¹⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. XIV, s. 77; Meragî, *el-Fethü'l-mübîn*, c. II, s. 115-116.

¹¹¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. XIV, s. 110.

¹¹² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. XIV, s. 141; Merâğî, *el-Fethü'l-mübîn*, c. 2, s. 130-133.

¹¹³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. XIV, s. 167-168.

¹¹⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. XIV, s. 196; Merâğî, *el-Fethü'l-mübîn*, c. 2, s. 145.

¹¹⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. XIV, s. 236.

1.4. Ta'dilü'l-Ulûm Eseri

1.4.1. Eserin Adı ve Müellife Nispeti

Sadrüşşerîa es-Sânî'nin mantık, kelam ve astronomi konusunda yazdığı kitabın isminin *Ta'dilü'l-Ulûm* olduğunu güçlendiren husus, eserinin baş tarafında, mantıkla ilgili bölümde bizatihi kendisi tarafından açıkça belirtilmiş olmasıdır. O eserin giriş kısmında uzunca bilgiler vermiş ve şunları dile getirmiştir: “Daha sonra bu kitabın müellifi en kuvvetli sebeple Yüce Allah’a tevessül eden kul, Ubeydullah b. Mesûd b. Tâcüşşerîa çabası bahtiyarlık getirsin, başarıya erişsin hedefledim ki ben ölçüyü dengeye getireyim, cevherlerini iyice ortaya koyup detaylandırayım, fikir incilerinin etkili ve doğru olmasını sağlayayım ve sonra da kelamın binasını en sağlam şekilde oluşturmanın ardından konularının zirvelerine doğru çıkayım. Bu ilme dair eşsiz burhanlar vücuda getirip yüksek saraylar ve sağlam kaleler inşa edeyim. Daha sonra da sair aklî ve naklî ilimlere doğru inerek zihnimde doğan daha önce duyduğum ve duymadığım ve hatta sadece benim düşüncemde olan hususlara yer vereyim. Bu mecmuayı da *Ta'dilü'l-Ulûm* olarak adlandırayım.”¹¹⁶

Bu eser, *Ta'dilü'l-Ulûm* adlı kitabın kelam ilmiyle ilgili olan ikinci bölümünün şerhidir. Metni yazan müellif, Allah'tan muvaffakiyet bahsetmesini ve doğru yola iletmesini dileyerek metnin şerhini yapmıştır.¹¹⁷ Sadrüşşerîa'nın bu sözleri ileri sürülmüş salt bir iddia olmayıp tarihçilerin sözleriyle de desteklenmiştir. Zira tarihçiler, Sadrüşşerîa es-Sânî'nin eserinin isminin yalnızca *Ta'dilü'l-Ulûm* olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır. Eserin ismi konusunda farklı bir görüş beyan eden de olmamıştır.¹¹⁸

Taşköprüzade, *Ta'dilü'l-Ulûm*'un büyük ilim adamı, âlimlerin övünç vesilesi, değerli seleflerinin sonucu, büyük dedelerinin soyunu sürdüren İmam Sadrüşşerîa'ya ait olduğunu söyleyerek onun Allah tarafından mükâfatlandırılmasını niyaz ederek ondan bahsetmektedir.¹¹⁹ Hacı Halife'nin *Ta'dilü'l-Ulûm*, Sadrüşşerîa olarak tanınan erdemli ilim adamı Ubeydullah b. Mesûd el-Buhârî el-Hanefî'ye aittir şeklinde ifadeleri vardır.

¹¹⁶ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-Ulûm*, Mantık Bölümü, Ragıp Paşa Kütüphanesi, nr.724, a1.

¹¹⁷ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-Ulûm*, Berlin Devlet Kütüphanesi, 394, 1a.

¹¹⁸ Bkz. Ebû't-Tayyib, *Ebcedü'l-Ulûm*, c. I, s. 366; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, c. I, s. 650; el-'A'lâm, c. IV, s. 198; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, c. VI, s. 246.

¹¹⁹ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-se'âde*, s. 279; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. I, s. 419.

1.4.2. Eserin Tanıtımı

Birçok ilim adamı, eserinin telif nedenini sultana hediye etmek, hocasının rızasını almak veya talebelerine yarar sağlamak olarak açıklamıştır. Eserin telif edilme nedeninin açıkça ifade edilmesi gerekliliği bulunmamakla birlikte müellif, bu yöndeki arzusuna işaret etmekle sebebin ne olduğunu ifade edebilmektedir. İlim adamları o dönemlerde genellikle herhangi bir ihtiyaç olmadan eser kaleme almamışlardır. Hatta ilmî çalışmalarını ortaya koyabilmeleri için belirli bir ihtiyacın bulunması kaçınılmazdır.

Görüldüğü kadarıyla Sadrüşşerîa metin ve şerh olarak bu eseri kaleme alırken Hacı Halife'nin dile getirdiği “daha önce yapılmamış bir çalışma” olması bakımından telif etmiştir.¹²⁰ Kendisi de bunu *Ta'dilü'l-Mantık* bölümünde açıkça ifade etmiştir ki mantıkla ilgili bölüm eserde kelamla ilgili olan bölümden önce yer almaktadır. Aslında mantıkla ilgili bölümün kaleme alınma nedeninin zikredilmiş olması, aynı nedenin kelam bölümü için de geçerli olmasını gerekli kılmaz. Ancak mantık bölümünün eserde daha önce yer alıyor olması özellikle bu bölümün telif nedeni açıklayıp bununla kayıtlamış olsa da-, daha sonra gelenin önce geçmiş olanın bir uzantısı olduğuna işaret etmektedir. Mantıkla ilgili bölümde şunları dile getirmiştir: “Daha sonra bu kitabın müellifi en kuvvetli sebeple Yüce Allah’a tevessül eden kul, Ubeydullah b. Mesûd b. Tâcüşşerîa çabası bahtiyarlık getirsin, başarıya erişsin hedefledim ki ben ölçüyü dengeye getireyim, cevherlerini iyice ortaya koyup detaylandırayım, fikir incilerinin etkili ve doğru olmasını sağlayayım ve sonra da kelamın binasını en sağlam şekilde oluşturmanın ardından konularının zirvelerine doğru çıkayım. Bu ilme dair eşsiz burhanlar vücuda getirip yüksek saraylar ve sağlam kaleler inşa edeyim. Daha sonra da sair aklî ve naklî ilimlere doğru inerek zihnimde doğan daha önce duyduğum ve duymadığım ve hatta sadece benim düşüncemde olan hususlara yer vereyim. Bu mecmuayı da *Ta'dilü'l-Ulûm* olarak adlandırayım.”¹²¹

Müellif bu ifadeleriyle eseri telif etmesinin nedenine, bu nedenin; mantığın bundan hareketle kelamın ve bu ikisinden hareketle de diğer aklî ve naklî ilimlerin dengelenmesi olduğuna işaret etmektedir. Akıl ve görüş sahibi kimselere gizli kalan bazı fikirlerin kendisine özgü olması nedeniyle müellif, yer verdiği bu nadir hususlara talebelerin ve derslerin gereksinimi bulunduğuna işaret etmektedir. Dersler, talebeler,

¹²⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. I, s. 38.

¹²¹ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-Ulûm*, (1) , 1a.

tahkik alanı ve yenilikçi eserler ortaya koyma etkenlerin de olduğu gibi söz konusu ihtiyaç ise daimdir. Bunun yanında mantık ve kelam eğitim ve araştırmalarındaki gelişim de, alanın uzamanları tarafından sürdürülmektedir. Sonuç itibariyle eserin telif nedeni, müellifin tespit ettiği ihtiyaç, gelişim, yenilikler ortaya koyma isteği ve kendi iç dünyasında uygun gördüğü konulardan başkalarını istifade ettirme arzusu olduğu söylenebilir.

Sadrüşşerîa tarafından kaleme alınan *Ta'dilü'l-Ulûm* adlı bu eserin aslı şu üç bölümden oluşmaktadır:

Birinci bölüm: Mantıkla ilgili olup *Ta'dilü'l-Mantık* adını taşımaktadır.

İkinci bölüm: Kelam ilmi hakkında olup *Ta'dilü'l-Kelâm* adını taşımaktadır.

Üçüncü bölüm: Astronomi hakkında olup *Ta'dilü Heyeti'l-Eflâk* adını taşımaktadır.

İlginçtir ki Hacı Halife *Ta'dilü'l-Ulûm* adlı eserden söz ederken üçüncü bölümden bahsetmemiş şunları söylemiştir: “*Ta'dilü'l-Ulûm*, Sadrüşşerîa olarak tanınan erdemli ilim adamı Ubeydullah b. Mesûd el-Buhârî el-Hanefî'ye (ö. 747/1346) aittir. Eseri iki bölüme ayırmıştır. Birincisi mizan, yani mantık; ikincisi de kelam hakkındadır. O daha sonra bu eserin karma bir biçimde şerhini yapmıştır.”¹²² Bunun nedeni ise belirtmemiştir.¹²³

Görüldüğü kadarıyla Hacı Halife'nin üçüncü bölümden söz etmemiş olmasının nedeni, gözden kaçması ve önemsenmemesi olabilir. Hacı Halife meşhur olup tanınan ve elden ele dolaşan eserleri zikretmektedir. Astronomiyle ilgili olan bu üçüncü bölümün meşhur olmadığı da düşünülebilir. Öğrenciler eğitimleri sırasında bu bölümden muhtemelen daha az ders görmüşlerdir. Zira ilim adamları genel olarak ilmin çeşitli alanlarında eser kaleme almış olsalar da her ilim dalının meşhur olmuş bir kitabı

¹²² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. I, s. 419.

¹²³ Birçok yazma nüshası bulunmaktadır. Bu nüshaların bulunduğu bazı yerler şunlardır:

1. Murad Molla Kütüphanesi'nde 1332 numaralı mecmuanın 226-306. varakları arasında yer almaktadır.
2. Hasan Hüsnü Paşa Kütüphanesi'nde 1280 numaralı mecmuanın 28-115. varakları arasında yer almaktadır. İstinsah tarihi 1346'dır.
3. Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde 445 numara ile kayıtlı olup 108 varaktan oluşmaktadır. İstinsah tarihi 1345'tir.
4. İzmir Milli Kütüphanede 880 numara ile kayıtlı olup 122 varaktan oluşmaktadır. İstinsah tarihi 1346'dır.
5. Köprülü Kütüphanesinde 797 numara ile kayıtlı olup 310 varaktan oluşmaktadır. İstinsah tarihi 1675'tir. Bkz. *Mu'cemü't-târîh-et-türâsü'l-İslâmî fî Mektebâti'l-'Âlem (el-Mahtûtât ve'l-Matbû'ât)*, Ali rıza kara bulut, Ahmed turan kara bulut, daru-l akabe, kayseri-türkiye c. II, s. 1506.

bulunmaktadır. Mantıkla ilgili olan birinci bölüm oldukça yararlı ve büyük öneme sahiptir. Bu bölümün tahkiki yapıp yayınlanmıştır.¹²⁴

Tezimizin konusunu teşkil eden kısım eserin kelamla ilgili olan bölümüdür. Bu bölümün incelenmesini ve tahkiki tarafımızdan yapılmıştır. Ancak tezimizi savunma aşamasına geldiğimizde aynı konunun farklı birileri tarafından da çalışıldığını öğrendik. Farklı nüshalar kullanılması, tahkik sırasında gösterdiğimiz itina ve özeni de dikkaete alarak biz çalışmamıza devam ettik, ara vermedik.

Tezimize konu edindiğimiz bölümü Sadrüşşerîa Fatiha Suresi'nin ayetlerinin sırasına uygun şekilde bir sıralamaya tabi tutmuş ve bu hususu şu şekilde ifade etmiştir: “Şimdi ben bu ilmin sıralamasını Fâtihatü'l-Kitâb'ın sıralamasına göre yapacağım. Zira o [sıralama] hikmeti fasl-ı hitâbı ihtiva etmektedir.”¹²⁵ Bundan daha açık bir ifadeyle “Daha sonra bu kitabın müellifi... Fâtihatü'l-Kitâb'ın ayetleri sayısınca bölümler [ta'diller] halinde sıraladım.”¹²⁶ şeklinde bir izah getirmiştir. Binaenaleyh kitabını Fatiha Suresinin ayetlerine göre ve bu ayetlerin sıralamasına uygun şekilde bölümlendirmiştir.

Müellifin eserine Fatiha Suresiyle başlaması görüldüğü kadarıyla sadece teberrük amacı taşımamaktadır. Bunun yanı sıra kitabını Fatiha Suresinin düzenini örnek alarak yazmış olmasından dolayı bu sure ile başlamıştır. Eserini bu tarzda düzenlemesi şu iki durumdan birine dayanmaktadır:

1. Kelamın lafızlardan ibaret olması ki Allah'ın kelamı da lafzî ve telaffuz edilen varlığı bakımından birer lafızdır. Buna göre müşâkele¹²⁷ kabilinden olmaktadır. Yani Allah'ın kelamının kelam olması gibi kelam ilmi gösterdiği anlama bakarak Allah'ın kelamından alındığı için kelamdır.
2. Kelam, ilmi taşıdığı anlam bakımından Allah'ın nefsî kelamının aynısıdır. Buna göre ‘Allah zatı, sıfatları ve fiilleri bakımından birdir’ sözünün anlamında ifade edilen tevhit, “De ki: Allah birdir”¹²⁸ ayetinde “Allah birdir” sözünün ifade ettiği tevhidin aynısıdır.

¹²⁴ Eserin bu kısmı, Mısır Feyyûm Üniversitesi, Dârü'l-'Ulûm Fakültesi'nde Muhammed Fethî Rabî' Yusuf tarafından 2016 yılında Prof. Dr. Şevkî Ömer ve Prof. Dr. Âdil Muhammed Ali danışmanlığında yürütülen yüksek lisans tez çalışması kapsamından tahkik edilmiştir.

¹²⁵ Sadrüşşerîa, Ta'dilü'l-'Ulûm, (1) , 1b.

¹²⁶ Sadrüşşerîa, Ta'dilü'l-'Ulûm, (1) , 1b.

¹²⁷ Müşâkele: Bedî ilmine dair bir terimdir. Bir kelimenin başka bir anlam ve bağlamda tekrar edilmesi. Mesela “Sen benim nefsimde olanı bilirsin; ben senin nefsinde olanı bilmem” (Maide, 116) ayetinde nefis kelimesi Allah'ın zatı hakkında kullanılmıştır. Bkz. Ahmednagari, Negari, Abdünnebi, *Düstûrü'l-'Ulemâ*, Darü'l Kütübî'l- İlmiyye, Beyrut, 2000 c. III, s. 189.

¹²⁸ İhlas, 30/112

Sadrüşşerîa bu düzenlemeyi, kelim ilminin varlıklara dair inceleme ve araştırmada bulunması gerekçesine dayandırmıştır. Eserin bölümlendirilmesi de şu şekilde yapılmıştır:

1. Vücut, mahiyet ve bu ikisiyle ilgili konuların ta'dîli,
2. Vacib'in -Teâlâ- ile ilgili konuların ta'dîli,
3. Âlemlerde var olan cevherlerle ilgili konuların ta'dîli,
4. Âlemlerde var olan arazlarla ilgili konuların ta'dîli,
5. Din gününün sahibi olmasıyla ilgili konuların ta'dîli,
6. "Yalnız sana kulluk eder; yalnız senden yardım dileriz" sözüyle ilgili konuların ta'dîli,
7. Onlara nimet verenle ilgili konuların ta'dîli.

Hacı Halife, Sadrüşşerîa'nın eserin kelimla ilgili bölümünü, Fatiha Suresi'nin ayet sayısı uyarınca yedi ta'dîl üzere düzenlediğini ifade etmiştir.¹²⁹ Burada *Ta'dîlül-Ulûm*'un, yani kelimla ilgili bölümünün ana konuları içinde sadece en önemli olanlarına işaret etmekle yetinilecektir. Müellifin görüşleri ele alınırken ne gibi çabalar sarf ettiğini açıklama sadedinde bunlara da yer verilecektir.

1.4.3. Eserin Önemi

Ta'dîlül-Ulûm adlı bu eserin önemi, ele aldığı konular olduğu kadar çok sayıda ilim dalı, marifette yüksek bir konuma sahip bulunan Sadrüşşerîa tarafından kaleme alınmış olmasında yatmaktadır. İlginçtir ki Sadrüşşerîa'nın yazdığı bu eseri haşiye, ihtisar ve şerhe konu eden kimse çıkmamıştır. Bunun nedeni müellifin görüşlerinin ve çabalarının ele alındığı bölümde gelecek olan seçim ve tercihleriyle açıklanabilir. Ancak bu durum eserin öneminden bir şey eksiltmez. Müellifin Mâtürîdî kelim ekolünün öncüsü olması, geniş alana yayılan şöhreti, ilmi inceleme ve akli kelim metodu alanında büyük bir kabule mazhar olması önemlidir. Ancak bu Sadrüşşerîa'nın görüşlerinin işlenip aktarılmadığı anlamına da gelmez. Çok sayıda ilim adamı eserlerinde onun fikirlerini işlemiş tartışmış ve değerlendirmiştir. Onun görüşlerini özellikle *Ta'dîlül-Ulûm* adlı eserinden aktaran bazı ilim adamlarına dikkat çekecek olursak bunlardan biri

¹²⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. I, s. 419.

Sa'deddin et-Teftâzânî'dir. O eserinde "Bazı muhakkiklerin dile getirdiği şey budur"¹³⁰ sözleriyle ona işaret etmiştir ve bununla Sadrüşşerîa'nın *Ta'dilü'l-Ulûm* kitabını kastederek konuyu işlemiştir. Yine Şeyhulislam Zekerîyyâ el-Ensârî, *Şerhü'l-'Akâid* üzerine kaleme aldığı haşiyelerinde ondan aktarımlarda bulunmuştur.¹³¹ Ebü'l-Müntehâ Şihâbeddin Ahmed b. Muhammed er-Rûmî el-Mağnisâvî el-Hanefî (ö. 1000/1592) *el-Fikhü'l-Ekber* şerhinde onun görüşlerine yer vermiştir.¹³² Yine diğer bir muhakkik İmam Abdülhakîm es-Siyâlkûtî el-Hindî el-Lâhûrî, Celâleddin ed-Devvânî'nin *el-Adudiyye* üzerine kaleme aldığı haşiyelerinde onun görüşlerine yer vermiştir. Ondan nakillerde bulunmuş, inceleme konusu etmiştir.¹³³ Bunun bir benzerini Seyyid eş-Şerîf'e ait *Şerhü'l-Mevâkıf* üzerine kaleme aldığı haşiyelerinde de yapılmıştır.¹³⁴

Muhammed Abdülaziz el-Ferhârî el-Hanefî en-Nibrâs, eserinin çeşitli yerlerinde bu kitaptan istifade etmiştir.¹³⁵ İsmail Şeyhzâde el-Gelenbevî, Celâleddin ed-Devvânî'nin *el-'Akâidü'l-'Adudiyye* hakkında kaleme aldığı haşiyelerinde¹³⁶, Şihâbeddin el-Mercânî el-Hanefî, Celâleddin ed-Devvânî'nin *el-'Akâidü'l-'Adudiyye* şerhine dair taliklerinde onun görüşlerinden yararlanmışlardır.¹³⁷ Burada anılanlar dışında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akidesi hakkında eser yazan daha birçok ilim adamı Sadrüşşerîa'nın görüşlerine kendi eserlerinde değişik oranda yer vermişler, onun seçim ve tercihlerinin nedenini açıklamışlardır. Buradan da anlaşılmaktadır ki belli bir konuma yerleşmiş olan *Ta'dilü'l-Ulûm* adlı bu eser, kelami düşünce açısından göz ardı edilemeyecek bir yerdedir.

1.5. Müellifin Eserinde Yararlandığı Kaynaklar

Ta'dilü'l-Ulûm da müellifin, açıklamaları, takrirleri konusunda yaralandığı ve tahkikleri sırasında karmaşık gelen durumlarda müracaat ettiği kaynakları bulunmaktadır. Kimi kaynaklar müellifin dayanak ve referans olarak kullandığı eserler

¹³⁰ Teftâzânî, Sa'deddin, *Şerhü'l-'akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire, Mekebetü'l-Küllîyyâtî'l-Ezheriyye, 1987, , s. 82.

¹³¹ Bkz. el-Ensârî, Şeyhulislam Zekerîyyâ, *Fethü'l-İlâhî'l-Mâcid bi-îâhi Şerhi'l-'akâid 'alâ Şerhi'l-'akâidi'n-Nesefiyye li- Sa'deddin et-Teftâzânî*, thk. Arafe en-Nâdî, Dârü'd-Diyâ li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kuveyt, 2013, s. 518.

¹³² el-Mağnisâvî, Ebü'l-Müntehâ, *Kitâbü Şerhi'l-Fikhî'l-Ekber*, Dârü'l-Besâir, Kahire, 2009, s. 71.

Bu eser Ebü'l-Müntehâ'ya ait *er-Resâilü's-Seb'a fi'l-'Akâid*, içinde basılmıştır.

¹³³ Siyâlkûtî, *el-Havâşî 'alâ Şerhi'l-'Adudiyye*, İstanbul, Dersâdet Matbaası, 1306, s. 110.

¹³⁴ Siyâlkûtî, *el-Havâşî 'alâ Şerhi'l-'Mevâkıf, Mecmû'Atü şerhi's-Seyyid ve's- Siyâlkûtî ve Hasan el-Celebî Matbaatü's-Se'âde*, Mısır c. III, s. 157.

¹³⁵ Ferhârî, Abdülaziz, *en-Nibrâs şerhu Şerhi'l-'Akâid*, İstanbul, Matbaatü Âsitâne, s. 162, 323, 529, 530, 747.

¹³⁶ el-Mercânî, *Ta'likâtü'l-Mercânî 'alâ'l-Celâl*, c. I, s. 8, 147, 161, 171, 176, 251.

¹³⁷ el-Gelenbevî, *Havâşî alâ'l-Celâl*, c. I, s. 381, 408.

iken kimi kaynaklara da karşıt cevap vermek ve tartışmak üzere yer vermiştir. Ayrıca o, kimi kaynaklardan da bazı görüşleri aktarmak için istifade etmiştir. Bu eserinde müellifin yararlandığı kaynakları şu üç kısma ayırmak mümkündür: a. Kur'an ve Sünnet, b. Konusu Kelam İlmi olan kaynaklar, c. Konusu Kelam İlmi olmayan kaynaklar.

Kur'an ve Sünnet, Sadrüşşerîa kaynakları içinde ilk kaynak olarak sem'i kaynağa istinat etmiştir. Bunun nedeni kendisinin öncelikle İslâm yasasının hükmüne ve sonra akla başvuran bir sünni olması itibariyle izlediği yönteme ve müfessir olması itibariyle de nakle dayalı delilin önüne geçmeyen katî fitrî kaideye dayanmaktadır. Eserinin değişik yerlerinde Kur'an-ı Kerim'den doğrudan yaklaşık yüz on beş defa aktarımda bulunmuştur. İkincil kaynak olan tefsir kitapları ile ilili olarak İbn Abbas'tan nakilde bulunmuştur. Burada dikkat çeken diğer bir husus müellifin akılcı ve felsefi yönü ön plana çıkmasına rağmen genel tefsir kaynaklarından ziyade daha çok işari tefsir kaynaklarından yararlanmış olmasıdır. Abdülkerim b. Hevzân b. Abdilmelik el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) tarafından kaleme alınan ve *Tefsîrû'l-Kuşeyrî* olarak da bilinen *Letâifü'l-İşârât* adlı tefsir bunlardan biridir.¹³⁸

Konuları işlerken hadis olarak tanımlanan rivayetlerden Kur'an ayetlerinden yararlanmasına nispetle daha az başvurduğu görülmektedir. Zira *Ta'dilü'l-Ulûm*, nakle dayalı sorunlardan daha ziyade akla dayalı sorunları ele alan kelam kitapları minvalinde oluşturulmuş bir eserdir. Eserde Ehl-i Sünnet dışı fırkalarla anlaşmazlık nedenini teşkil eden konuların büyük çoğunluğu varlık ve sıfatlarla ilgilidir. Dolayısıyla akla dayalı karakterin ve mantıksal bir dilin bu eserde baskın olması gayet doğal görülmektedir. Bu nedenle de müellifin istifade ettiği rivayetler az sayıda olmuştur. O, rivayet kullanırken hadisi aktardığı kaynağı açıkça zikretmeyip “Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur.” veya “Haber verildiğine göre” sözleriyle izah getirmeye çalışmıştır. Yine ilim adamlarının Ka'bû'l-Ahbâr'dan rivayet ettikleri ve onun da Hz. Süleyman'a (as) nispet ettiği “Bir zavallı bir zavallının meclisine oturdu” şeklindeki sözü Sadrüşşerîa Hz. Peygamber'in sözlerinden biri olarak aktarmıştır. Hz. Peygamber'e isnat edilen benzer ifadelerin hadisçilerin kaideleri uyarınca değerlendirmesine binaen inkâr edilmemesi, Siyer-i Nebî örnek alınırsa zaptı kaidelerine göre değerlendirilecek olsa geriye sahih hiçbir şey kalmayıp tüm siyer silinip ortadan kalkacaktır. Bu mesele hadisçilerin kaidelerinde olduğundan çok daha geniştir. İtikatla ilgili meselelerde, sıhhati konusunda hiçbir

¹³⁸ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-Ulûm*, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi, 797,107a.

ihtilafın bulunmadığı sahihten başkasıyla muamele etmenin mümkün olmadığı dini bir asıl, kesin bir sabite olan hususlarla ilgili olarak sadece sahih hadisler yanında durmak gerekmektedir. Ancak sunni gelenkte kelam metodu açısından problemlili de olsa ferî bir akide konusunda âhâd haberlere, destekleyicisi ve şahidi bulunan her şeye tutunulması mümkün görülmüştür.

Konusu Kelam İlmi olan kaynaklardan oldukça yoğun kullanıldığını görmekle beraber bunlarda öne çıkan bazıları olmuştur. Şii filozof Nasîrüddin Muhammed et-Tûsî'ye (ö. 672/1274) ait olan *Tecrîdü'l-İ'tikâd* bunlardan biridir. Yine Nâsîrüddin es-Semerkandî'nin torunu Şerefüddin Muhammed b. Mahmud b. Muhammed es-Semerkandî'ye (ö. 690/1292) ait olan *el-Me'ârif fî Şerhi's-Sahâif*, *Kıstâsü'l-Mîzân fî 'İlmi'l-Mantık* ve *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*; Mahmud b. Abdîrrahman Ebi'l-Kâsım İbn Ahmed b. Muhammed Ebu's-Senâ Şemseddin el-İsfahânî'ye ait (ö. 749/1349) *Tesdîdü'l-Kavâ'id* adlı eserler bu açıdan önemlidir. Sadrüşşerîa *Tesdîdü'l-Kavâ'id* 'ten bir kez nakilde bulunup tahlil etmiştir. Ayrıca Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh es-Sühreverdi'ye ait (ö. 632/1234) *'Avârifü'l-Me'ârif*, Necmüddîn-i Kübrâ olarak tanınan mutasavvıf, fakih, muhaddis ve müfessir Ebü'l-Cennâb Ahmed b. Ömer b. Mahmud er-Râzî el-Hârizmî el-Hîvekî'ye (ö. 618/1221) ait *Fevâ'ihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl*, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. İshâk el-Buhârî el-Kelâbâzî'ye ait (ö. 380/990) *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Dâye olarak tanınan Ebû Bekr Necmüddîn b. Abdullah b. Muhammed b. Şâhâder el-Esedî er-Râzî'ye (ö. 654/1256) ait Farsça kaleme alınmış olan *Mirsâdü'l-İbâd mine'l-Mebde' ile'l-Me'âd*; İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) ait *el-İşârât ve't-Tenbîhât fî 'İlmi'l-Mantık ve'l-Hikme*, Sadrüşşerîa olarak meşhur Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî'ye (ö. 747/1346) ait *Tenkîhu'l-Usûl* önemli eserlerdir.

1.6. Ta'dîlü'l-Ulûm Adlı Eserin Elyazması

1.6.1. Elyazması Hakkında Bilgiler

Çalışmamız sırasında *Ta'dlû'l-'Ulûm* adlı eserin ikinci kısmına ait olan beş nüsha tespit edilmiştir. Ancak tüm çabalarımıza rağmen müellife ait olan nüshanın tespiti mümkün olmamıştır. Tahkik çalışmasında Berlin Kütüphanesi'ndeki nüshayı esas aldık ki bu nüsha dünyadaki kütüphanelerde bulunan en eski nüshadır. Zira bu nüsha Sadruşşerîa zamanında onun bir öğrencisi tarafından yazılmıştır. Bu nüshanın yazımı yaklaşık olarak 12 yıl devam etmiştir. Nitekim Sadruşşerîa bu şerhin yazımını

746/1345'te yani vefat etmeden bir yıl önce bitirmiştir. Nâsih de bu eseri müellifin hayatında başlamış ve nüshayı yazmayı bitirdiği tarihi 758/1163 olarak yazmıştır. Görülen o ki nâsih 747/1346'dan önce bu nüshayı yazmaya başlamış ve 758/1347 yılına kadar düzeltme ve ayıklamaya devam etmiştir. Alim ve nâsihlerin çoğu eserleri yazarken acele etmeme, hata yapmama ve dikkatli olmaya çok özen gösterdikleri için bir eseri yazma sürecini uzun tutarlardı.

Bu nüshayı seçmemizin bir diğer sebebi de nâsihin ayıklama ve düzeltmeyi uzun sürede yapmasıdır ki bu durum, diğer nüshalara kıyasla bu nüshada düşüklük, bozukluk ve hata oranının çok daha az olmasını sağlamıştır. Nâsih, bu nüsha üzerinde düzeltmeler yapmış ve bu düzeltmelerini eserin kenarına yazmıştır. O ayrıca metnin şerhten ayırt edilebilmesi için metni kırmızı renkle yazmıştır. Bu durum okuyucunun müellifin maksadını daha iyi anlamasını sağlamaktadır. Yaptığımız araştırma neticesinde bu çalışmamızda esas aldığımız nüshanın mevcut nüshalar arasında en iyi yazılan nüsha olduğu görülmektedir.

Tüm bu sebeplerden dolayı Berlin nüshası bu çalışmada diğer nüshalara tercih edilerek esas alınmıştır. Çalışmada esas alınan bu nüshaya Elif (إ) nüshası adı verilmiştir. Mahmut Ay ve Mustafa Borsbuğa da *Şerhu ta'adili'l-'ulûm* adlı bu eserin kelam bölümünü tahkik ederken Berlin nüshasını esas almışlardır. Ben onların tahkik çalışmasından uzun bir süre önce *Şerhu ta'adili'l-'ulûm* adlı bu eserin tahkikine başladım. Fakat onların Berlin nüshasını esas aldıklarından haberim yoktu. Onların tahkik ettikleri bu eseri yayınlamalarından sonra benim gibi onların da Berlin nüshasını esas aldıklarını öğrendim.

Çalışmanın konusu olan bu eserin diğer nüshalarında yukarıda sayılan bazı özellikler bulunmaktadır. Fakat o diğer nüshalarda şu iki önemli husus bulunmamaktadır: Önce olması ve nâsihin özen göstermesi sonucu nüshada düşüklük, bozukluk ve hatanın az olması. Berlin nüshası dışındaki diğer nüshaların bazısında her ne kadar hata az olsa da o nüshalar en eski nüsha değildir.

Elif (إ) nüshası dışındaki diğer nüshalar arasında en sağlam olan nüsha Bâ (ب) nüshasıdır. Nitekim yaptığımız araştırmaya göre bu nüsha fazlalık, eksiklik ve hata bakımlarından 798 yerde Elif (إ) nüshasından farklıdır. Bu oran, Bâ (ب) nüshasının Elif (إ) nüshasına ne kadar uyduğunu göstermektedir.

Cîm (ج) nüshası 1513 yerde Elif (إ) nüshasından farklıdır.

Dâl (د) nüshası 1271 yerde Elif (ا) nüshasından farklıdır.

Hâ (ه) nüshası 2228 yerde Elif (ا) nüshasından farklıdır. Bu nüshada olup da diğer nüshalarda olmayan en önemli özelliklerden biri bu nüshada konu başlıklarının dikkatli ve özenli bir şekilde dipnota eklenmesidir. Bu çalışmamızda o başlıkları seçtik ve esas aldık. Esas aldığımız bu başlıkların kaynağının Hâ (ه) nüshasının dipnotu olduğunu çalışmamızda belirttik.

Dâl (د) nüshasının Cîm (ج) nüshasından daha sağlam olduğunu görmekteyiz. Fakat Dâl (د) nüshası Cîm (ج) nüshasından sonra yazılmıştır. Tahkik kurallarına göre bir nüshanın daha sonra yazılması onun değerini düşürmektedir. Dolayısıyla bir nüshanın müellifin zamanında veya ona yakın olması onu daha değerli kılmaktadır. Bir nüsha müellifin zamanından uzaklaştıkça değeri azalmaktadır.

Bu çalışma esnasında yazmanın mevcut başka nüshalarına ulaşamamıştım. Fakat bu çalışmayı yaptıktan sonra yazmanın Dâl (د) ve Cîm (ج) nüshalarından daha iyi olan başka nüshaların da olduğunu öğrendim. Bu sebeple eseri yayınlayacağım zaman Dâl (د) ve Cîm (ج) nüshalarından daha iyi olan nüshaları da inceleyip karşılaştırma yapacağım.

Tahkik çalışmamızda nüshalar arasında doğru metni seçme yöntemini takip ettik. Yani eseri tahkik ederken her ne kadar Elif (ا) nüshasını esas alsak da bu nüshada doğru olmayan ya da müellifin maksadıyla uyumsuz olan bazı ifadeleri veya kelimeleri metne almadık. Bunun yerine diğer nüshalarda doğru olan ve müellifin maksadıyla uyumlu olan ifade ve kelimeleri metne aldık. Böylece imkan ölçüsünde yazma metninin büyük hatalardan arınmasını ve ortaya çıkan metnin müellifin maksadına en yakın olan metin olmasını sağlamaya çalıştık.

Araştırmanın Arap dilinden Türkçeye çevrilmesinde literal/motamot bir çeviri yapılmamıştır. Tercüme Arapça metinden kast edilen anlam anlaşıldığı ve Türkçede ifade edildiği şekilde yapılmıştır. Çalışmanın genelinde böyle yapılmıştır. Fakat az yerlerde müellifin amacının daha iyi anlaşılması ve ifadelerin birbiriyle uyumlu olması için literal tercümeye başvurulmuştur.

Bu nüshaların genel özelliklerle ve hakkındaki bilgiler şu şekildedir:

a-Berlin Devlet Kütüphanesi Nüshası:

Berlin Devlet Kütüphanesi nüshası olup 394 numara ile kayıtlı olan nüshadır. Bu çalışma kapsamında “ا” harfiyle gösterilecektir. Bu nüshanın kapağında şu ibare yer

almaktadır: “Bu Sadrüşşerîa’ya ait *Ta’dilü’l-Ulûm*’ün şerhi olup o -kuddise sirruhû- hayatta iken kitaplarını tasnif eden talebelerinden birinin hattıyla yazılmıştır.” Yine bu nüshanın kapağında Ahmed b. Mûsâ el-Kırbâğî 1232 h. [1817 m.] adına temellük kaydı bulunmaktadır. Ayrıca bir şiir ve bazı sayfa numaralarının gösterildiği fihrist benzeri notlar bulunmaktadır. Kapağın en üst kısmında “*Ta’dilü’l-Ulûm* Şaban[ayın]ın on üçü cumartesi gününde tamamlanmıştır.” ibaresi bulunmaktadır. Bu ibare nüshanın mülkiyetine sahip kişinin sözleri gibi durmaktadır. Nüshanın ilk cümlesi şöyledir: “Bismillâhirrahmânirrahîm. Hamd âlemlerin rabbi Allah’a aittir. Allah’ın yarattıklarının en hayırlısı Muhammed’e ve tüm ailesine salât olsun. Bu eser, *Ta’dilü’l-Ulûm* adlı kitabın kelim ilmiyle ilgili olan ikinci bölümünün şerhidir. Metni yazan müellif, Allah’tan muvaffakiyet bahşetmesini ve doğru yola iletmesini dileyerek metnin şerhini yapmıştır...”

Nesih hattıyla yazılmış olan bu nüsha, kapakla birlikte 187 varaktan oluşmaktadır. Her bir varakta 23 satır ve her bir satırda 16 kelime bulunmaktadır. Bazı sayfaların kenarlarında düzeltmeler mevcuttur. Metnin en üst kısmında müstensih ayırt etmek amacıyla koyduğu kırmızı renkli mürekkep bulunmaktadır. Nüshanın sonunda müellife ait bir hatime mevcuttur. Hatimede; “Metnin müellifi güçsüz kul Ubeydullâh b. Mes’ûd b. Tâcişşerîa’nın -o Sadrüşşerîa diye isimlendirmekte ve isimlendirilmektedir. Çabası bahtiyarlık getirsin, başarıya erişsin- şerhi tamamlaması yedi yüz kırk altı yılının Muharrem ayının beşinci pazartesi (5 Muharrem 746 Pazartesi) gününe denk gelmiştir.” bilgileri vardır.

Bu bilgiye göre Sadrüşşerîa bu şerhin yazımını 746/1345 yılında, yani vefatından bir yıl önce bitirmiştir. Müstensih kendi adını belirtmemiş ama istinsah tarihini 758/1357 olarak ifade etmiştir. Buna göre müstensih eserin istinsah işlemine 747/1346 yılında başlayıp düzeltme ve düzenleme çalışmalarını 758/1357 yılına kadar sürdürmüştür. Zira ilim adamlarından ve müstensihlerden birçoğu yazım işlerinde uzun çabalar sarf etmektedirler. Bunun nedeni teenni ile hareket edip dikkati elden bırakmayıp hata etmekten, istenmeyen yanlışlardan mümkün olduğunca kaçınmaktır.

b- Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Nüshası:

Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi’nde 797 numara ile kayıtlı olan nüshadır. Bu çalışma kapsamında “ب” simgesiyle gösterilecektir. Bu nüshanın başlığı bulunmamaktadır. Birinci bölümü mantık; ikinci bölümü kelim ve üçüncü bölümü de astronomi ile ilgilidir. *Ta’dilü’l-Ulûm*’un tüm bölümlerini eksiksiz olarak ihtiva

etmektedir. Kelamla ilgili olan bölüm, mantık bölümünün besmelesi de dâhil olmak üzere 109.varaktan başlayıp 237. varakta sona ermektedir.

İlk cümleleri şöyledir: “Bismillâhirrahmânirrahîm. Hamd âlemlerin rabbi Allah’a mahsustur” ayetinden Seb’u’l-mesânî’nin, yani Fâtiha Sûresi’nin sonuna kadar. *Ta’dilü’l-Ulûm* adlı kitabın kelam ilmiyle ilgili olan ikinci bölümünün Fâtiha’sı olmayı hak etmektedir. Yani başından sonuna dek Fâtiha Sûresi bu kitabımızın dibacesi olmayı hak etmektedir. Bu kitabımız *Ta’dilü’l-Ulûm* adlı kitabın kelam ilmiyle ilgili olan ikinci bölümüne dairdir...” Bu nüsha nesih hattıyla kaleme alınmış olup besmelenin yer aldığı varakla birlikte 128 varaktan oluşmaktadır. Her varaktaki satır sayısı 23; her satırdaki kelime sayısı 13’tür.

Müstensih metne “م” harfiyle; şerhe de “ش” harfiyle işaret etmek suretiyle bunları birbirinden ayırt etmiştir. Sayfa kenarlarına da açıklayıcı bazı geometrik çizimler yerleştirmiştir.

Kelam bölümünün sonunda müellife ait şu hatime yer almaktadır: “Metnin müellifi zayıf kul Ubeydullâh b. Mes’ûd b. Tâcişşerîa’nın -o Sadrüşşerîa diye isimlendirmekte ve isimlendirilmektedir. Çabası bahtiyarlık getirsin, başarıya erişsin- şerhi tamamlaması yedi yüz kırk altı yılının Muharrem ayının beşinci pazartesi (5 Muharrem 746 Pazartesi) gününe denk gelmiştir.”

Müstensih bu nüshanın sonunda kendi hatimesini eklemiş ve adını belirterek istinsah tarihini 1086/1675 olarak vermiştir. Bu hatimede ise şunları söylemiştir: “Bu saygın nüshanın istinsah edilmesini kolay kılmasından dolayı Allah’a hamd olsun. Vesilenin ve faziletin sahibi Muhammed’e salât olsun. Kalem fırsatı ganimet bildi ve azimetle kolları paçaları sıvayıp hitama ermeye nail olabilmek için koşar adım ilerledi. İkmal ve itmam ile meramına da nail oldu. Bunu yapmadaki hedefi faziletlerin esas, mükemmel işler ortaya koyan, akranları arasından temayüz eden zata ait kütüphanenin hizmetinde bulunmaktır. Onun eşsizliğini çok sayıda delil işaret etmektedir. Bu zat erdemli Ahmed Paşa hazretleridir. Allah dilediğince ona hayrı müyesser kılsın. Bu hizmeti gerçekleştiren adı geçen zata intisabı övünç bilen kul Osman el-Hasenî el-Eyyûbî’dir. Allah ona görünmeyen lütfu ile muamele eylesin. Nebevi hicretin -sahibine binlerce salât ve selam olsun- bin seksen altıncı senesi aylarından rebiüssânî ayının on dokuzunda [19 Rebiülâhir 1086].”

c-Çorum Nüshası:

Çorum Kütüphanesi'nde bulunan bu nüshaya çalışmamız kapsamında “ج” simgesiyle işaret ettik. Kapağı ve başlığı bulunmayan bu nüshanın ilk cümlesi şöyledir: “Bismillâhırrahmânırrahîm. Hamd âlemlerin rabbi Allah’a aittir. Allah’ın yarattıklarının en hayırlısı Muhammed’e ve tüm ailesine salât olsun. Bu eser, *Ta’dilü’l-Ulûm* adlı kitabın kelim ilmiyle ilgili olan ikinci bölümünün şerhidir. Metni yazan müellif, Allah’tan muvaffakiyet bahşetmesini ve doğru yola iletmesini dileyerek metnin şerhini yapmıştır...”

Güzel bir nesih hattıyla yazılmıştır. Toplam 138 varak olup her varakta 23 satır ve her satırda 11 kelime bulunmaktadır. Müstensih metni dört bir taraftan çevreleyen kırmızı renkli bir çerçeve içine yazmış ve belli etmek amacıyla yine kırmızı renkli mürekkeple metne işaret eden “م” ve şerhe işaret eden “ش” harfi koymuştur. Bu nüshanın sonunda müellife ait şu hatime yer almaktadır: “Metnin müellifi güçsüz kul Ubeydullâh b. Mes’ûd b. Tâcişşerîa’nın -o Sadrüşşerîa diye isimlendirmektedir. Çabası bahtiyarlık getirsin, başarıya erişsin- şerhi tamamlaması yedi yüz kırk altı yılının Muharrem ayının beşinci pazartesi (5 Muharrem 746 Pazartesi) gününe denk gelmiştir. Âlemlerin rabbi Allah’a hamd olsun! Âmin.”

Müstensih adını ve istinsah tarihini belirtmemiştir. Ancak Çorum Kütüphanesi Yazmalar Fihristini oluşturanlar tarafından h. 1144 (m. 1731-329 olarak tarihlendirilmiştir. Fakat bu tarihin dayanağının ne olduğu malum değildir.

d-Ankara Milli Kütüphane Nüshası:

Ankara Milli Kütüphanesi'nde 4155 numara ile kayıtlı olan bu nüsha, çalışmamız kapsamında “د” simgesiyle gösterilmiştir. Nüshanın başlığı bulunmamaktadır. Baş tarafında bazı konuların fihristi, notlar ve şiirler bulunan birkaç sayfa mevcuttur.

Nüsha şu cümlelerle başlamaktadır: “Bismillâhırrahmânırrahîm. Hamd âlemlerin rabbi Allah’a mahsustur” ayetinden Seb’u’l-mesânî’nin, yani Fâtiha Sûresi’nin sonuna kadar. *Ta’dilü’l-Ulûm* adlı kitabın kelim ilmiyle ilgili olan ikinci bölümünün Fâtiha’sı olmayı hak etmektedir. Yani başından sonuna dek Fâtiha Sûresi bu kitabımızın dibacesi olmayı hak etmektedir. Bu kitabımız *Ta’dilü’l-Ulûm* adlı kitabın kelim ilmiyle ilgili olan ikinci bölümüne dairdir...”

Nesta’lik hattıyla yazılmış olan bu nüsha besmeleden itibaren 79 varak olup her varaktaki satır sayısı 21; her satırdaki kelime sayısı 26’dır. Bazı sayfaların kenarlarında

kimi düzeltmeler mevcuttur. Müstensih metinle şerhi birbirinden ayırt etmek için “م” ve “ش” harfleri kullanmayıp ikisi arasına ‘yani’ anlamında “أي” kelimesi koymuştur. Bu nüshanın sonunda müellife ait şu hatime yer almaktadır: “Metnin müellifi güçsüz kul Ubeydullâh b. Mes’ûd b. Tâcişşerîa’nın -o Sadrüşşerîa diye isimlendirmektedir. Çabası bahtiyarlık getirsin, başarıya erişsin- şerhi tamamlaması yedi yüz kırk altı yılının Muharrem ayının beşinci pazartesi (5 Muharrem 746 Pazartesi) gününe denk gelmiştir.”

Müstensih ise hatimesinde kendi adına yer vermiş ve istinsah tarihinin h. 1287 (m. 1870) olduğunu belirtmiştir. Müstensihin ifadeleri şöyledir: “Bu eserin yazım işlemi el-Hâdî’nin yol göstermesiyle Osman b. Ahmed b. Mustafa el-Gudr-bâdî eliyle bin iki yüz seksen yedi yılı recep ayının ilk günü (1 Recep 1287) tamamlanmıştır. Âlemlerin rabbi Allah’a hamd olsun. Allah’ın salât ve selamları Rasûlümüz ve sair rasuller üzerine, hepsinin aileleri ve tabileri üzerine olsun. Âmin.”

e-Suud Nüshası:

Suudi Arabistan Kral Abdullah b. Abdilaziz Üniversite Kütüphanesi’nde 445 numara ile kayıtlı nüshadır. Bu çalışmamız kapsamında “هـ” simgesiyle gösterilecektir. Bu nüshanın kapağında çok sayıda yazılar ve çeşitli nakiller bulunmaktadır. En üst kısmında şu ibare yer almaktadır: “Bu kitap *Ta’dilü’l-Ulûm*’ün bir bölümü olarak kelim ilmini konu eden *Ta’dilü’l-Kelâm* şeklinde adlandırılmıştır.” Kapakta bazı notlar, simgeler ve Âdil b. Abdillâh Hicazî adına h. 1387 (m. 1967) temellük kaydı bulunmaktadır. Buna göre nüsha, Âdil b. Abdillâh Hicazî tarafından, eserin değerini itiraf kabilinden 1394/1974 Kral Abdullah b. Abdilaziz Üniversite Kütüphanesi’ne hediye edilmiştir.

Nüsha şu cümlelerle başlamaktadır: “Bismillâhirrahmânirrahîm. Hamd âlemlerin rabbi Allah’a mahsustur” ayetinden Seb’u’l-mesânî’nin, yani Fâtiha Sûresi’nin sonuna kadar. *Ta’dilü’l-Ulûm* adlı kitabın kelim ilmiyle ilgili olan ikinci bölümünün Fâtiha’sı olmayı hak etmektedir. Yani başından sonuna dek Fâtiha Sûresi bu kitabımızın dibacesi olmayı hak etmektedir. Bu kitabımız *Ta’dilü’l-Ulûm* adlı kitabın kelim ilmiyle ilgili olan ikinci bölümüne dairdir...”

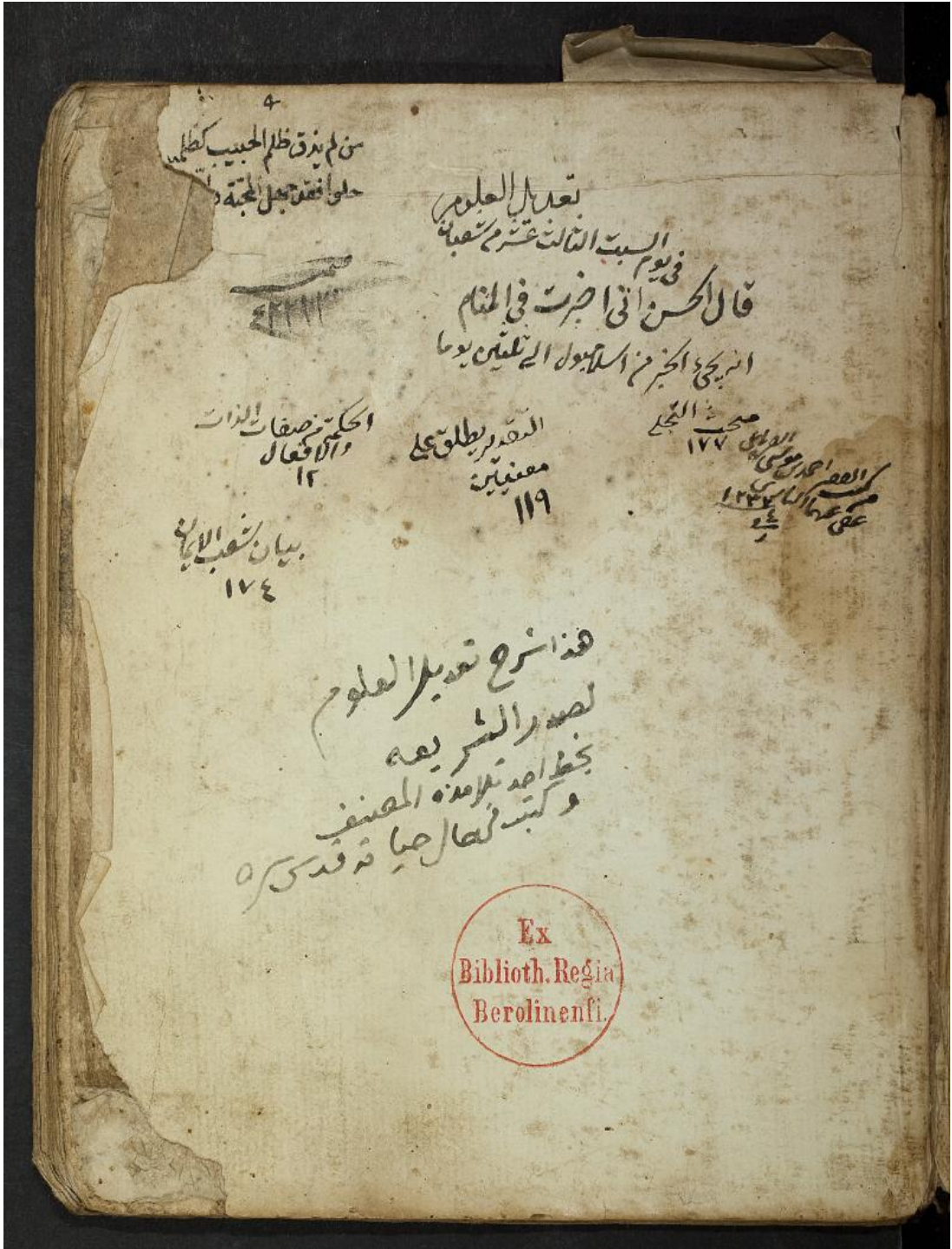
Normal nesh hattıyla yazılmış olan bu nüsha besmeleden itibaren 108 varak olup her varaktaki satır sayısı 23; her satırdaki kelime sayısı 16’dır. Müstensih metinle şerhi birbirinden ayırt etmek için “م” ve “ش” harfleri kullanmamış metnin en üst kısmına şerhin alt tarafına kırmızı bir çizgi yerleştirmiştir. Muhtemelen ayırt etmek için koymuş olabilir. Sayfa kenarlarında bazı düzeltmeler mevcuttur.

Kelamla ilgili olan bu bölümün sonunda müellif şu hatimeye yer vermiştir: “Metnin müellifi güçsüz kul Ubeydullâh b. Mes‘ûd b. Tâcişşerîa’nın -o Sadrüşşerîa diye isimlendirmektedir. Çabası bahtiyarlık getirsin, başarıya erişsin- şerhi tamamlaması yedi yüz kırk altı yılının Muharrem ayının beşinci pazartesi (5 Muharrem 746 Pazartesi) gününe denk gelmiştir.” Müstensih kendi adı ve istinsah tarihi hakkında bilgi vermemiştir.



1.6.2. Elyazmasından Örnekler

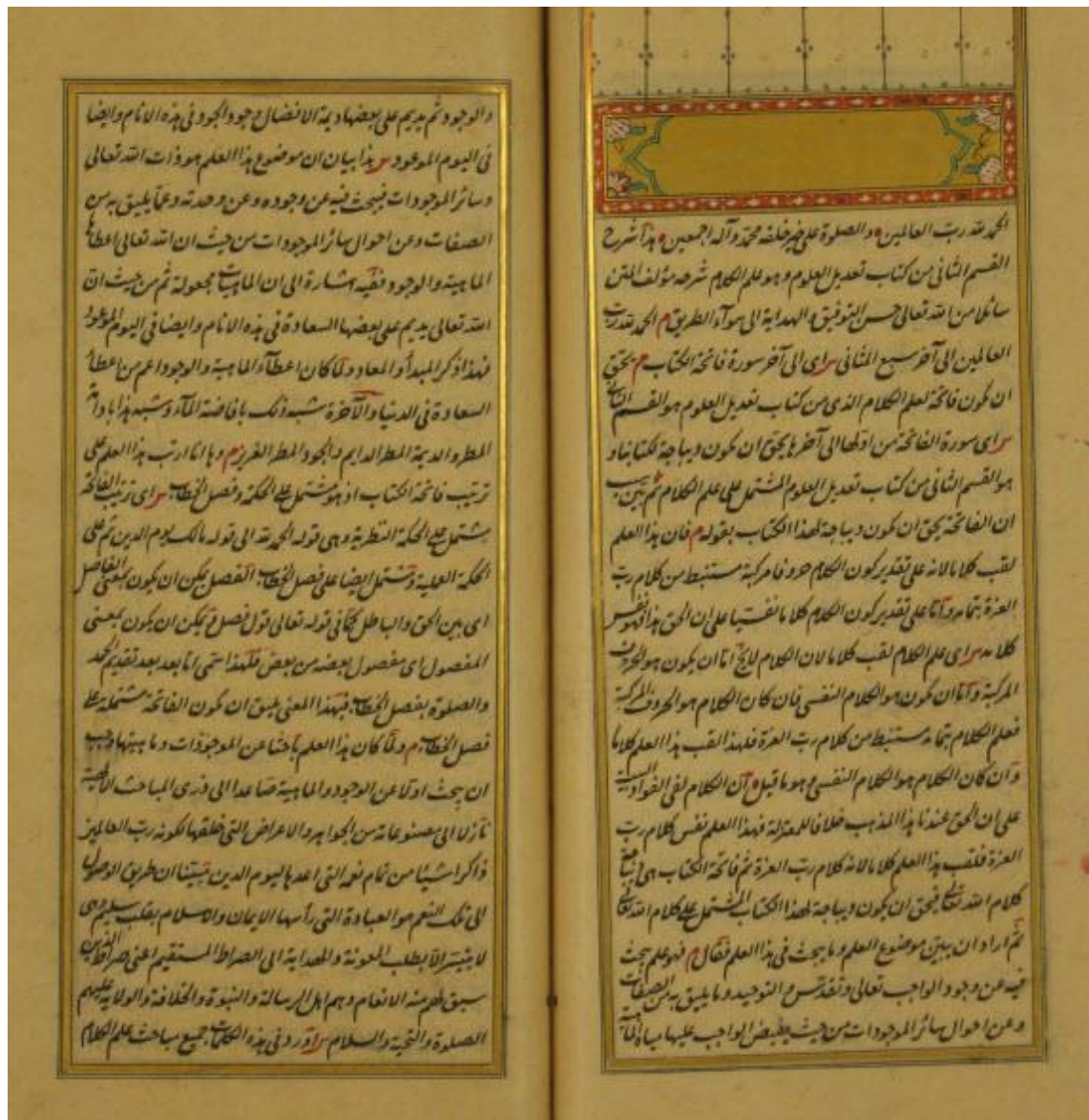
Berlin nüshasının kapağı:



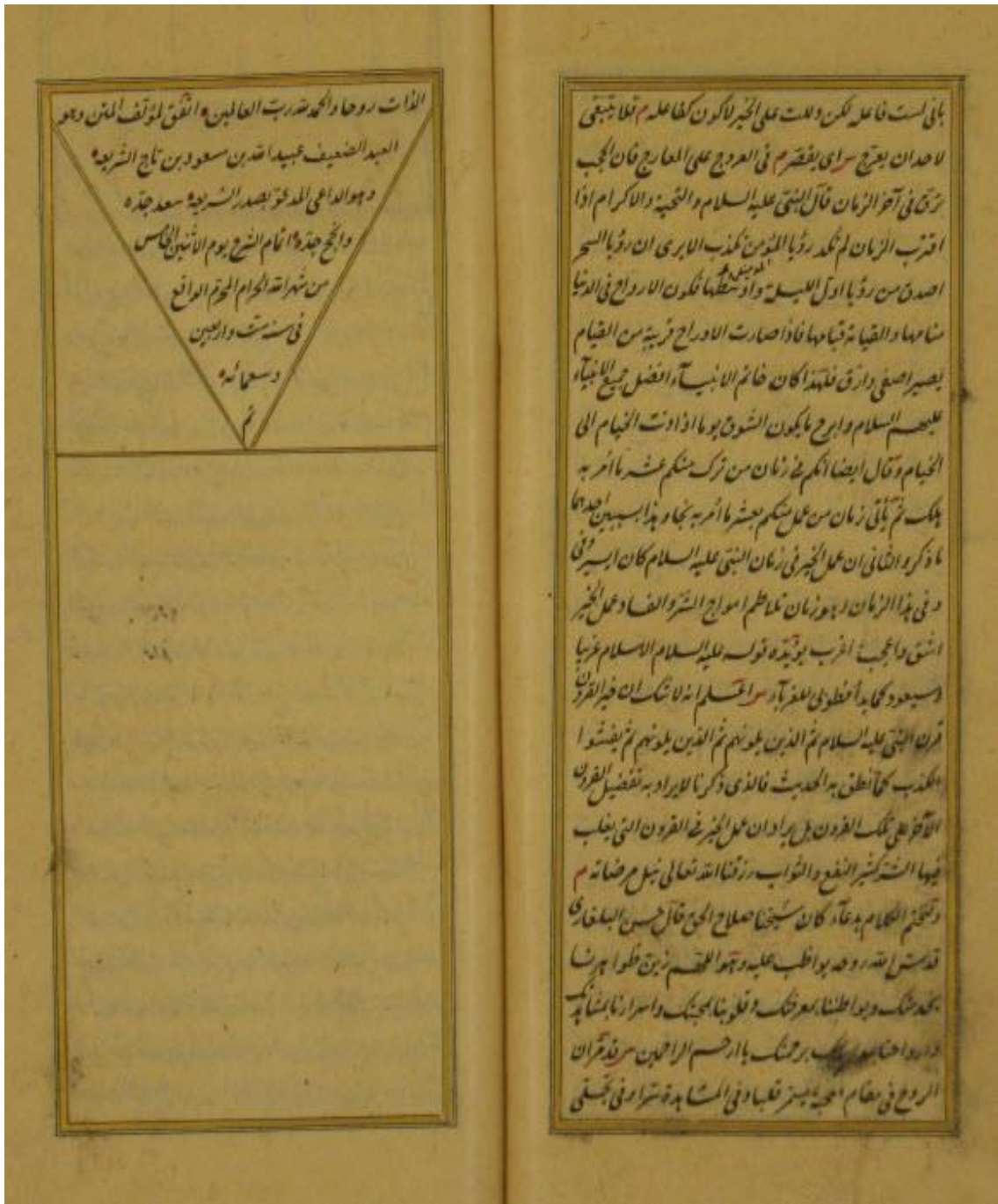
Berlin nüshasının son varığı:



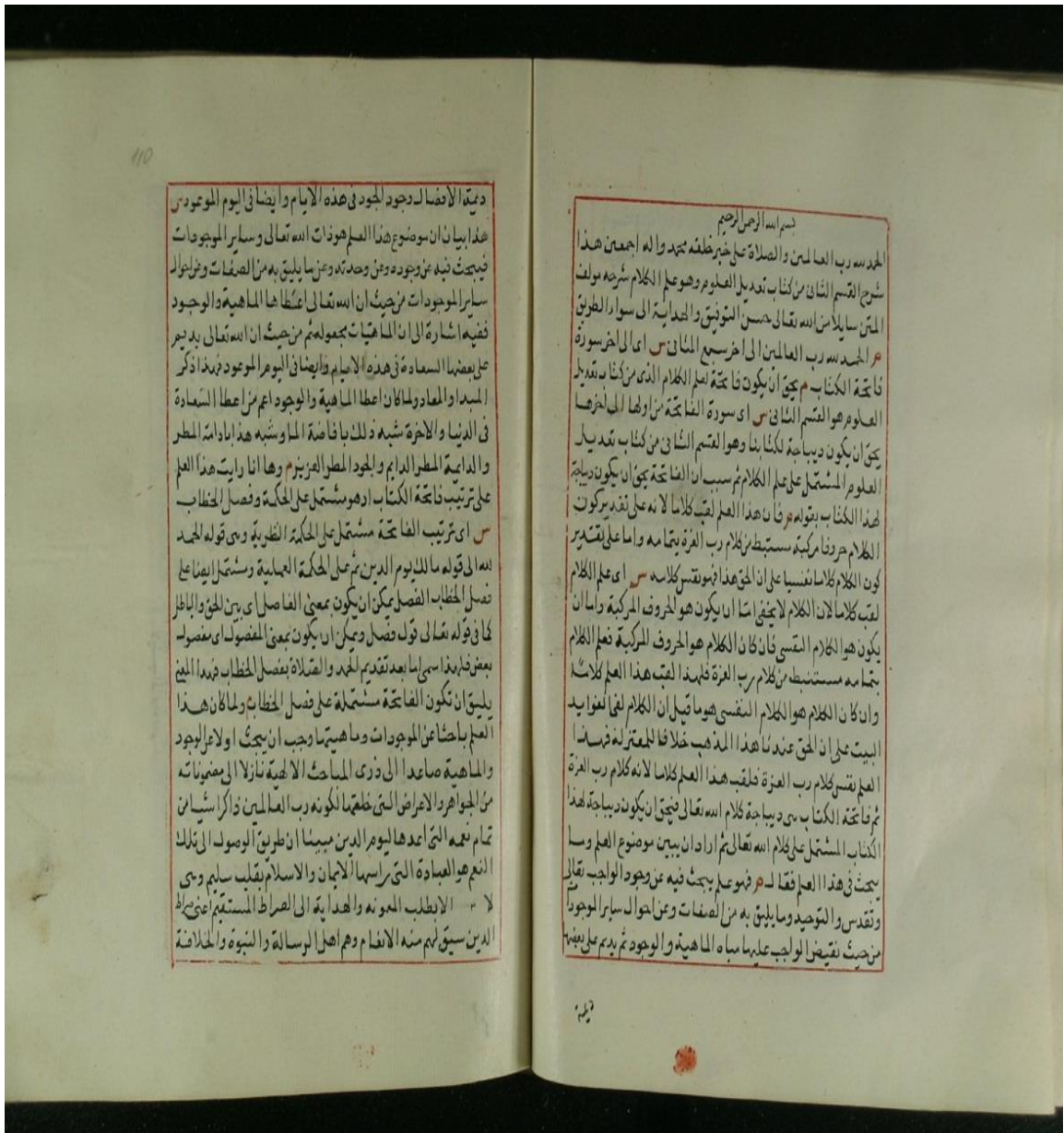
Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi nüshasının ilk varığı:



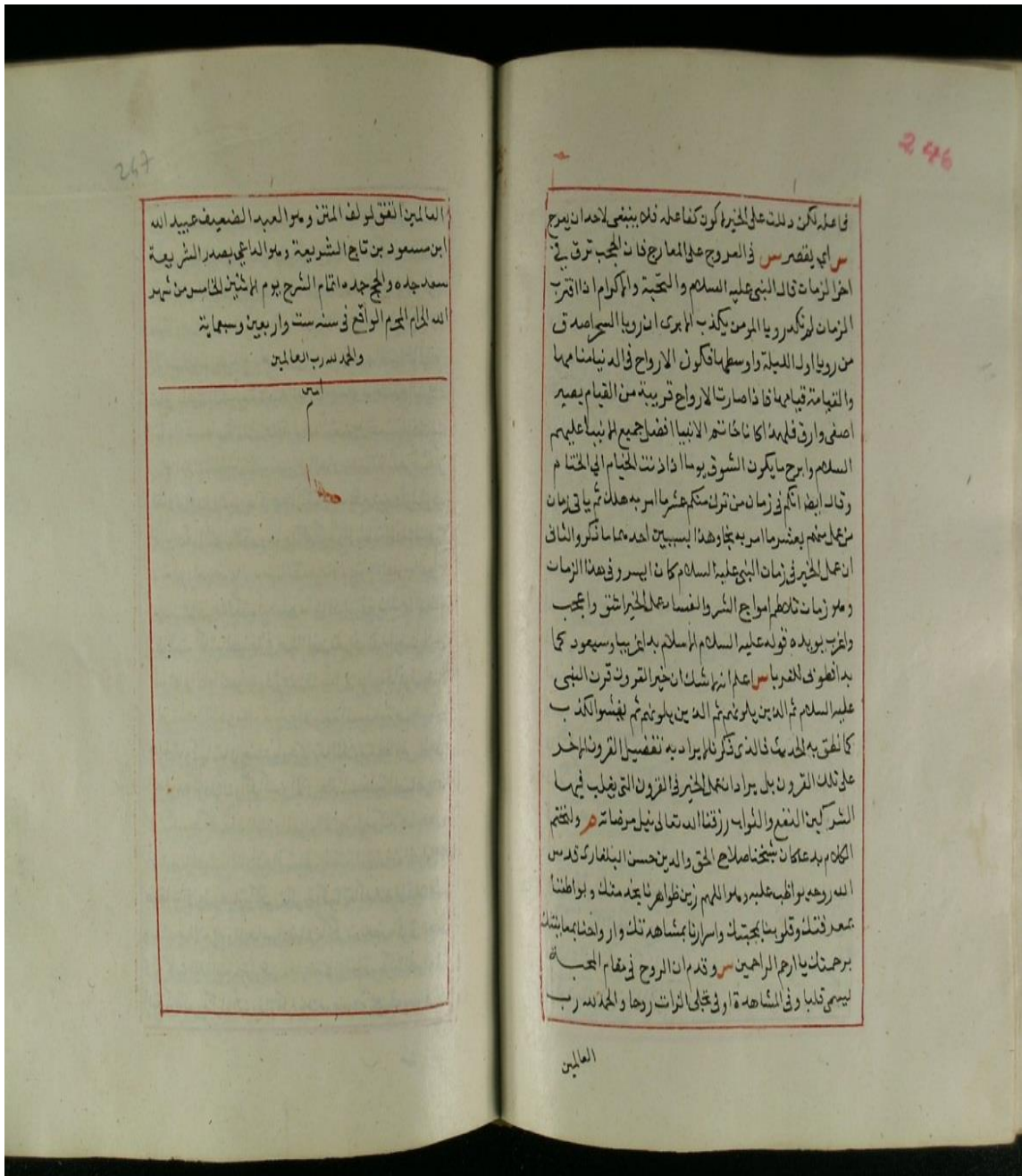
Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi nüshasının son varığı:



Çorum Kütüphanesi nüshasının ilk varığı:



Çorum Kütüphanesi nüshasının son varacağı:

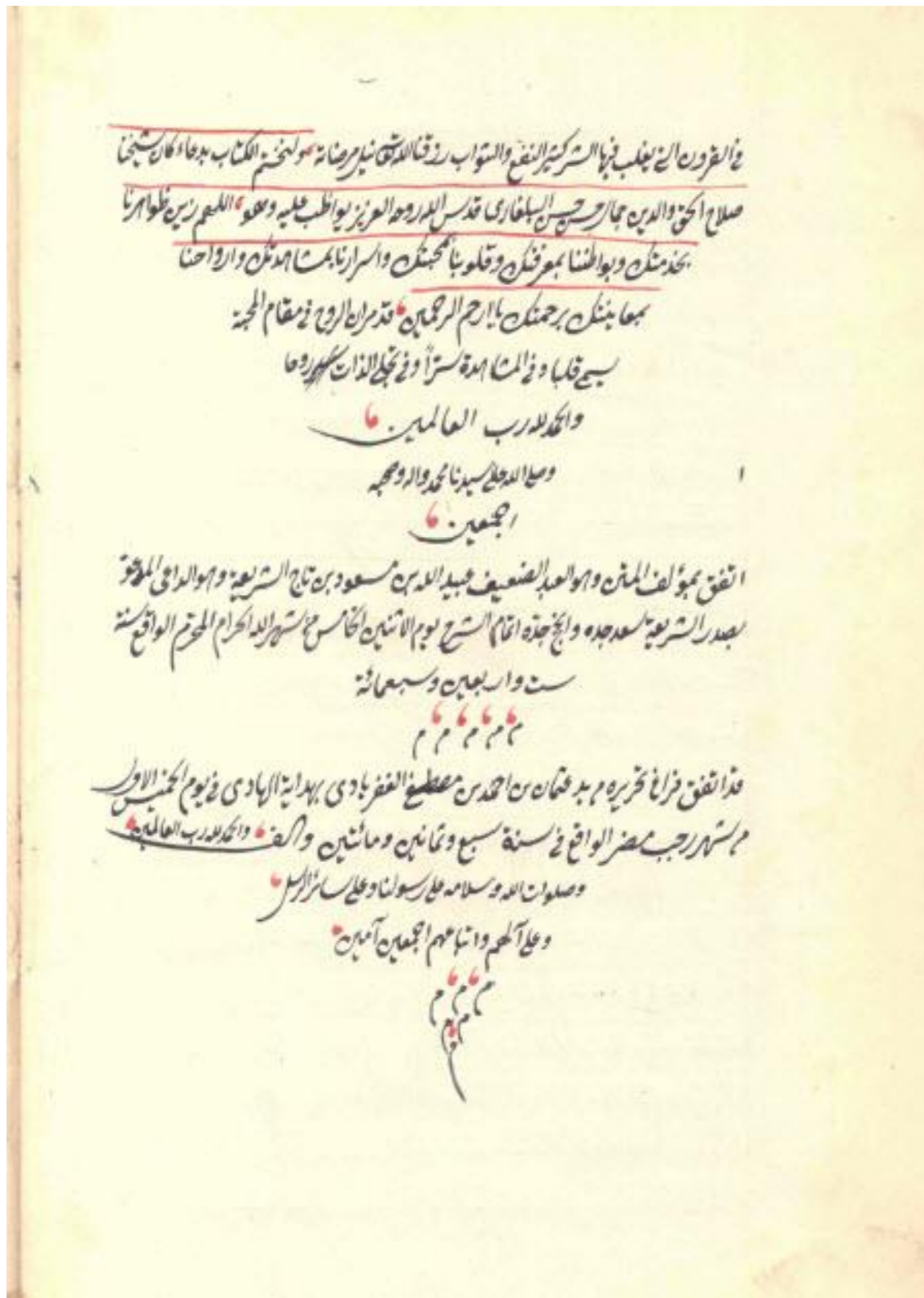


Anara Kütüphanesi nühasının ilk varacağı:

العلمية والمطوية القدم والاشغال والادوية
 ٦١
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

بسم الله الرحمن الرحيم اياك نستعين يا كريم
 الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم الملك الحق المبين ايها الخالق الخالق فائق الكتاب حتى ان يكون فائقه
 الكتاب لعلم العالمين الذي كتب بتقدير العلوم هو القسم ان في اي سورة فائق الكتاب يا اولها الى اخرها حتى
 ان يكون وساطة لكتابنا وهو القسم ان كتاب بعد العلوم المسماة على علم الكلام ثم من سبب العلم
 حتى ان يكون وساطة لهذا الكتاب بقوله فان هذا العلم لقب كلاما لانه على بعد ركون الكلام حروفه كثيرة مستنبطه
 من كلام رب العزة بتمامه واما على بعد ركون الكلام كلاما لنفسيا على ان الحق هذا هو توقف كل شيء اي علم الكلام
 لقب كلاما لان الكلام لا يجزى امان يكون هو اخر وولم يركب معلم الكلام بتمامه مستنبطه كلاما رب العزة فلهذا
 لقب هذا العلم كلاما وان كان الكلام هو الكلام الفقه هو ما قيل ان الكلام لغة الفوائد البت على ان الحق
 عندنا هذا المذهب خلافا للمعزية هذا العلم نفس كلام رب العزة فلقب هذا العلم كلاما لانه كلاما رب العزة
 ثم فائق الكتاب هي رباحة كلام الله حتى ان يكون وساطة لهذا الكتاب المسماة على كلام الله حتى ان اراد ان يكون
 موضوع العلم وما تحت في هذا العلم تعالى هو علم تحت منه وجود الواحد حتى ونعكس التوحيد وما
 يليق به من الصفات ومع احوال شئ الموجودات من حيث يفيض الواجب عليها بماهية الماهية والوجود
 ثم يدبر على بعضها ديمية الاضداد وجودا وجودا في هذه الايام وايضا في اليوم الموجود هذا بيان ان موضوع
 هذا العلم هو ذات الله في شئ الموجودات من حيث منه وجوده ومع وحدته ومما يليق به من الصفات
 ومع احوال شئ الموجودات من حيث ان الله اعطاه الماهية والوجود ففقيه ان الله ان الماهية
 مجعولة ثم تحت ان الله يدبر على بعضها السع في هذه الايام وايضا في اليوم الموجود هذا اذكر
 المبدء والمعاد ولما كان اعطاء الماهية والوجود اعظم اعطاء السع في الدنيا والاخرة نسبة ذلك
 بافضلة الماء وشبه هذا بادامة المطر والديمية المطر الدائم وابق المطر الغرير وبما اننا رب هذا العلم على ترتيب
 فائق الكتاب اذ هو سطر على الحكمه ونصير الخطاب اي رتب العلم على الحكمه النظرية والهي قوله الحمد لله
 الى قوله ما لکن يوم الدين ثم على الحكمه العملية ومسمى الصانع على فصل الخطاب الفصل يمكن ان يكون معنى الفاصل

Ankara Kütüphanesi nüshasının son varığı:



Kral Abdullah b. Abdilaziz Kütüphanesi nüshasının son varacağı:



1.6.3. Tahkik ve İnceleme Çalışması Hakkında Bilgi

Tahkik çalışmasında takip edilen yöntemle ilgili takip edilen aşağıda maddeler halinde sıralanmıştır:

1. İlk nüshanın günümüzde kabul gören yazım teknikleri ve imlâya uygun şekilde yazılması. Mesela “القائل، العقائد، جائز، الي، علي، ساير، المسئلة، بدء، المسئول، حينئذ” kelimeleriyle kastedilen “القائل، العقائد، جائز، إلى، على، سائر، المسألة، بدء، المسؤول، حينئذ” kelimeleridir. Birçok kelime bu uygulamaya tabi tutulmuş ve dipnotta buna işaret edilmiştir.

2. Kullanılan simgeler:

“أ” nüshası ilk nüsha olup Berlin Milli Kütüphanesi nüshasıdır.

“ب” nüshası ilk nüsha olup Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi nüshasıdır.

“ج” nüshası ilk nüsha olup Çorum Kütüphanesi nüshasıdır.

“د” nüshası ilk nüsha olup Ankara Kütüphanesi nüshasıdır.

“ه” nüshası ilk nüsha olup Suudi Arabistan Kral Abdullah b. Abdilaziz Üniversite Kütüphanesi nüshasıdır.

3. Hataların, imlâ ve okumadaki yanlışların düzeltilip bunların dipnotta gösterilmesi tercih edilmiştir.

4. Yaygın olan tahkik yöntemi uyarınca beş nüshanın mukayese edilmesi esas alınmıştır.

5. Kitapta geçen Kur'an ayetlerinin geçtiği sure ve ayet numarasının tespit edilmesi ve Medine-i Münevvere Osman Mushafı Programında yer alan hat kullanılarak yazılması tercih edilmiştir.

6. Hadislerin mutemet kaynaklardan tespit yapılmıştır.

7. Kitapta geçen ve açıklığa kavuşturulmasına ihtiyaç duyulan bazı terimlerin, lafızların ve nadir kullanılan kelimelerin açılanması ve bu açıklamalar için alanda önem verilen lügat kitaplarına, akait ve kalam ilmi kaynaklarına, terim sözlüklerine ve daha başka kaynaklara müracaat edilmiştir.

8. Yazma eserde adı geçen ilim adamlarıyla ilgili isminin ilk geçtiği yerde kısa bir tanıtımının yapılması. Bu tanıtımın ardından ilgili kaynağa işaret edilmiştir.

9. Kitapta yer alan belde ve mekânların tanıtılmıştır.

10. “İ” nüshasının her bir sayfasının başlangıcına, yazma eserdeki sayfa numarasının köşeli parantez içinde italik olarak konulması suretiyle işaret edilmesi. Varakın ön yüzüne işaret etmek için numaranın yanına “ج”; arka yüzüne işaret etmek için “ط” harfinin, “ط/3” örneğindeki benzer şekilde konulması.

11. Metinde “Times New Roman” yazı tipi 12 pt boyutunda; dipnotlarda 10 pt boyutunda kullanılmıştır.

12. Çeşitli parantezler şu doğrultuda kullanılmıştır:

- Hadisler için normal parantez çift olarak kullanılmıştır: ((.....))
- Kitap isimleri için çift açılı tırnak işareti kullanılmıştır: «.....»
- Nakiller, iktibaslar, alıntılanan kelime ve cümleler için de aynı işaret kullanılmıştır: «.....»
- Metin için normal parantez kullanılmıştır: (.....)
- Dipnotta nakiller, göndermeler ve alıntılanan kelimeler için de normal parantez kullanılmıştır: (.....)

13. Müellifin dile getirdiği kimi meseleler hakkında makamın gereğine uygun yorum ve değerlendirmeler yapılmıştır.

14. ihtiyaç duyulan kelimelere hareke konulmuştur.

15. Müellifin zikrettiği kitapların tanıtımı yapılmıştır.

16. Dipnotlarda kaynakların eskiden yeniye doğru sıralanması yapılmıştır.

17. Kitapların ve kaynakların tüm tanıtımlık bilgileri dipnotlarda verilmeyip çalışmanın sonunda yer alan kaynakça bölümünde zikredilmiştir. Dipnotlarda sadece kaynağın adı, cilt ve sayfa numarası gösterilmiştir.

18. Müellifin kitabında istiṣhat maksadıyla yararlandığı kaynağına işaret ettiği veya etmediği metinler, kaynaklarına müracaat edilmek suretiyle -tespit edilmesi veya ulaşılması güç olanlar dışında- belgelendirilmiştir.

19. İstifadeyi kolaylaştırmak amacıyla ayet-i kerimeler, hadis-i şerifler, kişi adları, şehir adları ve çalışmada yararlanılan kaynaklarla ilgili bir indeks ilave edilmiştir.

BÖLÜM II

SADRÜŞŞERİA'NIN KELAM ANLAYIŞI VE YÖNTEMİ

2.1. Kelam İlminin Tanımı

İlim adamlarının kelam ilmini kendi bakış açılarına göre tanımladıkları görülmektedir. Bir kesim felsefi meselelere girmeden Ehl-i Sünnet akaidiyle uyumlu olan konularla sınırlı tutarken diğer bir kesim hem Ehl-i Sünnet akaidini hem de Ehl-i Sünnet'e muhalif olanların akaidini içerecek şekilde daireyi daha geniş tutmaktadır.

Sadruşşerîa gelenkte olduğu üzere kelam ilmini hem konusuna hem de gayesine göre tanımlamaktadır. Ona göre kelam ilmi, Vâcib olan Allah teâlâ'nın varlığından, birliğinden, O'na layık olan sıfatlardan Vâcib teâlâ'nın kendilerine mahiyet ve varlık sularını fayzı ve mevcutlardan bazılarına hem dünyadaki zamanlarda hem de ahirette lütuf ve kerem yağmurunu yağdırmaya devam etmesi açısından diğer mevcutların ahvallerinden bahseden bir ilimdir.

Sadruşşerîa *Ta'dilü'l-'Ulûm* metni'nin üzerine yaptığı açıklamada kelam ilmi ile ilgili sunduğu tanımı şu şekilde izah etmektedir:

*"Bu ilimde Allah'ın varlığı, birliği, ona layık olan sıfatlar, diğer varlıkların halleri incelenmektedir. Diğer varlıkların halleri, Yüce Allah tarafından onlara mahiyet ve varlık bahşedilmesi yönünden incelenmektedir. Bu sözlerde mahiyetlerin mec'ul (yaratılması) olduğuna yönelik işaret edilmektedir. Ayrıca bu ilim söz konusu varlıkların bir kısmına Yüce Allah'ın bu günlerde ve de yevm-i mevûd'da mutluluğu sağanak halde bahşetmesi bakımından sahip oldukları halleri incelemektedir. Bu ifadeler mebbe ve meâdi dile getirmektedir."*¹³⁹

Sadruşşerîa'nın metinde yaptığı tanıma bakıldığında ilk bakışta kelam ilminin konularından olan nübüvvet ve ahirete yer verilmediği düşünülebilir. Ancak var olanlara hem dünyada hem de ahirette lütuf ve kerem yağmurunun yağdırılmaya devam etmesi, insana peygamberler aracılığıyla hem dünyada hem de ahirette ihsanda bulunulmasına işaretler. "Lütuf" lafzı ile insanın yaratılmasının ve dünya ve ahiret saadeti için kendisine rehberlik edecek peygamberlerin gönderilmesinin keyfiyeti zikredilmektedir.

Sadruşşerîa mevcutların mahiyet ve varlıklarının varlığı zorunlu olandan kaynaklandığını ifade ederek, mevcutlarla O'nun ilişkisinin mec'ul olmayan mahiyetlere

¹³⁹ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 1a,1b.

varlık giydirmek olmadığını, mahiyetleri de mahiyet olarak yaratanın Allah olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca mahiyet ve varlık kavramlarını kullanması onun felsefi terminolojiye, yöneme ve felsefi sisteme hakim olduğu çıkarımlarının yapılmasına da sebebiyet vermiştir.

Adudüddîn el-Îcî de (ö. 756/1355) *Şerhü'l-Mevâkıf* adlı eserinde Kelâm ilmini; kesin deliller getirmek ve ileri sürülecek karşı fikirleri çürütmek suretiyle dinî inançları kanıtlama gücü kazandıran bir ilim olarak tanımlamaktadır. Ona göre tanımda geçen 'İnançlar' ifadesinden kastedilen, amelin değil inanmanın kendisiyle kastedilen şeydir. 'Dinî' ifadesi ise Peygamber'in (sav) dinine mensup olanlar kastedilmektedir. Dolayısıyla mu'tezile gibi hsmı hatalı düşünsek de onların kelam âlimlerinin dışına çıkartılması doğru görülmemektedir.¹⁴⁰ Seyyid Şerîf'in *Şerhü'l-Mevâkıf* adlı eserinde bu tarifile ilgili uzunca bir açıklaması bulunmaktadır. Bu açıklamadan bazı alıntılara yer verecek olursak:

'İnançları elde etme' ifadesi yerine 'kanıtlama' sözünü tercih etmiş olması şunları belirtme amacı taşımaktadır:

- Kelamın semeresi o inançları başkalarına kanıtlamaktır.
- İnançların makbul ve muteber olması için her ne kadar aklın bağımsız olabileceği hususlar kapsamında olsalar da şeriattan alınması gerekmektedir.

Ayrıca 'inançlar' amel olmadan inanmanın bizatihi kendisiyle kastedilen şeydir. Zira şeriattan elde edilen hükümler iki kısma ayrılmaktadır:

Birincisi: Allah teâlâ bilendir, gücü yetendir, işitendir, görendir sözlerimizde olduğu gibi inancın bizatihi kendisinin hedeflendiği şeylerdir ki bunlara itikâdî ve aslî hükümler adı verilir. Kelam ilmi bunları muhafaza etmek üzere tedvin edilmiştir

İkincisi: Vitir namazının vacip, zekâtın farz olduğunu söylemimizde olduğu gibi amelin kastedildiği şeylerdir ki bunlar da amelî ve ferî hükümler olarak adlandırılır.¹⁴¹ Bu hükümlerle ilgili olarak fıkıh ilmi tedvin edilmiştir. Söz konusu hükümlerin sayıca tespiti ve tahdidi neredeyse mümkün görülmemektedir. Bilakis fiilen gerçekleşen olayların artmasıyla bu hükümlerin sayısında da artış meydana gelmektedir. Dolayısıyla tamamını kuşatacak bir sayı ortaya koyulması söz konusu değildir. O hükümlere dair bilgi sahibi olan kimseler, hazırlıkları ve gayretleri oranında belli bir miktara ulaşmaktadırlar. İnançlar ise amelî hükümlerden farklı olup sayıca bellidir ve onlarda herhangi bir artış meydana gelmemektedir. İtikâdî hükümlerin sayıca belirlenmesi, ispat

¹⁴⁰ Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhü'l-Mevâkıf*, İstanbul, 2011 c. I, s. 39

¹⁴¹ Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, Siyâlkûtî ve Fenârî haşiyeleriyle birlikte, c. I, s. 39.

edilebilmeleri mümkündür. Ancak bu hükümlere dair istidlal yönlerinde ve onlarla ilgili şüphelerin bertaraf edilme yöntemlerinde artış olmaktadır.

Cürcânî'nin yapmış olduğu bu açıklamalar ışığında el-Îcî'nin tanımından anlaşıldığına göre; Kelam ilmi hem Ehl-i Sünnet kalamını hem de onlara muhalif olanların kalamını kapsamaktadır. İnançların şeriatan edinilmesi gerekmektedir ki onların referans kaynağı şeriattır. Kelam ilmiyle meşgul olmanın semeresi söz konusu inançların kesin deliller getirmek ve şüpheleri bertaraf etmek suretiyle başkalarına ispat edilmesidir. İnançlar, sayıca belirli olduklarından etraflıca bilinmeleri, delillerle ispat edilmeleri gerekmektedir. İnançlar konusunda taklitle yetinilmemelidir.

Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) *Şerhü'l-Mekâsıd* adlı eserinde kelam ilmini şöyle tanımlar: "Kesin deliller sunmak yardımıyla dinî inançların bilinmesini sağlayan bir ilimdir."¹⁴²Görüldüğü kadarıyla Teftâzânî, kelam ilminin hem Ehl-i S ünnet'in hem de muhaliflerin inançlarını kapsadığı konusunda el-Îcî ile benzer görüştedir.

İbn Haldûn'un (ö. 808/1405) tanımı da kelam ilminin Ehl-i sünnete muhalif kesimlerin görüşlerini ve bu görüşlerin tartışılmasını içerdiğini teyit etmektedir. Ona göre kelam; İnanç esaslarını aklî delillerle tartışarak üstün kılmaya ve akaid alanında Selef ile Ehl-i Sünnet yolundan yüz çeviren bid'atçıları reddetmeye dair bilgileri içeren ilimdir.¹⁴³

el-Îcî, kesin deliller getirmek ve ileri sürülecek karşı fikirleri çürütmek suretiyle dinî inançları kanıtlama gücü kazandıran bir ilimdi derken görüldüğü üzere kelam ilminin tanımına şüphelere karşı cevap vermeyi de dâhil etmiştir. Tanıma bu hususu da dâhil etmesinin nedeni kelamcılarının ittifak ettikleri üzere kelam ilminin gayesinin dinî inançları tespit etmek olmasıdır. Böyle bir gayenin, insanların benliklerinde şüphelerin var olmasıyla birlikte gerçekleştirilmesi imkânsız görünmektedir. Dolayısıyla karşı cevap vermek üzere şüpheleri de araştırma konusu yapmayan bir kelam ilmi, gayesi olmayan bir ilim haline dönüşmektedir. Şüpheleri bertaraf etmek hiç kuşkusuz kelamcının görevidir. İbn Haldûn da bu konuda el-Îcî'yi takip etmektedir. Hatta onun ortaya koyduğu tanım el-Îcî'nin tanımından daha açıktır. Bid'atçılara ve genel olarak şüphelere karşı reddiyede bulunmayı kelam ilminin tanımına ve bu ilmin temel vazifesine dâhil etmiştir. Dahası kelamcılarının kelamcı olma vasıflarıyla şüphelerin

¹⁴² Teftâzânî, Sa'deddin, *Şerhü'l-Mekâsıd*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1989 c. I, s. 8.

¹⁴³ İbn Haldûn, Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-Âsarahüm min-Zevi's-Sultânî'l-Ekber*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 2006, s. 580.

peşinde olup nefislerin ve türlü arzuların ortaya attıkları bidâtların gözlemlemeden herhangi bir kıymetleri bulunmadığı ifade edilebilir.

2.1.1. Kelam İlminin Konusu

Her ilmin konusu o ilimde zatî ve arızî halleriyle birlikte incelenen şeydir. Mesela ‘mükellefin fiili’ fıkıh ilmi içinde sıhhat, fesat, helallik, haramlık, mekruhluk, müstehablık gibi halleri incelenip araştırılan bir konudur. ‘Kelime’ ve ‘kelam’ da dilbilgisi (nahiv) ilminde fâil, mefûl, mübtedâ, haber olma gibi halleri incelenen konudur.

Buna göre her bir ilmin konusu, o ilim içinde halleri incelenip araştırılan şeydir. Burada kelam ilmi ile ilgili olarak bu ilmin konusu yani muhtafası incelenip araştırılmaktadır.

Kelam İlminin konusu hakkında üç görüş bulunmaktadır. İlk görüşe göre; kelam ilminin konusu bir grup mütekaddim kelimcının da ifade ettiği gibi iman esaslarını ihtiva eden ilahiyyât, nübüvvet ve sem’iyyat çerçevesinde bahs edilen meselelerdir. Sadruşşerîa müteehhir kelimcilerden olsa da bu görüşünü açıkça benimsemiştir.¹⁴⁴ Taşköprüzâde¹⁴⁵, Kadı Ebü’s-Senâ Sirâcüddîn el-Urmevî (ö. 682/1283)¹⁴⁶, kadı Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî (ö. 685/1286)¹⁴⁷ ve Ebü’s-Senâ Şemseddin b. Mahmûd el-İsfahânî (ö. 749/1349)¹⁴⁸ kelam ilminin konusunun ‘Allah’ın zatı ve sıfatları’ olduğu görüşünü açıkça belirtmişlerdir. Adı geçen ilim adamları kelam ilminin Allah’ın sübûtî ve selbî sıfatlarını, dünya ve ahiretle ilgili fiillerini incelemesi yönünden bu görüşü benimsemişlerdir

Semerkandî de bu ilim adamlarının benimsedikleri söz konusu görüşü takip etmiş fakat tanıma “mümkün varlıkların zatı” kaydını eklemiştir. Ancak bu kayıt mutlak olmayıp Yüce Allah’a istinat etmeleri bakımından ilavesi ile birliktedir. Onun ifade ettiği bu görüşün sebebi, kelam ilminin Yüce Allah’ın zatını araştırma konusu etmesinin yanında ayrıca mümkün varlıkların hallerini de Yüce Allah’a muhtaç olmaları bakımından incelemesidir. Binaenaleyh bu ilmin konusunun ‘Allah’ın zatı ve sıfatları’ olmasıyla yetinsek de ‘mümkün varlıkların’ zatını da buna ilave etsek de o ilim

¹⁴⁴ Cürçânî, *Şerhü’l-Mevâkıf*, Siyâlkûtî ve Fenârî haşiyeleriyle birlikte, c. I, s. 42.

¹⁴⁵ Taşköprüzâde Miftâhu’s-Se’âde, s. 132.

¹⁴⁶ el-Urmevî, *Lübâbü’l-erbe’in*, s. 5.

¹⁴⁷ İsfahânî, *Metâli’ü’l-Enzâr Şerhu Metâli’i’l-Envâr*, s. 5.

¹⁴⁸ İsfahânî, *Metâli’ü’l-Enzâr Şerhu Metâli’i’l-Envâr*, s. 5.

adamlarına göre kelim ilminin konusunu, Allah'ın zatı ve sıfatları, Peygamberlerin zatları ve sıfatları ve Kur'an'ın haber verdiği şeyler oluşturmaktadır.

İkinci görüşse kelamın konusu, varlığı açısından mevcüt olan her şeydir, yani var olması itibariyle her mevcuttur. Bu görüş, kelim ilminin konusunun "varlığı açısından mevcüt olan her şey" ifadesiyle özetlenmektedir. Ancak onunla ilgili inceleme İslam kanunu üzere caridir. Dolayısıyla kelim ilminin konusu, geniş bir kapsamda ele alınır ki sadece ilahiyyât, nübüvvet ve sem'îyyât başlıkları altındaki meseleler ile sınırlı kalmaz. Bilakis mevcut olan her ne varsa İslam kurallarına göre Kelam İlmi hepsini araştırmaktadır.¹⁴⁹

Üçüncü görüş: mantık ve felsefenin İslâm düşüncesini etkilemesi nedeniyle kelâmın konusu daha da genişlemiş ve "mevcut" kavramından öte giderek bilinmesi itibariyle her "malum" olmuştur.¹⁵⁰ Çünkü bu dönemde, dış dünyada mevcut olmayan istidlâl, nazar, delil, mahiyet, zat, külli kavramlar (insan, hayvan, bitki vb.) ve soyut kavramlar da kelamın konusu na dâhil edilmiştir. Kelamın konusunun malum olarak genişlemesi, bu konuların gelişi güzel ele alındığı anlamına gelmemektedir. Örneğin malum, ya "Allah bakidir (sonsuzdur, değişmezdir). "ahiret vardır" gibi dini bir akideyi ifade etmektedir ya da değişim, sonluluk işaretidir ve Allah'ta değişme olsaydı sonsuz olamazdı gibi sonlu ile sonsuz varlığı ayırma gayesiyle yapılmış açıklamaları ihtiva etmektedir.¹⁵¹ Bu ilim erbabından olan bazı ilim adamları kelim ilminin konusunun 'Yüce Allah'ın zatı' veya 'İslam kanunu üzere caiz olan konularla ilgili olması bakımından mevcut varlık' olmasını kabul etmemişlerdir. Onların bakış açısına göre kelim ilminin konusunun 'Varlığı bakımından mevcut varlık' olması selbî sıfatları, muhtaç olmayı, âlemin fani olabileceğini vb. İslam inancından olan kimi hususların incelenmesini kapsamamaktadır.

Selbîlik ve muhtaç olmak mevcut varlıklardan olmadığı için bu ilim tarafından ele alınabilir olamaz. Bu nedenle kelim ilminin konusunun dinî inançların ispat edilmesinin kendisiyle ilgili olması bakımından malûm olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Konusunun 'malûm' olması herhangi bir mevcut varlıkla, durumla, itibarla ya da ma'dûmla sınırlandırılmaz. Dolayısıyla da bir şeyle kayıtlanıp bir başka şeyle kayıtlanmaması söz konusu olmaz. Buna göre onunla ilgili inceleme ve araştırma, ma'dûmun şey olmaklığı ve buna benzer meselelere dair araştırmayı kapsamaktadır. Bu

¹⁴⁹ Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, c. I, s. 43.

¹⁵⁰ Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, Ter, Ömer Çelik c. I, s. 137.

¹⁵¹ Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmine Giriş*, Damla yayınevi, İstanbul 2016. s. 50.

görüşü benimseyenler arasında Adudüddîn el-Îcî ve Teftâzânî öne çıkmaktadır. Söz konusu ilim adamlarının bu görüşü benimsemeleri şerî bir ilmin şerî olmayan bir ilme ihtiyaç duymasının yakışık almaması bakımındandır. Konusu varlığı bakımından mevcut varlık olmuş olsa, şerî ilimlerin başı olan kalam ilmi Hz. Muhammed'e nispet edilmeyen bir ilme, yani felsefeye muhtaç durumda olur. Çünkü konusunun varlık bakımından mevcut varlık olması tanımını, cevher ve araz kısımlarına ayrılması vb. felsefî hususlardan söz etmeyi ve bunları inceleyip araştırmayı gerekli kılmaktadır. Kalam ilminin felsefeye muhtaç olması ise yakışık alan bir durum değildir.

Kalam ilminin konusunu mevcut varlık'tan malûm'a doğru genelleştirmişlerdir ki hem hariçte hemde zihinde mevcut olanı da ele alabilsin. Böylece felsefî meseleler de bu ilmin dışında kalan yabancı konular olmayıp çalışma konusunun özünde olan konular haline gelmiş olmaktadır. Öyle ki kimi felsefî meseleler dinî inançların ispatı ve savunulması bakımından incelenmesi yönüyle kelâmî meseleler halini almıştır.

“İslam kanunu üzere” olması kaydıyla mevcut varlığın mevcut olmak bakımından' inceleme araştırma konusu edilmesi sonunda, Allah'ın zatının, peygamberlerin zatlarının, vacip, mümteni ve caiz olmak bakımından hepsinin sıfatlarının araştırılmasına yönelecektir. Başlangıç itibariyle iki yönelim arasında fark bulunsa da vardıkları nokta bu şekilde görülmektedir.

Sadrüşşerîa'ya göre kalam ilmi, vâcib olan Allah'ın varlığını, tevhidi, ona layık olan sıfatlarının ve ayrıca Tanrı tarafından üzerlerine mahiyet ve varlık sularının fayz edilmesi, bu varlıklardan bazısına lütuflarını ve keremini bugünlerde ve ayrıca ahirette sağanak sağanak bolca yağdırması bakımından sair varlıkların ahvalinin ve sonra da söz konusu varlıkların bir kısmına Allah'ın bu dünyada ve ahirette mutluluğu sağanak halde bahşetmesi bakımından sahip oldukları incelendiği bir ilimdir.¹⁵²

Onun sözlerinde şu iki husus dikkati çekmektedir. Birincisi, varlık bakımından Allah'ın zatını ve onunla ilgili sıfatları inceleyip araştırmak; ikincisi ise Allah'ın var oluşu ve diğer tüm arazlarını kendilerine bahşetmesi bakımından mümkün olan varlıkların zatını incelemektir.

Böylece Sadrüşşerîa'nın birinci görüşün aynısını benimsediği görülmektedir. Çünkü bu ilim içerisinde Allah'ın zatının o haysiyetle inceleme ve araştırma konusu edilmesi ve mümkün varlıkların zatlarının da Yaratıcı'nın zatına istinat ediyor olmaları

¹⁵² Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (1), 1a, 1b.

bakımından incelenip araştırılması birinci görüşte dile getirilmiştir. Ancak Sadrüşşerîa söz konusu istinadı kısaca ifade edip şu sözleriyle detaylandırmıştır:

“Diğer varlıkların halleri, Yüce Allah tarafından onlara mahiyet ve varlık bahşedilmesi yönünden incelenmektedir. ... Ayrıca bu ilim söz konusu varlıkların bir kısmına Yüce Allah’ın bu günlerde ve de yevm-i mevûd’da mutluluğu sağanak halde bahşetmesi bakımından sahip oldukları halleri incelemektedir. Bu ifadeler mebde ve meâdi dile getirmektedir. Mahiyetin ve varlığın bahşedilmesi dünyada ve ahirette mutluluk bahşedilmesinden daha umumî olduğundan suyun boca edilmesine benzetmiştir. Bunu da yağmurun sağanak halde yağdırılmasına benzetmiştir.”¹⁵³

2.1.2. Kelam İlminin Gayesi

Kelam ilmiyle elde edilen semere ve gaye ile ilgili birçok şey söylemek mümkündür. Sadrüşşerîa bu konuda açıklama yapma sadedinde ne yazık ki herhangi bir şey dile getirmemiş, tanımında değindiğiyle yetinmiştir. Muhtemelen bunun sebebi; elam ilminin yollarında zaten yürümekte olan, yöntemlerinden haberdar olan kimseler tarafından bilinen şeyleri dile getirerek sözü uzatmaktan kaçınma arzusudur.

el-Îcî, *Şerhü'l-Mevâkıf* adlı eserinde ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî de kendi şerhinde söz konusu gaye ve semere hakkında çeşitli bakımlardan ele alarak güzel şeyler dile getirmiştir. Her ikisinin yer verdiği görüşler kısaca şöyledir: Birinci semere; Kişiyi teorik inceleme gücü kazandırması yönündendir. İnsanın taklidin derecesinden kesin imanın zirvesine yükseltilmesidir. Hiç şüphe yok ki “Allah sizin içinden iman edenleri ve kendilerine ilim verilmiş olanları derecelerle yükseltir”¹⁵⁴. Yüce Allah, kesin bilgiye sahip ilim adamlarını konumlarını yükseltmek için “İman edenler” kapsamında olmalarıyla birlikte özel olarak ayrıca zikretmiştir. İkinci semere; başkalarını kemale erdirmeye imkânı sağlaması yönündendir. Başkaları derken anlatılmak istene kişi açıklama talebinde bulunan bir kimseyse, dinin inançlarına giden yolun ona izah edilmesi suretiyle yol gösterilmesini faydası temin edilmiş olur. Bu kişi inkârcı bir kimseyse, kendilerine karşı deliller ortaya konulması suretiyle inatçı kimselerin ilzam edilmesi faydası sağlanmış olur. Zira inatçılık gösteren kimsenin foyasını ortaya

¹⁵³ Sadrüşşerîa, Ta’dilü'l-‘Ulûm, (1) , 1a.

¹⁵⁴ Mücâdele, 22/11.

dökmeyi de içeren söz konusu ilzam, belki de o kimseyi aklını başına alıp boyun eğmeye ve doğruyu aramaya sevk edecektir. Böyle o kimse için yararlı ve kemale erdirici olacaktır. Üçüncü semere; İslam'ın usulü bakımındandır. Batıl olduğunu ortaya koymaya çalışanların ortaya attıkları şüpheler sebebiyle dinin temellerinin sarsılmasına mahal vermeyip muhafaza edilmesini temin etmek. Dördüncü semere; fûrua nazaran ortaya çıkan semeredir. Şöyle ki fıkıh, hadis ve tefsir gibi diğer şerî ilimler onun üzerine inşa edilmektedir. Bu ilimler kelim ilmi temelinde yükselmekte ve bu ilimlerin iktibasları hep ona dönüktür. Fıkıh, tefsir ve hadis ilminin meseleleri; var eden, bilen, gücü yeten, mükellefiyet yükleyen, elçiler gönderen ve kitaplar gönderen bir zatın varlığı sabit olmadan herhangi bir şey ifade etmez ve hiçbir itibara sahip bulunmaz. Bütün bunlar kelim ilmine bağlıdır ve ondan iktibas edilir.¹⁵⁵ Bu ilimlerde ilerleyip kelim ilminden nasiplenmeyip bu ilmin meselelerini anlamamış olan kimse temeli olmayan bir yapı inşa eden ustaya benzer. İnkârcı biri ferî ya da aslî bir mesele hakkında soru soracak olsa herhangi bir delil ortaya koymaya veya kıyaslamada bulunmaya güç yetiremez. Ama kelim ilmini bilen âlim ise düşüncelerin tespiti, satır aralarından sırların ortaya çıkarılması konusunda yetenek sahibidir. Beşinci semere amel işleme potansiyeli bakımından kişiye bakan semeredir ki amellerle ilgili niyetin ihlasla sahih olması, fiillerle ilgili hükümlerde itikadın güçlü olmakla sahih olması, niyetin ve itikadın sahih olması sebebiyle, amelin kabul edilmesi umulur ve Bunun üzerine sevap kazanılmış olur. Bu beş semerenin en son noktası ise iki cihanda saadete nail olmaktır. Söz konusu nail oluş bizatihi talep edilen bir şeydir. Tüm amaçların ve gayelerin son noktasıdır. İnsanların en hayırlısı dünyada da ahirette de mesut bir yaşam sürendir.

2.1.3. Kelam İlmine Verilen Adlar

Bu ilim, tarihi süreçte kelim dışında çeşitli isimlerle de adlandırılmıştır. Tehânevî bu ilim hakkında kullanılan isimleri bir araya toplamıştır. Burada kısaca bu isimlerden söz edilecektir¹⁵⁶

1-İlmü'l-Kelâm (kelam ilmi),

2-Usûlü'd-Dîn (dinin esasları),

3-İlmü'n-Nazar ve'l-İstidlâl (inceleme ve delil getirmeye dair ilim),

¹⁵⁵ Bkz. Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, c. I, s. 42-43.

¹⁵⁶ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 11/47.

4-İlmü't-Tevhîd ve's-Sıfât (tevhit ve sıfatlara dair ilim)¹⁵⁷.

Bu isimlendirmelerin ne yönden yapıldığı hususunda 'kelam ilmi' olarak yapılan adlandırma dışında ilim adamlarının görüşlerine herhangi bir farklılık görülmemektedir. 'Kelam ilmi' olarak adlandırılmasına ilişkin olarak ise bu adlandırmanın ne denli köklü ve meşhur olduğuna işaret eden çok sayıda neden zikretmişlerdir. Bir konuya ilişkin farklı yönlerden yapılan değerlendirmelerin çokluğu o konudaki incelemenin derinliğine işaret etmektedir.

Teftâzânî bu isimlendirmenin, yani akaidin delillerinden hareketle bilinmesinin kelam olarak isimlendirilmesinin ne yönden yapıldığına dair dört neden zikretmiştir. Çünkü bu ilimle ilgili konuların başlığında ilim adamları "Bu konudaki kelam şöyledir" şeklinde başlıklar kullanmışlardır. "Kelam meselesi" bu ilmin en meşhur, hakkında en fazla tartışılan konusu olmuştur. Bu ilim şerî meselelerin tahkik edilmesi, hasmı ilzam etme konusunda -felsefedeki mantık gibi- söz söyleme (kelam) yeteneği kazandırmaktadır. Öğrenmen ve öğretmen gereken ilimlerin ilki kelam ile olmaktadır. Bu nedenle bu ilme bu isim verilmiştir.¹⁵⁸

İsâmüddîn el-İsferâyînî (ö. 945/1538)¹⁵⁹ daha başka nedenler de ilave etmiştir. Ona göre sahabeler ve tâbiûn Allah'ın kelamından akaidi edinebildikleri için bu ilme ihtiyaç duymamışlardır. Onlardan sonraki zamanlarda bu ilme müracaat etmek, söz konusu akaidin o 'kelam' ile edilemeyeşidir. Bu ilim o 'kelam' konusunda yetersiz kalanlar içindir. Bu ilim, kendi akaidi Allah'ın kelamına mutabık olma bu akaidi aykırılıktan koruma özelliği sebebiyle hekimlerin akaidinden ayrılmaktadır. Fıkıhtan farklı olarak bedendeki uzuvlara kelimadan başkası fayda vermemektedir. Fıkıh ise amel açısından fayda sağlamaktadır. Kelam, sükût etme eksenindeki arınmanın mukabilidir. Yani sükûtun karşıtıyla adlandırılmıştır. Yaratılışa mahsus kılınmayı ifade etmek bakımından eşya arasındaki ihtisası ifade etmek üzere kullanılan 'ihtisâs lâm'ına (ك لام) benzer. Yani benzetme edatı olan "ك" harfi ile "لام" kelimesinin birleşiminden oluşan bir isimlendirme yapılmıştır. Ancak kullanımda basit isim yapısında olduğu için bileşik isim değil basit isimler gibi kullanılmaktadır.¹⁶⁰

Sadrüşşerîa kendisinden önceki ve sonraki ilim adamları tarafından dile getirilmemiş iki neden ifade etmektedir. Ona göre Kelam ilminin bu isimle anılmasının

¹⁵⁷ Tehânevî, *Keşşâfı ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-'ulûm*, nşr. A. Sprenger v.dğr. Kalküta, 1862 c. I, s. 27.

¹⁵⁸ Teftâzânî, *Şerhü'l-'akâidi'n-Nesefiyye*, s. 10.

¹⁵⁹ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, c. I, s. 101; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, c. I, s. 26.

¹⁶⁰ İsâmüddîn el-İsferâyînî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâid, el-Hâvâşi'l-behiyye*, c. III, s. 21.

nedeni, Allah'ın kelamından istinbat edilmiş olmasıdır. Zira o harflerin bileşiminden oluşmaktadır. O ilmin istinbatı da bu itibarla olmuştur. Aynı zamanda kelam ilminin bu isimle anılmasının nedeni, nefsi kelam yani onun delalet ettiği mana olmasıdır. Çünkü kelamın birbirine birleştirilmiş harfler olması takdirine göre bu ilim tamamıyla Allah'ın kelamından istinbat edilmiştir. Kelamın nefsi kelam olması takdirine göre de Yüce Allah'ın kelamının kendisidir.”¹⁶¹

2.2. Sadrüşşerîa'ya Göre İstidlâl ve Telakkî Kaynakları

2.2.1. İstidlâlin Tanımı ve Genel Olarak Yöntemleri

İstidlâl sözlükte delil talep etmek, delil aramak anlamındadır. Kelimenin bulunduğu *istif'âl* kalıbı, talep anlamı taşıyan sarf kalıplarından biridir ki bu kalıbın en sık kullanıldığı anlamdan biri budur. Zira bu kalıptaki “است” harfleri talep ifadesi için kullanılmaktadır.¹⁶²

Kelamcılar istidlale büyük önem verir, bilgi üretmede sıklıkla kullanırlar. Seyyid Şerîf'e göre istidlâl; medlûlün ispatı için delilin kesinleştirilmesidir.¹⁶³ Ebü'l-Bekâ'ya göre ise; örf açısından bir nas, icmâ veya daha başka şeylerden hareketle mutlak anlamda delilin, özel bir tür olarak delilin ortaya konulması (ikâme) anlamında kullanılmaktadır.”¹⁶⁴ Seyyid Şerîf'in söyledikleriyle Ebü'l-Bekâ'nın ifade ettikleri arasında bir fark bulunmamaktadır. Zira her ikisi de Kelam ilmi içinde iddianın ispatını lazım kılan kesin ve disipline edilmiş şekilde delil getirmek anlamındadır. Bunun dışında iki tanım arasında umum husus açısından ince bir fark söz konusudur.

Ebü'l-Bekâ'nın ifade ettiği 'ikâme' sözü daha umumi bir ifade; Seyyid Şerîf'in 'takrîr' sözü daha ikâmeye göre daha hususidir. Çünkü delilin ikâmesi çıkarımda bulunma şartlarının gerektirdiği yasalara uygun şekilde takrir edilmiş olması da şartlardan birinin yitirilmesi veya fasit olması sebebiyle takrir edilmemiş olması da muhtemeldir.

İstidlâl, çeşitli itibarlara göre farklı bölümlere ayrılmaktadır. Ancak bizim burada ilgilendiğimiz akla dayalı istidlâl olup iki kısma ayrılmaktadır:

¹⁶¹ Bkz. Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (1), 394, 1a.

¹⁶² Mursi, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil ibn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. Abdülfettah Es-Seyyid Selim, Dr. Faysal El-Hafeyan, Kahire, 2011 c. IX, s. 270, “د ل ل” md.

¹⁶³ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 17.

¹⁶⁴ Kefevî, Ebü'l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, nşr. Adnân Dervîş – Muhammed el-Mısırî, Dımaşk 1981 c. I, s. 114.

1- Doğrudan istidlâl,

2- Dolaylı sitidlâl.

Doğrudan istidlâl önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı konusunda bir başka önermenin doğru ya da yanlış olduğunu delil olarak sunmaktır. Yani buna göre doğru veya yanlış olduğunu bizce malum olan bir önermeden hareketle doğruluğuna veya yanlışlığına dair delil getirmek istediğimiz bir önermemiz bulunmaktadır.¹⁶⁵ Bununla ilgili olarak şöyle bir örnek verilebilir: ‘Her insan canlıdır’ önermesinin doğru olduğuna dair istidlâlde bulunmak isteyelim. Bu önermenin doğru olduğu konusundaki istidlâl, bu önermenin aksi (döndürülmüşü) olan ‘Bazı canlılar inandır’ önermesinin doğru olmasını ve karşıtı olan ‘Bazı insanlar canlı değildir’ önermesinin ilk önermenin karşıtı olduğu için yanlış olmasını gerekli kılar. Çünkü birbirinin karşıtı olan iki önermenin ikisi de doğru, ikisi de yanlış olamaz. Birinci önerme olan ‘Her insan canlıdır’ önermesi doğru ise, karşıtı olan önerme yanlış olur.¹⁶⁶

Bu ifadeler mantıkta tenâkuz ve düz döndürme (aks-i müstevi) konusunda açıkça görülmektedir. Bu ikisi doğrudan istidlâl kabilindendir. Tenâkuz, Teftâzânî’nin tanımlamasına göre, bir tümelin doğru olmasından dolayı diğerinin yanlış olmasını veya bunun aksinin olmasını haddi zatında lazım kılan iki önermenin farklılığıdır. Akis (döndürme) ise doğruluk ve keyfiyetini değiştirmeden önermenin konu ve yüklemine yerlerini değiştirmektir. Keyfiyet ile kastedilen olumluluk ve olumsuzluktur.¹⁶⁷

Dolaylı istidlâl ise birkaç önermenin doğru olmasını bir başka önermenin doğru veya yanlış olduğuna delil olarak sunmaktır. Mesela ‘Âlem sonradan değildir’ önermesi hakkında istidlâlde bulunmak itediğimizde iki önermeli şöyle bir kıyas kurarız: ‘Âlem değişkendir’ ve ‘Her değişken sonradan değildir’. Buna göre sonuç: ‘Âlem sonradan değildir’. Dolaylı istidlâl kıyas, tümevarım ve örneklemeye dayalıdır.¹⁶⁸ İstidlâlin doğrudan ve dolaylı olmasının referans noktası zihnin melzûmdan (delil) lazıma (medlûl) intikal etmesidir. Bu intikal, karşıtlık (tenakuz) ve döndürmede (akis) olduğu gibi tek bir önerme ile gerçekleşiyorsa, bu doğrudan istidlâldir. Çünkü lazım melzûma vasıta olmadan doğrudan ulaşmaktadır. Söz konusu intikal, kıyas, tümevarım ve

¹⁶⁵ Bkz. Haydarâbâdî, Fadl İmam b. Muhammed, *el-Mirkât fî İlmi'l-Mantık*, Daru'n-Nuru'l-Mübin, Amman, 2015 s. 108.

¹⁶⁶ Haydarâbâdî, *el-Mirkât me'a ta'likihâ takvîyetü'l-Mirkât*, s. 108.

¹⁶⁷ Teftâzânî, *Tehzîbü'l-Mantık, Hâşiyetü Abdillâh Yezdî bi-ta'likü'l-Gucurâtî*, Kahire 1330 s. 151.

¹⁶⁸ Haydarâbâdî, *el-Mirkât*, s. 108.

örneklemede olduğu gibi- birden fazla önerme ile gerçekleşiyorsa, bu da dolaylı istidlâldir. Çünkü lazım ile melzûm vasıtasız olarak sabit olmamıştır. Bilakis buradaki vasıta tekrarlanan kelime yani orta terimdir.¹⁶⁹

2.2.2. Kelamcılara Göre İstidlâl

Mantıkçıların istidlâli ile kelamcılarının istidlâli arasındaki karşılaştırma delillerin şekli değil malzemeleri bakımından bir karşılaştırmadır. İstidlâlin doğrudan veya dolaylı olması, delilin şekline ve sonucun ortaya çıkmasında aklın dayanacağı akli biçimine göredir. Kelamcılar mantıksal delilleri tanımışlardır. Ama onların delilleri malzeme bakımından daha geniş, kaynakları bakımından daha çok sayıdadır. Mantıkçılar delillerin malzemelerini şu beş sanata ayırmışlardır. Burhan, cedel, hatâbe (hitabet), şiir, mugalata (safsata).¹⁷⁰ Onlara göre bunların en önemli ve saygın olanı burhandır.

Kelamcılar bunu inkâr etmemişler ancak vahiyle bağlantılı olmaları delillerin malzemelerinde, kaynaklardaki çeşitlilik sebebiyle, geniş hareket etmelerini sağlamıştır. Zira vahiy, akıl ve sağlıklı duyular ayrı ayrı kaynaklardır. İşte bunlar bilginin kaynaklarını oluşturan şeyler olup kelamcılarının delillerinin malzemesi mantıksal şekilde ve akılcı kisvesi içinde bunlardan çıkarılıp elde edilmektedir.

Ancak kelamcılarının takip ettikleri yöntemlerin detaylarında kendi kitaplarında da meşhur ve malum olan farklılıklar söz konusudur. Zira eşya hakkında hükümlerin sabit olması demek olan bilginin ne yolla edinileceği konusunda farkı görüşlere sahip olmuşlardır. Bu meselenin İslam felsefesinde ve özellikle de Kelam ilminde çok büyük etkisi olmuştur. Buna göre hükümlerin sübutu sadece akıl yoluyla mı edinilir yoksa şeriat yoluyla mı edinilir? Yahut akıl şartıyla birlikte şeriat yoluyla mı elde edilir?

Kısacası kelamcılara ait üç yöntem bulunmaktadır:

1-Hükümlerin sübutu konusunda akli referans kaynağı olarak kabul eden yöntem. Bu yöntem de Mu'tezile'ye aittir.

2-Hükümlerin sübutu konusunda akli deliller uygunluğu şartıyla birlikte şeriatı referans kaynağı olarak kabul eden yöntem. Bu yöntem Eş'arîlere aittir.

¹⁶⁹ Fenârî, Muhammed b. Hamza, *el-Fevâidü'l-Fenâriyye*, Salah bilgi kitab evi, İstanbul s. 100-105.

¹⁷⁰ Fenârî, *el-Fevâidü'l-Fenâriyye*, s. 394.

3-Allah'ı ve onun varlığını tanımak ile diğer hükümleri birbirinden ayıran ve detaylandıran yöntem. Allah'ı ve onun varlığını tanıma konusunda aklı referans kaynağı olarak kabul edip diğer hükümlerle ilgili olarak ise sadece şeriatı referans kaynağı olarak gören bu yöntem Mâtürîdîlere aittir.

Mutezile aklın hükümleri idrak ettiğini şeriat reddetmediyse kabul etmiştir. Şeriatın aklı takviye ettiğini, pekiştirdiğini söylemişlerdir.¹⁷¹ Şeriatı köklü bir şekilde nefyetmemektedirler. Aksi halde böyle davranmaları durumunda kesinlikle inkârcı durumuna düşerler. Onlar kendi kelimelerini akla dayalı hüsn ve kubuh belirleme üzerine inşa etmektedirler. Onlar nazarında hasen, aklın iyi ve güzel gördüğü; kabih de aklın kötü ve çirkin gördüğü şeydir. Akıl mesela şu eylemin güzel olduğunu ter edilmesi durumunda kınama; işlenmedi durumunda övgü olacak şekilde- idrak ederse, o şeyin vacip olduğuna hükmeder.

Eş'arîlere göre hükümlerin hepsi şeriatla ama akıl şartıyla sabit olmaktadır. Buna göre hasen, şeriatın hasen saydığı; kabih de şeriatın kabih saydığı şeydir.¹⁷² Bunun kabul edilmesi, yani aklen kabul edilmesi için akli kurallara uyması gerekir. Şeriat akli delillerin ispat etmek üzere mevcut olduğu gerçekçi kararları aktarmaktadır.

Mâtürîdîler ise Allah'ın akıl yoluyla tanınmasının gerekli olduğunu kabul etmişlerdir. Şeriat ise takviye edicidir. Şu manada ki şeriatla gelmemiş olsa da o konuyu açık ve net olmasından ötürü akıl kendi başına idrak edebilir. Bu durum Mutezilenin dediği gibi aklen hasen olarak görme kabilinden değildir. Çünkü Mâtürîdîlerin temel esasları sünnete dayalıdır. Allah'ı tanımanın dışındaki diğer hükümler ise Mâtürîdîlere göre şeriatla sabit olmaktadır. Akıl ise bu hükümlerde takviye edicidir.¹⁷³

Bütün bunlardan hareketle Sadrüşşerîa'nın, Allah'ı tanıma konusu dışında kalan hususlarda nakle dayalı delilin referans kaynağı olduğu konusunda hemfikir olan Mâtürîdî kelamcılarının yöntemine göre hareket ettiği görülmektedir.¹⁷⁴ Allah'ın tanınması konusunda ise Allah'ın varlığını ispat konusundaki delillerini sunmuştur. Ancak bu delillerin açıklanacağı yer burası olmadığından bu konuya değinmiyoruz. Bizi bu noktada ilgilendirmekte olan husus, Sadrüşşerîa'nın delillerinin dayanak noktasının akli olması ve bu konuda kendisinden önceki muhakkikler gibi akli delile istinat ediyor olmasıdır.¹⁷⁵

¹⁷¹ Abdülkerim Tettân, *'Avnü'l-mürîd li-şerhi Cevhereti't-tevhîd*, s. 157.

¹⁷² Bkz. Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-Mürîd*, İrşad Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 71.

¹⁷³ Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, s. 71.

¹⁷⁴ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 214b.

¹⁷⁵ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 18a.

Eş'arîlerle Mâturîdîler arasında Allah'ın tanınması konusundaki fark, sadece bakış açılarından kaynaklanmaktadır. Yani söz konusu fark, itibari olup delillerin sunumunda herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Buna göre Allah'ı tanıma ile ilgili olarak bu iki mezhep arasında istidlâl bakış açılarındaki farklılıklarına işaret eden herhangi bir etkinin gözlemlenmesi mümkün değildir. Çünkü her iki mezhep de varlığı ispat konusunda aynı malzemelere ve aynı delillere istinat etmektedir. Nitekim bu husus her iki mezhepten olanlarla mukayese edildiğinde Sadrüşşerîa'nın Tanrı ile ilgili konular hakkında ta'dîl delillerinde de mülâhaza edilmektedir.

2.2.2.1. Sem'î Delil

Akide meselelerine dair hükümlerin sübutunu belirleme konusunda itimat edilen yönetime göre Ehl-i Sünnet, Kur'an'a dayalı istidlâlde bulunmuştur. Ehl-i Sünnet'ten biri olarak mülâhaza edildiğine göre Sadrüşşerîa'nın izlediği yöntem, Ehl-i Sünnet'in yöntemi dışına çıkmamaktadır. Dahası Sadrüşşerîa, Ehl-i Sünnet'in örnek ve ideal kişilerinden biri sayılmaktadır. Ancak Kuran'a dayalı istidlâl konusunda onun izlediği yöntem üç şekilde gerçeklemiştir. Birinci şekil: Akide ile ilgili meseleler de doğrudan Kurana dayalı istidlâlde bulunmaktadır. İkinci şekil: Akide meseleyle ilgisi bulunan bir başka meselenin ispatı konusunda Kuran'a urana dayalı istidlâlde bulunmaktadır. Düşüncelerin sırasını ayetlerin sırasından yararlanarak yapmaktadır. Üçüncü şekil, kaleme aldığı kitabı Fatiha Suresinin ayetlerinin sıralamasına uygun biçimde gerçekleştirilmesinde dikkati çekmektedir. Kalam ilmi, ana konuları ve başlıca meseleleri ile Fâtiha Suresinin ayetleri arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken bu hususa şu sözleriyle işaret etmiştir: *“Başından sonuna dek Fâtiha Sûresi bu kitabımızın dibacesi olmayı hak etmektedir. Bu kitabımız Ta'dîlül-'ulûm adlı kitabın kalam ilmiyle ilgili olan ikinci bölümüne dairdir.”*¹⁷⁶ Daha sonra kitabını bu söylediğini gerçekleştirmek üzere yine Fatiha Suresinin ayetlerine göre bölümlere ayırmaktadır. Fahreddin er-Râzî, Sadrüşşerîa'dan daha önce bu sıralama yöntemini kullanmıştır. Râzî tefsirinde Fatiha Suresinin, Ümmü'l-Kur'ân olarak isimlendirilmesini açıklarken bu başlıca meseleleri ihtiva etmesine işaret etmiştir.¹⁷⁷

Râzî'yi, Fâtiha Sûresi ayetlerinin sıralamsını kalamî konulara göre şu şekilde yapmaktadır. *“Hamd âlemlerin rabbi Allah'a mahsustur”* sözü ilahiyyata, *“Din gününün*

¹⁷⁶ Sadruşşerîa, *Ta'dîlül-'ulûm*, (1), 394,1b.

¹⁷⁷ Râzî, Fahreddin, *Mefâtihi'l-Gayb*, DKİ, Beyrut, 2013, c. I, s. 156.

sahibi” sözü meâda, “Yalnız sana kulluk ederiz ve yalnız senden yardım dileriz” sözü cebrin nefyedilmesine, kadere ve herşeyin Allah’ın kazası ve kaderiyle olduğuna, “Bizi dosdoğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet ve gazap edilmişlerin ve dalaletle sapmışlarınkine değil” sözü de Allah’ın kaza, kaderinin ispatına ve nübüvvata delalet etmektedir.”¹⁷⁸

Sadrüşşerîa da ayetlerin kelam konularına göre delaletini farklı yapmış olsa da; bu sıralamada Râzî'nın izini takip etmiş olduğu görülmektedir. O, "Hamd âlemlerin rabbi olan, Rahmân ve Rahîm Allah’a mahsustur" ayetleriyle ilgili olarak varlık, varlığın öncülleri, genel konular, selbî sıfatlar, manalar ve hatta eceller hakkındaki kelama yer vermiştir. “Din gününün sahibi” ayetleriyle ilgili olarak ise meâd ve nübüvvetten söz etmiştir. “Yalnız sana kulluk ederiz; yalnız senden yardım dileriz.” ayeti hakkında da iman meselesini, iman etmek ile Müslüman olmak arasındaki farkı, artıp artmadığı konusunu vb. meseleleri ele almıştır. “Bizi dosdoğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazap edilmişlerin ve dalaletle sapmışlarınkine değil” ayeti sadedinde ise nübüvvet ve risalet arasındaki farkı ele almış, peygamberlere ve dalalet içindeki fırkalara, mucizelere vd. konulara dair kelama yer vermiştir. Hatta fasl-ı hitap konusuyla ilgili olarak Allah’ın “Ayırt edici söz” ayetini hesaba katarak istifade etmektedir.

Yine bu kabilden olmak üzere Allah’ın “Onların günah işleyen ve inkârcı olanlarına uyma!” ayetini selbî sıfatlara dair ifadelerinin tahlili sadedinde incelemiştir. Sadrüşşerîa burada bu ayeti kerimeye dayanarak akide ile ilgili bir meselede istidlâlde bulunmayıp yalnızca iki şeyden biri için geçerli olduğuna dair teorik bir misal vermek üzere ayetten istifade etmektedir.

Sadrüşşerîa, İslam akaidinin ispatına dair doğrudan Kur’an’a dayalı şu yerlerde istidlâlde bulunmuştur. Vahdaniyet konusunda burhana dayalı bir delil olarak “*Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilahlar bulunsaydı, ikisi de kesinlikle bozulup gitmişti.*”¹⁷⁹; “*Öyle olsaydı, her ilâh kendi yarattığını alır götürür ve mutlaka birbirlerine üstün gelmeye çalışırlardı.*”¹⁸⁰ şu ayeti kerimeleriyle istidlâlde bulunmuştur.¹⁸¹

¹⁷⁸ Râzî, *Mefâtiḥü’l-Gayb*, c. I, s. 156.

¹⁷⁹ Enbiyâ, 21/22.

¹⁸⁰ Mûminûn, 18/91.

¹⁸¹ Sadruşşerîa, *Ta’dilü’l-‘Ulûm*, (2), 80b.

Allah'ın ilmini ispat etmek üzere “*Yaratan bilmez mi?*”¹⁸² ayetine dayanarak, nübüvvetin ispatı sadedinde “*Haydi onun benzeri bir sûre getirin!*”¹⁸³ ayetine dayanarak, fiilî sıfatların ispatı ile ilgili olarak “*Benim iznimle çamurdan, kuş şeklinde bir şey yaratıyordun da ona üflüyordun, hemen benim iznimle o bir kuş oluyordu.*”¹⁸⁴ ayetine dayanarak istidlâlde bulunmaktadır.¹⁸⁵

Sadrüşşerîa, akaid alanında temel teşkil etmeyip akaidin ispatında yararı olan konulara ilişkin olarak ayetlerle istidlâlde bulunmuştur. Şeytanın durumunun anlatılmasını takdir sadedinde bazı ayetlere yer vermiştir. Ona göre şeytanın anlatılması mümkün olmayan hassas hileleri bulunmaktadır. Mesela riyaya düşürmek istediğinde itaati açıktan işlemek, başkalarında da rağbet uyandırır ve hayra kılavuzluk eder. İnsanların övgüyle anmasını sevmek iyi bir şeydir. İbrahim'in Allah'ın “*Bana, sonra gelecekler içinde, iyilikle anılmak nasip eyle!*”¹⁸⁶ dediği görülüyor mu?. Ayrıca ‘Çok itaat etmek Yüce Allah'ın bir nimetidir. Yüce Allah “*Rabbinin nimetine gelince; işte onu anlat.*”¹⁸⁷ Buyurmuştur. Bu iki ayeti Sadrüşşerîa şeytanın âdemoğullarına nasıl vesvese verdiği, amelleri nasıl süslü gösterdiği ile ilgili durumunu takdir etmek üzere dile getirmektedir.¹⁸⁸

Sadrüşşerîa'nın istidlallerinde ikincil nakli kaynak olarak kullandığı sünnet sözlükte insanların girdikleri yol anlamına gelmektedir. Kelimenin aslı Arapların bir şeyin üzerinden bileği taşı geçirildiğinde “senen”¹⁸⁹ yani yol yol çizgiler oluşması durumunda söyledikleri “سنن الشيء بالمسن” sözlerinden alınmadır.¹⁹⁰

Usul âlimlerinin terminolojisine göre Sadrüşşerîa “Sünneti; Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirleri için bu isim kullanılır”¹⁹¹ şeklinde tanımlamaktadır. Nebevî sünnet, Kur'an'dan sonraki ikinci kaynaktır. İcmâa dayalı olarak sünnet de bir hüccettir. Sadrüşşerîa, akide meseleleri hakkında genel olarak semî delilden hüccet olarak yararlanırken yaptığı gibi sünnetin delaletine başvurmak bakımından da Ehl-i Sünnet'in yönetimini izlemiştir. Mesela kıyamet alametlerinin ilkinin Hz. Peygamber'in biseti

¹⁸² Mülk, 67/14.

¹⁸³ Bakara, 2/23.

¹⁸⁴ Mâide, 5/110.

¹⁸⁵ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 55a,61b.

¹⁸⁶ Şuarâ, 26/84.

¹⁸⁷ Duhâ, 93/11.

¹⁸⁸ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (1), 177a.

¹⁸⁹ İlk harfi üstün hareketli okunan “سنن” kelimesi, ilk harfi ötreli olarak da telaffuz edilmiştir.

¹⁹⁰ Bkz. el-Cevheri, Ebu Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü'l-lüğa*, thk, İmel Bedî', DKİ, Beyrut, 1999, c. V, s. 2138, “سنن” md.

¹⁹¹ Şerhü't-Tavzîh ala't-Tenkîh (Şerhü't-Telvîh içinde), 2/3.

olduğu konusunda “Ben ve kıyamet saati bu ikisi gibidir”¹⁹² hadisine dayanarak istidlâlde bulunmuştur. Yine kıyamet alametleri konusunda “O halde onun emarelerinden bana haber ver! Bunun üzerine [Hz. Peygamber] şöyle dedi: Cariyenin kendi hanım efendisini doğurması ...” Beklenen mehdi hadisi, fitnelerle, ahir zamanla ilgili hadisler ve kaynağı vahiy olan İslam akidesi ile alakalı hadisler Sadrüşşerîa’nın sünnete istinat ettiğini ve kayda değer gördüğünü göstermektedir.¹⁹³

Sadrüşşerîa bu eserin içinde çeşitli yerlerde görüldüğü üzere kendine mahsus bir terim olarak kudsi hadis yerine ‘ilahi hadisler’ veya ‘ilahi hadis’ tabirini kullanmıştır. Mesela “Nafilelerle bana yakınlaşmaya devam eder ve en nihayetinde onu severim.” hadisini aktarmış ve şerhinde “Bu hadis ilahi [kudsi] hadislerdendir.”¹⁹⁴ Bir diğer örnek de “Büyüklik gömleğim, ululuk da etekliğimdir.” Hadisidir ki bununla ilgili olarak şunları söylemiştir: “Bu kudsi hadise yer vermesinin nedeni zata nispetle Allah’ın sıfatlarının, bedene nispetle giysi konumunda olduğunu beyan etmektir.”¹⁹⁵ Buna göre Sadrüşşerîa hadislerle işaret ederken ustalığını göstermektedir ki kudsi hadisler için kendine mahsus bir isimlendirmede bulunmaktadır. Söz konusu isimlendirme sadece ona mahsus uygulamalardan biridir.

Sadrüşşerîa senedi zayıf, metni sahih olan hadislerle istidlâlde bulunma konusunda fıkıhçılarla aynı yöntemi takip etmektedir. “Allah’ın ahlakıyla ahlaklanın!” hadisi gibi senedi zayıf bazı hadisleri sıfatların mümin kişide tecelli etmesinin zaruretiine dair delil olarak sunmuştur. Sadrüşşerîa bu hadisin açıklamasını, ahlakınız Allah’ın ahlakı gibi olsun yapmaktadır¹⁹⁶

“Virane yeşilliğinden sakının!” ifadesinin yer aldığı hadiste ‘Virane yeşilliği nedir?’ denildiğinde Hz. Peygamber “Kötülük yuvasında yetişmiş güzel kadındır” demiştir. Virane yeşilliği olan kadından, yani güzelliği göz alıcı ama kötü bir çevreden olan kadından sakındırırken Sadrüşşerîa bu hadise dayalı istidlâlde bulunmuştur. Bu zayıf olduğu değerlendirilen bir hadistir.¹⁹⁷

Bu hadisler her ne kadar senet açısından zayıf olsalar da metin bakımından sahihtirler. Hatta metinleri dışında kalan başka yönlerden desteklenmiş, kuvvetli hadislerdir. “Kibirlenene karşı kibirlenmek sadakadır” hadisi de zayıf olmasına rağmen örnek olarak kabul edilmektedir.¹⁹⁸

¹⁹² Buhârî, 8/105, H.No: 6503

¹⁹³ Sadrüşşerîa, *Ta’dilü’l-‘Ulûm*, (1), 140b.

¹⁹⁴ Sadrüşşerîa, *Ta’dilü’l-‘Ulûm*, (1), 142a.

¹⁹⁵ Sadrüşşerîa, *Ta’dilü’l-‘Ulûm*, (1), 144b.

¹⁹⁶ Sadrüşşerîa, *Ta’dilü’l-‘Ulûm*, (1), 171a.

¹⁹⁷ Sadrüşşerîa, *Ta’dilü’l-‘Ulûm*, (1), 167a.

¹⁹⁸ Sadrüşşerîa, *Ta’dilü’l-‘Ulûm*, (2), 230b.

2.2.2.2. Akla Dayalı Delil

Akla dayalı delillendirme türlerinden ilki kıyasıdır. Kıyas; bir şeyin hükmünü bir başka şeye aralarındaki illet ortaklığından dolayı vermek demektir. Kelamcılar bu kıyası, amele dair şerî hükümlerin istinbasında itimat ettikleri fıkıh usulü âlimlerinden almışlardır. Tanrı ile ilgili hükümlerin mümkün varlıklar konusunda benzeri olan hükümlere kıyas etmek suretiyle ispatına yönelik bir yöntem olarak kullanmışlardır. Bu tür kıyas gaibin şahide kıyası olarak adlandırılmaktadır.¹⁹⁹ Onlar bu kıyas yönteminde gaib ismini, duyuların konusu olmadığı için Tanrı hakkında kullanmaktadırlar. Seyyid Şerîfe göre bir hükmün Allah için sabit olduğunu ortaya koymaya çalıştıklarında bu yolu izlerler. O hükmü mümkün varlıklara fikhî olarak kıyas ederler. Allah hakkında, duyuların konusu olmadığı için, gaib adını kullanırlar.²⁰⁰ Muhakkik Abdülkerim Siyâlkûtî ise Cürcânî'nin “duyuların konusu olmadığı için” sözlerine “Hazır ve nazır olmasıyla birlikte”²⁰¹ ifadelerini ilave etmiştir. Yani Allah gaib değil hazır olmakla birlikte onun gaib oluşu bizim duyularımız açısından dır. Yoksa konunun bizatihi kendisi itibariyle gaib değildir. Zira onun ilmi her şeyi kuşatmıştır.

Hiç kuşku yok ki fıkıh alanında kıyasa tutunmak, asıl ve fer' arasında etki eden vasıf veya birleştirici illet bakımından bir ortaklık olduğu sürece meşru ve makbuldür. Asıl ve fer'de var olan vasfın bilinene ait yöntemden hareketle ya da illete ait yollarla test edilmek suretiyle incelenip tahkik edilmesi mümkündür. Ama ilahi meselelerde gaib ile şahidin herhangi bir vasıfla ilgili olarak aralarındaki müşterekliğin tahakuk edilmesi mümkün olmamaktadır

Aklın insani ölçütleri Allah'ın zatına, fiillerine ve sıfatlarına tatbik etmesi caiz midir? İşte kıyasın zayıf noktası burasıdır. Hatta fikhî kıyasın bizatihi bazı ilim adamları tarafından görüş ayrılığının konusu olmuştur.²⁰² Ancak söz konusu kıyas, zan açısından yararlı olması bakımından zannın yeterli görüldüğü amelî fikhî hükümler alanında istidlâle dayanak olmaya elverişlidir. Yakîn (kesin bilgi) aranan akait konularında ise durum bundan farklıdır.

Kıyasın bu türüne yöneltlen eleştirilerle yanında Sadrüşşerîa da reddetmiştir. O, gaibin şahide kıyas edilmesine itibar etmemektedir. Ona göre Allah'ın görülebileceği

¹⁹⁹ Sadruşşerîa, *Şerhü't-Telvîh ala't-Tavzîh*, 2/104; Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf* (Siyâlkûtî ve Fenârî haşiyeleriyle birlikte), 2/28.

²⁰⁰ Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, c. II, s. 28.

²⁰¹ Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, c. II, s. 28.

²⁰² Âmidî, Seyfeddin, *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf, Kahire, 1971 s. 47.

konusunda Allah'ın kendi dışındakilere kıyas edilmesi batıldır. Sadrüşşerîa bu görüşünü, rüyeti kabul etmeyen Mutezilenin şüphesine de yer vererek şöyle açıklamıştır: *“Bunlar vacibin dışındakilerde şarttır”* denirse, *vacip olmayana kıyasla vacipte de şart olur. Bu kıyas da geçerli değildir. Çünkü illette ortaklık bilinmemektedir. Yüce Allah'ın sıfatları, mümkünlerin sıfatlarına kıyas edilmez.*”²⁰³ Yine bir başka yerde de rüyetin şartlarının istikra üzerine kurulu olmasını reddetme ve gaibin şahide kıyas edilmesinin geçerli olmadığı sadedinde bu kıyası kabul etmediğine işaret ederek şunları dile getirmektedir: *“Söylenen şudur: Onun için sekiz şart bulunmaktadır: Duyunun sağlıklı olması, görme konusu olanın görülmesinin mümkün olması, karşılıklı olmak, çok yakınlık, çok uzaklık, letafet, küçüklük ve perde olmaması. Bunlar istikra [tümevarım] üzerine yapılandırılmıştır. Ayrıca ahiret işleri dünya işleriyle kıyas edilmez.*”²⁰⁴

Ehl-i Sünnet'in ana direklerinden biri olan ve onların büyük bir kesimi oluşturan Eş'arîlerin bu kıyası kullanmamaları nedeniyle haksızlık etmemek adına İmâmü'l-Haremeyn'in şahit ile gaibi dört şeyin bir araya topladığına dair sözlerine yer vermek yerinde olacaktır. Onlardan (dört şeyden) biri illettir. Hükmün bir illete bağlı (ma'lûl) şahit olduğu sabit olduğu ve ona dair delalet de var olduğu takdirde illetin o malûlle irtibatlı yönünde hükmedilmesi lazım gelir ki birbirinden ayrılmayacak şekilde bu ikisi birbirini gerektirsin. Bunun misali; âlimin şahit bir âlim olması ilim illetine bağlıdır, diye hükmetmemizdir. İkincisi ise, şarttır. Hükmün şahit bir şarta bağlı olduğu ortaya çıktığı ve daha sonra o hükmün dengi gaib olarak da sabit olduğu takdirde şahide itibarla o şarta bağlı olduğuna hükmetmek gerekir. Bunun misali ise âlimin bir âlim olması canlı olması şartına bağlıdır, diye hükmetmemizdir. O şahit olanda kesinleştiğinde gaib olanda da geçerli olur. Üçüncüsü ise, hakikattir. Tahkik edilen şeyde bir hakikat şahit olarak kesinleştiği takdirde Onun dengi gaib olarak da geçerli olur. Bunun misali ise âlimin hakikati, ilmin kendisiyle kaim olduğu kişidir, diye hükmetmemizdir. Dördüncüsü ise, delildir. Bir delil medlûle akla dayalı olarak delalet ettiğinde bu delil, şahide de gaibe de delalet etmeden mevcut olmamıştır. Bunun misali ise olayların olayı meydana getirene delalet etmesidir.”²⁰⁵

²⁰³ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (1), 44b.

²⁰⁴ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (1), 45a.

²⁰⁵ Cüveynî, Abdü'l melik, *İrşâd, İlâ Kavâtı 'l-Edille*, Kahire, Mektebetü'l-Hancı, 1950, s. 104.

Her halükârda bu kıyas, çeşitli kelimelerde sıklıkla kullanılmıştır. Ancak bu kıyas sadece Eş'arîler tarafından yoğun olarak kabul görmemiş, onlardan önce Mutezile çeşitli meselelerinde bu kıyası kullanmışlardır. Mutezileye göre öncesinde bir kötülük mevcut olmadan veya sonrasında tazmin bulunmadan verilen zarar şahit hakkında kötüdür (kabihtir). Bu zarar Allah'tan sadır olsa, illetinin mevcut olmasından dolayı, yine kötü olduğu hükmünü vermek gerekir. Rüyetullah'ı kabul etmemeleri de bu kıyas üzerine kuruludur. Çünkü rüyetin olduğunu söylemek şahit ile ilgili olarak; gören ve görülen arasında mesafe olmasını, Görenin gözünden çıkan ışınların görülenle bağlantı kurmasını gerektirir. Şahitteki vacipliğine kıyas ederek gaip için de vacip gördükleri daha başka lazım manalar söz konusudur.

Gaibin şahide kıyas edilmesi konusunda ilim adamları arasında tartışma ve anlaşmazlık bulunmaktadır. İbn Hazm, İbn Rüşd ve Gazzâlî gibi âlimler bu kıyası kabul etmemektedirler. İbn Hazm, ilahi sıfatlara da bu kıyası uygulamaları nedeniyle bu çeşit kıyasa itibar edenleri yermiştir. Ayrıca Mutezileyi de fiiller alanında bu kıyası uygulamaları nedeniyle yermektedir.²⁰⁶ İbn Rüşd ise gaib ile şahit arasında ayırım gözetmemelerinden dolayı kelimeleri eleştirmiş ve bu kıyasa tutunmanın sonradan olma (hudûs), değişme, kusur ve yetersizlikten münezze olan kâmil (gaib) varlığın noksan ve değişken şahit varlık sıfatlarında olmasını lazım kılacağını belirtmektedir.²⁰⁷ Gazzâlî, diğer Eş'arîler gibi ilahi sıfatlar konusunda bu kıyasa itibar etmiş ve daha sonra da Mutezile bu kıyası kullandığı için ve netice olarak da Allah'a vacip olanı aslah fiili işlemesi olduğu görüşleri nedeniyle için eleştirmiştir.²⁰⁸

Her ne olursa olsun bu delil yakîn ifade etsin veya etmesin Müslümanlar tarafından kabul görmüş, Arsito mantığını tanımadan önce ilmi etütlerinde kullanılmış bir delildir. Birçoğu da bu delile itibar etmeyi, bu mantıkla tanıştıktan sonra bile sürdürmüştür.²⁰⁹

Sadrüşşerîa, bu konuda İbn Rüşd'ün benimsediği görüşe muvafakat etmektedir. Sadrüşşerîa bu delili, kadim ve hâdis arasında müştereklik olmaması sebebiyle kabul etmemiştir. Ona göre Allah'ın kendi dışındakilere kıyas edilmesi batıldır. Yani o şeylerin görmek için şart koşulması tümevarım üzerine yapılandırılmıştır. O ise kesinlik ifade etmez. Tümevarıma tutunulmaz ve aksine bunlar vacibin dışındakilerde şarttır

²⁰⁶ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp, 2017, c. II, s. 116.

²⁰⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, trc. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarioğlu, İstanbul 2005, s. 177.

²⁰⁸ Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, Türkiye Yazma Eserler, 2016, s. 99.

²⁰⁹ Bkz. Cürçânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, 2/28.

denlirse, vacip olmayana kıyasla vacipte de şart olur. Bu kıyas da geçerli değildir. Çünkü illette ortaklık bilinmemektedir. Allah'ın sıfatları, mümkünlerin sıfatlarına kıyas edilemez.

Sadrüşşerîa'nın istidlâl yöntemi içinde tutunduğu akli delillerden biri de *Delilin Menfiliği Sebebiyle Medlûlün de Menfi Olması* dır. Bu çeşit kıyas kelimcilerin baskın çoğunluğunun da takip ettiği bir yöntemdir. Sadrüşşerîa'nın sözleri içinde hasmın delilinin zayıf olması veya fasit olması sebebiyle sahip olduğu görüş üzere bırakmak geçmiştir. Yani hasmın delili; devri, teselsülü, bir şeyin kendi zarfı olmasını, bir şeyin kendi illeti olmasını vb. gerektirmesi gibi aklen fasit olabilir. Bu durumda en fazla sergilenebilecek olan tutum, hasmın görüşünün zayıf veya fasit olması nedeniyle kendi görüşü üzere sebat etmektir. Bu kapsamdaki şöyle bir misal bulunmaktadır.

Mümkün varlığın müessir olana ihtiyaç duymasının illeti meselesi: Bu illet imkân veya hudûs müdür? Yoksa hudûs şartıyla imkân mıdır? veya ikisinin birleşimi midir? gibi sorularla karşılanır. Bu mesele kelimcileri meşgul etmiş ve farklı görüşler benimsemiştir. Filozoflar ve Râzî gibi bazı kelimciler mümkün varlığın müessir olana ihtiyaç duyması illetinin imkân olduğu görüşünü kabuletmışlerdir.²¹⁰ Eski kelimcilerin çoğunluğu ise bu illetin hudûs olduğunu söylemişlerdir.²¹¹ Eş'arî ise hudûs şartıyla imkân olduğunu, daha başkaları da hem imkân hem de hudûs ikisinin beraber olduğunu söylemişlerdir.²¹² Her biri kendi deliline dayalı istidlâlde bulunmuştur. Burada bizi ilgilendiren husus Sadrüşşerîa'nın sözleridir. Sadrüşşerîa müessir olana ihtiyaç duyma illeti konusunda, filozoflar ve onlara uyanların dedikleri gibi imkân değil hudûs olduğuna istinat etmektedir. Onun bu konudaki tercihinde itimat ettiği şey tamamıyla karşıt görüşün delilindeki zayıflıktır. Sadrüşşerîa bu konuyu “*Onlara göre en genele ve en özele yüklenenin en genele yüklenmesi zatla; en özele yüklenmesi arazladır. O oldukça zayıftır. Zira en özel olan sebebiyle en genel olana yüklemek caizdir. En genel olanın tabiatına yüklem yapılması tartışma konusunun aynısıdır. Biz onu iptal etmiştik (batıl ve geçersiz saymıştık).*”²¹³ şeklinde izah eder. Sadrüşşerîa, meleklerin varlığına filozofların değil kelimcilerin deliline göre inanması yanında filozofların meleklerin varlığına dair delillerinin zayıf olduğunu beyan etmektedir. Filozoflara göre melekler;

²¹⁰ *Muhassilü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ehhurîn*, s. 54; *Me'âlimü usûli'd-dîn* (el-Muhassıl alt kısmında), s.15.

²¹¹ Ali Kuşçu, *Şerhü't-Tecridi'l-Cedîd*, s. 44; İbn Arafe, *el-Muhtasarü'l-Kelâmî*, s. 236-237.

²¹² Tilimsânî, Abdullah, *Şerhü Me'âlimi Usûli'd-Dîn*, Daru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kahire, 2011 s. 129; Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, c. III, s. 188.

²¹³ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (1), 394, 40b.

Ya arzıdır ve onlar birer kuvvetlerdir ya da semavidir ve onlar akıllar ve feleklerin nefisleridir. Onların mümkün varlıkların hepsinin en iyisi olduğunu iddia etmişlerdir. Sadrüşşerîa, filozofların bu görüşünü delilleri zayıf olduğu için kabul etmemiştir. Çünkü soyutlanma yoklukla ilgili bir durum olduğu için Yaratan'a ortaklık eden bir soyut var olsa, Yaratan için fasıl gerekir ve bileşik olmak lazım gelir. Zira soyutlanma bu gerekçenin zayıf olduğuna dair bir delildir, yani soyutlanma bir cins olacak olsa, ancak fasıl gerekir sözleriyle ilgili olarak böyle değildir. Çünkü o yoklukla ilgili bir durumdur.²¹⁴ Bazı ilim adamları istidlal açısından, delilin menfiliği sebebiyle medlûlün de menfî olmasını kabul etmemişlerdir. Onlara göre delilin olmaması medlûlün de mutlaka olmamasını lazım kılmaz. Çünkü o medlûlün bizim haberdar olmadığımız ve aynı durumda da mevcut olan bir başka delilden dolayı sabit olması mümkündür. Allah kendi varlığına delalet etmeyen bir âlem yaratmamış olsaydı, bu onun var olmadığına delili olabilir miydi? Bu itiraz güçlü olmakla birlikte bu delilin konumunu ve değerini azaltmamaktadır. Dahası delil sunmak isteyenler için elverişli iken hasımları bir şey diyemez duruma getirmektedir. Çünkü iki hasım taraf arasında diyalogun gerçekleşmesi iddia ileri süren (davacı) taraftan delilin talep edilmesini gerektirmektedir. Yoksa iddia sabit olmayacaktır. Yani iddia ileri süren ve onun hasmı arasında diyalogun gerçekleşmesi bakımından bu faydalı görülmektedir. Ayrıca davacı tarafın delili olmaması sebebiyle hakkında iddiada bulunulan (davalı) tarafın hasmın iddiasını teslim etmemesi bakımından da yararlıdır. Aynı iddianın ispatı sadedinde bir başka delil ortaya konulmaması durumunda bu söylenilen geçerlidir.²¹⁵

Sadrüşşerîa'nın kullandığı bir diğer yöntemde sebr ve taksim'dir. Bu yöntemle kastedilen, illiyet (nedensellik) için elverişli olan vasıfların belirlenip elverişli olmayanların iptal edilmesidir. İptal edilenler dışında kalanların illet oldukları kesinleşmiş olmaktadır. Yani akıl bir şeyi ikiye veya daha fazlasına taksim edip bölümlere ayırmayı mümkün görmektedir. Bu bölme işlemi aklın mümkün gördüğü çerçevede bir üçüncüsü olmayan iki şeyle sınırlı kaldığında ve bu iki şey her yönden birbirine karşıt olduğunda, bunun ardından da onlardan birinin fasit olduğuna dair delil bulunduğu, bu durum onun karşıtının sübutuna delalet eder. Mesela 'Âlem ya kadimdir ya da hâdistir' sözünde olduğu gibi. Âlemin hâdisliğinin ispatı kadîmliğini; kadîmliğinin ispatı da hâdisliğini iptal eder.²¹⁶

²¹⁴ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (1), 394, 148a.

²¹⁵ Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, s. 92.

²¹⁶ Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, s. 92.

Sadrüşşerîa bu yöntemin ismini zikretmeden tutunmuştur. Ancak bazı yerlerde “ya” ve “ya da” şeklinde tereddüt ifade eder tarzda ve öncesinde “yoksun değildir” ifadesiyle birlikte yer vermiştir. Bu da hepsinin geçersiz olduğuna veya onlar içinde elverişli olmayanların düşürüldüğüne işaret etmektedir. Müessir bir varlığa ihtiyaç duymanın illetini beyan ve imkânın değil hâdisliğin ihtiyaç duyulmasını sağlayan illet olduğunun ispatı sadedinde zikrettikleri bu kebilden olmaktadır. Örnek olarak şunları dile getirmiştir: *“hudûs ile o hâdisin faili olması ve faile ihtiyaç duyması arasında illiyet olmalıdır. Çünkü ikisi arasında illiyet yoksa akıl, hudûsün takdirine göre ihtiyacın sabit olduğuna daima hükmetmez. Yani şunlardan yoksun değildir. Hudûs ihtiyacın illeti ise veya bunun aksi ise ya da her biri tek bir illete ki o mümkün olma illetidir.”*²¹⁷ Burada Sadrüşşerîa sebr ve taksim uygulamıştır. Tüm ihtimalleri söylemiş bundan sonra da kendi görüşüne ve istidlâline göre fasit olan vecihlerin iptal edilmesine yönelmiştir. “ikinciye de, yani ihtiyacın hudûsün illeti olmasına da hiçbir yol bulunmamaktadır. Çünkü akıl bunu kabul etmeyip bilakis tercih eden olmaksızın tercih lazım gelmemesi için hâdis olduğundan mutlaka ihtiyaç duyduğuna hükmeder. Üçüncüye de, yani her ikisinin aynı illete o illet imkân bağlı olmalarının bir yolu bulunmamaktadır. Çünkü imkân hudûsü, yani yokluktan sonraki var oluşu gerektirmez. Diğer kısım olan, her ikisinin de illete bir, yani imkânın gayrisına bağlı oluşunu zikretmemiştir. Çünkü iddia edildiğine göre ihtiyaç ile hudûs arasında vasıta olan imkâna ait değildir. İmkânın gayrisı vasıta değildir. Ve ayrıca hiç kimse bu konuda tartışmada bulunmamıştır. Dolayısıyla geriye hudûsün imkânın vasıtalığı olmaksızın ihtiyacın illeti olduğu kalmıştır. Çünkü imkânın vasıtalığıyla onun illeti olması mümkün değildir.”²¹⁸

Gazzâlî bu delili ayırık şartlı önermeye izafe etmiş. Kelamcılar sebr ve taksim olarak; mantıkçılar ise ayırık şartlı [önerme] olarak adlandırırlar. Gazzâlî’nin sözleri bu delilin mantıkçılardan alınmış olduğuna yorulacak olursa, onun sözlerinden böyle anlam lazım gelmez. Düşünceye dayalı meseleler sadece belli bir kesimin tekelinde olan konular değildir. Müslümanlar bu delili tanıyıp öğrenmişler ve onu kendilerine özgü yöntem ve üslupla ifade etmişlerdir. Mantık tercüme edilip felsefe kapsamında Arap diline aktarılınca mantık terminolojisinde ifade edilenle o dönemlerde Müslüman Araplarda mevcut olanlar arasında büyük bir uyum olduğunu keşfetmişlerdir. Gazzâlî isimlendirmelerdeki çeşitliliği ve müsemmalardaki uyumu murat etmişse, bunda herhangi bir olumsuzluk söz konusu olmamaktadır.

²¹⁷ Sadruşşerîa, *Ta’dilü’l-‘Ulûm*, (1), 87b.

²¹⁸ Sadruşşerîa, *Ta’dilü’l-‘Ulûm*, (1), 48a.

2.2.2.3. Münazara Sanatı ve Cedel Kuralları:

Sadrüşşerîa araştırma ve münazara adabı olarak bilinen cedel (diyalektik) yöntemini diğer kelim âlimleri gibi kullanmıştır ki bu hassas, sağlam ve disiplinli yöntem kelim ilminde egemendir. O'nın amacı akide alnında var olmayan yeni bir şey keşfetmek değil İslam inancını savunmak, saptırma gayreti içinde olanlara karşı bu inancı muhafaza etmek, çeşitli inanışlara ve nefsi arzulara sahip kimseler arasında hile ve desise içinde olanlardan korumaktır. Buna göre Sadrüşşerîa'nın izlediği yol her şeyden önce savunmacı bir yoldur.

a- Hasımların Müsellemâtına İstinat Etmek: Bu yöntem münazara ve cedel yöntemleri içinde kullanılan bir tekniktir. İlim adamları içinde kendi yöntemlerinde bu tekniği uygulayanlar olmuştur. Gazzâlî bunlardan biridir. Hasımın inanışlarını ve müsellemâtını, aynı hasmı ilzam etmek üzere gerekçe olarak kullandığı bir yöntem haline getirmiştir.

Sadrüşşerîa mahiyetin mecûl (yaratılmış) olması konusunda kendileriyle tartışmada bulunurken Mutezilenin müsellemâtına istinat etmiştir. Mutezileye göre mahiyet mecûl olmayıp ve bu konudaki mesnetleri Siyahlığın siyahlık olmaması, bir başkası sebebiyleyse, o şeyin ortadan kalkması durumunda siyahlık, siyahlık olarak kalmaz. Sadrüşşerîa Mutezileye karşı, Onun muhal görülmesi tartışma mahallinin ta kendisidir demiştir. Bunu teslim edecek olsak, muhal olanın takdirine göredir ki o da vacibin ortadan kalkmasıdır bir cevap dile getirmektedir. Yani siyahlığın siyahlık olarak kalmamasının muhal görülmesini teslim etsek, bu muhal bir başka muhalin, yani vacibin ortadan kalkmasının takdirine karşın lazım gelir diyerek onlarla olan tartışmasını sürdürmüştür. Sadrüşşerîa, hasımın müsellemlerine uygun şekilde beraberce hareket etme temeline oturan tenezzül yolunu izlemektedir.²¹⁹

b-Cedel: Cedel üslubu ihtimallerin çoğaltılması özelliğine sahiptir. İlim adamları bu üslup konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Bazı âlimler cedel ile münazarayı birbirinden ayırmıştır. Buna göre münazara, hakkı arama ve hakka ulaşma maksadıyla her iki tarafın nazarda (incelemede) bulunmasıdır. Cedel ise hasımın galip gelmesini ve ilzam edilmesini hedeflemektedir. İbn Hazm genelleştirmiş ve cedel kelimesinin her iki manayı da kapsayan bir genelliğe sahip olduğunu söylemektedir.²²⁰

²¹⁹ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (1), 20b.

²²⁰ Ebû Zehre, *İbn Hazm Hayâtuhû ve Ârâ'ühû*, s. 183.

Kelamcılar tarafından bilinen üsluptaki cedel ise, erdem sahibi çağdaş ilim adamlarının da benimsemiş olduğu görüşe göre Mutezile tarafından ortaya konulmuştur. Bazı kimseler ise cedeli Eflatun'a ve onun uyguladığı diyalektiğe izafe ederler. Mutezileye ya da Eflatun'a dayansa da akidenin muhafazası ve savunulması amacıyla cedel yönteminin kullanılması, ıslah edilmesi, esaslarının ve yapısının tamiri hususunda kelamcıların kayda değer çaba ve emekleri bulunduğu konusunda hiçbir şüphe söz konusu olmamaktadır.

Sadrüşşerîa da, kelamcılarının genelinde olduğu gibi, kelam ilminin hasımlarının kelamcılarını karalamak amacıyla bir gerekçe olarak edindikleri bu haslete halele getirmemiştir. Ona ait olan *Ta'dilü'l-Ulûm* adlı eser bu üslubu çokça ihtiva etmektedir. Hatta eserin en bariz özelliğinin bu üslubu kullanmak olduğu ifade edilebilir. Bu üsluba dair eserde o kadar çok örnek bulmak mümkündür ki hepsine burada yer vermek mümkün değildir. Müellif bir iddiaya yer verip arından o iddianın delilini zikretmekte ve bundan sonra da hasmın görüşüne, deliline ve bunun cedel üslubuyla münakaşa edilmesine geçmektedir.

2.3. Sadrüşşerîa'nın Eser Telif ve Tasnifindeki Metodu:

2.3.1. Üslup:

Sadrüşşerîa asıl metinle şerhin, ibareleri çözümlemek ve kelimeleri açıklamak amacıyla iç içe yer aldığı karma şerh yolunu izlemiştir. Nitekim bu durum O'nın sözlerini başından sonuna inceleyenler tarafından görülebilir. Ancak *Ta'dilü'l-Ulûm* adlı eser bize aktarılırken müstensihler tarafından metne ait ifadeler olduğuna işaret etmek üzere “م” harfi; şerhe ait olduğuna işaret etmek üzere “ش” harfi konulmuştur. Bu durum okuyucuları çokça rahatsızlığa sevk etmektedir. Çünkü şerhin “dedi, derim” üslubu yazıldığı algısı oluşturmaktadır. Ancak durum tamamen farklıdır. Bu nedenle okuyucu şaşırmakta ama müellifin sözlerine devam edince karma bir şerh olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sadrüşşerîa şerhine hoş bir giriş yazısıyla başlamıştır. Besmeleden sonra Hz. Peygamber'e salavata yer vermiştir. Bu giriş cümlelerini “sonra” veya “bundan sonra” gibi ifadelerle ayırmamıştır. Giriş kısmında faslû'l-hitâba yer vermemesi nedeni muhtemeldir kısa tutmak veya giriş bölümüyle ana bölüm arasındaki irtibatın herhangi bir şekilde birbirinden ayırt edilmeyecek derecede kuvvetli olduğuna işaret etmek üzere böyle davranmıştır. “*Hamd âlemlerin rabbi Allah'a aittir. Allah'ın yarattıklarının en*

hayırlısı Muhammed'e ve tüm ailesine salât olsun. Bu eser, Ta'dilü'l-Ulûm adlı kitabın kelim ilmiyle ilgili olan ikinci bölümünün şerhidir. Metni yazan müellif, Allah'tan muvaffakiyet bahşetmesini ve doğru yola iletmesini dileyerek metnin şerhini yapmıştır."²²¹ Yazmada "Aile, akrabalar" anlamındaki "âl" kelimesinden önce "على" edatını kullanmayıp bağlaç olan "و" edatıyla yetinmiştir. Bu yaygın bir uygulama olup herhangi bir sorun içermemektedir. Ancak çoğu müellifin üslubunda "âl" kelimesinden önce "على" edatının kullanıldığı görülmektedir ki Sadrüşşerîa bundan farklı davranmıştır. Giriş bölümündeki sözleri içinde, ilim adamlarının kitaplara başlarken ve giriş yazılarında kullanılmasını tavsiye ettikleri on ilkeden biri olan ilmin mukaddimesinden söz etmektedir. Bilinmesi gerekli görülen hususlardan biri giriş yazısının iki tür olduğudur:

a. Kitabın giriş yazısı: Asıl metne -yani ilmi çalışmaya, burada ise şerhe başlamadan önce yer verilen sözlerdir. Bu sözlerin ana çalışmayla bir fayda açısından bağlantılı olup olmaması fark etmemektedir. Konuya başlama yazısı olarak da adlandırılmaktadır.

b. İlme dair giriş yazısı: ilimlere dair öncüllerden ibaret olup ilimlerin ilkeleri olarak da adlandırılmaktadır.

Buradan da anlaşıldığına göre bu eserin giriş yazısı, ana konunun maksatlarına başlamadan önce, o maksatlarla irtibatlı olduğu için ve o maksatlar konusunda fayda sağlayacağından dolayı her ne kadar konuya başlayıp başlamamak bu yazıya bağlı olmasa da kaleme alınmış ifadelerden oluşmaktadır. Şarihler ilmin giriş yazısında şunları zikrederler: İlmin tanımı, konusu, öğrenmenin gayesi, fazileti, ilk kimin tarafından ortaya konulduğu, o ilmin eğitimini almamanın şerî hükmü, diğer ilim dallarına göre durumu, ismi veya isimleri olmaktadır. Sadrüşşerîa Hamd âlemlerin rabbi Allah'a mahsustur, ayetinden Seb'u'l-mesânî'nin sonuna kadar. Yani Fâtiha Sûresi'nin sonuna kadar. *Ta'dilü'l-Ulûm* adlı kitabın kelim ilmiyle ilgili olan ikinci bölümünün Fâtiha'sı olmayı hak etmektedir. Yani başından sonuna dek Fâtiha Sûresi bu kitabımızın dibacesi olmayı hak etmektedir. Bu kitabımız *Ta'dilü'l-Ulûm* adlı kitabın kelim ilmiyle ilgili olan ikinci bölümüne dairdir. Sadrüşşerîa eserinin içerik ve tertip bakımından Fatiha Suresi ayetlerine uygun şekilde bölümlere ayrılmasının uygun olacağını ifade ettikten sonra üstü kapalı bir şekilde bu ilmin isimlerine değinmiştir. Bu ilim kelim olarak adlandırılmıştır. Çünkü kelamın birbirine birleştirilmiş harfler olması takdirine göre

²²¹ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-Ulûm*, (1), 1a.

tamamıyla Yüce Allah'ın keliminden istinbat edilmiştir. Kelamın nefsi kelam olması takdirine göre de hak olduğu üzere Allah'ın kelamının kendisidir.²²² Bu durumda Sadrüşşerîa bu ilmin kelam ilmi olarak adlandırılmasında şu iki sebepten birini tercih etmiştir: birincisi: Âlemlerin Rabbi'nin keliminden istinbat edilmiş olması. Bu durumda mecaz-î mürsel kabilinden olmak üzere parça bütünün ismiyle kelam olarak adlandırılmış olmaktadır. İkincisi içsel kelam olan kelam sıfatını içeriyor olması sebebiyle bu şekilde adlandırılmıştır. Bu durumda da bir bütünün kendi parçasının adını alması kabilinden yine mecaz-î mürsel olarak adlandırma yapılmış olmaktadır.

Metinde tanıma yer vermiş ve metindeki sözlerini açıklarken konuya değinmiştir. Bu kabilden olan tanımlar ilmin konusu olan 'öz (zatî) birlik yönüyle' yapılan tanımlardır. İlmin konusunu içerecek şekilde yapılan tanımlamalar bu itibarla yapılmış tanımlardır. Sadrüşşerîa şunları söylemiştir: *"Vâcib teâlâ ve tekaddes'in varlığını, tevhidi, ona layık olan sıfatlarının ve ayrıca Vâcib Teâlâ tarafından üzerlerine mahiyet ve varlık sularının boca edilmesi, bu varlıklardan bazısına lütuflarını ve cömertliğini bugünlerde ve ayrıncı yevm-i mevûd'da sağanak sağanak bolca yağdırması bakımından sair varlıkların ahvalinin incelendiği bir ilimdir."*²²³

Daha önce ifade edilmiş olduğu ve kendisi tarafından açıkça belirtildiği üzere Sadrüşşerîa kelam ilminin konusunun Allah'ın zatı, onun hakkında vacip olan şeyler, onun hakkında imkân dışı olan şeyler, onun hakkında caiz olan şeyler vb. olduğu görüşündedir. Şunu da açıklamak gerekir ki bu on ilkenin tamamının dile getirilmesi şart değildir. Basiret üzere konuya giriş yapılabilmesi için şu üç hususun dile getirilmesi gerekmektedir: İlmin herhangi bir şekilde tasavvuru, konusunun konu olduğunun tasdiki ve gayenin gayeliğinin tasdiki.²²⁴

Sadrüşşerîa kelam ilminin sadece ismine ve konusuna değinmiştir. Bundan sonra karar verdiği şekilde yedi ta'dilin (düzenlemenin) açıklamasına koyulmuştur. Yapmış olduğu şerh, şerh türleri içinde karma şerhe karşılık gelmektedir. Fakat metni yazan başkası, şerh eden başkasıymışçasına üslubunu birinci kişi zamirinden üçüncü kişi zamirine değiştirmektedir. Birinci kişi zamirinden üçüncü kişi zamirine bu şekilde geçiş yapılması belagat erbabı nezdinde iltifat olarak adlandırılmakta olup sözü güzelleştiren sanatlardan biri sayılmaktadır. Sözü güzelleştirmesi Zemahşerî'nin ifade ettiğine göre şöyle olmaktadır: Söz bir üsluptan ötekine intikal ettirildiğinde dinleyenin

²²² Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (1), 1b.

²²³ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (1), 2a.

²²⁴ Bkz. *Düstûrü'l-'ulemâ*, c. III, s. 217.

aktif olmasını ve sözün tazeliğini sağlamak bakımından daha iyi olmaktadır. O söze kulak verenlerin uyanık kalmasını da tekdüze olmasına göre daha iyi temin etmektedir.

Sadrüşşerîa metinde birinci kişi zamiri kullanarak “bizim nezdimizde, mezhebimiz” gibi ifadelerle yer vermiştir. Metnin dışında şerhe geçtiği zaman ise değerlendirme ve yorum yaparcasına “böyle murat etmiştir, böyle açıklamıştır” gibi ifadeler kullanmıştır. Bir diğer misal de şu sözleridir: “Bunun ardından tahakkuku şu sözleriyle açıklamıştır. "Mefhumun hariçte özel bir hakikat olmasıdır.” Dinleyicinin veya okuyucunun zihnini diri tutmak için kendisinden bahsederken üçüncü kişi zamiri kullanmaktadır.

2.3.2. Tasavurâtın Açık ve Taksimatın Düzenli Olması:

Hükümleri açıklama soncuna varmadan önce ilkelerin net olarak ortaya konulması ilim adamlarının bir âdetidir. Bundan dolayıdır ki akla dayalı meşhur bir kuralda Bir şey hakkında verilen hüküm o şeye dair tasavvurun bir dalıdır demişlerdir. Sadrüşşerîa üslup ve çıkarımlarında bu üslubu takip etmektedir. Ancak onun üslubunda baskın olarak kısa ve özlü bir karakter görülmektedir. Çoğunlukla bu ilkeye bağlı kalarak hareket ettiği müşahade edilmiştir. Bazen kısa ve özlü bir tanım vermekte; bazen bir hükme ve incelenen konunun, anlaşılmasını ele almadan, sonunda elde edilen sonucun açıklanmasına intikal etmektedir. Eserinin bazı yerlerine göz attığımızda mesela sıfatın tanımında olduğu gibi manaların açıklanmasını ele aldığını görmekteyiz. Bu misalde sıfatın tanımlamasını yapmış ama sıfatın dallarını açıklamak ve selbi olanı ele almak istediğinde, herhangi bir tanım vermemiştir. Sanki okuyucu tarafından bilinmekte olduğu ve açıklanmasına ihtiyaç duymadığı düşünülmüştür. Bu bağlamda Şunları söylemiştir: “Sıfat zata tabi, onunla kaim bir durumdur. “Onun için sabittir” ifadesi de onun eşanlamlısıdır. Olumsuzluğu (selbi olanı) kapsamaz. Daha sonra selbi olanı ne olduğunu açıklamadan ele almak suretiyle tarife dâhil olan ve olmayan hususları açıklamaya koyulmuştur. Ayrıca şurası da malumdur ki izafî sıfatın açıklamasını da şu şekilde yapmıştır: “İzafilik sıfatı onun zatiyla kaim olan ve tekvin gibi izafeye kaynaklık eden bir sıfattır.” Bundan sonra tekvinin tanımını yapmıştır. .

Sadrüşşerîa’nın tüm tanımları bir sorunun tartışılmasına giriş ve hazırlık mahiyetindedir. Hakkında herhangi bir sorun bulunmayan şeyi hiç ele almamaktadır. Mesela tekvini nefyeden Eş’arîlerle olan görüş ayrılığına giriş olması ve Mâtürîdîler nezdinde sabit olduğunu ve kabul gördüğünü ele almak için tekvinin tanımına yer

vermiştir. İrade, cihet, keyfiyet, karşıtlık (tekâbül), ilim, hareket vb. konularda da var olan bir soruna dair söze giriş yapmak için ve o konudaki kendi görüşünü, mezhebini belirtmek maksadıyla benzer bir yöntem izlemektedir.

Sadrüşşerîa'nın taksimlerle ilgili yöntemi tanımlamalarla ilgili yönteminden çok uzak değildir. Birçok taksimata bir meselenin tahkikine veya belli bir fikrin belirtilmesine giriş yapmaya hazırlık olması için yer vermektedir.²²⁵

Sadrüşşerîa'nın taksimatını ele almadan önce taksim kavramının ve kısımlarının neler olduğunu bilmek gerekmektedir. Taksim; iki veya daha fazla şeyin ortak olan bir şeyde toplanmasıdır. Bir diğer ifadeyle taksim; özel olanı müşterek olana ilave etmek demektir. Akla dayalı konularda kullanılan hakikati ise tümel bir kavrama onunla bir arada bulunan ve ona ya karşıt ya da karşıt olmayan çeşitli kayıtların eklenmesidir. Hakiki ve itibari olarak iki kısmı bulunmaktadır. Birincisi: Hakiki taksim; boşluk veya bir araya toplanma durumunda birbirinden ayrı olan kayıtların bir araya getirilmesidir. İkincisi: İtibari taksim; birbirinden farklı kayıtların bir araya getirilmesine denir. Mesela 'Bu insan ya yazardır veya gülerdir' denilmesinde olduğu gibi. İtibari taksim ile tekrar yöntemiyle taksim arasındaki farka göre müştereklik bulunan şey tekrarlamada değil taksimde lazımdır. Bu nedenle taksimin, taksim edilen şeyde çokluk meydana getirmekten ibaret veya taksim edilende düzalizm (ikicilik) meydana getirmekten ibaret olduğunu belirtmişlerdir. Bu ise tekrarlamada, bölümlerinden bazısı düşmüş olduğu için mevcut değildir.²²⁶

Sadrüşşerîa, kelamcılarının ve filozofların terminolojisinde var olan taksimatı değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu taksimlerden bir kısmı hakiki, bir kısmı itibaridir. İtibari olması, filozofların terminolojisinde olduğu gibi özel bir terminoloji kapsamında anlam taşımaktadır. Bu kapsamdan olarak filozoflardaki cevherlerin taksimini şu sözlerinde dile getirmiştir: "*filozofların şöyle söylemişlerdir: O ya vaz'a dayalıdır ve bölünmeyi kabul eder. Yani tek cevheri kabul etmediklerinden sonsuza dek olmayan [bölünmeyi kabul eder]. O mahal ise heyula; mahalle yerleşen ise surettir veya ikisinin bileşiminden oluşmuşsa cisimdir. Çizgi ve yüzey ise onlara göre mevcutturlar. Fakat cisimle kaim arazdırlar. Öğretime dayalı cisim, yani uzunluk, genişlik ve derinlik de öyle, doğal cisimle kaim bir arazdır. Ya da vaz'a dayalı değildir. İdare ve tasarruf bakımından bedenle alakalı ise nefistir; değilse akıldır.*"²²⁷

²²⁵ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (1), 3a.

²²⁶ Ahmednagari, *Düstûrü'l-'Ulemâ*, c. I, s. 226.

²²⁷ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (1), 8b.

Görüldüğü kadarıyla Sadrüşşerîa, *el-Mevâkıf*, *el-Mekâsıd* ve *es-Sahâifü'l-İlâhiyye* adlı eserlerde var olan taksimler üzerine eklemeye bulunmamıştır. Terminolojik olan taksimlerin hepsi özel örf'e ait itibari taksimlerdir. Fakat o taksimlerle ilgili eksiklikleri giderip düzeltmelerde bulunmuştur ki bu da bu eserin güzel yönlerinden biridir. Bu kapsamda örnek olarak mefhumun vacip, mümkün ve mümteni olarak taksim edilmesini olduğu gibi nakletmiştir. Bu hususta meşhur olan taksime istinat etmiştir. Ona göre tasavvur edilen şeyin zatı var oluşu gerektiriyorsa, vacibdir veya yok oluşu [gerektiriyorsa], mümtenidir ya da değilse, mümkün olduğunu söylemektedir.²²⁸ Fakat bu taksime şöyle bir itirazda bulunmuştur. Meşhur taksim, varlığın ilave edilmiş olması temeline oturmaktadır. Varlığın eklenti edilmiş olmamasına göre ise bu taksim düzgün olmamaktadır. “Zatı gerektirmektedir” gibi bir ifade mümteni olanla birlikte düzgün olmamaktadır. Zira onun mümteni olacak bir zatı zaten bulunmamaktadır. O halde bu nasıl olacaktır? Ayrıca ilim adamlarının dile getirdikleri bir başka yöne de yer vermiştir.

Sadrüşşerîa'ye göre mefhumun hakikati, dışında kalanlardan (gayrı) kat-ı nazar etmekle birlikte tasavvur edilirse, ya var olduğuna veya yok olduğuna hükmedilir yahut hükmedilmez ve bu durumda da ya vacibdir veya mümtenidir ya da mümkündür.²²⁹ Sadrüşşerîa kendi görüşüne göre daha kapsamlı ve daha hassas bir ifade tarzı sunmaktadır. Ona göre mefhumun, kendi dışındakilerin müdahalesi olmadan tahakkuk etmesi gereken bir hakikati varsa, o vacibdir. Öyle değilse, o mefhumun kendisinden dolayı yokluğu gerekiyorsa, mümtenidir.²³⁰ Öyle değilse, mümkündür. Sadrüşşerîa'nın birçok taksimata dair uygulaması benzer şekilde görülmektedir.

2.3.3. İddialara Yer Vermesi ve Görüş Ayrılıklarını Ele Alması:

Sadrüşşerîa görüş ayrılıklarına değinmekte, taraflardan söz etmekte, delillerini özet olarak aktarmaktadır. Tüm delilleri zikretmeyip sadece meşhur olanlara yer vermektedir. Anlaşmazlık noktasını ele alıp tartışmaktadır. Zaman zaman açıkça kendi tercihini ortaya koymakta zaman zaman da muhalif kimseye güçlü bir karşı çıkış sergilemektedir. Görüş ayrılığı olan konuya mesela “Bu müşkil bir durumdur.” Sözüyle giriş yapıp daha sonra sunumuna geçmektedir. Veya bir görüş ya da söze yer vermekte ardından “bu bâtıldır” demekte ve sonra da ihtilaftan söz etmektedir. Yahut bir mesele

²²⁸ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (1), 9a.

²²⁹ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (1), 90a.

²³⁰ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 128a.

hakkında ehl-i hakkın bir sözünü aktarmakta ve o meseleye dair sözlerini “Mutezileden farklı olarak” veya “filozofların hilafına” diyerek sona erdirmektedir. Böyle yapmakla karşıt görüşü açıklamak ve belirtmek üzere varsayılan bir sorunun cevabını vermiş olmayı hedeflemektedir.²³¹

Görüş ayrılığına işaret ederken “Bu mesele Ehl-i Sünnet’e göre şöyle” veya “kelamcılara göre şöyle” ifadelerini kullanmaktadır. Bunun karşıtını göstermek için ise “Karşıt olan falan fırkaya göre ise şu şekildedir” demektedir. Buna dair çok sayıda örnek bulunmaktadır.

Yalnızca anlaşmazlık konusunu arayıp sunmuş değildir. Kendisini bağımsız tutarak ve herhangi bir tarafa nispet etmeden anlaşmazlık konusuna yer vermiş de değildir. Bilakis “bize göre” demek suretiyle kendini kelamcılara, Ehl-i Sünnet’e veya Mâtürîdîlere nispet etmektedir. “Bize göre” ifadesinin manası ise karşıtına göre kesinleşmekte, belirlenmektedir. Filozofların sözleri karşısında “bize göre” demişse, söz konusu hekimlerle beraber İslami bir fırka olsa da olmasa da kelamcılar anlamına gelmektedir. Mesela şu sözlerinde olduğu gibi: "Onlardan biri de zihnî var oluşun menfiligidir. Çünkü var oluş, bir şeyin hariçte mahsus bir hakikat olarak olması olduğundan, filozofların aksine bizim nezdimizde haricî ve zihnî olarak kısımlara ayrılmaz.”²³² Mutezilenin, Haşeviyyenin, Kaderiyyenin veya Şiânın sözlerinin mukabilinde “bize göre” demişse, bu Ehl-i sünnet anlamındadır. Eş’arîlerin sözleri mukabilinde “bize göre” demişse, bu da Mâtürîdîler anlamındadır. Şu sözlerinde olduğu gibi: “Mesele: İman artıp eksilir mi? Bize göre hayır. Amelin rükün olduğunu söyleyenlere göre ise evet.”²³³

Anlaşmazlıkları bu şekilde sunmakta kısaca açıklayıp izah etmekte, öncülleri, ifade ve cümleleri kısa tutmaktadır. Müellifin ifadelerini inceleyen kimsenin bir miktar zorluk çekeceği şekilde özet olarak anlatmaktadır.

²³¹ Sadruşşerîa, *Ta’dilü’l-‘Ulûm*, (2), 122a.

²³² Sadruşşerîa, *Ta’dilü’l-‘Ulûm*, (1), 10b.

²³³ Sadruşşerîa, *Ta’dilü’l-‘Ulûm*, (1), 394, 50a.

BÖLÜM III

SADRUŞŞERÎA DA VARLIK VE MAHİYET KAVRAMI

3.1. Varlığın Tanımı

İslam düşüncesinde ilim adamları varlığın mahiyeti hususunda, bu mahiyetin tasavvur edilmesinin sonradan kazanılmış /kesbî ve zorunlu / zarurî olup olmaması bakımından farklı görüşler dile getirmişlerdir. Meselâ bir kesim bu mahiyetin tasavvur edilmesinin sonradan kazanılmış olduğu görüşünü benimsemiştir. Yani söz konusu tasavvur kapalı olup anlaşılmayan, açıklanmaya muhtaç olan kavramlardandır. Varlığın mahiyeti konusunda ilim adamlarından çok sayıda tanım ve kendi yöntemlerini destekleyen deliller aktarılmıştır. Diğer bir kesim ise varlık kavramının herhangi bir *had* veya *resme* ya da tanımlamaya ihtiyaç duymayacak derecede bedihî / apaçık olduğu görüşünü benimsemiştir. Curcani mevâkıf şerhinde bu görüşü tercih etmektedir.²³⁴

Böylece varlığın açıklanmasında önümüze üç görüş çıkmaktadır: Birinci görüşe göre varlık bedihî olup tanımlanamaz. İkinci görüşe göre varlık kesbî olup tanımlanabilir. Üçüncü görüşe göre varlığın tasavvur edilebilir olması temelden reddedilir. Muhakkiklerin yönedikleri istikamet birincisidir. Buna göre onlar varlığın tasavvurunun zorunlu olduğu görüşündedirler.²³⁵ Bu istikameti destekleyenlerden biri de İmam er-Râzî'dir.²³⁶ Râzî varlığın tasavvurunun bedihî olduğu konusunda üç delil ileri sürmüştür. Biz bunlardan ikisini dile getireceğiz. Birinci delil: Varlık hakikatiyle tasavvur edilebilir.²³⁷ Varlığın tasavvur edilmesi ya bedihî olaraktır ya da kesbî olaraktır. Çünkü bu ikisi arasında bir üçüncüsü bulunmamaktadır. İkincisi, yani kesbî olması imkân dışıdır. Zira varlığın tasavvuru kesbî olsa, bu ya *had*²³⁸ ile ya da *resm*²³⁹ ile olurdu ki her ikisi de bâtıldır (geçersizdir). Dolayısıyla birinci durum kesinleşmiş olmaktadır. İkinci delil: Mutlak varlık bedihî olarak tasavvur edilen iki varlığın cüzüdür. Dolayısıyla mutlak varlık bedihî olarak tasavvur edilmektedir. Varlık tasavvurunun

²³⁴ Cürçânî, Şerhu'l-Mevâkıf, c. I, s.463.

²³⁵ Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, c.I, s.97; Şerhu'l-mekâsıd, c.I, s.142.

²³⁶ Mahmûd Ebû Dakîka, *el-Kavlu's-Sedîd fî İlmi't-Tevhîd*, Mahmûd Ebû Dakîka, thk. İvadullâh Câd Hicâzî, Ezhar, Kahira, 1933 c.I, s.86.

²³⁷ Çağmîni, *El-Mulahhas*, vr.93; Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, c.I, s.99-100.

²³⁸ Had: Tanımlanması istenen bir şeye delalet eden lafzın oluşturduğu kavramın tam olarak analiz edilmesidir. İnsanı "Konuşan canlı"; üçgeni "Dik ve birbirini kesen üç çizgiyle çevrelenmiş düzgün yüzey" olarak tanımlamamızda olduğu gibi.

²³⁹ Resm: Bir şeyin arazlarından ve tamamı bir araya gelmekle o şeye özgü ve o şeye eşit olan özelliklerden oluşan söz.

kesbî olduğunu dile getiren diğer kesim ise çeşitli tanımlar zikretmişlerdir. Birincisi: Aynın sabit olmasıdır. İkincisi: Şeylerin kendisi sebebiyle hâdis, kadîm veya fâil, münfail olarak ayrıldığı şeydir. Üçüncüsü: Şeylerin kendisi yardımıyla bilinmesini ve haklarında haber verilmesini sağlayan şeydir.

Sadruşşerîa *Ta'dilü'l-'Ulûm* adlı eserinde varlığın eğer had ile eğer resm ile olsun tanımlanması mümkün olmadığına dair üç sebep sunmuştur. Birincisi: Varlığın hakikati farklı olması nedeniyle had ile tanımlanmamıştır. İkincisi: Basitliğinden dolayı tanımlanmamıştır. Üçüncüsü: Bedihi/apaçık olduğu için tanımlanmamaz. Çünkü insanın hariçte varlığı, insanın düşünen canlı "hayvan-ı natık" olmasının kendisidir. Yatağın hariçte varlığı, tahtaların özel bir şekilde bir araya getirilmiş olmasının kendisidir. Siyahın hariçte varolması rengin görme gücüne tutunmuş olmasının kendisidir. İmdi vücûd farklı hakikatler üzerine dile getirilen bir söylem olduğuna göre tanımlandırılması mümkün değildir. Zira insanın hariçteki varlığı, onun canlı olması ve konuşabilir olması olduğuna; siyahın varlığı, rengin görme gücüne tutunmuş olması olduğuna göre akıl bu ikisini tasavvur ettiğinde aralarında bu ikisinden çıkarabileceği ortak bir şey bulamamaktadır.²⁴⁰

Sadruşşerîa, varlık kavramını tahakkuk "gerçekleşme" yani hariç "Dış dünyada" özel bir hakikata sahip olması olarak tanımlamıştır. Sadruşşerîa'ye göre, gerçekleşme, varlık, husûl "hâsıl olma", sübût "sabit olma" ve kevn "oluş" kelimelerinin tamamı eşanlamli kelimelerdir.²⁴¹ Sadruşşerîa'nın varlığın tanımını eş anlamli olan lafızları zikrederek yapması, varlığın en genel ve bedihi kavram olduğu düşüncesine binaen tanımlanmasının mümkün olmadığını kabul ettiğini düşündürmektedir. Ayrıca *ta'dilü'l-Mizan* kısmında bu yaklaşımını ihsas ettiren ifadeleri yer almaktadır. Zira daha önce açıklandığı üzere bu yaklaşıma göre varlık bedihi olduğundan dolayı onun yalnızca lafzi tarifleri yapılabilir. Varlığın tanımlanmasının imkansızlığına dair genel düşünce böyle olsa da Sadruşşerîa'ya göre varlık farklı hakikatlere yüklendiği için tanımlanması mümkün olmamıştır.²⁴²

Sadruşşerîa varlığı hariçte oluş olarak kabul etmektedir. Bundan dolayı varlığı, hariçte özel bir oluş olarak tanımladığı tahakkukla lafzi olarak tanımlamaktadır. Bu açıdan Sadruşşerîa varlık derken yalnızca özel varlıkları ele almakta, varlığı manen

²⁴⁰ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 3a.

²⁴¹ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 2b.

²⁴² Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 3a.

değil lafzen müşterek kabul etmesinden dolayı bu özel varlıklardan soyutlanmış bir varlık kavramı kabul etmemektedir. Aslında hariçte var olan tek tek mevcutların özel varlıklarını mahiyetlerinden soyutlayarak hepsini kuşatan bir şeye ulaşılabilir. Bu şey o mahiyetlere varlığın hamledilmesini sağlar. Bu anlamda tek tek mevcutlardan soyutlanan şey onlardan yokluğun selbedilmesidir. Onlardan yokluk selbedildiği için o şeylere varlığın yüklenmesi aklen imkansız değildir, yokluğun selbedilmesi de onların hariçteki tahakkuklarına dayanmaktadır. Ancak varlığın lafız bakımından müşterek olduğu kabulü ile bu düşüncüyü temellendirmek mümkün değildir. Sadruşşeria varlığın lafız bakımından müşterek olduğunu kabul ettiği için böyle bir soyutlama sonucunda ulaşacağı genel bir varlık kavramından bahsetmek zordur. Varlığın tanımlanmasının imkansızlığına dair açıklamaları ile daha anlaşılır olacak şekilde o, varlığın farklı şeylere yüklenmesinden dolayı sabit bir hakikati olmadığını düşünmektedir. Bu yaklaşım ileride görüleceği üzere onun özellikle Allah'ta varlık-mahiyet ayrımını kabul etmeyen filozoflara ve vahdet-i vücudçu sufilere eleştirilerinin temelidir. Ayrıca o, hariç kaydı ile zikrettiği tahakkuk tanımına göre vücudun mahiyetin aynı olduğunu kabul etmektedir. Yani tanımlanmasının mümkün olmadığını düşündüğü varlık, kevn ve kevnî zorunlu kılan şeylerden, kevn kısmına tekabül etmektedir.²⁴³

Varlık kelimesini tahakkuk olarak açıklamasının nedeni ise, bazı kimselerin varlık, tahakkukun kendisiyle sağlandığı şeydir şeklindeki yanlış anlayışlarını ve tahakkuk varlıktan daha genel anlama sahiptir. Çünkü mümteni olanın yokluğu tahakkuk etmiştir (gerçekleşmiştir) diyenlerin yanlış anlayışlarını bertaraf etmekten başkası değildir.²⁴⁴

Tahakkuk, varlığın eşanlamlısı olduğuna göre Tanrı'nın ortağının yokluğu mevcuttur denilemediği gibi "tahakkuk etmiştir" de denilemez. Ayrıca Tanrı'nın ortağının yokluğu tahakkuk etmemişse, varlığının tahakkuk etmiş olması gerekmez. Çünkü onun yokluğu mevcut değilse, varlığının mevcut olması da gerekli değildir. Bu söylenenler varlığın, var olmaya ve yok olmaya nispet edilemeyeceğine binaendir ve bu da iki zıttın tek bir mevzudan kalkmasını gerektirmez.²⁴⁵

²⁴³ Şensoy, Sadruşşeria'nın Kelâmı Ta 'dil Teşebbüsü, s. 70.

²⁴⁴ Sadruşşeria, Ta'dilü'l-'Ulûm, 2a.

²⁴⁵ Sadruşşeria, Ta'dilü'l-'Ulûm, (2) ,2a.

3.1.1. Sadruşşerîa'nın Kevn (Oluş) Anlayışı

Sadruşşerîa vücudun hakikatinin farklı olmasını kabul etmektedir. O, hakikatinin farklılığına şeylerin tanımı üzerinden ulaşmaktadır. Tanımlarken kullandığı kevn lafzı vûcûdla aynı anlama geldiğinden dolayı her var olanın tanımında kevn lafzının kullanılması ile sözü edilen kevnin tanımlanan şeyin hakikati ile anlam kazandığını savunmaktadır. Örneğin insanın tanımını hayvan-ı natık olması ve siyahın tanımını da görmeyi kabzedenden renk olması (kevn) şeklinde yapmaktadır. Bu durumda ikisinde de kevnin ortak olduğu zannının varlığını kabul etmekte, ancak buradaki iki kevnin birbirinden farklı olduğunu söylemektedir. Ona göre akıl, insan ve siyahı tasavvur ettiğinde ikisi arasında soyutlayacağı ortak bir şey bulamaz. Kevnler sadece eş sesli olarak kullanılır ve mefhumları birbirinden farklıdır olmaktadır.²⁴⁶

Sadruşşeria, kevn lafzının farklı mana kazanmasını lafzen kevnden sonra gelenin özelliklerine bağlamaktadır. Bu özellikler zikredildikten sonra kevn o özelliklere dair bir durum ve her bir şey kendi varlığına sahip olmaktadır. Nefis ve mahiyet lafızları da aynı durumdadır. O, "insanın mahiyeti", "siyahın mahiyeti", "insanın nefsi" ve "siyahın nefsi" ifadelerinde "mahiyet" ve "nefis" lafızlarının mutlak mücmel olduğunu söyleyip onların özel bir mana kazanmasının izafet sebebiyle olduğunu belirtmektedir. Yani "insanın mahiyeti" terkindeki mahiyete anlam kazandıran, mahiyetin insanın muzafı olmasıdır.²⁴⁷

Kevn için de "bir mekanda kevn" ile "bir zamanda kevnin" ortak olmadığını zikrederek farklılığa işaret etmektedir. Varlığın tahakkuku ve kevn ile açıklanması, en genel anlamıyla var olan şeyin hissi tecrübeye konu olması açısından ele alındığını göstermektedir. Bu durum vücut-mahiyet meselesi ile irtibatlı olarak önem kazanmaktadır. Zira Sadruşşeria, varlığı tahakkukla lafzi olarak tanımladıktan sonra tahakkuku, "bir mefhumun hariçte özel bir hakikat olması" şeklinde beyan etmektedir. "Hariçte" kaydı, varlık-mahiyet ve zihni varlık tartışmalarına dair görüşünü yansıtmaları açısından önemlidir. Bir şeyin hariçteki özel varlığının kevn ile açıklanıp kevn lafzının da her özel varlıkta kendi anlamını bulması, varlığın mevcut şeyler arasında müşterek lafız olduğunu kabul etmektir. Buradaki ortaklık manen bir ortaklık yerine lafız bakımından var olan bir ortaklıktır.²⁴⁸ Bu şekilde müşterek kullanılması aslında varlık teriminin her varlık için kullanılmasına ama içi boş bir şekilde herhangi bir anlam ifade

²⁴⁶ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 4b.

²⁴⁷ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 4a.

²⁴⁸ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 797, 4a.

etmemesine mi sebep olmaktadır? Bu soruya ilk anda şu şekilde cevap verilebilir: Sadruşşeria "zatın aynı olan vücut ile bütün mevcutları kuşatan vücut" arasında bir ayırmayı kabul etmektedir. Buna göre mevcutlar hariçte bir tahakkuka sahip olmaları noktasında ortak olmakla birlikte bu ortaklık hepsinde ortak olan bir manadan dolayı değil, lafızdan dolayıdır. Bu anlamda vücut bir mana olarak tahakkuk etmiş olmayıp sadece mevcutların ortak olduğu bir lafız olarak kabul edilmektedir. Sadruşşeria'nın zatın aynı olan vücut ile kastettiği özel vücut iken varlıkların lafzen ortak olduğu vücut ile kastı da genel vücuttur. Genel vücut ile kastı anlam bakımından ortaklığı kabul etmediğinden dolayı yokluğun kendisinden selbedilmesi olabilir. Bu anlamda genel olan vücut özelleştiğinde diğer bir vücuttan farklı olmaktadır. Yine de Sadruşşeria için genel varlık kavramının kullanılmasının imkanını incelemeye devam etmek gerekmektedir.²⁴⁹

3.1.2. Küllilik ve Cüzilik Arasında Varlık

Varlığın mahiyetinin bedihî olduğuna ilişkin bu bilgilerin ardından akla hemen şu husus gelmektedir varlık küllî midir, cüzî midir? Varlığın cüzî olduğunu ifade edersek, bunun manası, Eş'arî'nin de dediği gibi müştereklik lafızla ilgili olduğu ve her mevcudun varlığı o mevcudun aynısıdır. Eğer varlığın küllî olduğunu söylersek, bunun manası da müşterekliğin manayla ilgili olduğu anlamına gelir. Bu durumda şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Varlığın mevcudata nispet edilmesi zati olanın kendi cüzîyatına nispet edilmesine benzer şekilde olup mevcudatın bir cüzünü mü teşkil etmektedir? Yoksa ârız olanın marûz olana nispetine benzer şekilde olup mevcudatın üzerine ilave edilmiş mi olmaktadır? Ayrıca varlık, tevatu' ile mi teşkîk ile mi ifade edilmiştir? Bu bölümde bu hususları ele alacağız.

Varlık kavramı kesin olarak müşterektir. Fakat bu müşterekliğin türü nedir? Bu mesele hakkında üç görüş bulunmaktadır: Birinci görüş: Varlık bir lafzî müşterektir. Yani her şeyin varlığı zatının aynısıdır. Bu görüş Ehl-i Sünnet'in Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'den ve mutezileden olan Ebu'l-Huseyn el-Basrî'den nakledilmiştir.²⁵⁰

Bu görüşün ifade ettiği manaya göre varlık, zat üzerine ilave değildir. Zat üzerine ek bir mana olmaksızın o zatın kendisine delalet eder. Bu görüşü benimseyenler

²⁴⁹ Şensoy, Sadruşşeria'nın Kelâmı Ta 'dil Teşebbüsü, s. 73.

²⁵⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C.I, s.152 ve devamı; Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Semerkandî, es-Sahâifu'l-ilâhiyye, s.10.

şu delilleri ileri sürmüşlerdir.²⁵¹ Her bir zatın varlığı bir diğer zatın varlığından farklıdır. Zatlarla birlikte var olan sıfatlar da birbirinden farklıdır. Bu husus, göz, pınar ve diğer anlamlara gelen ayın sözcüğündeki gibi lafzî müşterek kabilindendir.

Eşarî'nin bu konudaki iddiasını ispat sadedinde iki delili bulunmaktadır ki birinci delilde marûzun hali, yani mahiyet; ikinci delilde ise ârızın hali, yani varlık mülâhaza edilir. Sözü uzatmamak adına bu iki delile burada yer verilmemesi uygun görülmüştür.²⁵²

Konuyla ilgili ikinci görüş; varlık manaya dayalı bir müştereklik olup küllî bir mefhuma sahiptir. Kelamcılarınınve filozofların çoğunluğu bu görüş benimsemişlerdir. Yani varlığın mahiyeti özel varlıklar arasında müşterek tek bir mefhumdur. Bu mefhum “a'yânda hâsıl olmak” olup Zeyd'in hâsıl olması, Amr'ın hâsıl olması, vacibin ve mümkünin hâsıl olması arasında müşterektir. Üçüncü görüş: Varlık mahiyet üzerine ilavedir. Muhakkik ilim adamları şu delillerden ötürü bu görüşe yönelmişlerdir.²⁵³ Onlar varlığın mahiyetten ayrılabilceğini ifade etmişlerdir. Meselâ anka mevcut değildir. Varlık mahiyetin aynısı veya bir cüzü olsaydı, söz konusu birbirinden ayrılma caiz olmazdı. Çünkü mahiyetin ve mahiyetin zati hususları varlığında kendisinden ayrılamaz.²⁵⁴ İşte bu durum varlığın, mümkünin mahiyeti üzerine ilave edilmiş olmasıdır.

Varlığın vacibin üzerine eklenti edilmiş olmasıyla ilgili olarak ise; kelamcılarının ve filozofların çoğunluğu, varlığın mümkündeki mahiyet üzerine eklenti edilmiş olması hususunda hemfikir olmalarından sonra vacibin varlığı konusunda iki görüşe ayrılmışlardır. Birinci görüş: Kelamcılara göre vacibin, akılların idrak edemediği bir hakikati bulunmaktadır. Bu hakikat, mefhuma göre zâtı itibariyle kendine mahsus ve kendinden farklı varlığını gerektirmektedir. Nitekim mümkünlerin varlığı da aynı şekildedir.²⁵⁵ Filozofların dile getirdiği ikinci görüşe göre; vacibin hakikatının, beraberinde herhangi bir mahiyet bulunmayan özel bir varlığı bulunmaktadır. Aksi halde vacib, ya mürekkebe ya da başkasına muhtaç olur. Her ikisi birden olması imkânsızdır. Mürekkebe olur, dememiz ya varlık ve mahiyetin bir araya gelmiş olması sebebiyledir ki tasavvur açısından bile olsa, mürekkebe olması gerekmektedir ya da

²⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 134-135

²⁵² Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C.II, s.500.

²⁵³ Câmî, Abdurrahmân, *ed-Durratu'l-fâhira*, nşr, Ahmed abdurrahîm es-Sâih, Ahmed Abduh İvad, Mektebetu's-sekâfeti'd-dîniyye, 1.b. 2002, s. 8, 18.

²⁵⁴ Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C.II, s.142.

²⁵⁵ Tûsî, Nasîruddîn *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhâtİbn*, nşr, Suleymân Dunyâ, Muessesetu'n-Nu'mân li't-tibâ'a ve'n-neşer ve't-tevzî, Beyrut, 2.b. 1993, C.III, s.32.

hakikati bu ikisinden birinden olup diğerine ihtiyaç duyması sebebiyledir. Çünkü söz konusu hakikat varlık ise, ârız olması mahiyete ihtiyaç duyar. Bu hakikat mahiyet ise, bu durumda da tahakkuk etmesi varlığa muhtaçtır. Bu varlık kendi başına olup mahiyete ihtiyaç duymamaktadır. Lizatihi tahakkuk etmiş olup faile ihtiyaç duymamaktadır. Kendi dışındaki mevcudatı ikame edip mümkün varlığından hakikati bakımından farklıdır.²⁵⁶

Kelam âlimlerinin büyük çoğunluğu vücudun, bütün mahiyetler üzerine zait olduğunu söylemişlerdir. Eş'ari ve Ebu'l-Hüseyin el-Basri'nin aralarında bulunduğu bazı âlimler de vücudun, mahiyetin aynı olduğunu kabul etmişlerdir. Filozoflar da vücudun, vacip varlıkta mahiyetin aynı, mümkün varlıklarda ise mahiyetin gayri olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunların dışında herhangi bir görüşe ulaşamamıştır. İsabetli olan vücudun, mahiyet üzerine zait olmasını ifade eden birinci görüştür. Bunu birinci fasılda açıkladık. Zira varlıkların mahiyet olarak birbirlerine benzerlikleri ve farklılıkları vardır. Birleştikleri hususlar, ayrılığa düştüklerinden ayrıdır ve birinci fasılda geçtiği üzere onlardan bir cüz değildirler.²⁵⁷

3.1.3.Sadruşşerîa'ya Göre Varlığın Zaitliği

Varlık ile zâtın aynılığı tartışmasına dair önerdiği çözümü doğru kabul etmeyen Sadruşşerîa, vücüd ile kastedilen şeyin kevn veya zât olması durumunda da meselenin çözülmüş olmadığını, "kevnin bir araz mesabesinde mi yoksa zâtın aynı mı olduğu" sorusuna cevap verilmesi gerektiğini düşünmektedir. Onun cevabı "vücüdün, zâtın zât olmasının aynı olduğu" şeklindedir. Sadruşşerîa, bu meselede muhalif olan filozof ve kelâmcıları sırasıyla Tûsî ve Semerkandî olara ele alıp görüşlerini iptal etmekte ve görüşünün doğruluğunu temellendirmeye çalışmaktadır²⁵⁸.

Sadruşşerîa 'ya göre aynî "zâtî" varlık, zait ya da nisbî arazlardan değildir. Şayet zaid eklenti bir şey olmuş olsaydı, mevcut araz olurdu ve onun mahallinin önceden var olması ya da var oluşun yok olan bir şeyle kaim olması gerekirdi ki onun mahiyetle mahiyet olması bakımdan kaim olmasının herhangi bir yolu yoktur. Çünkü bu zihinsel bir durum olup bizim konumuz ise hariçle alakalıdır.²⁵⁹

²⁵⁶ Gazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, Dâru'l-Me'ârif, s. 185; *Mekâsıdu'l-felâsife*, nşr, Suleymân Dunyâ, Dâru'l-Me'ârif, Mısır, 2.b. trs. S. 210-212; el-Muderris, Abdülkerîm, *el-Vesîle fi Şerhi'l-Fadîle*, thk, Seyyid abdu-l vahab ebu-ssid, Bayrut, 2016, s. 137.

²⁵⁷ Semerkandî, *es-sehârif*, çev, Ramazan Biçer, s. 39; Cürcanî, *Şerhu'l – mevâkıf*, s. 499-.

²⁵⁸ Şensoy, Sadruşşerîa'nın Kelâmı Ta'dil Teşebbüsü, s.99

²⁵⁹ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l- 'Ulûm*, (2), 797, 4b.

Sadruşşerîa, varlık mahiyetin bir cüz olduğunu da iptal etmektedir. Ona göre varlık basit mahiyetin bir cüzü olmadığı belirgindir, Mürekkep olanda ise, onun basitlerinden her birinin varlığı onun aynı olduğu için onların (basitlerin) var oluşlarının toplamıdır. O mürekkebin aynının var oluşudur. Yatağın var edilmesi de onun cüzlerinin mürekkep hale getirilmesi veya yataklık suretine büründürülmesidir.²⁶⁰

Son dönem kelâmcılara göre varlık, zaittir ki hem vacibde hem de mümkünde, ikisinden birini bilmenin diğerini bilmemekle mütevatî (uyumlu) olacağı şekilde müşterek bir eklentidir. Kelâmcılar bu görüşü iki delil ile savumuşlardır. İlk delile göre biz bir şeyi uzaktan gördüğümüzde mahiyetini bilmediğimiz halde onun mevcut olduğunu biliriz. On kenarlı bir şeklin, varlığı hakkındaki şüpheyile birlikte mahiyetini biliriz. İkinci delil ise varlık, vacip ya da mümkün olarak iki kısma ayrıldığından eklenti olduğunu biliriz.²⁶¹

Sadruşşerîa, kelâmcıların görüşünü kabul etmemekle iki delillerini de şu şekilde cevap vermiştir. Birini delile cevap: herhangi bir varlıkla mevcut olduğu bilindiğine göre hiçbirinin hususiyeti bilinmemekle birlikte herhangi bir hakikatle tahakkuk ettiği bilinmiş olur. İddia edildiğine göre her bir şeyin mahsus bir varlığı ki bu varlık mahsus hakikat oluşunun kendisidir bulunmaktadır. Uzaktan bir şeyi gördüğümüz zaman onun herhangi bir hakikati olduğunu bildiğimiz gibi bir varlığı bulunduğunu da her ikisinin hususiyetini bilmemekle birlikte biliriz. Varlıktan uzak olmakla birlikte onun tasavvur edilmesi ise bir yanılgıdır. Çünkü onun tasavvur edilmesi, mevcut sureti üzerinden hayal edilmesidir. Varoluşu hükmüne bağlanmazsa, zararı yoktur. Çünkü o irtibatlı olduğu hükmüne bağlanmaksızın cüzlerinin irtibatını tasavvur etmektir. Yani yatağı tasavvur ettiğimiz zaman onun mahsus bir hakikat olmasını, o da var oluşudur tasavvur ederiz. Bu bâbda belirtilenlerin gayesi varlık hükmüne bağlamanın gerekli olmadığıdır. Bu da zararsızdır. Biz irtibatlı olduğuna hükmedilmeksizin cüzlerinin irtibatlı olduğunu tasavvur etmişizdir. Cüzlerinin irtibatlı olması varlığının kendisidir. Yani varlık hakkında hüküm vermeden var oluşu tasavvur edilmiştir.²⁶²

Sadruşşerîa, ikinci delili de irdeler. Ona göre lafız yönünden ortaklık göz ya yukarıdadır ya aşağıdadır denilmesinde olduğu gibi kısımlandırma için yeterlidir. Kaldı ki munfasılın doğru olduğu kastedilirse, ortaklık gerekli değildir. Küllinin cüzlerine kısımlandırması kastedilirse, bu kısımlandırmanın geçerliliği ortaklığa bağlıdır.

²⁶⁰ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 797, 4a.

²⁶¹ Tabatabaî, Muhammed hüseyin, *Bidayetü'l Hikme, el-Mearifü'l İslamiyye*, İran – kum, s. 12.

²⁶² Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 4b.

Ortaklığın kısımlandırmayla isbatı da bir devirdir (döngü). Yani mevcut ya vacip ya da mümkündür sözüyle munfasılanın doğru olduğunu kastetilmişse, munfasılanın doğru olması ortak oluşu gerektirmez. Bilakis bu, iki şeyin bir araya getirilmediği veya ikisinden de yoksun olunmadığı anlamına gelir. Tıpkı bir araya getirilmelerine mani bulunan “Bu ya ağaç ya da taşır” sözünde olduğu gibi yahut “Bu ya çift ya da tektir” sözündeki gibidir. Zira bir şey bu ikisine göre kısımlandırılmaz. Küllî olanın cüzîlerine göre kısımlandırılması doğrudur. Bu kısımlandırmanın doğruluğunu teslim edilmez, çünkü söz konusu kısımlandırma anlamsal ortaklığa bağlıdır, o anlamsal ortaklık temeli üzerine kuruludur. Dolayısıyla bu ortaklığın kısımlandırma ile isbatı mümkün değildir.²⁶³

Sonuç olarak Sadruşşerîa, varlığın mahiyetin aynısıdır görüşünü benimsemektedir. Varlıkla ilgili olan hak, onun mahiyetin aynısı olduğudur, çünkü varlık zihinde değil dış dünyada mahsus bir hakikata sahip olan bir şeydir söylemektedir.

3.1.4. Zihnî Varlık Ve Hakkındaki İhtilaf

Ateşin haricî bir varlığının bulunduğu ve bu varlığı sebebiyle de aydınlatma ve yakma gibi bir takım etkilerinin sadır olduğu konusunda hiçbir şüphe yoktur. Fakat ateşin aynî varlığı dışında olup herhangi bir etkisinin ortaya çıkmadığı bir başka hakiki varlığı bulunup bulunmadığı konusunda tartışılmıştır. Bu hususta iki görüş bulunmaktadır.

1. Kelamcılar zihnî varlığı reddetmişlerdir.
2. Filozoflar zihnî varlığı kabul etmişlerdir.²⁶⁴

Filozoflar zihnî varlıkla ilgili olarak birkaç yönden delil ileri sürmüşlerdir. Bu yönlerden birine göre bizler hariçte kesinlikle sabit olmayan bir konu üzerinde akıl yürütürüz. Şöyle ki imkânsız olan şeyler hakkında “İki zıddın bir araya gelmesi o ikisinden her birini gerektirmektedir” sözümüzde olduğu gibi olumlu olarak hüküm verebiliriz. Mefhumlar içinde küllî bir mefhum bulabiliriz. Oysaki küllî olan hariçte mevcut değildir. Küllînin mevcut oluşu ancak akıl yürütme yoluylaadır. Çünkü küllî

²⁶³ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 5a.

²⁶⁴ Tabatabaîi, *Bidayetü'l-Hikme*, s. 35.

olan, aklî varlıkla vardır. Aradaki bu anlaşmazlık, lafzî bir anlaşmazlıktır. Çünkü herkes hüviyetlerin haricî etkilerinin zihinde oluşmadığı üzerinde hemfikirdir.²⁶⁵

Sadruşşeria meseleyi ele alırken ilk olarak kabulünü ortaya koyup sonrasında zihni varlığı kabul edenlerin delillerine işaret edip cevaplandırmaktadır. Sadruşşeria "vücut ve mahiyetin ta'dili" bölümünün başında vücutun tanımını ele aldığı kısımda kısaca "zihni varlığın, harici varlığın kasımı olmadığını, aksine kısmı" olduğunu söylemişti. Ona göre zihni varlığın manası, hariçte arazın cevherle kaim olmasında olduğu gibi bir nesnenin tahayyülünün zihinde kaim olmasıdır. Burada Sadruşşeria'nın zihni varlığı kabul etmeme gerekçeleri ve zihni varlığı kabul edenlerin delillerine karşı cevapları merkeze alınarak oluşturulan başlıklar altında onun zihni varlık görüşü netleştirilecektir.²⁶⁶

Sadruşşeria, varlık-mahiyet aynılığı üzerinden zihni varlığın Reddini yapmıştır. reddinin delili olarak varlık tanımına işaret etmektedir. Hatırlanacağı üzere ona göre varlık hariçte özel bir hakikattir. Bundan dolayı o, zihni varlık teorisinden bahsetmenin imkansız olduğunu ve filozofların varlık anlayışlarının harici varlığın kasımı olacak şekilde zihni varlığı kabul etmeye imkan verdiğini vurgulamaktadır.

Sadruşşeria, bu konuyu "zihni varlığın yokluğu" ibaresi ile bir başlık altında kaleme almıştır. Ona göre varlık, bir şeyin hariçte mahsus bir hakikat olarak olması olduğundan, filozofların aksine haricî ve zihnî olarak kısımlara ayrılmaz. Filozoflara göre ise mahiyetin haricî ve zihnî olmak üzere ve biri diğerine tıpatıp uyan iki sureti bulunmaktadır. Yani zihnî olan hariçte var olsa, haricî olanın aynısı olmaktadır.

O bu konuyu "Filozoflara göre mahiyetin iki sureti vardır, birisi hariçte olan, diğeri de bu harici olan ile örtüşen zihni suret. [Zihni olmasının anlamı, o zihindeki suret] eğer [hariçte] var olursa hariçteki ile zihindeki aynı [olur şeklindedir]"²⁶⁷ şeklinde ele alır.

Sadruşşeria, filozofların zihni varlığı kabul etmelerinin temellerinden biri olan varlık-mahiyet anlayışlarını ele aldığı bu kısımda zihni varlık teorisine göre hariçte mevcut olan nesnelerin sûretlerinin "soyutlanarak" zihne alındığına işaret etmektedir. Yani burada harici ve zihni sûret olarak işaret ettiği filozofların mahiyet teorisidir. Yukarıda zikredildiği üzere zihni varlığı kabul eden filozoflara göre bilgi, zihindeki

²⁶⁵ Râzî, *Fahreddin, el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, Rey, Beyrut, 2010, c. I, s. 130 ve sonrası; Cürçani, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c.II, s. 170.

²⁶⁶ Şensoy, *Sadruşşeria'nın Kelâmı Ta'dil Teşebbüsü*, s.125.

²⁶⁷ Sadruşşeria, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 797, 6a.

sûret olarak kabul edilmekte ve hariçteki nesnelerin faslı, mahiyetine ve zihindeki sûrete tekabül etmektedir. Zihni varlığı reddederken ifade ettiği ilk şeyin varlık tanımı, ikincisinin de zihindeki sûretin hariçteki araza benzer olması dikkat çekmektedir. O, bilginin, hariçte var olan nesnede cevherle kaim olan araza benzer şekilde zihinle kaim bir araz olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla ona göre, zihni varlık denilen sûret arazdır ve varlığı haricidir, bundan dolayı zihni varlık harici varlığın kasımı değildir. Böylece o, hakiki anlamda bir varlığı olmadığına, zihni olarak isimlendirilmesinin mecazi olduğuna işaret etmektedir.²⁶⁸

Sadruşşerîa'nın varlık ile mahiyetin aynı şeyler olmadığını, belli kayıtlarla zihinde ayrıştırılabileceğini ve varlığın lafzen ortak olduğunu kabul etmesi göz önüne alındığında, zihni varlığı hakiki olarak kabul etmesinin sistemi açısından imkansız olduğu anlaşılmaktadır. Varlığı hariçteki bilfiil var olma olarak ele aldığı taksime hakiki olarak zihni varlığı eklemesi imkansızdır. Varlığın ortaklığının lafzi kabulü, varlığın yüklenmesi ve zihni varlığın mahiyete eşitliği esasına dayanan zihni varlık teorisini kabul etmeye imkan vermemektedir. Dolayısıyla onun, zihni varlığı mecazen kabul ettiğini söylemek gerekir.²⁶⁹

Sadruşşerîa, filozofların zihni varlığın ispatına dair bir diğer delillerini zikretmektedir. Filozoflar, Ehl-i Sünnet'in ma'dumlar hakkında vücudi hükümlerle hüküm vermelerini delil olarak göstermişlerdir. Buna göre ma'dumlar hariçte var olmadığı halde zihinde var olmuş olur demişlerdir. Sadruşşerîa, bu delile ancak biz onun hakkında takdir olunan haricî var oluş itibarıyla hüküm veririz cevap vermektedir.²⁷⁰

Sadruşşeria'nın zihni varlık teorisini reddini tahlil ettiğimizde varlık araştırmasını hariç merkezli sürdürmesi, varlık-mahiyet ayrımını reddetmesi ve dolayısıyla varlığın zaitliğini kabul etmemesi gibi müteahhir dönem kelamının genel gidişatına aykırı görüşleri savunduğunu görüyoruz. Bu bağlamda Sadruşşeria'nın zihni varlığa dair tahlilleri anlaşılır hale gelmektedir. Ona göre zihinde mevcut olan şey kişinin tahayyülünde olan bir şeydir. Bundan dolayı varlığın harici ve zihni olarak taksim edilmesi doğru değildir, mevcut olan her şey haricidir. Bazı mevcutlar hariçte başka bir şeyle kaim olmadan var olurken, diğer bazıları da bir arazın cevherde kaim olması gibi insanın zihninde tahayyül olarak bulunur. İkisinin varlığı da haricidir.

²⁶⁸ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 797, 6a.

²⁶⁹ Şensoy, *Sadruşşerîa'nın Kelâmı Ta'dil Teşebbüsü*, s.126.

²⁷⁰ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 6b.

Ancak birine kendi başına kaim olması veya başka bir şeyle kaim olması açısından harici denirken, diğerine mecazen zihni denilmiştir. Tahayyüllerin zihni olarak isimlendirilmesi; (1) varlık-mahiyet ayrımı kabul edilmediğinden, (2) bununla irtibatlı olarak zihinde hasıl olan bir mahiyet veya sûret kabul edilmediğinden dolayı mecazidir. Yani Sadruşşeria'nın varlığın harici ve zihni olarak taksim edilmesine itirazı, önceki kelamcılardan zihni varlığı reddedenlerde olduğu gibi varlık ve idrak teorisi ile ilgilidir. Sadruşşeria'nın zihni varlığı mecazen kabul etmesi ise zihni varlık teorisini kabul etmediğini; yani vücud-mahiyet ayrımını, soyut nefsi, faal aklın zihindeki sûret ile hariçteki mahiyetin özdeşliğini garanti etmesi gibi metafizik arka planı kabul etmediğini, ancak zihnin ma'dum için mukadder bir harici varlık üzerine hüküm vermesi örneğinde olduğu gibi hariç kaynaklı bir bilgi ve idrak teorisi kabul ettiğini göstermektedir.²⁷¹

3.1.5. Varlığın Kısımları (Kıdem – Hudûs)

Varlık taksimi konusunda kelâmcılar ile filozoflar arasında bulunan yaklaşım farklılığın temelinde, kelamcıların ihtiyar sahibi, filozofların ise zatından dolayı filin kendisinden zorunlu olarak taşıdığı bir ilah anlayışına sahip olmaları yatmaktadır. Vücûp, imkân, kıdem ve hudûs terimleri var olanların ontolojik statüsüne dair kelâm ve felsefenin kabullerini yansıtan kavram çiftleridir. Bundan dolayı vücûp ve imkânın felsefeye, kıdem ve hudusun ise kelâm sistemine hasredilmesi doğru değildir. Her iki sistemde kavramların kullanımı mevcut olup misdakları farklıdır.²⁷²

İslam düşüncesinde varlık, ana hatlarıyla iki kısma ayrılır. İlki kendi kendine yeterli ve bizatihi var olan ezli varlık, yani vâcib/zorunlu varlık; ikincisi zorunlu varlık aracılığıyla var olan, varlık kazanan hâdis varlık yani mümkün/olurlu varlıktır.²⁷³

Kelâmcılar kıdem ve hudûs kavramlarına yükledikleri iki farklı mana bulunmaktadır. Birincisi: hâdis, yoklukla öncelenmiştir yani yokluğu, varlığından öncedir. Dolayısıyla onun varlığının bir başlangıcı vardır ve hâdis, o başlangıçtan önce yoktur. Bu, zamansal hâdis denen şeydir ve bunun mukâbili zamansal kadimdir. İkincisi: hâdis ister orada zamansal bir öncelik olsun ister olmasın başkası tarafından zâtî bir öncelikle öncelenendir. Bu ide zâtî hâdis denen şeydir ve bunun mukâbili zâtî kadimdir. Dolayısıyla ikinci anlamda hâdis, birinci anlamdaki hâdistan daha geneldir.

²⁷¹ Sadruşşeria, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 7a.

²⁷² Tabatabaî, *Bidayetü'l-Hikme*, s. 35.

²⁷³ Şık, İsmail, *Şemsüddin es-Semerkindî' de Varlık*, Adana 2012, s. 58.

Zira zaman bakımından kadim olan ma'lûl eğer varsa bu ikinci anlamda hâdistir. Çünkü her mâ'lûl, başkası yani illeti tarafından zâtî bir öncelikle öncelenmiştir. Ancak birinci anlamdaki hâdis böyle değildir. Kadîmden hadisin ayırımına göre, zâtıyla kadîm sadece Allah Teâlâ'dır Zaman açısından kadîm olanlara gelince filozoflar birçok mümkünü, kelâmcılar ise Allah'ın sıfatlarını bu kategoriye eklemişlerdir.²⁷⁴

Sadruşşerîa'nın kıdem ve hudûs inceleme amacı mütakaddim dönem kelâmının kabul ve delillerini kavramsal olarak güçlendirmektedir. O, kıdem ve hudûs kavramlarının tanımlarını verdikten sonra konuyu üç meselede incelemektedir. Bu üç meselenin tümü filozofların iddialarına itirazdır. Meseleleri; (1) kadîm-i zamanînin tesiri ihtiyaç duymayacağı, (2) Hâdisin kadîm madde ile öncelenmediği ve (3) Hâdisin hudûstan dolayı tesire duyduğudur.²⁷⁵

Sadruşşerîa'nın varlığın kıdem ve hudûs olarak iki kısma ayırması görüşü, özellikle cürcanî, teftâzânî ve diğer kelâmcıların görüşü ile tamamen uyumludur. Bu konuda onlarla aynı görüşte olan sadruşşerîa hem kıdem hemde hudûs kavramını iki mana ile tanımladıktan sonra hudûsun birinci manasını tercih edip daha doğru görmektedir. Birinci mana ona göre, mevcudun yokluğu varlığından önce değilse, kadimdir; yokluğu varlığından önce ise hâdistir. Şurada kastedilen zamansal önceliktir. Yani gerek gerçekleşen zaman, gerekse mukadder zaman bakımından önce ile sonranın bir araya gelmediği önceliktir. Yani "Allah göklerin yaratılmasından önce mevcuttu" dediğimizde bu, bize göre mukadder zaman bakımından öncelik demektir.²⁷⁶

İkinci mana, filozoflara göre zat ile öncelik kastedilmektedir. Buna göre âlem onlara göre ilk anlam ile kadim, ikinci ile hâdistir. Hudûs, bir şeyin var oluşunun yokluğundan sonra olmasıdır. "Yokluktan varlığa çıkmaktır" da denilmiştir. Sadruşşerîa bu iki manayı açıkladıktan sonra, ikisi zamansal hudûsun açıklamasıdır, Birincisi daha iyidir söylemektedir.²⁷⁷

Sadruşşerîa, mevcudun kadim ve hadis olarak taksim edilmesi önce yokluk bulunmayan ise kadimdir. Zamanı mukadder ve muhakkak konusunda yaklaşımları kısa aktarılan önceki kelâmcılarla aynı fikirdedir. Ona göre, varlığından önce yokluk olan hadis, varlığından olmak üzere iki kısımda ele alan Sadruşşerîa, önceliğin zamani bir öncelik olduğunu ifade etmektedir. Hatırlanacağı üzere filozoflara göre öncelik, zamani ve zati olmak üzere iki kısım olup âlem zaman açısından kadim iken, zat açısından

²⁷⁴ Teftâzânî, *el-makâsîd*, s.200, Cürcanî, *Şerhu'l – mevâkıf*, s. 748.

²⁷⁵ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l- 'Ulûm*, (2), 116b-117a.

²⁷⁶ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l- 'Ulûm*, (2),13b.

²⁷⁷ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l- 'Ulûm*, (2),14a.

hadis idi. filozoflar badisi, öncesinde yokluk olan şeklinde tanımlamak yerine, fiile ihtiyaç duyan olarak tanımlayarak düşüncelerini sunmaktadır.²⁷⁸

3.2. Mahiyet

Sözlükte mahiyet, “mâ hüve” ifadesinden alınmıştır. Bu ifadenin sonuna nisbet “yâ”sı eklenmiş, okunuşu hafifletmek maksadıyla “yâ” harflerinden biri atılmış ve “mermiyyun” kelimesinde olduğu gibi harf dönüşümü yapıp vasıflıktan isimliğe nakledildiğini ifade eden yuvarlak “tâ” harfi ilave edilmiştir.²⁷⁹ Terim olarak mahiyet, zat ve hakikat kelimeleri eşanlamlı olarak bir şeyin kendisiyle o şey olduğudur anlamında kullanılır. Çoğunlukla zat ve hakikatte itibar edilen, mahiyet değil harici varlıktır. Bu yüzden ki bir şeyin mahiyeti; “O nedir?” sorusuna verilen cevap, olarak tanımlamaktadır.

Mahiyet, kendisi dışındaki ârızlardan ayrıdır. Bu ârızların; dördün çift olması gibi ayrılmaz olması veya gezegenlerin hareketi gibi devamlı bir ayrı olması ya da gençlik ve utanmadan kaynaklanan kırmızılık gibi daimi olmayan şekilde ayrı olması arasında fark bulunmamaktadır. Mesela insanlık, insanlık olması bakımından kendisine ârız olan varlık, yokluk, birlik, çokluk vb. itibarlardan ayrıdır. Çünkü insanlık haddi zatında ne mevcuttur, ne de ma’dûmdur; ne birdir, ne de çoktur. O sadece insanlıktır, başkası değildir.²⁸⁰

3.2.1. Mahiyetin Kısımları

Mahiyet farklı yönlerden çeşitli şekillerde kısımlara ayrılır. Bunları şu şekilde sınıflandırabiliriz.

a- Belirtilerinin mülâhaza edilip edilmemesi bakımından mahiyetin kısımları:

a1. Mahiyet; belirtilerden (avâriz) ve eklentilerden (levâhık) bir şey şartıyla (bi-şartı şey’in) olarak alınabilir. Bu mahiyete “mahlût mâhiyet” adı verilir. Ayrıca bi-şartı şey’in mahiyet olarak da adlandırılır. Bu mahiyet mesela insan mahiyetinin fertlerinden Zeyd ve Amr gibi hariçte de, zihinde de mevcuttur.

a2- Mahiyet; söz konusu belirtilerle ilgili olarak “bi-şartı lâ-şey” olarak alınır. Bu mahiyet bi-şartı lâ-şey mahiyet olarak da lâhıklardan soyutlandığından dolayı

²⁷⁸ Şensoy, *Sadrüşşeria'nın Kelâmı Ta'dil Teşebbüsü*, s.193-194.

²⁷⁹ Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhât'l-Funûn*, C.II, s.1423, “Mâhiyet” md.

²⁸⁰ Beyzavî, *Metâli'u'l-Enzâr Şerhu Tavâli'i'l-Envâr*, s.47.

mücerred mahiyet olarak adlandırılır. Bu mahiyet somut varlıklarda mevcut olması bir yana zihinlerde de mevcut değildir.²⁸¹

a3- Mahiyet; belirtilerin mukayese edilip edilmemesi bakımından lâ bi-şartı şey olarak alınabilir. Bu durumda mahiyet, mutlak mahiyet olarak adlandırılmaktadır. Bunun nedeni şey veya la şey şartına bağlanmamasıdır.

b- Terkip olup olmaması bakımından mahiyetin kısımları

b1- Basit mahiyet: Cüzü olmayan mahiyettir.

b2- Mürekkebe (bileşik) mahiyet: Cüzü olan mahiyettir. Mürekkebe mahiyetin varlığı hususu gayet açıktır. Çünkü insanın, ağacın ve diğer mürekkeplerin varlığı zaruridir. Mürekkebe mahiyetin basit mahiyete ulaşması kaçınılmazdır.

3.2.2. Mahiyetlerin Var Kılınması

“Ceale” kelimesi sözlükte yaratmak, var etmek anlamında mastardır.²⁸² Terim olarak ise “Bir şeyi veya o şeyin mürekkebe olmakla ilgili heyetini yokluktan varlığa çıkarmak” demektir.²⁸³ Önemli meselelerden biri de mahiyetlerin var kılınmalarıdır. Yani yaratılmış olan mahiyet midir yoksa varlık mıdır? Bu mesele bir başka meselenin dalı olarak ortaya çıkmıştır. el-Îcî, *Mevâkıf* adlı eserinde ve Cürcani’de o eser üzerine kaleme aldığı şerhte “ma’dûmun şey olup olmadığı” konusunda Bu mesele kelimanın ana meselelerindendir söylemiştir. Bunun üzerinden birçok hüküm ortaya çıkmaktadır. Mahiyetlerin mec’ûl olmadığı da bu hükümler kapsamındadır.²⁸⁴

Râzî’ye göre mümkün ma’dûmun şey olduğu konusu varlığın mahiyet üzerine bir ilave olduğu görüşünden ortaya çıkmaktadır. Bu ikisinin bir olduğu görüşünü dile getiren kimsenin onun, yani ca’lin (var kılmanın) yokluğunu söylemesi mümkün değildir.²⁸⁵

Mahiyetin mec’ûl olup olmadığına dair üç görüş bulunmaktadır. Birinci görüş: Filozofların ve mutezilenin çoğunluğu mahiyetin mutlak olarak mec’ûl olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Şu manada ki mahiyet namına herhangi bir şey varlığa çıkarmanın varlığa çıkarmasıyla değildir. Bu hususla ilgili olarak insanın insan olması delilini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre bu bir failin etkisiyle olsaydı, failin ortadan

²⁸¹ Teftazani, *Şerhu’l-mekâsıd*, c.I, s. 227-228; Cürcani, *Şerhu’l-mevâkıf*, c.III, s. 30.

²⁸² Kâtip Çelebi, *Dustûru’l-‘Ulemâ*, Ankara, 1982, c.I, s.276.

²⁸³ Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhât’l-Funûn*, c.I, s. 567.

²⁸⁴ Cürcani, *Şerhu’l-Mevâkıf*, c.II, s.189.

²⁸⁵ Teftazani, *Şerhu’l-mekâsıd*, c.II, s. 189

kalmasıyla bu da ortadan kalkmış olurdu. Dolayısıyla failin olmaması varsayımına göre insanlığın insanlık olmaması gerekmektedir. Bu ise bir şeyin kendisinden çekilip alınması imkân dışı olmasının zaruretinden dolayı muhal olmaktadır.

İkinci görüş: Kelamcılar mahiyetin mutlak olarak mec'ül olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bu hususta ileri sürdükleri delile göre mahiyet eğer mec'ül olmamış olsa, mec'üllük tamamıyla ortadan kalkar. Çünkü mec'ül olarak varsayılan varlıktan veya mahiyetin varlıkla vasfedilmişliğinden her biri yine haddi zatında bir mahiyettir. Takdir edilen odur ki mahiyetten olan hiçbir şey mec'ül değildir. Bu durumda mümkünin mahiyeti, bu mahiyetin varlığı ve varlıkla vasfedilmişliği mec'ül olmamaktadır. Dolayısıyla mümkünin müessire ihtiyacı olmaması gerekmektedir. Bu ise akıl sahibi birinin söyleyebileceği bir şey değildir. Mec'ül, hariçte mevcut şahsın hüviyeti veya o şahsın varlığının hüviyeti ya da varlıkla vasıflanmasının hüviyetidir. Dolayısıyla mec'üllüğün ortadan kalkması ve mümkün olanın müessir faile ihtiyacının bulunmaması gerekmemektedir.²⁸⁶

Üçüncü görüş: filozoflardan bir kısmı basitlerin mürekkeb olanların mec'ül olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Çünkü mec'üllüğün şartı mümkündür. Zira mec'üllük müessire duyulan ihtiyacın bir şubesidir. Müessire ihtiyaç duymak ise mümkünlüğün bir şubesidir. Mümkünlük ikiliği gerektiren bir nispeti gerektirmektedir ki bu basit olmağına aykırıdır.²⁸⁷

Sadruşşerîa mahiyetler mec'üldür (yaratılmıştır) görüşünü kabul etmektedir. Ona göre mahiyetlerin var edilmiş olduğu ve madûmun (yokluğun) hiçbir şey olmadığı, yani kendi zatıyla sabit olmadığıdır. Çünkü mahiyet var oluşunun aynısıdır. Mümkünlerin var oluşu yaratılmıştır. Var oluşun olmadığı durumda zatı itibarıyla mahiyet de yoktur. Çünkü şahıslara “hüve hüve” olarak yüklenmiş bir tür olarak tek bir küllî, yokluk halinde kendi zatında sabit değildir. Zira birleşme veya kendileriyle kaim olma durumu dışında şahıslara yüklenmiyorsa ve doğudaki bir şahıs olan Zeyd ile birleştiği veya kaim olduğu takdirde, ondan hariç olan hiçbir şey de geriye kalmamışsa sonra da batıda Amr var olmuşsa, o tamamı veya bazısı ona ya intikal eder ya da asla intikal etmez ve bu hepsi de bâtıldır söylemektedir.²⁸⁸

Sadruşşerîa, Mutezilenin mahiyet mec'üldür (yaratılmıştır) görüşünü red edip ve iki delillerine cevap vermiştir. Mutezileye göre mahiyet yaratılmış değildir ve madûm

²⁸⁶ Cürçani, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c.III, s.44.

²⁸⁷ Cürçani, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c.III, s.44.

²⁸⁸ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 8b.

bir şeydir. Çünkü siyahın siyah olması eğer başkası ile ise, onun ortadan kalkması durumunda siyah siyah olarak kalmaz. O, ise muhaldir.²⁸⁹

Sadrüşşerîânın bu delile cevabı: “Bize göre Onun muhal görülmesi tartışma mahallinin ta kendisidir. Bunu teslim edecek olsak, muhal olanın takdirine göredir ki o da vacibin ortadan kalkmasıdır. Yani, siyahın siyah olarak kalmasının muhal görülmesini teslim edersek, bu muhal, bir muhalin takdir edilmesi durumunda lazım gelir ki o da vacibin ortadan kalkmasıdır. Şunu bil ki vacibin ortadan kalkması iki muhtemel manaya sahiptir: Bunların biri zatıyla vacib olanın ortadan kalmasının kastedilmesidir. Bu da vacibin zatıyla vacip görülmesi görüşüne göredir. Siyah, başkası sebebiyle siyah olduğu takdirde, sözü edilen başkası ya Vacib’dir ya da onun bazı malûlleridir. Hangisi olursa olsun o başkasının ortadan kalkması ancak zatıyla vacib’in ortadan kalkmasıyla olur. İkincisi ise zatıyla vacibin ortadan kalkmasının değil de başkası sebebiyle vacip olanın ortadan kalkmasının kastedilmesidir. Bu da vacibin fâil-i muhtâr olması görüşüne göredir. Zira siyah, başkası sebebiyle siyah olduğu takdirde ki o Allah’ın siyahı siyah olarak yaratmasıdır ve o başkasının ortadan kalktığı varsayılırsa, yani o yaratmanın ortadan kalktığı varsayılırsa, ondan dolayı zatıyla vacibin ortadan kalkması değil bilakis başkasıyla vacib olanın ortadan kalkması lazım gelir. Bunlar fâil-i muhtârın zatının fiillerini vacib kılan bir illet olmayıp vaciplik olmaksızın mümkünün iki tarafından birini tercih eder olmasına binaendir. Buna göre iki taraftan birinin tercih edilmesinin ortadan kalkmasından dolayı vacibin zatının ortadan kalkması lazım gelmemektedir.”²⁹⁰

Sadrüşşerîâ, Mutezile tarafından mahiyatın yaratılmış olduğuna dair ikinci bir delili zikr edip ve cevaplandırmaktadır. Mutezile, yakuttan dağ, herhangi bir yakuttan herhangi bir dağdır zata göre zorunlu bir önerme olduğundan zat sabittir söyleişlerdir. Sadrüşşerîâ’nın buna; bize göre Hakiki olması haricinde onun doğruluğunu teslim etmeyiz cevap vermektedir. Zira o var oluşun takdir edilmesine göredir. Ya da aklın yakuttan bir dağ olarak varsaydığı şeyin, aklın yakuttan bir dağ olduğunu varsaydığı anlamı sebebiyledir. Biz onun, zatında öyle olduğunu teslim etmemekteyiz.²⁹¹

²⁸⁹ Sadrüşşerîâ, *Ta’dilü’l-‘Ulûm*, (2), 9a.

²⁹⁰ Sadrüşşerîâ, *Ta’dilü’l-‘Ulûm*, (2), 9a.

²⁹¹ Sadrüşşerîâ, *Ta’dilü’l-‘Ulûm*, (2), 9b.

IV BÖLÜM

ULÛHİYET

4.1. İsbât-ı Vacib

Varlığı kendinden olup başka bir nesneye veya güce dayanmayan (vâcibü'l-vücûd) Allah'ın bu yetkin var oluşunu açıklamak için gösterilen çabayı ifade eden isbât-ı vâcib tarih boyunca din âlimlerini ve düşünürleri meşgul etmiştir. Kur'an'da en çok âlemin sonradan yaratılışı ve düzenli işleyişi çerçevesinde bir ispat yöntemi görülmektedir. Her ne kadar öncüllere dayalı bir sistem içinde verilmese de Allah'ın varlığıyla ilgili özellikle kozmolojik ve teleolojik delilleri Kur'an'da bulmak mümkündür.²⁹² Kelâm ve felsefe geleneğinde Allah'ın ispatı için kullanılan isbât-ı vacib yollarını farklı delillerle ele alınmıştır. Bu deliller, ontolojik, kozmolojik ve insan tabiatından kaynaklanan delillerdir.

Sadruşşerîa, isbât-ı vacib'e dair altı burhan zikr etmektedir. Bu burhanlardan ilk ikisi kendisi tarafından oluşturulmuştur. Ayrıca burhanlardan birincisini iki şekilde sunmaktadır. Sadruşşerîa, sonsuzluk kavramını teselsül üzerinden iptal etmektedir. Bu açıdan, isbât-ı vacib delilleri çerçevesinde müteahhir dönem kelâmcıların benzer şekilde teselsülün iptali ile zorunlu varlığın ispatı yolunu tuttuğu görülmektedir.²⁹³

Birinci Burhan: Devir ve teselsülün imkânsızlığı üzerine mebnidir. Teselsülü, devrin imkânsızlığı ifade ettikten sonra kalan ihtimal olan sonsuz zincirin imkânsızlığı ile çürütmektedir. Buna göre delilin ilk kısmı önceki delillerin ilk kısmına benzerdir. Ancak devamında zikredilen özellikte bir silsilenin varlığının imkânsızlığına dair istidlal, Sadruşşerîa'ya özgüdür. Yani delilin özgün kısmı, silsilenin imkânsızlığını orijinal bir şekilde göstermesidir. Çünkü daha önce sonsuzluk ve teselsülün iptal edildiğine dair deliller vardır ancak bu şekilde sistemleştirilmemiştir.²⁹⁴ O, eserinde : "Zâtından dolayı zorunlu olan mevcuttur. Zira her mevcut olan bir müessire ihtiyaç duyar. O müessir (a) eğer eserine ihtiyaç duyarsa devr olur, bu durumda bir şey kendini öncelemiş olur ki bu imkânsızdır. Ya da (müessir eserine değil de) (b) başka bir şeye ihtiyaç duyar, böylece devam eder ve teselsül gerçekleşir. Bu durumda defaten var olmuş sıralı fertlerden oluşan başlangıcı olmayan bir zincir ortaya çıkar ki bu

²⁹² Özervarl, M. Sait, "İsbât-ı Vâcib", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2000. c.XXII, DİA, s. 495.

²⁹³ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 110a-110b.

²⁹⁴ Şensoy, *Sadruşşerîa'nın Kelâmı Ta'dil Teşebbüsü*, s. 245.

imkânızdır" ²⁹⁵ demektedir. Onun kullandığı burhanı şu şekilde formüle etmek mümkündür:

Zorunlu varlık [a] mevcuttur veya [b] mevcut değildir.

[a] Zorunlu varlık mevcut ise matlup budur.

[b] Zorunlu varlık mevcut değilse; her mümkün bir müessire ihtiyaç duyacağından dolayı, bu müessir [x] kendisi olursa devr olur, [y] başkası olursa teselsül olur.

Bu durumda silsile söz konusu olur. Bu silsile [1] sonludur ya da [2] sonsuzdur. [1] Silsile sonlu ise; zorunlu olan bir başlangıcı vardır, bu durumda [a] matlup geçerli olur. [2] Zincir sonsuz ise; silsiledeki her ferdin bir özelliği vardır: Kendisinin üstünde sonsuz bir cümle var olacak şekilde var olma. Bu özellik her bir fert için şumulî olarak sabittir. Bu özellik (i) Zail olur veya (ii) olmaz. (i) zail olursa sonsuz farz edilen zincirin sonlu olması durumu ortaya çıkar. (ii) Zail olmazsa farz edildiği şekilde sonsuz olmaya devam eder. Bu zail olmayan özellikler toplandığında sonsuz cümleyi oluşturur. (Cümle fertlerin toplamından ibaret olmayıp fertlerin toplamı ve özellik olduğundan dolayı) Bu özelliklerle mevsuf fert zincirinden çıkarıldığında zincir sonsuz bir şekilde var olamaya devam eder. Bu da parçaları olmaksızın bütünü varlığını savurmayı gerektirir ki bu imkânsız bir durumdur. Dolayısıyla (2) sonsuzluk ve (b) zorunlu varlık mevcut değildir önermeleri batıl, (1) zincir sonlu ve (a) zorunlu varlık mevcuttur önermeleri ise doğrudur. ²⁹⁶

İkinci Burhan: Sadruşşerîa'nın isbât-ı vâcib delillerinden ikincisi, sayıların birbirinden temeyyüzü ve iki tarafının olduğu ve bundan dolayı sonsuz olamayacağı iddiası üzerine kurulmaktadır. Buna göre hariçte var olan şeyler sonlu fertlerden oluşmaktadır ve adet kelimesi sonlu olana yüklenir. Bu sonluya doğru bir şekilde yüklenmesi mümkün olan adet munfasıl miktarıdır ve munfasıl miktarlar sayılan şeylerle kâimdir. Zira sayı araz, sayılan ise o sayının mahallidir. Zincire ekleme yapılsa veya zincirden çıkarma yapılsa "birinci zincir ikinciden fazladır veya ondan eksiktir" denmesi mümkündür. Artma ve azalmanın gerçekleştiği şeyler muayyen sayılardır ve bu muayyen sayıların iki tarafı vardır. Birinci tarafı, altında başka bir ferdim olmaması diğeri ise üstünde başka bir ferdin olmamasıdır. Bu taraflar olmasaydı sayının altındaki veya üstündekinden ayrışması mümkün olmazdı. Mesela 100 sayısı 99 sayısından 1 fert ile ayrışmaktadır. Bu ayrıştığı 1 fert dışındaki fertler 100 ile 99 arasında ortaktır. Böylece 100'ün kendisine zait olan 1 ile 99'dan ayrıştığı görülmektedir. Eğer bu zait olan 1 olmasaydı 99 ile 100'ün ayrışmasından bahsetmek mümkün olmazdı. Sonlu

²⁹⁵ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 18a.

²⁹⁶ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 131a-131b.

sayılarla ilgili bu hüküm göz önüne alındığından dolayı fazla ve eksik olanın birbirinden ayrışmasının zorunlu olmasından dolayı aynı hüküm sonsuz olanda da geçerli olduğunu söylemek gerekmektedir. Yani sonsuz olandan bir fert ele alındığında onun da iki tarafı olacağını düşünmek zorunludur. İki taraftan kısıtlanan şey de sonludur. Bundan dolayı hariçte var olan her şey sonludur. Burhanı şu şekilde formüle etmek mümkündür:

Bu burhanı şu şekilde formüle etmek mümkündür:

Zorunlu varlık [a] mevcuttur veya [b] mevcut değildir.

[a] Zorunlu varlık mevcut ise matlup budur.

[b] Zorunlu varlık mevcut değilse; her mümkün bir müessire ihtiyaç duyacağından dolayı bu müessir [x] kendisi olursa devr olur, [y] başkası olursa teselsül olur. Bu durumda silsile söz konusu olur. Bu silsile [1] sonludur ya da [2] sonsuzdur

[1] Silsile sonludur. Çünkü sonlu fertlerden oluşmaktadır. Zira sayısının yüklendiği şeyin sonlu olması gerekir. Bu zincire ekleme veya çıkarma yapıldığında fazla veya eksik olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum sayıların birbirlerinden fertlere ayrıştığını gösterir. Her bir sayının iki tarafı vardır: Üstü ve altı.

[2] Zincir sonsuz ise; yine fertlerden oluştuğu için aynı hükmün bu zincir içinde geçerli olması gerekir. Böylece sonsuz zincirdeki her bir ferdin de iki tarafı sabit olur.

İki taraftan kuşatılan şey sonludur. Bu sonlulardan oluşan şey de sonlu olur. Dolayısıyla haricen var olan şeylerle ilgili [2] sonsuzluk önermesi batıl, [1] zincir sonlu ve [a] zorunlu varlık mevcuttur önermeleri ise doğrudur.

Sadrüşşerîa'nın katî olduğunu söylediği bu iki delille ilgili eklediği bir diğer husus da "mütekaddim" ve müteahhirden herhangi bir kimseye Allah'ın varlığını ortaya koyduğu iki delil gibi deliller ispatlamanın nasip olmadığı" vurgusudur. Sadrüşşerîa kendine has görüşleri ve delilleri "teferrüd ettim" şeklinde ifadeden imtina etmektedir.²⁹⁷ O bu konudaki değerlendirmesini: "Hariçte var olmuş fertlerin tamamı sonludur. Zira onlara bir araya toplu tekiler denilmesi doğru olur. Sayı da onlar hakkında bir kategoridir. Sonra onlar üzerine bir fert daha ilave edilirse veya eksilirse, birincinin sayısı bunun sayısından fazla; onun sayısından bir eksik denir. Onlardan her biri muayyen bir sayıdır. Altındaki sayıdan ayrışmaz. Çünkü geri kalan fertler müşterektir. Onun sonu olması olmasa fazla olandan ayrışmaz. İki ucu bulunduğu takdirde o, iki kısıtlayıcı arasında kısıtlatmış olması sebebiyle sonludur. Hariçteki fertlerin hepsi sonludur."²⁹⁸ şeklinde tamamlar.

²⁹⁷ Şensoy, *Sadrüşşerîa'nın Kelâmı Ta 'dil Teşebbüsü*, s. 251-252.

²⁹⁸ Sadrüşşerîa, *Ta 'dilu'l- 'Ulûm*, (2), 109a.

4.2. Tenzih ve Tevhit

Vacibü'l-vücûd'un varlığına dair delil ortaya koymayı tamamlayınca, onun hakikatının akıllardan ve vehimlerden münezzeht olduğunu açıklamış ve bu bölümü de "Tenzih" olarak adlandırmıştır. Sadruşşeria'ya göre Allah'ın hakikati aklen ve vehmen idrak edilemez. Çünkü aklın idraki bedihi veya kesbidir. Allah'ın zatının bedaheten idrak edildiği iddia edilemez. Kesbi olması için ise Allah'ın zatının hislere konu olması gerekmektedir. Zira kesbi, aracılı ve aracısız olarak zahir ve batın mahsusata dayanmaktadır. Bundan dolayı zatının idrak edilmesi mümkün değildir. Sadruşşeria filozoflar ve vahdet-i vücûd fikrini benimseyen düşünürlerin ileri sürdüğü argümanları ele alıp cevaplandırmaktadır. Tahliline uygun olarak sırasıyla söz konusu iki düşünce sisteminin konu ile ilgili görüşleri özetlenecek ve sonrasında Sadruşşeria'nın değerlendirmelerine geçilecektir. Sadruşşeria, söz konusu iki düşünce sistemini varlık anlayışına uygun bir şekilde eleştirmektedir. Amacı, varlık-mahiyet ayrımı ve dolayısıyla varlığın zaitliği gibi kabullerin götüreceği hatalı sonuçlara işaret etmektir. Eleştirileri, varlık anlayışının, işaret edilen hatalara götürmediğini ortaya koymaktadır.²⁹⁹

Sadruşşeria'ya göre aklın idrak ettikleri, herhangi bir vasıtaya istinat etmeden veya görünen ve görünmeyen duylara istinat eden bedihi ve kesbî şeyler olduğundan Allah'ın hakikati akılla idrak edilmekten münezzehtir. Bununla beraber bazı kutsi ruhların basiretlerinin ulvi cevherlerin sürmesiyle sürmelenmesi ve böylece onun hakikatine muttali olması uzak görülmez. Yani bazı kutsi ruhlara, süfli cisimlere değil ulvi cevherlere layık olan bir gücün verilmesi, Allah'ın hakikatının o güçle idrak edilmesi uzak görülmez. Cevherlerin sürmesi, gözün nurunu arttıran sürmelerden biri olduğundan onu istiare yoluyla zikretmiş ve sözü edilen gücü kastetilmektedir.³⁰⁰

4.3. Allah'ın Sıfatları

Allah'ın sıfatları genel olarak basit ve mürekkebi olmak üzere iki kısma ayrılır. Basit olanlar üç kısımdır: Birincisi: vücud, hayat ve kudret gibi başka bir şeye kıyasla olmayan vücudi hakiki sıfatlardır. İkincisi: rablık, rızık vermek ve mabud olma gibi başka bir şeye kıyasla olan izafi sıfatlardır. Üçüncüsü ise; O'nun herhangi bir şeye ihtiyaç duymaması, bir zamanı, mekân ve yönde bulunmaması gibi selbi sıfatlardır. Vücudi sıfatlar ikram, ademi sıfatlar ise Celal sıfatları olarak isimlendirilmiştir.

²⁹⁹ Şensoy, *Sadruşşeria'nın Kelâmı Ta 'dil Teşebbüsü*, s. 270.

³⁰⁰ Sadruşşeria, *Ta 'dilu 'l-'Ulûm*, (2), 21b.

Mürekkep olan sıfatlar ya Allah'ın âlim, mürid, mütekellim semi ve basir olması gibi izafi ve hakiki sıfatlarından mürekkeptir. Bu sıfatlar vücudi sıfatları olup zata muzaftır. Çünkü bilinen olmaksızın bilmek imkânızdır, bu durum diğer sıfatlar için de aynıdır veya Allah'ın, varlığının evvelinin olmaması anlamında ezeli olması. Varlığının sonunun olmaması anlamında ebedi olması, her yönden zorunlu olması ve eşi ve benzerinin olmaması gibi hakiki ve selbi sıfatlardan mürekkep olur. Veyahut celal ve ikram sahibi olması yani onun azamet ve türlü türlü nimetleri ikrâm sahibi olması. O'nun Celal sıfatı sebebiyle kullarından cemalini esirgememesi ve onlara nimet vermekten çekinmemesi gibi selbi ve izafi sıfatlardan mürekkeptir. Veyahut da başkasının varlığını onunla kâim olması. Kendisinin varlığının ise başkası ile kâim olmaması manasında kayyum olması gibi büyük üçünden(hakiki, izafi ve selbi) mürekkeptir.³⁰¹

Filozoflara göre sıfatlar, Allah'ın zâtının aynısıdır. Allah'ın ilim olmaksızın kâdir, hayat olmaksızın diri oluşunu ileri süren bazı Mu'tezili bilginler de filozoflarla benzer düşünmektedir. Bunlara göre de Allah zâtından bu niteliklere sahiptir. Eş'arî ve benzeri kelâm âlimlerinin büyük çoğunluğu ise, Allah'ın sıfatları, O'nun zâtından başkadır söylemişlerdir. Nitekim Eş'arî ve takipçilerine göre sıfatları, zâtın aynısı da değildir zâttan bağımsız başka bir şeyde değildir kanaatında olduklarını görmekteyiz.³⁰²

Sadruşşerîa, sıfat anlamını şu şekilde tanımlamaktadır. Sıfat, zâta tabi onunla kaim bir anlayıştır, “Onun için sabittir” ifadesi kaim ifadesi ile eşanlamdır. Dolayısıyla sıfat kavramı selbi olan sıfatları kapsamaz. Çünkü ona göre sübut anlamı varlık anlamı ile aynı olduğundan sıfatlar selbi olan sıfatları kapsamaz. Eğer bazısı da kapsar derse bu durumda müşahe (yanılgı) söz konusu olmaz demiştir.³⁰³

Zât ile kâim olmak ile zâta sabit olmak ve ayrıca sübut ile vücûd aynı anlama geldiğinden dolayı selbî sıfatların Allah ile kâim manalar olarak anlaşılması gerektiğini vurgulayan Sadruşşeria, Allah'ın yokluktan münezze olmasına hasebiyle selbî sıfatların kabul edilmesinin sıfatları ademî kıldığını ifade etmektedir. Selbî sıfatlardan kastının Allah'ın zâtına zait ademî manalar olmadığını vurgulamakta, selbî ifadesinin çağrıştırdığı bu mananın dışarıda bırakılması gerektiğini düşünmektedir. Zâta zait ademî mana şeklindeki yanlış anlaşılmaya verdiği örnek ise Celal sıfatının selbi, İkrâm sıfatının ise sübuti olduğunun düşünülmesidir.³⁰⁴

³⁰¹ Semerkandî, Şemseddin, *el-Mu'tekad li'tikâdi Ehli'l-İslam, İslam İnanç İlkeleri*, thk-çev-değ: İsmail Yürük-İsmail Şık, Araştırma Yay, Ankara 2011, s. 61.

³⁰² Semerkandî, Şemseddin, *el-Mu'tekad*, s. 62.

³⁰³ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 23b.

³⁰⁴ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 23b.

4.4. Sıfatların Taksimi

Sadruşşerîa'ye göre Selbî sıfatların haricinde kalan sıfatlar ya hakiki sıfattırlar. Zâta ait sıfatlar olarak adlandırılırlar ya da izafî sıfattırlar ve tekvin vb. fiile ait sıfatlar olarak adlandırılırlar. Bazı sıfatlar da öncelik ve beraberlik gibi salt izafettir ki bunlar zât ile kaîm olmayışlarından ötürü sıfat olarak adlandırılmazlar.³⁰⁵ Sadruşşeria, hakiki sıfatları sıralamaya başlamadan önce kendisinden önceki düşünürlerin zât-sıfat meselesindeki yaklaşımlarını özetlemektedir. O, sıfatları nefyeden ve kabul edenler şeklinde iki grup sunmakta; sonrasında bu iki grubun içerisinde de iki grup bulunduğunu ifade etmektedir.

a-Sıfatları Nefyeden Birinci Grup: Önceki Filozoflar

Sıfatları nefyeden gruplardan birincisi, Allah'ın fail ve kabil olmasının imkansızlığına dayanan felasifenin kudemasıdır. Onların Allah'ın alim olmadığını dahi ifade ettiklerini aktaran Sadruşşeria'nın buradaki kastı Yeni Platoncu filozoflardır. Zira onlara göre Allah'ın "Bir" ve "Evvel" dışında bir isimle isimlendirilmesi doğru değildir.³⁰⁶ Filozofların kudemâsı söylediğine göre Allah bir sıfatla nitelense hem fail, hem de kâbil sıfatı ile aynı anda muttasıf olur. Çünkü sıfat mümkündür ve onun bir müessiri olması gerekir, işte o müessir faildir. Sonra sıfatla nitelenen, onu kâbil edendir.

Bu durumda vacibin zatı fail ve kabul eden olmaktadır ki o da muhaldir. Çünkü faillik tarafı mefulün fiil yoluyla olmasını gerektirir. Kabul etme tarafı ise bunu gerektirmez bilakis kuvvet yoluyla olmasını gerektirir. Dolayısıyla hakiki bir niteliğini taşıyan şey iki farklı yönü olmadığı görülmektedir.³⁰⁷

Sadruşşerîa, filozofların yukardaki delillerine, sıfatları ispat edenlerin cevaplarını sunmaktadır. Verdikleri cevaba göre kabul eden ile tesiri kabul eden şey kastedilirse, kabul eden etki, yani sıfattır. Buna göre bir şey fail ve kabul eden olmamaktadır. Kabul eden ile kabul etme özelliğindeki yani maddi illet kastedilirse, her mümkünün kabul etme özelliğindeki bir illete ihtiyacı olduğunu teslim etmeyiz. İhtiyaç duysa vacipten kaynaklana herhangi bir etki mevcut olmaz. Çünkü birincinin etkisi ona ihtiyaç duymaz. Öyle olmazsa, etkilerin ilki olmamaktadır³⁰⁸

³⁰⁵ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 23b.

³⁰⁶ Şensoy, *Sadruşşeria'nın Kelâmı Ta'dil Teşebbüsü*, s.302.

³⁰⁷ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 26a.

³⁰⁸ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 26a.

b- Sıfatları Nefyeden İkinci Grup: Sonraki Filozoflar ve Mu'tezile

Önceki filozofların, Allah'ın âlim olarak dahi isimlendirilmesinin imkansızlığını savunduğunu belirten Sadruşşeria, sonraki filozofların ve Mu'tezili kelamcılarının bu görüşün "çirkinliğinden" çekinerek Allah'ın alim olduğunu kabul ettiklerini, ancak zatıyla âlim olduğuna kail olduklarını ifade etmektedir. Mu 'tezili ve Meşşai geleneğe göre Allah'ın sıfatları zatının aynıdır, Allah'ın zatına zait manaların nispet edilmesi imkansızdır.³⁰⁹

c-Sıfatları İspat Eden Birinci Grup

Sıfatları kabul eden ilk gruba geçen Sadruşşeria, birinci grubun, sıfatları Allah'ın zatının gayrı görüp sıfatların zat ile kıyamını arazların mahalli ile kaim olması gibi düşünenler şeklinde sunmaktadır. Sadruşşeria, belirtmese de bu grubun Kerramiler olduğu açıktır. Onlara göre Allah 'ın sıfatları zatın gayrıdır ve Allah hadis sıfatlara mahal olabilir. Bu grup ile ilgili değerlendirme yapmayan Sadruşşeria, sıfatları kabul eden ikinci grubu incelemeye geçmektedir.

d- Sıfattan İspat Eden İkinci Grup

Sünni Kelamcılar Bu gruba göre "sıfatlar zatın ne aynıdır ne gayrıdır." Sadruşşeria sıfatların "ne aynı ne gayrı olduğu" ifadesinde ele alınması gereken iki boyut olduğunu düşünmektedir. Sadruşşeria, "Ne aynıdır ne gayrıdır" ifadesinin iki bahis ile lafzi ve manevi olarak ele almıştır. Lafzî [bahis]: bir şeyin gayrı ondan ayrılan bir durumdur. Çünkü sadece Zeyd'i gören veya tanıyan kimse "Ondan gayrısını gördüm veya tanıdım" derse ya da "Ondan gayrısını görmedim veya tanımadım" derse, başını görmesi veya sıfatlarını tanıması itibariyle onda doğru söylemiş, bunda da yalan söylemiş değildir. Yani Bir şeyin parçaları veya sıfatları hakkında gayrı denilemeyeceğini açıklamayı kastetmiştir. Zira sadece Zeyd'i gören veya sadece Zeyd'i tanıyan kimse "Zeyd'in gayrısını gördüm veya tanıdım" derse, başını görmesi veya sıfatlarını tanıması itibariyle bu sözünde doğru söylemiş olmaz. Baş veya sıfatları onun gayrısı olsa, bu sözünde doğru söylemiş olması gerekir. Gerçek durum ise buna aykırıdır. "Zeyd'in gayrısını görmedim veya tanımadım" derse, bu sözünde de yalan söylemiş olmaz. Baş ve sıfatlar gayrı olsa, bu sözünde yalanlanır.³¹⁰ Manevî [bahis]: Âlem konusunda bilgi sahibi olmak ve tesit etmek vb. sıfatlarla nitelenir. Zatı bu ikisinden birinin mefhumunun kendisi olsa, diğerinin mefhumunun kendisi ve melzûmu olmaz. Çünkü ikisi arasında aynılık ve lüzum bulunmamakta ve bunlardan herhangi bir

³⁰⁹ Şensoy, *Sadruşşeria'nın Kelâmı Ta 'dil Teşebbüsü*, s.304.

³¹⁰ Sadruşşeria, *Ta 'dilu 'l- 'Ulûm*, (2), 26a.

şey ona dâhil değildir. Onunla kaim olan her ne varsa, var olmanın, hayavaniyyetin ve natıkiyyetin insanda kaim olması gibi, arazın mahallinde kaim olması gibi değildir. Bilakis ikisi arasında akıl açısından mefhum farklılığı ve hariçte var oluş açısından birlik vardır.³¹¹

4.5. Allah'tan Selbedilmesi Gereken Manalar

Allah bileşik değildir, çünkü bileşik olan şey parçalarına ihtiyaç duymaktadır. Ayrıca parçalardan mürekkep olması durumunda o parçaları bir araya getirecek bir varlığa ihtiyaç duyardı ve o parçalardan herhangi birinin zorunlu olduğundan bahsedilemezdi. Allah'ın mürekkep olması durumunda zorunlu değil mümkün olacağını ifade eden Sadruşşeria, parçalardan birinin diğerine ihtiyaç duyması durumunda terekübün söz konusu olduğunu, birinin diğerine tabi olması durumunda terekküpten bahsedilemeyeceğini ifade etmektedir. O, aklen zat ile sıfatları ayrı düşünse dahi aralarındaki ilişkinin parça ilişkisi olmadığına işaret etmektedir. Parçalar arasındaki ilişki her birinin diğerine ihtiyaç duyması veya yalnızca birinin diğerine ihtiyaç duyması şeklinde ise terekküpten bahsetmek mümkündür, ancak haricen parçası olmasa bile aklen parça olduğu düşünülen şeylerde aralarındaki ilişki tabi olmak ise vaki olan durum terekküp değil, zatsıfat ilişkisidir.³¹²

Sadruşşerîa'ya göre mahal, araz veya suretin yerleştiği şeydir. Hayyiz: Kendisiyle meşgul olunan şeye ait olduğu varsayılan mütevehhim boşluktur. Allah'ın mahal veya hayyizde olmasının imkansızlığını ihtiyaç ile açıklayan Sadruşşeria, araz olmasının imkansızlığını mahalle ihtiyaç duyması; cisim ve cevher olmasının imkansızlığını da hayyize ihtiyaç duyması ile temellendirmektedir.³¹³ Cihette olan bie şey mütehayyiz olmalıdır ve Allah mütehayyiz olmadığı için hiçbir cihette olması mümkün değildir.³¹⁴

Herhangi bir sıfatı sonradan meydana gelmiş veya yok olmuş değildir. Zira hakikatinin özelliği bir sıfatla ittisaf ise o sıfat kadimdir ve zail olmaz. Çünkü Allah'ın zatı, sıfatı gerektirmektedir. Eğer zat sıfatı gerektirmeseydi o sıfatın hakikati ile kıyımı

³¹¹ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 26b.

³¹² Şensoy, *Sadruşşerîa'nın Kelâmı Ta'dil Teşebbüsü*, s.305.

³¹³ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 23b.

³¹⁴ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 24a.

mümkün olmazdı. Mümkün olan sıfat bir müessire ihtiyaç duyar, müessir, sıfatın kendisi olamayacağından dolayı harici bir müessir söz konusudur.³¹⁵

Sadruşşerîa, iki şeyin birleşmesinin imkansızlığı ve ittihadın hudûs alameti olmasından dolayı Allah'ın bir şey ile birleşmesinin imkansız olduğunu düşünmektedir.³¹⁶

Allah, acı duymak, üzülmek, sevinmek vb. nefsani arazlardan da münezzehtir. Öfkelenme konusunda ise onun zatına layık olan şey kastedilmektedir. Öfke ile nitelenme Kur'an'da geçmektedir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Allah ona öfkeleni.”³¹⁷ Öfkelenmenin, cezalandırmayı ve azap indirmeyi murat etmekte olduğu gibi onun zatına yaraşır şekilde yorulması gerekmektedir.³¹⁸

Bu hüküm, Allah'ın her açıdan zorunlu olması ile ilgilidir. Selbî sıfatlardan Biri de, Allah'ın sıfatlarından herhangi biri hakkında munfasıla [ayrı olana] ihtiyaç duymamasıdır. O her yönüyle vaciptir. Çünkü onun sıfatları kemal sıfatlarıdır.³¹⁹

Allah'ın selbî sıfatlardan biri de onun hiçbir ortağının olmamasıdır. Sadruşşeria Allah'ın ortağı olmadığına dair biri kudrete, diğeri hakikatinin vâcib mefhumunun aynı olmasına mebni iki delil zikrettikten sonra delilini ortaya koymaktadır. Önceki delilleri taksiminde kelamcıların kudrete mebni delilini ve daha önce zorunlu varlığın taayyünü kısmında ele alınan felasifenin delilini sunmaktadır. Felasifenin delili ile ilgili açıklamalar burada tekrar edilmeyecektir.³²⁰

Kudret üzerine yapılandırılan kanıta göre ‘O dayatarak Zeyd’i bu zamanda yaratmayı dilerse, yaratır’ şeklinde nitelenmezse, kadir olmaz; nitelenirse de bir başkası bununla nitelenmez. Zira ikisi de nitelenecek olursa, her birinin kendi dilediği [şeyi] yaratması mümteni olur. Çünkü her biri ‘Onu dayatarak bu zamanda yaratmayı dilerse, yaratır’ şeklinde nitelenmiştir. Hiç şüphe yok ki her birinin dayatarak yaratması mümkün değildir ve bu da acizlik gerekir.³²¹

Hakikatinin vacip mefhumuyla aynı olmasına göre ondan ayrılmayan bir taayyün gerekmektedir. Taayyün, vacibin illeti de, bir munfasılın [ayrı olanın] malûlü de olmaz. Vacibin malûlü olursa -vacip olduğu için- bir olur ki talep edilen odur. Çünkü

³¹⁵ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 24b.

³¹⁶ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 24a.

³¹⁷ Nisa, 4/93.

³¹⁸ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 24b.

³¹⁹ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 24b.

³²⁰ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 24b.

³²¹ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 24a.

vacibin mefhumu mahsus taayyünün illeti olduğu takdirde, vacibin mefhumu her var olduğunda o taayyün de var olur ve bir olur.³²²

Mahsus vacip olduğu için. Onun mahsusluğu o taayyünün ise devir; bir başkasının ise teselsül meydana gelir. Mahsusluk vacibin illeti, munfasılın malûlü olmaz. Vacip olması bakımından vacibin malûlü olursa, bir olur. Ya da mahsus vacip olduğu için olursa, bu durumda o mahsusluk hakkında şöyledir ve şöyledir diye sonu gelmez şekilde konuşuruz.³²³

Sadruşşerîa'nın delili iki ilahın hakikatte ve hakikatin parçalarından birinde ortak olmalarının imkansızlığı üzerine kuruludur. Burhân-ı Temânu delonun tarafından da kullanılmıştır. Bu delil aslen iki ilah var olsaydı, ikisinin de hem hakikatte hem de hakikatin bir parçasında ortak olmaları imkânsız olurdu. Çünkü taayyün vacibin hakikati için hem illet hem de malûl olmaz. Çünkü vacibin hakikati müşterektir ve o hakikat özel taayyünün bir illetidir. Vacibin hakikatinin her var oluşunda o taayyün de var olur ve iki ilahın var olması takdirine göre [o taayyün] bir olur. Taayyün munfasıl [ayrı] olanın malûlü olmaz. Aynı takdire göre İki ilah var olsa, ikisinin hakikatin bir parçasında müşterek olması da mümtenedir.³²⁴

Hakikatte ortak olmalarının imkansızlığı, hakikat ile taayyün arasında illet-malul ilişkisi kurmanın imkansızlığına dayanmaktadır. İki ilah kabul edilmesi, taayyünleri farklı iki zat kabul edilmesi demektir. "Onların hakikatin bir parçasında ortak olmaları da imkansızdır. Çünkü bu durumda zorunlu varlık için terkip söz konusu olurdu. Onların ayrışmaları da imkansızdır. Çünkü [ayrışma] onların maihiyette farklı olup ilahlık özelliklerinde ortak olmaları anlamına gelmektedir. Ancak bize göre ilim ve kudret gibi, felisifeye göre de bizzat icab gibi ilahlık özellikleri kemal sıfatlarındandır. [Bu özellikleri maihiyetçe farklı iki ilahın alması mümkün değildir] Çünkü kemal sıfatlarından ilim gibi hakiki [zıiti] olanı iki ilah ile kaim olursa onlar [ikisiyle kaim ilim sıfatı} bir olmuş olur. Zira [hakikatleri farklı kabul edilen] iki ilahın hakikati [zıiti ve kemal sıfatlarından olduğu için} ilmi gerektirirse, ilmin [onlarda] kaim olması müreccihsiz bir tercihtir. Zorunluluk durumuna gelince [yani ilmin zorunlu olarak hakikate ilişmesine gelince, birinin diğerine göre zorunluluğa sahip olması] tercih bila müreccihtir. Çünkü ilahlık özelliği aralarında ortak iken [birinin yerine diğerinin tercihi imkansızdır] illet ile malul arasında bir münasebet olması gerekir. İlim birinin zıitına uygun ise [hakikatin] fark/ılığından dolayı diğerine uygun değildir.³²⁵

³²²Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 24b.

³²³ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 24b.

³²⁴ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 25a.

³²⁵ Şensoy, Sadruşşerîa'nın Kelâmı Ta'dil Teşebbüsü, s.306.

4.6. Hakiki (Zati) Sıfatlar

4.6.1 Kudret

Kudret vücudî (subûtî) bir sıfat olup. Akla tabi olan hükümlerden vacip ve muhal kısımlarına taalluk etmeksizin tüm caiz (mümkün) varlıklara taalluk eden bir sıfattır. Kudret sıfatının gerektirdiği mana tesirdir; mümkün olan varlıkları icat veya idam ederek uygular. Eş'ari'lere göre kudret sıfatının iki taalluku vardır. Bunlardan biri suluhi kadim, diğeri tencizi hadis taalluktur. Tencizi hadis taalluklar filli sıfatlar diye ifade edilen yaratmak, öldürmek, hayat vermek ve rızıklandırmaktır.³²⁶

Mâturidî'lere göre; kudret sıfatı ezelde tüm mümkün eşyaya suluhi kadim taallukla taalluk etmiş vakti gelince de tekvin sıfatının hadis taalluklarıyla oluşan tesir sonucunda varlıktan yokluğa veya yokluktan varlığa çıkmıştır. Bu ifadelerden anlaşılan Maturidi'lere göre kudret sıfatı için sadece suluhi kadim taalluk vardır. Zira onlara göre son aşamada ki tesir tekvin sıfatının hadis taallukları ile olur. Bu durumda Maturidi'lere göre, kudret sıfatının kadim suluhi taalluku Allah Teâlâ için tekvin sıfatının hadis taallukları ile icat ve idam yapmasını mümkün kılar.³²⁷

Teftâzânî ile aynı görüşte olan Sadruşşerîa, kudret sıfatı konusunu filozufların görüşüne cevap vermekle açıklamaktadır. Ona göre, Allah'ın kadir olması bir şeyi yapması ile yapmamasının ve saiklere göre yapma (fiil) ile yapmamanın (terk) her ikisinin, O'nun için mümkün olması manasındadır. Bu meseledeki tartışmanın temeli, Yaratılmışın hudusuyla birlikte Yaratıcı'nın kıdemi Mûcib için değil ancak kadir için tasavvur edilebilir olmasıdır. Zira mâlulün tam illetten geri kalması imkânsızdır. Bütün herşeyin hadis olmasının yahut herşeyin vasıtasız ondan sudûr etmesinin gerçekleştiği sabit olursa bu durum açıktır. Eğer sabit olmasa bu durumda ittifakla, başlangıcı olmayacak şekilde ezeli olarak hadislerin an arda gelip kadim mûcib'ten hâdislerin sudûrunun şartları olmasının ki sonsuz şeylerin varlığının ve hareketin ezelîliğinin imkânsızlığı daha ince geçmişti ve vâcibin hadislerin kendisine dayanacağı muhtar bir kadimi zorunlu kılmasının olumsuzlaşması kaçınılmaz olmaktadır.³²⁸

³²⁶ Taftâzânî, *Şerh'l-Akaid*, s. 100.

³²⁷ Taftâzânî, *Şerh'l-Akaid*, s. 100.

³²⁸ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 26b.

1. Hadislerin Vacibe dayandıkları sabit olunca Vacibin kadir olma gerekir. Kadir olmadığı takdirde Vâcib ya hâdisi herhangi bir vasıta ile maksızın zorunlu kılar ki bu durumda [tam illetten mâlulün] geri kalma durumu gerekir. Yahut geri kalma söz konusu olmaz. Bu durumda ise hâdislerin teselsülü gerekir.
2. Vacibin âlemin varlığındaki tesiri eğer zorunlu kılma (icab) yoluyla ise bu durumda zorunlu kılma ya vasıtasız ya kadim bir vasıta ile olur ki şu hâlde âlemin kadim olması gerekir. Ya da hâdis vasıta ile zorunlu kılar ki bu durumda hâdisler teselsül eder.

4.6.2. İrade

İrade vücudî (subûti) bir sıfat olup. Allah'ın ezelde hâdis bir varlığı belirlenen bir zamanda icat etmeyi istemesi anlamında onda mevcut olan bir sıfattır. Allah belirlenen zaman geldiğinde o hâdisi meydana getirir. Allah'ın bir kısım fiillerinin, sonra gelmesi caiz olmakla birlikte önce gelmesi Allah tarafından bir tercih sebebinin bulunmasını gerekli kalmaktadır. Bu tercih sebebi kudret değildir, çünkü kudretin tüm vakitlere nispeti eşittir. Bu tercih sebebi kelâm da değildir, çünkü onun kelâmı olan "ol" emrinin zamanlara nispeti birdir. Bu tercih sebebi ilim de değildir, çünkü ilim maluma tabidir. Bu tercih sebebi semi ve basar da değildir, çünkü semi' ve basar tabi olma konusunda ilim sıfatı gibidir. Öyleyse bu tercih sebebi başka bir sıfat olup, irade olarak isimlendirilmiştir.³²⁹

Allah'ın mürid olduğu hususunda filozoflar, kelâmcılar ve bütün fırkalar ittifak etmişlerse, iradenin medlûlü ve manasa yönünden bir ihtilaf içinde bulunduklarını görmekteyiz. Sünnî kelâmcılara göre, mürid olmasına ihtiyarıyla fâil olması delâlet etmektedir. Onlara göre Allah'ın mürid olması diğer sıfatlar gibi zâtıyla kâim kadim bir sıfatlardır. Zira kesindir ki makdûrun fiil ve terk şeklindeki] iki tarafından birinin olmasını tahsis etme içimizde hissettiğimiz özel bir sıfatla gerçekleşir. Bu sıfat ilim, kudret ve bu ikisinin benzeri bir sıfat değildir. Bu sıfatın taalluku zatıyla olur. Dolayısıyla iradelerin teselsülü lâzım gelmez. İrade edilen şeyin [irade etmeyle] zorunlu olması ihtiyara aykırı değildir. Yine bu sıfatın kadîm olması irade edilenin kadim olmasını zorunlu kılmadığı gibi bu sıfatın taallukunun hadis olmasına da aykırı değildir. Kerrâmiyye'nin benimsediği şekilde "Allah'ın zâtıyla kâim hâdis bir irade sıfatı"nın olması teselsülü ve Zât'ın hâdislere mahal olmasını zorunlu kılar. İrade sıfatının

3. Cisimlerin kendilerine ilişkin vasıflarla birbirinden farklılık arz etmesi, cisimlik ve cisimliğin lazımlarından kaynaklanmaz. Çünkü bunlar bütün cisimlerde ortaktır. Yine bu farklılık arazlardan, zâtîlerden veya bir çeşit özgüllüğü olan cisimlerden de kaynaklanmaz. Zira teselsül imkânsıdır. Dolayısıyla Fail-i Muhtar [farklılığın kaynağı olarak] taayyün eder. Zira Mücibin tüm farklılıklara nispeti eşittir.

4. Eğer âlemi var eden Mücib olsaydı, âlemin olmaması durumunda âlemi var edenin de olmaması gerekirdi. Çünkü melzumun olmaması, lîmin olmamasının lazımlarındandır. Ancak Vacibin olmaması imkânsızdır.

5. Yıldızların ve kutupların kendi mahallerine, feleklerin mekânlarına özgü olması eğer bir Kadir'in iradesiyle olmazsa [tercih edici olmadan ağır basma (tereccuh) söz konusu olur. Zira Mücibin bütün mekân ve mahal- lere nispeti eşittir.

6. Canlıların organlarının ve şekillerinin faili eğer tabiat veya mücib bir ilke ise bu durumda hayvanların ya basit [-ki basitin tabii şekli küredir veya birbirine eklenmiş küreler şeklinde olması gerekirdi. Dolayısıyla orta ya çıkar ki bu fail, Kâdir-i muhtar'dır. Teftâzânî, *el-Makasîd*, çev. İrfan Eyibi, İstanbul 2019, s.530.

³²⁹ Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 65.

Cübbaiyye'nin görüşü üzere kendi başına kâim olmasının ise geçersiz oluşu zorunludur.³³⁰

Filozofların iradeyi "mükemmel nizamı bilme şeklinde tanımlamaları bizim irade olarak isimlendirdiğimiz sıfatı nefyet- mek olur. Aynı şekilde Neccâr'ın irade sıfatını [selbî bir sıfat görüp] "Allah'ın zorlanarak ve yanlışlıkla fiilde bulunmamasıdır" şeklinde ifade etmesi ve Ka'bi'nin iradeyi "kendi fiilinde bilmek, başkasının fiilinde emretmek" olarak tarif etmesi de böyledir. Mu'tezile'den birçoğu iradeyi [fiile sevkeden] saik (dâîye) olarak tarif etmişlerdir. Bu tanımlarının sadece gaib için geçerli olduğu söylenmiştir. Hem şâhid hem de gâibte geçerli olduğu da söylenmiştir. Şâhidde saik faydanın hangi fiilde fazla olduğunu bilmek, inanmak veya zannetmektir. Gaibte ise faydanın hangi fiilde fazla olduğunu bilmektir. Şöyle delil getirmişlerdir: İrade kesinlikle müridin fiilidir. Fâilin ise fiilinin bilincinde olması gerekir. Bizim bilincinde olduğumuz şey ise sırf saik veya engele (sârif) baskın çıkan saikden ibarettir.³³¹

Sadrüşşerîa'ye göre irade sıfatı, varlığın özelliklerinin kendisiyle belirlendiği sıfattır. Zira bir muhassısın olması kaçınılmazdır. Zat, zat olması açısından muhassıs değildir, [muhassıs) olsaydı mucib bizzat görüşü lazım gelirdi. İrade zatın bir sıfatıdır ve o sıfat kadimdir. Kadim olmasaydı başka bir iradeye ihtiyaç duyardı. Var olduğu vakitte Zeyd'in kendi özelliklerine mahsus kılınması olarak tahsis, bu edim hâdistir. Seçime dayalı fiillerin hepsi böyledir. Bu fiil bir başka tahsise ihtiyaç duymaz. Bilakis kadim bir inşa ediciye ihtiyaç duyar. O, zat ile kaim olan, zatın varlıklara özelliklerini kendisiyle tahsis ettiği bir sıfattır.³³²

4.6.3. İlim

Bu sığata ezeli sıfat olmakla akl-i hükümlerin, vacib, mihal ve mümkün olan kısımlarını kapsamaktadır. İlim sıfatının gerektirdiği mana inkişaftır; bu sıfatla Allah, bütün malumatları bilir. Vacip âlimdir, çünkü dilediğini yapan bir varlığın bilinmeyen bir şeye kastının yönelmesi muhaldir. O, bir şeyin varlığını icat etmek istediği zaman zorunlu olarak icadını is- tediği şeyin hakikatini bilir. Bir şeyin varlığının devamını istediği zaman da, o mevcut olan şeyin aynını bilir. Böylece vacip tüm varlıkların hakikatleri ve ayanlarıyla bilen olur. Hakikatler külliyyat, ayanlar ise cüzziyattır. Allah Teâlâ ister var ister yok olsun tüm varlıkları külli ve cüzi olarak bilendir. Çünkü

³³⁰ Tefâtânî, *el-Makasîd*, çev, İrfan Eyibi, İstanbul 2019, s.540

³³¹ Tefâtânî, *el-Makasîd*, s.542.

³³² Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 40a,40b.

gezegenlerin, güneşin, ayın ve yıldızların şekli, onların renk ve hareketlerinin farklı farklı olması ve yine bunun gibi insan bedeni, onun oluşumunun bilinmezlikleri ve onda bulunan şaşırtıcı yararlar gibi Allah'ın bütün fiilleri sağlamdır. Her kimin tüm filleri mükemmel ise o âlimdir. Nitekim herhangi bir kimse güzel bir yazı görürse o yazıyı yazan kimsenin hat işlerinde kesinlikle âlim olduğunu bilir.³³³

Allah'ın ilim sıfatının taallukları iki kısımdır. Birincisi ezeli taalluk olup bir zamanla kayıtlanmamıştır ve ezelden ebede ilmin taalluk edeceği her türe taalluk eder. Ancak ezeldaki bu taallukun müteceddid olanlara taalluku ileride olacak şeklindedir. Yani zamanla kayıtlanmamıştır. İlim sıfatının bu tür taalluku kadimdir. Malumatın bitmesi düşünülmendiğinden bu tür taallukun bitmesi düşünülmez. Zira ilim sıfatı mümkün, mümteni ve vacipden her birine taalluk eder. İlim sıfatı için ikinci bir taalluk vardır ki belli zamanlarda sadece müteceddid olanlara olan taallukudur. Bu tür taalluklar hadis olup bir malumatın son bulmasıyla son bulur. Buna göre Allah, ezelde bir hadisi ilim sıfatının kadim taallukuyla bilmiş, vakti gelip o şey var olduğunda da ilim sıfatının hadis taallukuyla müşahade ederek yine bilmiştir. O şey yok olduğunda onun hakkında müşahade olmayacağından ona olan hadis taalluk son bulur.

Sadruşşeria, Allah'ın âlim olduğuna, alemin yaratılmış olmasını müşahade eden insanın bedihi olarak ulaşacağını düşünmektedir. Ona göre Allah (1) imkansızları bilmektedir ki yarattıklarının ve özelliklerinin, yaratmayı dilemediklerinden farklı olduğu açıktır. (2) Mümkünleri de bilmektedir ki imkansızlarla mümkünleri ayırmış ve dilediğini yaratmıştır. Allah, mevcudat var olmadan önce varlıklarının (3) vaktini bilendir ki dilediği vakitte yaratsın. Mevcutlar var olduktan sonra da onları (4) cüzi olarak bilmektedir ki onları dilediği şekle soksun.³³⁴

Sıfatları tümünden nefyeden grup olarak atıf yaptığı Yeni Platoncular' a, Allah' ın ilmini nefyedenler şeklinde işaret eden Sadruşşeria, Meşşailer "Allah'ın ilmini inkar edenler" olarak değil, "cüzileri cüzi şekilde bildiğini inkar eden" grup olarak zikretmektedir.

Filozofların, Allah'ın külli olarak bilmesine dair delili Sadruşşeria ele alıp işler. Filozoflara göre cüzî ilm olmuş veya olmakta veya olacak olmasıyla ilgili zamana bağlı bilgidir. Çünkü Zeyd var olup sonra yok olduğunda bilgisi baki kalsa, bilgisizlik (cehalet) olur. Bilgisi baki kalmasa, bilgisi değişime uğrar. Bunun olacağı bilinse, olduktan sonra birincinin bekası bilgisizlik, "olmuş"a doğru dönüşmesi değişimdir.

³³³ Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 65-66.

³³⁴ Sadruşşeria, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 30b.

Çünkü bizim “olmuş” sözümüz bir zamanın kabul edici olanın zamanına nispet edilmesidir. Zamanın içinde olmaktan münezzeh olana işaret edilmesi mümkün değildir. Bilakis âlemdeki varlıkların hepsini, onlar cüzi şeyler oldukları halde, vasıtasız veya vasıtalı olarak ondan sadır olmaları bakımından, mekânlar ve zamanlarla şahıslaşmalarla / somutlaşmalarla birlikte bilir. Onlar arasındaki uzanım, olmuş veya olacak diye yargıda bulunmaksızın olup külli olur. Çünkü belli bir zaman ve mekânda müşahhas olarak var olması yargısında bulunmadan tasavvur edilen şeyin benzeri de o ikisinde mümkündür.³³⁵

O bu konuda bir kaç cevap verir. İlki: “Cüzinin değişimi ile Allah'ın Bilgisinin değişmeyeceği” fikridir. Filozoflara göre, cüzi varlığın hallerinin zamansal olarak değişmesi sonucunda Allah'ın bilgisinde değişme meydana gelecektir. Sadruşşeria, "Allah'ın tüm zamanlarda mevcut olduğu" ifadesinin doğruluğuna dayanarak, cüzi zamanın değişmesinin Allah'ın bilgisinde değişme gerektirmediğini vurgulamaktadır. Yani Allah Zeyd'in şu an var olduğunu bilir, şimdiki zaman geçmiş zaman olduğunda Allah Zeyd'in o vakitte var olduğunu, şimdiki zamanda var oluyor olduğunu bilir. Allah'ın daima alim olması bu anlama gelmektedir.³³⁶ İkinci cevap ise; “Tesirin değişme açısından ele alınması” dır. Sadruşşeria'ya göre filozofların ilme dair düşünceleri doğru olsaydı Allah'ın tesirinin de değiştiğinin kabul edilmesi gerekirdi. Filozoflar, mevcudatın varlığı ve yokluğunda Allah'ın tesirini kabul etmektedir. Sudur sistemine göre bu, varlık feyzinin varlığı ve yokluğu ile alakalıdır. Müessirlik Allah'ın zatından kaynaklanan bir özellik olduğu için bir şeyin bir zamandaki varlığı ve sonraki zamandaki yokluğu tesirdeki değişmeyi göstermektedir. Dolayısıyla Sadruşşeria'ya göre, filozoflar, Allah'ın zamansal olana dair bilgisinin değişme açısından nefyedilmesi gerektiğini iddia ederken zamansal olana tesiri konusunda çelişkiye düşmektedir.³³⁷ Konuyla alakalı üçüncü cevabıysa “Tesirin şuur ile olmasının gerekliliği” dir. Sadruşşeria filozoflara göre de Allah 'ın cüzileri cüzi olarak bilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Meseleyi yine tesir açısından ele alan Sadruşşeria, aksi durumda Allah'ın tesirinin ateş ile yanma arasındaki tesir gibi şuarsuz bir tesir olacağına işaret etmektedir. Çünkü bir şeyin müessiri, tesir ettiği şeye aracılı veya aracısız olarak tesir ettiği için tesirini bilmelidir. Mevcutlar tedricen Allah'tan hasıl olduğu için O'nun tertibin hangi parçaya ulaştığını, neyin hasıl olduğunu ve olmadığını bilmesi gerekmektedir. Bilgisinin

³³⁵ Sadruşşeria, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 31a.

³³⁶ Sadruşşeria, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 31a.

³³⁷ Sadruşşeria, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 31b.

kabul edilmediği durumda tesirinin Sadruşşeria, cansız varlıkların tesirinde olduğu gibi şuursuz bir tesir olması gerekir. Yani Allah Zeyd'in varlığına müessir olup Zeyd'in var olup olmadığını bilmiyorsa aslında tesirini bilmiyor dernektir. Tesirini bilmesi, eserin varlığını veya yokluğunu bilmesidir. Böylece Tûsî'nin delilinde zikrettiği, varlığına veya yokluğuna hüküm vermeksizin külli olarak bildiği iddiası boşa çıkmaktadır.³³⁸ Konuyla ilgili dördüncü cevap ise zamanın zarf değil, nispet olmasıdır. Bu delil Sadruşşeria'nın zamanı filozoflardan farklı algılamasına dayanmaktadır. Delilde "kane" lafzının içerdiği geçmiş zamanın, söyleyenin zamanına nispet olduğu ifade edilmektedir. Sadruşşeria'ya göre "var oldu" sözünün içerdiği zaman, söyleyeni kapsayan bir zaman değil, aksine şimdiki zamana bir nispettir. Delilde zaman, söyleyen ve hali değişmiş olan, kendisinden söz edilenin zarfı anlamında bir zaman iken Sadruşşeria zamanın zarf olduğunu kabul etmemekte, zamanların birbirine nispetle anlaşılacağını düşünmektedir. Sadruşşeria'nın cevabının temeli, zamandan müstağni olan Allah'a zamanla işaret etmenin imkansız olmasıdır. Zaman zarf olmadığından dolayı zamani olmaktan münezze olan Allah'ın zamanla kuşatılması söz konusu değildir. Çünkü "Allah her zamanda mevcuttur ve her zamandan önce mevcuttur." Bu ifade zamandan müstağni olmasına rağmen yanlış bir ifade değildir. Zamandan müstağni olması, O'na herhangi bir zamanla işareti imkansız kılan bir durum değildir.³³⁹

4.6.4. Sem' ve Basar

Sem'/işitmek, bu; işitilmesi söz konusu olan şeylere taalluk eden bir sıfattır. Bu sıfat Allah Teâlâ'nın zâtıyla kaimdir. Sem'i sıfatı zât üzerine zait bir sıfattır. Ehl-i Sünnet'in çoğuna göre; sem'i, ilim sıfatı ve diğer sıfatlar gibi müstakil bir sıfattır. Yoksa ilim sıfatının değişik bir taalluku değildir. Yani Allah'ın işitmesi ne zâtıyla ne de ilmiyledir. Belki işitilenlere taalluk eden kendisine has bir sıfatıyladır. İbnü'l-Hümmam, *el-Musayere* namı ilmi kelâma dair yazdığı kitabında hem görmek hem de işitmek sıfatlarının müstakil sıfatlar olmadığını; ilmin değişik taallukları olduğu söylemiştir. İşitme sıfatında ve diğer sıfatlarda hiçbir âfet ve eksilme söz konusu değildir. Olmayan bir sese bu sıfatın taalluku olmaz. Ses var olduğunda bu sıfatın o sese taallukuyla sıfatta her-hangi bir değişim de olmaz. Allah'ın işitmesi bizler gibi bir uzuvla değildir. Allah'ın işitme sıfatı en gizli seslere dahi taalluk eder ve onları diğer seslerin

³³⁸ Sadruşşeria, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 31b.

³³⁹ Sadruşşeria, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 31b

işitilmesinden farksız olarak işitir. Dolayısıyla Allah'ın için az işitti, çok işitti ya da işitmedi denilemez.³⁴⁰

Basar/görmek, bu; görülen şeylere taalluk eden sıfattır. Gerek sem' gerekse basar sıfatları, tam bir idrak sağlarlar; fakat bu idrak mahlukatta olduğu gibi tahyil ve tevehhüm yoluyla olmadığı gibi duyuların tesiri ve hava dalgalarının duyuya ulaşması yoluyla değildir. Ayrıca sem ve basar sıfatlarının kadim olmaları görülen ve işitilen şeylerin kadim olmasını gerektirmez. İlim ve kudret sıfatlarının kadim olmasının malumat ve makduratın kadim olmasını iktiza etmediği gibi. Zira bunlar, hâdislere taalluk eden fakat kadim olan sıfatlardır. İrade/meşîet, bu iki sıfat; canlılarda bulunan ve iki makdurdan birinin muayyen bir zamanda gerçekleşmesi gerektiren birer sıfatlardır. Bununla birlikte kudretin her iki makdûra nispeti aynıdır ve ilmin taalluku maluma tabidir. Allah'ın görmesinin ışık, gölge vs. şeylere ihtiyacı yoktur. O, en küçük varlığı dahi en karanlık ortamda görür. O'nun görme- sinde hiçbir eksilme veya yok oluş düşünülmez.³⁴¹

Sadrüşşeria bu iki sıfatı, Allah'ın duyulması mümkün olanı duyması, görülmesi mümkün olanı görmesi şeklinde tanımlamakta ve O'nun yarattıklarına dair bilgisinin onlara mutabık olduğunu zikretmektedir. Ona göre bu iki sıfat, kemal sıfatlarındandır. Zıtları da birer eksikliktir. Duyulara konu olan şeylerden, sesi taşıyan havanın ona ulaşmasından, hissetmekten veya ışınların çıkmasından etkilenmeksizin Allaha layık olacak şekilde bu iki sıfat sabittir. Çünkü bunlar o ikisinin hakikati değildir. O ikisi, bu sayılanlar olmaksızın var olmazlar şeklinde de değildir.³⁴²

Bu sıfatları kabul etmeyenlere göre, görülen ve duyulan şeylerin hadis olduğu için Allah'ın bu hadisleri görmesi ve duyması hadislere mahal olmasını gerektirmektedir. Sadrüşşeria cevabında Allah'ın dışında bir müessir ile mahal arasındaki farka işaret etmektedir. Ona göre Allah'ın zatında hadislerin kaim olmasını gerektiren durum sadece munfasıl bir müessir gerektirdiğinde geçerlidir. Yani Allah dışında bir müessir, Allah'ın sıfatlarının varlığı veya sonradan varlığı veya yokluğu durumunda söz konusu ise itiraz geçerlidir. Ancak Allah'ın zatına nispet edilen sıfat bir müessir değil de mahal gerektiriyorsa Allah'ın zatına yaraşmayan bir durum söz konusu değildir. İtirazı ortaya atanlar duyulan ve görülenin hadisliğine dayanarak duyma ve görme sıfatının da hadis olacağını ve Allah'ın hadislere mahal olacağını söylemektedir.

³⁴⁰ Taftâzânî, *Şerh'l-Akaid*, s.205.

³⁴¹ Taftâzânî, *Şerh'l-Akaid*, s.205.

³⁴² Sadrüşşeria, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 32a.

Sadruşşeria ise, sıfatının, sonradan var olması ve yok olması durumunun görülen ve duyulanan hudûs ile alakalı olmadığını, çünkü Allah'ın görme ve duyma sıfatının bir mahali yani görülen ve duyulanı gerektirdiğini ifade etmektedir. Kemal sıfatlarından olan bu iki sıfatı zat daimi olarak gerektirmektedir. Lazımı mahaldir, müessir değildir. Bundan dolayı "duyulan şey mevcut olduğunda Allah onu duyar" veya "görülen şey mevcut olduğunda Allah onu görür" şeklinde vasıflanması imkansız değildir. Çünkü bu ifadede gerekli olan müessir değil, görme ve duymanın mahallidir. Yani Allah'ın sıfatının taalluk ettiği mahal gereklidir.³⁴³

4.6.5. Kelam

Kelam sıfatının gerektirdiği mana, vacip, muhal ve mümkün üç tür varlığın üçüne de delalet etmesidir. Yani kelam sıfatı bunların üçüne de taalluk eder. Şöyle ki, gerek Kur'an'da gerekse de diğer semavi kitaplar da bu varlıkların üçünden de bahsedilmiştir. Peygamberlerden Allah'ın mütekellim olduğu hakkındaki nakiller tevâtüre ulaşmıştır. Ayrıca bu peygamberlerin doğrulukları kelâm sıfatına yani kitaba bağlı olmadan mucizelerle sabittir. Dolayısıyla kısır döngü söz konusu olmaz. Allah'ın mütekellim olduğuna şöyle istidlâlde bulunulur. Mütekellim olmanın hayat sahiplerindeki ziddi geçtiği üzere eksiklik veya kemâlde kusurdur. Sonra kelâm sıfatı susmaya ve dilsizliğe zıt ezeli bir sıfattır. Konuşma ve yazmayla bu sıfata delâlet edilir. Ancak bu sıfat, sesler ve harfler cinsinden değildir. Bu hususta bazı fırkalar Ehli-Sünnet'e "Kelâm sıfatından anlaşılan maddi olandır; nefsi kelâm değildir." diyerek muhalefet etmiştir. Maddi kelâmın ezeli olduğunu ise sadece Hanbeliler ve Haşviyye, bilmeyerek veya inatla benimsemişlerdir. Açıktır ki mushafta yazılı olan maddi kelâmın parçaları arasında bir tertip vardır ve bekâsı imkânsızdır. Kerrâmiyye'nin iddiasına göre ise, kelâm sıfatı hâdis olmakla birlikte Allah'ın zâtıyla kâimdir. Yine onlar kelâm sıfatını Allah'ın sözü olarak isimlendirmiş; kelimasını ise sözü var etme kudreti olarak kabul etmişlerdir. Mu'tezile'ye göre ise kelâm sıfatı herhangi bir cisimde hâdistir. Allah'ın bu kelâmı mütekellim olması ise o şeyde kelâmı yaratması manasında olmaktadır.³⁴⁴

Ehl-i Sünnet'e göre, vacip (Allah). zâtıyla kaim ezeli bir kelam ile mütekellimdir. Bu, kelam-ı nefsi olarak isimlendirilir. Kelam-ı nefsinin ifade edilmesi

³⁴³ Sadruşşeria, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 32a.

³⁴⁴ Teftâzânî, *makasîd*, çev, İrfan Eyibi, İstanbul 2019, s.546.

ise kelam-ı hissidir. İlim ile kelam-ı nefsi arasında şu fark vardır: kelam-ı nefsi ya söyleyenin kendi kendisiyle ya da başkası ile ilgili bir hitap kasdıyla bulunur. Eğer ilim kasit (manasına) olursa bu kelam olur. Cebrail (as) Allah'ı işitmiştir. Zira Allah onu, kendi kelamını işitecek ve onu anlamaya gücü yetecek şekilde yaratmıştır. Veyahut da (Allah) yazılı olarak Levh-i Mahfuz'da onu (kelamını) yaratmış. Cebrail (as) da onu okumuş ve onunla inmiştir. Şayet "emir, nehiy, haber, istihbar ve nidanın muhatap olmaksızın bulunması muhaldir. Ve aynı şekilde Allah'ın "biz Nuh'u kavmine gönderdik" sözünde olduğu gibi mazi lafzı (geçmiş zaman) ile haber vermektedir. Eğer Allah'ın kelamı ezeli olsaydı, Allah'ın yalan söylemiş olması gerekirdi" denir- se, "Allah (her türlü) zamandan münezzehtir. O'nun için zaman bakımından geçmiş ve gelecek söz konusu değildir. Aksine O'na göre tüm zamanların nispeti eşittir. O'nun kelamının mazi sigası ile olması muhatapın zamanına nispetledir. Allah her kavme kendi yaşadıkları zaman ve durumlara göre hitap etmiştir deriz.³⁴⁵

Allah Teâlâ'nın kelâmı harf, ses, lafız kabilinden olmadığı gibi, Arapça, İbranice vb. de değildir. Cibril'in Allah Teâlâ'dan peygamberlere getirdiği kutsal kitaplar kelâm-ı nefsinin kendisi olmadığı için bu yüzden onlara yaratılmış niteliğini verebiliriz. Allah Teâlâ'nın kelâm-ı nefsi ise yaratılmış değildir. Kur'an-ı Kerim olarak ezberlediklerimiz, mushaflardan okuduklarımız, Levh-i Mahfuz'dakiler ve birinci kat semaya indirilenler, Allah Resulü'nün kalbine vahyedilenlerin hepsi mahlûktur. Yani bunlar Allah Teâlâ'nın zâtıyla kaim olan kelâm-ı nefsi'si değildir. Kur'an, Tevrat, Incil, Zebur hepsi Allah kelâmıdır ve Allah Teâlâ'nın zâtıyla kaimdirler ve mathlûk değildirler. Bunlardan birinin mahlûk olduğunu iddia etmek yanlıştır.³⁴⁶

Sadruşşerîa'nın kelam sıfatı ile ilgili muhatapları Mu'tezile ve Hanbelilerdir. Ayrıca isim vermeden Razi'nin, Allah'ın mütekellim olduğu konusunda Müslümanların ittifak ettiğine dair ifadesini eleştirmektedir. Kelam-ı nefsinin ispatına yoğunlaşan Sadruşşeria, nefsi kelamın kabul edilmemesi durumunda ortaya çıkan imkansızlıklara işaret etmektedir. Bununla birlikte Mu'tezili ve Hanbeli delilleri cevaplandırırken, kelamın habere irca edilmesini savunmaktadır.³⁴⁷

Mu'tezile ve Hanbelilerin görüş ve delillerini açıklamadan önce sadruşşerîa, Yüce Allah'ın kelamının bir olduğu, haber ve talep kısımlarına ayrıldığını tesbit etmiştir. Ona göre, talep habere döner. Dolayısıyla İcabî emrin anlamı, yaparsa, ona

³⁴⁵ Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 67-68.

³⁴⁶ Taftâzânî, *şerh'l-akaid*, s.208.

³⁴⁷ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 32b.

sevap ulaşır; terk ederse ukubet ulaşır manasındadır. Tahrimî nehyin anlamı da, yaparsa, ona ukubet ulaşır. Bu yüzden Kelam-ı nefsinin, ilim değildir. İnşa-ı cümlelerle ilgili olarak açıktır, haber-ı vermelerle ilgili olarak ise nispetin oluşturulması, onun idrak edilmesi haricinde olduğu için olmaktadır.³⁴⁸

Sadruşşerîa, Allah Teâlâ nasıl mütekellim olduğunu irade manası bağlamında açıklamaktadır. Ona göre Allah, nefsi kelama delalet eden ibarelerin bileşik olmasının murad edilmesi şartıyla mananın onun zatıyla kaim olmasıyla mütekellimdir. Çünkü sözü edilen murad etme olmasa manaya kelam ismi denilmez.³⁴⁹

Sadruşşerîa için bu meselenin temelini kelam-ı nefsinin kabulü oluşturmaktadır. O, nefsi kelamın nefyine dair üç ihtimal saymaktadır: (1) Nefsi kelamın mütekellimde bulunmadığı söylenebilir; (2) nefsi kelamın kadim olmadığı söylenebilir ve son olarak da (3) bu manaya nefsi kelam denmesi imkansız olabilir. Nefsi kelamı nefyedenler Mu'tezile ve Hanbelilerdir. Onlara göre kelam, ses ve harflerden ibarettir.³⁵⁰

Mütekellim olanla nefsi kelamın kâim olmadığını söylemek inattan kaynaklanmaktadır. Çünkü ibare nefiste kaim olan bir manaya delalet etmektedir, o mana olmasaydı ibareden bahsedilemezdi. Nefy ile kastedilen kâdemin nefyi ise kelam-ı nefsi mevcuttur, ancak Allah'ın zatı ile kıyamı hadistir. Bu, Allah'ın zatının havadise mahal olması anlamına gelmektedir. Çünkü insan var olduğunda ve buluğa erdiğinde ona vacip ve haram taalluk ederken kelam ezeli olarak Allah'ın zatıyla kainı değil de hadis ise şu ihtimallerden hali olmaz: (a) Kelamın hudusu harici müessire dayanır veya (b) taalluk mahalli olan Zeyd'e dayanır veya (c) bunun bilgisine dayanır. İkincisinin doğru olması imkansızdır, çünkü kelam sıfatına sahip olan muhatap olmasa dahi mütekellimdir. Üçüncüsü de batıldır, çünkü daha önce ilim sıfatının açıklamasında geçtiği üzere Allah mevcutları onlar var olmadan önce bilmektedir. Bu durumda birinci ihtimal kalır. O da kelam sıfatının kadim değil de hadis kabul edilmesi durumunda harici bir müessire dayanmasının gerekli olduğudur. Ancak harici müessiri gerektirmesi, Allah'ın hadislere mahal olması ihtimalini gerektirdiği için bu ihtimal de doğru değildir. Dolayısıyla kelamın hadis olmasının doğru olma ihtimali yoktur. Sadruşşerîa, burada kelam-ı nefsiyi kabul edip onun kadim olmadığını iddia etmenin anlamsızlığını ortaya koymaktadır. Buna göre kadim olmadığında Allah'ın hadislere mahal olması, mevcudattan habersiz olması ve son olarak muhatapsız mananın yokluğunun iddia

³⁴⁸ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 797, 32a.

³⁴⁹ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 797, a1.

³⁵⁰ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 32b-33a.

edilmesi gibi imkansızlıklar vardır. Sadruşşeria, üçüncü ihtimalin içerdiği ihtilafın lafzi bir ihtilaf olduğunu düşünmektedir. Yani bu ihtimal Allah'ın zatıyla kaim manayı kabul edip bunu kelim olarak isimlendirmemek anlamına gelmektedir. Ona göre kelim olarak isimlendirilen mana Allah'ın zatıyla kaim ve kadim olan manadır.³⁵¹

Kelâm-ı nefsiyi nefyeden Hanbeliler'in aklın bedahetle hükmettiği bir şeye muhalefet ettiğini düşünen Sadruşşeria'ya göre, harf ve seslerin ezeli olarak Allah'ın zatıyla kaim olması imkansızdır. Hanbeliler kelim-ı nefsiyi kabul etmediklerinden dolayı kelâmın yalnızca lafziden ibaret olduğunu iddia etmektedir. Lafzi kelim harf ve seslerden oluşmaktadır. Bu lafzi kelâmın kadim olması, harf ve seslerin ezeli olarak Allah ile kaim olduğu anlamına gelmektedir. Bu harf ve seslerin mahalsiz olarak yaratıldığı iddia edilecek olursa hem kelâmın kâdemi görüşünden vazgeçmeleri hem de Allah dışında bir şeyle kaim olan harf ve ses vasıtasıyla O'nun mütekellim olarak isimlendirilmesinin gerekliliğini iddia etmeleri gerekecektir ki bu da imkansızdır. Harf ve seslerin hadis olduğunu kabul edip bunların Allah'ın zatında yaratıldığı iddiası ise Allah'ın hadislere mahal olmasını gerektirmektedir.³⁵²

Mu'tezile, Allah'ın, harf ve sesleri kendisinin dışında bir mahalde yarattığını iddia etmektedir. Onlar kelim-ı nefsiyi kabul etmeyip kelim-ı lafzi olan harf ve seslerin hadis olduğunu düşünmektedir. Hadislerin Allah ile kıyamı imkansız olduğu için onlara göre bunlar Allah dışında yaratılmıştır. Sadruşşeria bu durumda Allah'ın mütekellim olarak isimlendirilmesinin imkansızlığına işaret edip "mütekellim, kelâmın bulunduğu mahallin kendisidir, Allah değildir" demektedir.³⁵³

O, Razi'nin zikrettiğimiz görüşüne burada itiraz etmektedir. Razi'ye göre, "Müslümanlar mütekellim lafzının Allah için kullanılmasında ittifak etmişler, ancak bunun ne manaya geldiği konusunda ihtilaf vardır."³⁵⁴ Sadruşşeria'ya göre, bu yargı doğru değildir, çünkü kelim-ı nefsi kabul edilmediğinde Allah'ın mütekellim olması imkansızdır. Kelâm-ı nefsi kabul edilmeyip yalnızca lafzi kelim kabul edildiğinde harf ve seslerin Allah'ın zatıyla kaim olması gerekmektedir. Sadruşşeria'ya göre Mu'tezili ve Hanbeli alimler lafzen Allah'ın mütekellim olduğunu kabul ediyor görünse de Allah'ın mütekellim olduğunu nefyeden bir konumda bulunmaktadır. Çünkü bir zatın mütekellim olarak isimlendirilmesi için kendisinde nefsi kelâmın bulunması

³⁵¹ Sadruşşeria, Ta'dilü'l-'Ulûm, (2), 32b-33a.

³⁵² Sadruşşeria, Ta'dilü'l-'Ulûm, (2), 32b-33a.

³⁵³ Sadruşşeria, Ta'dilü'l-'Ulûm, (2), 33a.

³⁵⁴ Razî, Muhamed bin Ömer Fahreddin, Muhassıl efkârü'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhırîn mine'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn, Matbaatü'l-hüseyniyye el-masriyye, Kahire, s.133

gerekmektedir. Nefsi kelimayı kabul etmeyenlerin kaçabileceği ihtimal olan lafzi kelamın yani harf ve seslerin Allah ile kıyamının imkansızlığı açık olduğundan dolayı onların Allah'ın mütekellim olduğunu iddia etmeleri mümkün değildir. Zira buradaki tartışma Allah'ın zatıyla kaim olan mananın kelam olarak isimlendirilmesinin mümkün olup olmadığına dair bir tartışma değildir. Aksine tartışma Allah 'ın zatına yaraşır şekilde harf ve seslerle değil, nefsi kelam ile muttasıf olup olmadığıdır.³⁵⁵

Sadruşşeria, son olarak Mu'tezili kelimacıların Allah'ın zatıyla kaimı kadim bir mananın kabul edilmesi durumunda "Biz Nuh'u gönderdik" ayetinde yer alan mazi kalıbıyla ilgili itirazlarını ele almaktadır. Mu'tezile'ye göre kelam Allah'ın zatıyla kaimı ezeli bir mana ise bu ifade doğru değildir. Onlar, Hz. Nuh 'un gönderildiği zamana delalet eden lafzın, Hz. Peygamber'in zamanına nispetle mazi kalıbıyla kullanılması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü ibarenin tertibinde muteber olan zamandır. Yani ayetin anlamı Hz. Nuh'un gönderilmesinin Hz. Peygamber' in gönderilmesinden önce olmasıdır. Sadruşşeria, lafzi olan kelamın kıdemini iddia etmediği için bu itirazın onu ilzam etmediğini düşünmektedir. Zira lafzi kelamın tertibinde göz önüne alınan, muhatabın zamanıdır. Allah ile ezeli olarak kaim olan nefsi kelam harf ve seslerden müteşekkil olmadığı için değişen zamani kalıplar yalnızca lafzi kelamfa ilgilidir.³⁵⁶

4.6.6. Hayat

Hayat sıfatı ile ilgili tartışmalara girmeyen Sadruşşeria bu sıfatı, "kudret ve ilmin kendisini gerektiren bir sıfat" olduğunu belirtmektedir. İlim ve kudret, hayat sıfatına delâlet ederken, hayat sıfatı da sem' ve basar sıfatlarının mümkün olduğuna delalet eder. Teftâzânî, hayat sıfatını ilim sıhatini ezeli bir sıfat olara tanımlamıştır.³⁵⁷

Semarkandî'ye göre hayat, kendisi sebebiyle zâtın bilmesinin ve güç yetirmesinin sahih olduğu bir sıfattır. Eğer böyle olmasaydı canlının, cansızdan farkı olmazdı.³⁵⁸ Allah'ım diri (hay) olduğu konusunda aldı hareket edenlerin tümü uzlayna halinde olmakla birlikte, aralarındaki ayrılık, hayatın anlamı üzerindedir. Filozofların büyük bir kısmı ile Mu'tezile ulemasından Ebû'l-Hüseyin el-Basri'ye göre hayat, ilim ve kudretin var olmasıdır. Ona göre Ehl-i Sünnet âlimleriyle bazı Mu'tezili bilginlere göre ise hayat, zâta zait olup kendisiyle bilgi ve gücün elde edildiği bir safattır. Onlar bunu

³⁵⁵ Sadruşşeria, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 32b-33a.

³⁵⁶ Sadruşşeria, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 33a.

³⁵⁷ Sadruşşeria, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 32b.

³⁵⁸ Semerkandî, *islam inanç ilkeleri*, s. 66.

şöyle kanıtlamışlardır. Eğer bir canlı varlık, cansızlardan bir nitelik ile aynıcılık olmazsa, canlı olan, ilim ve güç sahibi olma imkânını elde edemez. Eğer denilse ki: Hay olan zâta aynı bir nitelik olmaksızın hayat sıfatı tahsis edilmektedir. Bu aynı zamanda ilim ve kudret için de söz konusu olamaz mı? Bu da zincirlemeyi gerektirmez mi? gibi sorular sorulur. Buna karşılıklı olarak deriz ki: İlim ve kudretin gerçekleşmesi zorunlu olarak hayata bağlıdır. Bunların hayat sıfatı olmadan vaki olması aklen imkânsızdır. Ancak hayatın bir başka sifata bağlanma ihtiyacı yoktur. Bu nedenle onun bizzat kendisi gerçekleşebilir.³⁵⁹

4.6.7. Beka

Eş'arî'nin bekayı selbi sıfat kısmında saymasına vurgu yapan Sadruşşerîa, Eş'arînin görüşüne muhalif kalmıştır. O, bekayı selbi sıfatlar kısmından görmemektedir. Ona göre beka, sürekli bir varlık olup ve zat üzerine bir eklenti değildir.³⁶⁰ Semerkandî'ye göre beka, varlığının sürekli olması demektir. Allah'ın varlığının devam etmesinin, bunun Allah'ta bulunmasıyla mümkünlerde meydana gelmesi birbirine zıt olduğu için, varlıkla ilgili bir durum olduğu bilinmektedir. Eğer Allah, zâtından başka bir şey sebebiyle baki olsaydı, vacib bizatihi'nin, vacib bigayrihi olması gerekirdi denirse, Bir sıfatın, zâttan meydana gelen diğer bir sifata ihtiyaç duyması imkânsızdır.³⁶¹

Sadruşşerîa'ye göre sıfatlar, yukarıdaki geçen sıfatlarla sınırlı değildir. Ona göre muhabbet, kibriya, azamet, hikmet ve sabır gibi manalar sıfatlardan bir kısımdır. Çünkü Allah kâmilidir ve kemalin vacip olması da onun şanındandır. Ve buda muhabbet ile nitelendiğinin delilidir.³⁶²

4.6.8. Tekvin

Tekvin konusu, klasik kalam eserlerinde Eş'arî ve Mâtürîdîler arasında gerçekleşen ihtilaflardan biridir. Mâtürîdîler, tekvini ezeli ve Allahın zâtına kaîm ve subûî bir sıfat olduğunu görürken, Eş'arîler ise bu sıfatı, nefî edip ve ezeli olduğunu kabul etmemkle tencizi kudret sıfatına dönen hadis bir sıfat olduğunu gömekteler.

³⁵⁹ Semerkandî, *es-Sahârif*, çev, Ramazan Biçer, s. 188.

³⁶⁰ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 33b.

³⁶¹ Semerkandî, *İslam İnanç ilkeleri*, s. 66.

³⁶² Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 33b.

Semerkandî, tekvin sıfatını Mâtürîdî ekolünün görüşünü benimseyerek açıklamaktadır. Ona göre, tekvin, halk, icad ve ihtira bir manada olup o da mümkün yokluktan varlığa çıkarmaktır. Tekvin kudretten başkadır. Çünkü kudret tekvinden öncedir. Allah âlâ bu âlemde binlerce güneş ve ay yaratmaya kadir olmasına rağmen, (sadece birer tane yaratmış, daha fazla) yaratmamıştır. (O halde birden fazla ay ve güneşin yaratılması için) Allah'ta kudret mevcuttur. Bu nedenle kudret ve fiilen yaratma birbirinden başkadır. Tahlik sıfatı da mahluktan başka bir şeydir. Çünkü biz Allah yarattığı için bu mahlûkun bulunduğunu söylüyoruz. Dolayısıyla mahlukun var olmasının sebebi Allah'ın onu yaratmasıdır. Yani tahlik, mahlûkun yaratılmasının illetidir. Şayet tahlik ile mahluk aynı olsaydı "Allah, onu yarattığı için var oldu" şeklindeki sözü ile "o kendi kendine var oldu" sözü aynı konumda olurdu, bu ise muhaldır.³⁶³

Ehl-i Sünnet, tekvin sıfatı hakkında üç farklı görüşe ayrılmıştır. Eş'ari'ler hakiki sıfatlar yedidir ve tekvin onlardan değildir demişlerdir. Bunlar, hayat, ilim, sem, basar, kudret, irade ve kelam. Onlara göre tekvin kudret sıfatına dönen izafi bir manadır. Yani kudret sıfatının hadis taalluklarıdır. İkincisi Maturidilerin görüşüdür. Onlara göre; kudret sekizinci sıfattır. Zira Maturidilere göre kudret takdir edilecek şeyin sudurunu tashih eder. Yani sudurunu elverişli kılar ama onu ademden vücuda çıkarmaz. İrade ise onun sudurunu belli zaman ve mekâna vs. tahsis eder. Tekvin ise bunların tamam olması üzerine tesir ederek onu ademden vücuda çıkarır. Tekvin sıfatının taalluk çeşidine göre birçok ismi yani ifade edilmiş biçimi vardır. Rızık verme tesiri itibarıyla terzik, yaratmaya tesir etmesi itibarıyla tahlik gibi. Üçüncü görüş bazı Maverâunnehir alimlerinin görüşüdür. Onlara göre terzik, ihya ve diğerleri hakiki sıfatlar olup tekvin sıfatının kolları değildir. Bu görüşe göre sıfatların belli bir sayıyla ifade edilemez. Bu görüşe bazı sofilerde katılmıştır.³⁶⁴

Sadrüşşerîa'ya göre, tekvin sıfatı izafi (fiili) sıfatlardan bir kısımdır. Fiili sıfatlar fiilin aynı olmayıp Allah'ın fiillerinin menşeidir. Ona göre zati sıfatlar gibi fiili sıfatlar da kadimdir. Fiili sıfatlar fiillerin menşei kabul edildiğinde kadim olmalarında herhangi bir problem yoktur. Fiiller ile fiillerin menşeinin farklı şeyler olduğunu belirten Sadrüşşerîa, fiillerin ne var ne yok izafetler olduğunu, bu fiillerin menşei olan sıfatların ise kadim olduğunu ifade etmektedir. Sadrüşşerîa fiili sıfatlar konusunda Mâtürîdî

³⁶³ Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 67.

³⁶⁴ Taftâzânî, *Şerh'l-akaid*, s.200.

geleneği takip etmekle birlikte önceki Matüridi alimlerin bazı açıklamalarına itirazlarını sunmaktan çekinmemektedir. Bu itirazlar tekvin sıfatı başlığı altında "meşayihımız" ifadesi ile kastettiği kişilerin kim olduğunun tespiti ile sunulacaktır.³⁶⁵

Eş'arilere göre tekvin sıfatı ezeli kabul edilirse mükevvenin de ezeli olması gerekir. Bundan dolayı Eş'arilere göre tekvin sıfatı ezeli değildir ve mükevvenin aynıdır. Matüridiler Eş'arilerin bu endişesini tekvin ile mükevvenin farklı şeyler olduğunu belirterek gidermektedir. Tekvin Allah'ın ezeli sıfatı iken mükevven yaratılmış şeydir ve hadistir. Tekvin mükevvenin değil, mükevvinin sıfatıdır. Kudret sıfatının taallukunun hadis oluşu kudretin hadis olmasını gerektirmiyorsa, tekvin sıfatının kadim oluşu da mükevvenin kıdemini gerektirmez.³⁶⁶

Sadruşşerîa'nın konuyu ele alışı, öncekilerin görüşlerini özetlemek ve sonrasında Razi ve "meşayihımız" ifadesiyle atıf yaptığı tekvin sıfatını kabul eden Nesefî ve Sabûni'ye itirazlarda bulunmak şeklindedir. O, meseleyi, tekvinin fiillerin aynı olduğu durumda ma'dûm veya mevcut olması; mevcut olduğu durumda ortaya çıkan ihtimaller; hadis kabul edilmesi durumunda ortaya çıkan devr; tekvinin kudrete zait olup olmadığı; tekvinin hadise bakan yönünün (icat) mevcut Kabul edilmesi durumunda ortaya çıkan istisna ve "yaratma kadını, eseri ise hadistir" cümlesinin iptal edilmesi şeklinde sıralayabileceğimiz konu başlıklarına göre ele almaktadır.³⁶⁷ O, "İzafilik sıfatı onun zatıyla kaim olan ve tekvin gibi izafeye kaynaklık eden bir sıfattır. Onun [tekvin] özelliği bir şeyi, var etmek istediği bir vakitte kesin olarak var etmesidir. Fiillere dair sıfatlarla ilgili konularda geleceği üzere o kadimdir. Dolayısıyla izafilikle ilgili sıfatlar konusunda, başkasıyla kemale erdirilmiş olmasın diye başkasına muhtaç olmaz. Fakat izafelerin kendileri hakkında başkasına ihtiyaç duyma konusunda mümtencilik söz konusu değildir. Yüce Allah hâdislerden [sonradan var olanlar] öncedir, onlarla beraberdir ve onlardan sonradır. Bu anlamlar başka varlıklara bağlıdır:" diyerek konuya farklı bir boyut kazandırır.³⁶⁸

³⁶⁵ Sadruşşerîa, Ta'dilü'l-'Ulûm, (2), 33b.

³⁶⁶ Kemal Paşa, Şemseddin Ahmed, Mesailü-l hilaf beyne-l Eşaire ve-l Matüridiyye, thk. Said Fode, darü-l feth, Ürdün, Amman, s. 20-24.

³⁶⁷ Sadruşşerîa, Ta'dilü'l-'Ulûm, (2), 33b.

³⁶⁸ Sadruşşerîa, Ta'dilü'l-'Ulûm, (2), 34a.

4.6.9. Tekvin Sıfatı-Fiil İlişkisi

Sadruşşeria'ya göre tekvin sıfatı fiillerin aynısı değildir, aksine fiillerin Menşeidir. Tekvin sıfatı ile ilgili sıfat-fiil ayrımı yapıp birinin diğerine zemin olduğunu ifade etmektedir. Bazılarına göre tekvinin fiillerin aynısı olduğunu belirten Sadruşşeria, fiilden kastını şu şekilde açıklamaktadır: "Allah Zeyd'i bir vakitte var etti (icat)" cümlesindeki icat, ma'dûmun mevcut kılınmasıdır. Ona göre, tekvin ile fiillerin aynı olması, bu cümledeki icat ile tekvinin aynılığıdır.³⁶⁹

Tekvinin fiillerin aynı olduğunu düşünenleri iki gruba ayıran Sadruşşeria, tekvinin birine göre ma'dûm, diğerine göre ise mevcut olduğunu aktarmaktadır. Tekvinin ma'dûm olduğunu iddia edenlerin amacı teselsülden kaçmaktır. Çünkü tekvin, mevcut ise başka bir tekvine ihtiyaç duymaktadır. Aynı durum ikinci tekvin için de geçerli olduğundan ve ayrıca mevcut ile ma'dûm arasında vasıta kabul etmek anlamsız olduğundan dolayı tekvinin mevcut kabul edilmesi durumunda düşülecek teselsülden kaçmanın yolu, onu ma'dûm kabul etmektir. Sadruşşeria'nın konuyu inceleme şekli, ahval tahliline benzemektedir. Hatırlanacağı üzere o, halleri ele alırken vücudun ontolojisi üzerinde durmuş, vücudu mevcut ve ma' dûm kabul edenlerin gerekçelerini ele almıştı. Vücudun ontolojisine dair cevabı varlık-mahiyet anlayışı ile ilgiliyken; icadın ontolojisine dair yaklaşımı izafetlerle ilgili açıklamalarında yer almaktadır. Bu açıdan Sadruşşeria'nın burada icadın ma'dûm olduğunu düşünenler ile kastını anlamak için oradaki açıklamalarını hatırlamak gerekir. Birinin bir insanı öldürmesi, öldürme (kati) işini var etmesidir (icat). Sadruşşeria'ya göre, icadın ma'dûm olduğunun kabul edilmesi öldürme işinin gerçekleşmediğini; tekvinin aynı olduğu iddia edilen fiile karşılık gelen icadın ma'dûm olduğunun kabul edilmesi ise yaratmanın gerçekleşmediğini söylemekle aynıdır. Bu açıdan tekvinin ma'dûm olması imkansızdır.³⁷⁰ O bu konuyu; "[Ma 'dûm değildir], çünkü Zeyd'in varlığından önce 'Allah Zeyd'i var etmedi ' cümlesi doğru bir cümledir. [Ancak] Allah onu var ettiğinde bu cümle doğru olmaz. Dolayısıyla varlık vermek ademden çıkarmak demektir. Bu açıdan ma 'dûm olması mümkün değildir, ma 'dûm olmadığı için de mevcuttur, çünkü mevcut ile ma 'dûm arasında vasıta yoktur."³⁷¹ diyerek aktarır.

Sadruşşeria, görüşünü sunmaktan öte icadın mevcut olduğunu kabul edenlerin ma'dûm kabul edenlere itirazını zikretmektedir. Tekvinin ma'dûm olduğunu

³⁶⁹ Sadruşşeria, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 32b.

³⁷⁰ Sadruşşeria, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 33b-34a.

³⁷¹ Şensoy, *Sadruşşeria'nın Kelâmı Ta'dil Teşebbüsü*, s.330.

düşünenler, teselsülden kaçmak amacını gütmektedir. Mevcut olduğunu kabul edenler "tekvinin tekvini kendisidir, bundan dolayı teselsül söz konusu değildir" yaklaşımı ile teselsülden kaçtıklarını ifade etmektedir. Sadruşşeria'nın kastettiği kişiler Razi ve Semerkandi' dir. Çağdaşı İci de bu görüşe kaildir. Sadruşşeria bu yaklaşımı doğru bulmamaktadır. Ona göre icadın mevcut olduğunu kabul edip, icadın icadının kendisi olduğunu söyleyenler kaçındıkları durumdan daha zor bir duruma düşmüştür. İhtiyaç duyan ile ihtiyaç duyulan şeylerin farklı olduğu açıktır. Bu ikisinin farklı olduğu bedihi iken, teselsülün imkansızlığı nazaridir. Bundan dolayı Sadruşşeria onların, nazari imkansızlık olan teselsülden kaçarken, bedaheten imkansız bir duruma düştüklerini belirtmektedir. Bu şekilde düşünenlerin tekvini istisna etmelerini ele alan Sadruşşeria,"hadis olan şeyler tekvine ihtiyaç duymakla birlikte tekvin tekvine ihtiyaç duymaz" şeklinde bir açıklamanın doğru olmadığını düşünmektedir. Çünkü tekvinin tekvine ihtiyaç duymaması, varlığının zorunlu olması anlamına gelmektedir. Hadis olan bir şeyin varlığının zorunlu olduğunu söylemek doğru değildir. Hadis olduğuna göre tekvine ihtiyaç duyduğunu kabul etmek zorunludur ve ihtiyaç duyduğu şeyin kendisi olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira bu, bir şeyin kendisini incelemesi anlamına gelmektedir.³⁷²

Sadruşşeria'ya göre tekvinin hadis olduğunu düşünenler dört gruba ayrılmaktadır. Bu grupların temsilcilerini Kerramiyye, Ebu'l-Huzeyl, Eş'ariler, İbn Ravendi ve Bişr bin Mu'temir olarak sıralamaktadır. Kerramiyye bu hadis olan tekvin sıfatı ile Allah'ın muttasıf olduğunu düşünmektedir. Kalan üç gruptakiler Allah'ın havadisten münezzeh olduğunu ifade ederek bu şekilde sıfatlanmasının yanlışlığına kaildir. Kerramiyye'ye itiraz eden üç grup ihtilaf etmektedir. Onlardan bazıları tekvinin Allah'ın dışında bir mahalli olması gerektiğini düşünüp bu mahallin, müessir olmadığına göre eser olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu, Ebu'l-Huzeyl'in görüşüdür. Eş'ariler ona,"bu kabul, tekvinin eserini incelemesi anlamına geldiğinden dolayı yanlıştır, mahallin eser olmadığı açıktır, bundan dolayı tekvin ile mükevvenin aynı olması gerekmekte, yani tekvin ile eser aynı şeydir" şeklinde cevap vermektedir. İbn Ravendi ve Bişr bin Mu 'temir ise bu görüşün aklın bedaheti ile çeliştiğini ifade etmektedir. Onlara göre hadis olan tekvinin mahalsiz olması gerekmektedir. Sadruşşeria'ya göre onları böyle düşünmeye iten, yaratmayı kudret dışında bir sıfatla ispatlamaktan kaçınmalarıdır. Onlara göre var olan şeylerin varlığı imkan açısından

³⁷² Sadruşşeria, Ta'dilü'l-'Ulûm, (2) , 34a.

düşünülürse taalluk eden sıfat kudrettir. Eğer zorunluluk açısından düşünülürse de icab bizzat gereklidir. Zat kadim ve eserin mucibi olduğundan dolayı eserin kıdemi gerekir. Onlara göre, zat sıfatı gerektiriyor, sıfat da eseri gerektiriyorsa zatın eseri gerektirmesi söz konusudur.³⁷³

Mûcib bizzât görüşü sahiplerinin, yaratmanın kudret dışında bir sıfatla mı yoksa zatın kendisinden mi kaynaklandığına dair yaklaşımlarını inceleyen Sadruşşeria'ya göre, kudret sıfatının farklı anlaşılmasından kaynaklanan bir durum ortaya çıkmaktadır. Kudret tanımını ve filozofların kudret tanımını tekvin açısından tahlil eden Sadruşşeria, filozoflara göre de tekvinin kudretten ayı bir sıfat olduğuna ve mucib bizzat görüşü ile filozofların kudret tanımından kaynaklanan tekvin sıfatının çelişmediğine işaret etmektedir. Ancak filozoflara göre tekvin anlamına gelen yaratma, masdariyet demektir ve masdariyet ile masdar aynı şeydir. Eğer kudret "fâilin terke güç yetirmekle birlikte dilerse yapması" şeklinde anlaşılırsa, tekvinin kudretten başka bir sıfat olması gerekmektedir. Çünkü kudretin varlığı bir şeyin mevcudiyetine tesir etmemektedir. Bundan dolayı tekvin sıfatının kabul edilmesi gerekmektedir. Ancak filozoflara göre kudret sıfatı bu şekilde anlaşılmadığı için tekvinin onlara göre kudret dışında bir sıfat olduğunu söylemek mümkün değildir. Kudret filozofların anladığı şekilde "dilerse yapar, dilemezse yapmaz" şeklinde düşünülürse zorunluluk doğru bir kabuldür. Çünkü onlara göre, mucib için "dilerse yapar, dilemezse yapmaz, ancak yapmamayı dilemez" denmesi mümkündür. Bu açıdan var etmenin kudret dışında bir mana ile gerçekleştiği kabul edilebilir.³⁷⁴

Sadruşşeria'ya göre var etme filozoflara göre bu anlamda kudret sıfatının dışında bir şeydir. Filozoflar bunu masdariyet olarak isimlendirmiştir. Onlara göre masdariyet ile masdar aynı şeydir. Filozofların kudret tanımından dolayı mucib bizzat oluşu ile kudrete sahip olması arasında herhangi bir çelişki yoktur. Yani Allah masdar, var olan alem sadırdır. Alemin sadır olması var olması demektir ve bu tekvin anlamına gelir. Bu tekvin, tanımdaki kudretin dışında bir şeydir. Masdariyet ile masdarın aynı olması, tekvinin Allah'a dahil ve zait olmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü masdariyetin masdara dahil olması parçalı olmayı, zait olması ise masdariyetin de masdardan sadır olmasını ve teselsülü gerektirmektedir. Sadruşşeria'nın filozofların bu görüşleri ile ilgili

³⁷³ Sadruşşeria, Ta'dilü'l-'Ulûm, (2) , 34a.

³⁷⁴ Sadruşşeria, Ta'dilü'l-'Ulûm, (2) , 34a.

yorumlan, Vacib'in hakikatinin, eşyaya masdar olmasının aynı olduğu kısmında incelendiği için tekrar edilmeyecektir.³⁷⁵

Sözü edilenler kudrete ilave, varlıkları kendisiyle var ettiği kadim bir manayı kabul etmemişlerdir. Çünkü etkinin ona bağıllığı sağlıklı olma yoluyla ise, bu durumda o kudrettir ya da vaciplik yoluyla ise, bu durumda zatıyla vacip kılmak lazım gelir. Zira o kadim olunca zat onu vacip kılan sonra da o, etkiyi vacip kılan olur. Yani zat etkiyi vacip kılan olmuş olur. Filozoflar kudrete eklenti, varlıkları kendisiyle var ettiği kadim bir mana olduğunu isbat etmişlerdir. kudret sözü ettiğimiz şekilde, failin terk etme imkânı olmakla birlikte dilerse yapması olarak açıklanırsa, tekvinin kudrete ilave olmasının anlamı, kudretin gayrısı olduğudur, kudretin sabit olduğu değil. Bununla birlikte ilave bir mana da sabit olur ki o da tekvindir. Bu manayla kudret, onlar nezdinde sabit değildir. Kudret, dilerse yapar, dilerse terk eder şekilde olmasıyla açıklanırsa, filozoflar şunu söylerler: Bu manayla kudret vacip kılma hakkında doğrudur. Çünkü vacip kılanın dilerse yapması doğrudur; onun dilerse terk etmesi de doğrudur. Fakat o terk etmeyi dilememiştir. Şarta bağıllık, melzûmun varlığıyla ilgili olarak doğru olduğundan şart koşulmaz. Buna göre tekvinin kudrete ilave olmasının anlamı, tekvinin sabit [sonra] sabitliğiyle birlikte bir başka mana daha sabit olur ki o mana tekvindir. Onu sudur kaynaklığıyla ifade etmişler ve 'O sudur kaynağının aynısıdır' demişlerdir. Yani bileşik olmak ve teselsülden kaçınmak için içinde de değildir, ilave de değildir. Yani içinde olsa, bileşik olmak lazım gelir. İlave olsa, ondan sadır olur. Dolayısıyla bir sudur kaynaklığı olmalıdır. Sonra böylece teselsül lazım gelir. Daha önce geçtiğine göre vacibin hakikatinin, onun eşyanın sudur kaynağı olması mefhumunun kendisi olması mümtenedir.³⁷⁶

Matüridiler bir şeyin var olmasını tekvin sıfatına bağlamaktadır. Tekvinin kabul edilmemesi icadın ma'dfun olduğu anlamına gelmektedir. Bu durumda ma'dfun olan icadın bir şeyin vücuduna tesiri iddia edilmiş olmaktadır. Tekvinin kabul edilip hadis olduğunun iddia edilmesi durumunda; (1) hadis olan sıfatın Allah ile kıyâmı, (2) mahalsiz olduğu iddiası, (3) mahallfoin mükevven olması ve (4) tekvin ile mükevvenin aynı olması ihtimalleri ortaya çıkmaktadır. Sadruşşeria bu ihtimalleri ele alıp yol açtığı imkansızlıklara işaret etmektedir. Alıntılanan pasaja göre tekvinin kadim kabul edilmemesi durumunda ortaya devri bir durum çıkmaktadır. Hadis kabul edilmesi durumunda icada ihtiyaç duyacak olan tekvin, o ihtiyaç duyduğu icadın var olması için

³⁷⁵ Sadruşşeria, Ta'dilü'l-'Ulûm, (2), 34a.

³⁷⁶ Şensoy, *Sadruşşeria'nın Kelâmı Ta 'dil Teşebbüsü*, s.335.

müessir olmalıdır. Tekvin icada ihtiyaç duyarken icat da tekvine ihtiyaç duymaktadır ki devr imkansızdır. Dolayısıyla tekvinin, fiillerinmenşei anlamında kadim olması gerekir.³⁷⁷

Bir şeyin var olması için kudret ve iradede ayn olarak tekvin sıfatının kabul edilmemesi, kudret ve iradenin kıdeminden dolayı makdurun da kadim olmasını gerektirmektedir. İrade ve kudretin makdurun varlığı için yeterli görülmesi, makdurun var olmak için Allah'ın ihtiyari icadı ve ilmüne ihtiyaç duymadığı anlamına gelmektedir. O bu konuyu "Tekvin kudretin ve irade üzerine eklenti bir sıfattır. Zira ilave olmazsa, kudretle birlikte irade, kudret konusu olan şeyin var olması için yeterli olur. Yeterli olursa irade kadim olduğu halde- hâdislerin kadim olması, ilme ve seçime dayalı var etmeye ihtiyaç duymama lazım gelir ki bu lazım, ortadan kalkmıştır." ³⁷⁸ diyerek izah eder.

Sadruşşeria, tekvinin ma'dûm olduğu görüşünü eledikten sonar hadis bir mevcut olduğu görüşünü ele almış ve hadis olduğu durumda mahalli ile ilgili görüşleri değerlendirmişti. Şimdi ise icadın mevcut olduğunu düşünenlerin fâil-i muhtar tanrı tasavvurunun gereği olarak külli bir kaideden istisna yapmak zorunda kaldıklarına işaret etmektedir. Ona göre tekvinin kabul edilmeyip yalnızca kudretin kabul edilmesi ve var olanların kudret ile açıklanması icab bizzat görüşünügerektirmektedir. Onun kudret tanımına göre kudret bir şeyin varlığını gerektiren değildir. "Failin dilerse yapması" kaydı ile bu zorunluluktan kurtulmaktadır. Bir şeyin var olması için ilim, irade ve kudret sıfatının yanı sıra fâilin ihtiyari fâlinin de aracılık etmesi gerekir. Sadruşşeria'ya göre tekvinin mevcut olduğunu iddia edenler bu ihtiyari fiilin mevcut olduğunu iddia etmektedir. Bu ihtiyari fiilin mevcut olması ise genel kaide olan "her mevcut yalnızca vücûp ile mevcut olur" kaidesinden istisnaya götürmektedir.³⁷⁹ "Bilki iki şey sabit olmuştur. Bunlardan birincisi tekvin sıfatıdır. Tekvin sıfatı, fâilin var olmasını istediği vakitte var eden olma özelliğidir. İkincisi ise o vakitte ihtiyari olarak icaddır. Birincisi fâilin zatıyla kaim mevcut bir şeydir. İkincisi ise varlığı ile ihtilaf edilen izafî bir şeydir. Onun mevcut olup vücûbun [söz konusu] olmadığını düşünenler [şöyle demektedirler], zira fâil-i muhtar bir şeyi muayyen bir vakitte icat zorunlu olmaksızın var eder. Eğer icat mevcut ise vücûp olmaksızın mevcut olur. Yani icadın var olduğunu düşünenlerin,

³⁷⁷ Şensoy, *Sadruşşeria'nın Kelâmı Ta 'dil Teşebbüsü*, s.337.

³⁷⁸ Sadruşşeria, *Ta 'dilü 'l- 'Ulûm*, (2), 34b.

³⁷⁹ Şensoy, *Sadruşşeria'nın Kelâmı Ta 'dil Teşebbüsü*, s.338.

her mevcut vacip olmadıkça mevcut olmaz kaidesinden icadı istisna etmeleri ve bunun icat dışındakiler için geçerli olduğunu söylemeleri gerekmektedir.³⁸⁰

İcadın mevcut kabul edilmesi durwnunda; onun mevcudiyetinin bir icada dayanması, bu icadın varlığının zorunlu olması ve de icat ile var olan şeyin vücup ile var olması gerektiğine işaret eden Sadruşşeria, icadın mevcut kabul edilmesi ile bu kaidenin icat konusunda istisna edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Aksi durumda Allah' ın ihtiyarı ile herhangi bir şeyi yaratamayacağı yani fâil-i muhtar olamayacağı kabul edilmiş olacaktır. İcadı mevcut kabul ederek istisnaya yönelenler, fâil-i muhtar ilah kabullerinden dolayı böyle bir istisnaya başvurmak zorunda kalmışlardır.³⁸¹

O takipçisi olduğu Semerkandi gibi matüridilere de muhalefet etmiştir. O bu konuyu "Meştiyihımız tekvin sıfatını kabul etse de Allah 'ın havadise mahal olmasından çekindiği için yaratma anlamına gelen tekvin sıfatının kadim, yaratılanın ise hadis olduğunu kabul etmektedir."³⁸² demektedir. Sadruşşeria'ya göre yaratmanın kadim kabul edilmesi yanlıştır. "Yaratma kadim ve yaratılan hadistir" ifadesi ona göre "icat fiili kadim iken fiilin eseri hadistir" anlamına gelmektedir. Sadruşşeria'ya göre Allah'ın Zeyd' i belirli bir vakitte "yaratmasının" kadim olduğu iddiası doğru değildir. Allah, fâil-i muhtar olduğundan dolayı yaratma fâili kadim olamaz. Sadruşşeria'ya göre önceki Matüridi kelamcıların ayıramadığı nokta, fiiller ile bu fiillerin menşei hususudur. Allah havadise mahal olmadığından dolayı tilin sıfatları kadimdir. Zati sıfatlarının kadim olduğu açık iken fiili sıfatlarının kıdeminde kafa karışıklığı vardır. Sadruşşeria'ya göre fiili sıfatlar, fiillerin menşei olarak kabul edilirse kadim olmasında problem yoktur. Ona göre ika' anlamındaki fâil (icat) hal iken fiilin menşei olan tekvin sıfatı kadimdir. Sadruşşeria kadim sıfatı reddedenler gibi hal olan icadı reddedenler de hatalı olduklarını görmektedir. Kadim sıfatı (menşe olan tekvin) reddedenler Eş' ariler, icadı reddedenler ise önceki bazı Mâtürîdî kelamcılardır. ile hem fâil-i muhtar görüşünü temellendirilmiş hem de yaratmanın irade ve kudret sıfatları dışında bir sıfatla gerçekleştirildiğini göstermiştir. Fiili sıfatlar olarak zikrettiği diğer sıfatlar terzik, ihya ve imatedir.³⁸³

³⁸⁰ Şensoy, *Sadruşşeria'nın Kelâmı Ta 'dil Teşebbüsü*, s.339.

³⁸¹ Sadruşşeria, *Ta 'dilü'l- 'Ulûm*, (2), 35a.

³⁸² Sadruşşeria, *Ta 'dilü'l- 'Ulûm*, (2), 34b.

³⁸³ Şensoy, *Sadruşşeria'nın Kelâmı Ta 'dil Teşebbüsü*, s.340.

4.7. Allahın Görülmesi (Ru'yetullah)

Allah'ı görmek aklen caizdir. Yani akıl kendi haline bırakıldığında aksine bir delil bulunmadıkça Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğuna hükmetmez. Kaldı ki bu konuda delilin bulunmaması asıldır. Bu kadarı ilm-i zarurî ile sabittir. Ru'yetullahın imkânsız olduğunu iddia edenler buna delil getirmelidiler. Sadruşşerîa Allah'ın ahirette görüleceğini temellendirmek için akli ve nakli deliller serdetmekle birlikte Mu'tezile'nin görme şartı olarak sunduğu itirazları da cevaplandırmaktadır. Allah ahiret yurdunda görülecektir. Yani onun zatı, civarında olmak, yön vb. kendisine layık olmayan şeyler lazım gelmeden, dolunayın ortaya çıkması gibi görme gücü için açığa çıkacaktır. Çünkü o şu sözüyle müminlere vaatte bulunmuştur: *“O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır.”*³⁸⁴ Daha başka ayetler ve haberler de mevcuttur. *“Artık her kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa”*³⁸⁵ ve *“Onlar, kesinlikle Rablerine kavuşacaklarını bilirler”*³⁸⁶ ayetleriyle Hz. Peygamber'in *“Dolunay gecesinde ayı gördüğünüz gibi rabbinizi göreceksiniz”*³⁸⁷ sözü buna delil alınmıştır.

Akıl onu muhal saymamaktadır. Çünkü cisim, ışık, renk, uzunluk, kısalık gibi hakikatleri farklı olan şeyleri görmekteyiz. Onun sözü edilen dışında görülen bir hakikatinin olması veya görme duyusuna kendisi için zatını açığa çıkaracağı bir kuvvet vermesi mümkündür. *“Gözler onu idrak edemez”*³⁸⁸ sözü umumun olumsuzlanmasına veya dünyada iken ya da sadece bu kuvvetle olmayacağına yorulur.³⁸⁹ Sadruşşerîa'da rüyetin sekiz şartı bulunmaktadır. Duyunun sağlıklı olması, görme konusu olanın görülmesinin mümkün olması, karşılıklı olmak, çok yakınlık, çok uzaklık, letafet, küçüklük ve perde olmaması. Bunlar istikra üzerine yapılandırılmıştır. Ayrıca ahiret işleri dünya işleriyle kıyas edilmez.³⁹⁰

4.8. Kulun Fiilleri

Kulun fiilleri Allah'ın kudretiyle gerçekleşir. Kula ait olan ise sadece kesbtir. Mu'tezile'ye göre kulun fiili, kulun kudretiyle mümkün olarak gerçekleşir. Filozoflara göre ise kulun kudretiyle zorunlu olarak gerçekleşir. Üstad Ebû İshak Isferâyini ye göre

³⁸⁴ Kıyâme, 75/22-23.

³⁸⁵ Kehf, 18/110.

³⁸⁶ Bakara, 2/46.

³⁸⁷ Buhârî, 1/115, Dârü Tavku'n-Necât; Müslim, 1/439, Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.

³⁸⁸ En'âm, 6/103.

³⁸⁹ Sadruşşerîa, Ta'dilü'l-'Ulûm, (2), 33b.

³⁹⁰ Sadruşşerîa, Ta'dilü'l-'Ulûm, (2), 33b.

ise kulun fiili iki kudretin birlikte taallukuyla gerçekleşir. Kâdî Bâkillânî'ye göre ise Allah Teâlâ'nın kudreti fiilin aslına taalluk ederken kulun kudreti fiilin durumuna örneğin taat veya ma'siyet oluşuna taalluk eder. Kulun kudretinin ne fiilin var edilmesinde ne de kesbinde etkili olmadığı manasındaki cebr anlayışına gelince, bu anlayışın bâtil oluşu zorunludur.³⁹¹

Eş'ari, kulun kudretinin kendi fiillerinde asla bir etkisi yoktur bilakis onun fiil ve kudretine tesir eden Allah'ın kudretidir söylemektedir. Bu görüş "cebr" olarak isimlendirilmektedir. Çünkü kulların fiilleri bir tercih edene bağlıdır, o da Allah'ın yaratmasıyla. Eğer kul kendi fiilini meydana getirirse o fiilleri ayrıntılarıyla bilir. Halbuki o hareketin kısımlarını, sayılarını, hızlı ve yavaş olma bakımından onun keyfiyetini bilmez.³⁹² Eş'ari'nin görüşüne delil aldığı ayetlere gelince bunlar Allah Teâlâ'nın, *"Allah sizi ve yaptıklarınızı yarattı"*,³⁹³ *"Allah herşyin yaratıcısıdır"*,³⁹⁴ *"Allah onların kalplerini mühürled!"*³⁹⁵ şeklindeki sözleridir.

Mâturîdî ekolünden olan Semerkandî, Eş'ari'nin görüşüne şu ifade ile cevap vermektedir. Biz (bu görüşe cevap olarak) fiilin meydana gelmesinin kulun kudreti ile olduğunu, ancak bununla birlikte Allah'ın kudretine dayandığını söylüyoruz. Bu nedenle tüm fiillerin Allah'a isnadı doğru olmaktadır.³⁹⁶

Mu'tezile'ye gelince, onlardan bir kısmı kendi iddialarının zorunlu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira herkes düşerkenki hareketiyle yukan çıkarkenki hareketinin birbirinden ayırır. Yine tasarruflarının kendi maksat ve saiklerine göre gerçekleştiğini görür; iyilikte bulunanın övülmesinin, kötülük yapanın kınanmasının güzel olduğuna hükmeder. Yine sağlıklı birinden yürümesini istemenin uygun, kötürümden istemenin uygun ol madığına ve kerpici hareket ettirmesinin mümkün ama dağı hareket ettirmesinin mümkün olmadığına hükmeder. Şüphe yok ki, kulun istemesi, men etmesi, temenni etmesi veya taaccübte bulunmasının tümü araştır maksızın ve düşünmeye gerek kalmaksızın hükmedileceği üzere ancak fâilinin fiilidir.³⁹⁷

Taftazani'ye göre bu anlatılanlar sadece fiillerden bazılarının kulun kudret ve iradesine bağlı olduğunu, kulun kasdı ve saikiyle gerçekleştiğini ifade ederler. Tartışılan husus ise fiilin, kulun var etmesi ve yaratmasıyla olmasıdır. Böyle olmasına akıl

³⁹¹ Taftâzânî, Sa'düddin, *el-makâsîd*, s.572.

³⁹² Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 72-73.

³⁹³ Saffât 37/96.

³⁹⁴ Zümer 39/92.

³⁹⁵ Bakara 2/7.

³⁹⁶ Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 73.

³⁹⁷ Taftâzânî, Sa'düddin, *el-makâsîd*, s.572.

sahiplerinin çoğunluğu muhalefet etmiştir. Kulun fiilini var etmesi görüşünün zorunlu olduğu iddiası arsızlık alâmetidir. Son derece usta birinden [yani Ebü'l-Huseyn el-Basri'den] zorunluluk iddiasının gelmesi, yanlış görüşünden hakka döndüğü ortaya çıkmasını diye kendi mezhebini benimseyenlere karşı, asıl düşüncesini saklamak ve farklı göstermek içindir. Şöyle ki bu kişi, fiilin yapıp-yapmama taraflarından birinin kadir tarafından tercih edilmesinin bir saike bağlı olmasını zorunlu görmüş saikin ardından fiilin meydana gelmesini de vâcip kabul etmiştir. Böyle bir durumda kulun faillikte müstakilliği kalmaz. Bu ise i'tizâl fikrini tamamen geçersiz kılar. Zira Allah'ın yaratmasıyla olan fiille birlikte kulun bir şeyi yapıp-yapmama imkânı kalmadığı gibi Allah'ın yaratmasıyla olan saikle birlikte de kulun bir şeyi yapıp-yapmama imkânı kalmaz.³⁹⁸

Sadruşşerîa bu meseleyi seçime dayalı fiiller (ihtiyârî fiiler) başlığı altında ele almıştır. Her şeyden önce cebriyyenin görüşü ve delillerine karşı cevap ile başlayan Sadruşşerîa, fiilin iki anlama ayrılmasını açıklamaktadır. Ona göre fiil, iki mana taşımaktadır. Birincisi: hareketli olanın mesafenin parçalarında vaki olması gibi mevcut durum hakkında da kullanılabilir ki bu sudur kaynağı sebebiyle hâsıl olandır. İkincisi ise: sudur kaynağının kendisi, yani o durumun vuku buldurulması hakkında da kullanılabilir. Kulların fiilleri konusunda kastedilen birinci manadır. Onun e Allah'ın yaratmasıyla veya kulun vuku buldurmasıyla olduğu konusunda ihtilaf bulunmaktadır.³⁹⁹

Cebriyye, kulun fiilinin Allah'ın bir yaratması olduğunu, kulun onda herhangi bir seçiminin bulunmadığını söylemiştir. Çünkü onun vacip kılan (mücib) illetinden bir şey, onun seçimi idiyse ve seçime dayalı ise teselsül meydana gelir ve en nihayetinde zorunluluğa varır. Zorunluluğa dayalı ise talep edilen geçerli olur.⁴⁰⁰ Sadruşşerîa, Cebriyyenin yukarıdaki akli delillerine şu ifade ile cevap vermektedir: “Onun daha önce geçen cevabına göre seçimde bulunmak, belirli tarafı tercih etmek / ağır basmasını sağlamaktır, seçime dayalı olmak değildir. Yani seçimde bulunmaya, yani bir başka tercihe muhtaç değildir. Bilakis irade sıfatına ihtiyaç duyar ki o tahsisin ve tercihin onun şanından olmasıdır. çünkü İradenin tarifi ve manası budur: Özellikleri tahsis etmesi ve iki taraftan birini diğerine tercih etmesi / ağır basmasını sağlaması failin şanından

³⁹⁸ Taftâzânî, Sa'düddin, *el-makâsîd*, s.572.

³⁹⁹ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 36a.

⁴⁰⁰ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 36b.

olmasıdır. Aynı zamanda seçimde bulunmak zorunluluğa dayalı, yani vacip değildir. Bilakis seçimde bulunan kimse daha önce geçtiği gibi vaciplik olmadan tercih eder.⁴⁰¹

Sadruşşerîa, Cebriyenin nakla dayalı delillerini aktardıktan sonar cevap vermiştir: Cebriyye göre kulların fiilleri Allah tarafından yaratılması Allah'ın “*Her şeyin yaratıcısı*”⁴⁰² sözü ve “*Her şeyi O yaratmıştır ve her şeyi hakkıyla bilen O'dur.*”⁴⁰³ Sözü gibi Ve [Hz. Peygamber'in] aleyhi's-selam “*Kalem kurudu*”⁴⁰⁴ sözü sebebiyledir. Onlara göre bu deliller Kulun aslında herhangi bir seçimi bulunmadığına delalet etmektedir. Dolayısıyla Allah'ın yaratmasıyla vaki olmaktadır.

Sadruşşerîa'nın cevabı: Allah her şeyin yaratıcısıdır, Fakat bazısı vasıtasız, bazısı vasıtalıdır. Ayrıca kalemin kurumasının, önceki kaderin seçime dayalı olduğunu ve olmadığını söyleriz. yani kalemin kurumasının, önceki takdirin yaratılmışlarla ilgili olarak iki kısımda olduğunu söyleriz. Biri seçime dayalı, yani kulun seçmesi sebebiyle müdahalesi olan olan kısımdır. Bir de bunun dışındaki kısımdır. O da onun seçiminden dolayı olmayan, müdahalesi bulunmayan kısımdır. Birincisi kulun seçimde bulunmasıyla; ikincisi onun seçimde bulunması olmadan vuku bulurmaktadır.⁴⁰⁵

Kaderiyye; Allah'ın kaderini nefyeden ve Allah'ın ezelde işleri takdir etmediğini söyleyip her şeyin anlık olduğunu, yani vuku bulduğu anda Allah'ın o şeyi bildiğini açık seçik olarak söyleyen kimselerdir. Her kulun kendi fiillerini yarattığını iddia ederler. Küfür ve masiyetlerin Yüce Allah'ın takdiriyle olduğu görüşünde değildirlir. Bundan başka görüşleri de bulunmaktadır.⁴⁰⁶

Sadruşşerîa yanında kaderiyye fırkası mutezile fırkasıdır ki bunlar kulun fiillerini Allah tarafından değil kulun kendisi tarafından yaratılmış olduğunu söylerler. Ama kudret Mu'tezile'ye göre Allahın yaratmasıyla meydana gelir ki o da sebeplerin ve aletlerin sağlıklı olmasıdır. Ve o kudret, kudreti olmayanı mükellef tutmak lazım gelmesin diye fiilin öncesindedir. Sonra da onun sonrasındaki kasıt ve var etme cebir lazım gelmesin diye kula havale edilmiştir. Çünkü vicdani ilim, mükellef kılmak ve peygamberlerin gönderilmesinin faydası cebri nefyetmektedir. Vicdani ilim, seçime dayalı fiillerle nabzın hareketi, titreyen kişinin hareketi gibi öyle olmayanları birbirinden ayırmada hüküm vermektedir. Mükellef kılmak ise; cebir ve kulun

⁴⁰¹ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 36b.

⁴⁰² En'âm, 6/102.

⁴⁰³ En'âm, 6/101.

⁴⁰⁴ Buhârî, 7/4.

⁴⁰⁵ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 797, 36b.

⁴⁰⁶ Eş'arî, Ebu Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, thk. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 1950, s.205; et-Ta'rîfât, s. 222.

seçiminin var olmaması sabit olsa, mükellef kılmak çirkin bir şey olurdu. Mükellef kılmak cebre aykırıdır. Peygamberlerin gönderilmesindeki fayda da aynı şekilde aynı şekilde cebri nefyetmektedir.⁴⁰⁷

Sadruşşerîa Mu'tezile'nin deliline yönelik bir cevap sunmamaktadır. Fakat kudretin fiilin öncesinde olduğunu söyleyen mutezile, herkesin de kudretin iki zıt için elverişli olduğunu söylediği şeklinde bir yanılgıya kapılmışlardır söylemiştir.⁴⁰⁸

Sadruşşerîa Ehli Sünnet'in görüşünü "ehli hak" kavramını kullanarak açıklamaktadır. Onlara göre kulların fiilleri, ne cebriler söylediği cebir, ne de Mu'tezile söylediği tefviz [başkasına havale etmek] gibidir. Fakat iki durum arasında olan bir durumdur. O da kudretin iki zıddı da elverişli olarak fiille birlikte olması üzerine kuruludur O [kudret] kendisine kulun seçimde bulunması da katıldığında kulun yapabildiği fiiller toplamıdır. Yani failin, seçimde bulunmasıyla birlikte, yani sudur kaynağında hâsıl olan durumun illeti sebebiyle belirli tarafı tercih etmesi / ağır bastırmasıyla birlikte yapabildiği fiillerin bileşiminden oluşan toplamdır. Buna göre failin yapabildiği şey hakiki kudrettir. O da fiil var olduğunda fiile eşlik eder. Ama iki zıt için elverişlidir. Yani onunla beraber fiil gerekli değildir. Çünkü seçimde bulunan kişi vaciplik olmaksızın yapar. Onunla [kudretle] beraberken fiilin geri kalması mümkündür.⁴⁰⁹

4.9. Hüsün ve Kubuh

Kulların bu fiillerinden hasen/iyi olan fiiller yani dünyada övgüye, ahirette mükâfata sebep olan fiiller. Mubah fiillerin de tarife girdirmek için hasen/iyi işin; yergi ve cezaya hak eden şeklinde tarif edilmesi en güzeldir: Allah'ın rızasıyla. Yani itiraza mahal olmadan doğrudan Allah'ın iradesiyledir. Kabih/kötü olan fiiller yani dünyada yergiye, ahirette cezaya sebep olan fiiller Allah'ın rızasıyla değildir. Çünkü kötü işler itiraza konu olurlar. Nitekim ayet-i kerimede "*Allah kulları için küfre razı olmaz.*" buyurulmaktadır. Yani irade ve takdir iyi kötü her türlü fiile taalluk eder. Rıza, muhabbet ve emir ise sadece iyi fiillere taalluk eder.⁴¹⁰

Hüsün-kubuh hakkında yani Allah katında övülmeyi hak etme veya yerilmeye müstehak olma bakımından Mu'tezile'nin görüşünün aksine aklın hüküm vermesi söz

⁴⁰⁷ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 36b.

⁴⁰⁸ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 37a.

⁴⁰⁹ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 37a.

⁴¹⁰ Taftâzânî, *Şerhü'l-Akâid*, s. 316.

konusu değildir. Ancak bilgi ve cehalet gibi yetkinlik ve noksanlık yahut adalet ve zulüm gibi amaca veya tabiata uygun olmak ya da olmamak anlamında ki hüsün ve kubuh yani bunların akılla idrak edilebileceği ise tartışma konusu değildir. Bize göre hüsün emirle kubuh nehiyle gerçekleşir. Hatta hüsün emir; kubuh nehiydir. Mu'tezile'ye göre ise emir hüsünden nehiy de kubuhten ötürüdür. Hatta ister zorunluluk ister nazar yoluyla, hüsün ve kubuh akılla idrak edilemese dahi bu hususta şeriat, hüsün ve kubuhu ortaya çıkarır. Yoksa şeriat hüsün ve kubuhu tespit edici değildir. Bu hususta bizim delillerimize gelince sem'î olarak "Resul göndermedikçe azap edecek değiliz." âyetidir. Zira hüsün ve kubuh akılla olsaydı peygamber gönderilmese de azap söz konusu olurdu. Akli olarak da şu deliller söz konusudur:

1-Eğer fiilin hüsün ve kubhu zâtından kaynaklansaydı, bir fiilin hüsün ve kubuh bakımından değişiklik göstermemesi gerekirdi. Örneğin, had cezası olarak öldürmekle zulmen öldürmek arasında, terbiye etmek için dövmekle işkence etmek için dövmek arasında ve birini kurtarmak veya öldürmek için yalan yahut doğru söylemek arasında [hüsün-kubuh bakımından] bir değişiklik olmazdı.

2-Eğer hüsün ve kubuh fiilin zâtından kaynaklansaydı, bazı fiillerde birleşmemeleri gerekirdi. Halbuki hüsün ve kubuh, "Yarın yalan söyle yeyeğim." veya "Bu konuştuğum yalandır." şeklindeki haberlerde birle mektedir.

3-Hüsün ve kubuh fiilin zâtından kaynaklansaydı kul fiilinde üzere müstakil olmazdı. Hâlbuki size göre ise kul için Allah tarafından geçti övülme ve yerilmenin söz konusu olması ancak kulun fiilinde müstak olduğu şeyler için geçerlidir.⁴¹¹

Sadruşşerîa, hüsün ve kubuhü aklî ve şer'î olarak iki kısma ayırmaktadır. Hüsün, tabiata uyumlu olmak manasıyla; kubuh, tabiata soğuk gelmesi manasıyla, akla dayalı olmaktadır. Kemal manasıyla hüsün; eksiklik manasıyla da kubuh da böyledir. İlim gibi ki o kemal olduğu için hüsündür. Bilgisizlik de eksiklik olduğu için kabihtir. Yine akılla sabit olurlar ve bu kısımda kelâmcılar arasında hiç bir ihtilaf söz konusu değildir.⁴¹²

Sadruşşerîa'ye göre hüsün ve kubuh, fiillerin karşılık dünyada övülür veya yerilir; ahirette sevap bahşedilir veya cezalandırılır olması anlamıyla şer'îdir ki hakkında ihtilaf söz konusudur. Bu anlam dolayısıyla Allah'ın fiilleri Eş'ar'i'ye göre kubuh olmakla nitelenmez. Bize ve mutezileye göre nitelenir ama Allah kabih [çirkin, kötü] olanı yapmaz. Yani Allah'ın yaptığı her bir fiil Eş'ar'i'ye göre, kubuh olarak nitelenmez.

⁴¹¹ Taftâzânî, Sa'düddin, *el-Makâsîd*, s.593-594.

⁴¹² Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 41b.

Hatta peygamberleri ebedi olarak cehennemde; kâfirleri de cennette bıraksa bile ona göre kabih sayılmaz. Bize göre ise yapmış olsa kabih olur. Ama Allah onu yapmaz. Kastedilen Allah'ın bir fiili yapması sonra o fiilin kubuh olarak nitelenmesi değildir. Çünkü Allah kabih olanı yapmaz.⁴¹³

Sadruşşerîa, şer'î hüsün ve kubuh konusunda klasik kelim eserlerinde meşhûr olan görüşlerin doğru olmadığının kanaetinde olup ve meselenin tahkik yönünü beyan etmektedir. Sadruşşerîa, Bu konuyla alakalı Eş'arî ve mâturîdî arasında olan ihtilaftan bahs etmektedir.

Sadruşşerîa, klasik kelim kitaplarında olidğu gibi, hüsün ve kubuh konusundaki ihtilafın o ilk iki manayla ilgili olmadığı bilakis son manayla hüsün ve kubuh hakkında ihtilaf edildiği söylemiştir. Bu Yüce Allah'ın fiillerinde doğru değildir demiştir. Çünkü hüsün ve kubuh, failine sevap bahşedilmesi veya cezalandırılması anlamıyla, Allah'ın fiillerinde mümkün değildir. Bilakis üzerinde ihtilaf edilen bu dünyada övgüde ve yergide bulunmak anlamıyladır. Sonra o ikisinin kemal ve eksiklik manasıyla, ittifakla akla dayalı olması, övmek ve yermek manasının itiraf edilmesini gerektirir. Çünkü akıl açısından kemal veya eksiklik olan her şey övülür veya yerilir. Ötekinin itiraf edilmesi ve berikinin inkâr edilmesi haktan uzaktır. Hem sonra bazı fiillerin hüsün ve bazılarının da kubuh olduğunun bizim tarafımızdan akli olarak itiraf edilmesi kaçınılmazdır. Zira Peygamber'i tasdik etmenin vacipliği ve yalan söylemenin ona yasak oluşu şeriatla dayalı olsalardı devir olurdu. Çünkü Peygamber'i tasdik etmenin vacipliği şeriatla bağlı olsa devir lazım gelir. Şeriatın sabit olması Peygamber'i tasdik etmenin vacipliğine bağlıdır. Yalan söylemenin ona yasak oluşu da şeriatla bağlı ise yine devir lazım gelir. Zira şeriatın sabit olması yalanlamanın yasaklığına bağlıdır. Çünkü şeriat, yalan söylemenin ona yasak olduğu ve onun yalan söylemekten masum olduğu bilindiğinde ancak sabit olur o ikisi de akla dayalı olur ve buna göre peygamber'i, tasdik etmek akla dayalı hüsün, yalan söylemek akla dayalı kabih olur. Çünkü aklen vacip olan her şey aklen hasen, aklen yasak olan her şey de aklen kabih olur. Allah'tan da böyledir. Akla dayalı olarak bazı fiillerin hüsün, bazı fiillerin kubuh olduğunu itiraf etmek gerekir. Yalan söyleme ve vaatten caymanın Allah tarafından yapılması caiz olsa şeriatlar ortadan kalkar ve vaat ettiklerine güven olmaz.⁴¹⁴

Sadruşşerîa, Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasındaki ihtilaftan söz edince, Mâtürîdîlik ve Mu'tezile arasında olan anlaşmazlığı dile getirmek istemiş ve şunları söylemiştir:

⁴¹³ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 42a.

⁴¹⁴ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 41a.

“Bizimle Mu'tezile arasındaki anlaşmazlık, onlara göre aklın bizim ve Yüce Allah'ın üzerinde mutlak hâkim olmasıyla ilgilidir. Çünkü biz yalan söylemenin yasak olduğunu bilirken Yüce Allah'ın öyle hüküm verdiğinden dolayı biliyor değiliz. Zira o bize ulaşmamıştır. Bilakis biz aklın o yönde hüküm vermesinden dolayı onu biliyoruz. Onun kendisi hakkında hüküm vermesinin mümteni olması gayrının ki o da akıldır, hâkim olmasını vacip kılmıştır.”⁴¹⁵ Sadruşşerîa'nın bu konuya cevabı: Eşyanın onun yaratmasıyla, her durumun onun takdiriyle ve her mahiyetin onun eylemesiyle olduğu daha önce geçmişti. Onlar yani mahiyetler Bazı sıfatlardan ve hükümlerden ayrı kalmazlar. Onların hepsi Allah'tandır. Aklın onların künhüne muttali olması söz konusu değildir ki nasıl hüküm verecek, özellikle de zalimlerin söylediklerinden yüce olan Allah hakkında? Hatta Allah onu bazı şeyleri tanımanın aleti eylemiştir. Yalan söylemenin yasak olduğunu, onun hâkim olması bakımından akla dayalı olarak bildiğimizi teslim etmeyiz. Aksine akıl ile Allah'ın onu yasaklamış olduğunu idrak ederiz.⁴¹⁶

4.10. Allah'a Hiçbir Şey Vacip Değildir

Bu konuyu bu başlık altında kaleme alan Sadruşşerîa, Mâtürîdî ile Mu'tezile arasındaki hüsn ve kubuh ihtilafı üzerine teferrü' etmiş olduğunu görmüştür. Ona göre de "salah-aslah", akli yetmezlik, abesle iştigal, yalan söylemek, vaadinden caymak, zulmetmek, güç yetirilemeyenle mükellef tutmak, bedâ, peygamberlerin azletmek, yalancının elinde mucize izhar etmek ve vb meseleleri hüsn ve kubuh meslesinin bir uzantısıdır. Bu meseleler tadil ve tecvir meseleleri, yani adaletin ona nispet edilmesi ve cevrin ona nispet edilmesi meseleleri olarak adlandırılır.⁴¹⁷

Aslah ve onun dışındakiler gibi Allah'a hiçbir şey vacip değildir. Hem sonra bununla beraber hikmetinden ve rahmetinden dolayı, akli yetmezlik, abesle iştigal, yalan söylemek, vaadinden caymak, zulmetmek, güç yetirilemeyenle mükellef tutmak, bedâ, peygamberlerin onlara selam olsunazletmek, yalancının elinde mucize izhar etmek vb. kabih saydığı şeylerle niteleniyor olması yakışık almaz. Bu meseleler tadil ve tecvir meseleleri, yani adaletin ona nispet edilmesi ve cevrin [zulmetmenin] ona nispet edilmesi meseleleri olarak adlandırılmaktadır.⁴¹⁸

⁴¹⁵ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 41b.

⁴¹⁶ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 42a.

⁴¹⁷ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 45b.

⁴¹⁸ Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-'Ulûm*, (2), 42b.

Her şeyi yaratan Allah olsa da, O'ndan çirkin bir fiil sâdır olmaz yine tüm fiillerinin güzel olduğu Şeriat'ın hükmüyle bilinse de hiçbir güzel şey O'na vâcip değildir. Mu'tezile, bazı şeylerin Allah'a vâcip olduğunu ve akılla çirkinliklerin sabit olacağını kabul ettiğinden Allah'ın kendisine vâcip olanı kesinlikle yapacağını, çirkin olanı da yapmayacağını be nimsemiştir. Dolayısıyla kesin bir şekilde Allah'ın çirkinini yapmayacağı ve vâcibi terketmeyeceği ortaya çıkar. Mu'tezile Allah'a vâcip olmayı açıklar- ken tereddüt etmiş sonra "terketmesi mümkün olsa da kesinlikle yapacağı şey" şeklinde açıklamaya mecbur kalmıştır. Bu vâcip olma meselesi tahmin olmakla birlikte esasında sadece bir isimlendirmeden ibarettir.⁴¹⁹

Ehl-i Sünnet'e göre ise aslah prensibi kabul edilemez Taftazânî bu konudaki itirazını "insanın maslahat ve menfaatine uygun olan şeyi yapmak Allah üzerine vacip olsaydı Allah'ın hem dünyada hem ahirette azap çeken fakirleri yaratmaması gerekirdi." şeklinde dile getirmektedir.⁴²⁰

Mu'tezile'nin bu düşünceye ulaşmasında Allah'ın birine zarar getirecek bir fiili var etmesinin O'nun fiillerinden hikmet niteliğini kaldıracağı kabulü yatmaktadır. Bundan dolayı Mu'tezile, kul için en uygun ve güzel olanı yaratmayı Allah, üzerine vacip görmüştür. Başka bir ifadeyle Mu'tezile, Allah'ın gerçekleştireceği fiilin başkasına fayda sağlamasını ya da ondan bir zararı defetmesini zorunlu kabul etmiştir.⁴²¹

Sâbûnî, Mu'tezile'nin bu konudaki iddiasını "Allah'a zorunluluk yükleme" olarak anlamış ve çeşitli yönlerden itiraz ederek bir anlamda Ehl-i Sünnet'in ortak tavrını ifade etmiştir. Ona göre ulûhiyet, zorunluluğu kabul et mez. Bu aynı zamanda Sâbûnî'nin "hidâyet teorisi ne de aykırıdır. Sâbûnî'ye göre Allah, kullarına hidâyet vererek onlara lütfetmiştir. Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi kullarının hidayeti Allah için zorunlu olsaydı bu lütuf olmazdı. Sâbûnî, Allah için bir şeyin zorunlu olmasının, O'nun kudret sahasını sınırlama anlamına geleceğini söyler. Böyle bir durumda, Allah'tan fiillerimizi O'nun rızasına göre yapma gayreti, bağışlanma ve yardım dileyen bir içeriğe sahip dualarımızın hiçbir anlamı kalmazdı. Zira Mu'tezili anlayışta Allah zaten bunları yerine getirmeye mecburdur. Ayrıca Allah her türlü imkânı verdiği halde kâfir imana gelmediğine göre kulları için yararlı olanı değil, zararlı olanı yerine getirmiş olur.⁴²² Nitekim salah-aslah meselesi Eş'ari'nin Mu'tezile'den ayrılmasına neden olarak görülen üç kardeş meselesinde temel tartışma konusudur.⁴²³

⁴¹⁹ Taftâzânî, Sa'düddin, *el-makâsıd*, s.596.

⁴²⁰ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 243.

⁴²¹ Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhid*, Ankara, 2003, 343.

⁴²² Sâbûnî, *Bidâye*, s. 74-75/155-156.

⁴²³ Bkz. Şık, İsmail, "Eş'ari'nin Mu'tezile'den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4/1, Ocak-Haziran 2004.

SONUÇ

Sadrüşşerîa, kelim ilmini bildiğimiz çeşitli isimlerden sadece kelim olarak adlandırmaktadır. Bu adlandırmanın nedeni ona göre, ye kelamın birbirine birleştirilmiş harfler olması takdirine göre tamamıyla Allah'ın kelamından alınmıştır ya da nefis-i kelim olması takdirine göre Allah'ın kelamının kendisidir. Sadrüşşerîa, ikinci nedeni tercih edip daha doğru olduğunun kanaatindedir.

Sadrüşşerîa kelim ilmini hem konusuna hem de gayesine göre tanımlamaktadır. Ona göre kelim ilmi, vâcib olan Allah'ın varlığından, birliğinden, O'na layık olan sıfatlardan vâcib teâlâ'nın kendilerine mahiyet ve varlık sularını fayzı ve mevcutlardan bazılarına hem dünyadaki zamanlarda hem de ahirette lütuf ve kerem yağmurunu yağdırmaya devam etmesi açısından diğer mevcutların ahvallerinden bahseden bir ilimdir.

Sadrüşşerîa, istidlal açısından akli ve nakli istidlale dayanmaktadır. Kıyas konusunda gaibin şahide kıyas edilmesine itibar etmemektedir. Delilin menfiliği sebebiyle medlûlün de menfiliği Sadrüşşerîa'nın istidlâl yöntemi içinde tutunduğu akli delillerden biri olup meselelerin kesinleştirilmesinde dayandığı kaynaklardandır. Aynı istikamete göre sadruşşerîa, sebr ve teksim yöntemini, münazara sanatı ve cedel kurallarını ve en çok cedel metodunu kabul etmektedir.

Sadrüşşerîa varlığı, basitliğinden, bedihi olduğundan ya da dış dünyada farklı hakikatlere yüklenmesinden dolayı tanımlanmasını mümkün görmemektedir. Dolayısıyla Sadrüşşerîa varlık kavramını, had ve resm ile değil lafz-î ta'rif yönünden açıklamıştır. Bu bağlama göre Sadrüşşerîa, varlığı tahakkuk "*gerçekleşme*" yani Dış dünyada özel bir hakikata sahip olması olarak tanımlamaktadır. Ona göre, gerçekleşme, varlık, husûl, sübût ve kevn "*oluş*" kelimelerinin tamamı eşanlamlı kelimelerdir. Sadrüşşerîa, bu konuda imam Eş'arî ile müttfik olduğunu görmekteyiz. Çünkü varlaık, Eş'arî'ye göre de hâricte mevcudun aynısıdır. Eş'arî'nin varlık teorisi, Sadrüşşerîa'nın varlık anlayışını temellendirmektedir.

Tahakkuk anlamındaki varlık ile mahiyet arasında bir ayırmadan bahsetmek mümkün olmadığı için Sadrüşşerîa; varlığı mahiyet üzerine bir eklenti olduğunu ya da mahiyetin bir parçası olduğunu kabul etmemektedir. Ona göre varlık, dış dünyada mahiyetin aynısı olduğundan manevi ortaklık değil lafz-î bir ortaklık çerçevesinde olduğu görülmektedir. Son dönem kelimcilerin bazılarına göre varlık vacibde ve mümkünde, mütevatî (uyumlu) olacağı şekilde müşterek bir eklentidir. Çünkü uzaktan

gördüğümüzde mahiyetini bilmediğimiz halde onun mevcut olduğunu biliriz, aynı zamanda mevcut, vacip ve mümkün kısımlarına ayrılmıştır ki ayırım noktasının ortak olması gerekir. Sadruşşerîa, bu iki kanıtın cevabını vermiştir. Ona göre herhangi bir varlıkla mevcut olduğu bilindiğine göre hiçbirinin hususiyeti bilinmemekle birlikte herhangi bir hakikatle tahakkuk ettiği bilinmiş olur. Ayırım noktasıysa varlık mütevatî değil lafız yönünden müşterek bir mefhumdur. “Göz ya yukarıdadır ya aşağıdadır” denilmesinde olduğu gibi kısımlandırma için yeterlidir. Kaldı ki munfasılın yanı (varlık ya vaciptir ya da mümkündür) doğru olduğu kastedilirse, ortaklık gerekli değildir. Küllinin cüzlerine kısımlandırması kastedilirse, bu kısımlandırmanın geçerliliği ortaklığa bağlıdır. Ortaklığın kısımlandırmayla isbatı da bir devirdir.

Sadruşşerîa, varlık-mahiyet aynılığı meselesi üzerinden zihni varlığın reddini yapmıştır. Çünkü var oluş, bir şeyin hariçte özel bir hakikat olarak olması olduğundan, haricî ve zihnî olarak kısımlara ayrılmaz. Zihni varlığın hakiki olarak kabul edilemeyeceğini savunan Sadruşşerîa, mecazen kabul edilmesi gerektiği düşüncesini, zihni varlığın lazımlarının kendi ontolojisiyle uyumsuzluğu üzerinden göstermektedir.

Sadruşşerîa, müteahhir kelimelerle aynı fikirde olup varlığı kadîm ve hadîs olarak ayırmaktadır. Ona göre Mevcudun yokluğu varlığından önce değilse, kadîmdir; öyleyse hâdistir. Sadruşşerîa, burada kastediği öncelik zamansal önceliktir. Yani gerek muhakkak zaman, gerekse mukadder zaman bakımından önce ile sonranın bir araya gelmediği önceliktir. Öğneğin “Yüce Allah göklerin yaratılmasından önce mevcuttur” dediğimizde bu, mukadder zaman bakımından bir önceliktir. Filozoflara göre ise zat ile öncelik kastedilmektedir. Dolayısıyla âlem onlara göre ilk anlam ile kadîm, ikinci ile hâdistir. Hudûs, bir şeyin var oluşunun yokluğundan sonra olmasıdır. Sadruşşerîa, zamansal hudûsu konusunda zamansal öncelik açıklamasını zat-î önceleikten daha doğru görmektedir.

Mahiyetler Mec’ûl (Yaratılmış) olup olmadığı meselesi Ehl-i sünnet kelimeler ve Mutezile ekolu arasında tartışılan bir meseledir. Mutezileye göre mahiyetler yaratılmış değildir ve madûm bir şeydir. Sadruşşerîa’ye Mutezilenin aksine mahiyetleri Mec’ûl olduğunu ve madûmun hiçbir şey olmadığını yani kendi zatıyla sabit olmadığını savunmaktadır. Çünkü mahiyet var oluşunun aynısıdır. Mümkünlerin var oluşu da yaratılmıştır. Varlığın olmadığı durumda zatı itibarıyla mahiyet de yoktur. Çünkü şahıslara “hüve hüve” olarak yüklenmiş bir tür olarak tek bir küllî, yokluk halinde kendi zatında sabit değildir. Çünkü şahıslara “hüve hüve” olarak yüklenmiş bir tür olarak tek bir küllî, yokluk halinde kendi zatında sabit değildir. Her bir mahiyetten tek bir şahıstan

başkası var olmaz. Bu sabit olduğu takdirde mahiyetin yaratılmış olması madûm hiçbir şey olmaması sabit olur. Çünkü küllinin kendi zatıyla sabit bir durum olmadığı sabit olduğundan bir yaratanın var olması kaçınılmazdır ve yok olanın kendi zatıyla sabit olmayacağı sabit olmuştur.

Sadruşşeria'ya göre Allah'ın hakikati aklen ve vehrnen idrak edilemez. Çünkü aklın idraki bedihi veya kesbidir. Allah'ın zatının bedaheten idrak edildiği iddia edilemez. Kesbi olması için ise Allah'ın zatının hislere konu olması gerekmektedir. Zira kesbi, aracılı ve aracısız olarak zahir ve batın mahsusata dayanmaktadır. Bundan dolayı zatının idrak edilmesi mümkün değildir.

Sadruşşerîa, Allah'ın sıfatlarını selbî, hakiki ve izafi olarak taksim etmektedir. hakiki sıfatlar konusunda filozoflar, Meşşailer ve Mu'tezili kelamcıların görüşlerini eleştirmektedir. Filozofların ve mutezile'nin sıfatlar zatın aynısı görüşünü kabul etmeyen Sadruşşerîa, sıfatlar zatın ne aynısıdır ne gayrisidir görüşünü vurgulamaktadır. Zira sıfat, harici var oluşu bakımından değil akılda zatın aynısı değil olması, harici var oluş bakımından da o zatın gayrisi değil oluşu nedeniyle kendisiyle kaim olmak üzere zata ihtiyaç duyar. Bu bağlamda sıfatların zatın gayri olduğunu düşünen Kerrâmîleri de eleştirmektedir. Çünkü sıfat hariçte zattan ayrı değil zâta tabi onunla kaim bir anlayıştır.

Sadruşşerîa, selbî sıfatlar kısmı altında tanrıdan bir gurub olumsuz manaları nefi etmektedir. Ona göre Allah bileşik değildir, çünkü bileşik olan şey parçalarına ihtiyaç duyar. O' da hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı için bileşik değildir. Allah, araz, cevher ve cisim, bir cihette, havadise mahal ve muhtaç değildir. O, bir şey ile ittihattan ve nefsanî arazlardan münezzehtir. Allah'ın selbî sıfatlardan biri de O'nun hiçbir ortağının olmamasıdır.

Sadruşşerîa, zat sıfatlarından kudret sıfatını filozufların görüşüne cevap vermekle açıklamaktadır. Kudret sıfatını ele aldığı kısımda sudûr teorisine yönelik eleştirilerini sunmaktadır. filozuflara göre vacip, zatıyla vacip kılınandır. Yani etkisi zatından ayrılmaz, güneşten çıkan ışık gibi zatından feyezân eder ve kadim olur. Hem sonra hâdis olan cisimler vaciplik yoluyla, karar kılmamış ilkleri olmayan hâdislerin aracılığıyla ona dayanırlar. filozufların görüşüne cevap veren Sadruşşerîa, kadimin var edene ihtiyacı olmadığı, vacip kılan illet ile malûl arasındaki uyumun vacip olduğu, onunla mümkün varlıklar arasında uyumun olmadığını isabit etmektedir. Ona göre Zeyd'in vacip olma yoluyla varlığı ona dayanmaz. Çünkü onun, beraberinde olan vacip kılan illeti ya salt mevcut varlıklardır ve vaciplik yoluyla vacibe dayanmasından dolayı kadim olması lazımdır. Dolayısıyla sadruşşerîa'ye göre kudretin anlamı, Failin, terk etme

imkânına sahip olmakla birlikte dilerse, yapabilir olmasıdır. Bu sıfatla fail, fail bi-ihhtiyar (seçime dayalı fail) ve etkisi de hâdis olmalıdır.

Sadruşşerîa'ye göre İrade sıfatı, var olanın özelliklerine kendisiyle tahsis edildiği bir sıfattır. O, özellikler için bir tahsis ettiren gerekmektedir. Zat, zat olması açısından muhassıs değildir, (muhassıs) olsaydı mucib bizzat görüşü lazım gelirdi. Yani zatın kendisi, zatıyla vacip kılınan sözünün batıl olması sebebiyle tahsisi edilen değildir. İrade zatın bir sıfatıdır ve o sıfat kadimdir. Kadim olmasaydı başka bir iradeye ihtiyaç duyardı. Sonra seçime dayalı fiil olarak tahsis, kadim değildir ve bir başka tahsise değil ama inşa edene ihtiyaç duyar.

Sadruşşerîa'ye göre İlim; mutabık olan idrak demektir. Ona göre Allah (1) imkânsızları bilmektedir ki yarattıklarının ve özelliklerinin, yaratmayı dilemediklerinden farklı olduğu açıktır. (2) Mümkünleri de bilmektedir ki imkânsızlarla mümkünleri ayırmış ve dilediğini yaratmıştır. Allah, mevcudat var olmadan önce varlıklarının (3) vaktini bilendir ki dilediği vakitte yaratsın. Mevcutlar var olduktan sonra da onları (4) cüzi olarak bilmektedir.

Sadruşşerîa, Sem' ve Basar Sıfatlarını, Allah'ın kemal sıfatıdırından olduğunu ve Zıtları da birer eksiklikler söylemektedir. Sadruşşerîa, bu iki sıfat üzerinden İstikrâ teorisinin kesin bir delil olmadığını ve gaibin şahide kıyas edilme istidlalının batıl olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre görmenin şartları ye istikrâ üzerine mebnidir ve bu da kesinlik ifade etmez. Ya da şahid olanlarda şart olduğu için vacibte de şart lazım gelir ve bu da batıldır. Çünkü illette ortaklık bilinmemektedir. Allah'ın sıfatları, mümkünlerin sıfatlarına kıyas edilmez.

Sadruşşerîa'nın kelim sıfatı ile ilgili muhatapları Mu'tezile ve Hanbelilerdir. Mu'tezile nefis-i kelamı nefi ederken Hanbeliler Allah'ın zatı üzerine yüklenmiş hadis harfler ve seslerden oluşan saıfat olduğunu söylemişlerdir. Sadruşşerîa, Mu'tezileyi bu konuda bir salt ayak direme dayandıklarını görmektedir. Çünkü bir ibare nefisle kaim olan bir manaya delalet etmektedir. Dolayısıyla nefis-i kelam'ın var olduğunu söylemek kaçınılmazdır. Sadruşşerîa, Allah'ın zatıyla kaim olan kelim hâdistir söyleyen Hanbelilere; Allahın hadislere mahal olması muhaldir cevap vermektedir.

Hayat sıfatı ile ilgili tartışmalara girmeyen Sadruşşerîa bu sıfatı, "kudret ve ilmin kendisini gerektiren bir sıfat" olduğunu belirtmektedir. İlim ve kudret, hayat sıfatna delâlet ederken, hayat sıfatı da sem' ve basar sıfatlarının mümkün olduğuna delalet eder. Teftâzânî, hayat sıfatını ilim sıhatini ezli bir sıfat olaka tanımlamıştır.

Eş'arî Bekayı selbi sıfat kısmından saymıştır. Sadruşşerîa ise Eş'arînin görüşüne muhalif kalmış ve bekayı sıfatlar kısmından görmemektedir. Ona göre beka, sürekli bir varlık olup ve zat üzerine bir eklenti değildir.

Sadruşşerîa'ya göre, tekvin sıfatı izafi (fiili) sıfatlardan bir kısımdır. fiili sıfatlar fiilin aynı olmayıp Allah'ın fiillerinin menşesidir. Ona göre zati sıfatlar gibi fiili sıfatlar da kadimdir. Fiili sıfatlar fiillerin menşei kabul edildiğinde kadim olmalarında herhangi bir problem yoktur. Fiiller ile fiillerin menşesinin farklı şeyler olduğunu belirten Sadruşşerîa, fiillerin ne var ne yok izafetler olduğunu, bu fiillerin menşei olan sıfatların ise kadim olduğunu ifade etmektedir. Sadruşşeria, fiili sıfatlar konusunda Matüridi geleneği takipetmekle birlikte önceki Matüridi alimlerin bazı açıklamalarına itirazlarını sunmaktan çekinmemektedir. Bu itirazlar tekvin sıfatı başlığı altında "meşayihımız" ifadesi ile kastettiği kişilerin kim olduğunun tespiti ile sunulacaktır.

Sadruşşerîa, Allah'ın ahirette görüleceğini temellendirmek için akli ve nakli deliller serdetmekle birlikte Mu'tezile'nin görme şartı olarak sunduğu itirazları da cevaplandırmaktadır. Ona göre Yüce Allah ahiret yurdunda görülecektir. Akıl onu muhal saymamaktadır. Çünkü cisim, ışık, renk, uzunluk, kısalık gibi hakikatleri farklı olan şeyleri görmekteyiz. Onun sözü edilen dışında görülen bir hakikatinin olması veya görme duyusuna kendisi için zatını açığa çıkaracağı bir kuvvet vermesi mümkündür. "Gözler onu idrak edemez" ayeti umumun olumsuzlanmasına (selbü-l umum) veya dünyada iken ya da sadece bu kuvvetle olmayacağına delalet etmektedir.

Sadruşşerîa kulun fiilleri meselesini seçime dayalı fiiller (ihtiyârî fiiler) başlığı altında ele almıştır. Her şeyden önce cebriyyenin görüşü ve delillerine karşı cevap ile başlayan Sadruşşerîa, fiilin iki anlama ayrılmasını açıklamaktadır. Ona göre fiil, iki mana taşımaktadır. Birincisi: hareketli olanın mesafenin parçalarında vaki olması gibi mevcut durum hakkında da kullanılabilir ki bu sudur kaynağı sebebiyle hâsıl olandır. İkincisi ise: Sudur kaynağının kendisi, yani o durumun vuku buldurulması hakkında da kullanılabilir. Kulların fiilleri konusunda kastedilen birinci manadır. Onun Yüce Allah'ın yaratmasıyla veya kulun vuku buldurmasıyla olduğu konusunda ihtilaf bulunmaktadır.

Sadruşşerîa'ye göre hüsün ve kubuh, fiillerin karşılık dünyada övülür veya yerilir; ahirette sevap bahşedilir veya cezalandırılır olması anlamıyla şer'îdir ki hakkında ihtilaf söz konusudur. Bu anlam dolayısıyla Allah'ın fiilleri Eş'arî'ye göre kubuh olmakla nitelenmez. Bize ve mutezileye göre nitelenir ama Allah kabih [çirkin, kötü] olanı yapmaz. Yani Yüce Allah'ın yaptığı her bir fiil Eş'arî'ye göre, kubuh olarak

nitelenmez. Hatta peygamberleri ebedi olarak cehennemde; kâfirleri de cennette bıraksa bile ona göre kabih sayılmaz. Bize göre ise yapmış olsa kabih olur. Ama Yüce Allah onu yapmaz. Kastedilen Yüce Allah'ın bir fiili yapması sonra o fiilin kubuh olarak nitelenmesi değildir. Çünkü Yüce Allah kabih olanı yapmaz.

Allah'a hiçbir şey vacip değildir. Bu konuyu bu başlık altında kaleme alan Sadruşşerîa, Mâturîdî ile Mutezile arasındaki hüsün ve kubuh ihtilafı üzerine teferrü' etmiş olduğunu görmüştür. Ona göre de "salah-aslah", aklı yetmezlik, abesle iştigal, yalan söylemek, vaadinden caymak, zulmetmek, güç yetirilemeyenle mükellef tutmak, bedâ, peygamberlerin azletmek, yalancının elinde mucize izhar etmek ve vb meseleleri hüsün ve kubuh meslesinin bir uzantısıdır. Bu meseleler tadil ve tecvir meseleleri, yani adaletin ona nispet edilmesi ve cevherin ona nispet edilmesi meseleleri olarak adlandırılır.

Yaptığımız araştırma neticesinde Sadruşşerîa'nın *Şerhu Ta'dili'l-'ulûm* adlı eseriyle ilgili olarak şu çalışmaların yapıldığı görülmektedir:

Mahmut Ay, bu eserler ilgili olarak *Sadruşşeria'da Varlık: Tadilu'l-'ulûm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması* adlı bir çalışma yapmıştır. Bu eser Ankara İlahiyat tarafından 2006 yılında basılmıştır.

Kurban Ali İdris, 2017 yılında Rusya Bilimler Akademisi Doğu Bilimi Enstitüsü Kazan Federal Üniversitesi'nde *Şerhu ta'dili'l-'ulûm kısmü'l-keâm* adlı eserle ilgili bir çalışması bulunmaktadır. O bu yazmayı mahtût haliyle yayınlamıştır. Onun için içindekiler kısmını oluşturmuştur.

Mahmut Ay ve Mustafa Borsbuğa *Şerhu ta'dili'l-'ulûm kısmü'l-keâm* adlı eseri beş yazma nüshayı karşılaştırarak tahkik etmişlerdir. Bu tahkik çalışması 2021 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanmıştır.

Ebû 'Avâd Ekrem Muhammed İsmail bu eserin bir ve ikinci bölümlerini tahkik etmiştir. Bu bölümler, "el-Mizân" ve "Ta'dilü'l-keâm" bölümünden "Üçüncü Ta'dil'e" kadardır. Bu tahkik çalışması on nüsha karşılaştırılarak yapılan bir çalışmadır. Bu eser, 2022 yılında Ürdün/Amman'da Dârü'n-Nûr'l-Mübîn yayınları tarafından basılmıştır.

İleri zamanlarda da *Şerhu ta'dili'l-'ulûm* adlı eserin üzerine başka çalışmalar yapılması çok önemli görülmektedir. Çünkü Sadruşşerîa, bu eserde bir takım görüşler benimsemiştir ki bu görüşler kendine özel olarak tesbit edilmiştir. Varlık, ulûhiyet, nübbüveet ve semiiyyet konularında kendisi bir kaç yerde ifade ettiği üzere sunduğu

bazı görüşleri hiç bir kimse söylememiştir. Dolayısıyla bu görüşler ilim sahasında Sadruşşerîa'nın infiradatından sayılmaktadır. Bu görüşleri eserin farklı yerlerinden toplamak ve bir tez çalışması haline getirmek elzemdir. Ayrıca Sadruşşerîa, bu eserde bazı kelamcı ve filozofların görüşlerine akli cevap vermektedir. Bu tür cevaplar Sadruşşerîa'nın bir reddiye çalışması olabilir.



KAYNAKÇA

- Ahmednagari, Negari, Abdünnebi, *Düstûrû'l-‘ulemâ*, Darü'l Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut, 2000.
- Âmidî, Seyfeddin, *Gâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-kelâm*, nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf, Kahire, 1971.
- Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-mürîd*, İrşad Kitabevi, İstanbul, 2007.
- Bağdatlı, İsmail paşa, *Hediyetü'l-‘ârifîn*, Beyrut, 1951.
- Battûta, Muhammed b. Abdillâh b. *Tuhfetü'n-nüzzâr fî garâ'ibi'l-emşâr ve 'acâ'ibi'l-esfâr*, Mısır, el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 2006.
- Buhârî, MUHAMMED b. İsmâil, *el-câmiu's-sahîh*, Dâr Tavkî'n-Necât Numaralandırma, Muhammed Fuâd Abdülbâkî.
- Bezzâr, Ebu Bekır, *Müsnedu-l Bezzar*, thk. Sabri Abdulhâlık eş-Şâfiî, Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, Medine-i Münevvere, 2009.
- Câmî, Abdurrahmân, *ed-Durratu'l-fâhira*, nşr. Ahmed abdurrahîm es-Sâih, Ahmed Abduh İvad, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye. 2002.
- Carl Brockelman, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, Mısır, Dârü'l-Maârif, 2010.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü'l-lüğa*, thk. İmel Bedî', DKİ, Beyrut, 1999.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rîfât*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî, İstanbul, 1994.
- _____, *Şerhü'l-Mevâkıf*, İstanbul, 2011.
- Ebu'l-Fedâ, Kâsım b. Kutluboğa Es-Sûdânî, *Tâcü't-terâcim*, Darü'l-Kalem, Dımaşk, 1992.
- Ebû Dâvûd es-Sicistani, Süleyaman b. Eşes, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâût, Muhammed Kâmil Kara Belili, Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009
- Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Süleyaman b. Dâvûd b. carud, *Müsned Ebi Dâvûd*, thk. Muhammed et-Turkî, Dârü Hicr, Mısır, 1990.
- Ebü'l-Fidâ, Hafız İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987, thk. Ahmed Ebû Melham.
- Ebü't-Tayyib, Muhammed Sıddîk Han, *Ebcedü'l-'ulûm*, nşr. Abdülcebbâr Zekkâr, Dımaşk 1978.
- el-Esterâbâdî, Muhammed Cafer, *el-Berâhîhu'l-kâtî'a fî Şerhi Tecrîdi'l-'akâidi's-sâtî'a*, Kum, İran, 2003.

- el-Muderris, Abdulkerîm, *el-Vesîle fî Şerhi'l-Fadîle*, thk. Seyyid abdu-l vahab ebu-ssid, Bayrut, 2016.
- Ensârî, Şeyhulislam Zekerîyyâ, Fethü'l-Îlâhî'l-Mâcid bi-îâhi Şerhi'l-'akâid 'alâ Şerhi'l-'akâidi'n-Nesefiyye li- Sa'deddin et-Teftâzânî, thk. Arafe en-Nâdî, Dâru'd-Dıyâ li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kuveyt, 2013.
- Eş'arî, Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, thk. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 1950.
- et-Taftâzânî, Sa'düddin, *şerh'l-akaid*, İstanbul, 2018.
- Fenârî, Muhammed b. Hamza, *el-Fevâidü'l-fenâriyye*, Salah bilgi kitab evi, İstanbul.
- Ferhârî, Abdülazîz, *en-Nibrâs şerhu Şerhi'l-'akâid*, İstanbul Âsitâne, 2009.
- Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, Türkiye Yazma Eserler, 2016.
- _____, *el-Müstesfâ*, Kahira 1324.
- _____, *Tehâfutu'l-felâsife*, Dâru'l-Me'ârif
- _____, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. Ve trc. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarioğlu, İstanbul 2005.
- _____, *Mekâsıdu'l-felâsife*, Muhammed b. Muhammed, nşr, Suleymân Dunyâ, Dâru'l-Me'ârif, Mısır.
- Halîlî, Halilullah, *Herât târîhuâ âsâruâ ricâluâ*, Bağdat: Matnaatü'l-Maârif, 1974
- Hamevî, Yâkût b. Abdullah, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut, Dârü'l-Fkr, t.y. thk. Hasan Habeşî
- Hemedânî, Ahmed b. İbrahim, *Muhtasaru Kitâbi'l-büldân*, Bağdat, Mektebetü'l-Müsennâ, 1980.
- İsfahânî, Şemsuddîn, *Tesdîdu'l-kavâ'id fî şerhi Tecrîdi'l-kavâ'id*, Şerhu't-Tecrîdi'l-kadîm, (ö. h.749), nşr. Halid Hammâd el-Advânî, 1.b. Dâru'd-Dıyâ li'n-neşr ve't-tevzî, Kuveyt, 2012.
- İbn Haldûn, Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevî's-sultânî'l-ekber*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 2006.
- İbn Hanbel, Ahmed b. hanbel, *Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-Hadîs, Kahire, 1995/1416.
- İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad, 1.b., 1409
- İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp, 2017.

- İmâdüddin İsmail b. Muhammed, *Takvîmü'l-büldân*, Paris, Dârü't-Tıbbâti's-Sültâniyye, 1840.
- İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *el-İlelu'l-mutenâhiye*, thk. İrşâdulhak el-Eserî İdâretü'l-Ulûmi'l-Eseriyye, Faysalabad – Pakistan, 1401/1981.
- İsâmüddin el-İsferâyînî, *“Hâşiye ‘alâ Şerhi'l-‘Akâid, el-Hâvâşi'l-behiyye*.
- Kadî İyaz, Ebu'l Fadl İyaz b. Musa, *İkmâlu'l-mu'lim bi-fevâidi* Müslim, thk. Yahhyâ İsmail, Dârü'l-Vefâ li't-Tıbbâ , ve'n-Neşr ve't-evzî Mısır.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Abdullah, *Meâsirü'l-inâka fî me'âlimi'l-hilâfe*, Kuveyt, Matbaatü'l-Kuveyt, 1985, thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc.
- Kâtib çelevî, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmoud el- Arnaut, 2010.
- _____, *Dustûru'l-‘ulemâ*, Ankara, 1982.
- _____, Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn*, Beyrut, Daru-l fikir, 2010
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, nşr. Adnân Dervîş – Muhammed el-Mısırî, Dımaşk 1981.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, Beyrut, 2018
- Kehhâle, Ömer Rza, *Mu'cemü'l-müellifîn* Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1414
- Kureşî, Abdülkâdir *el-Cevâhirü'l-mudîe*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire 1413/1993
- Leknevî, Abdülhay *el-Fevâidü'l-behiyye*, nşr. M. Bedreddin Ebû Firâs, Kahire 1984
- _____, *Mukaddimetu 'Umdeti'r-ri'âye* Delhi, el-Matbaatü'l-Müctebâi, 1340
- Mağnisâvî, Ebü'l-Müntehâ, *Kitâbü Şerhi'l-fikhi'l-ekber*, Dârü'l-Besâir, Kahire, 2009.
- Mahmûd Ebû Dakîka, *el-Kavlu's-sedîd fî ilmi't-tevhîd*, Mahmûd Ebû Dakîka, thk. İvadullâh Câd Hicâzî, Ezhar, Kahira.
- Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, Ankara, 2003.
- Meragi, Abdullah Mustafa *el-Fethü'l-mübîn*, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 2007.
- Muhammed Ferîd Bey, *Târîhu'd-devleti'l-Osmâniyye*, Beyrut, Dârü'n-Nefâis, 1988, thk. İhsan Hakkı.
- Mursi, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil ibn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. Abdülfettah Es-Seyyid Selim, Dr. Faysal El-Hafeyan, Kahire, 2011.
- Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn* Beyrut, Dârü'l-Fikr, t.y. 2013
- Müderriş, *Abdülkerim Muhammed, el-Vesîle ve'l-fadîle*, Muadil Kitap, 1992
- Müslim, Müslim b. Haccac, *Sahih müslim*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut

- Nâcî Marûf, *Ulemâü'n-nizâmiyyât ve medârisü'l-meşrîkî'l-İslâmî, Bağdat, Matbaatü'l-İrşâd, 1973*
- Nerşahî, Muhammed b. Cafer, *Târîhu Buhârâ, Mısır, Dârü'l-Maârif, t.y, trc. Emin Bedevî, Nasr el-Arrâzî.*
- Özervarl, M. Sait, "*İSBÂT-ı VÂCİB*", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2000.
- Râzî, Fahreddin, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye, Rey, Beyrut, 2018.*
- Râzî, Fahreddin, *Mefâtihü'l-gayb, DKİ, Beyrut, 2013.*
- Sadruşşerîa, *et-Tavzîh şerhü't-Tenkîh, Beyrut, İlim evi, 2010.*
- _____, *Ta'dilü'l-Ulûm, Berlin Devlet Kütüphanesi.*
- _____, *Ta'dilü'l-Ulûm, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi.*
- _____, *Ta'dilü'l-Ulûm, Mantık Bölümü, Ragıp Paşa Kütüphanesi.*
- Semerkandî, Şemseddin, *el-Mu'tekad li'tikâdi Ehli'l-İslam, İslam İnanc İlkeleri, thk-çev-değ: İsmail Yürük-İsmail Şık, Araştırma Yay, Ankara 2011.*
- Siyâlkûtî, *el-Havâşî 'alâ Şerhi'l-'Adudiyye, İstanbul, Dersâdet Matbaası, 1306.*
- _____, *el-Havâşî 'alâ Şerhi'l-'Mevâkıf, Mecdû'atü şerhi's-Seyyid ve's-Siyâlkûtî ve Hasan el-Celebî Matbaatü's-Se'âde, Mısır.*
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Târîhu'l-hulefâ, Kahire, Matbaatü'l-Fa'âleti'l-Cedîde, 1996, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd.*
- _____, *el-Leâli'l-masnûa fi'l-ehâdisi'l-mevdûa, Kitâbu'l-mubtede, thk. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed b. Uveyda, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1996.*
- Şâtıbî, İbrahim b. Musa, *el-İ'tisâm, thk. Selim b. İyd el-Hilâlî, Dârü İbn Affân, Suudi Arabistan.*
- Şensoy, Güvenç, Sadruşşerîa'nın Kelâmı Ta'dil Teşebbüsü, Marmaera Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2023.
- Şerhu'l-Vikâye el-müsemma bi-mesâili'l-Hidâye (Doktora tezi), İslami İlimler Fakültesi, Amman, thk. Salâh Mahmûd Sâlim Ebü'l-Hâc.
- Şık, İsmail, "*Eş'ari'nin Mu'tezile'den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme*", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4/1, Ocak-Haziran 2004
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1975.*
- _____, Ahmed Efendî, *Miftâhü's-se'âde, Beyrut, 2005.*
- Teftâzânî, Sa'deddin, *el-makasîd, çev, İrfan Eyibi, İstanbul 2019.*

- _____, Şerhü'l-'akâidi'n-Nesefiyye, Kahire, Mekebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1987.
- _____, Şerhü'l-Mekâsîd, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1989.
- _____, et-Telvîh, Beyrut, Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1998, thk. Muhammed Adnan Dervîş.
- _____, Tehzîbü'l-mantık, Hâşiyetü Abdillâh Yezdî bi-ta'likî'l-Gucurâtî, Kahire 1330.
- _____, Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm, nşr. A. Sprenger v.dğr, Kalküta, 1862.
- Temîmî, Takıyyüddin b. Abdülkâdir, et-Tabakâtü's-seniyye, nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv, Riyad, 1983
- Tilimsânî, Abdullâh, Şerhü me'âlimi usûli'd-dîn, Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 2011.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed bin İsâ, Sünen-i Tirmizî, thk. Ahmed Şâkir, Mektebeti Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1395/1975.
- Tûsî, Nasîruddîn Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât İbn, nşr, Süleymân Dunyâ, Muessesetu'n-Nu'mân li'ttîbâ'a ve'n-neşer ve't-tevzî, Beyrut, 1993
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ, Tâcü'l-'arûs, nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, Küveyt, 1965.
- _____, İthâfu's-sâdeti'l-müttekîn, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Zehebî, Muhammed b. Kaymaz, el-'İber, Kuwet, 1960.
- Zirîklî, Hayreddin, el-A'lâm, Dârü-l ilm, Beyrut, 1986