Hayrunnisa KEKLİK
EL-AKÎDETÜ'L-BURHÂNİYYE LİTERATRÜNDE BİLGİ VE VARLIK

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

EL-AKÎDETÜ'L-BURHÂNİYYE LİTERATÜRÜNDE BİLGİ VE VARLIK

Hayrunnisa KEKLİK

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

Bursa 2026

2026

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELAM BİLİM DALI

EL-AKÎDETÜ'L-BURHÂNİYYE LİTERATÜRÜNDE BİLGİ VE VARLIK

(DOKTORA TEZİ)

HAYRUNNİSA KEKLİK

Danışman:

Prof. Dr. ORHAN ŞENER KOLOĞLU

BURSA - 2026

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı'nda, 711823012 numaralı Hayrunnisa KEKLİK'in hazırladığı "el-Akîdetü'l-Burhâniyye Literatüründe Bilgi ve Varlık" başlıklı doktora tezi çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 24/03/2026 günü 13:00-14:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı
Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Hidayet PEKER
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Mehmet Fatih ÖZEROL
Balıkesir Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ
Kocaeli Üniversitesi

/ / 20

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 24/03/2026

Tez Başlığı / Konusu: "el-Akîdetü'l-Burhâniyye Literatüründe Bilgi ve Varlık"

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 397 sayfalık kısmına ilişkin, 20/02/2026 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 3'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar hariç/dahil
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.

24.03.2026

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Hayrunnisa KEKLİK

Öğrenci No: 711823012

Anabilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri

Programı: Kelam Doktora

Statüsü: Doktora

Danışman

Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

24/03/2026

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum "el-Akîdetü'l-Burhâniyye Literatüründe Bilgi ve Varlık" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

24/03/2026

Adı Soyadı: Hayrunnisa KEKLİK

Öğrenci No: 711823012

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: Doktora

Tezin Türü: Kelam

ÖZET

Yazar Adı Soyadı	Hayrunnisa KEKLİK
Üniversite	Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı	Kelam
Tezin Niteliği	Doktora
Tez Danışmanı	Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

EL-AKÎDETÜ'L-BURHÂNİYYE LİTERATÜRÜNDE BİLGİ VE VARLIK

Bu çalışma, Kuzey Afrika'da Eş'arî düşüncenin teşekkülünü ve özellikle *el-Akîdetü'l-Burhâniyye* literatürü ekseninde Mağrib bölgesinde şekillenen kelâmî gelenekleri incelemektedir. Tezde, Mağrib coğrafyasında Eş'arîliğin ortaya çıkış süreci, bölgedeki siyasi ve toplumsal dinamiklerle ilişkisi, önde gelen Eş'arî âlimlerin katkıları ve şerh geleneği kapsamlı şekilde analiz edilmektedir.

Çalışmanın birinci bölümünde, Ebû Amr Osman es-Selâlicî'ye (ö. 574/1178) ait *el-Akîdetü'l-Burhâniyye* adlı risalenin Türkçe tercümesi ve bu risale üzerine yazılmış şerhlerin bibliyografik değerlendirilmesi yapılmıştır. Bu kapsamda, metnin orijinal bağlamı, dönemin ilmi gelenekleriyle ilişkisi ve şerhlerin kelâm geleneği içindeki rolü incelenmiştir.

İkinci bölümde, bilgi kavramı ve kelâmın bilgi teorisiyle ilgili temel meseleleri; ilmin tanımı, mahiyeti, nazar, tanım, ahvâl teorisi ve delil kavramları çerçevesinde ele alınmıştır. Bu bölümde, klasik bilgi teorilerinin Mağrib'de nasıl yeniden yorumlandığı ayrıntılı şekilde analiz edilmiştir.

Üçüncü bölümde ise, kelâm ilminde varlık, cevher ve araz kavramları ile âlem tasavvuru üzerinde durulmuş; Mağrib'deki kelâmî zihniyetin ontolojik yaklaşımları ve şerhlerin yorum ve katkıları değerlendirilmiştir.

Çalışmada hem metin merkezli analiz hem de tarihsel-sosyolojik arka plan dikkate alınarak, *el-Burhâniyye* şerhlerinin Eş'arîliğin Mağrib'e özgü kavramsal ve metodolojik zenginliğini nasıl inşa ettiğine ışık tutulmuştur. Sonuç olarak, klasik şerh geleneğinin sadece bir metni açıklama fonksiyonunun ötesinde, bölgenin özgün kelâm geleneğinin oluşumunda kurucu bir rol oynadığı ortaya konmuştur. Tez, Mağrib Eş'arîliğinin entelektüel iklimini, klasik İslam düşüncesi ve kelâm araştırmaları açısından hem yeni bir okuma zemini hem de literatüre özgün bir katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *el-Akîdetü'l-Burhâniyye*, Selâlicî, Eş'arîlik, *el-İrşâd*, Cüveynî.

ABSTRACT

Name and Surname	Hayrunnisa KEKLİK
University	Bursa Uludağ University
Institution	Institute of Social Sciences
Field	Basic Islamic Sciences
Subfield	Kalam
Degree awarded	PhD.
Supervisor	Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

EPİSTEMOLOGY AND ONTOLOGY İN THE LİTERATURE OF AL-ʿAQĪDA AL-BURHĀNİYYA

This dissertation examines the formation of Ashʻarite thought in North Africa, focusing in particular on the *al-ʻAqīda al-Burhāniyya* literature and the development of the kalām tradition in the Maghreb region. The study analyzes the emergence of Ashʻarism in the Maghreb, its relationship with regional political and social dynamics, the contributions of prominent Ashʻarite scholars, and the tradition of commentary (*sharḥ*) in detail.

The first chapter provides a Turkish translation of the treatise known as *al-ʻAqīda al-Burhāniyya*, attributed to Abū ʻAmr ʿUthmān al-Salālijī (d. 574/1178), and a bibliographical evaluation of the commentaries written on this treatise. In this context, the original context of the text, its relationship with the scholarly traditions of its time, and the role of the commentaries in the kalām tradition are examined.

The second chapter addresses the concept of knowledge and fundamental issues in the epistemology of kalām, including the definition and nature of knowledge, deliberation (*nazar*), definition (*hadd*), the theory of *ahwāl*, and the notion of evidence (*dalīl*). This section offers a detailed analysis of how classical theories of knowledge were reinterpreted in the Maghreb.

The third chapter focuses on the understanding of being (*wujūd*), the concepts of substance (*jawhar*) and accident (*ʿaraḍ*), and the conception of the world in the science of kalām. The chapter evaluates the ontological approaches of the Maghrebi kalām mindset and regional interpretations of classical texts.

Employing both textual analysis and historical-sociological context, the study demonstrates how the commentaries on *al-Burhāniyya* constructed the conceptual and methodological richness specific to Maghrebi Ashʻarism. In conclusion, the thesis reveals that the classical tradition of commentary played a formative role in the development of an original kalām tradition in the region, beyond the mere explanation of a base text. This dissertation offers both a new framework for reading Maghrebi Ashʻarism and an original contribution to the literature for those seeking to reassess the intellectual climate of the region within the context of classical Islamic thought and kalām studies.

Keywords: *al-ʻAqīda al-Burhāniyya;* al-Salālijī; Ashʻarism; *al-Irshād;* al-Juwaynī

ÖNSÖZ

وربي خالق لكل ما عداه

ليس على التحقيق فعَّال سواه ...

Abdullah el-Hebtî

Yıllar önce dört varaklık bir akîde metninden acaba bir doktora tezi çıkar mı, diyerek başladığımız bu yolun aslında ne kadar uzun olduğunu ve bir değil belki de birkaç doktora tezi yazılabilecek bir alan olduğunu keşfettik. Halbuki Selâlicî'nin *el-Akîdetü'l-Burhâniyye*'si son derece açık ve anlaşılır bir akaid metniydi. Müellif bunu Hayrûne isimli bir kız öğrencisinin derli toplu bir akîde metni talebi üzerine telif etmişti. Daha sonra diğer öğrencilerinden İbn Mü'min (İbn Atîk) bunu düzenlemek istediğinde, sûfi kimliği de olan bu müellif eserin şöhret bulup riyaya girmesinden endişe edip bu talebi reddetmiş, bunu yalnızca Hayrûne'nin talebi üzerine yazdığını ifade etmişti. Müellifin kız öğrencisi ile olan isim benzerliğim Selâlicî ile bağ kurmamı kolaylaştırmış, bana sanki yıllar sonra çıkıp gelmiş, hocasını ve eserini tanıtan başka bir Hayrûne gibi hissettirmişti.

Müellif her ne kadar telifinin şöhret bulmasını istemese de daha sonra *el-Burhâniyye* üzerine bir literatür oluşturacak yekûnda şerh kaleme alındığını, Mağrib'de bu konuda araştırmaların süregeldiğini tespit ettik. Danışman hocam Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU ile hem bu çalışmaları yakından takip etmek hem de yazma eser halinde bulunan *el-Burhâniyye* şerhlerine ulaşmak için Mağrib'e bir ilmî seyahatin iyi olacağını düşündük. Çalışmamızı 1020 proje numaralı BAP Lisansüstü Tez Projesi ile projelendirdik ve bu kapsamda Fas'a seyahat ettim. Hiç bilmediğim bir coğrafya olan Fas'taki ilk günlerimde benim büyük şansım Rawafed Enstitüsü'nün "III. Uluslararası Yazma Eser Çalıştayı" ile orada tanıştığım Enstitü Müdürü Dr. Aziz EBU ŞER', Enstitü Müdür Yardımcısı Dr. Muhtar ŞÂKİR ve onların çalışma arkadaşları olmuştu. Aziz Hoca, seyahatim boyunca bana "Hayrûne" diyerek seslendi ve *el-Burhâniyye*'nin yazma halinde olan şerhlerine beni hızlıca ulaştırdı. Ancak bir sorun vardı: Mağrip hattı ile yazılı olan bu şerhleri nasıl okuyacaktım? Fas'ta kalacağım evimi tutana kadar beni evinde misafir eden Dr. Fatin BİLÂL'den Mağrip hattındaki farklı yazılışları öğrenmeye başladım. Çok geçmeden Aziz Hoca lisansüstü öğrencilerinden oluşan bir grup oluşturup düzenli olarak bu yazmaları okumamızı sağladı, bu vesileyle Mağrip hattını okumayı öğrendim. Bu hususta okuma grubumuzdan Zuheyr OUADDÎ, Ebubekir EL-AHYÂNE, Hamza BOURCÂC, Said KASBÎ, Muhammed EL-LOUĞ ve Selma HADDÂVÎ el yazması halindeki şerhleri benimle beraber okudular. Özellikle Zuheyr OUADDÎ, her ne zaman bir kitaba ihtiyaç duysam elinden geldiği en kısa sürede bana ulaştırdı. Dr. Aziz EBU ŞER' Fas seyahatim sırasında, Kraliyet Kütüphanesi Müdürü Prof. Ahmed Şevki BİNBİN başta olmak üzere pek çok ilim insanı ile tanışmamı, onların kitap hediyeleri ve taltiflerine mazhar olmamı sağladı. Prof. Ahmed Şevki BİNBİN'in bana hediyeleri arasında Cemal Allâl EL-BAHTÎ'nin *ʿUsmân es-Selâlicî ve mezhebiyyetühü'l-Eşʿariyye* isimli kitabı da vardı. Kitabından tanıdığım Bahtî Hoca ve onun çalışma arkadaşlarıyla ilerleyen günlerde Mağrib Eş'arîliği ve *el-Akîdetü'l-Burhâniyye* üzerine bir bilimsel toplantı yapacağımızdan habersizdim. Toplantı sonrasında Mağrib'de genelde Eş'arîlik özelde ise Selâlicî ve *el-Akîdetü'l-Burhâniyye* uzmanı olan Bahtî Hoca, beni de Türklerin Bahtî'si olarak görme temennilerinde bulundular. Bu toplantıda çalışmalarından istifade ettiğim İkrâm BUL'ÎŞ ve müdakkik bir araştırmacı olan Muhammed Abdüllatîf ER-RÂDÎ ile tanışma fırsatı buldum, tezin ilerleyen aşamalarında da kendisinden talep

ettiğim eser ve bilgileri bana cömertçe ulaştırdı. Böylece bu çalışmanın ortaya çıkmasında hiç tanımadığım bir coğrafyadan bir çok ilim insanının emeği geçti.

Tezin literatür taraması belirli bir seviyeye geldikten sonra artık yazmaya başlamam gerekiyordu. Ancak ben okudukça daha çok bilmediğim şeyler olduğunu fark ediyordum ve doktora tezinin mahiyetine yakışır bir seviyeye geldiğimi düşünmediğimden bir türlü yazmaya cesaret edemiyordum. Sıcak bir İSAM gününde bahçedeki çimlerin üzerinde otururken iki araştırmacı arkadaşım beni sıkıştırıp artık yazmam gerektiğini, öğrenmenin bir sonu olmayacağını, en iyi tezin bitmiş tez olduğunu telkin edip o gün yazmaya başlamamı ve beni dışarıda beklediklerini söylediler. Başlamak bitirmenin yarısı ise bu tezin yarısını onlar yazmış sayılır.

el-Akîdetü'l-Burhâniyye, bazı eserlerde Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ının muhtasarı olarak nitelenir. Bu nedenle tez sürecinde *el-İrşâd*'a da iyi bir seviyede vukûfiyet gerekiyordu. Tevafuk o ki bu süreçte Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ Hoca'nın önderliğinde Türkiye'nin muhtelif şehirlerindeki kıymetli hocaların katkıları ile çevrimiçi *el-İrşâd* okumaları başladı. Yine bu süreçte *el-İrşâd*'ın özeti mahiyetinde olan Cüveynî'nin *Lüma'u'l-edille* eserini İstanbul İlim Halkası YouTube kanalının hocalarından Ömer Faruk TURAN'ın çevrimiçi dersleriyle okuduk. Bu okumalardan da oldukça istifade ettiğimi belirtmeliyim.

Tez süreci bazı eşikleri aşmak için bir eğitim serüvenidir. Benim için de bu süreç, asla anlayamam, öğrenemem dediğim konuların üzerine gitmemi sağladı. Ahvâl Teorisi de bunlardan biriydi. Cüveynî'nin *el-İrşâd* sürecinde Ahvâl Teorisi'ni benimsemesinin doğal bir sonucu olarak *el-Burhâniyye* literatüründe de Ahvâl, sık sık adından söz ettiriyordu. Bu konuda yapılan çalışmaları toparladım, bir arkadaşımın "Gel okuyalım, biz bunu anlarız" demesiyle bir süre Ahvâl üzerine okumalar, müzakereler yaptık. Özellikle Dr. Öğr. Ü. Mehmet AKTAŞ Hoca'nın çalışmaları bu hususta aydınlatıcı oldu. Mehmet AKTAŞ Hoca daha sonra tezin ilgili bölümünü okuyarak değerlendirmelerini ve katkılarını iletti.

Çalışmaların sonucunda *el-Burhâniyye* literatüründe felsefeyle karışmamış bir kelâm sunmak için özel çaba sarf edildiğini fark ettik. Mantık ilmi araçsallaştırarak kullanılıyor, felsefî tartışmalara göz kırpılıyor fakat derine inilmiyordu. Bu süreçte İslam Felsefesi doktora öğrencisi olan arkadaşım Sümeyye TAŞTEKİN ile mantık dersleri okuduk, bana sık sık vakit ayırdı, anlayamadığım kısımları müzakere ettik. Yine Arş. Gör. Sümeyye KARAŞ ile mantık ve münazara âdâbı üzerine okumalar yaptık, onun berrak zihni bana on üç senedir eşlik eder; hâkim paradigmayı okumayı, gösterilmeyeni görmeyi tavsiye ettiğinden sık sık zihnimi açtı.

Önsözlerde genellikle teşekkür kısmı sona bırakılır, lakin ben bu çalışmanın kısa bir hikayesini anlatarak ismini zikrettiğim kıymetli insanlara teşekkür etmek istedim. Doktora tezi birçok kimsenin büyük küçük binbir emeğiyle yazılır. Ben de ismini zikrettiğim zikretmediğim, büyük küçük emeği geçen herkese teşekkür ederim.

Tez sürecimin başından sonuna kadar neredeyse danışman hocam kadar emeği olan Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ Hoca'mı da zikretmek, teşekkür etmek isterim. Yine anabilim dalı asistanlığını yaparken teze rahat bir şekilde çalışabilmemiz için uygun şartların oluşmasını sağlayan Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ Hoca'ma teşekkür ederim. Jüri üyesi hocalarım Doç. Dr. Hidayet PEKER, Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ ve Doç. Dr. Mehmet Fatih ÖZEROL hocalarıma da katkılarından dolayı şükranlarımı sunarım. Tezimi gözden geçiren Dr. Öğr. Ü. Kevser DEMİR BEKTAŞ Hocam'a da ayrıca teşekkür ederim.

En büyük teşekkürüm ise danışman hocam Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU Hoca'madır. Çalışma disiplinini, üretken zihnini, en zor bahisleri en basit şekilde anlatışını örnek aldığım hocamın danışmanlığında, önce yüksek lisanstan şimdi de doktoradan mezun olmak, Allah'ın bana nasip ettiği büyük nimetlerden biridir.

Son olarak "Senin bu okuman hiç bitmeyecek mi?" diye sorsalar da bir yandan da benimle iftihar eden kardeşlerim Nisanur, Hicret ve Muhammed Cihad'a, hususen de ilim tahsili için 14 yıldır evladından uzakta yaşayan annem Yıldız Hanım'a sonsuz şükranlarımı sunarım.

Ve lillâhi'l-Meşriku ve'l-Mağrib…

Hayrunnisa KEKLİK

BURSA 2026

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **iii**
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iv**
YEMİN METNİ ..... **v**
ÖZET ..... **vi**
ABSTRACT ..... **vii**
ÖNSÖZ ..... **viii**
İÇİNDEKİLER ..... **xi**
KISALTMALAR ..... **xv**
GİRİŞ **1**
1. Eşʿarîliğin Mağrib Coğrafyasına İntikali ve Yayılması 2
2. Mağrib Eşʿarîliğinde "Burhânî" Dönüşüm ve el-Akîdetü'l-Burhâniyye Literatürünün Konumu 10
3. Ebû Amr Osman es-Selâlicî: Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Mağrib Eşʿarî Geleneğindeki Yeri 12
4. Tezin Amaç, Kapsam, Yöntem ve Sınırlılıkları 19

BİRİNCİ BÖLÜM
EL-AKÎDETÜ'L-BURHANİYYE LİTERATÜRÜ **23**
1.1. el-Akîdetü'l-Burhâniyye'nin Tanıtımı 23
1.2. el-Akîdetü'l-Burhâniyye'nin İlim Çevresindeki Sosyolojik ve İlmî Tezahürleri 29
1.2.1. Fes 29
1.2.2. Orta Mağrib 30
1.2.3. Tunus 32
1.2.4. Endülüs 33
1.2.5. Mısır 34
1.2.6. Anadolu ve Balkanlar 35
1.3. el-Akîdetü'l-Burhâniyye Metninin Neşir Tarihi, Rivayetleri ve Tahkik Yaklaşımları 36
1.4. el-Akîdetü'l-Burhâniyye Şerhleri 38
1.4.1. İbnü'l-Kettânî'nin Şerhi: 38
1.4.2. İbnü'z-Zıkk'ın Şerhi: 39
1.4.3. İbn Dehhâk'ın (ö. 611/1214) el-Akîdetü'l-Burhâniyye Şerhi Meselesi 40
1.4.4. İbn Bezîze'nin (ö. 662/1264) Şerhi 41
1.4.5. Takıyyüddîn el-Mukterah (ö. 612/1215) ya da Şerîf el-İdrisî ve el-Akîdetü'l-Burhâniyye Şerhi Meselesi 43
1.4.6. İbnü'ş-Şemmâ''nın (ö. 863/1459) Şerhi 51
1.4.7. Haffâf'ın (ö. 7./13. yy.) Şerhi 53
1.4.8. Yefrenî'nin (ö. 734/1334) Şerhi 56
1.4.9. Ebû Osmân Saîd el-Ukbânî'nin (ö. 811/1408) Şerhi 60
1.4.10. Ubbâdî'nin (9./15. yy.) Şerhi 61

1.4.11. Garbî'nin Şerhi 62
1.4.12. Anonim Şerh 67
1.4.13. Cidmîvî'nin Şerhi 69
1.4.14. Ru'aynî'nin Şerhi 69
1.5. el-Akîdetü'l-Burhâniyye Şerhleri Üzerine Yazılan Muhtasarlar 70
1.5.1. Simlâlî'nin (9./15. yy.) Muhtasarı 70
1.5.2. Cezûlî'nin Muhtasarı 71
1.6. el-Akîdetü'l-Burhâniyye Üzerine Yazılan Manzum Akîdeler 72
1.6.1. Ebû Muhammed Abdullah el-Hebtî'nin Nazmı 72
1.6.2. Anonim Nazım 72
1.7. el-Akîdetü'l-Burhâniyye Metni Tercümesi 73

İKİNCİ BÖLÜM

BİLGİ BAHİSLERİ 80

2.1.İlim 81
2.1.1.İlmin Tanımı 81
2.1.2.İlim-İdrak İlişkisi 87
2.1.3.İlmin Kısımları (Kadîm/Hâdis (Zarûrî, Bedîhî ve Nazarî/ Tasavvurî, Tasdîkî)) 88
2.1.3.1.Kadîm/Hâdis 88
2.1.3.2.Tasavvurî/Tasdîkî 90
2.1.4.İlmin Mertebeleri (Zarûrî bilginin nazarî bilgiye yahut bir başka zarûrî bilgiye dayanması) 91
2.1.5.İlmin Mahalli 92
2.2.Nazar 93
2.2.1.Nazarın Hükümlerinin Kısımları (Vaz'î/Şer'î, Akli ve Âdi) 95
2.2.1.1. Vaz'î/Şer'î Hükümler 95
2.2.1.2.Aklî Hükümler 95
2.2.1.2.1.Aklın Tanımı 95
2.2.1.2.2.Akıl-Bilgi İlişkisi 98
2.2.1.2.3.Aklın Cevher mi Araz mı Olduğu 99
2.2.1.2.4.Küllî Aklî Hükümler (Zorunlu, Mümkün ve İmkânsız) 101
2.2.1.2.5.Kesinliğine Göre Aklî Hükümler 103
2.2.1.3.Âdî Hükümler 104
2.2.2.Nazarın Kısımları (Sahih-Fâsid) 105
2.2.3.Nazarın Şartları 106
2.2.4. Nazarın Bilgiye Ulaştıran Geçerli Bir Vasıta Olup Olmadığı (Sümeniyye-Mühendisûn) 107
2.2.5.Nazarın Bilgiye Ulaştırması 114
2.2.5.1.Nazardan Bilgiye Ulaşma Süreci 114
2.2.6.Nazarın Vücubiyeti 119
2.3.Tanım 130
2.3.1.Tanımın Kısımları 135
2.3.2.Tanımın Hükmü 139
2.3.3.Tanımın Şartları 140
2.3.3.1.Tanımın Geçerlilik Şartları 141
2.3.3.2.Tanımın Tamlık Şartları 143

2.3.4.Tanım Bozuklukları 144
2.4. Ahvâl Teorisi 146
2.5. Delil 165
2.5.1 Delilin Tanımı 165
2.5.2. Delilin Mugayirleri 169
2.5.2.1. Emare 169
2.5.2.2. Şüphe 170
2.5.3. Delilin Kısımları 172
2.5.4. Delilin Şartı 175
2.5.5. Delilin Medlule Delil Olma Yönü (Vech-i Delaleti) 176

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VARLIK 180

3.1. Âlem 183
3.1.1. Âlem Lafzı 183
3.1.2. Âlemin Tanımı 186
3.1.2.1. Vücûd-Sübût Ayrımı 187
3.1.2.2. Selâlicî'nin Âlem Tanımındaki Lafızların Şerhi 189
3.1.2.2.1. "İbarettir" Lafzı 189
3.1.2.2.2. "Küll" Lafzı 190
3.1.2.2.3. "Vücûd" Lafzı: Mütevâtı', Müşterek, Müşekkek mi Olduğu 190
3.1.2.2.4. "Allah Teâlâ Dışındaki" İfadesinde Yapılan İstisna 192
3.1.2.2.5. "Zatının Sıfatları" Lafzı 194
3.1.3. Âlemin Kısımları 203
3.1.3.1. Âlemin Kısımlarının Tanımları 219
3.1.3.1.1. Cevherin Tanımı 219
3.1.3.1.1.1. Cevherin Dildeki Anlamı 219
3.1.3.1.1.2. Cevherin "Mütehayyiz Olan" Şeklinde Tanımlanması 220
3.1.3.1.1.3. Hayyizin Özellikleri 226
3.1.3.1.1.4. Cevherin Kısımları 232
3.1.3.1.1.5. Cevherin Özellikleri 233
3.1.3.1.2. Arazın Tanımı 234
3.1.3.1.2.1.Arazın Dildeki Anlamı 235
3.1.3.1.2.2. Arazın Kelamcıların Istılahındaki Terim Anlamı 236
3.1.3.1.2.3. Arazın Kısımları 245
3.1.3.1.2.4. Arazın Özellikleri 251
3.1.3.1.2.4.1. Arazın Kendiyle Kaim Olmaması 251
3.1.3.1.2.4.2. Arazın Arazla Kaim Olmaması 252
3.1.3.1.2.4.3. Arazın İntikalinin İmkânsız Olması 254
3.1.3.1.2.4.4. Bir Arazın İki Mahalde Kaim Olmasının İmkânsız Olması 255
3.1.3.2. Âlemin Kısımlarının İspatı 257
3.1.3.2.1. Cevherin İspatı 258
3.1.3.2.1.1. Cisim Hakkında Açıklamalar 260
3.1.3.2.1.2. Cismin Kaç Cevherden Oluştuğu 263
3.1.3.2.1.3. Cevher-i Ferdin İspatı 265
3.1.3.2.1.4. Cevher-i Ferdin İspatı Hususunda İstidlaller 269

3.1.3.2.1.5. Bu Fasla Getirilen İtirazlar 286
3.1.3.2.2. Arazın İspatı 287
3.1.3.2.2.1. Arazların Tenâvübü 295
3.1.3.2.2.2. Arazların Tea'kubu 296
3.1.3.2.2.3. Arazların Zorunlu Değil Mümkün Oluşu 298
3.1.3.2.2.4. Arazların Cevhere Tahsisi 299
3.1.3.2.2.5. Bu Fasla Getirilen İtirazlar 307
3.1.3.3. Âlemin Kısımlarının Hudûsu 317
3.1.3.3.1. Arazın Hudûsu 317
3.1.3.3.1.1. Hudûsun Mahiyeti 319
3.1.3.3.1.2. Arazın Hudûsunun İspatı Hususunda İstidlaller 320
3.1.3.3.2. Cevherin Hudûsu 350
3.1.3.3.2.1. Cevherin Arazlardan Hâlî Olmaması 351
3.1.3.3.2.2. Ekvân (Oluşlar) 352
3.1.3.4. Âlemin Bilcümle Hudûsuna Dair Deliller 372

SONUÇ 378

KAYNAKÇA 384

ÖZGEÇMİŞ 390

KISALTMALAR

b.	: Bin, ibn
Bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
d.	: Doğum tarihi
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
İSAM	: TDV İslam Araştırmaları Merkezi
ö.	: Ölüm Tarihi
(s.a.v)	: Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
vd.	: Ve diğerleri
Vol.	: Volume
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkîk eden
t.y.	: Tarihsiz
yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

Mağrib coğrafyası, İslam düşünce tarihinin önemli etkileşim bölgelerinden biridir. İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren bölge, farklı mezhep ve itikadî akımlar arasında bir etkileşim ve mücadele sahasına dönüşmüştür. Bu bağlamda Fas ve Endülüs bölgesi, siyasi ve sosyal dinamiklerin etkisiyle şekillenen özgün bir mezhepler tarihi örneği sunmaktadır. Ehl-i Sünnet geleneğinin bölgedeki en etkili itikadî yorumu olarak kabul edilen Eş'arîlik, Mağrib toplumunun ilmî, kültürel ve siyasi yapısının oluşumunda belirleyici bir rol oynamıştır. Bu süreçte özellikle VI./XII. yüzyıl, Mağrib'deki teolojik yapılanmanın biçimlenmesinde kritik bir dönüm noktasıdır.

Eş'arî mezhebinin Mağrib coğrafyasına intikali ve yayılımı hem Doğu'ya yapılan ilmî yolculuklar hem de Doğu'dan bölgeye gelen âlimlerin etkisiyle gerçekleşmiştir. Bu çift yönlü etkileşim sayesinde Mağrib, Doğu İslam dünyasının teolojik mirasını kendi tarihî ve toplumsal şartlarıyla harmanlayarak özgün bir mezhep kültürü geliştirmiştir.[1] Bu süreçte, Ebû Bekr el-Bâkıllânî (ö. 403/1013) gibi Doğulu âlimlerin eser ve öğrencileriyle bölgeye olan etkileri, Kuzey Afrika'daki Eş'arîliğin zeminini güçlendirmiştir. Ancak Mağrib'in Eş'arî kimliğinin gerçek anlamda kökleşmesi ve kurumsallaşması, Ebû Amr Osman es-Selâlicî'nin (ö. 574/1178) VI./XII. yüzyılda telif ettiği *el-Akîdetü'l-Burhâniyye* eseriyle mümkün olmuştur.[2]

Selâlicî'nin *el-Akîdetü'l-Burhâniyye*'si, Mağrib bölgesinin tarihî süreç içerisindeki itikadî ve siyasî dönüşümünde merkezî bir konuma sahiptir. Eser, Murâbıtlar'dan Muvahhidler'e geçiş döneminin siyasî ve teolojik atmosferinde yazılmış olup, Eş'arî itikadının bölgedeki resmî ve halk tabanında kabul gören temel metinlerinden biri hâline

---

[1] Mağrib coğrafyasında Mâlikîlik, Eş'arîlik ve Cüneydîlik karışımı kendine özgü bir düşünce dünyası hâkimdir. Bu konuda bk. Ebû Muhammed Abdülvâhid İbn Âşir, *el-Mürşidü'l-muayyen* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, ts.), 2.

[2] Esasında Selâlicî akîdeyi yazarken bu kadar yayılım kazanacağını planlamamış hatta riyâ olmasından korkarak yayılmasından endişe duymuştur. Öyle ki bu akîde metni, öğrencisi Ebü'l-Hasen b. Mü'min'in eline geçtiğinde İbn Mü'min eseri bir tertibe sokmak, bölümlere ayırmak ve ona bir mukaddime ekleyerek telif hüviyetine kavuşturmak niyetiyle hocası Ebû Amr'a danışmış ancak Selâlicî, bu teklifi şöhret ve riya endişesiyle kesin bir biçimde reddetmiştir. İbn Mü'min durumu şu şekilde aktarır: "Ben de *el-Burhâniyye*'yi aldım ve onu fasıllara ayırıp bir nevi hutbe yazmayı düşündüm. Bu düşüncemi ona arz ettiğimde beni bundan menetti ve şöyle dedi: 'Ben bunu bir telif olarak yazmadım ki yazılsın ve yayılsın; yalnızca Hayrûne'nin -Selâlicî'nin kız öğrencisi- talebi nedeniyle, mütevazı bir tarzda kaleme aldım. Allah Teâlâ diledi ki, olduğu gibi yayılsın. Ona bir şey ekleme ki maksadından sapmasın.'" Ardından İbn Mü'min de onu olduğu gibi bıraktığını belirtir. Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman en-Nâlî el-İmrânî el-Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye li'ş-Şerîf el-ʿİmrânî el-Ğarbî min takyîdi Muḥammed b. Muḥammed b. ʿAbdirraḥmân el-Medyûnî*, thk. İkram Bul'iş (Rabat - Tıtvan: er-Râbıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ - Merkezü Ebi'l-Hasen el-Eş'arî li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Akadiyye, 2022), 1/285-286.

gelmiştir. Murâbıtlar dönemindeki fıkıh merkezli din eğiliminden Eş‘arî kelâmına yönelimi desteklemeleri, eserin geniş kitlelere ulaşmasında önemli rol oynamıştır. Selâlicî’nin, bu metin aracılığıyla İmam Cüveynî’nin (ö. 478/1085) *el-İrşâd*’ı çizgisindeki itikadî anlayışı Mağrib’e taşıması ve yaygınlaştırması, Mağrib Eş‘arî geleneğinin temel referansı olmasını sağlamıştır. Bu bağlamda, *el-Akîdetü’l-Burhâniyye*’nin bölge medreselerinde okutulması ve yoğun bir şerh geleneğine konu olması, eserin hem teolojik hem de eğitimsel açıdan önemini arttırmıştır.

Eser üzerine yapılan çalışmalar, onun Mağrib ve Endülüs’ten Sudan’a, hatta Osmanlı coğrafyasına kadar geniş bir alanda tesir bıraktığını ortaya koymaktadır. Ancak Türkiye’de ve Türkçe literatürde Mağrib Eş‘arîliği ve özelde Selâlicî’nin eseri üzerine yeterli düzeyde araştırma yapıldığı görülmemektedir. Bu çalışma, söz konusu boşluğu doldurma amacıyla, Mağrib Eş‘arî geleneğinin gelişimini Selâlicî’nin *el-Akîdetü’l-Burhâniyye* literatüründeki bilgi ve varlık bahisleri özelinde incelemeyi ve bunları Türkçe literatüre ayrıntılı biçimde dâhil etmeyi hedeflemektedir. Böylece, Mağrib bölgesinin düşünsel yapısını derinden etkileyen bu eserin içeriği, literatüre etkileri ve bölgenin kelâmî gelişim süreci ortaya konulmuş olacaktır.

1. Eş‘arîliğin Mağrib Coğrafyasına İntikali ve Yayılması

Doğu İslam dünyası (Meşrik) olarak kabul edilen bölgenin başlangıç sınırı Mısır olup, buradan Atlantik Okyanusu’na kadar uzanan Kuzey Afrika bölgesi ile Güney Sahrâ, İslâm kaynaklarında Mağrib olarak adlandırılmaktadır. Bu bölge bugünkü Fas, Cezayir, Tunus, Libya ve Moritanya topraklarını içine almaktadır. Mısır’ın batısında yer alması sebebiyle bazı kaynaklarda Endülüs de Mağrib sınırları içerisinde değerlendirilmektedir.[3] Her ne kadar coğrafî ve siyasî açıdan kısmen ayrı bir bünye teşkil etse de dinî-fikrî anlamda yukarıda zikredilen bölgelerle neredeyse bütünlük arz edecek ölçüde benzeş ve ilişkili olması da Endülüs’ün bu kapsama dâhil edilmesinde etkili olsa gerektir. Kuzey Afrika’nın dinî ve entelektüel tarihi, bölgeye özgü dinî çeşitliliğin ve teolojik tartışmaların bir mozaiğini sunmaktadır. Bölgede İslâm’ın yayılmasıyla birlikte Sünnî-Şiî ve Hâricî (İbâzî) mezhepleri arasında hicrî II. ve III. yüzyıllarda dinî, siyasî

[3] İbrahim Harekât, “Mağrib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/314. Mağrib coğrafyasının nerede başlayıp nerede bittiğine dair ayrıca bk. Ahmet Selim Harputlu, *Mağrib Eş’arîliği: Teşekkül Süreci* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2024), 39-41.

ve kültürel mânâda ciddi tartışma ortamları yaşanmıştır.[4] Hâricîler'in Sahra Çölü'ne çekilmelerinin ardından Kuzey Afrika'da ilk yayılan Sünnî anlayış olarak, itikadî açıdan Ehl-i hadîs ya da Eş'arîliği benimseyen müntesipleri ile Mâlikî mezhebi Murâbıtlar, Muvahhidler, Hafsîler ve Endülüs Emevîleri sayesinde hâkim konumunu korumuştur.[5] Mağrib'in Eş'ariyye ile etkileşimi hem Mağribli âlimlerin Meşrik seyahatleriyle hem de Eş'arî âlimlerin bölgeye gelmesiyle çift yönlü olarak gerçekleşmiştir. Mağribliler'in Doğu'ya, özellikle hac için yaptıkları seferler sırasında Eş'arî âlimlerle karşılaşmaları, bu mezhebin Mağrib'de yayılmasında önemli bir etkileşim noktası olmuştur. Mağrib'de bilinen ilk Eş'arî âlimi olarak Ebû İshâk İbrâhim b. Abdullah ez-Zübeyrî el-Kalânisî (ö. 359/970) kaydedilmektedir.[6] Daha sonra Ebû Meymûne Derrâs b. İsmâil el-Fâsî (ö. 357/967)[7] ile İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî (ö. 386/996)[8] gibi, Doğu'ya yaptıkları seferler sırasında karşılaştıkları önde gelen Eş'arî âlimlerden önemli ölçüde ilim öğrenip Kayrevan'a dönüşlerinde öğrendiklerini aktarmaya başlayan âlimler de bölgede Eş'arî düşüncenin yayılmasında belirleyici bir role sahip olmuşlardır. Doğu'daki Eş'arî âlimler de yetiştirdikleri bazı talebelerini Kuzey Afrika'ya göndermiş, hatta bu etkileşimler İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) ilk kuşak talebeleri olan Mâlikî âlimler vasıtasıyla başlamıştır. Bu bakımdan İmam Eş'arî'nin öğrencilerinden Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed İbn Mücâhid et-Tâî (ö. 370/980) ile Mağribli Mâlikî-Eş'arî âlim Bâkıllânî (ö. 403/1013) arasındaki ilişki[9] önemli bir yere sahiptir. Bu iki âlim arasındaki sıkı bağ, ilmî alışveriş ve eser intikali Mağrib'in Eş'arîleşmesine katkı sağlamıştır. Bu bağlamda İbn Mücâhid'in eseri *er-Risâle fî 'ukûdi Ehli's-sünne*, Mağrib'e giren önemli kitaplardan biri olarak kaydedilmiştir.[10]

---

4 Mehmet Dalkılıç, "Geçmişten Günümüze Kuzey Afrika'da Mezhep Tartışmaları ve Günümüze Yansıması", *38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi* 1/1 (2008), 85.

5 Ebü'l-Vefâ Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni ulemâ'i'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr (Kahire: Dâru't-Turâs, ts.), 62-63; Bekir Karadağ, "Hicrî Beşinci Asra Kadar Kuzey Afrika'da Hanefîlik", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/35 (Haziran 2019), 80.

6 İbrahim et-Tihâmî, *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib* (Riyad: Dâru Kurtuba, 2006), 12. Kalânisî hakkında bk. Muhammed b. Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî ṭabakâti'l-Mâlikiyye* (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1349), 1/94.

7 et-Tihâmî, *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib*, 12.

8 Ömer Fidanboy, "İbn Ebî Zeyd El-Kayravânî ve Kelâm Anlayışı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30. Yıl Özel Sayısı (Eylül 2022), 132-143; H. Yunus Apaydın, "İbn Ebû Zeyd", TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

9 Bakıllânî,' İbn Mücâhid et-Tâî için "Şeyhimiz" ifadesini kullanmaktadır. Tihâmî, *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib*, 13.

10 Eserin ismi İbn Atıyye tarafından *er-Risâle fî 'ukûdi Ehli's-sünne* şeklinde, İbn Hayr tarafından ise *Risâletü Ebî Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ya'kûb b. Mücâhid et-Tâî el-Basrî fî mâ iltemesehü*

Bâkıllânî'nin usûlde Eş'arî ve fürûda Mâlikî olması, onu bölge âlimleri ve talebeleri için bir çekim merkezi hâline getirmiş, bu vesileyle bu etki yaygınlaşmış ve belirginleşmiştir. Bâkıllânî, bazı Haşvîler'le mücadele için kendisinin yardımı istendiğinde arkadaşı ve talebesi olan Ebû Abdullah el-Ezerî'yi (ö. 423/1032) Dımaşk'a göndermiş, o da sonradan Mağrib bölgesine, Kayrevân'a intikal edip yerleşerek burada vefat etmiştir.[11] Ezerî gittiği bölgelerdeki âlimlerle görüşmüş ve Eş'arîliği yaygınlaştırmaya çalışmıştır.[12] Bâkıllânî'nin etkisi, Mağrib'deki tüm âlimler arasında geniş çapta hissedilmiş,[13] örneğin Kayrevan'da usûlde zikredilen tüm âlimlerin ondan ders almasıyla da kendini göstermiştir. Öte yandan bu etki sadece Mağrib ile sınırlı kalmamış, aynı zamanda Endülüs âlimlerine de uzanmıştır.[14]

---

fukahâü ehli's-seğr bi-bâbi'l-ebvâb min şerhi usûli'l-mezâhibi'l-müttebi'îne li'l-kitâb ve's-sünne olarak kaydedilmiştir. Bk. Tihâmî, *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib*, 13. İbn Hayr'ın kaydettiği ismin de işaret ettiği üzere, İmam Eş'arî'ye nispet edilen *Risâle ilâ ehli's-Seğr*'in aslında İbn Mücâhid'e ait olduğu yönündeki bir değerlendirme için bk. Muhammed Hâc Îsâ, "Taḥkīk fî nisbeti Risâle ilâ ehli's-seğr bi-bâbi'l-ebvâb ile'l-imâm el-Eş'arî", *Mecelletü'l-Müdevvene* 23 (2020), 402-446.

[11] Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyn ed-Dımaşkī eş-Şâfiî İbn Asâkir, *Târîḫu medîneti Dımaşk ve ẕikru faḍlihâ ve tesmiyetü men ḥallehâ mine'l-emâsil ev ictâze bi-nevâḥîhâ min vâridîhâ ve ehlihâ*, thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Garâme el-'Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 14/49; İbn Asâkir, *Tebyîn-ü kezibi'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 100,168.

[12] Bakıllânî tarafından Dımaşk'a gönderilen el-Ezerî orada, Ebü'l-Hasan b. Dâvûd'un halkasında bir ilim meclisi kurarak tevhidin esaslarını anlatmış, Allah'ın eksikliklerden münezzeh olduğunu vurgulamış ve O''na her türlü benzetme ve sınırlandırmayı reddetmiştir. Dımaşk'taki bu sohbetlerden etkilenen halkın "Bir! Bir! (Ehad! Ehad!)" diyerek meclisten ayrıldığı kaydedilmiştir. Bk. Tihâmî, *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib*, 15. Ezerî'nin Mağrib Eş'arîliği'ne katkıları için ayrıca bk. Muhammed Emin Efe, *Eş'arîliğin Mağrip'e Yayılma Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2024), 76-81.

[13] İbnü's-Sâbûnî künyesiyle de meşhur olan Ebü'l-Kâsım Abdülcelîl b. Ebî Bekr er-Raba'î el-Karavî ed-Dîbacî (ö. 460/1067) gibi âlimler, Bakıllânî'den önemli ölçüde istifade etmişlerdir. Bk. et-Tihâmî, *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib*, 14.

[14] Örneğin, Ebû Muhammed Abdullah b. İbrâhim el-Asîlî (ö. 392/1002) gibi Kurtubalı Mâlikî fakihler, Bakıllânî'nin öğrencileri arasında yer almaktadır. Asîlî, Kurtuba'da fıkıh eğitimi aldıktan sonra doğuya ve hacca yolculuk yapmış, Ebherî (ö. 375/986) ve Dârekutnî (ö. 385/995) gibi âlimlerden dersler almış ve sonunda Zaragoza'nın kadılığını üstlenmiştir. Bk. et-Tihâmî, *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib*, 15. Asîlî'nin eserlerine ulaşılamadığı için onun Eş'arîlik'teki konumu net olarak bilinmemekle birlikte, öğrencilerinden Ebû İmrân el-Fâsî'nin Bağdat'a yaptığı yolculuk ve orada Bakıllânî'den Eş'arî metodunu öğrenmesi, Bakıllânî'nin öğretilerinin ve metodolojisinin Asilî ve öğrencileri üzerinden de geniş bir alana yayıldığını göstermektedir. (Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed el-Ensârî İbnü'd-Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân fî ma'rifeti ehli'l-Kayrevân*, thk. Ebül-Kasım b. Îsâ Nâcî et-Tünci - Muhammed Mâdûr (Tunus - Mısır: el-Mektebetü'l-Atîka - Mektebetü'l-Hancî, ts.), 3/200.) Nitekim Ebû İmrân el-Fâsî'nin Kayrevan'a dönüşünde, fark edilen ilmi, ona her yönden insanların yönelmesini sağlamıştır (Tihâmî, *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib*, 14.) Yine Bakıllânî'nin öğrencilerinden biri olan Ebû Tâhir el-Bağdâdî en-Nâsik el-Vâiz, kelâm ilminde derinlik sahibi olmuştur. (et-Tihâmî, *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib*, 15.) Bakıllânî'nin Mağrib'in Eş'arîleşmesinde rolünün önemine dair detaylı bilgi için bk. Muhammed Nasîr, "Devrü'l-Bâkıllânî fî telkîni'l-esânîdi'l-Eş'ariyye bi bilâdi'l-Mağrib", *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Mağrib hılâle merhaleyi't-te'sîs ve't-'tersîm*, ed. Cemal Allâl el-Bahtî (Rabat - Tıtvan: er-Râbıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ - Merkezü Ebi'l-Hasan el-Eş'arî li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Akadiyye, 2017), 1/65-95.

Bâkıllânî'den ders alan Ebu Zer Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Herevî el-Mâlikî (ö. 434/1043) de Mağrib'de usûlde Eş'arîliğin fürûda Mâlikîliğin sentezini arayan ilim talebelerinin merkezî bir figürü olarak öne çıkmıştır. Herevî, kelâmı ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşlerini Bâkıllânî'den almış ve bu ilmi Mekke'de yaymış ve ondan tahsil gören o coğrafyalara mensup talebeleri vasıtasıyla da Mağrib ve Endülüs'e intikalinde etkili olmuştur. Zehebî (ö. 748/1348), Mağrib ehlinin bu görüşleri kelâma dalmadan kabul ettiklerini, fıkıh, hadis ve Arapça dilini öğrendiklerini ancak aklî ilimlere derinlemesine dalmadıklarını ifade eder. İbn Kesîr de Mağriblilerin, Eş'âriliği Ebû Zer el-Herevî'den aldığını belirtir,[15] bu da onun öğretisinin bölgedeki etkisinin bir göstergesidir. Ebû Zer el-Herevî'nin öğrencilerinden Ebû İmrân el-Fâsî (ö. 430/1038)[16] ve Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081)[17] de öğrencileri ve eserleriyle Eş'arî mezhebinin Fas ve Endülüs'e uzanmasına katkı sağlamışlardır.

Bâkıllânî'nin etkisi, sadece öğrencileri aracılığıyla değil, aynı zamanda kitapları ve risâleleri vasıtasıyla da Kuzey Afrika'da hissedilmiştir. Onun eserleri, bölgedeki ilmî ve kelâmî tartışmaları şekillendirmede önemli bir rol oynamıştır. *el-İnsâf* olarak şöhret bulmuş *Risâletü'l-hürre* isimli eseri, Mağrib'de geniş bir okuyucu kitlesi tarafından elden ele dolaşmış ve Eş'arî mezhebinin temel prensiplerini bölge halkına tanıtmada önemli bir araç olmuştur.[18] Aynı şekilde, *Kitâbü't-Temhîd* isimli eseri de el-Ezerî tarafından okutulmuş, böylece Bâkıllânî'nin düşünceleri daha geniş bir alana yayılmıştır.[19]

---

[15] Zehebî ve İbn Kesîr'e referanslar için bk. Tihâmî, *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib*, 19. Herevî hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Bedr el-Umrânî, "Ebû Zer el-Herevî sîretün ve eserun", *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Mağrib hılâle merhaleyi't-te'sîs ve't-'tersîm*, ed. Cemal Allâl el-Bahtî (Rabat - Tıtvan: er-Râbıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ - Merkezü Ebi'l-Hasan el-Eş'arî li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Akadiyye, 2017), 1/95-145.

[16] İbnü'd-Debbâg, *Me'âlimü'l-îmân*, 3/200. Ebû İmrân el-Fâsî'nin öğrencilerinden olan Kayrevanlı fakihlerden Ebû Muhammed Abdülhamîd b. Muhammed es-Sâiğ (ö. 486/1093) de yetiştirdiği öğrencilerle Eş'arî öğretinin Kayrevan'dan Mehdiyye'ye açılmasına öncülük etmiştir. Onun bu öğrencilerinden biri de Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ının şârihlerinden olan Mâzerî'dir (ö. 536/1142). Bk. İbnü'd-Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân*, 3/202. Ayrıca Ebû Zer el-Herevî hakkında diğer biyografi kaynakları için bk. Tihâmî, *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib*, 19.

[17] Bâcî'nin, Ebû Zer el-Herevî'den üç yıl süresince kelâm dersi aldığı (Tihâmî, *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib*, 20.) özellikle kendisine isnad edilen *et-Tesdîd* eserinin, bölgede büyük ilgi gördüğü nakledilir. (Tihâmî, *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib*, 29.) Ayrıca onun Hanefî-Eş'arî bir sentezle Ebû Ca'fer es-Simnânî'nin (ö. 444/1053) görüşlerini Mağrib'e taşıdığı da belirtilmektedir. Bk. Tihâmî, *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib*, 26.

[18] Tihâmî, *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib*, 17. Ayrıca burada İbn Verd diye bilinen Ahmed b. Muhammed et-Temimî'ye referansla, Bakıllânî'nin kitaplarının el-Mervezî'nin (ö. 463/1070) kızı tarafından nakledildiği belirtilmektedir.

[19] Tihâmî, *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib*, 18.

Aynı dönemlerde İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) eserleri de Kuzey Afrika'da büyük ilgi görmüştür, özellikle *Te'vîlü müşkili'l-hadîs* isimli eseri teşbih ve tecsim tartışmalarının yoğun olduğu süreçte bölgede revaç bulmuştur. Bu eser, Doğu'ya ilmi yolculuk eden âlimler vasıtasıyla Mağrib'e getirilmiş ve tevile açık haberî sıfatlar içeren hadislerin yorumlanmasına dair önemli bir kaynak olarak kabul edilmiştir. Aynı zamanda, İbn Fûrek'in *Kitâbü İ'tikâdi'l-muvahhidîn* isimli eseri de Mağrib'de ve Endülüs'te tedavülde olup, İslam'ın temel inanç esaslarını ele alan önemli bir çalışma olarak kabul edilmektedir. Bu kitap, İbn Fûrek'in talebelerinden Abdurrahim b. Gıyâs et-Temîmî el-Hâfiz (ö. 471/1078) tarafından Endülüs'e getirilmiştir.[20]

Bâkıllanî'nin ardından İslâmî ilimlerde derin etkiler bırakan ve eserleriyle hem Mağrib hem de ötesinde geniş bir yankı uyandıran bir alim olan Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) Mağrib'e giren kitapları ve telifatı da bölge âlimleri tarafından büyük bir ilgiyle karşılanmış ve pek çok öğrenci bu eserler sayesinde ilim öğrenmiştir. Cüveynî ve onun eserleri üzerine yapılan çalışmalar, Eş'arî düşüncenin daha da geniş bir kitleye ulaşmasına ve kök salmasına önemli ölçüde katkı sağlamış, Mağrib Eş'arî düşüncesinin şekillenmesinde merkezî bir rol oynamıştır.[21]

Daha sonra Cüveynî'nin eserlerinin, özellikle de *el-İrşâd*'ının şerh edilmesi, onun düşüncelerinin ve metodolojisinin derinlemesine incelenip anlaşılmasını ve Mağrib'de bir ekol olarak benimsenmesini sağlamıştır.[22] *el-İrşâd*'ın yanı sıra Cüveynî'nin *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*'ı da Mağrib'de fıkıh usûlü alanında önemli bir yere sahiptir ve

---

[20] Tihâmî, *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib*, 18.

[21] Abdülmelik b. Mûsâ b. Ebî Hicre el-Endelüsî (ö. 485/1092) ve Muhammed b. Saîd el-Mayûrkî gibi Mağrib alimleri, Cüveynî'den doğrudan ilim almışlardır. Mayûrkî'nin Mekke'ye yaptığı yolculuk ve Cüveynî ile karşılaşması, onun eserlerini Mallorca'ya taşıyıp istinsah ederek fıkıh, usul ve kelâm ilmi eğitiminde kullanılmasını sağlamıştır. Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed el-Meâfirî (ö. 502/1108) gibi diğer alimler de Cüveynî'den usul ve kelâm dersleri alarak bu ekolün daha da yayılmasına katkıda bulunmuşlardır. Bk. Tihâmî, *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib*, 24-25. Ayrıca bk. İdris el-Fâsî el-Fihrî, "Eseru'l-İmâm el-Cüveynî fi'l-fikri'l-Eş'arî bi'l-Mağrib min hılâli nazmi Ebi'l-Haccâc Yûsuf b. Mûsâ ed-Darîr", *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Mağrib hılâle merhaleyi't-te'sîs ve't-'tersîm*, ed. Cemal Allâl el-Bahtî (Rabat - Tıtvan: er-Râbıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ - Merkezü Ebi'l-Hasan el-Eş'arî li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Akadiyye, 2017), 1/181-211

[22] Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. İbrahim b. Abdurrahman b. Dahhâk el-Fezârî el-Gırnâtî (ö. 522/1128) ve Ebû Abdullah Muhammed b. Müslim b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kureşî el-Mahzûmî gibi alimler, Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ını şerh ederek, onun ilmi mirasını daha geniş bir alana taşımışlardır. İbnü'l-Mer'e olarak bilinen Ebû İshâk İbrahim b. Yusuf b. Muhammed b. Dahhâk el-Evsî el-Maliki el-Endelüsî (ö. 611/1214) ve Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Ahmed el-Ensârî el-İşbîlî de *el-İrşâd*'ı şerh edenlerdendir. Bk. Tihâmî, *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib*, 22. Mağrib'de oluşan *el-İrşâd* literatürü hakkında detaylı bilgi için bk. Efe, *Eş'arîliğin Mağrip'e Yayılma Süreci*, 151-191.

onun bu eseri üzerine yapılan şerhler, İslâmî ilimlerdeki tartışmaların bölgede Eş‘arî görüş etrafında derinleştiğini ve çeşitlendiğini göstermektedir.[23]

Kuzey Afrika’da Eş‘arîliğin ilk nüvelerinin atılması her ne kadar İmam Eş‘arî’nin ilk nesil talebelerine dayandırılacak kadar eski olsa da bölge, Eş‘arîlik haricinde de pek çok itikadî görüşe ev sahipliği yapmış, Eş‘arîliğin bölgede yaygınlık kazanmasından önce, bir süre selef akîdesinin hâkimiyetinde kalmıştır. Tarihsel süreçte özellikle IV./X. asırda bölgede selef akîdesinin tevile karşı tutumunun benimsenmesiyle naslar zâhirine hamledilip teşbih olmaksızın kabul edilmekteydi. Kur’ân’da ve Hz. Peygamber’in sözlerinde Allah Teâlâ’ya atıfla geçen vech, yed, mecî’, dıhk gibi sıfatlar zât, kudret vb. şeklinde tevil edilmemekte, Şâri‘in kelâmı üzerinde kelâm etmekten kaçınılmaktaydı. İlâhî sıfatlar problemi karşısındaki bu tutumları, başka meseleler karşısındaki tutumlarına da etki etmekteydi. Dönemin devlet başkanı Yusuf b. Taşfin (ö. 500/1106) bölgedeki farklı görüşlere müsamahakâr yaklaşmakta ve yeri geldiğinde farklı kesimlerin görüşlerine başvurmaktaydı. Örneğin, Endülüs’te merkezi yönetimin gücünün azalmasıyla bölgedeki yerel yönetimler arasında güç mücadelesi başlamış ve bu durum, bölgenin Hristiyan güçler karşısında zayıf kalmasına neden olmuştur. Yusuf b. Taşfin, bölgede merkezi otoriteyi yeniden tesis etme amacıyla askeri bir müdahalede bulunmadan önce çeşitli kesimlerin görüşlerini almıştır. Bu konuda danıştığı kişiler arasında İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) de yer almaktadır.[24] Ancak, kısa süre sonra tahta geçen oğlu Ali b. Yusuf, güncel koşulları doğru bir şekilde değerlendiremeyip toplumun dinamiklerini göz ardı ederek devleti yönettiği için yönetimde bazı zayıflıklar ortaya çıkmıştır. Yönetimdeki bu boşlukları fırsat bilen bazı yöneticiler, keyfi kararlar almaya başlamışlardır. Fakîhler, mutasavvıfların kendilerinin din âlimlerinden üstün oldukları fikrine karşı çıkmışlardır. Bazı mutasavvıflar, Gazzâlî’nin sûfîlerin üstünlüğü fikrine zemin hazırlayabilecek mahiyetteki görüşlerini kendi lehlerine bir argüman olarak kullanarak yeni hareketler oluşturmaya başlamışlardır. Bu yeni oluşumlar konusunda şüpheleri artan Murâbıt Sultanı Ali b. Yusuf, mutasavvıflara karşı sürgün, ölüm ve hapis

---

[23] Mâzerî, bu eseri şerh ederek, Cüveynî’nin bazı görüşlerini ele almış ve özellikle Allah’ın sınırsız cüz’iyyâtı bilmesi konusundaki görüşlerini Ehl-i Sünnet çerçevesinden eleştirmiştir. İmam Sübkî ise Cüveynî’ye yöneltilen bu eleştirilerin bazı hususlarda önyargılı davranmaktan kaynaklandığını belirterek bunlara cevap vermektedir. İmâm Zehebî, Ebû Bekr İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148) ve Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Harûf b. el-Hadramî el-İşbîlî (ö. 609/1212) gibi alimler de Cüveynî’nin görüşlerine eleştiri getirenlerdendir. Bk. Tihâmî, *el-Eş‘ariyye fi’l-Mağrib*, 23-24.

[24] Ahmed Muhtar Ubbâdî, *Dirâsât fî tarihi’l-Mağrip ve’l-Endülüs* (İskenderiyye: Müesessetü’l-Şebâbi’l-Câmia’, ts.), 478.

cezaları uygulayarak Gazzâlî'nin *İhyâ*'sının yakılmasını emretmiştir.[25] Böylece yargı gücünü elinde bulunduran fakîh âlimler, Selefî yorum dışındaki tüm yorumları yasaklayarak, kısa süre önce fetva istedikleri İmam Gazzâlî'nin eserlerini dahi yakmışlardır.[26] Yine de Gazzâlî'nin hususen tasavvuf ve kelâmı mezceden tarzının bölgenin İslâmî kimliğini önemli ölçüde etkilediği söylenebilir.[27]

Ali b. Yusuf'un cezalandırdığı kişiler arasında İbn Tûmert de yer almaktadır. İbn Tûmert Hicaz yolculuğunda Gazzâlî'nin öğrencilerinden aldığı Mâlikî-Eş'arî mezheplerine dair derslerle Mağrib'e dönmüş ve burada kendi fikrî hareketini, "Muvahhidlik"i kurmuştur. İbn Tûmert, Kur'ân ve Sünnet'e geri dönülmesi gerektiğini vurgulayarak, Murâbıtlar'ı şer'î ilimlerin şerh ve muhtasarlarına yeterince önem vermemekle suçlamış ve kendisini mehdî ilan ederek yeni bir dinî ve siyasî hareketin temellerini atmıştır.[28] Muvahhidlik, İbn Tûmert'in Şiî, Zahirî ve Eş'arî mezheplerinin öğelerini birleştirdiği karmaşık bir görüşler bütünü olarak görülmektedir.[29] Mehdî inancı ve Kur'ân ile Sünnet'ten hüküm çıkarma konusundaki ısrarı, onun dini yaklaşımının temel taşlarını oluştururken, Gazzâlî'nin etkisi de görüşlerinde belirgindir. Bu yeni hareket, İbn Tûmert ve takipçileri tarafından Mağrib ve Endülüs'e yayılarak bölgede önemli bir etki bırakmıştır.[30]

Muvahhidler Devleti'nin itikadî temeli olarak kabul edilen bu fikirler, devletin kurumsallaşmasında ve politikalarında belirleyici olmuştur. Muvahhidler Devleti'nin bir devamı olarak kabul edilen Hafsîler Devleti'nin itikadî temelleri de İbn Tûmert'in Muvahhidlik fikrine dayanmaktadır. Hafsî Sultanı Ebû Zekeriyyâ'nın hutbelerinde İbn

---

[25] Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Yahyâ b. Îsâ İbnü'z-Zeyyât et-Tâdilî, *et-Teşevvüf ilâ ricâli't-taşavvuf ve aḫbâru Ebi'l-ʿAbbâs es-Sebtî*, thk. Ahmed et-Tevfik (Rabat: Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 1984), 96,145; İbrahim Harekât, *el-Mağrib abre't-târîh 2000.* (Dârülbeyzâ: Dârü'r-Reşâd, 2000), 1/169.

[26] Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülvâhid b. Ali et-Temîmî el-Merrâküşî, *el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Mağrib*, thk. Salahaddin el-Hevvârî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 178-179. Murâbıtlar Devleti'nin Gazzâlî ile geliştirmiş olduğu ilişkiler hakkında detaylı bilgi için bk. Harputlu, *Mağrib Eş'arîliği*, 213-222.

[27] Nezir Berzak - Halfat Miftah, "el-Hudûr fî fikri ve zihniyyeti insâni'l-Mağribi'l-evsat hılâle'l-asri'l-vasît", *Mecelletü'l-Maarif lil Buhûs ve'd-Dirasâti't-Târihiyye* 3/4 (Mart 2017), 390. Murâbıtlar döneminde Gazzâlî ekolünün yaygınlık kazanmasında Fas şehrinde Ebû Abdullah İbnu'r-Rummâme (h. 478-567) başat rol oynamıştır. Bk. Aziz Ebu Şer', "Mürâca'a nakdiyye havle huzûri'l-Ğazzâli fi'l-Ğarbi'l-İslâmî: Ebû Abdillah İbni'r-Rummâme (H. 478-567) ve'l-Medresetü'l-Ğazzâliyye bi Fâs 'alâ ahdi'l-Murâbitîn", *Vâki' ve âfâku'l-bahs fî târihi'l-fikr bi'l-Ğarbi'l-İslâmî: Mürâca'â fi'l-felsefe ve't-tasavvuf ve usûlü'l-fikh* (Selâ: Menşûrâtü Merkez Revafid, 2018), 2/333. Daha sonra Selâlicî de bu ekolden etkilenmiş (bk. Ebu Şer', "Mürâca'a nakdiyye havle huzûri'l-Ğazzâli fi'l-Ğarbi'l-İslâmî", 2/348.) fakat aynı zamanda ekolü etkileyerek Cüveynî ekolüne daha yakın bir noktaya taşımıştır.

[28] İbn Tûmert hakkında detaylı bilgi için bk. Yasin Ulutaş, *Muhammed İbn Tûmert ve Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2021); Harputlu, *Mağrib Eş'arîliği*, 246-257.

[29] Delfina Serrano Ruano, "Müslüman Batı'da Müteahhir Eş'arîlik", çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı* (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 678-684.

[30] Ulutaş, *Muhammed İbn Tûmert ve Kelâmî Görüşleri*, 14.

Tûmert'e dua etmesi, bu itikadî bağlılığın ve Muvahhidlik fikrinin devam ettiğini gösterir. Bu durum, İbn Tûmert'in kurduğu hareketin yalnızca siyasi bir itaat değil, aynı zamanda derin bir itikadî bağlılık yarattığını ifade eder.[31]

İbn Tûmert'in Mağrib'in Eş'arîleşmesine olan katkısı,[32] İbn Haldun'un ifadesiyle, bölge üzerinde derin ve geniş çaplı bir etki yaratmıştır. İbn Tûmert, özellikle ilâhî sıfatlar konusunda teşbihe (Allah'ı yaratılmış varlıklara benzetmeye) karşı çıkarak, Eş'arîliğin te'vîl (yorumlama) yöntemini benimsemiştir. Bu yaklaşımıyla, kendisine muhalefet edenleri dalâlet ve hatta küfürle itham etmiş, böylece kendisi ve taraftarlarını "Muvahhidûn" (Allah'ı birleyenler) olarak adlandırmıştır. İbn Tûmert ve Muvahhidûn hareketi, Eş'arîlik ve genel olarak Sünnîlik içindeki bazı görüşleriyle "sıra dışı" olarak değerlendirilmiş, bu durum onun ve hareketinin, Eş'arîlik ve Sünnîlik ile tam bir uyum içinde olup olmadığına dair tartışmalara yol açmıştır.[33] Bu tartışmalar, dönemin âlimleri arasında, Cüveynî gibi âlimlerin eserlerine ve özellikle de onun *el-İrşâd*'ına yönelik ilginin artmasına neden olmuş, böylece Mehdîlik gibi Sünnîlik içerisinde sıra dışı olarak yorumlanan görüşlerden arındırılmış ve felsefeye bulaşmamış daha "saf" bir Eş'arîlik arayışı güçlenmiştir. Bu arayışın bir sonucu olarak, *el-İrşâd* üzerine çok sayıda şerh yazılmıştır. Ebû Amr es-Selâlicî'nin *el-Akîdetü'l-Burhâniyye*'si de bu çabaların ve arayışın bir ürünü olarak kabul edilebilir ve bu dönemde Cüveynî/*el-İrşâd* medresesine geri dönüş olarak değerlendirilebilir.

Selâlicî, fürûu'l-fıkhı önceleyen Murâbıtlar Dönemi'nden usulü'd-dini önceleyen Muvahhidler Dönemi'ne geçilen kritik dönemde yaşamıştır. Hayrûne isimli talebesinin Eş'arî akîdesine dair toparlayıcı nitelikte bir kitap yazmasını rica etmesi üzerine, Selâlicî *el-Akîdetü'l-Burhâniyye'yi* kaleme almış, Eş'arî çizgide itikâdı özetlediği bu eser ile Senûsî akîdeleri ortaya çıkana kadar Mağrib Eş'arî geleneğine hâkim olmuştur. Bu eser,

---

[31] Esra Keskin Arı, *Hafsîler Devleti (XIII.-XVI. Asırlar) Siyasî Ve Sosyo-Kültürel Hayat* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, SBÜ, Doktora tezi, 2023), 263; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hâlid b. Hammâd en-Nâsırî Selâvî, *Kitâbü'l-İstiksâ li-aḫbâri düveli'l-Mağribi'l-Aksâ* (Dârülbeyzâ, 1997), 197.

[32] Burada İbn Tûmert'in katkısı, doğrudan Eşʿarîliği tedris ve telkin eden sistematik bir mezhep propagandası şeklinde anlaşılmamalıdır. Onun etkisi daha çok ilâhî sıfatlar meselesinde teşbih eğilimlerini sert biçimde eleştirerek te'vîl yönteminin önünü açmasıyla ilişkilidir. İbn Tûmert, özellikle teşbih ithamı üzerinden kelâmî tartışmayı te'vîlin meşruiyetine doğru kaydırmakta; ilâhî sıfatların te'vîl edilmesini zarurî ve meşru bir yöntem olarak konumlandırmaktadır. İbn Tûmert'in bu eleştirileri, Mağrib'de kelâmî tartışma zeminini dönüştürmüş ve özellikle sıfatların yorumlanması konusunda te'vîl yöntemini kullanan Eş'arî düşüncenin bölgedeki gelişimine uygun bir entelektüel ortam hazırlamıştır. Bu bakımdan onun rolü, Eş'arîliği doğrudan temsil etmekten ziyade, bölgede zaten mevcut bulunan Eşʿarî damar içindeki te'vil yönteminin yeniden meşruiyet kazanmasına katkı sağlayan dolaylı bir etki olarak değerlendirilebilir.

[33] Serrano, "Müslüman Batı'da Müteahhir Eş'arîlik", 678-680.

Akâidü'n-Nesefî veya *el-Akîdetü't-Tahâviyye* gibi dönemin Karaviyyîn medresesinde tedris kitabı olarak okutulmuş ve eser üzerine yazılmış pek çok şerh ile tıpkı *Şerhu'l-Akâid* geleneği gibi bir şerh geleneği oluşmuştur. Böylelikle bölgede Eşʿarîliğin yerleşik hâle gelip kökleşmesinde ve resmî akîde haline gelmesinde Selâlicî ve *el-Burhâniyye* önemli bir rol üstlenmiştir.

2. Mağrib Eşʿarîliğinde "Burhânî" Dönüşüm ve *el-Akîdetü'l-Burhâniyye* Literatürünün Konumu

Modern araştırmalarda Mağrib Eşʿarîliği çoğu zaman, klasik doğu Eşʿarîliğinin geç bir uzantısı ve daha çok öğretim amaçlı muhtasar metinler üreten bir gelenek olarak tasvir edilmiştir. Bu yaklaşıma göre, Cüveynî ve Gazzâlî ile sistematikleşen kelâm, doğuda ulaştığı teorik yoğunluğu Mağrib'de sürdürememiş burada daha ziyade kısa akaid metinleri ve bunların şerhleri üzerinden varlığını devam ettirmiştir. Ancak Mağrib kaynakları, fihristler, şerh mukaddimeleri ve biyografik veriler incelendiğinde, bu değerlendirmelerin eksik kaldığı görülmektedir. Söz konusu veriler, VI/XII. yüzyıldan itibaren Mağrib'de kelâm öğretiminin süreklilik arz ettiğini ve Eşʿarî düşüncenin yalnızca nakledilmekle kalmayıp, yerel ilmî ihtiyaçlara göre yeniden düzenlendiğini göstermektedir.[34] Dolayısıyla geç dönem Mağrib Eşʿarîliği, ilmî durgunluk dönemi olarak değil aksine öğretim, ihtisar ve yeniden tertip faaliyetleri üzerinden şekillenen bir dönüşüm süreci olarak değerlendirilmelidir.[35]

Bu dönüşümün anlaşılmasında kilit rol oynayan husus, Cüveynî'nin eserlerinin Mağrib'deki dolaşımıdır. Özellikle *el-İrşâd*, kelâmî meselelerin burhânî delil anlayışı çerçevesinde ele alındığı temel bir eser olarak Mağrib medreselerinde uzun süre okutulmuş ve birçok ihtisar ile şerhe konu olmuştur.[36]

Güncel çalışmalarda ortaya konulan biyografik ve bibliyografik veriler, Cüveynî çizgisinin Mağrib'de yalnızca tanındığını değil, aynı zamanda aktif biçimde okutulduğunu ve yeniden işlendiğini göstermektedir. Bu bağlamda, burhânî kelâm

---

[34] Muhammed Abdüllatif er-Râdî, "Mine'l-Cüveynî ve's-Selâlicî ile's-Senûsî: 'Avdetün ilâ Serdiyyâti min Târîhi'l-Eş'ariyye bi'l-Ğarbi'l-İslâmî", *el-İbâne* 9/8 (2025), 163-168. Makalede Mağrib kaynakları ve biyografik literatür üzerinden Eşʿarî kelâmının sürekliliği ayrıntılı biçimde tartışılmaktadır.

[35] Geç dönem Mağrib Eşʿarîliğinin "durgunluk" yerine "yeniden tertip" süreci olarak okunması gerektiğinin savunulması hususunda bk. er-Râdî, "Mine'l-Cüveynî ve's-Selâlicî ile's-Senûsî: 'Avdetün ilâ Serdiyyâti min Târîhi'l-Eş'ariyye bi'l-Ğarbi'l-İslâmî", 168-171.

[36] Cüveynî'nin eserlerinin Mağrib'de dolaşımı için bk. er-Râdî, "Mine'l-Cüveynî ve's-Selâlicî ile's-Senûsî", 164-166.

anlayışı, Mağrib Eşʿarîliğinde süreklilik arz eden bir düşünce hattı oluşturmuştur.[37] Bu süreklilik, sadece metinlerin korunması şeklinde değil; aynı zamanda meselelerin tertibi, delillerin sunuluşu ve konuların öğretim sırasının yeniden düzenlenmesi biçiminde tezahür etmektedir.

el-Akîdetü'l-Burhâniyye, literatürde sıklıkla Cüveynî'nin *el-İrşâd'*ının bir özeti olarak görülmüştür. Nitekim bazı şârihler de bu metni açıkça *el-İrşâd*'ın bir ihtisarı şeklinde değerlendirmiştir. Ancak metinler arası karşılaştırmalar, bu ilişkinin mekanik bir özetleme biçiminde olmadığını göstermektedir.[38] *el-Burhâniyye* metni, *el-İrşâd*'daki temel doktriner çerçeveyi muhafaza etmekle birlikte, konuları yeniden tertip etmekte ve öğretim ihtiyaçlarına uygun bir yapı kurmaktadır. Özellikle bilgi ve varlık bahislerinin, daha sonraki ilahiyyât ve nübüvvet tartışmalarını taşıyacak biçimde öne çıkarılması, bu yeniden düzenlemenin belirgin bir örneğidir.[39] Dolayısıyla el-Akîdetü'l-Burhâniyye, sadece bir muhtasar değil Cüveynî çizgisinin Mağrib'de yeniden yapılandırıldığı bir metin olarak değerlendirilmelidir. *el-Burhâniyye*'den sonra Senûsî'nin eserleri bu burhânî geleneğin geç dönem formunu temsil etmiştir. Senûsî'nin *el-Kübrâ*, *el-Vustâ* ve *es-Suğrâ* gibi eserleri incelendiğinde, meselelerin artık aklî hüküm (vücûb, imkân, istihâle) tasnifi temelinde yeniden düzenlendiği görülmektedir.[40] Bu yapı, kelâmın yalnızca akaid meselelerini aktaran bir disiplin olmaktan çıkarak, bilgi ve varlık kategorileri üzerinden sistematik bir düşünce çerçevesi sunduğunu göstermektedir. Senûsî metinleri, hacim bakımından küçülse bile, kavramsal yoğunluk bakımından daha sistematik bir hâl almıştır.[41]

Bu tarihsel çerçeve dikkate alındığında, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye* literatüründe bilgi ve varlık bahislerinin merkezî bir rol üstlenmesi tesadüf değildir. Burhânî kelâm anlayışı, kelâmî tartışmaların epistemolojik ve ontolojik temellerini önceleyerek, inanç esaslarını nazarî bir zemin üzerinde temellendirmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle *el-Akîdetü'l-Burhâniyye*, Allah'ın varlığı ve sıfatları, fiiller, kesb teorisi ve nübüvvet bahislerini, bilgi

---

[37] Mağrib'de burhânî kelâmın öğretim geleneğindeki yeri için bk. Râdî, "Mine'l-Cüveynî ve's-Selâlicî ile's-Senûsî", 166-169.

[38] *Burhâniyye* ile *İrşâd* arasındaki ilişkiye dair tartışma için bk. Râdî, "Mine'l-Cüveynî ve's-Selâlicî ile's-Senûsî", 172-174.

[39] Metinler arası tertip ve konu dağılımına ilişkin karşılaştırmalar için bk. er-Râdî, "Mine'l-Cüveynî ve's-Selâlicî ile's-Senûsî", 174-176.

[40] Senûsî metinlerinin kronolojisi ve tertibi için bk. Râdî, "Mine'l-Cüveynî ve's-Selâlicî ile's-Senûsî", 176-177.

[41] Senûsî geleneğinde meselelerin yeniden düzenlenmesi üzerine değerlendirmeler için bkz Râdî, "Mine'l-Cüveynî ve's-Selâlicî ile's-Senûsî", 177.

ve varlık kategorileri üzerinden kurulan bir çerçeve içinde ele almakta böylece kelâmî düşüncenin epistemik ve ontolojik temelini birlikte inşa etmektedir.

Dolayısıyla bu tezde *el-Akîdetü'l-Burhâniyye* literatüründe bilgi ve varlık bahislerinin incelenmesi, yalnızca belirli bir metnin iç analizini değil aynı zamanda Mağrib burhânî kelâm geleneğinin düşünsel yapısını ortaya koyma amacını taşımaktadır.

3. Ebû Amr Osman es-Selâlicî: Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Mağrib Eşʿarî Geleneğindeki Yeri

Kaynaklarda müellifin tam adı genellikle Ebû Amr Osman b. ʿAbdullah es-Selâlicî el-Fâsî şeklinde kaydedilir. "es-Selâlicî" nisbesi hususunda, bazı biyografi kayıtlarında bunun doğduğu bölgedeki Selilcû dağlarına nisbet olduğu, bazı kaynaklarda ise onun Fes'te doğduğu ancak Selilcû bölgesinde arazileri olduğu ve orayı sık sık ziyaret etmesi nedeniyle buraya nisbet edildiği belirtilmektedir.[42] Mağrib biyografi literatüründe Ebû Amr Osman es-Selâlicî "itikad ilminde Mağrib ehlinin imamı",[43] "Fas ehlini tecsîmden kurtaran kişi",[44] "Faslılar'ın kelâm ilmindeki mercii"[45] gibi vasıflarla nitelenen otorite bir şahsiyet olarak görülmüştür.

Selâlicî'nin doğum tarihi klasik kaynaklarda açık biçimde zikredilmez. Ancak yaşadığı ilmî çevre, hoca-talebe zinciri ve olaylara yaptığı göndermeler dikkate alınarak onun VI./XII. yüzyılın ilk yarısında Fes'te doğup yetiştiği kabul edilir. Modern araştırmalar, ölüm tarihini yaklaşık olarak 574/1178 yılına yerleştirmekte ve böylece onun Murâbıtlar'dan Muvahhidler'e geçiş döneminin şahitlerinden biri olduğunu vurgulamaktadır.[46] Bu tarih, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye*'nin telif sürecini de VI./XII.

---

[42] Cemal Allâl el-Bahtî, *ʿUsmân es-Selâlicî ve mezhebiyyetühü'l-Eşʿariyye: Dirâse li-cânibin mine'l-fikri'l-Kelâmî bi'l-Mağrib min ḫilâli'l-Burhâniyye ve şurûḥihâ* (Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2005), 82-88.

[43] Ebu'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Ahmed İbn Ebî Zer' el-Fâsî, *el-Enîsü'l-muṭrib bi-ravżi'l-kırṭâs fī aḫbâri mülûki'l-Mağrib ve târîḫi medîneti Fâs* (Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1972), 266; et-Tâdilî, *et-Teşevvüf,* 198; Ebu'l-Hasan Ali b. Abdurrahman et-Tancî el-Yefrenî, *el-Mebâḥisü'l-akliyye fî şerhi meʿâni'l-Akîdeti'l-el-Burhâniyye*, thk. Cemal Allâl el-Bahtî (Rabat - Tıtvan: er-Râbıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ - Merkezü Ebi'l-Hasan el-Eş'arî li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Akadiyye, 2017), 1/329.

[44] Ebu'l-Velîd İsmail b. Yûsuf b. Muhammed el-Kâim-Biemrillah b. Ferec İbnü'l-Ahmer en-Nasrî, *Büyûtâtü Fâs el-Kübrâ* (Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1972), 45; Şerîf Ebû Abdullah Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî, *Selvetü'l-enfâs ve muḥâdesetü'l-ekyâs bi-men ukbira mine'l-ʿulemâʾ ve'ṣ-ṣulehâʾ bi-Fâs*, thk. Abdullah Kâmil el-Kettânî vd. (Dârülbeyzâ: Dâru's-Sekâfe, 2004), 2/205.

[45] Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrahim İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *Ṣılatü'ṣ-ṣıla,* thk. Celal el-Asyûtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 223.

[46] Bahtî, *ʿUsmân es-Selâlicî ve mezhebiyyetühü'l-Eşʿariyye*, 90.

yüzyılın ortalarına indirerek, metni Mağrib'de Eşʿarî kelâmının kurumsallaşma evresine yerleştirir.

Selâlicî'nin yaşadığı dönem, bir yandan Murâbıtlar'ın fıkhî-siyâsî mirasının henüz güçlü olduğu, öte yandan Muvahhidler'in aklî ilimlere meyilli tecdid iddialarının yükseldiği bir zaman dilimidir. Bu siyasî-entelektüel bağlam, onun hem Eşʿarî kelâmını "resmî" Mağrib doktrini hâline getirme, hem de kelâm ile felsefe arasındaki tartışmalara temkinli fakat imkâncı bir perspektiften yaklaşma çabasını anlamak bakımından önemlidir.

Fes, Selâlicî'nin yaşadığı yüzyılda Mağrib'in en önemli ilim merkezlerinden biri idi. Şehirde özellikle Mâlikî fıkhı, kıraat ve hadis sahalarında güçlü bir gelenek bulunmakla birlikte, nazarî ilimlere karşı mesafeli bir tavrın hâkim olduğu bilinmektedir.[47] Bu atmosferde yetişen Selâlicî ilk eğitimini Fes'teki medrese ve mescid halkalarında almıştır. Onun hayatını aktaran öğrencisi Ebû'l-Hasan b. Mü'min, Selâlicî'nin Fes şehrinde nahiv okuduğunu ve böylece dilsel ifade yeteneğini sağlamlaştırdığını belirtir. Daha sonra fıkıh tahsiline yönelmiş İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî'nin *Muhtasar*'ını (yani *er-Risâle*'yi) okumuştur. Bunun yanında İmam Mâlik'in *el-Muvaṭṭaʾ*ını da okumuş, ezberlemiş ve Ebu'l-Hasan b. Halîfe'nin (ö. 560/1164) yanında bu eseri müzakere etmiştir. Ardından yüksek fıkıh meselelerinde derinleşmek üzere ihtilaf konularındaki terminoloji ve kavram tartışmalarına yönelmiş, bu amaçla Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin eserleri üzerinde çalışmıştır. Bu çerçevede Selâlicî'nin, döneminin ilmî kültüründen yeterince beslendiği söylenebilir; zira bu sayede akranları arasında öne çıkan bir âlim hâline gelmiştir.[48]

Selâlicî, karmaşık fıkhî meselelerin ancak usûle dönülüp onun sağlam biçimde öğrenilmesiyle anlaşılabileceğini; aksi halde yalnızca cüz'î bilgi alanında kalındığında gerçek kavrayışın mümkün olmayacağını belirtmiştir. Ona göre, furû ilmini temsil eden parçalı bilgi alanından, Kur'an ve hadis merkezli bütüncül bilgiye geçilmediği sürece fıkhın derinliklerine nüfuz etmek mümkün değildir.

---

[47] Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Endülüslü bir çocuğun —Fas'ta da durum böyledir— Kur'ân'ı ezberleme ve camilerdeki ilk eğitim aşamasını tamamladığında, önce İmam Mâlik'in *el-Muvaṭṭaʾ* adlı eserini ezberlediğini; ardından İbnü'l-Kâsım rivayetiyle *el-Müdevvene*'yi okuduğunu; daha sonra İbnü'l-Attâr'ın belge düzenleme ve akitler alanındaki *el-Vesâʾik* adlı eserini tahsil ettiğini ve nihayet eğitimini İbn Sehl'in *el-Aḥkâm* adlı kitabıyla tamamladığını aktarır. Bu eser, farklı bölgelerdeki fürû'-i fıkıh konularındaki görüşlerini kapsamlı biçimde ihtiva eder. Bahtî, *ʿUsmân es-Selâlicî ve mezhebiyyetühü'l-Eşʿariyye*, 95.

[48] Bahtî, *ʿUsmân es-Selâlicî ve mezhebiyyetühü'l-Eşʿariyye*, 95.

Bu çerçevede Ebû Amr, genç yaşta eğitim ortamını değerlendirmiş, mevcut eğitim yöntemlerinin güçlü ve zayıf yönlerini görmüş ve bilinçli bir tercihle kendisine en uygun yolu seçmiştir. Onun eğitim tercihleri, yüzeysel bir yönelim değil; bilinçli bir değerlendirme ve ilmî olgunlaşmanın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Selâlicî'nin gençlik dönemindeki tercihleri ve ilmî yönelimleri, hayatındaki olayların basit bir kronolojisiyle açıklanamaz. Ancak hadis ilmini tercih edişinin, içinde bulunduğu dönemin ilmî ve fikrî şartlarını kavramış bilinçli bir bakışın ürünü olduğu söylenebilir. Bu tercih, sadece bir ilim dalına yönelmek değil; aynı zamanda ilmî ve toplumsal dönüşümü hedefleyen, çağının düşünce yapısını yenilemeyi amaçlayan bir perspektifi de yansıtmaktadır.

Hadis ilimlerinde yeterli bir birikime ulaştıktan sonra tasavvufla ilgilenmeye başlamıştır. Oysa bu alan, Murâbıtlar döneminde yönetici çevreler tarafından çoğu zaman kuşkuyla karşılanmış, zaman zaman sert tedbirlerle bastırılmaya çalışılmıştır. Nitekim Murâbıtlar döneminde bazı tasavvuf kitaplarının toplatıldığı ve hatta yakıldığı bilinmektedir; örneğin *İhyâ*'nın başına gelenler bu bağlamda zikredilir.[49] Selâlicî, kendi seçtiği fikrî ve kültürel çerçeve içerisinde, tasavvufî düşünceyi incelemeye yönelmiş ve bunu hayat pratiğine de yansıtmıştır. Bu doğrultuda, Muhâsibî'nin yöntemi üzere kalp meselelerini ele alan eserleri ve diğer sûfî literatürünü de incelemiştir. Böylece tasavvufî tecrübede ilerlemiş, mânevî makam ve derecelerde yükselmiş; bu sebeple Tâdilî, İbn Ayşûn, Testâvenî ve Kettânî gibi biyografi müellifleri tarafından hicrî altıncı yüzyıl Mağrib'inin büyük sûfîleri arasında zikredilmiştir.[50]

Selâlicî bu tahsil sürecinden sonra aklî ilimlere yönelmiştir. Onun aklî ilimlere yönelişi tabakât kitaplarında farklı değerlendirmeler ile aktarılmaktadır. Selâlicî, geleneksel yöntemle ders aldığı sırada, Fas kültürünün içinden geçtiği dönemin doğurduğu sıkıntıyı derinden hissediyordu. Karaviyyîn medresesinde okutulan derslerin ve müfredatın önemli bir kısmını yetersiz ve donuk buluyor, bu nedenle açıkça bunlara karşı çıkıyordu. Hatta zaman zaman, yöntemlerini ve okutulan dersleri reddettiği için kendisinden rahatsızlık duyan hocalarıyla alenî tartışmalara girdiği de oluyordu. Bu durum, özellikle fıkıh alanındaki hocalarından biri olan Ebû Abdullah Muhammed et-Tâdilî'nin kendisine sert davranmasına kadar varmıştı. Bu sert muamele, Ebû Amr'ı sonunda

[49] Bahtî, *ʿUsmân es-Selâlicî ve mezhebiyyetühü'l-Eşʿariyye*, 99-100.
[50] Bahtî, *ʿUsmân es-Selâlicî ve mezhebiyyetühü'l-Eşʿariyye*, 101.

fıkhın ayrıntılı meselelerinden uzaklaştırıp itikad ve kelâm ilimlerine yönelten en önemli sebeplerden biri olmuştur. Selâlicî bu olayı kendisi şöyle anlatır: "İbn Ebî Zeyd'in muhtasarını, Ebû Abdullah Muhammed b. Îsâ et-Tâdilî'nin yanında okuyordum. Bir gün ona selam verdim, fakat selamımı almadı. Bunun sebebini sordum. Bana: 'Sen ilmi Allah Teâlâ'nın rızası için talep etmiyorsun. Bu yüzden senin selamına karşılık verilmemelidir' dedi. Bunun üzerine ben de ondan uzaklaştım."

Bu hadise hakkında Abdullah Kennûn şu değerlendirmeyi yapar: Tâdilî'nin talebesine karşı bu sert tutumunun nedeni, onda beliren bazı fikrî eğilimleri fark etmesidir. Muhtemelen Selâlicî, dönemin kelâmcılarında görülen cevher, araz, hâl ve sıfat gibi meseleler üzerine yapılan tartışmalara ilgi göstermeye başlamıştı. Ancak Cemal Allâl el-Bahtî'ye göre ise bu durum, Tâdilî'nin onu yalnızca bu sebeple dışladığını kesin biçimde açıklamaz. Çünkü Selâlicî'nin kendi ifadelerinden, bu dönemde henüz kelâmcıların eserlerine vâkıf olmadığı, hatta yeni ortaya çıkan kelâmî tartışmalardan haberdar bile olmadığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden, hocasının onu cezalandırmasına yol açan asıl sebebin, Selâlicî'nin bağımsız düşünceye sahip kişiliği, aklî kabiliyetleri ve eleştirel tavrı olduğu düşünülebilir. Zira Selâlicî'nin kişiliğinde belirgin olan hususlardan biri, kendine güvenen ve sorgulayan bir karaktere sahip oluşudur. O, kendisine sunulan bilgileri tartışmadan kabul etmeyi reddeder, sürekli sebepleri ve delilleri araştırır, zihnini ikna etmeden hiçbir görüşü benimsemezdi. Kolay ikna olmayan bu yapısı, zaman zaman hocalarıyla çatışmasına yol açmıştır. Bu nedenle hocalarından bazıları —Tâdilî de dahil— onu ders halkalarından uzaklaştırmak zorunda kalmışlardır. Çünkü onların nazarında Selâlicî, ilmi kutsal ve dokunulmaz kabul etmeyen, bilakis âlimlerin görüşlerini tartışmaya açan, hatta eleştiri ve sorgulamayı esas alan bir öğrenci profili çizmekteydi. Sonunda hocası onu ders halkasından çıkarmıştır.[51]

Aslında şeyh ile talebesi arasındaki bu gerilim, aslında iki farklı zihniyet ve eğitim anlayışı arasındaki çatışmayı yansıtır: Bir yanda Murâbıtlar döneminde Fas'ta hâkim olan geleneksel eğitim anlayışı vardı. Bu anlayış, Mâlikî fakihlerin görüşlerini ezberleyip tartışmasız kabul etmeye, bilgiyi kalıplaşmış biçimde aktarmaya ve sorgulamayı hoş karşılamamaya dayanıyordu. Diğer yanda ise, toplum içinde filizlenmeye başlayan yeni bir anlayış ortaya çıkmaktaydı: Eleştiriye açık, aklî delillendirmeye dayalı, bilgiyi içerden sorgulayan ve yenileyici bir yöntem. Selâlicî'nin

[51] Bahtî, *ʿUsmân es-Selâlicî ve mezhebiyyetühü'l-Eşʿariyye*, 102-105.

kişiliği ve ilmî yönelişi bu ikinci çizgiye daha yakındı. Dolayısıyla onun fıkıh eğitiminden uzaklaşıp kelâm ve itikad alanına yönelmesi, yalnızca şahsî bir tercih değil; aynı zamanda yaşadığı dönemin ilmî ve kültürel dönüşümünün de bir yansımasıdır.

Klasik tabakat literatürü, Selâlicî'nin hocalarını tek tek saymaz; fakat onun "Mâlikî fakihleri ve muhaddisler"den ders gördüğünü, daha sonra kelâm ve usûl-i fıkıh alanında derinleştiğini ima eden kayıtlar mevcuttur. Bu muğlaklık, Mağrib ilmî ortamında kelâmın uzun süre "tartışmalı" bir disiplin olarak görülmesiyle de ilişkilidir: bir kelâmcının kimlerden ders gördüğünü ayrıntılı biçimde kaydetmek, kimi biyografi müellifleri tarafından uygun görülmemiş olabilir.

Selâlicî'nin kelâmî formasyonunda belirleyici olan kırılma noktası, İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin *el-İrşâd fî usûli'l-iʿtikâd* adlı eseriyle tanışmasıdır. Mağrib'de bu eserin yaygınlaşıp okutulmasında Selâlicî'nin öncü rol oynadığı hususu modern literatürde sıkça vurgulanır. Rivâyete göre o, içinde yaşadığı toplumdan ve kimi hocalarından tepki ve muhalefet görmeye başlamıştı. Kendisine yöneltilen bu karşı çıkışlar ve kınamalar, onu keskin bir iç çatışma duygusuna sürüklemiş, farklı yönlere çekilen eğilimler ve çelişkili psikolojik hâller arasında bırakmıştı. Toplumun ona yönelttiği eleştiriler, onu küfür ve sapkınlıkla itham edilme korkusuna sürüklüyordu. Buna karşılık, yeni ilme, aklî düşünceye ve burhanî yönteme duyduğu ilgi ise onu güçlü biçimde etkiliyor, *el-İrşâd* eserini okumaya ve onun ayrıntılarını incelemeye yöneltiyordu. Bu gergin ve huzursuz ruh hâli, hayatında dönüm noktası sayılabilecek bir olay yaşanıncaya kadar devam etti. Selâlicî'nin kendisinden bu olay şöyle aktarılır: "Bir gün camide uyumuştum. Rüyamda iki kişinin bana doğru geldiklerini gördüm. Onlardan biri elini göğsüme koydu, diğeri ise üzerine tuz serpti. Tuz, göğsümdeki yarığın tamamına yayıldı. Uykudan uyandığımda göğsümde gerçekten bir acı hissediyordum. Bunun üzerine camide hatiplik yapan Mehdi el-Hatîb'in yanına gidip gördüğüm rüyayı ona anlattım. Bana: 'Şu anda hangi ilimle meşgulsün?' diye sordu. Ben de: '*el-İrşâd* kitabındaki akâid ilmiyle meşgulüm' dedim. Bunun üzerine bana: 'Bu duruma devam et; çünkü senin için fayda bunda olacaktır' dedi."[52]

[52] Tâdilî, *et-Teşevvüf*, 199; el-Bahtî, *ʿUsmân es-Selâlicî ve mezhebiyyetühü'l-Eşʿariyye*, 112.

Bunun üzerine o, *el-İrşâd*'ı derinlemesine anlamak amacıyla birçok şehire seyahat etmiş; bu eseri okutacak bir hoca aramış, nihayet Merakeş'te yaşayan İbnü'l-İşbîlî olarak tanınan Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Lahmî'den uzun süre ders görmüştür.[53]

Selâlicî, İbnü'l-İşbîlî'nin ilk öğrencileri arasında yer alan ve daha sonra hocalık makamına yükselen kimselerden biri olduğundan, hocası ona özel bir ilgi göstermiş, onu kendisine yakın bir konuma yerleştirmişti. Şüphesiz hocası onunla gurur duyuyordu; zira Selâlicî, onun ilmî çabasının ilk meyvelerinden biri ve kurduğu Muvahhidî eğitim kurumunun başarısının da açık bir göstergesiydi. Bu sebeple hocası, Selâlicî'yi Emîru'l-Mü'minîn'e takdim etmeyi uygun gördü. Böylece hem onun ilmî yeterliliğini ve meslekî ehliyetini, hem de devletin fikrî ve siyasî ilkelerine bağlılığını ortaya koymak istiyordu. İbnü'l-İşbîlî ayrıca, halifeye Selâlicî'nin öğretilerini uygulamada kararlı olduğunu göstermek ve Mağrib halkını Eş'arî akîdesine yöneltme sürecinde aktif rol oynayacağını teyit etmek istemiştir. Nitekim bu akîde, o tarihten itibaren devletin resmî inanç çizgisi hâline gelmiştir. Gerçekten de bu girişim sonuç vermiş; Selâlicî sultanın huzuruna kabul edilmiş ve kısa zamanda ona yakın kimseler arasına katılmıştır. Böylece Muvahhidî sarayında itibarlı âlimlerden biri hâline gelmiştir. O, sultanın meclislerinde hazır bulunuyor ve ilmî sohbetlere katılıyordu. Bu süreçte hocası İbnü'l-İşbîlî'nin rolü de büyüktür; zira o, halifeye Selâlicî'yi tanıtmış, onun ilmî üstünlüğünü vurgulamış ve onu diğer öğrenciler ile âlimler arasında öne çıkarmıştır.[54]

Böylece Selâlicî, Mağrib'de pek az kimsenin sahip olduğu doğrudan Doğu Eşʿarî mirasına vâkıf olma imkânını elde etmiş ve saray çevresinde itibar görmüştür.

Bu seyahat, iki açıdan önemlidir: Birincisi, *el-İrşâd*'ın Mağrib'deki şöhreti büyük ölçüde Selâlicî'nin bu okuma ve nakil faaliyetlerine dayanır; ikincisi, Selâlicî'nin kendi akîde tasavvurunu inşasında Cüveynî'nin metodu belirleyici bir rol oynar. Nitekim *el-Akîdetü'l-Burhâniyye*'nin tertibi ve meseleleri, *el-İrşâd* ile dikkat çekici benzerlikler taşımakta; ancak Selâlicî, Mağrib'deki muhatap kitlenin düzeyini gözeterek daha sistematik, daha özet ve didaktik bir sunum tercih etmektedir.

Selâlicî'nin tabakat literatüründe ismen zikredilen talebeleri sınırlı olmakla birlikte, İbnü'l-Hâc el-Fâsî, İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşîve bilhassa Muhammed b. Yûsuf

---

[53] Bahtî, *ʿUsmân es-Selâlicî ve mezhebiyyetühü'l-Eşʿariyye*, 120.
[54] Bahtî, *ʿUsmân es-Selâlicî ve mezhebiyyetühü'l-Eşʿariyye*, 136.

es-Senûsî gibi sonraki kuşak Mağrib kelâmcılarının kendi eserlerinde Selâlicî'ye sık sık atıfta bulunmaları, onun ilmî nüfuz alanının oldukça geniş olduğunu göstermektedir.

Selâlicî'ye nispet edilen eserler çok sınırlıdır; bunun temel sebebi olarak hem Mağrib'deki siyasî çalkantılar hem de nazarî ilimlere mesafeli duruş sebebiyle kelâm metinlerinin çoğunun ya kaybolması ya da şerh ve ihtisarlar içinde erimesi gösterilir. Günümüze sağlam şekilde ulaşan yegâne eseri, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye*'dir. Bunun yanında bazı kaynaklar, onun *el-İrşâd* üzerine tutulmuş ders notları ve hâşiyelerden söz eder; fakat müstakil bir şerhin günümüze gelip gelmediği tartışmalıdır.

el-Akîdetü'l-Burhâniyye, Selâlicî'nin ilmî profilini anlamak açısından son derece önemli ipuçları sunar. Eser, tevhîd, sıfatlar, nübüvvet, semʿiyyât ve kısmen de kader anlayışı etrafında tertip edilmiş olup, Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ındaki meseleleri daha yoğun bir sistematik içinde yeniden düzenler. Selâlicî, kelâm tartışmalarını gündelik dindarlık ve amelî hayatla ilişkilendirerek, Mağrib toplumuna hitap edebilecek "öğretilebilir" bir akîde metni inşa etmeye çalışır. Bu yönüyle *el-Akîdetü'l-Burhâniyye*, hem medrese ders kitabı hem de halka yönelik bir "muhtasar akîde risalesi" fonksiyonu icra etmiştir.

Selâlicî araştırmacılarından Bahtî, eserin özellikle semʿiyyât ve âhiret bahislerinde selefî rivayetleri aktarmakla birlikte, bunları Eşʿarî yorum süzgecinden geçirdiğine; Allah'ın zatına nispet edilen haberî sıfatlarda te'vili imkân ölçüsünde sınırlamaya, fakat tecsim ve teşbîhe kapı aralayacak ifadeleri de sistematik biçimde reddetmeye dikkat ettiğine işaret eder. Bu, Selâlicî'nin bir yandan Mağrib'deki "lafzî" eğilimleri göz önünde bulundurduğunu, öte yandan Eşʿarî kelâmın nazarî mirasını devam ettirmek istediğini gösterir.

Selâlicî'nin tarihsel önemini doğru değerlendirmek için onu sadece bireysel bir müellif olarak değil, Mağrib'de Eşʿarî kelâmının kurumsallaşma sürecinin merkezi bir halkası olarak konumlandırmak gerekir. Bu bağlamda Mağrib'de Eşʿarîliğin üç büyük merhalesinden söz edilebilir: i. Tanışma safhası, yani Şark kaynaklı Eşʿarî metinlerinin (özellikle de *el-İrşâd*'ın) Mağrib'e ilk ulaşması; ii. Tahkîm ve sistemleştirme safhası, ki bu evrede Selâlicî'nin şahsı belirleyici bir rol oynar; iii. Senûsîler dönemi, yani Eşʿarî akîdenin hem medrese müfredatında hem de halk muhayyilesinde kökleşip şerhler ve manzumeler üzerinden yaygınlaştığı dönem.

Bu şemada Selâlicî'nin konumu, Şark kaynaklı kelâm doktrinini Mağrib'e "uyarlayan" ve "yerelleştiren" bir ara halka olmaktır. Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ı gibi nispeten ağır bir

metni, Mağrib talebesinin seviyesine uygun şekilde yeniden formüle etmesi; Eşʿarî delillendirme tarzını Mâlikî-fıkhî usül, dil ve kavramlarla mezcetmesi; kader, kesb, insan fiilleri gibi meselelerde halkın zihnini meşgul eden soruları doğrudan hedef alması bu uyarlama çabasının en belirgin göstergeleridir.

Ayrıca Selâlicî'nin kelâm metodunda, aklî deliller ile naklî verileri birlikte kullanma konusunda dengeli bir tutum göze çarpar. O, ne tamamen akılcı bir tarzda nasları tali bir konuma indirger, ne de nasları zahirî anlamlarına hapsederek aklî muhakemeyi askıya alır. Bu orta yolcu yaklaşım, Mağrib'de daha sonra Senûsî'nin eserleriyle sistematik bir "metodoloji" hâline gelecek çizginin öncüllerinden biri olarak görülebilir.

Son olarak, Selâlicî'nin şahsında Eşʿarîlik ile Mâlikîlik arasındaki ilişkiye de dikkat çekmek gerekir. Mağrib'de Eşʿarî kelâmının güçlü şekilde tutunabilmesi, büyük ölçüde onun Mâlikî fıkıh çevreleriyle kurduğu dengeli ilişkiye bağlıdır. Selâlicî'nin hem fıkıh hem kelâm sahasında yetkinliği sebebiyle sonraki kuşak Mağrib ulemâsı, onu çoğu zaman sadece kelâmcı değil, "imâm fi'l-fıkh ve'l-ʿakîde" şeklinde anmaktadır.

Bu çerçevede Selâlicî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye* literatürünün merkezinde yer alan bir şahsiyet olmanın ötesinde, Mağrib'de Eşʿarî doktrininin tarihsel rotasını belirleyen temel aktörlerden biri olarak değerlendirilebilir.

4. Tezin Amaç, Kapsam, Yöntem ve Sınırlılıkları

Bu tez, söz konusu metinleşme sürecinin merkezinde yer alan, Mağrib Eş'arîliğinin kurucu metinlerinden biri kabul edilen *el-Akîdetü'l-Burhâniyye* ve bu metin etrafında teşekkül eden şerh literatürü üzerinden, Mağrib kelâm geleneğinin epistemolojik (bilgi) ve ontolojik (varlık) çerçevesinin nasıl kurulduğunu incelemeyi amaçlamaktadır.

Çalışmanın problem alanı iki katmanlıdır. Birinci katmanda, *el-Burhâniyye* gibi "müfredat metni" niteliği kazanan akâid metinlerinin, bir bölgenin kelâmî kimliğini hangi kavramlar ve tartışma öncelikleri üzerinden kurduğu sorusu yer alır. İkinci katmanda ise, şerh geleneğinin yalnızca bir "açıklama" faaliyeti olmadığı; metnin muğlak bırakılmış kavramlarını belirginleştiren, tartışma sınırlarını yeniden çizen, yer yer yeni problemleştirmeler üreten yaratıcı bir yeniden inşa süreci olduğu kabul edilir. Bu tez, *el-Burhâniyye* metninin bilgi ve varlık bahislerini merkeze alarak, metnin kendi iç örgüsünü (tertib, tanım stratejileri, delillendirme biçimleri) ve şerh literatürünün metni nasıl "işlediğini" analitik biçimde ortaya koymayı hedefler.

Bu araştırmanın özgül problemi şu şekilde formüle edilebilir: *el-Burhâniyye* metni ve şerh geleneği, Mağrib Eş‘arîliğinde bilgi ve varlık bahislerini hangi kavramsal çerçeve içinde kurmakta; hangi istidlal biçimlerini öne çıkarmakta; şârihler metne hangi noktalarda açıklayıcı, hangi noktalarda kurucu müdahalelerde bulunmaktadır? Bu problem, aynı zamanda *el-Burhâniyye*’nin daha önceki Eş‘arî metinlerle ilişkisine (özellikle “muhtasar” iddiası gibi nisbet ve bağımlılık tartışmalarına) metodolojik bir dikkatle yaklaşmayı gerektirir. Zira “bir metnin başka bir metnin muhtasarı olması” iddiası, yalnızca konu benzerliğine değil; kavram örgüsü, tertip, tanım dili ve delillendirme stratejilerinin karşılaştırmalı analizine dayandırılmadıkça genelleyici ve zayıf kalma riski taşır. Bu tez, söz konusu ilişkiyi kesin hükme bağlamaktan ziyade, metin-içi göstergeler üzerinden tartışılabilir hale getirmeyi ve iddianın imkân/sınırlarını göstermeyi amaçlar.

Araştırmanın gerekçesi, literatürde görülen iki temel boşluğa dayanır. İlk olarak, Mağrib kelâm geleneğine ilişkin çalışmalar, çoğu zaman genel tarih anlatıları veya mezhepler tarihi çerçevesinde kalmakta; “doktrin” merkezli ayrıntılı çözümlemeler sınırlı görünmektedir. İkinci olarak ise, *el-Burhâniyye* ve şerh literatürü üzerine özellikle Türkçe literatürde sistematik, karşılaştırmalı ve kavram odaklı çalışmaların azlığı dikkat çekmektedir. Bu durum, hem Mağrib Eş‘arîliğinin kendine özgü tartışma üslubunun hem de bölgesel müfredat metinlerinin kelâm düşüncesini şekillendirme gücünün yeterince görünür olmamasına yol açmaktadır. Dolayısıyla bu tez, *el-Burhâniyye* şerh geleneğini bilgi ve varlık bahisleri ekseninde inceleyerek, Türkçe literatürde bir boşluğu doldurmayı ve Mağrib kelâmının iç dinamiklerine dair metin temelli bir okuma önerisi geliştirmeyi hedeflemektedir.

Bu hedef doğrultusunda araştırmanın amacı; (i) *el-Burhâniyye* metninde bilgi ve varlık bahislerinin kavramsal haritasını çıkarmak, (ii) seçilmiş şerhlerde metnin nasıl yorumlandığını ve hangi noktalarda genişletildiğini/tahkim edildiğini belirlemek, (iii) *el-Burhâniyye*’nin Eş‘arî kelâm geleneği içindeki konumunu metin-içi göstergeler üzerinden tartışmak, (iv) Mağrib’de ilmî otoritenin metin ve şerh üzerinden nasıl kurulduğuna dair yöntemsel bir çerçeve önermektir.

Bu amaçlar, aşağıdaki araştırma soruları ile somutlaştırılmıştır:

el-Burhâniyye metninde bilgi bahisleri hangi temel ayrımlar (ör. zorunlu/nazarî bilgi, idrak–tasdik ilişkisi, delil türleri) üzerinden kurulmaktadır?

el-Burhâniyye'nin varlık bahislerinde hangi ontolojik tasnifler (ör. cevher–araz, imkân–vücûb, hudûs istidlali bağlamı) belirleyici rol oynamaktadır?

Şerh literatürü, *el-Burhâniyye*'nin kavramlarını hangi açıklama stratejileriyle açmakta; hangi noktalarda metni aşarak yeni tartışma katmanları üretmektedir?

Metin–şerh ilişkisi, Mağrib Eş'arîliğinde kelâmî otoritenin oluşumu açısından nasıl bir işlev görmektedir?

el-Burhâniyye literatürünün Meşrık Eş'arî metinleriyle ilişkisi, metin tertibi ve kavram örgüsü açısından hangi göstergelerle desteklenmiş ya da sınırlandırılmıştır?

Araştırmanın yöntemi, nitel ve metin merkezli bir desene dayanmaktadır. Çalışmada el-Burhâniyye metni "çekirdek metin" olarak ele alınmış; şerhler ise bu çekirdek metnin kavramsal alanını genişleten, tanımları sabitleyen ve delil örgüsünü açımlayan yorum katmanları olarak değerlendirilmiştir. Yöntemsel olarak (i) karşılaştırmalı metin çözümlemesi, (ii) kavramsal haritalama (tanımlar, ayrımlar, istidlal biçimleri), (iii) bahis tertibinin analizi ve (iv) şârihlerin tercih ettiği açıklama tekniklerinin (tanım genişletme, itiraz-cevap, istidlal tahkimi, örnekleme vb.) sınıflandırılması birlikte kullanılmıştır. Böylece şerhlerin yalnızca metni "açıklamakla" kalmayıp, çoğu zaman metnin düşünce ufkunu "yeniden kuran" yönü analitik biçimde görünür hale getirilmektedir.

Çalışmanın kapsamı, *el-Burhâniyye* metni ve bu metin etrafında oluşan şerh literatürünün bilgi ve varlık bahisleri ile sınırlandırılmıştır. Bu sınırlama, araştırmanın hem yönetilebilir bir ölçeğe kavuşması hem de analitik derinliğin korunması amacıyla tercih edilmiştir. Bunun yanında, şerh literatürünün tamamını kuşatma iddiası yerine, problem alanını en iyi temsil ettiği düşünülen metinler üzerinde yoğunlaşılmıştır. Sınırlılıklar bakımından ise, bazı şerhlerin nüsha erişimi, tahkik durumları ve metinlerin farklı istinsah gelenekleri gibi hususlar, değerlendirmelerde dikkate alınmış; sonuçların genellenebilirliği bu çerçevede temkinli biçimde kurulmuştur.

Bu tez, giriş ve sonuç bölümleri dışında üç bölümden oluşmaktadır: Birinci Bölüm, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye* literatürünü tanıtır; metnin teşekkülü, rivayetleri, ders halkaları içindeki dolaşımı, şerh geleneğinin oluşumu ve modern neşir/tahkik yaklaşımlarını tartışır. İkinci Bölüm, *el-Burhâniyye* ve seçili şerhlerde bilgi kavramı etrafında kurulan epistemolojik çerçeveyi inceler; delil, nazar, zarûrî/kesbî bilgi ayrımları, âdet ve tabiata ilişkin kavramsallaştırmaları karşılaştırmalı biçimde değerlendirir. Üçüncü Bölüm, varlık bahislerini merkeze alır; âlem, cevher/araz, hudûs ve bunlara eklemlenen

ontolojik öncüllerin şerh geleneği içinde nasıl genişletildiğini veya daraltıldığını analiz eder. Sonuç kısmında ise, *el-Burhâniyye* literatürünün Mağrib kelâm düşüncesinde bilgi ve varlık bahisleri üzerinden ürettiği süreklilik, yöntem ve otorite ilişkileri bir arada değerlendirilerek çalışmanın temel bulguları özetlenir.

BİRİNCİ BÖLÜM

EL-AKÎDETÜ'L-BURHANİYYE LİTERATÜRÜ

1.1. *el-Akîdetü'l-Burhâniyye*'nin Tanıtımı

el-Burhâniyye şârihlerinden Garbî, Selâlicî'nin öğrencilerinden İbn Mü'min'in *Buğyetü'r-râğib ve münyetü't-tâlib* isimli eserinden şunları nakletmiştir:

"Fas şehrinde Hayrûne adında bir kadın vardı. Salih, kanaatkâr, zahit, dünya işlerinden elini eteğini çekmiş mümin kadınlardan biriydi. Selâlicî'ye büyük saygı ve tazim gösterir, ders meclislerine devam ederdi. Bir gün ondan, levhasına okuyabileceği ve dinin temel inanç esaslarından (akâid) kendisine lazım olanları öğreneceği bir şeyler yazmasını rica etti. Selâlicî, ne zaman imkân bulsa onun levhasına bir bölüm yazardı, o da bunu ezberlerdi. Ezberlediğinde yazdığını siler, o da tekrar bir bölüm yazardı. Onun için tam bir inanç metni (akîde) tamamlanana kadar bu durum böyle devam etti. Kadın bu metni yazıp muhafaza etti, başkaları da ondan istinsah ederek çoğalttılar ve bu metne *"el-Burhâniyye"* adı verildi. Bu eser insanların elinde oldukça yaygınlaştı. Ben (İbn Atîk), bu metni bölümlere ayırmayı ve ona bir mukaddime yazmayı düşündüm. Bu konuyu ona (Selâlicî'ye) danıştığımda beni bundan menetti ve şöyle dedi: "Ben bunun yayınlanacak bir telif eser olmasını amaçlamadım; ben onu sadece Hayrûne için özel olarak bu şekilde yazdım. Allah onun yayılmasını diledi. Onu olduğu gibi bırak, içeriğine bir şey ekleme ki ilk başta hedeflenen amacın dışına çıkmasın." Ben de onu olduğu gibi bıraktım..."[55]

İbn Atîk'in ifadelerinden de anlaşıldığı üzere; Hayrûne'nin talebi, hocası Selâlicî'yi inanç (akîde) bölümlerini aşama aşama kadının levhasına yazmaya sevk eden temel etken olmuştur. Dolayısıyla Selâlicî'nin o dönemde yazdığı bu metin, aslında teknik anlamda bir "telif" yani planlı bir eser kaleme alma değildi. Teknik anlamda "telif"; materyalin bir kitapta toplanması, gözden geçirilip düzeltilmesi, üzerine eklemeler yapılması ve halka sunulması süreçlerini gerektirir. Selâlicî ise Hayrûne için yazdıklarını bir telif eser haline getirme niyetinde olmadığını ve bunların insanlar arasında yayılmasını istemediğini açıkça ifade etmiştir. Bu sebeple, söz konusu aşamada bir müelliften veya *"el-Akîdetü'l-Burhâniyye"* adlı bir kitaptan bahsetmek mümkün değildir; bunlar sadece parça parça

[55] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/285-286.

yazılmış inanç bölümleridir ve daha sonra Hayrûne'nin ezberinden derlenerek bütüncül bir akîde metni haline getirilmiştir.[56]

İbn Atik, Ebu Amr es-Selâlicî'nin, Hayrûne için levhasına yazdığı metni "İşte bu, Ehl-i Sünnet akîdesidir" şeklinde bitirmesinden anlaşıldığı üzere bu metnin bir "akîde" (inanç esasları metni) olduğunu belirterek nihayete erdirmiştir. "Akide" (inanç), dilde "akd" (bağlamak, düğümlemek) kökünden türetilmiştir. "Mef'ûl" (düğümlenmiş/inanılmış şey) anlamında olup, delalet edilen (anlatılan) şeye işaret eder. Ya da "fail" (bağlayan/tutan) anlamında olabilir; yani onu öğrenen kişiyi, Allah Teâlâ hakkında vacip olan, caiz ve imkânsız olan şeylere inanmaya sevk eden şey demektir. Daha sonra eser, Selâlicî'nin her bir inanç meselesini ispatlamak için deliller ve burhanlar (kesin kanıtlar) getirmesi sebebiyle "*el-Burhâniyye*" lakabıyla anılmıştır. "Burhan" (kanıt), dilde "apaçık ve sağlam delil" demektir. Bir şey hakkında apaçık bir delil sunulduğunda "Berhene alâ kezâ" denir. Burhan terim anlamı olarak ise kendisinden başkası tasavvur edilemeyecek şekilde kesin bilgi (yakîn) ifade eden şeydir. Buna "burhan" denmiştir çünkü onun öncülleri ancak şu örneklerdeki gibi zarurî (zorunlu) bilgilerden oluşur: "Bütün, parçadan büyüktür." veya "Bir şeye eşit olan şeyler, birbirine de eşittir." gibi. Eğer öncüller kesin ve zorunlu ise, sonuç da aynı şekilde zorunlu olur; çünkü gerçeğin (hakk) gerektirdiği şey de gerçektir. Bu "burhan" vasfının "akîde" lakabına eklenmesiyle eser, *"el-Akîdetü'l-Burhâniyye"* (Kanıta Dayalı Akide) olarak tanınır hale gelmiştir.[57] Yani görünüşe göre ona "*el-Burhâniyye*" adını veren kişinin Selâlicî'nin kendisi olmadığı kesindir. İnanç konularında sunduğu kesin (yakînî) hüccetleri olduğu için ona bu isim verilmiştir. Şeyh el-İmranî el-Garbî de bu isimlendirmeyi, bu eserin "Kelâm İlmi"nin isimlerinden biri olmasına dayandırarak uygun bulmuştur.[58]

Eser başka isimlerle de tanınmıştır:

"el-Burhâniyye fî usulü'd-din": İbnü'l-Ahmer, es-Sehâvî ve İbnü'l-Gâzî bu isimle bahsetmiştir.

"el-Burhâniyye fi't-tevhîd": Ebu'l-Hasan bin Meymun el-Gimârî bu ismi kullanmıştır.

"es-Selâliciyye": İbn Meryem, Tinbüktî ve Hudaykî bu ismi zikretmiştir.

---

[56] İkrâm Bul'îş, *Hudûru'l-Burhâniyye li's-Selâlicî fi'd-dersi'l-ʿakadî el-Mağribî ilâ ḥudûdi'l-karni'l-ʿâşir el-hicrî* (Rabat - Tıtvan: er-Râbıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ - Merkezü Ebi'l-Hasan el-Eş'arî li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Akadiyye, 2023), 53.

[57] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/331-332.

[58] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 2/851. "…Şeyh der ki 'akîde', 'burhâniyye', 'ilmü'l-kelâm', 'marifetü'l-Bârî Teâlâ', 'usûlü'd-diyânât' olarak isimlendirilir ve bunların hepsi bu ilmin isimlerindendir."

"es-Selâlikıyye": Ebu Cafer el-Leblî (ö. 691/1292) bu isimle meşhur olduğunu belirtmiştir.

"Burhâniyyetü's-Selâlikiyye": Hudaykî, Simlâlî'nin ona yazdığı şerhi nispet ederken bu ismi kullanmıştır.[59]

"Kuvvetü'l-İrşâd": Ukbânî'nin *el-Burhâniyye* üzerinde yazdığı şerhi Nizâr Hammâdî'nin tahkik ederken dayandığı nüshalardan bazılarında *Kuvvetü'l-İrşâd* şeklinde zikredildiğini belirtmiştir.[60] *Keşfü'z-zunûn*'da da bu isim zikredilmektedir.[61]

Selâlicî, akîdesini beş temel (rükn) üzerine bina etmiştir:

Birinci Rükn (Mukaddimeler): Evrenin (âlem) tanımıyla başlar. Selâlicî'ye göre âlem; "Allah Teâlâ dışındaki her mevcuttur."

İkinci Rükn (Varlıkların Kısımları): Mevcudatın bölümlerini ele alır. Bu bölümde âlem ikiye ayrılır: Cevherler (özler) ve Arazlar (ilinekler).

Üçüncü Rükn (İlâhiyyat - Allah'ın Varlığı): Yaratıcı'nın (Sanî') varlığının kanıtlanmasıyla başlar. Ayrıca sevabın Allah'ın bir lütfu, azabın ise O'nun bir adaleti olduğu, O'nun dilediğine dilediği şeyi tahsis edebileceği ve "O'nun yaptıklarından sual olunamayacağı" (Enbiya, 21/23) vurgulanır.

Dördüncü Rükn (Nübüvvat - Peygamberlik): Peygamber gönderilmesinin mümkün (caiz) olmasıyla başlar ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) getirdiklerine iman etmenin gerekliliği ile biter.

Beşinci Rükn (Sem'iyyât - Naklî Bilgiler): Hz. Peygamber'in haber verdiği şeylere (ahiret, cennet, cehennem vb.) iman etmenin zorunluluğunu ele alır.

İmâmet Meselesi: Metinde, Selâlicî bu beş rükünden sonra akîdesini "İmâmet" konusuyla bitirir. Normalde İmâmet konusu Kelâm ilminin asıllarından değil, fer'î konulardan biri sayılmasına rağmen, bazı fırkaların "imâmet aklen vaciptir" iddialarına cevap vermek amacıyla esere eklenmiştir.

Selâlicî'nin öğrencilerinden İbn Atîk, *el-Burhâniyye* metninin, bölümlerinin tertipli olmadığı ve hutbe kısmı kaleme alınmamış olması sebebiyle, Selâlicî'den bu bölümleri

---

[59] Bul'îş, *Hudûru'l-Burhâniyye*, 54.

[60] Nizâr Hammâdî, "Mukaddime", *el-Akîdetü'l-Burhâniyye ve'l-fusûlü'l-îmâniyye li'l-İmâm Ebî ʿAmr ʿUsmân es-Selâlicî (521-594 h.) maʿa şerhi'l-Akîdeti'l-Burhâniyye li'l-İmâm Ebî ʿUsmân Saʿîd b. Muḥammed b. el-ʿUkbânî (720-811 h.),* mlf. Ebû Osman Saîd b. Muhammed b. Muhammed et-Tilimsânî el-Ukbânî (Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 2008), 15, 23.

[61] Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. M. Şerefeddin Yaltkaya - Kilisli Rıfat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1941), 2/1361.

tertip etmeyi ve metin için bir giriş bölümü (hutbe) gibi bir kısım oluşturmayı talep etmiş; fakat talebi reddedilmiştir. Metin olduğu hâliyle bırakılmıştır. Ne telif sebebi ne de yazım mahiyeti yani önceden yazılmış bir Usûlü'd-dîn kitabı için yapılmış bir ihtisar olup olmadığı ortaya konmuş; İbn Atîk de buna işaret etmemiştir. İbnü'l-Ebbâr'ın, İbnü'l-Kettânî'nin talebesi olan Ebü'l-Hasan eş-Şârî es-Sebtî'nin (ö. 649/1251) biyografisine bakılacak olursa; orada *el-Burhâniyye*'nin *el-İrşâd'*ın bir özeti olduğu vasfı nakledilmektedir. Bu nitelemeyi ilk yapan odur. Bu tanımlama, ondan sonra *el-Burhâniyye*'den söz edenler diğer başka kimseler tarafından da dile getirilmiştir. Nitekim daha sonra *el-Burhâniyye* şârihleri—aralarında Şerîf el-İmrânî el-Garbî de olmak üzere—bu görüşü benimsemişlerdir. Ancak bunlardan hiçbiri, *el-Burhâniyye'*nin *el-İrşâd*'ın özeti olduğuna dair bir delil yahut açıklama sunmamıştır.[62]

Bazı makalelerde *el-Burhâniyye*'nin *el-İrşâd*'ın bir özeti olduğu yönündeki niteleme iki delile dayandırılmaktadır: Birinci delil; Selâlicî'nin *el-İrşâd*'ı şeyhlerinden okumuş ve bu eseri onlardan telakki etmiş olmasıdır. Bunlar arasında İbn Hırzihim ile Ebü'l-Hasen el-İşbîlî de zikredilir. Ayrıca Selâlicî'nin, şeyhlerinden aldığı akaide dair eserler arasında *el-İrşâd*'dan başkasını anmadığı belirtilir. İkinci delil; *el-Burhâniyye*'nin girişinde Selâlicî'nin şu ifadeyi kullanmasıdır: "Bil ki, Allah seni irşâd etsin." Bu ifade, Cüveynî'nin *el-İrşâd* adlı eserinde üçüncü bâbda hâdis olan âlemin ispatı bahsinin girişinde yer alan "Biliniz ki Allah sizi irşâd etsin" ifadesine oldukça yakındır.

İkrâm Bul'iş'e göre daha önce de belirtildiği üzere, Selâlicî'nin biyografisinde birçok ayrıntı eksiktir. Bu durum, Selâlicî'nin ilmî serüveninin bütüncül ve kuşatıcı biçimde yeniden inşasını güçleştirmektedir. Nitekim bu eksiklik, araştırmacıyı Selâlicî'nin şeyhlerinden hangi ilimleri aldığı konusunda ihtiyatlı davranmaya sevk eder. Dolayısıyla Selâlicî'nin sadece *el-İrşâd* kitabına dayandığını söylemek mümkün değildir. Aksine, *el-Burhâniyye*'nin bölümlerinde dikkatle bakıldığında, müellifinin *el-İrşâd* dışında başka akaid kitaplarına da vukufunun bulunmuş olabileceği ihtimali ortaya çıkmaktadır.

el-Burhâniyye'nin, hâdis olan âlemin ispatı bahsine *el-İrşâd*'dakiyle aynı ifadeyle başlaması meselesine gelince; bu, iki yönden uzak bir delildir: Birincisi; *el-Burhâniyye*'nin Selâlicî'den yapılan birden fazla rivayeti vardır; bunların ilki Hayrûne'den rivayet edilmiştir. Daha sonra akîdenin yazımı bu hutbeden yeniden yapılmış, başka nüshalar da ondan istinsah edilerek halk arasında yayılmıştır.

[62] Bul'îş, *Hudûru'l-Burhâniyye*, 56.

Selâlicî'den, İbnü'l-Kettânî ve İbn Nemevî yoluyla gelen rivayetler de mevcuttur. Bunların tamamı hutbeden ve bölümlerin tertibinden yoksundur. Ardından akîde yeniden düzenlenmiş, hutbe eklenmiş ve bölümler tertip edilmiştir. Günümüze ulaşan ve meşhur olan rivayet ise cemaatin rivayetleri ve Ebû Senâ İbn Nâhiz'in rivayetleridir. Görünen o ki bunların tamamı, Selâlicî'nin Hayrûne dışındaki diğer talebeleri tarafından aktarılmıştır; çünkü bu rivayetlerin hepsinde hitap "Bil ki… (i'lem)" lafzıyla gelmektedir. İkincisi; Şerîf el-İmrânî, İbn Nâhiz'in bazı rivayetlerinden şu ifadeyi nakleder: "Bil ki ve Allah sana başarı versin… (i'lem veffekakallahu)" Bu ifade, Cüveynî'nin *el-Lümaʿ fi'l-edille* adlı eserinin girişindeki "Biliniz ki Allah size başarı versin" sözüne benzemektedir. Eğer bu delil, *el-Burhâniyye* ile *el-İrşâd* arasındaki lafzî benzerliğe dayandırılıyorsa, *el-Burhâniyye*'nin *Lümaʿu'l-edille*'nin bir özeti olduğu iddiasını temellendirmede birinci delil daha öncelikli olurdu. Zira söz konusu ifade, her iki eserde de kitabın mukaddimesinde yer almakta; buna karşılık *el-İrşâd*'da üçüncü bölümün girişinde bulunmaktadır.

Genel olarak, *el-Burhâniyye*'nin *el-İrşâd*'ın bir özeti olduğu yönündeki salt iddia, bu iddiayı ispatlamak yahut reddetmek amacıyla dikkatli bir incelemeyi ve tartışmayı gerekli kılmaktadır. Nitekim bu hususta, özellikle Yefrenî'nin (ö. 662/1264) *el-Mebâhisü'l-akliyye fî şerhi'l-Akîdeti'l-Burhâniyye* adlı eserinde İbn Bezîze'den aktardıkları dikkat çekicidir. Zira İbn Bezîze, *el-Burhâniyye*'nin şârihlerinden biri olarak, aynı zamanda *el-Burhâniyye*'nin *el-İrşâd*'ın bölümleri üzerine tertip edildiğini ve ona dayandığını da ifade etmektedir.

Bütün bunlar, söz konusu iddianın doğruluk derecesi hakkında sorgulamayı gerekli kılmakta; elimizde bulunan iki metnin karşılaştırmalı biçimde incelenmesi için bir alan açmaktadır. Bu karşılaştırma yapılırken, *Lümaʿu'l-edille*'nin de dikkate alınması gerekir; zira bu eser ile de *el-Burhâniyye* arasındaki benzerlik bulunmaktadır.[63]

Mağrib kelâm düşüncesinin en karakteristik eserlerinden biri olan Ebû Amr es-Selâlicî'nin (ö. 574/1178) *el-Akîdetü'l-Burhâniyye*'si, telif edildiği dönemden itibaren sadece bir inanç metni değil, aynı zamanda bölgedeki ilmî hayatın epistemolojik parametrelerini belirleyen bir "otorite metin" işlevi görmüştür. Eserin bu merkezi konumu, Mağrib düşünce tarihine dair sıklıkla dile getirilen "fikrî duraklama" iddialarını geçersiz kılacak düzeyde bir etki ve sürekliliğe sahiptir.

[63] Bul'îş, *Hudûru'l-Burhâniyye*, 58.

el-Burhâniyye'nin yüzyıllar boyunca kelâm eğitiminin ve literatürünün merkezinde yer alması, temelde iki ana düzlemde temellendirilebilir:

(I) Eserin en dikkat çekici özelliği, karmaşık kelâmî problemleri metodolojik bir bütünlük içinde ve aklî istidlallerle destekleyerek sunmasıdır. (II) Selâlicî'nin başlangıçta seçkin talebesi Hayrûne için kaleme aldığı bu metin, pedagojik açıdan şu avantajları sayesinde eğitim müfredatının vazgeçilmez bir parçası olmuştur:

- **Sistematik ve Tutarlı Yapı:** Bölümler arasındaki mantıksal geçişler ve doktrinel bütünlük.
- **Ezber ve Anlama Kolaylığı:** Yoğun içeriğine rağmen muhtasar (özet) yapısı, talebelerin metni içselleştirmesini kolaylaştırmıştır.
- **Akli Temellendirme:** Sadece naklî verilerle yetinmeyip, inanç esaslarını sağlam bir mantıksal örgüye oturtması.

Bizzat müellif Selâlicî'nin ders halkalarında bu metni okutmaya başlaması ve ardından İbnü'l-Kettânî ile İbn Atîk gibi dönemin önde gelen alimlerinin esere duyduğu iştiyak, kitabın daha müellifi hayattayken Mağrib sınırlarını aşan bir şöhrete kavuşmasını sağlamıştır.

Tezimizin temelini oluşturan şerh geleneğinin bu eser etrafında şekillenmesinin temel sebebi, *el-Burhâniyye*'nin İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-İrşâd* adlı eseriyle kurduğu sıkı metodolojik ve muhteva bağıdır. Bu bağ, eseri sadece bir "giriş metni" olmaktan çıkarıp, üzerine derinlemesine analizlerin yapılabileceği bir "analitik zemin" haline getirmiştir. Hicri X. yüzyıla gelindiğinde, Senûsî (ö. 895/1490) gibi devasa bir figürün akîde sahasındaki eserleriyle dahi rekabet edebilecek düzeyde bir canlılığı korumuş olması, eserin yayılım ve süreklilik gücünü kanıtlamaktadır. Kelâmcılar, *el-Burhâniyye* üzerine yazdıkları şerhlerde; kısalık-uzunluk (ihtisar-itnab), kapalılık-açıklık (işkâl-izah) gibi farklı yöntemler izleyerek bilgi ve varlık meselelerini yeniden üretmişlerdir. Bu durum, XI. yüzyıla kadar Mağrib kelâm düşüncesinde *el-Burhâniyye*'nin bir "mihver metin" olma özelliğini sürdürdüğünü göstermektedir.[64]

[64] Bul'îş, *Hudûru'l-Burhâniyye*, 82-83.

1.2. *el-Akîdetü'l-Burhâniyye*'nin İlim Çevresindeki Sosyolojik ve İlmî Tezahürleri

1.2.1. Fes

Ebû Amr es-Selâlicî'nin (ö. 574/1178) Eş'arî kelâmını sadeleştiren eseri *el-Akîdetü'l-Burhâniyye*, telifinden kısa bir süre sonra Mağrib ilim dünyasının merkezi olan Fes'te derin bir etki uyandırmıştır. Eserin yayılım süreci hem kadın ilim talebelerinin rolü hem de kurumsal ders halkaları bağlamında dikkat çekicidir.

el-Burhâniyye'nin Fes'teki ilk yayılma aşamasında, Selâlicî'nin kadın öğrencisi Hayrûne'nin merkezi bir rol oynadığı görülmektedir. Hayrûne, metni ezberleyip hafızasından yazıya dökerek eserin Fes'in hem halk tabakasında hem de seçkin âlimler çevresinde hızla tanınmasını sağlamıştır. Bu durum, metnin sadece medrese eğitimiyle sınırlı kalmadığını, aynı zamanda Fes'in itikadi düşünce tarihinde kadın bir figürün öncülüğünde sivil bir yayılım gösterdiğini kanıtlamaktadır. Özellikle İbn Mü'min gibi dönemin saygın âlimlerinin, eseri Hayrûne'nin rivayeti üzerinden kayda geçirmeleri, metnin ilk dönemlerdeki otoritesini pekiştirmiştir.

Selâlicî sonrası dönemde eserin tedrisi, zekâ ve ferasetleriyle öne çıkan seçkin bir öğrenci grubu tarafından devralınmıştır. Bu süreçte öne çıkan iki ana damar mevcuttur:

- **İbnü'l-Kettânî (ö. 596/1200) Çevresi:** Fes'teki ders meclislerinde *el-Burhâniyye*'yi bizzat okutan İbnü'l-Kettânî, aralarında *Lübâbü'l-Ukûl* yazarı Ebü'l-Haccâc el-Miklâtî'nin de bulunduğu pek çok kelâmcının yetişmesini sağlamıştır.
- **İbn Nemevî (ö. 614/1217) ve Endülüs Bağlantısı:** İbn Nemevî, eseri Fes'te uzun süre okutmuş ve bu süreçte eserin coğrafi sınırlarını aşmasına vesile olmuştur. Valencia'dan (Belensiye) gelen Abdullah b. Bâdîs el-Yahsubî gibi âlimler, Fes'te İbn Nemevî'den bu metni tahsil ederek *el-Burhâniyye* rivayetini Endülüs'e taşımışlardır.

Hicri 6. yüzyılın sonlarında Ebû Abdullah Muhammed b. ez-Zıkk el-Fâsî gibi isimlerle devam eden kelâmî otorite, VIII. /XIV.yüzyılda Yefrenî (ö. 734/1334) ile yeni bir evreye girmiştir. Yefrenî'nin kaleme aldığı *el-Mebâhisü'l-akliyye fî şerhi meânî'l-Akîdeti'l-Burhâniyye* adlı çalışma, eserin o dönemde Fes'te hala "bilgi otoritesini" koruduğunun en açık delilidir.

Eserin kurumsal sürekliliği, Fes'in en önemli bilim merkezi olan Karaviyyin Camii'ndeki ders meclisleriyle de tasdik edilmektedir. Kadı Muhammed b. Ali el-Melîlî (ö. 737/1337) ve Ebü'l-Haccâc el-Enfâsî (ö. 761/1360) gibi otoritelerin bu camide düzenlediği *el-Burhâniyye* meclisleri, eserin klasik bir eğitim metni haline geldiğini ve yüzyıllar

boyunca Mağrib kelâm düşüncesinin temel taşı olarak varlığını sürdürdüğünü göstermektedir.

1.2.2. Orta Mağrib

el-Burhâniyye'nin Orta Mağrib'e hangi isnad/kanal üzerinden ulaştığı hususunu ise kaynaklar doğrudan belirtmez. Bununla birlikte, metnin özellikle Tilimsan ilmî çevrelerinde VIII. /XIV. yüzyıl ortalarından itibaren ders halkaları ve şerh geleneği üzerinden güçlü biçimde dolaşıma girdiği anlaşılmaktadır. Metnin dolaşımına dair izler, öncelikle okuma (kırâat) meclisleri, medrese tedrisi *ve* icâzet pratikleri üzerinden takip edilebilmektedir.

Bu bağlamda en dikkat çekici isimlerden biri Endülüslü el-Mecârî'dir (ö. 862/1458). Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdullah b. Ali b. Abdülvâhid el-Mecârî, *el-Burhâniyye*'yi lafzen, yani metni doğrudan okutma yöntemiyle, Ebû Osman Saîd el-Ukbânî'ye (ö. 871/1466) okuduğunu nakleder. Bu kayıt, metnin Tilimsan'daki dolaşımının yalnızca mütalaa düzeyinde kalmadığını; bilakis lafzen kırâat tedris edildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca el-Ukbânî'nin *el-Burhâniyye* şârihlerinden biri olduğunun belirtilmesi, metnin bölgede yalnızca okutulmakla kalmayıp şerh üretimini tetikleyen bir konuma ulaştığını ortaya koymaktadır. Nitekim el-Mecârî, el-Ukbânî'nin bu eseri medresede okuttuğunu açık biçimde ifade eder. Dolayısıyla VIII. /XIV. yüzyıl sonları–IX. /XV. yüzyıl başları itibarıyla Tilimsan'da *el-Burhâniyye* hem kurumlaşmış eğitim mekânlarında hem de özel ders halkalarında temsil edilmektedir.

Metnin yayılışının bir diğer göstergesi, *el-Burhâniyye* için özel bir meclisin tesis edilmesi ve bu çerçevede icâzet pratiklerinin işletilmesidir. Rivayete göre Ukbânî, *el-Burhâniyye*'nin okunması ve şerhi için hususi bir ders halkasına sahipti; el-Mecârî de bu şerh üzerinde, şartlı ve genel bir icâzet alarak eser hakkında söz söyleme/aktarma yetkisi kazanmıştır. Bu hadisenin 798/1396'dan önce gerçekleştiğinin kaydedilmesi, *el-Burhâniyye*'nin Tilimsan'da tedrisinin erken bir tarihte kurumsallaştığına işaret eder.[65]

Ağın genişlediğini gösteren bir başka halka, Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed el-Masmûdî et-Tilimsânî'dir (ö. 804/1401). Masmûdî'nin Ukbânî'nin öğrencisi olması ve *el-Burhâniyye* meclisine devam etmesi, metnin bir kuşaktan diğerine talebe-hoca

[65] Bul'îş, *Hudûru'l-Burhâniyye*, 86.

ilişkisi üzerinden aktarıldığını göstermektedir. el-Mecârî'nin aynı halkada hazır bulunduğunu belirtmesi ve "*Usûlü'd-dîn'e dair el-Burhâniyye'nin tamamı evinde bana lafzen okundu*" şeklindeki ifadesi, metnin bazen ev dersleri gibi yarı-özel mekânlarda da tedris edildiğini göstermesi bakımından kayda değerdir. Bu tür kayıtlar, Tilimsan'da ilim üretiminin yalnızca medreseyle sınırlı kalmadığını; metin aktarımının farklı mekânsal formlarda sürdüğünü ortaya koyar. Ayrıca Ubbâdî'den de hocası Ukbânî'nin meclisinde *el-Burhâniyye* üzerine yazdığı şerhi vasıtasıyla *el-Burhâniyye*'yi okuduğu aktarılmaktadır.[66]

Tilimsan'da metnin dolaşımını teyit eden sonraki bir örnek, Muhammed b. Ahmed b. en-Neccâr et-Tilimsânî'dir (ö. 846/1442). Onun *el-Burhâniyye* için bir okuma meclisine sahip olduğu, eserin kendisine okunduğu ve öğrencisi Ebû'l-Hasan el-Kalsâdî'nin (ö. 891/1486) de bu metni okuduğu bilgisi, IX. /XV. yüzyıl ortalarında metnin Tilimsan'da istikrarlı biçimde okutulmaya devam ettiğini gösterir. Buradan hareketle, *el-Burhâniyye*'nin yayılışının tek seferlik bir intikal olmayıp süreklilik kazanan bir tedris hattı oluşturduğu söylenebilir. el-Kalsâdî ayrıca, şeyhinin huzurunda "el-Haffâf'ın bir kısmını" okuduğunu da zikreder. Ancak "el-Haffâf'ın bir kısmı" ifadesiyle kastedilenin ne olduğu kesin olarak ayırt edilememektedir. Bu, *el-Burhâniyye* üzerine el-Haffâf tarafından yapılmış bir şerh mi, yoksa onun *el-İrşâd* adlı eser üzerine, *İktitâfü'l-ezhâr ve istihrâcü netâici'l-efkâr li tahsîli'l-buğye ve'l-murâd min şerhi Kitâbi'l-İrşâd* adıyla bilinen bir şerh mi olduğu net değildir. Yine el-Kalsâdî'nin Tilimsan'da birkaç yılı aşan ikameti boyunca çok sayıda talebenin ders halkalarına katıldığı ve bu çevrede Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'nin (ö. 895/1490) de bulunduğu kaydı, metnin yalnızca yerel bir dolaşım içinde kalmadığını; bölgesel etki alanı geniş bir tedris repertuarının parçası hâline geldiğini düşündürmektedir. Senûsî'nin hocasından bütün rivayetlerini icâzetle alması ve bunlar arasında *el-Burhâniyye*'nin de yer alması, eserin IX. /XV. yüzyıl sonlarına doğru icâzetle dolaşan kanonik metinler arasında konumlandığını göstermektedir. [67]

Bu veriler birlikte değerlendirildiğinde, *el-Burhâniyye*'nin Orta Mağrib'de yayılışı için Tilimsan'ın bir odak merkez olduğu; yayılışın temel mekanizmalarının ise (i) lafzen

[66] Bul'îş, *Hudûru'l-Burhâniyye,* 86.
[67] Bul'îş, *Hudûru'l-Burhâniyye,* 87.

kırâat, (ii) özel ve kurumsal ders halkaları, (iii) şerh faaliyeti ve (iv) icâzetle yetkilendirme pratikleri üzerinden işlediği sonucuna ulaşılmaktadır.

1.2.3. Tunus

el-Burhâniyye'nin Tunus'a intikali, Mağrib'in özellikle Fes merkezli kelâm öğretimiyle kurduğu dolaşım ağı içinde anlaşılmalıdır. Nitekim Fes, Selâlicî'nin döneminde kelâm ilminin tedrisinde genişlemeyle temayüz etmiş; Endülüs ulemâsı ve talebeleri Selâlicî'den ve onun çevresinden ilim tahsil etmek üzere Fes'a yönelmiştir. Bu hareketliliğin, metin aktarımını yalnızca şahıslar arası bir rivayet ilişkisi olmaktan çıkarıp ders halkaları ve okuma pratikleri üzerinden kurumsallaştırdığı görülmektedir.

Bu bağlamda Ebû Bekr Yahyâ b. Sâbit el-Behrânî el-Leblî'nin rolü belirleyicidir. el-Leblî, Fes'ta Selâlicî'den, İbnü'l-Kettânî aracılığıyla *el-İrşâd* ve *el-Burhâniyye*'yi almış; ardından Endülüs'e dönerek bu iki eseri hocası Ebû Ca'fer el-Leblî'nin (ö. 691/1292) talebelerine okutmuştur. Burada dikkate değer husus, *el-Burhâniyye*'nin *el-İrşâd*'ın bir muhtasarı olmasıdır. Bu ilişki, Selâlicî çevresinde şekillenen *el-İrşâd* merkezli okuma yönteminin, muhtasar metinler üzerinden süreklileşerek farklı coğrafyalara taşındığını; dolayısıyla *el-Burhâniyye*'nin dolaşımının, bir "metin" aktarımından ziyade bir "tedris repertuarı"nın aktarımı olarak işlediğini göstermektedir.

Tunus sahasında *el-Burhâniyye*'nin görünür hâle gelişi ise, Ebû Ca'fer el-Leblî üzerinden takip edilebilmektedir. Ebû Ca'fer'in bu eserin okutulduğu bir meclise sahip olduğu anlaşılmakta; bu çerçevede İbn Rüşeyd (ö. 721/1321), Tunus'ta bulunduğu sırada 684/1285 yılında Ebû Ca'fer'den aldığı rivayetlerin tamamı için icazet almış ve bu rivayetler arasında *el-İrşâd* ile *el-Burhâniyye* de yer almıştır. Böylece *el-Burhâniyye*'nin Tunus'a intikaline ilişkin tarihsel olarak en erken ve en sağlam kayıt, İbn Rüşeyd'in icazet aldığı bu rivayet hattı üzerinden kurulabilmektedir.

Kaynaklarda ayrıca *el-Burhâniyye*'nin Tunus'ta İbn Bezîze (Ebû Muhammed Abdülazîz b. İbrahim et-Tûnisî, ö. 662/1264) yoluyla da yayıldığı belirtilir; zira onun da *el-Burhâniyye* ve *el-İrşâd* üzerine şerhleri bulunmaktadır. Ancak, İbn Bezîze'nin *el-Burhâniyye*'yi İbnü'l-Kettânî'den okuduğu yönündeki rivayet kronolojik verilerle uyuşmamaktadır: İbn Bezîze'nin 606/1209'da doğduğu, İbnü'l-Kettânî'nin ise 596/1199'da vefat ettiği bilinmektedir. Bu sebeple söz konusu okuma rivayeti tarihsel açıdan problemli görünmekte; Tunus'a ulaşan "kesintisiz ve tutarlı" senedin, Selâlicî çevresinden başlayıp Ebû Ca'fer el-Leblî üzerinden İbn Rüşeyd'in 684/1285

icazetine bağlanan hat olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre intikal zinciri şu şekilde tespit edilebilir:

Selâlicî → İbnü'l-Kettânî → el-Behrânî el-Leblî → Ebû Ca'fer el-Leblî → İbn Rüşeyd.

Öte yandan, 684/1285 sonrasında Tunus'ta *el-Burhâniyye* için müstakil bir okuma meclisine dair açık kayıtların seyrekleştiği görülür. Kaynakların yeniden belirginleştiği tarih, 848/1444 sonrasıdır: bu dönemde Ebû'l-Hasan el-Kalsâdî Tunus'a gelmiş, rivayetlerini okutmuş ve ilmî müzakereler yürütmüş; yaklaşık iki yıl boyunca dönemin önde gelen âlimlerinden istifade etmiştir. Bu veri, *el-Burhâniyye*'nin Tunus'taki dolaşımının, erken dönemde icazet ve rivayet zinciri üzerinden kurulup daha sonraki yüzyılda yeniden ders halkaları ve tedris faaliyetleriyle görünürlük kazandığını düşündürmektedir.[68]

1.2.4. Endülüs

el-Burhâniyye, telifinden kısa bir süre sonra Mağrib sınırlarını aşarak Endülüs'ün ilmî muhitlerinde geniş bir kabul görmüştür. Eserin bu coğrafyadaki intişarı, temel olarak belirli hoca-talebe silsileleri ve şehirlere yayılan ders halkaları üzerinden gerçekleşmiştir. Eserin Endülüs'e intikalinde Selâlicî'nin talebesi İbn Nemevî'nin (ö. 613/1216) merkezî bir rol oynadığı görülmektedir. İbn Nemevî, sadece Fes'te değil, aynı zamanda İşbiliye'de de ders meclisleri kurarak eserin bölgedeki ilk nüvelerini oluşturmuştur. Özellikle talebesi İbnü'l-Kettânî (Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed) vasıtasıyla *el-Burhâniyye*, İşbiliye ilmî muhitine yerleşmiştir. İbn Nemevî'nin 613/1216 yılında Fes'e dönüşüne kadar devam eden bu süreç, eserin Endülüs'teki kurumsal temsilinin başlangıcı sayılmaktadır. Eserin daha sonra daha geniş kitlelere ulaşması, İbnü'l-Kettânî ve İbn Nemevî'nin ortak talebesi olan Ebû'l-Hasan eş-Şârî kanalıyla gerçekleşmiştir. Eş-Şârî, Fes'te aldığı eğitimi Malaga, Almeria ve Granada gibi Endülüs'ün önemli kültür merkezlerine taşımıştır. Eş-Şârî, Fas'tan Endülüs'e geçtikten sonra bu eseri şu kişilere aktarmıştır:

Ahmed bin Abdullah b. el-Hasan el-Ensârî el-Mâlakî: Ondan çokça rivayette bulunmuştur.

Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed bin Sâbir el-Kaysî el-Mâlakî: Almeria'da uzun süre onun yanında kalmıştır.

---

[68] Bul'îş, *Hudûru'l-Burhâniyye*, 87-88.

Muhammed b. Ahmed Mesud el-Fihrî: Almeria'da eş-Şârî'den ayrılmamış ve ondan pek çok rivayet almıştır.

Araştırmalar, eserin sadece rivayet yoluyla değil, şerh çalışmalarıyla da desteklendiğini göstermektedir. İbn Dehhâk (İbnü'l-Mer'e el-Evsî, ö. 611/1214) silsilesi bu noktada kritiktir. İbn Dehhâk'ın Selâlicî ile doğrudan görüşmüş olma ihtimali, 559/1164 yılında Fas'ta bulunması hasebiyle tarihsel olarak kuvvetle muhtemeldir.[69] Ayrıca, eş-Şerîf el-İmrânî gibi kaynakların bildirdiğine göre İbn Dehhâk'ın eser üzerine bir şerh telif etmiş olması, *el-Burhâniyye*'nin Endülüs'te sadece bir metin olarak değil, üzerinde derinleşilen bir doktrin olarak kabul edildiğini kanıtlamaktadır.

Eserin 8. ve 9. hicri yüzyıllardaki serüveni, Endülüs Camii'ndeki derslerle devam etmiştir. Ebû Zekeriyya es-Serrâc el-Fâsî (ö. 803/1401), eseri Ebû Muhammed Abdülhak b. Muhammed el-Râmûzî'den, o da Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Mellîlî ve Ebû Yakub Yusuf b. Ömer el-Enfâsî gibi silsileler üzerinden okumuştur. Ayrıca Ebû Cafer el-Leblî'nin de, hicri 686 yılından önce Granada'da düzenlenen bir mecliste *el-Burhâniyye*'yi okuduğu kaydedilmektedir.

Sürecin nihai aşamasında, Ebû Cafer el-Belevî (ö. 938/1532), hocası Mecârî'den (ö. 897/1492) aldığı genel icazet kapsamında *el-Burhâniyye*'yi de rivayet listesine (sebet) dahil etmiştir.[70] Bu durum, eserin Endülüs'ün düşüşünden önceki son yüzyılda bile müfredatın ayrılmaz bir parçası olduğunu ve icazet silsilelerinde bir yer edindiğini göstermektedir.

1.2.5. Mısır

Mağrib menşeli bir kelâm metni olan *el-Burhâniyye*'nin Mısır coğrafyasına intikali ve bu bölgedeki ilmî çevrelerde kabul görerek yaygınlaşması hususunda, temel belirleyici figürün Ahmed b. Ahmed eş-Şurayşî et-Teymî el-Bekrî (ö. 641/1244) olduğu görülmektedir. İbnü'l-Kettânî'nin talebesi olan Şurayşî, eseri henüz genç yaşta (15 yaş civarı) müellif silsilesine yakın kaynaklardan ahzetmiştir. Şurayşî'nin Mağrib, Endülüs ve Meşrık hattındaki ilmî seyahatlerinin ardından Mısır'ın Feyyum bölgesine yerleşmesi,

---

[69] Bu durum, Kadı İbnü'l-Kâdî'nin hocası Ebû'l-Abbas Ahmed el-Mencûr'dan naklettiği bilgilerle de örtüşmektedir. Zira İbn Dehhâk'ın, Ebü'l-Hasan bin İsmail bin Hirzihim'den (ö. 559/1164) ders aldığı kesinleşmiştir. Bilindiği üzere İbn Hirzihim, 530 yılından kısa bir süre sonra Fes'e dönmüş ve oradan bir daha ayrılmamıştır. Selâlicî'nin, hocası İbn Hirzihim'in başka bir öğrencisiyle (yani İbn Dehhâk) buluşmuş olması uzak bir ihtimal değildir.

[70] Bul'îş, *Hudûru'l-Burhâniyye*, 89-91.

Mağrib akîde geleneği ile Mısır ilmî muhiti arasında organik bir köprü kurulmasını sağlamıştır. Bu süreçte Şurayşî'nin, devrin önemli kelâmcılarından Ebû'l- İzz el-Muzaffer el-Mukterah'tan (ö. 612/1215) aldığı derslerle ilmî derinliğini tahkim etmesi, eserin Mısır'daki meşruiyet zeminini kuvvetlendirmiştir.

Eserin Mısır'daki ikinci ve en etkili kırılma noktası, İbn Haldun (ö. 808/1406) vasıtasıyla gerçekleşmiştir. İbn Haldun'un 784/1382 yılında Mısır'a varışından kısa bir süre sonra, henüz resmî bir makama (kadılık vb.) tayin edilmeden önce *el-Burhâniyye* üzerine ders meclisleri tertip ettiği bilinmektedir. Mecârî'nin aktardığı rivayetler, İbn Haldun'un bu metne sadece lafzen değil, muhteva bakımından da derinlemesine vakıf olduğunu (tefakkuh) ve öğrencilerine şifahî icazet verdiğini teyit etmektedir. İbn Haldun'un Mağrib silsilesiyle gelen bu birikimi, Tunus ve Mısır başta olmak üzere uğradığı tüm merkezlerde talebe kitlelerine aktarması, eserin bölgesel bir metin olmaktan çıkıp genel bir eğitim materyaline dönüşmesinde merkezî rol oynamıştır.

Hicrî IX. yüzyıla gelindiğinde *el-Burhâniyye*, Mısır'daki eğitim sisteminin (bilhassa ilköğretim seviyesinin) ayrılmaz bir cüzü haline gelmiştir. Dönemin biyografik kaynakları, eserin Kur'an ezberinden hemen sonra hıfzedilmesi gereken temel metinler arasında zikredildiğini göstermektedir. Nitekim ünlü tarihçi es-Sehâvî, İbnü'l-Kasbî'nin biyografisinden bahsederken, müellifin klasik eğitim sürecinde Kur'an ve *el-Umde*'nin yanı sıra Selâlicî'nin *el-Burhâniyye*'sini de ezberlediğini kaydetmektedir. Benzer şekilde, eserin şârihlerinden İbnü'ş-Şemmâ'nın da Halep'e geçmeden önce Mısır'daki tahsil hayatında bu metni temel kaynak olarak ahzettiği anlaşılmaktadır. Sonuç olarak eser, Mağrib'te telif edilmesine rağmen, güçlü bir hoca-talebe silsilesi ve sistematik eğitim müfredatı vasıtasıyla Mısır ilmî havzasının temel taşlarından biri haline gelmiştir.[71]

1.2.6. Anadolu ve Balkanlar

Türkiye'de *el-Burhâniyye*'nin yazma nüshalarının tespit edilmiş olması, eserin dolaşımının çok daha geniş bir coğrafyaya yayıldığını göstermektedir. Bu yayılımın Anadolu'da da karşılık bulduğunu ortaya koyan önemli bir veri, Hama ve Halep çevresinde yaşayan Şâfiî âlim ve sûfî İbnü'ş-Şemmâʿ'ın (ö. 863/1458) eser üzerine kaleme aldığı şerhin bugün için tespit edilebilen tek yazma nüshasının Türkiye'de bulunmasıdır. Öte yandan Anadolu ve Balkanlar bağlamında daha somut

[71] Bulʻîş, *Hudûru'l-Burhâniyye*, 91-92.

izler, İbrahim Hakkı Konyalı Kütüphanesi'nde Meşrık hattıyla istinsah edilmiş Ukbânî (ö. 811/1408) ve Haffâf şerhlerinde görülmektedir. Bu şerhler, *el-Burhâniyye*'nin yalnızca sınırlı bir İslâm coğrafyasında değil, Osmanlı kültür havzasında da okunduğunu ve şerh geleneği içinde yeniden üretildiğini göstermektedir. Nitekim Ukbânî'ye ait şerhin 1025/1616'da Belgrad'da istinsah edilmiş olması, eserin etki alanının Anadolu ile sınırlı kalmayıp Balkanlar'a kadar uzanan bir yayılım kazandığını teyit eden güçlü bir göstergedir.[72]

1.3. el-Akîdetü'l-Burhâniyye Metninin Neşir Tarihi, Rivayetleri ve Tahkik Yaklaşımları

Mağrib'de Eşʿarî düşüncenin teşekkül ve yayılım sürecini anlamada temel kaynaklardan biri olan *el-Burhâniyye*, gerek metin tarihi gerekse neşir serüveni bakımından çok katmanlı bir yapı arz etmektedir. Bu metin üzerine yapılan modern neşirler, yalnızca bir kelâm risalesinin ilmî dolaşıma kazandırılması değil; aynı zamanda Mağrib Eşʿarîliğinin pedagojik, metinsel ve rivayet temelli yapısının yeniden inşası anlamına gelmektedir.

Bu bağlamda ilk kapsamlı çalışma, 2003 yılında Faslı araştırmacı Yûsuf İhnâne tarafından gerçekleştirilmiştir. İhnâne, Tıtvân'daki Cevherî Eğitim ve Formasyon Merkezi bünyesinde sunduğu ders çerçevesinde kaleme aldığı *Mağrib İslâm Dünyasında Eşʿarî Düşüncenin Gelişimi (Tetavvuru'l-fikri'l-Eşʿarî bi'l-Ğarbi'l-İslâmî)* adlı çalışmasında, Mağrib Eşʿarîliğini temsil eden iki temel metni tahkik ederek yayımlamıştır. Bunlardan ilki, hicrî VI. yüzyıla tarihlenen *el-Akîdetü'l-Burhâniyye*; ikincisi ise Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'ye nispet edilen *Suğrâ Suğra's-Suğrâ* ismiyle bilinen *el-Akîdetü'l-Hafîde*'dir. İhnâne'nin çalışması, Mağrib'de Eşʿarî düşüncenin doğu İslâm dünyasıyla olan fikrî bağlarını göstermesi bakımından öncü bir mahiyet taşımaktadır. İhnâne'nin *el-Burhâniyye* neşri, 2003, 2007 ve 2017 yıllarında üç kez yayımlanmış; her baskıda metnin okunurluğunu artırmaya yönelik bazı iyileştirmeler yapılmıştır. Bununla birlikte araştırmacı, eldeki yazma nüshalar arasında kesin bir "asıl nüsha" tespit etmenin mümkün olmadığı kanaatini taşımış; bu sebeple "seçmeci yöntem" olarak nitelendirilebilecek bir tahkik yaklaşımı benimsemiştir.[73] Bu yaklaşımda metnin

---

[72] Hayrunnisa Keklik - Ulvi Murat Kılavuz, "Mağrib Eşʿarîliği'nde Bir Kurucu Metin: Ebû Amr Osman es-Selâlicî'nin el-Akîdetü'l-Burhâniyye'si", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2025), 350.

[73] İhnâne'nin tahkikinde; Rabat Genel Kütüphanesi nüshası (ب harfi ile kodlanmıştır): Bir mecmua içerisinde, 2787 numara ile kayıtlıdır. Şeyh Bûhabze'nin el yazması nüshası (ر harfi ile kodlanmıştır)

mümkün olan bütün okuma ihtimalleri korunmuş, nihai tercihlerin okuyucu tarafından yapılması amaçlanmıştır. Ancak bu yöntem, rivayet farklılıklarının tahkik sürecinde yeterince merkezî bir konuma taşınmadığı yönünde eleştirilmiştir.[74]

Bu noktada, *el-Burhâniyye* metninin neşir tarihinde İhnâne'nin kendisinden faydalandığı Muhammed Bûhabze'nin çalışması ayrıca zikredilmelidir. Bûhabze'nin çalışması, metnin başka nüshalarla mukayeseli biçimde ele alındığı ilk deneme olarak değerlendirilmektedir. Her ne kadar dayandığı yazmalar açık biçimde belirtilmemiş olsa da metnin, *el-Burhâniyye* şârihlerinden Abdurrahman es-Simlâlî'nin şerhinden ayrıştırılarak kullanıldığı düşünülmektedir.[75] Bu durum, metnin şerh geleneği içindeki dolaşımına işaret etmesi bakımından önemlidir.

2008 yılı ise *el-Burhâniyye* neşirleri açısından bir dönüm noktası olmuştur. Bu yıl, Tunuslu araştırmacı Nizâr Hammâdî ile Faslı araştırmacı Cemâl Allâl el-Bahtî tarafından iki farklı neşir yayımlanmıştır. Hammâdî, Tunus Millî Kütüphanesi'nde muhafaza edilen üç yazma nüshaya dayanarak metni neşretmiş; nüshalar arasında anlamsal tercihlere ağırlık vermiştir. Bu yaklaşım, metnin iç tutarlılığını önceleyen bir tahkik anlayışını yansıtmakla birlikte, belirleyici bir ana nüsha tespit edilmemiş olması sebebiyle metodolojik açıdan sınırlı kalmıştır. Ancak muhakkik, iki ayrı yerde, Ebû'l-ʿİzz el-Mukterah'a (ö. 612/1213) nispet edilen bir şerhten istifade etmiş ve bunu dipnotlarda açıkça göstermiştir (bk. Selâlicî, 2008: 23, 31).

Buna karşılık, Cemâl Allâl el-Bahtî'nin aynı yıl Tıtvân'da yayımlanan neşri, *el-Burhâniyye* metni üzerine yapılan daha sistematik ve eleştirel çalışma olarak öne çıkmaktadır. Bahtî, neşrinde metni iki düzlemde ele almıştır: birincisi, *el-Burhâniyye*'nin müstakil metin hâli; ikincisi ise, sadeleştirilmiş ve kısaltılmış şerhler içinde zımnen yer alan metin formlarıdır. Bu çift yönlü yaklaşım, metnin tarihsel dolaşımını ve pedagojik işlevini birlikte değerlendirme imkânı sunmuştur.

(İhnâne, 2017). Bunun yanı sıra, *el-Burhâniyye* üzerine yazılmış olan şu iki çalışmanın içindeki metinlerden de yararlanılmıştır: Faslı kelamcı el-Yefrenî'nin (ö. 734 /1334) *el-Mebâhisü'l-Akliyye* adlı eseri içerisinde yer alan metin - Rabat Kraliyet Kütüphanesi nüshası: 1171 (ي harfi ile kodlanmıştır). Tıtvan Genel Kütüphanesi'nde 449 numara ile kayıtlı olan, es-Simlâlî'nin zikredilen *Takyîdü'l-Beyân* adlı eseri içerisinde yer alan metin (س harfi ile kodlanmıştır) (İhnâne, 2017: 334 ve devamı; İhnâne, 2003: 245, 246).

74 Muhammed Abdüllatif er-Râdî, "Kırâʿa fî neşreti'l-Akîdeti'l-Burhâniyye", *Esârah*, (21 Şubat 2021).

75 Simlâlî'nin *el-Burhâniyye* şerhinin bir nüshası Tıtvân'daki Genel Kütüphane'de bulunmaktadır. Bûhabze de uzun süre bu kütüphanede yazmalar bölümünde "belgeleyici (muvessık)" görevini yürütmüş, emekliliğine kadar burada çalışmıştır (Bedr el-ʿUmrânî, 2008: 36; İhnâne, 2017: 335; İhnâne, 2003: 245).

Bahtî'nin çalışmasını diğer neşirlerden ayıran en önemli husus, *el-Burhâniyye*'nin rivayetleri meselesini tahkikin merkezine yerleştirmiş olmasıdır. Metnin, Ebû Amr es-Selâlicî'den farklı aktarım yollarıyla nakledildiği; özellikle öğrencileri ve onların talebeleri aracılığıyla bazı yapısal ve anlamsal müdahalelere uğradığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda metnin temelde iki ana rivayet yoluyla günümüze ulaştığı ortaya konulmuştur: "cemaat rivayeti" ve "İbn Nâhid Ahmed b. Ebî'r-Rebîʿ rivayeti". Mevcut şerhlerin büyük çoğunluğunun ikinci rivayet yoluna dayanması, bu rivayetin metin tarihinde belirleyici olduğunu göstermektedir. Bahtî'nin neşri ayrıca, *el-Burhâniyye*'nin tabiiyyât ve ilâhiyyât bahislerine dair daha önce yayımlanmamış manzum bir özeti de gün yüzüne çıkarmıştır.[76]

Sonuç olarak, *el-Burhâniyye* metni üzerine yapılan neşirler, yalnızca metnin lafzî tesbitiyle sınırlı kalmayıp; Mağrib Eşʿarîliğinin rivayet yapısı, şerh geleneği ve eğitim pratikleri hakkında derinlikli bir perspektif sunmaktadır. Bu neşirler arasında Cemâl Allâl el-Bahtî'nin çalışması, rivayet bilinci, filolojik titizlik ve metodolojik tutarlılık bakımından özel bir konuma sahiptir.

1.4. *el-Akîdetü'l-Burhâniyye* Şerhleri

İlim yolculukları, *el-Burhâniyye*'nin İslam dünyasının dört bir yanına yayılmasında büyük bir rol oynamıştır. Bu eser, girdiği her ülkede ilim ehli tarafından kabul görmüş ve öğrenciler, hocalarından bu dersi almışlardır. Bu durum, pek çok alimi bu eseri şerh etmeye, derslerinde okutmaya ve üzerine telifat üretmeye teşvik etmiştir. *el-Burhâniyye* üzerine yazılan şerhler çoğalmıştır; bunlardan bazıları basılı veya yazma eser olarak günümüze ulaşmış, bazıları ise çeşitli sebeplerle bize ulaşamamıştır. Kaybolan bu şerhler, ancak tarihi kaynaklardaki atıflardan, biyografi kitaplarından veya daha sonra yazılan şerhlerde nakledilen bazı pasajlardan bilinmektedir.

1.4.1. İbnü'l-Kettânî'nin Şerhi:

İbnü'l-Kettânî, hocası Selâlicî'ye uzun bir süre refakat etmiş, onun meclislerinde bulunmuş, ondan Kelam ilmini öğrenmiş ve *el-Burhâniyye*'yi ondan rivayet etmiştir. Dolayısıyla hocasının sözlerine ve muradına (ne demek istediğine) oldukça hakimdi. Bu durum, onun şerhini diğer *el-Burhâniyye* şerhlerinden ayıran temel faktördü. Ayrıca bu

---

76 Bu çalışmada bk. 72 "*el-Akîdetü'l-Burhâniyye* Üzerine Yazılan Manzum Akîdeler"

şerh, yazılan ilk şerhlerden biri olma özelliğini taşıyordu. Ancak eser günümüze ulaşmamış, kayıp eserler arasında yer almıştır. Bu şerhten sadece Yefrenî'nin *el-Mebâhisü'l-Akliyye* adlı eserinde ve eş-Şerîf el-İmrânî el-Garbî'nin şerhinde naklettiği bazı kısımlar aracılığıyla haberdar olabiliyoruz.

Bu metinlerin karşılaştırılmasından anlaşılan odur ki; Yefrenî, İbnü'l-Kettânî'nin şerhinden dört metin naklederken, Garbî ise Yefrenî'de bulunmayan başka dört metni daha nakletmektedir. Bu durum, Garbî'nin İbnü'l-Kettânî'nin şerhinden Yefrenî aracılığı olmadan, doğrudan nakil yaptığını göstermektedir. Ayrıca bu, İbnü'l-Kettânî'nin şerhinin hicri 10. yüzyılın ortalarından sonra, yani Garbî'nin kendi şerhini yazmasından sonra kaybolduğuna dair bir delildir.

1.4.2. İbnü'z-Zıkk'ın Şerhi:

eş-Şerîf el-İmrânî el-Garbî, bu şerhi bize tanıtma konusunda büyük bir öneme sahiptir; zira İbnü'z-Zıkk'ın biyografisini yazanlar bu şerhten bahsetmemişlerdir ve eğer Garbî'nin şerhi olmasaydı bu eser tamamen unutulup gidecekti. Garbî, bu şerhten dokuz pasaj nakletmiş ve İbnü'z-Zıkk'ın *el-Burhâniyye* şerhinde başlangıç kısmını (hutbe) atladığını, yani İbnü'z-Zıkk'ın, hutbeyi de içeren İbn Nâhiz rivayetinden önce gelen İbnü'l-Kettânî rivayetine dayandığını bizlere bildirmiştir.

Garbî'nin naklettiği bu metinlerden anlaşıldığı üzere, İbnü'z-Zıkk Kelam ilmi konusunda oldukça ileri bir seviyedeydi ve bu alandaki rütbesi yüksekti. kelam ehlinin terminolojisine derinlemesine vakıftı; zira nakledilenlerin çoğu Selâlicî'nin kullandığı bazı terimlere yönelik itirazları içeriyordu. Bu itirazlar şunları kapsamaktaydı:

- Kelamcıların terminolojisine aykırı düşen ifadeler.
- İbnü'z-Zıkk'a göre, bir şeyi zıddı ile tanımlamanın (hudûd) yanlışlığı; çünkü bu, o şeyin tanımını (hakikat) tam olarak yansıtmaz.
- Dil biliminde pek çok farklı anlamı olan edatların tanımlarda kullanılması (ki bu durum kapalılığa yol açar).
- Mantıksal çıkarımlarda zahiri delillerin kullanılmasına yönelik eleştiriler.

Ayrıca bu pasajlar, İbnü'z-Zıkk'ın Selâlicî'ye yönelik diğer eleştirilerini de içermekte ve diğer şerhlerde bulunmayan, ona özgün kelam tanımlarını ortaya koymaktadır.

1.4.3. İbn Dehhâk'ın (ö. 611/1214) *el-Akîdetü'l-Burhâniyye* Şerhi Meselesi

Ebû Amr İbn Dehhâk'ın, Ebû Amr es-Selâlicî'nin (ö. 574/1178) *el-Akîdetü'l-Burhâniyye*'si üzerine müstakil bir şerh kaleme alıp almadığı hususu, Mağrib kelam tarihi araştırmalarında üzerinde durulan bir konudur. Mevcut literatürde İbn Dehhâk'a ait sistemli bir şerhin varlığına dair doğrudan bir nüsha henüz tespit edilememiş olsa da, bazı dolaylı karineler bu yönde bir telif faaliyetine işaret etmektedir.

Söz konusu iddiayı destekleyen temel veriler şu iki başlık altında toplanabilir:

- Metodik Açıklamalar ve Mukaddime Analizi: Garbî'nin naklettiği rivayetlere göre İbn Dehhâk, Selâlicî'nin eserine neden bir dua ile başladığını izah ederek, metindeki "rüşd" gibi kavramların semantik analizini yapmıştır.[77] Özellikle bu açıklamaların, Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ındaki sistematikten farklılaşması ve doğrudan Selâlicî'nin metin kurgusunu hedef alması dikkat çekicidir. İbn Dehhâk'ın, Selâlicî'nin tercih ettiği rüşd tanımını Ebû İshak el-İsferâyînî'ye dayandırarak temellendirmesi, onun sadece genel kelamî mülahazalarda bulunmadığını, aksine *el-Burhâniyye* metni üzerinde analitik bir çalışma yürüttüğünü göstermektedir.

- Spesifik Metin Şerhleri: İkinci bir kanıt ise Selâlicî'nin *"Çünkü bölünme ayrışmadır; tek bir şey ise kendisinden ayrışmaz"* şeklindeki özgün ifadelerine yönelik Garbî'nin naklettiği İbn Dehhâk tarafından yapılan detaylı yorumlardır. Bu ifadelerin *el-İrşâd* gibi temel kaynaklarda yer almaması ve İbn Dehhâk'ın bu ibareyi Mu'tezile'ye verilen bir cevap bağlamında tarihsel ve teorik bir çerçeveye oturtması, metinle şârih arasındaki sıkı bağı ortaya koymaktadır.[78]

Bununla birlikte, yukarıda zikredilen verilerin İbn Dehhâk'ın müstakil ve sistemli bir şerh telif ettiğini kesin olarak ispatlayıp ispatlamadığı tartışmaya açıktır. Zira İslam ilim geleneğinde bir müellifin belirli bir metne dair ders halkalarında serdettiği mülahazalar veya bir nüshanın derkenarına düştüğü notlar (hâşiye), sonraki dönem müellifleri tarafından "şerh" olarak tavsif edilebilmektedir. Dolayısıyla, Garbî ve diğer kaynaklarda İbn Dehhâk'a atfedilen bu açıklamaların, bağımsız bir kitaptan ziyade, müellifin Selâlicî metni üzerine kurguladığı dağınık yorumlar veya görüşler (kavil) olma ihtimali göz ardı edilmemelidir.

---

[77] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 1/370.

[78] Bul'îş, *Hudûru'l-Burhâniyye*, 95.

Sonuç olarak; İbn Dehhâk'ın *el-Burhâniyye* üzerine bir mesai harcadığı ve metnin teorik altyapısını tahkim ettiği muhakkaktır. Ancak bu faaliyetin "müstakil bir şerh telifi" mi yoksa "şifahi/dağınık açıklamalar bütünlüğü" mü olduğu, ancak tam bir nüshanın gün yüzüne çıkmasıyla kesinlik kazanabilecektir.

1.4.4. İbn Bezîze'nin (ö. 662/1264) Şerhi

Ebû Fâris (Ebû Muhammed) Abdülazîz b. İbrâhim b. Ahmed b. Bezîze et-Teymî et-Tûnisî, VI/XII. yüzyılın sonları ile VII/XIII. yüzyılın ilk yarısında Tunus'ta yaşamış Mâlikî bir âlimdir. 14 Muharrem 606/1209 yılında Tunus'ta doğan İbn Bezîze, dönemin önde gelen Mâlikî âlimlerinden Muhammed b. Ali el-Mâzerî ve Ebü'l-Hasan es-Sûsî gibi isimlerden ilim tahsil etmiş; öğrenimini tamamladıktan sonra Tunus'taki ilim halkalarında çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Kaynaklarda vefat tarihi 662 veya 663 yılı Rebîülevvel ayı olarak zikredilen İbn Bezîze, daha ziyade sûfî kimliğiyle tanınmakla birlikte kelam, hadis, fıkıh ve dil alanlarında da eserler kaleme almıştır. Hadis ilmine dair telifleri arasında müteşâbih hadislerin tevili meselesine odaklanan *Minhâcü'l-avârîf ilâ rûhi'l-meʿârîf* isimli eseri ile bunun muhtasarı mahiyetindeki *İzâhu's-sebîl ilâ menâhi't-teʾvîl* yer almakta olup, müellifin önce geniş hacimli bir eser telif ettiği, ardından bunu ihtisar ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Cüveynî'nin *el-İrşâd* eserine şerh mahiyetinde kaleme aldığı *el-İsʿâd fî şerhi'l-İrşâd* adlı çalışması *el-İrşâd* çizgisindeki kelâmî mirasla irtibatını ortaya koymaktadır.[79]

Biyografik kaynaklar, İbn Bezîze'nin Selâlicî'ye ait *el-Burhâniyye* üzerine bir şerh kaleme aldığını ittifakla kaydetmektedir. Ancak söz konusu çalışma, günümüze tam metin olarak ulaşmamış olup "kayıp eserler" kategorisinde değerlendirilmektedir. Eserin içeriğine dair sahip olduğumuz veriler sonraki dönem müelliflerinden Yefrenî ve Garbî'nin kendi şerhlerinde bu metinden yaptıkları iktibaslarla sınırlıdır.

Garbî'nin aktardığı bilgilere göre İbn Bezîze, şerhini hazırlarken *el-Burhâniye*'nin hutbesiz bir rivayetini esas almıştır. İbn Bezîze'nin metin için *"Ebû Amr'a nispet edilir (tünsebü)"* ifadesini kullanması, eserin Ebû Amr'a aidiyeti hususunda kesin bir kanaate sahip olmadığını, konuya ihtiyatla yaklaştığını göstermesi bakımından önem arz eder.

Garbî, İbn Bezîze'nin *el-Burhâniyye* şerhinden dokuz farklı yerde alıntı yapmıştır ki bunların tamamı Yefrenî'nin naklettiklerinden farklıdır. Bu alıntılardan üçü; cisimlerin

[79] Osman Bodur, "Giriş", *Hadiste Müteşabihat, mlf.* Ebû Fâris Ebû Muhammed Abdülazîz b. İbrâhim b. Ahmed İbn Bezîze (Litera Yayıncılık, 2018), 97-98.

birleşmesi (telif) ve cevherlerin sonluluğu (tenâhi'l-cevâhir) hakkındaki bahislerde yer almaktadır. Bu durum, söz konusu şerhin Garbî'nin yaşadığı dönemde hicri X. yüzyılda mevcut olduğuna, ancak sonradan kaybolduğuna işaret etmektedir.

Şerhin ilmî değeri, Selâlicî'nin lafızlarını takipteki titizliğinde ve "aklî küllîler"in delaletlerini vazıh bir şekilde ortaya koymasında tebarüz eder.[80] Ayrıca İbn Bezîze'nin Selâlicî'ye yönelttiği metodolojik eleştiriler, eserin sadece bir şerh değil, aynı zamanda bir reddiye-şerh karakteri taşıdığını da gösterir. Örneğin Selâlicî'nin "ekvân" (oluşlar) üzerinden arazların varlığını kanıtlama yöntemine karşı çıkan İbn Bezîze, epistemolojik bir ilke olarak şu tenkidi yöneltmiştir:

"Yöntem, aksine işletilmeliydi. Zira istidlalde esas olan; aşikâr olanla kapalı olanı (el-celî ile el-hafî), üzerinde ittifak edilenle ise ihtilaflı olanı ispat etmektir."[81]

İbn Bezîze'nin şerhi, metnin diğer rivayetlerinde yer almayan bazı ifadelerin günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Selâlicî'nin *"Sıfatlar; fiilî sıfatlar ve zâtî sıfatlar olmak üzere iki kısımdır"* şeklindeki taksimi, yalnızca İbn Bezîze'nin nüshasında kayıtlıdır. el-Garbî'nin bu naklî olmasaydı, *el-Burhâniyye*'nin bu varyantından haberdar olmak mümkün olmayacaktı.

Yine İbn Bezîze, Selâlicî'nin "âlem" tanımına dahil ettiği "Zatının sıfatları müstesna... (*ve sivâ sıfâti zâtihî*)" şeklindeki ilaveyi eleştirmektedir. Müellife göre bu ekleme, tanım (hadd) tekniği açısından herhangi bir işlevsel fayda sağlamadığı gibi, nazar ehlinin kaçınması gereken mantıksal bir karmaşıklığa (*terkîb*) sebebiyet vermektedir. İbn Bezîze bu itirazını, "Allah" isminin ehl-i hakk nezdinde hem Zat'a hem de sıfatlara aynı anda delalet eden merkezi bir kavram (*el-kutub*) olduğu gerçeğine dayandırmaktadır. Bu epistemolojik duruş, Eş'arî kelâm ekolünün kurucu ismi Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin *"Âlem, Allah Teâlâ dışındaki mevcutların tamamından ibarettir"* şeklindeki tanımının sıhhatini teyit eden güçlü bir argüman teşkil eder. İbn Bezîze'ye göre Eş'arî'nin tanımı, Selâlicî'nin düştüğü karmaşıklıktan azadedir ve bu nedenle bu tanıma yöneltilen itirazlar yersizdir. Müellifin bu değerlendirmesi, aynı zamanda gerek Cüveynî'nin *el-Leyliyye*'de[82] gerekse Selâlicî'nin *el-Burhâniyye*'de Eş'arî'ye yönelik geliştirdikleri ekleme (*istidrâk*) ve tadil girişimlerini geçersiz kılmaktadır.[83]

---

80 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/686, 691, 725.
81 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/432-433.
82 Muhtemelen ders notları veya henüz tespit edilmemiş belirli bir risale.
83 Bul'îş, *Hudûru'l-Burhâniyye*, 97.

1.4.5. Takıyyüddîn el-Mukterah (ö. 612/1215) ya da Şerîf el-İdrisî ve *el-Akîdetü'l-Burhâniyye* Şerhi Meselesi

Takıyyüddîn el-Mukterah, klasik İslâm ilimleri tarihinde ara nesil bir muhakkik, Cüveynî sonrası Eşʿarî kelâmın teşekkül sürecinde etkili bir halka ve özellikle Mısır–Mağrib ilmî dolaşımında belirleyici bir figür olarak değerlendirilebilir. Mukterah, hicrî VI. yüzyılın ikinci yarısı ile VII. yüzyılın başlarında yaşamış, Şâfiî fıkhı ve Eşʿarî kelâmı çerçevesinde temayüz etmiş önemli bir İslâm âlimidir. Tam adı Muzaffer b. Abdullah b. Ali b. el-Hüseyin el-Ensârî el-Ezdî el-Mısrî eş-Şâfiî olup künyesi Ebû'l-İzz ve Ebû'l-Feth, lakabı ise Takıyyüddîn 'dir. Kaynaklarda en çok "el-Mukterah" nisbesiyle tanınmıştır. Bu lakap, kitaplarla olan yoğun ve sürekli meşguliyeti sebebiyle kendisine verilmiş; zamanla bu isimle şöhret bulmuş ve onunla anılır hâle gelmiştir. Rivayetlere göre Mukterah, hemen her hâlinde kitapla meşgul olur; kitabı ya elinde açık hâlde taşır yahut cübbesinin içinde muhafaza ederdi. Bir diğer rivayete göre ise el-Mukterah hocalarından Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Sa'd b. Abdullah, Ebû Mansûr el-Berevî eş-Şâfiî'nin (517–567/1123-1172) kaleme aldığı *Mukterahü't-tullâb fî mustalahi'l-ashâb* adlı cedel ve münazara alanındaki eserini ezberlediği için kendisiyle meşhur olmuştur. Doğum tarihi konusunda kaynaklar arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bazı müellifler doğumunu 560–561/1164–1166 yılları arasına tarihlendirirken, bazıları daha erken bir tarih olan 526/1132 veya 529/1135 yıllarını zikretmiştir. Talebelerinin nakilleri ve özellikle ileri yaşta iken kendisinden ilim alan âlimlere dair bilgiler, daha erken doğum tarihini destekler niteliktedir. Vefat tarihi konusunda ise ihtilaf bulunmamakta olup 612/1215 yılında vefat ettiği kabul edilmektedir.[84]

İmam Mukterah, fıkıh, hadis, usûl ve kelâm ilimlerini devrinin önde gelen âlimlerinden tahsil etmiştir. Hocalarının tamamı tabakat kaynaklarında muhafaza edilmemiş olmakla birlikte, bilinen isimler onun yetiştiği ilmî çevrenin niteliğini açıkça ortaya koymaktadır. Şihâbüddîn et-Tûsî, Ebû Mansûr el-Berevî eş-Şâfiî ve Ebû Tâhir ez-Zührî bu isimler arasında öne çıkmaktadır. Özellikle Tûsî vasıtasıyla Mukterah'ın itikad silsilesi, Ehl-i sünnet kelâmının kurucu ismi olan Ebû'l-Hasan el-Eşʿarî'ye kadar ulaşmaktadır. Bu durum, onun Eşʿarî kelâm geleneğine olan güçlü aidiyetini göstermektedir. Ayrıca hadis

[84] Bul'îş, *Hudûru'l-Burhâniyye*, 98.

alanında da rivayette bulunduğu, dolayısıyla yalnızca nazarî bir kelâmcı olmadığı anlaşılmaktadır.

Mukterah, ilmî faaliyetlerini sadece telif yoluyla değil, yetiştirdiği talebeler aracılığıyla da sürdürmüştür. Kaynaklar, onun derslerine devam eden, ilme düşkün, talebelerine karşı adil ve mütevazı, onlara kol kanat geren bir hoca olduğunu vurgulamaktadır. Bu sebeple kendisinden çok sayıda âlim yetişmiştir. Talebeleri arasında Şerefüddin İbn et-Tilmîsânî, Ebû Yahyâ Zekeriyyâ el-İdrîsî el-Hasenî ve hadis hâfızı Zekiyyüddin el-Münzirî gibi isimler yer almaktadır. Özellikle Mağrib bölgesinde, el-Mukterah'ın kelâm anlayışının uzun süre etkili olduğu ve Senûsî geleneği içerisinde görüşlerine sıkça atıfta bulunulduğu görülmektedir.

İmam Mukterah'in ilmî şahsiyeti, usûlü'd-dîn alanında benimsediği burhânî yöntemle belirginleşmektedir. Kelâmî meseleleri ele alırken hem aklî hem de naklî delilleri birlikte kullanmış; tartışmaları sistematik bir çerçeve içinde ele almıştır. Eserlerinde kısa fakat yoğun bir üslûp benimsemiş, lafızdan ziyade mâ'nâ merkezli bir anlatımı tercih etmiştir. Talebeleri ve biyografi yazarları, onun ifadelerinin vecizliğini, tertipli anlatımını ve ilmî derinliğini özellikle vurgulamaktadır. Eserleri incelendiğinde, el-Mukterah'ın ilmî gelişiminin dinamik bir seyir izlediği görülmektedir. Usûlü'd-dîn alanındaki *el-Esrârü'l-ʿAkliyye* gibi erken dönem teliflerinde daha geniş ve cesur yorumlara yer verdiği; ancak ilerleyen dönemde özellikle İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin çizgisine daha fazla yaklaştığı ve bazı görüşlerinden rücû ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum, onun ilmî olgunluğunu ve düşüncesindeki süreklilikle birlikte değişime açıklığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Mukterah'ın eserleri ağırlıklı olarak usûlü'd-dîn, cedel ve kelâm alanlarında yoğunlaşmaktadır. *Şerhu'l-Mukterah fi'l-Mustalah, el-Esrârü'l-ʿAkliyye fi'l-Kelimâti'n-Nebeviyye*, İmamü'l-Haremeyn'in *el-İrşâd*'ına yazdığı ve tamamlayamadığı şerh ve *el-Burhân* üzerine kaleme aldığı taʿlîkât bu çerçevede zikredilebilir. Bu eserler, hem Şâfiî–Eşʿarî geleneğin iç tutarlılığını hem de hicrî VI–VII. yüzyıl kelâm tartışmalarının seyrini anlamak bakımından önemli bir ilmî miras teşkil etmektedir.[85]

Bu çalışmada konu edilen Ebü'l-İz Takıyyüddîn el-Mukterah'a nispet edilerek Nizâr Hammâdî tahkikiyle 2010 yılında yayımlanan *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye ve'l-*

[85] Nizâr Hammâdî, "Mukaddime", *Şerhu'l-ʿAkîdeti'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye*, mlf. Ebu'l-İz Muzaffer b. Abdullah b. Ali el-Ensârî el-Ezdî el-Mısrî eş-Şâfiî Takıyyüddîn el-Mukterah, (Beyrut, Lübnan: Müessesetü'l-Mearif li't-Tıba'ati ve'n-Neşr, 2010), 23-31.

Fusûli'l-İmâniyye başlıklı bir çalışma bulunmaktadır. Ancak bazı araştırmacılar bunun Mukterah'a aidiyeti hususunun hem içerik hem de metodoloji açısından ciddi bir tenkit süzgecinden geçirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu araştırmacılardan İkrâm Bul'îş'e göre eserin muhakkiki tarafından savunulan aidiyet iddiası, Mukterah'ın bilinen diğer eserleriyle karşılaştırıldığında bir dizi teolojik ve üslup bazlı çelişkiyi barındırmaktadır. Bul'îş'e göre söz konusu şerhin Mukterah'a ait olamayacağına dair en temel kanıtlardan biri, âlemin taksimi konusundaki görüş ayrılıklarıdır. Selâlicî'nin *el-Burhâniyye* metninde savunduğu ve ne cevher ne de araz olan "hal" (sıfat-durum) teorisi, kelamda tartışmalı bir konudur. Mukterah'a nispet edilen şerhin müellifi, Selâlicî'nin hal teorisini benimsemesine rağmen alemi sadece cevher ve araz ile sınırlandırmasını (hasr) metodolojik bir hata olarak nitelemektedir. Müellif, hal görüşü kabul edildiğinde âlemin "yer kaplayan" (mütehayyiz) ve "yer kaplayanla birlikte bulunan" (kâim bi-mütehayyiz) şeklinde ikiye ayrılması gerektiğini, böylece vücûd ve sübût kategorilerinin de sisteme dahil edilebileceğini savunur. Oysa Mukterah, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-İrşâd*'ı üzerine yazdığı şerhte ve kendi telif eseri olan *el-Esrâru'l-Akliyye*'de benzer bir taksimi görmesine rağmen buna itiraz etmemiştir. Mukterah, bu eserlerinde cevher ile mütehayyizin, araz ile de kâim bi-mütehayyizin kastedildiğini belirterek geleneksel taksimi uzlaştırma yoluna gitmiştir.

Aidiyet tartışmasını derinleştiren bir diğer husus, müellifin kendi fikirlerini temellendirme biçimi ve diğer eserlerine yaptığı atıflardır: Mukterah, kelam eserlerinde genellikle kendisinin *el-İrşâd* şerhine doğrudan atıf yapar. Ancak bahsi geçen *el-Burhâniyye* şerhinde bu tür sistematik atıflar eksiktir; aksine müellif, Mukterah'tan çok daha sonraki bir dönemde yaşamışçasına onun görüşlerini "bazı şeyhler" gibi belirsiz ifadelerle veya üçüncü şahıs sıfatıyla aktarmaktadır.

Mukterah'ın son eseri kabul edilen *Şerhu'l-İrşâd*'da alemin cevher-araz taksimine dair vardığı nihai nokta "tevakkuf" yani karar verememe/duraksama iken, nispet edilen şerhte bu mesele el-Mukterah'ın bilinen üslubundan farklı ve oldukça uzun bir şekilde detaylandırılmıştır. Cemal Allal el-Bahtî ve Halid Zehrî gibi çağdaş araştırmacılar da metnin dil ve üslup özellikleri Mukterah'ın bilinen literatürüyle uyuşmadığına dikkat çekmektedir.[86]

[86] Bul'îş, *Hudûru'l-Burhâniyye*, 98-100.

Yine Bul'îş, muhakkikin aidiyeti ispatlamak için kullandığı delillerin ironik bir şekilde aslında eserin Mukterah'a ait olmadığını gösteren karineler niteliğinde olduğunu ifade eder. Zira metin, Mukterah'ın şahsi görüşlerini "onun bir görüşü" (veya "Ebü'l-İz" diye bahsederek) dışarıdan bir gözle nakletmektedir. Detaylar şu şekildedir:

Söz konusu şerhin müellifi, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî'ye ait olan *Şerhu'l-İrşâd* adlı eserine verdiği referanslar şu yönlerden ele alınabilir:

Birincisi: Söz konusu şerhte şârih, *el-İrşâd* şerhindeki "İmamet" babına atıf yapmıştır ki bu, kitabın son bölümüdür. Burada, hak ehlinin mezhebine muhalefet edenlerin imamet konusundaki görüşlerinin detaylarına ve dört Râşid Halife'nin her birinin hakkındaki açıklamalara atıfta bulunmuştur. Ancak Şerif el-İdrîsî (h. 629'da hayatta), Mukterah'ın *el-İrşâd* şerhini tamamlayamadan vefat ettiğini haber vermiştir.

İkincisi: Yazar ayrıca *el-İrşâd* şerhindeki "Tövbe" babında yer verdiği bir detaya atıfta bulunmuştur. el-Leblî de fihristinde bu şerhin tamamlanmadığını bildirmiş, ek olarak müellifin Hz. Muhammed'in (s.a.v) mucizeleri bahsinde kaldığını belirtmiştir. Malumdur ki *el-İrşâd*'daki "Tövbe" babı, "Peygamberin Mucizeleri" babından sonra gelir. Ayrıca el-Leblî, şerhi el-Mukterah'ın öğrencisi Şerefüddin et-Tilimsânî'nin (ö. 658 h.) tamamladığını ifade etmiştir.

Üçüncüsü: Söz konusu şerhte *Şerhu'l-İrşâd*'a atıf yapması, *el-İrşâd* şerhinin onun son telifi olmadığını gösterir. Oysa el-Mukterah'ın öğrencisi Şerif el-İdrîsî, *el-İrşâd* şerhinin onun son telifi olduğunu ve *el-Esrâru'l-Akliyye* adlı kitabındaki bazı görüşlerinden bu eserde döndüğünü haber vermiştir. İdrîsî'nin sözü tam olarak şöyledir: "Bil ki; [Mukterah'ın] kıdem vasfının sübûtî bir sıfat olup selbî sıfatlar kapsamına girmediği yönündeki soruya verdiği cevapta ileri sürdüğü gerekçeden -Allah ona rahmet etsin- rücu etmiştir. Ders sırasında bize kıdemin selbî bir sıfat olduğunu bildirmiş, ancak nüshalar memlekette yayıldığı için bunu düzeltme imkânı bulamamıştır. Ömrünün sonlarında *Şerhu'l-İrşâd*'da benimsediği görüş budur. Bu eser, *Akîde* adlı eserinden daha sonradır, telif ettiği son eserdir ve onu tamamlayamamıştır.'"

Söz konusu şerhin muhakkiki ise bu şerhin Mukterah'ın son eserlerinden biri olduğu yönündeki görüşünü, müellifin "Şu an Kur'an'ın nüzulünden itibaren yedinci asırdayız" sözüne ve kendi kanaatine dayandırmıştır. Muhakkik şöyle demiştir: "...Bunun İmam Mukterah'ın usulü'd-din (kelâm) alanındaki son eserlerinden biri olduğuna inanıyorum." Söz konusu şerhin muhakkikinin bizzat kendisinin tahkik ettiği Mukterah'ın öğrencisi

Şerif el-İdrîsî'nin *Ebkâru'l-Efkâri'l-Aleviyye* adlı kitabında yer alan bu sözlerine dikkat etmediği anlaşılmaktadır.

Dördüncüsü: *Şerhu'l-Burhâniyye* kitabındaki referanslara geri dönüldüğünde, bunların Mukterah'ın *el-İrşâd* şerhinde yer alanlarla uyuşmadığı görülür. Bilakis bu referansların tamamı, müellifinin isimlendirdiği şekliyle *Şerhu'l-Burhâniyye*'de, yani elimizdeki *Kifâyetü Tâlibi İlmi'l-Kelâm fî Şerhi'l-İrşâd li'l-İmâm* adlı eserde bulunmaktadır.

Şerhu'l-Burhâniyye müellifi, *Kifâyetü Tâlibi İlmi'l-Kelâm* adlı kitabındaki "ahvâl" ve "gâibin şâhide kıyası" meselelerine atıfta bulunarak, her ikisinin de batıl olduğuna dair delilleri orada detaylıca açıkladığını belirtmiştir. Bu açıklamalar bahsi geçen kitapta (*Kifâye*) aynen yer almaktadır ve bu eserde Şerîf el-İdrîsî, Mukterah'ın *el-İrşâd* şerhinin metnini aktarmıştır. Buna karşın Mukterah, *el-İrşâd* şerhinde ahvâl görüşünü iptal etmemiş, aksine her ne kadar sonraki kitaplarında bu görüşten dönmüş olsa da Cüveynî'nin *el-İrşâd* kitabındaki konumunu şerh etmiştir.

İdrîsî'nin amacı, ahvâl teorisi üzerine bina edilen delillerin zayıflığına dikkat çekmektir. Kendisi *Ebkâru'l-Efkâr* adlı kitabında ahvâl teorisinin imkânsızlığını açıkça ifade etmiştir. Ayrıca, Eş'arîlerin "Görmenin gerekçesi var olmaktır" (musahhihu'r-rü'ye hüve'l-vücûd) şeklindeki görüşüne karşı uzun bir tartışma yürütmüştür; çünkü bu argüman ahvâl teorisine dayanmaktadır. İdrisî şöyle demektedir: "Bunların tamamı, bizce imkânsız olan ahvâl görüşüne dayanmaktadır. Ahvâli reddeden görüşe göre ise bunlara ihtiyaç yoktur; çünkü ne bir gerekçe (mûsahhih) ne de bir illetli sonuç (musahhah) söz konusudur. Muhakkikler bu delile yirmi küsur itiraz yöneltmişler ve bunlardan hiçbirine cevap verilememiştir."

Bu durum, *Şerhu'l-Burhâniyye* müellifinin daha önce Selâlicî ve Cüveynî'ye yönelttiği itirazları açıklar:

Şerhu'l-Burhâniyye müellifi, *el-İrşâd* şerhinde (*Kifâye*) "Tövbe" bahsini eksiksiz ele aldığını, bu yüzden *Şerhu'l-Burhâniyye*'de sadece zarûrî olan kısımları zikrettiğini belirtir. Nitekim *Kifâyetü Tâlibi İlmi'l-Kelâm* eserinde tövbe bahsi yedi fasıl halinde detaylandırılmıştır.

Müellif, "İmamet" bahsinde Necedât mezhebinin detayları için yine *el-İrşâd* şerhine (*Kifâye*) atıf yapar. Aynı şekilde dört halifenin fazilet sıralaması konusundaki detaylar için de aynı kitaba yönlendirir.

Şerhu'l-Burhâniyye müellifinin "hasr" (hükümlerin sınırlandırılması) meselesi hakkında *Kifâyetü Tâlibi İlmi'l-Kelâm'*dan aktardığı metnin aynısı bu kitapta mevcuttur. el-Mukterah'ın iki mezhep (kelâmcılar ve filozoflar) hakkındaki tutumunu ve detaylarını onun kitapları olan *el-Esrâru'l-Akliyye* ve *Şerhu'l-İrşâd*'ından nakletmiştir.

Şerîf el-İdrîsî, el-Mukterah'tan yaptığı tüm nakillerde "Arkadaşlarımızdan bazıları dedi ki..." (Kâle ba'zu ashâbinâ) ifadesini kullanmayı adet edinmiştir.

İkrâm Bul'îş tüm bu karinelerin, *Şerhu'l-Burhâniyye*'nin kesin olarak Mağribli Şerîf el-İdrîsî'ye ait olduğu sonucuna götürdüğünü belirtmektedir. Bu durum aynı zamanda Mağribli alimlerin Cüveynî'nin *el-İrşâd* şerhine ne kadar önem verdiklerini ve bu konuda yerleşik bir gelenek oluşturduklarını da teyit eder. Zira el-İdrîsî'nin bildirdiğine göre bu eser (*Şerhu'l-Burhâniyye*), başlangıç seviyesindeki öğrenciler (mübtedî) için bir hazırlık (takrîb) niteliğinde, *el-İrşâd* şerhi ise ileri seviyedekiler (müntehî) için tüm bölümleri ve detayları içeren bir eser olarak kurgulanmıştır. Bul'îş'e göre, her iki kitabın (*Şerhu'l-Burhâniyye ve Ebkâru'l-Efkâr*) muhakkiki olan Nizâr Hammâdî'nin bu kitapları kendisi tahkik etmesine rağmen, Mukterah'a ait *el-İrşâd* şerhini *Kifâyetü Tâlibi İlmi'l-Kelâm* olarak isimlendirmesi, yukarıda zikrettiği ve bu eserin İdrîsî'ye ait olduğunu kanıtlayan delillerle çeliştiğini belirtmektedir.[87]

Bul'îş bu zikrettiklerine ek olarak çalışmasında, özellikle eş-Şerîf el-İdrîsî ve hocası Mukterah'ın metodolojik yeniliklerine dikkat çekmektedir. Bul'îş'in analizleri doğrultusunda öne çıkan temel hususlar şunlardır:

İdrisî, hocası Mukterah'ın çalışmasından köken alan, belki de ondan esinlendiği özgün bir metodolojik sıralama benimsemiştir. Bu da söze aklî hükümler (el-ahkâmu'l-akliyye) ile başlamaktır. Zira İdrisî'ye göre bu, *"vacibin (gerekli olanın) ancak kendisiyle tamamlandığı şeyin de vacip olması"* kabilindendir. Çünkü ilk vacip olan şey akıl yürütme (nazar) olup, bu da ancak aklî hükümlerin bilinmesine bağlıdır.

Mukterah, *el-Esrâru'l-Akliyye* adlı kitabında aklî hükümleri ve nazarı, akîdenin beş rüknü için iki temel kaide kılmıştır. Ancak o, bunları istidlal ile nazarı bir araya getiren küllî bir çerçeveye oturtmuştur ki bu ikisi, aklî hükümlerin çıkarılmasına veya istinbat edilmesine yol açar. Bu, birbiriyle bağlantılı konuların tek bir akış içinde sunulması yöntemidir. Bu, anlamların ispatını, o anlamların hükümlerinin ispatı delili içinde zikreden zarif bir

[87] Bul'îş, *Hudûru'l-Burhâniyye li's-Selâlicî fi'd-dersi'l-ʿakadî el-Mağribî ilâ ḥudûdi'l-karni'l-ʿâşir el-hicrî*, 101-104.

yöntemdir. Kelamcıların yöntemi ise genellikle hükümler için ayrı, o hükümleri doğuran anlamlar için ayrı bir bab (bölüm) açmaktır. İdrisî ise eğitimsel (ta'lîmî) bir yol izleyerek aklî hükümler konusundaki açıklamaları detaylandırmış; onları üç kısıma ayırmış ve her birini ayrı ayrı tanımlamıştır. İdrisî'nin, aklî hükümler bahsini akîde eserinin başına alan ilk kişi olduğu güvenle söylenebilir. Zira o, aklî hükümlerle başlamasına yönelik muhtemel bir itirazı dile getirmiş ve bu sıralaması için mantıklı gerekçeler sunmuştur. Daha sonra bu yöntemde onu Haffâf, ardından *el-Burhâniyye* şerhlerinde İbnü'ş-Şemmâ' takip etmiştir. Daha sonra Senûsî de mukaddimelerinde onların izinden gitmiştir.

İdrisî, hâl, yani sıfat ile zat arasındaki durum teorisini reddeder ve istidlal metodunu, Yüce Allah hakkında sıfat-ı meânînin gerekliliğini ispat etmek üzerine kurar. Ayrıca eksiklik sıfatlarının O'nun hakkında imkânsızlığını ve tüm nefsî ve manevî sıfatların ispatını da buna dayandırır. Şöyle der: *"Bu, nakil ile aklı birleştiren ve üzerinde durulması gereken ikili bir delildir; her bir sıfat için tek tek ayrıntılara girmeye gerek bırakmaz. Zira bu delil, usulcülerin geleneğine uygun olarak, her bir sıfatı tek tek ispatladığı gibi hepsinin toplamı üzerinde de geçerlidir."* Dikkat çekicidir ki Seyfüddin el-Âmidî (ö. 632/1234) de aynı istidlal yöntemini zikretmiş ve bunu tüm sıfatlar için genel kılmıştır. Ayrıca bunun Allah Teâlâ'nın kendisine ilham ettiği bir şey olduğunu, bu formda ve bu tahkikte başka kimsede bulamadığını belirtmiştir.

Ayrıca Bul'îş, Halid Zehrî'ye referansla, bu şerhi inceleyen kimsenin onda net bir Mağribli (Kuzey Afrikalı) ruhu bulacağını belirtmektedir. Ancak söz konusu şerhin Selâlicî ile olan yakın zamanı nedeniyle Mukterah'a nispet edilmemesi şeklindeki gerekçe, sağlam bir gerekçe değildir. Zira Şurayşî'nin Fes'te İbnü'l-Kettânî'nin yanında *el-Burhâniyye* eğitimini tamamladıktan sonra Mısır'a Mukterah'ın öğrencisi olarak gelmesi bu iddiayı çürütmektedir. Dolayısıyla Mukterah'ın bu akîdeden haberdar olması uzak bir ihtimal değildir. Hatta Garbî'nin naklettiklerine dayanarak, onun *el-Burhâniyye* üzerine bir şerh yazmış olma ihtimalini kabul edebiliriz. Garbî şerhinde Mukterah'tan yapılan nakil şu şekildedir: "*el-Mukterah Ebü'l-İzz Muzaffer dedi ki: 'Bu bölümün başından sonuna kadar anlamı şudur: Cevherler arazlardan ayrılamaz; arazlar ise hâdistir. Hâdis olan bir şeye bitişik olan şey de hâdistir.'"*[88] Onun *"Bu bölümün anlamı..."* sözü, bizzat *el-Burhâniyye* akîdesindeki bir bölümü şerh ettiğine delalet eder. Ancak burada genel olarak cevherlerin yaratılışı (hudûs) delilindeki bir bölümü şerh

[88] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 1/90.

ediyor olması ihtimaline gelince; bize ulaşan kitaplarında bu naklîn aslına rastlamadım. Ayrıca onun bu sözü, kendisine nispet edilen *el-Burhâniyye* şerhinde yer alan ifadelerle de örtüşmemektedir.[89]

İkrâm Bul'îş'in ileri sürdüğü karineler, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye*'nin Şerîf el-İdrîsî'ye aidiyetini güçlü biçimde temellendirmeyi amaçlamakla birlikte, bu verilerin tamamının zorunlu olarak Mukterah'a nispetini dışladığı söylenemez. Aksine, söz konusu delillerin önemli bir kısmı, metnin Mukterah'ın ilmî çevresi, talebeleri ve düşünsel etkisi içinde teşekkül etmiş bir şerh geleneğine ait olduğunu da düşündürmektedir. Bu durum aslında aidiyet meselesinin "ya Mukterah ya İdrîsî" şeklinde keskin bir ikiliğe indirgenmesini de problemli kılmaktadır.

Her şeyden önce, şerhte Mukterah'ın görüşlerine üçüncü şahıs üzerinden atıf yapılması, zorunlu olarak müellifin Mukterah olmadığı anlamına gelmez. Zira klasik kelâm literatüründe, özellikle ta'lîmî ve ihtisar amaçlı eserlerde, müellifin kendi önceki görüşlerini mesafe koyarak aktarması yahut farklı telif dönemlerine ait yaklaşımlarını "bazı şeyhler" gibi daha genel ifadelerle sunması nadir değildir. Bu tür bir dil, özellikle müellifin kendi görüşlerinde tefekkürî dönüşüm yaşadığı metinlerde daha belirgin hale gelmektedir. Nitekim Mukterah'ın *el-Esrâru'l-Akliyye* ile *Şerhu'l-İrşâd* arasında bazı meselelerde açık bir revizyona gittiği, talebesi Şerîf el-İdrîsî tarafından da açıkça ifade edilmiştir. Bu bağlamda, *el-Burhâniyye* şerhindeki üslup farklılıkları, müellif değişikliğinden ziyade farklı telif safhalarının veya didaktik hedeflerin bir sonucu olarak okunabilir.

Âlemin taksimi ve ahvâl meselesinde şerhte benimsenen tutumun, Mukterah'ın önceki eserleriyle birebir örtüşmemesi de aidiyetin reddi için yeterli değildir. Zira Mukterah'ın özellikle son dönem eserlerinde bazı temel kelâmî konularda tevakkuf**,** tahaffuz veya farklı ihtimalleri yan yana sunma eğilimi gösterdiği bilinmektedir. *el-Burhâniyye* şerhinde ahvâl teorisinin metodolojik sonuçlarına yöneltilen eleştiriler, Mukterah'ın ahvâli mutlak biçimde reddetmesinden ziyade, bu teorinin burhanî bir metin üzerine bina edilirken doğurduğu problemlere dikkat çekme amacı taşıyor olabilir. Bu tür bağlamsal eleştiriler, müellifin temel mezhebî konumunu değiştirdiğini değil, bilakis belirli bir metni şerh ederken tenkitçi bir dil benimsediğini gösterebilir.

---

[89] Bul'îş, *Hudûru'l-Burhâniyye li's-Selâlicî fi'd-dersi'l-ʿakadî el-Mağribî ilâ ḥudûdi'l-karni'l-ʿâşir el-hicrî*, 104-106.

Şerhte *Şerhu'l-İrşâd*'ın tamamlanmış bölümlerine yapılan atıflar da tek başına İdrîsî müellifliğini zorunlu kılmaz. Zira Mukterah'ın ders halkalarında şifahî olarak ele aldığı bölümlerin, yazıya geçirilmemiş olsa dahi, talebeleri tarafından biliniyor olması kuvvetle muhtemeldir. Bu tür ders içi referansların, müellifin henüz kaleme almadığı veya tamamlayamadığı kısımlara işaret etmesi, klasik ilim geleneğinde sıkça karşılaşılan bir durumdur. Dolayısıyla bu atıflar, metnin Mukterah'a aidiyetini bütünüyle dışlayan tarihsel kanıtlar olarak değerlendirilmemelidir.

Öte yandan, *el-Burhâniyye* şerhinde Mukterah'a nispet edilen bazı ifadelerin, başka hiçbir eserinde birebir bulunmaması, bunların Mukterah'a ait olmadığı yerine; kaybolmuş, günümüze ulaşmamış veya henüz tespit edilememiş telif yahut ders notlarına dayanabileceğine işaret edebilir. Garbî'nin Mukterah'tan naklettiği ve doğrudan *el-Burhâniyye* metninin bir bölümüne işaret eden açıklama, bu ihtimali göz ardı etmemek gerektiğini göstermektedir. Bu tür nakiller, Mukterah'ın *el-Burhâniyye* ile doğrudan ve sıkı bir ilişki kurduğunu teyit eden dış karineler olarak da okunabilir.

Sonuç olarak, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye*'nin Şerîf el-İdrîsî'ye ait olduğu yönündeki iddialar önemli ve ciddî delillere dayansa da mevcut veriler Mukterah'a nispeti kesin biçimde geçersiz kılacak düzeyde değildir. Aksine, metin; Mukterah'ın ilmî mirası içinde, onun düşünsel etkisi, telif pratiği ve pedagojik yöntemiyle güçlü bağlar kuran bir şerh olarak da okunmaya elverişlidir. Bu nedenle daha ihtiyatlı bir yaklaşım olarak, söz konusu şerhin en azından Mukterah'ın denetiminde, ders halkasında veya erken dönem telif faaliyeti çerçevesinde şekillendiği ihtimali dikkate alınmalıdır.

1.4.6. İbnü'ş-Şemmâ''nın (ö. 863/1459) Şerhi

Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Ebû Bekr b. İsmâil b. Ahmed b. Ali el-Mücâhidî el-Eyyûbî, kaynaklarda yaygın olarak İbnü'ş-Şemmâʿ lakabıyla tanınmaktadır. 791/1389 yılında Hama'da doğmuş, daha sonra babasıyla birlikte Mısır'a intikal etmiştir. Fıkıh, usûl, Arap dili, mantık ve kelâm ilimlerini dönemin önde gelen âlimlerinden tahsil etmiş; aynı zamanda tasavvuf yoluna intisap ederek mânevî terbiyesini sürdürmüştür. Tasavvuf sahasında özellikle Burhân b. el-Bakkâl vasıtasıyla ilerlemiş, bu ilişki hem ilmî hem de irşad yönlü bir bağ olarak kaynaklarda zikredilmiştir. Zengin ilmî birikimine rağmen fıkhî ve idarî mansıplardan özellikle uzak durmuş, resmî görevleri kabul etmeyerek halktan tecerrüd etmiş bir hayat sürmüştür. Hayatının önemli bir kısmını Halep'te geçiren İbnü'ş-Şemmâʿ burada talebe yetiştirmiş, müridlerin terbiyesi ve İrşâd

faaliyetleriyle meşgul olmuştur. Halep'te vuku bulan büyük veba salgını sırasında vakarını muhafaza etmiş, ardından Mekke'ye yönelerek mücâvir olmayı arzulamıştır. Medîne'ye gittiği, şehre giriş yaptığı gün vefat ettiği rivayet edilmektedir.[90]

İbnü'ş-Şemmâ''nın farklı ilim dallarında telif eseri mevcuttur. Müellif, bu eserleri 830/1426 yılında Halep'e yerleşmesinden sonraki süreçte kaleme almıştır. Halep'e yerleşmeden evvel; Hama, Mısır, Hicaz ve Hindistan gibi bölgeleri kapsayan uzun süreli bir ilim yolculuğuna (rihle) çıkmış ve bu seyahatlerini *er-Risâletü'l-Halebiyye* adıyla müstakil bir cilt halinde eserleştirmiştir. Bu seyahatname, müellifin Halep'te telif ettiği eserler meyanında zikredilmektedir. Bunlara ek olarak müellif, aynı şehirde usulü'd-din (kelâm) sahasında iki eser daha vücuda getirmiştir: Bunlardan biri *el-Akîde*, diğeri ise Selâlicî'nin *el-Burhâniyye* adlı metni üzerine kaleme aldığı şerhidir.

Müellifin biyografisine yer veren tüm kaynaklar, söz konusu şerhi ittifakla kendisine nispet etmektedirler. Onun ilmi şahsiyetine dair kaydedilmesi gereken en mühim husus; bu şerhin kelâm ilminde derin vukufiyet sahibi, üstün zekâsı ve akıcı nesir üslubuyla temayüz etmiş bir âlim tarafından telif edilmiş olmasıdır. Halep Camii'nde, halkın ve talebelerin yoğun ilgi gösterdiği bir ders halkası (meclis) bulunan İbnü'ş-Şemmâ'; hitabetindeki maharet, seri cevap verme yeteneği ve ele aldığı konuları vukufiyetle takrir etmesiyle tanınan bir şahsiyettir.[91]

İbnü'ş-Şemmâʿın *Şerhu'l-el-Burhâniyye*'si Mısırlı âlim el-Mukterah'ın şerhiyle oldukça benzerdir. İbnü'ş-Şemmâʿın *Şerhu'l-el-Burhâniyye*'si ile el-Mukterah'ın aynı eser üzerine kaleme aldığı şerh arasındaki yakın benzerliği, İbnü'ş-Şemmâʿın seyahatleri ve özellikle hocaları vasıtasıyla Mısır ilmî havzasıyla kurduğu temas bağlamında açıklamak mümkündür. Zira İbnü'ş-Şemmâʿın Mısır'a intikali ve burada tahsil–mütalaa çevreleriyle temas kurması, usûlü'd-dîn alanında dolaşımda bulunan şerh metinlerine erişimini kolaylaştıracak bir zemin teşkil eder; bu çerçevede onun, Mukterah'ın *el-Burhâniyye* şerhiyle karşılaşmış olması kuvvetle muhtemeldir. Benzerliğin yalnız genel tertipte değil, meselelerin seçimi, delillendirme sıralaması ve tartışma örgüsü gibi daha ayrıntılı unsurlarda da belirginleşmesi, iki metin arasındaki ilişkinin yalnızca "aynı metni şerh etmenin tabiî sonucu" ile sınırlı olmadığına işaret eder. Ayrıca her iki müellifin

---

[90] Ebû Muhammed İbrâhim Yahyâ et-Tîtî, "Mukaddime", *Şerhu'l-ʿAkîdeti'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* mlf. Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Mücâhidî el-Eyyûbî el-Hamevî İbnü'ş-Şemmâ' (Beyrut - İrbid: Dâru'r-Reyâhîn - Dâru Rikâz, 2021), 31-39.

[91] Bul'îş, *Hudûru'l-Burhâniyye*, 97-98.

de Şâfiî fıkıh mensubiyeti ile birlikte Eş'arî kelâmî çizgiyi paylaşması, benzerliğin entelektüel zemininin sadece coğrafî dolaşım değil, aynı zamanda ortak mezhebî-kelâmî aidiyet olabileceğini akla getirir. Eş'arî tartışma geleneğinde yerleşik tanım ve ayrımların, delil hiyerarşisinin (naklî–aklî delillerin tertibi), muarız itirazların standardize edilmiş biçimde ele alınmasının ve belli kavramsal tercihlerin iki şerhte de benzer biçimde ortaya çıkması bu ortak aidiyetle uyumludur. Bu sebeple İbnü'ş-Şemmâʿın Mısır'daki ilmî dolaşım içinde Mukterah'ın şerhini görüp ondan istifade etmiş olabileceği ve bunu da Şâfiî–Eş'arî müşterek zeminin doğal bir uzantısı olarak gerçekleştirdiği şeklinde bir açıklama çerçevesinde değerlendirilebilir.

1.4.7. Haffâf'ın (ö. 7./13. yy.) Şerhi

Ebû Amr es-Selâlîcî'nin Mağrib coğrafyasında derin izler bırakan *el-Burhâniyye* adlı akîde eseri üzerine yazılan en yetkin şerhlerden biri, Ebû Bekr el-Haffâf'a aittir. İbn Abdülmelik'in kayıtlarına göre Haffâf, bu şerhi 672/1273 yılından önce telif etmiştir. Eserin telif kronolojisi incelendiğinde, müellifin bu çalışmasını *el-İrşâd* şerhinden sonra kaleme aldığı görülmektedir. Bu durum, Haffâf'ın Cüveynî geleneğine, daha doğrusu *el-İrşâd* literatürüne olan vukufiyetini *el-Burhâniyye* şerhine aktardığını ve eserin teorik zeminini bu birikim üzerine inşa ettiğini kanıtlamaktadır.

Haffâf'ın şerhi, sadece metin açıklamasından ibaret kalmamış, Mağrib ve Endülüs kelâm çevrelerinde otorite kabul edilen bir başvuru kaynağı haline gelmiştir. Özellikle Fes şehrindeki kelâmî gelenek içerisinde merkezi bir konuma sahip olan bu eser; Yefrenî ve Şerîf el-İmrânî el-Garbî gibi dönemin önemli şârihleri tarafından temel referans olarak kullanılmıştır. Garbî'nin şerhinde Haffâf'tan yaptığı yoğun alıntılar,[92] onun doktriner meselelerin çözümünde ve kelâmî tartışmaların nihai karara bağlanmasında Haffâf'a bir hakem rolü verdiğini göstermektedir. Nitekim Haffâf'tan yapılan nakillerde ona "Üstâz Haffâf" şeklinde atıf yapılması da bunu doğrular niteliktedir.

Eserin mukaddimesinde şârih, telif sebebini bir öğrencisinin talebine dayandırarak pedagojik bir amaç güttüğünü belirtir. Haffâf'ın metodolojisi gereksiz ayrıntılardan arındırılmış (ihtisar), lafız kalabalığından uzak, açık ve sistematik bir anlatım üzerine

[92] Matbû olarak bulunan Garbî şerhinde Haffâf'tan yapılan bazı nakiller, bu çalışmada kullanılan Haffâf Şerhi nüshasında tespit edilememiştir. Matbû Garbî şerhinde Escorial Kütüphanesi'nde bulunan nüshaya referans verilmiş; bu çalışmada ise Muhammed Cemal'in Fas/Tıtvan'daki Prof. Dr. Muhammed Beni'îş'in şahsi kütüphanesinden temin edilen nüshayı esas alarak tahkik ettiği Haffâf Şerhi kullanılmıştır.

kuruludur. Müellif, eserini yeni başlayanlar (mübtedî) için tasarladığını ifade etse de buradaki "başlangıç seviyesi" ifadesi dönemin yüksek ilmî standartlarını yansıtmaktadır. Nitekim Haffâf, muhatabını zeki, ferasetli ve temel bilimsel formasyona sahip "basiret sahibi" bir kitle olarak tanımlar. Bu yaklaşım, müellife tanım ve tasvirlerde (hudûd) aşırı detaya girmeden, özlü ve derinlikli (mûcez) bir üslup kullanma imkânı tanımıştır.

Haffâf'ın şerhi, VII./XIII. yüzyılda Mağrib-i Aksâ ve Endülüs bölgelerinde Eş'arî akîdesinin ulaştığı entelektüel olgunluğu temsil etmektedir. Eser, sadece bir akîde özeti değil aynı zamanda rasyonel istidlal yöntemlerinin titizlikle uygulandığı bir tahkik çalışmasıdır. Müellif, kelâmî meseleleri ele alırken filozofların yaklaşımlarını eleştirel bir süzgeçten geçirmiş, Mu'tezile, Cebriyye ve İmâmiyye gibi farklı fırkaların görüşlerine yönelik tutarlı reddiyeler geliştirmiş, Eş'arî doktrini içerisindeki ihtilaflı meselelerde derinlikli analizler sunmuştur.[93]

Ebû Bekr el-Haffâf'ın şerhinde müellif, eserinin kapsadığı bütün itikadî meseleleri desteklemek amacıyla mantık sanatında ustalaşmış bir şekilde genel burhânî istidlâllere temas etmiştir. Buna basit ve bileşik hamlî önermeler, basit ve bileşik bitişik şartlı önermeler, ayrık (munfasıl) şartlı önermelerin hasrî ve yaygın türleri, gaibin şahide kıyası, temânu' delili, mufâdala delili, başlangıç (ibtidâ) ve sona erme (intihâ) delilleri, hudûs ve bekâ delilleri ve benzeri akıl yürütmeler dâhildir.

Terimler ve tanımların sınırlarının belirlenmesi hususunda ise cinsleri ayırt etmeye, yakın ve uzak fasıllarını tayin etmeye, özsel niteliklerini arazî niteliklerinden ayırmaya özen gösterdiği görülür. Bunu da "tanımlanan şeyi kapsama ve tanımlanan şey haricinde kalanları dışlama (tard ve aks)" kaidesine uygun olarak yapar. Zaman zaman buradan, cinsler yoluyla küllînin tahkikine ve fasıllar yoluyla ayırt edici (mâni') tanımlara ulaşır; böylece terimin, imkân ölçüsünde delâletini kuşatacak bir tarifle sınırlandırılmasına ihtimam gösterir.

Aynı şekilde o, Cüveynî ve Fahreddin er-Râzî gibi kelâmcıların yolunu izleyerek, küllî kaideler ve genel hükümler ortaya koyma çabasında; özdeşlik (hüviyet) ilkesi, çelişmezlik ilkesi ve üçüncü hâlin imkânsızlığı gibi prensipleri esas alır. Nitekim tafsilâtlı açıklamalarında ve itirazlara verdiği cevaplarda, aklî hüküm ile şer'î hüküm, ayrıca aklî hüküm ile âdete dayalı (âdî) hüküm arasını ayırır; hangi meselelerde aklî istidlâle başvurmanın sahih olduğu, hangilerinde ise sahih olmadığı üzerinde durur.

---

[93] Bul'îş, *Hudûru'l-Burhâniyye*, 107-108.

Bunun yanı sıra, mantık ilminin araçlarını kullanmasının ötesinde, el-Haffâf, usûlcülerin yerleşik yöntemine uygun biçimde lafızların delâletlerini kullanmada da temayüz etmiştir. Şerhinin birçok yerinde; mutâbakat, tazammun ve iltizam delâletlerine; eş anlamlılık (terâdüf) ve alt anlamlılık (tezâyül), mütevâtı' ve derecelilik (müşterek), umum–husus, mutlak–mukayyed, mücmel–mübeyyen, nâsih–mensûh, hitap delili ve istisnâ gibi dilsel ve usûlî kavramlara yer verir. Bu da muhakkik usûlcülerin hüküm ve kavramları zapt etmede benimsedikleri yöntemin aynısıdır.[94]

Bu metodolojik özgünlükler sayesinde, Ebû Bekr el-Haffâf'ın eseri, belirli bir metne yapılmış sıradan bir şerh olmaktan çıkarak, müellifinin ilmî birikiminin genişliğini yansıtan hakiki bir telif niteliği kazanır.

Konu düzeyinde Haffâf, genel olarak Eş'arî mezhebinin temel kabullerini savunmakla birlikte, bunu mutlak bir taklîd anlayışıyla değil, eleştirel ve seçici bir tutumla gerçekleştirir. Özellikle ilâhiyyât bahislerinde, erken dönem Eş'arî düşüncede ortaya çıkan bazı metodolojik sorunlara temas eder. Yedi manevî sıfat meselesi bu bağlamda dikkat çekicidir. Haffâf, bu sıfatların zâta zâit mâ'nâlar olarak kabul edilmesinin doğurduğu problemlerin farkındadır. Buna rağmen mezhebi savunma refleksiyle hareket ederek, bu yaklaşımı temellendirmeye çalışır. Ancak bu tutum, ilim sıfatı örneğinde açıkça görüldüğü üzere, sıfatların tekrarına yol açan metodolojik bir açmaz üretmektedir. Haffâf bu açmazı bütünüyle çözemese de Mu'tezile'nin sıfatları tamamen nefyeden yaklaşımına kıyasla Ehl-i Sünnet çizgisini muhafaza etmeyi öncelemektedir. Mu'tezile'nin "hâller" teorisi ve sıfat anlayışı karşısında ise Haffâf'ın tutumu son derece nettir. Ona göre bu yaklaşım, nihai olarak ilâhî zâtın ta'tiline varmaktadır. Nitekim Ebû Hâşim el-Cübbâî sonrasında Mu'tezile'nin vardığı; ilâhî iradenin hâdis olduğu, kelâmın bir mahalde meydana geldiği, sem' ve basarın ilme indirgenmesi gerektiği gibi sonuçlar, Haffâf'a göre açık bir itikadî sapmadır. Bu noktada, Cüveynî ve onu takip eden kelâmcıların hâller teorisini terk ederek selefin yoluna dönüşünü daha isabetli bulduğu anlaşılmaktadır.

Cevaz ve imkân bahislerinde ise Haffâf, Mu'tezile'nin "mümkünlerin yaratılmadan önce bir tür şeylik taşıdığı" iddiasını reddeder. Bu görüşün, mümkinâtın ezelde Allah Teâlâ'ya ortak koşulması sonucunu doğurduğunu savunur. Buna karşılık, Eş'arî ekolün

[94] Ebi Bekr el-Ensari et-Tazi el-Haffâf, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Usman es-Selâlicî bi şerhi Ebî Bekr el-Haffâf el-Ensârî et-Tâzî*, thk. Muhammed Cemal (Huneyfira: Verrâkatü Âyet Harrar li't-Tıbaati ve'l-Hidemât, 2016), 186.

benimsediği ilkeye uygun olarak, Allah Teâlâ'nın kudretinin mutlak ve sınırsız olduğunu vurgular. Ona göre Allah'ın kudreti, fiilen var olanlarla sınırlı değildir; bilakis caiz olan ve gerçekleşmesi mümkün bulunan her şeyi kuşatır.

Aynı çerçevede Haffâf, Eş'arîliğin "kesb" teorisini de savunur. Bu savunusunu, klasik itirazları dikkate alarak sistematik biçimde ele alır ve Eş'arî geleneğin ana metinleriyle uyumlu bir çizgide temellendirir. Bu yönüyle, onun yaklaşımı, kelâm tarihinde köklü bir sürekliliğin parçası olarak değerlendirilebilir.[95]

1.4.8. Yefrenî'nin (ö. 734/1334) Şerhi

Ebû'l-Hasen Ali b. Abdurrahman b. Temîm el-Yefrenî'nin *el-Burhâniyye* üzerine yazdığı *el-Mebâhisü'l-akliyye* adlı şerhi, ana metnin lafızlarını geniş birer tematik başlık ve anahtar kelime olarak kullanmıştır. Yefrenî'nin bu çalışması, her bölümün girişinde kavramsal tanımlara (hudûd) yer vermesi ve ardından gelen geniş hacimli tartışmalarla konuyu detaylandırması bakımından dikkat çekicidir. Eserin telif tarzı, sanki şerh edilen asıl metinden bağımsız bir karakter arz etmekte ve döneminin Eş'arî akîdesini yansıtan kapsamlı bir telif eser hüviyeti taşımaktadır. Müellifin kelâmî meseleleri ele alış biçimi ve sistematik kurgusu, eserin Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin telif mirasıyla boy ölçüşecek düzeyde yüksek bir ilmî değere sahip olduğunu göstermektedir.[96] Bu şerh aynı zamanda şerh faaliyetinin yalnızca metin içi açıklamalarla sınırlı kalmayıp, meseleleri sistematik biçimde ele alan bir inşa faaliyetine dönüştüğünü göstermektedir.

Şerhin telif gerekçesi, müellifin kendi ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır. Buna göre Yefrenî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye*'nin öğrenciler ve ilim ehli arasında yaygın biçimde okutulmasına rağmen, metnin bazı kısımlarının anlaşılmasında güçlükler yaşandığını, bu sebeple kendisinden açıklama talep edildiğini belirtmektedir. Bu sebeple müellif, metni "başlangıç seviyesine" yaklaştıracak, "ileri düzey okura" da toparlayıcı bir çerçeve sunacak bir şerh kaleme aldığını belirtir.[97] Bu durum, eserin hem ders halkalarında işlevsel olmasını hem de kelâmî meseleleri daha büyük bir bütünlük içinde kavratmasını hedefleyen çift yönlü bir tasarıma işaret eder.

Yefrenî'nin yaşadığı dönem olan Merînîler Dönemi'nde (592-870/1196-1465) Mağrib ilmî hayatı, özellikle Muvahhidler sonrasındaki entelektüel açılım ve kültürel canlılıkla

---

95 Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye li-Ebî Bekr el-Haffâf,* 187-188.
96 Bul'îş, *Hudûru'l-Burhâniyye,* 106.
97 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye,* 1/130.

birlikte, kelâm alanında yeni bir evreye girmiştir. Bu evrede kelâmî üretim yalnızca "mütekaddimîn tarzı"yla sınırlı kalmamış; felsefî delillendirme ve burhânî muhakeme, kelâmî tartışmaların içinde daha görünür hâle gelmiştir. Bu dönüşüm, Yefrenî'nin şerhindeki tartışma örgüsünün arka planını teşkil eder.

Yefrenî'nin metodolojisi, "metne doğrudan giriş" yerine, kendi içinde tertip edilmiş bir giriş sistematiği kurması şeklindedir. Müellif önce "burhân" konularını bağımsız başlıklar hâlinde ele almış; kelâm ilminin mahiyeti, konusu, hükmü ve faydası gibi temel meseleleri; münazara-cedel; tanımlar (hudûd) ve delâlet; akıl ve ilim gibi kavramları şerhe "kural-kurucu" bir giriş olarak yerleştirmiştir. Böylece okuyucu, *el-Burhâniyye*'deki ayrıntılı tartışmalara geçmeden önce, tartışmanın epistemolojik zeminini edinmiş olur.

Yefrenî şerhini iki "bâb" ve bir "kitâb" şeklinde kısımlara ayrır. Birinci kısımda genel kavramlar, cevher-araz gibi temel ontolojik meseleler ve Eşʿarî yöntemin delillendirme şeması ele alınır. İkinci kısım ise ilâhiyyât ve ardından imamet bahislerine yönelir; burada ilâhî zât-sıfat ilişkileri, hangi sıfatların ispatının/vaz'ının gerekli olduğu, tenzih ilkeleri ve imkânsız sıfatlar; ayrıca âhirete dair bazı cevaz meseleleri (ru'yetullah, fiillerin yaratılması, resullerin irsâli ve meâd ile ilgili gaybî hususlar) gibi başlıklar öne çıkar.

Şerhte özellikle öne çıkan bir diğer metodik özellik, Yefrenî'nin tahlil sırasıdır: önce meseleleri parçalara ayırarak tanımlar ve lafız-mânâ ilişkileri üzerinden "cüz'î" çözümleme yapar; ardından meseleleri "küllî" düzlemde, aklî bir tartışma düzeni içinde karşılaştırmalı biçimde ele alır. Bu yaklaşım, eserin hem ders kitabı hem de ileri okumalar için "tartışma haritası" işlevi görmesini sağlar.

Yefrenî, bu şerhte kullandığı kaynaklar konusunda da açıktır. Kendi ifadesiyle dayandığı kaynakları esas belirtir. Fahreddin er-Râzî'nin eserleri. Bunlardan özellikle; *el-Erbaʿûn, el-Muhassal, el-Meʿâlimü'd-Dîniyye, Nihâyetü'l-ʿUkûl*. Bunlara ek olarak; Seyfeddin el-Âmidî'nin *Ebkâru'l-Efkâr*'ı, Ebû Abdullah el-Mâzerî'nin *Şerhu'l-İrşâd*'ı, eş-Şerîf Zekeriyyâ b. Yahyâ el-İdrîsî'nin *Şerhu'l-İrşâd*'ı, el-Mağîlî'nin *Kitâbü't-Tezkire*'si, Ebû'l-Muzaffer Tâhir b. Ahmed el-İsferâyînî'nin *el-Kitâbü'l-Evsat*'ı, Ebû Abdullah el-Kettânî'nin bu akaid metni üzerine yazdığı şerh. Yefrenî'nin mukaddimede açıkça belirttiği bu temel kaynakların yanı sıra, metin içinde kendisine açıkça atıf yapmadan yararlandığı pek çok başka kaynağın bulunduğu da anlaşılmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: Ebû Abdullah Muhammed b. Dûnas'in *Şerhu'l-İrşâd*'ı, Ebû İshak b. Dehhâk'ın

Şerhu'l-İrşâd'ı, Ebû'l-Kâsım el-Ensârî'nin *Şerhu'l-İrşâd*'ı, İbnü't-Tilimsânî'nin *Şerhu Me'âlimi usûli'd-dîn*'i ve *Şerhu'l Muhassal*'ı, Karâfî'nin *el-Kavâ'id*'i, Turtûşî'nin *Ta'lîkât*'ı, Ebû'l-Abbâs et-Talemenkî'nin *el-Kitâb*'ı. Yefrenî ayrıca Gazzâlî'nin eserlerinden de geniş ölçüde faydalanmıştır. Bunlar arasında özellikle şunlar yer almaktadır: *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn, Feḍâ'ihu'l-Bâtıniyye, el-İktisâd fi'l i'tikâd, el-Maksadü'l-esnâ, el-Mustaşfâ, Makâsıdu'l-felâsife*. Tefsir alanında yararlandığı başlıca eserler ise şunlardır: Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, İbn Ebî'r-Reb'î es Sebtî'nin tefsiri, Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Gayb*'ı, Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ı, es-Sülemî'nin *Hakâ'iku't-tefsîr*'i, İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz*'i. Dil ve edebiyat alanında ise şu eserlerden yararlanmıştır: İbn Fâris'in *Mücmelü'l-luğa*'sı, İbn Kuteybe'nin *el-Ef'âl*'i, el-Herevî'nin *el-Ğarîbeyn*'i, el-Cevherî'nin *es-Sıhâh*'ı, İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-kâtib*'i, Sa'leb'in *el-Fasîh*'i, ez-Zebîdî'nin *Muhtasaru'l-'ayn*'ı. Bunların dışında Yefrenî, adlarını açıkça zikretmediği fakat müelliflerini andığı başka eserlerden de istifade etmiştir. Bunlar arasında: Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin eserleri, özellikle; *el-Emedü'l-aksâ, el-Mutevassıt* ve *Sirâcü'l-mürîdîn,* Ebû 'Amr b. el-İsferâyînî, eş-Şerîf Zekeriyyâ, Ebû'l-Kâsım er-Raba'î, Kadı Abdülvehhâb el-Mâlikî,[98] Ebû Ali b. Sînâ. Ayrıca kelâm literatürü bağlamında: el-Bâkıllânî'nin *et-Temhîd*'i ve *el-İnṣâf*'ı, İbn Fûrek ve diğerleri. Fıkıh ve usûl alanında ise: el-Karâfî'nin *Nefâ'isü'l-usûl fî şerhi'l-Muhassal*'i, *Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk, ez-Zahîre, Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*.[99]

Bu kaynaklar, Yefrenî'nin şerhini önceki ilmî birikimin bilinçli bir devamı hâline getirmektedir. Şerhte özellikle Fahreddin er-Râzî, Âmidî ve Şerîf el-İdrîsî gibi kelâm geleneğinin önde gelen isimlerinin eserlerinden yararlanıldığı gibi bunun yanında, doğrudan akîde ilmine ait olmayan bazı eserlerden de istifade edilmesi, Yefrenî'nin kelâmı dar bir disiplin alanına hapsetmediğini, aksine onu usul, dil ilimleri, ahlâk ve tasavvuf ve dinî tecrübe ile irtibatlı bir ilim olarak ele aldığını göstermektedir.

el-Mebâhisü'l-Akliyye'nin sunduğu dikkat çekici ayrıntılardan biri de Abdullah b. Küllâb'ın görüş ve tercihlerini, erken dönem Eş'arî kelâmcıların yaklaşımlarını ve kelâm ilminin ilk temsilcilerine ait fikirleri yoğun biçimde aktarmasıdır.[100] Yefrenî'nin eserinde yer verdiği kaynaklar, onun Sünnî-Eş'arî çizgideki akîdevî tutumunu ortaya koymaktadır.

---

[98] Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî (ö. 422/1031). Bâkıllânî'nin öğrencilerinden Mâlikî fakihi. Bk. "Kâdî Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 24 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 113–114.

[99] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/132-135.

[100] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/140.

Bu bağlamda onun Râzî gibi felsefeye oldukça dahil olmuş kelamcılara fazlaca referans vermesiyle felsefî konulardan haberdar olduğunu ancak kelâma bu konuları bilinçli olarak bulaştırmaktan kaçınarak erken dönemlerdeki mütekellim tarzını korumak şeklinde bir akîdevî tutumunun olduğu söylenebilir.[101] Yani Yefrenî'de felsefi tartışmaların değil; usul ve dil ilimlerinin öne çıktığı bir tutum benimsediği söylenebilir. Nitekim Yefrenî bu eserde 334'ten fazla kelâmî kavram kullanmış; bu kavramlar kimi zaman ayrıntılı biçimde tanımlanmış, kimi zaman da delâlet çerçevesinde kapsamlı tahlillere tâbi tutulmuştur. Ayrıca bu durum, *el-Mebâhis*'i kelâm terminolojisi üzerine yapılan çağdaş çalışmalar için vazgeçilmez bir başvuru kaynağı hâline getirmektedir. [102]

Yefrenî'nin şerhi, yalnızca teorik bir kelâm metni olarak kalmamış, sonraki dönemlerde de geniş bir etki alanı bulmuştur. Tefsir literatüründe, nevâzil kitaplarında ve geç dönem kelâm eserlerinde Yefrenî'ye yapılan atıflar, bu şerhin ilmî çevrelerde benimsendiğini göstermektedir. Zeyd b. Abdurrahman eş-Şâzelî'nin tefsirinde Yefrenî'den nakiller yapması, *el-Miʿyârü'l-Muʿrib*'de onun velînin kerâmeti hakkındaki tanımına yer verilmesi ve Mellâlî ile Ebû'l-Mevâhib el-Yûsî gibi isimlerin eserlerinde Yefrenî'yi temel referanslardan biri olarak kullanmaları, bu etkinin somut göstergeleridir. Özellikle Ebû'l-Mevâhib el-Yûsî'nin *el-Mebâhisü'l-Akliyye*'yi ders kitabı olarak okutması ve *el-Kübrâ es-Senûsiyye* üzerine yazdığı hâşiyede Yefrenî'den çok sayıda mesele nakletmesi, Yefrenî'nin kelâm metodunun Mağrib ilmî geleneğinde kurumsallaştığını ortaya koymaktadır. Bu aktarım zinciri, Yefrenî'nin yalnızca bir şârih değil, aynı zamanda Mağrib Eş'arîliğinin sonraki seyrini etkileyen kurucu bir figür olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak, Yefrenî'nin *el-Mebâhisü'l-Akliyye* adlı eseri, Selâlicî'nin *el-Burhâniyye*'si üzerine yazılmış şerhler arasında en kapsamlı ve en detaylı çalışma olarak öne çıkmaktadır. Bu eser, Merînîler döneminde ve sonrasında Mağrib'de kelâm ilminin ihyası ve geliştirilmesi sürecinde, Eş'arî kelâm geleneğini temsil eden en önemli metinlerden biri olarak zikredilebilir.

---

[101] Mağrib Eş'arîliğinde felsefeye karşı tutuma dair detaylı bilgi için bk. Zuheyr Oulhâc, "Müsâhemetü'l-mütekellimîni'l-Eş'ariyye-bi'l-Mağrib fi'r-redd 'alâ makâlâti'l-Felâsife", *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Mağrib hılâle merhaleyi't-te'sîs ve't-'tersîm.*, ed. Cemal Allâl Bahtî (Rabat - Tıtvan: er-Râbıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ - Merkezü Ebi'l-Hasan el-Eş'arî li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Akadiyye, 2017), 2/989-1017.

[102] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/140.

1.4.9. Ebû Osmân Saîd el-Ukbânî'nin (ö. 811/1408) Şerhi

Ebû Osmân Saîd el-Ukbânî'nin (ö. 811/1408) *el-Burhâniyye* üzerine kaleme aldığı şerh, metnin telif gayesini ve şârihin hedefini açıklaması beklenen giriş (ḫuṭbe) bölümünden yoksun olarak günümüze ulaşmıştır. Bu durum, şerhin yazılış amacı ve bağlamı hakkında doğrudan müellif beyanına dayanan verileri sınırlasa da mevcut tarihî kayıtlar Ukbânî'nin *el-Burhâniyye*'yi şerhiyle birlikte okutmak üzere bir ders halkası (meclis) bulunduğunu; şerhini bu öğretim faaliyeti çerçevesinde telif ettiğini ve 798/1396 yılından önce talebelerine bu metin üzerinden icâzet verdiğini göstermektedir. Bu tür kayıtlar, şerhin yalnızca telif edilmiş bir metin değil, aynı zamanda belirli bir pedagojik pratiğin ürünü olduğunu düşündürmektedir.

Bununla birlikte şerhin iç düzeni, delillendirme biçimi ve açıklayıcı örnekleri, Ukbânî'nin metni özellikle başlangıç seviyesindeki okuyucu/öğrenci kitlesine yaklaştırma niyetini yansıtır. Nitekim şârih, bazı yerlerde "anlayışa yaklaştırma" (takrîb) kaydını düşerek pedagojik yönelimi metin içinde temellendirir. Bu bağlamda şerh, bir yandan klasik kelâm-akaid şerh geleneğinin usul ve terminolojisini korurken, diğer yandan muhatabın anlayış düzeyini gözeten bir anlatım stratejisi geliştirir.

Ukbânî'nin içerik tercihleri ise özellikle tövbe ve imâmet bahislerinde belirginleşir. Şârih, *el-Burhâniyye* şerhinde "tövbe" bölümüne geldiğinde, tövbenin hükmü üzerine konuşmanın amelî (furû'/fer'î) meselelerden olduğunu, itikadî alana taalluk etmediğini vurgular; müellifin bu konudaki ifadesinin de yeterince açık olduğunu belirterek konuyu uzatmadan geçer. Bu tercih, yalnızca bir "kısaltma" tutumu değil; kelâm metninin sınırlarını belirlerken meselelerin disipliner yerini gözeten bir yöntemsel tavır olarak anlaşılmaktadır. Nitekim Ukbânî, böylece tövbenin şartları ve hükümleri gibi ayrıntılara; ayrıca metnin devamındaki iman kavramının tarifi, imâmetin hakikati ve imâmete ilişkin şartlar gibi başlıklara ilişkin geniş açıklamaları da şerh dışı bırakma eğilimi sergiler.

Ukbânî'nin tövbe hükmü ve iman tanımı gibi konulara mesafeli duruşunda Gazzâlî'nin yaklaşımıyla örtüşen bir çizgi dikkat çekmektedir. Gazzâlî'de olduğu gibi, tövbenin ahkâmının fıkhî alana ait olduğu iman üzerine "hudûd" ve "müsebbibât" (sınırlar ve gerekçeler) tarzındaki tartışmaların ise daha çok lafzî bir düzlemde seyrettiği belirtilir. Bu tür meselelerin, itikadı tahkim etme amacıyla zorunlu bir gündem teşkil etmediği; zihne gelmesi hâlinde dahi bu ayrıntıları bilmemekten ötürü kişiye bir sorumluluk yüklenmeyeceği fikri öne çıkar. Dolayısıyla Ukbânî'nin bazı bahisleri daraltması, şerhi

“akaid tahkiki”nden çok “temel düzeyde öğretim ve yönlendirme” hedefiyle sınırlayan bir tutum olarak değerlendirilebilir.

İmâmet meselesinde ise Ukbânî’nin, Cüveynî’ye atfedilen görüş doğrultusunda imâmeti itikadın asli unsurlarından saymadığı; akaid eserlerinde imâmet bahsinin yer almasını daha çok telif geleneğinde (resm) akaid kitaplarını imâmetle bitirme âdetinin sonucu olarak gördüğü anlaşılır. Bu da yine Gazzâlî’nin imâmetin itikadî değil fıkhî bir bahis olduğu yönündeki yaklaşımıyla kesişir. Ayrıca imâmet tartışmalarının toplumsal ve mezhebî kutuplaşmalar üretebilen bir “taassup zemini” oluşturduğuna dair uyararak konuya girme konusunda ihtiyatlı davranmayı “selâmete” daha yakın gören bir perspektif üretir. Bu çerçevede Ukbânî’nin şerhte imâmet bahsini genişletmemesi, yalnızca metin hacmini azaltma iradesi değil, aynı zamanda tartışmalı alanları şerhin amaç ve hedef kitlesi açısından sınırlama yönünde bilinçli bir strateji olarak okunabilir.

1.4.10. Ubbâdî’nin (9./15. yy.) Şerhi

el-Burhâniyye üzerine kaleme alınan şerhler arasında, eğitim maksatlı yazım stratejisiyle dikkat çeken metinlerden biri Ubbâdî’ye nispet edilen şerhtir. Şerhin müellifi hakkında, Rabat’taki Allâl el-Fâsî Müessesesi’nde muhafaza edilen nüshanın ilk sayfasında yer alan kayıt dışında sınırlı bilgi bulunmaktadır. Bu kayda göre müellif Ali b. Muhammed b. Ahmed Ubbâdî’dir. Metnin içeriğinden Ubbâdî’nin, *el-Burhâniyye* şârihlerinden Ebû Osman Saîd el-Ukbânî’nin talebesi olduğu anlaşılmaktadır.

Şerhin telif gerekçesi, müellifin metin içinde aktardığı ifadelerden hareketle daha somut biçimde izlenebilmektedir. Buna göre Ubbâdî, öğrencilerinden birinin talebi üzerine şerhi kaleme almış; talebi “*el-Burhâniyye* bölümlerinin ‘kilitlerini açacak’ bir açıklama” şeklinde formüle ederek şerhini pedagojik bir amaçla temellendirmiştir. Müellif, ilgili pasajda (duâ formülleri eşliğinde) bu isteğe karşılık vermeyi kabul ettiğini ve bu çalışmadan uhrevî bir ecir umduğunu belirterek telif bağlamını açıkça kayda geçirmektedir. Bu tür bir telif gerekçesi, şerhin hedef kitlesinin “metin açılımına” ihtiyaç duyan bir okur/öğrenci çevresi olduğunu ve metnin sınıf/halkada okunmak üzere tasarlandığını düşündürmektedir.

Bu bağlam, şerhin yönteminde belirginleşen ta‘lîmî (öğretici) karakter ile de uyumludur. Ubbâdî’nin yöntemi, metnin lafızlarını çok katmanlı bir açıklama şemasına yerleştirir: (i) öncelikle *el-Burhâniyye*’nin ibareleri dilsel kökenlerine irca edilerek anlam alanı tesis edilir; (ii) ardından kavram ve önermeler mantık kaideleri çerçevesinde düzenlenir; (iii)

nihayet kelâm ekolleri arasındaki ihtilaflara ve bu ihtilafların delil yapılarına temas edilir. Bu aşamada müellifin, özellikle mütekaddim Eşʿarî çizgiyi referans alan bir konumlanış benimsediği; ayrıca "hak mezhebi" tahkim etmek amacıyla bidʿat fırkalarının görüşlerine reddiyeler yönelttiği anlaşılmaktadır. Böylece şerh, yalnızca metin içi açıklama ile yetinmeyip polemik ve tashih hedefini de içine alan bir öğretim üslubuna dönüşmektedir.
Metnin dikkat çeken bir diğer yönü, telif zamanlarının yakınlığına rağmen (Ubbâdî ile hocası Ukbânî arasındaki ilişki de göz önünde bulundurulduğunda) iki şerh arasında gözlemlenen yoğunluk ve derinlik farkıdır. Pasajın sunduğu çerçeveye göre, Ubbâdî'nin şerhi; meselelerin temellendirilmesi (ta'sîl), istidlal örgüsü, kelâmî "akıl yürütme yolları"na (medârik) vukuf, kelâm literatürüne kuşatıcı hâkimiyet ve yer yer felsefî-aklî yöntemin devreye sokulması bakımından daha "olgun" bir kompozisyon izlenimi vermektedir. Bu durum, her iki şerhin ortak hedefi öğretim olmasına rağmen, hitap ettikleri öğrencilik düzlemlerinin farklılaştığına işaret eder: Ubbâdî'nin çevresinde, mantık ve kelâmın kesişim alanlarına daha aşina ve kelâmî tartışma diline daha yatkın bir kitle varsayımı daha güçlü görünmektedir.
Son olarak, metnin bütünlüğü bakımından önemli bir husus da şudur: Ubbâdî, *el-Burhâniyye*'nin bütün bölümlerini şerh ederek çalışmasını tamamlamıştır; Ukbânî'nin şerhinin ise önceki değerlendirmelerde belirtildiği üzere tamamlanmamış olması, iki metin arasındaki kullanım ve dolaşım potansiyelini de farklılaştırabilecek bir unsurdur. Bu tamamlanmışlık, Ubbâdî şerhinin hem metin takibi hem de ders halkasında bütüncül okuma açısından daha elverişli bir "kılavuz metin" işlevi görmüş olabileceğini düşündürmektedir.

1.4.11. Garbî'nin Şerhi

Garbî'nin *el-Burhâniyye* şerhi, klasik İslâm ilim geleneğinde "metin merkezli" şerh üretiminin tipik bir örneği olmakla birlikte, üretim süreci bakımından iki katmanlı bir yapıyı da açığa çıkarır: Şerh, bir yandan Şeyh Garbî'nin ders halkasında yürüttüğü sözlü açıklama ve tartışmaların ürünü; diğer yandan bu sözlü malzemeyi kayda geçirerek metne dönüştüren (müdevvin/mukayyid) öğrencisi Medyûnî'nin düzenleme faaliyetinin sonucudur. Bu iki katmanlılık, metinde hem "lafzî" katmanın (lafız çözümlemesi, tarifler, itirazlar ve cevaplar) hem de "editoryal" katmanın (bab-fasıl tertibi, başlıklandırma, mukaddime-hâtime, okuma kayıtları vb.) birlikte görünür olmasını sağlar. Bu sebeple *el-Burhâniyye* şerhi, yalnızca bir şerh metni değil; aynı zamanda bir "ders metni"nin yazıya

geçiriliş biçimlerini, ilmî otorite ile yazım/tedvin otoritesinin nasıl eklemlendiğini gösterebilen bir örnek olarak değerlendirilebilir.

Bu durumda şerhin "kimin eseri" olduğu sorusu, bu metin özelinde, klasik şerh literatüründeki müşterek telif pratikleriyle birlikte ele alınmalıdır. Şârih Garbî, metnin kavramsal omurgasını kuran kişi olarak görünür: metin lafızlarının tahlili, kelâmî meselelerin kurulumu, ihtilafların tasnifi ve tercihler, itirazların formüle edilip cevaplandırılması ve yer yer önceki şerh birikimiyle mukayeseler esasen onun ilmî icrası içinde şekillenir. Buna karşılık Medyûnî'nin rolü, "sözün metne dönüşmesi" aşamasında belirleyicidir: şerh malzemesini kaydetmekle kalmaz; ayrıca kitabın planını görünür kılan bir tertip ve işaretleme dili geliştirir. Bu katkı dağılımını anlamak bakımından metindeki "قال الشيخ" ibaresi kritik bir işleve sahiptir. Medyûnî, şeyhe ait sözleri çoğu zaman bu ibareyle sınırlandırarak aktarır; böylece okur, şârihin kelâmı ile Medyûnî'nin düzenleyici sesi arasında ayrım yapabilir. Bu hem ilmî isnad hassasiyetinin hem de metnin "ders halkası ürünü" olduğuna dair içsel bir tanıklığın parçasıdır. Öte yandan Medyûnî'nin "tasnif" müdahaleleri—başlık koyma, fasılları belirginleştirme, bazı yerlerde giriş ve sonuç cümleleriyle geçişler kurma—metnin son biçimini tayin eden editoryal bir faaliyettir. Bu nedenle şerhin müellifliğini, tekil bir "yazar"a indirgemek yerine, şârihin ilmî içeriği ile müdevvinin tedvin ve tertip işçiliğinin birleştiği müşterek bir telif pratiği olarak ifade etmek isabetlidir.

Garbî'nin şerh stratejisi açık biçimde "lafızdan meseleye" ilerleyen bir yöntem olarak betimlenebilir. Şârih, metnin her bir harfine/kelimesine varıncaya kadar dikkat kesilen bir okuma tavrı sergiler; kelimelerin lugavî ve ıstılahî çerçevesini belirler, kullanım farklılıklarına işaret eder ve mümkün olduğunda metin içindeki tertip ve bağları görünür kılar. Bu yaklaşım, metni yalnızca açıklamakla yetinmez; metnin çevresinde bir "kelâmî tartışma alanı" kurar: ihtilaf noktaları tespit edilir, deliller sıralanır, itirazlar kurulur ve tercihler gerekçelendirilir.[103]

---

[103] Bul'îş bu yöntemi "Kayrevanlıların yöntemi ile Iraklıların yöntemini birleştirmek" şeklinde yorumlamaktadır. Kayrevanlılar metin tahkikini ve metni açıklamayı esas alır, Iraklılar ise metindeki meseleler ve hükümler etrafında diyalog, tartışma ve münazarayı esas alırlar. Bu yöntemin Garbî'nin yaşadığı çağda ilim meclislerinde kullanıldığını belirtir. Bk. İkram Bul'iş, "Mukaddime", *Şerhu'l-Burhâniyye li'ş-Şerîf el-ʿİmrânî el-Garbî min takyîdi Muhammed b. Muhammed b. ʿAbdirrahmân el-Medyûnî*, mlf. Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman en-Nâlî el-İmrânî (Rabat/Tıtvan: er-Rabıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulema - Merkezü Ebi'l-Hasan el-Eş'arî li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Akadiyye, 2022), 136.

Şerhin ayırt edici yönlerinden biri, metin lafızlarının çözümlemesini, kelâm ilminin kavram inşasıyla birleştirmesidir. Örneğin, kelâmın mahiyeti ve gayesi; nazar ve istidlal; hüküm ve aklî hükümler; ilâhiyyât ve sem'iyyât gibi temel alanlar, metnin akışına bağlı kalınarak sistematik bir çerçeve içinde ele alınır. Şerhte kelâm ilmine "hizmet eden" mukaddimeleri metnin girişine yerleştirme ısrarı dikkat çekmektedir. Garbî, bu tür mukaddimelerin kelâm telif geleneğinde bir "âdet" hâlini aldığına işaret eder ve "şeyhlerimiz" ifadesinin belirli bir şahsa değil, ortak bir telif teamülüne ve müellif-şârih çevresinin müşterek otoritesine gönderme yaptığı anlaşılır. Bu çerçevede kelâmın tarifine, konusuna, gayesine ve istılah dünyasına temas eden; ayrıca nazar ve ilim bahislerini kelâmın giriş kapısı olarak konumlandıran bir mukaddime tertibi ortaya çıkar. Şârihin bu tercihinin, özellikle Gazzâlî sonrası kelâm teliflerinde "nazarın" kelâmın gayelerine bağlanan merkezi rolüyle uyumlu olduğu görülür; bununla beraber Garbî, mukaddimeleri kelâmın "esas rükünleri"nden sayan yaklaşımı da aktarır ve kelâm kitaplarının -basit–orta–muhtasar fark etmeksizin- bu iskelet üzerinde yükseldiği fikrini güçlendirir. Ne var ki bu noktada, muhtasar teliflerde mukaddime yükünü azaltan eğilimlerin de bulunduğunu; bazı müelliflerin mukaddimeleri maksadın çekirdeği saymadığını hatırlatan bir arka plan da şerhin satırlarında mevcuttur. Bu, Garbî'nin farklı telif stratejilerini karşılaştırarak kendi metninin konumunu belirlediğini göstermektedir.

Şerhin ilmî kıymetini belirleyen ikinci ana unsur, metin tashihi ve rivayet farklılıklarıyla çalışma disiplinidir. Garbî, *el-Burhâniyye* metninin tashihinde birden çok rivayete müracaat edildiğini; bunlar içinde "cemaat rivayeti"nin temel alındığını, bazı yerlerde ise İbn Nâhiż gibi rivayet kanallarının farklılık doğurduğunu kaydeder. Şârih, rivayetler arasındaki ince ayrımları tespite, tercih gerekçelerini göstermeye ve metindeki lafzı, Selâlicî'nin maksadına en yakın biçimde anlamlandırmaya yönelir. Böylece şerh, sadece açıklayıcı bir metin değil, aynı zamanda metin tenkidi ve anlam tayini yapan bir okuma ürünü hâline gelir. Bu yöntemin arka planında, dönemin ilmî meclislerinde "kıraat"ın, metnin tashihi ve okuma âdâbı ile birlikte yürüyen bir faaliyet olması yatmaktadır.

Garbî'nin sadece bilgi aktaran rapor edici bir anlatım yerine, ders halkasında katılımcılığı önceleyen bir öğretim tarzı benimsediğini gösterir. Şerh boyunca meselelerin soru-cevap örgüsüyle açılması, soruların bazen öğrenciden bazen hocadan gelmesi ihtimali, tartışmanın canlı bir pedagojik zeminde ilerlediğine işaret eder. Bu yapı, aynı zamanda "fehm/hıfz" gerilimini de yönetir: anlamayı önceleyen fakat metin disiplinini ve hafızayı

dışlamayan bir ders pratiği. Bu çerçevede Garbî'nin hedef kitlesinin "mütehassıs talebe" olduğu vurgusu önemlidir: şerh, basit bir tedris metni olmaktan ziyade, talebeyi muhalif görüşleri tanımaya, delil kurma biçimlerini kavramaya ve kelâmî muhakeme becerisini geliştirmeye sevk eden bir pedagojik tasarıma sahiptir.

Ders halkasının düzenine ilişkin ayrıntılar (öğrencilerin oturuşu, şeyhin sözünün dikkatle kayda geçirilmesi, bazen okuma/arz usulünün zikredilmesi) şerhin bir "okuma meclisi metni" olduğunu teyit eder. Bu bağlamda şerh, yalnızca içerik aktarmakla kalmaz; aynı zamanda ilmî meclisin adabı, metin okuma disiplini ve ders metninin oluşma süreçlerine dair dolaylı veriler sunar.

Medyûnî'nin katkısı, metni "kitap" kılan düzenlemelerde görünür. Şerh malzemesi, bab ve fasıl başlıklarıyla ayrıştırılır; bazı bölümlere takdim (mukaddime) ve sonuç (hâtime) eklenir; kimi yerlerde babların girişinde veya sonunda şeyhin sözlerini ayırt eden formüller kullanılır. Bu işlemler, metni salt ders notu olmaktan çıkarıp dolaşıma elverişli bir kitap formuna yaklaştırır. Özellikle "babların ve fasılların takdimi" gibi editoryal dokunuşlar, müdevvinin metnin akışını okura rehberlik edecek biçimde yeniden kurduğunu düşündürür. Aynı şekilde şerhin sonunda "şeyhe okundu/arz edildi" türünden kayıtlar, metnin ilmî geçerlilik ve icazet pratikleriyle bağını gösterir: müdevvin, kaydettiği metni şeyhin huzurunda okuyup tashih ettirmek suretiyle rivayet değerini yükseltir; bu da şerhi, "emâlî/mecâlis kitapları" çizgisinden kısmen ayıran bir güvence mekânizması olarak yorumlanabilir. Bu noktada, "kitab"ın mahiyetinin—maddelerin toplanması, parçaların bir araya getirilmesi ve tertip edilmesi—üzerine yapılan açıklamalar, müdevvinin yaptığı işin bilincinde bir "metin inşası" faaliyetine tekabül ettiğini ortaya koyar.[104]

Şerhin kaynak ağı ise iki katmanlı bir yapıya sahiptir. Birinci katman, şerhin "aslî/merkezî" bağıdır: şârihin, Selâlicî'nin metnini yalnızca açıklamakla kalmayıp, çoğu yerde metnin kavramsal arka planını Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ı üzerinden temellendirmesi; bazı yorum farklılıklarını önceki şerhlerin *el-Burhâniyye* üzerindeki seyrine bağlayarak tartışması bu katmanı oluşturur. İkinci katman ise literatüre referans verme (istişhâd), mukayese ve lafız açıklamalarında başvurulan geniş literatürdür. Kur'ân ilimlerinde özellikle Fahreddin er-Râzî'nin tefsiri *Mefâtîḥu'l-ğayb* belirgin bir ağırlık taşır; bunun

[104] Bul'iş, "Mukaddime", 138-144.

yanında klasik tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân eserlerinden örnekler yer alır. Hadis alanında Kütüb-i Sitte'ye, bazı müsned ve hadis şerhlerine atıflar yapılır. Fıkıh ve usûl literatüründe (özellikle muhtasarlar ve usûl tartışmaları bağlamında) Mağrib geleneğinde tedavülde olan metinlerin izleri görülür. Dil sahasında, metnin lafızlarını çözmek için lugavî kaynaklara müracaat edildiği anlaşılmakla birlikte, şârihin bunları çoğu kez isimlendirmeden, tartışmalı kelimeleri mânâ üzerinden izah etmeyi tercih ettiği görülür. Bunun yanında siyer, "cevâmi'" türü derlemeler, tasavvufî literatür ve fırak kitaplarından da istifade edilmesi, şerhin modern anlamda yalnızca bir kelâm çalışması değil, kendi döneminin farklı disiplinleriyle müşterek çalışarak ortaya konulan bir ürün olduğunu gösterir. Önemli bir nokta da şârihin nakillerinde genellikle kaynağı belirtmeye özen göstermesi; böylece okurun, şârihin kendi değerlendirmesi ile aktardığı görüşleri birbirinden ayırt edebilmesini mümkün kılmasıdır. Müdevvinin "kâle'ş-şeyh" ibaresini nakillerin sınır taşı hâline getirmesi, bu ayrımı daha da berraklaştırır.[105]

Bunlara ek olarak Garbî'nin iki hocasından da *el-Burhâniyye'ye* dair referanslar verdiği görülmektedir.[106] Garbî, hocası Ebû Sâlim'den *el-Burhâniyye'ye* dair beş farklı mesele nakletmektedir. Bu nakillerin bütüncül değerlendirilmesi, Ebû Sâlim'in Eş'arî mezhebini benimsediğini, bu mezhebin görüşlerini tercih ettiğini ve Selâlicî'nin bazı yaklaşımlarına karşı delile dayalı itirazlar geliştirdiğini göstermektedir. Nitekim Ebû Sâlim, Selâlicî'yi delil bakımından isabetli bulduğu hususlarda delillerle desteklemekte; ihtilaflı noktalarda ise yine deliller çerçevesinde eleştirmektedir. Bu nakiller aynı zamanda Ebû Sâlim'in, İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî'nin akaidine açık bir biçimde dayandığını da ortaya koymaktadır. Özellikle Kayrevânî'nin bazı itikadî meselelerdeki tercihlerini temellendirme biçimini örnek aldığı; kendi açıklamalarında ve istişhâdlarında bu yaklaşımı esas aldığı anlaşılmaktadır. Bu durum, Ebû Sâlim'in *el-Burhâniyye* ile *el-Akîdetü'l-Kayrevâniyye*'yi dinin temel esaslarına dair başat metinler olarak kabul ettiğini göstermektedir. Şerîf el-

[105] Garbî'nin bu şerhte kullandığı kaynakların detayları ve isimleri için bk. Bul'iş, "Mukaddime", 144-151.

[106] İkrâm Bul'îş el-Garbî, hocalarından yaptığı bu nakilleri, söz konusu iki hocanın *el-Burhâniyye*'ye dair müstakil birer şerh kaleme aldıkları şeklinde yorumlamış ve çalışmasında bu aktarımları *el-Burhâniyye şerhleri* başlığı altında değerlendirmiştir. Bk. Bul'iş, "Mukaddime", 126. Ancak Garbî'nin hocalarından yaptığı bu nakiller, onların mutlaka müstakil birer şerh telif ettiklerini zorunlu olarak göstermemektedir. Nitekim bu aktarımların, ders ortamında yöneltilen sorulara verilen cevaplar veya belirli meselelere ilişkin açıklamalar mahiyetinde olması da kuvvetle muhtemeldir. Bu itibarla, mevcut veriler söz konusu hocalara ait müstakil *el-Burhâniyye* şerhlerinin varlığını kesin biçimde ortaya koymadığından, bu çalışmada söz konusu nakiller *el-Burhâniyye* şerhleri kapsamında değerlendirilmemiştir.

İmrânî el-Garbî'nin, hocası Ebû Sâlim'den yaptığı bu nakiller, onun ilmî formasyonunun şekillenmesinde söz konusu yaklaşımın etkili olduğunu da ima etmektedir.

Garbî, hocalarından Ebû Muhammed Abdülhak'tan da *el-Burhâniyye'ye* dair iki mesele nakletmektedir. Ancak bu sınırlı nakiller, onun benimsediği yöntemi bütün yönleriyle ortaya koymaya yeterli değildir. Bununla birlikte, söz konusu aktarımlar, Ebû Muhammed Abdülhak'ın kelâm âlimleri arasındaki ilmî konumuna ve *el-Burhâniyye* ile olan yakın irtibatına işaret etmektedir. Bu çerçevede ulaşılan en ileri sonuç, Ebû Muhammed Abdülhak'ın *el-Burhâniyye* metnini savunma refleksiyle ele aldığı ve es-Selâlicî'ye yöneltilen eleştirilere cevap verme amacı güttüğüdür. Nitekim kendisinden nakledilen iki mesele de doğrudan Selâlicî'ye yöneltilen itirazlara karşı geliştirilen reddiyeler mahiyetindedir. Bu durum, Şerîf el-İmrânî el-Garbî'nin ilmî çevresinde *el-Burhâniyye*'nin savunulması ve temellendirilmesine yönelik güçlü bir geleneğin bulunduğunu göstermektedir. [107]

1.4.12. Anonim Şerh

Karaviyyîn Kütüphanesi'nde 710 ve 13722 numaralı nüshalarda[108] *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye* başlıklı bir şerhin, girişte yer alan "قال الشيخ الفقيه الإمام…" formülünün etkisiyle Selâlicî'ye nispet edildiği görülmektedir. 13722 numaralı nüshada müstensihin bu tür bir nispeti çağrıştıran ifade kullanması, sonraki kataloglama süreçlerinde de şerhin Selâlicî'ye atfedilmesini kolaylaştırmıştır. Ancak Hâlid Zehrî'nin de ifade ettiği üzere metin içi göstergeler, bu nispetin ihtiyatla ele alınmasını gerektirmektedir. Zira (i) Selâlicî'nin *el-Burhâniyye* dışında başka eser telif ettiğine dair güvenilir bir kayıt bulunmamaktadır ve (ii) şerh metninde *el-Burhâniyye* ibarelerinin başlarında müellifin künyesi olan "Ebû Amr" ifadesinin tekrar edilmesi, şârih ile metnin müellifini ayıran bir söylem yapısına işaret etmekte; dolayısıyla şârihin Selâlicî'nin bizzat kendisi olma

---

[107] Bul'îş, *Hudûru'l-Burhâniyye li's-Selâlicî fi'd-dersi'l-ʿakadî el-Mağribî ilâ ḥudûdi'l-karni'l-ʿâşir el-hicrî*, 126.

[108] Bu çalışmada inceleme konusu olarak Karaviyyîn Kütüphanesi'nde 710 numara ile kayıtlı müellifi meçhul *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye* nüshası esas alınmıştır. Literatürde zikredilen 13722 numaralı nüsha ise tarafımızdan doğrudan müşahede edilmediğinden, yalnızca ikincil kaynaklarda yer alan kayıtlar çerçevesinde değerlendirmeye dâhil edilmiştir. Ancak Karaviyyîn 710 numaralı nüsha ile 13722 numaralı nüshanın aynı şerhin farklı kopyaları olması kuvvetle muhtemeldir. Zira 13722 hakkında kaydedilen ayırt edici iç özelliklerin (ör. girişteki nispet formülü, "Ebû Amr" tekrarları ve "Ebû Sâlim" atıfları) 710 numaralı nüshada da bulunması, iki nüsha arasında metinsel akrabalığa işaret etmektedir. Ancak 13722 numaralı nüsha doğrudan incelenmediği için, nihai teyit karşılaştırmalı inceleme (incipit–explicit, kolofon, varak düzeni vb.) ile mümkün olacaktır.

ihtimalini zayıflatmaktadır. Bu durum, söz konusu nispetin müstensih kaynaklı bir karışıklık yahut kataloglama hatası olabileceğini düşündürmektedir.

Nispet problemine dair tereddütleri güçlendiren bir başka unsur, Rabat'taki Müessesetü'l-Allâl el-Fâsî'de "235 ع" numara ile kayıtlı nüshada başlıklandırmanın katmanlı ve müdahaleli biçimde oluşmasıdır. Nitekim bu nüshada önce "tevhid üzerine bir telife şerh" anlamına gelen genel bir başlık yazıldığı, ardından bunun çizilerek *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye* şeklinde tashih edildiği ve altına da "müellifi zikredilmemiştir?" anlamına gelen ihtiyat kaydı düşüldüğü anlaşılmaktadır. Başlık ve kayıt düzeyindeki bu dalgalanma, şerhin müellifine ilişkin bilginin yazma geleneğinde istikrarlı biçimde korunmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

Metin içi veriler, şârihin kendi adını açıkça kaydetmediğini buna karşılık hocasını "Ebû Sâlim" künyesiyle zikrettiğini göstermektedir. Şerhte "Şeyh Ebû Sâlim dedi ki…" gibi ifadelerin tekrarı, şârihin isnadını belirli bir hoca figürü üzerinden kurduğunu fakat bu hocanın şahsî adını ve nisbesini vermediğini ortaya koymaktadır. İlk bakışta "Ebû Sâlim" künyesi, geç dönem bazı şahsiyetlerle irtibat ihtimalini akla getirse de şerhin erken tarihli istinsah kayıtları bu tür özdeşleştirmeleri kronolojik olarak problemli hâle getirmektedir. Bu nedenle, mevcut verilerle şerhi belirli bir şahsa kesin biçimde nispet etmek mümkün görünmemektedir. Bu çerçevede şerhin "müellifi meçhul" kabul edilmesi hem metin içi deliller hem de nüsha başlıklandırmalarındaki ihtiyat kayıtları dikkate alındığında daha isabetli bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

İkrâm Bul'îş bu şerhin Garbî'ye nispet edilen şerhin bir muhtasarı olarak dolaşımda bulunduğunu belirtmektedir. Ancak söz konusu şerh, Garbî şerhiyle oldukça benzerlik gösterse de yer yer ziyadeler bulunmaktadır. Dolayısıyla söz konusu şerh bir "ihtisar faaliyeti" olmakla sınırlı kalmadığından bu çalışmada Garbî şerhinin bir muhtasarı olarak değil müstakil bir şerh olarak ele alınmaktadır. Her iki şerhte de derste hocanın konuşmalarının not edilmesi (imlâ) tarzında bir üslup kullanılması, bu iki şârihin aynı ders halkasından iki öğrenci olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bu durum *el-Burhâniyye* şerhlerine yönelik ilginin yalnızca şerh telifi olmayıp aynı zamanda pedagojik bir işlev kazandığını göstermektir.[109]

[109] Bul'îş, *Hudûru'l-Burhâniyye li's-Selâlicî fi'd-dersi'l-ʿakadî el-Mağribî ilâ ḥudûdi'l-karni'l-ʿâşir el-hicrî*, 127.

Şerhin istinsah ve muhafaza tarihçesi bu ilgi ve işlevi destekler niteliktedir. Merînî sultanı Ahmed el-Mansûr'un emriyle, dönemin önde gelen âlimlerinden Ebû'l-Abbâs Ahmed el-Mencûr tarafından bizzat kendi hattıyla istinsah edilmiş; 993/1585 yılında tamamlanan bu nüsha günümüzde Merakeş'te İbn Yûsuf Kütüphanesi'nde 132 numarada, bir mecmua içinde (2a–84b) varakları arasında muhafaza edilmektedir.[110] Ayrıca nüshaya yönelik ilginin Alevîler döneminde de sürdüğü; Sultan Mevlây Muhammed b. Abdillâh'ın 1204/1790 tarihinde bu nüshayı Merakeş talebelerine vakfettiği (tahbîs) kaydedilmektedir. Bu veriler, şerhin yalnızca bibliyografik bir kayıt olarak değil, tedris ve talebe merkezli bir kullanım nesnesi olarak dolaşımda kaldığını göstermektedir. Bu da *el-Burhâniyye* çevresinde oluşan şerh kültürünün, istinsah-vakfiye süreçleri aracılığıyla uzun süreli bir eğitim dolaşımına sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

1.4.13. Cidmîvî'nin Şerhi

Gerek bu şerh gerekse müellifi hakkında, Abdullah el-Hebtî'nin (ö. 963/1556) *el-Ahvâl* adlı risalesinde zikrettikleri dışında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Hebtî, Cidmîvî'ye nispet edilen bir *el-Burhâniyye* şerhinden doğrudan bir metin nakletmiştir. Söz konusu pasaj; "hâl" kavramının tanımı, kelamcıların bu hususta ki ihtilafları ve bu teoriyi kabul veya reddedenlerin ileri sürdüğü delilleri ihtiva etmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Cidmîvî, bu meselede İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *el-İrşâd* adlı eserini takip etmiştir. Nitekim Cüveynî, anılan eserinde "ahvâl" konusuna müstakil bir fasıl ayırmışken; Selâlicî, *el-Burhâniyye* metninde bu konuya temas etmemiştir.[111]

1.4.14. Ru'aynî'nin Şerhi

Abdullah el-Hebtî'nin (ö. 963/1556), *el-Ahvâl* risalesinde atıfta bulunup muhtelif pasajlar naklettiği şerhlerden bir diğeri de Ru'aynî'ye aittir. Hebtî'nin, Ru'aynî'den "imam" sıfatıyla bahsetmesi ve ismini tazimle (terdî) anması, şârihin ilmi yetkinliğine işaret etse

[110] Bu konuda Hâlid Zehrî ilk bakışta "Ebû Sâlim" künyesi sebebiyle şârihin, *er-Rihle el-Ayyâşiyye* (diğer adıyla *Mâü'l-Mevâid*) müellifi Afîfüddîn Ebû Sâlim Abdullah b. Muhammed el-Ayyâşî (ö. 1090/1679) çevresiyle irtibatlandırılması düşünülebilirse de istinsah tarihinin bu ihtimali dışladığını belirtmektedir. Zira aynı şerhin Merakeş'te İbn Yûsuf Kütüphanesi'nde muhafaza edilen nüshasının 993/1585 tarihinde istinsah edildiği ve müstensihinin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Mencûr el-Meknâsî el-Fâsî (ö. 995/1587) olduğu kaydedilmektedir. Böylece şerhin, kronoloji bakımından el-Ayyâşî çevresine bağlanması mümkün görünmemektedir. Hâlid Zehrî, *Kütübü'l-kelâm ve'l-felsefe el-mahtûta Mukârebe Kodikolociyye* (Beyrut: Dâru Rikâz, ts.), 136-140.

[111] Bul'îş, *Hudûru'l-Burhâniyye li's-Selâlicî fi'd-dersi'l-ʿakadî el-Mağribî ilâ ḥudûdi'l-karni'l-ʿâşir el-hicrî*, 125.

de biyografik kaynaklarda kimliğine veya yaşadığı döneme dair sarih bilgiler mevcut değildir.

Ru'aynî'ye nispet edilen şerh metninin aynısına, anonim şerhte de rastlanmaktadır. Anonim şerhteki telif metodu incelendiğinde; doğrudan ders aldığı hocalarını isimleriyle zikrettiği, diğer şârihlerden yaptığı nakillerde ise "bazıları dedi ki" (kâle ba'duhum) veya "bazı hocalar dedi ki" (kâle ba'du'ş-şuyûh) gibi genel ifadeler kullandığı görülmektedir. Anonim şârihin Garbî'nin ders halkasından bir öğrencisi olma ihtimali, Hebtî tarafından aktarılan veriler ve anonim şârihin metodolojisinden hareketle; Ru'aynî'nin de Şerîf el-İmrânî el-Garbî ile muasır bir müellif olması muhtemeldir.

Sonuç olarak Ru'aynî, biyografi kitaplarında meçhul kalmış ve şerhi müstakil bir nüsha olarak günümüze ulaşmamıştır. Ancak Hebtî'nin aktardığı parçalar üzerinden yapılan değerlendirmeler, bu kayıp eserin, aralarında asırlar bulunan metin ile şerh arasındaki düşünsel sürekliliği ve çağdaş kelâmî yorumları mukayese edebilmek açısından mühim bir literatür verisi sunduğunu göstermektedir.[112]

1.5. el-Akîdetü'l-Burhâniyye Şerhleri Üzerine Yazılan Muhtasarlar

1.5.1. Simlâlî'nin (9./15. yy.) Muhtasarı

Simlâlî'nin *el-Burhâniyye* üzerine kaleme aldığı şerh, müellif tarafından *Takyîdü'l-beyân li-meʿânî mesâ'ili ʿAkîdeti'l-burhân* adıyla isimlendirilmiştir. Eserin başlığındaki "takyîd" ve "beyân" vurgusu, metnin hedefini *el-Burhâniyye*'de yer alan akîdevî meselelerin anlamlarını açıklığa kavuşturma ve kayıt altına alma" şeklinde belirginleştiren bir çerçeve sunar.

Şerhin telif bağlamı, Simlâlî'nin mukaddimede verdiği bilgiler üzerinden izlenebilmektedir. Buna göre eser, müellifin açık ifadesiyle, bazı talebelerinin talebine cevap mahiyetinde kaleme alınmıştır. Bu noktada Simlâlî, şerhinde takip ettiği malzemeyi ve yöntemsel dayanağını da belirtir: Telifte ele aldığı konularda Yefrenî'nin *el-Mebâhisü'l-akliyye fî şerhi meʿânî'l-ʿAkîdeti'l-Burhâniyye* adlı eserini ve bu eserde başvurulan Râzî ve Âmidî gibi kaynakları esas almakla birlikte, bunu kısaltma (ihtisar) ve genişletme (tebsît) yoluyla yeniden düzenlediğini ifade eder. Buna mukâbil,

[112] Bul'îş, *Hudûru'l-Burhâniyye li's-Selâlicî fi'd-dersi'l-ʿakadî el-Mağribî ilâ ḥudûdi'l-karni'l-ʿâşir el-hicrî*, 126.

Yefrenî'de görülen meseleleri çok sayıda alt başlığa genişleterek işleme (tefrîʿ) tarzını sistematik biçimde sürdürmediği anlaşılmaktadır.

Bu tercihler, Simlâlî şerhinin belirgin biçimde öğretici (taʻlîmî) bir karakter taşıdığını göstermektedir. Müellif, kelâmî ıstılahları çoğu zaman hem dilsel hem de kelâmî düzlemde çözümlemekte; tanımları mümkün olduğunca sadeleştirerek, ayrıntılı tahkike girmeksizin, kavramı "başkasından ayırt etmeye yetecek" düzeyde açıklamakla yetinmektedir. Yer yer mantık sözlüğü/terminolojisine müracaat etmesi, şerhin kavramsal açıklamalarında mantıkî ayırt edicilik (temyîz) ilkesini destekleyen bir yardımcı araç işlevi görmektedir. Bununla birlikte metin, hedeflediği öğretim düzeyi gereği, tartışmaların derinleştirilmesinden ziyade "anlaşılır kılınması" yönünde konumlanır.[113]

1.5.2. Cezûlî'nin Muhtasarı

Cezûlî, eserinin mukaddimesinde açıkça ifade ettiği üzere, bu çalışmayı Yefrenî'ye ait *el-Mebâhissü'l-akliyye fî şerhi meʿânî'l-ʿAkîdeti'l-Burhâniyye* şerhinin bir ihtisarı olarak kaleme almıştır. Müellif bu muhtasarda özellikle kelâmî meselelerde yer alan ayrıntılı tartışmaları kısaltma yoluna gitmiştir. Cezûlî'nin bu tercihi, kendi dönemindeki ilim talebeleri açısından anlaşılması güç ve takip edilmesi zor gördüğü kısımları metinden çıkarmasıyla yakından ilişkilidir.

Bu bağlamda Cezûlî, Yefrenî'nin kelâmî konulara dair ayrıntılı taksimlerini ve tafsilatlı açıklamalarını büyük ölçüde özetlemiş; hatta bazı kısımları tamamen hazfetmiştir. Müellifin bu tasarrufu, yaşadığı dönemin ilmî ve pedagojik şartlarını dikkate alan bilinçli bir tercih olarak değerlendirilmelidir. Nitekim kendisinin de işaret ettiği üzere, bu tür ayrıntılar, çağdaşları için metnin anlaşılmasını zorlaştırmakta ve ilmî disiplin açısından takip edilmesini güçleştirmektedir.

Bununla birlikte Cezûlî'nin bu muhtasarı, *el-Burhâniyye* metnine ve onun şerh geleneğine yönelik ilginin devam ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Özellikle X./XVI yüzyılda Mağribü'l-Aksâ'da *el-Burhâniyye* ve ona yazılan şerhlerin hâlen ilgi gördüğü ve ilmî çevrelerde okutulmaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum, söz konusu metnin kelâm eğitimi içindeki merkezî konumunu sürdürdüğünü ortaya koymaktadır.[114]

---

[113] Bulʻîş, *Hudûru'l-Burhâniyye li's-Selâlicî fi'd-dersi'l-ʿakadî el-Mağribî ilâ ḥudûdi'l-karni'l-ʿâşir el-hicrî*, 111.

[114] Bulʻîş, *Hudûru'l-Burhâniyye li's-Selâlicî fi'd-dersi'l-ʿakadî el-Mağribî ilâ ḥudûdi'l-karni'l-ʿâşir el-hicrî*, 127.

Ayrıca bu muhtasar, dönemin âlimlerinin, akaid metinlerinin öğrencilere aktarımını kolaylaştırma ve muhtevasının daha etkin biçimde içselleştirilmesini sağlama yönündeki çabalarını da yansıtmaktadır. Cezûlî'nin yaptığı ihtisar, yalnızca metnin hacmini küçültmeye yönelik bir girişim olmayıp, aynı zamanda pedagojik kaygılarla şekillenmiş bir yeniden düzenleme niteliği taşımaktadır. Bu yönüyle eser, *el-Burhâniyye*'nin uzun süre temel bir öğretim metni olarak kullanılmasını mümkün kılan başlıca unsurlardan biri olarak değerlendirilebilir.

1.6. *el-Akîdetü'l-Burhâniyye* Üzerine Yazılan Manzum Akîdeler

1.6.1. Ebû Muhammed Abdullah el-Hebtî'nin Nazmı

Geleneksel İslâmî eğitimde son derece yaygın olan manzum özetler, metnin pedagojik kullanımına ışık tutmasının yanı sıra, tarihsel açıdan da önemli veriler sunmaktadır.
Cemal Allâl el-Bahtî, *el-Burhâniyye*'nin neşri sırasında tabiiyyât ve ilâhiyyât bahislerine dair daha önce yayımlanmamış manzum bir özeti gün yüzüne çıkarmıştır. Bahtî, bu manzume üzerine yaklaşık yirmi sayfaya yayılan kapsamlı bir filolojik inceleme gerçekleştirmiş; metnin Ebû Muhammed el-Hebtî'ye aidiyetine dair çok yönlü deliller sunmuştur. Bu inceleme kapsamında, manzumenin Selâlicî'nin öğrencilerine nispet edilmesi ihtimali biyografik verilerle uyuşmadığı için dışlanmış; manzumenin bulunduğu mecmuanın ait olduğu kültürel çevre, Hebtî'ye ait diğer nazım metinleriyle yapılan karşılaştırmalar, Hebtî'nin itikadî nitelikteki *Risâletü'l-Hilâliyye* adlı eserinde özellikle tevhid bahisleriyle neredeyse tam örtüşen pasajlar, ayrıca Hebtî'nin fikrî profiliyle uyumlu olan tekfir karşıtı ve ıslahçı yönelimler dikkate alınmıştır. Bütün bu filolojik ve bağlamsal göstergeler, manzumenin Hebtî'ye aidiyetini güçlü biçimde desteklemektedir. Bununla birlikte Bahtî, ulaştığı sonuçları mutlak ve kapalı hükümler olarak sunmamış; aksine, ileride ortaya çıkabilecek yeni filolojik veya tarihsel verilerin bu nispeti teyit yahut tashih edebileceğini açıkça belirtmiştir.[115]

1.6.2. Anonim Nazım

El-Burhâniyye üzerine kaleme alınan bu nazımda, nazmedenin adı zikredilmemektedir. Mmevcut nüshanın başından bir kısım eksik durumdadır.[116]

---

[115] er-Râdî, "Kırâ'a fî neşreti'l-Akîdeti'l-Burhâniyye".
[116] Yefrenî, *el-Mebâḥiṯü'l-ʿaḳliyye*, 1/57.

Sonuç olarak bu incelemeler, *el-Burhâniyye*'nin bilgi ve otorite alanının, telif edildiği dönemden hicrî X. yüzyılın sınırlarına kadar uzandığını göstermektedir. Dikkatle bakan bir okur için ortaya çıkan husus şudur: *el-Burhâniyye* her ne kadar muhtasar bir metin olsa da bölümlerinin kurgusu ve müellifinin yöntemi ona, akîde meclislerinde "baş köşeye oturma" imkânı vermiş; kelâma ilgi duyan öğrencileri, hocalarının rehberliğinde bu ilimde derinleşmeye sevk etmiştir. Böylece eser, şeyhten talebeye, beldeden beldeye intikal etmiş; farklı eğitim çevreleri ve fikrî ortamların şartlarına bağlı olarak şerhleri/yorumları ve okutulma tarzları çeşitlenmiştir. Bu durum metnin mânâlarına bir zenginlik kazandırmış; müellifinin şöhretini de, neredeyse "meçhul/örtük kalmış bir isim" olmaya yaklaşmışken, artırmıştır.

1.7. el-Akîdetü'l-Burhâniyye Metni Tercümesi[117]

El-Akidetü'l-Burhâniyye ve'l-Fusûlü'l-İmaniyye

İmam, âlim ve allâme, ince kavrayışlı, [ilimde] derya bir [din] âlim[i], muhakkik, müdakkik, fakîh, zühd ve takva sahibi bir salih, ümmetin değerli hücceti Fahruddin Ebu Amr Osman b. Abdullah Asluc es-Selâlicî el-Fâsi -Allah ona rahmeti ve rızasıyla muamele edip korusun ve onu firdevs cennetlerinde oturtsun- demiştir ki:

Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur. Salat ve selam nebilerin sonuncusu ve resullerin imamı efendimiz Hz. Muhammed'in üzerine olsun.

Bil ki Allah bizi de seni de doğruya ulaştırsın; âlem, Allah Teâlâ'nın ve zatının sıfatlarının dışındaki her varlıktan ibarettir. Âlem iki kısımdır: Cevherler ve arazlar. Cevher; mütehayyiz olandır. Araz; cevher ile[118] kaim olan ma'nâdır.

Birinci Fasıl: Cevherlerin İspatı

Cevherlerin sübutuna delil; cisimlerin bölünemeyecek bir sınıra varıldığında bölünmelerinin sona ermesidir. İşte bu cevherdir. Çünkü bölünme ayrılma demektir ve bir olan şey kendisinden ayrılmaz. Onunla birleşen her şey de onun özelliği üzeredir. Onunla cisimlerin birbirine göre büyüklük ve küçüklükte üstünlüğü olur. Zerre ve fil gibi.

---

[117] Tercümeye esas alınan nüsha Nizâr Hammâdî'nin el-Ukbânî'nin *el-Burhâniyye* üzerine yazdığı şerhin tahkik edilmiş nüshasıdır. Ebû Osman Saîd b. Muhammed b. Muhammed et-Tilimsânî el-Ukbânî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye ve'l-fusûlü'l-îmâniyye li'l-İmâm Ebî ʿAmr ʿUsmân es-Selâlicî (521-594 h.) maʿa şerhi'l-ʿAkîdeti'l-Burhâniyye li'l-İmâm Ebî ʿUsmân Saʿîd b. Muhammed b. el-ʿUkbânî (720-811* h.), thk. Nizâr Hammâdî (Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 2008), 23-32.

[118] Ya da "cevherde".

Çünkü sonu olmayan bir şey sonu olmayan bir başka şeyden fazla olmaz. Ayrıca sonu olmayan bir şeyin vücuda bürünmesi imkânsızdır.

İkinci Fasıl: Arazların İspatı

Arazların sübutuna delil birdenbire ortaya çıkan mümkün hükümlerin mahalleri olan cevherler üzerinde dönüşümlü olması (tenâvub) ve birbirini takip etmeleridir (te'âkub). Zira eğer o [hükümler] cevherlere vacip olsalardı onlardan değişmeleri imkânsız olurdu, cevherler de arazlara eşit olurdu. Bir cevherin benzeri ile de nitelenebileceği bir arazla nitelenmesi, o arazı değil de bu arazı cevhere tahsis eden ve bu arazla kaim olmasını tayin eden bir ma'nâya delildir. Zira eğer onunla [o cevherle] kaim olmasaydı o cevhere bu hükmün gerekmesi başka bir hükmün gerekmesinden evlâ olmazdı.

Üçüncü Fasıl: Arazların Hudûsu

Arazların hudûsuna delil onların mahalleri üzerinde birdenbire ortaya çıkmalarıdır. Ve var olmalarından sonra yok olmaları da hâdis olduğuna delildir. Zira eğer kadîm olsalardı, yok olmaları imkânsız olurdu.

Dördüncü Fasıl: Cevherlerin Hudûsu

Cevherlerin hudûsuna delil onların birleşme, ayrılma, hareket ve sükûndan hâlî olmamalarıdır. Birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn hâdis olan şeylerdir. Hâdislerden hâlî olmayan şeyler, bu hâdislerden önce olamazlar. Hâdislerden önce var olmayan şey de onlar gibi hâdistir.

Beşinci Fasıl: Yaratıcının İspatı

Yaratıcının varlığının ispatına delil âlemin varlığının ve yokluğunun mümkün olmasıdır. Âlemin varlığı yokluğundan, yokluğu da varlığından evlâ değildir. Mümkün varlık mümkün yokluğa tercih edilmişse bunu gerektiren bir şeye ihtiyaç duyar. Bu da Fâil-i Muhtâr'dır.

Altıncı Fasıl: Yaratıcının Ezeliliği

Yaratıcının ezeli olduğuna delil hâdis olması durumunda bir muhdise ihtiyaç duymasıdır. [Eğer öyle olsaydı] Muhdisinin de bir muhdise ihtiyaç duyması gerekirdi. Bu da teselsüle götürür. Ve bu teselsül [bizim] yokluğumuza götürür. Yokluğumuz ise varlığımız ile birlikte imkânsızdır. İmkânsızı doğuran şeyin kendisi de imkânsızdır. Dolayısıyla Yaratıcı'nın ezeli olması zorunlu (vâcib) olur.

Yedinci Fasıl: Allah Teâlâ'nın Kâim bi-Nefsihî Olması

Allah Teâlâ'nın zatıyla kaim olduğuna delil O'nun Hayy, Âlim, Kâdir olarak nitelenmesidir. Sıfat ona ma'nâları vâcib kılan hükümler ile nitelenmez.[119] Allah Teâlâ'nın bunlarla nitelenmesi kesin bir şekilde vâcib olduğunda kâim bi-nefsihi olması da vâcib olur.

Sekizinci Fasıl: Allah Teâlâ'nın Muhâlif li'l-Havâdis Olması

Allah Teâlâ'nın sonradan yaratılmışlara benzemediğine delil şudur ki; iki benzer şey özsel sıfatlarının tamamında eşit olan her iki varlıktır. Rab Teâlâ ise cevherlerin ve arazların bütün özelliklerinden münezzehtir. Dolayısıyla bunlardan farklı olması gerekir. Bunun gibi de cevherin hakikati, yer kaplayan (mütehayyiz) olmasıdır. Mütehayyiz, bazı yönler ve doğrultulara tahsis edilebilir. Bu da onun hâdis olduğuna delildir. Kıdem ile nitelenen şey, ise hudûsuna delalet eden bir şeyle nitelenmez. Ayrıca cevher arazları kabul etmektedir ve bu da onun hudûsuna delalet eder. Kıdem ile nitelenen ise hudûsuna delalet eden bir şeyle nitelenmez.

Ayrıca cevherin başka cevherlerle bitişmesi (te'lîf) ve birleşmesi (terkîb) de mümkündür, bu da onun hâdis olduğuna delalet eder. Kıdem ile nitelenen ise hudûsuna delalet eden bir şeyle nitelenmez.

Araz ise; onun hakikati cevher ile kâim olmasıdır. Bu da onun [var olmak için] bir mahalle ihtiyaç duyduğunu gösterir. Rab Teâlâ ise bir şeye ihtiyaç duymaktan mutlak surette münezzehtir.

Araz iki an varlığını sürdüremez. Rab Teâlâ ise ezelidir. Kıdemi sabit olanın ademi muhal olur.

Araz ona ma'nâları vâcib kılan hükümler ile nitelenmez. Allah Teâlâ ise kesin bir şekilde bunlarla nitelenmiştir.

Tüm bu zikrettiklerimizle Rab Teâlâ'nın hâdislerin özelliklerinden münezzeh olduğu sonucu çıkmaktadır. Dolayısıyla O, hâdislerden farklıdır.

Dokuzuncu Fasıl: Allah Teâlâ'nın Âlim, Kâdir Olması

Allah Teâlâ'nın Âlim, Kâdir olduğuna delil sağlam, muhkem, mütkan fiillerin âlim, kâdir olmayan birinden sâdır olmasının imkânsızlığıdır. Yaratılmışlardaki incelikler, göklerde, yerde ve her ikisi arasındakilerin nitelendiği intizam ve itkân Allah Teâlâ'nın Âlim, Kâdir olduğuna delildir.

---

[119] (و الصفة لا تتصف بالأحكام التي توجبها المعاني) Yani sıfat başka sıfatları gerektiren sıfatlar ile nitelenmez, demek ki bu sıfatlar ile nitelenen bir zat vardır, o da Allah Teâlâ'nın zatıdır.

Daha sonra fiillerin [vâki‘ oldukları] zamanlara tahsis edilmesi ve sıfatlarının her ne kadar zıtları da mümkün ise de zıtları yerine tercih edilmeleri Allah Teâlâ'nın Mürîd olduğuna delildir. Şartı yok iken meşrutun sabit olması muhal olduğu için bu sıfatların varlığı Allah Teâlâ'nın Hayy olduğuna da delildir.

Hayy olanın da ya gören, işiten veya afete uğramış olması imkân dahilindedir. Benzer şekilde kelâm ve idrak hususunda da bu böyledir. Çünkü her aralarında bağlantı olmayan iki zıtta kabil olan şeyin bu iki zıttan da hâlî olması imkânsızdır. Bâri' Teâlâ'ya noksanlıklar izafe etmek kesinlikle muhal olduğunda gören, işiten, mütekellim ve müdrik olması vacip olur.

Onuncu Fasıl: Ezeli Sıfatların Varlığı

Ezeli sıfatların varlığına delil illet ve hakikattir. Her ne vakit muallel bir hüküm bir illet ile sabit olduğunda görünür âlemde (şâhid) ve gayb âleminde (ğâib) tardı vâcib olur. Vâcib olması için bir illet olmaksızın hükmün sübutu mümkün olabiliyorsa, vâcib olması için bir hükmü olmaksızın illetin sübutu da mümkün olur. Şahitte alim olmanın, ilim ile muallel âlim olmak demek olduğu üzerinde karar kılınmıştır.

Benzer şekilde hakikat hususunda da bu böyledir. Her ne vakit bir hakikat tahkik olunan şey hususunda sabit olursa şahitte ve gaipte tardı vâcib olur. Şahitte, âlim bir kimsenin hakikatinin onda ilmin kâim olması olduğu üzerinde karar kılınmıştır.[120] Çünkü eğer ilim onda kâim olmasaydı hakkında o hükmün vâcib olması başka bir hükmün vâcib olmasından evlâ olmazdı. Bu durum diğer bütün sıfatlar için de bu şekildedir.

Böylece Bâri' Teâlâ'nın ezeli bir hayat ile Hayy, ezeli bir ilim ile Âlim, ezeli bir kudret ile Kâdir, ezeli bir irade ile Mürîd, ezeli bir işitme ile Semî‘, ezeli bir görme ile Basîr, ezeli bir konuşma ile Mütekellim, ezeli bir idrak ile Müdrik olduğu sabit olmuştur.

On Birinci Fasıl: Allah Teâlâ'nın Vahdâniyyeti

Şayet iki ilah farz etmiş olsak ve bunlardan birinin bir zaman ve bir mahalde hareketi irade etmiş olmasını; diğerinin aynı şartlarda durmayı irade etmiş olmasını varsaymış olsak şu ihtimallerden biri gerekir: Ya her iki ilahın da isteği gerçekleşir ya her iki ilahın da isteği gerçekleşmez yahut iki ilahtan birinin isteği gerçekleşir. İki ilahın isteğinin gerçekleşmesi ictima-ı zıddeyn (iki zıt şeyin birlikte var olması) olacağı için imkânsızdır. İki ilahın isteğinin gerçekleşmemesi de mahallin bir şeyden ve zıttından ikisinden birinden hâlî olmayacağından imkânsızdır. İki ilahtan birinin isteğinin gerçekleşmesi de

[120] Yani âlim bir kimsenin âlimliğinin hakikatine delalet eden şey bir ilim ile âlim olduğudur.

imkânsızdır, çünkü bu durumda isteği gerçekleşmeyen ilahın aciz olduğu anlaşılır. Aciz olmak ise ancak bir araz olması hasebiyle ilahlığı ortadan kaldırır. Arazların ezeli olan ile kâim olması da imkânsızdır. İmkânsızı doğuran şeyin kendisi de imkânsızdır. Bu iki ilahın anlaşması da aynı şekilde imkânsızdır. Çünkü onların anlaşmaları, anlaşmamaları da mümkün iken şart koşulabilir.[121] Kıdemi sabit olanın ademi muhal olur.

Böylece fiil ilah olma vasfı üzerine düalizmi ortadan kaldırır. Allah Teâlâ'nın buyurduğu gibi "Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı, kesinlikle göklerin ve yerin düzeni bozulurdu." "İşte bu sizin Rabbiniz olan, her şeyin yaratıcısı Allah'tır. O'ndan başka hiçbir ilah yoktur." "O'nun benzeri gibi olan hiçbir şey yoktur. O, işitendir, görendir."

On İkinci Fasıl: Makdûrâtın Sonluluğunun İmkânsız Olması

Makdûrâtın[122] sonluluğunun imkânsız olduğuna delil, olmuş olanın benzerlerinin olmasının mümkün olmasıdır. Mümkün kendisiyle gerçekleşmez. Mümkünün oluşmasındaki kudretin kısıtlanmasında onun gerçekleşmesinin imkânsız olması vardır. Bu da mümkün olduğu bilinen şeyler hususunda mümkün ve imkânsız olmayı birleştirmeye götürür. Benzer şekilde ma'lûmât, murâdât ve kelâmın taalluk ettiği şeyler hususunda da bu böyledir.

On Üçüncü Fasıl: Ru'yetullahın Mümkün Olması

Ru'yetullahın mümkün olduğunun delili şahitte idrakin muhtelifâta[123] taallukudur.[124] Bu farklılık onların var olmalarına râci' değildir. Onların ihtilafı ancak onların hâllerine râci'dir. İdrak ise hâllere taalluk etmez. [Zatlara taalluk eder.] Çünkü idrak hususunda, görülen ve kendisi dışındaki diğer şeylerden ayırt edilen her şey hakikat üzere bir zattır. Hâller ise zatlar değillerdir. Bu nedenle bir varlık görüldüğünde her varlığın görülmesinin mümkün olması gerekir.

On Dördüncü Fasıl: Fiilde Bulunmanın [Allah Hakkında] Câiz [Hükümlerden] Olması

Amellerin yaratılması mümkün olan şeylerdendir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'ya herhangi bir fiil vâcib değildir. Allah [fiil karşılığında] bir sevap vermek zorunda değildir. Dolayısıyla sevap vermesi lütuftur, azap etmesi ise adalettir. İstediğine istediğini tahsis eder. "*O yaptıklarından sorumlu değildir. O insanlar ise sorguya çekileceklerdir.*"

---

[121] وكذلك القول في الاتفاق لان اتفاقهما مشروط بجواز عدمهما

[122] Yani Allah'ın kudretinin taalluk ettiği şeyler

[123] Yani cevherler ve arazlara

[124] Yani cevherler ve arazlar gibi birbirinden farklı şeylerin idrâke konu olmasıdır.

On Beşinci Fasıl: Peygamberlerin Gönderilmesinin Mümkün Olması

Peygamberlerin gönderilmesi ve mucizeler ile desteklenmeleri mümkün olan şeylerdendir. Mucizelerin şartları vardır: Allah'ın fiili olması, harikulade olması, onunla meydan okunması (tehaddî), iddiaya muvafık olması, kendisine mucizeyle meydan okunulan kişilerin karşı çıkmaktan ve benzerini getirmekten aciz kalması.

Peygamberlerin mucizenin delalet ettiği şey ile çelişen hususlarda günahtan korunmuş olmaları aklen, bunun dışındaki büyük günahlardan korunmuş olmaları ise icmâen vaciptir.

Seyyidü'l-evvelîn ve'l-âhirin Hz. Muhammed de birtakım mucizeler göstererek meydan okumuştur. Kur'an-ı Azîm, Ay'ın yarılması, küçük taşların konuşması, azın çoğalması, parmaklarının arasından su fışkırması, vahiy haricinde bilgisine ulaşılmamış gaybî şeyler hakkında haber vermesi onun (s.a.v) gösterdiği mucizelerdendir. Böylece iddiasına muvafık harikulade şeyler meydana gelmiştir. Ve hiç kimse için buna misliyle mukabele etmek mümkün olmamıştır. Tüm bunlar zarûrî olarak malumdur. Dolayısıyla onun (s.a.v) getirdiği şeye iman etmek zorunludur. Haşr, neşr, kabir azabı, Münker ve Nekir'in sorgusu, sırat, mizan, havuz, şefaat ve ayrıntısıyla bütün ahiret haberleri onun (s.a.v) getirdiği şeylerdendir.

Bütün teklifi hükümlere, helal ve haram kılma hükümlerine, hüsün ve kubuh hükümlerine ondan (s.a.v) ulaşılmıştır, bu hususta akla yer yoktur.

Hükümlerin ana dayanağı Kitap, sünnet ve icmâ'dır, ondan sapmak kati surette caiz olmaz. Bundan ayrılmak fısk ve dalalettir.

Tevbenin günahın işlendiği anda hemen edilmesi, üzerinden kesinlikle zaman geçmesinin caiz olmaması ümmetin ictima ettiği şeylerdendir. Tevbenin hakikati Allah'ın hukukuna riayet etmenin kaçmasından dolayı duyulan pişmanlıktır. Şayet tevbenin şartları yeterince sağlanırsa Allah Teâlâ tevbeyi kabul edeceğini vaad etmiştir. Her kim büyük günah işlemiş ve ondan tevbe etmeye muvaffak olamayıp mümin olarak ölmüşse onun durumu Allah'a kalmıştır, dilerse onu affeder yahut bir şefaatçiye şefaat ettirir veyahut da bir müddet azap edip sonra cennete koyar. Zira iman tasdiktir. Bu yüzden her kim kalbiyle Allah Teâlâ'yı tasdik ederse o mümindir.

On Altıncı Fasıl: İmamet Yönetiminin Mümkün/Caiz Olması

İmamet yönetimi mümkün/caiz olan şeylerdendir. İmametin şartları vardır. İmamın Kureyşli olması, ictihâd ve fetvâ yeterliğine sahip olması, musibetler ve felaketler yağdığında yeterlilik ve cesaret sahibi olması imametin şartlarındandır.

Tüm günahlardan korunmuş (ma'sûm) olmak imametin şartlarından değildir. Çünkü peygamberlerden başka ma'sûm yoktur. Nass ile tayin olmak da imametin şartlarından değildir, nass ile veya ictihad ile belirlenebilir. Bu, sahabenin -Allah hepsinden razı olsun- üzerinde icma ettiği bir şeydir.

On Yedinci Fasıl: Hz. Muhammed'den (s.a.v) Sonra En Faziletli İnsanlar

Hz. Muhammed'den (s.a.v) sonra en faziletli insanlar Hz. Ebubekir sonra Hz. Ömer'dir. Hz. Ömer'den sonra Hz. Osman mı yoksa Hz. Ali mi geldiği hususunda ihtilaf vardır. Onlar yol gösterici halifeler ve hidayete ulaştırıcı imamlardır.

İşte bu kısa ve öz bir şekilde Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'in akîdesidir. Bu aklı başında kimsenin, bilgi edinmedikçe terk edemeyeceği bir şeydir. Halef ona seleften ulaşmıştır. O akîdeye sıkıca tutunana ve onun hukukuna riayet ile kâim olana Allah yardım eder. Güç ve kuvvet, sadece yüce ve büyük olan Allah'ın yardımıyla elde edilir. Peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed'e (s.a.v) ve onun temiz ve faziletli zevcelerinin üzerine çokça salat ve selam olsun.

İKİNCİ BÖLÜM

BİLGİ BAHİSLERİ

Düşünce modellerinde epistemoloji ile ontoloji ilişki içerisinde olmuş; bilgi ve var oluş arasındaki irtibat muhtelif suretlerde söz konusu edilmiştir. Öyle ki bunlardan hangisinin daha aslî olduğu yani hangisi esas alındığında ortaya konulan bir yargının diğerlerini daha öncelikli olarak etkileyeceği düşünülmüştür. Herhangi bir ontolojinin belirli bir epistemoloji üzerine bina edildiği düşünüldüğü gibi bazen de tersi söz konusu edilerek bütün epistemolojik söylemlerin bir ontoloji varsaydığı iddia edilmiştir.[125] Bu çalışmada klasik kelâm literatüründeki konu tasnifi takip edilmek suretiyle bilgi konularına öncelik verilmekle birlikte bilgi ve varlık konuları arasında asıl-fer‘ ilişkisi bulunmasından ziyade bir bütün olarak meselelerin tamamına ait olguların beraberce ve aynı anda devrede olduğu mülâhaza edilerek araştırma sürdürülecektir.

İslam düşüncesinde Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmeye zemin teşkil ettiği için bilginin tanımı ve taksimine önem verilmektedir. Çünkü bütün sistem, âlemin gerçekte var olduğuna, onun hakkında bilgi edinmenin imkânına ve bu bilginin güvenilir olduğuna dayanmaktadır.[126] Bu bağlamda kelamcıların bilgi ve varlık bahislerine, enstrümantalist bir tavırla yaklaştıkları ifade edilebilir. Esasında *el-Akîdetü'l-Burhâniyye*'ye bakıldığında Selâlicî'nin akîdeye bilgi bahisleri ile değil; doğrudan varlık bahisleri ile başladığı görülür. Ancak metin içerisinde *"Sonu olmayan bir şeyin vücûda bürünmesi imkânsızdır"*, *"Kadîmin ademi imkânsızdır", "Hâdislerden önce var olmayan şey de onlar gibi hâdistir"* gibi çıkarımlar yapılarak yer yer küllî kaziyelerin zikredilmesiyle bilgi konularının akîde içerisinde örtük olarak verildiği söylenebilir. Nitekim akîdenin şerhlerine bakıldığında bilgi bahislerinin detaylı olarak ele alındığı ve bu kaidelerin dayandığı bilgi sistematiği görülmektedir.

---

[125] Ömer Faik Anlı, "Epistemolojik Dönüş ve Bilim Felsefesinin Ontolojisi -Bilimsel Dünya Kavrayışı'ndan Eleştirel Realizme Ontolojinin Epistemoloji ile Temellendirilmesi-", *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 18/2 (2019), 736-758.

[126] Seyyid Şerif Cürcani, *Şerhu'l-Mevakıf* (Dersaadet: Matbaa-i Âmire, 1257), 1/53 (Hasan Çelebi ve Siyalkuti Haşiyeleri ile).

2.1.İlim

Her ne kadar Selâlicî, akîdeye âlemin hudûsu ile başlasa da şârihler bu konuya girmeden önce bir tür bilgi felsefesi yapmaktadırlar. Zira âlemin hâdis olduğunu bilebilmemiz için, önce bilip bilmediğimizi bilmemiz gerekir. Bu durum, müteahhir kelamcılarının benimsediği bir yöntemdir.

2.1.1.İlmin Tanımı

Ubbâdî bilginin tanımını "Nakîzi muhtemel olmayan, ayırt etmeyi gerektiren bir sıfattır" şeklinde yapmaktadır.[127]

Bilginin tanımı yapılırken karşılaşılan temel meselelerden biri, bilginin doğasının vücûdî (varlığa gelen bir şey) mi yoksa selbî (olumsuzu olan bilgisizliğin giderilmesi suretiyle) mi olduğudur. Diğer bir deyişle bilgi, bilgisizliğin ortadan kaldırılmasından ibaret midir yoksa bilme ile varlık alanına gelen bir özellik midir? *el-Burhâniyye* şârihlerinden Yefrenî, akıl sahibi kimselerin çoğunluğunun bilginin vücûdî bir özellik olduğu konusunda hemfikir olduğunu ve kendisinin de bu görüşte olduğunu belirtir.[128] İbn Sînâ'nın bilginin selbî olduğu görüşünde olduğunu[129] ifade eden Yefrenî, Râzî'nin buna karşı çıktığını onun şu delilini zikrederek belirtmiştir:

"Bilgi şayet selbî olsaydı kendisini ortadan kaldıran şeyi (münâfî) giderirdi. Eğer gidermeseydi bilginin varlığının, kendisini ortadan kaldıran şey [örneğin cehâlet] ile beraber bulunması mümkün olurdu. Bu durumda bilgiyi ortadan kaldıran şey, ortadan kaldıran şey olmazdı. Bu da çelişkili bir durumdur (hulf).

Bilgiyi ortadan kaldıran şey de ya selbîdir ya vücûdîdîr. Bilgiyi ortadan kaldıran şey selbî ise bu durumda bilgi vücûdîdir. Çünkü selbin selbi zarûrî olarak vücuddur. Bilgiyi ortadan kaldıran şeyin vücûdî olması ise bâtıldır. Çünkü bilgi kendisini ortadan kaldıran şeyi selb etmekten ibaret olsaydı -ki bu ortadan kaldıran şeyin vücûdî olması demektir- bilgiyi ortadan kaldıran şeyin olmadığı her durumda bilginin gerçekleşmesi gerekirdi. Bu da imkânsızdır. Çünkü bilgiyi ortadan kaldıran bu şeyin yokluğu, yok olma durumudur. Bu durumda yok olmak, bilgi olmak ile nitelenir. Bu da zaruretle imkânsızdır."[130]

---

[127] Ali b. Muhammed b. Ahmed Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* Hizânetü Müesseseti Allâl el-Fâsî, 165, 4b.

[128] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/528.

[129] İbn Sina'nın bilginin selbi olduğu görüşü hakkında detaylı bilgi için bk. Hidayet Peker, *İbn Sina Epistemolojisi* (Bursa: Arasta Yayıncılık, 2000).

[130] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/528.

Buna göre bilgi şayet ademî (yani vücûdî/varlıksal olmayan) bir şey olsa herhangi bir şeyi gidermek (*selb*) anlamına gelmeyecektir. Diğer bir deyişle olmayan bir şey, var olan bir şeyi ortadan kaldıramayacaktır. Bilginin varlığı kesin olduğuna göre mukâbili olan bilgisizliği (*cehl*) giderir. Bu bilgi, ya bilginin olmaması anlamına gelen cehl-i basîtin olmamasıdır. Bu durumda bilgi, bilginin olmamasının olmaması olur. Olmamanın olmaması, olması demektir. Böylece bilgi sübûtî yani varlığa gelen bir şey olmaktadır. Yahut bu bilgi cehl-i mürekkebi[131] gidermekle oluşur. Ancak cehl-i basîtin giderilmesiyle bilgi meydana geldiği gibi cehl-i mürekkebin giderilmesiyle bilginin meydana gelmesi gerekli değildir. Nitekim cansız varlıklarda ne bilgi ne de cehl-i mürekkep bulunmaz.[132]

Âmidî de bilginin vücûdî olduğunu savunmakta ve zikredilen bu istidlâlin bilginin selbî olmasına delalet etmesi bakımından problemli olduğunu belirtmekte, tartışmayı bir ileri aşamaya taşıyarak itirazı şu şekilde geliştirmektedir: Cehl-i basit bilginin çelişiğidir ve cehl-i basit selbî bir şey değildir. Eğer cehl-i basit selbî olsaydı, sizin de dediğiniz gibi cehl-i basitin selbi, selbin selbi olup bilgi sübûtî olurdu. Eğer cehl-i basit sübûtî olsaydı mutlak yokluktan cehaleti selb ettiğimizde bu, mutlak yokluk içerisinde sübûtî sıfat bulunması olacağından dolayı mümkün olmazdı. Sizin bilginin sübûtî olduğuna dair getirdiğiniz bu delile karşın; mutlak yokluktan cehalet selb edilir ve cehaletin selb edilmesiyle bilgi de ortaya çıkmaz. Buradan cehl-i basitin sübûtî olduğu, cehl-i basitin nakizi olan bilginin ise selbî olduğu ortaya çıkar.

Buna karşılık Yefrenî Âmidî'nin cevabını zikreder: Âmidî'ye göre bu itirazın ancak cehl-i basitin, bilginin çelişiği olması halinde geçerli olacağını fakat cehl-i basitin bilginin çelişiği değil karşıtı (mukâbil) olduğunu belirtmektedir. Karşıtlık çelişik olmaktan daha kapsamlıdır. İki karşıttan birinin, yani bilgi veya cehaletten birinin sübûtî olması diğerinin selbî olmasını gerektirmez. Bu nedenledir ki bilgiye kabil olmama hususunda ikisi de (bilgi ile mukâbili olan cehl-i basit) aynı anda yanlıştır.[133] Zira eğer çelişik olsalardı ikisi

[131] Cehl-i Mürekkep: Bilmediğini bilmemek.

[132] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/529.

[133] Âmidî burada bilgiye kabil olmama hususunda bilginin de cehl-i basitin de yanlış olduğunu, yani bilginin ve cehl-i basitin bilgiye kabil olduğunu belirtmektedir. Bilgiye kabil olmayan cehalet, mutlak cehalet olan cehl-i mürekkeptir. Cehl-i basitte bir miktar bilgi bulunmalıdır, zira bir şeyin bilgisine ulaşabilmek için o şeyin mutlak meçhul olmaması ve akıl yürütme sürecinde bazı bilgilere sahip olmak gereklidir. Detaylı bilgi için bk. Harun Kuşlu, "Bilinemeyeni Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye 'Mutlak Meçhul' Paradoksu", *Nazarîyat Dergisi* 6/1 (Nisan 2020), 85-207.

de aynı anda yanlış olmazdı. Böylece bilginin selbî olması batıl olunca sübûtî olduğu zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.[134]

Bilginin tanımı üzerine yapılan tartışmalarda, bilginin dilde neye delalet ettiği ve "marifet" olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği konusu ele alınmıştır. Bilgi bir marifet olarak kabul edilmekte ancak "bildim (*alimtü*)" ifadesi her durumda marifetin bir göstergesi olarak değerlendirilebilecekken, "marifet sahibiyim (*araftü*)" ifadesinin her kullanıldığında mutlaka bilgiyi içerdiği anlamına gelmeyeceği belirtilmektedir. Örneğin, "allâme bir kimse" ifadesiyle kişinin çok marifete sahip olduğu vurgulanırken, burada aynı zamanda üstün zekaya sahip olma durumu da kastedilmektedir. Bilgi (ilim), bilgi sahibi bireyi cehaletten bilgiye ulaştıran bir alâmettir. "İlim", "alem" ve "âlim" kelimeleri de "alâmet" kökünden türemiştir; zira her bilgi, belirli bir bilim dalında bilgi sahibi bireyi amaçlarına yönlendiren bir işaret, kendisiyle bir şeyin tanımlandığı bir özellik ve alâmet konumundadır.[135]

Bilginin kavram olarak neyi ifade ettiği üzerinde farklı görüşler ortaya konmuştur. Bu bağlamda üç ana görüş bulunmaktadır. İlk görüş, Cüveynî, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi düşünürlerin de desteklediği, bilginin tanımlanamaz olduğu yönündedir. İkinci görüş, bilginin tanımlanabileceğini savunan ancak tanımı konusunda fikir ayrılıkları olan çoğunluğun görüşüdür. Üçüncü görüş ise, bilginin ancak sebr ve taksim yapılmak ve örnekler verilmek suretiyle anlaşılabileceği (marifet) yönündedir.

Bilginin tanımlanamaz olduğu iddiası, farklı düşünürler arasında dört temel perspektiften ele alınmıştır. İlk olarak, Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî gibi düşünürler, bilginin zaten çok açık olması (*bedîhî*) nedeniyle tanımlanmayacağını öne sürerler. Bu görüşe göre, duyusal algı yoluyla kavranan somut nesnelerin (örneğin, miskin kokusu veya balın tadı gibi) tanımları zordur, çünkü bu tür duyusal deneyimler sözlü ifadelerle tam olarak aktarılamaz. Razi, bilgi dışındaki her şeyin ancak bilgi vasıtasıyla bilindiğini dolayısıyla bilginin, kendisini açıklamasının imkânsız olduğunu savunur. Bu sebeple bir insan, "Bilen oluşumu var oluşumla zorunlu olarak bilirim" yahut bir diğer ifadeyle "Varım, öyleyse biliyorum" der. Bilginin tasavvuru da bilginin bir parçasıdır. Bedîhî olanın parçası bedîhî olur. Dolayısıyla bilgiye ait tasavvur da bedîhîdir.

---

[134] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/529.

[135] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/531 Aklî hükümler için معرفة kullanılabilirken Allah Teâlâ ile ilgili hususlar için علم kullanılmamaktadır. Yefrenî şerhinde bu ayrıma dikkat çekilmektedir. Metafizik bilginin farkından kaynaklanan علم ve معرفة arasındaki farktan dolayı علم için bilgi, معرفة için marifet etmek ifadesinin kullanımı tercih edilmiştir.

İkinci olarak, bilginin tanımlanmasının, tanım için gerekli olan bilginin özgül niteliklerini (*hâssiyyet*) ortaya koyacak yaygın bir ifadenin eksikliği nedeniyle imkânsız olduğunu savunan bir görüş bulunmaktadır. Bu anlayışı kabul edenlere göre, bilginin tanımlayıcı özgül niteliklerinin olmaması nedeniyle tanımlanması mümkün değildir.

Üçüncüsü, bilginin özgül en dar kategoriye (*cins-i ehass*) sahip olmaması nedeniyle onun tanımının yapılamayacağı görüşüdür. Tanımlar, genellikle bir nesnenin veya kavramın en yakın genel kategorisini (*cins-i karîb*) temel alır. Örneğin "beyaz"ın genel kategorisi (*cins-i âmm*) arazî olmak ve daha dar kategorisi (*cins-i hâss*) "renk" olmaktır. Ancak, bilgi için bu tür bir özgül en dar kategori mevcut değildir.[136] Hem ahvâli reddedenler hem de kabul edenler bu görüştedir. Zira ahvâli reddedenlere göre bilgi herhangi bir üst kategorisi olmaksızın sadece bilgidir ve ahvâli kabul edenlere göre de bilgi, ilim veya âlimiyyettir. [137] Nispeti, renk olmanın beyazlık ve siyahlığa nispeti olan bir cins gibi bilgiyi nispet edeceğimiz bir kategori yoktur.[138]

Burada şu hususa dikkat çekmek gerekir ki; bilginin tanımı konusundan başlayarak bir çok meselede yer verilen İslam kelamında bir sıfat teorisi olan ahvâl nazariyyesi (haller teorisi), kabul edilip edilmemesine göre kelamcıların tanım yapma biçimlerinde belirgin farklılıklara yol açmıştır. Bu teoriye yönelik tutum, özellikle Ebu Hâşim el-Cübbâî'den itibaren, kelamcıları iki ana gruba ayırmıştır: ahvâli kabul edenler ve etmeyenler. Gazzâlî öncesi dönemde kelamcılar arasında, Aristoteles'in yöntem ve tanım anlayışına örtük şekilde de olsa başvurulmamış bunun yerine, Bâkıllânî ve Cüveynî'nin etkileriyle

---

[136] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/532.

[137] Burada şârihin ahvâl görüşünü kabul edenlerin bilginin cinsini "ilim veya alimiyyet" olarak ele aldıklarını belirtmesi ile Eş'arîye'den ahvâli kabul edenlerin ahvâl kapsamına "ilmi" dahil ettiği anlaşılmaktadır. Zira Mu'tezile'nin ahvâl teorisinde ilme yer yoktur. Zaten bu durum Cüveynî ve Ebû Hâşim'in hâl anlayışındaki en temel farklılıktır. Ebû Hâşim hâllerin illetleri konusunda "zât sıfatı"nı gösterirken, Cüveynî, Bâkıllânî'de olduğu gibi meânî sıfatları gösterir. Her hâlin ardındaki mâ'na olan meânî sıfatları illet olarak kabul eder. Bk. Orhan Ş. Koloğlu, "Ebû Haşim el-Cübbaî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülahazalar", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2 (2007), 195-214. Şârihin buradaki görüşü de Cüveynî medresesinin takipçisi olduğunu göstermektedir.

[138] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/532. Ancak ilmin bir itikat olduğu ve itikadın ise araz kategorisine ait olduğu düşünüldüğünde, diğer bir deyişle ilmin itikat kapsamında bir "cins" olduğu yönündeki görüşler göz önüne alındığında (İlim-İtikad ilişkisi için bk. Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelam Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 133.) "bilginin cinsi"nin "itikat" olduğu söylenerek bu yaklaşıma itiraz edilebilir.

şekillenen ve "*kelâm atomculuğunun tümel modeli*"[139] olarak adlandırılan bir haller teorisine yönelim gözlemlenmiştir. [140]

Ahvâli reddeden kelamcılar için, sıfatlar, somut özellikler olan arazlar olarak anlaşılır. Bu düşünce yapısında, önermelerdeki yüklemler, yalnızca sözcüklerden ibarettir. Diğer yandan, ahvâli savunanlar için sıfatlar, somut nesnelerle ilişkilendirilemez. Sıfatların ancak soyut yapılara sahip olan tümeller, yani haller şeklinde var olabileceği öne sürülür. Bu farklılık, kelamcıların tanım biçimlerini derinden etkilemiştir.[141] Bu bağlamda ahvâli reddedenler bilginin somut bir araz olarak bilgi sözcüğünden ibaret olduğunu, ahvâli kabul edenler ise bilginin âlimiyyet hali olduğu görüşündedirler. Böylece her iki yaklaşımın ulaştığı sonuç bilginin tanımlanamayacağı yönündedir.

Bilginin tanımlanamayacağı yönündeki görüşlerden dördüncüsü, Fahreddin er-Râzî'nin bilginin zarûrî olmasından dolayı tanımlanamayacağı görüşüdür. Zarûrî olanın tanımlanamayacağı prensibinden yola çıkan Râzî, eğer bilgi zarûrî olmasaydı, bu durumda zarûrî ve nazarî olmak arasında başka bir seçenek olmadığından, bilginin nazarî olacağını belirtir. Nazarî bir yapıya sahip olması durumunda, bilgi kendisini doğrudan elde edemediği için bir döngüye (devir) girileceğini ifade eder. Bu döngü, bilginin kendisi dışındaki bir ögeyle, yani bilinenle, ancak bilgi aracılığıyla bilinebilmesi paradoksuna işaret eder. Bu tür bir döngü (devir) aklen imkânsız (muhal) olduğundan, bilginin nazarî olma durumunun bu çıkmazı beraberinde getireceğini ve bu yüzden geçersiz olacağını savunur. Böyle bir çıkmazın batıl olduğu kabul edildiğinde, bilginin nazarî bir yapıya sahip olma ihtimali de ortadan kalkar. Geriye kalan tek olasılık, bilginin zarûrî olmasıdır.

---

[139] Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelam Sisteminin Analizi* (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 9.

[140] Bu teori, dilsel ifadelerin ötesinde, zatlar için sabit ve ortak gerçekliklerin (ahvâl) var olduğunu öne sürer. Bu ortak gerçeklikler sayesinde hakiki tanımlar geçerlilik kazanır. Bu ortak hakikatler, Aristoteles'in tümel kavramlarıyla benzer bir işlev görse de dönemin kelam düşüncesinin zeminini oluşturan zat ve sıfat ayrımı nedeniyle (yani cevherler ve arazlar olmak üzere sadece somut varlıklar var kabul edildiğinden dolayı), Aristoteles'in beş tümel yapısına dönüşmemiştir. Ahvâl teorisi ile kavram gerçekliğine yaklaşan kelamcılar, Aristoteles'in önerme merkezli düşünce yapısından ziyade, kavram merkezli bir düşünce yapısına yönelmeye olanak bulmuşlardır. Kelamcılar, zat ve sıfat ayrımı çerçevesinde, önermelerini oluştururken, bu önermelerin konularını tikeller üzerine kurarlar. Yüklem olarak ise, "kelâm atomculuğunun tümelleri" olarak kabul edilen ahvâl (haller) kullanılır. Tikellerin konu olarak ele alındığı bu önermelerde, yüklemlerin -yani hallerin- içlemi (mefhûm) bulunmayıp bu yüklemler kaplam (misdâk yani zihinde karşıladığı şey) ile sınırlıdır. Bu iki yaklaşım arasındaki ayrım, kelam ilminin epistemolojik ve ontolojik temellerinin anlaşılmasında kritik bir öneme sahiptir. Kelami tanımların şekillenmesinde varlık ve sıfat anlayışlarının rolü belirleyici olduğundan Ahvâl Nazariyyesi yalnız bilgi konularında değil varlık ve ilahiyat bahislerinde de merkezi bir etkiye sahip olmuştur.

[141] Ayrıntılı bilgi için bu konunun spesifik olarak ele alındığı şu esere bk. Aktaş, *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelam Sisteminin Analizi*.

Böylece Râzî'nin bu analizi, bilginin zarûrî bir yapıda olduğu ve bu sebeple tanımlanamayacağı sonucuna ulaştırır.[142]

Bilginin tanımının yapılabileceği görüşünde olanların ise yedi farklı tanımı öne çıkmaktadır. İlk olarak İmam Eş'arî'ye göre bilgi, "mahallinin bilen olmasını zorunlu kılan şey"dir. İkinci tanım olan İbn Fûrek'in tanımı, "Bilgi kendisiyle nitelenen kimsenin fiillerinin sağlam ve mükemmel olduğunu söylemeyi mümkün kılan şey" olarak ifade edilir. Bu tanım, bilginin eylemlerin sağlamlığına ve mükemmelliğine katkıda bulunan bir özellik olduğunu belirtir. Üçüncü olarak Bâkıllânî'ye göre bilgi, "Bilineni olduğu gibi bilmek (marifet)"tir. Bu tanım, bilginin objektif doğruluğuna ve gerçekliğin tam olarak kavranmasına işaret etmektedir. Dördüncü tanım olan Ebu İshak İsferâyînî'nin tanımı, "Bilinenin olduğu gibi açıklığa kavuşması (tebeyyün)" şeklindedir. Bu tanım, bilginin açıklama özelliğini ön plana çıkarmaktadır. Beşincisi Fahreddin er-Râzî'nin bazı eserlerinde meylettiği "Bilgi, bilen ve bilinen arasındaki izafettir" şeklindeki tanımdır. Bu tanım, bilginin ilişkisel doğası üzerine bir vurgu yapmaktadır. Altıncısı Ebu Amr İbnü'l-Hâcib'e göre en açık tanım olan "Eşyayı, çelişiğine asla ihtimale getirmeyecek şekilde (birbirinden) ayırmayı (temyîz) gerektiren sıfattır" şeklindeki tanımdır. Çünkü burada "sıfat" kelimesi nefsi sıfatların tamamını içeren cins olarak kullanılmaktadır. "…temyîzi gerektiren" ifadesiyle temyîzi gerektirmeyen hayat, kudret, irade gibi durumları dışarıda bırakır. "…çelişiğine ihtimali olmayan" ifadesiyle zannı dışarıda bırakır. Böylece bu tanım hem tümel soyut (küllî ma'kûl) şeyleri bilmeyi hem de beş dış duyudan biriyle tikel somut (cüz'î mahsûs) şeyleri algılamayı (idrak) kapsamına alır.[143] Burada şârih böyle bir tanım muvacehesinde duyusal idrakin de ilim kapsamına gireceğini söyler.[144] Ancak bu tanımda Eş'arî'de olduğu gibi, duyusal algılar (idrak) da bilgiye dahil edilmekle birlikte buna ek olarak bilgi, soyut kavramları (umûr-i ma'neviyye) da içerecek şekilde tanım genişletilir. Yedincisi felsefeciler tarafından ileri sürülen, "Bilinen şeyin nefiste sûretinin oluşması" şeklindeki tanımdır. Bu, bilginin zihinsel bağlantısını öne çıkaran bir tanımdır. Yefrenî, Mu'tezile'nin de bilgi hakkında pek çok tanımı bulunduğunu belirtse de tartışmayı gereksiz yere uzatmamak adına tanım hususundaki bu problemleri metne dahil etmemiştir.

---

[142] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/533.
[143] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/534.
[144] Şârih örnek olarak Eş'arîyi verir. Ancak Eş'arînin duyusal idrakin soyut kavramları da içerdiğini söylemektedir.

Bilginin tanımının yapılamayacağı ancak sebr ve taksim yoluyla marifet olunacağı görüşünü savunanlar arasında ise bazı metodolojik yaklaşımlar mevcuttur. Bu yaklaşımlar içerisinde en özlüsü, Ebu Amr İbnü'l-Hâcib tarafından öne sürülmüştür. İbnü'l-Hâcib'in metodolojisi, zihinde kendisi hakkında bir hüküm/yargı bulunan lafızların (ez-zikru'l-hükmî)[145] çelişiği (nakîz) için geçerli (taalluku) olup olmadığını sorgulamaktır. Bu yönteme göre ez-zikru'l-hükmî ya çelişiğine herhangi bir açıdan taalluk etmeye muhtemeldir ya da değildir. Zihnimizdeki yargıdan haber veren söz, dış dünyaya mutabıksa ve çelişiğine hiçbir şekilde taalluk etmiyorsa bu bilgidir. Çelişiğine herhangi bir şekilde taalluk etmeye muhtemel ise bu, itikattır. İtikat, ya zikredene göre çelişiğine muhtemeldir, o öyle farz etmiştir ya da değildir. Eğer zikredenin bu varsayımı (gerçeğe) mutabıksa bilgi sahihtir, değilse fasittir. Sahih ise ya çelişiğine muhtemeldir, bu da ya kuvvetli bir ihtimaldir (râcihtir) ya da değildir. Kuvvetli ihtimal (râcih) zandır, kuvvetli olmayan ihtimal (mercûh) vehimdir, eşit kuvvette olan ise şüphedir. Bilginin tanımı bu şekilde bilinebilir.[146] Bu görüşe göre bilgi doğrudan tanımlanamaz olup bir olgunun bilgi olup olmadığı, çelişiğinin ihtimal dahilinde olup olmadığı sorgulanarak anlaşılmaktadır. Bu olgunun kişide oluşturduğu değere göre bilgi, zan, vehim, şüphe kategorilerinden birine girerek bilinebilmektedir.

2.1.2.İlim-İdrak İlişkisi

Bilginin tanımının yapılabileceği görüşündeki İslam alimlerinin öne çıkan tanımlarından altıncı tanımda da işaret edildiği üzere idrak-bilgi ilişkisi üzerine farklı görüşler ileri sürülmüştür. Nitekim Eş'arî'nin idrakin bilgi kapsamında olduğunu kabul ettiği aktarılmıştır. Diğer yandan, bazı düşünürler idraki, bilginin dışında ayrı bir kategori (muğâyir) olarak değerlendirmişlerdir.

Eş'arî, idrakin bilgi türünden olmadığı iddiasını, böyle bir iddianın bilgisiz bir idrak durumunu mümkün kılacağını öne sürerek çürütmeye çalışır. İdrakin bilgi türünden olmadığı durumda, bir kimse bir nesneyi görüp dokunsa dahi o nesnenin varlığını

---

[145] Yefrenî burada İbnü'l-Hâcib'in ez-zikru'l-hükmi (zihnimizdeki yargıdan haber veren söz) mefhumunu "Zeyd ayakta olandır, Zeyd ayağa kalktı" sözlerini örnek vererek açıklamaktadır. Şöyle ki; lafza büründürülmemiş nefsî bir kelâma, yani zihindeki dile getirilmemiş bir mefhuma, "Zeyd ayakta olandır (*Zeydün kâimün*)" lafzî kelâmıyla işaret edilmektedir. Burada ez-zikru'l-hükmi olan "Zeyd ayakta olandır (*Zeydün kâimün*)" lafzıdır ve bu, nefsi kelâma uyumlu olarak getirilmektedir. Kendisi hakkında zihinde bir yargı bulunan şey (ez-zikru'l-hükmi anhu) ise Zeyd'in hariçte, yani nefsü'l-emirde ayakta olmasıdır (*kıyâmu Zeydin*).

[146] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/536.

bilemeyecektir. Bu takdirde, görüp dokunduğu şeyin varlığı hakkında şüpheye düşecektir. Görme ve dokunma eylemleri gerçekleştiği halde nesnenin varlığını bilmemek ise imkânsızdır. Bu bağlamda, idrakin bilgi cinsinden olmadığı düşüncesi geçersiz kabul edilir. Yani bilgiyle hem kendisi hem de bilgi dışındakiler bilinir. Oysa idrakle sadece kendisi dışındakiler idrak edilir.

İdrakin bilgiden ayrı bir kategori olduğunu savunanlar ise iki temel argüman sunarlar. İlk argümanlarına göre, bilgi hem varlığı hem de yokluğu kapsar, fakat idrak yalnızca var olanla ilgilenir. İkinci argümanları, bilginin hem kendisine hem de dışındakilere yönelik olduğu (taalluk ettiğini), buna karşın idrakin yalnızca kendisi dışındakilere yönelik olduğu şeklindedir. Bu argümanlarla bilgi ve idrak arasında bir ayrım yapılmaktadır. [147]

Bilginin öne çıkan tanımlarından altıncı tanımda belirtildiği üzere Ebu Amr İbnü'l-Hâcib, İmam Eş'arî'nin idrakin bilgi kabilinden olduğunu belirten tanımını da kapsayan yeni bir yaklaşım sunmuştur. O, Eş'arî'nin duyusal algılamaları bilgi olarak kabul ettiğini belirtmiş[148] ancak muhtemelen böyle bir yaklaşımın soyut küllî kavramların idrakini kapsam dışı bırakacağı yönündeki eleştirilerden kaçınmak amacıyla Eş'arî'nin bu bilgi tanımına soyut meseleleri (umur-i ma'neviyye) de dahil etmiştir. İbnü'l-Hâcib'in ifadelerinden anlaşıldığı üzere her ne kadar duyusal idrakler de bilgi kapsamında olsalar da bilgi sadece bunlardan ibaret değildir. Bu nedenle o, tanıma bu yönde bir eklemede bulunmuştur. Çünkü duyusal idrakler sadece beş duyu aracılığıyla algılanan somut tikel nesnelerle sınırlıdır. Bilgi ise hem tümel soyut şeyleri hem de tikel somut şeyleri bilmeyi kapsar. Öte yandan Yefrenî, İbnü'l-Hâcib'in Eş'arî'nin tanımına yaptığı bu eklemenin idrakin bilgi cinsinden farklı olduğuna işaret ettiği yönünde bir eleştiride bulunur, ancak bunun nedenini açıklamaz.[149]

2.1.3.İlmin Kısımları (Kadîm/Hâdis (Zarûrî, Bedîhî ve Nazarî/ Tasavvurî, Tasdîkî))

2.1.3.1.Kadîm/Hâdis

Yefrenî, İbn Dehhâk'ın *Şerhu'l-İrşâd*'ına referansla bilgi kategorilerini analiz ederken, bilgiyi öncelikle kadîm ve hâdis olarak iki ana kategoriye ayırmaktadır. Kadîm bilgi; Allah Teâlâ'nın sonsuz bilinenlere (mâ'lûmât) taalluk eden, her şeyi en ince ayrıntısına

147 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/535.
148 Süleyman Akkuş, Ziya Erdinç, "Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi", *Usul İslam Araştırmaları* 21/21 (Haziran 2014), 18.
149 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/535.

kadar kuşatan (ihâta) gerektiren, doğru veya yanlış gibi nitelendirmelere konu olmayan, zorunlu (zarûrî) veya kazanılmış (iktisâbî) kategorilerine girmekten münezzeh olan, Allah Teâlâ'nın zatıyla kaim bir sıfatıdır.[150] Normal şartlarda "Allah Teâlâ'nın sıfatı" ifadesinin kapsamına nefsî ve manevî ile me'ânî sıfatları girdiğinden şârih Yefrenî burada "Zatıyla kaim" kaydı getirerek nefsi ve manevi sıfatları hariç tutmaktadır. Böylelikle kadîm bilginin zattan ayrı bir gerçekliğe sahip olduğunu vurgulamaktadır. Zira nefsi sıfat O'nun zatının aynısı, manevi sıfat ise varlık ve yokluk arasında olan haldir. Tanımda geçen "Bilinenlere taalluk eden" ifadesine, normalde malumata taalluk eden kudret ve irade de dahildir. Fakat bunlar içerisinden sadece ilim sıfatı malumatı en ince ayrıntısına kadar bilmeyi gerektirdiğinden ihata hükmünü getirmiştir. İlmin, sadece mevcut olan malumata taalluk eden işitme, görme ve diğer idrak vasıtalarını aşan bir olgu olduğunu ifade etmek için "sonsuz" ibaresi eklenmiştir. Zira ilim diğerlerinden farklı olarak aynı zamanda mevcut olmayanlara da taalluk etmektedir. Mevcut olmayan şeyler de sonsuz olduğu için ilmin taalluku sonsuzdur. Kuşatma (ihata) hükmünü gerektiren ibaresiyle de kudret ve irade hariç tutulmuş bilgi dahil edilmiştir. Çünkü bilgi, taalluk hususunda kelam sıfatına denktir. Zorunlu, mümkün ve imkânsıza taalluk eder, kudret ve irade ise böyle değildir. "Doğru veya yanlış gibi nitelendirmelere konu olmayan" ibaresiyle doğru ve yanlış nitelendirmelerine konu olabilen bütün bilgileri kadîm bilginin kapsamından çıkarmış olmaktadır. Bunlar içerisinde doğru ya da yanlış olabilecek hadis bilgi (yaratılmışların bilgisi) kesinlikle doğru olan Kitap ve sünnetin nasları olan (haber-i sadık) ve yanlış olan haber bilgisi vardır. Bu bilgilerin bir kısmı doğru bir kısmı yanlış olsa da burada aslolan bunların doğru yada yanlış nitelendirmelerine konu olabilmeleridir. Dolayısıyla bu tür bilgiler kadîm bilgi kapsamında değildir.[151] Bu şekilde sadık olmayan haber hariç tutulmuştur. "Zorunlu veya kazanılmış kategorilerine girmekten münezzeh" ibaresiyle Allah Teâlâ'nın bilgisinin zorunlu ve kazanılmış olmadığı hatırlatılmaktadır.[152]

Yefrenî hadis bilgiyi ise üç kısma ayırır: Zarûrî, bedîhî ve nazarî. Zarûrî bilgi, kişinin beş duyu organı aracılığıyla elde ettiği ve kendisinden gidermesinin (*def'*) mümkün olmadığı

---

[150] Yefrenî, Ebu İshak b. Dehhak'ın *Şerhu'l-İrşâd* adlı eserinden nakille bu tanımda kullanılan ibarelerin açıklamalarını zikretmektedir.

[151] Zira bir şeyin doğru veya yanlış olarak nitelendirilmesi bunu doğru veya yanlış olarak nitelendirmesini gerektirecek daha önceki bir olgunun varlığını gerektirir. Bu da doğru ya da yanlış olarak nitelenecek varlığın ondan sonra olmasını gerektirir. Bu nedenle doğru veya yanlışa konu olan bilgiler hiçbir zaman kadîm bilginin kapsamına giremez.

[152] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/537.

bilgidir. Bedîhî bilgi ise, beş duyu organıyla doğrudan ilişkilendirilmeyen, ancak doğrudan sezgisel olarak anlaşılan ve kendisinden gidermesinin mümkün olmadığı; 1, 2'nin yarısıdır gibi matematiksel doğrular yahut iki zıt birleşmez, bütün parçadan büyüktür, tek olan aynı anda hem kadîm hem hadis olamaz gibi aklî yargılardır. Nazarî bilgi, hadis kudret yoluyla elde edilen ve kişinin kendisinden gidermesinin mümkün olabileceği teorik çıkarımlardır. [153]

Bilginin kadîm ve hadis olarak iki ana kategoriye ayrılmasına yönelik, epistemolojik ve ontolojik temelli itirazlar bulunmaktadır. Yefrenî bu itirazları belirtir, fakat cevaplandırmaz. İlk itiraz, bilginin cisimler gibi fiziksel özelliklere sahip olmadığı, dolayısıyla gerçek bir ayrımın varlığından bahsedilemeyeceği yönündedir. Cisimler fiziksel sınırları ve özellikleri ile birbirinden ayrılırken, bilgi ve anlamlar bu tür somut özelliklere sahip değildir. Bu bakış açısına göre, bilgi kategorilerini ayrı olarak değerlendirmek, onları fiziksel varlıklarmış gibi ele almak anlamına gelir ki bu da epistemolojik olarak yanıltıcıdır.

İkinci itiraz ise, kadîm ve hadis bilgi türlerinin bir ayrım üzerinden sınıflandırılmasının, bu iki tür bilginin ortak bir cins altında birleştiği varsayımına dayandırılmasıdır. Ancak, bu yaklaşım, Allah Teâlâ'nın bilgisi ile insan bilgisinin aynı cinsten olmadığını göz ardı eder. İnsan bilgisi zaman ve mekânla sınırlı, deneyime ve öğrenmeye bağlıyken, Allah'ın bilgisi bu sınırlamalardan münezzeh, zamansız ve mekânsızdır. Bu sebeple, iki tür bilgi arasında temel bir fark olduğu ve bunların aynı kategoride değerlendirilemeyeceği vurgulanır. Bu itirazlar, Allah Teâlâ'nın bilgisinin, insan bilgisinin ötesinde bir varlık olduğunu ve bu ontolojik fark dolayısıyla onunla kıyaslanamayacağını belirtir. [154]

2.1.3.2.Tasavvurî/Tasdîkî

Garbî ise "evvelî bilgiler"[155] olarak zikrettiği bilgileri tasavvurî ve tasdîkî olarak iki temel kategoriye ayırır. Tasavvurî bilgiler, bir şeyin hakikati ve zatı (özü) hakkındaki bilgilerdir ve bunlar genellikle şeylerin tanımlarından elde edilir. Bu tür bilgi, nesnelerin zihinsel tasvirlerini içerir ve bu tasavvurların kaynağı nesnelerin somut suretleridir. Örneğin, bir

[153] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/538.
[154] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/538.
[155] İslam düşüncesinde epistemolojide zarûrî ve kesbî olarak ayrılır. Buradaki evveliyatla amaçladığı şey zarûrîyyât.

dairenin geometrik tanımı tasavvurî bilgi olarak kabul edilir çünkü bu, dairenin ne olduğunu zihinsel bir şekilde kavramamızı sağlar.

Tasdîkî bilgiler ise, bir şeyin hükümleri hakkındaki bilgilerdir ve hakikatin cüzlere nispetidir. "Zeyd ayakta olandır (*Zeydün kâimün*)" ifadesi bir tasdîkî bilgi örneğidir; çünkü bu ifade, Zeyd'in belirli bir durumu olan 'ayakta olma' durumunu doğrular. "Zeyd ayaktadır" denildiğinde Zeyd'in zatı ve hakikati bilinmektedir. Bu tasviri bilgidir. Zeyd'in ayakta oluşu (*kıyâmu Zeydin*) bilgisi de tasviri bilgidir. Ayakta oluşun Zeyd'in zatına nispet edilmesi ise tasdîkî bilgidir. Tasdîkî bilgi, bir veya daha fazla tasavvurî bilginin öznelere nispet edilmesiyle oluşur. Garbî'nin bu ayrımı yapması, bilginin elde edilme sürecinde bir hiyerarşi oluşturur: Tasdîkî bilgi tasavvurî fertlerden mürekkeptir. Tasavvurî bilgi ise müfrettir. Tasdîkî bilgi burhanlar ile elde edilir, tasavvurî bilgi tanımlar ile elde edilir. Dolayısıyla tanımın bilinmesi, tasavvurî bilginin bilinmesinden önceliklidir. Tasavvurî bilginin bilinmesi de tasdîkî bilginin bilinmesinden önceliklidir.[156] Tanım, tasavvur ve tasdik şeklindeki bu epistemolojik sıralama, el-Burhâniyye'deki tertibe uygun olarak, doğası itibariyle önce gelen (*mukaddemün bi't-tab'*) bilgilerin düzenlenmesinde de öncelikli olarak ele alınmasını gerektirir.[157]

2.1.4.İlmin Mertebeleri (Zarûrî bilginin nazarî bilgiye yahut bir başka zarûrî bilgiye dayanması)

Bilginin mertebeleri hususuna, Amidi'nin mülahazalarıyla başlayan Yefrenî, nazarî bilgilerin, zarûrî bilgilere yahut zarûrî bilgiye dayanan nazarî bilgilere dayanmasının imkânı hususunda herhangi bir tartışma olmadığını, bunun herkes tarafından mümkün kabul edildiğini, bu hususdaki tartışmanın, zarûrî bilginin nazarî bilgiye veya bir başka zarûrî bilgiye dayanmasının imkânı hususunda olduğunu söyler. Yani zarûrî bilgiyle nazarî bilgi arasındaki hiyerarşik bağlantı tartışılmakta olup, ele alınan temel mesele, zarûrî bilginin kaynağı ve bağımlılığıdır. Zarûrî bilgi, doğrudan sezgi veya duyular yoluyla elde edilen, tereddüt veya şüphe gerektirmeyen bilgidir. Bu bilginin nazarî bilgiye veya başka bir zarûrî bilgiye dayanması konusu, bilgi teorisinde önemli bir problematik oluşturur. Örneğin "iki zıttın birleşmesinin imkânsız olduğu" şeklinde bir zarûrî bilgide, temelde "zıtların varlığı" gibi nazarî bir bilgiye dayanılmaktadır. Nazarî bilgi, çıkarımsal

[156] Yefrenî şerhinde de tertip aynı şekilde "Tasdik, tasavvur ile mesbûktur." olarak ifade edilir. Bk. Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye,* 1/399.

[157] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 1/379.

ve teorik düşünme yoluyla elde edilen bilgidir. Bu durumda, zıtların var olması bilgisi, çıkarımsal düşünme sonucu elde edilen bir anlayıştır ve bu yüzden nazarî kabul edilir. Zarûrî bilgi ise, bu nazarî bilginin sonuçlarından biri olarak ortaya çıkmaktadır. Böyle bir hiyerarşik ilişkiyi reddedenler ise konuya kişinin zarûrî bilgiden kaçışının olmadığı ekseninde yaklaşmaktadır. Buna göre kişi, zarûrî bilgiden kaçamazken nazarda bulunmadığı takdirde nazarî bilgiden hali olması imkânsız değildir. Zarûrî bilginin herhangi bir nazarî bilgiye bağlı olmaması gerektiği, aksi halde kişinin asıl olandan (nazarî bilgi) hali olmasının mümkün, fakat asl'a tabi olandan (zarûrî bilgi) hali olmasının imkânsız olduğu paradoksuna yol açacağı belirtilir, bu da aklen imkânsızdır.[158]

2.1.5.İlmin Mahalli

Kadîm ve hadis olmak üzere iki kategoride ele alınan bilginin kadîm olanı Allah Teâlâ'nın ilmini ifade ettiğinden buna herhangi bir mahal atfetmek imkânsızdır. Bu kısımda mahalli ele alınan bilgi, hadis yani sonradan edinilmiş bilgidir. Hadis bilgi, külliyyat ve cüz'iyyat olarak ikiye ayrılır. Amidi'ye göre küllîler, bireye indirgemeyi gerektiren özelliklerden (*el-mûcibetü li't-teşhîs*) soyutlanmış olan cüzîler arasında oluşan ortak mânâları ifade eder; örneğin, ayrı ayrı müşahhas cisimler için, onların hakikatlerinin bilgisini ifade eden unsurun cisim olması itibariyle, hepsini kapsayacak şekilde "cisim" kelimesi ortak olarak kullanılır. Cüz'iler ise daha spesifik ve belirli bir nesnenin bilgisine, örneğin "bu cisim"e işaret eder. [159]

Küllîlerin bilgisinin mahalli, yani bu bilgilerin nerede işlendiği sorusuna verilecek cevap, felsefecilere göre nefistir. Nefis, genel olarak zihin veya akıl olarak yorumlanabilir ve burada küllîlerin soyut ve genel kavramlar olarak anlaşılması sağlanır. Cüz'ilerin bilgisinin mahalli ise bedene has cüzlerle kaim bedensel yetilerdir. Bu yetiler somut ve soyut olarak iki kısımdır. Somut yetiler; işitme, görme, koklama, tatma ve dokunma olmak üzere beş dış duyu organıdır. Soyut yetiler ise hiss-i müşterek, musavvire, mütehayyile, vehmiye ve hafıza olmak üzere onlar da beş iç duyu organıdır. [160]

Bazı müteahhir felsefeciler hem küllîlerin hem de cüz'ilerin bilgisinin idrak edildiği yer olarak nefsi göstermiştir. Amidi, bilginin mahalline dair mutlak bir yapı olmadığını,

---

[158] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/539.
[159] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/541.
[160] İç ve dış duyu organlarının detaylı açıklaması için bk. Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/542-543; Hidayet Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi* (Bursa: Arasta, 2000), 37-47.

bilginin insanın çeşitli cüz'lerine geldiğinde orada idrak edildiğini belirtir. Bu, bilginin sadece bir merkezde değil, aynı zamanda insanın bedensel ve zihinsel yapısının çeşitli bölümlerinde de işlenebileceği anlamına gelir. Dolayısıyla burada tartışma bilginin tek merkezde mi, yani kalp ile mi işlendiği yoksa kalbin dışında başka merkezlerle mi işlendiği hususundadır. Bilginin bunların her ikisiyle de işlenebileceği, aklın zorunlu veya imkânsız görmediği şeylerden olduğu gibi, Allah Teâlâ'nın "Şüphesiz ki bunda kalbi olan ve hazır bulunup kulak veren kimse için elbette bir öğüt vardır."[161] buyurması da insanın kalp dışında başka cüzleriyle de idrak edebildiğine delalet etmektedir." Yefrenî de Âmidî'nin görüşlerine paralel olarak "Onlar, hiç yeryüzünü dolaşmadılar mı? Dolaşsalardı eğer, gördüklerini düşünecek kalpleri olurdu…"[162] ayetini delil olarak getirerek insanın kalp dışında başka cüzleriyle de idrak edebildiği kanaatinde olduğunu belirtmiştir. [163]

2.2.Nazar

Alimlerin bilgi anlayışlarındaki farklılık nedeniyle nazarın da çeşitli tanımları yapılmıştır.[164] Kişiye ilk öncevacip olan şeyin nazar (akıl yürütme) olup olmadığı hususu,[165] alimler arasında ihtilaf konusu olsa da[166] Takıyyüddîn el-Mukterah ve İbnü'ş-Şemma'ya göre Allah'ı tanımanın ve O'nun marifetine ulaşmanın her insana zorunlu olduğu ittifakla kabul edilmektedir. Bu kapsamda, bir amaca ulaşmada araç olarak

---

[161] Kaf, 50/37.

[162] Hac, 22/46.

[163] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye,* 1/543.

[164] Yefrenî, *el-Mebahisü'l-akliyye,* 1/430-434. Burada sırasıyla Ebu'l-Muzzaffer el-İsferâyînî, Gazzâlî, Cüveynî, Ahmed b. Muhammed el-Kastallani, İbnü't-Tilimsânî'nin nazarın tarifi konusundaki görüşlerine yer vermiştir. Ayrıca isim zikretmeksizin bazı müteahhir kelamcıların da nazar tariflerini zikretmiştir. Bk. s. 430-434.

[165] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye,* 1/493. Yefrenî kişiye ilk vacip olan şey hususunda on iki görüş zikretmektedir. Bu görüşler; 1. Kast, 2. Nazara kast (Cüveynî), 3. Nazarın ilk cüz'ü, 4. Nazar (Kadı), 5. Marifetullah (Alimlerin çoğu), 6. Allah'a iman (Bâcî), 7. Kelime-i şehadeti söylemek (Zahiriler), 8. İslam, 9. Taklîd (Ebu Hamid), 10. Şüphe (Mâzerî bu görüşü İbn Furek ve Mu'tezile'den Ebu Hâşim'e atfetmiştir.), 11. Vazifetü'l-vakt (Akıllı, baliğ ve mükellef olan bir kimsenin Ramazan hilalini gördüğü vakit yapacağı ilk şey oruç tutmaktır, şehirde kavminin düşmanıyla karşılaştığı vakit yapacağı ilk şey onunla savaşmaktır. Vaktin vazifesi budur.), 12. Marifet ve taklîd arasında seçim yapmak. Mâzerî'den de kişiye ilk vacip olan şeyin nazarın vacip olduğuna itikad etmek olduğu nakledilmektedir.

[166] Öncelik (evveliyet) hususuna dikkat çekilerek burada yedi çeşit öncelikten bahsedilmektedir; babanın oğuldan önce olması gibi zaman bakımından öncelik, imamın önünde durduğu kişiden önde olması gibi mekân bakımından öncelik, hükümdarın halkından öncelikli olması gibi rütbe bakımından öncelik, alimin cahile öncelikli olması gibi fazilet bakımından öncelik, illetin malule önceliği gibi zat bakımından öncelik, aracın amaçtan öncelikli olması gibi vesile bakımından öncelik ve hitap bakımından öncelik. Yefrenî nazarın bilgiye önceliğinin, vesile ve hitap açısından öncelik olduğunu belirtmektedir. Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye,* 1/492.

kullanılan şeyin de o amaca yönelik zorunlu olması nedeniyle Allah Teâlâ'yı marifet etmeye ulaştıran nazar da zorunlu olmaktadır. Kur'an (Kitap), Hz. Peygamber'in sünneti ve alimler arasındaki uzlaşı (icmâ') Allah'ı tanımanın en temel yollarındandır. Bu konuda ihtilaf olmadığından bu konuya ekstra delil getirilmesine gerek yoktur. Allah Teâlâ'yı marifet etmek de âdeten akıl yürütme veya derin düşünme (nazar) yoluyla gerçekleştirilir. Çünkü eğer Allah Teâlâ'nın marifetini elde etme süreci zarureten bu şekilde cereyan etmeseydi bu durumu desteklemek için ek delillere ihtiyaç duyulurdu. Deliller de yine aklî hükümlerin bilinmesine dayanırdı.[167] Takıyyüddîn el-Mukterah ve İbnü'ş-Şemma'ya göre nazar bilinen ve algılanabilir şeyler üzerine kurulabilir. Buna naslardan "Allah'ın nimetleri hususunda tefekkür ediniz, Allah'ın zatı hususunda tefekkür etmeyiniz." Allah Teâlâ'nın da buyurduğu gibi "Yerde ve göklerde olan şeylere nazar edin"[168] "İnsan neyden yaratıldığına nazar etsin"[169] "Yerin ve göklerin hükümranlığı hususunda nazar etmiyorlar mı?"[170] gibi örnekler vermektedirler. Dolayısıyla aleme nazarda bulunarak Allah Teâlâ'nın marifetine ulaşmak caizdir.[171]

Ubbadi de kelam ilminin delile dayanmasından hareketle Allah Teâlâ'nın birliğine ve peygamberlerinin risaletine delil getiremeyen kimsenin taklîdî imanı olacağını ve bu taklîdî imanın o kimseye fayda vermeyeceği hususunu gündeme getirmektedir. Taklîd, bir kimsenin delil olmaksızın bir başkasının sözüyle/görüşüyle (قول) amel etmesidir. Allah Teâlâ bu davranışı Kur'an'da kınamıştır.[172] Allah Teâlâ'nın sıfatları ve varlığı herhangi bir duyu ile algılanmadığında Allah Teâlâ yarattıkları hakkında nazarda bulunmak suretiyle bunu marifet etmeyi vahyetmiştir.[173] Ve bize O'nun birliğini bilmemizi emretmiştir.[174] Tefsirciler bu bilgiye sahip kişilerin apaçık burhan ve kesin delil ile Allah Teâlâ'nın mülkünde ortağı olmadığına delil getiren kimselerin murad edildiğini düşünmektedirler. İbnü'l-Hâcib'e göre de Allah Teâlâ'nın varlığı gibi aklî

---

[167] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 41.
[168] Yunus 10/101.
[169] Tarık 86/5.
[170] Araf 7/185.
[171] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 43-44; Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Mücâhidî el-Eyyûbî el-Hamevî İbnü'ş-Şemmâ', *Şerhu'l-ʿAkîdeti'l-el-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye*, thk. Ebû Muhammed İbrâhim Yahyâ et-Tîtî (Beyrut - İrbid: Dâru'r-Reyâhîn - Dâru Rikâz, 2021), 67.
[172] Ubbadi'nin taklîdi imanı Allah Teâlâ'nın kınadığına dair zikrettiği ayetler; Zuhruf 43/22, Şuara 26/69-74.
[173] Al-i İmran 3/190.
[174] Muhammed 47/19, Al-i İmran 3/18.

meselelerde taklîd yoktur. Anberi[175] taklîde cevaz verir. Bazıları da Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkında nazarda bulunmanın haram olduğunu söylemişlerdir.[176]

2.2.1.Nazarın Hükümlerinin Kısımları (Vaz'î/Şer'î, Akli ve Âdi)

Nazarın hükümleri[177] üç ana kategoriye ayrılmıştır: Vaz'i/şer'i hükümler, aklî hükümler ve âdi (adete dayalı) hükümler. Her bir hüküm türü, kendine has özelliklere ve alt kategorilere sahiptir.

2.2.1.1. Vaz'î/Şer'î Hükümler

Şer'i hükmün tanımı Allah Teâlâ'nın hitabıyla aklen değişimi, yani neshedilmesi mümkün olan ve bir başka akledilir şey (ma'kûl) ile ilişkilendirilmiş bir akledilir şeydir. İslam şeriatında ise değişim imkânsızdır. Bunun sebebi bizim akletmemiz değil; şer'i hükümlerin ilahi iradeyle belirlenmiş ve değişmez (teyîd) olduğunun haber verilmesidir. Allah Teâlâ'nın şeriatın teyid edilmesini irade etmesi nedeniyle, bu hükümlerin değiştirilmesi düşünülemez ve eğer şeriat değişirse bu durumda haber-i sadık yalana, bilgi cehalete, irade kerahete dönüşür, ki bu akla aykırıdır (muhâl). Şer'i hüküm vacip, mendup, mahzur, mekruh ve mübah olmak üzere beş kısma ayrılır.[178]

2.2.1.2.Aklî Hükümler

Aklî hükümler söz konusu olduğunda şârihler aklî hükümlere temel teşkil etmesi bakımından aklın tanımı ve mahiyeti konusunda da açıklamalarda bulunmuşlardır.

2.2.1.2.1.Aklın Tanımı

Akıl kavramı Yefrenî'nin şerhinde iki temel alt başlık altında ele alınmaktadır. İlk bölüm, aklın sözlük anlamını ikinci bölüm, terimsel tanımlarını kapsar.

Sözlük anlamında akıl, bilgi olarak tanımlanır. Ancak bilgi, herhangi bir bilgi türüyle tahsis edilemez.[179] Bir şeyi bildim demekle o şeyi aklettim demek aynı mânâdadır.

---

[175] Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâîl el-Anberî (ö. 285/898 [?]). Devrinin Tûs muhaddisi ve zâhidi. Bk. "Anberî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 3 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 194.

[176] Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye*, 4b, 3.

[177] Hükmün ıstılahta iki farklı tanımı için bk. Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/435-436.

[178] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 220; Abdurrahman b. Süleyman el-Kerrâmî es-Sûsî es-Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân li-meʿânî mesâ'ili'l-Burhân*, thk. el-Cîlâlî b. Muhammed Kaddûrî (Kahire: Dâru'l-Kelime, 2022), 140.

[179] Söz gelimi bilgi zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklinde kategorize edildiğinde; akıl sadece zorunlu bilgidir ya da akıl sadece mümkün bilgidir denilmez. Bu bilgilerin tamamı akıl ile aynı şeydir.

Nitekim Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî'ye[180] aklın ne olduğu sorulduğunda, bilgi olduğunu söylemiştir. Diğer taraftan, bazıları aklın, hayvan yularından türediğine inanır. Akıllı bir birey, bu bağlamda, kendi nefsini kontrol altında tutabilen ve nefsine kapılmasını engelleyen kişi olarak nitelendirilir. Bu kullanım aslen metaforik (mecâz) olup kelimenin aslı, bilmek anlamında vazedilmiştir. Bu mânâ için vazedilen akla daha sonra bilgi anlamı verilmiştir. Öyle ki bildim (عرفت), aklettim (عقلت), kavradım (دريت), bildim (علمت), hissettim (شعرت) ve fehmettim (فهمت) diyen kimsenin sözünden aynı şey anlaşılmaya başlanmıştır.[181] Yani kişideki bilgiyi, kişinin bilmesini ifade eden bütün kavramlar akıl ile aynı anlama gelir.

Eş'arî ve Ebu İshak İsferâyînî gibi alimler de aklı bilgi olarak tanımlamışlardır. Bunun kanıtı olarak, akıl ve bilgi arasındaki ilişkinin ayrıştırılamayacağı, örneğin "aklettim fakat bilmedim" veya "bildim fakat akletmedim" denilemeyeceği öne sürülür. Bu kavramların kendilerine özgü bir anlam ile tahsis edilmeleri ancak geleneksel kullanıma (örf) bağlı olarak yapılır ve bu, üzerinde konuşulmak istenen şeye yakın bir ortak anlam (iştirâk-i karîb) ve oldukça uzak bir ortak anlam (iştirâk-i ba'îd) durumu dile göre ele alınır. Dolayısıyla aklın hangi mânâya geldiği konuşanın kastına göre anlaşılmaktadır.

Aklın yakın iştiraki, üç tür bilgiyi (zorunlu, mümkün, imkânsız) kapsar ve bununla teklife tabi olmanın şartı olan akıl kastedilir. Teklif akdi, kişinin duyusal algıların ardından mantıksal çıkarımlar yapabilmesine imkân tanıyan, ayrım yapma yetisini şart koşar. Ayrıca ahiret için çalışan ve takvada istikrarlı olan kişi de akıllı olarak tanımlanabilmektedir. Örneğin Hz. Peygamber'in "Zeki insan, nefsini hesaba çekerek ölümden sonrası için çalışan kimsedir"[182] ifadesi bu bağlamda kullanılmaktadır. Burada "zeki insan", akıllı bireyi ifade eder ve genellikle iç huzur (sükûn) ile ilişkilendirilir. Bu kullanımların tümü, yakın iştirak çerçevesinde değerlendirilir. Yefrenî burada kastedilen ve üzerinde konuşulan aklın, üç bilgi türünden biri olan bedîhî bilgi olduğu görüşündedir. Ayrıca burada kastedilenin teklife bağlanmış olmanın şartı olan, yani temyiz kabiliyeti mânâsındaki akıl olduğu da söylenmiştir.

Uzak iştirak ise, kelimenin daha geniş ve mecazi kullanımlarını içerir. Örneğin, hayvanların bağlanmasında kullanılan ip veya öküz yuları veya makam sahibi soylu bir

---

[180] Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî) (ö. 175/791) Nahiv ve aruzu sisteme kavuşturan ünlü dil ve edebiyat âlimi. Bk. "Halîl b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 15 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 309–312.

[181] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/544.

[182] Tirmizî, "Kıyâmet", 25; İbn Mâce, "Zühd", 31.

kadını tanımlamak için kullanılan "akl" terimi gibi. Bu kullanımlar, daha geniş bir çerçeveye sahiptir ve farklı bağlamlarda değerlendirilebilir.

Aklın ıstılahta ne anlama geldiği hususuna gelince Yefrenî burada pek çok alimin akıl tanımına yer vermiş,[183] aklın tanımını yaparken alimlerin aklı müşterek lafızda kullandıkları üç cihet tespit etmiştir. Bu müşterek lafız cihetlerinden birincisi; aklın salim fıtrat anlamında kullanılmasıdır. Bu bağlamda akıl, akledilirler (ma'kûlât) üzerine düşünmeyi (nazar) mümkün kılan içsel bir yeti (garîze) olarak tanımlanır. Örneğin, Cüveynî, *Burhân* adlı eserinde, Muhâsibî hariç diğer alimlerin bu konuya değinmediğini, Muhâsibî'nin ise aklın "bilgilerin algılanmasını sağlayan içsel bir yeti olduğunu, ancak bu bilgilerin kendisi olmadığını" ifade ettiğini belirtir. Gazzâlî ise, akıl için, "insanı düşünülebilir şeylerin hakikatlerini (tanımlarını) anlamaya hazırlayan bir iç yeti" şeklinde bir tanım yapmıştır.

Müşterek lafız cihetlerinden ikincisi; "akıl" kelimesinin, kişinin tecrübeleri sonucunda elde ettiği yargılardan ve bu yargılarla ilişkilendirilebilecek bilgilerden kazandıkları bağlamında kullanılmasıdır. Bu durumda akıl, fayda ve ihtiyaçları tespit ederek bunları mantıksal öncüller olarak zihinde organize eden bir süreç olarak tanımlanır.

Müşterek lafız cihetlerinden üçüncüsü ise, "akıl" kelimesi, kişinin ağırbaşlı ve sağlam duruşunu ifade etmek için kullanılmasıdır. Bu tanıma göre akıl, kişinin hareketlerinde, duruşunda ve konuşmasında övgüye layık bir yapıyı ifade eder.[184]

Bazı bilginler, akıl üzerine yapılan çeşitli yorumların büyük bir kısmının geçersiz olduğunu ya da bu yorumların İmam Eş'arî ve Bâkıllânî'nin görüşleri çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Fahreddin er-Râzî ise, aklın bazı zorunlu bilgileri içerdiği görüşünü savunmaktadır. Râzî'ye göre, akıl; zorunlu olanın zorunluluğunu, mümkün olanın imkânını ve imkânsız olanın imkânsızlığını kavramaktır. Râzî'nin, akıl kavramının varlığını ispatlamaya yönelik argümanı şu şekildedir: İlk olarak, akıl ya vardır ya yoktur. Yokluğun kabul edilemez olduğu, yokluğun mutlak bir inkâr anlamına geldiği öne sürülür. Buna göre, akıl var olmalıdır. Var olan her şey ya kadîm (ezeli) ya da hadis (sonradan oluşmuş) olabilir. Allah Teâlâ dışında her şeyin hadis olduğu ilkesi göz önünde bulundurulduğunda, aklın kadîm olamayacağı sonucuna varılır.

---

[183] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/546-547. Yefrenî burada Şafii, Eş'arî, Bâkıllânî, Cüveynî, Hâris el-Muhâsibî, Mu'tezile, Felsefeciler, Aristoteles, Platon, Ebu'l-Abbas en-Naşi gibi pek çok alimin ve Tabiatçılar, Haşviye gibi bazı grupların akıl tanımlarını zikretmiştir.

[184] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/548.

Bu nedenle akıl, hadisler kategorisine girer. Hadis olan şeyler ya cevherlerdir ya da arazlardır. Cevherlerin birbirine benzer (mümâsil) olması gerektiği ilkesinden yola çıkarak, eğer akıl bir cevher olsaydı, her cevherin aklı olması gerekirdi ki bu da geçersizdir. Dolayısıyla akıl, arazlar kategorisine girer.

Yefrenî, Eş‘arî kelam geleneğinde aklın araz olması noktasında ve aklın bilgileri içerdiği konusunda Râzî ile hem fikir olup onun buradaki görüşleri Eş‘arî ve Bâkıllânî'nin görüşleri ile de paralellik arz etmektedir.

2.2.1.2.2.Akıl-Bilgi İlişkisi

Aklın tanımında geçen aklı bilgi olarak gören tanıma bağlı olarak şârih Yefrenî aklın bilgi türünden olup olmadığını da özel olarak tartışır. Ona göre aklın bilgiden farklı bir şey olması durumunda, bilgiden ayrılabilmesi mümkün olurdu ki bu da imkânsızdır. Zira akıl sahibi olup hiçbir şey bilmeyen bir kişi ya da akıl sahibi olmayan bir âlim olamayacağından, bu iddia çürütülür. Sonuç olarak, akıl, bilgi türünden bir şey olarak tanımlanır. [185]

Şârih Yefrenî, Fahreddin er-Râzî’nin akıl üzerine yürüttüğü argümanları takip ederek akıl kavramının bilginin ne kadarını kapsadığı sorusunu ele alır. Yani akıl, bilgilerin tamamını mı yoksa sadece bir kısmını mı içerir? Râzî, bilgilerin tamamının aklın bir parçası olmasının mümkün olmadığını savunur. Çünkü, bilgilerin büyük bir çoğunluğundan habersiz olan bir varlık bile akıllı olarak nitelendirilebilir. Eğer akıl, tüm bilgileri içeriyor olsaydı, bazı bilgilerden mahrum olan varlıklar akıllı olarak kabul edilmezdi. Bu durum, Kuran’da Allah’ın insanlara verilen bilginin sınırlı olduğunu belirttiği ayetle de desteklenir: “Size bilgiden çok az bir kısım verildi”.[186] Bu ifade, aklın bilgilerin tamamını kapsamadığını, sadece sınırlı bir kısmını içerdiğini vurgular. [187] Ancak bu aşamada aklın, zarûrî bilgilerin tamamından mı yoksa bir kısmından mı ibaret olduğu sorusu gündeme gelir. Râzî, aklın zarûrî bilgilerin tamamını kapsamadığını savunur, çünkü zarûrî bilgiler arasında duyusal bilgiler de (*mahsûsât*) yer alır ve kendisinde bu duyusal bilgilerin idraki olmayan varlık da akledebilir, örneğin hayvanların, çocukların ve delilerin duyu bilgileri gibi.[188] Aklı oluşturan zarûrî bilgiler; bu hâdis mevcudatın benzerlerinin vaki olmasının

[185] Yefrenî, *el-Mebâhisü’l-akliyye*, 1/549.
[186] İsra, 17/85.
[187] Yefrenî, *el-Mebâhisü’l-akliyye*, 1/550.
[188] Ubbâdî, *Şerhu’l-Burhâniyye ve’l-Fusûli’l-Îmâniyye*, 3b, 4.

imkânını bilmek gibi mümkün şeylerin imkânını, bir varlığın ya kıdem ya da hudûs ile niteleneceğini bilmek gibi zorunlu şeylerin zorunluluğunu, bir varlığın kıdem ve hudûs ile aynı anda nitelenemeyeceğini ve iki zıttın birleşmeyeceğini bilmek gibi imkânsız şeylerin imkânsızlığını bilmek şeklindeki küllî bedîhî şeyleri bilmektir.

Râzî böylece, akıl ve bilgi arasındaki ilişkiyi detaylandırarak, aklın, evrensel bilgilerin bütünü yerine, zarûrî bilgilerin bir kısmı olduğunu ifade etmektedir.[189]

Aklın zarûrî bilgilerin bir kısmını içerdiği ortaya konulduktan sonra; ikinci aşamada bu zarûrî bilgilerin nazarî bilgilere mi yoksa zarûrî bilgilere mi dayandığı tartışmasına geçilir.

Bu aşamada da Yefrenî Fahreddin er-Râzî'nin, akıl ile bilginin türleri arasındaki ilişkiyi derinlemesine çözümleyen argümanlarını takip eder. Akıl, teorik (nazarî) bilgilerden oluşamaz, çünkü nazarî bilgilerin kendisi akla bağlıdır. Nazarî bilgiler, düşünme ve derin tefekkür (teemmül) yoluyla elde edilir ve bu süreçler akıl olmaksızın gerçekleşemez. Dolayısıyla, akıl eğer nazarî bilgilerden ibaret olsaydı, bu bir çelişki yaratırdı; zira bir şeyin kendi için şart olması mantıksal olarak imkânsızdır. Bu durum, şartın (yani burada aklın) meşruttan (yani nazarî bilgilerden) zat itibariyle öncesinde olması gerektiği prensibiyle çelişir. Böylece aklın zarûrî bilgilerden olduğu ortaya çıkar.

2.2.1.2.3.Aklın Cevher mi Araz mı Olduğu

Daha önceki satırlarda geçtiği üzere aklın bir araz olduğu fikrini benimsediği belirtilen Yefrenî, aklın cevher olduğunu söyleyenleri reddetmek sadedinde konuyu müstakillen de ele alır. Bu bağlamda o özellikle aklın cevher olduğunu savunanların hadislere dayandırdıkları argümanları ele alır. Bu iki hadisten birincisi "*Allah Teâlâ aklı yarattığında en güzel surette yarattı. Ona öne dön dedi, o da döndü. Sonra arkaya dön dedi, o da döndü. Sonra Allah Teâlâ ona "Sen benim yarattıklarımın en değerlisisin, seninle yüceltir, seninle alçaltır, seninle azap eder, seninle mükâfatlandırırım" dedi.*" Diğer bir rivayette de "*Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır*" buyrulmaktadır.[190] Bahsedilen iki hadis, aklın Allah tarafından en değerli ve özel bir şekilde yaratıldığını ve aklın Allah'ın yaratışındaki ilk varlık olduğunu iddia eder. Bu hadisler, aklın araz değil, cevher

[189] Ubbâdî'nin naklettiğine göre Bâkıllânî ve Cüveynî'nin görüşü de böyledir. Bk. Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 3b, 5.

[190] İlgili hadislerin kaynağı hk. bk. Mehmet Özşenel, "İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler", *Divan* 1 (1988), 171.

olduğunu göstermek için kullanılır. Ancak Yefrenî, bu iddialara karşı dört ana itirazda bulunur. Birinci itirazı, aklın araz olduğunu destekleyen delillerin güçlü olduğunu belirtir. Arazlar birbirinin benzeri (mütemâsil) olmazlar, şekillendirilemezler ve fiziksel bir yukarıda veya aşağıda bulunma durumları söz konusu olamaz. Bu özellikler, aklın cevher türünden değil; araz türünden olduğunu işaret eder.[191] İkinci itiraz, bahsedilen hadislerin sahih olmadığı şeklindedir. Hadislerin güvenilirliği ve kabul edilebilirliği konusunda şüpheleri olduğunu belirtir, özellikle bunlar âhad hadisler oldukları için kesin bilgi vermeleri mümkün değildir. Üçüncü itiraz, ilmî meselelerin kesin delillerle ispatlanması gerektiğini savunur. Bu tür konuların zan üzerine kurulamayacağını ve kesin bilgi gerektirdiğini vurgular. Son olarak dördüncü itirazda da bahsi geçen hadisleri, akılla uyumlu bir şekilde yorumlama (*te'vîl*) gerekliliği belirtilir. Bu, hadislerin akıl ve mantık çerçevesinde anlamlandırılması ve çelişkili görünen yönlerinin akla uygun şekilde açıklanması anlamına gelir.[192]

Aklın mahalli konusuna gelince, bu husus İslam düşüncesinde alimler arasında çeşitli görüşlere sahne olmuştur. Yefrenî, bu konuda Allah Teâlâ'nın aklı canlı olan her cevherde yaratabileceği görüşünü benimsemiş ve aklın mahallinin belirlenmesinin genellikle duyuların zorunluluğu, aklın kendiliğinden açıklığı (bedâhet) veya şeriatın belirlemesi ile olabileceğini ifade etmiştir. Bu konuda aklın mahallinin kalp olduğu görüşünü benimseyenlerin "*Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, orada olanları akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun…*"[193] ayeti ve "…Bilin ki! Vücutta öyle bir et parçası vardır ki o, iyi (doğru ve düzgün) olursa bütün vücut iyi (doğru ve düzgün) olur; o bozulursa bütün vücut bozulur. Bilin ki! O, kalptir."[194] hadisi referans aldıkları kaynaklardandır. [195]

İmam Malik ve Aristo gibi bazı bilginler, aklın kalpte olduğunu düşünürken; Ebu Hanife, İmam Malik'in ashabından İbn Macişûn, Mu'tezile ve Galen gibi âlimler ise aklın başta, yani beyinde olduğunu savunmuşlardır. *el-Burhâniyye* şârihlerinden Yefrenî ve Ubbadi

---

[191] Aklın diğer ilimler gibi bir araz olmadığı hk. bk. Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-Fusûli'l-Îmâniyye*, 165, 4b, 6-11."Aklın diğer ilimler gibi bir araz olması da muhaldir. Zira şayet akıl diğer ilimler gibi bir araz olsaydı bu durumda diğer ilimlerin akıl olmadan var olması mümkün olurdu. Öyle ki fenlerin inceliğini bilen akılsız bir alim olurdu. Bu da aklın diğer zarûrî ilimlerden olmadığını gösterir."

[192] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/552.

[193] Hacc 22/46.

[194] Buhari, "İman", 39, "Büyu'", 2; Müslim, "Musâkât", 107, 108.

[195] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/553. Yefrenî burada aklın mahalli tartışmasından kaynaklanan fıkhi bir ihtilafa da değinmektedir. Bir kimse birinin başını yardığında o kişi de (yaralamanın etkisiyle) aklını yitirirse bu durumda İmam Malik'e göre yaralama suçunu işleyen kişi hem akıl için hem de yaralama için diyet öder. Çünkü akıl yaralanan uzuvdan bir parça değildir. Ebu Hanife'ye göre ise akıl yaralanan uzuvdan bir parça olduğu için sadece akıl diyetini öder. Yaralama diyeti akıl diyetine dahildir.

de bu konuda İmam Malik'in görüşünü benimsemişlerdir. Her iki görüş de aklın çalışma mekanizmasını ve insan vücudundaki işlevselliğini farklı biçimlerde yorumlar.[196]
Mukterah ise, aklî hükümlerin insanların nefislerine doğuştan işlenmiş olduğu[197] ve bunların ancak bir sebebe tevakkuf eden zaruretlerden olduğunu belirtmektedir. Böylece, bir kişi belirli bir sebep veya nedene vakıf olduğunda, zorunlu olarak ilgili aklî hükümleri bilmesi beklenir.[198]

2.2.1.2.4.Küllî Aklî Hükümler (Zorunlu, Mümkün ve İmkânsız)

Küllî aklî hükümlerin kelam sistemi açısından aslında ne denli önemli olduğuna Takıyyüddîn el-Mukterah'ın değerlendirmeleri işaret etmektedir. Zira bu hükümler âleme hangi açıdan nazar edileceği bakımından önem arz etmektedir. Diğer bir deyişle alemden hareketle çıkarımda bulunmak ancak bu hükümlerle mümkün olacaktır. Asıl amaç bu hükümler aracılığıyla vacibü'l-vücûd olan Allah Teâlâ'nın marifetine ulaşmaktır. [199]
Haffâf şerhinde aklî hükmün tanımı; "Zihinde değişimi farz edildiğinde hakkında hüküm verilen şeyin hakikatinin değişmesi gereken akledilir şeydir" şeklindedir.[200] Bu tanım Haffâf'ta bulunsa da diğer şârihlerin de aynı taksimi yapmalarından bu minvalde bir tanımı kabul ettikleri söylenebilir. Şerhlerde aklî hükümlerin zorunlu, mümkün ve imkânsız olarak sınıflandırıldığı belirtildikten sonra bunların tanımları ele alınır.[201] Bu sınıflandırmaya göre de varlıklar, "vâcibü'l-vücûd" (var olması zorunlu), "mümkün" (varlığı ve yokluğu düşünülebilen), ve "müstahil" (var olması imkânsız) olmak üzere üç ana kategoriye ayrılır. "Vâcib" hükmü, yani zorunluluk, sabit ve fiilen tahakkuk eden, karşıtının (mukâbil) olumlama ve olumsuzlama (nefy ve isbât) yoluyla imkânsız (müstahîl) olduğu akledilir şeydir. Olumlama (isbât); mukâbili olan ikinci bir zorunlu

---

196 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/554; Ali b. Muhammed b. Ahmed Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 4b, 12-17.

197 منغرزة في النفوس. Yani nefislere işlenmiştir, ancak bir sebep vesilesiyle ortaya çıkar.

198 Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 44. Mukterah bu konuda *el-İrşâd*'a yazmış olduğu şerhinde yumuşağın yumuşaklığını ve sertin sertliğini örnek vermektedir; bunlar zarûrî hissi durumlardır. Fakat algılanması bir sebebe tevakkuf eder. Bu sebep dokunma duyusudur. Bu hususta ortak olan sağlam duyulara sahip herkes bunu zarûrî olarak bilir. Aklî hükümler de böyledir.

199 Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 42.

200 Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye* li*-Ebî Bekr el-Haffâf,* 219.

201 Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 40; Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/437; Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye* li*-Ebî Bekr el-Haffâf,* 219; Abdullah el-Hebtî el-Ğımârî et-Tancî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, thk. Cemal Allal el-Bahti (Beyrut/Rabat: Daru İbn Hazm/er-Rabıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulema, 2020), 167; Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-Fusûli'l-Îmâniyye*, 165, 3a, 17; İbnü'ş-Şemmâ', *Şerhu'l-Akîdeti'l-el-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye*, 66; Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 140.

daha olması, olumsuzlama (nefy) ise; zorunlunun olmaması şeklindedir. Zorunlu varlık, Allah Teâlâ'nın varlığıdır. Zorunlu yokluk ise Allah Teâlâ'nın zıddının, ortağının veya eşinin yokluğudur. İmkânsız hükmü ise, olumlama veya olumsuzlama yoluyla tasavvur edilmesi imkânsız olan şeyi ifade eder. Olumsuzlama yoluyla imkânsız olana; kadîm olanın yok olması veya bilgi ile nitelenen kimsenin hayatta olmaması gibi meşrût var olmasına rağmen şartın var olmadığı örnekler verilebilir. Olumlama yoluyla imkânsız olana ise; iki zıttın bir arada olması veya Allah Teâlâ'nın yokluğunun zorunlu olması örnek olarak gösterilebilir. Mümkün hüküm ise, yerine mukâbilinin farz edilmesinin imkânsız olmadığı şeyi ifade eder. Buna, yağmurun yağması veya evrenin yokluğunu sürdürmesi yerine var olması gibi örnekler verilebilir. [202]

Aklî hükümlerin neden sadece üç temel hüküm ile sınırlı olduğuna gelince bunu kanıtlamak için işlenen mantıksal argümanlardan biri şudur: Herhangi bir hüküm, ya dış dünyada tahakkuk etmesi (sübût) tasavvur edilebilir bir şey hakkındadır ya da tasavvur edilemeyen bir şey hakkındadır. Dış dünyada tahakkuk etmesi tasavvur edilemeyen şeyler imkânsızdır. Öte yandan, tasavvur edilebilen şeylerin mukâbili ya mümkün olur ya da olmaz. Eğer dış dünyada tahakkuk etmesi tasavvur edilen bir şeyin mukâbili mümkün değilse, bu zorunlu bir şeydir. Eğer dış dünyada tahakkuk etmesi tasavvur edilen bir şeyin mukâbili mümkünse, o şey mümkün bir şeydir; çünkü varlığı da yokluğu da düşünülebilir. Bu mantıksal çerçeveye göre, aklî hükümler üç ile sınırlandırılır: zorunlu (var olması zorunlu ve mukâbili düşünülemez olan), mümkün (var olması da yok olması da düşünülebilen) ve imkânsız (varlığı düşünülemez olan). [203]

Aklî hükümlerin sadece bu üç temel hüküm ile sınırlı olduğuna getirilen bir başka argüman da varlıkların var olma zorunluluğu veya imkânı üzerine kurulmuş aklî argümandır. Buna göre her bilgi konusu olan şey (ma'lûm) ya yokluğu kabul edebilir (*kâbil-i adem*) ya da edemez. Yokluğu[204] kabul edemeyen şey, geçmişte ve gelecekte

---

[202] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye li-Ebî Bekr el-Haffâf*, 218.

[203] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye li-Ebî Bekr el-Haffâf*, 219; Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-Fusûli'l-Îmâniyye*, 3b, 18-21.

[204] İbn Şemma'ya göre yokluk üç kısımdır. Bunlar; öncesinde yokluk, sonrasında yokluk ve lazım/gerekli yokluk. Öncesinde yokluğun olmaması, başlangıcı olmamayı (ezeli olmayı) gerektirir. Sonrasında yokluğun olmaması, sonu olmamayı (ebedi olmayı) gerektirir. Lazım yokluğun olmaması hükmün vacip (zorunlu) olmasını gerektirir. Çünkü vacip, herhangi bir anda yokluğu imkânsız olandır. Lazım yokluk, öncesinde yokluğu ve sonrasında yokluğu kapsar. Eğer malum (bilinen varlık), mutlak varlığı kabul etmeksizin, var olması bir vakitte veya bir halde imkânsız olma şeklinde bir yokluğu kabul ederse ya da var olmasından imkânsızlık gerekirse bu da imkânsızdır. Eğer malum bir açıdan var olmayı bir açıdan da yok olmayı kabul ediyorsa ve var olmasından yahut yok olmasından imkânsızlık

herhangi bir zamanda yok olmamış olan ve varlığı zorunlu olan şeydir (vacibü'l-vücud). Eğer bir varlık yokluğu kabul edebilirse, bu durumda ya dönüşümlü olarak varlık ve yokluk durumlarına girebilen bir şeydir ya da değildir. Yokluk ve varlık durumlarına dönüşümlü olarak giremeyen bir şeyin varlığı, mümkün olmayan (müstahil) bir şeydir. Eğer bir varlık, varlığı ve yokluğu kabul edebilirse, bu durumda varlığı mümkün (caiz) olan bir şeydir.[205] Ayrıca şârihlerden İbn Şemmâ‘ mümkünü "varlığı veya yokluğu eşit derecede kabul edebildiği için bu durumlardan birini tercih eden bir gerektiriciye ihtiyaç duyan" şeklinde de tanımlamaktadır.[206] Böylece aklî hükümlerin üç oluşunun doğruluğu teyit edilmektedir.

2.2.1.2.5.Kesinliğine Göre Aklî Hükümler

Bu husus Garbî şerhinde Şihâb el-Kârâfî'den nakille şu şekilde açıklanmaktadır: "Bir şey ile bir şeye hükmettiğinde akıl ya bunu kesin olarak bilir ya da kesin olarak bilmez. Kesin olarak bilmek ya hakikate mutabıktır ya da değildir. Eğer hakikate mutabık değilse bu cehl-i mürekkep olur. Eğer hakikate mutabık ise ya bir gerektirici (mûcib) ya da değildir. Bir gerektirici olmaksızın hakikate mutabık ise bu taklîddir. Bir gerektirici nedeniyle ise bu gerektirici bir araçtır (vasıta). Bu vasıta ya akıldır ya duyulardır ya da her ikisidir. Eğer kesbin bir dahli olmaksızın yalnızca aklın gerektirmesiyle hakikate mutabık ise bu zarûrîyyâttan olan bedîhî bilgidir. Eğer kesbin bir dahli varsa bu da nazarî bilgidir. Eğer duyuların gerektirmesiyle hakikate mutabık ise bu beş duyu organı ile bilinenlerdir (mahsûsât). Eğer hem aklın hem duyuların gerektirmesiyle hakikate mutabık ise bunlar tecrübiyyât ve hadsiyyât gibi mütevâtirâttan olan bilgilerdir. Vicdaniyyât da kısmen mahsûsâta benzer, hükümde mahsûsât kapsamına girer. Hükümde kesinliğin olmadığı durumlarda ise alternatif hüküm de geçerliliğini sürdürmektedir. Ancak kişi burada bu alternatifler arasında eşit derecede de bulunabilir, yani her iki alternatif (ya da daha fazlası) kendisi için iki eşit seçenek olabilir, ya da bu alternatiflerden biri kendisi için,

---

gerekmiyorsa bu da mümkündür. İbnü'ş-Şemmâ‘, *Şerhu'l-ʿAkîdeti'l-el-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye*, 66.

[205] Mukterah söz konusu argümanın zıttını da sebr ve taksime tabi tutarak sağlamasını yapmaktadır. Buna göre her malumun (bilinen varlığın) yokluğunun ya imkânsız (muhal) olması gerekir veya gerekmez. Yokluğu imkânsız olan varlık "vacibü'l-vücud" olarak adlandırılır ve bu varlığın yok olma ihtimali yoktur. Yokluğu imkânsız olmayan bir varlık için ise, varlığının imkânsız olup olmadığına bakılır. Eğer varlığı imkânsızsa, bu "müstahil" olarak adlandırılır. Eğer bir varlığın ne yokluğu ne de varlığı imkânsız değilse, bu "caiz" olarak adlandırılır ve bu var olması da yok olması da mümkün olan bir şeydir. Bk. Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 41.

[206] İbnü'ş-Şemmâ‘, *Şerhu'l-Akîdeti'l-el-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye*, 68.

diğeri veya diğerlerine oranla önceliklidir (*tercîh* edilebilir). Bu alternatiflerden öncelikli olana zan, öncelikli olmayana vehim denilir. Bu alternatifler kişi nezdinde eşit derecedeyse (tesâvî) burada şekk söz konusudur. Böylece burada aklın hükümlerinin tamamı bilgi, cehalet, taklîd, zan, vehim ve şek olarak hasredilmiştir.[207] Benzer açıklamalar anonim şerhte de mevcuttur.[208]

2.2.1.3.Âdî Hükümler

Adete dayalı (âdî) hükümler, iki şey arasında bağlantıyı gerektiren herhangi bir aklî ve şer'î neden olmaksızın bağlantı kurmaktır. Yefrenî bu tanımın akabinde böyle bir bağlantının kurulmasının alt yapısını ortaya koyan bir başka tanımı daha zikreder. Buna göre âdî tekrarlanma veya art arda gelme suretiyle nesneler arasında oluşan doğal ilişkiler üzerine kurulu hükümlerdir. Buna göre iki olgu (makûl) arasındaki bağlantı aklî ve şer'î bir delilden ziyade doğal ve gözlemlenebilir olgulara dayanır.[209] Âdî hükümlerin dört ana kategorisi bulunur. Birincisi; ateşin yangının varlığına bağlı olması ve sütün memenin varlığı ile var olması gibi varlığın varlık ile ilişkisi. İkincisi; hurma ağacının olmamasıyla hurmanın olmaması ve ateşin olmamasıyla yangının olmaması gibi yokluğun yokluk ile ilişkisi. Üçüncüsü; yemek yemenin olmamasıyla açlığın olması gibi varlığın yokluk ile ilişkisi. Dördüncüsü; yemek yemenin var olmasıyla açlığın yok olması gibi yokluğun varlık ile ilişkisi.[210]

Hükümlerin aklî, şer'î ve âdî olarak üç ana kategori dışında başka bir kategorisinin bulunmamasının nedenleri şu şekilde açıklanabilir: Bu üç kategoriye ek olarak getirilebilecek bir kategori, ancak ya medlulüne delaletinin değişmesi mümkün olmayan ya da mümkün olan şeklinde iki durumdan birine tabi olabilir. Eğer bir hükmün medlulüne delaleti değişmez nitelikteyse, bu duruma aklî hüküm adı verilir. Eğer bir hükmün medlulüne delaletinin değişebilme ihtimali varsa, bu durumda delil ile medlul bağlantısının kurulması ya kural ve kural koyucu (*vaz' ve vâzı'*) ihtiyaç duyar ya da duymaz. Eğer delil ile medlul arasındaki bağlantı kurulumu için vaz' ve vâzı'nın

---

[207] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 1/392.

[208] *Şerhu Akîdeti's-Selâlicî*, 7b.

[209] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/447. Burada adi hüküm için "bir akledilen şey ile tekrarlanma ve ard arda gelme sebebiyle kurulmuş değişken ilişkide olan akledilen şeydir" ve "bir malumun başka bir malum ile şer'î veya aklî hüküm olmaksızın değişebilen ilişkisidir" şeklinde farklı tarifler de yapılmıştır. Tarifte "malum" lafzının kullanılmasının vücûd ve ademi de kapsamına alması sebebiyle tercih edildiği söylenmiştir. Buna örnek olarak yoğurdun varlığı hayvancılığın varlığı ile ilişkilendirilmiştir. Yoğurt var ise hayvancılık vardır, yoğurdun yokluğu ise hayvancılığın olmadığı durumdadır.

[210] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye li-Ebî Bekr el-Haffâf*, 221.

gerekliliği söz konusu ise, bu bağlamda vâzı'nın günahsız olup olmadığına bakılır. Vâzı' günahsız ise, bu tür hükümlere şer'î hüküm denir; günahsız değilse, buna lugavî hüküm adı verilir. Eğer delil ile medlul arasındaki bağlantının kurulması vaz' ve vâzı'ya ihtiyaç duymuyorsa, buna âdî hüküm denilmektedir. [211]

2.2.2.Nazarın Kısımları (Sahih-Fâsid)

Nazar, sahih ve fâsid olmak üzere iki ana kategoride incelenir. Sahih nazar, Yefrenî'nin Cüveynî'ye referansla da işaret ettiği gibi, "kendisiyle delilin delalet ettiği vechi bulmaya götüren şey" olarak tanımlanır. Sahih nazarın tanım içerisinde fasıl olarak yer alan "kendisiyle delile delalet eden vecih" ifadesi önem arz etmektedir. [212] Öte yandan, fâsid nazar "kendisiyle delilin delalet ettiği vechi bulmaya götürmeyen şey" olarak tanımlanır. Fâsid nazar iki sebepten ortaya çıkar. Birincisi; kişinin gerçekte delil olmayıp delil olduğunu sandığı bir şeyle hareket ederek doğru akıl yürütmeden sapmasıdır. Doğru akıl yürütmeden sapmak hem mahsûsâtta hem ma'kûlatta olabilir. Mahsûsâtta sapmaya örnek olarak Doğu istikametine gitmek isteyen bir insanın yoldaki işaretleri takip edip Doğu'ya giderken bazen işaretleri yanlış yorumlayarak hedefine varamaması zikredilebilir. Ma'kûlâta örnek olarak ise Allah'ın var olduğuna, var olan her şeyin de bir cihette bulunması gerektiğine inanan bir kimsenin Allah'ın da bir cihette olduğu sonucuna varması örnek verilebilir. Zira buradaki yanlışlık akıl yürütmesini "her mevcut bir cihette bulunur" şeklindeki yanlış öncüle dayandırmasında kaynaklanmaktadır. [213]

---

[211] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye li-Ebî Bekr el-Haffâf*, 222; Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye,* 1/437. Yefrenî şerhinde bu istidlale ek olarak nazarın hükümlerinin bu üç kategoriyle sınırlı olduğuna bir başka istidlal daha zikredilmektedir. Bu ikinci istidlal de şöyledir; bu üç kategoriye ilave edilen kategorinin ancak ya sübutu ve nefyi şeriata tevakkuf eder (dayanır) ya da etmez. Sübutu ve nefyi şeriata tevakkuf edene şer'î hüküm denilir. Sübutu ve nefyi şeriata tevakkuf etmeyen de ancak ya mahkumundan ayrılır ya da ayrılmaz. Mahkumundan ayrılana adi hüküm denilir. Mahkumundan ayrılmayana ise aklî hüküm denilir. Zira aklî hüküm ile mahkûmu arasında; vücub hükmünün vacib için, cevaz hükmünün caiz için, istihale hükmünün muhal için lazım olması gibi lazım-melzum ilişkisi vardır. Daha sonra bunların mahkûmları zikredilmektedir.

[212] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye,* 1/452. Burada delilin delalet ettiği vecih hususunda (muhtemelen dilcilerin) "medlul ile algılanan sıfattır" tanımı ile mantıkçıların "iki mukaddimeden (öncülden) delalet olunan lüzumdan ibarettir" tanımını zikretmektedir. "Delilin delalet ettiği vecih" ile sınırlamasının sebebi delilin delalet etmediği vecihleri sahih nazar kapsamının dışında bırakmaktır. Örneğin alemi delil olarak kabul ettiğimizde alem onun failinin varlığına delildir. Alemin delalet ettiği vecihler; kendi varlığına delalet etmesi bakımından, bir mekâna ihtiyaç duyması bakımından, arazları kabil olması bakımından, hadis olması bakımından vecihlerdir. Fakat bunlardan hadis olması bakımından delalet vechi hariç, hiçbir vecih delilin medlul ile ilişkisine dair bir algı oluşturmaz. Çünkü hadis olması bakımından delalet vechi onu ihdas eden muhdisine delalet eder. Bu da sahih nazar olur.

[213] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye,* 1/453.

İkincisi ise; delil üzerinde nazara başladığında araya uyku gaflet gibi düşünmeye engel olguların girerek nazarın eksik/yarım kalmış olmasıdır. Bu durumlar, nazarın doğru ve yanlış olduğunu belirlemede kritik öneme sahiptir.

2.2.3.Nazarın Şartları

Kendisiyle mükellef olunan nazarın şartları üç açıdan kategorize edilmiştir. Bunlar; nazarda bulunan kimseye yönelik şartlar, nazarın kendisine yönelik şartlar ve nazar ile ulaşılması talep edilen şeye yönelik şartlar olarak sıralanmaktadır.

Nazarda bulunan kimseye yönelik beş şart bulunmaktadır. İlk olarak nazarda bulunan kimsenin akıllı olması gerektiği, zira aklını kaybeden kimsenin nazarda bulunamayacağı şartı koşulur. Zira aklını kaybeden kimse nazarda bulunamaz. İkinci olarak nazarda bulunan kimsenin delilin bütün rükünlerini (asıl, fer‘, illet, hüküm) hatırında tutması gerekmektedir. Zira aklî deliller çeşitlidir. Delilin rükünlerini hiyerarşik bir şekilde kullanmazsa doğru sonuca götürmez. Üçüncü olarak nazarda bulunan kimsenin delilin mukaddimelerinin kati mi yoksa zannî mi olduğunu tahkik etmesi gerekir.[214] Dördüncü olarak nazarda bulunan kimsenin bilmek istenen şeyi bütün vecihleriyle bilmiyor olmaması ve bütün vecihleriyle biliyor da olmaması gerekir.[215] Beşinci şart olarak da nazarda bulunan kimseden ilim, uyku, gaflet ve ölüm gibi nazarın zıttı olan durumların bulunmaması gerekir.

Nazarın kendisine yönelik olarak tek bir şart bulunmaktadır. Bu da nazarın sağlam bir delile dayanıp kusurlu bir delile (şüphe) dayanmamasıdır.

Nazar ile ulaşılması talep edilen şeye yönelik olarak da bir şart bulunmaktadır. Bu da nazarda bulunan kimse tarafından bu talep edilen şeyin sadece akıl vasıtasıyla mı, sadece nakil vasıtasıyla mı yoksa hem akıl hem nakil vasıtasıyla mı idrak edilebilir olduğunu bilinmesi gerekliliğidir.[216] Şayet akıl vasıtasıyla idrak edilebilen bir şey ise delil aklî olarak getirilir. Âlemin hudûsu, Sâni‘in varlığı ve O’na vacip, müstahil ve mümkün olan

---

[214] Eğer mukaddimeler kati ise kati netice verir, zannî ise zannî netice verir. Eğer mukaddimelerden biri dahi zannî olursa netice zannî olur. Çünkü netice mukaddimelerden en zayıfına tabi olur.

[215] Bütün yönleriyle bilmiyor olmaması gerekir. Çünkü bütün yönleriyle bilmemek bilgiye götürmez, bilmek isteyen kimse bulur, bulduğu şeyin bilmek istediği şey olduğunu bilmez. Bir şey isteyen kimsenin o şeyin suretini bilmemesi gibi, çünkü o kimse o şeyin varlığını da bilmemektedir. Bütün yönleriyle biliyor da olmaması gerekir. Çünkü nazar, talep etmektir. Talep de matlubun hasıl olmasını muhale dönüştürür.

[216] Bu şart her ne kadar ulaşılması talep edilen şeye yönelik olarak zikredilen bir şart olsa da nazarda bulunan kimse tarafından bilinip bilinemeyeceği bakımından nazarda bulunan kimseye yönelik bir şart olarak düşünülebilir.

şeyler gibi. Şayet nakil vasıtasıyla idrak edilebilen bir şey ise delil naklî olarak getirilir. Aklen mümkün olan şeylerden birinin vaki olması ve şer'î meseleler gibi. Hem akıl hem nakil vasıtasıyla idrak edilebilen bir şey ise delil aklî ve naklî beraber olarak getirilir. Vahdaniyet sıfatı, Allah Teâlâ'nın ahirette görülmesi, fiillerin yaratılması gibi.[217]

2.2.4. Nazarın Bilgiye Ulaştıran Geçerli Bir Vasıta Olup Olmadığı (Sümeniyye-Mühendisûn)

Nazar konusunda çeşitli görüşler bulunmaktadır. Yefrenî şerhinde bu görüşlere değinilmektedir. Bunlardan Sümeniyye'nin görüşüne göre, bir bilginin yalnızca duyular aracılığıyla edinilebileceği ve nazar yoluyla bilginin elde edilemeyeceği belirtilmiştir. İsmi belirtilmeyen bir başka grup ise, bilginin duyular, mütevâtir haberler veya aklın zarureti yoluyla elde edilebileceğini savunmaktadır. İmamiyye ekolüne göre, her türlü bilginin yalnızca masum imamların sözleriyle bilinebileceği,[218] nazarın güvenilir bir yöntem olmadığı öne sürülmüştür. Buna karşın Nazzâm ve Zâhiriyye, nazarın kelâm (usûl) konularında kabul edilebilir olduğunu, ancak fıkıhta (fürû') güvenilir olmadığını ileri sürmektedirler. Ahmed b. Hanbel'in ashabı ise, nazarın fıkıhta kabul edilebilir olduğunu, ancak kelâm konularında güvenilir bir yöntem olmadığını belirtmektedirler. Kutbuddin el-Mısrî, *Şerhu'l-Muhassal*[219] adlı eserinde bu görüşleri ele almış ve sahih nazarın geçerli bir vasıta olduğunu, eğer ayet veya hadiste bir nas bulunmuyorsa, nazarın *usûl* ve *fürû*'da bilgiye ulaştırabilecek bir yöntem olduğu sonucuna varmıştır. [220]

Nazarın geçerli bir vasıta olduğuna yönelik deliller arasında aklî deliller (ma'kûl), atasözleri ve deyimler gibi özlü sözler (kelâmü'l-Arab) ve benzeri kaynaklar

---

[217] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/456-459. Burada Ebu İshak b. Dehhak (İbnü'l-Mer'e olarak bilinen İbrahim b. Yusuf b. Muhammed b. Dehhak el-Evsî el-Malagî (ö. 611/1214). Fakih ve mütekellim. İbn Hırzihim gibi alimlerden Muvatta'yı rivayet etmiştir.) ve Razi'nin nazarın şartları hakkındaki görüşleri de zikredilmektedir. Ebu İshak b. Dehhak, Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ına yazdığı şerhinde nazarın kemali için iki şart, sıhhati için iki şart zikretmiştir. Nazarın kemali için, akıllı olmak ve ulaşılmak istenen sonucu bilmiyor olmak şarttır. Nazarın sıhhati içinse, nazarın bir delil suretinde olup bir şüphe suretinde olmaması ve delilin rükünlerini sağlaması şarttır. (İbnü'l-Mer'e, *Nüketü'l-İrşâd fi'l-İtikad*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 6. Bk. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li Kitabi's-Sıla*, 428: 1/140.) Razi'ye göre ise nazarın dört şartı vardır. Bunlar; nazar sürecinde kurulan iki öncülün de doğru olduğunu bilmek, bu iki öncülün sıralamasının doğru olduğunu bilmek, öncülleri sıralamasından nazar ile ulaşılmak istenen sonucun gerektiğini bilmek, doğru olan bir şeyin gerektirdiği şeyin (lâzımının) de doğru olduğunu bilmek.

[218] Lüma' şerhinde bu grubun İmamiyye ekolünün Ta'limiyye fırkası olduğu belirtilmektedir. (İbnü't-Tilimsâni, *Şerhu'l-Lüma'*, 46.)

[219] Kutbuddin Ebu İshak İbrahim b. Ali es-Sülemi (Kutbu'l-Mısri), Şerhu Muhassali efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteahhirin, Rağıp Paşa, 792.

[220] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/461.

sayılmaktadır. Akli delillerin çeşitli yönleri bulunmakta olup, bunlardan ilki, nazarı inkâr eden bir kişinin zaruret iddiasında olamayacağıdır. Yani zorunlu olarak, bilgiye ulaştığı iddiası olmayacaktır. Çünkü nazarı inkâr etmek için de nazar kullanılması gereklidir; yani nazar, sadece nazar yoluyla çürütülebilir. Bu durumda, nazarın yokluğunu savunmak, nazarın varlığını ispatlayan bir durumdur. Nitekim, bir şeyin yokluğunun ispatının ancak o şeyin varlığıyla anlaşılabildiği bir durumda, o şeyin varlığının ispatı reddinden daha makuldür.

İkinci olarak, selef döneminden sonra gelen imamların da kabul ettiği üzere, örneğin içinde bir kişinin bulunduğu bir evi kilitleyip sonradan boş bulduğumuzda, kişinin ya başka bir yere geçmiş olması ya yok olması ya da gizlenmiş olması gibi ihtimaller söz konusu olur. İşte herkesin üzerinde ittifak edeceği bu ihtimallerin ortaya konulması, nazarın ta kendisidir ve bunu inkâr eden apaçık bir gerçekliğe inatla karşı çıkmış (*mükâbere*) olmaktadır.[221] Bunlar nazarın kullanılmasıyla sonuçlanır ve bu durum nazarın varlığını kanıtlar.

Üçüncü olarak, Aristoteles'in mantık çalışmaları, önermelerden sonuç çıkarma sürecinde bunlardan sonuç vereni sonuç vermeyenden, doğru olanı yanlış olandan ayırırken önermelerin zıddını, çelişiğini getirmesi, kıyasın ikinci ve üçüncü şeklini birinci şekline döndürmesi, nazarın bir tür tetkik ve araştırma yöntemi olarak kullanıldığını gösterir. Dördüncü olarak çarpma, bölme, birinci ve ikinci dereceden denklemler (cebr ve mukabele) gibi matematiksel işlemlerin ve bunların icrası sırasında ortaya çıkan sayıların keşfedilmesi de nazarın bir tür değerlendirme ve incelenme süreci olduğunu gösterir.

Kelâmü'l-Arab ve benzeri deliller açısından ise, bir şairin "sonucundan korkulan işler için en güvenli yol onlardan kaçınmaktır" şeklindeki şiiri yahut "sonunu düşünmeyenin sonu kesilir", "düşünce silahtır" şeklindeki atasözleri nazarın önemini vurgular. [222] Bu tür ifadeler, Arap kültüründe ve dilinde de akıl yürütme ve değerlendirme sürecinin olduğunu gösterir ve bu durum nazarın varlığını ispatlayan başka bir örneği teşkil eder. Yefrenî, Mâzerî'nin Cüveynî'nin *İrşâd*'ına yazdığı şerhine[223] referansla hiçbir bilimin nazarı

---

[221] Münâzara âdabında mükâbere, kendi iddiasını ispat ettiği ve muhalifin bütün delillerini çürüttüğü halde muhalifin inatla iddiasına devam etmesidir. Mükâbere hakkında detaylı bilgi için bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Âdâb-ı Sedâd min ilmi'l-âdâb* (İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1303), 10-11.

[222] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/461-462.

[223] Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkıllî el-Mâzerî (ö. 536/1141), *el-Mihâd fi şerh-i kitâbi'l-İrşâd*.

içermekten kaçınamayacağını, bunu inkâr edenin bir tür mükâbere yapmaktan öteye geçemeyeceğini belirtmektedir.

Bu bağlamda şârihlerden Yefrenî, Sümeniyye ve Mühendisûna[224] atfedilen nazarın sıhhatini reddetmeye yönelik iddiaları uzun uzadıya tartışır. İlk aşamada şârih Sümeniyye'nin bu amaca matuf dört delilini (*şübeh*) el almaktadır.

Bu delillerden ilki, üzerinde akıl yürütülen nesneyi odağa alır. Bu bağlamda, bir nesne ya tüm yönleriyle bilinir, ya hiçbir yönüyle bilinmez, ya da kısmen bilinir ve kısmen bilinmezdir. İlk durumda, nesnenin zaten tamamıyla bilindiği için ek bilgi edinmeye yönelik bir akıl yürütmeye ihtiyaç duyulmaz. İkinci durumda ise, nesnenin hiçbir yönüyle bilinmemesi sebebiyle, bilgi edinme çabasına zaten girilmeyecektir. Üçüncü durum olan kısmen bilinen ve kısmen bilinmeyen nesnelerle ilgili akıl yürütme durumunda ise bir ve ikinci durumlarda bilinen nesnelere ve bilinmeyen nesnelere yönelik nazarın yapılamayacağı açıklandığı üzere hem bilinen hem bilinmeyen nesnelere yönelik olan bu nazar da imkânsız olmaktadır.

Sümeniyye'nin öne sürdüğü ikinci delil, bilginin elde edilme yöntemleri üzerine odaklanır. Bu çerçevede, bir şeyin bilinme biçimi ya zorunlu bilme suretiyledir (zarûrî) ya da akıl yürütme (nazar) yoluyladır. Zarûrî bilgi ile bilinme iddiası, akıl sahipleri arasında ihtilafın olmamasını gerektirir ki pek çok akıl yürütme durumunda bu geçerli değildir, yani akıl yürütülerek ulaşılan sonuçlar üzerinde fikir birliği sağlanamamıştır. Nazar yoluyla bilinme iddiası, ise, bir başka sorunu gündeme getirir, zira bir şeyi bilmenin yolunun o şeyi bilmeden önce biliniyor olması gibi bir çıkmaza götürür. Zira nazarın nazar ile ispat edildiği durumda nazarın geçerliliğinin nazarın geçerliliğinin kanıtlanmasından önce biliniyor olması gerekir. Çünkü bilinmek istenen olması bakımından bilinen olmaması gerekir, bilme yöntemi olması bakımından bilinen olması gerekir. Ve burada nazarın sıhhatini bilmenin, nazarın sıhhatini bilmeye takaddüm etme durumu vardır. Bir şeyin kendisinden önce gelmesi ise aklen imkânsızdır. Dolayısıyla nazarın kendisini nazar ile ispatlama çabası, mantıksal bir çelişkiye yol açar ve bu yüzden geçerli bir yöntem olamaz.

Sümeniyye'nin üçüncü delili "nazar bilgiyi gerektirir (lüzûm)" önermesinin doğruluğunun kaynağı üzerine odaklanır. Buna göre, bu önermenin doğruluğu ya bedîhîdir ya da nazarîdir. Böyle bir bilginin bedîhî olması imkânsızdır. Çünkü nazarın

[224] Klasik düşüncede Mühendisûn tabiri daha ziyade geometricileri ifade eder.

bilgiyi gerektirmediğine yönelik görüşler de bulunmaktadır. Öte yandan nazarî olması da imkânsızdır, zira böyle bir durumda nazarın bilgiyi gerektirdiği önermesinin doğruluğu ancak nazarla kanıtlanabilecektir ki bu da teselsül ve devir'e yol açacaktır. Bu her iki durum da mantıksal olarak imkânsızdır.

Sümeniyye'nin dördüncü delili, bilginin zihinsel işleme sürecine odaklanır. Buna göre zihin aynı anda iki öncülü birden kavrayamaz. Zihin bir öncüle yöneldiği esnada ikinci bir öncülü kavraması zihinde bir baskı oluşturur. Zihinde ancak tek bir öncül bulunacağından nazar hiçbir zaman gerçekleşmeyecektir. Oysa nazar asgari iki öncülün birlikte kullanılmasıyla mümkün olur. Zihinde bilgi oluşumu süreci anlık olmayıp iki aşamalı bir süreci vardır. Yeni bir bilgiyi zihinde oluşturmak için öncelikle iki öncül (mukaddime) gereklidir. Ancak, bu iki öncülü zihinde birleştirme çabası, zihni bir zorlamaya sokar. Çünkü zihin, bir anda birden fazla mukaddimeyi işlemekte zorlanır ve bu durum, zihinsel bir baskı oluşturur. Zihinde aynı anda iki öncül oluşmayacağından vardır. Tek bir mukaddimenin netice vermediği de ittifakla kabul edilmektedir. [225]

İlahiyat alanında nazarı inkâr eden Mühendisûn ise eleştirilerine iki açıdan delil (hüccet) getirmektedirler. İlk delile göre, önermelerden bir sonuca ulaşabilmek, bunların konu (mevzû') ve yüklemlerinin (mahmûl) onların tasavvurlarına dayandığı ilkesini temel almaktadır. Nitekim tasavvur edilemeyen şeyler hususunda biriyle diğerine hükmetmek imkânsızdır. İnsanın tasavvuru ancak duyuları, ruhu ya da aklı aracılığıyla algıladıkları ile sınırlı olup ilâhî hakikatler ise insan zihninin kavrayışının ötesinde olduğundan kavram düzeyinde (tasavvur) bilemediği hususları önermeler düzeyinde (tasdîk) de bilmesi mümkün değildir.

İkinci delil ise, insana en yakın ve açık olan şeylerin bile insanlar arasında nasıl ihtilafa yol açtığı olgusundan hareket eder. Örneğin insanın "ben" olarak ifade ettiği kişisel kimlik algısı üzerine yapılan farklı yorumlar, insanların kendi doğaları hakkında bile nasıl farklı görüşlere sahip olduğunu gösterir. Ehl-i sünnet'in bir kısmı ve Mu'tezile, insanın şu göründüğü kendine has şekliyle somut, fiziksel bir varlık olduğunu savunurken, Ehl-i Sünnet'in diğer kısmından Cüveynî ve mütekaddimînin[226] kâhir ekseriyeti, insanın bu görünen yapının içindeki soyut, ince, zarif (latîf) ve her tarafa nüfuz eden (sâriye) cisimlerden oluştuğunu iddia eder. Bu, suyun gül yaprağından güle sirayet etmesi veya

[225] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/464-466.

[226] Burada zikredilen "kudemâ" ibaresiyle Yefrenî'nin kavram olarak mütekaddimîn kelamcıları mı yoksa kelime anlamı olarak kendinden öncekileri mi kastettiği açık değildir.

kömürün közündeki ateşin varlığı gibi, nûranî bir cevherdir[227] ve yaptıklarına karşılık ödüllendirilen ve cezalandırılan olarak tanımlanır. Bazıları "ben" ifadesinin ne mütehayyiz olan[228] ne de mütehayyize hulûl eden[229] olmayan bir cevher olan nefs-i natıka ile eşdeğer olduğunu belirtmiştir. Bu cevher, bedeni yöneten ve onu eksilmekten, bozulmaktan koruyan bir özdür. Bu öz, kendi başına var olan (kâim), bilen, teklife muhatap alınan, ödüllendirilen ve cezalandırılan niteliktedir. Bu, muhakkik felsefecilerin benimsediği, Gazzâlî ve mutasavvıflardan mükâşefe erbabının çoğunluğu tarafından da kabul gören görüştür. Şihâb el-Kârâfî'ye göre ise bazı önde gelen alimlerin ruhla ilgili dört yüz farklı görüşü vardır. Bu, hiçbirinin ruhun gerçek tanımını (hakîkatuhâ) kesin olarak bilemediğini gösterir. Eğer insan kendisine bu kadar açık ve yakın bir konuda bile net bir anlayış geliştiremiyorsa, ilahi hakikatler hakkında ne yapabilir ki?[230]

Bu iki delil, ilahi konuların zihinsel tasavvur ve tasdik süreçlerinin sınırlılıklarını ve bu tür konuların insan anlayışı ve algısı üzerinde yarattığı epistemolojik zorlukları ortaya koymakta, farklı İslam düşünürleri arasında bu gibi temel konularda var olan ihtilafları da delil olarak sunmaktadır.

Sümeniyye'nin ilk iddiasına verilen yanıt, nazarın mutlak olarak bilinen ve mutlak olarak bilinmeyen hususunda yapılamayacağının müsellem olduğu ancak bazı yönleriyle bilinen bazı yönleriyle bilinmeyen şeylere gelince bu konudaki görüşün farklı olduğu şeklindedir. Yefrenî'nin Seyfüddin el-Âmidi'den naklettiğine göre kısmen bilinen kısmen bilinmeyen durumlar ile bilkuvve malum, bilfiil meçhul olan şeyler kastedilmektedir. Böyle durumlarda insan küllî bir kaziyeyi (tümel önermeyi) bildiğinde o kaziyeye dâhil olan cüz'î kaziyeyi (tikel önermeyi) bilmez. Veya bilse de o küllî kaziyenin ona dahil olan cüz'î kaziye ile irtibatını bilmez. Örneğin, ikinin çift sayı olduğunu bilsek de bu bilgi Zeyd'in elindeki nesnenin çift olup olmadığı hakkında kesin bir bilgi vermez. İkinin çift olduğunu bilmek bilkuvve bilgi, Zeyd'in elindeki nesnenin çift olup olmadığını bilmemek bilfiil cehalettir. Aynı şekilde, bir kimsenin dişi katırların doğuramayacağını bildiği halde karnı şişmiş bir dişi katır gördüğünde onun hamile olduğunu zannetmesi bilkuvve ilim

---

[227] Burada Yefrenî'nin Cüveynî'ye referansla somut ve soyut insan tanımlarını mezcettiği görülür. Cüveynî'nin burada İbn Sina'nın nurani cevher görüşüne yaklaşarak kelâm ve felsefe arasındaki buzları eritmek adına söz konusu ifadeleri kullandığı söylenebilir. Bk. Mehmet Aktaş, "5 Soruda Cüveynî", İDA Blog (09 Nisan 2025).

[228] Burada kastedilen cüz-ü lâ yetecezzadır.

[229] Burada kastedilen arazdır.

[230] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/467-468.

olduğu halde bilfiil cehalettir. Bu örneklerden birincisi cüz'î kaziyeyi bilmemekten, ikincisi ise iki kaziye arasında ilişki kuramamaktan kaynaklanan bilgisizliktir. Dolayısıyla kişi, hakkında mutlak mânâda bilgi veya bilgisizlik olmayan şeyi bilmek istediğinde nazarda bulunabilir.[231] Yefrenî'nin naklettiği Fahreddin er-Râzî'nin de *Nihayetü'l-'Ukûl* adlı eserinde ifade ettiği gibi, nazarın uygulanabilirliği, sıfat ve mevsufun mahiyetlerinin bilinmesi ancak aralarında bir ilişkinin varlığı veya yokluğu hakkında kesin bir bilginin olmaması durumunda mümkündür. Böylece bilmek istediği şeyi diğer tasavvur edilenlerden ayırabilir. Böyle bir durumda, bu kimse sıfat ve mevsufun aralarında bir ilişkinin varlığı veya yokluğuna delil getirildiğinde sıfat ve mevsufu tasavvur edebildiğinden verilen delillerle ulaşmak istediği bilgiyi diğerlerinden ayırabilir.[232]

Sümeniyye'nin ikinci iddiasına verilen yanıt, bilen kimseler arasındaki ihtilafların, nazarın bilgi vasıtası olduğunun zorunlu olarak bilinmesini zayıflatmadığı şeklindedir. Bu iddia aynı zamanda onların zihinde zorunlu bilgilerden başka bilgilerin bulunmadığı şeklindeki dördüncü iddialarının kapsamına girer. Tıpkı bilginin bilgiyle bilinmesi çelişkili olmadığı gibi, nazarın bilgiye ulaştıran bir vasıta olduğunun, nazar yoluyla ispat edilebileceğini savunmak, nazarın imkânının (*sıhhat*) yine nazar aracılığıyla sağlanması olacağından çelişkili olmayacaktır. Çelişki durumu, nazarın olmadığını nazar yoluyla çürütmek durumunda ortaya çıkar. Nazarın imkânını nazar yoluyla kanıtlamak ise çelişki oluşturmaz; zira bu, nazarın imkânını nazar ile kanıtlamaktır. Nazarı nazarla kanıtlamak değildir. Şayet nazarı nazarla kanıtlamak olsaydı, bu durumda bir şeyin kendisinin kanıtı olması şeklinde bir çelişki ortaya çıkardı. Bu çelişki durumu da bir şeyin aynı anda hem ulaşılmak istenen hedef hem de kendisinin bilgisinin aracı olarak var olduğu durumlarda ortaya çıkar.

Sümeniyye'nin üçüncü iddiasına cevap verirken Yefrenî, Fahreddin er-Râzî'ye atıf yapar. Ona göre Fahreddin er-Râzî öncelikle "Bilginin bilgi ifade ediyor olması zarûrî midir, nazarî midir?" sorusunu sormaktadır. Nitekim F. er-Râzî ileride açıklanacağı üzere nazarın, dört bedîhî bilgi kapsamında düşünmek olduğunu ve bu bilgilerin zorunlu olarak nazarî bilgiyi gerektirdiğini belirtmişti.[233] Ayrıca o, Eş'arîlerin tamamının da nazarın bilgi ifade ettiğini kabul ettiklerini belirtmektedir. Onlar kendi aralarında şu soruyu gündeme

[231] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/469.
[232] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/469.
[233] Bu çalışma 2.2.5.1. Nazardan Bilgiye Ulaşma Süreci

getirmektedirler: "Eğer nazarın bilgi ifade ettiği yanlış (*fâsid*) olursa, nazarın bilgi ifade ettiğinin yanlış olduğunu bilmek ya zarûrî olur ki bu, akıl sahibi kimselerin üzerinde ihtilaf etmeleri sebebiyle yanlıştır ya da nazarî olur ki bu, bir şeyi kendisiyle reddetmek olur. Eğer nazar bilgi ifade eden bir şey olursa onun bilgi ifade eden olmasını bilmek de ya zarûrî olur ve tüm akıl sahipleri bu konuda hemfikir olurlar ya da nazarî olur ve bu da bir şeyi kendisiyle ispat etmeye götürür ki bu aklen imkânsızdır. Bu durum nasıl açıklanacaktır?" Buna cevap olarak F. er-Râzî bir şeyi o şeyin kendisini kullanarak çürütmenin bir çelişki olduğunu, ancak bir şeyi o şeyin kendisini kullanarak kanıtlamanın çelişki oluşturmadığını ileri sürmüştür.

Bununla birlikte F. er-Râzî nazarın bilgi ifade etmesinin nazarla kanıtlanmasının, bir şeyi onun kendisini yöntem olarak kullanarak kanıtlamak gibi bir probleme yol açtığının da farkındadır. Zira böyle bir durumda nazarın geçerliliğinin zaten önceden kabul edilmesi gerekmektedir. Fakat önceden var olan şey, zaten bilgisi aranan, yani geçerliliği kanıtlanmaya çalışılan şey olamaz. Aslında nazarın geçersizliğini nazarla kanıtlamaya çalışanların da yaptığı budur. Yani her iki taraf da aslında nazarın varlığından hareketle yola çıkmaktadır. İşte bu aşamada F. er-Râzî, her iki tarafın temelde aynı şeyi yaptığının farkında olarak, hangisinin yaptığının meşru olabileceğini irdeler. Yani bir şeyi, bizzat o şeyi yöntem olarak kullanarak kanıtlamak ve çürütmenin hangisinin daha makul olabileceğini sorgular. Bu aşamada F. er-Râzî, bir şeyi, onun kendisini yöntem olarak kullanarak kanıtlamak veya çürütmek arasında bir tercih yapıldığında, her ne kadar tatminkâr bir açıklamasını yapamasa da nazarın bilgi ifade ediyor olması nedeniyle nazarın kanıtlamaya yönelik kullanılabileceğinin aslında zarûrî olarak bilinebileceğini söyler.[234]

Sümeniye'nin dördüncü iddialarına verilen yanıt, iki öncül kullanılarak elde edilen bilginin zihinde bir anda oluşamayacağı yönündeki iddiaların yanlış olduğu şeklindedir. Buna şartlı önermeler (kaziye-i şartiyyeler) üzerinden örnek verilebilir. Bu önermelerde gerçekleşen iki cümleden birinin lüzumuyla diğerine hükmetmek, iki öncülün de bilgisini gerekli kılar. Bu da akıl yürütme sürecinde iki ayrı bilginin, zihinde eş zamanlı olarak birleştirilebileceğini göstermektedir. [235]

[234] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/470.
[235] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/471.

Mühendisûnun iddialarına geçildiğinde öncelikle onların bir şey hakkında hüküm verilmesinin o şeyin tasavvur edilmesini zorunlu kıldığı şeklindeki ilk iddiaları reddedilir. Zira, besinlerin ve ilaçların özelliklerine onları tasavvur etmeksizin hüküm verebilmekteyiz. Aynı şekilde, mıknatısın demiri çekme kuvveti hakkında da onu tasavvur etmeksizin hüküm verebiliriz. Bu nedenle, ilahi hakikatlerin tasavvur edilemez olduğu iddiası için daha sağlam bir delil gerekmektedir. Bu iddianın sürdürülmesi için bir delil sunulmaları gerekmektedir. [236]

Mühendislerin ikinci iddialarına verilen yanıtta "İnsana en zahir ve en yakın olan şey her insanın 'ben' lafzıyla kendisine işaret ettiği hüviyetidir (benliğidir)" ifadesi merkeze alınmaktadır. Öncelikle bu ifade ile ne kastetmektedirler? Eğer burada kasıtları, insana en anlaşılır gelen şeyin onun hüviyetinin hakikati (*hakikatü hüviyyetihî*) ise insana en anlaşılır gelen şeyin onun hüviyeti olduğunu biz kabul etmezken; hem en anlaşılır şeyin insanın hüviyetinin hakikati olduğunu söylemeleri hem de bu iddialarına "Akıl sahibi insanların hüviyetinin hakikati hususunda ihtilaf ettiği"ni eklemeleri nasıl mümkün olmaktadır? Eğer burada kasıtları, insana en anlaşılır gelen şeyin onun hüviyetinin varlığı (*vücûduhâ*) ise bu da bir yargıdır. İnsanın hüviyetinin varlığı hakkında bir yargıya vardıkları halde bu hususta ihtilaf vardır demektedirler. Burada tartışma konusunun "hüviyetin varlığı" olmadığı açıktır. Zira her akıllı varlık hüviyetinin varlığını bilir. Mühendisûnun zikrettiği iddialar metafizik (ilahi) bilginin elde edilmesinin zor olduğuna delil olabilir. Zira iddiaları insanın "hüviyetinin bilgisinin" zor olması olduğuna göre metafizik bilgi hususundaki düşüncelerinin de elde edilmesinin zor olduğu şeklinde olması gerekir. O halde metafizik bilginin elde edilmesinin insanın yapamayacağı aklen imkânsız olan bir şey olduğuna dair delil getirmeleri gereklidir.[237]

2.2.5.Nazarın Bilgiye Ulaştırması

2.2.5.1.Nazardan Bilgiye Ulaşma Süreci

Sahih nazarın ilkesel olarak bilgiye ulaştıran geçerli bir vasıta olduğu ortaya konulduktan sonra şartlarına uygun şekilde gerçekleştirilen (*sahih*) nazarın konu edindiği şey hakkında bilgiye ulaşıp ulaşmadığı meselesi incelenmiştir. Yukarıdaki satırlarda geçtiği üzere Sümeniyye ekolü ve Mühendisûn gibi nazarı toptan ya da kısmi olarak geçersiz kabul

[236] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/471.
[237] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/472.

eden nadir gruplara karşı çoğunluk, sahih nazarın, konu edindiği şey hakkında bilgi sağladığını kabul eder. Nitekim F. er-Râzî ise nazarı, dört tür bedîhî bilgiyi içeren bir tefekkür süreci olarak tanımlar: İlki, zihinde doğrudan oluşan ve bir kısım bilgilerin diğer bir kısmının sonucuna dayanan öncüllerden elde edilen bedîhî bilgidir. İkincisi, bu öncüllerin doğruluğunun (sıhhat) bedîhî bilgisidir. Üçüncüsü, bu sıralı (müretteb) öncüllerden, hedeflenen sonucun gerektiğinin bedîhî bilgisidir. Dördüncüsü, bedîhî olarak doğruluğu bilinen bilgilerin, gerektirdiği bilginin de doğru olduğunun bedîhî bilgisidir.

Bu dört bilgiye sahip olan bir kişi, bu bilgileri bilen bir başkasının da bildiğini zorunlu olarak bilir. Örneğin, evrenin değişken olduğunu ve her değişken şeyin mümkün olduğunu bilen bir kişi, evrenin mümkün olduğunu bilmelidir. Çünkü eğer evren zorunlu olsaydı, mevcut halinden değişmezdi; zira zorunlu olan şey değişmez. Eğer imkânsız olsaydı, mevcut halde bulunmazdı; çünkü imkânsız olan var olmayan şeydir. Bu durumda, mümkün olmaktan başka bir seçenek kalmaz. Mümkün olmanın kesinleşmesiyle, her akıl sahibi kişi bu dört durumun bilinmesi gerektiğini açıkça anlar.[238]

2.2.5.2.Bilginin Oluşumu

Bilginin insanda nasıl hasıl olduğu hususunda dört yaklaşım bulunmaktadır. Bâkıllânî ve Cüveynî'nin de dahil olduğu Eş'arî mezhebinin çoğunluğu, bilginin oluşumunu iki temel ilkenin (*asleyn*) sonucu kapsaması (*tazammun*) ve bu içerdikleri bilginin **lüzum-i aklî** (aklın zorunlu olarak gerektirmesi) yoluyla gerçekleşen bir akıl yürütmenin hemen ardından (*akîbi'n-nazar*) elde edilen bir çıkarım olarak tanımlar. Bu yaklaşımda, ilkeler bilgiyi kapsamakta ve akıl, buna çıkarım yaparak ulaşmaktadır. Örneğin "Âlem değişkendir, her değişken hâdistir, öyleyse âlem hâdistir." çıkarımını yaparken, âlemin hâdis olduğu bilgisi, yani netice zaten nazarın zımnında diğer bir deyişle zikredilen iki ilkenin içerisinde olan bir şey olduğu için bilgi, aklen bir lüzum ile ortaya çıkmaktadır.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ise, bilginin oluşumunu Allah'ın kudretiyle gerçekleşen bir süreç olarak görür. Eş'arî, bilgiyi, zihinde iki temel ilkenin oluşmasının ve bu ilkelerin delalet ettikleri şeyi (medlul) hangi açıdan içerdiğinin (yani medlule ne şekilde delalet ettiğinin) anlaşılmasının hemen akabinde Allah'ın **âdeti** gereği gerçekleştirdiği bir süreç olarak tanımlar. Fakat ilkeleri bilmenin ardından Allah'ın ilkelerin delalet ettikleri şeyin

[238] Bu dört durum: 1) Evrenin değişken olduğu 2) Her değişkenin mümkün olduğu 3) Evrenin mümkün olduğu 4) Bunların her birinin arasındaki nispet.

(medlul) bilgisini yaratmaması da mümkündür. Örneğin yemek yemenin ardından doymanın oluşması gibi.

Mu'tezile mezhebinin görüşü olan **tevellüd** yoluyla bilgi oluşumu ise bilginin zihinde başka bir bilgiden doğarak ortaya çıktığı fikrini savunur.

Filozofların görüşü olan **illet-malul** zorunluluğu ise, her olayın veya olgunun bir nedene (illete) bağlı olduğunu ve bu nedenin, sonucu (malulü) zorunlu olarak gerektirdiğini savunur. Bu görüşe göre, bilgi de akıl yürütmenin (nazar) zorunlu sonucudur.[239] Bu görüşe göre tıpkı illetin malulü zorunlu olarak gerektirmesi gibi nazar da bilgiyi zorunlu olarak gerektirir.

Bu çerçevede bilginin oluşmasında nazar ile ilişkisi hususunda Eş'arî'nin adetullah görüşüyle infisalî (ilişkisiz), Mu'tezile'nin tevellüd ve filozofların illet-malul görüşleriyle de ittisalî (ilişkisel) bir yaklaşım benimsedikleri anlaşılmaktadır.[240]

Yefrenî şerhinde İmam Mâzerî'den referansla bu dört farklı görüş, ayrıntılarıyla tasvir edilmekte, ardından hangilerinin sahih hangilerinin batıl olduğuna dair bir kanaat sunulmaktadır. [241]

İlk olarak, Mâzerî, Eş'arî imamların benimsediği tazammun görüşünü ele alır. Pek çok şeklinin bulunduğunu söylediği tazammunu bir şeyin varlığının diğer bir şeyin varlığını gerektirmediği aklî telâzüm olarak tanımlar. Örneğin, bir şeyi irade etmekle o şeyi bilmek arasındaki ilişki gibi. Zira bir kimsenin bilmediği bir şeyi irade etmesi mümkün değildir. Bu tıpkı bilgi ile bilinen; görme ile görülen ve delil ile medlul arasındaki ilişki gibidir. Burada olgular arasında daima birliktelik (mukârenet) ilişkisi vardır ama bu ilişki zorunlu kılıcı veya varlığını ortaya koyucu (tevellüd) bir ilişki değildir.[242]

Mâzerî ikinci olarak tevellüd görüşünü ele alır. Tevellüde, bir taşa onu itmek suretiyle uygulanan itimat[243] esnasında taşın fırlaması örneği verilir. Keza ok ve yay örneği de

---

239 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/474.

240 Bilgi ve nazar arasındaki infisalî veya ittisalî ilişki tespiti için bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, 285.

241 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/474-477.

242 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/474.

243 İtimat kavramı ilk zamanlar sadece cisimlerin potansiyel hareket eğilimi şeklinde algılanmaktayken daha sonra cisme uygulanan dışarıdan etki anlamını da kazanmıştır. Buna göre cisme dışarıdan uygulanan her türlü etki, bir itimat olmaktadır. İşte bu sebeple Mu'tezilîler iki tür itimat kavramı kabul etmişlerdir: Lazım (tabii) itimat ve Mücteleb itimat. Lazım itimat cisimlerdeki ağırlık ve hafifliktir. Yani Cüveynî'nin ifadesiyle, ağır cismin aşağıya doğru, ateşin yukarı doğru hareketidir. Mücteleb itimat ise bunlar dışındaki itimatlardır. Söz gelimi ağır cismin yukarıya doğru, hafif cismin aşağıya doğru hareketidir. Bu pasajda itimadın *"bi'd-def'i"* yani itme suretiyle olduğunun belirtilmesiyle, buradaki itimattan kastın mücteleb itimat olduğu anlaşılmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Koloğlu, *el-Cübbâîler'in Kelam Sistemi*, 202-211.

verilir, okun okçunun elinden salıverilmesiyle yaydan çıkması, ardından okun havada ilerlemesi yayın okun üzerine uyguladığı itimattan doğmuştur (mütevellit). Yayın okçunun eline doğru geri çekilmesi okçunun elinin uyguladığı itimattan doğmuştur, okun bir yaraya isabet etmesi esnasında meydana gelen şey okun uyguladığı itimattan doğmuştur, yaralanma esnasında meydana gelen acı ve etin enfeksiyon kapması yaradan doğmuştur... bu süreç ölüme kadar devam eder. Mu'tezile, nazarın bilgiye götürmesi hususunda, bu örnekteki elin hareketi yerine düşünmeyi, taşın hareketi yerine bilgiyi yerleştirerek, taşın hareketinin elin hareketinden doğması gibi bilginin de nazardan doğduğunu ileri sürer. Burada nazar, kişiyi zorlayan bir sebep olmaksızın ulaşılabilir bir eylemdir; bilgiye ise düşünme gibi zorunlu bir sebeple ulaşılabilir. Sebebin (yani düşünmenin) faili, müsebbebin (yani bilginin) failidir.

Mâzerî'nin Ehl-i İslam'dan olduğunu söylediği fakat açık kimliğini vermediği bir grup bu zorunluluğu zatlara değil; zatların taşıdığı ma'nâlara ve bu ma'nâların gerektirdiği hükümlere atfeder. Dolayısıyla bu gruba göre bilgi, kişide zatının gerektirdiği bir olgu olarak değil zatında bulunan bir ma'nânın gerektirdiği bir olgu (hüküm) olarak zorunlu bir şekilde oluşur. Yani bu gruba göre zatlar bir şeyi zorunlu kılmaz. Îcâb-ı aklî kapsamında olan bir diğer grup ise felâsife olarak adlandırdığı aslında Meşşâîlerdir. Onlara göre bilgi zatın gerektirdiği bir olgudur.[244]

Aslında Mâzerî'nin bu vurgusu Eş'arîlerin tazammun görüşünün felsefecilerin aklî zorunluluk görüşünden ve Mu'tezile'nin tevellüd görüşünden farkını da ortaya koyar. Tazammun yahut bir diğer ifadeyle lüzûm-i aklî görüşü, bir şeyin diğer bir şeyle ilişkisini zorunlu kılmadan ancak ona bağlı olan ilişkiler üzerinden gerçekleştiğini ispat eder. Örneğin, evrenin geçici olduğu ve her geçici şeyin başlangıcı olduğu kabul edildiğinde, bu öncüller doğru kabul edilirse, evrenin geçici olduğu sonucuna zorunlu olarak varılır. Ancak onun aktarımına göre *et-Tezkire* isimli eserin müellifi, Eş'arîlerden farklı olarak, iki öncülü bilmenin tazammununun neticeyi, âdet yoluyla (âdî) ve tevellüd yoluyla değil de, aksi mümkün olmayacak şekilde zorunlu (vücûb) ve gerektirici (lüzûm) biçimde ortaya koyduğunu belirtmektedir. Bu yönüyle tazammun görüşünü kabul edenler içerisinde de bu tazammunun nihayetinde zorunluluk içerdiğini söyleyenler bulunmaktadır.[245] Oysa bilginin nazarı adeten takip ettiği görüşünde olan İmam Eş'arî ise

[244] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/475.
[245] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/475.

buna yönelik iki kanıt sunar. Birincisi; eğer nazar ile bilgi arasında eğer illet-malul ilişkisi olsaydı, yani bilgi nazarın mülazımı yahut malulü yahut tevlid ettiği bir şey olsaydı, bu durumda bilginin nazarı takip etmemesi gerekirdi. Burada Eş ‘ari illet ile malul arasındaki ilişkinin mukarenet/birliktelik/aynı andalık ifade ettiği düşüncesindedir. Yani illet ve malul aynı anda vardır. bu durum tıpkı cevher ile araz arasındaki ilişkiye benzer. Nasıl ki cevher arazı gerektiren olduğunda birinin diğerinden ayrılması imkânsız hale gelir, aynı şekilde bilginin varlığı da nazarı gerektirmektedir. Bu görüşe göre bilginin varlığının nazarın varlığıyla aynı anda olması gerekir. Böyle bir durumda ise bilginin öncesinde bir nazar bulunmamaktadır. Bu da sonuç olarak bilginin olmayan bir şeyden ortaya çıkan doğan bir şey olmasını gerektirir. İşte bu mantıksız sonuç sebebiyle Eş‘arî nazar ile bilgi arasında illet-malul ilişkisi görmez, bu ilişki âdî bir ilişkidir. Yani bilgi aslında nazarın akabinde âdet gereği oluşan bir olgudur.

İkincisi; Allah Teâlâ nazarı da yaratandır. Nazarı yaratması fakat ardından bilgiyi yaratmaması imkânsız değildir. Zira Allah Teâlâ hiçbir fiillinde mecbur bırakılmış değildir.

Mâzerî, Eş‘arî’ye dayanarak tazammunun îcâb-ı aklî ile gerçekleştiğini reddettikten sonra Mu‘tezile’nin tevellüd görüşünün değerlendirmesine geçmektedir. Ona göre tevellüd görüşünün yanlış olduğunun delili, onların “kullar fiillerinin yaratıcısıdır” ilkelerinin de yanlış olmasıdır. Bidatler ortaya çıkmadan önce Müslümanların Allah’tan başka yaratıcı olmadığı üzerinde icmâ‘ etmiş olmaları, onların bu ilkelerinin yanlışlığının deliliydi. Kur’an’da da “*Allah’tan başka yaratıcı mı var*?”[246] “*O, her şeyin yaratıcısıdır*”[247] buyrulmaktadır.[248]

Burada konu bağlamında zikredilen bilginin nazardan tevellüd etmesi ile Mu’tezile’nin kulların fiillerinin yaratılmasındaki tevellüd arasındaki ilişki şöyledir: Mu‘tezile’ye göre, kişinin doğrudan yaptığı bir fiil, dolaylı olarak (tevellüd ederek) başka fiilleri doğurur. Örneğin kişinin bir taşı fırlatması doğrudan bir fiildir; taşın havada gitmesi ise bu fiilden dolaylı olarak (tevellüden) ortaya çıkar. Mu‘tezile’ye göre, insan bu ikinci fiilin de yaratıcısıdır. Aynı şekilde bilginin oluşumu (nazardan tevellüd) bağlamında tevellüd de insanın, zihninde bazı öncül bilgileri (ilkeleri) düşünmesiyle (nazar), dolaylı olarak yeni bilgilerin doğmasıdır. Buna göre, bilgi, zihinde var olan önceki bilgilerden doğrudan ve

[246] Fatır 35/3.
[247] En’am 6/102.
[248] Yefrenî, *el-Mebâhisü’l-akliyye*, 1/476.

zorunlu bir süreçle "tevellüd eder". Örneğin, "Âlem değişkendir, her değişken hâdistir (yaratılmıştır)" ilkelerini düşünen kişinin zihninde, bu iki öncülden zorunlu olarak yeni bir bilgi ("Âlem hâdistir") doğar. Her iki durumda da Mu'tezile'nin temel iddiası, bir şeyin (fiil veya bilgi), başka bir şeyden zorunlu ve dolaylı biçimde ortaya çıkması (tevellüd etmesi) düşüncesidir. İlk durumda (fiiller bağlamında), tevellüd fiziksel/maddî bir süreci tanımlarken, ikinci durumda (bilgi bağlamında) tevellüd zihinsel/manevi bir süreci tanımlar. Mâzerî, tevellüd teorisini genel olarak reddetmektedir. Çünkü tevellüd prensibi, kulların kendi fiillerinin -bu bağlamda bilgilerin- yaratıcıları olduğu düşüncesine dayanır. Eğer insan kendi fiillerini yaratamıyorsa, bilginin zihinde oluşumunu da tevellüd yoluyla (kendiliğinden zorunlu olarak oluşan bir bilgi olarak) açıklamak doğru değildir. Dolayısıyla Mâzerî'nin mantığına göre, tevellüd prensibinin "kulların fiillerinin yaratıcısı olduğu" şeklindeki temel ilkesi geçersiz olursa, aynı prensibin bilgiye uygulanması da geçersiz hâle gelir. Mâzerî ve genel Eş'arî çizgi, Mu'tezile'nin tevellüd teorisini, fiil yaratmada reddettiği gibi bilginin oluşumunda da reddetmekte; her iki durumu da sadece Allah'ın yaratmasıyla açıklamaktadır.

Tevellüd görüşünün yanlış olduğunun bir başka delili de nazarın bilginin zıttı olmasıdır. Bir şey kendi zıttının varlığa gelme sebebi olamaz. Sebep olacak şeyin, eğer onun mülazımı değilse de müsebbebe erişmesi (mülaki olması) gereklidir. Fakat illet böyle değildir, çünkü illet malulünün mülazımıdır.

Felsefecilerin nazar-bilgi arasındaki ilişkinin illet-malul ilişkisi oldukları görüşünün yanlışlığına gelince; nazar bilginin zıttıdır, bu nedenle onunla birleşemez. İllet ise her ne kadar ıttırad ve inikas şartı olsa da malulün ayrılmaz eşidir (mukârin).[249]

2.2.6.Nazarın Vücubiyeti

Yefrenî'nin naklettiğine göre Seyfüddin el-Âmidî, marifetullah'ı sağlama yolunda her tür nazarın vacip olduğu görüşünü savunurken, Hanbelî mezhebi nazarın hiçbir şekilde vacip olmadığı yönünde bir görüş benimsemektedir. Bu konudaki ihtilaf, vacipliğin nasıl anlaşılacağına dair temel bir sorunsala işaret etmektedir Şeriatın bu zorunluluğu nasıl belirlediği konusunda, Ehl-i Hak, şeriatın bu bilgiyi sağlamada yeterli olduğunu savunurken; Mu'tezile ile bazı Hanefî ve Şafiî fakihleri, anlayışın daha çok aklî yollarla mümkün olduğunu ileri sürerler. Ehl-i Sünnet, nazarın dinen vacipliğini desteklemek için

[249] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/477.

iki ana yöntem kullanmıştır: İlki, Kur'an ve sünnetin açık (zâhir) delillerine dayanma; ikincisi ise ulema icmâsına başvurmadır. Yefrenî, Ehl-i Sünnet'in birinci yöntemi kapsamında, nassın açık delillerini kullanarak, Kur'an'dan altı, sünnetten ise üç delil ortaya koymuştur. Öte yandan, Mu'tezile'nin akıl yoluyla nazarın zorunluluğunu savunan argümanlarına karşı, Cüveynî'nin geliştirdiği iki önemli cevabı zikretmiştir. Aynı zamanda, Yefrenî, Ehl-i Sünnet'in icmâ' metodolojisini destekleyerek, bu yaklaşımın geçerliliğini kanıtlamak için iki argüman sunmuş ve bu konuda altı farklı problemi ele alarak cevaplar üretmiştir. Bu detaylı analizler, nazarın dinen veya aklen zorunluluğu hakkındaki çeşitli İslami yaklaşımlar arasındaki ayrımları aydınlatmaktadır. [250]

Yefrenî'nin aktarımına göre Ehl-i Sünnetin birinci yöntemi kitap ve sünnetin zahirine bakıp bunlara uymaktır. Kur'an'dan alıntılanan ilk delil *"De ki, göklerde ve yerde neler olduğuna bir bakın."*[251] âyetidir. Bu, Allah Teâlâ'nın bir emridir ve emir aksine işaret eden karînelerden yoksun olduğunda vücûb ifade eder. İkinci delil *"Ey basiret sahipleri, ibret alın."*[252] âyetidir. Yine bu da emirdir. Üçüncü delil *"Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır."*[253] âyetidir. Bu ayet indiğinde Hz. Peygamber *"*Bu ayeti küçümseyene ve tefekkür etmeyene yazıklar olsun*."* buyurmuştur.[254] Bu, nazarın terkine yönelik bir vaîddir. Bir şeyin terki hakkında vaîd bulunması da o şeyin vücûbuna delildir. İktibas edilen dördüncü delil "*Göklerde ve yerde nice deliller vardır ki onlar bu delillerden yüz çevirerek geçip giderler.*"[255] âyetidir. Bu âyet, nazardan yüz çevirenlere bir kınamadır. Beşinci delil "*Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde birçok deliller vardır. Hâlâ görmüyor musunuz*?"[256] âyeti, altıncı delil ise "*Göklerin ve yerin hükümranlığını, Allah'ın yarattığı her şeyi ve ecellerinin yaklaşmış olması ihtimalini düşünmüyorlar mı?*"[257] âyetidir.[258]

---

[250] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/478-491.
[251] Yûnus 10/101.
[252] Haşr 59/2.
[253] Âl-i İmran 3/190.
[254] Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-Müsnedü'ş-şahîh ʿale't-takâsîm ve'l-envâʿ (Ṣaḥîḥ İbn Ḥibbân)*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2/386, hadis no: 620; ayrıca bk. Ebû Ca'fer et-Taḥâvî, *Müşkilü'l-Âsâr*, hadis no: 4618.
[255] Yusuf 12/105.
[256] Zâriyât 51/20-21.
[257] A'raf 7/185.
[258] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/478-480.

Nazarın vacip olduğunun sünnetten delillerine gelince bunlardan birincisi, "Allah'ın delilleri (âyât) hakkında düşününüz fakat Allah hakkında düşünmeyiniz. Zira siz Allah Teâlâ'yı hakkıyla takdir edemezsiniz." hadisi[259] Hz. Peygamber'in ashabına, nazarda bulunmak suretiyle Allah'ın yarattıkları hakkında yaratıcının varlığına delil getirmek amacıyla düşünmeye dair bir emri ve Allah'ın zatı hakkında düşünmekten, teşbihe düşüp de helak olmasınlar diye bir yasaklamadır. İkincisi, "Bir saat tefekkür etmek bir sene ibadetten hayırlıdır" hadisidir.[260] Bu ifadeler, düşünmenin ve derin tefekkürün, müminin manevi hayatında ne denli önemli bir yere sahip olduğunu ortaya koyar. İbadetin ötesinde, düşünce ve tefekkürün getirdiği manevi değer ve derinlik, müminlere hatırlatılır. Üçüncüsü, "Nefsini bilen Rabbi'ni bilir" hadisidir.[261] Kişi Allah'ın kendisinde yarattığı fiillerle Allah Teâlâ'yı bilir ve insanın kesin olarak niyetlendiği şeyleri tersine çevirmesiyle O'nu birler (tuvahhiduhû).[262]

Bu delilleri ortaya koyduktan sonra Yefrenî, bu vücûbiyetin kaynağını akıl olarak belirlemeleri hasebiyle Ehl-i sünnet'in karşıt kutbunda yer alan Mu'tezile'nin görüşünün kritiğini yapar. Ona göre Mu'tezile'nin nazarın akıl ile vacip olduğu görüşünün bâtıl olduğunun delili, *"Eğer biz bundan önce onları bir azapla helâk etmiş olsaydık mutlaka şöyle diyeceklerdi: "Ey Rabbimiz! Bize bir peygamber gönderseydin de şu zillet ve rezillik başımıza gelmeden önce ona uymuş olsaydık."*[263] ve *"...peygamberler geldikten sonra, insanların Allah'a karşı savunacak delilleri olmasın."*[264] âyetleridir. Bu âyetlerin buna delil olma yönü (vechü'l-istidlal) Allah Teâlâ'nın insanları peygamber gönderildikten sonra vaciplerin terki ve yasaklanan günahları işlemelerinde onların bahanelerini (hüccet) ortadan kaldırarak sorumlu tutmasıdır. Bu âyetler mefhumları itibariyle, onların

---

[259] Rivayetin tarikinin zayıf olduğu belirtilmiştir. Bk. Abdullah b. Ömer tarikiyle: Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, 12111; Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Muʿcemü'l-Evsat*, hadis no: 6319; Ebû'ş-Şeyh el-İsfahânî, *el-ʿAzame*, 1/210; Ebû'l-Kâsım el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli İʿtikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâʿa*, 927; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şuʿabü'l-Îmân*, hadis no: 458.

[260] Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Câmiʿu's-Ṣaġīr min ḥadîsi'l-beşîri'n-nezîr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/127; İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâʾ ve müzîlü'l-ilbâs ʿammâ iştehera mine'l-ehâdîs ʿalâ elsineti'n-nâs* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 1/310. Yefrenî hadisin bir başka rivayetinde ifadenin "altmış sene ibadetten hayırlıdır" şeklinde olduğunu da söyler. Ebû'ş-Şeyh el-İsfahânî, *el-ʿAẓame*, 1/299. Ancak bu hadislerin mevzu olduğunu belirten kaynaklar bulunmaktadır; bk. Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûʿât*, 3/144; Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdîsi'd-daʿîfe ve'l-mevḍûʿa*, hadis no: 173.

[261] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Fetâvâ* (Kahire: Dârü'l-Fikr, ts.), 248. Bu sözün hadis olarak sabit olmadığı belirtilmiştir.

[262] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/481-482.

[263] Tâhâ 20/134.

[264] Nisa 4/165.

peygamber gönderilmeden önce bahanelerinin bulunduğunu ifade eder. Bu ise peygamber gönderilmeden önce vacip ve haram bir şeyin olmadığına, bunların peygamber gönderildikten sonra olduğuna delâlet eder. Yani insanların peygamberler gönderilmeden önce de nazar gibi bir hüccetleri olsa da bir şeye vacip ve haram hükmü ancak peygamberler gönderildikten sonra gerçekleşir.

Bu bağlamda onun Mu'tezile'ye karşı delil olarak kullandığı bir başka âyet ise *"Biz, bir peygamber göndermedikçe (kimseye) azap edecek değiliz"*[265] ayetidir. Bu âyetin delil olma yönü iki mukaddime üzerine bina edilmiştir. Birincisi; eğer peygamber gönderilmeden önce mükellef olsalardı kendilerine peygamber gönderilmeden bırakılırlardı. İkincisi; Peygamber gönderilmeden bırakıldıklarında da azaba uğrarlardı. Oysa âyete göre azap, teklifin gerektirdiği bir olgudur (*lâzım*). Yani teklif varsa azap vardır, teklif yoksa azap yoktur. Teklif ise peygamber gönderilmesiyle mümkündür. Peygamber gönderilmedikçe azabın olmayacağı, teklifin de olmadığını, diğer bir deyişle mükellefiyetin bulunmadığını gösterir. Bu da peygamber gönderilmeden önce herhangi bir vacibin ve haramın olmadığını göstermektedir.[266]

Mu'tezile'nin görüşünün yanlışlığını ortaya koyan âyetleri zikrettikten sonra Yefrenî, doğrudan Mu'tezile'nin görüşünü hedef alır. Onun aktarımına göre Mu'tezile'nin nazarın aklen vacip olduğuna yönelik delili şudur: Nazarın vacip olması ancak doğruluğu yalnızca nazarla bilinen nakille sabit olsaydı bu, peygamberlerin "susturulmasına"[267] sebep olurdu. Bundan da devir gerekirdi. Buradaki şartlı önermede peygamberlerin susturulması batıl olduğundan bu şartlı önermenin birinci öncülü (mukaddem) "nazarın vacip olmasının ancak doğruluğu yalnızca nazarla bilinen nakille sabit olması" da batıl olmaktadır. Buradaki şartlı önermenin izahı şöyledir: Eğer Hz. Peygamber bir insana gelip "Bana tâbi ol" dediğinde dine davet edilen kişi "Hayır ben sana senin bir mucizeni görünceye dek tâbi olmuyorum. Senin mucizen hakkında nazarın vacip olduğunu bilinceye kadar nazar da etmiyorum. Nazarın vacip olduğunu da ancak senin fiilinle (mucizeyle) bilirim" der ve bu sebeple peygamber susturularak mucize ile meydan okuması (tehaddî) iptal edilir. Bu, bir tür döngüsel mantık içerir, şöyle ki: Dine davet

---

[265] İsra 17/15.

[266] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/483.

[267] "İfhâm" (إفحام). Bu tabirle bir peygamberin, kendi nübüvvetinin hak olduğunu savunamayacak şekilde köşeye sıkıştırılması, bu konuda delilsiz bırakılması kastedilmektedir.

edilen kişi "Bana şeriat vacip kılana dek nazarda bulunmam, nazarda bulunmadıkça şeriat bana vacip kılmaz" der. Bundan devir ve peygamberlerin susturulması lazım gelir.[268]

Yefrenî'nin aktarımına göre Cüveynî buna iki cevap vermektedir. Cüveynî'nin ilk cevabı, cedel yöntemine dayanır ve Mu'tezile'nin öne sürdüğü argümanın aynı şekilde kendilerini de ilzam ettiğini ortaya çıkarmaya çalışır. Buna ilzamda ortak olmak (iştirâkü'l-ilzâm) denir. Bu yöntemle, Cüveynî, Mu'tezile'nin nazarın aklî zorunluluğunu savunan argümanını kullanarak Mu'tezile'yi kendi mantığıyla çelişkiye düşürmeye çalışır. Şöyle ki: Eğer hasım nazarın vacip olduğunun aklen bilineceğini söylerse bunun vacip olması ancak aklın nazarıyladır. Dine davet edilen kişinin şöyle demesi gerekir "Nazarın vacip olduğunu bilene dek nazarda bulunmam, nazarın vacip olduğunu da ancak nazarda bulunarak bilebilirim" Bu durum devir olur. Ya da şöyle demesi gerekir "Nazar bana vacip olana dek nazarda bulunmam, nazarda bulunmadıkça nazar bana vacip olmaz" Bu durum da devir ve peygamberleri susturmak (ifhâm) olur. Böylece nazarın sem'an vacip olduğu hususunda Ehl-i sünnet'i ilzam ettikleri şeyle kendileri de ilzam olmuş olurlar.

Cüveynî'nin, cedelî yaklaşıma dayanan bu cevabından sonra zikrettiği ikinci cevabı ise "hakiki cevap"tır. Buna göre nazarın sıhhati, nazarın vücûbiyetine dayanmamaktadır. Diğer bir deyişle nazar yapmak için öncesinde kişide nazarın vacip olduğuna yönelik bir bilgi bulunmasına gerek yoktur. Nitekim nazarın vacip olduğunu bilmeyen bir kimse de nazarda bulunabilmektedir. Öte yandan bir şekilde nazarın nazara dayandığı kabul edilse bile bu, nazarın sıhhatinin nazarın vacip olduğu bilgisine dayandığı anlamına gelmemektedir. Bilakis nefsü'l-emirde nazarın vacip oluş imkânına dayanmaktadır. Diğer bir deyişle, algıdan bağımsız kendinde gerçeklikte nazarın bizzat kendisi vacip olma imkânını taşımakta olup, nazar başka hiçbir şey üzerinden vücûbiyet kazanmamaktadır. İşte şeriat da buna dayanmaktadır. Yani şer'î bir hitap geldiğinde bir kimse bu hitap üzerinde düşünmeyi kendisine vacip kılan başka bir şey aramaksızın nazarın nefsü'l-emr'deki vücûbiyet imkânı sebebiyle nazara yönelir. Sözgelimi her ne zaman peygamberin doğruluğuna delalet eden bir mucize zuhur ederse, dine davet edilen kişi de nazarda bulunabilecek kapasiteye sahip akıllı bir kimse ise, artık bu şer'î hitap o kimse için geçerli olur ve nazar özü itibariyle vacip olur.[269]

---

[268] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/484.
[269] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/485.

Yefrenî bu bağlamda Şemseddin el-İsfahânî'nin görüşünü de aktarır. Şemseddin el-İsfahânî Mu'tezile'nin bu ilzamından peygamberlerin susturulması sonucuna varılamayacağı düşüncesindedir. O, Eş'arîliği savunurken, peygamberlik ve şer'î yükümlülüklerin mucizeler ve şerîat hükümleri üzerinden kurulduğunu vurgular. Ona göre, peygamberlik, mucizelerle sabit olur ve bir peygamberin getirdiği mucize, onun peygamber olduğunun kesin kanıtıdır. Bu mucizeler karşısında bireylerin tepkileri (kabul veya ret) mucizenin gerçekliğini değiştirmez. Peygamberin haber verdiği şey ise şeriatın vacip kıldığı şeylerdir. O, şeriat tarafından belirlenen yükümlülüklerin, mükelleflerin bu yükümlülüklerin zorunluluğunu bilmelerine bağlı olmadığını öne sürer. Buna şer'î vaciplerin, mükelleflerin çoğu tarafından vacip olduklarının bilinmemesini delil getirmekte ve şeriatın bir şeyi vacip kılarken insanların o şeyin hükmünün vacip olduğu bilgisine sahip olmalarının şart olmadığını ifade etmektedir. Bu durum, şerî hükümlerin, insanların bilgisinden bağımsız olarak geçerli olduğunu gösterir. Hatta Şemseddin el-İsfahânî, bu durumun Mu'tezile'yi de ilzam edeceği yönündeki Cüveynî'nin iddiasını da reddederek, Mu'tezile'nin de ilzamdan kurtulduğunu belirtir. Çünkü peygamber hitabına muhatap olan kimse nazarda bulunsun ya da bulunmasın, nazarın vücûbiyeti akılla sabit olmuştur. Dolayısıyla nazarın aklen vacip olduğunu ortaya koyan başka bir nazara ihtiyaç yoktur. Bu yönüyle Şemseddin el-İsfahânî, Cüveynî'den ayrışır.[270]

Önceki satırlarda geçtiği üzere, Yefrenî'nin Ehl-i Sünnet'in nazarın vacip olduğu görüşünü ispat sadedinde kullandığı ikinci yöntem, ümmetin icmâ'sıdır. Bu yaklaşıma göre, Müslüman ümmet, Allah Teâlâ'nın marifetinin vacip olduğu konusunda fikir birliğine varmıştır. Bu fikir birliği, nazarın vacip olmasını gerektirir, çünkü Allah'ın marifeti, açık ve bedîhî bir bilgi olmayıp sadece düşünme yoluyla mümkündür. Kendisi olmaksızın bir vacibin tam olmayacağı şeyin kendisi de vaciptir. Dolayısıyla nazar da vaciptir. Yefrenî, bu görüşün "cumhur ashabın nezdinde kabul gören görüş" olduğunu ifade eder. Bu yaklaşımda nazarın vücûbiyeti şer'î bir delil olan icmâ'ya dayandırıldığı için, nihayetinde nazarın vücûbiyeti şer'î olarak teessüs etmektedir.

Ancak bu görüşe yönelik farklı açılardan itirazlar da mevcuttur. Bu nedenle Yefrenî bu görüşün tartışmasına geçer. Burada aşamalı olarak birbirlerine dayanan itirazlar silsilesi ortaya konulmaktadır. Buna göre muhalifler şöyle itiraz etmektedir:

[270] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/486.

(I) Marifetullahın vücûbiyeti, marifetullahın imkânına dayanır ve bu da özü itibariyle mümkün olmadığından marifetullah da imkânsızdır. Şöyle ki; eğer marifetullah mümkün ise, kişide ya zarûrî (kaçınılmaz ve kendiliğinden bilinen) ya da nazarî (akıl yoluyla elde edilen) olarak teessüs ederdi. Marifetullahın zarûrî olmadığı ortadadır, çünkü nazar yapmayan bir insanda bu yönde (marifetullahın varlığına yönelik) bir bilgi bulunmamaktadır. Oysa zarûrî bilgi insanda nazarda bulunmaksızın var olan bilgidir. Dolayısıyla marifetullah zarûrî olsaydı bu marifetin insanda doğuştan bulunması gerekirdi. Marifetullahın nazarî olması da mümkün değildir; nitekim daha önceki satırlarda zikredildiği[271] üzere nazarın bilgiye götürmesi imkânsızdır.[272]

(II) Marifetulah mümkün olsa da marifetullahın şer‘an vacip olması mümkün değildir. Zira şer‘î vacip, ancak Allah'ın emriyle mümkündür. Bu emir, Allah'ı zaten bilen birine verilemez, çünkü bu durumda hâsılı tahsil olacağından emir gereksizdir. Allah'ı bilmeyen birine verilmesi ise, emir verenin bilinmesini gerektirdiğinden, bu da mümkün değildir; çünkü emir vereni bilmeyen, verilen emri de bilemez. Bu durumda, Allah Teâlâ’nın marifeti şer‘an vacip kılması Allah Teâlâ’yı bilmeye, Allah Teâlâ’yı bilmek de Allah Teâlâ’nın bilinmesinin şer‘an vacip kılmasına dayandırılmış olur. Dolayısıyla Allah'ı bilmenin emredilmesi, bilmenin zaten gerçekleşmiş olmasını gerektirir, bu da bir döngüsel mantık (devir) içerir ve bu nedenle imkânsızdır.[273]

(III) Marifetullahın şer‘an vacip olması mümkün olsa da bu hususta (şer‘an vacip olması hususunda) icmâ‘ gerçekleşmemiştir. Nitekim insanlar ortak bir yemekten yeme konusunda bile ittifak edememektedirler. Ümmetin genişliği ve iddialardaki farklılıklar göz önüne alındığında bu hususta da icmâ‘nın mümkün olmadığı görülür.

(IV) Bu husuta icmâ‘ olduğu kabul edilse bile icmâ‘ hüccet değildir. Çünkü icmâ‘ yapanların her birinin hata etme olasılığı vardır ve hata eden kişilerin görüşlerinin birleşmesi, bu görüşü doğruya dönüştürmez.

(V) İcma hüccet kabul edilse bile bu hususta (marifetin şer‘an vacip olması hususunda) icmâ‘ gerçekleşmez. Müslümanların çoğu, ilimlerin kazanımla (iktisâb) değil zarûrî olarak gerçekleştiği görüşündedir. Zarûrî olan bir şey de vacip olamaz. Bu nedenle bu hususta (marifetin şer‘an vacip olması hususunda) da icmâ‘ gerçekleşmez.

---

[271] Nazarın bilgiye ulaştırmasının reddedildiği görüşler için bu çalışmada bk. 2.4. Nazarın Bilgiye Ulaştıran Geçerli Bir Vasıta Olup Olmadığı

[272] Yefrenî, *el-Mebâhisü’l-akliyye*, 1/487.

[273] Yefrenî, *el-Mebâhisü’l-akliyye*, 1/488.

(VI) Marifetullah hususunda icmâ‘ gerçekleşmiş olsa da nazar marifetullaha sevk etmez. (VII) Nazar marifete götürse de bir vacibin tam olabilmesi için gerekli olan şeyin kendisi de vacip olmaz. Örneğin, zekâtın sadece mal ile vacip olması ancak mal-mülk kazanmanın vacip olmaması gibi. Bu durum teselsülü gerektirir.[274]

Yefrenî bu itirazları zikrettikten sonra bu itirazların her birini cevaplandırmaktadır:[275]

(I) Marifetullahın mümkün olmadığı şeklindeki birinci itirazın cevabı şu şekildedir: Marifetullahın vacip olması üzerinde icmâ‘ yapılması, marifetullahın mümkün olduğuna delildir. Nitekim F. Er-Râzî "Bir şeyin vacip olduğuna delalet eden şey, vücubun imkânı tazammun etmesi nedeniyle o şeyin mümkün olduğuna da delalet eder." demektedir. Ümmetin icmâ‘sının marifetullahın vacip olduğuna delalet ettiği ise önceki bahislerde açıklanmıştır.

(II)) Marifetullah mümkün olsa da şer‘an vacip olmasının mümkün olmadığı şeklindeki ikinci itirazın cevabı, vücubiyetin, vacip olma emrini ve bu emri vereni bilmeye dayandığı iddiasını reddetmekten geçer (men‘). Burada aslında vücûbiyet tamamen şer‘a dayanmaktadır. Yefrenî'ye göre süreç aslında şöyle ilerlemektedir: Kişi esasında aklıyla ve Allah'ın varlığına yönelik deliller sayesinde Allah'ın varlığını bilme imkânına sahiptir. Bu imkân sayesinde marifetullahı elde ettiğinde, Allah'tan gelen emir sebebiyle marifetullahın kendisine vacip olduğunu bilir. Böylelikle vücûbiyet nihayetinde Allah'tan gelen emre dayanmış olduğundan şer‘î olmaktadır. Burada dikkate edilmesi gereken nokta kişinin daha ilk aşamada sahip olduğu marifetin bir imkân olmasıdır. Kişi Allah'ı bilme imkânına sahiptir ama buradaki bilme hiçbir zamana vücûbiyet taşımaz. Kişi bu imkânı aktive ettikten sonra Allah'tan gelen kendisini bilmeye yönelik emre muhatap olur, bu emirle mükellef olur ve vücûbiyet artık gerçekleşir. Dolayısıyla kişinin daha en başında Allah'a yönelik marifeti, bu marifetin onun üzerine vacip olduğu anlamına gelmez, vücûbiyet ancak bu marifetten sonra gelen emrin algılanmasıyla gerçekleşir. Böylelikle Yefrenî bir yandan emirden önce kişide henüz vacip olmayan bir marifeti kabul ederek emrin terettüp edebilmesinin önünü açmakta bir yandan da vücûbiyeti nihayetinde şer‘î hitaba dayandırarak Mu‘tezile ve benzerleriyle kendisini ayrıştırmaktadır.[276]

---

[274] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/488.

[275] Ancak belirtmek gerekir ki Yefrenî'nin bu itirazlara karşı cevapları, sözgelimi III. itirazı cevaplandırdığını söylerken aslında dördüncü itirazı cevaplamak gibi, zaman zaman karışıklık göstermektedir.

[276] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/489.

(III ve V). itirazlar nihayetinde fiili bir icmâ'nın bulunmadığı şeklinde olduğu için Yefrenî bu iki itiraza birlikte cevap vermekte ve bu cevabında da fiilen gerçekleşmiş icmâ'ların, icmâ'nın varlığını gösterdiği ilkesine dayanmaktadır. Nitekim beş vakit namazın ve Ramazan orucunun vacip olması üzerine icmâ'nın gerçekleşmesi icmâ'nın fiilen var olduğunu göstermektedir. Şayet icmâ', tasavvur edilemez olsaydı böyle bir icmâ' da gerçekleşmezdi.

(IV). İcmanın hüccet olmadığına dair dördüncü itiraza karşı doğal olarak Yefrenî, icmâ'nın hüccet olduğu şeklinde mukabelede bulunur. Hz. Peygamber'in çeşitli lafızlarla bu ümmetin şerefine ve onların hatadan masum olduğuna delalet eden ortak mânâya gelecek şekilde hadisleri bulunmaktadır ki bu hadislerin toplamı lafzî tevatür seviyesine ulaştığından, zarûrî bilgi gerektirmektedir. "Ümmetim dalalet üzere birleşmez"[277], "Ümmetim hata üzere birleşmez"[278] gibi pek çok sahih hadis bulunmaktadır. Öte yandan muhaliflerin "Ümmetin tek tek fertlerinin her birinin hata yapması düşünülebilir" itirazına ise "Tek tek fertler için sabit olan bir hükmün o fertlerin tamamı için geçerli olmasının gerekli olmadığı şeklinde cevap verilir.

(VI). İtiraza nazarın marifete götürdüğünü inkâr etmelerinin batıl olduğuna dair cevapların daha önce zikredildiği şeklinde işaret ederek cevap vermiştir.[279]

(VII). Nazarın marifete sevk ettiği kabul edilse bile vacibin (bu bağlamda: marifetullah) gerçekleşmesi için gerekli olan şeyin (bu bağlamda: nazar) kendisinin de vacip olmadığı şeklindeki itiraza cevabı da şu şekildedir: Kendisi olmaksızın bir vacibin gerçekleşemeyeceği şeyin kendisi de vacip olmasaydı, bu vacibin vacip kılınması, teklif-i ma lâ yutâk olurdu. Diğer bir deyişle marifete ulaşmak için zorunlu olan nazar da vacip olmasaydı bu yüklenilmeyen bir sorumluluğu mükellefe yüklemek olurdu şeklindedir. Mamafih Seyfeddin el-Amidî ise bu cevabı kabul etmez, çünkü teklif-i ma lâ yutâk ancak vacip olan bir şey, mümkün olmayan bir şeye dayandığında olur. Yani marifete ulaşmak

---

[277] Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *el-Câmiʿu's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, "Fiten", 7 (Beyrut: Dârü'l-Garb el-İslâmî, 1998). Müellif rivayetin "garîb" olduğunu belirtir. Ayrıca bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Fiten", 8 (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.).

[278] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min taʿlîkâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hüseyin Hîtû (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1419/1998), 402–403; el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ʿilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 138. Gazzâlî, bazı rivâyetlerde "dalâlet" yerine "hata" kelimesinin geçtiğini belirtir. Ona göre, âhâd haberdir diye hadisi reddetmek doğru değildir. Zira kesinlik arzeden kati kuralları (âhâd haberlerle) zann ifade etmesine rağmen ispat etmek mümkündür. Bu hadisin sıhhati hususunda detaylı değerlendirmeler hakkında bk. Tahsin Kazan, "'Ümmetim Dalâlet Üzere Birleşmez' Rivâyetinin İsnâd Açısından Değerlendirilmesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/75 (2020), 923.

[279] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/490.

için nazar vacip olsa da bu nazarın yalnızca vacip olmasını gerektirmez, nazar mümkün de olabilir. Bu durumda mümkün olan bir şey vacip kılınmış olur ki bu da teklif-i ma lâ yutâk olmamış olur. Marifetin hakikati ve mahiyeti itibarıyla vacip olduğu ispat edildiğinde teklife muhatap olma suretiyle ikinci bir vacip olma ile vasıflanmaz. Zira teklife muhatap olma bakımından vacip ve haram olma, ancak mükellef kulların fiillerine taalluk eder. Marifet ise fiillerin niteliklerinden biri değildir. Marifetin vacip olduğu söylendiğinde bunun anlamı, marifetin tahsil edilmesinin vacip olmasıdır. Tahsil de ancak marifetin tahsil edildiği yol ile olur. Eğer "Tahsil, vacip olmayan bir şey ile vacip oluyor, bu da lafzen ve manen çelişki olur ve bu imkânsızdır" dersek, vacibin dayandığı şeye gelince mükellefin bir fiili ve makdûru olmayan bir şeyin vacip kılınmasının imkânı ancak rey üzeredir, Mükellefin makdûru olan nazar vb. şeylerin aksine teklif-i ma lâ yutâk men edilmez."

Fahreddin er-Râzî buna cevap olarak "Eğer teklif bir şey hakkında mutlak olarak ve bütün yönleriyle gelirse, bu şeyin tahsilinin kendisine dayandığı mükellefin güç yetirebildiği her şey de vacip kılınır." demektedir.[280]

Konuya değinen bir diğer müellif Ubbadi ise kelam ilminin delil temelli bir ilim olma özelliğinden hareketle Allah Teâlâ'nın birliği ve peygamberlerinin risaleti hakkında delil sunamayan kimselerin, sadece taklîd yoluyla iman etmiş olacağını ve bu tür bir imanın o kişiye fayda sağlamayacağını belirtmektedir. Taklîd, delil olmaksızın bir başkasının görüşüyle eylemde bulunma (*amel*) anlamına gelmektedir. Kur'an'da böyle bir davranış açıkça kınanmaktadır. Allah Teâlâ'nın sıfatları ve varlığı doğrudan duyularla algılanamadığı için, yarattıkları üzerinde düşünerek (nazar) bu marifeti elde etmek gerektiği vahyedilmiştir. Allah, bizlere O'nun birliğini bilme emri vermiştir. Nitekim tefsirciler, bu bilgiye sahip olan kişiler ile kastedilenin, Allah Teâlâ'nın mülkünde ortağı olmadığını parlak burhanlar ve kesin delillerle ispatlayan kişiler olduğunu ifade etmektedirler. Konuya kısaca değinen Ubbâdî'nin taklîdi reddeden ve marifetullahın Kur'ân tarafından emredildiğini belirten ifadelerinden onun da klasik Eşarî doktrini kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Bir diğer müellif İbn Şemma'ya göre, vacip bir amaca ulaşılmasını sağlayan aracın kendisi de vacip kabul edilir.[281] Bu ilkeyi izleyerek, Allah Teâlâ'yı bilmenin

[280] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/491.

[281] Mukterah şerhinde yer alan aynı hüküm için bk. Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 41.

(marifetullah) vacipliği üzerinde durulmuştur. Marifetin vacipliği, hem İslam âleminde hem de diğer dinlerde kabul görmüş bir konudur ve bu, geniş çapta bir mutabakatla desteklenmektedir. Dolayısıyla, marifetin vacipliği üzerine ayrıca delil sunmaya gerek yoktur; zira bu gereklilik hem şeriat hem de akıl yoluyla açıktır. Ancak marifet, zaruret veya bedahetle ulaşılan bir bilgi olmadığından, delile gereksinim duyulur. Deliller de aklî hükümlerin bilinmesine dayanır. Yani, marifete yalnızca akıl yürütme (nazar) yoluyla ulaşmak mümkündür ve bu nazar, ancak bizce bilinen (malum) şeyler üzerinde gerçekleşebilir (*yütesavvaru*); bilinmeyenler üzerinde değil. Bu konuda hadiste, "Allah'ın nimetleri (آلاء الله) hakkında tefekkür ediniz, zatı hakkında tefekkür etmeyiniz" şeklinde bir ayrım yapılarak Allah'ın nimetleri üzerinde tefekkür teşvik edilirken, Zatı üzerinde tefekkürden kaçınılması emredilmiştir. Kur'an'da da bu hususta O'nu marifet etme hususunda âlem üzerinde akıl yürütmeye yönlendirmekte ve bu minvalde "De ki göklerde ve yerde olana bakın"[282] "*İnsan neyden yaratıldığına baksın*"[283] "*Göklerin ve yerin hükümranlığını düşünmediler mi?*"[284] gibi pek çok ayet bulunmaktadır.[285] Bu ifadelerden İbn Şemmâ'ın da klasik Eşarî görüşü takip ettiği anlaşılmaktadır.

Konuya kısaca değinen Mukterah da Allah Teâlâ'yı bilmekle yükümlü oluşumuzun Kitap, sünnet ve icmâ' yoluyla kesin olduğunu, bu konuda bir ihtilaf bulunmadığından, ayrıca delil sunmaya gerek olmadığını belirtmektedir. Allah Teâlâ'nın marifetine ise yaratılış işleyişi bakımından (*âdeten*) nazar vasıtasıyla ulaşıldığı sabittir. Eğer Allah Teâlâ'nın marifetini nazar vasıtasıyla elde etme âdeti zorunlu olarak bu şekilde elde edilmeseydi, bu durumda marifetin nasıl elde edildiğine dair ilave bir delil gerekecekti. Deliller de yine bu aklî hükümlerin bilinmesine dayanmaktadır. [286] Bu ifadeleriyle Mukterah'ın, klasik Eş'arî doktrinde olduğu gibi marifetullaha ulaşma imkânı ile marifetullahın şer'an vücubiyeti arasında bir ayrım yapmakta olduğu görülmektedir. Marifetullaha ulaşmak âdeten nazar ile mümkün olsa da bununla mükellef olmanın Kitap, sünnet ve icmâ' yoluyla kesinleştiğini ifade etmektedir.

---

[282] Yunus 10/101.
[283] Tarık 86/5.
[284] A'raf 7/185.
[285] İbnü'ş-Şemmâ', *Şerhu'l-Akîdeti'l-el-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye*, 67; Aynı şer'î delilleri Mukterah da kullanmaktadır. Bk. Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 43.
[286] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 41.

2.3.Tanım

el-Burhâniyye şerhlerinde bilgi, âlem, cevher, araz gibi kavramların tanımları yapılırken bu tanımlamaların nasıl yapılacağına dair meselelere girilmektedir. Özellikle Yefrenî şerhinde detaylı açıklamalar mevcuttur. Bu nedenle çalışmamızda bu konuyu müstakil olarak ele alma ihtiyacı hasıl olmuştur.

Sahih bir nazar ile tasavvurun bilgisine ulaştıran şey "tanım" (hadd), tasdîkin bilgisine ulaştıran şey ise "delil" olarak adlandırılmaktadır. Tasavvurların tasdiklerden önce geldiği göz önüne alındığında,[287] öncelikle tanım konusu ele alınacak, ardından delil konusuna geçilecektir.

Had lafzı, dildeki kullanımına göre dört ana kategoriye ayrılır: lugavî, şer'î, geometrik ve mantıkî.[288] Bu kısımda detaylı bir şekilde ele alınacak olan had, bir kavramın sınırlarını belirlemek ve onu benzerlerinden ayırmak amacıyla kullanılan "mantıkî had"dir. Mantıkî had, bir kavramın tanımını, kapsamını ve sınırlarını net bir şekilde belirleyerek, ilgili kavramın diğerlerinden ayırt edilmesini sağlar. Bu tür had, özellikle bilimsel ve felsefi disiplinlerde, kavramların doğru bir şekilde anlaşılmasını ve sınıflandırılmasını temin etmek için büyük önem taşır. Mantıkî haddin doğru bir şekilde kullanılması, bilgi ve teorilerin açık, tutarlı ve sistemli bir biçimde ifade edilmesine olanak tanır. *El-Akidetü'l-Burhâniyye* literatüründe de bilgi, âlem, cevher, araz gibi kavramların tanımlarının, tanım anlayışlarına göre kritik edildiği gözlenmektedir.

Tanımın, tanımlayan kişinin lafzına mı yoksa tanımlanan nesnenin kendisine ve onu niteleyip özelleştiren sıfatlara mı dayandığı (râci' olduğu) konusunda fikir ayrılıkları

---

[287] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/399.

[288] Yefrenî burada hadd lafzının farklı terminolojilerdeki kullanımına ayrıntılı bir şekilde yer verir. Lugavî had, *İrşâd* şârihlerinden Mâzerî tarafından "engellemek (men')" olarak tanımlanmıştır. Bu kapsamda, bekçi (bevvâb) için de haddâd terimi kullanılır; zira bekçi, içeri girmek isteyen kişiyi girmekten, dışarı çıkmak isteyen kişiyi ise çıkmaktan engeller. Bu nedenle, Kureyş lehçesinde Cehennem muhafızlarına "haddâdîn" denilmiştir. Kadı Abdülcebbar'a göre, haddin dildeki anlamı "nihayet"tir ve her şeyin nihayeti, o şeyin haddidir. Ayrıca, haddin dildeki başka bir tanımı "İki şeyin arasını kesen" şeklindedir. Bu tanım, tanımlanan nesnenin (mahdûd), kendi cinsinden olmayanlarla olan bağlantısını keser. Engellenen veya hayır yapmaktan alıkonulan kişiye "mahdûd" denir. Demirin "hadîd" olarak adlandırılması ise, kesici özelliği ve kendine bir şeyin nüfuz etmesini engellemesi sebebiyledir. Şer'î had, suç işleyen (câni) ve âsilerin cezalandırılmasını, ceza aldıkları suçlardan dolayı bu eylemlere bir daha dönmemeleri için kesin bir şekilde menedilmesini ifade eder. Örneğin, kocası ölen kadına "hâdde" denilmesinin sebebi, şeriatın onu süslenmekten ve koku sürünmekten alıkoymasıdır. Geometrik (hendesî) had, bir şeyin sonunu veya son sınırını belirtir. Arsa veya ülke sınırları, bağ ve bahçe gibi mülkiyet sınırları bu kapsamda had olarak adlandırılır. Mantıkî had, ise bütün bilim dallarında kullanılan ıstılah anlamında bir tanımdır. Bu tür had, bir kavramın veya fenomenin sınırlarını belirlemek ve onu benzerlerinden ayırmak için kullanılır. Mantık ve diğer disiplinlerde, bir kavramın veya nesnenin tanımını oluştururken mantıkî haddin doğru bir şekilde belirlenmesi esastır.

mevcuttur. Bu tartışma, tanımın bir araç olarak işlevini merkeze alır: Tanım, hakikatin tasavvuruna ulaşmayı sağlayan bir araç mıdır, yoksa tanımlanan lafzın hangi anlama geldiğini açıklamaya yönelik bir araç mıdır? Tanımın, dilin sembolik yapısını ve gerçekliğin anlaşılmasındaki rolünü nasıl şekillendirdiği, felsefi analizin temel konularından biridir. Tanımın bu ikili doğası, onun hem dilbilimsel bir yapıya sahip olmasından hem de nesnelerin tasavvurunu temsil etmesinden kaynaklanır. Bu çerçevede, tanımları hem lafız hem de tanımlanan nesnenin tasavvurunu yansıtma bakımından değerlendirmek önem taşımaktadır.

Kelamcılar ve felsefecilerden bir grup, tanımın akledilen şeye (ma'kûl) değil, tanımlayıcı lafza ve tanımlayan ibareye râci' olduğu görüşündedir. Bu görüşlerini üç temel delille desteklemektedirler: Birincisi, tard ve aksin tanımın şartlarından olduğu ittifakla kabul edilmektedir.[289] Akledilen nesne ve mahiyeti ise bu şarta uymaz ve efradını câmi', ağyarını mâni' değildir. Bu durumda, tanımın akledilen nesneye değil, tanımlayıcı lafza dayanması gerektiği savunulmaktadır. İkincisi, tanımı soran kişi (sâil), tanımın sorulduğu kimseden onun çabası ve gücü dahilinde bir tanım getirmesini istemektedir. Ancak tanımın sorulduğu kimse tanımı yalnızca tanımlayıcı lafız ve ibare ile yapabilir. Akledilen nesnenin kendisi ile bu tür bir tanım yapılamaz. Üçüncüsü, tard (mâni' olma) ve aks (câmi' olma) lafızda gerçekleşir. Lafız, öne çekilebilir ya da sona bırakılabilir. Ancak, akledilen nesne için bu yapılamaz. Bu da tanımın lafza dayanması gerektiğine bir diğer delil olarak sunulmaktadır.

Öte yandan, tanımın tanımlanan şeyin kendisine ve kendisi dışındakilerden ayrıştığı tasavvura (ma'kûluhu) râci' olduğu görüşünde olanlar da vardır. Bu görüşe göre, tanımlar (veya hakikatler) tasavvurlarıyla ayrışırlar. Çünkü bir lafız, bir akledilire isim olarak tayin edildiğinde (ıtlâk), o akledilir zatıyla kendisi dışındakilerden ayrışır. Örneğin siyah, beyazdan ve diğer hakikatlerden farklıdır. Siyah ve beyaz lafızlarının yok olduğunu farz etsek dahi, bunların tasavvurları farklıdır. Dolayısıyla tanım, zatına ve sıfatına râcidir. Bu

[289] Tard ve aks, efradını câmi' ağyarını mâni' olmaktır. İttirad, sübutta birbirini gerektirmektir (telazüm). Yani tarif edenin olduğu her durumda tarif edilenin de gerekmesidir. Diğer bir ifadeyle tariften yalnızca tarif edilenin fertleri lazım gelmelidir, fertlerinin dışındaki bir şey tarife dahil olmaz. Bu, mâni' olmak şartına karşılık gelir. İnikas ise nefiyde birbirini gerektirmektir. Yani tarif edilenin ortadan kalkması durumunda tarif edenin de ortadan kalkmasına neden olur. Örneğin insana nispetle canlı olmak böyledir. Canlılığın nefyedilmesi insanı da ortadan kaldırır. Bu, câmi' olmak şartına karşılık gelir. Bâcûrî ve mantıkçıların çoğu bu görüştedir. Fakat Kârâfî, muttaridi câmi', mün'akisi mâni'şeklinde açıklamaktadır. Abdurrahman Ferec el-Cündî, *Şerhu's-Süllem li'l-Ahdarî* (Kahire: Dâru'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyye, ts.), 31.

görüşe göre, tanımın hakikati, hâssiyyeti, mahiyeti, zatı, aynısı, kendisi hepsi aynı mânâya gelmektedir. Bu isimlendirmelerin her bir lafzına karşılık gelen mânâ aynıdır.[290] Tanımın tanımlayıcı lafza râci‘ olduğu şeklindeki birinci görüştekilerin çeşitli tanım tanımları vardır. Bu görüşteki tanım tanımlarından biri, Bâkıllânî'nin "Tanım, hakkında sorulan şeyi câmi‘ ve mâni‘ sözle açıklamaktır." şeklindeki tanımıdır. Bu, tanımın tanımıdır. Tanımın tanımının da tanımını sorana yine aynı cevap verilir. Soruyu soran soruyu tekrar ettikçe cevap da aynı şekilde tekrar edilir. Bu yaklaşıma göre eğer had (tanım) hakikat olarak tanımlanırsa, her türlü hakikat için had (tanım) lafzının kullanılması gerekecektir. Fakat bu Allah Teâlâ'yı muttarid değildir. Zira, Allah Teâlâ hakkında hakikat kullanılabiliyorken had kullanılmaz.[291] Bu, tanımın hakikatten ziyade lafza odaklı olduğunu ortaya koymaktadır.

İkinci bir tanım da Bâkıllânî'nin öğrencilerinden Kadı Abdülvehhâb'ın "Kelamcılara göre tanım, cem‘ ve men‘ yönüyle kuşatıcı ve sınırlayıcı olan sözdür. Örneğin; "Hareket, taşınmadır (nakletün)", "Bilgi (ilim) bilmektir (marifet)" gibi. Bu câmi‘, mâni‘ bir tanımdır." şeklindeki tanımıdır. Bu tanımı yaptıktan sonra eğer biri hareketin tanımı olan taşınmanın tanımının da ne olduğunu sorsa bu durumda ona iki şekilde cevap verilir. Birincisi; "Onun tanımı, onun dile getirilmesine (zikr) onun dile getirilmesiyle ulaştığın şeydir. Yani taşınmadır." şeklinde olur. Vereceğimiz ikinci cevap ise, "Sen soruda sıkıntı çıkarmak isteyen birisin. Çünkü tanımını sorduğun şeyin tanımını biliyorsun. Bu yaptığın, sanki Meryem oğlu İsa'nın ismi nedir demek gibidir. Sen bu sorduğun tanımı biliyorsun ya da unuttun, öyleyse sana hatırlatırız. (tenbîh)" şeklindedir.[292] Bu yanıt, sorunun gereksiz yere karmaşıklaştırıldığını öne sürer ve soruyu soran kişiyi, zaten bilinen bir bilgiyi tekrar sormakla yersiz bir tartışma yaratmakla eleştirir.[293] Kadı Abdülvehhâb'ın bu yaklaşımından, tanımın sadece bir dil yapılanması değil, aynı zamanda zihinsel bir işlem olduğunu benimsediği anlaşılmaktadır.

Üçüncü bir tanım olarak bazı felsefeciler, tanımı "söz konusu olan şeyin tabiatına delalet eden, onu kendisi dışındakilerden ayırt edici özlü lafız" şeklinde tanımlamaktadırlar. Bu

[290] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/402.
[291] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/402.
[292] Muhtemelen Kârâfî'nin *Şerh-u Tenkîhi'l-fusûl*'de çokça alıntı yaptığı Kadı Abdülvehhâb'ın, kayıp olan *el-İfâde fî usuli'l-fıkh* kitabından referans verilmektedir. Bk. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut, 1994), 1/55.
[293] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/403.

tanım, tanımın tanımlanan şeyle ontolojik bir bağlantı kurduğunu ve onu sadece dil üzerinden değil, aynı zamanda onun özünü ifade ederek tanımladığını vurgular. [294]

Dördüncü tanım anlayışı olan Aristoteles'in tanım anlayışı, bir şeyin doğru ve tam olarak tanımlanmasının önemini vurgular. Aristoteles, "Tanım, fazla söylediğin zaman tanımlanan şeyden eksilttiğin, eksik söylediğin zaman tanımlanan şeyden fazlasını söylediğin şeydir." ifadesiyle tanımın sınırlarının tam ve doğru belirlenmiş olmasının gerekliliğini belirtir. Örneğin, insanı tanımlarken "düşünen (nâtık), yaşayan, ölen, kâtip, şair" derseniz, insanın tanımından daha fazla şey söylemiş olursunuz. Bu tür bir tanım, insanın özüne (zât) ait olmayan ek nitelikleri içerdiği için geniş bir tanım olur. Öte yandan, insanı "düşünen yaşayan" olarak tanımlarsanız, bu durumda tanımın içerisine düşünen yaşayan varlıklar olan ruhani varlıklar da dahil olur. Aynı şekilde, "yaşayan ve ölen" olarak tanımlarsanız, bu tanım hem insanları hem de yaşayan ve ölen hayvanları kapsar, dolayısıyla tanımlanan şeyden fazlasını söylemiş olursunuz. Aristoteles'e göre tanımın şartı, mevzu bahis olan şeye bir şey eklememek ve ondan bir şey eksiltmemek üzere tanımlanan şeyin çevresinde dönmesidir. Örneğin, "İnsan, yaşayan ve ölendir" dediğimizde, "yaşayan" lafzı insanları ve insan dışındaki varlıkları kapsar. "Düşünen" lafzı ile bu tanımda yaşayanlardan insan olmayanlar hariç tutulur, ancak melekler ve cinler de yaşayan ve düşünen oldukları için bu tanımın içinde kalır. Bu nedenle "ölen" lafzını ekleyerek melekler ve cinler tanım kapsamından çıkarılır ve yalnızca insanın tanımına ulaşılmış olur.[295] Aristoteles'e göre tam tanım, tanımlanan şeyden başka bir şeyin katılmadığı, eksiksiz ve doğru bir tanımdır. Bu tanım yöntemi, kavramsal netlik ve tutarlılık sağlamak için kritik öneme sahiptir.

İkinci görüş olan tanımın tanımlanan şeyin kendisine ve onu niteleyip özelleştiren sıfata dayandığı görüşündekilerin de çeşitli tanım tanımları vardır. Ebu İshak el-İsferâyînî, tanımı, "Bir şeyin kendisi ve onunla kendi dışındakilerden ayrışan zatı" olarak tanımlar. Bu tanım, tanımın hem nesnenin özüne (zat) işaret ettiğini hem de bu özün diğerlerinden hangi yönüyle ayrıldığını belirttiğini vurgular. Bu yaklaşım, tanımın, nesnenin temel özelliklerini ve onu benzerlerinden ayıran özüne bağlı olması gerektiğini öne sürer.

Bâkıllânî'nin öğrencisi Kadı Abdülvehhâb, daha genel bir yaklaşım sunar: "Eğer bir kimse tanımın tanımını sorarsa tanım, zatının (nefs) tanımıdır, câmi' ve mâni'dir." Bu

[294] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/403.
[295] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/404.

ifade, tanımın tanımlanan nesneyle yapılabileceğini ve bunun o nesneyi kendi fertlerinden olanları kapsayıcı, kendi fertlerinden olmayanları dışlayıcı olduğunu belirtir. Ayrıca tanımın, sadece tanımlanan nesneyi açıklamakla kalmayıp aynı zamanda, tanımın kendisinin de tanımlanabileceği, yani meta-tanımın mümkün olduğu fikrine de işaret eder. Haberin kendisinden haber vermesi ve kendisinden başkasından haber vermesinin yahut bilginin kendisini bilmenin ve kendisi dışındakileri bilmenin mümkün olması gibi. Bazı imamlar, tanımın tanımı hususundaki bu ihtilafların lafzî olduğunu ve âlimlerin, tanımın esas amacının tanımlanan nesneyi anlamak isteyen kişiye tanımlanan şeyin hakikatini açıklamak olduğu üzerinde ittifak ettiklerini belirtirler. Bu görüşe göre, tanımın lafzı getirildiğinde o lafız altında, tanımlanan şeyin hakikati olmasa anlaşılmayacak olan akledilir (ma'kûl) bir mahiyetin bulunması gerekir. Ve yine o mahiyete mutabık lafız olmasa soran kimsenin tanımlanan akledilirin nasıl kavranacağını bulamayacağı bir lafzın bulunması gerekir. Yani tanımın lafzı, nesnenin tasavvurunun kavranabilmesi için; tanımlanan nesnenin zatı ise ortada bir tanım olabilmesi için gereklidir. Çünkü tanım olmadan, soran kişi tanımlanan şeyin mahiyetini tam olarak kavrayamaz. Tanımlanmak istenen bir nesnenin zatı olmadan da tanım yapılamaz. Bu durumda ortada bir tartışma yoktur.

Sonuç olarak tanımın lafza mı yoksa tasavvura (ma'kûl) mı dayandığının daha uygun olacağı hususunda Yefrenî, Kadı Abdülvehhâb'a atfettiği ilk görüşe dayanarak lafız kullanımının, tard ve aks (dışlama ve kapsama) işlemleri uygulanarak tanımın doğruluğu sağlandığı için tanımın lafza dayandığını söylemenin daha uygun olduğunu düşünür. Mâzerî ise eğer tanımdan amaçlanan şey tanımlanan şeyin bilgisi ise, tanımlanan şeyi ister zatının hâssiyyetiyle bilsin ister bu hâssiyyeti açıklayıcı söz ile bilsin, herhangi bir açıdan bilen kimse için amaç hasıl olmuştur.[296] Bu görüş, tanımın amacının, zaten bilinen veya anlaşılan bir şeyi daha da açıklamak olmadığını, bilgiyi sağlamak ve nesneyi tasavvur etmek olduğunu öne sürer.

Bu farklı görüşler, tanımın sadece dil ve mantık çerçevesinde değil, aynı zamanda epistemolojik bir araç olarak da işlev gördüğünü göstermektedir.

[296] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/405.

2.3.1.Tanımın Kısımları

Anonim şerhte şârih, tanımı Ebu Amr İbnü'l-Hâcibe referansla üçlü bir taksime tâbî tutmuştur: hakikî, resmî ve lafzî tanım. Hakikî tanım, bileşik tümel bir şeyin özüne (*zâtiyyetü'l-külliyyeti'l-mürekkebe*) dair haber veren tanımdır. Resmî tanım, bir şeyin kendisine bağlı olan özelliklerinden (*lâzım*) yola çıkarak yapılan tanımdır. Lafzî tanım, bir şeyin kendisini ifade eden daha belirgin bir eşanlamlı ile yapılan tanımdır. Tanımın şartı, "câmi'" (kapsayıcı) ve "mâni'" (dışlayıcı) olmasıdır. Câmi' olması, tanımın bütün bireyleri kapsaması demektir. Mâni' olması, tanımın, kapsadığı bireyler dışında başka bir şeyin o tanımın içine girmesine engel olması demektir.[297]

Daha sonra Şihâbüddîn el-Kârâfî'ye referansla tanımları beş kategoriye ayırmıştır: tam tanım, eksik tanım, tam resim (betimleme), eksik resim ve daha yaygın bir eşanlamlı ile değiştirme. Tam tanım (حد تام), bir şeyin bütün unsurlarını kullanarak yapılan tanımdır. Örneğin, "İnsan, akıl sahibi canlıdır." Eksik tanım (حد ناقص), sadece ayırt edici bir özellik (fasıl) ile yapılan tanımdır. Örneğin, "İnsan, akıl sahibidir." Tam resim (رسم تام), cins (genel kategori) ve hâssa (özel bir nitelik) ile yapılan tanımdır. Örneğin, "İnsan, gülen canlıdır." Eksik resim (رسم ناقص), sadece hâssa ile yapılan tanımdır. Örneğin, "İnsan, gülendir." Lafzî değişim (تبديل لفظ بلفظ) de, bir eşanlamlının, daha yaygın ve bilinen bir kelime ile değiştirilmesidir. Örneğin, "Buğday (el-kumh), buğday (el-bürr) ve buğday (el-hınta)" kelimeleri eşanlamlı olarak birbirinin yerine kullanılarak tarif edilebilir.[298]

Yefrenî ise tanımı üç ana bölüme ayırır fakat oldukça detaylı açıklamalar yapar. Yefrenî'ye göre göre tanımın üç ana bölümü; tanım (hadd), betim (resm) ve örneklemedir (misal). Bu bölümler kendi içlerinde tam ve eksik (nakıs) olmak üzere ikiye ayrılır ve böylece altı ana kategori oluşturulur. Cüveynî'nin bunlara bir tanım yöntemi olarak sebr ve taksimi ilave ettiğini belirtmiştir. Yefrenî, bazı alimlerin de bu temel sınıflandırmaya ek olarak, yukarıda Anonim şerhte zikredildiği gibi "lafzî tanım" kategorisini dahil ettiklerini aktarmıştır. Müteahhir alimler, bu altı temel kategorinin yeterli olduğunu savunmak üzere şu argümanı sunmuşlardır: Bir şeyin mahiyetini açıklayan tanımın unsurları ya mahiyetin kendisi olur, ya mahiyetinden daha genel (eamm) olur, ya daha özel (ehass) olur, ya mahiyete denk unsurlar (müsavi) olur, ya bazı unsurları mahiyete dahil olup bazıları mahiyetten hariç olur, ya da mahiyete dahil ve hariç unsurların

[297] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, Hizânetü'l-Karaviyyîn, 710, 5a.
[298] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 5a.

birleşmesiyle oluşur. Birinci durum, yani tanımın mahiyetin kendisi olması, geçersizdir çünkü bu, tanımlanan şeyin kendisinden önce bilinmesini gerektirir ki bu mümkün değildir. İkinci durum, yani tanımın mahiyetinden daha genel olması da geçersizdir çünkü bu durumda tanım, tanımlanan şeyin ötesine geçer ve başka şeyleri de içerir. Üçüncü durum, yani tanımın mahiyetinden daha özel olması da geçersizdir çünkü bu, durumda tanım, tanımlanan şeyden daha kapalı olur.

Sebr ve taksim yöntemiyle gerçekleştirilen bu eleştirel yaklaşımlar sonucunda, tanımda kullanılan uygun tanımlayıcı unsurların ya mahiyete denk (müsavi) unsurlar ile ya bazıları mahiyete dahil olup bazıları mahiyetten hariç unsurların birlikte kullanılması ile ya da mahiyetten hariç unsurlar ile oluşturulması gerektiği sonucuna varılır. [299]

Bunlardan tanımda kullanılan mahiyete denk unsurlar (müsavi), yakın cins ve ayrımdır (fasıl). Eğer tanımlamada bu unsurların her ikisi de kullanılıyorsa buna tam tanım (hadd-i tam) denir. Örneğin "İnsan konuşan canlıdır" şeklindeki bir tanımda yakın cins olarak "canlı" olma ve ayrım (fasıl) olarak "konuşan" olma unsurları kullanılmıştır. Dolayısıyla bu tanım, tam tanımdır. Eğer tanımda yakın cins olmaksızın ayrım (fasıl) kullanılıyorsa buna da eksik tanım (hadd-i nâkıs) denir. Örneğin "İnsan konuşandır" şeklindeki bir tanımda yakın cins olmaksızın ayrım (fasıl) olarak "konuşan" olma unsuru kullanılmıştır. Dolayısıyla bu tanım, eksik tanımdır.

Tanımda kullanılan bazıları mahiyete dahil olup bazıları hariç olan unsurlar ise yakın cins ve hâssadır (özgü nitelik). Bunlardan mahiyete dahil olan yakın cins, mahiyetten hariç olan ise hâssadır. Bu unsurların birlikte kullanılması ile yapılan tarife, tam betim (resm-i tam) denir. Örneğin, insanın "gülen canlı" şeklinde tarif edilmesi, yakın cins olarak "canlı" olma ve hâssa olarak "gülen" olma unsurları kullanılarak yapılmıştır. Dolayısıyla bu tarif, eksik betimdir.

Tanımda mahiyetten hariç unsurların kullanılması ise üç kısımda ele alınır. Mahiyetten hariç olan bu unsur ya mahiyete müsavi, lazım bir sıfattır, ya bir zâttır ya da bir lafızdır. Bunlardan ilki olan mahiyete müsavi, lazım bir sıfat ile yapılan tarife eksik betim (resm-i nakıs) denir. Bu sıfata, mahiyete müsavi, lazım bir sıfat denilirken müsavi ile kastedilen; kullanılan unsurun genel olmayıp tanımlanmak istenen şeyin mahiyetine denk bir nitelik (sıfat) olmasıdır. Örneğin insan için "yürüyen" şeklinde bir sıfat kullanarak tarif yapmak, "yürüyen" şeklinde nitelenebilen insan dışında çok fazla varlık olduğundan dolayı yanlış

[299] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/408.

olacaktır. Böyle bir tanım mün‘akistir lakin muttarid değildir. Sıfatın lazım olması kastedilen ise kullanılan unsurun tanımlanmak istenen şeyin mahiyetinin gereği (lâzımı) bir nitelik (sıfat) olmasıdır. Örneğin insan için “bilfiil yazan” şeklinde bir sıfat kullanarak tarif yapmak, “bilfiil yazan” olmayan insanlar da bulunacağından dolayı yanlış olacaktır. “Bilfiil yazan” olmak insanın mahiyetinden ayrılabilen bir özelliktir. Böyle bir tanım muttariddir lakin mün‘akis değildir. Bunun yerine bilfiil olarak kayıtlamadan potansiyel olarak “gülendir” ve “yazandır” şeklinde tarif etmek eksik betime örnek verilebilir.[300]

Mahiyetten hariç unsurlar kullanılarak yapılan tanımlardan ikinci kısım olan tanımda mahiyetten hariç unsur olarak mahiyetten hariç bir zât kullanılması durumunda, tanımlanmak istenen şeyin mahiyeti ile aralarında bir benzerlik olup olmamasına bakılmaktadır. Benzerlik olmayan bir zat ile tanımlanmak istenen şeyle birbirlerinden tamamen farklı (mütebayin) olduklarından dolayı tarif yapılamaz. Benzerlik olan bir zât ise ya tanımlanmak istenen şeyden daha fazla bilinirliği olan bir zattır ya da daha bilinir değildir. Eğer tanımlanmak istenen şeyden daha fazla bilinirliği olan bir zat ise buna tam örnekleme (misal-i tam), eğer tanımlanmak istenen şeyden daha bilinir olmayan bir zat ise buna da eksik örnekleme (misal-i nakıs) denir. Örneğin akıl için “ışıktır” şeklinde tarif yapmak yahut küllî iradeyi insan iradesine benzeterek tanımlamaya çalışmak, tam örneklemedir. Eksik örneklemeye ise soyut nefisleri (el-enfüsü’l-müfârikât),[301] “parça” (cüz’) şeklinde tarif etmek örnek verilebilir.

Mahiyetten hariç unsurlar kullanılarak yapılan tanımlardan üçüncüsü olan tanımda mahiyetten hariç unsur olarak bir lafız kullanılması ise tanımlanmak istenen şeyi o şeyden daha fazla bilinen eş anlamlısı olan bir lafızla tarif etmektir. Buna lafzî tanım denir. İçkiyi (hamr) kendisinin eş anlamlısı olan “ukâr” ile tanımlamak buna örnek verilebilir.[302]

Bu sebr ve taksimden tanımların; hadd-i tam, hadd-i nakıs, resm-i tam, resm-i nakıs, misal-i tam, misal-i nakıs ve lafzî tanım olmak üzere yedi kısım olduğu anlaşılmaktadır. Sekizincisi bir tanım olarak da Yefrenî, Cüveynî’ye referansla sebr ve taksim şeklinde tanım yapılabileceğini söylemektedir. Her bir kategori, tanım sürecinde neyin önemli

---

[300] Yefrenî, *el-Mebâhisü’l-akliyye*, 1/409.

[301] Meşşâî Felsefede birbirinden farklı dört müfârık varlık mertebesi bulunur. Birincisi, sebepsiz olan ilk varlıktır. İkincisi faal akıllar adı verilen ve ilk akıldan itibaren ay feleğine kadar olan gök varlıklarının aklıdır. Üçüncüsü semavî güçlerdir. Dördüncüsü fert ve şahıs olarak çokluk ifade eden insan nefisleridir. Bk. Mahmut Kaya, “Mufârikât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/366.

[302] Yefrenî, *el-Mebâhisü’l-akliyye*, 1/410.

olduğunu belirleyip hangi özelliklerin dikkate alındığını göstermektedir. Tanımın bu yapısal sınıflandırması, kelam ve mantıkta önemli bir yere ve doğru bilgiye ulaşmada kritik bir role sahiptir.

Öte yandan Yefrenî, Ebu Amr İbnü'l-Hâcib gibi bu kategorilendirmeye itiraz eden bazı usulcülerin olduğunu da söyler. Nitekim İbnü'l-Hâcib, sekiz kategoriye ayrılan bu tanım anlayışında tüm kategorilerin "tanım" olarak adlandırılmasının, aslında bir tür iştiraka (ortak/eş sesli lafız kullanımına) dayandığını belirtir. Ona göre, bu çeşitli tanım türlerinin tek bir "tanım (had)" kavramı altında toplanması, aralarında küllî bir mânâda iştirak olmaması sebebiyle doğru değildir. Söz gelimi tüm tanım çeşitleri "efradını câmi' ağyarını mâni' olmak" gibi küllî bir mânâda iştirak etmiş olsalardı, bunların hepsine had denilebilirdi. İbnü'l-Hâcib bu yüzden tanımı üç ana kısma ayırmıştır: Hakiki tanım, resmî tanım ve lafzî tanım. Hakiki tanım, küllî zatilerden (cins, fasıl, tür) oluşan tanımlardır. Bu tanım, daha da detaylandırılarak tam ve nakıs olarak ikiye ayrılır. Lafzî tanım, tanımlanmak istenen şeyin lafzından daha açık ve anlaşılır bir lafzı kullanarak yapılan tanımdır. Daha sonra yukarıda geçen sebr ve taksimi belirtmekte lakin örneklemeyi (misal) bu kategorilendirme içerisinde zikretmemiştir.[303]

Yefrenî tanım konusu bağlamında had ve resm ile bilinmesi mümkün olan şeyler olduğu gibi bilinmesi mümkün olmayan şeyler de olduğunu belirtir. Ve bu konuyu Kutbuddin el-Mısrî'ye dayanarak anlatır. Kutbuddin el-Mısrî'ye göre had ve resm ile bilinmesi mümkün olan şeyler olduğu gibi, bu tarifler ile bilinmesi mümkün olmayan şeyler de vardır. O, bu konuyu şu şekilde açıklamaktadır: Var olan bir şeyin (mevcut) ya parçası (cüz') yoktur ya da vardır. Her iki takdirde de yani cüzlerden oluşsun veya oluşmasın bu mevcut ya kendisi dışındaki bir şeyin bir parçası olur ya da olmaz. Buna göre var olan bir şey dört kısımdır. Birincisi "zatında bileşik olmayan ve kendisi dışında bir şey de ondan oluşmayan basit varlık"tır. Bu kısım ne hadd ne de resm-i tam ile tanımlanamaz. Çünkü bu iki tür tanımda da bir haddin (sınırın) olması gerekir. Basit olanın bir haddi (sınırı) olmadığı için bu iki tür tanımla tanımlanamaz. Aynı şekilde basit olan, kendisi dışındaki bir şeyle de tanımlanamaz. Çünkü o, başka bir şeyin parçası değildir ve başka bir şeye nispetle hadd veya resm ile zikretmek mümkün değildir. Bu kısma örnek Vâcibü'l-Vücûd li-zâtihî'dir (zatı gereği var olan zorunlu varlık).

[303] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/411.

İkinci kısım "zatında bileşik olmayan fakat kendisinden onun dışında bir şey oluşabilen basit varlık"tır. Bu kısım da ne hadd ile ne de resm-i tam ile tanımlanamaz. Ancak, ondan oluşan şey, üzerinde başka bir cins kategorisi olmaması şartıyla hadd ve resm ile tanımlanabilir. Zira üzerinde başka bir cins kategorisi olursa, bu, bileşik olur ve bir faslın ve bir üst cinsin bulunması gerekir. Bu kısma örnek -kabul edenler nezdinde- cevher-i ferddir. Cevher-i ferd, hadd ile tanımlanamaz fakat cevher-i ferdden oluşan cisim, cevher-i ferd ile tanımlanır. Aynı şekilde konuşma (nutk) da basitliğinden dolayı had (hadd-i tâm) ile tanımlanamaz, fakat insan konuşma ile tanımlanır.

Üçüncü kısım "kendisi dışında bir şey de ondan oluşmayan bileşik varlık"tır. Bu kısım bileşik olduğundan hadd-i tam ve resm-i tam ile tanımlanabilir, ancak kendisiyle başkasının tanımı yapılamaz, yani başka bir şeyin tanımında kullanılamaz. Çünkü başka bir şeyin parçası değildir. Bu kısma örnek olarak belirli bir insan verilebilir. Bu insanı "konuşan canlı" (hadd-i tam) ve "gülen canlı" (resm-i tam) olmasıyla tanımlayabiliriz. Fakat bu belirli insan ile, başka bir şeyi tanımlayamayız.

Dördüncü kısım "zatında bileşik olan ve kendisinden onun dışında bir şey oluşabilen bileşik varlık"tır. Bu kısım hem tanımlayabilir hem de tanımlanabilir. Kendisinin tanımlanması bileşik olması dolayısıyladır; kendisinden başkasını tanımlaması ise o başka şeyin bir parçası olması dolayısıyladır. Bu kısma örnek olarak canlı verilebilir. Zira canlının kendisi "gelişen cisim, duyularıyla algılayan, iradeyle hareket eden" şeklinde tanımlanabildiği gibi, kendisiyle insanı da "konuşan canlı" şeklinde tanımlamak mümkündür.

Böylece bu sınıflandırma, varlık türlerinin basit veya bileşik olmasına ve kendisinden onun dışında bir şey oluşup oluşmamasına göre tanım yöntemlerinin farklılaşabileceğini göstererek varlıkların tanımlanabilirlik özelliklerinin anlaşılmasında bir çerçeve sunmaktadır.

2.3.2.Tanımın Hükmü

Yefrenî tanımın kısımlarını zikrettikten sonra tanımın hükmü konusuna geçmektedir. Yefrenî'nin tanımın hükmüne ilişkin naklettiği farklı görüşler mevcuttur. Bu görüşler; tanımın zorunlu (vacip) olması, zorunlu olmaması ve farklı açılardan bakıldığında hem zorunlu olup hem de zorunlu olmayabileceği görüşüdür.

Birinci görüş olan tanımın vacipliği görüşüne göre, bir nesnenin veya kavramın ancak tanımı aracılığıyla bilinebileceği kabul edilir. Tanım, hem şer'i hem de aklî hakikatlerin

bilinmesinde kullanılan bir araçtır. Şer'î ve aklî hakikatler vaciptir. Kendisi olmaksızın vacibe ulaşılamayan şeyin kendisi de vaciptir. Bu nedenle, tanımlama faaliyetinin kendisi de vacip kabul edilir. Yani bu görüşe göre, tanım olmadan bu hakikatlere ulaşmanın mümkün olmadığı düşünülür, dolayısıyla tanımın kendisi de bir zorunluluk arz eder. [304]

İkinci görüş olan tanımın vacip olmadığı görüşü, tanımlanan şeylerin her zaman tanıma ihtiyaç duymadan da bilinebileceğini savunur. Özellikle mutlak varlık, mutlak yokluk, hâl, nispetler ve izafetler gibi tanımlanamayan varlıklar[305] bu görüşün delilleri arasındadır. Bu tür varlıklar, tanımlanamazlar fakat bilinirler. Bu nedenle tanımın her durumda zorunlu olmadığı sonucuna varılır. Bu görüştekilere göre ancak tanımlananan şey açıklanmak istendiğinde tanım vacip olur. Bu da ancak iki grup insan için geçerlidir. Biri, tanımlanan şeyi bilmeyen fakat eğer onu tanımlarsak tanımından o şeyi bilmek isteyen kişidir. Bu kişi tanım getirilmesini bilen kişidir. Diğeri, tanımlanan şeyi bilen ancak tanımın nasıl getirildiğini bilmeyen ve tanım olan ile tanım olmayan şeyi birbirinden ayırt edemeyen kişidir. Bu iki grup insan dışındakiler için tanım bir şey ifade etmez.[306]

Üçüncü görüş olan farklı açılardan bakıldığında hem zorunlu olup hem de zorunlu olmayabileceği görüşü, ilk iki görüşün geçerli yönlerini kabul eder. Buna göre tevhid ve nübüvvet gibi temel dini kavramların anlaşılması için tanımların bilinmesi vaciptir. Tanım, zatların sıfatlarını ve gerekliliklerini açıklar, dolayısıyla bu tanımları bilmek, bu zatları ve kavramları anlamak için zorunludur. Ancak, şer'i hakikatler dışındaki tanımların bilinmesi zorunlu değildir. [307]

2.3.3.Tanımın Şartları

Tanımın yapılabilmesi için dört temel şart bulunmaktadır. Bunlardan ikisi tanımın geçerli olmasının (sıhhat) şartıdır. Diğer ikisi ise tam olmasının (kemâl) şartıdır.

---

[304] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/415.

[305] Burada bahsi geçen tanımlanamayan şeyler dört tanedir: Birincisi, mutlak varlık olup, bu nedenle Bâri Teâlâ'nın tanımlanması imkânsızdır. İkincisi, mutlak yokluk olup, belirli bir zat ve sıfatı olmadığı için tanımlanamaz. Üçüncüsü, hal olup, bu zât sıfatıdır; kendisini tanımlayacak bir hal bulunmadığından ve bir hal ile vasıflanacak zatı da olmadığından dolayı tanımlanması imkânsızdır. Dördüncüsü, nispetler ve izafetler olup, bunlar benzerlik, zıtlık, farklılık, şartlılık, delillik, sebeplilik gibi iki varlık arasında gerçekleşen mânâlardır. Bazı alimler bunlara çokluk, azlık ve teklik mânâlarını da eklemiştir. Bunlar bilinen (ma'rûfe) ancak tanımlanamayan şeylerdir. Bk. Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/415.

[306] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/416.

[307] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/417. Yefrenî, Mâzerî'den tard ve aksin nasıl yapılacağına dair detayları da aktarmaktadır.

Geçerlilik (sıhhat) şartlarının birincisi, tanımın câmi‘-mâni‘ olmasıdır. Bazıları câmi‘-mâni‘ olmak yerine muttarid ve mün‘akis olmak şeklinde ifade etmişlerdir. İkinci şartı, tanımlanan şeyin özgül özelliği (hâssiyyeti) üzerine bina edilmiş olmasıdır. Bu, tanımın, o nesne veya kavramın en belirgin ve ayırt edici özelliklerini içermesi demektir.

Tanımın tam olmasının şartlarının birincisi, gereksiz ifade ve tekrarlardan arınmış olmasıdır. İkincisi, tanımda kullanılan lafızların tanımlanan şeyle aynı bilinirlikte veya daha bilinir olmasıdır.[308] Bu, tanımın amacına hizmet eder; çünkü tanım, tanımlanan şeyin bilinmesi için bir araçtır. Eğer tanımda kullanılan kelimeler yeterince bilinir değilse, tanımın amacı olan açıklama ve anlama hedefi boşa çıkacaktır.

2.3.3.1.Tanımın Geçerlilik Şartları

Tanımın geçerlilik şartlarından birincisi olan câmi‘-mâni‘ olmasında câmi‘ olmak, tanımın, tanımlanan şeyin fertlerinin hiçbiri dışarıda kalmayacak şekilde tamamını içine almasıdır. Mâni‘ olmak ise tanımın, tanımlanan şeyin fertlerinin dışındaki hiçbir şeyi içine almamasıdır. Yefrenî, Mâzerî'nin de cem‘ ve men‘i tanımın iki şartı olarak kabul ettiğini belirtmektedir. Ona göre cem‘in şart olmasının sebebi, şayet cem‘ olmazsa tanımlanan şey tanımdan daha geniş olur. Oysaki tanımlanan şeyin tanıma denk olması gerekir. Yine tanımda men‘ şartının olmasının sebebi ise şayet men‘ olmazsa tanım, tanımlanan şeyden daha geniş olur. Oysaki tanımın tanımlanan şeye denk olması gerekir. Tanımda genelleme (umum) olması tanımlanan şeyden fazlasını ifade etmektir, özelleştirme (husus) olması ise tanımlanan şeyi eksik ifade etmektir. Bunlar da tanımı bozan durumlardır.[309]

Yefrenî burada Mâzerî'nin, kelâmcıların vaz‘larında cem‘in tard olarak, men‘in ise aks olarak isimlendirildiğini belirten ifadelerine yer vermektedir. Dolayısıyla câmi‘ ve mâni‘ olan tanım, muttarid ve mün‘akis olan tanımdır.[310] Bunu bir örnekle şöyle açıklamaktadır; eğer bilgiyi "Bilinen şeyi (ma‘lûm) bilmektir (marifet)" şeklinde tanımlarsak buradaki tardın formu (suret) tanım cümlesinin başına "her" lafzını getirip "Her bilgi bilmektir

---

[308] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/418.

[309] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/419. Anonim şerhte de tanımın şartı, "câmi'" (kapsayıcı) ve "mâni'" (dışlayıcı) olması olarak belirtilmiştir. Câmi‘ olması, tanımın bütün bireyleri kapsaması demektir. Mâni‘ olması, tanımın, kapsadığı bireyler dışında başka bir şeyin o tanımın içine girmesine engel olması demektir. Bk. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 5a. Garbî şerhinde de bu şart zikredilmektedir. Bk. Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 1/380.

[310] Tanımlarda genellikle tard mâni‘ olmak, aks ise câmi‘ olmak için kullanılmaktadır. (bk. Dipnot 120) Ancak burada Mâzerî tam tersi bir anlam vererek kelâmcıların cem‘i tard, men‘i ise aks olarak isimlendirildiğini belirtmektedir.

(marifet)" şeklindedir. Böylece dilde cem‘ ve bu cem‘e mutabık olan men‘ suretiyle kuşatma anlamına gelen bu "her" lafzı ile bilginin fertlerini, bilmekte (marifet) toplamış oluruz. Bu toplama (cem‘) tard demektir. Dolayısıyla cem‘ ve tard arasında bir fark yoktur. Ancak örneğin "Her zarûrî bilgi bilmektir (marifet)" dediğimizde nazarî bilginin tanımın kapsamından çıkması nedeniyle tard bozulur. Yine "Her bilgi sıfattır" dediğimizde ise aks cihetinden bozulur.[311]

Men‘ anlamına gelen aksin formu ise tanımın öznesini (mevzû‘) yüklem (mahmûl), yüklemini özne yapıp daha sonra cümlenin başına "her lafzını" getirerek "Her bilmek (marifet) bilgidir (ilim)" demektir. Eğer "Her zarûrî bilmek (ma‘rifetün zarûriyyetün) bilgidir (ilim)" dediğimizde tanımdan amaçlanan men‘ bozulur.[312]

Mâzerî tard ve akse bu anlamları vermekteyse de bunların keyfiyyeti hususunda ihtilaf edilmiştir. Irakiyyûn[313] tard ve aksin her ikisinin de olumlama (isbât) olduğunu, özne ve yüklemlerinin yerlerini değiştirmek suretiyle aks yapıldığı görüşündedirler. Örneğin "Her insan düşünen canlıdır" ve "Her düşünen canlı insandır" denildiğinde bunlardan biri tard diğeri akistir. Horasanlı Eş‘arî imamları ise bu iki cümlenin de tard olduğu, bunların akislerinin olumsuzlama (nefy) ile yapılacağı görüşündedirler. Dolayısıyla bu tard cümlelerin akisleri "Her insan olmayan düşünen canlı olmayandır" ve "Her düşünen canlı olmayan insan olmayandır" şeklindedir. Mâzerî'ye göre tard ve aks hususundaki bu seçim, tercihe ve ifade edilmek istenen mânâlara dayalıdır. Yoksa zaten aksin hakikatinin, önce gelen lafzın yerini sonra gelen lafzın yerine getirmek olduğu bilinen bir şeydir.

El-İrşâd şârihlerinden Ebû Abdullah Muhammed b. Dûnas (ö. 639/1241)[314] *Şerhu'l-İrşâd*'da tard ve aksin iki terim anlamı (ıstılah) bulunduğunu belirtmiştir. Birincisi, olumlu ya da olumsuz olması fark etmeksizin tardın cümleye kendisiyle başlanılan özne (mübteda) ve yüklem (haber) olduğu, aksin ise cümlede sonra gelen yüklemi öne alarak özneyle yerini değiştirmek şeklinde olduğudur. Olumlu durumda "Her bilgi bilmektir (marifet), her bilmek (marifet) bilgidir" şeklindedir. Olumsuz durumda "Her bilgi

311 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/419.

312 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/420.

313 Iraklılar denildiğinde genellikle fıkıh usulünde Ehl-i rey kastedilmektedir. Bk. "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 520–524.

314 Vefat tarihi Halid Zehrî'nin *el-Mesâdiru'l-Mağribiyye* kitabında belirtilmektedir. Lakin Halid Zehrî, Yefrenî şerhinden referansla İbn Dûnas'ın *el-İrşâd* şerhini zikretmektedir. Yefrenî şerhinde ise İbn Dûnas'ın vefat tarihine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Zehrî'nin İbn Dûnas'ın vefat tarihine dair bilgiye nereden ulaştığı anlaşılmamaktadır. Muhtemelen İbnü'l-Ebbâr'ın biyografisini verdiği İbn Dûnâs ile Yefrenî'nin bahsettiği *el-İrşâd* şârihi İbn Dûnâs'ın aynı kişi olduğunu kabul etmektedir. Konu hakkında detaylı açıklmalar için bk. Efe, *Eş'arîliğin Mağrip'e Yayılma Süreci*, 185-187.

olmayan bilmek (marifet) değildir, her bilmek (marifet) olmayan bilgi değildir" şeklindedir. İkinci terim anlamları ise tardın olumlama, aksin olumsuzlama olduğudur. Buna göre tard "her (küll)" lafzıyla, akis ise "değil (leyse)" lafzıyla gelir. Olumsuzlama, olumlamanın aksi olduğu için buna aks denilir.

Sonuç olarak bu iki terim anlamdan biri takdim-tehiri esas alarak diğeri olumlu-olumsuz olmayı esas alarak vaz' edilmiştir.[315]

Şihâbüddîn el-Kârâfî, tanımın cem' ve men'e nispetle dört kısım olduğunu belirtir. Bunlar; câmi'-mâni' olan, ne câmi' ne mâni' olan, câmi' ama mâni' olmayan ve mâni' ama câmi' olmayandır. Örneğin insanı "Konuşan canlıdır" şeklinde tanımlamak câmi'-mâni' bir tanımdır. "Beyaz canlıdır" şeklinde tanımlamak, beyaz olmayan Habeşliler tanımın kapsamından çıkacağı için câmi' olmaz ve beyaz olan deve, koyun tanımın kapsamına gireceği için de mâni' olmaz. "Canlıdır" şeklinde tanımlamak, bütün insan fertlerini kapsadığı için câmi'dir fakat tanımın kapsamına at vb. diğer canlılar da girdiği için mâni' değildir. "Erkek canlıdır" şeklinde tanımlamak, insan dışında diğer canlı türlerini dışarıda bıraktığı için mâni'dir fakat insan olan kadınlar tanımın kapsamından çıkacağı için câmi' değildir. Bu dört tanım çeşidinden yalnızca birincisi geçerli (sahih) bir tanımdır.[316]

Geçerlilik şartlarından ikincisi olan tanımın tanımlanan şeyin özgül özelliği (hâssiyyeti) üzerine bina edilmiş olması, tanımda kullanılan lafzın tanımlanan şeyin zatı hakkında bilgi vermesidir. Zira bir şey hakkında lafızlar muttarid ve mün'akis olduğu halde tanımlanan şeyin hakikati hakkında bilgi vermiyor olabilir. Örneğin bir kimse "Allah'ın sana bilgi (ilim) olarak öğrettiği her şey bilmektir (marifet) ve her bilmek Allah'ın sana bilgi (ilim) olarak öğrettiği şeydir" dediğinde tard ve aks yapılmıştır lakin tanımlanmak istenen bilginin hakikati hala açıklanmaya ihtiyaç duymaktadır.

2.3.3.2.Tanımın Tamlık Şartları

Tanımın tamlık şartlarından birincisi olan tanımın gereksiz ifade ve tekrarlardan arınmış olmasıdır. Bu durum "tanımda terkîb" olarak ifade edilmektedir. Buna bazı alimler cevaz vermiş bazıları ise bundan men' etmişlerdir. Yefrenî'nin aktarımına göre Bâkıllânî bunu kabul etmeyenlerden bir tanesidir.

---

[315] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/421.
[316] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/422.

Tamlık şartlarından ikincisi olan tanımda kullanılan lafızların tanımlanan şeyle aynı bilinirlikte veya daha bilinir olması ise şayet böyle olmazsa bir şeyin tanımı o şeyden daha gizli olur ki bundan tanım hasıl olmaz.[317]

2.3.4.Tanım Bozuklukları

Tanım, bir nesnenin özgül niteliklerini ifade eden unsurlardan (zâtîlerinden)[318] oluşup cins ve faslı içermektedir. Bu nedenle tanım, bileşik bir yapıdadır. Bu bileşik yapılar, formel (sûrî) ve maddesel (maddî) öğeler içerir. Formel öğeler, tanımın başlangıcında nesnenin yakın cinsinin ve ardından faslının gelmesini belirtir, bu şekilde tanımlanmak istenen nesnenin forma uygun (mutâbık) bir tasvirini ortaya koymayı amaçlar. Maddesel öğeler ise, tanımda kullanılan yakın cins ve yakın fasıldır. Tanımda meydana gelen hatalar, formel veya maddesel öğelerdeki uygunsuzluklar neticesinde ortaya çıkar. Bu hatalar, tanımın hem yapısal bütünlüğünü hem de işlevselliğini olumsuz yönde etkileyebilir, böylece tanımın amacına hizmet etme kapasitesi azalır.

Tanımda formda yapılan hata, faslın cinsin önüne geçmesiyle olur. Öyle ki tanımda kullanılan bu maddi unsurlar tanımlanan şeyin, neyse o olduğu duruma mutabık olduğu bir zihinsel tasavvuru (sûretün vicdâniyyetün) oluşturmaz. Yani bu sıralamayla yapılan tanımı işiten kimsede, tanımlanan şeyin ne olduğu tasavvuru oluşmaz. Bu da tanımda eksikliktir. Tam tanım zâtîlerin tamamıyla yapılan tanımdır. Eksik tanım ise bu zâtilerden bazılarının kusurlu olduğu tanımdır. Şayet fasıl cinsten önce gelirse formel unsurlarda bir bozukluk meydana gelir. Bu durumda tanım eksik olur fakat yanlış olmaz. Yani tanımda formda yapılan kusurlar, yanlışlığa değil eksikliğe sebep olur. Formel bir kusur bulunup bulunmamasına göre tanımlar, tam ya da eksik olabilirler.[319] Maddede yapılan hatalar ise iki açıdan gerçekleşir; yanlışlık ve eksiklik. Yanlışlık mânâlara ilişkin olan, eksiklik ise lafızlara ilişkin olan hatalardır.

Tanımda maddede meydana gelen yanlışlıklardan cins nedeniyle ortaya çıkanlar üç çeşittir. Birincisi, tanımlanan nesnenin lazımının cins olarak kullanılmasıdır. Örneğin var olmak ve birey olmak gibi. Buna göre "İnsan, düşünen bir varlıktır" ya da "düşünen

---

[317] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye,* 1/423. Garbî şerhinde de tanım yaparken tanımlanan şey ile müsavi/eşit seviyede bilinmeyen ya da tanımlanan şeyden daha fazla bilinmeyen bir şey ile veya ancak tanımlanan şeyin bilinmesi suretiyle bilinebilen şeyle tanımlamaktan ve lafızda icmâ'l/özetleme yapmaktan kaçınmanın şart olduğunu ifade etmektedir. Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 1/380.

[318] Tümeller (küllîler), zâtîler ve arazîler olmak üzere iki kısımdır. Zâtîler; cins, tür ve fasıldır. Arazîler ise hâssa ve araz-ı âmmdır.

[319] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye,* 1/424.

bireydir" denildiğinde yakın cins olan "canlı" yerine araz-ı âmmı yani "varlık" ya da "birey" kullanıldığından tanım hatalı olur. İkincisi, türün cins olarak kullanılmasıdır. Örneğin "Kötülük, insanların zulmüdür" demek gibi. Çünkü zulüm kötülük türlerinden biridir, tanımda cins yerine kullanılmış daha sonra bu, insanların zulmü olarak kayıtlandırılmıştır. Oysaki insanların zulmü, kötülüğün tanımı değil yalnızca bir bölümüdür. Üçüncüsü, tanımlanan nesnenin parçasının tanımda cins olarak kullanılmasıdır. Örneğin "On sayısı, beş ve beştir" demek gibi. Burada birinci beş, onun parçasıdır ve cins yerine kullanılmış, diğer beş de fasıl olarak kayıtlandırılmıştır.

Tanımda maddede meydana gelen yanlışlıklardan fasıl nedeniyle ortaya çıkanlar ise üç çeşittir. Birincisi, tanımda hassâyı bir nevi fasıl yerine kullanmaktır. Örneğin "İnsan, bilfiil yazan canlıdır" demek gibi. Burada "bilfiil yazan" hâssa olmasına karşın tanımda fasıl olarak kullanılmıştır. Bu tür bir tanımlamadan inikasın (efradını câmi') olmaması gerekir. Buradaki hatanın sebebi zâtîlerden olan fasıl kullanmak yerine hâssayı kullanmaktır. İkincisi, tanımda yakın fasılları terk etmektir. Örneğin insanın tanımını "Büyüyen canlıdır" yahut "Hisseden canlıdır" şeklinde yapmak gibi. Bu tür bir tanımlamadan tanıma tanımlanan şey haricindeki şeyler de dahil olacağından ittiradın (ağyarını mâni') olmaması gerekir. Üçüncüsü, bir şeyi kendisiyle tarif etmektir. Örneğin "Hareket, intikal (nukle) arazıdır" demek gibi. Çünkü hareket zaten intikaldir. Yahut "İnsan, beşer bir canlıdır" tarifinde olduğu gibi. Çünkü beşer zaten insandır, sadece lafız değişmiştir.[320]

Lafzî tanımlarda meydana gelen hatalara gelince ise bunlar da üç şekilde ortaya çıkar. Birincisi, bir şeyi kendisinin eşitiyle (müsâvî) tanımlamaktır. Örneğin "Çift, teke bir eklemekle olan sayıdır" yahut "Tek, çifte bir eklemekle olan sayıdır" demek gibi. Çift ile tek birbirinden ayrı (mütebâayin) şeylerdir ve bilinirlik ve bilinmezlik yönünden eşit derecededirler (mütesâvî). Bu nedenle birini diğerini kullanarak tanımlamak mümkün (câiz) olmaz. Bu tanım, "Baba nedir?" diye sorulduğunda "Çocuğu olan kimsedir" ve "Çocuk nedir?" diye sorulduğunda "Babası olan kimsedir" demek gibi, birbirine izafet edilen iki şeyden (mütezâyifeyn) birinin diğeriyle tanımlanmasıdır. Bu, yanlış (fâsid) bir tanımdır. Çünkü birbirine izafet edilen iki şeyden birinin bilgisi diğerinden önce gelmeyip her ikisi aynı anda bilinir veya bilinmezler. Bu nedenle birini diğeriyle tanımlamak doğru olmaz. İkincisi, bir şeyi kendisinden daha bilinmeyen (ahfâ) bir şeyle tanımlamaktır.

[320] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/425.

Örneğin ateşi tanımlamak için "Nefislere benzeyen cisimdir" demek gibi. Çünkü nefis, ateşten daha bilinmeyen bir şeydir. Bu şekilde tanım yapmak bir şeyi kendisinin eşitiyle tanımlamaktan daha yanlıştır. Çünkü bir şeyi kendisinin eşitiyle tanımlarken, bir şey kendisinden önce gelerek bir seviye (mertebe) yanlışlık olur. Lakin bir şeyi kendisinden daha bilinmeyen bir şeyle tanımlarken, bir şey kendisinden ve ondan daha bilinmeyenden önce gelerek iki mertebe yanlışlık olur.[321] Üçüncüsü, bir şeyi kendisinin tanımı bilindikten sonra bilinebilecek bir ögeyle tanımlamaktır. Tanımlanmak istenen şeyin tanımının, bu ögeye dayanma seviyesi bir ya da daha çok seviye olabilir. Örneğin Güneş'i tanımlamak için "Gündüz vakti olan yıldızdır" demek gibi. Çünkü gündüz vakti zaten Güneş'in doğduğu vakittir. Bu nedenle Güneş ve gündüz vaktinden birisinin bilgisi diğerini bilmeye dayanır. Bu döngü devam eder (devir). Yine bilgiyi (ilim) bilinen şey (malum) ile ve emri emredilen şey ile tanımlamak da bu türden (bu seviyede) bir hatadır. Birden çok seviye hataya ise iki sayısını tanımlamak için "İlk çift sayıdır" demek örnek verilebilir. Bu tanımı yapana "Çift nedir?" diye sorulur, tanımı yapan "İki eşit şeye (mütesâviyeyn) bölünendir" diye cevap verir. "İki eşit şey nedir?" diye sorulur, tanımı yapan "İki aynı (mutâbıkân) şeydir" diye cevap verir. "İki aynı şey nedir?" diye sorulur, tanımı yapan "O iki şey ikidir" diye cevap verir. Böylece tanımı yapan iki sayısını birkaç seviye sonra yine iki sayısına dayandırmış olur.[322]

Tanımlarda (hudûd) ve betimlerde (rusûm) maddede meydana gelen eksiklikler ise az bilinen (garîb), eş sesli (müşterek), tanımın amacından uzaklaşmış olması sebebiyle dinleyiciye mecâzî gelen lafızlar bulunmasıdır.[323]

2.4. Ahvâl Teorisi

el-Akîdetü'l-Burhâniyye literatürünün incelenmesi neticesinde, şârihlerin ahvâl teorisini kabul edip etmemelerine bağlı olarak "bilgi", "âlem", "cevher", "araz" ve "cisim" gibi temel ontolojik ve epistemolojik kavramların tanımlarında farklılıkların ortaya çıktığı

---

[321] Daha açıklayıcı bir şekilde ifade edecek olursak örneğin sayı doğrusu üzerinde sırasıyla 0'dan büyük a, b ve c noktaları tayin edelim. Tanımla bilinirlik bakımından daha ileri noktaya taşımak gerekecektir. b noktası tanımlamak istediğimiz şeyi, a noktası tanımlamak istediğimiz şeyden daha bilinmeyen bir ifadeyi, c noktası ise tanımlamak istediğimiz şeyden daha bilinen bir ifadeyi temsil etsin. Tanımın doğru olabilmesi için tanım yapmak için kullandığımız ifadenin tanımlanan şeyden daha açık olması gerektiği ilkesine göre; b noktasından c noktasına adım atmak gerekmektedir, ancak b noktasından c noktasına adım atmak yerine b noktasında kalmak, b'den c'ye bir mertebe yanlış olup, a ifadesiyle tanımlamak ise a'dan b'ye bir, b'den c'ye bir olmak üzere toplamda iki mertebe yanlıştır. Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/426.

[322] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/427.

[323] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/428.

tespit edilmiştir. Mevcut literatürde ahvâl teorisi çoğunlukla zât-sıfat ilişkisi bağlamında ilâhî sıfatlar tartışması ekseninde ele alınmakla birlikte, söz konusu nazariyyenin esasen bir tanım teorisi olduğu dikkate alındığında, bu yaklaşımın sınırlayıcı olduğu görülmektedir. Tanımın bilgi edinme yollarından biri olması ve ahvâl teorisinin kelamcıların bilgi düşüncesiyle doğrudan ilişkili bir zeminde şekillenmesi sebebiyle, bu çalışmada söz konusu teori bilgi konusu altında ele alınacaktır. Her ne kadar *Burhâniyye* literatüründe bu konu bir fasıl altında ele alınmamış olsa da teorinin şerhlerdeki tanımlar, cevher–araz ve zât-sıfat ilişkileri bağlamında epistemolojik ve ontolojik yansımaları, bu başlığın müstakil olarak incelenmesi ihtiyacını doğurmuştur.

Bilindiği üzere, Mu'tezile, taaddüd-i kudemâ ve ilâhî zâtın hâdislere mahal teşkil etmesi gibi teolojik problemlerden kaçınmak amacıyla, zât ile sıfatın aynîliğini savunmaktadır. Bu yaklaşım, Allah Teâlâ'nın sıfatlarını zâtından ayrı görmenin, birden fazla kadîm varlığı kabul etmeyi gerektireceği ve bunun tevhid ilkesine zarar vereceği düşüncesine dayanmaktadır. Zât ile sıfatın aynîliği görüşü, Şiî kelâmcılar ve İslam filozofları tarafından da benimsenmiş; buna mukâbil, Ehl-i sünnet kelâmı bu görüşe karşı çıkmış ve zât ile sıfatın aynı kabul edilmesinin sıfatların varlığını inkâr anlamına geleceğini savunmuştur.[324] Öte yandan, varlık dünyasında apaçık (bedîhî) bir şekilde müşahede edilen nitelik farklılıkları ve benzerlikler, sıfatları zâtla aynı gören ve dolayısıyla sıfatların müstakil bir varlığını reddeden Mu'tezile'yi teorik bir açmaza sürüklemiştir. Bu problem karşısında, Mu'tezile âlimlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından, var olan veya yok olan şeklinde nitelenemeyen "hâller" teorisi geliştirilmiş, zât ile sıfat arasındaki ilişkiyi açıklamada Mu'tezile'ye bir çözüm imkânı sunmaya çalışmıştır.[325] Bu yaklaşımla, bir yandan varlıklar âleminde gözlemlenen nitelik farklılıkları ve benzerliklerinin söz konusu hâller aracılığıyla açıklanabileceği, diğer yandan ise bu hâllerin ne var ne de yok olmaları dolayısıyla ilâhî zâtın hâdislere mahal teşkil etmeyeceği ileri sürülmüştür.[326] Bu çerçevede hâller, varlık mertebesinde ne bizzat mevcut ne de yok hükmünde oldukları için sübûtî, itibârî ve zihnî nitelikler olarak değerlendirilmiş; bu bakımdan da

[324] Mehmet Aktaş, "İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddîn er-Râzî'nin Mu'tezilî Eğilimi", *Kader* 20/1 (30 Haziran 2022), 60.

[325] Hâller Ebu Hâşim'den (ö. 321/933) önce vücuh ve itibar olarak zikredilmiştir. Bk. Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 171. İbnü'l-Emîr'in *el-Kâmil* c. I, s. 718'e referansla bk. Mehmet Aktaş, *Cüveynî'de Tanım Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020), 122.

[326] Jan Thiele, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) 'Haller' (Aḥvâl) Teorisi ve Bunun Eş'arî Kelâmcılar Tarafından Uyarlanması", çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, 481.

savunucuları tarafından varlıkların birbirinden ayrıldığı ya da ortaklaştığı temel noktaların belirleyicisi kabul edilmiştir. Böylece tikel varlıklara dayanan atomcu kelâm düşüncesinde[327] hâller teorisi, felsefedeki küllî kavramına benzer bir işlev kazanmış ve kelâm düşüncesinde tümeller meselesine geçişi hazırlayan bir teorik zemin oluşturmuştur.[328] Öyle ki Gazzâlî'den önce beş tümel yerine hâllerin kullanıldığı belirtilmektedir.[329]

Haller teorisiyle çözülen bir diğer problem de; ilâhî sıfatların bir anlam ifade etmemekten kurtarılmasıdır. Zira ilim, irâde, kudret gibi me'ânî sıfatlarını reddetse de âlim, mürîd, kâdir gibi manevî sıfatları kabul eden Mu'tezile'nin, sıfatların zâtın aynısı olduğu şeklindeki tutumu ilâhî sıfatları anlamsızlaştırmaktadır. Sözgelimi "Allah âlimdir" denildiğinde "âlim" sıfatının, Allah'ın zatının aynısı kabul edildiği durumda, aslında "Allah Allah'tır" kastedilmiş olacak ve önermede totoloji meydana gelecektir. Zira önermelerde asgarî mugayeret olması gereklidir. Haller teorisiyle sıfatlar, var ya da yok olmayan hallere ircâ edilmekte, böylece önermelerdeki totolojiden sakınılmak amaçlanmaktadır.

Varlıklar arasındaki benzerlik veya farklılıkları sağlayan bu haller, Bâkıllanî ve Cüveynî gibi Eş'arî alimler tarafından da birtakım revizyonlara tabi tutularak biraz farklı bir şekilde kabul edilmiştir.[330] Eş'arîler için haller teorisini kabul etmekteki amaç; sıfatın mevcudiyetini hallere dayandırarak o sıfatın bir mevcudiyeti olduğunu anlatmak suretiyle teselsülü engellemek ve teşbihten kaçınmaktır. Zira eğer hâl olmasaydı var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyan her mâna/sıfat, kendisini gerektiren başka bir mânaya daha ihtiyaç duyardı ve bu teselsül olurdu. Ancak mânayı gerektirenin hâl olduğu kabul edilirse, hâl var veya yok olmayan bir şey olduğundan teselsül ortadan kalkar. Bu teoriye göre illet ile malul arasında zorunlu bir ilişki olduğundan her mâ'nâ herhangi bir zât tarafından taşınırsa mutlaka bir hâli meydana çıkarır.[331]

---

[327] Söz gelimi tümellere dayalı felsefi düşüncede "İnsan, düşünen canlıdır" şeklinde bir önerme kurulurken, tikellere dayalı atomik kelamcı düşüncede ise "Zeyd akıllıdır" şeklinde bir önerme kurulur.

[328] Hayrettin Nebi Güdekli, *Ebû Hâşim El-Cübbâî'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2008), 117-125. Ayrıca bk. Aktaş, *Cüveynî'de Tanım Teorisi*, 121, 170-186.

[329] Gazzâlî eserlerinde beş tümel yerine "Selefimiz buna ahvâl der" demektedir. Bk. Osman Demir, "Cüveynî'de Ahvâl Teorisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 20 (2008), 71.

[330] Örneğin Ebu Hâşim'e göre ahvâl mevcud, ma'dûm, ma'lûm ve eşya değildir. Cüveynî'yi hâller konusunda Mu'tezile'den ayıran esaslardan biri ise hâlleri malum kategorisinde görmesidir. (Cüveynî, eş-Şâmil, s. 641-42, 645.) Demir, "Cüveynî'de Ahvâl Teorisi", 66.

[331] Cüveynî ve Ebû Hâşim'in hâl anlayışındaki en temel farklılık hâllerin illetleri konusunda kendini göstermektedir. Ebû Hâşim hâllerin illetleri konusunda "zât sıfatı"nı gösterirken, Cüveynî, Bâkıllânî'de

Yine eğer hâl olmasaydı, sözgelimi Allah'ın bilme durumu (hal) ile insanın bilme durumu söz konusu olduğunda bu bilme durumları kadîm ve hâdis varlık arasında ortak vasıf kullanma durumundan kaynaklı bir teşbih olurdu. Ancak bu bilme durumları var veya yok olmadığı için teşbih tehlikesi ortadan kalkar ve böylece şâhid ile gâib arasındaki irtibatı sağlayan kavramlarla kıyas yapılabilir.[332] Zira ancak yüklemler (yani bu teoride hâller) aynı tümel olursa Allah hakkında konuşabilmenin önü açılabilir. Bir diğer deyişle kıyasu'l-ğaib ale'ş-şâhid yaparken örneğin "Zeyd âlimdir" denildiğinde onda bulunan ilim sıfatı sebebiyle "âlimdir" denilmektedir. Öyleyse "Allah âlimdir" denildiğinde Allah'ta da ilim sıfatı/manâsı bulunduğu söylenebilir. Örnekte olduğu gibi yüklemin aynı olduğu durumlarda kıyas yoluyla Allah hakkında konuşabilmek mümkün olmaktadır. Eş'arîler sıfatları mevcut kabul ettiğinden şahid alemden elde ettikleri verileri daha ziyade düz burhan[333] şeklinde uygulayarak gaib alem ile şahid alem eşitliği üzerine kıyaslarını kurmaya çalışmışlardır.

Bu bağlamda Eş'arîlere göre hâl alabilecekler, sadece şu dört mevcuttan ibarettir: Allah'ın zatı, Allah'ın ma'nâları, cevher, araz. Bunlardan Allah'ın zâtı ve cevherlerin hem nefsî (illetsiz) hem de manevî (illetli) hallerinden söz edilir. Ma'nâlar ve arazların ise sadece nefsî sıfatlarından söz edilebilir (illetsiz halleri). Mu'tezile'ye göre ise Allah'ın ilim, irâde, kudret gibi ma'nâları bulunmadığından yalnızca Allah'ın zatı, cevher ve araz hâl alabilir. Hâller ise hâl alamazlar, zira önermenin yüklemi kendisi olduğu için yüklemin yüklem alması söz konusu değildir.[334]

Hâller hususunda değinilmesi gereken bir diğer husus da illetli ve illetsiz hâllerin bulunmasıdır. İlletsiz hâl, neden diye sorulduğunda kendisiyle karşılık verilen hâllerdir. Örneğin insanın düşünen canlı olma hâli illetsiz bir hâldir. Çünkü "İnsan neden düşünen canlıdır?" diye sorulmaz, bunun cevabı "Düşünen canlı olduğu için"dir. Ya da Eş'arîlere

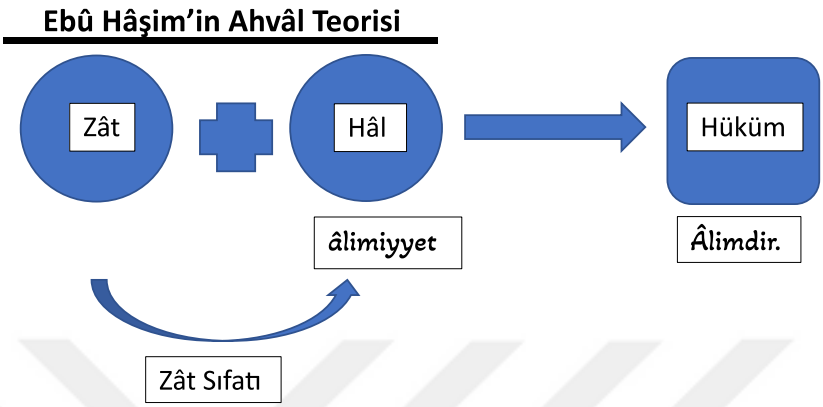
olduğu gibi meânî sıfatları gösterir. Her hâlin ardındaki ma'nâ olan meânî sıfatları illet olarak kabul eder. Bk. Orhan Ş. Koloğlu, "Ebû Haşim el-Cübbaî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülahazalar", Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 16/2 (2007), s. 195-214.

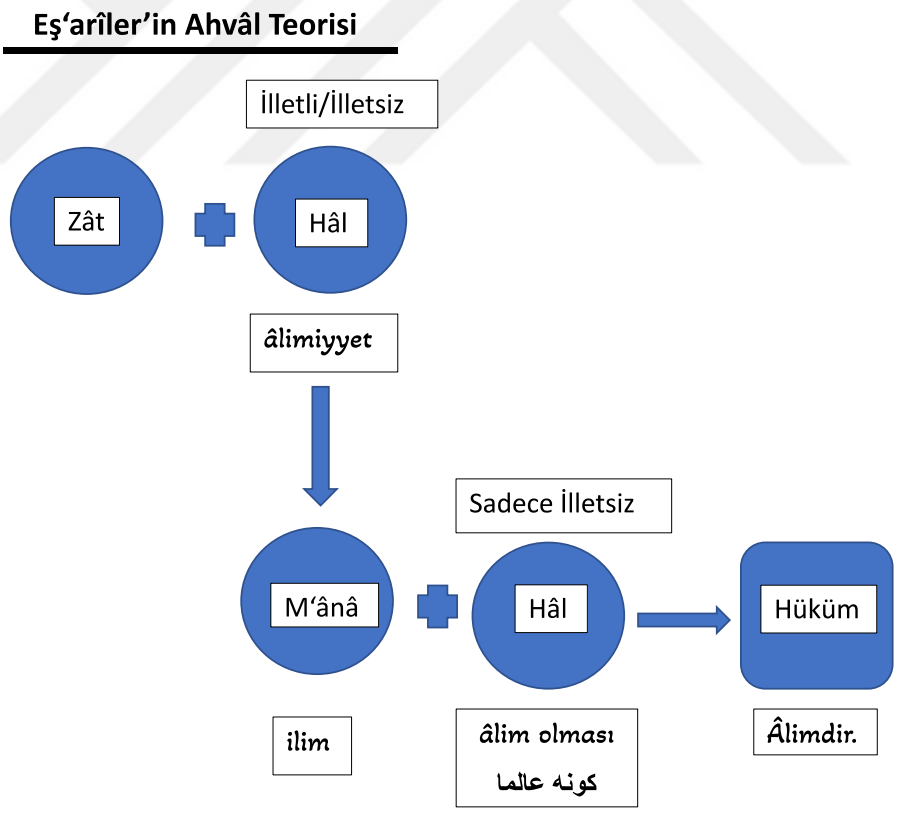
[332] Demir, "Cüveynî'de Ahvâl Teorisi", 69.

[333] Burhan, düz burhan (el-burhânu'l-müstedd) ve hulfî burhan olmak üzere iki kısımdır. Düz burhan doğrudan delil sunarak tasdike dayalı kıyastır. "Her A, B'dir. X, A'dır. Öyleyse X, B'dir." şeklinde formulize edilebilir. Zikredilen örnek üzerinden gidilecek olursa düz burhan burada şu şekilde gerçekleşmektedir. "Her âlimin ilim sıfatı vardır. Allah âlimdir. Öyleyse Allah'ın ilim sıfatı vardır." Böylece "âlimdir" hükmü, ilme götürmektedir. Hulfî burhan ise aksini çürüterek çelişkiye düşmemeye dayalı kıyastır. "A, B'dir." önermesinin çelişiği olan "A, B değildir." önermesinin yanlış olduğu ispat edilerek. "A, B'dir." önermesinin doğruluğunu ispat etmektir.

[334] Mehmet Aktaş, "Kelâm Atomculuğunun Tümel Modeli: Cüveynî Örneğinde Hâller Teorisi", *Nazarîyat Dergisi* 7/2 (Ekim 2021), 55-56.

göre "Cevher neden yer kaplar?" diye sorulduğunda "Yer kapladığı için" diye cevap verilir. Buna göre illetsiz hâller kapsamına hakikat, tanım, hâssiyye, sıfatü'l-ecnas, nefsî sıfat, zâtî sıfat girmektedir. İlletli hâllere gelince ise bunlara sadece zât-ı ilâhî ve cevherler sahiptir.[335]





[335] Ebû Hâşim'e göre illetli haller, bir zâtta bulunan ve o zâtta bulunmasında hayat şartının gerekli olduğu bir ma'nâ sebebiyle ortaya çıkan her hükümdür. Bk. Güdekli, *Ebû Hâşim El-Cübbâî'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi*, 98.

Haller hususuna muhtasar şekilde değindikten sonra el-Burhâniyye şerhlerinde hâller konusunun nasıl ele alındığına geçildiğinde, konunun şerhlerde genellikle Selâlicî'nin el-Burhâniyye'deki âlem tanımı ve âlemin taksimi bağlamında ele alındığı görülmektedir. Akîdede "Âlem; Allah Teâlâ ve O'nun zatının sıfatları dışındaki her varlığı ifade eder" şeklinde bir âlem tanımı ve "Âlem iki kısımdır: Cevherler ve arazlar" şeklinde bir âlem taksimi yapılmaktadır. Ancak Mukterah, *el-Burhâniyye*'de âlemin tarifi yapılırken kullanılan "Allah Teâlâ'dan başka her varlık…" ibaresinin ahvâli reddetme sadedinde geçtiğini düşünmektedir. Ona göre bu ibareden halin alemden olmadığı sonucu çıkmaktadır. Bu hususta ifadeleri şöyledir: "Şeyh [Selâlicî] ve İmam [Cüveynî][336] ise ahvâl görüşündedirler. Hal görüşünü kabul ettikleri için bu ibarenin 'Allah Teâlâ dışındaki her sabit' şeklinde tahkik edilmesi gerekir. Böylece içerisine varlıkla beraber halin de girmesi mümkün olacaktır."[337] Yefrenî de Selâlicî'nin ahvâli kabul ettiğini ve bu akîdede tüm sistematiğini bunun üzerine kurduğunu ancak bu tanımın ahvâl görüşünü kabul etmekle bağdaşmadığını belirtmektedir. Çünkü Selâlicî arazların sübutuna ahvâl ile delil getirir. Gaibin şahide kıyası da aynı şekilde ancak ahvâlin sübutu üzerine bina edilir. Dolayısıyla ahvâl alemin bir parçasıdır. Ancak âlemin "Allah Teâlâ'dan başka her varlık…" olduğunu savunanlara göre ahvâl kabul edilmemektedir. Bu husus tanımdaki "âlem… her varlıktır" ifadesinden çıkarılır. Ahvâl ise var değildir. Dolayısıyla tanım (efrâdını) câmi' olmaz. Bu nedenle tanımın câmi' ve mâni' olması için "Âlem Allah Teâlâ dışında teceddüd eden her sabittir" şeklinde tanımlaması gerekirdi. Zira ahvâl sabittir ama mevcut değildir.[338]

Garbî de bazı kimselerin Selâlicî'nin âlem tanımında "varlık" lafzını kullanmasını ahvâlin reddi olarak yorumladıklarını aktarmaktadır. Nitekim bu kimselere göre ahvâli kabul eden birinin, tanımı *"Alem, Allah Teâlâ ve O'nun zatının sıfatları dışında kalan her sabiti ifade eder"* şeklinde yapması gerekirdi ki böylelikle ahvâl de bu tanım kapsamına girebilsin, çünkü haller zihinde sabit olan fakat hariçte var olmayan şeylerdir. Fakat Garbî bu itirazın sübutun vücuddan daha kapsamlı (*eamm*) olmasından kaynaklandığını, aslında sübut ve vücudun her ikisinin de hem zihindeki hem de hariçteki şeyler için kullanıldığını ve Selâlicî'ye bu tanımından dolayı itirazın gerekmediğini belirtmektedir.[339] Garbî'nin bu

[336] İmam Cüveynî *el-İrşâd* eserinde ahvâli kabul eder. Burhan'da ahvâl görüşünden vazgeçmştir.
[337] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-ʿAkîdeti'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye*, 52.
[338] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/631.
[339] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/384.

ifadelerinden *el-Burhâniyye* şerh geleneğinde vücud-i zihnî kavramının tedavüle girmeye başladığı anlaşılmaktadır.

Hebtî nazmında da hali kabul eden kimseler olduğu ve bu kimselere göre cevher, cisim, araz dışında bir hal kategorisi bulunduğu belirtilmektedir.[340] Hâl görüşünü kabul edenlere göre, hâlin, var olan bir şeyin varlık ve yokluk arasında olan sıfatı olduğunu, bunun var ya da yok olmadığını, yalnızca sübûtunun bulunduğunu belirtmektedir.[341]

Âlemin taksimi hususu gelince, Mukterah, Selâlicî'nin, alemi cevherler ve arazlar şeklinde taksim etmesiyle âlem tanımında yaptığı gibi yine hali hariç tutmuş olduğunu belirtmektedir. Zira hal, cevher ve araz değildir. Bu taksim ancak halin reddedildiği durumda cari olur. Selâlicî'nin görüşü ise hali kabul etmektir. Mukterah'a göre bu, eleştiriyi gerektiren bir durumdur. Âlemin taksiminin şu şekilde yapılması hal görüşüne daha uygun düşerdi; "Mütehayyiz olan ve mütehayyizle kaim olan". Böylece varlık ve sübut bu taksime dahil olurdu.[342] Yefrenî de ahvâl görüşünü kabul edenlere göre âlem taksiminin Selâlicî'nin zikrettiğinden daha geniş olduğunu belirtmektedir. Çünkü ahvâli kabul edenlere göre malum üçe ayrılır: Yok olan, var olan, yok veya var olmayan. Ahvâli reddedenler ise ikili taksim yapar ve varlık ile yokluk arasında bir aracı/ara form kabul etmezler.[343]

Haller konusuna en geniş yer veren *el-Burhâniyye* şârihi Yefrenî'dir. O, ahvâli kabul edenlere göre âlem taksiminin nasıl olduğu bağlamında hâller hakkında da doyurucu bilgiler vermektedir. Buna göre ahvâli kabul edenlerin "Yok olan, var olan, yok veya var olmayan" şeklindeki üçlü malum taksiminde birinci kısım olarak madum/yokluk; zorunlu ve mümkün olmak üzere iki kısımdır. Zorunlu yokluk; iki zıttın veya iki çelişiğin birleşmesi, bir şeyin aynı anda iki farklı mekânda bulunması, şerîk-i Bârî' olması gibi var olmasının düşünülmesi zatı itibarıyla imkânsız olandır. Mümkün yokluk ise alemin var olmadan önce yok olması gibi var olmasının ve yok olmasının düşünülmesi zatı itibarıyla imkânsız olmayandır.[344]

---

[340] Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 21.

[341] Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 26-28.

[342] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 53.

[343] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/632.

[344] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/632. Bazı kelamcılar mümkün yokluğu dört kategoriye ayırmışlardır. Birincisi kıyametin gelmesi gibi gerçekleşmesi gerekli yokluk, ikincisi kafirin cennete girmesi gibi asla gerçekleşmeyen yokluk, üçüncüsü bizim var olmadan önce yok olmamız gibi var olmadan önceki yokluk, dördüncüsü bizim var olduktan sonra yok olmamız gibi var olduktan sonraki yokluk. Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/633.

Yefrenî madum kategorisini aktardıktan sonra "ne var ne de yok" olan kategorisine geçer ki bu kategori aslında ahvâle denk düşmektedir. Yefrenî bu bağlamda üç temel konuyu ele almaktadır. Bunlar halin tanımı/hakikati, ahvâl görüşünün serüveni, halin kısımlarıdır. Hal "Bir mevcut için yoklukla ve varlıkla nitelendirilmeyen bir sıfatın varlığını ortaya koymaktır (*sıfet*^{ü} *isbât*^{in})" şeklinde tanımlanmaktadır. "Sübutî sıfat" denilmesinin sebebi selbî sıfatları hariç tutmaktır. "Varlıkların" denilmesinin sebebi cevherin cevher oluşunu (*kevnü'l-cevher*^{i} *cevher*^{en}) ve arazın araz oluşunu (*kevnü'l-araz*^{i} *araz*^{en}) hariç tutmaktır. Zira Mu'tezile'ye göre bu cevher ya da araz olmak, yokluk halinde de cevherin ve arazın sübûtî sıfatlarındandır, hal değildir. Çünkü hâl, varlıkların sübûtî sıfatlarından değildir. "Var ya da yok olarak nitelenemeyen" denilmesinin sebebi ilim, kudret, beyazlık gibi vücudî sıfatları hariç tutmaktır. Çünkü bu sıfatlar mutlaka vardır. Halin ise bunlar gibi olmadığı ifade edilmektedir. Vücud (var olma) sıfatını mevcud üzerine zait bir sıfat olarak görenler için vücud sıfatı da hal kapsamına girmektedir. Çünkü vücud sıfatı mevcud ya da madum olmakla nitelenmez.[345]

Yefrenî hali tanımlamış olmakla beraber öte yandan Ebu İshak b. Dehhâk'tan halin tanımlanamayacağına dair bir görüş de aktarır. Nitekim İbn Dehhâk hali tanımlamanın imkânısz olduğunu, çünkü tanımlanmak istenen şey, kendisi haricindeki diğer şeylerden ancak kendisine has zat sıfatıyla (صفة نفس) ayırt edilebileceğini söyler. Halin ise herhangi bir zat sıfatıyla nitelenmez. Çünkü eğer nitelenseydi kendisinin de bir zat olması gerekirdi.[346] Bu zatın da bir zat olması gerekirdi ve teselsüle yol açardı. Bu da muhaldir. Öyleyse hal, tanımlanamayan bilinirlerdendir (ma'lûm). Tanımlanamayan bilinirler dört kısımdır. Bunlar; mutlak varlık, mutlak yokluk, nefsî sıfat olan hâl ve sadece mevcutlar arasında ilişki kurularak akledilebilen benzerlik/mümaselet, farklılık/muhalefet, babalık, kardeşlik gibi nisbetler ve izafetlerdir.[347]

İkinci bahis olarak ahvâl görüşünün serüveni hususuna yer veren Yefrenî, kelamcıların bu görüşün kabulü ve reddi hususunda ihtilaf ettiklerini belirtmektedir. Seyfüddin el-Âmidî "Ashabımızın önde gelenlerinin çoğu ve ilk dönem Mutezililer ahvâli reddetmekte

---

[345] Ancak vücud (var olma) sıfatını mevcud üzerine zait bir sıfat olarak görenler için vücud sıfatı da hal kapsamına girmektedir. Çünkü vücud sıfatı mevcud ya da madum olmakla nitelenmez Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/633.

[346] Her hâl sahibi zâttır. Hâlleri savunan Eş'arîler, "sıfat" ifadesiyle somut gerçekliğe sahip olmayan hâlleri, "zât" ifadesiyle de somut gerçekliğe sahip olan cevher ve arazları kastederler. Mehmet Aktaş, Nazarîyat, s. 58.

[347] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/634.

hemfikirdirler." demektedir. Bâkıllânî ise varlık ve yokluk arasında olması hususunda tereddüt etmektedir. (Amedi, Ebkar, 3/407.) Cüveynî *el-İrşâd*'da ahvâli kabul etmiş Selâlicî de el-Burhâniyye'de onu takip etmiştir. Cüveynî ve Selâlicî'nin ahvâli kabul etmelerindeki amaçları ahvâl vasıtasıyla illet-malul ilişkisi kurarak kıyasü'l-gaib ale'ş-şahid yöntemini doğrulamaktır. Ancak Cüveynî *el-Burhan*'da ahvâli reddedip bunu saçma bulduğunu belirterek *el-İrşâd*'da ifade ettiği görüşünden vazgeçmiştir.[348] Mu'tezile'den Ebu Hâşim ahvâli kabul etmekte fakat babası Ebu Ali ise reddetmektedir. Ahvâli kabul eden kimseler arasında hallerin bilinen, güç yetirilen, irade edilen, zikredilen ve kendisi hakkında haber verilen olmaları hususunda ihtilaf mevcuttur.[349] Mu'tezile'ye göre haller bilinir (ma'lûm) veya bilinmez (mechûl) değildir. Çünkü Mu'tezile'ye göre bilinen olmayan; bilinmez de olmaz, güç yetirilen (makdûr) de olmaz, irade edilen (murâd) de olmaz, zikredilen de olmaz (mezkûr), kendisine işaret edilen (medlul) de olmaz ve kendisi hakkında haber verilen (muhber 'anhâ) de olmaz. Bilakis bilinen, güç yetirilen, irade edilen, zikredilen, kendisine işaret edilen (medlul) ve kendisi hakkında haber verilen (muhber 'anhâ) olan zâttır.

Yefrenî Âmidî'den naklen ahvâl görüşünü kabul eden Eş'arîlerin bu hallerin bilinen ve güç yetirilen şeyler olduğunu kabul ettiklerini aktarmaktadır.

Yefrenî Şerif Zekeriyya'nın İrşâd şerhinden naklen hâlin Allah tarafından yaratılan bir şey mi yoksa mâ'nânın gerektirdiği bir sabit mi olduğuna dair bir tartışmayı da aktarır. Söz gelimi Allah Teâlâ bir cevherin zatında bir ilim yarattığında ve bu ilim âlim olma hâlini gerektirdiğinde, Allah Teâlâ hem bu ilim mânâsını hem de ilmin gerektirdiği (lâzımı) hâli mi yaratmıştır, yoksa sadece ilim mânâsını yaratmış bu ilim mânâsı da âlim olma hâlinin sabit olmasını mı gerektirmiştir? Tartışma ma'nâ ve hâlin makdûr olup olmaması şeklinde ifade edilmektedir. Burada iki ayrı makdûr denilmesindeki kasıt, her ikisinin de doğrudan Allah Teâlâ'nın kudretinin eseri olduğunu vurgulamaktır. Yani bunların yaratılan şeyler olup olmadıkları söz konusu edilmiştir. Bazılarına göre ma'nâ ve hâl Allah Teâlâ'nın iki ayrı makdûrudur. Bu görüştekiler, delillerin Allah Teâlâ'nın kudretinin ve iradesinin her şeyi kapsadığına[350] delalet ettiğini, dolayısıyla bir hükmü ma'nânın zorunlu kıldığı ya da gerektirdiği iddiasının Allah'ın kudreti ve iradesinin

[348] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/634.
[349] Demir, "Cüveynî'de Ahvâl Teorisi", 66.
[350] Genel Eş'arî hatta Sünni anlayışa göre var olan her şey Allah Teâlâ'nın kudret ve iradesinin eseridir. Yani Allah Teâlâ'nın kudreti ve iradesi her şeyi kuşatır (umumidir). Kısaca her şeyi Allah yaratmıştır.

kuşatıcılığını (umumiliğini) ortadan kaldırıldığını dolayısıyla bu görüşün batıl olduğunu söylerler. Yani bir hükmü mânânın zorunlu kılmadığını, mânâyı da mânâyı gerektiren hali de Allah Teâlâ'nın yarattığını ifade ederler. Burada klasik Eş'arî düşüncedeki nedenselliğin iptali "ma'nânın, hükmü gerektirmediği" şeklinde yapılmaya çalışılmaktadır. Bu görüşe göre Allah Teâlâ bir ma'nâ ve bu ma'nânın gerektirdiği bir hâl yaratır. Başka bir grup kelamcı da "Fail ma'nâyı yapar, ma'nâ da bir hâli gerekli kılar. Fail ma'nânın gerektirdiği hâli yaratmaz." görüşündedirler.[351] Yani hâli makdûr olarak görmezler.

Yefrenî bu referansların ardından ahvâli reddedenlerin ve kabul edenlerin delillerini ayrıntılı biçimde zikretmektedir.

Öncelikle ahvâli reddedenlerin iki delili zikredilmektedir. Birinci delilleri; haller ya vardır ya da var değildir. Çünkü ispat ve nefy arasında bir ara mertebe (واسطة) yoktur. Hal, şayet varsa hal olmaktan çıkar. Zira hal var değildir. Şayet var değilse bu durumda yoktur. Çünkü yokun var olmayandan başka bir anlamı yoktur. Eğer yoksa da hal olmaktan çıkar. Zira hal yok değildir. Çünkü ahvâli kabul edenlere göre haller yokluk ile nitelenemezler. Âmidî "Bu yöntem son derece kuvvetli bir yöntemdir." demektedir. Râzî'nin tercih ettiği yöntem de şöyledir: "Akıl (البديهة) şuna hükmetmektedir; aklın işaret ettiği her şey ya herhangi bir tarzda gerçekleşir (tahakkuk) ya da gerçekleşmez. Gerçekleşen vardır, gerçekleşmeyen yoktur. İkisi arasında bir seçenek de yoktur."[352]

Ahvâli reddedenlerin ikinci delili; zatlar arasındaki benzerlik ve farklılıklar ancak zatlar üzerine zait haller ile olsaydı bu durumda haller (i) ya kendi içerisinde her açıdan benzer olur (ii) ya her açıdan farklı olur (iii) ya bir açıdan benzer bir açıdan farklı olur (iv) ya her açıdan aynı anda benzer ve farklı olur (v) ya da bir açıdan ve her açıdan benzer de farklı da olmazlar.[353] Bu ihtimaller tek tek değerlendirildiğinde; (iv) her açıdan aynı anda benzer ve farklı olamaz çünkü bu apaçık muhaldir. (v) Her açıdan benzer ve farklı da değil olamaz. Çünkü farklı olmayan farklılığı gerektirmez. Nitekim "Zatlar arasında farklılık ancak haller ile olur" demişlerdir. Benzer olmayan benzerliği gerektirmez. Nitekim "Zatlar arasında benzerlik ancak haller ile olur" demişlerdir. (i) Her açıdan benzer de olamaz. Yoksa zatlar arasında farklılık meydana gelmezdi. (ii) Her açıdan farklı da olamaz. Yoksa zatlar arasında benzerlik meydana gelmezdi. Nitekim "Zatlar arasında

[351] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/635.
[352] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/636.
[353] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/636.

benzerlik ve farklılık ancak haller ile olur" demişlerdir. Bu ihtimalleri zikrettikten sonra Yefrenî, hallerin benzer veya farklı olmasının nasıl olabileceğini açıklar. Benzerlik ve farklılık ancak ya hallerin zâtındandır ya da onlara zait bir vasıftandır. Eğer hallerin zatından olursa zatların üzerlerine zait bir vasıf olmadan birbirinden farklı veya birbirine benzer olmasına engel olan nedir? Eğer hallere zait bir vasıftan olursa bu hal için de bir hal gerekir ve böylece teselsül olur. Bu da muhaldir. Bununla hallerin bir açıdan benzer bir açıdan farklı olduğu görüşü de iptal edilmiştir. Âmîdi bu yöntemin de son derece güzel olduğunu söylemiştir.[354]

Ahvâli kabul edenlere gelince bunların dört delilleri zikredilmektedir. Ahvâli kabul edenlerin birinci delili; akıl sahiplerinin illet ile talilde bulunmanın doğru olduğu hususunda ittifak etmeleridir. Bunu sıfatların ispatında bir yöntem olarak kullanmışlardır. Mesela şöyle dediğimizde: "İlim, âlimin âlim olmasının illetidir (sebebidir)", bu durumda illetin (ilim) gerektirmesiyle ortaya çıkan ma'lûl (âlim olmak) ya ilmin kendisinde bulunduğu zat (özne) olur, ya bu zatın "âlim" olarak isimlendirilmesi (tesmiye) olur,[355] yahut bir hâl olur. Birinci görüş (yani ma'lûlün, zatın kendisi olması) doğru değildir; çünkü zat, ilimle muallel değildir. İkinci görüş de iki nedenle caiz değildir: 1.) Tesmiye, dilsel vaz' ve ıstılahtan kaynaklanır; yani kimi zaman bulunabilir, kimi zaman da bulunmayabilir. Oysa aklî illetlerin ma'lûlleri (sonuçları), illetleri mevcut olduğu sürece mutlaka var olmak zorundadır, yoklukları ve değişmeleri düşünülemez. 2.) Ma'lûlun şartı, illetin ve tesmiyenin olduğu mahalde bulunmasıdır. Oysa bu tesmiye, ilmin bulunduğu zattan başka bir şeyde de bulunabilir. Bu durumda, geriye sadece ma'lûlun "hâl" olması seçeneği kalmaktadır ki, aranan da budur. Bu iki seçenek iptal olduğu için geriye üçüncü seçenek yani illet ile gerekli olan şeyin hal olması kalır. Bu da ulaşılmak istenen sonuçtur.[356]

İkinci delil ise ahvâli kabul edenlerin her şeyin var olmasının (vücûd) mahiyetinden ayrı olduğu şeklindeki iddialarına dayanır. Onlar, zihinde tasarlanan bir şeyin sadece mahiyetle sınırlı olmadığını, ona "var olmak" (vücûd) isnadı yapıldığında bu var olmanın o mahiyete sonradan eklenen (zâid) bir unsur olduğunu savunurlar. Bu kabul edildiğinde bu unsur, var olmak ve yok olmak arasında bir mertebe olduğuna delalet etmektedir. Bu durumda ortaya şu üçlü ayrım çıkar: 1.) Var olmak (vücûd) vardır (mevcûd). 2.) Var

[354] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/637.
[355] Yani herhangi bir isimlendirme olur.
[356] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/638.

olmak yoktur (ma'dûm). 3.) Var olmak ne vardır ne de yoktur (ara durumda olan bir şey). Eğer vücûd, var ise vücûdun mahiyetin üzerine zait olması gerekir. Bu nedenle bu varlığın var olan diğer mahiyetlere var olmaklık hususunda eşit olması ve fakat özel bir mahiyetle diğer mahiyetlerden -mübayenet değil ancak müşareket suretiyle- farklılık göstermesi gerekir.[357] Böylece var olmanın mahiyetine zait bir var olmanın daha olması gerekir. Bu zait var olmanın mahiyetine zait bir var olma daha gerekir… ve böylece teselsül olur, bu da muhaldir. [358] Eğer var olmak yok ise iki çelişik (nakîz) şeyden birinin var olmasının diğerinin var olmasının aynısı olması gerekir. Yani bu durumda vücûdun yok olması gerekirdi. Bu da zaruretle muhaldir. Böylece var olmanın ne var olduğu ne yok olduğu ispat edilmiş olur. Bu durum varlık ve yokluk arasında bir ara form olduğu görüşünü gerektirmektedir. Bu da ulaşılmak istenen sonuçtur.[359]

Ahvâli kabul edenlerin üçüncü delili; cevherin mütehayyiz (yer kaplayan) olmasında ittifak edilmiş olmasına dayanır. Cevherin tahayyüzü var olmasına zait bir durumdur. Nitekim iki olgu bu hususu ortaya koymaktadır: Birincisi cevherin tahayyüzünü bilmeyen kimse cevherin var olduğunu bilebilir. İkincisi var olan şeyin bilgisi zarûrîdir, tahayyüzün bilgisi ise nazarîdir. Zarûrî olarak bilinen nazarî olarak bilinenden farklıdır. Tahayyüzün cevherin vücûduna zait olduğu durumda bu tahayyüz ya nefyî ya da isbâtî bir durumdur (نفيا او اثباتا).[360] Nefiy olması mümkün değildir, zira bu üzerinde ittifak edilmiş şeye zıttır. Çünkü tahayyüzün nakizi/çelişiği tahayyüz olmamaktır (la tahayyüz). Cevherin tahayyüzünün nefyî olması demek, cevherin tahayyüzünün tahayyüz olmayan bir şey ile (tahayyüzün çelişiğiyle) gerçekleşmesi demektir. tahayyüzün çelişiği, tahayyüz etmemektir (lâtahayyüz). Oysa tahayyüz etmemek varlığı imkânsız olan şeyin sıfatıdır. Dolayısıyla tahayyüzün nefyî olması imkânsızdır. Yoksa varlığı imkânsız olan salt yoklukta (ademü'l-mahz) sübûtî bir sıfat bulunurdu. Bu da muhaldir. Bu durumda geriye tahayyüzün cevherin vücudu üzerine zait isbâtî bir sıfat olduğu sonucuna ulaşılır. İşte

---

[357] Mübayenet suretiyle ayrılmazlar, çünkü var olma noktasında ortaktırlar. Müşareket suretiyle ayrılırlar, çünkü her ikisine de vardır denilse de var olmaları farklıdır. Örneğin zorunlu varlık ve mümkün varlık gibi.

[358] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/638.

[359] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/639.

[360] Bir şeyin nefyî veya isbâtî olması, şunu ifade etmektedir; o şeyin varlığının bulunduğu mahalde bir şeyin yokluğuyla tahakkuk ettiği (nefyi) ya da bir şeyin varlığıyla tahakkuk ettiğidir (isbâtî). Yani herhangi bir mahalden bir şeyi çıkarttığımızda yahut o mahalde o şeyin bulunmadığını varsaydığımızda bir özellikten bahsedebiliyorsak bu özellik nefyîdir, daha teknik ifadeyle "nefye râcî'dir. Herhangi bir mahalde bir şeyin varlığını varsaydığımızda bir özellikten bahsedebiliyorsak bu özellik isbâtîdir, yani daha teknik ifadeyle isbâta râcî'dir.

tahayyüzün vücud üzerine zait bir sıfat olması onun hal olmasını gerektirir. Yani ne var ne de yok olan bir unsur olmasını gerektirir. Zira yok olması imkânsızdır, çünkü yokluk durumunda zaten tahayyüz gerçekleşmeyecektir. Bu tahayyüzün mevcut olarak vasıflandırılması da mümkün değildir, çünkü mevcut olarak vasıflandırılan her şey tahayyüz ile tahayyüz ettiğine göre tahayyüzün de bir tahayyüz ile tahayyüz etmesi gerekirdi. Bu da teselsüle yol açacağı için imkânsızdır. O halde bu tahayyüzün ne var ne de yok olması gerekir ki işte bu da zaten onun bir hal olduğunu gösterir.[361]

Ahvâli kabul edenlerin dördüncü delili; beyazın ve siyahın renk olma (levniyyet) hususundaki iştirakleri/ortaklıkları fakat beyazlık (beyâziyyet) ve siyahlık (sevâdiyyet) hususundaki farklılıklarıdır. Kendisiyle farklılığın gerçekleştiği şey ile, kendisiyle ortaklığın gerçekleştiği şey başka şeylerdir. Öyleyse bu ikisi başka şeylerdir. Kendisiyle ortaklık teşkil edilen renk olmaklık (levniyyet) hususuna gelince renk olma hususu ya vardır ya yoktur ya da ne vardır ne yoktur. Renk olmaklığın var olması imkânsızdır, çünkü böyle bir durum arazın arazla kaim olması anlamına gelir ki bu da imkânsızdır. Renk olmaklığın yok olması da mümkün değildir. Çünkü bu renk olma hususunun salt nefiy/olumsuzlama ve sırf yokluk olduğu söylenemez. Çünkü bu renk olmaklık beyaz veya siyaha mahsus bir niteliktir (نعت). Bu iki ihtimal geçersiz olduğuna göre geriye ikisi arasında olan ne var ne yok olduğu seçeneği kalır.[362]

Ayrıca Yefrenî şerhinde ahvâl görüşünü kabul edip etmemenin arazların ispatı konusunda etkili olduğu ifade edilmektedir. Yefrenî "Ehl-i hak" olarak nitelediği kimselerden bazılarının ahvâli inkar ederek bazılarının ise Cüveynî'nin *el-İrşâd*'da, Selâlicî'nin *el-Burhâniyye*'de yaptığı gibi ahvâl nazariyyesini kabul ederek arazları ispat ettiğini belirtmektedir.[363] Onun aktarımına göre ahvâli inkâr ederek arazları ispat edenler iki açıdan delil getirmektedirler. Birincisi; bir yöne doğru hareket ederken gördüğümüz bir cevherin daha sonra başka bir yöne gittiğini gördüğümüzde bu iki durum arasındaki zorunlu farklılığı aklın bedahetiyle idrak ederiz. Yine cisim beyaz iken siyah olması da böyledir. Eğer hasmımız bu iki durum arasındaki farkı inkâr ederse zaruretle bilinen bir şeyi inkâr etmiş olacağından onunla münazara kesilir. Eğer bu iki durum arasındaki farkı kabul ederse bu durumda bir şeyin kendisinden farklı olması imkânsızdır. Zira bir şey kendisinden ayrılmaz ve kendisinden farklı da olmaz. Cevherin iki durumdaki bilinen

[361] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/639.
[362] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/640.
[363] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/698.

farklılığı cevherin zatına zait bir varlığa döner. Bu zait şey de zaten varlığını ispat etmeye çalıştığımız arazdır.[364] İkincisi; insanın kendisinde fark ettiği sevinçler, üzüntüler, lezzetler, elemler, sağlık, hastalık, açlık, susuzluk, sözler, fiiller gibi soyut ve somut durumlardır. İnsan bunların hepsinin kendinde bulunduğunun zorunlu olarak farkındadır ve zorunlu olarak biliriz ki bir şey ancak zatındaki bir şeyle ya da zatına zait bir şeyle değişebilir.[365] Yani bu da insanın zatında, zatından ayrı bir unsurun bulunduğunu göstermektedir ki bu da arazdır.

Cüveynî'nin *el-İrşâd*'da, Selâlicî'nin *el-Burhâniyye*'de yaptığı gibi ahvâli kabul ederek arazları ispat edenlerin yöntemine gelince, onlar bu yöntemi birtakım ilkeler üzerine bina etmişlerdir. Bunlardan birincisi; bir müreccih olmaksızın iki mümkünden birinin değil de diğerinin var olması anca bir müreccihle olur. İkincisi; yokluk müreccih ve muhassis olamaz. Üçüncüsü; zat sıfatı değişmez. Dördüncüsü; birbirinin benzeri iki şeyden (المثلين) biri için geçerli olan bir şey diğeri için de geçerlidir. Beşincisi; varlıkta kalmaya devam eden (bâki) varlıkta kaldığı müddetçe tekrar var edilemez. Altıncısı; failin fail olarak isimlendirilmesi için bir fiilinin olması gerekir. Yedincisi; sıfat bir mahal ile kaim olduğunda hükmünü, bir başka mahal için değil ancak kaim olduğu mahal için gerektirir.[366]

Yefrenî bu rükünleri netleştirdikten sonra bu görüşün temellendirilmesini açıklamaktadır. Onun aktarımına göre Selâlicî arazların ispatına arazlarda olan hükümler/özellikler ile delil getirerek, bir şeyin aslına onun ferini, açık olana gizli olanı delil getirmek suretiyle istidlal yapmıştır. Arazlarda olan bu hükümler ya zorunlu, ya imkânsız veya mümkün olabilir. Zorunlu olması batıldır. Çünkü zorunlu olan değişmez, bu özelliklerin ise değiştiği gözle görülmektedir, bu nedenle değişimle beraber bu hükümlerin zorunlu olması batıl olur. İkinci seçenek olan bu hükümlerin imkânsız olması da batıldır. Çünkü imkânsız olan tasavvur edilemez, bu hükümler ise tasavvur edilebilmektedir, bu nedenle imkânsız olması batıl olur. Böylece bu hükümlerin zorunlu ve imkânsız olma seçenekleri iptal olunca mümkün oldukları açığa çıkar. Mümkün hükümlerin mânâsı şudur ki: Cevher "hareketli olma"sından (*kâne müteharrik*^{en}) sonra "sakin olma"sıyla (*kevnihi sâkin*^{en}) nitelendiği zaman bu iki hüküm de cevher için mümkün olur. Her mümkün hüküm için

[364] Yefrenî, bazı müteahhir âlimlerin bu delilin en kuvvetli delillerden birisi olduğunu söylediğini belirtmektedir. Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/698.
[365] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/699.
[366] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/699.

de bir gerektirici (mûcib) gerekir. Bu gerektirici ya bir şeyin bulunmaması ya da bulunması suretiyle olur (نفيا او اثباتا). Bulunmayan bir şey gerektiremez, çünkü o yokluktur. Dolayısıyla bu gerektirici, bulunan (اثباتا) bir şey olmalıdır. Sonra bu gerektirici şey (ذلك الاثبات) ya cevherin kendisidir ya da cevhere zait bir şeydir. Cevherin kendisi olması batıldır. Çünkü eğer cevherin kendisi, kendisinin sakin olmasını (*kevnihi sâkin*^{en}) veya hareketli olmasını (*kevnihi müteharrik*^{en}) belirleyen şey olsaydı cevher kendisi olduğu müddetçe sakin olma hâlini veya hareketli olma hâlini kaybetmesi imkânsız olurdu. Vakıa ise buna muhaliftir. Böylece bu muhassisin cevhere zait olduğu açığa çıkar. Sonra bu zait şey ya cevherin benzeridir ya da cevherden farklı bir şeydir. Cevherin benzeri olması imkânsızdır. Çünkü cevherin benzeri de cevherdir. Cevherin kendisinin muhassisi olmasının imkânsız olduğu açıklanmıştır. Yani zati sıfatlarının tamamında müsavi/eşit olmaları nedeniyle cevherin kendisine imkânsız olan şey, onun benzerine de imkânsızdır. Böylece bu taksim ile cevheri bir hükümle tahsis eden muhassisin, cevherden farklı bir şey olduğu açığa çıkmıştır. Sonra bu muhassis ya fail-i muhtar olur ya da gerektirici bir ma'nâ olur. Cevherin bir hayyizde sakin olmasını (*kevnihi sâkin*^{en}) ya da hareketli olmasını (*kevnihi müteharrik*^{en}) tahsis edenin fail-i muhtar olması imkânsızdır. Çünkü fail-i muhtarın bir fiilinin olması gerekir. Cevher ise sürekli var kalmaktadır. Varlığı süreklilik halindeyken de zaten sürekli olarak var olan bir şey için fiilde bulunulmaz. Böylece cevheri hükmüyle tahsis eden muhassisin cevhere zait ve cevherle kaim bir mânâ olduğu açığa çıkar ki bu da ispatını amaçladığımız arazdır.[367] Yefrenî böylece ahvâli kabul edenlerin arazların ispatında "sakin olmak", "hareketli olmak" gibi hâlleri kullandıklarını ifade etmektedir. Nitekim cevherde herhangi bir özellği gerektiren mânâya ilerleyen kısımlarda İbnü't-Tilimsânî ve Ebu İshak el-İsferâyînî'ye referansla da işaret etmektedir. İbnü't-Tilimsânî Şerh-u Mealim'inde "Kelamcılardan her kim ahvâli kabul ederse cevherde hasıl olan kainiyyeti, onunla kaim olan kevn ile muallel kılar" demektedir. Sözgelimi cevherde hasıl olan sâkiniyyet hâli, cevherde bulunan sükûn mânâsının sebebidir. Ebu İshak el-İsferâyînî de bunu destekler mahiyette "Her araz kendi mahalline tahsis edilmiştir. Dolayısıyla orada kaindir. O arazı mahalline tahsis eden bir kevn gerekir tıpkı cevherlerin mekânlarına tahsis edilmelerinde olduğu gibi.[368] demiştir.

[367] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/700-701.
[368] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/728.

Halin kısımları hususuna gelince ise Yefrenî, hallerin muallel/sebepli haller ve gayr-ı muallel haller olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtmektedir.

İlk olarak muallel haller açıklanmaktadır. Muallel haller âlimin "âlim olma"sı, kâdirin "kâdir olma"sı gibi zat ile kaim olan her mânâdır. "Âlim olma" ve "kâdir olma", ilmin ve kudretin zatında bulunması ile mualleldir.

Ahvâl görüşünü kabul edenlere göre; hayat ve mahallinde bulunabilmesi için hayatın bulunmasının şart olduğu her sıfat -ki ekvan da böyledir- mahallerinde kendilerinin illeti oldukları (yani kendileriyle muallel olan) halleri zorunlu kılar. Bunların dışında hayat olmayan ve bulunması için hayatın şart olmadığı, siyah ve beyaz gibi kevn de olmayan sıfatlara gelince Ebu Hâşim bunların mahalde bulunduklarında zata zait bir hali gerektirmediğini söyler. Dolayısıyla bu gruptakiler bir sıfatın hale muallel olmasını (bulunduğu mahalde bir hali gerektirmesini) sadece hayatın varlığıyla sınırlandırmışlardır.[369]

İkinci kısım olan gayr-ı muallel haller ise zatın kendisine zait bir illet olmaksızın sabit olan her sıfattır. Sözgelimi vücudun zat üzerine zait bir sıfat olduğunu düşünenler nezdinde vücud sıfatı; cevherin tahayyüzü, arazın araz, renk, siyah, beyaz olması gibi vücuda tabi olan sıfatlar bu kabîldendir.[370]

Şerhlerde ahvâl görüşünün etki ettiği bir diğer mesele de cevherin tanımıdır. Selâlicî cevheri "mütehayyiz olandır" şeklinde tanımlamaktadır. Şârihlerden Mukterah, bu tanımın hem ahvâli reddedenlerin hem de kabul edenlerin her ikisine göre de hakiki bir tanım olduğu hususunda şüphe olmadığını belirtmektedir. Ahvâli reddedenlerin görüşüne göre "Bir şeyin tanımı o şeyin *zatının hakikatidir*."[371] Çünkü o hakikatle bir başkasından ayrılır. Selalici'nin cevher tanımı da cevherin zatının hakikati olan "tahayyüz" ile yapılmıştır ve böylece tanımın maksadı hasıl olmuştur. Zira tanımdan maksat tanımlanan şeyi bir başkasından ayırt etmektir. Bu görüşlerinden de anlaşılacağı üzere ahvâli reddedenlere göre cevher zatının *makuliyyetiyle*, yani akledilir olmasını sağlayan şeyle -ki bu tahayyüzdür- diğer şeylerden ayrışmaktadır. Ahvâli kabul edenlere göre de bir şey

---

369 Amidi'ye göre bu ayrım zorlama bir ayrımdır. Çünkü arazlar arasında herhangi bir açıdan fark yoktur. "Ashabımızdan ahvâli kabul edenler de bu görüştedir." demektedir.[369] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/641.

370 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/641.

371 Cüveynî'nin de belirttiğine göre tanım, hakikat ve mânâ dilde kullanım farkları olsa da usül alimlerinin örfünde aynı anlama gelmektedir. Muhit Mert, "Kelamcıların Tanım Kuramları", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Ocak 2009), 87.

kendisi dışındakilerden zatının sıfatıyla (sıfeti nefsihi) ayrışmaktadır. Yani bu, cevher için yine tahayyüz olmaktadır. Dolayısıyla ahvâli kabul edenler de reddedenler de cevheri tahayyüz ile tanımlamışlardır. Mukterah bu nedenle tanımlar arasında bundan daha sahih bir tanım olmadığını söylemektedir.[372] İbnü'ş-Şemmâ' şerhinde de haller konusu cevherin tanımı bağlamında gündeme gelmekte ve Mukterah ile hemen hemen aynı açıklamalar yapılmaktadır.[373]

Mukterah daha sonra cevherin tanımında zikredilen "mütehayyiz" (yer kaplayan) mefhumundan dolayı mütehayyiz, tahayyüz ve hayyiz hususlarında açıklamalar yapmakta ve ahvâli kabul edip etmeme durumuna göre tahayyüzün cevher üzerine zait bir durum mu olduğu yoksa cevherin zatına mı döndüğü hususundaki görüşleri zikretmektedir. Cevherin mütehayyiz olarak isimlendirilmesinin sebebi, onun tahayyüzü (yer kaplaması) ve hayyizi (kapladığı alan) olmasıdır. Cevherin mütehayyiz olmasının anlamı bir başkasını orada olmaktan engelleyen cirm/somut bir şey olmasıdır. Tahayyüzü olan şey de mütehayyizdir.[374] Ahvâli kabul edenler tahayyüzün cevherin *zatının ortaya koyduğu* bir hal olduğu görüşündedirler. Ahvâli reddedenler ise *zatına ve zatının bir vechine ve itibarına* râci' olduğu görüşündedirler.[375]

Ahvâli reddedenlere göre sahih olan tahayyüzün mütehayyizin kendisine râci' olmasıdır. Ahvâli kabul edenlerin de bu şekilde düşünmesi gerekmektedir. Çünkü onlar, tahayyüzün engellemenin (ممانعة) kendisi sayesinde anlaşıldığı şeye râci' olduğu hususunda ahvâli reddedenlerle aynı fikirdedirler. Fakat cevherin kendisi dışındaki şeyi hal itibarıyla değil; ancak ve ancak cüz'iyyet (parça olmaklık) itibarıyla engellediği bilinen bir husustur. Cüz'iyyet (parça olmaklık) cevherin zatıdır, cevherin zatı da zaten tahayyüzdür. Sıfatlar vücudî oldukları halde bir başkasını engelleyemezler, mümâ'nâatları yoktur. Öyleyse halleri kabul edenlerin söylediği gibi ne var ne yok olan bir hal nasıl engelleyebilsin?![376] Yani cevherin kendisi dışındaki bir şeyi o mahalde bulunmaktan engellemesinin sebebi herhangi bir sıfat değil mütehayyiz olmasıdır. Mütehayyiz olmak da herhangi bir sıfat yahut hal değil cevherin zatıdır. Zira sıfatlar mevcûda bağlı olarak var (vücûdî) olsalar bile kendisi dışındaki bir şeyi o mahalde bulunmaktan engelleyemezler, hal gibi ne var

[372] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 56.
[373] İbnü'ş-Şemmâ', *Şerhu'l-Akîdeti'l-el-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye*, 76.
[374] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 57.
[375] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 57.
[376] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 57-58.

ne yok olan şeyler nasıl engel olsunlar. Böylece Mukterah'ın kendisinin de ahvâl görüşünü benimsemediği anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak cevherin tanımı, Selalici'nin de belirttiği üzere "mütehayyiz olan"dır. Bu tanım hakiki tanımdır. Zira bir şeyin tanımı hem -ahvâl görüşünü reddedenlere göre- onunla kendisi dışındakilerden ayırt edilmesini sağlayan zatının hakikatidir, bu da cevher için "mütehayyiz" ile sağlanmaktadır, hem de ahvâl görüşünü kabul edenlere göre, tanımlanan şeyin zatının sıfatıyla (sıfetü'n-nefs) ayırt edilmesiyle elde edilir. Bu da cevher için "tahayyüz"dür.[377]

Haffâf şerhinde ise haller konusu bir hükmün bir hâl veya sıfatla illetli olan zata (للذات العلية) niçin gerektiği bağlamında ele alınmaktadır. Yani sözgelimi hakkında "âlimdir" hükmü verilen bir zata bu hüküm ondaki bir "âlimiyyet" halinden dolayı mı yoksa onda bulunan bir "ilim" sıfatından dolayı mı verilmektedir. Ahvâli kabul edenler ve reddedenler nezdinde hükmün illî zata gerekmesinin mânâsı, yani halleri kabul edenlere göre bir hal ile, halleri kabul etmeyenlere göre bir sıfat ile illetli olan bir zat için gereken bir hükmün niçin gerektiği açıklanmaya başlanmıştır.

Ahvâli kabul edenlere göre[378] bir hükmü gerektiren zat olmanın mânâsı, ittisaf/vasıflanmak sebebiyledir (لازما للاتصاف). Nitekim hal görüşünü kabul edenler sözgelimi Allah Teâlâ'nın âlim olması söz konusu olduğunda ortada dört ma'kûlün (akledilir) bulunduğunu söylerler: Birincisi kâbil olan zat, ikincisi makbûl olan ilimdir. Bu ikisi de fiilen var olan şeylerdir. Bir diğeri; fiilen (aynen ve zâten) var olan değil zihnen sabit olan haldir. Bu, manevi[379] hal olarak isimlendirilir. Dördüncüsü ise mahallin bu hal ile nitelendirilmiş olması sebebiyle gerçekleşen isimlendirmeden (tesmiye) ibarettir ki bu da onun alim olmasıdır (كونه عالماً).[380] Aynı şekilde cevherin sakin veya hareketli olması hususunda da hüküm böyledir. Yani cevhere sakin veya hareketli hükmünü vermek de kâbil, makbûl, hâl ve tesmiye şeklinde gerçekleşir. Ancak âlimin

---

377 İbnü'ş-Şemmâ', *Şerhu'l-Akîdeti'l-el-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye*, 76.

378 Haffâf şerhinde "Hal ve tesmiye görüşüne göre…" şeklinde zikredilmektedir. "Hal" görüşü; bir hükmün mahalline bir hal ile gerekmesi, "Tesmiye" görüşü; mahallin bir hükümle nitelendirilmesinin isimlendirmeden ibaret olması şeklinde özetlenebilir. Bu görüşler üzerindeki ihtilaflar hakkında detaylı bilgi için bk. Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr ve dğr. (İskenderiye, 1969), 632; Seyfüddîn Âmedî, *Ebkârül-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâ'ikü'l-Kavmiyye, 2004), 3/413.

379 "Me'ânî"nin mukâbili olan, yani varlığı bulunmayan hâl.

380 Metinde dört akledilir olarak zikredilen kabil, makbul, hal ve tesmiyeden hal ile tesmiye aynı mefhûma tekabül etmektedir. Ebi Bekr el-Ensari et-Tazi el-Haffâf, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Usman es-Selâlicî bi şerhi Ebî Bekr el-Haffâf el-Ensârî et-Tâzî*, thk. Muhammed Cemal (Huneyfira: Verrâkatü Âyet Harrar li't-Tıbaati ve'l-Hidemât, 2016), 247.

âlim olması hem kadîm hem de hâdis varlıkta (شاهدا و غائبا) olurken; sakin ve hareketli hükmü cevhere has iki durum olduğundan bu hükümler sadece şâhid âlemde olur. Yine renklerin, tatların, kokuların hükümleri de aynı şekilde şâhid âlemde olur. Dolayısıyla âlimlik (العالمية) örneği, sükûn ve hareketten daha kapsamlı olur.[381] Sonuç olarak ahvâli kabul edenler bir hükmün bir zata gerekmesini dört akledilir ile ispat ederler. Bunlar; kâbil, makbûl, hâl ve tesmiyedir. Örneğin bir zata "âlimdir" hükmü; zat, ilim, bu ilmin gerektirdiği hâl (âlimiyyet) ve bu halin sonucu olarak mahallin âlim oluşu şeklinde isimlendirilmek unsurları ile verilir.

Ahvâli reddedenler[382] ise bir hükmün bir zata gerekmesini, iki şeyin (sıfat ve zat) varlığı ve bu iki şeyin gerektirdiği tesmiye ile ortaya koymaktadırlar. Buna göre ortada sıfat olan ilim ve bu ilim ile nitelenen mahal bulunmakta, mahallin, kendisinde kaim olan bu ilimle vasıflandırılması sonucu da bu mahal âlim olmakla isimlendirilmektedir (كونه عالماً). Böylece mâ'nanın hükmü gerektirmesinin mânâsı, mahallin onun alim olmasıyla nitelendirilmesi sebebiyledir (*mülâzim*^{en}), mâ'nanın fail olmasıyla değildir. Çünkü fail olan mâ'na değil Allah Teâlâ'dır. Allah cevheri sakin olarak yaratmak isterse cevherin sıfatı olarak onda sükûn yaratır. Ve kendisinde sükûn yaratıldığı için sakin olmasıyla isimlendirilir. Aynı şekilde hareket, renkler vb. gibi hükümleri gerektiren diğer mâ'nalar da böyledir.[383] Hâl görüşünü reddedenler bu ifadeleriyle hâl görüşünü kabul edenlerin "ma'nâ hâli gerektirir ve bu hâlden dolayı isimlendirme yapılır" görüşünü eleştirmektedir.

Sonuç olarak Ahvâl'in etkileri;

- Bilginin tanımı
- Cevherin tanımı
- Tahayyüzün zat üzerine zait olup olmadığı
- Cevherin tahsis edildiği hükmün vacip olmasının ahvâli kabul eden ve reddedenler açısından anlamı.
- Arazların ispatının ahvâl ile yapılması
- Kıyasü'l-gâib ale'ş-şâhid yönteminin illet-malul yoluyla ahvâl ile doğrulanması konularında görülmektedir.

---

[381] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 248.
[382] Haffâf şerhinde "Hali reddedip tesmiye görüşünü kabul edenlere göre…" şeklinde zikredilmektedir.
[383] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 248.

2.5. Delil

2.5.1 Delilin Tanımı

Yefrenî, Garbî ve Anonim şârih delil konusunda, alimlerin delil kavramına ilişkin tanımlarını ele almaktadır. Bu tanımlar, delilin epistemolojik olarak nasıl değerlendirilmesi gerektiğini ve bir argümanın veya tartışmanın nasıl yapılandırılması gerektiğini anlamada kritik öneme sahiptir. Her tanım belirli bir epistemolojik yöntem yaklaşımı ortaya koymakta, delilin tartışmaların yönünü belirleyici ve çözümleyici bir araç olarak nasıl işlev görebileceğini göstermektedir.

Yefrenî, Mâzerî'ye referansla delilin, bir şeyin anlamını gösteren (delle) unsur olduğunu ve kapsamına simgeler, yol işaretleri, yazılar gibi ögelerin dâhil olduğunu belirtmektedir. Âmidî ise delili, delalet eden (dâll) olarak tanımlar; delalet eden, yön gösteren (mürşid) ve delil ikame eden (nâsıb li'd-delil) kişidir. Delil terimi ayrıca, doğru yolu gösteren araç olarak da ifade edilir. Delilin sinonimleri arasında burhan, delalet, hüccet, sultan, alamet, emare, ayet, beyan, mürşid, hadi, hüda gibi terimlerin yer aldığını belirten Yefrenî, bu bağlamda delil,[384] burhan,[385] hüccet,[386] sultan,[387] hüdâ,[388] ayet,[389] tibyân[390] kelimelerinin Kur'an'da nasıl kullanıldığına örnekler sunmaktadır. [391]

Garbî ise delilin sözlükte kendisiyle irşâd/doğrunun gösterilmesi gerçekleşen bir kılavuz, bir düşünceyi hatırlatıcı (الذاكر) veya bir düşünceyi kurucu (الناصب) olduğunu belirtmektedir. [392]

Delilin ıstılahta ne anlama geldiği konusu ele alındığında, Yefrenî şerhinde çeşitli tanımlar üzerinde durulmuştur. Öncelikle, Kadı Abdülvehhâb el-Malikî'nin "Kendisi üzerinde akıl yürüterek medlulün bilgisine ulaştıran şeydir" şeklindeki tanımı zikredilmektedir. Ancak bu tanım, delilin delaletle açıklanması sebebiyle eleştiriye uğramıştır. Eleştirinin merkezinde, delaletin, delil ile medlul arasında bir isimlendirme olması ve bu iki kavram arasındaki ilişki nedeniyle delili delalet üzerinden tanımlamanın sahih olmayacağı yönünde bir görüş bulunmaktadır. Ayrıca, bu tanım, üzerinde akıl

---

384 Sebe 34/14.
385 Bakara 2/111.
386 En'am 6/83.
387 İbrahim 14/10.
388 Bakara 2/2.
389 Yusuf 12/105.
390 Nahl 16/89.
391 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/509-510.
392 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 1/411.

yürütülmeyen delilleri dışarıda bırakması nedeniyle de eksik bulunmuştur; zira akıl yürütme olmadan da delalet eden bir delil, delil olmaya devam eder.[393] Bu nedenle, tanımın her türlü delili kapsayıcı olması gerektiği vurgulanmıştır.

F. er-Râzî'nin "Kendisinin bilgisi ile delalet ettiği şeyin (medlul) bilgisi gereken şeydir" şeklindeki delil tanımı ise üç farklı açıdan eleştirilmiştir. İlk eleştiri, bu tanımın bedîhî olarak bilinen olayları da kapsaması üzerinedir. Bedîhîler, bir yargının (kaziye) iki unsuru arasında (suğra veya kübra) birinin doğrudan kavranmasıyla, yargının bütününün doğruluğu bilgisine ulaşılan durumları ifade eder ve delil olarak kabul edilmezler. Bu tanıma ikinci eleştiri şu şekildedir: Tikel nesnelerin duyu organlarıyla algılanması zorunlu bilgi kaynağıdır. Eğer bu tanım kabul edilirse duyu organlarıyla gerçekleşen algılama da delil olacaktır. Ancak duyu organlarıyla yapılan algılama da delil olarak tanımlanmaz. Üçüncü eleştiri ise, delil tanımlanırken fasit (geçersiz veya yanıltıcı) delillerin tanım dışında bırakılması gerektiğini öne sürer.[394] Bu eleştiriler, delilin tanımının daha dikkatli bir şekilde sınırlanması ve açıkça belirlenmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Delilin bir diğer tanımı Bâkıllânî'nin "Delil; üzerinde doğru akıl yürütme suretiyle yargı bildiren neticenin (matlûb haberî) [395] bilgisine ulaşmayı mümkün kılan bilinen şeydir (ma'lûm)"[396] şeklindeki tanımıdır. Bu tanımın analizi beş ana noktada özetlenebilir. İlk olarak tanımda cinsin "bilinen şey (ma'lûm)" olarak belirlenmesi dikkat çekicidir. Bilinen şeylerin hem var olan hem de yok olan şeyleri kapsaması nedeniyle delilin hariçte var olmayan bir şey de olabileceği vurgulanmaktadır. İkinci olarak tanımda "…akıl yürütme suretiyle…mümkün kılan" ifadesi kullanılmıştır. Bu ifade, bir şeyin bilgisine akıl yürütme olmaksızın ulaştıran şeylerin delil olarak isimlendirilmeyeceğine dikkat çekmektedir. Üçüncü nokta tanımda "Doğru akıl yürütme suretiyle" ibaresinin yer almasıdır. Bu ibare ile yanlış akıl yürütmelerin delil olarak kabul edilmemesi gerektiği belirtilmektedir. Dördüncü olarak "bilgisine" ibaresi, delilin zanna (varsayımı) değil,

---

393 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/511.

394 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/512.

395 Kelam; haberî ve inşaî olmak üzere ikiye ayrılır. İnşaî kelam; doğrulanmaya veya yanlışlanmaya ihtiyaç duymayan "kalk, otur…" gibi sözlerdir. Haberî kelam ise doğrulanabilen ve yanlışlanabilen, "Dün kalktım", "Şu mekânda bulundum" gibi sözlerdir. Delilin doğrulanabilir ve yanlışlanabilir olması hasebiyle burada bu ifade kullanılmıştır. Bk. Didu, *Şerhu'l-Varakat*, 13; Cündî, *Şerhu's-Süllem li'l-Ahdarî*, 41.

396 Bâkıllânî, İnsaf, s. 25: Delil; üzerinde doğru akıl yürütme suretiyle zarûrî olarak bilinmeyen şeyin bilgisine ulaşılabilen şeydir. Bâkıllânî, Temhid, s.33-34: Delil; duyularla algılanamayanı ve zarûrî olarak bilinmeyeni gösteren, emarelerden oluşturulan, ima ve işaretler yoluyla varit olan, zaruretle ve hisle bilinemeyen şeylerin bilgisine ulaştırabilen şeydir.

kesin bilgiye ulaştırması gerektiğini ifade eder. Beşinci olarak tanımda "yargı bildiren" ibaresi ile tanımlar dışarıda tutulmuştur. Zira tanımlar kavramsal düzeydeki (tasavvurî) sonuçlara ulaştırırken, delil "yargı bildiren" sonuçlar sunar. [397]

Yefrenî daha sonra Sahibü'l-Bedevî'nin delil tanımına geçmektedir. Sahibü'l-Bedevî'nin delil tanımı, delilin işlevsel ve mantıksal boyutlarına odaklanarak "Kendisinin kabul edilmesinden tartışma noktasının kabul edilmesi (mahall-i nizâ'nın teslimi) gereken şeydir" şeklinde ifade edilmiştir. Bu tanım, delilin kabulüyle, tartışılan konunun veya iddianın da kabul edilmesi gerektiğini öne sürer. Burada, delilin güçlü bir bağlayıcılık özelliği olduğu ve doğru kabul edildiğinde, onunla ilişkili tartışma noktalarının da otomatik olarak doğrulanmış sayılacağı vurgulanmaktadır.[398]

Delilin "Neticeye giden yolu gösteren, kastedilen şeyi tanımlayandır" şeklindeki bir başka tanımı daha bulunmaktadır.[399] Bu tanım, delilin, bir sonuca ulaşmada yol gösterici ve tanımlayıcı bir rol oynadığını belirtir. Bu, delilin, bir sonucu açıkça ortaya koyma ve bu sonuca nasıl ulaşıldığını göstermekle kalmayıp amaçlanan şeyin bilgisini verme özelliğine de işaret eder.

Yefrenî daha sonra felsefecilerin delili nasıl ele aldığını anlatmaktadır. Felsefeciler delili, kaziyelerin birleşimine dayalı olmasıyla ele alır ve "Kaziyelerin birleşmesiyle oluşan (müellef) ve bu kaziyeler kabul edildiklerinde, başkaca herhangi bir kaziyeye ihtiyaç duymaksızın bizzat bunlardan başka bir sözün kabulü gereken sözdür (kavl)" şeklinde tanımlarlar.[400] Bu tanım sekiz ana noktada incelenmiştir:

İlk olarak tanımda cins "sözdür (kavl)" olarak belirlenmiştir. Söz, hem müfred (tekil) hem de müellef (birleşik) ifadeleri kapsayacak şekilde geniş bir anlam ifade etmektedir. [401] İkinci olarak "birleşmesiyle oluşan (müellef)" ifadesi, "söz" lafzının içerdiği geniş anlamı sınırlayarak Zeyd ve Amr gibi tekil ifadelerin delil tanımı dışında bırakılmasını sağlar. Müellef söz; takyîdî (tanımlayıcı), izâfî (nispet edilen) ve haberî (bildirici) olarak

---

397 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/512.

398 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/513.

399 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/513.

400 "قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر"

401 Müfred lafız; lafzının parçasıyla mânâsının parçasına delalet edilmeyen lafızlardır. Müellef lafız ise; lafzının parçasıyla mânâsının parçasına delalet edilebilen lafızlardır. Bk. Mahmud Hasan Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb* (Lübnan: Dâru Nuru's-Sabah, 2016), 104. Örneğin "قَلَم" (kalem) kelimesi. Bu kelimenin harflerinden herhangi biri ("ق" ya da "ل" gibi) kendi başına bu nesnenin (kalemin) bir parçasını ifade etmez. Yani bu kelimenin parçaları, kelimenin anlamını oluşturan parçalar değildir, dolayısıyla bu lafız müfret lafızdır. Ancak "Zeyd ayakta duruyor." (زيد قائم) lafzında "Zeyd" bir kişi adıdır (özne), "kâim" (قائم) ayakta duran anlamındadır (yüklem) ve her bir kelime (lafzın parçası), bütün cümledeki anlamın (Zeyd'in ayakta durduğu bilgisi) bir parçasını vermektedir. Dolayısıyla bu lafız da müellef lafızdır.

sınıflandırılmaktadır. Takyîdî müellef; insanın tanımındaki "konuşan canlı", izâfî müellef; "Allah'ın kulu", haberî müellef; "Zeyd kâtiptir" şeklindedir. Üçüncü olarak "kaziyelerden" ifadesinin kullanılmasıyla "müellef" lafzının içerdiği takyîdî ve izâfî müellef sözler, delil tanımından çıkarılarak delil, haberî müellef sözler ile sınırlandırılmış olmaktadır. Dördüncü nokta tanımda "kabul edildiklerinde" ifadesinin kullanılmasıdır. Bu ifade, kıyasın mukaddimelerinin (öncüllerinin) burhan (kesin delil) yoluyla kabul edilmiş (müsellem) olması gerektiğini ifade eder. Zira önermeler imkânsız olsa bile, sonuçları kabul edilmiş olan kıyaslar yapılabilir. Yani mukaddimeleri imkânsız olduğu halde, neticesi kabul edilmiş kıyaslar da oluşturulabilir. Örneğin; "Her insan taştır. Her taş canlıdır. Öyle ise her insan canlıdır." şeklindeki kıyasta birinci ve ikinci önermeler imkânsız olduğu halde bunların gerektirdiği sonuç doğrudur. Beşincisi; tanımda kullanılan "gereken (*lüzûm*)" ifadesinin, zihinsel gerekliliği işaret etmesidir. Yani eğer bu iki öncül her akılda oluşturulduğunda sonuca doğru gidiyorsa, bu bir delil olarak kabul edilir. Altıncısı; "(anhâ)" ifadesiyle,[402] müellef kaziyelerin tamamının gerekliliği kastedilmektedir. Yani gereklilik kaziyelerin bir kısmından değil tamamından sağlanmaktadır. Yedincisi; "lizatihi" ibaresiyle tanımdan iki şeyin hariç tutulmasıdır. Bunlardan biri delilin, zikredilen iki mukaddimeden başka bir mukaddimeye veya aynı kuvvette bir mukaddimeye ihtiyaç duymayacak şekilde oluşturulması gerektiğini belirtir. Örneğin; "A B'ye eşittir. B C'ye eşittir" öncüllerinin sonucunun "Öyleyse A C'ye eşittir" şeklinde olduğu düşünülür. Fakat bu sonuca ancak açıkça zikredilmeyen "Eşitin eşiti, eşittir" şeklindeki bir başka öncül ile ulaşılır. Bu delilde istenmeyen bir durumdur. İkincisi ise delilin maddesi sebebiyle değil sureti sebebiyle netice lazım gelen delil olması gerektiğini belirtir. Çünkü maddesi sebebiyle netice lazım gelen deliller her zaman doğru sonuç vermez. Bu nedenle delil kabul edilebilmesi için sureti sebebiyle netice lazım gelmelidir. Örneğin "Güneş doğarsa (mukaddem) gündüz olur (tâli). Lakin gündüz olmuştur. Öyleyse Güneş doğmuştur." şeklinde getirilen delil hatalıdır. İstisnai kıyaslarda birinci kısmın (mukaddem) istisna edilmesi ikinciyi (tâli) netice verir. Fakat ikincinin istisna edilmesi her zaman birinciyi netice vermez. Çünkü ikinci kısım daha umumi de olabilmektedir. Bununla birlikte ikincinin nakîzinin istisna edilmesi birincinin nakizini netice vermektedir. "Bir şey A ise B'dir. Bir şey A'dır. Öyleyse B'dir." şeklinde yahut "Bir şey A ise B'dir. Bir şey B değildir. Öyleyse A değildir." Örneğin "Eğer insan ise

[402] Arap dilinde akıl sahibi olmayan çoğul lafızlar, müfred müennes muamelesi görür.

canlıdır. İnsandır. Öyleyse canlıdır." delili doğru netice vermekte ancak "Eğer insan ise canlıdır. Canlıdır. Öyleyse insandır." delili ise doğru netice vermemektedir. Çünkü canlı, insandan daha umumidir ve insan olmayan canlılar da mevcuttur.[403] Sekizincisi; "Başka bir sözün" ifadesi, delilin, küçük (suğra) ve büyük (kübra) öncüllerinden farklı (muğayir) bir sonucu işaret etmesi gerektiğini vurgular. Bunun aklî delillerde örneği meşhur hudûs delilidir. Delilin küçük öncülü "Âlem değişkendir (müteğayyir)" ve büyük öncülü "Her değişken sonradan yaratılmıştır (hâdis)" olan bir delilde sonuç "Âlem sonradan yaratılmıştır" şeklinde üçüncü bir söz olmaktadır. Şerî delillerdeki örneği ise küçük öncülü "Nebîz[404] sarhoş edicidir" ve büyük öncülü "Her sarhoş edici haramdır" olan bir delilde sonuç "Nebîz haramdır" şeklinde olmaktadır.[405]

Sonuç olarak delil, öncüllerin mantıksal birleşiminden farklı, yeni bir bilgi veya iddia ortaya çıkarmaktadır. Tüm bu detaylı tanımlar ile delilin nasıl bir yapıya sahip olması gerektiği, hangi ögelerin dahil edilip edilmemesi gerektiği ve sonuçların nasıl elde edilmesi gerektiği konusunda epistemoljik değerlendirme kriterleri sunulmaktadır. Bu kriterlerin aynı zamanda hem aklî hem şer'î deliller için işlemesi de belirtilen hususlar arasındadır.

2.5.2. Delilin Mugayirleri

2.5.2.1. Emare

Filozoflar, emareyi delilden ayıran özellikler üzerinde durarak, emareyi "doğru bir akıl yürütme ile alternatiflerden birine yönelik zan oluşturan şey" olarak tanımlamışlardır. Bu tanım, emarenin, doğru bir akıl yürütme süreci gerektirmesi, bu sürecin mantıklı ve tutarlı olmasını zorunlu kılmakla birlikte emarenin, kesin bilgi sunmaktan ziyade, bir olasılık sunma işlevini gösterir. Yine Râzî'nin eserlerinde de emare, "kendisinin bilgisiyle medlulün var olduğu zannını gerektiren şey" olarak ifade edilmiştir. Buna göre emare, kendisinin bilgisiyle medlulün (sonuç veya sonucun işaret ettiği nesne/olay) var olduğu zannını gerektirir. Bu, emarenin, var olduğuna inanılan bir şeyi işaret etme özelliğine sahip olduğunu gösterir. Ancak burada kullanılan "zannını gerektirir" ifadesi, bu işaretin kesin olmadığını, yalnızca bir olasılık sunduğunu vurgular. Bu nedenle, emare, bilgiye

[403] Bu konuyla ilgili detaylı anlatımlar için bk. Vezir Harman, "Seyfeddin Amidî'nin Kelam Sisteminde Katilik ve Zannîlik Açısından Deliller", *Kelam Araştırmaları Dergisi (KADER)* 10/2 (2012), 134.
[404] Kuru üzüm, kuru hurma, arpa ve darı gibi maddelerden elde edilen bir içki türü.
[405] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/513-515.

ulaşmada bir araç olarak değerlendirilirken sonuçlarının sınırlılıklarının göz önünde bulundurulması gerekmektedir. [406]

2.5.2.2. Şüphe

Delil, mukaddimeleri zarûrî veya zarûrîye kadar gidebilen, yani mantıksal olarak zorunlu sonuçları içeren önermelerden oluşur. Şüphe ise, bu tür kesin ve zorunlu bağlantılardan yoksundur; temelsiz varsayımlar veya yanlış öncüller üzerine kurulabilir. [407] Dolayısıyla delil kesin bilgi sunarken, şüphe yalnızca olasılıklar sunar ve sıklıkla yanıltıcı olabilir. Bu nedenle münazara esnasında hasmın deliline de şüphe denilmektedir.

Râzî'ye göre, şüphe, bir kişinin hakikatte delil olmayan bir şeyi delil olarak zannettiği durumdur. Şüphe, aklîyyât, şer'iyyât ve mahsûsât gibi farklı alanlarda ortaya çıkabilmektedir.

Aklî alanda gerçekleşen şüpheye örnek olarak, Allah'ın varlığına ve her var olanın bir yönde (cihette) bulunduğuna inanan bir kişinin, bu inancın kesin sonuç olarak Allah'ın bir cihette olduğunu gerektirdiğini düşünmesi verilebilir. Ancak bu sonuca "Her var olan bir cihettedir" şeklindeki yanlış bir öncülün üzerine eklenmesiyle (terettüb) ulaşıldığından bu sonuç bir bilgi değil cehalettir.[408]

Şer'î alanda gerçekleşen şüphe örneği, Kur'an ve Hadis metinlerinin zahirinde bulunan, teşbih ve tecsime (antropomorfizm) delalet edebilecek unsurların delil olarak kabul edilmesidir. Söz gelimi "*Rahman arşa istiva etti*"[409] ve "*O, kullarının üstünde mutlak hâkimiyet sahibidir*"[410] ayetlerinde veya "Allah Adem'i kendi suretinde yarattı"[411] hadisinde yer alan ifadelerin zahirlerini delil olarak alan kimse, aslında delil olmayan şeyin delil olduğuna inanmıştır (i'tekade). Nitekim Kur'an'da "(*Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler.*"[412] ayetiyle bu tür müteşabih ayetlerin varlığına işaret edilmekte ve bu ayetlerin yanlış yorumlanabileceği uyarısı yapılmaktadır. [413]

---

406 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/515-517.
407 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/517.
408 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/515.
409 Taha 20/5.
410 En'am 6/18.
411 Buhârî, "İstizan", 1; Müslim, "Birr", 115.
412 Al-i İmran 3/7.
413 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/516.

Mahsûsâtta (duyusal algılarla ilgili meselelerde) gerçekleşen şüphenin örneği de duyumsama anında duyusal olarak algılandığına inanılan (itikad) şeyin aslında algılanan şey olmamasıdır. Örneğin; bir kimse bir evin çatısına bakar. Bu kimse evin duvarları yerinde durduğu sürece çatının da durduğunu, duvarlar yıkıldığında duvarların düşüşü sırasında evin çatısının da düştüğünü görür. Bu duyumsaması nedeniyle çatıyı durduran şeyin duvarlar olduğunu zanneder. Fakat gerçekte durum böyle değildir. Birinin varlığının ötekinin varlığı esnasında duyumsamaktır ancak birinin diğerini etkilemesi (infeale) duyuya dayalı bir şey değildir, sadece akıl yürütmenin ortaya koyduğu bir sonuçtur. (mebâhisü'n-nazar). Bu duyusal yanılgılar, aklın aralarında bir bağlantı olduğuna kesin olarak hüküm vermediği iki şey arasında bir bağlantı kurar. yanma, doyma, kanma, ısıtma, dondurma gibi. Yani buna göre yanma örneği üzerinden gidersek söz gelimi ateşin pamuğu yakmasında akıl aslında ateşin pamuğu yaktığı şeklinde kesin bir hüküm ortaya koymaz; bu, aslında duyusal algıların sürekli tekrarı sırasında oluşan bir yargıdır. Aslında Allah Teâlâ olguları sürekli böyle yarattığı için böyle bağlantılar kurulmaktadır. İnsanlar bu olguları Allah'a atfetmek yerine birbirlerine atfederek (yakmayı Allah'a değil de ateşe bağlamak gibi) yoldan sapmışlardır. Olguları birbirine atfeden kimseler tevhit ehli olduklarını iddia etseler de öyle değillerdir. Yine bazı hâdis şeylerin tabiatları gereği diğer hâdis şeyleri etkilediğini (tesir)[414] yahut Allah Teâlâ'nın o hadis şeylerde yarattığı bir kudret ile bunların diğer hadis şeyleri etkilediğini zannetmek (itikad) de böyledir. Gerçekte ise bu, sadece algıların ve duyusal verilerin yorumlanmasıyla ilgili bir yanılgıdır.[415]

[414] Hâdis kudretin tesirinin olduğunu kabul edenler, bunun varlığı olan bir özellik (vücudî) olmadığını, sadece bir ilişkiden (nispet) ibaret olduğunu belirtirler. Ancak bu görüşe karşı şöyle cevap verilmektedir: Eğer bu ilişki, kudretin bir hâli (hâl; siyah arazındaki renk olmaklık veya vücudun vücudu gibi mevcut şeylerde bulunan ilişik sabit) olarak anlaşılıyorsa o zaman bu hal, tek başına var olamayacağı için, başka bir arazın kudrete ilişmesi gerekmektedir ki bundan kaynaklanan tesir hâli o hadis kudrette oluşsun. Fakat arazın başka bir arazla kaim olması imkânsızdır. Arazın arazla kaim olmasını mümkün görülse bile (bu konu fihi nazar olduğu için mümkün görülmesi farz edilerek bir istidlal daha yapılmaktadır. Örneğin sürat arazı, hareket arazıyla kaim olabilir.) arazın bu tesirin arazını mahalline gerektirmesi ya zorunlu bir şeydir ya da değildir. Bizatihi zorunlu bir şey ise Allah'ın kudretiyle ilişkisi kopartılmış olmaktadır, bizatihi değilse ikinci bir arazın olması gerekir. Bu ikinci araz da ya bizatihi gerektirir ya başka bir arazla... Bu zincirleme devam ederse teselsül olur ki bu da aklen imkânsızdır. Bk. Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf es-Senûsî, *Şerhu Suğra's-Suğra fi İlmi't-Tevhid* (Amman: Daru'r-Râzî, 2006), 73.) Bu konu müteahhirin kelamında cinslerin, küllîlerin varlığı şeklinde tartışılmaktadır.

[415] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/516.

2.5.3. Delilin Kısımları

Şârihlerden Simlali aklî, vaz'î, sem'î şeklinde üçlü delil taksimi yapmaktadır. Ona göre aklî delil, fiilin o fiili yapan failinin bulunduğuna delaleti gibidir. Vaz'î delil, dildeki isimlerin isimlendirilen şeylere delaleti gibidir. Sem'î delil ise Kur'an ve hadislerin onlardan çıkarılan hükümlere delalet etmesi gibidir.[416]

Yefrenî ise delilin sınıflandırılmasının, genellikle salt (mahz) aklî, salt sem'î ve akıl ile sem'den (nakilden) mürekkep olmak üzere üç ana kategoride ele alındığını belirtir.[417] Her bir kategori, delilin nasıl oluşturulduğuna ve hangi kaynaklardan türetildiğine göre ayrılır. Salt aklî delil, aklın kendisi tarafından, dışsal bir bilgiye başvurmadan ulaşılan sonuçlardır. Cüveynî'ye göre aklî delil "Taşıdığı zorunlu/kendisinden asla ayrılmayan sıfatı (sıfat-ı lâzime) gereği delalet eden, medlulüne delalet etmeksizin varlığı düşünülemeyen delildir." Bu tanım, aklî delilin zorunlu ve kaçınılmaz bir mantıksal sonucu olduğunu vurgular. Akli delilin örneği hudûs delilidir.

Salt sem'i delil, vahye veya peygamberin hadislerine dayanır. Bu tür deliller, haber-i sadıka (doğru haber) veya uyulması gereken bir emire dayanır. [418]

Akıl ve nakilden mürekkep delil ise hem aklın hem de vahyin beraber kullanıldığı durumlarda ortaya çıkar. Bu tür deliller, aklen mümkün olduğu kadar şer'an (dinî açıdan) da teyit edilmiştir. Buna örnek olarak, kıyamette ölülerin diriltilip toplanmasının ruh ile değil somut beden ile gerçekleşeceği (el-meâdü'l-cismânî) verilebilir. Bu konu, aklen mümkün olduğu gibi, Kur'an ve hadislerle de zikredilmektedir. Bu delil, birinci mukaddimesinin kurulması (takrîr) aklî, ikinci mukaddimesinin kurulması naklî olan bir delildir. [419]

Garbî şerhinde ise, F. er-Râzî gibi alimlerin delili şer'î ve aklî delil olmak üzere iki kısma ayırdıkları, bunun dışında başka bir kısım olmadığı görüşünde oldukları

---

[416] Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 138.

[417] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye,* 1/518. Burada Yefrenî'nin Seydüddin el-Âmidî'ye atfettiği bu taksim esasında Razi'ye ait olup Muhassal'da geçmektedir. Âmidî taksimi, zatına delalet eden delil ve zatına delalet etmeyen delil şeklinde iki kısma ayırarak yapmıştır. Bunlardan ilkini aklî delil, ikincisini şer'i delil olarak açıklamıştır.

[418] Haber-i sadık Hz. Peygamber'in "Ben getirdiğim şey hususunda doğru söyleyen (sadık) bir elçiyim" sözüdür. Uyulması gereken bir emire dayanan sem'î delil ise haber-i vahid ve icmâ'ya dayanan kıyastır. Uyulması gereken emir ise icmâ'dır. Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye,* 1/519.

[419] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye,* 1/520.

belirtilmektedir.[420] Amidi'ye göre ise delilin şer'i, aklî ve ikisinin birleşimi olmak üzere üç kısım olduğu söylenmektedir. Buna göre aklî delilin tanımı Cüveynî'de olduğu gibi "ulaşılmak istenen sonuca, zorunlu/kendisinden asla ayrılmayan sıfatı (sıfat-ı lâzime) gereği delalet eden şeydir, delalet etmeksizin var olması düşünülemez." Şer'i delilin tanımı "haber-i sâdıka veya uyulması gereken bir emire dayanan delil"dir. Garbî, bu tanımın ne anlama geldiği hususunda üç farklı görüş zikretmektedir. İlki, haber-i sâdıkın Hz. Peygamber'in "Ben Allah Teâlâ'nın size gönderdiği elçiyim" sözü olduğu, uyulması gereken emrin ise kitap ve sünnet olduğu görüşüdür. İkincisi, haber-i sâdıkın Kitap ve Sünnet olduğu, uyulması gereken emrin ise icmâ' olduğu görüşüdür. Üçüncüsü de haber-i sâdıkın vahiy olduğu uyulması gereken emrin ise içtihat olduğu görüşüdür.[421] Aklî ve şer'î deliller zikrettikten sonra hem aklî hem şer'î olan delile gelince buna örnek olarak "Her sarhoş eden şey haramdır" hükmünü getirmektedir. Bu cümlede sarhoş eden şey aklî çıkarımdır, haram kılmak ise şer'i çıkarımdır." Aynı açıklamalar anonim şerhte de yapılmıştır.[422]

Garbî şerhinde ve anonim şerhte F. er-Râzî'nin (İbnü'l-Hatîb) tüm delillerin nihayetinde akla dayandığı şeklindeki ifadelerine yer verilmektedir. Yani F. er-Râzî', naklî delilin (sem'î delil) ancak akıl sayesinde sabit olduğunu ifade etmektedir. Çünkü sem'î delil dediğimiz şey ya Kitap'tır (Kur'an) ya sünnettir ya da icmâ'dır. Bunların her biri ancak peygamberin risaletinin sabit olmasıyla delil niteliği kazanır. Risalet ise ancak mucize ile sabit olur. Mucize de ancak akıl yürütme sonucu doğrulanabilir.[423] Anonim şerhte de benzer ifadeler mevcuttur.[424]

Yefrenî de bu tartışmayı F. er-Râzî'ye göre sem'î delillerin muhal (imkânsız) olduğu şeklinde aktarır. F. er-Râzî'ye göre Kitap ve Sünnet'in doğruluğu, Hz. Peygamber'in sözlerinin doğruluğu olduğuna göre bunu naklî delillere dayandırmak doğru değildir. Eğer Hz. Peygamber'in sözlerinin doğruluğunun nakil ile ispatlanabildiği iddia edilirse bu, bir döngüye (devir) yol açar. Hz. Peygamber'in sözlerinin doğruluğunun mucizelere

---

[420] Burada Râzî'nin delil taksiminin yalnızca şer'î ve aklî şeklinde olduğu ve bunun dışında başka bir kategori bulunmadığı belirtilse de *Muhassal*'a bakıldığında Razi'nin delil taksiminin; sadece aklî, sadece naklî, hem aklî hem naklî şeklinde olduğu görülmektedir.

[421] Dört farklı görüş demesine rağmen üç farklı görüş zikredilmiştir. Şerhin muhtelif kısımlarında benzer durum tespit edilmiştir. Şerhin Garbî'nin ders halkasından bir öğrencisinin takyidi suretiyle kaleme alındığı düşünüldüğünde, bu kısımların hoca ders anlatırken talebenin not almayı kaçırdığı kısımlar olabileceği izlenimi uyandırmaktadır. Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/414.

[422] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 10b.

[423] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 1/415.

[424] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 10b.

dayandığı, mucizelerin de aklî delil olduğu belirtildiğinde ise naklî delilin imkânsız olduğu açığa çıkmaktadır.[425]

Yefrenî daha sonra İbnü't-Tilimsânî'nin, F. er-Râzî'nin naklî delillerin geçerliliğine ilişkin eleştirilerine getirdiği bir yorumu ile devam ederek sem'i delillerin (nass kaynaklı deliller) geçerli olabileceğini ve aklî delillerle birleşebileceğini savunur. İbnü't-Tilimsânî'ye göre, naklî delillerin de delil olarak kabul edilebilmesi, akla olan ihtiyaçtan bağımsız değildir ve naklî deliller, akıl yürütme sürecinin bir parçası olabilir. Ona göre Râzî'nin ashabı (Eş'arîler) ile tartışması lafzî bir tartışmadır. Zira delilin naklî de olabileceğini iddia eden kişi, zaten bu naklî delilin delil olduğunun bilinmesi hususunda akla ihtiyaç duyma zorunluluğunu imkânsız görmez. Râzî'nin delilden kastettiği şey iki mukaddimeden, ulaşılmak istenen sonuca doğrudan ulaşılmasıdır. Fakat mukaddimelerle kurulan delil, doğrudan ulaşılmak istenen şeyi göstermediği gibi Râzî'nin "akla ancak onun delil olması hususunda ihtiyaç duymak" şeklinde zikrettiği şey ise bu meseleden ayrı bir husustur. Örneğin sahabe arasında en faziletli (ekrem) olanın Hz. Ebubekir olduğunun delili şu şekilde takrir edilmektedir; Allah Teâlâ'nın "Malını Allah yolunda verip arınan kimse ki o takvâ ehli olandır, o ateşten uzak tutulur." buyurduğu ayet[426] Hz. Ebu Bekir hususunda nazil olmuştur. En müttaki olanın en faziletli (ekrem) olduğuna dair "Allah katında faziletli (ekrem) olanınız en takvalı olanınızdır."[427] ayeti de bulunmaktadır. Bu iki sem'î mukaddime, Hz. Ebu Bekir'in en faziletli olduğunu netice vermektedir. Her ne kadar Kur'an'ın delil olarak bilinmesi bunu tebliğ eden Hz. Peygamber'in sıdkına binaen olsa da ve yine Hz. Peygamberin günahtan beri olmasının delili yine onun kendisinin tebliğ ettiği şeylerde yer alsa da sem'î mukaddimeler netice verirler.[428]

Bu tartışma, bilgi anlayışlarında akıl ve vahyin birleşimi konusundaki müzakereleri ve alimler arasındaki metodolojik yaklaşım farklılıklarını gösterir. İbnü't-Tilimsânî'nin yaklaşımı, sem'î delillerin yalnızca mucizelerle değil, aynı zamanda aklî çerçevede de değerlendirilebileceğini savunur, böylece naklî ve aklî deliller arasındaki köprüyü güçlendirmektedir.

[425] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/520.
[426] Leyl, 92/17-18.
[427] Hucurat, 49/13.
[428] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/520-521.

2.5.4. Delilin Şartı

Delilin şartlarına ilişkin tartışmalarda Âmidî, delilin ittifakla muttarid olmasının şart olduğunu, ancak münakis olmasının şart olmadığını savunur.[429] Münakis olma, delilin yok olması durumunda medlulün (sonuç veya gösterilen şey) de yok olması gerektiğini belirtir. Ancak bu görüşe muhalefet eden bazı fakihler, delilin hem muttarid hem münakis olduğu görüşündedirler. Eğer fakihlerin bu görüşü kabul edilirse, hâdislerin var olmaması durumunda Yaratıcı'nın da var olmaması gerektiği sonucuna varılabilir ki bu kabul edilemez. Ayrıca, bir medlul için birden fazla delil getirilebilir. Eğer bu delillerden biri var olmadığında medlul de var olsaydı, diğer delillerin varlığı medlulün varlığını gerektirmezdi ve bu deliller delil olma özelliğini yitirirdi. Bu durum, farz edilen şeyle çelişir.[430]

Delilin münakis de olduğunun şart olduğu görüşünde olanlar ise görüşlerini şu şekilde delillendirirler: Delilin var olmamasıyla medlulün var olmaması gerekmeseydi, bu durumda delil medlulü doğru bir şekilde temsil etmezdi. Yani, delil olmamasına rağmen medlulün var olabilmesi, delilin zorunlu olmadığını ve potansiyel olarak hatalı olabileceğini gösterir.[431] Eğer delilin yokluğu durumunda medlul de yok olmasaydı, bu, delilin medlulü kesin olarak desteklemediği anlamına gelir. Bu görüşe göre, delilin münakis olması, delilin medlulü destekleme kapasitesinin bir göstergesi olarak ifade edilebilir. Delilin ve medlulün birbirleriyle bu derecede iç içe geçmiş olması, tartışmalarda delilin sağlamlığını ölçmede kritik bir rol oynamaktadır.

Özetle, delilin muttarid olma şartına dair görüş, ittifakla kabul edilirken, münakis olup olmadığına dair bir görüş, delilin ve medlulün bağımsız varlıklarını ve birden fazla delilin medlulü desteklemesi durumunu vurgulamakta, bu görüşe muhalefet eden diğer bir görüş ise delilin medlul üzerinde belirleyici ve ayrılmaz bir etkisi olduğunu savunmaktadır. Tartışmanın özü, delilin var olmaması durumunda medlulün de var olmamasının gerekip gerekmediği üzerinedir ve bu da delil ve medlul arasındaki ilişkiyi ele alan bir tartışmadır.

---

[429] Aklî delîlin müttarid olması delîlin subutu ile hükmün gerekli olması demektir. Aklî delîlin münakis olması ise delîlin nefyinden dolayı hükmün de geçersiz olması demektir. Vezir Harman, *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-Dîn ve Usûlü'l-Fıkh İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 140.

[430] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/522.

[431] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/522.

2.5.5. Delilin Medlule Delil Olma Yönü (Vech-i Delaleti)

Delilin medlule delalet etme yönü (veçhi), delilin belirli bir açıdan medlulü nasıl bildirdiğini ifade eder.[432] Delil, her yönüyle değil, ancak bazı belirli yönleriyle medlulü işaret eder. Bu bağlamda, "vechü'd-delil" (delilin delil olma yönü), delil ve medlul arasındaki ilişkinin hangi açıdan kurulduğunu gösterir. Delilin bir veya birden fazla özelliği olabileceği lakin medlulüne bunlardan hangisiyle işaret ettiğine odaklanan bu açıklamayla, delilin bütün yönleriyle değil, sadece belirli yönleriyle medlulüne delalet edebileceği vurgulanmaktadır. Örneğin, âlem ele alındığında, âlemin var olması bakımından, bir arazla değil de kendi kendine kaim bir zat olması bakımından ya da araza kabil olmak bakımından delalet ettiği farklı yönleri vardır. Bu açılardan hiçbiri doğrudan Yaratıcı'nın var olduğuna işaret etmez, ancak alemin hâdis veya mümkün olduğuna delalet eder. Hâdis olmak, bir başlangıcı olduğuna ve dolayısıyla bir yaratıcıya işaret eder. İmkân, yani varlığı ve yokluğu mümkün olan bir şeyin var olması, o şeyin var olmasına hükmeden bir varlığı gösterir. Böylece delil ile medlul arasındaki irtibatın bütün vecihler ile değil ancak bazı vecihler ile olacağı açığa çıkmaktadır.[433]

Garbî şerhinde ve anonim şerhte bazı âlimlerin vechü'd-delil yani delilin delil olma yönü hakkında "Delilin delil olma yönü, delil ile ulaşılmak istenen sonucu hissettiren niteliktir (الصفة المشعرة بالمطلوب)." dediği nakledilmektedir. Örneğin; bir kişi "Şarap haramdır çünkü cisimdir." derse, ona şöyle denir: "Bu gerekçe geçersizdir, çünkü her cisim haram değildir." Eğer "Şarap haramdır çünkü sıvıdır." derse, ona şöyle denir: "Bu da geçersizdir, çünkü her sıvı haram değildir." Eğer "Şarap haramdır çünkü kırmızıdır." derse, ona şöyle denir: "Bu da yanlıştır, çünkü her kırmızı olan şey haram değildir." Eğer "Şarap haramdır çünkü sarhoşluk vericidir." derse, işte bu geçerli bir delildir. Çünkü bütün sarhoşluk verici maddeler haramdır. Bu örnekten anlaşıldığı gibi, şarabın haram olmasının asıl nedeni (illeti) sarhoşluk verici olmasıdır.[434] Garbî şerhinde ek olarak bazı alimlerin vechü'd-delil

---

[432] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/452. Yefrenî şerhinde Delilin delalet ettiği vecih hususunda dilcilerin "medlul ile algılanan sıfattır" tanımı ile mantıkçıların "iki mukaddimeden delalet olunan lüzumdan ibarettir" tanımları zikredilmektedir. Delilin "delalet ettiği vecih" ile sınırlamasının sebebi delilin delalet etmediği vecihleri sahih nazar kapsamının dışında bırakmaktır. Örneğin âlemi delil olarak kabul ettiğimizde âlem, onun failinin varlığına delildir. Alemin delalet ettiği vecihler; kendi varlığına delalet etmesi bakımından, bir mekâna ihtiyaç duyması bakımından, arazları kabil olması bakımından, hâdis olması bakımından vecihlerdir. Fakat bunlardan hadis olması bakımından delalet vechi hariç, hiçbir vecih delilin medlul ile ilişkisine dair bir algı oluşturmaz. Çünkü hadis olması bakımından delalet vechi onu ihdas eden muhdisine delalet eder. Bu da sahih nazar olur.

[433] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/523.

[434] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 1/415; *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 10b.

hakkındaki görüşünün "cüz'iyi küllîye katmak" olduğu belirtilmektedir. Yani, küllî hakkındaki hükmü cüz'îye aktarmaktır. Ya da tersinden ifade edilirse cüzînin hükmünün de küllînin hükmü gibi olduğunu söylemektir. Söz gelimi "Her insan canlıdır" önermesinde "canlı" küllî olmakta insan ise cüzî olmaktadır; küllînin özelliği (canlı olmak) cüz'îye aktarılmakta böylelikle insanın da canlı olduğu özelliğini taşıdığı ifade edilmektedir.[435]

Vechü'd-delil mantık terminolojisinde, delil ile medlul arasındaki ilişkiyi kuran orta terim "hadd-i evsat" olarak adlandırılır. Hadd-i evsat, mantıkta kıyasın orta terimi olup, delil ile medlul arasındaki ilişkinin ortak olduğu en belirgin noktayı ifade eder. Yani delilin medlule delalet ettiği en güçlü yönü belirtir. Örnek verilecek olursa; Âlem, hâdistir. Her hâdisin bir failinin (yaratıcısı, sebebi) olması gerekir. Böylece, âlemin de bir fail-i muhtarı (bağımsız bir yaratıcı) olması gerektiği sonucuna ulaşılır. Bu, ulaşılmak istenen sonuçtur. Vechü'd-delil hâdis olmaktır, âlemin bir muhdise olduğunu ortaya koyan vecih hâdis olmaktır.

Yefrenî, *el-Burhâniyye* şârihlerinden İbnü'l-Kettânî el-Fendellâvî'ye referansla, delilin bileşenlerini; delil, nefsü'd-delil (asıl delil), vechü'd-delil ve delilin medlule delalet etmesini sağlayan vecih olmak üzere ayrıntılı bir şekilde dört parçaya ayırmıştır. Buna göre; delil âlemdir, nefsü'd-delil, yani delilin aslı âlemin hâdis olmasıdır, vechü'd-delil bir muhdise ihtiyaç duymasıdır, bunun ötesine geçince delilin medlule delalet etmesini sağlayan vecih bir muhdis olmaksızın var olmasının imkânsız olmasıdır.[436] Bir diğer ifadeyle delilin her bir bileşeniyle bir önceki bileşeni yeni bir aşamaya taşımaktadır. Yani, ilk aşamada Allah'ın varlığı için âlem delildir. Aslında (nefsü'd-delil) âlem hâdis olduğu için delildir. Âlemin hâdis oluşu da bir muhdise ihtiyaç duyması itibariyle delildir (vechü'd-delil). Bu vechü'd-delilin delil olması âlemin muhdis olmaksızın var olmasının imkânsız olmasından kaynaklanır. Yani her aşama bir önceki aşamanın örtük öncülünü açmaktadır.

Yefrenî, Garbî ve anonim şârih vechü'd-delili mantık terminolojisindeki hadd-i evsat olarak ele alsa da İbnü'l-Kettânî'nin vechü'd-delilin dildeki anlamını esas almaktadır. Bu durum, mütekaddimin dönemi *el-Burhâniyye* şerhlerinde meselelerin dil merkezli ele alınırken, Yefrenî şerhinde hissedilen Râzî etkisi ile dil ekseninden mantık eksenli

[435] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 1/415.
[436] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye,* 1/523.

tahlillere yönelme olduğunun göstergesi olarak görülebilir. Garbî şerhinde de o dönemdeki Senûsîlerin taklîd karşıtı sert tutumlarının ve mantığı bir araç olmaktan ziyade artık bir disiplin olarak tahsil etmelerinin etkili olduğu söylenebilir.

Yefrenî şerhinde yine Fahreddin er-Râzî'ye referansla, delilin medlule delalet ettiği vechi bilmenin, medlulü bilmeye bağlı olup olmadığı konusunda iki farklı görüşün varlığı belirtilir. Bazı âlimler, delilin medlule delalet ettiği vechi bilmenin nazarın (akıl yürütme sürecinin) bir parçası olduğunu, dolayısıyla delalet ettiği vechi bilmek için medlulü bilmek gerekmediğini savunurlar. Eğer delilin vechinin bilinmesi, medlulün bilgisi üzerine gerçekleşseydi, sonucun (matlubun) bilgisi ile akıl yürütme aynı anda gerçekleşirdi. Bu da mantıken mümkün değildir, çünkü sonucu bilmek için bir akıl yürütme süreci gereklidir.

Diğer bir grup âlim ise, delilin delalet ettiği vechi bilmenin medlulü bilmeye bağlı olduğunu savunurlar. Bu görüşe göre delilin vechinin bilinmesi, delil ile medlul arasındaki ilişkinin bilinmesi anlamına gelir. İki şey arasındaki ilişkinin bilinmesi, öncelikle bu iki şeyin bilinmesini gerektirir.

Yefrenî, Râzî'nin konuyla ilgili düşüncelerini aktarırken delil ve medlul arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamak için üç durumdan söz eder; delilin zatını bilmek, medlulün zatını bilmek ve delilin o medlule delil olduğunu bilmek. Örneğin alemin imkânını veya hudûsunu (yaratılmışlığını) bilmek delilin zatını bilmektir, bir muhdise (yaratıcıya) gereksinimi bilmek medlulün zatını bilmektir ve yaratılmış veya mümkün olmanın bir yaratıcıya delalet ettiğini bilmek ise delilin o medlule delil olduğunu bilmektir.

Râzî, delilin zatını bilmenin (imkân veya hudûs) medlulün zatını bilmekten (bir müessire ihtiyaç duyması) farklı (muğayir) olduğunu vurgular. Bu farkı öncelik ve bilgi süreci olmak üzere iki açıdan ele alır. Öncelik bakımından; delilin zatı, medlulün zatından önce gelir. Zat açısından önce gelen şey de kendisinden sonra gelenle aynı olamaz. Bilgi süreci bakımından ise; medlulü bilmek, delil hakkında akıl yürütmeyi gerektirir. Eğer delilin zatı medlulün zatıyla aynı olsaydı, bu durumda, bir şeyi bilmek ile onu bilmek istemek aynı anda gerçekleşirdi, bu da aklen mümkün değildir. Delilin zatının bilgisinin medlulün zatının bilgisini gerektirmesi ancak İmam Eş'arî ve Kadı (Bâkıllânî)'nin görüşü gibi adet üzere veya akıl üzere gerçekleşir. [437]

[437] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/524.

Râzî'ye göre delilin medlule delil olmasını bilmek de delilin zatını bilmek ve medlulün zatını bilmekten farklı bir şeydir. Çünkü bu bir şeyin bir şeye izafetini bilmektir. İzafet, iki şey arasındaki bir ilişki olduğundan, bu iki şeyin zatlarından farklı bir şeydir. Dolayısıyla izafeti bilmek izafete taalluk eder, delil veya medlulün zatlarını bilmek zatlarına taalluk eder. İzafeti bilmek, sadece bu ilişkiye dair bilgi sağlar ve bu bilgi, iki şeyin zatlarıyla doğrudan ilişkili değildir. Bu durum izafetin, delil ve medlulün zatlarından farklı olduğuna delalet eder. Eğer izafet, delil ve medlulün zatlarından farklı bir şey olmasaydı delilin zatı ve medlulün zatı arasındaki bu izafete taalluk eden şeyin (izafetin bilgisinin) medlulü ve delili bilmeyi gerektirmesi mümkün olmazdı. Çünkü izafeti bilmek, delili ve medlulü bilmekten sonra gelir. Sonra gelenin önce gelen olması da muhaldir. Eğer izafeti bilmek, iki şeyden birini veya her ikisini bilmeyi gerektirseydi, bu bir döngü (devir) oluştururdu, bu da mantıken imkânsızdır.

Âmidî'ye göre medlulü bilmek, delilin medlule delalet etme veçhini bilmeye dayanmaz. Ancak, delilin kendisiyle medlulü gösterdiği veçhi bilmeye dayanır. Bu iki bilgi türü birbirinden farklıdır. Delilin delaleti izafi olsa da delil olduğu vecih izafi değildir. Bu durumda delilin delaletinin bilgisi ve medlulün bilgisi, delilin delalet veçhinin bilgisine tabidir.[438]

Âmidî, medlulü bilmenin, delilin delalet veçhini bilmekten sonra mı yoksa aynı anda mı gerçekleştiği konusunda tartışmalar olduğunu belirtir. Sonra gerçekleştiği görüşünde olan bazı alimler, delilin delalet veçhini bilmenin nazarın (akıl yürütmenin) rükünlerinden (temel unsurlarından) olduğunu, nazar da medlulü bilmenin zıttı olduğundan, medlulü bilmenin nazardan sonra gerçekleşeceğini düşünürler. Şayet nazarın rükünlerinden bir rükün ise nazarla birlikte olabilir.

Yefrenî'ye göre doğru olan görüş, Bâkıllânî'nin de kabul ettiği üzere, nazarın delilin delalet ettiği veçhi araştırmak olduğudur. Delilin delalet ettiği vecih nazardan bir rükün değildir. Bu (delilin delalet ettiği vecih) belli olduktan sonra nazar hüküm verir. Nazarın ardından hakkında nazarda bulunulan şeyi (medlulü) bilmekle aynı anda delilin delalet veçhini bilmek gerçekleşebilir. Farklı bilgilerin aynı anda bilinmesi de imkânsız değildir.[439]

[438] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/526.
[439] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/526.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VARLIK

Kelâm ilminin temel gayesi, aklî ve naklî deliller vasıtasıyla itikadî esasları beyan, ispat ve müdafaa etmektir. Bu çerçevede, varlık bahislerinin akîde kitaplarının mukaddimesine dahil edilmesi, yalnızca varlıkla ilgili metafizik bir merakın sonucu değil, Allah Teâlâ'nın varlığının ve birliğinin aklen ispatını mümkün kılan yöntemsel bir zorunluluk olarak değerlendirilmiştir. Çünkü kelâmcılar, meseleleri kendi başlarına ontolojik gerçeklikler olarak değil, itikadî esasların ispatında işlevsel birer araç olarak ele alırlar; bu yönüyle kelâm düşüncesi açık biçimde enstrümantalist bir karakter arz eder. Örneğin âlemin hâdis oluşu, onun bir muhdise, yani yaratıcıya delalet etmesini sağlar ve böylece âlem, Allah'ın varlığına ulaşmada epistemik bir köprü işlevi görür. Bu yaklaşım, yalnızca teorik bir çerçeve sunmakla kalmaz; aynı zamanda Allah'ı marifet yollarının aklî bir temel üzerine inşasını da temin eder. Nitekim *el-Akidetü'l-el-Burhâniyye* literatüründe de bu hususa dikkat çekilmiş, şerhlerde, delilin (âlemin) medlule (Allah'ın varlığına) önceliği gereğince varlık bahislerinin akîdenin girişinde ele alındığı ifade edilmiştir.

Şârihlerden Yefrenî varlık bahislerinin akîdeye dahil edilmesi hususundaki görüşünü, İmam Mâzeri'ye dayandırarak ifade etmektedir. Mâzeri, kelam ilmindeki diğer bütün mesailin, âlem konusunun mukaddimelerini ve ilkelerini oluşturduğunu, böylelikle bu mesailin bir anlamda âlem konusunu araştıran kimseye bu konuda karşılaşacağı hususları bilmesi hususunda yardımcı olan unsurlar olduğunu ifade etmektedir.[440] Âlem konusu Allah Teâlâ'yı ispat etmenin ve tevhidin temelini oluşturur. Âlemi çözümlemeden Allah'ın varlığını ikrar eden kimsenin bu ikrarı sadece taklîdden ibarettir. Âlem konusunun önemi sadece marifetullaha götüren bir vasıta olması değil dinin pek çok aklî ve naklî kaidelerinin de âleme dayanması dolayısıyladır.

Akideye âlem meselesi ile başlanılması âlemin köken olarak "alâmet"ten gelmiş olmasından dolayıdır. Alâmet delil olmak mânâsına gelir. Yaratıcının varlığına delil olması itibariyle âlem denilmesi, bu mesele ile başlamanın zorunlu saikidir.[441]

[440] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/616.
[441] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/617.

Kettânî'ye göre, Selâlicî'nin âlem ile başlamasının nedeni âlem hâdis olduğundan bir muhdisi olacağını göstermesidir. Özetle âlem ile başlanmasının sebebi âlemin Allah Teâlâ'nın varlığına delil olmasıdır. Delili bilmek medlulü bilmekten öncelikli olduğu için de delil ile başlanmıştır.[442]

Benzer şekilde Simlâlî de müellif Selâlicî'nin varlık bahisleri faslına "Bil ki (اعلم)" şeklinde başlamasını, akîdeyi okuyan kişinin delil ile medlulü bilmesi olarak yorumlamaktadır. Ona göre delil âlem, medlulü ise Allah Teâlâ'dır. Allah Teâlâ'nın ispatı faslına gelinceye kadarki bilgi ve varlık bahislerinin tamamı delil, Allah Teâlâ'nın ispatı faslından itibaren ise medlul ele alınmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak âlemin hakikati daha sonra âlemin kısımları ve bu kısımların varlığının aklen ispatı, daha sonra da her birinin hâdis olduğunun aklen ispatı yapılmaktadır.[443]

Ukbânî'nin dikkat çektiği husus da âlemin hudûsunun ispatındaki amacın âlemin kendisi olmadığıdır. Bilakis bununla amaç âlemin yaratıcısına istidlalde bulunmaktır. Kur'an da âlemin hâdis olduğu her zikredildiğinde bununla ancak yaratıcı olan Allah Teâlâ'nın varlığına işaret edilmektedir. Öyle ki âlemin hudûsu hususunda kendisine şeriat gönderilen ve gönderilmeyen bütün ümmetlerden bir tanesi bile ihtilaf etmemiştir. Mecusiler bile âlemin hudûsu görüşündedirler. Bu hususa felsefecilerden bir grup dışında kimsenin itirazı yoktur. Bu felsefeciler de ortak bir zeminde buluşmuş değillerdir. Onların görüşleri arasında varlığın başlangıcındaki hali ile şu an dönüşmüş olduğu hal hususunda oldukça farklılıklar vardır. Ukbânî, sözü uzatmış olmamak için onların görüşlerinin zayıflığı anlatmamıştır.[444]

İbnü'ş-Şemmâ''a göre de kelamcıların amacı yalnızca Allah Teâlâ'nın varlığına delil getirmektir. Bu da ancak cevher olsun araz olsun âlemden her varlık hakkında düşünerek gerçekleşir.[445] Yine Ubbâdî'ye göre de Allah Teâlâ, kullarını yaratılmışlara bakmaya (nazar) çağırmıştır. Bu yaratılmışlar ise âlemdir. Allah bu bakışı onların düşünceye yönelmeleri ve yaratılışın sırlarını anlamaları için emretmiştir. İnsanlar da bu çağrıya uyarak, akıllarıyla mevcutlara (var olanlara) bakarlar ve düşünürler.[446]

---

442 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/617.
443 Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 130.
444 Ukbânî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 51.
445 İbnü'ş-Şemmâ', *Şerhu'l-Akîdeti'l-el-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye*, 70.
446 Ali b. Muhammed b. Ahmed Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* Hizânetü Müesseseti Allâl el-Fâsî, 165, 6a.

Anonim şerhte ise varlık bahislerinin niçin akîdeye dahil edildiği şöyle anlatılır: Eşyayı bilmenin yolları üçtür; ya hâzır bulunuyorsa gözle görmek ya hâzır bulunmuyorsa örnek getirerek bilmek ya da eseriyle tanımak. Allah Teâlâ'nın "*Cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.*"[447] buyurduğu üzere O, kullarına kendisine ibadet etmeyi farz kılmıştır. Ancak bu ibadet, O'nu tanımadan sahih olmaz. O'nu tanımak ise bahsi geçen üç yolla mümkündür. Fakat bu yollardan gözle görmek ve örnek getirerek bilmek suretiyle O'nu tanımak mümkün değildir; çünkü Allah Teâlâ, "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, işitendir, görendir.*"[448] buyurmuştur. Öyleyse geriye, O'nu eseriyle tanıma yolu kalmaktadır. Allah'ın ilim, kudret ve irade gibi sıfatlarının eserleri, yaratılmış olan varlıklardır ve bunlar "âlem" olarak adlandırılır. Anonim şerhe göre işte bu noktada Selâlicî'nin âlemi cevherler ve arazlar olarak iki kısma ayırarak cevherin varlığını ve sonradan yaratılmışlığını (hudûs), aynı şekilde arazın da varlığını ve hudûsunu ispat etmesi; böylece her ikisinin birlikte sonradan yaratılmış olduğunu ortaya koymasına atıf yapılır. Çünkü âlemin bütünü, bu iki unsurun fertlerinden meydana gelir.[449] Eğer âlemin sonradan yaratılmış olduğu sabit olursa, aklın zorunluluğu olarak bunun bir yaratıcısının (muhdis) bulunması gerekir ve bu yaratıcı da Allah'tır. Bu bağlamda akîdenin birinci bölümünde âlemin sonradan yaratılmışlığı, ikinci bölümde, "Yaratıcı'nın varlığına dair delil" konusu ele alınır. Anonim şârih de bu yaklaşımın, yani âlem konusunun başta gelmesinin, güzel bir yaklaşım olduğunu, çünkü delilin delalet edilen şeyden önce gelmesi gerektiğini belirtmektedir.[450]

Ayrıca anonim şerhin sonraki sayfalarında da F. er-Râzî'nin bir sorusu ile akîdeye varlık bahislerinin dahil edilmesinin önemine işaret edilmektedir. Burada dile getirilen soru şu şekildedir: "Peki, âlemin yaratılmışlığı (hudûsu) aslında tek bir anlık bakışla bile anlaşılabilirken, bütün bunları anlatmaya ne gerek var? Çünkü kim dünyaya dikkatlice bakarsa, ondaki değişim ve dönüşümü görüp zorunlu olarak onun bir yaratıcısının olduğunu anlar." Bir anlamda âlem konusunu ele almanın gereksiz olduğunu vurgulayan bu itiraza karşı anonim şârih şöyle cevap verir: "Bu söylediğiniz şey, ancak Allah'ın yardımını (tevfik) verdiği ve bu anlayışa ulaştırdığı kimseler için böyledir."[451]

---

[447] Zâriyât 51/56.
[448] Şûrâ 42/11.
[449] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 4a.
[450] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 4b.
[451] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 17b. Aslında bu cevap âlem konusuyla niye ilgilenmenin gerektiğini ortaya koymanın cevabı değildir. Zira şârih nihayetinde Allah'ın varlığını bilmenin Allah'ın tevfikiyle

Sonuç olarak diyebiliriz ki şârihlerin varlık bahislerini ele almaları varlıkların zatlarını ortaya koymak amacıyla olmayıp Allah Teâlâ'nın varlığına delalet etmesi sebebiyledir.

3.1. Âlem

3.1.1. Âlem Lafzı

Düşünce sistemlerinde kavramların hem lügavî hem de ıstılahî boyutları, onların teolojik ve felsefî mahiyetlerinin anlaşılmasında kilit rol oynar. Bu bağlamda "âlem" lafzı gerek Kur'ân ve hâdis metinlerinde gerekse kelâmî ve dilbilimsel tartışmalarda üzerinde durulan kavramlardan biridir. Kavramın etimolojik kökenine ilişkin ihtilaflar, sadece dilsel bir mesele olmanın ötesinde, varlık tasavvuru ve Allah-âlem ilişkisini kavramsal düzlemde temellendirme çabasının da bir yansımasıdır. el-Burhâniyye literatüründe de kavramların hem lügavî hem de ıstılahî boyutlarına değinilmektedir. Şerhlerde varlık bahislerinde ele alınan kavramlardan ilki olan "âlem" lafzının "alâmet"ten mi yoksa "ilim"den mi türediği sorusunun, bu kavramın kapsamı ve işlevi üzerinde doğrudan etkili olduğu görülmektedir. Nitekim şârihlerden bazıları, Selâlicî'nin âlemi "Allah Teâlâ'nın zatı ve sıfatları dışındaki her varlık" olarak tanımlamasını, lafzın "alâmet" kökünden türediği görüşünü benimsemesiyle doğrudan ilişkilendirmişlerdir. Bu kısımda şerhlerde ele alınan "âlem" lafzının dildeki kullanımları, kelâmî ıstılahtaki yeri ve bu bağlamda ortaya çıkan ihtilaflar ele alınarak, kelimenin *el-Burhâniyye* literatüründe yer alan lügavî ve terimsel katmanları incelenecektir.

İlk olarak şârihlerden Mukterah bu konuda âlem lafzının dilde ve şeriatte kullanıldığını, örneğin Allah Teâlâ'nın kendisi hakkında "Âlemlerin Rabbi"[452] buyurduğunu belirtmektedir. Âlemler, âlemin çoğuludur, tıpkı "grup (الرهط)", "insanlar (الناس)" lafızları gibi tekil kullanımı olmayan bir lafızdır. Bu konuda Ebu Muhammed Ahmed b. el-Ezherî'den (ö. 370/981) ve İbn Abbas'tan alıntılar yapmaktadır. Ezherî âlemin muhtelif sınıflar için kullanılan bir lafız olduğu görüşündedir. İbn Abbas ise bu ayeti tefsir ederken "Âlemlerin Rabbi" lafzı ile bütün mahlukların Rabbi'nin kastedildiğini ifade eder. Mukterah'a göre kelamcıların ıstılahı da bu anlamdadır.[453]

olduğunu söylemektedir. Marifetullaha ulaşmak Allah'ın tevfikiyle mümkün oluyorsa bu durumda âlemin çözümlemesini yapıp yapmamanın son merhalede bir önemi kalmamaktadır.

[452] Fatiha 1/1.

[453] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 47.

Âlem lafzının terim anlamı olarak neye delalet ettiği hususunda ise pek çok ihtilaf bulunmaktadır. Bu tartışmaların özeti âlem lafzının köken olarak ya "alâmet" ten ya da "ilim"den[454] türemiş olmasıdır. Şayet alâmetten türediyse delalet ettiği şey; Allah Teâlâ'dan ve O'nun zâtının sıfatlarından başka her şeydir. Şayet ilimden türediyse ancak melekler, insan ve cin âlemi olmak üzere sadece bu üç âleme delalet etmektedir.[455] Birinci görüş, yani âlem lafzının "alâmet"ten türediği görüşü Allah Teâlâ'yı ispat etmeye delil getirmek için kelamcıların tercih ettiği görüştür. Böylece kelamcılar âlemde cevher olsun araz olsun, ölü veya diri olsun herhangi bir varlık ile nazar vasıtasıyla delil getirebilirler. Bu amaçta âlem lafzının dilde delalet ettiği şeyi veya hangi kökten türediğini bilmeye gerek duyulmaz. Zira her alanın kendine has kavramı vardır.[456]

Şârihlerden Yefrenî ise ilk olarak âlemin lugatteki anlamını açıklamaktadır. Dilde âlem "varlığının başlangıcı olan şey"dir. Fakat onun yaklaşımı içerisinde ilginç olan hususlardan birisi âlemin gelenekte pek rastlanmayan farklı bir tanımını daha vermiş olmasıdır. Bu tanım "âlem kendisinde onu, varlıkların diğer türlerinden ayıran bir işaret/alâmet bulunan hâdis her varlıktır" şeklindedir. Yefrenî'ye göre âlemde iki alâmet bulunur. Birincisi, kendisinin hâdis olduğuna delalet eden alâmettir. İkincisi ise muhdisinin varlığına delalet eden alâmettir. Birinci kısımda sözü edilen âlemin kendisinin hâdis olduğuna delalet eden alâmeti iki şeyden mürekkeptir: Âlemin zâtının hâdislerle nitelenmesinin zorunluluğu ve âlemde bulunan hâdislerin zâtlarının sonluluk ile

---

[454] Nizâr Hammâdî tarafından tahkik edilen metinde ibare "alem (عَلَم)" şeklinde fetha ile harekelenmiştir. Ancak gerek diğer şerhler ile yapılan mukayeseler gerekse konu bağlamı göz önüne alındığında nâşirin fetha tercihi uygun düşmediğinden diğer şerhlerde olduğu gibi kesreli yani "ilim" kökünden türediği şeklinde ele alınmıştır.

[455] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 47. Mukterah bu ifadeleriyle muhtemelen bilenlerin Rabbi olmasının kastedildiğini, bilme melekesine sahip grupların insanlar, melekler ve cinler olduğunu dolayısıyla kelimenin bu kökenden türemesi durumda sadece bilen toplulukları içine alabileceğini söylemektedir.

[456] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 48. Şârihlerden İbn Şemmâ' da hemen hemen bire bir Mukterah'ın tespit ve açıklamalarını aktarır. Âlem lafzını "bütün yaratılmışlar" olarak ele almakta, âlem lafzının gündelik dilde ve din dilinde kullanıldığını belirterek Allah Teâlâ'nın "âlemlerin Rabbi" buyurduğunu ve "âlemîn" lafzının, âlem lafzının çoğulu olup "grup (الرهط)" yahut "insanlar (الناس)" kelimeleri gibi tekili bulunmayan çoğul kelimelerden olduğunu belirtmektedir. Araplar büyük bir kalabalığa da âlem derler. Ezherî'den nakille de âlem lafzının "farklı türleri ifade eden lafız" olduğunu belirtmiştir. Yine İbn Abbas'a atıfla âlem lafzını yaratılmışlar olarak Rabbü'l-âlemîn lafzını ise kelamcıların terminolojisine uygun olarak "yaratılmışların (الخلائق) tümünün Rabbi" olarak ifade etmiştir. İbn Şemmâ'' da tıpkı diğer şârihler gibi âlem lafzı hususunda ana tartışmanın âlem lafzının âlâmetten mi yoksa ilimden mi türediği hususudur. Onun aktarımına göre alâmetten türediği görüşünde olanlar âlemin, Allah Teâlâ'nın ve sıfatlarının dışında kalan her varlık olduğunu söylemektedirler ki kelamcılar bu görüştedir. İlimden türediği görüşünde olanlar ise âlemin melekler, insanlar ve cinler için geçerli olduğunu söylerler. Şemseddîn Ebi Abdullah Muhammed b. Şemma' el-Hamevî eş-Şâfii el-Eyyûbî, *Şerhü'l-Akîdetü'l-el-Burhâniyye ve'l-Fusûlü'l-imâniyye.* (Irbîd/Beyrut: Rikâz/Dârü'r-Reyâhîn, 2021), 69-70.

nitelenmelerinin zorunluluğu. İkinci kısım olarak belirtilen âlemin muhdisinin varlığına delalet eden alâmeti ise onun hudûsudur. Allah Teâlâ âlemin hudûsunu kendi varlığına alâmet kılmıştır. Âlemin kendisinin hudûsuna da hâdislerden yoksun (hâlî) olmasının imkânsızlığını ve hâdislerin âlemden evvel olmamasının imkânsızlığını alâmet kılmıştır.[457]

Yefrenî daha sonra âlem lafzının naslarda ve dilde kullanımı ile etimolojik kökenine ilişkin bilgiler vermektedir. Ona göre Kur'an'da pek çok defa zikredilen "âlemler (âlemîn)" ibaresi çoğulun çoğuludur. İbn Atıyye'ye atıfla da âlemin tekili olmayan çoğul bir lafız olduğunu belirtmektedir. Bu ibare hadislerde de âlem ve âlemler (âlemîn) olarak geçmektedir. Arap dilinde ise yüce (ulvî) âlem, alçak (süflî) âlem, kara âlemi, deniz âlemi, bitkiler âlemi gibi kullanımlar olup âlem ve çoğulu olan avâlim kullanılmaktadır. İbn Bezîze'ye göre âlem lafzında hemze varken lam harfinin fethalı olması sebebiyle hemze terk edilmiştir. Lam harfinin kesralı olduğu da az sayıda rivayette geçmektedir.[458]

Ulemâ âlem lafzının kökeni hususunda üç farklı görüşte toplanmışlardır. Birinci görüş; *et-Tezkire* sahibinin[459] "Müfessirlerin ve dilcilerin çoğu âlem lafzının ilimden türediği görüşündedirler. Dilde âlem veya âlim demek arasında bir fark yoktur. Bu tıpkı hâtem ve hâtimin aynı anlama gelmesi gibidir. İkinci görüş; âlem lafzının alâmetten türediği görüşüdür. Bu görüş Allah Teâlâ'nın âlemde âlemin hudûsuna alâmet kıldığı bir alâmet olması nedeniyledir. Muhakkik âlimlere göre tercih edilen görüş budur.[460] Çünkü alâmetten türediği düşünüldüğünde kendi sıfatından türetilmiş olur, zira âlem alametin kendisidir. Daha da açık ifade edilirse alamet burada âlem üzerine düşünüp ondan hareketle bir sonuca ulaşanların değil, bizzat âlemin sıfatıdır. Şayet ilimden türediği söylenirse bu durumda âlem lafzı kendisi dışında bir başka şeyin sıfatından türetilmiş olacaktır. Nitekim âleme bakarak ondan hareketle birtakım bilgilere ulaşan âlem değil alein dışında bir şeydir. Âlemin kökeninin ise kendi sıfatından türemesi başkasının sıfatından türemesinden önceliklidir. Üçüncü görüş de ilim ve alâmetin her ikisinden türediği görüşüdür.[461]

---

[457] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/618.

[458] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/620.

[459] Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273). Eserinin tam adı *et-Tẕkire fî aḥvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âḫire*'dir.

[460] Şârihlerden Simlâlî'ye göre de âlem lafzı alâmetten türemiştir. Akidede geçen "her varlıktan ibarettir" sözü de alâmetten türediğini göstermektedir. Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 132.

[461] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 1/621. Müfessirlerin âlemin medlulü hususundaki ihtilaflarına Hutbetü'l-Kitap kısmında yer verilmiştir.

Hebtî nazmında ikinci fasılda ele alınan varlık bahisleri, akîdedeki "âlem" ibaresinin tanımı ile başlamaktadır. Ona göre âlem, Allah Teâlâ'nın zatı ve sıfatları dışında kalan her şeydir. Istılahta ise alâmet (أثر) anlamına gelmektedir.[462] Hebtî'nin âlemi "alâmet" anlamına gelebilecek olan "eser" olarak tanımlaması, her ne kadar bu tartışmalara girmese de âlemin alâmetten türediği görüşüne yakın olduğunu ima etmektedir.

Anonim şerhte ise "âlem" lafzının alametten mi ilimden mi türediği tartışması buradaki lâm harfinin hangi harekeyi alacağıyla bağlantılı olarak aktarılmıştır. Ebu İshak'a referansla, lâm harfinin hem üstün (âlem) hem de esre (âlim) ile okunabileceği söylenmiştir. Eğer "ilim"den türediği kabul edilirse, esreyle (âlim) okunur. Eğer "alâmet"ten türediği kabul edilirse, üstünle (âlem) okunur. Bu kelime, Ebu İshak'a göre terimsel bir ifadedir. Ancak genel kanaate göre, bu kelime lügavî (dilsel) bir ifadedir.[463]

3.1.2. Âlemin Tanımı

Âlemin tanımı hususuna gelince Ukbânî şerhinde Allah Teâlâ'nın varlığını konu alan birinci fasıla ilk olarak bazı kavramların izah edilmesi gerektiğini ifade ederek âlemin tarifini yapmakla başlamaktadır. Âlem -lâm harfi fetha ile okunur- Allah Teâlâ ve O'nun zatının sıfatları dışındaki her varlıktır.[464] Ukbânî âlemin tanımı hususunda bu tanımla yetinir.

Şârihlerden Mukterah'a göre ise âlemin, tanımı ve hakikati zıt ve çeşitli olan şeyleri barındırdığı için hakiki ve resmî tanımı yoktur.[465] Bu nedenle âlemi kelamcılar gibi yani "Âlem, Allah Teâlâ'dan ve O'nun zatının sıfatlarından başka her şeydir" şeklinde ifade etmekten başka seçenek yoktur. Kelamcıların bu tanımı esasında varlığın kısımlarına tabidir. Onlar âlemi tanımlarken sanki şöyle demektedirler: "Varlık iki kısımdır; zorunlu

---

462 Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, 168.

463 *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 5a.

464 Ukbânî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 46.

465 Tanım beş tümel/külliyyat-ı hams (cins, tür, fasıl, hassa, araz-ı amm) ile yapıldığı gibi lafzî, resmî ve hakiki olarak da yapılabilmektedir. Aristo mantığında tanım beş tümel ile yapılmaktadır. İslam düşüncesinde Cüveynî ile birlikte klasik mantığın tanım teorisine yaklaşılmış, Gazzâlî sonrasında bu teori iyice yerleşmiş, Râzî sonrasında ise bazı kelam kitaplarının giriş bölümünde önemli bir unsur teşkil etmiştir. Muhit Mert, "Kelamcıların Tanım Kuramları", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Ocak 2009), 88.

Mukterah, Râzî ile çağdaş bir kelamcıdır. Ancak telif ettiği bu şerhte klasik mantık etkisi Râzî'nin eserlerindeki kadar fazla değildir. Bu etki daha ziyade Yefrenî şerhinde gözlenmektedir.

Lafzî, resmî ve hakiki tanım hususunda Gazzâlî'nin örnekleri açıklayıcıdır. Örneğin "Akâr nedir?" sorusuna verilen, "şaraptır" cevabı, lafzî bir tanımdır. "Şarap nedir?" sorusu karşısında söylenen, "köpük atan, sonra da ekşiyen ve küplerde saklanan bir sıvıdır cevabı" resm/betimdir. "Üzümden sıkılan ve sarhoş eden bir içkidir" cevabı ise hakiki bir tanımdır. Burada zikredilen hakiki tanım, bir şeyin tüm zati niteliklerini ortaya koyarak yapılan tanımdır.

ve mümkün. Mümkün; Allah Teâlâ'dan ve O'nun zatının sıfatlarından başka her şeydir."[466] Dolayısıyla âlemi aslında mümkün olarak tanımlamış olurlar.

3.1.2.1. Vücûd-Sübût Ayrımı

el-Burhâniyye'de âlemin tarifi yapılırken kullanılan "Allah Teâlâ'dan başka her varlık…" ibaresi Mukterah'a göre ahvâli reddetmek anlamına gelmektedir. Çünkü ona göre bu ibareden hâlin âlemden olmadığı sonucu çıkmaktadır. Şeyh (Selâlicî) ve İmam (Cüveynî) -İmam Cüveynî önceden- ise ahvâl görüşündedirler. Bu yüzden hâl görüşünü kabul ettikleri için bu ibarenin "Allah Teâlâ dışındaki her sâbit" şeklinde tahkik edilmesi gerekirdi. Böylece içerisine varlıkla beraber hâlin de girmesi mümkün olacaktı.[467] Garbî şerhinde bu itiraza değinilmektedir. Ona göre bazı kimselerin "Ahvâli kabul eden bir kimsenin bu tanımı "Âlem, Allah Teâlâ ve O'nun zatının sıfatları dışındaki kalan her sabitten ibarettir" şeklinde yapması uygun olurdu ki ahvâli içine alabilsin. Çünkü haller zihinde sabit olan fakat hariçte var olmayan şeylerdir." şeklindeki itirazı sübûtun (sabit olmak/bulunmak) vücûddan (var olmak) daha kapsamlı (eamm) olduğu görüşünden kaynaklanır. Ancak doğru olan görüş; sübût ve vücûdun her ikisinin de hem zihindeki hem de hariçteki şeyler için kullanıldığıdır ve Selâlicî'ye bu tanımından dolayı itiraz etmek gerekmez.[468] Yani Selâlicî'nin hâlleri kabul ediyor oluşu burada "varlık" ifadesini kullanmasına engel değildir Zira halleri de zihinsel varlık olarak değerlendirmek mümkündür. Buradan hareketle Garbî döneminde Mağrib'de de zihnî varlık kavramının dolaşıma girdiğini anlaşılmaktadır.

Anonim şerhte de sübût ve vücûd ayrımına hem âlemin tanımı yapılırken hem de cevherlerin ispatı faslında dikkat çekilmektedir. Selâlicî'nin âlemin tanımında kullandığı "her varlık (mevcûd)" ifadesi üzerine bazı âlimler, bu ifadenin doğru olanının "her sabit" (ثابت) şeklinde olması gerektiğini savunmuşlardır. Bu şekilde, haller (ahvâl) ve diğer soyut kavramlar, bu tanıma dâhil edilmiş olur. Selâlicî'nin bu ifadesi ise ancak, ahvâlin varlığını reddeden bir yaklaşıma göre doğru olabilir. Eğer ahvâl kabul edilirse, bu ifade doğru olmaz; çünkü "mevcûd" kelimesi duyularla algılanabilen şeylere atfedilir. Zamansal

---

466 Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 48.

467 Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 52.

468 Şerif el-Umrani el-Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye li'ş-Şerîf el-ʿİmrânî el-Ğarbî min takyîdi Muḥammed b. Muḥammed b. ʿAbdirraḥmân el-Medyûnî*, thk. İkram Bul'iş (Rabat/Tıtvan: er-Rabıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulema/Merkezü Ebi'l-Hasan el-Eş'arî li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Akadiyye, 2022), 1/384.

durumlar (örneğin, sevinç ve mutluluk gibi) bu kapsamda sadece "sabit" kelimesiyle ifade edilebilir. Diğer bir görüşe göre bu eleştiri gerekli değildir. Çünkü "mevcûd" ve "sabit" birbirlerinin yerini tutabilecek ifadeler olarak kabul edilebilir. Nitekim, "Sevinç ve mutluluğu buldum" (وجدت الفرح والسرور) gibi bir ifade, "mevcûd" kelimesinin "sabit" yerine kullanıldığını gösterir. Aynı şekilde, "sabit" kelimesi de zihindeki ve dış dünyadaki, hâzır bulunan ve bulunmayan şeyler için kullanılabilir.[469]

Yine Anonim şârih, Selâlicî'nin cevherlerin ispatı faslında sübût kelimesini kullanmasını bazı âlimlerin övdüğünü ve sübût, vücûddan daha kapsamlı olduğu için "vücûd" yerine "sübût" demesini isabetli bulduklarını belirtmektedir. Daha sonra sübût hususunu biraz daha ayrıntılandıran anonim şârih, sübûtu ikiye ayırmaktadır: Kendi başına bağımsız olarak (*istekalle*) var olan şeyler ve kendi başına var olmayan şeyler. Kendi başına var olan şeyler, duyularla algılanabilen ve gözle görülebilen şeylerdir. Cisimler, cevherler ve dış dünyada gözlemlenebilen arazlar bu kapsamdadır. Kendi başına var olmayan şeyler ise yalnızca zihinde bulunur. Bunlar hâller (ahvâl), nispetler ve izafetlerdir. Kim bunları inkâr ederse, tanım ve delil kapısını kendisine kapatmış olur.[470] Zihinde olup dış dünyada doğrudan bir varlığı bulunmayan sevinç, mutluluk, üzüntü, susuzluk, nefret, sevgi, tevazu, kibir, haset, kin gibi şeyler insanın zihninde var olan, ancak dış dünyada fiziksel bir varlık olarak bulunmayan şeylerdir. Nispet ve izafetlere gelince bir kişi için "Bu, falancanın oğludur, amcasıdır, babasıdır, kardeşidir..." şeklindeki akrabalık bağları nispetlerdir. İzafetler ise "Bu kişi bilgili, cömert, uzun boylu, beyaz tenlidir..." şeklindeki nitelemelerdir. Bunlar zihinde sabit olan, ancak dış dünyada fiziksel bir varlık olarak bulunmayan kavramlardır. Selâlicî'nin burada söylediğinden anlaşıldığına göre de sübût, vücûddan daha kapsamlıdır. Çünkü sübût hem hâzır (orada bulunan) hem de gâip (orada bulunmayan) varlıklar için kullanılabilirken, vücûd yalnızca hâzır olanlar için geçerlidir. Örneğin: "Mekke, Şam ve Mısır ile ilgili bir haber bana sabit oldu (ثبت عندي)." denebilir. Ancak "Mekke'nin varlığı bende bulundu (وجد عندي)." denmez. Ancak bazı âlimler, vücûd kelimesinin bazen sübût anlamında da kullanıldığını söylemiştir. Çünkü vücûd, iki farklı anlama gelebilir. Birincisi; idrak, başlama ve bulunma anlamıdır ki bu haller gibi zihinsel kavramların var olması için kullanılır. İkincisi; duyularla algılanabilen cisim, cevher ve arazlar gibi somut nesnelerin var olması için kullanılır.[471]

---

[469] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 5b.
[470] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 11a.
[471] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 11a.

Anonim şerhte değinilen tartışmalı bir konu da vücûd kelimesinin ilk olarak hangi anlam için konulduğudur. Birinci görüş, ilk olarak zihindeki kavramlar için konulmuş, sonra fiziksel varlıklara mecazen uygulanmış olduğudur. İkinci görüş, önce dış dünyadaki varlıklar için konulup, sonra zihinsel kavramlar için mecazen kullanıldığıdır. Üçüncü görüş ise her ikisi için de hakikaten kullanılmış olduğu, nitekim melekler, Arş ve Kürsî'nin var olduğu söylendiğinde "mevcûddurlar" denilmesinin, vücûd ve sübût'un aynı anlama gelebildiğini gösterdiği şeklindedir. Fakat anonim şârihe göre en kuvvetli görüş, Ebû Amr'ın görüşü olup, sübût'un vücûddan daha kapsamlı olduğu yönündedir.[472] Yefrenî şerhinde ilk olarak kelamcıların ıstılahında âlemin delaleti hususunda bilgi verilmektedir. Burada Selâlicî'nin zikrettiği âlem tanımı üzerinde kelamcıların çoğunun hem fikir olduğunu belirterek bu hususta iki soruşturma yapmaktadır. Birinci soruşturmada Selâlicî'nin âlem tanımının tek tek lafızlarını ele almaktadır. Bunu da ilk önce her lafzı mânâsı tamamen anlaşılana kadar açıklamak, sonra da her lafzın geçtiği cümlede özellikle bu lafızlarla kast edilen mânâları (vechü't-taharrüz) ve bu vechü't-taharrüzün doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu analiz etmek şeklinde iki kısma ayırarak anlatmaktadır, İkinci soruşturmada ise bu tanımın mânâsının geneline yapılan itirazları ele almaktadır. Çalışmamızda bu itirazlara tüm şerhlerdeki âlem tanımları belirtildikten sonra yer verilecektir.

3.1.2.2. Selâlicî'nin Âlem Tanımındaki Lafızların Şerhi

Selâlicî'nin âlem tanımındaki lafızların tek tek ele alındığı birinci soruşturmanın, her lafzı mânâsı tamamen anlaşılana kadar açıklamayı amaçlayan birinci kısmı âlemin "Allah Teâlâ'nın ve zatının sıfatlarının (صفات ذاته) dışındaki (سوى) her (كل) varlıktan (موجود) ibarettir (عبارة عن)" şeklindeki tanımında kullanılan beş lafzın şerhini içermektedir.

3.1.2.2.1. "İbarettir" Lafzı

İlk olarak "ibarettir" lafzıyla "isimlendirme (tesmiye) ve kinayedir" anlamının kastedildiği belirtilmektedir. Bu lafızla veciz ve muhtasar bir biçimde bütün varlıklar ifade edilmektedir. İnsanın diliyle haber verdiği ve lafzıyla açıkladığı her şey için "sözüyle şunu ifade etti (عبر عنه بكلامه)" denilmektedir. İbare(t), terkip halindeyken geçiş (ʻubûr) ve intikali ifade eder. Zira insan bir harften bir harfe intikal edemeden konuşamaz. Yine bu "ibare(t)" sebebiyle mânâ, konuşan kişinin zihninden dinleyen kişiye intikal

[472] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 11a.

eder.[473] Garbî şerhinde de "ibarettir" (عبارة) ifadesine değinilmekte bu "عبارة" lafzının kesralı "ibâret" olarak okunduğunda kısa ve öz kelam anlamında olduğunu belirterek aynı kökten türeyen başka kelimelere de işaret etmektedir. Örneğin "ibret" lafzı kendisinden ibret alınan, "abret" lafzı gözyaşı, "abâret" lafzı da rüyayı tabir etmek anlamındadır. Rüya yorumlayana "âbir" denir. Kur'an'da da *"...şayet siz rüya tabir edebiliyorsanız"*[474] buyrulmaktadır.[475] Bazıları Selâlicî'nin "عبارة" lafzını gereksiz yere kullandığını, "Âlem Allah dışında bir hâdis varlıktır" deseydi de "عبارة" lafzı eklenmeden tanımın doğru olacağını ileri sürmüşlerdir. Şeyh Ebu Sâlim ise bu lafzın gereksiz olmadığını ve bu tanımın hakiki ve resmî değil lafzî tanım olduğuna işaret etmek için bu lafzı kullandığı görüşündedir. "عبارة" lafzı intikal ve devir (النقلة و التحويل) mânâlarına gelen "عبر" kökünden gelmektedir. Çünkü konuşanın zihninde olan şey dinleyenin kulağına intikal etmektedir.[476]

3.1.2.2.2. "Küll" Lafzı

İkinci olarak "küll" lafzı, külliyyetten türemiştir. Külliyyet kuşatmak (ihâta) demektir. "Kelâle"[477] de yine babayı ve oğulu kuşatması nedeniyle külliyyetten türemiştir. Yine "iklîl (taç)" lafzı da alnı çevreleyip kuşatması sebebiyle bu şekilde isimlendirilmiştir. "Kille (cibinlik)" lafzı da etrafı kuşatan bir örtü olması sebebiyledir.[478]

3.1.2.2.3. "Vücûd" Lafzı: Mütevâtı', Müşterek, Müşekkek mi Olduğu

Üçüncü olarak "var olmak (vücûd)" lafzı yokluğun karşıtı olarak var olan şeyden ibarettir. Yefrenî vücûd bağlamında İbnü't-Tilimsânî'nin *Şerhu Meâlim*'inden naklen kelamcılar arasında hem zorunlu olanın hem mümkün olanın var olmakla adlandırılması üzerine bir tartışmadan söz eder. Bu konuda üç farklı görüş bulunur. Birinci görüş Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye ait olan zorunlu varlık ile mümkün varlık için kullanılan varlık lafzının, eş sesli (müşterek) lafız olmasıdır. İkinci görüş Bâkıllânî ve Cüveynî'ye ait olan eş anlamlı (mütevâtı') lafız olmasıdır. Üçüncü görüş ise dereceli (müşekkek) lafız olmasıdır. Burada varlık lafzının müşekkek olmanın mânâsı; akıl yürütmekte olan kimseyi, acaba bu lafız

---

[473] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/623.
[474] Yusuf 12/43.
[475] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/381.
[476] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/381. Anonim şerhte de benzer ifadeler mecvuttur. Bk. *Şerhu 'Akîdeti's-Selâlicî*, 710, 5b.
[477] Kelâle, babası olmayan (babası kendisinden önce ölmüş olan) çocuğu da bulunmayan, babasız ve çocuksuz kimseye verilen isimdir.
[478] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/623.

müşterek midir yoksa mütevâtı' mıdır diye şüpheye düşürmesi şeklinde belirtilmektedir. Yefrenî'ye göre görünen o ki Selâlicî'nin kullandığı lafızlar mütevâtı' lafızlardandır. Yani beyaz ve ak gibi bir ve aynı anlama gelmektedirler. Zorunlu varlığın var olması ile mümkün varlığın var olması aynı anlama gelmeselerdi var olmak küllî bir hakikati ifade etmezdi. Tanımlar da ancak küllî hakikatleri tarif için vazedilirler.[479] Garbî şerhinde de "Allah Teâlâ dışındaki her varlıktan" ifadesinin şerhine geçildiğinde âlimlerin varlık lafzının eş anlamlı (mütevâtı') olup olmadığı hususundaki ihtilafına değinilmektedir. Varlık, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Bâkıllânî'ye göre[480] eş sesli (müşterek), Râzî'ye göre ise dereceli (müşekkek) lafızdır. Şihâbüddîn el-Kârâfî'ye göre müşterek lafız göz (العين) gibi iki ya da daha fazla mânânın her biri için vazedilmiş lafızdır. Mütevâtı' lafız adam (الرجل) gibi cümlede geçtiği yerde aynı küllî mânâ için vazedilen - söz gelimi adam olmak Zeyd için de geçerli Amr için de geçerli- lafızdır. Müşekkek lafız ister azlık-çokluk bakımından, örneğin ışık denildiğinde kandilin ışığına oranla güneşin ışığı gibi; ister değişim ve dönüşüm bakımından, örneğin varlığı zorunlu olan Allah Teâlâ'nın varlığına nispetle mümkün varlıkların varlığı gibi, mahallinde farklı olan mânâlar için vazedilen lafızdır.[481] Garbî burada Selâlicî'nin görüşünün Râzî'nin görüşüne uygun olarak müşekkeklik olabileceğini belirtmektedir.[482]

---

479 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/623.

480 İbnü't-Tilimsânî'ye göre Bâkıllânî varlık lafzını mütevâtı' (eş anlamlı) kabul eder. Bk. İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu Meâlimi usuli'd-din*, 105.

481 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/382.

482 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/383. Anonim şerhte de hemen hemen aynı ifadeler ile açıklanmaktadır: "Her mevcut" ifadesi hususunda Şeyh, "mevcut" kelimesinin hakikati konusunda ihtilaf olduğunu belirtmiştir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, "vücûd" (var olmak) kelimesinin "mütevâtı" (eşit derecede ortak) bir lafız olduğunu söylemiştir. Ebû Bekr b. Tayyîb (el-Bâkıllânî), bu kelimenin "müşterek" (çok anlamlı) bir lafız olduğunu ifade etmiştir. İmam Fahreddin er-Râzî (İbnü'l-Hatîb) ise bu kelimenin "müşekkek" (dereceli) bir lafız olduğunu dile getirmiştir. Şihâbüddîn el-Karâfî'nin bu hususta açıklamaları şu şekildedir: Müşterek lafız, birden fazla anlama gelen ve her biri için farklı bir bağlamda kullanılan bir kelimedir. Örneğin, "ayn" kelimesi gibi. Bu kelime hem göz, hem su kaynağı, hem de para anlamına gelir. Mütevâtı lafız, anlamı değişmeyen ve her kullanıldığı yerde aynı genel anlamı taşıyan bir kelimedir. Örneğin, "insan" kelimesi. Müşekkek lafız, anlamı farklı yerlerde dereceli olarak değişen bir kelimedir. Örneğin, "ışık" kelimesi; bir lambanın ışığı ile güneşin ışığı arasında yoğunluk farkı bulunur. Ayrıca müşekkek lafız, değişim kapasitesine göre veya imkânsızlığa göre farklılaşabilir. Örneğin, "varlık" kelimesi; zorunlu varlık (Allah) ile mümkün varlık (âlem) arasında farklılık arz eder. Benzer şekilde, bağımsızlık (istiğna) ve ihtiyaç (iftikâr) açısından da farklılık taşır. Örneğin cevher ve arazın birbirlerine nispetle varlıkları, bağımsızlık (istiğna) ve ihtiyaç (iftikâr) açısından farklığa sahiptir. Ebu Sâlim, Ebu Amr'ın ve İbnü'l-Hatîb'in söyledikleriyle uyumlu olarak "vücûd" kelimesinin müşekkek bir lafız olduğunu ifade etmiştir. Bk. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 5b.

3.1.2.2.4. "Allah Teâlâ Dışındaki" İfadesinde Yapılan İstisna

Dördüncü olarak "Allah dışındaki (sivâllahi)" ibaresindeki "sivâ" lafzı istisna edatlarındandır. Burada zat ve sıfatlara delalet eden "Allah" lafzı istisna edilmektedir. Kelamcıların çoğunun ve Selâlicî'nin görüşü "Allah" lafzının sadece zata delalet ettiği yönündedir. Bu nedenle sıfatlar da ayrıca belirtilmiştir. Zat ve sıfatların her ikisi de âleme dahil değildir. Bu Ehl-i sünnetin görüşüdür. Mu'tezile ise bu hususta Ehl-i sünnete ihtilaf etmiştir.[483] Anonim şerhte ise "Allah Teâlâ dışındaki" (سوى الله تعالى) ifadesinde yapılan istisnanın bağlantılı (muttasıl) istisna mı yoksa ayrık (munfasıl) istisna mı olduğuna dair bir tartışmaya yer verilmektedir. Bazı âlimler, bu istisnanın Allah hakkında ne muttasıl ne de munfasıl olarak değerlendirilebileceğini söylemişlerdir. Çünkü muttasıl istisna, dokunulabilir şeyler için geçerlidir. Munfasıl istisna ise gözle görülebilir şeyler için geçerlidir. Ancak Allah Teâlâ, ne duyularla algılanır ne de herhangi bir cinse dâhil olur. Muttasıl istisna**,** aynı cinsten olan şeylerden yapılır ve bu durumda Allah'ın, âlem ile aynı cins olduğunu ima eder ki bu imkânsızdır. Örneğin: "Kavim kalktı, Zeyd hariç." Burada Zeyd kavimden biridir. Ancak Allah Teâlâ'nın bir cinsi yoktur, dolayısıyla muttasıl istisna mümkün değildir.[484] Munfasıl istisna**,** farklı cinsten olan şeylerden yapılır. Örneğin: "Kavim geldi, eşek hariç." Ancak bu durumda, Allah'ın mevcutların dışında olduğu anlamı oluşur ki bununla Allah Teâlâ'nın yok olduğu ima edilmiş olur, bu da imkânsızdır.[485] Özetle eğer istisnanın muttasıl olduğu kabul edilirse, Allah Teâlâ'nın bir cinsle ilişkilendirilmesi gerekir. Bu durumda, "Allah âlemle aynı cinstendir" gibi bir sonuç çıkar ki bu yanlıştır; çünkü Allah'ın bir cinsi yoktur. Eğer istisnanın munfasıl olduğu söylenirse, bu durumda Allah'ın her mevcuttan ayrı olduğu anlamına gelir. Bu da O'nun varlık kategorisinden çıkarılıp yoklukla ilişkilendirilmesini gerektirir. Bu da kabul edilemez bir sonuçtur.

Kettânî, bu sorunun çözümünü şöyle açıklamıştır: Var olmak (vücûd) ikiye ayrılır: Mutlak varlık; yani Allah'ın varlığı ve kayıtlı (*mukayyed*) varlık; yani âlemin tamamının varlığı. Bu durumda, mutlak varlık, kayıtlı varlıktan istisna edilmiştir. Cümleye takdirî muzaf eklendiğinde cümlenin tam hali "Allah'ın varlığı dışındaki var olan her şeydir" şeklindedir. Bazıları, bu açıklamanın "var olmak (vücûd)" kavramının, var olan şeylerin

---

[483] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/624.
[484] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 5b.
[485] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 6a.

(mevcudât) zatından ayrı bir şey olduğunu kabul eden görüşe göre doğru olabileceğini söylemiştir. Ancak "var olmak (vücûd)" ile "varlığın (mevcûd)"un aynı olduğunu savunan görüşe göre ise bu doğru değildir. Zira "var olma"nın varlığın zatıyla aynı mı yoksa ondan ayrı mı olduğu hususunda ihtilaf bulunmaktadır.[486] Bu hususlar, Garbî şerhinde de benzer şekilde izah edilmiştir.[487]

Peki neden mutlak varlığa "mutlak" ve kayıtlı varlığa "kayıtlı" denmiştir? Bu hususu İbnü'l-Kasım el-Lücâ'î şöyle açıklamıştır: Âlemin varlığına "kayıtlı varlık" denmesinin sebebi, her meydana gelen olayın zaman, mekân ve cins gibi kayıtlarla sınırlı olmasıdır. Hiçbir olay bu bağlardan bağımsız değildir. Allah Teâlâ'nın varlığı ise "mutlak varlık" olarak adlandırılmıştır, çünkü O, zamanla kayıtlı değildir, bir yönde sınırlı değildir ve bir mekânla tahsis edilmemiştir. Allah Teâlâ, yaratılmışların sıfatlarından münezzehtir ve bu tür sınırlamaların tümünden yücedir.[488]

Haffâf şerhinde de Selâlicî'nin tanımında âlem ile, Allah'ın ve sıfatlarının varlığı dışındaki bütün varlıkları kastettiği belirtilmektedir. Haffâf'a göre Selâlicî'nin tanımında tercih ettiği bu dışarıda tutma, daha önce Cüveynî'nin de *İrşâd*'da zikretmese de *el-Akidetü'l-Leyliyye*'de yaptığı gibi haddizatında tanımlanmış (المحدود في نفسه) olmaktır. Zira o, tanımlarda ancak tanımlanan şeyin kendisinin hakikatine değinilmesi ve tarif yapan kimsenin tanımı iptal eden sözlerden sakınması gerektiği görüşündedir. Diğer bir deyişle Selâlicî âlem tanımında, sadece tanımlanan şeyin (âlemin) kendisi tanımlansın diye Allah Teâlâ'yı ve sıfatlarını istisna etmektedir. Zira eğer istisna etmezse, bu durum tanımda terkip olur ki bu, akıl yürüten kimselerin çoğu nezdinde sakınılması gereken bir durumdur.[489] Terkibin anlamı; tanımın, tanım yapan kimsenin tanımda doğrulanmak veya yanlışlanmak için delile ihtiyaç duyan bir şeyi ele almasıdır.[490] Yani bir şeyi tanımlamak

---

[486] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 6a.

[487] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/385. Garbî şerhinde de bu istisnanın ne munfasıl ne de muttasıl olmasının mümkün olmadığı belirtilir. Çünkü munfasıl olması kadîm olan Allah Teâlâ'nın varlık olmamasına götürür. Bu da muhaldir. Muttasıl olması da mümkün değildir. çünkü bu istisna cinsten istisna etmeye götürür. Allah Teâlâ'nın ise herhangi bir cinsi yoktur. Kettânî'ye göre bunun cevabı varlığın iki kısmını bilmektir. Bunlar mutlak varlık ve mukayyed varlık. Mutlak varlık Allah Teâlâ'nın varlığıdır mukayyed varlık ise mahlukatın varlığıdır. Çünkü mahlukatın varlığı hudûs ile sınırlıdır. Burada Selâlicî mutlak varlığı mukayyed varlıktan istisna tutmuştur. Bu durum muzafın hazfedilmesiyle ve Allah Teâlâ'nın varlığı dışında şeklinde takdir edilmesiyle olur.

[488] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 6a.

[489] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 235.

[490] Terkip, tanımlardaki ilaveler ve kayıtlar anlamına gelmektedir. Kelâmî tanım anlayışları incelendiğinde Mu'tezile'nin tanımlarda terkibe başvurduğu görülmektedir. Örneğin Eş'arîler cevheri tanımlarken "yer kaplayan" şeklindeki nefsi sıfat ile yapılan yalın bir tanımı yeterli görürken Mu'tezile, mâdûmun şey'iyyeti görüşünden dolayı bu tanıma "varlıkta (fi'l-vücûdi)" şeklinde ilavede bulunur. Aktaş, *Tanım*

için kullandığımız tanımın kendisi delile ihtiyaç duyuyorsa bu tanım, amacına ulaşmamış olacaktır.

3.1.2.2.5. "Zatının Sıfatları" Lafzı

Beşinci olarak "zatının sıfatları" lafzı ile Yefrenî'ye göre me'ânî, manevi ve nefsi sıfatlar anlatılmak isteniyor görünmektedir. Çünkü bu sıfatlar zatta bulunan ezeli sıfatlardır. Dolayısıyla âlemden olamaz. Selâlicî'nin buradaki ifadelerinden anlaşılan o ki Allah Teâlâ'nın zâtının sıfatları âlemden değil ise Allah Teâlâ'nın zâtının sıfatları olmayan fiili sıfatları âlemde bulunurlar ve hâdistirler. Yefrenî, Ebu'l-Hasan el-Eş'arînin fiili sıfatların hâdis olduğuna dair ifadelerine de işaret etmektedir. O, Allah Teâlâ'nın isimlerinin bir kısmı için "Onlar O'dur. (هي هو)" demektedir. Bunlar, isimlendirmenin zatına delalet ettiği mevcûd olması, kadîm olması gibi sıfatlardır. Diğer bir kısmı için "Ne O'durlar ne O değildirler. (لا هي هو و لا هي غيره)" demektedir. Bunlar, âlim olması, kâdir olması gibi sıfatlardır. Diğer bir kısmı ise "O değildirler (انها غيره)" şeklinde ifade ettiği Hâlık olması, Râzık olması gibi Allah Teâlâ'nın filleridir. Bu son kısım sıfatların, zata dahil olmaması onların hâdis olduklarına delildir.[491]

Yefrenî daha sonra Cüveynî'ye referansla onun *el-Leyliyye*[492] gibi bazı akîdelerinde Allah Teâlâ'nın isimlerinden bazılarının halk ve ihdâsa râci', yani sonradan yaratılanlara yönelik olduğunu belirtmiştir. Allah Teâlâ'nın Hâlık, Râzık gibi bu kısım isimlerle ezelde müsemma olduğu söylenmez. Zira bir şey yaratmadan önce yaratıcı olunmaz. Ehl-i kıbleden bazıları Allah Teâlâ'nın yaratmaya kudretinin ezelde bulunması mânâsında O'nun ezelde Hâlık olduğunu iddia etmişlerdir. Bu ihtilaf, mânâ olmaksızın isimlendirme yapılmasından kaynaklanır. Ehl-i kıble ezelde yaratmanın imkânsız olduğu hususunda hemfikirdirler. Allah Teâlâ'nın ezelde kadir olduğu hususunda da hemfikirdirler.

---

veya Hakikat Cüveynî'nin Kelam Sisteminin Analizi, 115'ten naklen Ebu'l-Kâsım el-Ensârî, Şerhu'l-İrşâd, I, Princeton University Library Garett Collection of Arabîc Manuscripts, nr. 634Yq, 11b.

491 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/624.

492 Burada muhakkik Cemal Allal el-Bahti el-Akidetü'l-Leyliyye'nin aynı zamanda el-Akidetü'n-Nizamiyye, er-Risaletü'n-Nizamiyye fi'l-Ahkami'l-İslamiyye ve en-Nizami şeklinde isimlendirildiğini belirtmektedir. Ancak Yefrenî'nin burada zikrettiği pasajın mevcut el-Akidetü'n-Nizamiyye nüshalarında bulunmadığı tespit edilmiştir. Bahti bu durumu Yefrenî'nin elindeki el-Akidetü'n-Nizamiyye nüshasında bu pasajın bulunabileceği fakat bu nüshanın daha sonra kaybolmuş olabileceği şeklinde yorumlasa da burada el-Akidetü'l-Leyliyye'nin el-Akidetü'n-Nizamiyye'den farklı bir akîde metni olabileceği de akla gelmektedir. Yahut Yefrenî burada Leyliyye'den direkt alıntı pasaj yapmamış ve Cüveynî'nin konu hakkındaki Leyliyye gibi diğer akîdelerde belirttiği genel kanaatini zikretmiş olabilir. Fakat pasajın sonunda "Ebu'l-Meali'nin kelamı (burada) bitti" ibaresi Leyliyye'den direkt alıntı yapıldığı izlenimini uyandırmaktadır. Dolayısıyla Leyliyye'nin Nizamiyye'den farklı bir akîde metni olabileceği ihtimali daha kuvvetli görünmektedir.

Bununla beraber bir kısmı yaratıcı olarak isimlendirmenin ancak mahlukatı yarattığında olabileceği görüşündedirler ki bu daha doğrudur. Zira "yarattı" diyemiyorsak ezelde "yaratıcı" olduğunu da söyleyemeyiz. Ehl-i sünnet'in kabul ettiği görüş de budur.[493]

Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî ise *el-Evsat* kitabında Allah Teâlâ'nın sıfatlarının zat sıfatları ve fiili sıfatlar olmak üzere iki kısım olduğunu belirtmektedir. Zat sıfatları ezelde istihkak ettiği mevcûd, kadîm, âlim, kâdir olması gibi sıfatlardır. Bunlar da iki kısımdır. Zata râci' olan, yani doğrudan zattan kaynaklanan; vücûd ve kıdem gibi. Zata zait olan; ilim ve kudret gibi. Fiili sıfatlara gelince bunlar ezelde istihkak etmediği halk, rızık, in'am, ikram vb. gibi sıfatlardır. Eş'arîler, Allah Teâlâ'nın ezelde hakikaten yaratıcı olarak adlandırıldığı görüşünü reddetmiştir. Onlara göre bu adlandırma, ezeli (في الازل) değil ancak ebedidir. (حقيقة فيما لا يزال) Bunlardan bazıları fiili sıfatları iki kısma ayırmaktadır. Birinci kısım fiile râci' olan ve fiilden başkasına hamledilemeyen fiili sıfatlar; dirilten (Muhyî), öldüren (Mümît), yaratan (Hâlık), rızık veren (Râzık), mükafatlandıran (Müsîb), cezalandıran (Mu'âkib) gibi. İkinci kısım ise mânâsı zat ve fiili sıfatlar arasında gidip gelen fiili sıfatlardır. Örneğin Kerîm sıfatı ile eğer Allah Teâlâ'dan eksiklik ve düşüklüğün tenzih edilmesi kastediliyorsa, bu O'nun zat sıfatlarındandır. Fakat şayet Allah dostlarına ikram etmesi kastediliyorsa bu fiili sıfatlardandır. Yine Latîf sıfatı ile, Allah Teâlâ'nın ince anlayışlı olması ve sanatlı bir biçimde yaratmadaki incelikleri bilmesi kastediliyorsa bu O'nun zat sıfatlardandır. Fakat şayet yarattıklarına lütufta bulunması kastediliyorsa bu fiili sıfatlardandır. Aynı şekilde Hakîm sıfatıyla da verdiği hükümlerin hikmetli olması -ki bu aynı zamanda ilimdir- kastediliyorsa bu O'nun zat sıfatlarındandır. Fakat şayet fiilini sağlam bir şekilde yapması kastediliyorsa bu, fiili sıfatlardandır. Bu şekilde olan çok sayıda sıfat vardır.[494]

Yefrenî daha sonra Kadı Ebu Bekr İbnü'l-Arabî'ye atıfla, fiilî sıfatların hâdis olması bağlamında bu sıfatların Allah Teâlâ'nın ezelde de fiilde bulunmasını gerektirmediği hususuna açıklık getirmektedir. Bu hususta Ebu Bekr İbnü'l-Arabî şöyle söylemektedir: "Biliniz ki Allah Teâlâ'ya fiilleri açısından ve fiilleri sebebiyle herhangi bir tesmiye gerekmez. Zira Allah Teâlâ pek çok fiilde bulunmuştur fakat her bir fiilinden dolayı isimlendirilmemiştir. Âlimlerimiz Allah Teâlâ'nın kendisini ezelde Hâlık olarak isimlendirdiğini ve sonra yarattığını, hakikatte yaratma sırasında da Hâlık olduğunu,

[493] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/625.
[494] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/626.

yaratmadan önceki Hâlık olarak isimlendirilmesinin yaratacağı anlamına gelen bir mecaz olduğunu ifade etmişlerdir. Eğer "Allah Teâlâ'nın kelamı size göre ezeli değil midir?" denilirse biz "Evet" deriz. Buna karşılık "Kendisini ezelde Hâlık olarak isimlendirdiyse ezelde ya da hakikatte Hâlık olması gerekir" derlerse biz de "Allah Teâlâ'nın tıpkı meleklere *"Ben topraktan bir beşer yaratıcısıyım (اني خالق بشرا من طين)"*[495] buyurduğunda mânânın "yaratacağım" anlamında olması gibi Allah Teâlâ'nın mahlukatı yaratmadan önce Hâlık olduğunu haber vermesi doğru ve gerçektir. Bu şekilde nitelenmesi ise mecazdır." deriz. Bu, ancak zeki insanların düşünebileceği bir derinliktir.[496]

Şayet "Bu durum Allah Teâlâ'nın hâdis ismi olmasını gerektirir. Böylece Allah Teâlâ'nın bütün isimlerinin hâdis olması mümkün olur?" denilirse bunun cevabı şudur: Eğer isimle isimlendirileni (müsemma) kastediyorsanız o hâdis değildir. Eğer isimle isimlendirmeyi (tesmiye) ve kendisi hakkında haber vermeyi kastediyorsanız bu hususta esas olan tevkiftir, yani naslarda nasılsa öyle kabul etmektir. Bu hususta Allah Teâlâ'nın haberi vârid olmuştur ve mânâsı açıklanmıştır.[497]

Garbî şerhinde ise Selâlicî'nin âlem tanımındaki "zatının sıfatları dışındaki" ifadesine yöneltilen itirazlar zikredilmektedir. Garbî, bu ifadeye İbn Bezîze'nin iki açıdan getirdiği itirazları zikretmektedir: "Birincisi; bu lafzı getirmek hususunda şöyle düşünmektedir "Allah lafzı Hakk ehli nezdinde zaten zat ve sıfatlara delalet eden lafızların en üstünüdür (kutb). "Allah Teâlâ dışındaki" ifadesi yeterliyken Selâlicî'nin "ve O'nun zatının sıfatları dışındaki" şeklindeki ifadesinin bir yararı yoktur. Bu, tanımda terkip olur ki tanımlarda terkip yapmak nazarda bulunan kimseler nezdinde kaçınılması gereken bir durumdur." Tanımda terkibin anlamı, tanım yapan kimsenin tanımda tanımını doğrulamak veya yanlışlamak üzere delile ihtiyaç duyan bir durumu zikretmesidir. Tanım yapan kimsenin tanımında ancak tanımlanan şeyin kendisinin hakikatine değinmesi ve tanımı iptal eden sözlerden sakınması (من غير ان يتحرز) gerekir.[498] Ancak haddi zatında tanımlı olan bir şey (mahdûd fî nefsihî) söz konusu olduğunda terkip yapılabilir. Burada ise mahdûd fî nefsihî olmadığı için terkibe gerek yoktur. Haffâf şerhinde de tanımda terkibin doğru olmadığına örnek olarak arazın tanımında "cevher ile kaim olan" kısmından sonra en sona eklenen "cevher ile kaim olan, bekası imkânsız olan şey" ifadesi verilmektedir.[499] Yani arazı

---

[495] Hicr 15/28.
[496] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/627.
[497] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/628.
[498] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/385.
[499] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 235.

nitelemek üzere eklenen "bekası imkânsız olan" kısmı delile ihtiyaç duyduğundan tanımda yer almamalıdır.

Garbî bu itiraza Haffâf'tan referansla cevap verir. Haffâf bu konuda Selâlicî'nin "zatının sıfatları dışındaki" ifadesiyle Mu'tezile mezhebinin görüşlerini dışarıda tutmayı amaçlamış olabileceğini düşünür. Çünkü Mu'tezile'ye göre Allah Teâlâ hakkında sıfatlar reddedilmiştir (nefy). Nitekim Allah denildiğinde onların nezdinde bunun mânâsı sıfatları ispat edilmeksizin zattır. Haffâf dışındaki diğer âlimler ise "zatının sıfatları" ifadesini Mu'tezile'nin İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye sorduğu bir soruya cevap sadedinde zikredildiğini belirtmişlerdir. İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'arî âlemi "Allah Teâlâ dışında kalan her varlıktan ibaret" olarak tanımladığında Mu'tezîlîler ona "Sen bu görüşünle arada kalıyorsun; eğer sıfatları nefyediyorsan zaten bizim görüşümüze katılıyorsun demektir, yok eğer sıfatların sabit olduğunu düşünüyorsan bu durumda âlemin tanımından sıfatları istisna etmediğin için sıfatlar âlem kapsamına girer." şeklinde itiraz etmişlerdir. Selâlicî de bu itiraza işaret ederek "O'nun zatının sıfatları" şeklinde belirtmiştir.[500]

Bu konudaki bir diğer itiraz da Selâlicî'nin niçin sadece "sıfatları" değil de "zatının sıfatları" şeklinde kullanmış olduğudur. Aslında burada sadece "sıfatları" denilmesinin uygun olduğu ve "zatının sıfatları" olarak kayıtlandırmasının fiili sıfatlarının âleme dahil olmasını gerektirdiği belirtilmektedir. Garbî bu görüşün kendisine göre zayıf olduğunu ifade etmektedir. Nitekim İbn Bezîze de "yaratma ve rızık verme (gibi fiili sıfatların) kudret, ilim, irade sıfatlarının eseri olduğu" görüşündedir. Durum böyle olduğunda fiili sıfatlar olan yaratma ve rızık vermenin âleme dahil olduğunu söylemek doğru olmaz. Çünkü bunlar (Allah Teâlâ'nın zatının sıfatı olan) kudret, irade ve ilmin eseridir, bunlara râci'dir ve kadîmdir. Ehl-i sünnet'ten fiili sıfatların hâdis olduğunu düşünenler ise fiilî sıfatların hâdis olan fiillerden türemesini esas almışlardır. Çünkü fiil hâdistir ve bu nedenle fiilden türeyen sıfatlar hakkındaki görüş de hudûs olmalıdır. Ancak bu, hâdislerin de Allah Teâlâ ile kaim olduğu anlamına gelmez. Yani Allah Teâlâ ile ezelde de bulunmaları gerekmez. Çünkü fiili sıfatlar nispet ve izafet olduklarından bunda bir imkânsızlık yoktur.[501]

---

[500] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/386.

[501] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/387. Anonim şerhte de İbn Bezîze'nin Selâlicî'nin âlem tanımındaki "zatının sıfatları…" ifadesine yönelik zikrettiği itirazlar ve cevapları Garbî şerhiyle neredeyse aynı lafızlarla aktarılmaktadır: "Ve sıfat-ı zâtihi" ifadesine gelince İbn Bezîze, bu ifadeye iki itiraz yöneltildiğini belirtmiştir. Birinci itiraz: Eğer "Allah Teâlâ'dan başka" denilmişse, "Allah" ismi zaten

Garbî, İbnü'z-Zıkk'ın da Selâlicî'nin "zatının sıfatları" ifadesine itiraz ettiğini belirtmiştir. İbnü'z-Zıkk'a göre "Selâlicî burada me'ânî sıfatlarını, zatının sıfatları şeklinde adlandırmıştır. Bu kavram üzerinde ihtilaf etmişlerdir. Çünkü buradaki amaç me'ânî sıfatlar olan ilim, kudret, irade vb. sıfatları ve nefsi sıfatlar olan beka, kıdem, kıyam bi nefsihi vb. zatının sıfatlarını istisna tutmaktır." Bunun cevabı "zatının sıfatları" ifadesini kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu tartışmalı olan fiili sıfatlara nispetle me'ânî sıfatları için kullanmıştır. Me'ânî sıfatlarının ise kadîm olduğu Ehl-i Hakk nezdinde tartışmasızdır. Bu nedenle zatının sıfatları şeklinde geniş bir ifade kullanmıştır.[502]

Bazı âlimler de kelamcılara "zatının sıfatları" ifadesine Allah Teâlâ'nın zat olarak adlandırılması hususunda itiraz etmişlerdir. Bu âlimlere göre zat, sahiplik eki olan "zû (ذو)" dan türemiştir, Allah hakkında zû denilmesi ise muhaldir. Kelam âlimleri bu itiraza "Hakiki zat tek bir şeydir" şeklinde cevap vermişlerdir. "Zat" isimlendirmesi dilde ve şeriatte geçmektedir. Dilde bunun örneği olarak Hubeyb b. Adiyy'in esir alınıp şehit edilmeden önce okuduğu şiirinde zatü'l-İlah şeklinde geçmesi gösterilmektedir. Şeriatte ise Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber'e (sav.) isra gecesi Rabbini görüp görmediğini sorması üzerine Hz. Peygamber'in (sav.) "Baş gözüm (basar) gönül gözüme (basiret) döndürüldü ve gördüm ki O'nun zatı hiçbir zata benzemez, O'nun sıfatları hiçbir sıfata benzemez" cevap verdiği belirtilen hadiste geçmesi gösterilmektedir.[503]

O'nun zâtı ve sıfatlarını kapsayan merkez (kutup) bir anlam taşımaktadır. Durum böyleyken, neden "ve sıfâti zâtihi" ifadesi eklenmiştir? Bu, tanımda bir bileşimi (terkîb) ifade eder ve tanımlarda bileşim ise kelâm âlimleri tarafından sakınılan bir durumdur. Bu bileşimden kasıt, tanıma ilavede bulunmak anlamını taşır. Bu itiraza iki şekilde cevap verilmiştir. Birincisi; Üstad Haffâf'a göre, bu ifade yanlış anlamayı gidermek ve Mu'tezile mezhebine işaret etmek amacıyla eklenmiştir. Çünkü Mu'tezile'ye göre, "Allah" ismi yalnızca zâta delalet eder ve sıfatları kapsamaz. İkinci cevap ise; Ebu'l-Me'âlî'nin *el-İrşâd* adlı eserinde âlemin tanımı yapılırken "Âlem, Allah Teâlâ'dan başka sonradan yaratılmış bütün mevcudatı ifade eder" şeklinde bir tanım verilmiş, "ve sıfâti zâtihi" ifadesi eklenmemiştir. Bu ifadenin eklenmemesi sebebiyle Mu'tezile şöyle bir itirazda bulunmuştur: "Eğer sıfatları inkâr edersen bizim görüşümüzü kabul etmiş olursun. Eğer sıfatların varlığını kabul edersen, bu tanımda sıfatların da âlemin kapsamına girdiği sonucuna varırsın. Çünkü sıfatları açıkça âlemden istisna etmemişsin." *el-Burhâniyye*, *el-İrşâd*'dan özetlenerek yazılan bir muhtasar olduğu için, burada "ve sıfati zâtihi" ifadesiyle, *el-İrşâd*'da yapılan tanıma getirilen itiraza cevap olarak Allah Teâlâ'nın sıfatlarının âlem kapsamına girmediği belirtilmiş olmaktadır. Bu ifadeye yöneltilen ikinci itiraz: "Ve sıfâti zâtihi" ifadesi yerine neden sadece "ve sıfâtihi" (ve sıfatları) denilmediği şeklindendir. Çünkü "zâtihi" kelimesinin eklenmesi, Allah Teâlâ'nın zati olmayan fiili sıfatlarının âleme dâhil olduğunu düşündürebilir. İbn Bezîze, bu soruyu doğru bulmadığını ifade etmiştir. Ona göre Allah Teâlânın fiili sıfatları âleme dâhil değildir. Ancak, bu ifadeye dair başka bir açıklama yaparak şunu belirtmiştir: Allah'ın zâtî sıfatlarını fiili sıfatlarından ayırmak için "sıfâti zâtihi" ifadesi kullanılmıştır. Fiili sıfatları, yaratıcı sıfatlarıdır ve bu sıfatların kadîm mi yoksa sonradan yaratılmış mı olduğu tartışmalıdır. Dolayısıyla "Zâtının sıfatları" ifadesi, zâta ait me'ânî sıfatlarını belirtmek için kullanılmış ve fiilî sıfatlardan bir ayrım yapılarak ifadede genişlik ve açıklık sağlanmıştır. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 6a.

[502] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/387.

[503] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/388.

Garbî şerhinde akîdede bu ibareden sonra *"Sıfatlar iki çeşittir: Fiili sıfatlar ve zati sıfatlar"* ibaresinin geldiği rivayet edilmektedir. Garbî, bu rivayeti İbn Bezîze'ye isnad ederek bu rivayet için İbn Bezîze'nin "Ben bunu defalarca Üstad Kettânî'ye okudum ve tashih ettirdim" dediğini nakletmektedir. İbn Bezîze'nin ibareyi huzurunda tashih ettirdiğini ifade ettiği Kettânî, Selâlicî'nin talebelerindendir. Bu ifade diğer şerhlerde yer almayıp Garbî bu rivayette yalnız kalmıştır. İbn Bezîze, Selâlicî'nin bu ifadesine "Fiili sıfatların zati sıfatlardan önce zikredilmesi" nedeniyle itiraz etmektedir. Ona göre "Doğru olan zati sıfatların fiili sıfatlardan önce zikredilmesidir. Çünkü fiili sıfatlar zati sıfatlara giden bir yoldur. Daha önce zikredildiği üzere yaratma ve rızık verme fiili sıfatları ilim, kudret ve irade zati sıfatlarının eseridir." Garbî, İbn Bezîze'nin bu ifadelerinin fiili sıfatların hâdis kabul edilmesi durumunda geçerli olacağını, fiili sıfatların ezeli kabul edilmesi halinde ise geçersiz olacağını belirtmektedir.[504]

Şârihlerden Simlâlî'ye göre de akîdedeki "Zatının sıfatları" ifadesindeki "sıfatlar" vasıflardır (النعوت). Zatının sıfatları denilerek yaratma, rızık verme, yaşatma, öldürme, yüceltme, alçaltma gibi Allah Teâlâ'nın fiili sıfatları hariç tutulmuştur. Zira Allah Teâlâ'nın fiili sıfatları âlemdendir. Âlem de yaratılmıştır.[505] Allah Teâlâ'nın zatının sıfatları iki kısımdır: Nefsî ve ma'nevî. Nefsî sıfatlar; kıdem, bekâ, kıyam bi'n-nefs, muhâlefetü'l-havâdis ve vahdaniyet olmak üzere beş tanedir. Ma'nevî sıfatlar ise; ilim, kudret, irade, hayat, sem, basar, kelâm ve idrak olmak üzere sekiz tanedir.[506]

Buraya kadar olan kısımda vücûd lafzının mütevâtı' olması, ilâhî sıfatlar ve fiili sıfatların hudûsu, isim ile müsemmânın birbirinin aynı olmadığı gibi konulara değinildikten sonra ikinci kısım olan özellikle bu lafızlarla kast edilen mânâları (vechü't-taharrüz) ve bu vechü't-taharrüzün doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu ele almaya geçilmiştir.

İlk olarak "her varlık" (küllü mevcudin) lafzı ile madum olanlar hariç tutulmuştur. Yokluk âlem olarak isimlendirilmez. Çünkü âlem alâmetten türemiştir ve yok olanda bir alâmet de yoktur. Garbî şerhinde de "her varlıktan" ifadesinin, yokluğu âlemin dışında bırakmak amacıyla kullanıldığı ifade edilmektedir. Zira yokluk âleme dahil değildir ve yokluğun failine delalet eden bir alameti de yoktur. Râzî bu hususa "şüphesiz Allah tohum ve çekirdeği yarandır" ayetini örnek vermektedir; Ona göre yarmak, bölmektir. Yokluk zihinde kendisinden çıkış ve ayrılma olmayan karanlık ile beraber tasavvur edilir,

[504] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/389.
[505] Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 134.
[506] Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 134.

yokluktan varlığa benzersiz bir biçimde var eden kadir varlık onu var ettiğinde sanki bu karanlığı yararak onu karanlıktan çıkarmış, böylece hâdis olma alameti üzerinde görünmüştür.[507]

"Allah Teâlâ dışındaki" (sivallahi Teâlâ) lafzı ile kadîm olanın varlığı hariç tutulmuş ve âlem, hâdis varlıklarla sınırlandırılmıştır.

"Zatının sıfatları" (sıfati zatihi) lafzı ile Allah Teâlâ'nın sıfatlarının hâdis olduğu görüşünde olan Mu'tezile'nin görüşü hariç tutulmuştur. Eğer onların iddia ettiği gibi Allah Teâlâ'nın sıfatları hâdis olsaydı âleme dahil olurlardı. Bu nedenle Selâlicî bunu hariç tutmuştur. Ayrıca "Zatının sıfatları" şeklindeki bu ziyadenin bir sebebi de Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ile Mu'tezile arasında cereyan eden şu tartışmaya işaret etmektir: Ebu'l-Hasan el-Eş'arî âlemi "Allah Teâlâ dışındaki her varlıktır" şeklinde tanımlamıştır. Mu'tezile bu tanıma karşı şu soruyu yöneltmiştir "Niçin Allah Teâlâ'nın sıfatlarını tanımınızda zikretmediniz? Bu sıfatlar Allah Teâlâ'nın aynı mıdır yoksa O'nun gayrı mıdır? Eğer O'nun aynıdır derseniz siz de bizim sıfatların nefyi görüşümüze gelirsiniz. Eğer O'nun gayrı olduğunu söylerseniz bu durumda âlemin Allah Teâlâ dışındakiler olması hasebiyle o sıfatları âlem tanımına dahil etmiş olursunuz." Cüveynî *Leyliyye* şeklinde belirtilen kitabında bu tanımı "Âlem Allah Teâlâ'nın ve O'nun zatının sıfatlarının dışında kalan her varlıktır." biçiminde tashih etmiştir. Ancak bu ziyade el-İrşâd'da bulunmamaktadır.[508] Yefrenî'ye göre Selâlicî'nin "zatının sıfatları" şeklinde bir kayıt düşerek ona görüşünde hâdis olan fiili sıfatları hariç tutmayı amaçladığı söylenebilir. Bazı âlimler bu görüştedir ve Selâlicî ile Cüveynî de bu görüşe uymuştur.[509] Yefrenî şerhinde Selâlicî'nin âlem tanımının mânâsının geneline yöneltilen eleştirileri konu aldığı ikinci soruşturmada ise Selâlicî'nin âlem tanımına yedi açıdan getirilen itirazlar zikredilmektedir.

Birinci vecih tanımda zikredilen "ibarettir" lafzıdır. Bu lafız tanımda ihtiyaç duyulmayan bir ziyadedir. Tanımlarda ise ziyade kaçınılması gereken bir husustur.

---

[507] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/383.

[508] Yefrenî burada Cüveynî'nin tanıma ziyadesine *el-Leyliyye*'de değinildiğini ancak *el-İrşâd*'da zikredilmediğini ifade etse de *el-Leyliyye* olması muhtemel *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*'de bu ziyade bulunmamakta bilakis *el-İrşâd*'da bulunmaktadır. Bu durumda Yefrenî'nin elindeki *el-İrşâd* nüshasında naks olduğu sonucuna ulaşılabilir. Ayrıca Cüveynî'nin tanıma ziyadesine *el-Leyliyye*'de değindiğinin belirtilmesine rağmen bu ziyadenin *en-Nizâmiyye*'de bulunmaması *el-Leyliyye*'nin *en-Nizâmiyye* olma ihtimalini daha da düşürmektedir.

[509] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/629.

İkinci itiraz "âlem" lafzının cevherler ve arazlar olmak üzere farklı hakikatler için kullanılan müşterek lafız olmasıdır. Dolayısıyla bu âlem lafzı tek bir karakteristiğe (hâssiyyet) ve yakın cinse has değildir. Bu nedenle âlem hakkında tanımsal bir ibare elde etmek mümkün değildir.

Üçüncü itiraz tanımda "her (küll)" lafzının kullanılmasıdır. Bu lafzın tanımda kullanılması iki vecihle problem teşkil etmektedir. Birinci vecih "küll"ün öznenin (mevzu) miktarına delalet eden müsevver lafız olmasıdır. Bu şekilde müsevver lafızlar ile tanım yapılamaz. Çünkü tanım ancak bir şeyin o şey olması bakımından hakikati için yapılır. Bütünün, parçanın, tekil bir şeyin veya çoğul bir şeyin tanımı yapılmaz. Küll lafzının problemli olmasının ikinci vechi ise bu lafzın tanımı oluşturan parçalardan olmasıdır. Bu lafız tanım cümlesine giren lafızlardan değildir. Bilakis bu lafız, tard ve aks suretiyle tanımın doğru yapılıp yapılmadığının sağlamasını yapmaya yarayan bir araçtır. Örneğin "insan konuşan bir canlıdır" şeklinde bir tanım yapıldığında bunun sağlaması yapılmak istenirse tanımın başına "küll" lafzı getirilirerek tard ve aks yapılır. Böylece "Her konuşan canlı insandır" ve "Her insan konuşan canlıdır" şeklindeki iki durumda da doğru sonuç verdiği görülür. Eğer küll lafzî tanımdan farz edilirse bu durumda tanımın doğru olup olmadığını sağlamak için "Her her insan konuşan canlıdır" başına yeniden bir küll lafzı getirilmesi gerekir ki bu fasittir.

Dördüncü itiraz bu tanım cümlesinin olumlu (îcâb) ve olumsuzdan (selb) oluşmasıdır. Bu durum bazı âlimlerin görüşüne göre tanımları bozan ve sözü gereksiz uzatma (tatvîl) içeren bir husustur. Dolayısıyla "Âlem hâdis varlıktır" denilseydi daha kısa ve öz olurdu.[510]

Beşinci itiraz yokluk zaten âlem sayılmadığı halde "âlem… her varlıktır" şeklinde tanım yapılmasıdır. "Yaratıcının İspatı" babında "âlem varlığı ve yokluğu mümkün olandır" şeklinde belirtilmiş, âlemin yokluğunun mümkün olduğu söylenmesine rağmen varlık ile nitelenmeden önce âlem olarak isimlendirilmiştir.

Altıncı itiraza göre "zatının sıfatları" denilmesi tanımda ziyadedir. "Allah Teâlâ dışındaki" denilmesi yeterliydi. Çünkü Cüveynî'nin *el-İrşâd*'da[511] yaptığı gibi Allah ismi, zat ve sıfatlar için vazedilmiştir. Zira o, tanımlarda ancak tanımlanan şeyin kendisinin hakikatinin zikredilmesi ve tarif yapan kimsenin tanımı iptal eden sözlerden sakınması

[510] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/630.

[511] Bahti bu kısmın *el-İrşâd*'da bulunmadığını ve Yefrenî'nin muhtemelen *el-İrşâd* ile *en-Nizâmiyye*'yi karıştırdığını ifade etmektedir. Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/631.

gerektiği görüşündedir. Zira bu tanımlarda terkip yapmak olur. Bu da tanımlarda kaçınılan bir hususdur. Terkibin anlamı ise doğrulanmak veya yanlışlanmak üzere delile ihtiyaç duyulan bir durumun tanımda zikredilmesidir.

Yedinci itiraz Selâlicî'nin ahvâli kabul etmesi ve bu akîdede tüm sistematiğini bunun üzerine kurmasıdır. Çünkü arazların sübutuna ahvâl ile delil getirilir. Gaibin şahide kıyası da aynı şekilde ancak ahvâlin sübutu üzerine bina edilir.[512] Böylece ahvâl âlemin bir parçasıdır. Bu görüşü savunanlara göre ahvâl mevcut değildir. Bu husus tanımdaki "âlem her varlıktır" ifadesinden çıkarılır. Ahvâl ise var değildir. Dolayısıyla tanım (efradını) câmi' olmaz. Bu nedenle tanımın câmi' ve mâni' olması için "âlem Allah Teâlâ dışında teceddüd eden her sabittir" şeklinde tanımlaması gerekirdi. Zira ahvâl sabittir ama mevcut değildir.[513]

Garbî şerhinde ise Selâlicî'nin "Âlem, Allah Teâlâ'nın ve zatının sıfatlarının dışındaki her varlıktan ibarettir" şeklindeki tanımının hadd-i tam/tam tanım mı yoksa hadd-i nakıs/eksik tanım mı olduğu sorusunu yönelterek âlemin tanımından yola çıkarak tanım konusunu ele almaktadır.[514] Burada Şeyh Ebu Sâlim'e referansla Selâlicî'nin âlem tanımının lafzî tanım olduğu, hakiki ve resmî tanım olmadığı belirtilmektedir. Anonim şerhte de aynı şekilde Şeyh Ebu Sâlim'e referansla Ebu Amr'ın âlem için yaptığı tanımın lafzî bir tanım olduğu ve daha yaygın bir kelimeyle açıklama amacı taşıdığı belirtilmektedir.[515]

İbnü'ş-Şemmâ' şerhinde de âlemin tanımı hususunda âlem, tanımları birbirinden farklı ve zıt olan şeyleri içerdiği için âlemin ne hakiki ne de resmî bir tanımı olmadığı ifade edilmektedir. Âlemin ancak kelamcıların ifade ettiği gibi "Allah Teâlâ'nın ve zatının sıfatlarının dışında kalan her varlık" olduğunu söylemekten başka çare yoktur. Bu ifade, varlık taksiminden kaynaklanır. Kelamcılar sanki şöyle der gibidirler "Varlık, zorunlu ve mümkündür. Mümkün, Allah Teâlâ'nın ve zatının sıfatlarının dışında kalan her varlıktır."[516]

---

[512] Yefrenî'ye göre Selâlicî ahvâli kabul eder, arazların ispatını ve gaibin şahide kıyasını da ahvâl üzerine bina eder. Detaylar için bu çalışmada bk. 2.4. Ahvâl Teorisi

[513] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/631.

[514] Tanım konusu için bu çalışmada bk. 2.3. Tanım

[515] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 5b.

[516] İbnü'ş-Şemmâ', *Şerhu'l-Akîdeti'l-el-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye*, 71.

3.1.3. Âlemin Kısımları

el-Burhâniyye şerhlerinde Selâlicî'nin akîdesindeki "Âlem iki kısımdır: Cevherler ve arazlar" ifadesi esas alınarak, âlemin yalnızca cevherler ve arazlar olmak üzere iki kısma indirgenmesinin gerekçesi açıklanmaktadır. Yefrenî ve Garbî şerhlerinde, ilk olarak taksime dair kavramsal temellendirme yapılmaktadır. Bu bağlamda Yefrenî şerhinde, bir varlık taksiminde (kısmet) zorunlu olarak bölünen şey (maksûm) ve kısımların bulunması gerektiği ilkesinden hareketle taksimin temel bileşenleri olan maksûm, kısm ve kısmet kavramları üzerinde durulmaktadır.

Yefrenî'ye göre maksûm; cins, tür (nevʿ) ve sınıf olmak üzere üç unsurdan oluşur. Cins, birbirinden farklı hakikatlere sahip çok sayıda varlığa ortak olarak kullanılan bir lafızdır. Örneğin, "canlı" lafzı hem uçan hem yüzen hem de yürüyen canlılar için geçerli olup, bu üç varlık türü birbirinden farklı hakikatlere sahiptir. Buradaki farklılık, cinsin nevʿden ayrılmasını temin eder. Zira nevʿ, aynı hakikate sahip birçok varlık için kullanılan bir lafızdır. "İnsan" lafzı, kadın, erkek, beyaz ve siyah bireyler gibi çeşitli bireyleri kapsasa da hepsi aynı insanlık hakikatine sahiptir. Sınıf ise, sayıca farklı olan bireyler için kullanılan bir lafızdır. Örneğin "adam" lafzı, Zeyd, Amr ve Hâlid gibi belirli şahısları kapsar; bu bireyler sayıca farklı olmakla birlikte aynı sınıfa dâhil edilirler. [517]

İkinci olarak kısım terimi tanımlanır. Kısımlar; nevʿler, sınıflar ve şahıslardır. Nevʿ ve sınıf tanımları, maksûm bağlamında açıklanmıştı. Burada yeni olarak zikredilen şahıs, kendisine doğrudan işaret edilebilen belirli bir varlık, yani "ayn"dır. Bu çerçevede, cins yalnızca maksûm olabilir, çünkü onun altında başka kısımlar bulunur. Şahıs ise yalnızca kısım olabilir, zira onun daha alt bir taksimi yoktur. Nevʿ ve sınıf ise bulundukları hiyerarşik konumlarına göre her iki yönlü değerlendirilebilir: Üst kademelere nispetle kısım, alt kademelere nispetle maksûm olabilirler. [518]

Üçüncü olarak "kısmet"in tanımı yapılmaktadır. Kısmet, bir şeyin takdiri olarak çoğaltılmasıdır. Burada "takdiri olarak" ifadesiyle hakikatte tek olan bir varlıkta zihnî veya lafzî ayrımla yapılan çoğaltma kastedilir. Zira bir varlık, ya gerçekten (hakikatte) çoktur ya da lafızda çok gibi varsayılır (takdiri çokluk). Ahvâl teorisini reddedenler, yalnızca lafzî takdiri çokluğu kabul ederler.

---

[517] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/646.
[518] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/647.

Ayrıca kısmetin farklı tanımları da aktarılır. Kısmet, "nicelikli bir şeyin ayrıştırılarak tasarruf edilmesi"dir. Ya da "hakikatlerin ve bu hakikatlerin taşıdığı sûretlerin genel anlamlarının (âmm) ayrıntılandırılmasıdır (tafsil)." [519]

Anonim şerhte de "kısım" (قسم) kavramı, hem lugavî hem de ıstılahî anlamları bakımından ele alınmaktadır. Şerhte ilk olarak kısım kelimesinin lugavî kullanımlarına temas edilmektedir. Buna göre dil açısından "kısım" kelimesi iki anlamda kullanılır: 1.) Parçalara ayırma ve tafsil (قِسمةُ التّجزيء والتّفصيل): Bu kullanım, yalnızca cisimler için geçerlidir. Bir nesnenin fiziksel olarak bölünmesi bu kapsamdadır. 2.) Tasnif ve tenvî' yoluyla türlere ayırma (قِسمةُ التّنويع): Bu anlam hem maddî varlıklar hem de soyut kavramlar için geçerlidir. Dolayısıyla, "kısım" kavramı yalnızca fiziksel bir ayrışmaya değil, aynı zamanda kavram düzeyinde soyut bir farklılaştırmaya da işaret eder. Şerhte yazarın kastettiği de bu ikinci anlamdır; yani kısım, varlıkların türsel düzeyde ayrıştırılması bağlamında kullanılmaktadır. Istılahî anlamda "kısım" kavramı üzerinde ihtilaf bulunmaktadır. Bu ihtilaf, esasen varlıkta çoğaltmanın mahiyetine ilişkindir. Bazılarına göre "kısım", bir şeyin çoğaltılması anlamındadır. Bu yaklaşım, taksim edilen şeyin nesnel düzeyde birden fazla hale geldiğini varsayar. Başka bir görüşe göre ise, "kısım", bir şeyin takdirî olarak çoğaltılmasıdır. Yani gerçek anlamda çokluk olmayabilir; ancak zihinde, lafızda veya sınıflandırmada bir çokluk tasavvuru yapılır. Ancak şerhte "en doğru görüş" olarak takdim edilen tanım Selâlicî'nin yaptığı "Kısım, bir şeyin ayrılmasıdır." şeklindeki tanımdır.[520] Bu tanım hem fiziksel hem de zihinsel ayrımları kapsayacak şekilde daha kuşatıcıdır ve bölerek çoğaltmaktan ziyade ayrıştırma eylemine odaklanır.

Haffâf şerhinde de taksimin; parçalara ayırma veya ayrıntılandırma olmak üzere iki anlama geldiği ve bunun da ancak cisimler hakkında mümkün olup çeşitlendirme olarak adlandırıldığı belirtilmektedir. Fakat diğer şerhlerde olduğu gibi müellif Selâlicî'ninin buradaki kastının ise âlemin cevherler ve arazlara ayrılması olduğunu ifade etmektedir.[521]

Garbî'nin şerhinde de "kısımlandırma" (القسمة) kavramı lugavî ve ıstılahî anlamda hemen hemen aynı şekilde ele alınmaktadır. Kısımlandırmanın, lafızda ya da mânâda ortaya çıkan îham (zihinsel çağrışım, çokluk intibâı) üzerine bina edildiğini belirten Garbî, kısımlandırma işleminin, zihin düzeyinde anlamda çokluk imkânı doğuran lafzî yapılarla

[519] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/647.
[520] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 6b.
[521] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 236.

ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Buna ek olarak kısımlandırmanın aklî-mantıkî işleyişte nasıl kullanılabileceğine dair normatif ölçütler sunmaktadır.

Garbî, doğru bir kısımlandırmanın taşıması gereken şartları altı madde[522] hâlinde sıralar: 1.) Nâkıslık içermemesi: Kısımlandırma, konunun bütününü kapsamalıdır. Örneğin: "Varlıklar ikiye ayrılır: ya tümü kadîmdir ya da hâdistir." şeklindeki bir taksim eksiktir, çünkü arada başka imkânlar olabilir. 2.) Ziyade içermemesi: Gereksiz ya da anlamsız fazlalıklar barındırmamalıdır. Örneğin: "Mümkün varlıklar üçe ayrılır: vardır, yoktur, ne var ne yoktur" ifadesinde üçüncü seçenek işlevsizdir. 3.) Tedâhül olmaması: Taksim edilen bölümler, birbirine dahil olmamalıdır. "Bu şey ya iki zıttır (zıddeyn), ya iki benzer (misleyn), ya iki çeşitlidir (hilâfeyn)" gibi bir ayrımda "iki çeşitli" ifadesi, diğer kısımlara dâhil olabileceği için geçersizdir. 4.) Müfrede mukâbil müfred, mürekkebe mukâbil mürekkep olması: Taksim edilen kategoriler yapısal olarak dengeli olmalıdır. Örneğin: "Bir şey ya doğrudur ya da kendisiyle haber verilen arasında uygunluk olmayan şeydir" ifadesi yerine, doğrudan "ya doğru ya yanlış" şeklindeki taksim tercih edilmelidir. 5.) İhtisâr (özlülük): Kısımlandırma gereksiz uzunluk ve dolaylılıktan uzak olmalıdır. 6.) Sıhhat: Taksimin geçerli ve doğru olması gerekir. Bu bağlamda "doğru taksim", olumsuzlama (nefy) ve olumlama (ispat) arasında dönen taksimdir. Örneğin: "Âlemin yaratıcısı ya vardır ya da yoktur" ifadesi, doğru bir taksim örneğidir.[523]

Bu değerlendirmeler "kısım" kavramının yalnızca bir sınıflandırma aracı olmadığını, aynı zamanda varlıkla ilgili tasavvurların ve bilgi edinme biçimlerinin temel bir bileşeni olduğunu göstermektedir. Bu kavramsallaştırmalar, varlığı taksim ederken kullanılan ontolojik kategorilerin varlığın bilgiyle kesişen yönlerinin de dikkate alındığını göstermektedir.

"Âlemin cevher ve arazlardan başka bir kısmının olmadığı" hususuna gelince Yefrenî şerhinde Selâlicî'nin akîdedeki "Âlem iki kısımdır: Cevherler ve arazlar." ifadeleri şerh edilmeye başlanırken ahvâl görüşünü kabul edenlere göre bu taksimin, Selâlicî'nin zikrettiğinden daha geniş olduğu belirtilmektedir. Çünkü ahvâli kabul edenlere göre bilinebilen şeyler (ma'lûm) üçe ayrılır: Yok olan, var olan, yok veya var olmayan. Bu

[522] Beş şart denilmesine rağmen altı şart zikredilmiştir. Altıncı şart ilk beş şartı sağlamak şeklinde belirtildiği için bu başlangıçta zikredilmemiş olabilir.

[523] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/390-391.

şekilde üçlü bir taksim yaparlar. Ahvâli reddedenler ise ikili taksim yapar ve varlık ile yokluk arasında bir ara form kabul etmezler.[524]

Ma'lûmun birinci kısmı olarak yok olanlar (ma'dûm) ele alınmaktadır. Yokluk, zorunlu ve mümkün olmak üzere iki kısımdır. Zorunlu yokluk, iki zıttın veya iki çelişiğin birleşmesi, bir şeyin aynı anda iki farklı mekânda bulunması, Şerik-i Bari olması gibi var olmasının düşünülmesi zatı itibarıyla imkânsız olandır. Mümkün yokluk ise âlemin var olmadan önce yok olması gibi var olmasının ve yok olmasının düşünülmesi zatı itibarıyla imkânsız olmayandır.[525]

Bazı kelamcılar mümkün yokluğu dört kategoriye ayırmışlardır. Birincisi kıyametin gelmesi gibi gerçekleşmesi gerekli yokluk, ikincisi kafirin cennete girmesi gibi asla gerçekleşmeyen yokluk, üçüncüsü bizim var olmadan önce yok olmamız gibi var olmadan önceki yokluk, dördüncüsü bizim var olduktan sonra yok olmamız gibi var olduktan sonraki yokluk.[526]

Ma'lûmun ikinci kısmı olarak yok veya var olmayan haller (ahvâl) kısmına geçilmektedir. Bu kısım çalışmanın ahvâl teorisi başlığı altında detaylıca ele alınmakta olup oraya havale edilmiştir.[527]

Ma'lûmun üçüncü kısmı ise var olan şeylerdir (mevcûd). Bu kısımda dört bahis bulunmaktadır. Birinci bahis "şey" lafzının mânâsıdır. İkinci bahis olan var olanın (mevcûd) ve yok olanın (ma'dûm) düşünülmesinin (tasavvur) zarûrî mi yoksa nazarî mi olduğudur. Üçüncü bahis varlık ile isimlendirilmenin varlıklar arasında ortak (müşterek) bir lafız olup olmadığıdır. Dördüncü bahis ise âlemin cevherler ve arazlar şeklinde iki kısımla sınırlandırılması hususudur.

Birinci bahis olan "şey" lafzının mânâsı hususunda Yefrenî farklı görüşleri zikreder. Eş'arîlere göre"şey" lafzının mânâsı, var olmaktan ibarettir, başka bir anlamı yoktur. "Şey" ve "mevcûd" eş anlamlı iki lafızdır. Kadîm veya hâdis olsun şey vardır, var da şeydir. Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre "şey" lafzı varlık ve varlığı gerçekleşebilen yokluk için kullanılır. Ebu'l-Abbas en-Naşi'e göre şey lafzı gerçek anlam (hakikat) olarak sadece Allah Teâlâ hakkında kullanılır, hâdis varlıklar hakkında ise mecaz anlam olarak kullanılabilir. Cehm b. Safvan'a göre ise şey lafzı, kadîm için değil yalnızca hâdis

[524] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/632.
[525] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/632.
[526] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/633.
[527] Bu çalışmada bk. 2.4. Ahvâl Teorisi

varlıklar hakkında kullanılır. Mu‘tezile’den Ebu’l-Hüseyn el-Basri “Var olma durumunda hakikattir, yok olma veya mümkün olma durumunda mecazdır” demektedir. Âmidî ise “Bu hususta tartışma konusu olan husus nefiy ve isbat suretiyle anlamdan kaynaklı olmayıp lafzın adlandırılması dolayısıyladır. Dolayısıyla dildeki anlamına uyan doğrudur, dildeki anlamına uymayan ise reddedilir.” demiştir.[528]

Daha sonra Âmidî’ye referansla yokun (ma‘dûm) bir şey olmadığına Ehl-i Hakk’ın Kur’an ve dilden getirdiği deliller zikredilmiştir. Kur’an’dan getirilen delil; Allah Teâlâ’nın Hz. Zekeriyya’ya “Daha önce sen hiçbir şey değilken seni de yaratmıştım.”[529] buyurmasıdır. Hem yokluk halinde hem de varlık halinde şey olarak isimlendirilseydi olumsuzluk harfinin (لم) bir anlamı olmazdı. Bu da ittifakla batıldır. Ma‘dûmun bir şey olmadığına dilden getirilen delil ise şey lafzının dilde; kadîm olsun hâdis olsun var olanın (mevcûd) karşılığı olarak kullanılmasıdır. Adlandırmada esas alınan gerçek anlamdır (hakikat). Şayet mecaz olsaydı bu mânânın kendisinden nefyedilmesi de doğru olurdu. Bu da “var olan bir şey değildir” diyen kimsenin sözü gibidir. Arapça’dan azıcık nasibi olan kimse bile bunu hemencecik reddeder.[530]

Dilden getirilen bir başka delil dilcilerin “Onda bir şey yok (ما له عنده شيء)” ve “Ondan bir şey almadım (وما اخذت منه شيئا)” diyen kimsenin kurduğu cümlelerin doğru olmasıdır. Ondan herhangi bir şey almadığında, şey olmayanın salt yokluk (adem-i mahz) olmasını gerektirir. Zira şey lafzı yok (ma‘dûm) için geçerli olsaydı kurduğu cümle kurallı olmazdı. Çünkü bu olumsuzluk harfinin iptaline sebep olurdu. Yine “şey”in ma‘lûm olduğunu iddia edenlerin, varlığa gelmesi imkânsız olan ma‘dûmu da bilinir olması zaruretiyle “şey” olarak isimlendirmeleri gerekir.[531]

Mu‘tezile ise ma‘dûmun şey olduğuna Allah Teâlâ’nın “Şüphe yok ki kıyametin sarsıntısı, pek büyük bir şeydir.”[532] buyurmasını delil getirmektedir. Onların buradaki istidlallerinin delil olma yönü (vechü’d-delalet) yok olan kıyametin, şey olarak isimlendirilmesidir. Yine Allah Teâlâ’nın “Hiçbir şey hakkında: ‘Ben bunu yarın mutlaka yapacağım’ deme.”[533] buyurması ile de delil getirmektedir. Buradaki istidlallerinin delil

[528] Yefrenî, *el-Mebâhisü’l-akliyye*, 2/642.
[529] Meryem 19/8.
[530] Yefrenî, *el-Mebâhisü’l-akliyye*, 2/642.
[531] Yefrenî, *el-Mebâhisü’l-akliyye*, 2/643.
[532] Hacc 22/1.
[533] Kehf 18/23.

olma yönü ise kişinin yarın yapacağı işin şu anda "şey" olarak isimlendirilmesidir. Bu da ma'dûmun şey olmasını gerektirir.[534]

Yefrenî daha sonra Mu'tezilenin bu iki istidlaline Âmidî'nin cevaplarını aktarmaktadır. Birinci istidlallerindeki ayette "şey" ile kastedilen varlığı halinde şey olmasıdır, yokluğu halinde değildir. Çünkü sarsıntı cisimlerin birbiriyle çarpıştığı çok büyük bir harekettir. Bu nedenle ma'dûm bununla nitelenemez. Buradaki "şey" lafzı ancak bir şeyin mecaz yoluyla tevil olunacağı şey ile isimlendirilmesi kabilindendir.

İkinci istidlallerindeki ayetin ise mânâsı ise "Yapıldığında bir şey olacak şey için "şey" deme" şeklindedir. Zira ayette geçen "ذلك" işaret ismidir ve işaret isimleri var olmayanlar için kullanılmaz. Eğer ayetin mânâsı "Ben yarın bir şey yapacağım" ise bu olgular "Daha önce sen hiçbir şey değilken seni de yaratmıştım."[535] ve "Allah, her şeye (güç yetiren) Kâdir'dir"[536] ayetlerinde olduğu gibi ma'dûmun şey olmadığının delilleriyle tutarsızdır. Çünkü eğer ma'dûm, bir şey olsaydı ona Allah Teâlâ'nın kudreti taalluk etmezdi. Zira ma'dûm, güç yetirilebilir bir şey (makdûr) değildir.[537]

İkinci bahis olan var olanın (mevcûd) ve yok olanın (ma'dûm) tasavvurunun zarûrî mi yoksa nazarî mi olduğu meselesi İbnü't-Tilimsânî'den referansla açıklanmaya başlanmıştır. İbnü't-Tilimsânî *Şerhu Meâlimi'd-diniyye*'de tasavvurun zarûrî mi yoksa nazarî mi olduğu hususunda akıl sahiplerinin üç görüş etrafında ihtilaf ettiklerini bildirmektedir. Birinci görüş; felsefecilerin varlığın ve yokluğun bedîhî olduğu şeklindeki görüşüdür ki Fahreddin Râzî de bu görüştedir. İkinci görüş; nazarî olduğu şeklindeki görüştür. Üçüncü görüş ise varlığın tasavvurunun bedîhî fakat yokluğun tasavvur edilemez olduğu görüşüdür.[538]

Birinci görüş iki açıdan açıklanmaktadır. Birincisi; her akıl sahibi kimsenin kendisinde zatının varlığının bilgisini bulmasıdır. Herkes için varlık mefhumu aynıdır. Dolayısıyla mutlak varlığı bilmek bedîhî olur. İkincisi; eğer varlığın bilgisi nazarî olsaydı tarifi ya var olması ya da var olmaması şeklinde olurdu. Şayet var olması olsaydı varlık varlıkla tarif

---

534 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/643.

535 Meryem 19/8.

536 Bakara 2/284.

537 Muhakkik el-Bahti burada dipnot suretiyle Âmidî'nin görüşlerini de aktarmaktadır. Âmidî'ye göre madum bir şey değildir. Çünkü eğer bir şey olsaydı Allah Teâlâ ona kadir olurdu. Mu'tezile'ye göre madumun şeyiyyeti ise kendisine güç yetirilebilen değildir, bilakis madumun kendisi ve zatı için zorunlu ve zatının lazımdır. Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/644.

538 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/644.

edilmiş olurdu. Bu imkânsızdır. Şayet var olmaması olsaydı varlık varlığın olmaması ile tarif edilmiş olurdu. Bu da imkânsızdır.[539]

Üçüncü bahis olan varlık ile isimlendirilmenin varlıklar arasında ortak (müşterek) bir lafız olup olmadığı konusuna gelince bu konuda üç farklı görüş bulunmaktadır. Birincisi; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin de görüşü olan varlığın zorunlu ve mümkün için iştirak-i lafzî (eş sesli) yoluyla kullanıldığıdır. İkincisi; mütevâtı' (eş anlamlı) olduğu görüşüdür. Üçüncüsü; müşekkek (dereceli) olduğu görüşüdür.

Dördüncü bahis olan varlıkların cevherler ve arazlar şeklinde iki kısma taksimi konusuna geçildiğinde âlemin cevherler ve arazlar ile iki kısımla sınırlandırılması hususunda akıl sahibi kimselerin tereddüt ettikleri belirtilmektedir. Felsefecilerin görüşü mümkün varlıkların cevherler ve arazlar olarak sınırlandırılmayacağı şeklindedir. Bilakis mütehayyiz olmayan (cevher) ve mütehayyizde kaim (araz) de olmayan soyut cevherler vardır. Bunlar beşerî akıllar, nefisler ve ruhlardır. Gazzâlî ve bazı sufiler beşerî nefisler hususunda felsefecilere katılmaktadırlar. Âmidî de akıl sahibi kimselerin her ne kadar sınırlama hususundaki yöntemleri çeşitlilik arz etse de mümkün varlıkların cevherler ve arazlar ile sınırlanması hususunda herhangi bir ihtilafları bilinmemektedir.[540]

Bazı müteahhir âlimlere göre problem bakış açılarından kaynaklanmaktadır. Zira kelamcılar zaidin nefyine dair herhangi bir delil getirmemişlerdir. Bildiğimiz şeyler hususunda felsefecilerin bizim bilmediğimiz bir delili de yoktur.[541]

Ehl-i hak onların bu sözlerine farklı yöntemlerle delil getirmişlerdir.

Birinci yöntemleri; var olan ya mütehayyizdir ya da mütehayyiz değildir. Mütehayyiz olmayan ya mütehayyizde kaim olandır ya da değildir. Mütehayyiz olan cevherdir, mütehayyizde kaim olandır arazdır, mütehayyiz olmayan ve mütehayyizde kaim de olmayan Allah Teâlâ'dır.[542]

İkinci yöntemleri Seyfüddin Âmidî'nin zikrettiği yöntemdir. Buna göre mümkün varlık ya bir mahaldedir ya da değildir. Eğer bir mahaldeyse bu cevherdir. Cevher de ya müellef olur ya da müellef olmaz. Eğer müellef olmaz ise bu cevher-i ferddir. Eğer müellef olursa cisimdir. Eğer bir mahalde olursa arazdır. Araz ise ya mahallinin canlı olması gerektirir ya da gerektirmez. Mahallinin canlı olması gerektirenler ilim, kudret, irade, kelam, idrak

[539] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/645.
[540] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/648.
[541] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/648.
[542] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/648.

gibi arazlardır. Mahallinin canlı olmasını gerektirmeyenler kevnler, renkler, tatlar, kokular gibi arazlardır.[543]

Şayet "Mümkün varlık size göre cevher ve araz olmaktan çıkmaz, öyleyse felsefecilerin insani ve feleki akıllar ve nefisler hususunda iddia ettiği gibi mütehayyiz olmayan, mütehayyizde kaim de olmayan mümkün varlığa inanan kimseye neyle karşılık veriyorsunuz?" denilirse biz de "Bu soru usta kelamcıların zorlandığı bir sorudur. Öyle ki bazıları bu soruya verecek cevap bulamamışlar bazıları da sonuca ulaşmak isteyenleri ikna edici bir cevap verememişlerdir. Bu hususta en fazla söylenebilecek şey şudur ki; mütehayyiz olmayan, mütehayyizde kaim de olmayan mümkün varlık aklın zorunlu olarak kabul ettiği bir şey değildir ve buna bir delil de bulunmamaktadır. Bu durumda olan bir şeyi ispat etmenin yolu yoktur. Bu nedenle nefsü'l-emirde sabit olması da olmaması da aynı şeydir.[544]

Üçüncü yöntemleri de F. er-Râzî'nin zikrettiği yöntemdir. Buna göre mümkün varlık aklî taksime göre üç kısımdır. Bunlar mütehayyiz olan, mütehayyize hulûl eden ve ne mütehayyiz olan ne de mütehayyize hulûl edendir. Bunlardan birincisi mütehayyiz olan ya bölünebilir ya da bölünemez. Bölünebilen cisimdir, bölünemeyen cevher-i ferddir. Bunlardan ikincisi mütehayyize hulûl eden ise arazdır. Arazlar da iki kısımdır; kaim olması için canlılık gerekmeyen ve kaim olması için canlılık gereken arazlar. Bu her iki cinsin içerisinde pek çok nev'ler bulunmaktadır. Bu konu ilerleyen kısımlarda daha detaylı ele alınacaktır. Bunlardan üçüncüsü olan ne mütehayyiz olan ne de mütehayyize hulûl edene gelince felsefecilerin çoğu bu kısım mümkün varlığın sabit olduğu görüşünde olmalarına karşın kelamcıların çoğu bu kısım mümkün varlığın olduğunu reddederler. Kelamcıların bu konudaki en sağlam delili şudur ki; mütehayyiz olmayan bir varlık farz ettiğimizde ve ona hulûl etmiş bir şey olmadığında bu varlık Allah Teâlâ'nın zatına denk (müsavi) olurdu. Eğer bu sıfatta müsavat gerçekleşirse mahiyetin tamamında müsavatın gerçekleşmesi gerekir. Eğer müsavat mahiyetin tamamında gerçekleşirse bu durumda zorunlu olanın mümkün, mümkün olanın zorunlu olması gerekir. Bunların tamamı da muhaldir.[545]

Kelamcıların bu en sağlam delili dahi zayıf bir delillendirmedir. Çünkü mütehayyiz olmamak ve mütehayyize hulûl etmemek selbî mefhumda müsavi olmaktır. Selbîlikte

[543] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/649.
[544] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/649.
[545] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/650.

müsavi olmak ise mahiyette müsavi olmayı gerektirmez. Çünkü iki farklı mahiyetin kendileri haricindeki şeyleri selbetme hususunda ortak olmaları gerekir. Yani örneğin kalem elma değildir. Bardak da elma değildir. Kalemin ve bardağın elma olmamakta müsavi olmaları kâlem ve bardağın mahiyetlerinin de müsavi olduğu anlamına gelmez. Hatta sıfatlardaki müsavat da mahiyette de müsavi olmayı gerektirmez. Dolayısıyla bu mukaddime batıl olduğunda bu delil de delil olmaktan çıkar. Bu anlaşıldığında cisimlerin ve arazların hâdis olmasından bunlara müsavi olan her şeyin de hâdis olduğunun ispatı gerekli olmaz. Kelamcıların selefleri ve halefleri bu kadar neticeye ulaşmakla yetinmişlerdir.[546]

Mukterah şerhinde ise âlemin yalnızca cevher ve arazlar ile sınırlı olduğunun (hasr) aklî ve naklî delillerle temellendirildiği bir argümantasyon sunulmaktadır. Âlemin yalnızca bu iki kategoriyle sınırlandırılmasının –yani hasredilmesinin– akıl sahipleri arasında ihtilaf konusu olduğu ifade edilmektedir. Kelâmcılar, cevher ve araz dışı herhangi bir üçüncü varlık türü olmadığını savunarak bu hasrı kabul ederler. Felsefeciler ise âlemin bu iki varlık kategorisiyle sınırlandırılamayacağını, yani hasrın mümkün olmadığını ileri sürerler. Bazı kelâmcılar ise bu konuda tevakkuf ederek açık bir görüş belirtmemiştir. Mukterah, her mezhebin delilleri bulunduğu gibi, bu delillere yönelik uzun itirazlar ve tashih çabaları da olduğunu ancak kendisinin, bu şerh çalışmasında yalnızca kendi görüşü de olan kelâmcıların hasr görüşünü temellendirmeyi amaçladığını, diğer mezheplerin savunularına girmenin metnin hacmini aşacağını belirtir. Kelamcıların hasr delili şu şekildedir: Her varlık ya yer kaplayandır (mütehayyiz) ya da değildir. Mütehayyiz olan cevherdir. Mütehayyiz olmayan ise ya bir mütehayyizde bulunur (kaim) ya da mütehayyizde kaim değildir. Mütehayyizde kaim olan arazdır. Mütehayyiz olmayan ve mütehayyizde kaim de olmayan Allah Teâlâ'dır.[547]

Karşıt görüştekiler buna şöyle itiraz etmektedirler; bu hasr sahihtir fakat "Mütehayyiz olmayan ve mütehayyizde kaim de olmayan Allah Teâlâ'dır" sözünüz batıldır. Allah Teâlâ dışında mütehayyiz olmayan ve mütehayyizde kaim de olmayan bir kadîm neden olmasın? Yahut da mütehayyiz olmayan ve mütehayyizde kaim de olmayan bir hâdis neden olmasını? Böylece hasr batıl olur.[548]

---

546 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/650.
547 Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 49.
548 Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 49.

Buna kelamcılar şöyle cevap verir; Allah Teâlâ'dan ve O'nun zatının sıfatlarından başka, Allah Teâlâ dışında mütehayyiz olmayan ve mütehayyizde kaim de olmayan bir kadîm iddia edildiğinde bu varlık bir gerektirici (muktezî) olması itibariyle ya kadîmdir ya da değildir. Şayet gerektirici olması nedeniyle kadîm ise bu ya fail-i muhtar olması itibariyle kadîmdir ya da değildir. Fail-i muhtar olması itibariyle kadîm olması batıldır, bu hususta hasmın da kabul ettiği vahdaniyet delili mevcuttur. Felsefecilerin ve tabiatçıların savunduğu üzere bu gerektiricinin illet, malul, tabiat şeklinde zorunlu olması da mümkün değildir. Zira zati zorunluluk, tabii zorunluluk ve fail-i muhtar olması batıl olduktan sonra, bütün seçenekler elenir ve bu görüş asılsız olur.[549]

Zorunlu olmayan kadîmin ispatı da naklî (sem') kesin delil ile batıldır. Sadece Allah Teâlâ'nın ve O'nun zatının sıfatlarının kadîm olduğu hususunda icmâ' vardır. Çünkü akıl bunun sübutuna ve nefyine hükmetmez. Dolayısıyla bunun nefyine istidlal, sem' yoluyla yapılır. Hz. Peygamber'in buyurduğu gibi "Allah vardı ve O'ndan başka bir şey yoktu."[550] Mukterah burada hadisi dayanak olarak zikretmediğini, hadisi yalnızca delilini kuvvetlendirmek amacıyla zikrettiğini (الاعضاد - i'dâd), buradaki kesin delilin icmâ' olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Allah Teâlâ dışında mütehayyiz olmayan ve mütehayyizde kaim de olmayan bir kadîm olması iddiaları boşa çıkmıştır.[551]

Karşıt görüştekilerin ikinci sorusu olan "Mütehayyiz olmayan ve mütehayyizde kaim de olmayan, cevher ve araz olmayan bir hâdisin var olmasını engelleyen nedir?" sorusuna gelince, bu soruda "mütehayyiz olmayan ve mütehayyizde kaim de olmayan" şeklinde ifade edilen hâdis ya sonludur ya da değildir. Sonsuz bir hâdisin varlığa bürünmesinin imkânsız olması zaruretinden dolayı sonsuz olması mümkün değildir. Zira âlemdeki bütün varlıkların zatında ve nihayetinde sınırlı olduğuna delil getirilmiştir. "Sınırlı ve sonlu olduğuna delil ancak cevherler ve arazlar olmasına binaen getirilmiştir" diye itiraz edilmez. Zira her varlığın parçasının sonlu olduğu his ile anlaşılır. Her varlığın sonluluğu; sonlu şeylerden oluşan şeyin sonlu olması zaruretiyle bilinir. Bu, zaten savunduğu görüşle ihticac etmek olur ve tartışmanın çıkış noktasına geri dönmektedir. (المصادرة علي محل النزاع) Bu durumda karşı taraf ancak hâdis olduğuna karar verir, cevher ve araz olduğuna değil.[552]

---

[549] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 50.
[550] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 50.
[551] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 50.
[552] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 51. Burada zikredilen "müsâdere" ibaresiyle; cedel disiplininde, bir iddiaya delil olarak o iddianın kendisini veya bir cüz'ünü getirmek anlamına

Hâdisin sonlu olmasına başka bir delil daha vardır; yaratılışının başlangıcı olması, kudretin kendisinden alınması, başlangıcı olanın sonunun da olması gerektiğinin akledilir olması, sonsuz olanın başlangıcının olmamasının akledilir olması. Başlangıcı olmak ve sonsuz olmayı birleştirmek, olumlu ve olumsuzu birleştirmektir. Dolayısıyla hâdis olanın sonsuz olduğunu iddia etmek bu takdire göre çelişkilidir. (متناقض) Eğer sonlu olduğu sabit olursa âlemden bir cihette bulunması gerekir. Her cihet sahibi olan kendi başına kaim şey ya başından beri o cihette sabittir ya da o cihetten başka bir yere nakil olmaktadır. Eğer başından beri o cihette sabit ise bu sakindir. Eğer o cihetten başka bir yere nakil olmakta ise bu hareketlidir. Bunlar cevherlerin nitelikleridir. Dolayısıyla bu, âlemi mütehayyiz olan ve mütehayyiz ile kaim olan şeklinde sınırlamanın delili olmaktadır.[553]

Mütehayyiz olmayan ve mütehayyizde kaim de olmayan bir hâdisin batıl olduğuna ilişkin bir diğer yol da şudur; var olan her hâdis sayı birleşme ve ayrılmadan hâlî olmaz. Çünkü aklın zaruretiyle bunlardan hâlî olmanın imkânsızlığı bilinir. Birleşme ve ayrılma, hareket ve sükûnun lazımlarındandır. Bunların tamamı da cevherlerin lazımlarındandır. Böylece iddia edilen şeyin cevherlere ilave olduğu sabit olmuştur.[554]

Sonuç olarak mütehayyiz olmayan ve mütehayyizde kaim de olmayan bir hâdis varlık iddiası çelişkilidir. Tahayyüz ve mütehayyiz ile kaim olmak ortadan kalktığında sonluluk da ortadan kalkar. Hâdisin varlığı başlangıcı olması nedeniyle sonunun da olmasını gerektirir. Her başlangıcı olan sonludur. Tahayyüzün ve mütehayyiz ile kaim olmanın yokluğunu hudûs ile, birleştirmek iki çelişiği ve sonluluğun yokluğunu başlangıcın varlığı ile birleştirmektir.[555]

Haffâf şerhinde Selâlicî'nin âlemin cevherler ve arazlar ile sınırlı olduğu iddiası iki delil ile delillendirilmektedir. İlk delil şöyledir: Eğer cevher ve arazlardan başka ek bir şey (zâid) olsaydı bu zâid şeyin ya sürekliliği (bekâ) vacip olan ya bekâsı caiz olan ya da bekası imkânsız olan bir şey olması gerekirdi. Şayet bekâsı vacip olsaydı bu kadîm olan Allah Teâlâ olurdu. O'nun da âleme dahli yoktur. Çünkü Allah Teâlâ, âlemin cinsinden

---

gelen "müsâdere ale'l-matlub" kastedilmektedir. Bu şekilde bir şey kendisine delil getirilmiş, iddia delilin doğruluğuna bağlanmış yahut delilin bir cüz'ünün doğruluğuna bağlanmış olur. Bunların tamamı devir olması nedeniyle batıldır. Örneğin "İnsan beşerdir. Her beşer gülendir. Dolayısıyla insan gülendir." şeklinde bir kıyas kurulduğunda buradaki büyük öncül ve sonuç aynı şeydir. Çünkü beşer ve insan eş anlamlı iki kelimedir. Bu durumda içlem (mefhum) bir olur ve büyük öncül ve sonuç aynı şey olur. Bu nedenle yeni bir şey söylenmiş olmaz. Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/418.

553 Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 51.

554 Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 52.

555 Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 52.

değildir. Bu durum taksimi buna yönlendirmiştir. Şayet bekâsı caiz olsaydı bu da cevher olarak tabir olunan şey olurdu ki bu da zikredilmiştir. Şayet bekâsı imkânsız olan bir şey olsaydı bu da araz olurdu ki bu da zikredilmiştir.[556]

İkinci delil ise şöyledir: Zâid olarak iddia edilen şey ya kapladığı alanda (hayyiz) bir başkasına engel olan bir şeydir ya da değildir. Şayet hayyizinde bir başkasına engel olan bir şey ise ya bölünür ya da bölünmez. Şayet hayyizinde bir başkasına engel olan ve bölünen bir şey ise bu cisimdir.

Şayet hayyizinde bir başkasına engel olmayan bir şey ise ya bir mahalle ihtiyaç duyar ya da duymaz. Şayet hayyizinde bir başkasına engel olmadığı halde bir mahalle ihtiyaç duymaz ise bu kadîm olan Allah Teâlâ olur. O'nun da âleme dahli yoktur. Bu durum taksimi buna yönlendirmiştir. Şayet hayyizinde bir başkasına engel olmadığı halde bir mahalle ihtiyaç duyar ise bu da arazdır. Böylece âlemin cevherler ve arazlar olmak üzere iki kısma münhasır olduğu ortaya çıkmaktadır.[557]

Garbî şerhinde de "Âlem iki kısımdır: Cevherler ve arazlar" ifadesinin hasrı ispat etmek için bir burhana ihtiyaç duyduğu belirtilmektedir. Çünkü âlemin taksimi kelamcıların üzerinde ihtilaf ettikleri bir husustur. Garbî bu hususta felsefeciler, Gazzâlî ve Râzî'nin şu görüşte olduğunu ifade etmektedir: "Âlem üç kısımdır; mütehayyiz olan, mütehayyiz olmak üzere bir hal olan ve ne mütehayyiz ne gayr-ı mütehayyiz olmak üzere bir hal olan. Mütehayyiz iki kısımdır; bölünebilen ve bölünemeyen. Bölünemeyen cevher-i ferddir. Bölünebilen ise cisimdir. Cisim iki kısımdır; ulvi ve süfli. Ulvi olanlar gezegenler, gökcisimleri, yıldızlar ve şeriatle sabit olan cennet, arş, kürsü, levh, kâlem, sidretü'l-münteha gibi bazı cisimlerdir. Süfli de iki kısımdır; basit ve vasit. Basit anasır-ı erbaadır, hava küre, ateş küre, içerdiği dağlar, çöller, kırlarla yer küre ve içerdiği vadiler, nehirler, pınarlar, denizlerle su küresidir. Vasit ise mürekkep olan hayvanlar, bitkiler, madenlerdir. Tüm bunlar mütehayyizlerdir. Mütehayyiz olmak üzere olan haller ise arazlardır. Kelamcılar arazların yaklaşık kırk çeşidi olduğunu zikretmişlerdir. Ne mütehayyiz ne de mütehayiz olmak üzere bir hal olanlar iki kısımdır; cisimlere taalluk edenler ve etmeyenler. Cisimlere taalluk edenler feleki ruhlardır. Cisimlere taalluk etmeyenler ise iki kısımdır; ulvi ve süfli. Süfliler iki kısımdır; hayırlılar ve şerliler. Hayırlılar cinlerin

[556] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 239.
[557] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 239.

salih olanlarının ruhlarıdır. Şerliler ise ifritler, iblisler, kovulmuş şeytanlardır. Ulviler mukaddes meleklerin ruhlarıdır." Bu Râzî'nin âlem taksimidir.[558]

Râzî Meâlim'de ise: "Mümkün iki kısımdır; kendisiyle kaim olan ve kendisiyle kaim olmayan. Eğer kendisiyle kaim ise ya mütehayyizdir ya da değildir. Eğer mütehayyiz ise ya bölünebilir ya da bölünemez. Eğer bölünebiliyorsa cisimdir. Eğer bölünemiyorsa cismani/somut cevher-i ferddir. Eğer mütehayyiz değilse ruhani/soyut cevherlerdir. Eğer kendisiyle kaim değilse ya bir mütehayyizde kaimdir ya da mütahayyiz olmayan bir şeyle kaimdir. Eğer mütehayyizde kaimse bu cismani arazdır. Eğer müfarık ile (mütehayyiz olmayan bir şeyle) kaimse bu da ruhani arazdır." ifadelerini ortaya koyar.[559]

Ehl-i sünnet'in büyük çoğunluğu âlemi cevherler ve arazlar olarak hasretmişlerdir. Cevherler ve arazlara ilave edilen bir şey yoktur. Bunlara bazılarının iddia ettiği gibi ne mütehayyiz ne de mütehayiz olmak üzere bir hâl olanlar şeklinde bir ilave yapmak, kadîm olan Allah Teâlâ'ya şirk koşmaktır. Çünkü Allah Teâlâ ne mütehayyiz ne de mütehayiz olmak üzere bir hâl olandır. Bu üçüncü kısmı ilave edenler bu itiraza şöyle cevap vermektedirler "Selbde iştirak mahiyette iştiraki gerektirmez. Nice farklı şeyler vardır ki kendileri dışında pek çok hususta iştirak halindedirler." Haffâf ve Ehl-i sünnet'ten bazı âlimler "Selâlicî'nin cevherler ve arazlar şeklinde yaptığı hasrın doğru olduğunun delili şudur ki; cevherler ve arazlara iddia edildiği gibi bir ilave olsaydı bu ilave ya sürekliliği zorunlu olan bir şey olur ya sürekliliği mümkün olan bir şey olur ya da sürekliliği imkânsız olan bir şey olur. Eğer sürekliliği zorunlu olan bir şey olursa bu kadîm olan Allah Teâlâ olur ki O'nun (c.c) âleme bir dahli yoktur. Zira O (c.c) âlem cinsinden değildir. Ancak taksim buna neden olmuştur. Eğer sürekliliği mümkün olan bir şey olursa bu daha önce zikredildiği üzere cevherler anlamına gelir. Eğer sürekliliği imkânsız olan bir şey olursa bu da daha önce zikredildiği üzere arazlar anlamına gelir.[560]

Âlemin cevherler ve arazlara münhasır olmasının bir diğer delili de şudur ki; şayet bunlara ilave bir şey bulunsaydı bu ilave şey ya hayyizinde kendisinden başkasının bulunmasını engellerdi ya da engellemezdi. Eğer hayyizinde kendisinden başkasının bulunmasını engelliyorsa bu ya bölünebilir ya da bölünemez. Eğer hayyizinde kendisinden başkasının bulunmasını engelleyen şey bölünebiliyorsa bu cevherlerin birleşimi olan cisimdir. Eğer hayyizinde kendisinden başkasının bulunmasını engelleyen şey bölünemiyorsa bu

[558] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/393-394.
[559] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/395.
[560] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/395.

cevherdir. Eğer hayyizinde kendisinden başkasının bulunmasını engellemiyorsa bu şey ya bir mahale ihtiyaç duyar ya da duymaz. Eğer hayyizinde kendisinden başkasının bulunmasını engellemeyen şey mahalle ihtiyaç duymuyorsa bu kadîm olan Allah Teâlâ'dır ki O'nun bu âleme bir dahli yoktur. Bu sadece taksim gereği burada zikredilir. Eğer hayyizinde kendisinden başkasının bulunmasını engellemeyen şey mahalle ihtiyaç duyuyorsa bu da arazdır. Sonuç olarak bu taksimin dört ferdi vardır; birisi bölünemeyen mütehayyiz olmayan ve mahalle de ihtiyaç duymayan Allah Teâlâ, ikincisi bölünebilen mütehayyiz olan cisim, üçüncüsü mütehayyiz olan fakat bölünemeyen cevher, dördüncüsü bölünemeyen mütehayyiz olmayan fakat mahalle ihtiyaç duyan araz. Neticede âlemin cevherler ve arazlara münhasır olduğu açığa çıkmaktadır."[561]

Meçhul şârih de âlemin iki kısma ayrılmasıyla ilgili olarak, bu ayrımın akıl tarafından kesin olarak kabul edilip edilmediğini sorgulamaya açmaktadır. "Kesin olarak kabul edilmesi" demek, aklın bu konuda hiçbir şüphe duymaması ve başka bir ihtimal düşünmemesi anlamına gelir. Daha önce belirtildiği üzere, ilimler ikiye ayrılır; tasviri ve tasdîkî. Tasviri bilgi, tanımlarla elde edilir. Tasdîkî bilgi, delillerle elde edilir. Burada bahsedilen konu, yani âlemin iki kısma ayrılması, tasdîkî bilgiye dair bir meseledir ve bu nedenle delil (burhan) gerektirir. Bu, âlemin yalnızca iki kısma ayrılabileceği iddiasını desteklemek için delillerin sunulması gerektiği anlamına gelir.

Âlemin taksim edilmesi konusunda farklı görüşler vardır. Anonim şerhte filozoflar, Ebu Hâmid el-Gazzâlî ve İmam Fahreddin er-Râzî gibi bazı Ehl-i sünnet âlimlerinin, âlemi üçe ayırdığı belirtilmektedir: mütehayyiz olan, mütehayyizde bulunan bir hâl olan ve ne mekânda yer kaplayan ne de mekânda yer kaplayanda bulunan.

Mütehayyiz olanlar ikiye ayrılır: Bölünebilir olanlar; yani cisimler, bölünemeyenler; yani cevherler. Cisimler, üstteki ve alttaki olmak üzere iki kısma ayrılır: Üstteki cisimler: Yıldızlar, felekler (gök küreleri) ve diğer unsurlar. Ayrıca şer'î delillerle sabit olan cennet, arş, kürsî, levh, kâlem ve Sidretü'l-Müntehâ gibi varlıklar bu gruba girer. Alttaki cisimler basit ve vasît (bileşik) olmak üzere iki kısma ayrılır: Basit olanlar: Dört unsurdan oluşur: ateş küresi, hava küresi, su küresi ve toprak küresi. Toprak küresi, dağlar, vadiler, çöller ve diğer unsurları içerir. Su küresi ise nehirler, kaynaklar ve denizleri kapsar. Bileşik olanlar: Bitkiler, madenler ve hayvanlar gibi karmaşık yapıya sahip varlıklardır.

[561] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/396.

Mütehayyizde bulunanlar; yani arazlar ise mekânda yer kaplayan bir şeyin içinde bulunan sıfatlar ya da özelliklerdir. Kelamcılar bu kategoride, çeşit olarak yaklaşık 40 farklı araza ulaşmışlardır.

Ne mütehayyiz olan ne de mütehayyizde bulunanlar şeklinde zikredilen bu grup ise, üsttekiler ve alttakiler olarak ikiye ayrılır: Üsttekiler; Cisimlere bağlı olanlar: Göksel ruhlar. Cisimlere bağlı olmayanlar: Meleklerin kutsal ve temiz ruhları. Alttakiler; İyi olanlar: Salih insanların ve cinlerin ruhları. Kötü olanlar: İblisler ve şeytanların isyankâr ruhları.

Ebu Amr'ın burada savunduğu görüş ise yaygın olan çoğunluk Ehl-i sünnet'in görüşüdür. Bu görüş, âlemin yalnızca iki kısma ayrıldığını savunur: mütehayyiz olan ve mütehayyizde bulunan.

Şârih filozofların görüşüne şu şekilde bir eleştiri getirildiğini ifade etmektedir: Üçüncü bir kategori (ne mekânda yer kaplayan ne de mekânda yer kaplayanda bulunan) eklenirse, bu kategori Allah Teâlâ ile ortak bir özelliği paylaşır. Çünkü Allah Teâlâ ne mekânda yer kaplar ne de mekânda yer kaplayanda bulunur. Bu, Allah'ın yaratılmışlarla bir benzerlik taşıması anlamına gelir ki bu kabul edilemez.

Filozoflar bu eleştiriye şöyle cevap vermişlerdir: "Olumsuzlamada ortaklık mahiyette ortaklığı gerektirmez. Yani Allah ile aynı hususta olumsuzlanan bir varlığın, Allah ile aynı mahiyete sahip olmasını gerektirmez. Farklı iki varlık, kendilerinin dışındaki şeylerden arındırılmaları noktasında ortak bir özelliğe sahip olabilirler." Örneğin siyah, beyaz değildir. Pembe de beyaz değildir. Beyazlıktan olumsuzlama hususunda siyah ve pembe ortak olsalar da mahiyet noktasında farklılardır.

Haffâf bu iddiayı şöyle ele alır: Eklenen üçüncü kategori, ya sürekliliği zorunludur (vâcibü'l-bekâ), ya sürekliliği mümkün olmayan (mümteni') ya da ya sürekliliği mümkün olan bir şey olabilir. Sürekliliği zorunlu olamaz, çünkü sürekliliği zorunlu olan yalnızca Allah Teâlâ'dır ve Allah, âlemden bağımsızdır. Geriye iki seçenek kalır: Sürekliliği mümkün olan; Bu, cisim ya da cevherdir ve bu zaten belirtilmiştir. Sürekliliği mümkün olmayan; Bu, arazdır ve bu da zaten açıklanmıştır.[562] Bu nedenle, üçüncü bir kategoriye gerek yoktur. Âlemin iki kısma ayrıldığı görüşü bu şekilde desteklenmiştir.

Ukbânî şerhinde de bu husus şu şekilde izah edilmektedir: Her varlık şu iki durumdan birinden hâlî olamaz; her varlık ya mütehayyizdir ya da değildir. Mütehayyiz'in tarifi

[562] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 7a.

zatının boşlukta yer kaplaması ve o boşluğu ondan başkasının gelmesine engel olacak şekilde doldurmasıdır. Örneğin taş bir boşluğu doldurmakta ve doldurduğu o boşluğa kendisinden başka bir şeyin gelmesine engel olmaktadır. Mütehayyiz olmayan ise bu şekilde olmayandır. Örneğin bilgi ve cehalet gibi. Bunlar bir boşluğu doldurmayıp yer kaplamazlar. Bilakis Zeyd'in zatının doldurduğu boşluk Zeyd'in zatıyla kaim olan bilgi ya da cehaletten birinin kapladığı boşluğun aynısıdır. Şayet bu boşlukta bilgi veya cehaletten biri bulunmasa da bu boşluktan bir şey eksilmez.[563]

Mütehayyiz iki kısma ayrılmaktadır: incelik ve küçüklüğü nedeniyle bölünemeyen ve bölünebilen. Bölünemeyene cevher-i ferd; bölünebilene ise cisim denilmektedir. Cismin cevher-i ferde kadar bölünebilen her bir parçasına da yine cisim denilmektedir. Zira cismin kendisinden başka bir cisimle telifi suretiyle oluşan şey de yine cisimdir. Cisim olarak isimlendirme, bölünemeyecek parçaya kadar ayrışmasına değin devam eder. Bölünemeyecek parçaya gelindiğinde ise buna cevher-i ferd denir.[564]

Mütehayyiz olmayan da iki kısma ayrılır: ya kendisinde var olmak için cisme veya cevhere ihtiyaç duyan ve var olması ancak cisim veya cevherle mümkün olan ya da var olmak için cisim veya cevhere ihtiyaç duymayan. Eğer ihtiyaç duyuyorsa bu araz olarak isimlendirilir. Hâdis bilgi, renkler, hareket ve sükûn buna örnektir. Eğer ihtiyaç duymuyorsa bu da Allah Teâlâ ve O'nun sıfatlarıdır.[565]

Hebtî nazmında da âlemin cevherler ve arazlarla sınırlı olduğu, bazılarının ise buna hallerin varlığını da dahil ettikleri belirtilmektedir.[566]

Şârih İbn Şemmâ' âlemin kısımlarına gelince bu kısımları müellif Selâlicî'nin âlemin sınırlarını gösteren ve parçalarını toplayan bir ifade olarak "İki kısma ayrılır, cevherler ve arazlar" şeklinde zikrettiğini belirtmektedir. İbn Şemmâ' da âlemin cevherler ve arazlar olarak sınırlandırılması hususunun akıl sahipleri arasında çok ihtilaf edilen bir mesele olduğunu belirtir. Kelamcılar sınırlı olduğu, felsefeciler sınırlı olmadığı görüşündeyken Ehl-i sünnet'ten bazıları ise bu hususta görüş bildirmemişlerdir. Sufilerden bir grup ve Gazzâlî, bazı varlıkların mütehayyiz (cevher) de olmadıkları mütehayyizde kaim (araz) de olmadıkları görüşündedirler. Bu konudaki tartışmalar oldukça uzundur. Şer'î delillerden en kuvvetlisi icmâ'dır. Kelamcılar da âlemin yalnızca cevher ve arazlardan

[563] Ukbânî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 46.
[564] Ukbânî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 47.
[565] Ukbânî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 47.
[566] Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, 168.

müteşekkil olduğu hususunda icmâ‘ etmişlerdir. İbnü’ş-Şemmâ’ bu kısımda hasımların iddialarına değil de yalnızca kelamcıların delillerine yer vereceğini belirtmektedir.[567]
Her hâdis sonludur. Her sonlu olanın âlemin bir cihetinde bulunması gerekir. Her cihette bulunan da ya kendi kendine kaimdir ya da kendisinden başka bir şeyle kaimdir. Eğer kendi kendine kaimse ya bir cihette yerleşik olarak bulunmaktadır ya da intikal halindedir. Eğer yerleşik olarak bulunmaktaysa sâkin, intikal halindeyse hareketlidir. Bu da cevherin sıfatıdır. Kendi kendine kaim olmayan, kendisinden başka bir şeyle kaimdir. Bu başka şey, cevherdir. Cevherle kaim olan da arazdır. Bu da âlemin cevherler ve arazlarla sınırlı olduğunu göstermektedir. [568]

3.1.3.1. Âlemin Kısımlarının Tanımları

3.1.3.1.1. Cevherin Tanımı

Bu çalışmada Kettânî, Haffâf, İbnü’z-Zıkk**,** Ubbâdî, Yefrenî, Garbî ve anonim şerh olmak üzere şerhlerin çoğunda tasdiklerin tasavvurlar üzerine bina edilmesinin makbul görülmesi nedeniyle meseleler önce tasavvur kabilinden olan tanımlar, daha sonra tasdik kabilinden olan ispatlar şeklinde ele alınacaktır. Mukterah şerhinde ise farklı olarak önce ispat yapılıp sonra tanımlamaya geçilmektedir. O, bir şeyin tanımının o şeyin ispatından sonra geldiğini düşünmektedir.[569] İbnü’ş-Şemmâ‘ şerhinde de konu sıralaması Mukterah şerhinde olduğu gibi önce ispat, sonra tanım şeklindedir.

3.1.3.1.1.1. Cevherin Dildeki Anlamı

Yefrenî şerhinde cevherin dildeki anlamı hakkında Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî ve Ebu İshak b. Dehhâk’a referans verilmektedir. Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’ye göre cevher Arapların Arapça’ya sonradan dahil ettiği ve şeylerin esası olan anlamında kullandıkları Farsça bir lafızdır. Bu cevher lafzını, demirin cevheri, camın cevheri vs. şeklinde kullanır ve bununla o şeyin aslını kastederler. Ebu İshak b. Dehhâk ise cevherin iki mânâda kullanıldığı görüşündedir. Bunlardan birincisi nefis/özel ve değerli olan şeyler mânâsında kullanımıdır. Örneğin bir kimse övülmek istendiğinde o kimse için “ailesinin cevheridir, vaktinin yegânesidir, zamanının biriciğidir” denilerek o kimsenin yüceliği ve parlaklığı kastedilir. İkinci olarak cevher şeylerin esası mânâsında kullanılmaktadır. Öyle ki “Her

[567] İbnü’ş-Şemmâ‘, *Şerhu’l-ʿAkîdeti’l-el-Burhâniyye ve’l-fusûli’l-îmâniyye*, 72.
[568] İbnü’ş-Şemmâ‘, *Şerhu’l-Akîdeti’l-el-Burhâniyye ve’l-fusûli’l-îmâniyye*, 72.
[569] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu’l-Akîdeti’l-Burhâniyye,* 53.

şeyin özü cevheridir, her şeyin cevheri de özüdür" demişlerdir. "cevherî kılıç, cevherî kıyafet" demeleri de buna binaen olup asaletli, kökeni belli, kadîm mânâsına gelmektedir.[570]

Cevher ile bileşik cisimlerin özü kastedildiğinde dildeki ve terim anlamı arasındaki ilişki, cevherin dilde; bir şeyin esası olması anlamı üzerine kuruludur ve bu, dilde daha kapsamlı bir anlamı olan lafzın terim anlamı ile belirli bir anlama tahsis edilmesidir. Cevher ile özel (nefîs) ve değerli anlamı kastedildiğinde dildeki ve terim anlamı arasındaki ilişki bölünemeyen en küçük parça olan cevherin, cismin ve arazın en nefîsi yani değerlisi olması anlamı üzerine kuruludur. Zira cevherin asıl ve arazın onun şartı olması hasebiyle cismin ve arazın varlığı cevherin varlığına bağlıdır. Öyleyse cevher cisim ve arazdan daha nefîstir/değerlidir. Böylece terim anlamı dilde daha kapsamlı bir anlamı olan lafzın belirli bir anlama tahsis edilmesinde etkili olmuştur. Dilci bu lafzı her değerli şey için kullanırken terim anlamı veren kimse cevherin cisim ve arazdan daha özel olması itibariyle kullanmaktadır.[571]

3.1.3.1.1.2. Cevherin "Mütehayyiz Olan" Şeklinde Tanımlanması

Cevherin tanımına gelince Selâlicî cevheri "mütehayyiz (yer kaplayan) olandır" şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımın ahvâli reddeden ve kabul edenlerin her ikisine göre de hakiki bir tanım olduğu hususundaki görüşler ahvâl teorisi bölümünde detaylıca ele alınmıştır[572] Özetle, ahvâli reddedenlerin görüşüne göre bir şeyin tanımı o şeyin *zatının hakikatidir*."[573] Çünkü o şey *hakikatiyle* bir başkasından ayrılır. Tanımdan maksat tanımlanan şeyi bir başkasından ayırt etmektir. Bu tanım da cevherin zatının hakikati olan tahayyüz ile yapıldığından ahvâli reddedenlere göre bu tanımın maksadı hasıl olur. Ahvâli kabul edenlere göre ise bir şey, bir başkasından *zatının sıfatıyla* ayırt edilir. Bu tanım da cevherin zatının sıfatı olan tahayyüz ile yapıldığından bu tanım doğru bir tanımdır. Dolayısıyla hem ahvâli kabul edenler hem de reddedenler cevheri tahayyüz ile tanımladığından Mukterah'a göre tanımlar arasında bundan daha sahih bir tanım yoktur.[574]

---

570 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/651.
571 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/652.
572 Hakiki tanım için bu çalışmada bk. 2.3.2. Tanımın Kısımları
573 Cüveynî'nin de belirttiğine göre tanım, hakikat ve mânâ dilde kullanım farkları olsa da usül âlimlerinin örfünde aynı anlama gelmektedir. Muhit Mert, "Kelamcıların Tanım Kuramları", 87.
574 Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 56.

Mukterah bu tanıma şayet, cismin de mütehayyiz olması ve bu tanım kapsamına girmesi, dolayısıyla bu cevher tanımının, ağyarını mâni‘ olmadığı gerekçesiyle itiraz edilirse, buna şu şekilde cevap verileceğini belirtmektedir: Cismin mütehayyiz olması cevherin mütehayyiz ile tanımlanmasını ortadan kaldırmaz. Zira cisim, cevherin hakikatine zait bir şey değildir. Cisim olmak (cismiyyet), cisim için vücûdî veya nefsi bir sıfat değildir. Cisim, sadece cevherlerin birleşmesine dayanır. Bu nedenle bazı insanlar cevherin cismin en küçük parçası olduğu tanımından vazgeçmişlerdir. Bizim kullandığımız cevherin mütehayyiz olduğu şeklindeki tanım, cismin cevherlerin birleşmesinden ibaret olması şeklindeki bir tanıma ihtiyaç bırakmaz. Ayrıca birleşme ve ayrılmanın, cismiyyet gibi herhangi bir mânâdan kaynaklanmamaktadır.[575]

Yefrenî de cevherin terim anlamı hakkında kelamcıların farklı beyanlarını zikretmektedir. Bunlardan Ebu'l-Hasan el-Eş‘arî "Cevher mütehayyiz olandır ve bu tanım tercih edilen tanımdır. Çünkü bu tanım muttarid ve münakistir, yani ağyarını mâni‘ ve efradını câmi‘dir." görüşündedir. Fakat bu tanıma bazı açılardan itiraz edilmiştir. Bu itirazlardan birincisi; bu tanımın içerisine cismin de dahil olmasıdır. Çünkü mütehayyiz olma lafzı cevher ve cismin her ikisi için de geçerli olur. Bu tanıma "bölünemeyen" kaydı eklenirse cismi (diğer nüshada cinsi) ayırmış olur. Bu itiraza cevap; mütehayyizin cevherin zat sıfatı (صفة نفس له) olmasıdır. Cisim ise telif arazı taşımaktadır (*uhtusse bi't-t'elîf*). Bu tahsistir, zat sıfatı değildir. Dolayısıyla "mütehayyiz olandır" ifadesi, cismin tanımına dahil olmamıştır.[576] Diğer bir deyişle cismin telif ile tahsis edilmesinden dolayı cismin tanımı "müellef olan"dır, "mütehayyiz olan" değildir.

Bu tanıma getirilen ikinci itiraz ise bu tanımın lafzî tanım olması cihetiyledir. Fakat Yefrenî'ye göre cevher basit hakikatlerden olduğundan dolayı zaten ancak lafzî tanımlarla tanımlanabilir.[577]

Üçüncü itiraz, cevherin kendisiyle tanımlandığı mütehayyizin de bilinmeyen olması cihetiyledir. Bu da bilinmeyeni başka bir bilinmeyen ile tanımlamaktır. Tanımın şartı ise tanımlanan şeyden daha bilinir olmasıdır. Şârihlerden Ubbâdî de, Selâlicî'nin "cevher, yer kaplayandır (mütehayyiz)" şeklindeki tanımının tartışmalı olduğunu belirtir. Çünkü "cevher" kavramı, "yer kaplayan" kavramından daha açıktır. Oysa tanım yaparken, tanımlayıcı unsurun (tarif), tanımlanandan (maʿrûf) daha açık olması gerekir. Tıpkı ateşi,

[575] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 57.
[576] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/653.
[577] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/653.

"nefse benzeyen bir şey" olarak tanımlamanın hatalı olması gibi; çünkü nefs, ateşten daha belirsizdir.[578]

Ancak Yefrenî, bu itiraza Cüveynî'nin "mütehayyiz"in bilinmeyen olmadığını söyleyerek verdiği cevabı zikretmektedir. Çünkü mütehayyiz demek hayyizi olan, yani yer kaplayan demektir. Hayyiz belirli bir yön, taraf ve mekân veya takdîrî mekândır, bu takdîrî mekân zihindedir (معقول). Yahut bir yer işgal edip orada olduğu sürece kendisinden başkasının o yere gelmesine engel olur.[579] Ubbâdî de Selâlicî'nin tanımına getirilen bu itiraza karşı "mütehayyiz" ifadesiyle kastedilenin, mümâ'nâ'a olduğunu belirtmektedir. Tahayyüz ise bu engellemenin kendisidir. Bu da bir şeyin kendi yerinde başka bir şeyin bulunmasına engel olması anlamına gelir. Hayyiz (yer, konum) ise cevherin ölçüsüdür (*kadruhu*). Cevherin ölçüsü boşluktan payına düşendir (*nisbet*). Ancak Ubbâdî'ye göre mekân, hayyiz değildir. Çünkü mekân, içinde cevherin veya cismin bulunduğu cevher veya cisimdir.[580]

Bâkıllânî ise "Cevher, bu durum kendisinde iki zıddın bir araya gelmesine yol açmadığı müddetçe benzer, zıt ve farklı bütün araz cinslerinden bir tane araz taşıyabilen şeydir." görüşündedir. Böylece cevher bir renk arazı, bir tat arazı ve pek çok çeşitli arazları kabul eder. Bâcî'ye göre Bâkıllânî bu tanımla, arazlara kabil olmanın cevherin nefsi sıfatlarından olduğunu belirtmeyi amaçlamıştır.[581]

Bazı müteahhir kelamcılar ise "Cevher bölünemeyen tek bir mütehayyizdir" demişlerdir. Bu tanımda "mütehayyiz"i kullanmakla arazı ve Allah Teâlâ'yı hariç tutmuşlardır. "Bölünemeyen" ile de cismi hariç tutmuşlardır. Zira cisim mütehayyiz, fakat bölünebilirdir. Ebu İshak el-İsferâyînî'ye göre "Cevher azların en azı, küçüklerin en küçüğüdür". Ebû Bekr İbn Fûrek'e göre "Cevher hâdis sıfat ile nitelenen hâdis bir varlıktır". Ebu İshak b. Dehhâk'a göre bu tarifler terkip içermektedir. Cevherin "akıl veya vehim yoluyla bölünemeyen en küçük parça" olduğu da söylenmektedir. Yine "taraf olan veya tarafı olan şey", "var olması için başka bir cevher bulunmayan", "bir yer işgal eden", "üzerinde arazların art arda geldiği (te'âkub) şey", "içerisinde arazların karşı karşıya geldiği ve bu arazlarla değişen şey" şeklinde tanımlayanlar da olmuştur. Bu görüşlerin tamamı Eş'arî mezhebine aittir.[582]

---

[578] Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye*, 6b.
[579] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/653.
[580] Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 6b.
[581] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/653.
[582] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/654.

Yefrenî Mu‘tezile’nin ise cevheri “varlıkta mütehayyiz olan” şeklinde tanımladığını belirtmektedir. Ona göre bu tanım, mütehayyizi varlıkla şartlandırdıkları için yanlıştır. Bu durumda tanımlanan şeyi, yani cevheri, varlıkla şartlandırmış olurlar. Halbuki cevher olması da tahayyüzü de var olmasına dayanır. Varlık esnasındaki tahayyüzü, varlıktan önce onun cevher olmasını gerektirmez.[583] Diğer bir deyişle Mu‘tezile her ne kadar cevheri var değilken de cevher olarak kabul etmelerinden dolayı “varlıkta mütehayyiz olan” kaydıyla tanımlasalar da cevherin var olması esnasında mütehayyiz olması, onların iddiaları olan “cevherin var olmasından önce de cevher olmasını” gerektirmez. Dolayısıyla bu, onların iddialarını destekleyen bir tanım değildir.

Yefrenî daha sonra felsefecilerin görüşüne ve bu görüşe Âmidî’nin yaptığı eleştiriye yer verir. Felsefecilerin görüşüne göre cevher, herhangi bir konumda olmayan (لا في موضوع) varlıktır. Âmidî ise “Bu tanıma göre Allah Teâlâ’nın cevher olması gerekir. Zira Allah Teâlâ herhangi bir konumda olmayan varlıktır. Bu da muhaldir.” şeklinde eleştirir. Hristiyanlar ise “Cevher kendisiyle kaim olandır” demişlerdir ancak bu tanım da cevherin cisimle kaim olması suretiyle geçersiz kılınmıştır.[584]

Şârihlerden Ubbâdî ise buradaki fonetik uyuma dikkat çekerek ifadeyi şerh etmeye başlamaktadır. Ona göre müellif Selâlicî’nin akîdede “Cevherler ve arazlar (جواهر و اعراض...)” şeklindeki çoğul kullanımı, Kur’an’daki “silsileler ve zincirler” (سلاسل وأغلالا)[585] gibi ifade ve anlam uyumu (tenâsüb) açısından yapılmış bir çoğul kullanımdır.[586] Yine anonim şerhte de bazı âlimlerin Selâlicî’nin burada kullandığı “el-cevâhir” kelimesi şeklindeki çoğul kullanım yerine “el-cevher” kelimesi şeklinde tekil kullanımın daha uygun olacağı, çünkü tekil kullanımın daha kısa ve öz olduğu şeklindeki eleştiriye şu şekilde cevap verilmiştir: Müellif, önceki ifadeleriyle uyumlu olması için çoğul kullanmıştır. Daha önce metinde “el-cevâhir” kelimesi geçtiği için burada da aynı üslubu sürdürmek adına çoğul formu kullanılmıştır.[587] Arapça metinlerde, bazı kelimeler çoğul biçimde kullanılırken, bu her zaman sayısal bir çokluğu yansıtmak için değildir. Bazen ifade gücünü artırmak, Kur’an’dan üslup örneklerine benzetmek, sözün ahengini sağlamak gibi edebî ve stilistik sebeplerle çoğul formlar tercih edilebilir. Yani burada

583 Yefrenî, *el-Mebâhisü’l-akliyye*, 2/655.
584 Yefrenî, *el-Mebâhisü’l-akliyye*, 2/655.
585 İnsan, 76/4.
586 Ubbâdî, *Şerhu’l-Burhâniyye ve’l-fusûli’l-îmâniyye,* 165, 6a.
587 *Şerhu ʿAkîdeti’s-Selâlicî*, 710, 11a.

vurgulanan şey, gramatik olarak zorunlu olmasa da, ifade güzelliği, akış, veya stilistik uyum (tenasüp) sebebiyle çoğul formun tercih edildiğidir.

Ubbâdî, cevherin lügatte ister cisim olsun ister başka bir şey, her değerli (nefis) varlık için kullanıldığını, kelam ıstılahında ise kendi başına kaim olan ama başkasına muhtaç olan anlamına geldiğini belirtir.[588] Ubbâdî'nin dikkat çektiği bir başka husus da Selâlicî, âlemi tasnif ederken "Cevherler" (جواهر), "arazlar" (أعراض) şeklinde çoğul kullanıp; tanımlarken ise "Cevher şudur… Araz şudur…" şeklinde tekil kullanmasıdır. Ona göre bunun nedeni tanım yapılırken, yalnızca mahiyetin sınırları belirlenip bunun da tekil olarak yapılmasıdır.

Simlâlî şerhinde de cevherin dilde, "her nefîs şey, öz varlık ve her garip/harika şey" anlamına geldiği belirtilmektedir.[589] Terim anlamı ise "bölünemeyen parça"dır.[590] Mekânda yer kaplayan şeye (mütehayyiz) "cevher" denir; buna aynı zamanda "cüz" de denir. Bu iki terim eş anlamlıdır. Mütehayyiz, yani mekânda yer tutan şey, bölünmeyen hacimdir. Fahreddîn er-Râzî, cevheri şöyle tanımlar: "O, en küçük küçük ve en az azdır." Daha önce de geçtiği üzere, "cevher" kelimesi lugatte değerli (nefîs) olan şey demektir. Ve bu gerçekten de böyledir; çünkü cevherlerden cisimler oluşur. Cisimler de biçim (sûret) taşıyıcısıdır; bu biçim ise Allah'ın kudretine ve ilmine delalet eder. Akîdedeki "Cevher, mütehayyiz olan şeydir." ifadesine gelince ise bu, terim anlamıyla cevherin tanımıdır (hakikat). "Mütehayyiz", başka bir şeyin onda yer kaplamasını engelleyen şeydir. Bunun anlamı şudur ki: Gerçek cevher, duyularla algılanarak veya aklen bölünmesi mümkün olmayan parçadır.[591]

Garbî de cevherlerin önce dilde, daha sonra ıstılahta hakikatinin ne olduğunu ele almaktadır. Garbî, ilk olarak Haffâf'a referansla cevherin dilde, "cisim olsun cevher olsun ya da araz olsun hâdis şeylerin değerli olanından ibaret" olduğunu belirtmektedir. Istılahtaki hakikatine gelince bu hususta birden fazla tanımlama zikretmektedir. Selâlicî'nin tanımı "Cevher arazları kabul eden şeydir" şeklindedir. Bazıları "Cevher cisimdir" bazıları ise "Cevher cüzdür" demişlerdir. Ancak Garbî'ye göre Bâkıllânî'nin Temhid'de "Cevher araz cinslerinden bir araz kabul edendir" şeklindeki tanımı en güzel tanımdır. Haffâf'ın cevher tanımı da "Cevher bölünmesi imkânsız olan cüzdür"

[588] Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 6a.
[589] Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 134.
[590] Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 135.
[591] Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 135.

şeklindedir. Selâlicî'nin zikrettiği "Cevher mütehayyiz olandır" şeklindeki bir diğer cevher tanımı, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî nezdinde de makbul bir tanımdır. Çünkü bu tanımın tard ve aksi dört cihettendir: Her mütehayyiz cevherdir, her cevher mütehayyizdir, hiçbir mütehayyiz olmayan cevher değildir, hiçbir cevher olmayan mütehayyiz değildir. (İbn Fûrek cevherin tanımında İmam Eş'arî'nin cevheri cisimden, arazdan ve kadîm olan Allah Teâlâ'dan ayırmak için tercih ettiği tanımın "bir renk ve bir hareket kabul eden" şeklinde olduğunu belirtmiştir.)[592]

Garbî yine Haffâf'a referansla[593] cevherin dildeki mânâsına nispetle ıstılahın etkisinin (اثر الاصطلاح) Arabın tamim ettiğini tahsis etmek olduğunu (tahsîs mâ ammemethu'l-Arab) belirtmektedir. Zira cevherin dildeki anlamı yukarıda zikredildiği gibi hâdis şeylerin değerli olanıdır. Cevher ıstılahta ise cisim ve arazın temeli (اصل) olan şeydir ve her ikisinden daha üstündür. Zira eğer cevherin varlığı olmasaydı cisim ve araz da var olmazdı. Çünkü cisim cevhere, bir bütünün parçalarına ihtiyaç duyması şeklinde ihtiyaç duyar. Araz da cevher sayesinde varlığa bürünebilir."[594] Anonim şerhte de benzer açıklamalar neredeyse aynı ifadelerle yapılmaktadır.[595]

Garbî daha sonra Selâlicî'nin "Cevher mütehayyiz olandır" şeklindeki tanımına bazı âlimlerin Selâlicî'nin burada resmî tanım yaptığı fakat burada hakiki tanım yapması gerektiği nedeniyle eleştirdiklerini belirtmektedir. Daha önce geçtiği üzere tanımlar; hakiki, lafzî ve resmî olmak üzere üç çeşittir. Hakiki tanım "İnsan konuşan canlıdır"

---

[592] Anonim şerhte de kelam âlimleri arasında cevherin tanımı konusundaki ihtilaflara yer verilmiştir. Ebu Amr'ın burada "Cevher, yer kaplayandır" şeklinde tanımlamıştır. Daha sonra ise "Cevher, arazları kabul edendir" demiştir. Kadı Ebû Bekr el-Bâkıllânî, *et-Temhid* adlı eserinde "Cevher, her araz cinsinden yalnızca birini kabul edendir" tanımını yapmıştır. Bir görüşe göre "Cevher, cüzdür (en küçük parçadır)." Bir diğer görüşe göre "Cevher, arazları kabul edendir." Haffâf şöyle demiştir: "Cevherin en doğru tanımı, cismin bölünmesi imkânsız olan parçası olmasıdır." Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre, Ebu Amr'ın yaptığı tanım en isabetlisidir. Çünkü bu tanım dört yönden de muttarid ve münakistir. Şöyle ki, her cevher mütehayyizdir (yer kaplar). Her mütehayyiz cevherdir. Cevher olmayan bir şey mütehayyiz değildir. Mütehayyiz olmayan şey cevher değildir. (9a)

[593] Meşrik Eş'arî metinlerinde "Üstâz" ibaresi ile "İsferâyînî"nin kastedilmesi gibi el-Burhâniyye literatüründe de bu ibare ile "Haffâf" kastedilmektedir.

[594] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/401.

[595] Anonim şerhte cevherin dildeki kullanımı ve terim anlamına dikkat çekilmektedir. Dil açısından "cevher", değerli şeyler anlamına gelir. "Falan kişi, kavminin cevheridir (en değerlisidir)." denilir. "Cevherî elbise" veya "cevherî kılıç" denildiğinde, keskinliğiyle öne çıkan bir kılıç kastedilir. Bu yüzden, kıymetli taşlara da "cevher" adı verilmiştir. Terim açısından "cevher", yukarıdaki görüşlerle ilişkili olarak tanımlanır. Dil ve terim arasında kaçınılmaz bir ilişki bulunur. Çünkü dil asıl, terim ise fer'dir. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 8b. Üstad (Haffâf) şöyle demiştir: "Buradaki anlamlandırma, Arapların genel kullanımını sınırlandırmaktır." Çünkü cevher, hem cisim hem de araz için bir asıl unsur kabul edilir. Dolayısıyla cevher, en üstün ve en şerefli varlıktır. Çünkü cisim ve araz ancak cevher ile var olabilir. Zira bir cismin var olabilmesi için en az iki cevherden oluşması gerekir. Arazın da var olması için bir cevhere ihtiyaç vardır; çünkü arazın varlığı, devamı ve hayatı ancak bir cevher üzerine kaim olur. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 9a.

demek gibi mürekkep küllîlerin zatilerinden haber veren tanımdır. Resmî tanım "İnsan canlıdır" demek gibi bir şeyi onun lâzımını söyleyerek bildirmektir. Lafzî tanım bir şeyi o şeyden daha açık bir eş anlamlısıyla tarif etmektir. Selâlicî'nin burada cevheri "mütehayyiz olan mevcuttur" şeklinde tanımlaması gerekirdi. Ebu Amr İbnü'l-Hâcib'e göre ise "mütehayyiz olan mevcuttur" şeklindeki bir tanım hatalı olup müellif Selâlicî'nin tanımı doğrudur. Çünkü tanımlarda "bir şeydir" ve "bir varlıktır" gibi ifadeler getirilmez. Ayrıca hakiki tanım ancak bileşik (mürekkep) şeyler için mümkündür. Cevherde ise mürekkep olma söz konusu değildir. Yani cevher basit olduğundan dolayı hakiki tanımla tarif edilmesi mümkün değildir.[596] Anonim şerhte de benzer açıklamalar mevcuttur.[597]

Anonim şerhte değinilen bir başka husus da burada kullanılan cevher lafzıyla cevher-i ferdin mi kastedildiğidir. Anonim şârih, İbn Bezzîze'ye referansla burada "zihinsel cevher" kavramının ele alındığını söylemiştir. Bu, bölünmenin zihinde son bulduğu en küçük kavramdır. Başka bir görüşe göre, burada dış dünyada var olan gerçek cevher kastedilmiştir. Dış dünyada var olan cevher ise duyusal olarak bölünmenin son bulduğu noktadır.[598]

Hebtî nazmında üçüncü fasılda ele alınan cevherin zatının, ıstılahta "değişmeyen" şeklinde tanımlandığı belirtilmektedir.[599]

3.1.3.1.1.3. Hayyizin Özellikleri

Selâlicî'nin cevheri "mütehayyiz" ile tarif etmesinden dolayı şerhlerde mütehayyiz, tahayyüz ve hayyiz kavramlarının bilinmesini ihtiyaç haline getirdiği belirtilmektedir.

---

596 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* li'ş-Şerîf el-ʿİmrânî el-Ğarbî, 1/402.

597 Selâlicî'nin zikrettiği "cevher, yer kaplayan (mütehayyiz) varlıktır" şeklindeki tanımın lafzî tanım mı, hakikî tanım mı, yoksa resmî tanım mı olduğu incelenmektedir. Daha önce âlemin tanımı yapılırken de belirtildiği gibi, İbn Hâcib'e göre tanımlar üç çeşittir: Birincisi, birleşik bir küllînin mahiyetini bildiren hakikî tanım. Örneğin, "İnsan, konuşan hayvandır" ifadesi hakikî bir tanımdır; çünkü cins ve fasıl ile tanımlamaktadır. İkincisi, bir şeyin kendisini, onun ayrılmaz vasfı (lâzımı) ile bildiren resmî tanım. Örneğin, "İnsan, konuşandır" ifadesi resmî bir tanımdır; çünkü sadece fasıl ile haber vermekte, ancak cinsi belirtmemektedir. Üçüncüsü, bir şeyi, onunla eş anlamlı bir kelimeyle açıklayan lafzî tanım. Örneğin, "Buğday (el-kumh), buğday (el-bürr) ve buğday (el-hıntatü)" demek gibi. Bazı âlimler, burada Ebu Amr'ın zikrettiği cevher tanımının lafzî bir tanım olduğunu, bunun yerine "Cevher, yer kaplayan varlıktır" demesinin doğru olacağını söylemişlerdir. Çünkü bu şekilde hem cins hem de fasıl ifade edilmiş olacaktır. "Varlık" (mevcud), cins; "yer kaplayan" (mütehayyiz), fasıl olur. İbn Hâcib ise bunun yanlış olduğunu söylemiştir. Çünkü tanımın gereği, içinde ne "bir şey" ne de "mevcud" kelimesinin geçmemesidir. En doğrusu, müellif Selâlicî'nin söylediğidir. Zira cevher, bileşik (mürekkeb) bir varlık değildir ve yalnızca bileşik varlıklar cins ve fasıl ile tanımlanır. Oysa cevher basittir. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 9a.

598 *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 11b.

599 Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 18.

Mukterah'a göre cevherin yer kaplayan (mütehayyiz) olarak isimlendirilmesinin sebebi, onun yer kaplaması (tahayyüz) ve kapladığı alan (hayyizi) olmasıdır. Cevherin mütehayyiz olmasının anlamı, bir başkasını orada olmaktan engelleyen somut bir şey (cirm) olmasıdır. Kendisi itibarıyla engelleme (mümâ'nâ'a) anlaşılan akledilir şey ise tahayyüzdür. Tahayyüzü olan şey de mütehayyizdir.[600] Hayyiz ise, üzerinde engellemenin (mümâ'nâ'a) gerçekleştiği mekân veya mekân farz edilendir. "Mekân farz edilen" ile kasıt, şayet bir cisim gelirse orayı işgal edecek olan boşluktur. Böylece boşluğun (الفراغ) ve halâ'nın (الخلاء) hakikati anlaşılmış olur. Bunlar da hayyizi ifade ederler. Kendisiyle iki cirmin karşılıklı olarak birbirini engellemesi (temânu') itibar olunan hal, tahayyüzü ifade eder. Kendisiyle bu halin sabit olduğu zat, mütehayyizi ifade eder.[601] İbn Şemmâ'[602] ve Haffâf şerhlerinde de benzer ifadelere yer verilmektedir.[603]

Şârihlerden Yefrenî, diğer şârihlerin zikrettiği benzer açıklamalara ek olarak bu kavramlara ilişkin tartışmalara dair bazı detaylar vermektedir. Yefrenî, Âmidî ve *İrşâd* şârihlerinden Şerif Zekeriyya'ya referansla ilk olarak mütehayyiz kavramını ele almaktadır. Âmidî'ye göre mütehayyiz, bir hayyizde, yani mekânda olan varlıktır. Şerif Zekeriyya'ya göre ise mütehayyiz "Bir yer işgal edip kendisinden başkasının o yere gelmesine engel olan somut cisimdir (cirm). Mütehayyiz, hayyiz sahibi demektir."[604]

Tahayyüze gelince Âmidî tahayyüzü "cevherin bir hayyize o hayyizde olması hasebiyle nispet edilmesi" şeklinde ifade etmektedir. Şerif Zekeriyya'ya göre ise tahayyüz; düşünüldüğünde engelleme (mümâ'nâ'a) gerçekleşen akledilirdir. Bunun anlamı

---

600 Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 57.

601 Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 58.

602 İbn Şemmâ' şerhinde de Selâlicî'nin cevherin tanımını mütehayyiz olmak ile yapmasından dolayı burada "mütehayyiz", "tahayyüz" ve "hayyiz" kelimelerinin ne anlama geldiğinin açıklanması gereksinimi doğduğu belirtilmektedir. İlk olarak mütehayyiz kelimesi açıklanmaktadır. Cevherin mütehayyiz olmasıyla kastettikleri şey orada olduğu sürece kendisinden başkasını orada olmaktan engelleyen cisim parçası (cirm) olmaktır. İşte bu engellemek ile zihinde oluşan mefhum (makuliyyet), tahayyüzdür. Bu makuliyyetin kendisinde bulunduğu şey, mütehayyizdir. Hayyiz ise bu engellemenin gerçekleştiği mekân yahut mekân benzeri olan şeydir. Mekân benzeri olmakla kastedilen; şayet orada bir cisim parçası varsayılırsa orada yer kaplayacak olan boşluktur (ferâğ). İki cirmin birbirini aynı mekânda olmasını engellemesine tahayyüz, bu halin kendisi üzerinde bulunduğu zata mütehayyiz, bu engellemenin gerçekleştiği yere ise hayyiz denilmektedir. İbnü'ş-Şemmâ', *Şerhu'l-Akîdeti'l-el-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye*, 76.

603 Haffâf da Mukterah'a benzer şekilde Selâlicî'nin cevher hakkında "yer kaplayan şeydir" tanımındaki "yer kaplayan" (mütehayyiz) ifadesini bir başkasının yerine geçmesini engelleyen (mümâni' الممانع) şey olarak açıklamaktadır. Daha sonra mütehayyiz, tahayyüz ve hayyizin ne anlama geldikleri açıklanmaktadır. Mütehayyiz; kendisi o mahalde oldukça kendisinden başkasının orada olmasına engel olan şeydir. Tahayyüz bizatihi engel olmaktır. Hayyiz ise üzerinde engelleme olan şeydir. Dolayısıyla cevherin hayyizi miktarıdır, yani zatının boşluktan aldığı paydır. Bk. Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 236.

604 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/655.

hayyizine kendisinden başkasının girmesine engel olmaktır.[605] Tahayyüzün cevherin zatı üzerine zait mi yoksa zatına râci‘ mi olduğu hususu tartışmalıdır. Bu tartışma ahvâl görüşüne dayandığından ahvâl teorisi başlığı altında detaylıca ele alınmaktadır. Özetle ahvâli kabul edenler nezdinde tahayyüz cevherin zatına zait; ahvâli reddedenler nezdinde ise tahayyüz cevherin zatına ya da zatının bir vechine ve itibarına râci‘dir.[606]

Yefrenî şerhinde hayyizin ise üzerinde mümâ‘nâ‘a gerçekleşen bir itibar (القدر) olduğu belirtilmektedir. Bu da mekân ya da mekân farz edilen (تقدير المكان) bir şeydir. Mekân farz edilen şey ile kastedilen kendisinde bir cisim farz edildiğinde işgal ettiği boşluktur. En üst yüzeyine temas eden şey orayı mekân tutmuş olur. Bâkıllânî'ye göre var olmak (وجود) varlığın kendisi (نفس الموجود) olduğu gibi hayyiz de mütehayyizin kendisidir. Âmidî'ye göre ise Bâkıllânî'nin bu görüşü tuhaftır (بعيد). Çünkü "filanca şey filanın hayyizindedir" denilmesinin doğru olduğunu düşünür. Böylece mütehayyiz olana içerisinde bulunduğu hayyizi izafe eder. Bu ise var olmanın varlık ile beraber olması gibi değildir. Çünkü varlık varlığa içinde bulunması suretiyle izafe edilmez. Böylece varlık ve var olmak arasındaki ilişki ile hayyiz ve mütehayyiz olmak arasındaki ilişki birbirinden farklı olurlar.[607]

Yefrenî, hayyiz hususunda kelamcılara yöneltilen itirazlara ve kelamcıların bunlara verdiği cevaplara yer vermektedir. İtirazı şu şekilde ifade etmek mümkündür: Hayyiz ile isimlendirilen ya yoktur (ma‘dûm) ya da vardır (mevcûd). Eğer yok olsaydı hariçte cevherin orada meydana gelmesi imkânsız olurdu. Hariçte bir şeyin bir şeyde meydana gelmesinin zorunlu bilgisi, hariçte mazrufun zarfta meydana gelmesine dayanır. Yani mazruf var ise zarf da vardır. Hayyizin var olduğu anlaşılınca bu durumda bu hayyiz ya cevherdir ya da arazdır. Eğer hayyiz cevher ise ya mütehayyizdir ya da değildir. Bu hayyizin mütehayyiz bir cevher olması iki açıdan batıldır: Birincisi; bir yere yerleşen, yerleştiği yere hulûl eden şeydir. Yerleştiği yer mütehayyiz olsa ve onunla beraber yerleşen şey de mütehayyiz olsa bu durumda iki mütehayyizin birbirine iç içe geçmesi (tedâhül) gerekir ki bu iki benzer şeyin (misleyn) birleşmesini gerektirir. Bu da muhaldir. İkincisi; her mütehayyizin mütehayyiz olması bakımından üzerinde hareket gerçekleşir. Hareket ise bir yerden başka bir yere intikaldir. Şayet hayyiz cevher olsa bir mekân için başka bir mekân gerekir, o mekân için de başka bir mekân gerekir veya o hayyizlerden

[605] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/656.
[606] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/656.
[607] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/657.

her biri diğeri için mekân olur. Bu da sonsuza kadar devam eder (devir).[608] Mekân olarak isimlendirilen bu hayyizin, mütehayyiz olmaması da da iki açıdan muhaldir: Birincisi; mekân, hayyizin mekânına ve yönüne işaret eder. Eğer cevherin bulunduğu hayyiz, mütehayyiz olmayan bir cevher ise bu durumda hayyizin mekânına işaret edilemez. İkincisi; mekân kendisinden bir yere ve bir yerden kendisine hareket suretiyle intikal edilen şeydir. Eğer cevherin bulunduğu hayyiz, mütehayyiz olmayan bir cevher ise soyut bir cevher demek olurdu ve soyut şeylerden hiçbiri de böyle değildir.[609]

Hayyizin araz olması da muhaldir. Çünkü araz ya bir mekâna yerleşen şeye (mütemekkin)[610] hulûl etmiştir ya da başka bir şeye hulûl etmiştir. Mütemekkine hulûl etmesi iki açıdan muhaldir. Birincisi; hulûl eden, mütemekkinin intikali suretiyle hareket eder. Yani hulûl eden araz, yer tutan cevherin hareketiyle intikal eder ve cevher hareket edince hayyizini de beraberinde götürmesi gerekir. Dolayısıyla cevherin hayyizi bir araz olamaz. İkincisi; hulûl eden, bir mahalle ihtiyaç duyar. Mahal, hulûl edene ihtiyaç duymaz. Yani bir yerde bulunan şey, kendisi içinde bulunduğu şeye muhtaçtır; fakat içinde bulunduğu şey ona ihtiyaç duymaz. Cevherin hayyizinin başka bir şeye hulûl eden bir araz olması ve dolayısıyla mahallinin olması da iki açıdan batıldır: Birincisi; mütemekkin olmayanla, yani cevher-i ferd olmayan bir şeyle kaim olan araz ya mütehayyizde kaimdir ya da mütehayyiz olmayanla kaimdir. Mütehayyizde kaim ise bu mütehayyiz başka bir mekâna ihtiyaç duyar. Bu da devir ya da teselsülü gerektirir. Mütehayyiz olmayanla kaim ise onunla kaim olan araza işaret edilemez. Böylece yukarıda zikredilen muhaller tekrar söz konusu olur. İkincisi; cisimle kaim olan araz başka bir cisim olamaz. Yani araz, kendisi bir cisimle kaim olduğu halde başka bir cisme mahal olamaz. Tüm bunlar mekânı, yani hayyizi reddedenlerin dayandığı görüştür.

Yefrenî hayyizi reddedenlerin bu itirazlarına karşılık kelamcıların biri ilzâmî diğeri burhânî olan iki cevabını zikretmektedir. İlk olarak kelamcılar mekânı reddedenlerin, hayyizin hariçte bir varlığının olmayıp sadece zihinsel ve itibari bir varlığı olduğu görüşünde olduklarını belirtmektedirler. Buna karşılık kelamcılar da "Varlığın yoklukta

---

608 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/657.

609 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/657.

610 Mütemekkin, mütehayyizden daha hâss bir lafızdır. Hayyiz boyutu olan veya olmayan bir şeyin kapladığı farazî boşluktur. Cevher-i ferd, boyutsuz bir mütemekkindir. Teftazani, *Şerhu'l-Akaid*, (Kahire: Matbaat-u Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1988), 1/33.

فان قيل: الجوهر الفرد متحيز، ولا بعد فيه. والا لكان متحيزا [٢] . قلنا: المتمكن أخص من المتحيز، لأن الحيز هو الفراغ المتوهم الّذي يشغله شيء ممتد، أو غير ممتد. فما ذكر دليل على عدم التمكن فى المكان.

meydana gelişi nasıl düşünülebilir?" diye sorarlar. Bu şekilde mekânın varlığının imkânsız olduğunun zorunlu bilgi (zarûret) olduğunu iddia ederler. Ancak zaten tartışılan nokta (mahall-i niza) bu olduğu için bu iddiaları men' edilmiştir.[611] Ya da bu kimseler mekânın varlığının imkânsız olduğunun delil ile bilinen bir şey olduğunu iddia ederler. Bu durumda delil nerededir? İlzami olarak verilen bu cevabın ardından Yefrenî kelamcıların ikinci cevabını zikretmektedir. Kelamcılara göre mekânın varlığı zorunlu olarak bilinmektedir. Çünkü biz hareket eden bir şeyin, bir mekândan diğer mekâna, bir yönden diğer yöne, bir hayyizden diğer hayyize intikal ettiğini biliriz. Eğer hayyizler olmasaydı bu mümkün olmazdı. Bu durum zorunlu olarak bilinen bir husus olduğuna göre bunun olmadığına dair delil getirmek, varlığı zorunlu olarak bilinen bir şeyin olmadığına delil getirmek olacağından bu itiraz, kendisine cevap verilmeyi hak etmez.[612]

Haffâf da benzer şekilde hayyizin özelliklerini, tahayyüz halindeki cevher-i ferdin tahayyüz ile ilgili hususiyetleri ve bunun başka bir cevher olup olamayacağı bağlamında izah etmektedir. İlk husus olarak cevherin hayyizi ele alınmaktadır. Cevherin hayyizi cevherin zatı üzerine zait sabit bir akledilir değildir. Zira cevherin hayyizi sübutî bir şey olsaydı bu sübutî şey ya kadîm olurdu ya da hâdis olurdu. Kadîm olması batıldır çünkü Allah Teâlâ'dan başka kadîm yoktur. Bu hayyizin kadîm ve hâdis olmak arasında olan tahayyüze ve mekâna ait bir ilişik (nisbet) olması da imkânsızdır. İkinci husus olarak cevherin hayyizinin bir başka cevher olamayacağı belirtilmektedir. Çünkü bu da tahayyüzün cevherin zorunlu lazımlarından birisi olması bakımından teselsüle götürür. Yani cevherin tahayyüzü bir başka cevher, bir başka cevherin tahayyüzü bir başka cevher… böylece devam ederdi ki bu da imkânsızdır. Üçüncü husus, cevherin hayyizinin cevherin kendisine yerleştiği, cevher üzerine zait bir araz olmasının da imkânsız olduğudur. Bu durum yer kaplayanın, yer (mahal) olması olacağından hakikatlerin değişimi (قلب الحقائق) olur. Yani yer kaplayan cevherin mahal olması gerekirken yer kaplamayan arazın mahal olması anlamına gelir ki bu da cevher ve arazın hakikatinin değişmesi olacağından muhaldir. Dördüncü husus cevherin cevher ile ölçülebileceğidir. Bu durumda yalnızca cevherin hayyizinin onun miktarı kadar olduğu seçeneği kalır. Diğer bir deyişle cevher boyutsuz, çapı olmayan, hacmi ve şekli olmayan nokta benzeri (pointlike) bir yapıda olduğundan, cevherin hayyizinin ölçüsü ancak cevher kadardır

[611] Münazara âdâbında muhalifin iddiasının zaten tartışılmakta olan nokta olduğu durumda iddia men' edilir, yani bu iddia geçersiz olur. bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Âdâb-ı Sedâd*, 20.

[612] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/658.

denilebilir. Bir cevher de olsa daha fazla da olsa varlığa gelmiş her cevher için bu durum böyledir. Beşinci husus olarak cevherin mutlaka başka bir cevherle birlikte bulunmasının zorunlu olmadığıdır. Bunun delili âlemdeki her şeyin bir mekânda olmasının imkânsız olmasıdır. Diğer bir deyişle bir cevher mutlaka başka bir cevherle bulunmak zorunda olsaydı âlemdeki her şeyin bir mekânda olması gerekirdi ki durum böyle değildir. Zira tek bir cevherin var olduğu farz edildiğinde bunun mekânı olmaz. Çünkü eğer o tek cevherin bir mekânı olsaydı o mekân da başka bir cevher olurdu. Yani bu durumda bir cevher bir mahal ile kaim olmuş olurdu ki bu da arazın çelişiğidir (nakîz). Çünkü bir mahal ile kaim olan cevher değil arazdır. Tüm bu beş hususdan varılan sonuç şudur ki; cevherin hayyizi onun zorunlu zatî lazımlarındandır, mekân ise onun lazım arazlarındandır.[613]

Garbî de Selâlicî'nin cevheri tanımlarken kullandığı *"mütehayyiz olandır"* ifadesinin beş şeyi bilmeyi gerektirdiğini belirtmektedir: Mütehayyiz (yer kaplayan), tahayyüz (yer kaplama), hayyiz (yer), mekân, mahal (bulunduğu yer). Mütehayyiz; Selâlicî'nin dediği gibi cevherdir. Garbî Haffâf'a referansla mütehayyizin kendisinden başkasını o mahalde bulunmaktan engelleyen olduğunu, tahayyüzün engellemenin (mümâ'nâ'a) kendisi olduğunu ve anlamının kendi hayyizinde kendisi orada bulunduğu müddetçe kendisiyle beraber kendisinden başka bir şeyin bulunmasını nefyetmek olduğunu belirtmektedir. Tanımı da onun halâ'dan (الخلاء) payına düşendir (نسبته).[614] Garbî şerhinde yine Haffâf'a referansla hayyize takdîrî bir engel de denilebileceği belirtilmektedir. Çünkü cevherin hayyizi onun miktarıdır (قدره). Bu da onun zatının halâ'dan payına düşendir." demektedir. Garbî, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşünün de bu şekilde olduğunu ancak Ebû Bekr İbn Tayyib'e (Bâkıllânî) göre ise cevherin hayyizinin kendisi olduğunu ve bunun üzerine başka cevherlerden bir cevher gelmesini engellediğini aktarır. Hayyizin özellikleri hususunda da Haffâf'ın yukarıda zikredilen istidlallerini kullanır.[615] Garbî, mekânın ne

---

[613] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 237.

[614] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/402.

[615] Burada Garbî'nin Haffâf'a referansta bulunarak getirdiği istidlaller şu şekilde zikredilmektedir: Hayyiz, cevherin zatı üzerine zait olan sabit bir akledilir değildir. Bunun delili eğer hayyiz cevherin zatı üzerine zait olan sabit bir şey olsaydı bu şey ya kadîm olurdu ya da hâdis olurdu. Kadîm olması batıldır. Zira Allah Teâlâ'dan başka kadîm yoktur. Hayyizin kadîm ve hâdis arasında tahayyüzün ve mekânın bir nisbeti olması da imkânsızdır. Cevherin hayyizinin kendisi gibi bir cevher olması da batıldır. Çünkü bu, hayyizin cevherin zorunlu lazımlarından olması bakımından teselsüle götürür. Yani cevher bir cevherde, o cevher başka bir cevherde, o da başka bir cevherde… olacağından teselsül olur. Cevherin hayyizinin başka bir cevher olması batıl olduğunda geriye araz olması seçeneği kalır. Ancak hayyizin, cevhere hulûl eden bir araz olması da batıldır. Hayyiz cevherin bulunduğu mahaldir. Hayyiz hulûl edemez. Çünkü hayyiz mahaldir. Çünkü bu hulûl edenin mahalle dönüşmesi suretiyle hakikatlerin

olduğu hususunda da Haffâf'ın "başka bir cevherin üzerine yerleştiği bir cevherden ibaret" olduğu diğer âlimlerin de "mekânın sarıp kuşatmaktan (الرفاد) ibaret" olduğu görüşünde olduklarını belirtmiştir. Bu ibareler birbirine yakındır. Mahal ise cevherler ve cisimlerden ibarettir. Çünkü bunlar, yani cevherler ve cisimler, arazlara mahal olurlar.[616] Anonim şerhte de Garbî şerhiyle neredeyse aynı ifadeler kullanılarak ve aynı referanslar verilerek benzer açıklamalar yapılmaktadır.[617]

3.1.3.1.1.4. Cevherin Kısımları

Bazı şerhlerde cevherin kısımları olduğu belirtilmektedir. Yefrenî şerhinde Âmidî'ye referansla kelamcılara göre cevherin iki kısım olduğu belirtilmektedir. Biri bölünemeyen parça, diğeri ise cisimdir. Bunlardan birincisinin -yani bölünemeyen parçanın- cevher

değişimidir. Hakikatlerin değişimi de muhaldir. Dolayısıyla geriye sadece yukarıda zikredildiği üzere cevherin hayyizinin onun halâ'dan payına düşen (مقداره) olduğu kalır. Bu kesinleştiğinde şunu bilmek gerekir; âlem bütünüyle bir hayyizdedir, mekânda değildir. Çünkü âlem hakkında mekân imkânsızdır. Zira eğer Allah Teâlâ'nın sadece tek bir cevher yarattığını farz etsek onun bir mekânı olmazdı. Zira eğer bir mekânı olsa bu mekânın da başka bir cevher olması gerekirdi. Bu da arazın nakizidir/çelişiğidir. Böylece cevherin hayyizinin cevhere zorunlu olan zatının lazımlarından olduğu sonucu çıkar. (Haffâf, بs. 219.) Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/403.

616 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/404.

617 Anonim şerhte Selâlicî'nin cevher hakkındaki "O, yer kaplayan (mütehayyiz) varlıktır." ifadesi üzerine bazı âlimlerin şöyle dediği belirtilmektedir: Mütehayyizin (yer kaplayan varlık) ne olduğunu anlamak için beş şeyi bilmek gerekir: Mütehayyiz, tahayyüz, hayyiz, mekân, mahal. Mütehayyiz, cevherdir. Üstad (Haffâf) "Dilersen, mütehayyiz başkasının kendisiyle, kendisi her nerede ise aynı yerde bulunmasına engel olan şeydir diyebilirsin." demiştir. Tahayyüz, kendisi orada bulunduğu sürece, başkasının onun yerine geçmesinin engellenmesidir. Dolayısıyla mütehayyiz, isimdir; tahayyüz ise mastardır. Hayyiz, bir varlığın boşluktaki (halâ) kapladığı alandır. Haffâf "Dilersen, hayyiz, engelleyen miktardır diyebilirsin" demiştir. Cevherin hayyizi, boşluk içinde kapladığı ölçünün miktarıdır. Bu görüş, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye aittir. Kadı Ebû Bekr İbn Tayyib ise: "Cevherin hayyizi, onun kendisidir." demiştir. Yani cevherin diğer cevherleri engellemesi, onun hayyizini oluşturur. Ona göre, hayyiz, cevherin dışında sabit bir varlık olarak düşünülemez. Bunun delili şudur: Eğer hayyiz, var olan bağımsız bir şey olsaydı, o zaman ya kadîm olurdu ya da hâdis olurdu. Kadîm olması mümkün değildir; çünkü Allah'tan başka kadîm hiçbir şey yoktur. Ve yine hâdis bir cevhere mekân olan kadîm bir hayyizin varlığı, kadîm ile hâdis arasında mekânsal bir ilişki gerektirir ki bu da muhaldir. Eğer cevherin hayyizi başka bir cevher olsaydı, bu cevher de kendisine hayyiz olacak başka bir cevhere ihtiyaç duyar ve böylece sonsuz bir zincire (teselsüle) yol açardı. O halde, cevherin hayyizinin başka bir cevher olması imkânsızdır. Geriye, onun bir araz (illet, nitelik) olması seçeneği kalır. Ancak bunun da yanlış olduğu açıktır, çünkü bu durumda cevherin içine yerleşen (hâll) şeyin, yerleşilen şey haline gelmesi gerekirdi. Bu ise hakikatleri altüst etmek olur ve imkânsızdır. Öyleyse şu sonuca ulaşılır: Cevherin hayyizi, onun boşluktaki miktarıdır. Bu noktaya ulaştığımızda şu bilinmelidir ki, evren bütünüyle hayyizdedir, mekânda değildir. Çünkü mekân, evrene nispet edilemez. Eğer farz edersek ki, Allah varlık âleminde yalnızca bir tek cevher yaratmıştır, o zaman onun için bir mekân söz konusu olmaz. Çünkü mekânı olsaydı, bu durumda o mekân başka bir cevher olurdu. Oysa bu, arazın tanımına aykırıdır. Buradan şu sonuç çıkar: Cevherin hayyizi, onun zorunlu zati gerekliliklerinden (levâzim) biridir; mekân ise onun lâzımı olan bir niteliğidir. Mekân konusunda Hafâf şöyle demiştir: "Mekân, bir cevherin üzerine başka bir cevherin yerleştiği yerdir." Başkaları ise, "Mekân, 'rifâd' (bir şeyi taşıyan şey)dır" demiştir. İkisi de aynı anlamı taşımaktadır. Mahal ise, cevherler ve cisimlerdir, çünkü onlar arazların bulunduğu yerlerdir. Ancak bir cevherin başka bir cevherin mahalli olması mümkün değildir; ona ancak "mekânı" denilebilir. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 9a.

olarak isimlendirilmesi hakikat olup diğerinin -yani cismin- cevher olarak isimlendirilmesi ise mecazdır. Felsefeciler ise "heyula", "suret", "heyula ve suretten oluşan cisim", "ruhani cevherler gibi ne hulûl eden ne de mahal olan" şeklinde tanımlamalar yapmaktadır. Dolayısıyla felsefecilerin terminolojisinde cevher, kelamcılara nispeten daha genel anlamda kullanılır.[618] Simlâlî şerhinde de benzer açıklamalara yer verilmektedir.[619]

3.1.3.1.1.5. Cevherin Özellikleri

Yefrenî devamında Selâlicî'nin "Onunla (cevherle) birleşen (تألف) her şey de onun özelliği (hükm) üzeredir" ifadelerini şerh ederken cevherin özelliklerine yer vermektedir. Cevherin özellikleri (ahkâm) çoktur. Bu özelliklerden bazıları şunlardır; cevher kendisinden ayrılmaz, yer kaplar (mütehayyiz), arazları kabul eder, telifi ve terkibi mümkündür, varlığı hususunda bir tahsis ediciye muhtaçtır, sürekliliğinin devamı bir andan fazladır, benzeri bir cevherle iç içe geçmesi (tedahül) imkânsızdır, yok olması mümkündür. Bunlar cevherin hükümleridir ve cevhere her telif eden (birleşen) de bu özellikleri taşır. Çünkü cevherler birbirlerinin benzeridir (mütemâsil). İki benzerden biri için geçerli olan zorunluluk, imkân ve imkânsızlık durumları ikincisi için de geçerli olur.[620] Simlâlî de *"...onunla her bitişen..."* ifadesindeki "ما" lafzının "الذي" anlamındaki mevsûle olan mâ olduğunu ve bununla cevherlerin kastedildiğini belirtmektedir. Dolayısıyla anlamı şu şekilde olmaktadır: "Cevher-i ferd ile bitişen her cevher de o cevher-i ferdin hükmündedir." Yani o bitişen cevherlere de cevher-i ferdin tahayyüz, ayrılma vb. gibi bütün cevher hükümleriyle hükmedilir. [621]

Garbî de *"Onunla her bitişen şey de onun özelliğindedir."* lafzında geçen özellik (hükm) hususunda bazı âlimlerin bunun dilde zorunluluk ve etrafını kuşatma (tavk) anlamında kullanıldığını söylediklerini nakletmektedir. Dolayısıyla bir şey bir şeyin benzeri olduğunda, o şeyi kuşatan ve o şey için gerekli olan şey benzeri için de gerekli olur. Hükm'ü "tavk"a benzetmektedirler. Şiirden "Boyunlarında elleri sabitlenmiş, onlar bir

---

618 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/659.

619 Simlâlî şerhinde de cevherler; hakiki ve mecazi olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Hakiki cevher, burada müellif Selâlicînin de zikrettiği mütehayyiz olandır. Mecazi cevher ise cisim anlamında olup bir şeyin bir kısmını zikredip tamamını kastetmek şeklindeki mecaz türüdür. Çünkü cisim cevherlerden oluşur, cismin en küçüğü iki cevherdir ve cevherlerin çoğalıp azalmasına göre büyüyüp küçülürler. "Cisimler" kelimesi de cismin çoğuludur. Cisim ve cevher aynı anlamdadır ve "cansız ya da canlı cevherlerin bir araya gelmesiyle oluşan şey"dir. Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 136.

620 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/690.

621 Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 140.

tasma (tavk), insanlar ise güvercinlerdir." beyiti örnek verilmektedir. Burada ellerin mânâsı iyilik ve cömertliktir. Yani bu beyit ile anlatılan iyiliğin, insanda tıpkı güvercinin boynundaki tasma (tavk) gibi kaldığıdır.[622] Anonim şerhte de benzer ifadeler mevcuttur.[623]

Hebtî nazmında da bu durum "Cevhere bitişen her şeyde onun hükmü geçerli olur."[624] şeklinde belirtilmektedir.

3.1.3.1.2. Arazın Tanımı

Cevherin tanımından sonra ikinci aşama olan arazın tanımına geçilmektedir. Şerhlerde bu kısımda arazın çeşitli tanımları verilmekle birlikte en kapsamlı açıklamalar Garbî ve Yefrenî şerhlerinde yer almaktadır. Garbî şerhinde Selâlicî'nin *"Araz; cevher ile kaim olan mânâdır."* ifadesi şerh edilirken dilde ve ıstılahta arazlar, arazların kısımları ve tanımı ele alınmaktadır. Araz hakkındaki görüşler arazın dilde ne olduğu, ıstılahta ne olduğu, bu ikisinden hangisinin daha âmm olduğu, dil ile ıstılah arasındaki hangi açıdan ilişki olduğu (vechü'l-münâsebe) ve arazların kısımlarının neler olduğu mevzuları altında aktarılmaktadır. Yefrenî şerhinde ise Selâlicî'nin "Araz, cevher ile kaim mânâdır" sözünün şerhine araz üzerine kelam etmenin dokuz meseleyi içerdiği belirtilerek başlanmaktadır. Bunlardan birincisi arazın dildeki anlamı, ikincisi kelamcıların ıstılahındaki terim anlamı, üçüncüsü arazın kısımları, dördüncüsü arazın kendi kendine

---

622 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/425.

623 Anonim şerhte Ebû Amr'ın "Her ne onunla birleşmişse, onun hükmünü taşır." ifadesinin açıklamasına geçilmektedir. Burada nesnelerin birbirine benzerlikleri dolayısıyla aynı hükme tabi olduklarını ve birbirlerine zorunlu bir bağ ile bağlı olduklarını açıklayan felsefi ilkeye değinilmektedir. Buna göre bütün, parçalarının hükmünü almaktadır. Yani bir şey başka bir şeyle birleştiğinde, onun hükmüne tabi olmaktadır. Hüküm; gerektiren (lâzım) ve bağlayıcı olan şey (tavk) demektir. Burada zikredilen "hüküm" yalnızca bir yargı değil, aynı zamanda zorunluluk ve bağlayıcılığı içermektedir. Bir şey başka bir şeyle birleşirse, ona ait olan özellikleri ve hükümleri paylaşır. Bu ilişki yalnızca iki şey arasında değil, tüm benzerler arasında geçerli bir kurala dönüşür. Nitekim Şair el-Mütenebbî'nin beytinde: *"Boyunlarda iyiliklere ait izler kalmıştır, Bu iyilikler birer halkadır (tavk) ve insanlar birer güvercindir." demektedir.* Bu beyitte geçen "ayâd" (يَدٌ) kelimesi, iyilikler, lütuflar anlamına gelir. "Boyunlarda iz bırakmak" ifadesi, birinin başkaları üzerindeki etkisini, bıraktığı izlerini temsil eder. "Halkalar" ifadesi, boyuna geçirilen tasmalar, borçluluk ve bağlılığı simgeler. "İnsanların güvercin olması", onların bu bağdan kaçamayacağını, kaderlerine tabi olduklarını anlatır. Bu bağlamda beyit, bir liderin veya güçlü bir şahsiyetin insanlara karşı yaptığı etkileri, onların üzerinde bıraktığı zorunlu etkileri ve bağları temsil eder. Dolayısıyla Ebû Amr'ın "Her ne onunla birleşmişse, onun hükmünü taşır." ifadesiyle anlatılmak istenen şudur: Eğer bir şey başka bir şeyle birleşmişse, birleştiği şeyin hükmüne tabi olur. Ulvî ve süflî âlemdeki tüm cevherler eşit (mümâsil) olduğuna göre, o zaman birleşmiş cisimler de eşit olmalıdır. Ancak cisimler arasında büyüklük farkları vardır; fil ve zerre örneğinde olduğu gibi. O hâlde, cisimlerin cevherlerinin sayısı farklıdır. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 12b.

624 Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 35.

kaim olamaması, beşincisi arazın arazla kaim olamaması, altıncısı arazın intikal edememesi, yedincisi arazın ispat edilmesi, sekizincisi arazın hâdis olması, dokuzuncusu arazın iki vakit sürmemesi. Bunlardan yedinci, sekizinci ve dokuzuncu meseleler Selâlicî'nin akîdesinde ilgili fasıllar işlenirken ele alınmaktadır. [625] Çalışmamızda da diğer şerhlerdeki değerlendirmeler kompoze edilerek Yefrenî şerhindeki bu tertip takip edilerek ortaya konulacaktır.

3.1.3.1.2.1.Arazın Dildeki Anlamı

Şârihlerden Yefrenî, arazın dildeki mânâsı hususunda birbirine yakın ifadelerin mevcut olduğunu belirtir. İlk olarak; *el-Muğni* müellifi Kadı Abdülcebbar dilcilerin arazı "sonunda zail olsa da sürekli var olabilen şey" olarak adlandırdıklarını ifade etmektedir. Kelamcılar bu ismi "esasında sürekliliği doğru olmayan" şeklinde dilde vazedilen birtakım hususlarla sınırlamışlardır. İkincisi "Araz dilde kendisini sonluluğun takip ettiği şeydir". Yine "Yokluğa dönen şeydir", "Sürekliliği devam etmeyen şeydir", "Sürekliliği az olan şeydir". Bu son ifade "Humma geçicidir (عارضة)" sözünden ileri gelmektedir. Sona ereceği kanısında olduklarında, bana geçici bir iş ârız oldu derler." Kur'an-ı Kerim'de de *"Siz dünya arazını istiyorsunuz; halbuki Allah sizin için âhireti istiyor"*[626] ayetinde Allah Teâlâ hızlıca yok olduğu ve birdenbire ortaya çıktığı için dünyayı araz olarak isimlendirmiştir. Sürekliliği az olan şeye "Bu dünya arazıdır" denir. Sonradan ıstılahçı kelamcılar bunu alarak hareket, sükûn gibi sürekliliği imkânsız olan cevherlerin üzerine peş peşe gelen mânâlar anlamında kullanmışlardır. Ve şöyle demişlerdir "eğer bu isim dilde anlamı sürekliliği az olan şey olmak suretiyle vazedilmişse, bu isim için sürekliliği imkânsız olan şey olması daha uygundur. Öyle ki arazın tanımında sürekliliği imkânsız olan şeydir, denilir. Terminolojinin bu isme etkisi, dildeki genel anlamda kullanılan lafzı özelleştirmek şeklinde olmuştur."[627]

Şârihlerden Garbî'ye göre ise araz dilde; bitmeye ve gitmeye dönen her şeydir. Eğer bir süre devam etseydi arazın kapsamına cisimler ve sıfatlar da girerdi. Nitekim Allah Teâlâ *"Siz dünya arazını istiyorsunuz; halbuki Allah sizin için âhireti istiyor"*[628], yani ahiretin devamlılığını istediğini buyurmaktadır. Yine Âd kavminin kıssasında *"Nihayet gelecek*

[625] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/660.
[626] Enfal 8/67.
[627] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/661.
[628] Enfal 8/67.

azabı, ufukta geniş bir bulut halinde, vadilerine doğru geldiğini görünce: Bu bize yağmur yağdıracak bir buluttur, dediler" buyurmasından bitmesi ve gitmesi anlaşılmaktadır.[629] Anonim şerhte de benzer açıklamalar bulunmaktadır.[630]

Ubbâdî şerhinde arazın (عَرَض), fetha ile okunduğu; dilde "fani olan her şey" anlamına geldiği belirtilmektedir. Bu şerhte de yine aynı ayetler zikredilerek "…*bir bulut halinde vadilerine doğru geldiğini görünce: Bu bize yağmur yağdıracak bir buluttur, dediler"*[631] ayetindeki "bulut" (عارض) kelimesiyle, geçici ve zâil olan bir şey zannedildiği anlatılır. Ubbâdî'nin dikkat çektiği bir husus ise dilcilerin ve mantıkçıların kullanımına göre araz kavramının farklı olmasıdır. Arap dili âlimlerine göre, arazları bildiren fiiller genellikle geçişsiz (lâzım) fiillerdir. Örneğin: "Utançtan kızardı" (احمرّ من خجل) "Korkudan sarardı" (اصفرّ من وجل). Yani bu tür nitelikler (arazlar), kendiliğinden meydana gelen hâllerdir, başka bir varlığı doğrudan etkilemezler. Mantıkçılara göre araz ise, mahiyetin dışında olan, mahiyete ve başkasına yüklenebilen tümel bir kavramdır. Örneğin "yürüyen", "hareket eden" gibi.[632]

Simlâlî şerhinde de "Arazlar (a'râz)" kelimesinin "araz"ın çoğulu olduğu, dil bakımından "araz"ın, kalıcı olmayan, devam etmeyen her şeye denildiği belirtilmektedir Yine *"Siz dünya arazını istiyorsunuz"*[633] ayeti örnek gösterilmektedir.[634]

3.1.3.1.2.2. Arazın Kelamcıların Istılahındaki Terim Anlamı

İbn Şemmâ', arazın ıstılahta araz olarak isimlendirilmesini dildeki kullanımıyla ilişkilendirmektedir. Ona göre arazın ıstılahta araz olarak isimlendirilmesinin sebebi; kendisinden başka bir arazın ardından cevhere ârız olmasıdır, yani onda ortaya çıkmasıdır ve onda sabit kalmamasıdır. Çünkü araz iki zaman devam etmez. Bilakis onun bekası iki

---

629 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/404.

630 Anonim şârih de Haffâf'a referansla, "Araz lügatte, ister bir cisim olsun isterse bir cevher olsun fark etmez, yok olup gitmeye yüz tutan şeydir." denilmiştir. Nitekim Allah Teâlâ, "*Siz dünya arazını istiyorsunuz; halbuki Allah sizin için âhireti istiyor*" (Enfâl, 8/67) buyurmuştur. Burada bütün dünyayı bir "araz" olarak nitelemiştir. Çünkü bir şeyin nihayetinde yok olup gitmesi ve sona ermesi söz konusu ise o şey bir arazdır. Şüphesiz ki dünya da ortaya çıkar ve sonra yok olur. Allah Teâlâ, Âd kavmi hakkında şöyle buyurmuştur: "Onu vadilerine doğru gelen bir bulut (ârız) şeklinde görünce dediler ki: 'Bu, bize yağmur getiren bir buluttur.'" (Ahkâf, 46/24). Onun adına "ârız" denilmesinin sebebi ise gelip geçici olmasıdır. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 9b.

631 Ahkaf 46/24.

632 Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 6a.

633 Enfal 8/67.

634 Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 135.

zaman süresince fert fert benzerleriyle değişerek devam eder. Yani bir araz gider, yerine ona benzeyen başka bir araz gelir veya onu değiştiren başka bir araz takip eder.[635]

Anonim şerhte arazın ıstılahi tanımı konusunda ihtilaf olduğu belirtilerek farklı araz tanımlarına yer verilmiştir. Kâdı Ebû Bekr, "Araz, cisimlerde ortaya çıkan ve varlığının ikinci anında kaybolan bir sıfattır." demiştir. Başka bir görüşe göre, "Araz, cevherin bulunduğu yerdedir." Yine Selâlicî'nin de zikrettiği bir başka görüşe göre, "Araz, cevherle kaim olan sıfattır." Yani siyahlık, beyazlık, uzunluk, kısalık, ilim, cehalet, cömertlik, eli sıkılık, hareket, sükûn ve benzeri şeylerdir. Bu hususta "Arazın dildeki anlamı âmm mıdır yoksa hâss mıdır?" şeklinde bir sorunun sorulabileceği belirtilmektedir. Bu soruya cevap olarak Haffâf'a referansla terimleşmenin dil üzerindeki etkisinin, Arapların genel kıldığı şeyin tahsisi şeklinde olduğu ifade edilmektedir. Çünkü Araplar nezdinde araz hem cisim hem cevher hem de araz için geçerlidir. Fakat kelâmcılar nezdinde "araz" araza has bir anlam taşır. İki anlam arasındaki ortak nokta ise fanilik ve yok olup gitmektir. Çünkü eğer araz, dilde sürekli olan cevherler ve cisimler için kullanılmışsa, süreksiz olan şeylere isim olması evleviyetle mümkündür.[636] Garbî şerhinde de neredeyse aynı ifadelerle benzer açıklamalar yapılmaktadır.[637]

Garbî şerhinde ek olarak Selâlicî'nin akîdedeki *"Araz; cevher ile kaim olan ma'nâdır."* şeklindeki araz tanımının İmam Eş'arî'nin de onayladığı bir tanım olduğu, Bâkıllânî'ye göre ise arazın hakikatinin, cisimlere ârız olan ve varlığının ikinci anında yok olan sıfat olduğu belirtilmektedir. Yine arazın hakikati hususunda "Bekası mümkün olmayan" ve "Mevsuf ile kaim olan ve mevsufa bir hükmü gerektiren her sıfattır" şeklinde görüşler de bulunmaktadır.[638] Tanımda kullanılan *"...ma'nâdır"* ifadesi hususunda Garbî, Haffâf'ın açıklamalarına referans vermektedir: *"Ma'nâ"* dilde kendisiyle bir mânâya dikkat çekilen şeydir. (كل ما اعتنى به معتن) yani cisim olsun, cevher olsun, araz olsun kastedilen veya

---

635 İbnü'ş-Şemmâ', *Şerhu'l-Akîdeti'l-el-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye*, 78.

636 *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 9b.

637 Garbî de Haffâf'ın "Araz ıstılahta cevherlerle kaim ve bekası imkânsız olan sıfattan ibarettir." (Haffâf, ا s. 219.) tanımını zikrederek ıstılahta arazın; bekası mümkün olmayan şeyden ibaret olduğunu belirtmektedir. Arazın dildeki kullanımının mı yoksa ıstılahtaki kullanımının mı daha âmm olduğu hususuna gelince; Garbî arazın dilde daha âmm olduğu görüşündedir. Çünkü dilde; sıfat olarak bekası mümkün olsun ya da muhal olsun araz bitmeye ve gitmeye dönen şeyden ibarettir. Haffâf'a referansla ıstılahın dile etkisinin "Arabın genel mânâda kullandığı (ta'mîm) bir lafzı daha özel bir mânâya tahsis etmek" (Haffâf, ب s. 219.) olduğunu belirtmektedir. Dil ile ıstılah arasındaki ilişkinin hangi açıdan olduğuna gelince; eğer dilde bekası mümkün olan bile araz olarak isimlendiriliyorsa bekası mümkün olmayan araz olarak isimlendirilmeye daha layıktır. Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/405.

638 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/408.

istenilen şeydir. Istılahta ise kendisiyle dikkat çekilen şeylerden bir kısım olan arazdır. Dolayısıyla ıstılahtaki anlam, umum anlamdan tahsis edilmiştir."[639]

Haffâf şerhinde arazın tarifine, Selâlicî'nin *"...cevher ile (veyahut cevherde) kaim olan ma'nâdır"* tanımı açıklanarak başlanmaktadır. "Kaim" dilde kaim olmayı yerine getiren şey (منتصب القامة) olarak geçmektedir. Bu özellik bazı cisimlere münhasırdır. Aynı zamanda "kaim" dilde ayrılmaz şey (ملازم) olarak da adlandırılmaktadır.*"Herkesin ne kazandığını görüp gözeten (kaim) Allah değil midir?"*[640] ayetinde olduğu gibi ilim ve ihata ile gözetmek ve başından ayrılmamak anlamı da vardır. Arazın bir özelliği olarak "kaim" ise var olan cevherin mülâzımı yani ondan ayrılmayan şeydir. Burada kastının kaim olmayı yerine getiren şey (منتصب القامة) değil de mülâzım olduğunu daha açık bir biçimde ifade etmesi yerinde olurdu. Fakat örfteki istimal onun kastettiği gibi değildir. Bununla birlikte bu tanım, lafızda müşterek olmaktır. Bu da tanımlar hususunda kaçınılması gereken bir durumdur. Yani burada "kaim" lafzının lafz-ı müşterek olduğu ve hem منتصب القامة hem de ملازم anlamına geldiği bu nedenle Selâlicî'nin buradaki kastının mülâzım olduğunu belirtmesinin daha açıklayıcı olacağını yoksa منتصب القامة zannedilirse sanki cevheri ayakta tutan şeyin araz olduğu gibi hatalı bir anlam çıkabileceği ifade edilmektedir.[641]

Simlâlî şerhinde arazın terim olarak cevherin sıfatlarından bir sıfat; yani, hareket ve sükûn gibi bir hükmü gerektirici ma'nâ olduğu belirtilmektedir.[642] Daha sonra Selâlicî'nin "Araz, cevherde kaim olan ma'nâdır." ifadesinin şerhine geçilmektedir. Simlâlî'ye göre bu da terim anlamıyla arazın hakikatidir, yani tanımıdır.[643] Burada "cevherde kaim olmak" ile kastedilen, cevherde bulunmaktır, yani "kaim" burada "bulunmak (sübût)" anlamındadır.[644]

Yefrenî, Cüveynî'nin de arazı *"...cevherde kaim ma'nâdır"* şeklinde tanımladığını ve Selâlicî'nin onun bu tanımını takip ettiğini belirtmektedir.[645] Yefrenî Selâlicî'nin cevher tanımında yaptığı gibi araz tanımında da üç soruşturma şeklinde tanımı açıklamaktadır.

---

639 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/408.
640 Ra'd 13/33.
641 Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 238.
642 Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 135.
643 Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 135.
644 Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 136.
645 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/661.

Birincisi tanımda kullanılan lafızların tefsiri, ikincisi bu lafızlarla kastedilen mânâlar (vechü't-taharrüz), üçüncüsü bu vechü't-taharrüzün eleştirisidir.

Yefrenî müellif Selâlicî'nin *"Araz, cevherde kaim olan ma'nâdır"* şeklindeki araz tanımına dair birinci soruşturma olan lafızların tefsirine "ma'nâ" lafzı ile başlamaktadır. "Ma'nâ" dilde cevher de olsa araz da olsa -yahut kabul edenler için hal de olsa- konuşan kimsenin kastettiği ve amaçladığı şeyden ibarettir. Terim anlamı ise kendisiyle arazların kastedildiği şeydir.[646]

"Kaim" dilde farklı anlamlar için kullanılmaktadır. Bunlardan biri bir kimse ayağa kalktığında "Filan kişi yerinden kalktı" sözünde olduğu gibi bedenin ayağa kalkmasıdır. İkincisi bir kimse diğer bir kimsenin geçimini sağlamaya yeterli olduğunda ve o kimse bir başkasına muhtaç olmadığında "Filan kişi filan kişi ile kaimdir" sözünde olduğu gibi yetmek anlamına gelir. Üçüncüsü "piyasa yükseldi" sözünde olduğu gibi piyasanın işlemesi anlamındadır. Dördüncüsü *"Herkesin ne kazandığını görüp gözeten (kaim) Allah değil midir?"*[647] ayetinde buyrulduğu gibi ayrılmaz (mülâzım) gözetici anlamındadır. Bu mânâlardan mülâzım dışındaki hiçbiri burada geçerli olmaz. Çünkü araz varlıkta cevherin mülâzımıdır.[648]

Yefrenî şerhinde arazın tanımına dair ikinci soruşturma, bu lafızlarla kast edilen mânâlardır (vechü't-taharrüz). "Ma'nâ" cins olarak hem kadîm hem hâdis sıfatlar ve hem de hâller için geçerlidir. "Kaim" lafzı ile hâl hariç tutulmuştur. Çünkü ancak vücûdî sıfatlar hakikatte başkasıyla kaim olmakla nitelenir. Hâller ise vücûdî değildir. "Cevher" lafzı ile de kadîm sıfatlar hariç tutulmuştur.[649] Zira kadîm sıfatlar cevher ile değil zât-ı İlâhî ile kaimdirler. Dolayısıyla bu tanım ile ağyarını mâni' olmak şartı gerçekleştirilmiştir.

Yefrenî'nin zikrettiği üçüncü soruşturma bu vech-i taharrüzün eleştirisidir. Bu hususa iki açıdan eleştiri getirilmektedir. Birinci eleştiri "ma'nâ" lafzı eş seslidir (el-lafzu'l-müşterek). Müşterek lafız ise özettir (mücmel). Tanım ise ancak açıklama yapmak için getirilir. Özetlemek de açıklamaya engel olur. İkinci eleştiri de yine "kaim" lafzının müşterek olmasıdır. Bazıları "kaim, ayağa kalkan beden hakkında hakikattir, onun dışındaki mânâları mecazdır". Bu iki takdire göre bununla tarif doğru olmaz.[650]

---

646 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/662.
647 Ra'd 13/33.
648 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/663.
649 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/663.
650 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/663.

Ubbâdî şerhinde de müellif Selâlicî'nin *"Araz, cevherde kaim olan ma'nâdır"* şeklindeki tanımına getirilen aynı itirazlar zikredilmektedir. Buna göre "ma'nâ" kelimesi lugatte, özen gösterilen, üzerinde durulan, maksat kılınan şey demektir. Ma'nâlar, zatlar (özler) değildir. Hareket, sükûn, renkler, tatlar ve benzeri şeylerdirler.[651] "Kâim" (قائم) kelimesi "sürekli birlikte olan, ayrılmaz olan" anlamındadır. Nitekim Kur'an'da da şöyle buyrulur: *"Herkesin ne kazandığını görüp gözeten (kaim) Allah değil midir?"*[652] Yani sürekli onunla birlikte olan, gözeten demektir. Ancak bu tanımda "müşterek lafızla tarif" yapılması gibi bir sakınca gündeme gelir. Çünkü "kâim" kelimesi, birden çok anlama gelen (müşterek) tekil bir lafızdır. Mesela "ayn (عين)" kelimesi gibi: su, göz, casus vb. anlamlara gelir. Bu tür kelimelerle tanım yapmak mantıkta sakıncalı görülür. Çünkü "kâim" kelimesi hem "bir şeyde mevcut olan, ona bağlı olan" (mütemâsil) hem de "dik duran, ayakta duran" (münteṣıb) anlamına gelir. Ubbâdî şerhinde bu eleştiriye şu cevap verilir: Bu tanım bağlamında "kâim" kelimesiyle kastedilen yalnızca "sürekli birlikte olma, bağımlı olma" anlamıdır. Zihinde bu anlam öne çıkar. "Dik duran" anlamı ise burada zaten düşünülmez, çünkü o ancak cisimler için geçerlidir. Ayrıca "kâim" kelimesinden önce gelen "ma'nâ" lafzı da bunu destekler. Çünkü dik duran bir beden bir "ma'nâ" değil, bir "zat"tır. Dolayısıyla tanım bağlamı, yanlış anlamı zaten dışarıda bırakmaktadır. "Cevher ile kaim olan" ifadesindeki "بـ" harfi, beraberlik (musâhabe) ifade eden "bâ"dır. Nitekim Kur'an'da şöyle geçer: *"Rabbimizin elçileri hak ile geldiler (جاءت رسل ربنا بالحق)."*[653] Bu tür kullanımlarda birlikte bulunma, eşlik etme anlamı vardır. Burada da araz, cevhere eşlik eden ve ona bağlı olan şeydir. Bu yüzden müellif önce cevherin tanımını yapmıştır. Çünkü arazın tanımı cevhere atıfla yapılır; tıpkı bir nesneye ait özel niteliğin (hâssa) tanımı gibi.[654]

Garbî şerhinde de bu itiraza yer verilmekte, ardından Selâlicî'nin kullandığı "ma'nâ" ve "kaim" lafızlarının yerinde olduğunu düşünenlerin cevabı zikredilmektedir. Selâlicî'nin bu ibarelerine itiraz eden alimlere göre "ma'nâ" müşterek lafızdır. Şair'in dediği gibi "Eğer zamanın çocukları bir mânâda anlaşırsa, Çoğu anlam birbirine uymaz. Bir şey, ona benzeyen bir şeyden uzak olabilir, Gerçekten de gökyüzü mavilikte suya benzer." Tanımda müşterek lafız kullanmak ise kaçınılması gereken bir durumdur. Bu itirazın

---

651 Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 6b.
652 Ra'd 13/33.
653 Araf, 7/43.
654 Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 7a.

yersiz olduğunu ve ancak tanımlar konusunu bilmeyen kimsenin bu tanıma itiraz edeceğini düşünen diğer âlimlere göre ise Selâlicî burada en güzel tanımı yapmıştır. Çünkü hakiki tanım cinsiyle ve faslıyla yapılır. Cins tanımlanmak istenen ve tanımlanmak istenmeyen şeyi kapsar, fasl ise istenmeyen şeyi tanımdan çıkarır ve böylece geriye tanımlanmak istenen şey kalır. Örneğin "insan canlıdır" tanımın cinsidir, tanımlanmak istenen ve istenmeyen şeyleri kapsar. Buna "konuşan" lafzı eklendiğinde tanımlanmak istenmeyen şeyler çıkarılır ve canlılar içerisinden sadece konuşanlar olan insan türü kalır. Bunun gibi de "araz ma'nâdır" tanımın cinsidir, tanımlanmak istenen ve istenmeyen şeyleri kapsar. Buna "cevherle kaim" lafzı eklendiğinde tanımlanmak istenmeyen şeyler çıkarılır.[655] Tanımda kullanılan *"...cevher ile kaim olan..."* ifadesine itiraz eden bazı kimselere göre "kaim" lafz-ı müşterektir. Bu şekilde adlandırılır ve bununla boyu dik olan, işlere kalkan yani o işlerde kendisinden başkasını temsil eden, yöneticiye isyana kalkan yani muhalefet ve baskı yapan, yerleşilen yerle kaim olan, Allah Teâlâ'nın *"Kitap ehlinden öylesi vardır ki, bir kantar emanet bıraksan, yine onu sana geri verir; öylesi de vardır ki, ona bir lira (dahi) emanet bıraksan, sen onun tepesine dikilip durmadıkça, onu sana ödemez"*[656] ayetinde olduğu gibi tepesinden ayrılmayan (mülâzım), Allah Teâlâ'nın *"Herkesin ne kazandığını görüp gözeten (kaim) Allah değil midir?"*[657] ayetinde olduğu gibi görüp gözeten yani bilerek ve kuşatarak insanların kazandıklarını gözeten anlamları kastedilir. Eğer "kaim" lafzı bütün bu mânâları taşıyorsa burada "kaim" lafzıyla ne kastedildiğinin açıklanması yerinde olurdu (من حقه). Garbî bu itiraza Haffâf'ın cevabını zikretmektedir. Haffâf'a göre örfteki istimal, Selâlicî'nin kastettiği mânâyı açıklamaktadır. Kaim lafzı, arazı nitelemek için var olması hususunda cevherin mülâzımı mânâsında kullanılmaktadır.[658] Anonim şerhte de aynı itiraz ve cevabı benzer ifadelerle dile getirilmektedir.[659]

---

655 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/408.

656 Al-i İmran 3/75.

657 Ra'd 13/33.

658 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/410.

659 Anonim şerhte de aynı itiraz benzer ifadelerle dile getirilmektedir: "Araz, cevherle kaim olan mânâdır." ifadesine iki itiraz yapılmıştır. Birinci itiraz "Ma'nâ" kelimesiyle ilgili itirazdır. Çünkü ma'nâ, lügatte ister cisim olsun ister araz isterse cevher, herhangi bir kasıt ve niyet edilen şeydir. Terim olarak ise sadece bazı şeyleri kapsar ki bunlar arazlardır. Bu da gösteriyor ki "ma'nâ" kelimesi ortak bir lafızdır (lafz-ı müşterek). Oysaki tariflerde ortak lafızlar kullanılmaz. Ebû Amr İbnü'l-Hâcib, "Bu itirazı ancak cahil bir kimse yapar. Gerçek bir tarif, cins ve fasıldan oluşur. Cins zikredildiğinde içine hem tarif edilen hem de edilmeyen şey girer. Sonra fasıl getirilerek asıl tarif edilen şey açıklığa kavuşturulur." demiştir. Ebû Amr bu tarifte oldukça isabet etmiştir. Çünkü "ma'nâ" demekle bir cins belirlemiş, böylece içine cisim, cevher ve araz dâhil olmuştur. Sonra "cevherle kaim olan" diyerek fasıl eklemiş ve böylece arazı belirlemiş, diğerlerini dışarıda bırakmıştır. Bununla ilgili şu beyti okumuşlardır:

Garbî daha sonra arazın cevherle kaim olmasının İbrahim İbn Bezîze'ye ve Bâkıllânî'ye göre ne anlama geldiğini aktarmaktadır. İbn Bezîze'ye göre "Arazın cevherle kaim olmasının mânâsı cevherin arazla süslenmesi ve onunla nitelenmesidir." Bâkıllânî'ye göre ise arazın cevherle kaim olmasının anlamı, cevher olduğunda var olan şey olmasıdır. Garbî'nin kendi görüşüne göre ise arazın cevherle kaim ma'nâ olmasının anlamı, cevherin mülâzımı olması demektedir. (ما يبقي يكون حكمه في البقاء كحكمه) (Baki olan şeyin beka hususundaki hükmü, bekanın hükmü gibidir.) Garbî bu görüşüne Selâlicî'nin *"Cevherler birleşme, ayrılma, hareket ve sükûndan hâlî olamazlar"* ifadelerine referans vererek cevherlerin arazlardan ayrışmayacağını belirtmiştir.[660] Vahdâniyet konusunda Selâlicî'nin bu hususu "hâlî olmak imkânsızdır (العرو محال)" şeklinde belirttiğini, ancak buradan arazların bekası anlaşılabileceğinden bu şekilde anlaşılmasına engel olmak için arazların bekasını nakzeden "Araz iki zaman sürmez" ifadesini eklediğini belirtmektedir.[661] Bazı âlimler arazın iki zaman sürmemesiyle; arazın var olma zamanından sonra bir zaman daha var olmayacağının kastedildiği görüşündedirler. Onlar "eğer araz var olma zamanından sonra bir zaman daha var olmuyorsa nasıl akîdenin üç farklı yerinde arazın bekasının cevherin bekası ile olduğunu söyler?" şeklinde bir soru yöneltmektedirler. Bunun cevabı Selâlicî'nin *"Cevherler birleşme ve ayrılmadan hâlî olmaz"* ifadesidir. Bu sözü cevherlerin arazlara mülâzemetinden dolayıdır. Bir araz gittiğinde onun hemen ardından Allah Teâlâ başka bir araz yaratır. O araz gider onun ardından onu başka bir araz takip eder ve bu böyle devamlı olarak Allah Teâlâ cevherin gitmesini ve araz cinslerinin cevherden kesilmesini irade edene kadar sürer. Bu, Selâlicî'nin "hâlî olmak imkânsızdır (العرو محال)" sözünün anlamıdır; bir arazın cevherle

"Bir zamanın oğulları bir anlamda birleşse bile,
Yine de anlamların çoğu birbiriyle uyumlu değildir.
Bazı şeyler benzerleriyle yakın gözükse de
Su gibi mavi olan gökyüzü ona denk değildir." (Ebû'l-Alâ el-Maarrî) *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 9b.

İkinci itiraz ise "kâim" kelimesiyle ilgili itirazdır. Bazı kimseler, "kâim" kelimesinin ortak lafız (lafz-ı müşterek) olduğunu söylemiştir. Çünkü bu kelime, dik duran, yönetime başkaldıran, isyan eden, sabit olan, bir yerde yerleşik kalan ve o konumu koruyup gözeten anlamlarında kullanılır. Nitekim Allah Teâlâ, "Ancak onun yanında durduğun sürece." (Âl-i İmrân, 3/75) buyurmuştur. Ayrıca "O, her canın kazandığına gözetici (kâim) olandır." (Ra'd, 13/33) ayetinde de "koruyucu ve gözetleyici" anlamında kullanılmıştır. Haffâf bu itiraza şöyle cevap vermiştir: "Araplar bunu (kâim bi'l-cevher) 'ona bağlı ve onun varlığıyla ayakta duran' anlamında kullanmıştır." İbn Bezzîze, "Cevherde kâim olan" ifadesinin anlamı, onun aracılığıyla ortaya çıkması ve onunla nitelenmesidir." demiştir. Ebû Bekr İbnü't-Tayyib ise, "Onun anlamı, cevherin bulunduğu yerde var olmasıdır." demiştir. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 10a.

660 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/410.

661 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/410.

süregeldiğini ve cevherin mülâzımı olduğunu kastettiği için değildir. bilakis arazın var olma zamanından sonra bir zaman daha var olmayacağını kastettiği içindir.[662]

Hebtî nazmında arazın tanımını yaptığı beyit yazma nüshada silindiği için okunmamaktadır.[663] Ancak araz, cevherle kaim olan bir ma'nâ olarak tarif edilirken, kaim olma ile kastedilenin lüzum ilişkisi olduğu belirtilmektedir.[664]

Yefrenî, Âmidî'ye referansla ikinci bir araz tarifi zikretmektedir. Âmidî'ye göre tercih edilen araz tarifi "İki an sürekli olması tasavvur edilemeyen, var olan (mevcûd) ma'nâdır" şeklindedir. "Var olan (mevcûd)" lafzı ile yok olan şeyler (haller) hariç tutulmuştur. Çünkü onlar var değillerdir.[665] "Sürekliliği tasavvur edilemeyen" lafzı ile cevherler dışarıda bırakılmıştır. Çünkü cevherler sürekli olabilir. Bu dile de uygun olan anlamdır. Çünkü burada dilin genellediği şey özelleştirilmiştir. Selâlicî'nin zikrettiğine gelince onun kastettiği dildeki mânâ değildir.[666]

Yefrenî arazın "Mahalline bir hükmü zorunlu kılan", "Cevhere arız olan ve bir halden bir hale değişen", "kendisi dışındakinin sıfatı olan" şeklindeki tanımlarını ve bunlara ek olarak Mu 'tezile ve Felsefecilerin araz tanımını da nakletmektedir Mu'tezile'ye göre "Araz, varlık durumunda cevhere arız olan şeydir." Felsefecilere göre ise "Araz bir mevzuda olan varlıktır." Yine cevherin "arazı kabul eden şey" olarak tanımlanması gibi arazı da "Cevherin kabul ettiği şey" olarak tanımlayanlar olmuştur.[667]

Mukterah da bazılarının nasıl ki cevherin tanımı "Arazı kabul eden şey" ise arazın tanımının da "Cevherin kabul ettiği şey" şeklinde olduğunu belirttiklerini aktarmaktadır. Bu tanımla arazın "cevher tarafından kabul edilmek (makbûl)" şeklindeki bütün arazları kuşatan bir niteliği (hâssiyye) ile tanımı yapılmaktadır. Bazılarına göre de arazın tanımı "Sürekliliği imkânsız olan"dır.[668] Mukterah, Cüveynî'ye referansla "Araz, cevherde bulunan bir ma'nâdır" tanımını da zikretmektedir. Bunun anlamı arazın hakikatinin onun ma'nâ olmasıdır. Mukterah'a göre arazın hakiki bir tanımı yapılamamaktadır, zira araz cins-i âmmdır. Cins-i âmmların ise birbirinden farklı ve birbirine zıt hakikatleri içermesinden dolayı hakiki tanımları yapılamaz. Burada arazın tanımıyla, onu kendisi

662 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/410.
663 Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 20.
664 Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 24-25.
665 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/663.
666 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/664.
667 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/664.
668 Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 61.

dışındaki şeylerden ayırt edici bir tanımını yapmak amaçlanabilir. "Ma'nâ" denildiğinde bu ifade Allah Teâlâ'nın sıfatlarını da içerir. Tanımda "cevherde bulunan" ifadesi fasıl olarak getirilerek arazlar, Allah Teâlâ'nın sıfatlarından ayrılır.[669]

Mukterah özetle cevher ve arazın her birinin kabul etmek ve kabul edilen olmak bakımından tanımlarının lazımları ile yapıldığının ve bu durumun cevher ve arazın her birinin diğeri olmadan bağımsız bir şekilde var olamayacağını gösterdiğini, bunlardan birinin şart diğerinin meşrût olduğunu belirtmektedir. Kabul etmek ve edilmek gibi bir hâsse olsun yahut olmasın fark etmez, eğer hakiki tanım yapılamıyorsa resmî tanıma müracaat edilir. Bu da hakikatin efrâdını câmi ağyârını mâni' olacak şekilde lâzımını zikretmek şeklinde yapılır. Cevherin arazdan, arazın ise cevherden daha açık bir mülâzımı yoktur. Zira birinin varlığı diğerinin varlığı olmadan imkânsızdır.[670] İbnü'ş-Şemmâ şerhinde de benzer açıklamalar neredeyse aynı lafızlarla yapılmaktadır.[671]

Ukbânî şerhinde hüküm, mânâ, araz ve sıfatın tanımları bir örnek üzerinden yapılmaktadır. Söz gelimi "Zeyd âlimdir" denildiğinde burada üç akledilir vardır: Zeyd denildiğinde anlaşılan "Zeyd'in zatı", Zeyd hakkında verilen hüküm olan "âlimdir" ve Zeyd'in âlim olmasını zorunlu kılan "ilim". Zeyd'den anlaşılan mânâ ve "âlimdir" denildiğinde anlaşılan mânâ ile Zeyd'in ve âlimin iki ayrı varlık olmadığı bilinir. Çünkü var olan sadece kendisinden "Zeyd" diye söz edilen ve "âlim" olarak söz edilen "Zeyd'in zatı"dır. Zatın âlim olarak isimlendirilmesinde onda ilmin var olması şarttır. Ancak âlim

---

669 Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 61.

670 Takiyyüddin el-Mukterah, *Şerhu'l-Akideti'l-el-Burhâniyye ve'l-Fusuli'l-İmaniyye*, 61.

671 İbn Şemmâ' da arazın tanımının bazılarına göre nasıl ki cevher "arazı kabul eden şey" olarak tanımlanıyorsa araz da "cevherin kabul ettiği şey" olarak tanımlanabileceği görüşünü zikreder. Yani nasıl ki cevherin kendisinde bütün cevherlere özgü ortak bir nitelik olarak "kabul eden olmak" şeklinde bir nitelik (hâssiyye) varsa arazda da bütün arazlara özgü bu ortak nitelik "cevherin kabul ettiği şey" olmaktır. Arazın başka bir tanımı da "sürekliliği imkânsız olan" şeklindedir. İmam Cüveynî ise "Cevherle kâim olan ma'nâdır" demiştir. Bunun anlamı; arazın hakikatinin ma'nâ olmasıdır. Arazın hakiki bir tanımı yoktur, çünkü araz cins-i âmmdır. Cins-i âmm ise birbirinden farklı ve zıt hakikatleri içerir. Burada amacımız arazı kendisi dışındakilerden ayırt edebileceğimiz bir tanımını yapmaktır. İbnü'ş-Şemmâ', *Şerhu'l-Akîdeti'l-el-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 78.

Ma'nâ denildiğinde içerisine Allah Teâlâ'nın sıfatları da dahil olmaktadır. Zira Allah Teâlâ'nın sıfatları da O'nun mukaddes zâtıyla kaimdirler. Bu nedenle "cevherle kâim" şeklinde bir fasıl getirerek Allah Teâlâ'nın yüce sıfatlarından arazlar ayırt edilmektedir. İbnü'ş-Şemmâ', *Şerhu'l-Akîdeti'l-el-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye*, 79.

İbn Şemmâ' cevher ve arazın her birinin kabul etmek ve kabul edilen olmak bakımından tanımlarının lazımları ile yapıldığının ve bu durumun cevher ve arazın her birinin diğeri olmadan bağımsız bir şekilde var olamayacağını gösterdiğini belirtmektedir. Kabul etmek ve edilmek bir hâsse olsun yahut olmasın fark etmez, eğer hakiki tanım yapılamıyorsa resmî tanıma dönülür. Bu da hakikatin efrâdını câmi' ağyârını mâni' olacak şekilde lazımını zikretmek şeklinde yapılır. Cevherin arazdan, arazın ise cevherden daha açık bir mülâzımı yoktur. Zira birinin varlığı diğerinin varlığı olmadan imkânsızdır. İbnü'ş-Şemmâ', *Şerhu'l-Akîdeti'l-el-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 79.

sadece ilimden ibaret değildir.[672] Ubbâdî daha sonra bunu müptedi öğrencilerin anlayışını kolaylaştırmak için bir örnekle açıklamaktadır. Örneğin Zeyd çocuğu olmayan biri olsaydı onun hakkında baba olduğu hükmü verilemezdi. Çocuğu yaratıldığında onun hakkında baba olduğu hükmü verilir. Bu durum Zeyd'in zatından bir şey eksilmeden veya artmadan gerçekleşir. Dolayısıyla baba olan zat, kendisi hakkında babadır denilenin aynı değildir. O Zeyd'in zatıdır.[673] Çocuğun olması baba olma hükmü için bir şarttır fakat hüküm Zeyd'den ve çocukla beraber olmasından ibaret değildir. Bilakis özellikle Zeyd'den ibarettir. Bunun gibi örnekteki çocuğun yerine ilmi koyup düşündüğümüzde ilim de Zeyd'in zatına nispetledir. Hükümde bir şart varsa bu şart, hakkında hüküm verilen zata fazladan bir zorunluluk getirmez. Yani âlimdir hükmünün verilebilmesi için gereken ilim şartı zata bir zorunluluk getirmez. Hüküm zatın tamamı ve şartı anlamına gelmez. Bu hususu anlamak Allah Teâlâ'nın zatının hükümleri hususunda faydalı olacaktır.[674]

Ukbâni şerhinde "hüküm" ile kastedilenin ne olduğu ve onu ispat etmenin gerekliliğine geçilmektedir. Hüküm ile kendisiyle zat hakkında bir hükme varılan şey kastedilmektedir. Örneğin "Zeyd âlimdir" denildiğindeki "âlimdir" "Allah kadirdir" denildiğindeki "kadirdir" gibi. Geri kalan üç lafız olan ma'nâ, sıfat ve arazın hepsiyle aynı şey kastedilmektedir. Kendisi hakkında hükmedilen zata o hükmü zorunlu kılan ma'nâ anlamına gelir. "Zeyd âlimdir" denildiğindeki ilim gibi. Çünkü burada ilim Zeyd'e onun âlim olması hükmünü gerekli kılmıştır. Yine "Zeyd konuşandır" ve benzerlerinde olduğu gibi. Ancak Allah Teâlâ'nın sıfatları "araz" olarak isimlendirilmez. Çünkü arazın şartı bir cisim veya cevher-i ferdle kaim olmasıdır. Ancak aynı zamanda sıfat ve ma'nâ olarak da isimlendirilebilir.[675]

3.1.3.1.2.3. Arazın Kısımları

Yefrenî şerhinde kelamcıların ve felsefecilerin olmak üzere iki farklı araz taksimi zikredilmektedir.

Kelamcıların araz taksimi hayat şartı olan ve hayat şartı olmayan arazlar olmak üzere iki kısımdır. Hayat şartı olan arazlar; akıl, ilim, kudret, irade, işitme (sem'), görme (basar),

---

672 Ukbânî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 55.

673 Burada şerhte ليس ve كانت lerde bir karışıklık vardır, özetle hükmün zatın aynı olmadığını anlatılmaktadır.

674 Ukbânî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 55.

675 Ukbânî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 56.

konuşma (kelam), algılama (idrak), akıl yürütme (nazar), %50'den fazla ihtimali olan şüphe (zann), %50 şüphe (şekk), %50'den az ihtimali olan şüphe (vehim), yanılma (sehiv), unutma (nisyan), dalgınlık (zühûl), dikkatsizlik (gaflet), taklîd, cehalet, yetersizlik (acz), hoş görmeme (kerahet), ölüm (mevt), sağırlık, körlük, tahmin etmek (hars), acılar, lezzetler. Hayat şartı olmayan arazlar ise beş duyu organıyla hissedilen arazlardır. Bunlar; sesler ve harfler gibi işitme duyusu ile algılananlar, ışıklar ve renkler gibi görme duyusu ile algılananlar, tatlılık, acılık, yağlılık, ekşilik, kekrelik, tadı eksik olma (kabz), yavanlık gibi tat alma duyusu ile algılananlar, güzel koku ve çürümüş koku gibi koklama duyusu ile algılananlar, sıcaklık, soğukluk, nemlilik, kuraklık, incelik, sertlik, yapışkanlık, kırılganlık, pürüzsüzlük, pürüzlülük, ağırlık, hafiflik, sağlamlık, yumuşaklık, kuruluk gibi dokunma duyusu ile algılananlar.[676]

Hayat şartı olmayan arazlar ekvândır. Bunlar; hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmadır. Bunlar arazların kısımlarının genel bir özetidir. Bazı müteahhir kelamcılar arazların ve her araz cinsinin türlerinin sınırlandırılmasına (hasr) bir delil olmadığı görüşündedirler. Bu nedenle bunu saymazlar ve ancak tümevarım (istikrâ') yoluyla bilirler. Yefrenî bu arazların cinslerinden her bir cins üzerine konuşmanın, bu muhtasarın taşıyamayacağı müphem zihinsel konular (المباحث النفسية الغامضة) olduğunu ifade ederek detaylandırmaz.[677] Simlâlî şerhinde ise arazların türleri dört kısma ayrılmıştır: tatlar, kokular, renkler ve oluşlar (ekvân).[678]

Yefrenî şerhinde felsefecilerin ise makûlat-ı aşere şeklinde bir varlık taksimi olduğuna da yer verilmektedir. Bu on makûlattan bir tanesi cevher geri kalan dokuz tanesi arazlardır. Bu arazlar; mekân (eyn), zaman (metâ), yinelenen nispet (en-nisbetü'l-mütekerrire), konumlandırma (vaz'), sahip olma (milk), etkenlik (fiil), edilgenlik (infial), nicelik (kem), niteliktir (keyf). Bunların bu şekilde sınırlandırılmasına ise yalnızca tümevarım (istikrâ') yöntemiyle delil getirilir.[679]

Yefrenî daha sonra bu makûleleri tek tek açıklamaktadır. Birinci makûle olan mekân (eyn) mekûlesi; bir şeyin bir mekânda meydana gelmesinden ibarettir. Kelamcıların

---

[676] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/665.

[677] Muhakkik Bahtî, bu pasajın arazların taksimi meselesinde Râzî'nin telif ettiği Metalibü'l-Aliyye, Nihayetü'l-Ukul, Mebahisü'l-Meşrikiyye ile Âmidî'nin telif ettiği Ebkâru'l-Efkar ve Eşariler'in mutavvel eserleri mukayese edildiğinde ulaşılan ana fikir olduğunu belirtir. Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/666.

[678] Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 135.

[679] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/667.

"kevn" olarak isimlendirdiği bu arazı felsefeciler "eyn" olarak ifade etmişlerdir. Çünkü bu araz "Bu nerededir?" sorusuna cevaptır. Eğer bir şey bulunduğu mekân ile aynı miktarda ise hakiki anlamdadır, eğer bulunduğu mekân o şeyden geniş ise mecazi anlamdadır. Örneğin "Su testidedir" denildiğinde hakiki anlamda, "Zeyd evdedir" denildiğinde mecazi anlamda olur.[680]

İkinci mekûle olan zaman (metâ) mekûlesi; zamanda veya zamanın bir bölümünde meydana gelmekten ibarettir. Pek çok şey zamanın bir bölümünde ya da zamanlar içerisinde gerçekleşmektedir. Yine de "ne zaman" diye sorulabilir. Zaman ve an arasındaki fark; zamanın parçalara bölünmesi fakat anın bölünememesidir. Zaman da hakiki ve mecazi anlamda kullanılabilir. Örneğin "Zeyd zeval vakti seyahat etti" denildiğinde hakiki anlamda, "Zeyd şu gün veya şu ayda seyahat etti" denildiğinde mecazi anlamda olur.[681]

Üçüncü mekûle olan yinelenen nispet mekûlesine muzaf (izafet edilen) da denilmektedir. İzafet kendisiyle iki şeyin birbiriyle ilişkisi kurulan bir yapıdır ve bu ikisi arasındaki bağıntıdır (nisbet). Bu ikisiyle onlardan her birine "bu muzaftır" denilir. Babalık, oğulluk, üstte olmak, altta olmak gibi. Burada yinelenen nispet tabirinde "yinelenen" şeklinde belirtilmesi Muhassal'cıların tercihidir. Bazıları bunun nispetle aynı mânâda olduğunu iddia etmişlerdir. Fakat bu doğru olmaz. Çünkü oğulun babaya izafet ciheti babanın oğula izafet cihetinden başkadır. Bu yine delil-medlul ve illet-malul arasında da bu şekildedir. Bunlar arasında birleşme olmaz. Çünkü her birinin diğerine izafeti, diğerinin o şeye izafetinden başkadır.[682]

Bu konuda tartışılan bir başka husus nispetin dış dünyada (a'yân) da var olduğu mu yoksa sadece zihinde mi var olduğudur. Kelamcılara göre nispetler zihni varsayımlardır (itibar), külliyyet ve cüz'îyet gibi a'yânda karşılığı yoktur. Mu'tezile'den bazıları ise vücûdî bir olgu olduğu görüşündedirler.[683]

Dördüncü mekûle olan konumlandırma (vaz') mekûlesi cismin bütününde parçaları arasında paralellik, aynı hizada olma, eğimli olma, yakınlık ve uzaklık gibi nispetler oluşması sebebiyle meydana gelen bir yapıdır. Vaz' insan bedeninin parçalarının düzeni

680 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/667.
681 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/667.
682 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/668.
683 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/668.

gibi tabii ya da ayağa kalkmak, oturmak, uzanmak gibi arazî olmak üzere iki şekilde olur.[684]

Beşinci mekûle olan sahip olma (milk) mekûlesi bir şeyin kendisi dışındaki bir şey tarafından kuşatılmış olmasından ibarettir. Gömlek giymek ve yüzük takmak gibi kuşatılanın hareket etmesiyle kuşatanın da hareket etmesi itibariyledir. Hayvanın derisi gibi tabii ya da elbise giymek, ayakkabı giymek ve yüzük takmak gibi arazî olmak üzere iki şekilde olur.[685]

Altıncı mekûle olan fiil mekûlesi etkidir (tesir). Yani failin hareketi nedeniyle fiilden etkilenen şeyde (münfeil) ortaya konulan şeydir. Sıcak olan bir şeyin soğuk olan bir şeyi ısıtması ve ıslak olan bir şeyin kuru olan bir şeyi ıslatması gibi.[686]

Yedinci mekûle olan infial mekûlesi etkilenme (teessür), değişim, dolaşım (tenakkul) ve dönüşümden ibarettir. İnfiʿâl kategorisi, etkilenen nesnenin dış bir etken tarafından harekete geçirilmesinden doğan bir hâli ifade eder; bu, hareketin kendi biçimi değildir. Hareket ettirilme (tahrik) ise, hareketin biçimidir—hareket tek bir eylemden ibaret olsa bile. Yani, hareket eden varlığın, onu hareket ettiren unsurdan ayrışarak kendi hareket hâline ulaşmasıdır.[687]

Sekizinci mekûle olan nicelik (kem) mekûlesi zatının ölçülebilir olmasından ibarettir. Bunlar parçalar arasında orta terim (hadd-i müşterek) meydana gelmek bakımından iki kısımdır. Parçalar arasında hadd-i müşterek meydana gelen kem arazına "miktar", parçalar arasında hadd-i müşterek meydana gelmeyen kem arazına ise "adet" denilmektedir. Ayrıca bölünme boyutu bakımından da tek boyutta bölünebilen kem arazına çizgi (hatt), iki boyutta bölünebilen kem arazına yüzey, üç boyutta bölünebilen kem arazına ise cisim denilmektedir. Yine kem arazları muttasıl ve munfasıl olarak da ikiye ayrılmaktadır. Parçalar arasında hadd-i müşterek meydana gelen kem arazına muttasıl (miktar), parçalar arasında hadd-i müşterek meydana gelmeyen kem arazına ise munfasıl (adet) denilmektedir. Muttasıl olan kem arazları da sürekli (kârr) ve süreksiz (gayru'l-kârr) olmak üzere iki kısımdır. Kârr olan muttasıl kem arazlar doğru, düzlem ve geometrik cisimdir (cismü't-tâlimî). Bunlardan kastedilen madde olmaksızın soyut

[684] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/668.
[685] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/668.
[686] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/669.
[687] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/669.

uzunluk, genişlik ve derinliktir. Gayru'l-kârr olan muttasıl kem arazlar ise zaman vb. arazlardır.[688]

Dokuzuncu mekûle olan nitelik (keyf) mekûlesi ise dört kısma ayrılır. Bunlardan birincisi beş duyu organından biriyle hissedilenler, ikincisi psikolojik olanlar, üçüncüsü ya kaldırmak için hazırlanma olan kuvvet ya da etkilenmek için hazırlanma olan kuvvetin olmamasıdır, dördüncüsü niceliklere özgü niteliklerdir.[689]

Garbî şerhinde ise arazların kısımları hususunda bazı âlimlerin "Arazlar iki kısımdır. Birinci kısım yalnızca canlılarda bulunan ilim, kudret, irade, sem', basar, kelam, idrak, hayat arazlarıdır. Bunlar dışında kalan diğer arazlar ise canlılarda ve cansızlarda bulunabilir." şeklindeki taksimi zikredilmektedir.[690] Daha sonra Râzî'ye referansla ise arazların üç kısım olduğu belirtilmektedir. Birinci kısım meydana gelmesiyle ilişkiyi (nisbet) kabul etmesinin gerçekleşmesi gerekenler. İkinci kısım meydana gelmesiyle bölünmeyi (kısmet) kabul etmesinin gerçekleşmesi gerekenler. Üçüncü kısım ne nisbeti ne kısmeti kabul etmesinin gerçekleşmesi gerekmeyenler. Birinci kısım yedi kısma ayrılır. Birincisi "kevn" olarak ifade edilir ki bu da dört kısma ayrılır. Cevherin var olması anından itibaren "kevn bir hayyizdedir" denir. Bu cevher başka bir hayyize intikal edip orada bir süre kaldığında buna "sükûn" denir. Aynen bu intikal ile başka bir hayyize intikal ettiğinde buna "hareket" denir. İki hayyizde iki cevher meydana geldiğinde ve bu ikisi arasında boş bir hayyiz bulunmadığında buna "birleşme (ictimâ')" denir. Bu ikisi arasında boş bir hayyiz bulunduğunda buna "ayrılma (iftirak)" denir. İkincisi "zaman"dır (metâ) ki bu bir şeyin zamana nisbetidir. Üçüncüsü "etki (fiil)" olarak ifade edilen bir şeyin bir şeydeki tesiridir. Dördüncüsü eserdir, yani meful ile meydana gelen fiildir ve "edilgi (infial)" olarak ifade edilir. Beşincisi bir şeyin kuşatan tarafından kuşatılmış olmasıdır; öyle ki kuşatan, kuşatılanın yer değiştirmesiyle yer değiştirir. Buna ise "sahiplik/kuşatma ilişkisi (milk)" adı verilir. Altıncısı babalık, oğulluk vb. gibi tekrarlanan nispetler (النسب المتكررة) olarak ifade edilmektedir. Yedincisi ayakta, oturur, uzanır olmak gibi hey'et olarak ifade edilmektedir. Bu zikredilen kevnlerle birlikte

688 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/670.

689 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/670.

690 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/405. Anonim şerhte de benzer ifadeler zikredilmektedir: Arazlar iki kısma ayrılır. Birincisi; yalnızca canlılarda bulunan ve cansız varlıklarda bulunmayan arazlar. Bunlar hayat, ilim, kudret, irade, işitme, görme, kelam ve idrak gibi sıfatlardır. İkincisi hem canlılara hem de diğer tüm sonradan meydana gelen varlıklara ait olan arazlar. Bunlar, yukarıda sayılan sekiz sıfat dışındaki tüm arazları kapsar. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 9b.

toplam on oluş kelamcılar nezdinde arazlar olarak kabul edilmez ancak haller (ahvâl) olarak isimlendirilirler. Bazı felsefeciler ise bunları arazlar olarak kabul etmektedirler.[691] İkinci kısım yani meydana gelmesiyle bölünmeyi (kısmet) kabul etmesinin gerçekleşmesi gerekenler iki kısma ayrılırlar. Bunlar; parçaları arasında ortak parça bulunanlar ve bulunmayanlar. Birincisi ferttir. İkincisi de üçe ayrılır; bir cihete bölünenler çizgi (hatt), iki cihete bölünenler yüzey, üç cihete bölünenler cisim ya da cirimdir. Bu felsefecilerin görüşlerine göre böyledir. Ehl-i sünnet'e göre ise cisim iki cevherin birleşmesinden oluşan şeydir.[692]

Üçüncü kısım yani ne nispeti ne kısmeti kabul etmesinin gerçekleşmesi gerekmeyenler de iki kısma ayrılırlar. Bunlar; hayat arazıyla canlılara has olan arazlar ve hem canlılar için hem de diğerleri için mümkün olan arazlar. Birinci kısım olan canlılara has olan arazlar da iki kısımdır: Algı (idrak) ve hareket (harak). İdrak de iki kısımdır: Bir şeye özel (hâss) algı ve genel (âmm) algı. Özel algı beş duyu organıdır; işitme, görme, koklama, tatma, dokunma. Genel algı ise ilim, zan, cehaletler, tahayyüller, istidlal ile akıl yürütme (nazar). Hareket (harak), fiilin uygulanmasından ibarettir ve bunda kudret, irade, arzu (şehvet), nefret bulunması şarttır. İkinci kısım olan hem canlılara hem de diğerlerine mümkün olan arazlar beş duyuya ayrılırlar: Birincisi işitilenler; harfler ve sesler. İkincisi görülen nesneleri görmek; beyaz-siyah ve sayılamayacak kadar çok diğer renkler, ışıkların tamamı. Üçüncüsü koklananlar; güzel koku ve çirkin koku. Dördüncüsü tadılanlar; tuzlu, çürük, acı, tatlı, yapışkan, ekşi, tatsız-tuzsuz, keskin tat (el-vakf) … vb. Beşincisi dokunulanlar; sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık, sertlik, yumuşaklık, gevşeklik, incelik (rikkat), pürüzlülük (huşûnet) vb. Garbî burada her ne kadar Râzî "Kelamcılar yaklaşık kırk nev'e ulaştırmaktadırlar." demişse de bu zikredilenler sayılırsa kırktan fazla araz çeşidi bulunacağını ifade etmektedir.[693]

Garbî arazların asıllarının sınırlı olup olmadığı hususunda bir ihtilafa da değinmektedir. Bazıları arazların beş cins ile sınırlı olduğu görüşündedir. Bunlar; beyaz, siyah, kırmızı, yeşil ve mavidir. Bunların dışındakilerin ise sabit bir aslı yoktur. Bazılarına göre ise sadece siyah ve beyazla sınırlıdır. Bazılarına göre ise bunların hepsinin aslı siyaha dayanmaktadır. Bir görüşe göre de kırk hükümle sınırlıdır. Beşinci görüşe göre de sayı

---

691 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/406.
692 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/406.
693 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/407. Ayrıca burada Garbî şerhini telif eden Medyûnî'nin Garbî'nin ders esnasındaki "Düşün, anlarsın inşallah" şeklindeki sözlerini de not ettiği görülmektedir.

ile sınırlanamaz. Bâkıllânî ise "Gözlemlediğimize göre arazlar sınırlıdır. Gözlemlediğimiz sıfatlar dışındaki gözlemlemediğimiz arazları ise Allah Teâlâ'nın yaratması mümkündür." demektedir. Suyun rengi hususu da bu bağlamda ihtilaf ettikleri bir husustur. Bazıları donduğunda renginin gümüş gibi beyaz olmasını delil getirerek suyun renginin beyaz olduğu görüşünde olmuşlardır. Bazıları ise belli bir renginin olmadığını, girdiği mekânın ve kabın rengine göre renk aldığını belirtmişlerdir.[694]Anonim şerhte de benzer ifadeler zikredilmektedir.[695]

3.1.3.1.2.4. Arazın Özellikleri

3.1.3.1.2.4.1. Arazın Kendiyle Kaim Olmaması

Şerhlerde arazın özelliklerine yer verilmektedir. Şârihlerden Yefrenî ilk olarak Âmidî'ye referansla arazın kendiyle kaim olmadığı hususuna yer vermektedir. Âmidî bu konuda şöyle demektedir: "Akıl sahiplerinin bazı istisnalar olsa da çoğunun arazın kendisiyle kaim olmasının imkânsız olduğu görüşündedirler." Bu hususa birkaç vecihle delil getirmektedirler. Birincisi şayet araz kendisiyle kaim olsaydı başka bir arazı kabul etmiş olurdu. Bunun konuyla ilişkisi şudur ki; arazları kabul edebilen şey cevherdir. Doğru olan da cevherin arazları kabil olmasıdır. O ancak onun zatıyla kaim olmasıdır. Bu da her zatıyla kaim olanın arazı kabil olmasını gerektirir. Araz zatıyla kaim olsaydı, arazın arazı kabil olması gerekirdi. Arazın arazı kabil olması ise imkânsızdır. İkincisi şayet araz kendisiyle kaim olsaydı hareketin kendisiyle kaim olmadığı bir hareketli, siyahlığın kendisiyle kaim olmadığı bir siyah, beyazlığın kendisiyle kaim olmadığı bir beyaz vb. olması gerekirdi. Bu da zaruretle muhaldir. Üçüncüsü arazın kendisiyle kaim olmasının

---

694 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/460.

695 Anonim şerhteki açıklamalar şu şekildedir: Arazların varlığını kabul edenler, onların asıllarının belirli bir araza dayanıp dayanmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir: Bazıları, tüm arazların sadece tek bir cins araza dayandığını, bunun da siyahlık (sevâd) olduğunu, diğerlerinin sabit bir aslı bulunmadığını söylemiştir. Diğer bazıları, siyah ve beyaz olmak üzere ikiye indirgemiştir. Bir grup ise beyazlık, siyahlık, kırmızılık, yeşillik ve mavilik olmak üzere beş kategoriye ayırmış, bunun dışındakilerin sabit bir aslı olmadığını söylemişlerdir. İmam İbnü'l-Hatîb'ten şu nakledilmiştir: Arazlar (nitelikler) kırk türle sınırlandırılabilir. Bazılarına göre ise, arazlar sayıca sınırlı değildir. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 16b. Kâdı Ebû Bekr der ki: Gözlem yoluyla ulaştığımız arazlar sayıca sınırlıdır. Ancak gözlemleyemediğimiz, Allah'ın yarattığı ve bizim bildiğimiz sıfatlara benzemeyen başka arazlar da olabilir. Renk konusunda da insanlar ihtilafa düşmüştür. Özellikle suyun rengi hakkında: Kimileri suyun renginin mavi olduğunu söylemiştir. Buna şu beyit delil olarak gösterilir: "Eğer zaman halkı mânâda uyuşursa/ Pek çok mânâ aslında birbirine benzemez./ Benzer olan şeyler arasında uzaklık olabilir./ Gökyüzü suya benzer, çünkü ikisi de mavidir." Bazılarına göre ise su belirli bir renge sahip değildir; rengi bulunduğu yere göre değişir. Bir diğer görüş de suyun aslında beyaz renkte olduğu, çünkü donduğunda beyaz renge döndüğü, bu yüzden aslının beyaz olduğu yönündedir. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 17a.

imkânsızlığını aklın zaruretiyle biliriz. Çünkü arazın mevsufun sıfatı olmaktan başka bir mânâsı yoktur. Yine sıfatın mevsufu olmadan var olmasının imkânsız olduğunu da zaruretle biliriz. Dördüncüsü şayet araz kendisiyle kaim olsaydı bir mahalle tahsis edilemezdi. Dolayısıyla herhangi bir cevhere bir hükmü gerektirmemesi gerekirdi. Bundan dolayı hareket bulunur fakat cevher bu hareketle hareket edemezdi. Bu da muhaldir. Beşincisi arazın kendisiyle kaim olması hakikatinin değişmesidir. Hakikatlerin değişmesi ise muhaldir.[696] Altıncısı arazın kendisiyle kaim olması iki zamandan daha fazla sürekli olmasına dayanır. Bunun batıl olduğu da açıklanacaktır.[697]

3.1.3.1.2.4.2. Arazın Arazla Kaim Olmaması

Şerhlerde daha sonra arazın arazla kaim olmadığının ispatı kısmına geçilmektedir. Şârihlerden Yefrenî'ye göre akıl sahiplerinin çoğu bunun imkânsızlığı konusunda hemfikirdirler, felsefeciler bundan hariçtir. Onlar arazın arazla kaim olabileceği görüşündedirler. Yefrenî bu konuda "bizim ashabımız" olarak nitelediği Eş'arîlerin birkaç açıdan getirdikleri delilleri zikretmektedir.

Birincisi; şayet araz arazla kaim olsaydı, kaim olduğu araz ya kendisine benzer bir araz olurdu ya da kendisinden farklı bir araz olurdu. Kendisine benzer bir arazla kaim olması mahalline gereken benzer bir hükmü kendisine gerektirirdi. Böylece ilim âlim, beyazlık beyaz olurdu. Bu da muhaldir. Ve yine ikisinden birinin mahal ötekinin hulûl eden olması, birinin hulûl eden ötekinin mahal olmasından evla değildir. Kendisinden farklı bir arazla kaim olması durumunda ise bu farklılık durumunda arazlar ya birbirinin zıddıdır ya da değildir. İki zıt birbirini nefyederler. Dolayısıyla birinin diğeriyle kaim olması o arazın gerektirdiği hükmün aksini gerektirir. Bu durumda örneğin cehalet kendisiyle kaim olduğunda ilim cahil olur, kudret aciz olur, irade kerahet eden olur. Bu da muhaldir. Zıttı olmayan kendisinden farklı bir arazla kaim olursa da farklılıkların nispeti zıtlıkların nispetiyle aynıdır, bazısı bazısını tahsis edemez. Bu durumda siyahlığın hareketle, ilmin beyazlıkla vb. kaim olması gerekirdi ki bunun da batıl olduğu bilinmektedir.[698]

İkincisi; şayet araz arazla kaim olsaydı, kaim olduğu araz ya kendisiyle kaim olurdu ya da kendisinden başka bir şeyle kaim olurdu. Kaim olduğu arazın kendisiyle kaim olması bir önceki delilde zikredildiği gibi mümkün değildir. Kaim olduğu arazın kendisinden

---

696 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/671.
697 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/672.
698 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/672.

başka bir şeyle kaim olması durumunda ise bu başka şey ya bir arazdır ya da bir cevherdir. Başka şeyin araz olması da yine birinci delilde zikredildiği gibi imkânsız bir teselsül olur. Bu başka şeyin cevher olması ise zaten ulaşılmak istenen sonuçtur.[699]

Felsefeciler arazın arazla kaim olabileceğine örneğin "siyahlık" ve "beyazlık" arazlarının "renklilik" arazında ortak olduklarını fakat siyah ve beyaz olmaklıkta farklı olduklarını delil getirmektedirler. Onlara göre bunların ortak oldukları şey, farklı oldukları şeyden başkadır. Renklilik, kendisiyle kaim olan siyahlıktan farklı bir sıfattır. Bu ikisi iki farklı varlıktır. Çünkü varlık ve yokluk arasında bir ara form yoktur. Renklilik siyahlıkla kaim bir arazdır. Arazın arazla kaim olması da ancak böyle olur. Ayrıca yine araz "bir olmak" ile vasıflanabilir. Örneğin "bir araz" denilebilir. Bir olmak da vücûdî bir şeydir. Dolayısıyla araz arazla kaim olabilir.[700]

Yefrenî felsefecilerin birinci itirazına şu şekilde cevap verir: Biz renkliliğin vücûdî bir şey olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü şayet renklilik vücûdî bir şey olsaydı onun cins olması gerekirdi. Cins türden bir parçadır.[701] Eğer renklilik beyazlığın bir sıfatı olsaydı, renkliliğin beyazlıktan sonra gelmesi gerekirdi. Cins ise türün parçası olduğu için türden önce gelmesi gerekirdi. Bu durumda bir şeyin aynı anda hem önce hem sonra olması gerekirdi. Bu da muhaldir. Felsefecilerin ikinci itirazına cevap ise şudur; Bir olmak da vücûdî bir şey değildir. Şayet vücûdî bir şey olsaydı ona başka bir "bir olmak" daha gerekir, teselsül olurdu. Bu da muhaldir.[702]

Ubbâdî de şerhinde arazın arazla kaim olmaması özelliğine değinmektedir. Ubbâdî'ye göre müellif Selâlicî; arazın başka bir arazda kaim olamayacağını söylemektedir. Çünkü bu, arazın kendi tanımına ve zat sıfatına (sıfetü'n-nefs) aykırıdır. Eğer bir araz başka bir arazda kaim olursa artık cevherde değil, bir başka maʿnâda kaim olmuş olur. Bu, onun "cevherde kaim olma" özelliğini yitirmesi anlamına gelir. Böylece kendisi sıfat değil, mevsuf (nitelik değil, nitelenmiş şey) hâline gelir ki bu da tanımın bozulmasıdır. Buna kelâmda hakikatlerin tersine çevrilmesi (kalbu'l-hakâik) denir.[703] Arazın arazla kaim olması tasavvur edildiğinde şu 3 seçenek söz konusu olur: 1.) Araz benzerinde (مثله) kaim olursa, bu durumda aynı anda aynı nitelikten iki tane olur ki bu, aynı anda tek bir mahalde

699 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/673.
700 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/673.
701 Yani örneğin insanın, konuşan bir hayvan olduğu ele alındığında insanın cinsi olan "hayvan olmak" insanın bir parçasıdır, bir cüzüdür.
702 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/674.
703 Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 9b.

iki hükmün bir arada bulunması olur. Bu da imkânsızdır. 2.) Zıddında (ضده) kaim olursa, bu durumda aynı mahalde iki zıt birleşmiş olur, bu da imkânsızdır. 3.) Ne zıddı ne benzeri olmayan bir anlamda kaim olursa -örneğin siyahlığın harekette kaim olması gibi— bu da siyahlığın hareketle taşınması anlamına gelir. Bu, maʿnânın taşınması demektir ki bu imkânsızdır. Zira maʿnâ taşınmaz. Bu durumun bir başka getirisi de şudur ki eğer bir maʿnâ (örneğin hareket) başka bir maʿnâda (örneğin siyahlıkta) kâim olsaydı, ve bu ikinci maʿnâ (yani siyahlık) da başka zıt bir maʿnâyı taşısaydı (örneğin sükûn), siyahlık hem hareketi hem sükûnu taşıyacak; ortaya çelişki çıkacaktı. Aynı anda hem hareketin hem sükûnun bulunması ise imkânsızdır.[704]

3.1.3.1.2.4.3. Arazın İntikalinin İmkânsız Olması

Yefrenî, Râzî'ye referansla kelamcıların ve felsefecilerin arazın intikalinin imkânsız olduğu hususunda hemfikir olduklarını belirtmiştir. Bu konuda kelamcıların birkaç açıdan getirdikleri hüccetleri zikretmektedir.

Birincisi; intikal hareketten ibarettir. Hareket de hareketli şeyin bir hayyizden sonra başka bir hayyizde bulunmasıdır. Bu ancak bir hayyizde gerçekleşir. Araz ise mütehayyiz değildir. Bu açıklamaya göre araz hareketli olamaz. Dolayısıyla intikal de edemez.[705]

İkincisi; hareketin hakikati herhangi bir cevherin onunla intikal etmesidir. Bunun dışında hareketin var olmaması gerekir. Hareketin başka bir cevhere intikal ettiğini düşündüğümüzde harekette cevher ile intikal etmeyen bir halin ortaya çıkması gerekir. Yani bir arazın, başka bir cevhere intikal ettiğini kabul edersek, o arazın önceki cevherindeki hâlinden ayrılmasını, sonra başka bir cevherde yeni bir hâlde bulunmasını gerektirir. Bu ise, arazın hakikatinin değişmesini, diğer bir ifadeyle "cevherleşmesini" zorunlu kılar. Hakikatlerin değişmesi ise muhaldir.[706]

Üçüncüsü; eğer hareket olan intikal, intikal etseydi bu intikal de başka bir intikale ihtiyaç duyardı. Bu da teselsüle götürür. Bu sebeple mânânın mânâyla kaim olması gerekir. Bu sebeple de kendisiyle kaim olması gerekir. Bu sebeple de iki zamandan daha fazla sürekli olması gerekir. Bununla da hakikatinin değişmesi gerekir. Zira hulûl eden mahal olmuş olur. bu da imkânsız şeylerdendir.[707]

---

[704] Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 10a.
[705] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/674.
[706] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/674.
[707] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/674.

Dördüncüsü şudur: "Bu hareketin şu mahalde bulunması" dediğimizde, bu durum ya zorunlu (vâcip) ya da mümkün olarak anlaşılabilir. Eğer bunun zorunlu olduğu söylenirse, bu hareketin başka bir mahalle intikal etmesi imkânsız olur. Bu durumda hareket ettirici olanın her hâlükârda hareket hâlinde bulunması gerekir. Oysa onun bazı zamanlarda sâkin olduğunu gözlemleriz. Eğer bunun mümkün olduğu kabul edilirse, mümkün olan şeyin mutlaka bir gerektirici sebebe (muktezî) ihtiyaç duyduğu açıktır. Bu gerektirici ise iki şekilde olabilir: (1) dışarıdan gelen bir tercih, seçim veya işaretle; (2) ya da bizzat zatı itibarıyla gerektirici oluşla. Eğer gerektirici dışarıdan gelen bir tercih veya seçimle oluyorsa, mesele zaten kabul edilmiş olur; çünkü mümkün olan şey, ancak hâdis bir sebeple gerektirilir. Eğer gerektirici zatı itibarıyla gerektiriyorsa, bu iki ihtimale ayrılır: Ya bu gerektiricilik zatın aynıdır yahut zatına zâid (arızî, ek bir nitelik) olan bir şeyle gerçekleşiyordur. Eğer gerektiricilik zatın aynısıysa, o hâlde bir ma'nânın başka bir ma'nâyla kâim olması gerekir; bu ise önceki bölümde zikredilen imkânsızlığa geri döner. Eğer gerektiricilik zatına zâid bir şeyle gerçekleşiyorsa, o zâid şeyin de bir gerektiriciye ihtiyaç duyması gerekir ve böylece yeniden ilk taksime dönülmüş olur. Bu ise hem teselsülü hem de bir ma'nânın başka bir ma'nâyla kâim olmasını gerektirir.[708]

3.1.3.1.2.4.4. Bir Arazın İki Mahalde Kaim Olmasının İmkânsız Olması

Bir arazın iki mahal ile kaim olmasının imkânsız olduğu kısmına geçildiğinde şârihlerden Yefrenî, Râzî'ye referansla Ebu Hâşim hariç diğer Mu'tezilîlerin bir arazın iki mahal ile kaim olmasının imkânsız olduğu hususunda hemfikir olduklarını belirtmiştir. Ebu Hâşim ise telif arazının iki cevherle kaim olduğunu fakat o iki cevhere zait olmadan var olduğunu iddia etmektedir. Telif arazı dışındaki diğer arazların ise iki mahal ile kaim olmasını mümkün görmemektedir.[709] Felsefeciler ise izafetlerin vücûdî şeyler olup iki mahal ile kaim olan arazlar olduğu görüşündedirler. Bu izafetler; komşuluk (civâr) ve kardeşlik gibi hakikati benzer olanlar ile babalık ve oğulluk gibi hakikati farklı olanlar olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısım olan hakikati benzer olanlar için komşuluk iki komşu ile kaim olan bir arazdır. Kardeşlik de böyledir. İkinci kısım olan hakikati farklı olanlar için babalık baba ile kaim bir arazdır, oğulluk oğul ile kaim bir arazdır. Ancak muhakkik felsefeciler de bir arazın iki mahal ile kaim olmasını muhal görmüşlerdir. Komşuluğun komşu ile kaim olan bir araz olduğunu ve diğer komşuda, kendisiyle kaim olan başka bir

[708] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/675.
[709] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/675.

komşuluk arazı olduğunu iddia etmektedirler. Onların bu görüşlerinin batıl olduğunun delili iki cihetledir: Birincisi; eğer bu mahalle hulûl edenin, şu mahalle hulûl eden olduğu aklen mümkün olsaydı bu mekânda meydana gelenin şu mekânda meydana gelmesi gerekirdi. Bu durumda aynı cisim iki mekânda meydana gelirdi. Bu da zarûrî olarak muhaldir. Bu delilin takriri şudur ki; arazın hulûlü onun bir hayyizde meydana gelmesidir. Şayet arazın iki mahalde meydana gelmesi mümkün olsaydı hulûl ettiği mekâna tabi olması yoluyla iki hayyizde meydana gelmesi gerekirdi. Bu mümkün olduğunda bu durumun aynı cisimde de meydana gelmesi mümkün olurdu. Felsefecilerin bu görüşlerinin batıl olduğunun ikinci delili ise bir şeyin kendisinin aynı anda iki mahalde olmasının imkânsız olmasıdır. Çünkü bu mahalde meydana gelenin başka bir mahalde meydana gelen olmadığı bedîhî olarak kabul edilmiştir. (حاكمة بأن...)[710]

Yefrenî Ebu Hâşim el-el-Cübbâî'nin telif arazı hakkındaki görüşlerinin birtakım detaylarına yer vermektedir. Ebu Hâşim'e göre: "Müellef cismin parçaları arasında ayrışmanın zorluğuna şahit oluruz. Parçalar arasında birini diğerinden bölen bir bağlantı olması gerekir. Bu da teliftir. Telif arazının iki cevherin arasını bağlaması yeterlidir. Bu iki cevhere bir üçüncüsü eklenirse onunla ve komşusuyla kaim olan başka bir telif arazı gerekir. Dördüncüsü ve beşincisi eklendiğinde de böyle olur. Böylece aynı telif arazının üçüncü bir mahalle ihtiyacı olmaz." görüşündedir.[711]

Ancak Yefrenî Ebû Hâşim'in "parçaları bir arada tutan bağ (te'lîf) vardır" görüşünü reddetmekte ve buna şu şekilde cevap vermektedir: "parçaların birbirinden ayrılmasının zor oluşunu, irade sahibi bir failin, yani fail-i muhtar olan Allah Teâlâ'nın fiiline hamletmek, fasit olduğu zarûrî olarak bilinen muhal bir şeyi kabul etmekten evlâdır. Zira bilinen imkânsızlık zorunlu olarak reddedilir. Bu durumda şöyle deriz: Allah Teâlâ, kimi cisimlerin parçalarını âdeten zor ayrılır kılmış; kimi cisimlerin parçalarını ise âdeten kolayca ayrılır kılmıştır. Bu, ezelî iradesine bağlıdır; O, dilediğine hükmeder ve hiçbir kimse O'nun yaptığı işin geri çeviremez ve hükmünü sorgulayamaz.[712]

[710] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/676.
[711] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/676.
[712] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/677.

3.1.3.2. Âlemin Kısımlarının İspatı

Akîdede bu kısımdan itibaren konuların fasıl fasıl ele alındığı görülmektedir.[713] *el-Burhâniyye'nin* bazı rivayetlerinde bu konulara giriş yaparken "fasl" lafzı kullanılmaya başlanmaktadır. Şerhlerde de konu başlarında zikredilen bu "fasl" kelimesinin anlamının açıklandığı görülmektedir.

Simlâlî şerhinde arazların ispatı faslında ilk olarak fasıl kelimesinin anlamı açıklanmaktadır. Fasıl; iki şey arasındaki engel veya ayırıcıdır. "Fasıl", "bâb" ve "tercüme" de aynı mânâda olup hepsi bir şeyden çıkıp başka bir şeye girmek anlamındadır.[714]

Garbî şerhinde de faslın mânâsı, bir şey ile bir şeyin arasındaki açıklama ve ayrıntılandırma anlamındaki mesafesi (حيز) olarak açıklanmaktadır. Musanniflerin bu hususstaki uygulamaları çeşitlilik göstermektedir. Genellikle Bağdatlılar fasıllar, Mağripliler bablar, Mısırlılar kitaplar şeklinde tasnif yapmaktadırlar.[715] Garbî arazların ispatının delili faslına gelince de bu faslın başında "fasıl" ibaresinin bulunması hususunun bütün rivayetlerde ortak olduğunu ancak cevherin ispatı faslında, Ebu Sena İbn Nahiz rivayetinde "fasıl" ibaresinin yer almadığını belirtmektedir. Garbî'nin aktarımına göre fasıllar bâbın, bâblar kitâbın nev'idir. Çünkü kitap bâbları, bâblar fasılları, fasıllar meseleleri içerir. Bunların her biri öğrenmek isteyenler için meseleleri açıklamak, izah etmek ve kolaylaştırmak için getirilir. Genellikle teliflerinde tasnif yaparken Mısırlılar kitabı, Mağripliler bâbları, Iraklılar fasılları kullanırlar.[716]

---

[713] *el-Burhâniyye*'nin İbn Nâhiz rivayeti ve çoğunluğun rivayeti olmak üzere iki farklı versiyonundan; Haffâf, Yefrenî, Garbî, Ukbânî, Ubbâdî, Simlâlî'nin esas aldığı çoğunluğun rivayetinde konular fasıllar halinde ele alınırken Selâlicî'nin doğrudan talebesi olan İbnü'l-Kettânî'den İbn Nahiz'e iletilen ve İbn Bezîze ve İbnü'z-Zıkk'ın da benimsediği rivayette konular "fasl" şeklinde ayrılmamıştır.

[714] Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 143. Ayrıca Simlâlî şerhinde ilerleyen kısımlarda "fasl"ın anlamına dair şu açıklamalara da yer verilmektedir: "Fasl" çeşitli meseleleri (mesâil) içeren bölümdür. "Mesele" ise çeşitli kelimeleri (kelimât) içeren ifadelerdir. "Kelime" ise çeşitli harfleri barındırır. Harfler de ya zaman içermeksizin kendi başına bir anlam ifade eder (isim), ya zamanı da kapsayarak bir anlam taşır (fiil), ya da kendi başına anlam taşımayıp başkasıyla anlam ifade eder (harf) ki, mantıkçılar buna "âlet" (edat) adını verirler. "Bâb" (bölüm) ise "fasl"dan daha kapsamlıdır; çünkü birden çok faslı içine alır. "Kitâb" ise "bâb"tan daha kapsamlıdır; zira birden çok bâbı içerir. Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 148.

[715] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/411.

[716] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 1/432. Anonim şerhte de hemen hemen benzer ifadelerle faslın anlamına değinilmektedir: Birinci kelime "fasl"dır. Peki fasl nedir? Fasl, bir şey ile diğer şey arasındaki açıklık ve ayrım olup, beyan ve tafsil (detaylandırma) özelliğidir. Müellifler ve ilimleri tasnif eden kimseler arasında ilimleri detaylandırma yöntemleri konusunda farklılıklar görülmüştür. Mısırlılar, ilimleri detaylandırırken genellikle "kitap" lafzını kullanmışlardır. Mağripliler (Faslılar) ve Endülüslüler ise genellikle kitaplarını bablara ayırmışlardır. Bağdatlılar ise daha çok fasıllara ayırma yöntemini tercih etmişlerdir. Bunlardan "kitap" en genel ve en kapsamlı olanıdır. Kitabın altında "bablar" bulunur.

3.1.3.2.1. Cevherin İspatı

Akîdede cevherin ispatı faslı şu şekilde zikredilmektedir: *"Cevherlerin sübutuna delil cisimlerin bölünemeyecek bir sınıra varıldığında bölünmelerinin sona ermesidir. İşte bu cevherdir. Çünkü bölünme ayrılma demektir ve bir olan şey kendisinden ayrılmaz. Ona birleşen her şey de onun özelliği üzeredir. Onunla cisimlerin birbirine göre büyüklük ve küçüklükte üstünlüğü olur. Zerre ve fil gibi. "Çünkü sonu olmayan bir şey sonu olmayan bir başka şeyden fazla olamaz. Ayrıca sonu olmayan bir şeyin vücuda bürünmesi imkânsızdır."*

Şârihlerden Mukterah'a göre, Selâlicî'nin cevherin varlığını ispat ederken zikrettiği delil, bazı ayrıntıları bakımından ihtilaflı olup ancak hasımla uzun uzadıya tartışılarak ve hasmın mezhebî görüşleri bilinerek açıklığa kavuşabilir ve ona göre burada Selâlicî'nin hedef aldığı hasımlar iki kısımdır; felsefeciler ve Nazzâm. Selâlicî cevherlerin sübutuna delil olarak cisimlerin sonluluğunu getirdiğinde felsefeciler "cismin bölünebilir parçalarının (cüz) olması sizin iddia ettiğiniz bir şeydir" diyerek ortaya çıkarlar. Felsefecilere göre ise durum böyle değildir, onlara göre cisim bilfiil tektir, yani içerisinde cüzleri olmayan tek bir varlıktır.[717] Diğer yandan cismin cüzlerinin olduğu ispat edilirse ve bölünemeyecek parçaya kadar bölüneceği kabul edilirse bu durumda da Nazzâm "Ben cisimde cüzler bulunduğunu kabul ediyorum ama cismin bölünemeyecek parçaya kadar bölüneceğini kabul etmiyorum, bilakis cisim sonsuza kadar bölünür" görüşüyle ortaya çıkar.[718] Bundan dolayı Mukterah'a göre bölünmenin bir sınırda sona ereceğini iddia eden kişi önce, cisimde parçaların bulunduğunu inkâr eden filozofun mezhebini çürütmeye yönelmelidir. Bunun delili de şudur ki; cisim, zıtların kendisiyle kaim olduğu şeydir. Ve cisim varlıkta çeşitlidir. Öyleyse cisimde var oluş bakımından çeşitlilik vardır. Yani tek bir varlıkta çeşitli özellikler bulunabilir. Zıtların kendisiyle kaim olması hususuna gelince bu duyularla hissedilir. Çeşitliliğin lüzumu ise şu açıdan lazımdır; iki zıt şey tek bir zat ile kaim olmazlar. Cisimde iki zıttın kendisiyle kaim olmasını sağlayan iki zat olduğu açığa çıkar, yoksa zıt şeylerin tek bir zat ile kaim olması veya yok bir şey ile kaim olması gerekir, bu iki durum da muhaldir. Böylece cisimde cüzlerin bulunduğu ispat edilir.[719]

Bablar "fasılları" içerir. Faslın altında ise "meseleler" yer alır. Bu tür bir tasnifin amacı, ilimlerin edinilmesini kolaylaştırmaktır. Bk. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 10a.

717 Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 54.

718 Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 54.

719 Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 54.

Sözgelimi; yaprakta sarı ve yeşil aynı anda bulunabilir. Bu da yaprakta birbirinden farklı cüzler olduğunu göstermektedir.

Mukterah daha sonra Nazzâm'ın savunduğu "sonlu cisimde sonsuz cüzler bulunduğu" görüşüne dönmektedir. Buna göre eğer cisimde sonsuz cüzler olduğunu farz etseydik birtakım açmazlar ile karşı karşıya kalırdık. Örneğin sonsuz olanın sonlu olana girmesi gerekirdi, sonsuz olanın katedilmesi gerekirdi (zaman veya mesafe), cismin altı yönünün her birine uzanması ve cismin kendisinden başkasına yer kalmaması gerekirdi, zerre ve filin eşit olması gerekirdi. Zira sonsuz olan şeylerin biri diğerinden daha büyük, daha çok olmaz, çünkü o sayının sonudur. Bu duyuların zaruretiyle bilinmektedir. Yine bu varsayım çok olan ve az olan arasında ayrım yapmamayı, bütün ile parçayı eşitlemeyi gerektirirdi. Tüm bunlar da muhaldir.[720]

Mukterah'ın cevher-i ferdin ispatı hususunda izlediği diğer bir yol da şöyledir: Cisimde cüzlerin bulunduğu ispat edilmiştir. Duyuların zaruretiyle cismin cüzlerine ayrılması da bilinmektedir. Buna göre bu ayrılma ya son bulur ya da sonsuza kadar devam eder. Eğer bu ayrılma sonsuza kadar devam ederse birleşmenin de bu şekilde olması gerekir. Çünkü ayrılması farz edilen cüzler birleşiktir. Duyuların zaruretiyle birleşmenin sonlu olduğunu müşahede ederiz. Dolayısıyla ayrılmanın da sonlu olması gerekir. Eğer bu ayrılmanın bir sonu varsa, bu ayrılmanın sonu cevher olarak isimlendirilmektedir.[721]

Haffâf şerhinde ise, cevher-i ferd'in ispatı hususunda doğrudan Selâlicî'nin istidlali zikredilmektedir: Cevherlerin sübutuna delil olarak, cisimlerin bölünemeyecek parçada son bulan sonlu bölünmesi getirilmektedir. Bölünemeyen parça cevherdir. Çünkü bölünme ayrılmadır. Tek bir tane olan şey de kendisinden ayrılmaz. Ona birleşen her şey onun hükmündedir. Onunla cisimlerin biri diğerinden büyüklük küçüklük olarak farklılık gösterebilir. Zerre ile fil örneği gibi. Zira sonsuz olan bir şey, sonsuz olan bir şeyden fazla olamaz. Yine sonsuz olanın varlığa bürünmesi de imkânsızdır.[722]

Şârihlerden Yefrenî, cevherin ispatına başlamadan önce mezheplerin bu meseledeki ihtilaflı görüşlerini belirtmek gerektiği görüşündedir. Bu hususta Râzî'ye referansla tartışmanın odağını iyi bir şekilde göstererek meseleye başlamaktadır. Bizler duyu organlarıyla algılanan cisimlerin bölünebileceğinden şüphe etmeyiz. Bu mümkün bölünmeler ya bilfiil var olur ya da olmaz. Her iki varsayımda da bu bölünmeler ya

[720] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 55.
[721] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 56.
[722] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 242.

sonludur ya da sonsuzdur. Aklen bu dört ihtimale ek olarak başka bir ihtimal yoktur.[723] Bu dört ihtimalden birincisi olan "Duyu organlarıyla algılanan cisim sonlu parçaların birleşmesiyle oluşmuştur. Her ikisi de belirli sebeplerden dolayı bölünemezler." görüşü, Müslümanlardan Ehl-i Hakk'ın tamamının görüşüdür. İkincisi "Duyu organlarıyla algılanan cisim bilfiil sonsuz parçaların birleşmesiyle oluşmuştur." şeklindeki Mu'tezile'den Nazzâm'ın görüşüdür. Üçüncüsü "Duyu organlarıyla algılanan bu cisim duyumda bir olduğu gibi zatında da birdir. Ancak o (bölünmeye) kabildir. Çünkü bölünür ve bir tane iken iki tane olur. Bu her iki tane için böyledir. Bölünebilme sonsuza kadar durmaz" görüşü olan felsefecilerin görüşüdür. Dördüncüsü "Basit cisim zatında birdir. Fakat sonlu bir şekilde bölünebilir. Her ikisi de belirli sebeplerden dolayı bölünemezler." görüşüdür. Râzî'ye göre bu son görüş reddedilmiş ve bunu kimse benimsememiştir.[724]

Yefrenî şerhinde Selâlicî'nin "Cevherlerin sübutunun delili" sözü açıklanmaya başlanmaktadır. Selâlicî'nin bu meselenin ispatı için iki delil, hasmının görüşünü iptal etmek için ise üç ilzam getirdiği belirtilerek bunlar zikredilmektedir. Cevherlerin sübûtuna dair birinci delil; cisimlerin sonluluğudur (tenâhi'l-ecsâm). İkinci delil ise cisimlerin birbirine göre büyüklük ve küçüklükte üstünlüğünün olmasıdır.[725]

Birinci delil olan cisimlerin sonluluğunun açıklamasına başlamadan önce cisme izafet edilen "sonlu" ve "sonsuz" daha sonra da "cisim" kavramlarının açıklanması gerekmektedir.

3.1.3.2.1.1. Cisim Hakkında Açıklamalar

Cisim hakkındaki sonluluk; sona ermek ve tamamlanmaktan ibarettir. Bir şeyin sonluluğu da sona ulaşmaktır. Son, bir şeyin sınırı (hadd) ve son noktasından (taraf) ibarettir. Örneğin çizgideki nokta, yüzeydeki çizgi, cisimdeki yüzey sondur.[726] Sonsuzluk ise son noktası olmayan veya son noktası olan fakat buna hareket ve intikal ile ulaşılamayana denilir. Bu da ya bir varlığın gök ve yer boyunca uzanamaması gibi gerçek anlamda güç yetirememekten dolayı denilir ya da uzak iki mesafe arasındaki ulaşım için sonsuz demek gibi mecaz anlamda güç yetirildiği halde zorluk ve meşakkatten dolayı denilir.[727]

---

[723] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/678.
[724] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/679.
[725] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/679.
[726] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/680.
[727] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/680.

Şerhlerde cisim ise dildeki ve terim anlamıyla ele alınmaktadır. İlk olarak dildeki anlamını ele alırken Yefrenî'nin Âmidî'nin *Ebkâru'l-Efkâr* kitabından yararlandığı görülmektedir. Cismin dildeki anlamı, kompoze edilmiş/birleştirilmiş (müellef) olmaktan ibarettir. Örneğin örfteki kullanımda bir kimsenin diğer bir kimseden birleşme (te'lîf) ve parçalarının çokluğu açısından fazla olduğunu ifade etmek istediğinde "Falanca cesîmdir" ve "Falanca falancadan daha cesîmdir" demektedir. Bunlar biri diğerinden daha iri ve parçalarının telifi bakımından daha çok olduğunda abartıyı (mübalağa) ve fazlalığı (tafdîl) belirtmek için vazedilmiş lafızlardır.[728] Bu lafız parçalarının telifi ve terkibi bakımından fazlalığa delalet ettiğinde, kendisiyle fazla olan (fâdıl) ve daha az olan (mefdûl) arasında ortaklık (iştirak) meydana gelen mânânın aslına delalet eder ki bu da kompoze edilmiş (te'lîf) ve birleşik olmaktır (terkîb). Bu nedenle cisim aslında telif ve terkip mânâları için vazedilmiştir. Ubbâdî şerhhinde de cisim kelimesinin Arap dilinde parçalardan oluşan şey olduğu belirtilmektedir. Bu yüzden derler ki: "Falan kişi cüsseli (cesîm), diğeri ise değil." Çünkü biri çok parçalı, diğeri az parçalıdır.[729]

Yefrenî yine Âmidî'den aldığı buna getirilebilecek muhtemel bir itirazı zikretmekte ve ardından bu itiraza üç şekilde cevap verimektedir. İtiraz şu şekildedir: "Sizin zikrettiğiniz şey dilde 'ecsem' demenin doğruluğu üzerine bina edilir. Ancak Arap şairlerinin en büyüklerinden İbn Düreyd'e[730] 'ecsem' lafzı sorulduğunda bu lafzı bilmediğini söylemiştir. Bu da cesîm lafzının dilin vaz'ından olmadığını göstermektedir. Biz bu lafzın dilde vârid olduğunu kabul ediyoruz. Fakat "ef'alu" (أفعل) kalıbı mübalağa ve tafdîl için kullanılmamış da olabilir. Örneğin Allah Teâlâ'nın "Bu onun için kolaydır. (أهون)" ayetinde en kolaylık değil kolaylık ve Allah büyüktür (أكبر) sözünde en büyüklük değil büyüklük kastedilmektedir. Ef'alu kalıbının tafdîl için kullanılmasını kabul ederiz. Fakat 'ecsem' lafzının telif hususunda tafdil için kullanılmasını kabul etmeyiz. Çünkü bu, canlılar hakkında kullanıldığı gibi cansızlar hakkında kullanılmaz. Örneğin dağ için 'Zerreden ecsemdir' denilmez."[731]

Yefrenî'nin bu itiraza karşı verdiği birinci cevap şöyledir: Bu vaz'dan kaynaklanan bilinen, yaygın bir ihtilaftır. Ayrıca İbn Düreyd'in bu lafzı (ecsem) bilmemesi -ki bu eğer

---

728 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/680.

729 Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 8a.

730 Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Düreyd b. Atahiyye el-Ezdi el-Basri ed-Dusi (223-321). Cevheretü'l-Cemhere sözlüğünün müellifi. Bu sözlükte "cesim" lafzına yer verilmemiştir. (İbn Düreyd, *Cevheretü'l-Cemhere,* 1/475)

731 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/681.

doğruysa- olmadığı anlamına gelmez. Nitekim bir şeyi bilmemek o şeyin zatında olmadığını göstermez. Bunun yanında Arapça'da meşhur olan "cisim olmak bakımından adamın ecsemi" veya "beden olmak bakımından ebdeni" sözleri bu adlandırmanın doğruluğunu gösterir. Bu sözlerdeki kasıt telif hususunda mübalağadır.

İkinci cevap: Bu itiraz "ef'alu" kalıbının mutlak olarak mübalağa amacıyla kullanılmasına karşı yapılmış bir itirazdır. Fakat biz "ef'alu" kalıbının mutlak olarak mübalağa amacıyla kullanıldığını iddia etmiyoruz. Bilakis bu lafızdan kasıt kim için kullanıldığına (مقيدة ب-من) bağlıdır. Biz onların istişhad etmek için zikrettiği şeylerin aksini iddia etmedik.

Üçüncü cevap: Bu itiraz ancak iştikak suretlerinin tardı (ağyarını mâni' olması) gerekirse ilzam eder, fakat durum böyle değildir. Örneğin "kârûra" ismi akışkan sıvıların kararlı hale gelmesinden dolayı (sabitlenmesi, yerleşmesi) cam şişe için türetilmiştir. Ancak kavanoz için yahut akışkan sıvıların kararlı hale gelmesiyle oluşan başka şeyler için bu lafız gerekmez. Aslında teknik olarak gerekli olsa da lafız, dilsel bazı isimlendirmeleriyle istimaldeki örfe göre tahsis edilebilir.[732]

Daha sonra cismin terim anlamını ele alırken Yefrenî Âmidî, Bâkıllânî ve Cüveynî'nin ifadelerine yer vermektedir. Âmidî "Ashabımız lugavi vaz'ın iktiza ettiği görüşünde olmuşlar ve 'cisim müelleftir' demişlerdir." demektedir. Bâkıllânî ise "İki cevher birleştiğinde iki cisim olurlar. Çünkü her bir cevher ile bir telif, onunla birlikte başka bir telif ile değil, diğeriyle kaim olur. Zira telif bir arazdır. Bir araz da iki mahal ile kaim olmaz." demektedir. Cüveynî'nin görüşü de bu şekildedir. Çünkü Cüveynî'ye göre cisim onların ıstılahında birleştirilmiş olandır. İki cevher birleşirse cisim olurlar. Çünkü ikisinden her biri ikincisiyle birleşmiş olur.[733] Burada cisim kavramı, dilde daha genel bir anlamı varken (ta'mim) kavramlaşırken daha özel bir anlam (tahsis) ifade etmiştir. Araplar "cisim" diye bir isimlendirme yapmış fakat cismin en küçüğünün ve en büyüğünün ne olduğu hususunu ele almamışlardır. Eş'arîlerden muhakkik olan bir grup da bu görüştedir. Yine cismin, ayrılma (iftirâk) ve ayrışma (infisâl) şartıyla değil, birleşme (ictimâ') ve bitişme (infisâl) şartıyla iki cevherden kinaye olduğunu söyleyenler olmuştur. Yine cismin iki ya da daha fazla cevherin birleşmesinden kinaye olduğunu söyleyenler de olmuştur.[734]

---

[732] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/682.
[733] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/683.
[734] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/683.

Felsefeciler[735] ise "Cisim kendisine dik açılarla kesişen üç uzamın arız olabildiği cevherdir. Bir cihetteki uzama uzunluk denir ki bu yalnızca çizgide/doğruda (hatt) bulunur. İki cihetteki uzam uzunluk ve genişliktir ki bu yalnızca yüzeyde bulunur. Bu nedenle yüzey iki açıdan bölünebilir. Ancak çizgi sadece bir açıdan bölünebilir. Üç açıdan bölünebilen ise yalnızca cisimdir.[736]

Yefrenî "Ashabımızdan" olarak nitelediği Eş'arîlerden bazı âlimlerin şöyle söylediğini aktarmaktadır "Felsefeciler burada cismi bir akledilir (ma'kûl) olarak alırlarsa, akılda buna delalet eden hiçbir şey yoktur. Kavram olarak alırlarsa zaten kavramlar hususunda bir tartışma yoktur. Dilden alırlarsa bu işlerine yaramaz, zira Arap için büyük olsun küçük olsun ya da kare, üçgen, daire vb. şekillerden olsun her müellef cisimdir. Mu'tezile'ye gelince onlardan Muammer b. Abbad "Cisim uzun, geniş ve derin olandır" görüşündedir.[737]

3.1.3.2.1.2. Cismin Kaç Cevherden Oluştuğu

Garbî şerhinde de cismin tanımı Haffâf'a referansla Arap dilinde büyüklü küçüklü bileşik şeyden ibaret olduğu şeklindedir. Kelamcıların terminolojisinde ise iki cevherin birleşme ve yan yana gelmesinden ibarettir. Ayrışma ve ayrılmaları ise şart değildir. Kavramın dildeki kullanıma etkisi, Arapların daha genel mânâda kullandığını daha özel mânâda kullanmaktır. Çünkü dilde cisim her bileşik şey anlamına gelirken kelamcıların ıstılahında artık bazı bileşik şeyler anlamında kullanılmıştır.[738] Anonim şerhte de cisim kavramının Haffâf'a referansla şu iki anlamı olduğunu söylemiştir Cismin dildeki anlamı; bir araya gelen şeylerin toplamıdır. Küçüklük ya da büyüklük fark etmeksizin, her türlü birleşik yapı bu kategoriye girer. Terimsel anlamına gelince cisim, bir cevherdir. Ancak mutlaka bir bitişiklik (te'lîf) ve birleşme (ictimâ') içermesi şarttır, ayrılma ve parçalanma ise şart değildir. Dil açısından cisim, bütün birleşik varlıkları ifade ederken; terim olarak cisim yalnızca belirli bir tür birleşik varlıkları ifade eder. Dil ile terim arasındaki bu farklılık, bir şeyin anlamını daraltmak şeklinde gerçekleşmiştir.[739]

Yefrenî cismin kaç cevherden oluştuğu (terekküb) hususundaki ihtilaflara değinmektedir. Nazzâm "Cisim bilfiil sonsuz cevher-i ferdlerden oluşmuştur." görüşündedir. Yine

---

[735] (ق nüshasında Mu'tezile)
[736] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/684.
[737] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/684.
[738] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/419.
[739] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 11b.

Mu‘tezile’den cismin en az 48, 36, 24, 16 cevher-i ferdden oluştuğuna dair farklı görüşler de bulunmaktadır. Ebu Ali el-Cübbâ‘î’ye göre “Cisim en az 4 cevher üzerine 4 cevher gelmesiyle 8 cevherden oluşur; bu uzunluğunun ve derinliğinin olması için gerekli en az sayıdır.”[740] Ebu’l-Hüzeyl el-Allaf (ö. 235/849) “Cisim en az 3 cevher üzerine 3 cevher gelmesiyle 6 cevherden oluşur” demektedir. Cismin 4 cevherden ve 3 cevherden oluştuğu yönünde görüşler de mevcuttur. Bu görüşlerin hepsini mezhep imamları onlardan nakletmişlerdir.[741] Âmidî’ye göre bu zikrettikleri görüşler sağlam değildir. Zira müellef olmakla beraber kendisinde uzunluk, genişlik ve derinlik toplu halde bulunmayan cisimler de vardır. Bu da daha önce tahkik edildiği üzere lugavi vaz‘ın hilafınadır. Mezheplerin zikrettikleri görüşlere gelince bu Cübbâ‘î’nin görüşüyle reddedilmiştir. Cübbâ‘î’nin görüşü de Ebu’l-Hüzeyl’in görüşüyle reddedilmiştir. Ebu’l-Hüzeyl’in görüşü de “3 cevherden oluşmuştur” diyen kimsenin görüşüyle reddedilmiştir.[742] Şârihlerden Ubbâdî, cismin kelâmcıların ıstılahında, iki veya daha fazla cevherden oluşan şey olduğunu belirtmektedir. Ona göre Cüveynî’nin “İki cevher bir araya gelirse cisim olur” sözü bazı problemler barındırır.[743] Simlâlî şerhinde cismin en küçüğünün iki cevherden oluştuğu ve cevherlerin çoğalıp azalmasına göre cisimlerin büyüyüp küçüldüğü belirtilmektedir.[744] Garbî şerhinde Ehl-i sünnet’e göre 2 cevherden, felsefecilere göre kendisinde uzunluk genişlik ve derinliğin birleştiği 6 cevherden, Mu‘tezile ise 3’ten 46’ya kadar oluştuğuna dair farklı görüşler öne sürüldüğü belirtilmektedir. Bazılarına göre 2 cevher birleştiğinde çizgi, 3 cevher birleştiğinde yüzey, 4 cevher birleştiğinde de cisim oluşur. Diğer bazılarına göre ise 46 cevher birleşmeden buna cisim denilemez.[745] Anonim şerhte de benzer ifadeler mevcuttur.[746] Hebtî nazmında

---

740 Yefrenî bunun Ebû Ali’nin görüşü olduğunu zikretse de bu görüş Muammer b. Abbad’ın görüşüdür. Bk. Eş‘arî, Makalatü’l-İslamiyyin, 2/236.

741 Yefrenî, *el-Mebâhisü’l-akliyye*, 2/685.

742 Yefrenî, *el-Mebâhisü’l-akliyye*, 2/685.

743 Ubbâdî, *Şerhu’l-Burhâniyye ve’l-fusûli’l-îmâniyye,* 165, 8a.

744 Simlâlî, *Takyîdü’l-beyân,* 136.

745 Garbî, *Şerhu’l-Burhâniyye*, 1/420.

746 Cismin terim anlamı üzerine farklı görüşler bulunmaktadır. Ebü’l-Meâlî’ye göre cisim, birleşmiş olan şeydir. Eğer iki cevher birleşirse, bunlara cisim denir. Her bir cevher, diğeriyle birleşmiştir. İbn Dehâk’a göre bu, bitişmenin (te‘lîf) cisim için şart olduğu anlamına gelir ve bu bitişen iki şeyin her birine izafe edildiği diğerine nispetle cisim denilir. Felsefecilere göre bir şeyin “cisim” olarak adlandırılması için en az altı cevherden oluşması gerekir. Cisim, uzunluk, genişlik ve derinliğin bir araya geldiği şu bileşenlerden oluşur: Nokta yani tek bir cevher, iki cevherin birleşmesiyle çizgi, üç cevherin birleşmesiyle yüzey, altı cevherin birleşmesiyle hacim. Mu‘tezile’ye göre cisim en az üç cevherden oluşur, ancak bazılarına göre bu sayı kırka kadar çıkabilir. *Şerhu ʿAkîdeti’s-Selâlicî*, 710, 11b.

cevherin, yer kaplayan, bölünmesi imkânsız şey olduğu, cismin ise iki cevherden müellef olan şey olduğu ifade edilmektedir.[747]

Dolayısıyla bu hususta üzerinde ittifak edilen bir görüş bulunmamaktadır.

3.1.3.2.1.3. Cevher-i Ferdin İspatı

Müellif Selâlicî, cevher ve arazın tanımını yaptıktan sonra, cevherlerin varlığına dair delil getirmeye başlamıştır. Şerhlerde bu deliller çeşitli şekillerde açıklanmaktadır.

Anonim şerhte Selâlicî'nin neden buna delil getirdiği üzerine görüşler zikredilmektedir. Birinci görüşe göre müellif Selâlicî, önce cevherler ve arazları zikretmiştir. Selâlicî cevherler ve arazları zikredince akla şu soru gelebilir: "Cevherlerin var olduğuna dair delil nedir?" İşte bu noktada, müellif bu takdîrî soruya cevap vermek için delil getirmiştir. İkinci görüşe göre müellif Selâlicî, bu takdîrî soruya cevap vermek için değil insanların sonradan meydana gelen varlıklar (hâdisât) konusunda ihtilaf ettiğini bildiği için doğrudan bu soru üzerine bu delili getirmiştir. İnsanlar, sonradan meydana gelen varlıklar konusunda Ehl-i sünnet'in görüşü haricinde dört farklı görüşe ayrılmışlardır. İbnü'l-Keysân el-Esamm'ın (ö. 279/892) görüşüne göre, sadece arazlar vardır, başka hiçbir şey yoktur. O, cevherlerin varlığını reddetmiştir. Mu'tezile'den Nazzâm'ın görüşüne göre ise sadece cevherler vardır, arazlar yoktur. Başka bir görüşe göre cisimler ve arazlar vardır, ancak cevher yoktur. Diğer bir görüşe göre de cevherler ve "oluşlar (ekvân)" vardır. Ekvân, dört farklı arazdan oluşur: Birleşme (ictimâ'), ayrılma (iftirâk), hareket, sükûn. Bunlara "ekvân" denilmesinin sebebi, cevherlerin bunlarla birlikte var olması ve bunlardan asla ayrılmamasıdır. Ehl-i sünnet Eş'arîler'in görüşüne göre ise cisimler, cevherler ve arazlar birlikte vardır.[748]

Garbî şerhinde kelamcıların cismin bulunduğu halde parçalara ayrılabildiği mi yoksa bölünebilen zatında tek bir şey mi olduğu hususunda ihtilaf ettikleri belirtilmektedir. Çünkü eğer sınırsız cevherlere bölünebilirse bu durumda cismin bir sınırı olmaz. Felsefecilere göre bölünebilen zatında tek bir şeydir ve sonsuza kadar bölünebilir. Bunlar cismin, bölünebilen zatında tek bir şey olduğu hususunda ittifak etmişlerse de sonsuza kadar bölünüp bölünmediği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Üçüncü bir görüş de Mu'tezile önderlerinden Nazzâm'ın, cismin bulunduğu halde parçalara ayrılabildiği ve sonsuza

[747] Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 22.
[748] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 11b.

kadar bölünebildiği görüşüdür.[749] Dördüncü görüş ise Ehl-i sünnet'ten Eş'arî mezhebinin cismin bulunduğu halde parçalara ayrılabildiği ve sınırlı cevherlere kadar bölünebildiği görüşüdür.[750]

Cisimlerin bölünmesinin sonlu olduğunun delili kısmına gelince Garbî, bazı âlimlerin Selâlicî'nin bu akîdeyle icaz ve ihtisarı amaçladığı gerekçesiyle *"Cevherlerin sabit olduğuna delil… cisimlerin sonluluğudur"* derken *"Cevherlerin"* yerine tekil kullanım olan *"cevherin"* demesi ihtisar olduğu için *"cevherlerin"* demesinden daha yerinde olacağı görüşünde olduklarını belirtmektedir. Fakat Garbî, müellifin bunu daha önce geçen *"Daha sonra âlem iki kısma ayrılır: Cevherler ve arazlar"* şeklindeki kısma uyumlu olması için seçmiş olabileceğini belirtir.[751]

Yine *"...cisimlerin bölünmesinin"* lafzına gelindiğinde Garbî buna da bazı âlimlerin "cisimler" şeklinde çoğul değil de "cisim" şeklinde tekil olarak kullanmanın daha uygun olacağı görüşünde olduklarını belirtmişlerdir. Zira bir topluluğun bireylerinden birinde bulunan şey toplulukta da bulunacağından muhtasar kullanım daha uygundur.[752]

Garbî şerhinde konuyla ilgili olarak Selâlicî'nin *"Cevherlerin sabit olduğunun (sübût) delili"* ifadesinde hangi cevherlerin ispatından söz edildiğine dikkat çekilmektedir. İbrahim İbn Bezîze'ye göre burada Selâlicî hariçte bölünmeye kabil olmayan fakat zihinde bölünebilen cevher-i ferdin ispatına dikkat çekmektedir. Bazı âlimlere göre ise hariçte ve zihinde bölünmeye kabil olmayan cevher-i ferdin ispatına dikkat çekmektedir.[753] Anonim şerhte de benzer ifadeler mevcuttur.[754]

Garbî *"Cevherlerin sabit olduğunun…"* kısmının şerhine geçildiğinde burada niçin var olmak (vücûd) yerine sabit olmak/bulunmak (sübût) kelimesinin kullanıldığına dikkat çekilmektedir. Sübut, vücuttan daha âmmdır yahut ikisi de birbiri yerine kullanabilecek aynı kelimeler midir? Bazı âlimler bu konuda "Selâlicî'nin burada kullandığı kelime doğrudur. Çünkü sübût zihinde ve hariçte olan şeyler için vazedilmiştir. Zira sabit iki

---

749 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/420.

750 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/421.

751 İbn Bezîze "Burada zihni cevheri ele alır. Yani aklen bölünmesi sona eren cevherdir. Denilir ki bununla kastedilen haricî/hariçte varlığı bulunan cevherdir. Harici cevher ise bölünmesinin sona erdiği duyularla anlaşılan cevherdir. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 10b.

752 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/419.

753 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/411.

754 Anonim şerhte burada kullanılan cevher lafzıyla cevher-i ferdin mi kastedildiğine değinilmektedir. İbn Bezzîze, burada "zihinsel cevher" kavramının ele alındığını söylemiştir. Bu, bölünmenin zihinde son bulduğu en küçük kavramdır. Başka bir görüşe göre, burada dış dünyada var olan gerçek cevher kastedilmiştir. Dış dünyada var olan cevher ise duyusal olarak bölünmenin son bulduğu noktadır. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 11b.

kısımdır ya varlığıyla müstakildir ya da değildir. Eğer müstakil bir varlığı var ise bunlar duyularla algılanabilen ve gözle görülebilen şeylerdir. Eğer müstakil bir varlığı yok ise bunlar zihni hakikatlerdir ve buna haller, nispetler ve izafetler dahildir. Her kim bunları inkâr ederse kendisine tanım ve burhan kapısını kapatır." Diğer bazı âlimler ise "Var olmak da iki itibarla adlandırılır; algı, his, duygu ve hallerin zihinde var olması gibi mutluluk, sevinç, üzüntü vb. kastedilerek adlandırılması yahut cevherlerin, cisimlerin ve duyularla algılanan her şeyin var olması gibi gerçekleşmiş sabit olan şeyin var olmasının adlandırılması. Buradaki tartışma ancak "var olma (vücûd) lafzının ilk önce sabit olan için vazedildiği sonra hariçte gerçekleşmiş var olmaya nakledildiği" mi yoksa "ilk önce gerçekleşmiş sabit olan şeye vazedildiği sonra zihindeki sabite nakledildiği" mi yoksa "her ikisi için aynı anda vazedildiği" mi tartışmasıdır. Bu şekilde üç görüş vardır.[755]

Yefrenî de akîdedeki *"...cevherlerin ...bölünmelerinin (inkisâm) ..."* ibaresini şerh ederken "bölünmesi" ile "ayrılması (iftirâk)" denilmek istendiğini, bölünmenin ayrılmak demek olduğunu belirtmekte ve devamında gelen *"...bölünemeyecek bir sınıra (hadd) varıldığında... İşte bu cevherdir."* ibaresinin şerhine geçmektedir: Örneğin bir cisme yönelirsin ve bu cismi duyusal olarak bölersin, bölersin, bölersin ta ki duyumsanacak bir şey kalmayıncaya kadar bölersin. Duyular bundan aciz kaldığında bu defa aklen bölmeye yönelirsin. Bu defa cismi aklen bölersin, bölersin, bölersin ta ki akıl artık bir noktada bölmekten aciz kalır ve durur. İşte bu bölünmesi imkânsız olan cevher-i ferddir.[756]

Simlâlî şerhinde *"...bölünmeleri"* lafzındaki zamir cisimlere aittir, bölünmek ve ayrılmak aynı mânâya gelir. *"...bir sınıra (hadd) varıldığında"* lafzında isim tamlamasının tamlayanı (muzâf) hazfedilmiştir. Buradaki tamlama takdîrî olarak "sınırı olan parçaya kadar" şeklindedir. Yani "sınırlı olan bir parçaya" varmak; öyle bir parça ki duyusal ve aklî anlamda bölünmeye kapalıdır. Çünkü her cisim hem duyusal hem aklî olarak bölünebilir. Bu bölünebilirlik devam eder, ta ki nihayet aklî bölünebilmenin de sona erdiği bir noktaya varılır. Bu nihai noktaya ulaşıldığında, eğer daha da bölünürse artık "hiçlik" (هباء, toz gibi varlıksızlık) haline gelir. İşte bu ulaşılan şey, cevher-i ferd dediğimiz şeydir.[757]

Garbî şerhinde *"...bölünmesi imkânsız olan bir sınıra varıldığında..."* lafzının mânâsı ölçü olarak verilmektedir. Buradaki "sınır" (hadd) kelimesi ise dilde engel demektir. Bu

[755] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/417.
[756] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/686.
[757] Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 138.

yüzden demire "hadid" denilmiştir. Çünkü kendisini giyen kişiyi onu helak etmek isteyen kişiden engeller. Evin sınırılarına da evin dışındakileri engellediği için hudut denilmiştir.[758] Anonim şerhte de benzer açıklamalar bulunur.[759]

Yine Garbî, *"...bölünmesi imkânsız olan"* lafzının imkânsız (mümteni') anlamına geldiğini belirtir. İmkânsız, dilde var olması hususunda ümitsizlik ağır basan şey anlamına gelir. Şair Ebu'l-Atâhiye imkânsız lafzını şöyle kullanmıştır: "Eğer imkânsızı umarsan, sanki yıkılmaya yüz tutmuş bir uçurumun kenarına umut inşa etmişsindir. Riyakârlık elbisesi, altındakini gösterir; eğer onunla sıfatlanırsan, aslında çıplaksındır."[760] Beytin anlamı kendisinden bir şey beklemek, ümit kesmekten ağır basan cimri kimsenin elindeki bir şeyi ümit edersen yıkılmaya yüz tutmuş bir uçurumun kenarına bina inşa ediyormuş gibi olursun demektir. Kelamcıların terminolojisinde ise imkânsız, akılda var olması tasavvur edilemeyen şeydir.[761] Anonim şerhte de benzer açıklamalar bulunur.[762]

Garbî şerhinde *"İşte bu cevherdir."* lafzının Haffâf'a göre Nazzâm'ın cisimlerin bölünmelerindeki sonsuzluğu görüşüne işaret olarak söylendiği belirtilmektedir. Selâlicî'nin zikrettiği sonlu olmanın cevhere delalet etme yönü (vechü'd-delâle) ise şöyle açıklanır: Selâlicî cisimlerin sonluluğunu şekilleri açısından akıl ve duyularla ispat etmiştir. Bitişen ve bir araya gelen şeyler, yani cevherler, ya zat ve sayı bakımından sınırlı olurlar ya da sınırlı olmazlar. Eğer sınırsız olurlarsa bu, sonsuz olanın sonlu olan ile sınırlanmasına götürür. Sayı ve zat bakımından sınırlı olanın sınırsız sayıda olanı kuşatması imkânsızdır. Bu durumda cevherlerin sınırlı ve sonlu olduğu seçeneği kalır ki bu da ulaşılmak istenen sonuçtur. İbn Bezîze'ye göre ise Nazzâm'ın ve onunla aynı

---

[758] Burada Ebu'l-Atâhiye'ye (ö. 205/820) nispet edilen beyitler Abbasi şairlerinden Ebu'l-Hasan Ali et-Tuhâmî'nin (ö. 416/1025) *Hukmü'l-Meniyye* kasidesinde zikredilmektedir. Burada geçtiği şekilde art arda olmayıp aralarında başka beyitler mevcuttur.

[759] Anonim şerhte de Selâlicî'nin cismin artık bölünmeyecek sınıra geldiğinde cevher olarak adlandırılması ifadeleri bağlamında "hadd" kavramı üzerine açıklamalar yapılmaktadır. "Hadd" kelimesi, bir şeyi engelleyen şey anlamına gelir. Örneğin; Metali kesen kişiye demirci (haddâd), iddet süresinde olan kadına süsten ve başkasıyla evlenmekten alıkonulduğu için hâdde, keskinliği nedeniyle engelleyici olan demire (hadîd), ceza hukukundaki suçların önüne geçmek için konulan yasalara (hudûd), evin çevresindeki çitlere sınırı belirlemesi nedeniyle (hudûd) denilmektedir. Zindan bekçisine (siccân) de insanları içeri ve dışarı çıkmaktan engellemesi nedeniyle (haddâd) denilmektedir. Bir şairin şu beyti de bunu gösterir: "Haddâd bana dedi ki, beni hapse götürerek, Korkma, sana zarar gelmez." *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 12a.

[760] Tuhâmî, *Hukmü'l-Meniyye*.

[761] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/421.

[762] Anonim şerhte müellifin "yestahîl" (imkânsızdır) ifadesi üzerine bazı açıklamalar yapılmıştır. "Müstahîl" (imkânsız), mümteni' (olanaksız) demektir. Bu kavram aklın hükümlerinden biridir. Aklın üç hükmü vardır. Zorunlu (vâcib), değişmesi imkânsız olan şeydir. İmkânsız (müstahîl mümteni'), aklın var olmasını kabul etmediği şeydir. Mümkün (câiz) değişebilen şeydir. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 12a.

görüşü savunanların sonsuzluk konusundaki delilini çürüten şey şudur: Örneğin, yiyecekle dolu bir kap tasavvur edilir, ardından içindekiler çıkarılıp yarıya bölünür ve tekrar kaba geri konur. Eğer Nazzâm, bu kabın içinde sonsuz sayıda cevher olduğunu söylerse, bu durum kabın bunları barındıramayacağı anlamına gelir, oysa ilk başta bunları barındırabilmişti. Eğer kabın bunları barındırdığını söylerse, bizim dediğimiz gibi sonlu olduğunu kabul etmiş olur ve böylece kendi görüşüyle çelişir. Bu nedenle iki şıktan birini kabul etmek zorundadır.[763] Anonim şerhte de benzer açıklamalar mevcuttur.[764]

3.1.3.2.1.4. Cevher-i Ferdin İspatı Hususunda İstidlaller

Şerhlerde cevherlerin varlığına dair akîdede zikredilen deliller çeşitli şekillerde açıklanmaktadır. Şerhlerin bir kısmında üç çeşit,[765] bir kısmında dört çeşit, bir kısmında ise tek bir aslî delil altında fer'î deliller şeklinde ele alınmaktadır. Çalışmamızda bu deliller dört başlıkta ele alınacaktır.

Birinci İstidlal: Bir Olan Şey Kendisinden Ayrılmaz

Şârihlerden Ukbânî akîdedeki cevherlerin sübutuna dair olan *"Cevherlerin sübutuna delil cisimlerin bölünemeyecek bir sınıra varıldığında bölünmelerinin sona ermesidir. İşte bu cevherdir. Çünkü bölünme ayrılma demektir ve bir olan şey kendisinden ayrılmaz. Ona birleşen her şey de onun özelliği üzeredir"* kısmında, Selâlicî'nin *"cevherlerin sübutuna delil…"* ibaresi ile aslında cevher-i ferdin sübutuna delil getirmeyi kastettiğini belirtmektedir. Cevher-i ferdlerin var olduğuna delil olarak cisimler bölünemeyecek parçaya kadar bölündüğünde artık mürekkep değil tek bir şey olması nedeniyle sona erer.

---

763 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/422.

764 Anonim şerhte "İşte bu, cevherdir" ifadesine gelince burada anlatılmak istenen cevherin varlığının ispatıdır. İbrahim İbn Bezîze, burada Mu'tezile'nin önemli isimlerinden Nazzâm'a işaret edildiğini söylemiştir. Çünkü insanlar cisim hakkında farklı görüşlere sahiptir. Platon'un görüşüne göre cisim tektir, eğer bölünürse sonlu sayıda cevhere ayrılır. Başka bir görüşe göre de cisim tektir, ancak eğer bölünürse bölünme sonsuza kadar devam eder ve asla sonlu bir cevhere ulaşmaz. Bu iki görüş de cisimlerin özünde tek bir varlık olduğunu kabul eder. Ancak sonsuz bölünmenin mümkün olup olmadığında görüş ayrılığı açığa çıkmaktadır. Mu'tezile'den Nazzâm'ın görüşüne göre cisim, anlık olarak bölünebilir yapıdadır (*et-teczi'e fi'l-hâl*). Eğer bir cisim bölünürse, sonsuz sayıda cevhere ayrılır. Yani cisimler bölündükçe, asla en küçük ve bölünmez bir parçaya ulaşılmaz. Dördüncü bir görüş olarak Eş'arîlerin görüşüne göre ise cisim, anlık olarak bölünebilir yapıdadır. Ancak bölündüğünde, sonlu sayıda cevhere ayrılır. Yani bölünme belli bir noktada durur ve bölünmez/atom (cevher-i ferd) olarak bilinen en küçük parçaya ulaşılır. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 12a.

765 Örneğin şârihlerden Ubbâdî'ye göre bu hususta üç çeşit delil bulunmaktadır: 1.) Cisimlerin sonlu olması (tenâhî) 2.) Cisimlerin büyüklük-küçüklük bakımından birbirinden farklı olması (mufâzala) 3.) Cisimlerin fiilen var olması (vücûd). Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 8a.

Bölünmenin hakikati ancak ayrılmadır. Bir olanda ise ayrılma gerçekleşmez. Zira bir olan şey kendisinden ayrılamaz.[766]

Ubbâdî de, Mu'tezile'den Nazzâm'ın, "cevher diye bir şey yoktur" iddiasında bulunduğunu nakletmektedir. Ancak Ubbâdî'ye göre onun bu iddiası için ortaya koyduğu deliller zayıftır; en güçlü sandığı delil bile şöyle der: "Eğer bir cevher, iki cevherin üzerine konulmuşsa ya sadece birinin üzerindedir ya da her ikisinin üzerindedir. İlk ihtimal (sadece birinin üzerinde olması) imkânsızdır. Çünkü biz onu ikisinin üzerine birlikte konmuş farz ettik. İkinci ihtimalde ise cevherin bir kısmı bir cevherin, diğer kısmı da diğer cevherin üzerinde olur. Bu da o cevherin bölünebilir olduğunu gösterir. Dolayısıyla cevherin birliği ortadan kalkar." Nazzâm, bu delille "cevherin bölünemez olması gerektiği" fikrini çürütmeye çalışır.[767] Ayrıca der ki: "Eğer bir cevher yeryüzüne konmuşsa, onun bir yönü yere, diğer yönü göğe dönük olur. Bu da cevherin parçalanmış olduğunu gösterir."[768]

Ubbâdî'ye göre Nazzâm'ın iddia ettiği bu tür yaklaşımlar, aslında zihinde oluşan yanıltıcı hayallerdir. Aklın verdiği hüküm ise şudur: Bu tür bölünmüşlük ancak parçalardan oluşmuş bir şeyde olur. Halbuki "cevher" dediğimiz şeyin zaten parçaları yoktur. Nazzâm'a şöyle cevap verilir: Eğer cisimler sonsuz sayıda parçadan (cevherden) oluşsaydı, o zaman bir zerre üzerinde dahi yürüyemezdik. Çünkü o zerre hiçbir zaman bitmezdi. Oysa biz gözlemliyoruz ki, bir varlık zerreyi geçer ve ondan çıkar.[769]

Burada Ubbâdî'nin zikrettiği Mu'tezile âlimi Nazzâm'ın cevher yoktur iddiası, kelâm tarihinde önemli ama zayıf bir argümandır. Onun en güçlü sandığı delil bile, cevherin üzerine başka bir cevher konunca, bölünebilir olmasını gerektirdiğini iddia etmeye dayanır. Ancak bu, cevheri bir "hacim" ya da "yayılmış nesne" gibi düşünmekten kaynaklanan hatalı bir sezgidir. Oysa cevher-i ferd, tanımı gereği boyutsuz, bölünemez, basit bir varlıktır. Dolayısıyla üzerine başka bir şey konması gibi bir fiziksel tahayyül, onu tanımının dışına çıkarır.

Ubbâdî Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'den her iki tarafın da bu konuda başka delilleri de olduğunu ancak kısa tutmak ve öz anlatmak için bunların zikredilmediği ve aktarılanların maksadı açıklamak için yeterli olduğu belirtilmiştir.[770]

---

[766] Ukbânî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 52.
[767] Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 8a.
[768] Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 8b.
[769] Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 8b.
[770] Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 8b.

Yefrenî de Selâlicî'nin böyle yaparak muhtemelen felsefecilere cevap vermeyi ve onların çelişkili (tenakuz) görüşlerini ilzam etmeyi amaçlamış olabileceğini ifade eder. Çünkü felsefeciler "Duyu organlarıyla algılanan cisim zatında birdir. Ancak bu cisim sonsuza kadar bölünebilir" demektedirler. Onların bu görüşlerindeki "bölünebilir" ifadeleri ayrılmayı gerektirir. Felsefeciler "O tek bir şeydir" deyip tek bir şey olmakla nitelemektedirler, oysaki bir olmak bölünmeyi nefyeder. Bu yüzden Selâlicî onların görüşlerindeki bu çelişki nedeniyle onları *"Çünkü bölünme ayrılma demektir"* diyerek ilzam etmektedir. *"bir olan şey"* yani bir olmakla nitelenmesi itibariyle *"kendisinden ayrılmaz"* yani bölünmez.[771]

Yefrenî Selâlicî'nin zikrettiği bu delilin kıyas-ı iktirânînin ikinci şeklinin birinci çeşidi olduğunu belirtir. Bu kıyas, iki mukaddimeden oluşmaktadır. Birinci mukaddimesi; mûcibe: "Çünkü bölünme ayrılma demektir". İkinci mukaddimesi; sâlibe: "Bir olan şey kendisinden ayrılmaz". Selâlicî'nin artık malum olduğundan dolayı doğrudan zikretmeyerek sustuğu netice ise şudur: "Hiçbir bölünen bir değildir". Çünkü birinci mukaddime, bölüneni tazammun eder. Bu durum şu örneğe benzer: "Her insan canlıdır, hiçbir cansız canlı değildir. Sonuç olarak hiçbir insan cansız değildir."

Bunun yanında Yefrenî'ye göre Selâlicî bu söz ile muhalifin farazî bir sorusuna cevap vermeyi amaçlamış da olabilir. Bu soru şudur: Eğer failin, cevherin eşit olarak bölünmesini istediğini farz edersek bu durum iki şeye neden olur: Ya cevher bölünür ya da Allah Teâlâ cevherin bölünmesinden aciz olarak nitelenir. Ebu İshak b. Dehhâk'a göre bu sorunun cevabı "Bölünme ayrılmadır. Bir olan şey de kendisinden ayrılmaz. İmkânsız olan bir şey, güç yetirilen şeylerden (makdûrat) sayılmaz. Yani, kudret imkânsıza taalluk etmez. Bu nedenle Allah Teâlâ'nın cevheri bölmekten aciz olarak nitelenmesi gerekmez. Çünkü aciz olmak, ancak kudretin taalluk ettiği şeylere taalluk eder. Bu da mümkünlerdir. Mümkün olmayan şey de kendisine güç yetirilen veya kendisinden aciz kalınan olmaz." Burada İbn Dehhâk'ın bu cevaptaki lafızları Selâlicî'nin lafızları gibidir. Bu nedenle Selâlicî burada İbn Dehhâk'ın zikrettiği bu farazî sorunun cevabını zikretmiş de olabilir.[772]

Yefrenî Selâlicî'nin bu ifadeleriyle ne kastettiği hususunda Ebu Abdullah el-Kettâni'nin görüşlerine de yer verir. Ebu Abdullah el-Kettâni'ye göre "Selâlicî burada şunu

[771] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/687.
[772] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/688.

kastetmiştir; bir cismi böldüğünde ancak parçalarını parçalara ayırırsın. Bölmek ve ayırmak aynı mânâdadır. Bir olan şey, parçalardan bir fert anlamına gelir ve kendisinden ayrılamaz. Çünkü eğer bölünürse hakikatte bir olan şey olmaz. Yine eğer bölünürse, tek olmak (ferdiyyet) onun hakkında imkânsız olurdu, bu durumda yekpare (müttehid) olmazdı ve kendisinden ayrılırdı. Bir olan şeyin kendisinden ayrılması ise imkânsızdır."[773]

Garbî şerhinde de *"Çünkü bölünme, ayrılma demektir ve bir olan şey kendisinden ayrılmaz"* lafızlarına gelince Ebu İshak b. Dehhâk'ın "Bölünme, miktarı bulunan bir şeyde ayırma suretiyle tasarrufta bulunmaktır." şeklindeki tanımına yer verilmektedir. Şeyh (Garbî) bu sözün oldukça problemli olduğunu belirtmiştir. Garbî'ye göre buradaki problem şudur ki: Müellif Selâlicî bu faslı, bölünmesi imkânsız olan cevher-i ferdin ispatı amacıyla ele almış ardından buna üç delil getirmiştir. Birinci delil, cisimlerin bölünme hususunda sonlu olmasıdır. İkinci delil, cisimlerin bir kısmının diğer bir kısmından büyüklük ve küçüklük noktasında fazlalaşmasıdır. Üçüncü delil, sonsuz olanın varlığa bürünmesinin imkânsız olmasıdır. Daha sonra bu deliller esnasında şu sözünü getirmektedir *"Çünkü bölünme, ayrılma demektir ve bir olan şey kendisinden ayrılmaz."* Ancak bu sözde cevherlerin ispatına ve nefyine delalet eden ve müellifin buna hamlettiği bir şey yoktur. Bu hususta görüş farklılıkları olmuştur. Âlimler buradaki problemi ortadan kaldırmak için bazı yorumlar getirmişlerdir. Garbî, Haffâf gibi bazı âlimlerin müellif Selâlicî'nin burada herhangi bir fayda gözetmeksizin *"Çünkü bölünme, ayrılma demektir"* dediğini, akıl sahipleri arasında bu hususta bir ihtilaf olmadığını belirtir. Yine *"...ve bir olan şey kendisinden ayrılmaz."* sözü de doğrudur. Bu iki önerme de haddi zatında doğru iki önermedir. Bunun ispat edilmek istenen amaçla, yani cevherle ilişkili olması gerekmez. Böylece Haffâf Selâlicî'nin bu sözlerini herhangi bir faydaya hamletmemiştir. Diğer bazı âlimlerin ise İslam'ın önde gelen âlimlerinden ve ilimde yüksek mertebesi olan Selâlicî'nin, bir fayda gözetmeden bu lafızları zikretmekten beri olduğu, bilakis onun buradaki amacını anlamaktan aciz kalanların onun bir fayda gözetmediğini düşündükleri görüşünde olduklarını belirtir. Selâlicî'nin buradaki sözleri şuna benzer; "Ay batar. Tanrı batmaz. Öyleyse Ay, Tanrı değildir." Bunu Selâlicî'nin buradaki lafızlarına uyarladığımızda; "Cisim bölünür. Bir olan bölünmez. Öyleyse cisim bir olan değildir." demiş gibi olmaktadır. Selâlicî burada "cisim haddi zatında bir olan

[773] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/689.

bölünebilen şeydir" görüşünde olan felsefecilere ve filozofların önderlerinden Platon'a işaret etmektedir. Selâlicî sanki burada "Sizin burada cismin bölünebildiğini söylemeniz çelişkidir, çünkü bölünme ayrılma demektir. Bir olan şey ise kendisinden ayrılmaz" demektedir. Bir telifin yazıldığı dönemde bilinen meşhur bir karşıt görüş varsa bu açıkça zikredilmese de bu karşıt görüşe karşılık ve cevap suretiyle atıf yapılır.[774]Anonim şerhte de benzer ifadeler bulunmaktadır.[775]

Garbî bazı âlimlerin buna verdikleri ikinci bir cevabı daha zikretmektedir. Onlara göre Selâlicî bu kısmı *el-İrşâd*'da zikredilen Mu'tezile'nin cismin bölünmesi ve cevherin birleşmesi konusunda Cüveynî'ye yönelttiği soruya cevap olarak getirmiştir. Mu'tezile'nin yönelttiği soru şudur: "Sen cismin üç, beş vb. sayıda cevherin birleşimiyle oluştuğunu söylüyorsun. Peki cisim yarıya bölünür mü? Buna cevap verirken iki imkânsız arasında kalırsın. Eğer ikiye bölünür dersen, cevherin bölündüğünü kabul edersin lakin cevherin bölünemeyeceğini söylemiştin. Eğer ikiye bölünmez dersen bu durumda cismin bölünebileceğini söylediğin görüşünle çelişmiş olursun." Buna karşılık Selâlicî *"Çünkü bölünme, ayrılma demektir ve bir olan şey kendisinden ayrılmaz."* şeklinde cevap vererek sanki şöyle söylemektedir: "Bölünmenin tanımı (hakikat) ayrılmaktır. Nitekim biz de cismi sizin farz ettiğiniz gibi imkânsız olmayan ayırma ile ayırıyoruz. Cismi üçer, beşer, yedişer olarak bölüyoruz. Bir olan şey dediğimiz ise kendisinden ayrılmayan cevher-i ferddir. Yani cevher-i ferd bölünmez, diğer cevher-i ferdler ile birleşir yahut tek başınadır." Selâlicî'nin kastının bu olduğuna devamında söylediği şu sözler delil olur: *"Onunla her bitişen şey de onun özelliğindedir."* Yani her ne cevher-i ferdle bitişirse ve onunla birleşirse o şey de tek başına olduğunda bölünmeme ve diğer cevher-i ferdler ile birleştiğinde bölünmesinin imkânsız olmadığı hususunda cevher-i ferdin hükmündedir. Anonim şerhte de benzer ifadeler mevcuttur.[776] Buradaki ihtilafın cisim ve cevher

---

[774] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/423.

[775] Anonim şerhte "Bölünme ayrılmadır, tek bir şey de kendisinden ayrılamaz" ifadesine geçildiğinde bu argüman hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Haffâf'a göre buradaki iki önerme doğrudur: "Bölünme, ayrılmadır." ve "Bir şey kendisinden ayrılamaz." Ancak bu iki önerme, cevherin varlığıyla ilgili delille doğrudan bağlantılı değildir. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 12a. Bu önermeler ilk bakışta konuyla ilgisiz bir mantıksal ilişki içinde görünseler de burada "Ay battı. Allah ise batmaz. O hâlde, "Ay, Allah değildir." argümanında olduğu gibi "Cisim bölünür. Bir olan şey bölünmez. O hâlde, cisim bir değildir." şeklinde bir argümantasyon yapılmıştır. Bu argümanın Platon'un cismin özünde tek bir yapı olduğu, ancak bölündüğünde sonlu sayıda cevhere ayrıldığı görüşüne işaret ettiği söylenmiştir. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 12b.

[776] Anonim şerhte de Ebû İshâk İbn Dehhâk'ın bu argümanı, Mu'tezile'nin Ebü'l-Me'âlî el-Cüveynî'ye yönelttiği bir soruya verilmiş bir cevap olarak yorumlamıştır. Ona göre Ebû Amr'ın bu açıklaması, Cüveynî'nin *el-İrşâd* adlı eserindeki bir argümandan özetlenmiştir. Mu'tezile'nin "Sen diyorsun ki, cisim bölünebilir ama *cevher-i ferd* bölünemez. Ancak üç cevherden oluşan bir cisim düşünelim. Bu

kavramlarının birbiri yerine kullanılması sebebiyle ortaya çıkan bir kavram karmaşasına dayandığı görünmektedir. Cevher ile kastedilenin cevher-i ferd olduğu netleştirilmektedir.

Yefrenî de *"Hakikatte bir olan şey bölünmeyendir"* ifadesini bölünmeyi kabul etmemek şeklinde şerh etmektedir. Bölünmeyi kabul eden şey iki ya da daha fazla cevherden oluşan cisimdir. Çünkü cisim tek tek cüzlerden telif edilmiş olandır. Dilde bir olan şey olarak isimlendirilse de hakikatte bir olan şey değildir. Bu gizli bir yanı olmayan açık bir şeydir. Buradan Yefrenî'nin cisim tanımının, iki ya da daha fazla cevherden oluşan şey olduğu anlaşılmaktadır.

Ubbâdî'nin cevherin ispatını yapmak üzere zikrettiği benzer bir delil de şöyledir: Müellif Selâlicî'nin *"Cevherin varlığının delili, cisimlerin sonlu olmasıdır"* cümlesinde "delil" özne (mübtedâ), "tenâhî" ise onun yüklemidir (haber). "imkânsızlık (istihâle) ile bölünemez hâle gelmek" ifadesi, "sonluluğa (tenâhî)"ye bağlıdır. Bu delili şöyle özetleyebiliriz: "Eğer bir cisim sonsuz sayıda parçaya ayrılabiliyor olsaydı, o zaman kendisi de sonsuz olurdu. Ama o sonludur. O hâlde, bölünmesi mümkün olmayan bir noktada dururuz. İşte bu nokta, bölünemeyen parça yani cevherdir." Buradaki mantıksal gerekçe şudur: Hem sonlu olmak hem sonsuz olmak bir arada olamaz. Bu çelişki, cevherin varlığını zorunlu kılar. Ayrıca cisim, cevherlerin birleşmesinden oluşan bir "türdür" (ferʿ). Öyleyse cisimde geçerli olan hükümler, onu oluşturan cevherlerde de geçerli olur. Müellifin "Bu, cevherdir" sözü, bölünemez noktaya işaret eder. Bu noktaya "cevher-i ferd" denir. Bu tür bir cevherin bölünmemesi gerekir. Çünkü bölmek, bir ayrılmadır. Oysa bir şey kendi kendinden ayrılamaz.

Ancak Ubbâdî'ye göre bu gerekçeler doğru olsa da bu şekilde sunulduğunda, sonuç (netice) delilin öncülüne (mukaddime) gizlice sokulmuştur. Yani ortada bir soruya karşılık sonuçta iddia edilen şeyin zaten baştan varsayılması vardır — buna mantıkta "müsâdere" (petitio principii / begging the question) denir. Eğer müellif sadece "cisimlerin sonlu olduğu" deliliyle yetinseydi, bu yeterli olurdu.[777]

---

cismi ikiye bölersen, üç cevher iki-iki bölünemeyeceğinden bir cevherin ortadan ikiye bölünmesi gerekir. O hâlde, "Cevher-i ferd bölünemez" iddian çelişkili olmaz mı?" şeklindeki itirazına Ebû Amr'ın: "Bölünme, ayrılmadır. Cevher-i ferd ise kendisinden ayrılmaz." şeklindeki bu ifadelerle bu itiraza cevap vermiş olduğunu belirtmektedir. Yani bölünme parçalara ayrılma değildir, sadece cevherlerin birbirinden ayrılmasıdır. Böylece, bölünme gerçekleşir ama cevherin özü bozulmaz. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, Hizânetü'l-Karaviyyîn, 710, 12b.

[777] Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 8a.

Simlâlî şerhinde de *"Çünkü bölünme, ayrılmadır"* ifadesi *"...bölünmesi imkânsız"* ifadesinin gerekçesi olarak gösterilmektedir. *"Bir olan şey kendisinden ayrılmaz"* ifadesinin anlamı eğer cevher-i ferd bölünseydi, cevher-i ferd olmazdı. Ancak durum böyle değildir.[778]

Hebtî nazmında, cevherlerin sübûtuna en sağlam delilin cisimlerin bölünmede sonluluğu yani, cisimlerin ayrışmanın bittiği sınıra kadar bölünebildiği ve olduğu zikredilmektedir. Bu, yer kaplayan şeyin en küçük parçası olan şeyin varlığını (sübût) gerektirir.[779] Zira bu parça kendisinden ayrışmayan tek bir şeydir.[780]

İbn Şemmâ' cevher-i ferdin ispatını yaparken cismin parçalardan (eczâ) oluştuğunun zaruretle bilindiğini belirtir. Parçaların ise birbirinden ayrılması mümkündür. Bu parçalar ya artık ayrılamayacak bir sınıra kadar ayrılır yahut sınırsız bir şekilde ayrılmaya devam ederler. Eğer sınırsız bir şekilde ayrılmaya devam ettikleri varsayılırsa bundan cismin sonlu olmadığı lazım gelir. Cisimlerin sonlu olduğu ise duyularla algılanmaktadır. Çünkü ayrılan parçalar birleşmiş cisimlerdir. Duyu ise birleşen şeyin sonluluğunu algılamakta, akıl kesin bir şekilde ayrılan parçaların cisimlerden başka bir şey olmadığını bilmektedir. Dolayısıyla sınırsız bir şekilde ayrılmaya devam etmesi imkânsızdır.[781] İmkânsıza götüren şeyin kendisi de imkânsızdır. Böylece bölünmesi imkânsız olan bir sınıra kadar ayrıldığı ispat edilmiş olur. Bu bölünmesi imkânsız olan parça da cevher-i ferddir. Müellif Selâlicî'nin de ifade ettiği üzere bir tek olan şeyin, kendisinden ayrılması da düşünülemez.[782]

İkinci İstidlal: Nesnelerin Boyutu Birbirine Eşit Değildir

Yefrenî daha sonra akîdedeki "Onunla cisimlerin birbirine göre büyüklük ve küçüklükte üstünlüğü olur. Zerre ve fil gibi." ifadelerini şerh ederken, Selâlicî'nin burada cevher-i ferdin ispat edilmesiyle cisimler arasında üstünlüğün meydana geldiğini kastettiğini belirtmektedir. Bu akîdenin bazı şârihleri Selâlicî'nin "onunla" lafzı ile telifi kastettiğini yani telif ile ve (birleşen) parçaların çokluğu ve azlığı ile cisimler arasında üstünlük meydana geldiğini ifade ettiği görüşündedirler. Çünkü cisim birleşmiş olan (müellef) şeydir. Bu daha önce de zikredildiği üzere cevherin varlığını ispat eden ikinci delildir.[783]

---

778 Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 140.
779 Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 29-32.
780 Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 33.
781 İbnü'ş-Şemmâ', *Şerhu'l-Akîdeti'l-el-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 74.
782 İbnü'ş-Şemmâ', *Şerhu'l-Akîdeti'l-el-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 75.
783 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye,* 2/690.

Garbî şerhinde "Onunla cisimlerin birbirine büyüklük ve küçüklükte üstünlüğü olur. Zerre ve fil örneği gibi." ifadelerinde geçen "onunla" zamiriyle neyin kastedildiği hususundaki ihtilafa yer verilmektedir. Bazı âlimler "onunla" lafzının "cevherle", Haffâf "sonlulukla", Ebu'l-Kasım İbnü'z-Zık "bu sözün içeriğinde bulunan (tazammun) sayıyla", Ebu Abdullah el-Kettâni "cisimlerde bulunan telif ile" demek olduğu görüşündedirler.[784] Anonim şerhte de benzer açıklamalar mevcuttur.[785]

Ukbânî de "Onunla cisimlerin birbirine göre büyüklük ve küçüklükte üstünlüğü olur. Zerre ve fil gibi. Çünkü sonu olmayan bir şey sonu olmayan bir başka şeyden fazla olmaz." kısmını şerh ederken burada "Onunla..." lafzı ile "cevher"in kastedildiğini dolayısıyla "Cevherle cisimlerin birbirine göre büyüklük ve küçüklükte üstünlüğü olur" mânâsında olduğunu belirtmektedir. Yani cevher-i ferd vesilesiyle cisimlerden bazısı bazısından büyük olur. Çünkü büyük olan küçük olanı oluşturan cevherden daha fazla cevherden oluşmaktadır. Şayet felsefecilerin dediği gibi parça sonsuza kadar bölünebilir olsaydı, her cisim sonsuz parçadan mürekkep olurdu. Sonsuzdan daha büyük bir şey ise bulunmaz. Bu durumda zerrenin parçalarından daha büyük bir şey olmaması, filin parçalarının zerrenin parçalarından daha fazla olmaması gerekirdi. Dolayısıyla filin zerreden daha büyük olmaması gerekirdi. Cisimlerden bir şeyin diğerinden daha büyük olması da söz konusu olmazdı. Bu ise duyuları inkâr etmektir.[786]

Ubbâdî'nin bu hususta açıklamaları şu şekildedir: Cisimlerin farklı büyüklükte oluşu (mufâzala) şöyle açıklanır; "Eğer bölünemez parça (cevher-i ferd) diye bir şey yoksa, o zaman cisimler arasında küçük-büyük farkı olmazdı. Hâlbuki açıkça görüyoruz ki cisimler büyüklük açısından birbirinden farklıdır. O hâlde bu fark, parça sayısındaki çokluk ve azlıktan ileri gelmektedir." Bu fark, örneğin fil ile karınca arasında verilmiştir. Ubbâdî'ye göre burada "zerre" kelimesiyle karınca kastedilmiştir. Nitekim Hasan[787] *"Allah karınca ağırlığınca haksızlık etmez"*[788] ayetini böyle okumuştur.[789]

---

[784] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/425.

[785] Akidede geçen "*ve bihî tefdulu*" ibaresinde zamirin aidiyetinden kaynaklanan, cisimlerin büyüklük farklılıklarının neyle ilişkili olduğuna dair farklı görüşler bulunmaktadır. Ebû'l-Kâsım İbnü'z-Zıkk'a göre büyüklük farkları, cevherlerin sayısıyla ilgilidir. Yani daha büyük cisimler, daha fazla cevherden oluşur. Haffâf'a göre ise büyüklük farkları, cevherlerin sonluluğuyla ilgilidir. Eğer cevherler sonsuz olsaydı, tüm cisimlerin büyüklüğü aynı olurdu. Kettânî'ye göre büyüklük farkları, cevherlerin birleşimiyle (te'lîf) ilgilidir. Bazı âlimler, büyüklük farklarının cevherlerin varlığıyla ilgili olduğunu söylemiştir. Bk. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 12b.

[786] Ukbânî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 53.

[787] Muhtemelen şâz kıraatleri ile bilinen Hasan-ı Basrî.

[788] Nisa, 4/40.

[789] Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 8a.

Simlâlî şerhinde de "Onunla cisimlerin birbirine göre büyüklük ve küçüklükte üstünlüğü olur." ifadesinin anlamı cevher-i ferd miktarı ile cisimlerin birbirinden farklılık göstermesi olarak belirtilmektedir. Burada geçen "…onunla" ifadesindeki zamir ile "telif"in yahut "bölünmesi imkânsız olan sınır"ın (hadd) kastedilmiş olması muhtemeldir. "…cisimlerin birbirine göre (ba'zuha ba'zan) …üstünlüğü olur." sözüne gelince bunun anlamı, büyürler ve bazısı bazısından daha büyük olur. "Bazısı bazısına" sözüne gelince "bazı" burada "bütün"ün yerine kullanılmıştır ve anlamı şudur: Her cisim, sonlu sayıda cevhere bölünür. Küçük cisim, cevherleri az olduğu için küçüktür; büyük ise, cevherleri çok olduğu için büyüktür. Bu, buğday tanesi ile ekmek, serçe ile koyun ve Arş ile göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin tamamı arasındaki fark gibidir. Arş'ın göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin tamamına oranı, siyah bir öküzün bedenindeki beyaz bir kılın oranı gibidir. Bunun nedeni, Arş'ın cevherlerinin çokluğudur ve onun diğer mahlukatın cevherlerinden daha fazla olmasıdır. Bu, "Cisim sonlu sayıda bölünebilir" görüşünde olan Ehl-i sünnet'in görüşüdür. Mu'tezile'den Nazzâm ise cismin sonsuza kadar bölünebileceği görüşündedir. Onun bu görüşü hem duyusal hem aklî olarak batıldır.[790]

Yefrenî Bâkıllânî'nin de cevherin ispatı için bu delilin aynısını getirdiğini nakletmektedir. Bâkıllânî'nin delili şöyledir: "Fil, zerreden daha büyüktür. Eğer zerrenin de filin de miktarlarının bir sonu olmasaydı biri diğerinden daha fazla miktarda olmazdı ve yine eğer böyle olsaydı biri diğerinden daha büyük olmazdı.[791]

Şeyh (Garbî) "Zerre (karınca) ve fil örneği gibi" ifadeleriyle bazı âlimlerin "örnek vermek (temsil) büyük âlimlere yakışmaz" görüşünün aksine, buradan örnek vermenin caiz olduğunun çıkarılabileceğini söylemiştir. Bu görüş Kur'an, sünnet ve Arap deyişlerinin delaletiyle reddedilmiştir. Temsil iki vecihledir: Açık olanı örnek verip kapalı olanı anlatmak, Duyularla algılananı örnek verip akılla algılananı anlatmak. Temsilin faydası duyular ile aklın mutabakatını sağlamaktır.[792] Burada Selâlicî, aralarındaki uzaklık sebebiyle en büyük canlılardan fili ve en küçük canlılardan karıncayı örnek getirmiştir ki duyular ile aralarındaki fark inkâr edilemesin. Şeyh (Garbî) bu delili şöyle açımlamaktadır: Eğer cevherler sonsuz olsaydı cisimler eşit büyüklükte olurlardı. Ancak cisimler çeşitli büyüklüktedirler ve bu cisimlerin sonlu olduğunu göstermektedir. Birinci

[790] Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 141.
[791] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/691.
[792] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/425.

öncülün doğru olduğunun delili akıl ve duyudur. Çünkü cisimlerin çeşitli büyüklükte olmaları duyu ile gözlemlenebilmektedir. İkinci öncülün ve sonucun doğru olduğunun delili "Ancak cisimler çeşitli büyüklüktedirler ve bu cisimlerin sonlu olduğunu göstermektedir." sözüdür. Dolayısıyla cevherler, cismin aslı olup büyük cisim küçük cisimden yalnızca sonlu cevherlerinin sayısı bakımından çok olmasıyla fazla olur.[793] Anonim şerhte de benzer açıklamalar bulunmaktadır.[794]

Garbî Haffâf'ın şu açıklamalarını nakletmektedir: Karşıt görüştekilerin iddia ettiği üzere eğer iki cisimden her birinin aslı sonsuz olsaydı büyüğün küçükten fazla olmaması gerekirdi. Çünkü fer' asla tabidir. Ancak iki cisim arasında duyusal bir üstünlük belirlendiğinden, bu üstünlüğün bir parçası olan şeyler bir araya geldiğinde, büyük cisim oluşturan cevherlerin sayısı fazla olduğu için, ondan oluşan şey de büyük olur; küçük cisim oluşturan cevherlerin sayısı az olduğu için, ondan oluşan şey de küçük olur. Müellif Selâlicî buna "Onunla cisimlerin birbirine büyüklük ve küçüklükte üstünlüğü olur. Zerre ve fil örneği gibi." lafzıyla işaret etmiştir. Devamında bu delilin delalet vechini "Çünkü sonu olmayan bir şey sonu olmayan bir başka şeyden fazla olamaz." şeklinde belirtmiştir.[795]

Yefrenî Selâlicî'nin zikrettiği bu delili, el-Burhâniyye şârihlerinden İbn Bezîze'nin şöyle iyi bir şekilde göstermeye çalıştığını (tahrîr) nakletmektedir: "Eğer cisim sonsuz parçaların birleşmesiyle oluşsaydı -Mu'tezile'den Nazzâm'ın görüşünde olduğu üzere- zerre, hatta âlemin bütün cirimleri, fil gibi olurdu. Lâzım batıl olunca melzûm da batıl

---

[793] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/426.

[794] Anonim şerhte Ebû Amr'ın burada büyük ve küçük cisimlerin farkını göstermek için zerre ve fil örneklerini vermesinden dolayı burada örnek vermenin (temsili anlatımın) caiz olup olmadığı konusunda farklı görüşler bulunduğu belirtilmekte; bazı âlimler filin, örnek vermek için kullanılmasının uygun olmadığı şeklindeki eleştirilerine yer verilmektedir. Ancak bazı âlimler de bu görüşe karşı çıkarak Kur'an ve Sünnet'ten delil getirmiştir. Örneğin Allah Teâlâ "Ve biz bu örnekleri insanlar için veriyoruz; ancak âlimler onları anlar." buyurmaktadır.[794] Peygamber Efendimiz (s.a.v.) de "Benim dünya ile olan misâlim, bir ağacın gölgesinde dinlenip sonra orayı terk eden bir yolcu gibidir" buyurmuştur. Bunlar, örnek vermenin Peygamberimiz tarafından bizzat uygulandığını göstermektedir. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 12b. Zira fil en büyük hayvanlardan biridir. Zerre (atom veya toz tanesi) ise en küçük varlıklardandır. Eğer cevherler sonsuz olsaydı, tüm cisimlerin aynı büyüklükte olması gerekirdi. Ancak farklı cisimler arasında büyüklük farkları vardır. Bu da cevherlerin sonlu olduğunu göstermektedir. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 13a. Böylece şârih, kelâm ilmi ve felsefi tartışmalarda örnek vermenin yöntemsel geçerliliğini savunan bir yaklaşım ortaya koymakta, Selâlicî'nin burada fil ve zerreyi örnek olarak vermesini onaylamaktadır.

Zerre kelimesi hakkında farklı yorumlar vardır: Küçük karınca, böcek larvası, arpa tanesinin 22.000'de biri büyüklüğündeki bir parça, elde kalan toz parçacıkları, Güneş ışığında görülen toz zerrecikleri, ne olduğunu sadece Allah'ın bildiği bir varlık gibi anlamlara verilmiştir. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 13a.

[795] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/427.

olur. Buradaki mülâzemetin izahı şudur ki; filin sonsuza kadar bölünmesinin farz edilmesi ve zerrenin de aynı şekilde sonsuza kadar bölünmesinin farz edilmesi birleşen parçaların sayıca eşitliğini gerektirir. Fakat filin parçalarının sayısıyla zerrenin parçalarının sayısının eşit olmasının imkânsız olduğu malumdur. Eşitlik batıl olduğunda üstünlük ispat edilmiş olur. Üstünlük ispat edildiğinde üstünlüğün kendisiyle gerçekleştiği şey de ispat edilmiş olur. Bu da cevher-i ferddir." Yefrenî, Ebu'l-Velid el-Bâcî'nin de benzer şekildeki görüşünü nakletmektedir: "Zerre ve filin her birinin parçalarının miktarı sonlu olmasaydı her ikisi yarıya bölünürdü, sonra bu yarılar da yarıya bölünürdü, bu böylece her ikisinden gökleri ve yeri kuşatan daireler olana kadar yapılmaya devam edilirdi. Bu da aklın bedîhî bilgilerince batıldır." [796]

Yefrenî'nin naklettiğine göre bazı âlimler Selâlicî ilk zikrettiği delil ile yetinmeyip bu delili getirmesinin ancak ilk zikrettiği delilin müsâdere olduğunu hissetmesinden dolayı olduğu görüşündedirler. Onlara göre *"Onunla…"* lafzının "cevher"den kinaye olduğu açıktır. Çünkü cisimler arasında üstünlük cevherle gerçekleşir. Ancak bu lafzın, faslın başında bahsi geçen "sonluluk"tan kinaye olduğu görüşü de vardır. Yine bu lafzın "terkip"ten kinaye olduğu görüşünde olanlar da vardır.[797]

Üçüncü İstidlal: Sonsuz Sonsuzdan Büyük Değildir

Selâlicî'nin akîdedeki "Çünkü sonu olmayan bir şey sonu olmayan bir başka şeyden fazla olmaz." ifadelerinin şerhine gelince, Yefrenî'ye göre bu cümle kendisinden önceki ifadelerin delilidir. "Çünkü" lafzından bir önceki ifadeler ile sebep-sonuç ilişkisi içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Selâlicî bu ifadeleriyle Nazzâm'ın "Cisim bilfiil sonsuza kadar bölünen parçaların bir araya gelmesiyle oluşmuştur" görüşünü ilzam etmeyi amaçlamış olabilir. Kelamcılar Nazzâm'ın bu görüşünün sekiz açıdan aklen muhal olduğunu söyleyerek ilzam etmişlerdir. Birincisi; sonsuzun sonlu taraflara girmesi ki bu açık bir çelişkidir. Sonluluk ve sonluluğun olmaması birleştiğinde bu durum olumsuz ve olumlunun birleşmesi olur. Bu da muhaldir. İkincisi; sonsuz bir şey sonsuz bir şeyden fazla olamaz. Bu da zerrenin file eşit olmasını gerektirir, hatta zerrenin bütün âleme eşit olmasını gerektirir. Bu da muhaldir.[798] Üçüncüsü; bir şeyin parçasının bütününe eşit olmasını gerektirir. Çünkü her birinin sonsuz parçası vardır. Dördüncüsü; çok ile az arasında ayrım yapmamayı gerektirir. Beşincisi; karınca eğer bir cismi katederse sonsuz

[796] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/691.
[797] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/692.
[798] Bu ikisi Selâlicî'nin zikrettiği iki açıdan muhaldir. Üçüncüsünden itibaren şârihin ilaveleridir.

olanı katetmiş olur. Sonsuz olanı katetmek ise muhaldir. Altıncısı; sonsuzun başlangıcı ve sonu olurdu. Yedincisi; sonsuzun katedeni ve katedileni olurdu. Sekizincisi; sonsuzun yarısı, çeyreği vb. bölümleri takdir edilebilirdi. Bu açıların hepsi muhaldir. Muhale götürenin kendisi de muhaldir.[799]

Anonim şerhte de Ebû Amr es-Selâlicî'nin bunu akîdede Mu'tezile'den Nazzâm'a karşı bir delil olarak getirdiği belirtilmektedir. Nazzâm cismin, anlık olarak bölünebilir yapıda (*el-teczi'e fi'l-hâl*) olduğu ve eğer bir bölünürse, sonsuz sayıda cevhere ayrıldığı görüşündedir. Buna karşılık Selâlicî, sonsuz olan bir şeyin sonsuz olan başka bir şeyi aşamayacağını, fakat filin zerreden büyük olduğunu gözlemlediğimizi, dolayısıyla bunun cisimdeki cevherlerin sonluluğu anlamına geldiğini belirtmektedir. Yani eğer cevherler sonsuz olsaydı, büyük cisimler küçük cisimlerden farklı olmazdı. Ancak gerçekte fil ve zerre arasında büyüklük farkı vardır. O hâlde, cevherler sonsuz değildir, sonludur. Haffâf'a referansla da bu meselenin tahririni şu şekilde yapmaktadır: Cisim, cevherlerden oluşmuştur. Eğer gözle bakıldığında nesneler arasında fark görülüyorsa, örneğin yumurta ile dağ gibi büyük-küçük nesneler arasında fark varsa, bu fark onların asıllarından kaynaklanmaktadır.[800]

Yefrenî burada farazî bir itiraza yer vermektedir. Bu itiraz şu şekildedir: Allah Teâlâ'nın güç yetirebildiği şeyler ve bildiği şeyler sonsuzdur. Fakat bildiği şeyler güç yetirebildiği şeyleri kapsar (أعم). Çünkü bildiği şeyler; zorunlu, mümkün ve imkânsız olarak ayrılır. Güç yetirebildiği şeyler ise bunların bir kısmıdır. Öyleyse neden sonsuzun sonsuzdan fazla olması imkânsız olsun? Diğer bir deyişle, kudret imkânsıza taalluk etmez ama ilim eder. Bu nedenle ilim kudretten daha kapsamlıdır. Allah'ın kudreti de ilmi de sonsuz olduğuna göre demek ki sonsuz sonsuzdan çok olabilir. Yefrenî buna şu şekilde cevap verilebileceğini belirtir: Bu soru galat ve mugâlatadır. Çünkü "fazla olmak (ziyâde)" ancak zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklinde üç çeşidi olan sonlu hakkında ortaya çıkmıştır. Bunlar ise sonludur. İlim bu üç şeye taalluk eder. Kudret ve irade ise belirli mümkünlere taalluk eder. Bu türlerin sonluluğunun olmaması anlamına gelmez ki "Sonsuz hakkında fazla olmak ortaya çıktı" diyelim. Sonluluğunun olmaması hükmü ancak türlerin (nev') fertleri hakkında verilebilir. Mümkünlerin fertleri sonsuzdur. Zorunluların fertleri de sonsuzdur. İmkânsızların fertleri de sonsuzdur. Her bir türün

[799] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/693.
[800] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 13a.

fertleri sonsuz olduğunda bunlardan bazısını bazısına katmak düşünülemez ki "bu bundan çok oldu" denilsin. Bu durum ancak iki türün birinin diğerini içerdiği görüşüne sahip kimsenin hayali düşüncesinde (خيال) gerçekleşir. Bunlar bilinebilen şeyler ile irade edilen ve güç yetirilen şeylerdir. Bu kişi bilinebilen şeylerin irade edilen ve güç yetirilen şeylerden fazla olduğunu düşünür. Buradaki fazla olmak onun hayali düşüncesinde zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklindeki üç çeşitten olmak bakımından fazla olmaktır. Bunlar ise sınırlıdır. Dolayısıyla bunlar sonlu oldukları için haklarında daha az ve daha çok denilebilir.[801]

Simlâlî şerhinde de akîdedeki *"Çünkü sonsuz sonsuzdan fazla olamaz."* sözünden maksat, Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin, cismin parçalarının sonlu olduğu görüşünü ispatlamaktır. Şöyle ki: Eğer parçalar sonlu olmasaydı, cisimler arasında ayrım ve artış gerçekleşmezdi. Çünkü eğer parçalar sonsuz olsaydı, hepsi birbirine eşit olurdu. Ama böyle değildir. Bu yüzden, parçaların sonlu olduğu anlaşılır; işte maksat budur. [802]

Hebtî nazmında da bu durum "Çünkü (bölünmenin) bir son noktada nihayete ermemesi durumunda, her şeyden hâlî olan şey, son noktada olan şeyden fazla olamaz.[803] Ancak cisimler büyüklükleri bakımından birbirinden fazla yahut eksik olmaktadır, dolayısıyla bir sınırları ve son noktaları olması zorunludur."[804] şeklinde ifade edilmektedir.

Dördüncü İstidlal: Sonsuzun Varlığa Bürünmesi İmkânsızdır

Yefrenî İbn Bezîze'ye referansla, Selâlicî'nin bu delilini şöyle iyi bir şekilde göstermeye çalışmaktadır (tahrîr): "Şayet cisim sonsuza kadar bölünseydi sonsuzların birleşmesinden oluşmuş olacaktı. Sonsuzun var olması ise imkânsızdır. Dolayısıyla sonsuzların birleşmesinden oluşması da imkânsızdır. Birinci mukaddimenin beyanı açıktır. Çünkü nicelik sahibi bir şeyin kendisini oluşturan parçalara ayrılması -sonsuz cevherlerin birleşmesiyle de olsa- var olmaları doğru olmazdı. Çünkü sonsuz olanın varlığa bürünmesi imkânsızdır. Parçaların var olması imkânsız olduğunda parçalardan oluşanın varlığı da imkânsız olur. Fakat parçalardan oluşan vardır. Dolayısıyla parçalardan oluşanın varlığı parçalarının sonlu olduğunu göstermektedir. Biz sadece "Sonsuzun hariçte varlığa gelmesi imkânsızdır" dedik. Çünkü hariçteki varlık onda varlığın fert fert olarak bulunmasını (teşahhus) ve diğer varlıklardan ayrışmasını (temeyyüz) gerekli kılar.

---

801 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/694.
802 Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 142.
803 Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 37.
804 Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 38.

Sonsuzun teşahhusu ise muhaldir." Yefrenî bazı âlimlerin Selâlicî'nin cevherin sonluluğunu ispat etmek üzere getirdiği bu delili istidlal değil müsâdere olduğu gerekçesiyle eleştirdiklerini nakletmektedir. Çünkü onlara göre cevher bölünmenin kendisinde sona erdiği şeydir. Ulaşılmak istenen sonuç da zaten bölünmenin sona ermesidir. Bu zikredilmeyen bir delile muhtaçtır. Sadece cevherin mahiyetinin tasviri yapılmıştır. Tasavvur ettikten sonra sonluluğun ispatına delil getirilebilir. Bu nedenle Selâlicî "İşte bu cevherdir" diyerek mahiyetin tasvirini zikrettiği kısma işaret etmiştir. "İnsan konuşan canlıdır" bu yüzden o, insandır demek gibi. Cevherin suretine değinmemiştir, varlık olup olmadığını henüz zikretmemiştir.[805]

Garbî şerhinde de Haffâf'ın *"...cisimlerin sonluluğudur"* lafzının görünürde müsâdere olduğu şeklinde bir itirazda bulunduğu aktarılmaktadır. Müsâdere ise delil teşkil etmez. Müsâdere; bir şeye kendisiyle delil getirmektir. Örneğin "Zeyd'in varlığının delili Zeyd'in varlığıdır" demek gibi. Bu da bir şey ifade etmez.[806] Buradaki müsâdere şöyledir: Müellif Selâlicî, cevherleri ispatlamak için delil getirmeye bölünmesi imkânsız olan bir sınırda cisimlerin son bulması ile başlamıştır. Cisimler içerisinde bölünmesi imkânsız olan parça zaten cevherdir. Bu durumda Selâlicî sanki cevherlerin ispatının delili cevherlerin ispatıdır diyor gibidir. Anonim şerhte de benzer ifadeler mevcuttur.[807]

Yefrenî'ye göre ise Selâlicî'nin bu ifadelerin devamında *"Çünkü bölünme ayrılma demektir ve bir olan şey kendisinden ayrılmaz."* ifadesi, öncesinde zikrettiği *"cisimlerin bölünemeyecek bir sınıra varıldığında bölünmelerinin sona ermesidir."* ifadesine bir delildir. Dolayısıyla bu ifadenin sureti, iddia suretidir. Bundan sonra buna bir delil getirilmesine gerek yoktur.[808]

---

[805] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/687. Yefrenî aynı itiraza sonraki sayfalarda yeniden yer vermektedir: Selâlicî'nin "Çünkü bölünme ayrılma demektir ve bir olan şey kendisinden ayrılmaz." ifadelerine bu görüşün müsâdere olduğu iddiasıyla itiraz edilmiştir. Çünkü "bölünmeyi kabul etmeyen bir olan şeyin varlığını onaylamıyoruz, bilakis bölünmenin sonu yoktur" görüşündedirler. Öyleyse sonsuz bölünmenin batıl olduğuna dair istidlale karşı çıkmak gerekir. Eğer bu yapılırsa cevher ispat edilir. Zikrettiklerinin tamamı müsâderedir ve sonsuza kadar bölünmeyi imkânsız kılmaya karşı çıkmamıştır. Bk. Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/689.

[806] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/418.

[807] Anonim şerhte cisimlerin bölünebilirliği üzerine tartışmalara geçildiğinde "Son bulma (intihâ)" kelimesi, tamamlanma ve tükenme anlamına gelir. Bu bağlamda "Eşyaların bölünebilirliğinin bir sonu var mıdır?" sorusu önemlidir. Haffâf, burada müellif Selâlicî'nin delili yanlış bir şekilde sunduğunu söylemiştir. Çünkü burada "cevherlerin var olduğunu" ispat etmek için "cisimlerin bölünmesinin bir sonu olduğunu" delil olarak kullanmaktadır. Ancak "Bölünmenin sona ermesi, ancak cevherlerin var olmasıyla mümkündür" demek, müsâdere alâ'l-matlûb yani bir şeyi kendisiyle delillendirmek olur ki bu mantıksal bir hatadır. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 11b.

[808] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/687.

Garbî de *"Ayrıca sonu olmayan bir şeyin vücuda bürünmesi imkânsızdır."* ifadelerini cevher-i ferdin ispatı için getirilen üçüncü delil olarak zikreder. Şöyle ki; örneğin yirmi cevherden oluşan bir cisim farz edelim. Karşıt görüşteki Nazzâm'a göre bu cisim sonsuz cevherlerden oluşmuştur. Bu durumda başı var olmamıştır ki sonu var olsun. Sonu da sonsuzdur. Bu nedenle var olması imkânsız olur. Fakat cismin belirli, her yönünden kuşatılmış bir varlık olması cevherlerin sonlu olduğuna delalet etmektedir. Dolayısıyla Nazzâm'ın iddia ettiği sonsuzluk batıldır. Burada müellif Selâlicî'nin *"sonu olmayan bir şeyin vücuda bürünmesi imkânsızdır."* şeklindeki istidlalinin açıklaması şudur ki; cisimler cevherlerin bitişmesiyle oluşan şeylerdir. Eğer cevherler sonsuz olsaydı vücuda bürünmeleri imkânsız olurdu. Cisimlerin fer'i olan cevherlerin vücuda bürünmeleri imkânsız olduğunda cisimlerin vücuda bürünmeleri de imkânsız olur. Çünkü cevher topluluğunu ifade eden bir isimdir. Aslın vücuda bürünmesi imkânsız olduğunda fer'in vücuda bürünmesi de imkânsız olur. Fakat fer' vücûda bürünmüştür. Dolayısıyla asıl da vücuda bürünmüştür. Bu da ancak sonluluk özelliğiyle olabilir. (Haffâf, ب s. 220.)[809]

Şârihlerden Ukbânî de cevher-i ferdin var olduğuna dair benzer bir aklî delil zikretmektedir: Örneğin; dirhem şayet sonsuza kadar bölünebilseydi onda sonsuz parça bulunması gerekirdi. Böylece sonsuz parçalardan oluşan taraflar arasında sınırlı bir varlığa bürünmüş olurdu. Fakat akıl sahipleri sonsuz şeylerin sınırlayan şeyler arasında sınırlanmasının imkânsız olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.[810]

Ukbânî felsefecilerin buna itirazlarına yer vermektedir. Felsefecilere göre âlemin kısımları farklıdır. Onlara göre cismin parçaları cevher-i ferdler değildir. Bölünemeyen cevher-i ferd hiçbir zaman olmamıştır. Bilakis cismin bütün parçaları bölünebilir. Parçaların parçaları da bölünür, onlardan ayrılan parçalar da bölünür. Böylece bölünme sonsuza kadar gider. Dolayısıyla cevher-i ferd diye bir şey yoktur. Cisim ancak yuvarlak, köşeli vb. olması bakımından bulunduğu suretinden ve heyula ismindeki bir diğer şeyden mürekkeptir. Yani cisim suret ve heyuladan oluşur. Cismin bu heyula ismindeki parçası kadîmdir. Suret ismindeki parçası ise teşahhus etmiş haliyle hâdis, nev'i itibariyle kadîmdir. (حادث بشخصه قديم بنوعه)[811]

Ukbânî akîdedeki *"Ayrıca sonu olmayan bir şeyin vücuda bürünmesi imkânsızdır"* ifadelerine yer vererek eğer cismin sonsuza değin bölünebileceği kabul edilseydi her

[809] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/428.
[810] Ukbânî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 52.
[811] Ukbânî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 52.

mürekkep cismin sonsuz paçalardan oluştuğu anlamına geleceği fakat varlığa bürünen her şeyin sonlu olması nedeniyle bunun batıl olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca felsefecilerin cisimlerin sonluluğu hususunda hemfikir olduklarını belirterek kendileriyle çeliştiklerini göstermeye çalışmaktadır.[812]

Ubbâdî'nin bu hususstaki açıklamaları şu şekildedir: Cisimlerin fiilen mevcut oluşu, onların cevherlerden oluştuğunu gösterir. Eğer cevherler sonsuz olsaydı, onların varlığa girmesi imkânsız olurdu. Eğer cevherlerin varlığı imkânsız olsaydı, onlardan oluşan cisimlerin varlığı da imkânsız olurdu. Oysa cisimler fiilen vardır. O hâlde onları oluşturan cevherler de var olmalıdır. Müellifin *"Ayrıca... sonu olmayan şeyin varlığa girmesi imkânsızdır"* sözüyle bu kastedilmiştir. Bu "ve yine" (وأيضاً) lafzı Arapçada "geri dönmek" anlamına gelen "أضَ" fiilinden türemiştir. "Ama Allah'ın nimetleri sayısız, Cennet ehlinin nefesleri sonsuz değil mi?" sorusuna cevaben: "Hayır, bunlardan fiilen var olanlar zorunlu olarak sonludur." Hûnecî'nin "küllî veya sonsuz olan" ifadesiyle ilgili açıklamaları da buna paraleldir. Yani zihinsel kavram sonsuz olabilir ama dışta var olanlar zorunlu olarak sonludur. Bu ifadeler Hûnecî'nin kelâm ile mantığı nasıl harmanladığını gösterir.[813] Zihnimizde tasavvur ettiğimiz kavramlar (örneğin "sonsuz nimet" ya da "sonsuz nefes"), kavram olarak sonsuz olabilir, ama varlık sahasında (fiilen) sınırlıdır.[814] Simlâlî'ye göre de Selâlicî'nin "ayrıca" sözü, cemaate bir başka delil ile destek sağlamaktır. Şöyle ki: Sonsuz bir şeyin varlığa girmesi aklen mümkün değildir. Yani âlemin varlığının. Çünkü âlemin varlığı, öncesi yokluk olmakla sınırlıdır. Öncesi yokluk olmakla sınırlı olan için sonrası yokluk olmak da mümkündür. Sonluluğun anlamı da zaten budur. Böylece Nazzâm'ın mezhebi hem duyusal hem aklî olarak batıl olur.[815]

Anonim şerhte akîdedeki "eydan (ايضا)" kelimesine gelince bu kelime "âda (آض)" (geri dönmek) kökünden türemiştir. Bu, bir konuyu tekrar ele alma ve önceki delillere geri

---

812 Ukbânî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 53.

813 Burada şârih Ubbâdî hocası el-Ukbânî'den Hûnecî'nin metinlerini okudukları günlerde Kelâmcıların ifadeleri ile mantıkçıların ifadeleri arasında derin bir yakınlık olduğu şeklindeki anlayışı kazandıklarını şu ifadelerle zikretmektedir "Hûnecî'nin kitabını hocamız el-Ukbânî'den okuduğumuz günlerde anladığımız şey şuydu: Kelâmcıların sözlerinin mantıkçıların sözlerinden farkı olmadığını gör. Çünkü akıl, şunu hükmeder: Dış âlemde (haricî varlıkta) var olan her şey, varlığa (vücûda) girmiştir." Şârih Ubbâdî'nin bu ifadeleri, özellikle *el-İrşâd* ekseninde ilerleyen el-Burhâniyye şerhleri içerisinde, F. er-Râzî ekolünün takipçilerinden Hûnecî'nin (ö. 646/1248) teliflerini okuyan Ubbâdî ve bunları okutan hocası Ukbânî gibi şârihlerin bulunması, Mağrib Eş'arîliğinin de F. er-Râzî rüzgarından haberdâr olduğunu göstermesi açısından çok önemli bir ayrıntıdır. Ancak bu kısımda da görüldüğü üzere Hûnecî'den farklı olarak küllîler (tümeller), haricî varlık, ma'dûm, mevcut gibi kavramlar hakkında derin analizler yapılmamakta ve hızlı bir şekilde geçilmektedir. (U8a)

814 Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 8a.

815 Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 142.

dönme anlamında kullanılmıştır. Bunu desteklemek için İbn Düreyd'in şu beyti örnek olarak verilmiştir: *"Eğlence bahçesi kuruyup soldu / Oysa daha önce suyu boldu."* Buradaki kullanım, önceki durumla mevcut durum arasındaki dönüşümü vurgulamaktadır.

Anonim şerhte Haffâf'ın, Selâlicî'nin burada zikrettiği sonluluğun delil olma yönünü şu şekilde açıkladığı aktarılmaktadır: Cisimlerin şekillerinin aklen ve hissî olarak sonlu olduğu kesindir. Cisimleri oluşturan cevherler de ya sonlu (mahsûr ve mütenâhî) ya da sonsuz olmalıdır. Eğer sonsuz olsaydı, sonlu olan bir varlık içinde sonsuz bir yapı bulunurdu ki bu imkânsızdır. Öyleyse cevherler de sonludur.[816]

Ek olarak İbn Bezzîze'nin Nazzâm'ın bir cisimde cevherlerin sonsuz sayıda olduğu görüşüne karşı şu somut örneğine yer verilmektedir: Yiyecekle dolu bir kap düşünelim. Bu kap doluyken içine yeni bir şey eklenemez. Ancak Nazzâm'ın dediği gibi, içindeki yiyecek sonsuz sayıda cevherden oluşuyorsa, kaba bir şey eklendiğinde sonsuz sayıdaki cevheri içine alabilir olmalıdır. Ve yine içinden bir miktar alındığında yine sonsuz sayıda cevher kalmalıdır. Bu, mantıksal olarak imkânsızdır. Çünkü eğer sonsuzluk söz konusu olsaydı, sınırlı bir kabın içi dolup taşmamalıydı.[817]

Yine anonim şerhte bu istidlale dair şu açıklamalara yer verilmektedir: Eğer bir şey gerçekten sonsuzsa, onun var olması mümkün değildir. Çünkü sonsuzluk, bir başlangıç veya son içermediğinden, varlığa girmez. Var olan şeyler de eğer gerçekten sonsuz olsaydı, onların oluşumunu tamamlamak imkânsız olurdu. Ancak varlıklar mevcut olduğuna göre, sonsuzluk gerçek değildir. Şerhte, bu fikrin daha iyi anlaşılması için somut bir örnek verilmiştir: Bir adamın sürekli büyüyen bir yiyecek yığını vardır. Bu adam, sürekli olarak yığına yiyecek eklemektedir. Eğer sonsuzluk mümkünse, bu yığın asla tamamlanmayacak ve bir sınırı olmayacaktır. Adama bu yığının gelişigüzel (جزافًا) bir yığın olduğu söylendiğinde adam, "Hayır, onu tamamen tüketmeden böyle diyemezsin" der. Ancak bir şeyi tamamen tüketmek ve sınırlamak mümkünse, o şeyin sonlu olduğu ortaya çıkar. Ancak her gittiğimizde yiyecek yığını hâlâ eksilmemiş gibi gözüküyorsa ve bu yığına her gelişigüzel yığın denildiğinde adam, daha bitirmedim diye cevap veriyorsa bu sonsuz bir süreç olduğundan mantıksal olarak imkânsızdır. Eğer sonsuzluk gerçek olsaydı, o zaman hiç bitmeyen bir yığın olurdu ve onun varlığını asla

[816] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 12a.
[817] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 12a.

tüketmek mümkün olmazdı.[818] Buna göre ilk başlangıç, sona bağlıdır. Eğer bir şeyin sonu yoksa, başlangıcı da belirlenemez. Eğer bir şeyin başlangıcı varsa, sonunun da olması gerekir. Sonu olmayan bir şeyin varlığı imkânsızdır, bu mantıksal bir çelişkiye yol açar. Çünkü sonu gelmemiş ve tamamlanmamış bir şeyin varlığa gelmesi imkânsızdır. Bu yüzden, var olan her şeyin sonlu olması zorunludur.[819]

Hebtî nazmında bu durum "Her aslının sonu olmayan şeyin, fer'lerinin varlığa gelmesi imkânsızdır."[820] şeklinde ifade edilmektedir.

3.1.3.2.1.5. Bu Fasla Getirilen İtirazlar

Garbî şerhinde bu fasılda müellif Selâlicî'ye yapılan üç itiraza yer verilmektedir. Bunlardan birincisi; bu faslın bu sırada gelmesidir. Çünkü bu fasıl âlemin hudûsunun rükünlerinden (temel esaslarından) değildir. Müellif bu akîde ile Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ını ihtisar etmeyi amaçladığından dolayı bu faslın *el-İrşâd*'daki sıralamada olduğu gibi arazların ispatı, arazların hudûsu, cevherlerin arazlardan hali kalmasının imkânsızlığı, başlangıcı olmayan hâdislerin imkânsızlığı şeklinde olması yakışık alırdı. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî bu sıralamaya beşinci bir esas olarak "Hâdislerden hâlî olamayan onlardan önce gelemez ve onlardan önce gelemeyen şeyler de onlar gibi hâdistir." esasını eklemiştir. İkinci itiraz; müellif Selâlicî'nin başlangıcı olmayan hâdislerin imkânsızlığı şeklindeki esası ele almamasıdır. Bu konuda Haffâf, Selâlicî'nin bu esası getirmesi ve terk etmemesi gerektiğini belirtmektedir. Çünkü Cüveynî ve diğer kelamcılar bu esası vazetmişlerdir. Selâlicî'nin de bunu gözetmesi gerekirdi. Geçmişte ve günümüzde bidat ve küfür taraftarları bu esasa sıkça itiraz etmektedirler. Selâlicî'ye yöneltilen üçüncü itiraz önce ikinci fasılda "*Sonu olmayan bir şeyin vücuda bürünmesi imkânsızdır."* ifadeleri ile on ikinci fasılda *"Makdûrâtın sonluluğunun imkânsız olduğunun delili…"* ifadelerinin birbirine zıt olduğu açıktır.[821]

Bu itirazlardan birincisinin cevabı, âlemin hudûsunun bir esası olmamasına ve Cüveynî'nin sıralamasına uygun olmamasına karşın cevherlere dair bu faslın burada getirilmesi mukadder bir suale cevap olarak getirilmiştir. Selâlicî burada sanki "Cevherlerin ispatına delil nedir?" sualine cevap vermektedir. Çünkü her ne kadar

[818] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 13a.
[819] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 13b.
[820] Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 39.
[821] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/429.

akîdenin başında âlem, cevherler ve arazlar olarak ikiye ayrılmıştır şeklinde belirtilse de kelamcılar bu hususta farklı görüşlere sahiptirler. Birincisi, İbnü'l-Keysân el-Esamm'ın sadece arazların mevcut olduğu görüşü.[822] İkincisi, Nazzâm'ın sadece cevherlerin mevcut olduğu görüşü. Mu'tezile önderlerinden Salihî ve mülhidler de bu görüştedir. Üçüncüsü, Ka'bi gibi bazılarının sadece cisimlerin ve kevnler dışında renklerin mevcut olduğu şeklindeki görüşüdür. Muammer b. Abbad es-Sülemi de Allah Teâlâ'nın sadece cisimleri yarattığı, arazların ve cevherlerin olmadığı görüşündedir. Dördüncüsü, Basra Mu'tezilesinin sadece cevherlerin ve hareket, sükûn, bileşme ve ayrılma olmak üzere dört ekvânın mevcut olduğu görüşüdür. Beşincisi Ehl-i sünnet'ten Eş'arîlerin cisimlerin, cevherlerin, arazların farklı çeşitleriyle beraber hepsinin mevcut olduğu görüşüdür.[823]

İtirazlardan ikincisinin cevabı, müellif Selâlicî'nin başlangıcı olmayan hâdislerin imkânsızlığı esasında sessiz kalmasının sebebi Cüveynî ve diğer imamların bu konuyu ele alması sebebiyle kendisinin bunu ihtisar ederek yapmasıdır. Cisimlerin ve bölünmelerinin sonluluğu bu esası içermektedir. Bu nedenle genişçe ele almamıştır. Çünkü cisimlerin ve bölünmelerinin sonluluğunu ispat ettiğinde, onların hâdis olduğunu da ispat etmiş olmaktadır. Cisimlerin hâdis olduğunu ispat ettiğinde de zaten başlangıcı olmayan hâdisler görüşü batıl olmuş olur.[824]

Üçüncü itirazın cevabı ise, ikinci fasıldaki "*Sonu olmayan bir şeyin vücuda bürünmesi imkânsızdır."* ile on ikinci fasıldaki *"Makdûrâtın sonluluğunun imkânsız olduğunun delili…"* ifadeleri çelişkili ve birbirine zıt değildir. Çünkü on ikinci fasılda zikrettiği makdûrât, Allah Teâlâ'nın irade ettiği makdûrâtın sonlu olmayacağıdır. bir mahalde varlığa getirilen makdurat, benzerinin de, benzerinin benzerinin de… sonsuza kadar devam edecek şekilde gerçekleşmesi mümkün olarak varlığa getirilir. Bunların varlığı birbirlerine bağlı değildir. Selâlicî'nin burada zikrettiği vücuda bürünmesi imkânsız olan sonsuz şey, her yönüyle kuşatılan mukadder, mevcut tek olan cisimlerden varlığı diğerlerinin varlığına bağlı olandır.[825] Böylece bütün çelişki biter.[826]

3.1.3.2.2. Arazın İspatı

Akîdede arazların ispatı faslı şu şekilde zikredilmektedir:

---

[822] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 10b.
[823] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 1/430.
[824] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 1/431.
[825] Cismin varlığı cevherlerin varlığına, arazların varlığı cevherlerin varlığına bağlı olması gibi.
[826] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/431.

"Arazların sübutuna delil birdenbire ortaya çıkan mümkün hükümlerin cevherler üzerinde mahallerinin dönüşümlü olmasıdır. Zira eğer o (hükümler) cevherlere vacip olsalardı onlardan değişmeleri imkânsız olurdu, cevherler de arazlara eşit olurdu. Bir cevherin benzeri ile de nitelenebileceği bir arazla nitelenmesi; o arazı değil de bu arazı cevhere tahsis eden ve bu arazla kaim olmasını tayin eden bir ma'nâya delildir. Zira eğer onunla (o cevherle) kaim olmasaydı o cevhere bu hükmün gerekmesi, başka bir hükmün gerekmesinden evla olmazdı."

Şârihlerden Yefrenî bu konuda delil getirirken cevherlerin ispatı, cevherlerin hâdis olması, arazların ispatı, arazların hâdis olması şeklinde bir sıralamayı izlemenin tertibin gereği olduğunu fakat Selâlicî'nin bunu cevherlerin sübutu, arazların sübutu, arazların hudûsu, cevherlerin hudûsu şeklindeki tertibini başka bir fayda için yaptığını belirtmektedir. Bu fayda; cevherlerin yoktan var oluşunu (حدث) dört asıl üzerine bina etmektir. Birincisi arazların ispatı, ikincisi arazların hâdis olması, üçüncüsü cevherlerin arazlardan hâlî olamayacağı, dördüncüsü başlangıcı olmayan hâdislerin imkânsızlığının ispatı. Bu dördüncü asıl Selâlicî tarafından zikredilmemiş ancak Cüveynî tarafından *el-İrşâd*'da zikredilmiştir. Bu asıllar sabit olduğunda bunların üzerine cevherlerin hâdislerden hâlî olamayacağı eklenir. Hâdislerden hâlî olamayan hâdislerden önce de olmaz. Dolayısıyla hâdislerden önce olmayan da onlar gibi hâdistir. Bu şekilde cevherlerin yoktan var olmasının bu asıllar üzerine bina edilmesi lâzım ile melzûma delil getirmek kabilindendir.[827]

Simlâlî şerhinde Selâlicî'nin akîdedeki ibarelerin nahiv bakımından ayrıntılı açıklamalarına yer verilmektedir. "hükümler…" lafzı "hüküm" kelimesinin çoğuludur. Bir şey hakkındaki yargı anlamındadır. Burada hükümlerden maksat, cevherlerin sıfatları olup, cevherlerde ve cisimlerde bulunan mastarlardan türetilerek elde edilir. "…birbirini takip etmesi (te'âkub)" lafzındaki zamir ("ها") hükümlere döner. "Ta'âkub" kelimesi, bir şeyin diğerinin ardından gelmesi demektir. Bir şeyin sonunun, diğerinin ucunu takip etmesi anlamına gelen mastardır.[828]

"… mümkün (câiz)" lafzı, hükümlerin sıfatı olarak getirilmiştir. Aklen câiz olan şey, varlığı veya yokluğu aklen imkânsız olmayan şeydir. Mesela yağmurun yağması gibi. Selâlicî'nin bu hükümleri câizlikle vasfetmesi, sonradan meydana gelmiş (hâdis)

[827] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/696.
[828] Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 144.

olmalarındandır. Sonradan meydana gelen her şey, varlığı mümkün olandır. Selâlicî'nin de dediği gibi "Zira eğer bunların kadîm (öncesiz) oldukları sabit olsaydı, değişmeleri imkânsız olurdu."

"...mahalleri üzerinde" sözünde "mahaller" (yani yerler) kelimesi, "mahal"in çoğuludur ve burada "mahal" kelimesiyle cevherleri ve cevherlerden oluşan cisimleri kastetmiştir. Nitekim *el-Burhâniyye*'nin bazı nüshalarında "…mahalleri üzerinde birbirini takip etmeleri" yerine "…cevherler üzerinde birbirini takip etmeleri" şeklinde geçmektedir, (Ebu Sena rivayeti) doğrusu da budur. Zamir yine "hükümler"e dönmektedir. "Çünkü eğer zorunlu olsaydı…" sözüyle mümkün oluşun gerekçesi açıklanmaktadır. Burada kâne'nin ismi, gizli zamir olup aynı zamanda "hükümlere" dönmektedir. "…zorunlu" sözünün anlamı, sabit ve sürekli olan demektir. Çünkü aklen zorunlu olan şey, yokluğunu varsaymanın imkânsız olduğu şeydir. "…değişimi imkânsız olurdu" sözünün anlamı şudur: O hükümler zorunlu olsaydı, değişmeleri imkânsız olurdu. Ancak değişmeleri imkânsız değildir. Öyleyse zorunlu değillerdir. "Tebeddül" kelimesi "değişim" demektir. Burada ("اذ لو كانت واجبة لها") geçen zamir (ها) "mahaller"e dönmektedir.[829]

Ve onun "cevherler orada eşit olurdu" sözü, cevherler üzerine art arda gelen hükümlerin vacip (zorunlu) olmadığını gösteren ikinci bir delildir. "…eşit olurdu" sözünün anlamı "benzer olurdu" (temâsül) demektir. Bu hükümlerin mahallerine zorunlu olduğunu varsaymak, tüm âlemdeki cevherlerin ya tamamının hareketsiz ya da tamamının hareketli olmasını gerektirir; bu ise duyular ve akıl yoluyla geçersiz olduğu bilinen bir durumdur.[830]

"Her bir cevherin benzeri için de mümkün olan bir hükümle tahsis edilmesi…" sözünde "tahsis"ten kasıt, bir hükmün bir şeye özgülenmesidir. "Zeyd ayakta duruyor (kâim)" veya "oturuyor (kâid)" ya da "gülüyor (dâhik)" gibi fiilden türemiş sıfatlardır. Çünkü senin "ayakta", "oturuyor" ve "gülüyor" deyişin, o kişi hakkında bu hükümlerle haber verdiğin anlamına gelir. Onun "Her cevher" sözünde "cevher ya da cisim" anlamı kastedilmektedir. Bu şekilde daha genel olanı (yani cisimi) anmaksızın özel olanı (yani cevheri) anmakla yetinmiştir. Dilersen şöyle de diyebilirsin: Aslı anmakla fer'i (ona bağlı olanı) anmaktan vazgeçmiştir; çünkü cevher, cisim için asıl konumundadır; zira cisim cevherden oluşur. Ve onun "…bir hükümle" ifadesine gelince: Burada "hüküm" ile,

[829] Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 144.
[830] Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 145.

mastarlardan türetilmiş sıfatlar, yani faillerin ve mef'ullerin isimleri, faile benzer sıfatlar ve üstünlük (tafdîl) fiilleri kastedilmiştir — tabii bunlar cevherler ve cisimler hakkında haber olarak kullanıldığında. Çünkü dilciler, "hüküm" ve "hükmedilen" derler; onlara göre hüküm, haber (yüklem), hükmedilen ise mübtedâ (özne) konumundadır. Nahivciler ise mübtedâ ve haber terimlerini kullanır. Mantıkçılar ise mübtedâ için "mevzu" (konu), haber için de "mahmul" (yüklem) derler.[831]

Onun "benzer içinde mümkün olan" sözü, hükmün niteliğini (hükme ait bir sıfatı) ifade eden bir konumdadır. Ve onun "benzeri" sözü, "denk olan, eşit olan (müsâvî)" anlamındadır; yani, kendisi gibi bir cevherdir. Mesela "Zeyd ayakta (kâim)", "Amr oturuyor (kâid)" demek gibi: Zeyd için ayakta olma, Amr için ise oturma hükmünü verdin. Oysa bu hükümlerin tam tersi de aklen mümkündür; fakat her birinin kendisine ait bir ma'nâsı vardır ki, bu ma'nâ, o hükmün verilmesini zorunlu kılmıştır. Yani, "ayaktadır" hükmünü gerektiren ma'nâ, Zeyd ile kaim olan "ayakta olmak (kıyâm)" ma'nâsıdır; "oturmaktadır" hükmünü gerektiren ma'nâ, Amr ile kaim olan "oturmak (cülûs)" ma'nâsıdır.[832]

Onun "câiz olur" sözüyle kastedilen şey ise aklen câiz olmaktır.

Ve "delil" ifadesi, "her cevherin bir hükümle tahsisi" ifadesinin haberidir. Delil, yol gösterici ve kılavuz anlamındadır.

Onun "bir ma'nâ üzere" sözü ise, bir maksadı, bir gayeyi kastetmek anlamındadır. Nitekim, "bir şeyi kastettim" (ʿanaytu) dersin, yani onu murad ettim demektir. Burada "ma'nâ" ile kasdedilen şey, daha önce örneklendirildiği gibi, hükümün türetildiği bir mastardır. Bu ma'nâdan, "araz" anlaşılmaktadır; Ebu Amr es-Selâlicî, Ebü'l-Meʿâlî el-Cüveynî ve diğer hâl teorisini kabul edenlerce böyle adlandırılmıştır. Hâllerin varlığını kabul etmeyen diğer âlimlere göre ise, araz bizzat hükmün kendisidir.[833]

"يخصّص" (onu tahsis eder) sözü anlam bakımından mansub (nesne) konumunda bir cümledir. Buradaki zamir, "فاختصاص كل جوهر" (her cevherin tahsisi) ifadesindeki "cevhere" geri dönmektedir. "يخصّصه" sözüyle kastettiği, aklen onun için hüküm gerektirmek (zorunlu kılmak) anlamındadır. "به" (ona) kelimesindeki zamir, "hüküm"e dönmektedir. Yani anlamı "Ona" hükmü aklen gerekli kılmak. "ويتعين" (ve belirir, kesinleşir) ifadesiyle kastı, aklen zorunlu ve vacip olur. "قيامه به" (onunla kaim olması)

831 Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 145.
832 Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 146.
833 Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 146.

ifadesi, yani onun (hükmün) var olması (sübût) demektir. “ إذا لم يقم به لما كان من إيجاب الحكم له أولى من إيجابه لغيره” (eğer onunla kaim olmasaydı, hükmün ona zorunlu kılınması başkasına zorunlu kılınmasından daha öncelikli olmazdı) sözüne gelince burada “ إذا لم يقم به” ifadesi, “ويتعين قيامه به” (onunla kaim olması zorunludur) cümlesinin gerekçesidir. “يقوم” (kaim olur) fiilinin faili, hükmü gerekli kılan anlamı taşıyan zamirdir. “به” (ona) kelimesindeki zamir ise hükmün tahsis edildiği cevhere dönmektedir. Buradaki “باء” (ba harfi) ise zarfiyeti bildirir, yani “içinde” anlamındadır. “لما كان” ifadesindeki “lam” (لـ), şart cümlesinin cevabıdır (koşulun sonucunu belirtir). “كان” (idi) fiilinin ismi, hükmün tahsis edildiği cevhere dönen bir zamirdir. “أولى” (daha öncelikli) kelimesi ise “كان”ın haberidir (yüklemidir). “بإيجاب الحكم” (hükmü gerekli kılma) ifadesi, “أولى” (daha öncelikli) kelimesine bağlıdır (müteallak). Buradaki “hükmü gerekli kılmak” ifadesi, bir sabit kılıcı tarafından hükmün ispat edilmesi anlamına gelir. “Hüküm”den kasıt, daha önce açıklanmıştır. “من إيجابه لغيره” (ondan başkasına gerekli kılınmasından) ifadesi ise, hükmün ispat edilmesinden maksadın başka birine yöneltilmesi anlamındadır. Buradaki zamir yine hükme dönmektedir. “لغيره” (başkasına) ifadesi “إيجاب” fiiline bağlıdır. Buradaki “ondan başkası”ndaki “ondan” kasıt ise, hükmün tahsis edildiği cevherdir.[834]

Bu açıklamaların anlamı şudur: Yüce Allah'ın (Teâlâ) “(وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ)” (Sıddıklar, şehitler ve salihler) gibi hüküm bildiren isimlerle yaptığı nitelemeler, bu hükmün sıfat olarak yüklenildiği kişide sabit ve mevcut bir anlamı gösterdiğini, aksi takdirde bu nitelemeye başkasından daha layık olmayacağını ifade eder.[835]

Anonim şerhte bazı kelâmcıların, arazların varlığının açık ve duyularla gözlemlenebilir olduğunu, örneğin hareket, durgunluk, renk, sıcaklık gibi niteliklerin doğrudan algılandığını ve bu yüzden de arazların varlığını ispat etmek için bir delile gerek olmadığını düşündükleri belirtilmektedir. Diğer bazı kelamcılara göre ise teorik bir delilin de getirilmesi gerektiği düşüncesinde olduklarını nakletmektedir. Anonim şârih bu hususta Ebü’l-Me‘âlî el-Cüveynî’nin *el-İrşâd* adlı eserindeki şu argümanı ileri sürdüğünü aktarmaktadır: Önce bir cevherin (yani burada bir cismin) durgun olduğunu görüyoruz, daha sonra hareket ettiğini gözlemliyoruz. Bu değişim zorunlu (vâcib) değildir, çünkü bir cevher her zaman hareketli ya da durgun kalamaz. O hâlde, bu değişim mümkündür (câiz), yani arazlar değişebilir olmalıdır. Bu, duyusal gözlem (yani zorunlu bilgi) ve

[834] Simlâlî, *Takyîdü’l-beyân,* 147.
[835] Simlâlî, *Takyîdü’l-beyân,* 148.

mantıksal analize (yani nazarî bilgi) dayalı delildir. Önce cevherin hareketli veya durgun olduğu duyularla bilinir. Daha sonra bir cevherin hem hareketli hem de durgun olabileceği mantıksal olarak çıkarılır. Bu bağlamda bazı kelâmcılar, Ebü'l-Me'âlî'nin hem zorunlu hem de nazarî bilgiye dayandığını savunmuştur. Ancak bazı âlimler, onun bu sözlerinden yalnızca mantıksal delile dayandığının çıkarılabileceğini söylemişlerdir.[836] Şeyh'in görüşüne göre ise Ebü'l-Me'âlî'nin iki yöntemi birleştirdiğini söylemek doğru değildir.[837] Garbî şerhinde de akîdede zikredilen "Her cevherin benzerinin de nitelenebileceği bir hükümle (yani arazla) tahsis edilmesi, (o cevheri değil de bu cevheri) onunla (o hükümle) tahsis eden ve onunla (o hükümle) kaim olmasını tayin eden bir mânâya delildir." şeklindeki delilin bu faslın başındaki arazların ispatına döndüğü belirtilmektedir. Bazıları arazların ispatının nazarî değil zarurî olduğu, bazıları ise nazarî olduğu görüşündedirler. Garbî'ye göre Selâlicî'nin burada nazarî olduğu görüşünü benimsediği açıktır. Cüveynî "Duran bir cevher gördüğümüzde, sonra onu hareketli gördüğümüzde, onun durmasının ve hareketinin mümkün olduğunu, zorunlu olmadığını zarurî olarak bilirsin" demektedir. Bazı âlimler Cüveynî'nin bu görüşünün, nazarî ve zarurî görüşlerini birleştirmesi olarak yorumlamışlardır. Garbî'ye göre ise Cüveynî'nin bu ifadesinden ona göre arazların ispatının bilgisinin nazarî değil, zarurî olduğu anlaşılmaktadır.[838]

Mukterah da arazların varlığının bedihî olarak bilinebileceğine dair benzer açıklamalar yapar. Ona göre arazların varlığını inkâr etmek mümkün değildir, çünkü arazlar duyularla gözlemlenebilmektedir. Bazen bir cismi yeşil görürüz, aynı cisim bazen sarı olur, bazen kırmızı olur ve bazen de siyah olur. Cismin üzerinde peş peşe gelen bu çeşitli sıfatlar ya cismin kendisinden kaynaklanır ya da kendisine eklenen bir şeyden kaynaklanır. Cevherin kendisinden kaynaklanması mümkün değildir, zira bir tek olan şey kendisinden farklılaşmaz. Bu da ona eklenen var olan ve gözlemlenen bir şeyden kaynaklandığını gösterir. Bu da cevherde bulunan arazdır.[839]

Ukbânî'de cisimlerin arazlarla mülâzemetini beyan eden âlemin hudûsu delili zikredildiğinde bunu inkâr etmeyen bazılarının arazların varlığını inkâr ettiklerini belirtmekte, her ne kadar arazların varlığını açıklamaya gerek olmasa da tamamlayıcı olmak mahiyetinde arazların varlığını açıkladığını ifade etmiştir. Ukbânî'nin bu hususta ki

---

836 *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 14a.
837 *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 14b.
838 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/438.
839 Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 61.

açıklamaları şöyledir: "Arazların varlığını açıklamak bize gerekmez, çünkü bizimle âlemin hudûsu hakkında tartışanlar zaten arazların varlığını kabul etmektedirler. Böylece bu onların aleyhine delil olmuştur. Bu nedenle bazı imamlarımız bu meseleyi uzatmamışlar ve hasımlara karşı şöyle söylemişlerdir: "sizin bize bu karşı çıkışınız (صياحكم) ve bizimle çekişmeniz (نزاعكم) var mıdır yok mudur? Eğer vardır derseniz bunun bir araz olduğu şüphe götürmez. Zira bunlar bir yer kaplamaz ve ancak bir cisimde var olabilirler. Dolayısıyla sizin çekişmeniz sizin aleyhinize bir delil olur. Eğer yoktur derseniz bu durumda bizim görüşümüz tartışmadan kurtulmuş olur ve yeterince cevap vermiş oldunuz."[840] Diğer bir deyişle "karşı çıkmak" ve "çekişmek" gibi fiiller de bir nevi araz olduğundan dolayı hasımların da eğer aralarında cereyan eden bu karşı çıkma ve çekişmeyi kabul ettikleri takdirde arazları da kabul etmiş olacakları şeklinde cedelî bir cevap verilmektedir.

Yefrenî Selâlicî'nin akîdede yaptığı delillendirmeyi detaylı bir şekilde açıklar: Bu delillendirmede dayanılan şey, birbirini gerektiren iki şeyden birinin sonluluğunun diğerinin sonluluğuna delil getirilmesi olduğu için cevhere zait bir şeyin ispat edilmesi gerekir. Zira bir şey kendinin lâzımı olmaz, yani kendi kendini gerektirmez. Cevhere zait olan bu şey de "arazların ispatı" şeklinde ifade edilmektedir. Zait olan şey ispat edildiğinde bu defa da aralarındaki lüzum ilişkisinin (telâzüm) ispat edilmesi gerekir. Zira eğer burada bir lüzum ilişkisi olmazsa bu yöntemle istidlal gerçekleşmez. Bu lüzum ilişkisi de "cevherlerin arazlardan hâlî olmasının imkânsız olması" şeklinde ifade edilmektedir. Lüzum ilişkisi ispat edildiğinde bu defa da birbirini gerektiren iki şeyden birinin sonluluğunun ispat edilmesi gerekir. Sonluluğu ispat edilen de arazdır. Arazın sonluluğu ile arazın gerektirdiği şey olan cevherin de sonluluğuna delil getirilir. Arazın sonluluğunun delilini "onların hâdis olmasının ispatı" şeklinde yer verilmektedir. Cevher ve arazın her ikisinin de sonluluğu ispat edildikten sonra hasmın "Bir şeyin fertlerinin sonluluğu, tamamının (cümle) sonluluğunu gerektirmez. Fertleri ve cümlesi bakımından da başlangıçlarının olduğu mu yoksa başlangıcı olmayan hâdisler mi olduklarının ispat edilmesi gerekir." demesi zarureti bizi arazların tamamının sonlu olduğunu ispat etmeye mecbur bırakmıştır. Arazların tamamının sonlu olduğunu ispat etmeye de "başlangıcı olmayan hâdislerin imkânsız olduğunun ispatı" şeklinde yer verilmektedir. İstidlali bu

[840] Ukbânî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 54.

şekilde bina etmek asılların bu dört ilke ile sınırlı olduğunu göstermektedir. Bu dört ilke sabit olduğunda "Hâdislerden önce olmayan da onlar gibi hâdistir." zaruretine ulaşılır.[841] Yefrenî Mâzerî'nin bu konu hakkındaki şu görüşlerini zikretmektedir: "Biliniz ki arazların ispatı, mânâlarında ihtilaf bulunmasına rağmen kelam konularının çoğunda kendisine ihtiyaç duyulan ve cevherlerin yoktan var olduğu hususunda esas olan çok büyük bir asıldır. İlahiyat konularının tamamı dönüp dolaşıp bu konuya gelmektedir. Bu husus netleştiyse bil ki müellifin (yani burada Cüveynî'nin) bu fasıl ile amaçladığı şey arazları inkâr edenlere karşı cevap vermektir. Bu yüzden görüşlerin netleştirilmesi (takrîr) ve bunlardan batıl olanın iptal, hak olanın doğrulanması gerekir."[842]

Âlimlerin arazların ispatı hakkındaki görüşlerine geçildiğinde Yefrenî, akıl sahiplerinin çoğunun arazların var (sabit) olduğu görüşünde olduğunu belirtmesinin ardından muhtelif mezheplerin farklı görüşlerini zikretmektedir. Dehriyye'den İbnü'l-Keysân el-Esamm'a göre ise "Arazlar sabit değildir."[843] bunlar hâdislerin cevherler ve cisimler ile sınırlı olduğunu iddia etmişlerdir.[844] Nazzâm ise arazların bazılarını ispat bazılarını nefyetmektedir. Ekvânı (aslında sadece hareket arazını) ispat edip renkler, tatlar, kokular; somut (kesîf) cisimlerle iç içe geçen (tedahül) ve kesif cisimlerin mekânlarında mütehayyiz olan soyut (latîf) cisimlerdir. Ravendî'nin (ö. 250/864) de "Arazların çoğu cisimdir" dediği rivayet edilmektedir. Ancak Ravendî cisimlere tedahül ettiğini söylememiştir.[845] Anonim şerhte de kelâmcıların hâdis varlıklar konusunda ileri sürdükleri dört temel görüş zikredilmektedir. İbnü'l-Keysân el-Esamm'a göre yalnızca arazlar vardır, cevherler yoktur. Yani, bağımsız varlıklar değil, sadece nitelikler vardır. Bir başka görüşe göre sadece cevherler vardır, arazlar yoktur. Diğer bir görüş, sadece cevherler ve ekvân arazlarının olduğunu savunurken Ehl-i sünnet'in görüşü cisimlerin, cevherlerin ve arazların var olduğu şeklindedir.[846]

Yefrenî Ehl-i hakk'ın arazları ispat etmek için deliller getirdiğini, bunlardan bir kısmının ahvâl nazariyyesini reddederek arazları ispat etmekte diğer bir kısmı da Cüveynî'nin *el-*

---

[841] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/696.
[842] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/697.
[843] Esamm'a göre uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi bir cisim olmayan şey yoktur (غير ثابتة). Hareket, sükûn, fiil, oturma, kalkma, ayrılma, birleşme, renk, ses, tat, koku hiçbirisi cisim olmaksızın yoktur.
[844] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/697.
[845] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/697. Nazzâm'a göre uzunluk uzun olan şeydir, genişlik geniş olan şeydir. Renkler, tatlar, kokular, sesler, elemler, sıcaklık, serinlik, nemlilik, kuruluk latif cisimlerdir. Rengin hayyizi tadın ve kokunun da hayyizidir. Latif cisimler aynı hayyize hulûl edebilir. Araz olarak da sadece hareket arazı vardır.
[846] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 13b.

İrşâd'da, Selâlicî'nin *el-Burhâniyye*'de[847] yaptığı gibi ahvâl nazariyyesini kabul ederek arazları ispat etmekte olduklarını belirtir.[848] Haffâf'ın ifadelerinde zikrettiği ahvâli kabul edenler ve reddedenler nezdinde hükmün illî zata (للذات العلية) yani ahvâl teorisinde geçen "diğer hallerin illeti olan zat sıfatı" gerekmesinin mânâsı, diğer bir deyişle "zat için gerekli olan hüküm olmanın mânâsı" ahvâl bölümünde detaylıca ele alınmıştır.[849]

3.1.3.2.2.1. Arazların Tenâvübü

Yefrenî şerhinde *"mümkün hükümlerin dönüşümlü olması (tenâvüb)"* ifadesi şerh edilirken dönüşümlü olmanın (tenâvüb), yerine gelmekten (niyâbet) türediği belirtilmektedir. Yani "bu, bunun yerine vekalet eder" anlamına gelmektedir. Çünkü bu hükümler gerektiricilerinin gitmesiyle gider. Gerektiricileri de arazdır. Gitmesi ve ardından benzerinin o mahalle gelmesi arazın zati sıfatlarındandır. Bu da onun gerektirdiği hükümlerdir. Her ne zaman gerektiricisinin gitmesiyle bir hüküm gittiğinde onun yerine başka bir hüküm niyabet eder.[850] Buradaki "hükümler" lafzı "hüküm" lafzının çoğuludur. Yefrenî'ye göre bunlar hallerdir. Bunların hakikati varlıkların yokluk veya varlıkla nitelenemeyen sıfatı olmaktır. "Varlıkların sıfatı" lafzı ile zatlar gibi hakiki sıfatları hariç tutmuşlardır. "Yoklukla nitelenemeyen" lafzı ile selbî sıfatları hariç tutmuşlardır. "Varlıkla nitelenemeyen" lafzı ile sübûtî (vücûdî) sıfatları hariç tutmuşlardır. "Mümkün" lafzı ile zorunlu ve imkânsız hükümler hariç tutulmuştur. Mümkün, zatının varlığının farz edilmesi gerekli olmayan, yokluğunun farz edilmesi de imkânsız olmayandır. Hükümler bu şekildedir çünkü değişmeleri ve birbirini takip etmeleri, mümkün olduklarını gösterir.[851]

Haffâf'ta arazların ispatı hususunda Selâlicî'nin "sıfatların değişip dönüşmesi (tenâvübü'l-ahkâm)" istidlalini zikrettikten sonra delilde bulunan cevherler üzerindeki sıfatların değişip dönüşmesinin izahına geçmektedir. Dönüşmek (tenâvüb) dolaşım ve değişim mânâsına gelmektedir. Sıfatların birdenbire ortaya çıkmaları ve zait olmalarıyla birlikte değişmeleri ve ayrışmaları (tecerrüd) cevher ile kaim olan, cevhere bu hükümleri gerekli kılan zait mânâların olduğuna işarettir. Sıfatlar (ahkâm) ise cevhere tabi olan

---

[847] Yefrenî'nin bu ifadelerinden, onun Selâlicî'nin ahvâl görüşünü benimsediği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.
[848] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/698.
[849] Bu çalışmada bk. 2.4. Ahvâl Teorisi
[850] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/702.
[851] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/702.

vasıflardır. Bununla hareketli (müteharrik), sakin gibi türetilmiş (müştak) isimler ifade edilmektedir. Bunlar da cevher ile kaim olan arazların varlığına delildirler. Daha sonra Selâlicî'nin "cevherlerin mümkün hükümleri, yani sıfatları" ifadesine değinilmektedir. Cevherlerin hareketli veya sakin olarak nitelendirilmeleri iki mümkün hükümdür. Zira mümkün değil de zorunlu olsaydı değişmeleri imkânsız olurdu. Değişim ise gözlenmektedir dolayısıyla zorunlu olması imkânsızdır. Aklî hükümler üçtür: zorunluluğun imkânsız olduğu bu durumda Selâlicî'nin de dediği gibi yalnızca mümkün olma seçeneği kalır.[852]

Ubbâdî müellif Selâlicî'nin söylediği: "Arazların varlığına delil, cevherler üzerinde ortaya çıkan dönüşümlü mümkün hükümlerdir..." ifadelerine geçtiğinde burada müellifin, cevherlerin varlığını ispat ettikten sonra, şimdi de onlara bağlı olan arazların varlığını ispat etmeye başladığını belirtmektedir. Şârihe göre müellif, arazların cevherler için zorunlu olmadığını istisnâî kıyas, yani ters çıkarım formuyla elde edilen iki delille ispat eder. İbarede zikredilen "tenâvüb" kelimesiyle kastedilen şey değişme ve yer değiştirmedir. "Ahkâm" kelimesiyle ise, cevherlerde ortaya çıkan hareketli, durgun gibi sıfatlar kastedilmektedir. Bunlar arazların varlığını gösterir; çünkü ancak arazlar yoluyla böyle nitelikler ortaya çıkabilir.[853]

Anonim şerhte de Selâlicî'nin "mümkün hükümlerin birbirini takip etmesi (tenâvübü'l-ahkâm'i'l-câizeti)" ifadesinde geçen "tenâvüb (birbirini takip etme)" kelimesinin, tebeddül (değişim) ve tedâvül (sırasıyla birbirini takip etme) aynı anlama geldiği belirtilmektedir. Burada bazı âlimlerin, "mümkün" (câiz) kelimesinin gereksiz tekrar olduğunu ileri sürdükleri belirtilmiştir. Çünkü onlara göre "tenâvüb" kelimesi, zaten bir şeyin değişebildiğini gösterir. O hâlde "câiz" demeye gerek yoktur. Ancak başka bir görüşe göre, bu tekrar gereklidir. Çünkü "câiz" kelimesi burada "zorunlu hükümlerden" ayrımı göstermek için eklenmiştir. Çünkü akıl açısından "vâcib" olan şeyler değişmez. O hâlde, burada değişen hükümler sadece "câiz" olanlardır.[854]

3.1.3.2.2.2. Arazların Tea'kubu

Simlâlî şerhinde Selâlicî'nin *"hükümlerin birbirini takip etmeleri…*" sözüyle, arazların sürekli olarak değişim göstermesinin kastedildiğini belirtir. Bu da bazı arazların diğer

[852] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 243.
[853] Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 8b.
[854] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 13b.

bazı arazlardan sonra ortaya çıkmasıdır. Örneğin sükûna mukâbil hareket, oturmaya mukâbil kalkma, cehle mukâbil ilim ve cisimlerin tüm nitelikleri arasındaki zıtlıklar gibi.[855]

Yefrenî şerhinde *"cevherler üzerinde hükümlerin birbirini takip etmeleri…"* ifadesi şerh edilirken birbirini takip etmenin (te'akub) anlamının, bir şeyin ardından hız kesmeden ve zaman geçmeden başka bir şeyin gelmesi olarak verilmektedir. Her bir şeyin ardı, o şeyin ucu ve sonudur. Bundan dolayı "akıbet" ismi verilmiştir. Çünkü acilin sonunda, yok olmasından sonra yok olmasına bitişik olarak gelir. Hüküm kendisinden önce gelen hükmün sonunda hemen ardından aynı mahalle geldiğinde onu takip eden (معاقبا له) olmuş olur. Çünkü o diğerinin yok olmasının hemen ardından gelmiştir. Dönüşümlü olmaya dahil olsa da sadece "birbirini takip etme" tekrar eder. çünkü dönüşümlü olma (tenâvüb), birbirini takip etmeden (te'akub) daha kapsamlıdır. Çünkü tenâvüb, te'akub olsa da olmasa da gerçekleşir. Bu nedenle Selâlicî burada te'akubun olmama ihtimalini kaldırmak için te'akub lafzını da getirmiş olabilir.[856]

Selâlicî'ye bu görüşünden dolayı itiraz edilmiştir: "Hükümlerin mümkün olması arazları ispat etmediği halde nasıl arazları mümkün hükümlerin dönüşümlü olmasıyla ispat etmiştir? Bu hükümlerle ancak bunlar (arazlar) ispat edildikten sonra delil getirilebilir." Buna "İsm-i fail burada geçmiş zaman (mâzî) mânâsındadır" sözüyle cevap verilebilir. Buna mümkündür diye karşılık verilebilir. Çünkü ism-i failin geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman anlamlarına gelmesi muhtemeldir.[857]

Anonim şerhte "tenâvüb" lafzının devamında gelen "ve teâkubiha" ifadesi hakkında bazı âlimlerin, Sleâlicî'nin tenâvüb (birbirini takip etme) kelimesini kullandıktan sonra "teâkub" (birbirinin ardından gelme) kelimesini tekrar etmesini gereksiz buldukları belirtilmektedir. Ancak müellifin bunu iki sebeple yaptığı ifade edilmektedir: Tenâvüb (birbirini takip etme) bazen gecikmeli olabilir. Bir şey bir diğerini hemen takip etmeyebilir. Bu yüzden "teâkub" kelimesi daha net bir anlam kazandırır. Teâkub, olayların anında ve doğrudan birbirini takip ettiğini gösterir. Tenâvüb ise gecikmeli olarak da gerçekleşebilir. Bu yüzden, müellif "tenâvüb" kelimesinden sonra "teâkub" kelimesini ekleyerek, hemen art arda gerçekleşen değişimi vurgulamıştır.[858]

---

855 Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 143.
856 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/702.
857 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/703.
858 *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 13b.

3.1.3.2.2.3. Arazların Zorunlu Değil Mümkün Oluşu

Yefrenî "Zira eğer o (hükümler) cevherlere vacip olsalardı değişmeleri imkânsız olurdu, cevherler de arazlar hususunda eşit olurdu." ifadelerini şerh ederken Selâlicî'nin bu hükümlerin zorunlu olmadığına iki açıdan delil getirdiğini söylemektedir. Birincisi; "Eğer o (hükümler) cevherlere vacip olsalardı değişmeleri imkânsız olurdu". Lâzım batıl olursa melzûm da onun gibi batıl olur. Bu (mülâzemetin) açıklaması şudur ki; zorunlu şey değişmesi gerçekleşmeyen ve yok olması mümkün olmayan şeydir. Şayet bu hükümler kendileriyle kaim oldukları mahalle zorunlu olsalardı yok olmaları imkânsız, devam etmeleri ise zorunlu olurdu. Fakat /duyu organlarıyla algılamanın (müşâhede) zaruretiyle yok olmaları imkânsız değildir, devam etmeleri de zorunlu değildir. İkincisi; "Cevherler de arazlar hususunda eşit olurdu". Yani eğer bu hükümler cevherler için zorunlu olsalardı cevherler hükümler hususunda eşit olurdu. Lazım batıl olduğunda melzum da batıldır. Aralarındaki mülâzemet şöyledir; bir ma'nâ -örneğin hareket- bir mahal ile kaim olduğunda ve hükmü o mahalde sabit olduğunda bu hüküm âlemdeki bütün cevherler için sabit olur, öyle ki âlemdeki bütün cevherler hareketli olurdu. Zerrenin hareketinden âlemin tamamının hareketi gerekir ve âleme zorunlu olur. Varlığı devam ettiği müddetçe de sürekli olarak hareketli olur. Bu durum ilim, kudret, irade gibi, ma'nâların diğer zorunlu hükümleri için de böyledir. Böylece âlemdeki bütün cevherlerin âlim, kadir, mürid olmaları gerekir. Bu da zaruretle batıldır.[859]

Ubbâdî de benzer açıklamaları yapmaktadır: Arazların "mümkün (câiz)" olarak nitelendirilmelerinin nedeni, bunların cevherler için zorunlu olmamalarıdır. "Teâküb (birbirini takip etme)" kelimesi, tenâvüb kelimesine atfedilmiştir. Yani bir araz, bir cevherde ortaya çıkar, sonra yerini başka bir araza bırakır. Bu da gösterir ki arazlar, cevherlere zorunlu olarak ait değildirler. "Zorunlu olsalardı değişmeleri imkânsız olurdu" şeklindeki istidlalinin düzeni şu şekildedir: 1.) Eğer bir araz, cevhere zorunlu olarak ait olsaydı, değişmesi imkânsız olurdu. 2.) Ama arazların değiştiği gözlemlenmektedir. 3.) O hâlde, arazlar cevherler için zorunlu değildir. Mesela bir cisim bir an sarı, sonra yeşil, sonra kırmızı olur. Bazen soğuktur, bazen sıcaktır. Bu gözlemler bize gösteriyor ki, bu nitelikler cevherde sabit değildir. Sabit olmadıklarına göre, cevher için vazgeçilmez

[859] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/704.

(lâzım) değillerdir. Müellifin şu sözü de buna işaret eder: "Eğer bir araz, cevher için zorunlu olsaydı, ondan ayrılması imkânsız olurdu."[860]

Ubbâdî, müellifin diğer delili ile devam devam eder: "Ve eğer arazlar zorunlu olsaydı, tüm cevherler birbirine eşit olurdu." Bu da önceki delile bağlı olarak getirilen ikinci bir gerekçedir. Anlamı şudur: Tüm cevherler eşit yaratılmıştır. Eğer bir araz (örneğin sükûn), bir cevher için zorunlu olsaydı, o zaman tüm cevherlerde o araz bulunurdu. Ancak biliyoruz ki bazı cevherler hareketli, bazıları durgundur. Bu durumda cevherler arasında fark vardır, dolayısıyla arazlar onlara zorunlu değildir. Bu da delilin ikinci şeklidir: 1.) Eğer arazlar zorunlu olsaydı tüm cevherlerde aynı araz bulunurdu. 2.) Ama böyle değildir. 3.) O hâlde arazlar zorunlu değildir.[861]

Ubbâdî arazların sübutunu gösteren ve en kuvvetli delil olarak nitelediği başka bir delile geçer: Cevherin bir yerden başka bir yere geçmesi (intikal) ya: 1.) bizzat kendisidir, 2.) ya da ona eklenen (zâid) bir şeydir. Eğer geçiş, cevherin kendisi olsaydı, o hâlde cevherin sürekli geçiş hâlinde olması gerekirdi. Bu ise mantıken mümkün değildir (çünkü cevher bazen sâkindir). O hâlde bu geçiş, cevherin dışında olan ama ona bitişik olan bir şeyle gerçekleşiyor olmalıdır. Bu şey; yokluk olamaz, çünkü yokluk ne bir niteliğe sahiptir ne de bir etkisi olur. O hâlde o şey mevcut bir varlıktır, yani cevhere eklemlenen (zâid) bir şey olan arazdır.[862]

Hebtî nazmında, arazların sübûtuna delil olarak, daha önce ispatı yapılan cevherlerin üzerinde hükümlerin (sıfatların) art arda gelmesi getirilmektedir.[863] Cevherler üzerinde art arda gelen bu hükümler, vacip veya imkânsız değil, mümkün hükümlerdir.[864] Eğer bu hükümler zorunlu olsalardı asla değişmezlerdi ve bu durumda cevherlere eşit (müsâvî) olmaları gerekirdi.[865]

3.1.3.2.2.4. Arazların Cevhere Tahsisi

Akîdedeki *"Bir cevherin benzeri ile de nitelenebileceği bir arazla nitelenmesi, o arazı değil de bu arazı cevhere tahsis eden ve bu arazla kaim olmasını tayin eden bir mânâya delildir."* ifadelerini şerhine gelince Yefrenî şu açıklamalara yer verir: Yani cevher sakin

---

860 Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 8b.

861 Ukbânî, *Şerhu'l-ʿAkâ'idi'l-el-Burhâniyye li'l-İmâm Ebî ʿUsmân Saʿîd b. Ebî Abdillâh Muhammed el-ʿUkbânî* (İstanbul: İbrahim Hakkı Konyalı, KYE223, 449), 9a.

862 Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 9b.

863 Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 42-43.

864 Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 44.

865 Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 45.

olmak yerine hareketli olmasıyla tahsis edildiğinde yahut tam tersi de olabilir, bu tahsis etme eğer cevherin zatına ait olsaydı bu durumun cevherin zatı devam ettiği müddetçe devam etmesi gerekirdi. Ancak biliyoruz ki cevherin zatı devam etse de hareketli veya sakin oluşu değişir. Bu da tahsis etmenin cevhere zait bir şeye ait olduğunu göstermektedir. Bu zait şey de bir şeyin olmaması şeklinde değil ancak bir şeyin olması şeklinde gerçekleşebilir. Yine bu zait şeyin fail-i muhtar olması da mümkün değildir. Çünkü fail olanın var olan bir fiilinin olması gerekir. Bu hükümler ise var değildir. Cüveynî "Fail, sürekli olanı etkileyemez" demiştir. Bu zait şeyin fail-i muhtar olması iptal edildiğinde gerektiren bir mânâ (معنى موجبا) olduğu açığa çıkar. Bu gerektiren mânâ da ya cevherle kaimdir ya da değildir. eğer cevherle kaim olmasaydı cevhere bir hükmü gerektirmezdi. Dolayısıyla bu gerektirici mânânın cevherle kaim olduğu açığa çıkmıştır.[866]

"benzerinin de nitelenebileceği" ifadesiyle cevherin benzeri kastedilmektedir. "bir ma'nâya delildir" ifadesiyle hükmün, delil olduğu kastedilmektedir. Yani bu hüküm kendisini cevhere tahsis eden bir ma'nâya delil olur. Yani bir mânâ bu hükmü cevhere tahsis etmektedir. "Onu onunla tahsis eden" ifadesindeki "onu" zamiri ile cevhere, "tahsis eden" fiilindeki gizli özne ile mânâya "onunla" zamiri ile de hükme/araza işaret edilmektedir.[867]

"…bu arazla kaim olmasını tayin eden bir ma'nâya delildir." şeklinde tercüme ettiğimiz ifadeyi Yefrenî "hükmün cevher ile kaim olması belirlenmiştir" şeklinde anlamıştır. Daha sonra "Zira eğer onunla (o cevherle) kaim olmasaydı bu hükmün gerekmesi başka bir hükmün gerekmesinden evla olmazdı" ifadelerini şerh etmeye başlamıştır. Bu "hükmü gerektiren ma'nânın hükmün mahalli ile kaim olası gerekir" iddialarına dayanarak yaptıkları bir istidlaldir. Bunun açıklaması şudur; bu hükmün o mahal ile kaim olması da o mahalden başka bir mahal ile kaim olması da mümkündür. Her iki durum da mümkün olduğunda hükmün başka bir mahal ile değil de kendisiyle kaim olduğu mahallini tahsis eden bir karar vericiye (muktezî) ihtiyaç duyulur. Bu karar verici de o mahalli o hükümle tahsis eden mânâdır. Şayet o mahal ile kaim olmasaydı o mahalle bu hükmü gerektirmesi o mahalden başka bir mahalle bu hükmü gerektirmesinden evla olmazdı.[868]

---

[866] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/704.
[867] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/705.
[868] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/706.

Anonim şerhte bazı âlimlerin her cevherin belirli bir hükümle tahsis edilmesini şöyle açıkladıkları aktarılmaktadır: Burada üç ayrı hakikati tasavvur etmek gerekir. Birinci Hakikat: Zeyd'in zatıdır (varlığı, kendisi). İkinci Hakikat: Zeyd'in zatında bulunan ilimdir. Üçüncü Hakikat: Zeyd hakkında "âlimdir" diye hüküm vermektir. İşte burada Ebû Amr, üçüncü hakikati, yani hüküm vermeyi açıklamaya başlamıştır. Bu hüküm, aynı zamanda "ma'lûl" (bir sebebe bağlı olarak ortaya çıkan sonuç) olarak adlandırılır. Bu hükmün illeti ise "ilim"dir.[869] Ebû Amr'ın metindeki "Her cevherin belirli bir hükümle tahsis edilmesi" ifadesindeki cevher, örneğin Zeyd olarak düşünülebilir. "Hüküm" kelimesi, "âlim" olmak şeklinde anlaşılır. "Benzerleri hakkında da mümkün olan bir hüküm" sözü ise, Zeyd'e benzeyen diğer insanları ifade eder. Ebû Amr sonra şöyle der: "Bu (hükmün varlığı), bir ma'nânın var olduğuna işaret eden bir delildir." Buradaki ma'nâ, ilmin bizzat kendisidir. O hükmü cevhere tahsis eden ma'nâ, ona (Zeyd'e) özgüdür ve onda bulunması gerekir. Burada kastedilen, hükmün (yani âlim olmanın) Zeyd'e özgü kılınmasıdır. Ebû Amr daha sonra, hükmün (yani âlim olmak hükmünün) cevherde bulunmasının, o cevherin kendisine ait olduğunu ispat eder: Çünkü, hükmün cevhere ait olduğunu ve cevherdeki ilim nedeniyle ortaya çıktığını söylediğimizde, bir soru akla gelir: "Acaba bu ma'nâ (yani ilim), bu cevherde mi bulunmaktadır yoksa başka bir cevherde bulunup da buna rağmen hükmü bu cevhere mi vermektedir?" Ebû Amr bu soruya cevap olarak der ki: "Hayır, bu ma'nâ (yani ilim), hükmü zorunlu kılan şeyin bizzat bulunduğu mahalde (yani cevherde) bulunmaktadır." Daha sonra bunu ispat etmek için şu delili getirir: "Eğer bu ma'nâ (yani ilim) söz konusu cevherde değil de başka bir cevherde bulunsaydı, bu cevhere hükmü (yani âlimdir hükmünü) özgü kılmanın hiçbir sebebi kalmazdı. O zaman, hükmü bütün diğer cevherlere de aynı şekilde vermek gerekirdi. Çünkü âlemdeki bütün cevherler özde birbirlerine benzemektedir." Şöyle ki; eğer biz, ilmin belli bir şahısta (örneğin Zeyd'de) olduğunu kabul ettikten sonra, "âlimdir" hükmünün Zeyd'de değil de başka bir şahısta bulunduğunu iddia etsek (yani ilim onda olmadığı halde başkasının âlim olmasını sağladığını iddia etsek), bu durumda, ilim olmayan bir şahsı da "âlim" olarak isimlendirebiliriz. Çünkü diğer cevherler de özde ona benzerdir. Böylece ilmin hiç bulunmadığı varlıklar da aynı hükmü alırdı. Oysa gerçeklikte, bu hüküm yalnızca ilmin bulunduğu cevhere özgüdür. Bunun sonucu şudur ki, bir ma'nâ (ilim) bir cevherde mevcut ise, o ma'nânın hükmünü başka bir cevhere

[869] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 14b.

atfetmek imkânsızdır. Ehl-i sünnet kelamcılarının kabul ettiği ilke de zaten şudur: "Bir ma'nâ hangi mahalde (cevherde) mevcutsa, hükmünü yalnızca o mahal için zorunlu kılar."[870] Dolayısıyla o hükmü başka bir mahalle ilişkilendirmek mantıken imkânsızdır.

Mukterah şerhinde arazların ispatı hususunda şöyle denilmektedir: Cevher sakin olmasının ardından hareket ederse cevherin sakinken bulunduğu o hayyizi boşaltması nedeniyle o hayyize tayin edilme durumu ortadan kalkar. Daha sonra ikinci bir hayyizde yer kaplamaya başlar. Birinci hayyizde de ikinci hayyizde de yer kaplaması mümkündür. Zira eğer mümkün değil de zorunlu olsaydı; zorunlu olan değişmez, farklılaşmaz, son bulmaz ve mutlak olarak yokluğu kabul etmez gibi zorunlu olanın hakikati hususunda daha önce belirtilen durumların zaruretiyle değişmez ve farklı olmazdı. Bu iki yer kaplamanın vacip olması ortadan kalktığında geriye caiz olması kalır. Çünkü varlığa ait (sübutî) durumlarda zorunluluk ve imkân dışında ara bir kategori yoktur. Bu iki yer kaplamanın caiz olduğu ispat edildikten sonra, caiz olanın zorunlu olarak bir tercih ediciye (muktezî) ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir. Bu tercih edici ya yokluktur ya da varlıktır. Yokluk olması mümkün değildir, zira yokluk tamamen yoktur ve yok olan bir şey tercih edemez. Bu durumda bu tercih edicinin var bir şey olduğu seçeneği kalır. Bu var bir şey ya cevherin kendisidir ya da cevhere eklenen bir şeydir. Cevherin kendisi olması mümkün değildir, zira eğer cevherin kendisi olsaydı, kendisi olduğu sürece birinci hayyizde kalmaya devam ederdi. Ayrıca cevherler hükümleri gerektirmezler, hükümleri gerektirenler ancak ma'nâlardır.[871]

Bu gerektiricinin cevhere eklemlenen var bir şey olduğu ispat edildikten sonra bu şey için iki ihtimal söz konusudur: bu şey ya hüküm gerektirici bir ma'nâ ya da fail-i muhtar bir şeydir. Eğer hüküm gerektirici bir ma'nâ olursa bu durumda ya cevherle tahsis edilir ya da cevherle tahsis edilmez. Cevherle tahsis edilmemesi batıldır, zira eğer cevherle tahsis edilmeseydi o cevhere bir hükmü gerektirmesi ondan başka bir cevhere o hükmü gerektirmesinden daha evlâ olmazdı. Bundan dolayı cevherle tahsis edilmesi, yani cevherle kaim olması gerekir. Bu da amaçladığımız arazdır. Eğer cevhere eklemlenen var bir şey, fail-i muhtar bir şey olsaydı, bir fiilinin olması gerekirdi. Cevher ise varlığı sürekli olan (müstemirru'l-vücûd) bir şeydir. Zaten var olan bir şeye, fiilde bulunulmaz. Bu hasılı

[870] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 15a.
[871] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 60.

tahsil kabilinden olur. Böylece açığa çıkar ki cevhere etki eden zait bir şeydir. Bu da amaçladığımız arazdır.[872]

Haffâf, cevher-i ferdin kendisine (zaid) ma'nâları gerekli kılan mümkün hükümlerden biriyle tahsis edilmesine dair bazı deliller serdetmektedir. Kendisine zait olan bir hüküm ile cevheri tahsis edici şeyin delili hüküm mümkün iken gerçekleşmesi, o hükmü gerektirici bir şeyin olduğunu gösterir. Çünkü mümkün olan şey kendi kendine gerçekleşmez. O hükmü gerektirici şey ya bir şeyin bulunmamasıyla (olumsuzlama) gerçekleşir ya da bulunmasıyla (olumlama) gerçekleşir (نفيا او اثباتا). Şayet varlık ise bu varlık ya cevherin kendisidir ya da ona zait bir şeydir. Cevherin kendisi olamaz çünkü eğer kendisi olursa örneğin sakin olması kendisinden kaynaklı olduğu için sürekli sakin olması gerekir. Durum ise bunun tersinedir. Böylece tahsis edicinin cevhere zait olduğu açığa çıkar.[873]

Haffâf'ın zikrettiği cevherin bir hükmün zıddıyla değil de o hükümle olmasını tahsis edici bir ma'nâ olduğunun ikinci delili cevhere zait olan şeyin ya cevherin benzeri bir şey ya da zıttı bir şey olmasıdır. Bu tahsis edicinin -örneğin cevherin sakin olduğu durumda- cevherin benzeri olması imkânsızdır. Zira cevherin benzeri de cevherdir. Cevherin kendi kendisini tahsis etmesinin imkânsız olduğu ispat edilmişti. Bunun gibi cevherin benzeri bir şeyin de cevheri bir hükümle tahsis etmesi de imkânsız olur. Çünkü iki benzer şey mümkün ve imkânsız olan hususlarda birbirine denktir. Böylece bu sebr ile cevheri bir hükümle tahsis edici şeyin cevherden başka bir şey olduğu ortaya çıkmaktadır.[874]

Haffâf burada cevheri bir hükümle tahsis edici şeyin fail-i muhtar olmasını nefyeden görüşlerini serdetmektedir: Bu tahsis edici şey ya fail-i muhtardır ya da zorunlu bir mânâdır. Cevheri tahsis edici şeyin bir mekânda (hayyiz) fail-i muhtar olarak sakin olması imkânsızdır. Çünkü sürekli olan (bâkî) fiile konu olamaz (لأن الباقي لا يفعل) Bu kısmı muhakkik Muhammed Cemal "sürekli olan yapamaz" şeklinde çevirebileceğimiz sürekli var olan şeyin üzerinde gerçekleşen değişikliklerin faili olamayacağı şeklinde anlamış ve birtakım izahlar yapmıştır. Ona göre burada cevherin teceddüd-ü zatisini nefyetmek amaçlanmaktadır. Çünkü sürekli olması fail olmasına engeldir. Sonlu olması ise sonsuza

872 Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 60.
873 Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 244.
874 Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 245.

kadar zatında teceddüd olduğu anlamına gelir. Bu felsefecilerin ve Nazzâm gibi bu minvaldekilerin görüşleridir.[875]

Varlığını sürdüren cevher hususundaki görüş cevheri hükümleriyle tahsis edici şey onunla kaim bir mânâdır. O cevherin kendisiyle nitelendirildiği ve onunla var olduğu ortaya çıkan hükmün gerektiricisidir. Bu hükmü gerektirici mânâ ispatını istediğimiz arazdır. Bu hükümle kendisine delil getirilen şeydir.[876] Burada Haffâf şerhinin muhakkiklerinden Muhammed Cemal, Haffâf'ın cevheri bir hükümle tahsis edici şeyin fail-i muhtar olmasını nefyetmesinin sebebinin; cevhere zait olan bu tahsis edicinin Allah Teâlâ olmaması amacı olduğunu belirtmektedir. Ona göre kâsır nazar ile bakan kimse bunu Allah Teâlâ hakkında bir eksiklik olarak görebilir fakat bu aslında Allah Teâlâ'yı cevheri bir hükümle tahsis eden hareket, sükûn gibi bir araz olmaktan tenzih etmek amacıyla söylenmiştir.[877]

Daha sonra Haffâf, herhangi bir cevherin kendisiyle kaim hükmünü zorunlu kılan şeyin ne olduğunu açıklamaktadır. Açıklamaya Selâlicî'nin "Çünkü eğer onunla kaim olmasaydı o hükmün zorunluluğu ondan başka bir hükmün zorunluluğundan evla olmazdı" görüşünü zikrederek başlamıştır. Selâlicî'nin bununla bir hükmü zorunlu kılan mânânın, hükmün kendisi hakkında zorunlu kılındığı cevher ile kaim olmasının da zorunlu olduğunu anlatmak istemiştir. Zira eğer sıfat mahal ile kaim olursa ve mahal o hükümden başkasının imkânsız olduğu o sıfatın hükmüyle nitelenirse o hükmün aynısıyla o mahalli sınırlı tutmamamız gerekir, yani o hüküm spesifik bir mahalle atfedilmez. Çünkü sıfatın kendisiyle kaim olduğu her mahallin, sıfatın kendisiyle kaim olduğu mahalle aynı nispettir (نسبة واحدة). Kendisiyle kaim olmayan sıfatın hükmünü zorunlu kılan neden (vecih) ile o sıfatın hükmü bütün âleme, gerekli olan hükümlerin o sıfatla kaim olmasının delili olarak, bazı cevherleri bazı hükümlere mahsus kılmak gerekirdi. Muhammed Cemal burada "zorunlu olan hükümlerin o sıfatla kaim olmasının delili olarak" kısmını mukaddimelerin neticesiyle tenakuza düşmemek için "olmayarak" şeklinde okumanın daha doğru olacağı kanaatindedir. Çünkü müellifin bu istidlaldeki amacı; cevher ile kaim bir mânânın bu cevhere gerektirdiği aynı hükmü başka cevherlere

[875] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 246.
[876] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 246.
[877] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 248.

-bu hükmün başka cevherlerle kaim olmamasından hareketle- gerektirmesini nefyetmektir.[878]

Ukbânî şerhinde cisimlerin hükümlerinin çeşitlilik göstermesi arazların varlığının delili olarak zikredilmektedir. Zeyd'in cahil olduğuna hükmedilebilir. Sonra bu hüküm onun hakkında mümteni olur ve onun âlim olduğuna hükmedilir. Benzer şekilde hareketli ve sakin olması veya suyun sıcak ve soğuk olması da böyledir. Örneğin hakkında cahil olduğu hükmü sabit olan Zeyd, kendisinden bu hüküm gittiğinde deriz ki: Bu hükmü onda var olduğu sırada var eden illet ya Zeyd'in sadece kendi zatıdır ya da zatının dışında başka bir şeydir. Birinci ihtimal batıldır. Çünkü Zeyd'in zatının kendisi bu hükmün illeti olsaydı illet yani Zeyd'in zatı orada olduğu müddetçe o hüküm oradan gitmezdi. Örneğin Zeyd'in âlim olması hükmünün illeti Zeyd'in zatı olsaydı illetinin varlığının kendisiyle (بنفس وجود علته) meydana gelmesi gerekirdi. Yine eğer Zeyd'in âlim olması hükmünün Zeyd hakkında meydana gelmesindeki illet Zeyd'in kendi zatı olursa Zeyd'in zatına benzeyen bütün zatların da âlim olduğuna hükmedilmesi gerekir. Bu durumda Zeyd'in zatının hakikati olan cismiyyette mümasil (cinsdeş, aynı cins) olduklarından bütün cisimlerin âlim olması gerekir. Bu hüküm bu şekilde olmadığında bu hükmü onda var olduğu sırada var eden illetin Zeyd'in zatından başka bir şey olduğu anlaşılır.[879] Bu Zeyd'in zatından başka olan şey de ya Zeyd'in zatında var olan bir şeydir ya da değildir. Zeyd'in zatında olmayan bir şey olması batıldır. Çünkü eğer onun zatında olmasaydı zatına nispeti ve zatından başkasında nispeti eşdeğer olurdu. Böylece zatına bir hüküm gerekmemesi gerekirdi. Zira hükmün ondan başkasına değil de Zeyd'in zatına zorunlu olması bir tercih edici olmaksızın gerçekleşen bir tercih olur. Fakat hüküm ondan başkasına değil de Zeyd'in zatına zorunlu olduğunda o hükmün Zeyd'in zatıyla kaim olduğunu biliriz. Zaten araz ile kastettiğimiz de budur. Böylece arazın varlığı ispat edilmiş olur.[880]

Ubbâdî, müellif Selâlicî'in "Her cevherin bir hükümle tahsis edilmesi, o hükmü ona tahsis eden bir ma'nânın bulunduğuna delildir" ifadesinin anlamını şöyle açıklar: Eğer bir cevher, kendisine nispetle mümkün (câiz) olan bir hükümle nitelenmişse (örneğin sükûnla) ve bu hüküm diğer benzer cevherler için de geçerli bir hükümse (örneğin sükûn diğer cevherler için de mümkündür), fakat o benzer cevherlerde bu hüküm bulunmuyorsa (örneğin biri sâkin iken diğeri hareketliyse), o hâlde bu farklılık, cevheri o hükümle tahsis

[878] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 248.
[879] Ukbânî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 56.
[880] Ukbânî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 57.

eden bir "maʿnâ"nın varlığına delildir. Burada "يخصصه" fiilindeki mefʿul (yani –hû) cevhere dönüktür. "به" ifadesindeki bâ harfi ise hükme (örneğin sükûna) dönüktür. Selâlicî'nin "Onun bir maʿnâ ile kaim olması" ifadesi ise şu anlama gelir: Eğer bir hüküm (örneğin sükûn), bir cevhere nispetle mevcutsa (sâbit), bu durum, cevherde o hükmü taşıyan bir maʿnânın varlığını zorunlu kılar. Eğer böyle bir maʿnâ cevherde bulunmasaydı, cevherin o hükme, kendisine benzeyen diğer cevherlerden daha çok layık olması düşünülemezdi. Çünkü hepsi birbirinin mislidir. O hâlde zorunlu olarak anlaşılır ki bu maʿnâ cevherde yerleşmiştir, maʿnânın kendisinde değil. Yani hükmün kaynağı maʿnâdır, ama bu maʿnâ cevherde kaimdir, başka bir maʿnâda değil.[881]

Hebtî nazmında tahsis delili ile arazların ispatı şu şekilde yapılmaktadır: Her bir cevher, kendisiyle aynı tür olan başkasında da imkân dâhilinde bulunan bir hükme tahsis edilince anlaşılır ki bu tahsis, ancak bir mâʿnânın bulunmasından kaynaklanmıştır.[882] O hâlde o mâʿnânın, tam da o "belirli" cevherle kaim olması, o cevher dışında başka bir şeyden kaynaklanmaktadır.[883] Eğer o mânâ, cevherin zatıyla kaim olmasaydı, mâʿnânın kendi hükmünü gerektirmesi açısından, o cevherin, ondan başka cevherlerden daha layık olması düşünülemezdi. Çünkü o cevherin öbür cevherlerle arasında eşitlik (tesâvî) mevcuttur.[884] Bir hükmü gerektiren (muktezî) ile gerektirdiği şey, sürekli ve karşılıklı bir ilişki (muttariden münʿakisen) içerisindedir (yani birbirini gerektirir).[885] Aralarındaki bu zarûrî bağlılıkla (telâzüm) hem olumsuzlama (nefiy) hem olumlama (ispat) yönünden, birbirini gerektirir şekilde sürer.[886] Bu durum halleri reddedenler göre de kabul edenlere göre de bu şekilde bilinmektedir.[887] Bir şey gözlemlendiğinde bu, Yüce (Allah) katından gelen ince bir hikmettir. Örneğin, sükûn ve beyazlık gibi. Bu, gerektirici (mûcib) arazların varlığını göstermektedir.[888] "Gerektiricinin gerektirmesi"nin anlamı bizim inancımıza göre şudur: Mâʿnâlar, bulunduğu mahalle eşlik eden ve ondan ayrılmayan şeylerdir. Bu, illetlerle bitişikliğin bir adlandırmasıdır (tesmiye).[889] "Hâl"i inkâr edenler ise, sadece bu

[881] Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 9a.
[882] Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 46-47.
[883] Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 48.
[884] Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 49-50.
[885] Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 51.
[886] Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 52.
[887] Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 53.
[888] Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 54-55.
[889] Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 56-57.

sadece adlandırmadır.[890] Allah Teâlâ, kendisinden başka her şeyi yaratan yegâne yaratıcıdır. Hakikatte ondan başka fiil sahibi (fa'âl) yoktur.[891]

3.1.3.2.2.5. Bu Fasla Getirilen İtirazlar

Garbî şerhinde "Arazların sübutuna delil…" kısmına gelince Selâlicî'nin bu istidlaline karşı İbn Bezîze'nin itirazı nakledilmektedir. İbn Bezîze: "Selâlicî'nin arazların sübutuna kevn olan hükümler ile duyularla müşahede edilmeleriyle beraber nasıl delil getirdiğine bak. Kevnlerin sabit olup olmadığı konusu ihtilaflıdır. Mu'tezile bunların sabit olduğunu inkâr etmiştir, diğer kelamcılar sabit kabul etmişlerdir. Selâlicî'nin bunu metinde bunu yansıtması gerekirdi. Çünkü doğru olan açık olan şeyle kapalı olana, ittifak edilenle ihtilaf edilene delil getirmektir." demiştir. Garbî ise buna Selâlicî'nin telifinde kendisinden ilim öğrendiği Ehl-i Hakk'tan büyük âlimlerin yöntemini takip ettiğini ve bu yöntemin doğru olduğu şeklinde cevap vermektedir. "Arazların sübutuna delil…" ifadesiyle araz cinsini mi yoksa arazların bir türünü mü kastetmiştir? Garbî'ye göre Selâlicî, burada arazların bir türünü kastetmiştir, bunlar; hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma mânâlarıdır. Siyah, beyaz, hâdis ilim ve kudret vb. de ma'nâdırlar. Fakat bir cinsin bir türü ispat edildiğinde zaten cins de ispat edilmiş olur. Çünkü cins türlerin toplamıdır. Anonim şerhte de benzer ifadeler mevcuttur, ancak itirazın cevabına yer verilmemiştir.[892]

Garbî şerhinde "…hükümlerin birbirini izlemesi…" lafzı hususunda Haffâf'ın açıklamaları nakledilmektedir. Haffâf'a göre "birbirini izlemek, yer değişimi, dolaşım aynı mânâdadır. Burada hükümler ile kastettiği hareketli, sakin, âlim, kadir gibi türemiş (müştakk) isimlerdir." demektedir. Hükümlere; akledilirler (ma'kûl), manevi hükümler, manevi haller de denilmektedir.[893] Ancak burada Selâlicî'ye "…hükümlerin birbirini

---

[890] Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 58.

[891] Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 59.

[892] Anonim şerhte arazların varlığının delili bölümüne geçildiğinde İbn Bezîze'nin Selâlicî'ye yönelttiği itiraza yer verilmektedir. İbn Bezîze, Ebû Amr'ın burada arazların varlığını ispat etmek için ekvân arazlarını delil olarak kullandığını söylemiştir. Ancak bunun yöntem açısından ters olduğunu belirtmiştir. Gerekçesi şudur ki; arazlar duyularla gözlemlenebilen şeylerdir, yani açıkça bilinirler. Ekvân (oluşlar) ise tartışmalıdır ve daha karmaşıktır. Daha açık olan bir şeyi, daha belirsiz olan bir şeyle ispat etmek yerine, tersini yapmak daha doğrudur. Yani önce açık delilleri kullanarak ispat yapmak, ardından daha karmaşık konulara geçmek daha isabetlidir. Ekvân dört türdür: Hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma. Bu kevnlerin doğrudan gözlemlenebilir olup olmadığı tartışmalıdır. Ancak arazlar açık bir şekilde duyularla gözlemlenebilir.*Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 13b.

[893] Anonim şerhte de Haffâf'ın, "hükümler" (el-ahkâm) kelimesi üzerine yaptığı açıklamalara yer verilmiştir. Burada Garbî şerhine ek olarak "ma'lûlât" kelimesinin de hükümler için kullanılabildiği zikredilmektedir. Bk. "Burada kastedilen, değişen ve dönüşebilen şeylerdir. Örneğin hareketli-sâkin, âlim-câhil gibi. Bu tür sıfatların değişebilir olması, onların araz olduğunu gösterir. Bunlar dilde dört

izlemesi…" lafzıyla aslın ispatını, fer'in fer'iyle yaptığı gerekçesiyle itiraz yöneltildiği belirtilmektedir. Bu itiraza göre birbirini izlemek hükümlerin fer'idir. Hükümler de ma'nâların fer'idir. Oysaki fer' ancak asıl ispat edildikten sonra ispat edilebilir.[894]

Buna cevap olarak bu istidlal ile yapılmak istenen ve amaçlanan şey, açık olan şeyle kapalı olana delil getirmektir. Burada fer' asıldan daha açıktır. Bu nedenle açık olanla kapalı olana delil getirmiştir. Yani zaruretle bilinen, inkarı mümkün olmayan hükümlerin mahallerinde değişmesi ve birbirini izlemesiyle bunların gereği olan mânâlara delil getirmiştir.

Burada buna şöyle bir itiraz daha getirilmiştir: Selâlicî arazları ispat etmek için hükümlerin birbirini izlemesini delil getirmektedir. Ancak delil getirdiği hükümlerin birbirini izlemesi ve mânâlar, kendileri arazdırlar. Dolayısıyla bu delilin müsâdere olduğu açıktır. Müsâdere ise bir şeye kendisini delil getirmektir. Böylece arazı ispat etmek için arazı delil getirmiş olmaktadır.

Buna cevap olarak bu şekilde istidlalin bir şeyin kendisinden daha açık ve görünür olan parçasıyla kendisine delil getirmek olması nedeniyle caiz olduğu belirtilmiştir. Örneğin âlemin bilmediğimiz kısımlarının hâdis olduğunu ispat etmek için benzerleri ve türlerinden hâdis olduğunu gördüklerimizi delil getiririz. Bu da müsâdere olmaz

Başka bir itiraz "Arazların sübutuna delil …hükümlerin birbirini izlemesi…" ifadelerine getirilmektedir. Bu ifadeyle Selâlicî, arazlara hükümlerin birbirini izlemesini delil getirmektedir. Oysaki bu arazların gözle görülmediğine ve duyularla algılanmadığına götürür. Çünkü eğer duyularla algılanır ve gözle görülür olsaydı bu arazlara duyularla delil getirirdi. Bu eğer muktezasına hamledilirse rü'yet faslında zikrettiği "…idrak görünür âlemde muhtelifâta (cevherler ve arazlara) taalluk eder" ifadeleriyle çelişir. Orada gözle görülür deyip burada görülmez demesinin çelişki olduğu açıktır.

Buna cevap olarak ikisi arasında çelişki olmadığı belirtilmektedir. Çünkü arazların bir kısmı gözle görünür bir kısmı ise gözle görülmezdir. Rüyet faslında renkler ve onları ispat edenler üzerine konuşmaktadır ki bunlar gözle görülür. Bu fasılda ise mânâlar ve onları inkâr edenler üzerine konuşmaktadır. Hareketli şeyi hareket olmadan göremeyiz, sakin

---

kelime ile ifade edilmektedir: Hükümler (ahkâm), türemiş isimler (esmâ'ün müştâkka), manevî sıfatlar (sıfâtün ma'neviyye), illetliler (ma'lûlât). *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 13b.

[894] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/433.

olan şeyi sükûn olmadan göremeyiz. Dolayısıyla burada hükümlerin birbirini izlemesiyle delil getirdiği şey, bu hükümlerin gerektiricisi olan mânâlardır.[895]

"…mümkün hükümlerin birbirini izlemesi…" ifadesine "mümkün" lafzının "birbirini izleme" lafzının tekrarı olduğu şeklinde itiraz edilmiştir. Çünkü birbirini izleme ve değişim imkân ile bildirilir, zorunluluğu ortadan kaldırır. Zira aklen zorunlu olan şey değişmez.

Buna, mümkün lafzının "Hangi hükümlerin birbirini izlemesiyle?" şeklindeki mukadder bir suale cevap olarak geldiği şeklinde cevap verilmektedir.

İbn Nâhiz Ebu Sena rivayetinde, hükümlerin sıfatı olarak "meydana gelen" lafzı zikredilmekte olup bu cemaatin rivayetinde mevcut değildir. "meydana gelen" lafzının anlamı sabit olan varlıktır. Bir faydası olmayan tekrardır.[896]

"...cevherler üzerinde birbirini takip etmeleridir." ifadesi Ebu Sena rivayetidir, cemaatin rivayetinde ise *"...mahalleri üzerinde birbirini takip etmeleridir."* şeklinde geçmektedir. Her iki rivayetin mânâsı da aynıdır, zira cevherler arazların mahalleridir. Bu lafızlara birbirini izleme ve takip etmenin aynı mânâda olduğu şeklinde itiraz getirilmektedir. Buna birbirini izlemek lafzından farklı olarak birbirini takip etmenin hemen ardından anlamı vardır. Bir araz yok olduğunda Allah Teâlâ hemen ardından onu takip eden başka bir araz yaratır. Çünkü hali kalmak imkânsızdır. Bu nedenle müellif Selâlicî *"takip etmeleridir."* ifadesini getirmiştir.

Şeyh Garbî, devamında gelen "Çünkü eğer o cevherlere vacip olsalardı değişmeleri imkânsız olurdu." ifadesinin arazları ispat eden bir delil içermediği, bu ifadeyi Selâlicî'nin ancak "…mümkün hükümlerin birbirini izlemesi…" ifadesine getirilen "Cevherlerin hükümlerinin mümkün olduğuna delil nedir, belki de bu hükümler zorunlu veya imkânsızdır? Çünkü aklın hükümleri üçtür; zorunlu, mümkün ve imkânsız. Zorunlu ve imkânsız seçeneklerini ortadan kaldırmadan mümkün olduğu açığa çıkmaz." şeklindeki mukadder bir suale cevap verdiği şeklinde şerh etmiştir. Bu nedenle vacip olmadığını nefyetmek için delil getirmiştir. Muhali nefyeden ise hükümlerin orada var ve sabit olmalarıdır. Bu nedenle *"Çünkü eğer cevherlerin hükümleri o cevherlere vacip olsalardı değişmeleri imkânsız olurdu."* demiştir.

---

[895] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/434.
[896] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/435.

Ancak bunun cevabı da şu şekildedir: Bu delili Selâlicî bir mukaddimeden terkip etmiş, ikinci mukaddimeyi ve neticeyi açıkça zikretmemiştir. Delilin ise her halükârda iki mukaddime ve bir neticeden oluşması gerekir. Bir mukaddime tek başına netice vermez. Çift, tek olmadan netice vermez. Ebu Amr İbnü'l-Hâcib ise bir mukaddimelerden biri eğer bilinen bir şeyse onu hazfetmenin mümkün ve caiz olacağı görüşündedir.[897]

Delilin mukaddimeler ve neticelerden oluşmasının açıklaması şudur ki; "Âlem değişkendir. Her değişen hâdistir. Öyleyse âlem hâdistir." Birinci mukaddime "Âlem değişkendir.", ikinci mukaddime "Her değişen hâdistir.", netice de "Öyleyse âlem hâdistir." Her mukaddime başlangıç ve sonuçtan (es-sadr ve'l-acz) oluşur. Birinci mukaddimeden sonucu, ikinci mukaddimeden başlangıcı alınarak netice oluşturulur. Selâlicî de "Çünkü eğer o cevherlere vacip olsalardı değişmeleri imkânsız olurdu." diyerek aslında "Eğer cevherlerin hükümleri onlara vacip olsalardı değişmeleri imkânsız olurdu. Fakat değişmeleri imkânsız değildir. Öyleyse cevherlerin hükümleri mümkündür." şeklinde istidlal yapmaktadır. Şöyle de söylenebilir: "Cevherlerin hükümleri karşıt ve değişkendir. Her çeşitli değişken mümkündür. Öyleyse cevherlerin hükümleri mümkündür." Eğer bu iddianın burhansız olduğu ve doğru olduğuna delil getirmeye ihtiyaç duyduğu söylenirse "Eğer cevherlerin hükümleri onlara vacip olsalardı değişmeleri imkânsız olurdu." şeklindeki birinci mukaddimenin doğru olduğuna delil şudur ki: Bu mukaddime aklî vaciptir ve akıl yürüten kimseler bunun üzerinde icmâ' etmişlerdir. Eğer "Fakat değişmeleri imkânsız değildir." şeklindeki ikinci mukaddimenin doğru olduğuna delil de şudur ki: Cevherlerin hükümlerinin hareketten sükûna, birleşmeye, ayrılmaya değişmekte olduğu, zaruretle ve duyularla bilinir ve gözlemlenir.[898]

Başka bir itiraz "Cevherler de eşit olurdu." ifadesine getirilmiştir. Bu ifadeyle cevherlerin hükümlerinin mümkün olduğuna ikinci bir delil daha getirmiştir. Yine burada da Selâlicî, birinci mukaddimeyi getirip ikinci mukaddime ve neticeyi açıkça zikretmemiştir. Ancak İbn Hâcib'e göre iki mukaddimeden biri bilinen bir şeyse onu hazfetmek caizdir.[899] Selâlicî'nin buradaki delilinin açılımı ve tamamlanması şu şekildedir: "Eğer cevherlerin hükümleri zorunlu olsaydı, cevherler hükümler hususunda eşit olurlardı. Fakat cevherler eşit değillerdir. Bu onların hükümlerinin mümkün olduğuna delalet eder. Öyleyse

[897] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/436.
[898] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/436.
[899] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/437.

cevherlerin hükümleri de mümkündür." Birinci ve ikinci mukaddimelerin doğru olduğuna deliller yukarıda zikredildiğinden tekrar etmenin faydası yoktur.[900]

Garbî şerhinde "Her cevherin bir hükümle (yani arazla) tahsis edilmesi" ifadesine gelince burada tahsis ile neyin kastedildiği üzerinde durulmaktadır. Garbî burada Ebu İshak b. Dehhâk'ın açıklamalarına yer vermektedir: "İhtisaslar dört tanedir: taalluk edenin taalluk edilen ile ihtisası, fiilin fail ile ihtisası, şartın meşrut ile ve sıfatın mevsuf ile ihtisası ve cevherin bir başka cevherle telifte ihtisası. Bunlardan ilk üç ihtisas, aklî zorunluluk ile zorunludur. Dördüncü ihtisas ise zorunlu değil, mümkündür. Selâlicî'nin burada kastettiği ihtisas; şartın meşrut ile ve sıfatın mevsuf ile ihtisasıdır, bu da zikrettiğimiz üzere zorunlu ihtisastır.[901] Anonim şerhte de benzer ifadeler mevcuttur.[902]

Garbî'ye göre Selâlicî'nin bu delilinin açıklaması şudur ki; âlemin bütün cevherlerinin mümâsil olmasına, yani bir cevher için mümkün olan şeyin mümâsili olan diğer cevher için de mümkün olmasına rağmen bazı cevherlere, onlar dışındaki cevherlere değil de onlara, hareketin tahsis edilmiş olması, burada o cevhere ona tahsis edilen hükmü gerektiren zâid bir ma'nâ olduğuna delalet eder. Ayrıca onu hareketin yerine sükûnla tahsis etmesi mümkünken sükûnla değil de hareketle tahsis etmesi de burada o hükmü ona tahsis eden zâid bir ma'nâ olduğuna delalet eder. Çünkü mümkün hükümler kendi kendine gerçekleşmez.[903]

Selâlicî'ye yöneltilen bir başka itiraz da şu şekildedir: "…onunla onu tahsis eden… bir ma'nâya delildir." lafzı burhandan hâlî bir iddiadır ve delile ihtiyaç duyar. Çünkü cevheri

---

[900] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/436.

[901] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/438.

[902] Anonim şerhte *"Bir cevherin benzeri ile de nitelenebileceği bir arazla nitelenmesi, o arazı değil de bu arazı cevhere tahsis eden"* kısmında Ebû İshâk İbn Dehhâk'a referansla, "ihtisas" (özelleştirme) kavramı dört gruba ayrılmıştır. Birincisi, ilgili olan şey ile kendisine bağlı olan şeyin özelleştirilmesi (el-muta'allik ve'l-muta'allak bih). Her şey bir bağlam içinde bulunur ve bir şeye bağlıdır. Örneğin bilgi, bilinen nesneye taalluk eder. İkincisi, aklın fail ile özelleştirilmesi (ihtisasü'l-akl bi'l-fâ'il). Her fiilin bir faili (etkileyeni) olması zorunludur. Örneğin bir taşın hareket etmesi için onu hareket ettiren bir sebep gerekir. Üçüncüsü, şartın meşrutla ve sıfatın mevsufla özelleştirilmesi (ihtisasü'ş-şart bi'l-meşrût ve ihtisasü's-sıfati bi'l-mevsûf)). Bir şartın, kendisine bağlı olduğu şeyle ayrılmaz bir ilişkisi vardır. Örneğin namazın sahih olması için abdest şarttır yahut bilgi sıfatı bilen kimseye tahsis edilen bir sıfattır. Dördüncüsü, cevherin başka bir cevherle özelleştirilmesi (ihtisasü'l-cevher bi'l-cevher). Bir cevherin başka bir cevherle birleşmesi mümkündür ancak zorunlu değildir. Örneğin iki atomun birleşmesiyle yeni bir yapı oluşabilir, ancak her atom ayrı ayrı da var olabilir. Anonim şârihe göre, akîdede ele alınan özelleştirme şartın meşrutla ve sıfatın mevsufla özelleştirilmesidir. Yani bir şeyin gerçekleşmesi için önceden belirlenmiş bir şart gereklidir (ihtisasü'ş-şart bi'l-meşrût). Burada da hareketin gerçekleşmesi için bir cevherin var olması gerektiği gibi. Ve her sıfat kendisine ait olan bir varlığa aittir (ihtisasü's-sıfati bi'l-mevsûf). Burada da hareketin ancak hareketli bir cisimde bulunduğu gibi. Bu yüzden, buradaki ihtisas kavramı cevherlerin birbirine bağımlı olmasıyla ilgili değildir. Bunun yerine, bir sıfatın belirli bir varlıkla ilişkili olmasıyla ilgilidir. Bk. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 14b.

[903] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/438.

bir hükümle tahsis eden kendi kendisi de olabilir. Yahut ona benzer başka bir cevher de tahsis edebilir. Veya fâil-i muhtar bir zat tahsis edebilir. Bu ihtimallerin hepsi ortadan kaldırılmadan hangi ihtimalin hakikat olduğu anlaşılamaz.[904]

Garbî bu itiraza da Haffâf'a referansla şöyle delil getirmektedir: "Bu ihtimallerin yanlış olduğunun ve müellif Selâlicî'nin görüşünün doğru olduğunun delili şudur ki; cevheri bir hükümle tahsis eden muhassis, ya yok olan bir şeydir ya da var olan bir şeydir (nefyen ev isbâten). Cevherin muhassisinin yok olan durgun bir akledilir olması imkânsızdır, çünkü yok olmak yokluktur ve yokluk bir şeyi tahsis edemez. Böylece cevherin muhassisinin var olan bir şey olduğu açığa çıkar. Var olan bir şey de ya cevherin kendisi olur ya da ona zait farklı bir şey olur. Cevherin muhassisinin kendisi olması yanlıştır, zira cevherin duruyor olmasının muhassisi kendisi ve zatı olsaydı bu duruyor olmayı kaybetmesi imkânsız olurdu ve cevher o cevher olduğu müddetçe hareket ediyor olma hali onda görülemezdi. Vakıa ise buna terstir yani bir cevherin bazen hareketli bazen sakin olduğu görülmektedir. Dolayısıyla cevherin muhassisinin ona zait farklı bir şey olduğu açığa çıkar. Daha sonra cevhere zait bu şey de ya cevherin benzeri sakin bir cevher olur ya da sakin olmayan bir cevher olur. Cevheri sakin olmakla tahsis eden muhassisin cevherin benzeri olması imkânsızdır. Çünkü cevherin benzeri de kendisi gibi cevherdir ve cevherin kendi kendisini tahsis etmesinin imkânsız olduğu yukarıda zikredilmiştir. Aynen bunun gibi benzeri olan bir cevher için de bu imkânsızdır. Çünkü bir cevher için mümkün olan hüküm, benzeri olan cevher için de geçerlidir ve bir cevher için imkânsız olan hüküm, benzeri olan cevher için de geçerlidir. Böylelikle bu sebr yöntemiyle cevherin muhassisinin cevherden farklı bir hükmü olduğu açığa çıkmıştır.[905] Cevherin cevherden farklı hükmü olan muhassisi de ya fâil-i muhtardır ya da gerektirici bir ma'nâdır. Cevherin yerinde duran olması sebebiyle muhassisinin fâil-i muhtar olması imkânsızdır. Çünkü bu hasılı tahsil olur ve sürekli olan yapılıp edilemez. Cevher hakkındaki görüşümüz varlığı sürekli olan olduğuna göre bu durumda cevheri hükmüyle tahsis edenin cevherle kaim olan ve cevherin kendisiyle nitelenmesini gerektiren bir ma'nâ olduğu ortaya çıkar. Bu ma'nâ da ispat etmek istediğimiz ve "hüküm" lafzıyla kendisine işaret ettiğimiz "araz"dır.[906] Anonim şerhte de benzer açıklamalar mevcuttur.[907]

---

[904] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/439.
[905] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/440.
[906] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/440.
[907] Anonim şerhte de bu delile yönelik bu itiraz aktarılmaktadır: "Bu, delilden yoksun bir iddiadır. Belki de cevheri belirli bir hükümle tahsis eden (özelleştiren) şey, cevherin bizzat kendisidir. Ya da belki aynı

Hal ve tesmiye görüşüne göre ma‘nâ, hal ile vasıflamayı gerektirici olmasıyla, mahalle gerektiricidir. Çünkü hal görüşünü benimseyenlere göre örneğin âlimin âlim olmasında dört akledilir bulunur: Kâbil olan zat, makbûl olan ilim -bu ikisi mevcuttur-, ayn, mevcut ve zat olmayan fakat zihinde sabit olan hâl ki bu mânevî hâl olarak isimlendirilir ve dördüncüsü de bu hal ile vasıflanması sebebiyle mahallin isimlendirilmesinden ibaret olan zattır ki bu örnekte âlim olmaktır. Bunun gibi de cevherin sakin ya da hareketli hükmünde olması bunda aynıdır. Ancak âlimin âlim olması şahid ve gaib her durumda geçerliyken; sakin ve hareketli olmak cevhere hastır. Bunun gibi tatların, kokuların, siyah,

---

türden başka bir cevherdir. Yahut da ona ilişmiş bulunan bir arazdır. Ya da belki bunu belirleyen, irade sahibi olan fâil (etkin sebep) Allah Teâlâ'dır." Bu ihtimallerin tamamının geçersiz olduğunu gösteren açıklama ise şöyledir:

Cevheri herhangi bir hükümle tahsis eden şey şu iki durumdan biri olmalıdır:

1. Ya selbî (negatif, menfî, olumsuz, yoklukla ilgili) bir durumdur.
2. Yahut da îcâbî (pozitif, isbâtî, olumlu, varlıkla ilgili) bir durumdur.

Birincisi (negatif durum) mümkün değildir; çünkü negatif olan şey, yokluk ve hiçlikten ibarettir. Hiçlik ve yokluğun ise hiçbir şekilde bir tahsis edici özelliği bulunmaz. Geriye sadece ikinci ihtimal (pozitif durum) kalmaktadır. Bu pozitif durum ise ya cevherin bizzat kendisi olacaktır ya da cevhere eklenen, ondan ayrı bir şey olacaktır.

2.a. Pozitif durumun cevherin bizzat kendisi olması mümkün değildir. Çünkü eğer hüküm cevherin kendisinden kaynaklanıyorsa, şu gereklilik ortaya çıkar: Cevher var oldukça, söz konusu hükmün de cevherle birlikte sürekli var olması gerekir. Ancak bizim gözlemimiz ve tecrübemiz gösteriyor ki, cevher varlığını sürdürdüğü halde ona ait olan hüküm (örneğin hareket veya sükûn gibi bir durum) değişip gidebiliyor. Yani hüküm sürekliliğini yitirirken, cevherin varlığı devam ediyor. Böylece cevherin kendisinin, kendisine ait hükmü sürekli belirlemediği anlaşılır. Bu sebeple hüküm cevherin kendisinden kaynaklanıyor olamaz.

2.b. Pozitif durumun cevhere eklenen ayrı bir şey olması kalır ki, bu ihtimal iki alt duruma ayrılır: Ya söz konusu cevherle aynı türden bir başka cevher olacaktır, ya da cevherden ayrı türde başka bir şey olacaktır.

i. Eğer bu durum aynı türden başka bir cevher ise, bu da geçersizdir. Çünkü aynı türden olan iki cevher birbirleriyle aynı hükümleri paylaşır. Bu durumda bir cevheri belirli hükümle tahsis eden başka bir cevher olsaydı, bu hüküm diğer cevhere de aynı şekilde sirayet ederdi. O zaman, aynı tür cevherlerin farklı hükümlerle nitelendirilmesi mümkün olmazdı. Ancak gerçekte farklı niteliklere sahip cevherlerin var olduğunu gözlemliyoruz. Dolayısıyla hükmü belirleyen şey, cevher ile aynı türden başka bir cevher de değildir.

ii. Eğer bu durum cevherin türünden farklı bir şey ise, yine iki ihtimal söz konusudur: Ya bu farklı şey irade sahibi etkin bir sebep (fâil-i muhtâr) yani Allah Teâlâ olacaktır, ya da bundan başka bir şey olacaktır. Fâil-i muhtâr (yani Allah Teâlâ)'nın doğrudan cevherin hükmünü sürekli ve doğrudan belirlediğini düşünmek de mantık açısından geçersizdir. Çünkü bu durumda zaten mevcut olan şeyin yeniden var edilmesi (tahsîlü'l-hâsıl) gibi anlamsız bir durum ortaya çıkar. Zira bu istidlal dizisiyle asıl ispat edilmek istenen zaten Allah Teâlâ'nın varlığıdır.

Böylece geriye şu net sonuç kalmaktadır:

- Cevherin hükmünü belirleyen, cevherin kendisi değildir.
- Başka bir cevher de değildir.
- Yokluk (menfî durum) hiç değildir.
- Doğrudan sürekli etkin bir fail (Allah) da değildir. (Buradaki kasıt, doğrudan sürekli müdahale ile sürekli yeniden var etmek değildir. Yoksa başlangıçta yaratma anlamında elbette Allah'tır.)

O halde cevherin hükmünü belirleyen şey, cevherin üzerine eklenen ayrı ve pozitif bir ma‘nâdır (araz). İşte ispat etmek istenilen de budur ki, hedeflenen sonuca ulaşılmış olmaktadır. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 14b.

beyaz vs. renklerin hükümleri de böyledir. Bu, âlimiyyetin örnek verdiklerimizden daha kapsamlı olması sebebiyle böyledir."[908]

Burada ifade edilen temel fark, "âlim olma" gibi soyut bir nitelikle, cevherin durgunluk ve hareketlilik gibi fiziksel nitelikleri arasında bir fark olduğu şeklindedir. Bu ayrım âlim olma gibi soyut ve süreklilik arz eden niteliklerin, fiziksel varlığa bağlı olmayan ve metafizik düzlemi de kapsayan bir nitelik olduğunu, ancak durgunluk, hareketlilik, tat, koku, renk gibi niteliklerin yalnızca cevherin gözlemlenmesiyle anlaşıldığını ve fizik düzlem ile sınırlı olduğunu ifade etmektedir. Bu, metafiziksel nitelikler ile fiziksel nitelikler arasındaki farklılıkları vurgulamak için yapılmış bir ayrım gibi görünmektedir.

Şeyh Garbî, Haffâf'ın istidlalinin ardından, hal görüşünü anlaşılır kılmak adına getirdiği bir örneği zikretmektedir: Örneğin insanlar arasında varlıklı biri olan Zeyd'e gidip halini sorsan, senin onun zatını veya malını veya isimlendirilmesini sormadığın malumdur. Sen sadece Zeyd'in zatına, malına ve isimlendirilmesine zait dördüncü bir hakikati soruyorsundur. Bu durumda hal, malın bulunmasıyla zenginliğin var olması sebebiyle sevinç ve mutluluğun veya malın bulunmamasıyla fakirliğin var olması sebebiyle hüzün ve düşkünlüğün neşet ettiği kalp ile kaim olan bir sıfattır. Böylece bu örnekte hal, zata, zat ile kaim olan zenginliğe, bu zenginlik mânâsının gerektirdiği hüküm ile isimlendirmeye zait bir hakikattir.[909]

Hali reddedenler ise iki mevcudu (kabil ve makbul) ve tesmiyeyi kabul etmektedirler. Âlim için düşünecek olursak; nitelenen mahallin varlığı, sıfat yani ilim, ilim sıfatının kaim olmasından dolayı mahallin isimlendirilmesi yani âlim olması. Böylece hükmü gerektirici mânâ, mahallin âlim olmakla nitelenmesini gerektiren olmasıyla ortaya çıkmıştır, fail olmasıyla değil. Çünkü fail olan Allah Teâlâ'dır. Allah Teâlâ sakin bir cevher yaratmak istediğinde o sükûn yaratır, cevher de kendisinde sükûn yaratıldığı için sakin olarak nitelenir ya da sakin olarak isimlendirilir. Renkler, hareket vs. diğer gerektirici mânâlar için de durum böyledir.

Garbî bu konuda Ebu İshak'ın şu görüşünü nakletmektedir: Bu delillendirme, beş esas üzerine bina edilmektedir.[910] Birincisi, mümkün kendi kendine gerçekleşemez,

---

908 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/441.

909 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/441.

910 Aslında İbn Dehhâk, *el-İrşâd* şerhinde yedi esas zikretmesine karşın şârih Garbî burada beş esas olarak ihtisar etmiştir. Diğer iki esastan biri; zat sıfatı değişmez, diğeri de bir mahal ile kaim olan sıfat ancak kaim olduğu şeye hükmünü gerektirir, ondan başkasına değil. İbn Dehhâk, *Şerhu'l-İrşâd*, 1/109b – 110a.

gerçekleşmesini tercih eden bir müreccih gerekir. İkincisi, yokluğun ihtisası yoktur. Üçüncüsü, sürekli olan yapıp edilemez. Dördüncüsü, bir şey için mümkün olan o şeyin benzeri için de geçerlidir. Beşincisi, failin, yaptığı bir fiilin olması gerekir. Şeyh Garbî, Ebu İshak'ın bu ifadelerinin aslında üzerinde düşünülürse Üstad Haffâf'ın delillendirmesinin tamamını içerdiğini belirtmektedir.[911]

Daha sonra "…ve onunla (o cevherle) kaim olmasını tayin eden…" ifadesine geçilmektedir. Cevhere sakin olmasını gerektiren ma'nâ, bu sükûnun bu cevherle kaim olmasını tayin etmektedir. Burada bir mahal ile kaim olan ma'nânın, hükmünü başka bir mahalde de gerektirebileceği görüşünde olan Mu'tezile'ye işaret etmektedir. Örneğin Mu'tezile'ye göre Allah Teâlâ Hz. Musa ile konuşurken zatıyla kaim kelamıyla konuşmuştur. Ancak ağaçta kelam yaratmış ve böylece Hz. Musa aleyhisselam ile konuşmuştur. Ağacın konuşmasını Allah Teâlâ gerektirmiştir. Bu ise hissen ve aklen reddedilen bir görüştür.[912]

Garbî akîdedeki "…ve onunla (o hükümle) kaim olmasını tayin eden…" ifadelerinin doğruluğuna delil getirilmeye ihtiyaç duyulan bir iddia olduğunu belirtmektedir. Bu delil, müellif Selâlicî tarafından şu şekilde getirilmiştir: "Zira eğer onunla (o cevherle) kaim olmasaydı o cevhere bu hükmün gerekmesi başka bir hükmün gerekmesinden evla olmazdı." Garbî şerhinde bu delilin açıklaması şu şekildedir: Daha önce zikrettiğimiz üzere bir mahal ile kaim ma'nânın başka bir mahalle bir hüküm gerektirmesi imkânsızdır. Çünkü âlemdeki tüm cevherler birbirinin benzeridir. Bir şey için mümkün olan benzeri için de geçerlidir. Eğer ki biz ma'nâ bir mahal ile kaim olup başka bir mahalle hükmünü gerektirebilir dersek, bu durumda bir cevherde sükûnun kaim olmasıyla âlemdeki cevherlerin hepsi sakin ya da gezegenlerde hareketin kaim olmasıyla hepsi hareketli ya da bazılarında ilim bulunmasıyla hepsi âlim ya da bazılarında cehalet bulunmasıyla hepsi cahil olurdu. Çünkü cevherlerin hepsi arazların kendileriyle kaim olmaları şeklindeki ilişkileri bakımından arazlarla aynı ilişkidedirler. Vaki olan Allah'ın takdiri ise bu şekilde değildir ve biz bazı cevherlerin hareketli, bazılarının ise hareketli, bazılarının âlim, bazılarının ise cahil olduğuna şahit oluruz. Dolayısıyla cevherlerin hükümleri farklılık göstermektedir. Bu da bu hükmü bu mahalle gerektiren ve diğer mahalleri değil de o mahalli bu hükümle tahsis eden mânânın o cevherle kaim olduğunu ve hükmünün ona

[911] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/442.
[912] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/442.

sınırlandırılması sebebiyle o hükümle sınırlı olduğunu göstermektedir. Müellifin de dediği gibi "Zira eğer onunla (o cevherle) kaim olmasaydı o cevhere bu hükmün gerekmesi başka bir hükmün gerekmesinden evla olmazdı."[913]

Bazı âlimler burada Selâlicî'nin hem "…bu hükmün gerekmesi başka bir hükmün gerekmesinden evla olmazdı." ifadesiyle hükmün gerekli (îcâb) oluşunu, hem de bölümün başındaki "…mümkün hükümlerin dönüşümlü olması…" ifadesiyle hükmün mümkün oluşunu söyleyerek çelişkiye düştüğü şeklinde itirazlar getirmişlerdir.

Garbî buna cevap olarak, bu iki ifadede zikredilen konular farklı olduğundan çelişki olmadığını belirtmektedir. Çünkü mahallin kendisine hareket, sükûn, ilim ya da cehalet gibi hükümlerden bir hükmün gerekmesiyle vasıflanması, mânâların çokluğu açısından mümkündür. Faslın başında *"...mümkün hükümlerin dönüşümlü olması..."* ifadesiyle belirttiği husus da budur. Hükümlerin mahallerine gerekmesi ise, mahallin hükmü gerektirici mânâ ile vasıflanmasından sonradır. Çünkü sebebin (illet), sonucunu (ma'lûl) zorunlu kılması aklî bir zorunluluk olsa bile, bu (zorunluluk) fiilen gerçekleşmez. [914] Diğer bir deyişle illetin, ma'lûlüne aklen zorunlu olduğu kabul edilse bile, bu durum fiiliyatta o sonucun kesin olarak gerçekleşeceği anlamına gelmez. Eş'arî kelamcılar, felsefecilerin aksine Allah'ın mutlak iradesine vurgu yaparak, her şeyin Allah'ın iradesi ve yaratmasıyla meydana geldiğini ifade etmektedirler. Bu nedenle, sebeplerin sonuçlarını aklen zorunlu olarak görmek, her zaman fiilen uygulanabilir veya gerçekleşebilir anlamına gelmez. Dolayısıyla bu iki farklı konu birbiriyle çelişmemektedir.

Ubbâdî şerhinde de bu itiraza ve cevabına kısaca yer verilmektedir: "Müellif daha önce demişti ki; hüküm cevher üzerinde zâiddir, yani ona ait değildir. Şimdi ise diyor ki hüküm zorunludur. Bu bir çelişki değil midir?" Buna şöyle cevap verilmektedir: Eğer hüküm henüz meydana gelmemişse, yani o ma'nâ cevherde sabit olmamışsa, bu hüküm sadece mümkündür, yani gerçekleşebilir de gerçekleşmeyebilir de. Ama hüküm gerçekleştikten sonra, artık onun varlığı zorunludur (vâcib), çünkü mevcut olan bir şeyin yok sayılması mantıken imkânsızdır. Yani hükmün vuku bulması onun zorunluluğunu doğurur, ancak öncesinde böyle bir zorunluluk yoktur. Cevherlerin, bir kısmının belirli hükümlerle

[913] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/443.
[914] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/443.

nitelenmiş olması, bu hükümlerin bir maʿnâ aracılığıyla cevherde gerçekleştiğini gösterir. Bu maʿnâ da arazdır, çünkü cevherde kaimdir ve hükmü doğurur.[915]

3.1.3.3. Âlemin Kısımlarının Hudûsu

3.1.3.3.1. Arazın Hudûsu

Akidede Selâlicî'nin âlemin kısımlarını cevherler ve arazlar olarak zikredip önce cevherlerin sonra arazların ispatını yapmasına rağmen neden cevherlerin hâdis olmasından önce arazların hâdis olduğunu ispat ettiğine dair şerhlerde açıklamalar mevcuttur.

Yefrenî şerhinde bu konuda delil getirirken cevherlerin ispatı, cevherlerin hâdis olması, arazların ispatı, arazların hâdis olması şeklinde bir sıralamayı izlemenin tertibin gereği olduğunu fakat Selâlicî'nin bunu cevherlerin sübutu, arazların sübutu, arazların hudûsu, cevherlerin hudûsu şeklindeki tertibini ancak başka bir fayda için yaptığını belirtmektedir. Bu fayda cevherlerin yoktan var oluşunu (حدث) dört asıl üzerine bina etmektir. Birincisi; arazların ispatı, ikincisi; arazların hâdis olması, üçüncüsü; cevherlerin arazlardan hâlî olamayacağı, dördüncüsü; başlangıcı olmayan hâdislerin imkânsızlığının ispatı. Bu dördüncü asıl Selâlicî tarafından değil Cüveynî tarafından *el-İrşâd*'da zikredilmiştir. Bu asıllar sabit olduğunda bunların üzerine cevherlerin hâdislerden hâlî olamayacağı eklenir. Hâdislerden hâlî olamayan hâdislerden önce de olmaz. Hâdislerden önce olmayan da onlar gibi hâdistir. Bu şekilde cevherlerin yoktan var olmasının bu asıllar üzerine bina edilmesi lâzım ile melzûma delil getirmek kabilindendir.[916] Bu asıl, yani arazların hâdis olması**,** cevherlerin yoktan var olduğu bunların üzerine bina edilen dört asıldan ikincisidir. Her ne kadar cevherler mertebe olarak daha öncelikli olsa da arazların hâdis olması cevherlerin yoktan var olmasına ulaştıran bir yöntem olması açısından arazların hudûsu görüşü ancak cevherlerin hudûsu görüşünün önüne geçer. Bu takdim, aracın amacın önüne geçmesi kabilindendir. Araçlar amaçlardan tekaddüm-i tabii ile önce gelir ve araçlar hususunda kelamın vazedilmesinin de amaçlardan önce gelmesini gerektirirler.[917]

Anonim şerhte de bu husus şu soru üzerinden ele alınmaktadır: "Ebû Amr burada neden cevherlerin hudûsundan önce, arazların hudûsunu ele aldı? Halbuki daha önceki üç yerde

[915] Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 9b.
[916] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/696.
[917] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/707.

önce cevherleri, sonra arazları ele almıştı: Birincisi, onları tasnif ederken "cevherler ve arazlar" şeklinde zikretti. İkincisi, tanımlarını verirken. Üçüncüsü ise, onların varlığını temellendirirken." Bu tercihin sebebi, Kettânî, Haffâf ve İbnü'z-Zıkk'a referansla açıklanmaktadır: Çünkü arazlar, cevherlerin yaratılmışlığına delalet eden şeylerdir. Zira arazlar cevherlere ayrılmaz şekilde bağlıdır (mülâzim) ve herhangi bir şey bir hâdis (sonradan yaratılmış) ile ayrılmaz şekilde birlikte bulunuyorsa, o da hâdistir. Burada sanki şöyle denilmektedir: "Arazların yaratılmışlığına dair delil nedir?" O da cevherlerin yaratılmışlığını ispatlamaya vasıta ve sebep olması açısından buradan başlamıştır. Diğer bir deyişle arazlar, cevherlerin sonradan yaratıldığını gösteren zorunlu delillerdir. Çünkü her araz sonradan meydana geldiğinden (hâdis), bunlara zorunlu olarak bağlı olan cevherler de hâdis olmak zorundadır. Bu, "mülâzeme delili" olarak bilinen önemli bir kelâm metodudur: Hâdis olan bir şeyle ayrılmaz şekilde birlikte bulunan şey de hâdistir. Bu bölümle birlikte, âlemin hudûsu (yaratılmışlığı) konusundaki bahis tamamlanmış olur.[918]

Ubbâdî, müellif Selâlicî'nin, "Eğer onların (arazların) kadîm olduğu sabit olsaydı, yok olmaları imkânsız olurdu" ifadesinin, yine onun "…var olduktan sonra yok olmaları, onların sonradan meydana geldiğinin delilidir" ifadesine delil teşkil ettiğini belirtmektedir. Şârih Ubbâdî demektedir ki: Müellif, bir önceki bölümde arazın varlığını ispat ettikten sonra, burada onun sonradan oluşunu ele almıştır. Arazın cevherlere sonradan gelip yerleşmesi ve var olduktan sonra yok olmasıyla delil getirmiştir. Bu cümlede "delil" kelimesi mübtedâ (özne), "cevherlere sonradan yerleşmesi" ise onun haberidir. Yine, "var olduktan sonra yok olmaları" ikinci bir mübtedâdır ve "sonradan meydana geldiklerine delildir" ifadesi onun haberidir. Her ne kadar gerçekte cevherlerin oluşu öncelikli olsa da Selâlicî'nin arazların sonradan var oluşunun anlatımını öne almasının sebebi, cevherlerin sonradan var olduğunu ispatlamanın ancak arazların sonradan oluşu üzerinden mümkün olmasıdır. Bu sebeple önce arazların sonradan oluşunu dile getirip "Arazların cevherlere sonradan yerleşmesi ve var olduktan sonra yok olmaları, onların sonradan meydana geldiğinin delilidir." demiştir.[919]

Simlâlî şerhinde de konuyla ilgili açıklmalar şu şekildedir: Arazların sonradan meydana gelişine dair delili, cevherlerin sonradan meydana gelişine dair delilden önce zikretmiştir.

---

[918] *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 17a.

[919] Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 10a.

Oysa mantıksal düzen, cevherlerin arazların esası ve sıfatların mevsufu olmaları sebebiyle önce cevherlerin delilini sunmaktır. Çünkü arazlar vesileler, cevherler ise maksatlardır. Bununla birlikte vesilelerden söz etmeyi öne alması uygundur. Zira vesilenin hükmü, maksadın hükmüdür. Bu fasıl içerisinde zikredilen delillerle arazların sonradan meydana gelişi bilindiğinde, cevherlerin de sonradan meydana gelişi anlaşılır. Çünkü arazlar cevherlerin sıfatlarıdır. Kadîm olanın hâdislerle vasıflanması ise aklen imkânsızdır.[920]

3.1.3.3.1.1. Hudûsun Mahiyeti

Hudûsun mahiyeti ve hakikati, İslam düşüncesinde önemli bir tartışma konusu olmuştur. Şeyh Garbî, bu bağlamda farklı görüşlerin varlığına işaret ederek hudûsa ilişkin iki temel tanımı zikretmektedir. İlk görüş, Kâdı Ebû Bekr İbnü't-Tayyib Bâkıllânî'ye ait olan "Hudûs, var olmaktan önceki yokluktan ibarettir ve selbî (ademî) bir sıfattır." şeklindeki tanımıdır. Buna karşın, İmam Eş'arî ve onu takip eden çoğunluğun yaklaşımı, hudûsu, "öncesinde yokluk bulunan varlık; sübûtî (vücûdî) bir sıfat" şeklinde açıklamaktadır. Hudûsun selbî ya da sübûtî bir sıfat olarak değerlendirilmesi konusundaki bu ihtilaf, daha derin bir ontolojik tartışmayı beraberinde getirmektedir. Bâkıllânî'nin görüşlerine getirilen eleştirilerden biri, mutlak yokluğun bir varlığı belirli bir sıfatla tahsis edemeyeceği, dolayısıyla ademî olan hudûsun sübûtî bir sıfat gibi yokluğu tahsis edemeyeceğidir. Bu eleştiriyi yanıtlamak için Bâkıllânî, şu argümanı ileri sürmektedir: "Varlıklar, ancak zıtları üzerinden bilinebilir. Hudûs, kıdemin zıddıdır. Kıdem sübûtî bir sıfat olduğuna göre, hudûsun da ademî bir sıfat olarak değerlendirilmesi zorunludur." Bu bağlamda, kendisine karşı çıkanların iddia ettikleri gibi hudûsun sübûtî bir sıfat olarak kabul edilmesi, taalluk ettiği çelişiği olan ademin de mevcut olduğu sonucunu doğurur ki bu durum, iki çelişiğin bir arada bulunması demek olacağından mantıksal olarak imkânsızdır. Allah'ın zatında çelişik sıfatların bir arada bulunması da imkânsızdır. Allah Teâlâ'nın, hudûs ile nitelendirilmesi imkânsız olduğundan zorunlu olan kıdem ile nitelenmesi ve imkânsız olan hudûsun ise nefyedilmesinden başka seçenek kalmamıştır. Sonuç olarak, hudûsun kıdemin zıddı olduğu ve ademî bir nitelik olduğu açıktır.[921]

Buna karşı hudûsun sübûtî bir nitelik olduğu görüşünde olanlar, hudûsun sübûtî olmasının, çelişiği olan kıdemin ademî olmasını gerektirmeyeceği şeklinde cevap

[920] Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 149.
[921] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 1/446.

vermektedirler. Onlara göre hudûs ve kıdem ancak tek bir zatta birleşirlerse bu imkânsızlığı gerektirir. Fakat bu ikisi, iki farklı hakikattir. Kıdem, Allah Teâlâ'ya has bir sıfattır, hudûs ise âleme has bir sıfattır. Dolayısıyla iki farklı zatta bulunan iki çelişik sübûtî vücûdî sıfat, imkânsızlığı gerektirmez. Tıpkı Zeyd'in hareketiyle Amr'ın sükûnu veya güvercinin beyazlığı ile karganın siyahlığının çelişmemesi gibi. [922] Anonim şerhte de benzer açıklamalar mevcuttur.[923]

3.1.3.3.1.2. Arazın Hudûsunun İspatı Hususunda İstidlaller

Şerhlerde arazların hudûsuna dair getirilen delilleri dört başlıkta ele almak mümkündür. Bunlar; "turû' ve intifâ", "kadîmin ademinin imkânsız olması", "başlangıcı olmayan hâdislerin imkânsızlığı", "imkân veya tahsis". Ancak "turû' ve intifâ" deliline geçmeden önce bu delilin zemininin hazırlanması gerektiği belirtilmektedir.

Yefrenî Cüveynî'ye referansla arazların hudûsu asıl ilkesine, dört ilke ile ulaşıldığını belirtmektedir. Bunlardan birincisi kadîmin yok olmasının imkânsız olması, ikincisi arazların kendi kendine kaim olmasının imkânsız olması, üçüncüsü arazların intikalinin imkânsız olması, dördüncüsü kümûn-zuhûr teorisine karşı çıkılması. Eğer bu ilkeye neden dört ilke ile ulaşıldığını, niçin daha fazla veya daha az ilke bulunmadığı sorulursa buna cevap olarak şöyle denilir; arazların hâdis olması iki şey üzerine mebnidir;

---

922 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 1/447.

923 Kelâm ilminde, âlemin "hâdis" (sonradan olan) olduğu düşüncesi son derece önemlidir. Ancak hudûsun (sonradan olma) mahiyetinin nasıl anlaşılması gerektiği tartışılmıştır. Bu bağlamda iki temel görüş vardır. Kadı Ebû Bekr'e göre "hudûs negatif (selbî) bir sıfattır. O, "hudûs, varlıktan önceki yokluktur (ʻademün sâbıkun)" demiştir. Bu tanıma göre hudûs, varlığın öncesindeki yokluk hâlidir, dolayısıyla negatif bir durumdur. Ebû'l-Hasan el-Eşʻarî ise aksini söyler: Ona göre hudûs pozitif (isbatî) bir sıfattır. Eşʻarî hudûsu: "Varlığı kendisinden önce yoklukla öncelenen bir varlıktır (vücûdun mesbûkun bi'l-ʻadem)." şeklinde tanımlar. Yani varlığa gelen, önce mevcut olmayıp daha sonra var olan şeyin durumudur. Bu ikinci görüşe göre hudûs, varlığın kendisiyle ilgili olumlu bir durumu ifade etmektedir (var olmakla ilgilidir). Eğer "hudûs" Ebû Bekr el-Bâkıllânî'nin görüşünde olduğu gibi negatif (selbî) bir sıfat olarak düşünülürse bu durumda, ademin tahsis yapamayacağı ilkesinden hareketle selbî bir sıfatın nasıl âlemdeki tüm varlıkları tahsis ettiği problemi ortaya çıkmaktadır. Buna şu şekilde cevap verilmektedir: Her şey zıtlarıyla bilinir. Hudûs da "kıdem"in (kadîm olma, ezelîlik) zıttıdır. "Hudûs" negatif (selbî) bir sıfat olarak düşünülürse, "kıdem" (kadîm olma, ezelîlik) de hudûsun zıttı olarak pozitif (isbatî) bir sıfat olur. Çünkü iki zıt sıfatın biri negatif ise diğeri pozitif olmak zorundadır. Kâinattaki varlıklar "hâdis"tir, yani öncesinde yokluk vardır. Buna karşılık Allah "kadîm"dir, yani varlığı için öncesinde yokluk düşünülmez. Ancak eğer "hudûs" Ebû'l-Hasan el-Eşʻarî'nin görüşünde olduğu gibi pozitif (isbatî) bir sıfat olarak düşünülürse bu durumda, hudûsun zıddı olan "kıdem"in negatif olması gerekir ki bu görüşün kabul görmemesinde icmâʻ vardır. Böylece Eşʻarî'nin "hudûs pozitif sıfattır" görüşü, tartışmaya açık hale gelmektedir. Ancak şârih burada kendi görüşüne yer vermemekte, bazı âlimlerin hüdûsu farklı şekillerde tanımlamalarına yer vermektedir. Ebû'l-Hasan el-Eşʻarî'ye göre hudûs, yokluktan sonra gelen varlıktır. Bazılarına göre "yok iken olmaktır". Bazılarına göre "yaratmaktan (halk) ibarettir". Bazı tabiplere göre hudûs, bir şeyin başka bir şeyden yararlanarak (istifade ederek) ortaya çıkmasıdır. Mâzerî'ye göre ise hudûs, başlangıcı olan şeydir. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 15a.

birdenbire ortaya çıkma (turû') ve yok olma (intifa). birdenbire ortaya çıkan şeyin hâdis olmasına birdenbire ortaya çıkması, yok olan şeyin hâdis olmasına da yok olması delil getirilir. Birdenbire ortaya çıkmanın tahkiki esnasında üç ilkenin ispat edilmesine ihtiyaç duyulur. Ardından hâdis olmak gerekli olur. Yok olmanın tahkiki esnasında da bu üç ilkenin aynısına ihtiyaç duyulur. Fakat "kadîmin yok olmasının imkânsız olması" ilkesi yok olmanın tahkikine tahsis edilmiştir.[924]

Yefrenî, *el-İrşâd* şârihlerinden Şerif Ebu Yahya'nın da bu ilkenin dört ilkeye ihtiyaç duyduğu şeklindeki açıklamalarını nakletmektedir: İlk olarak turû'nun tahkikini ele alalım ki dört ilkeyi açıklayalım. Örneğin hareket bir mahalle turû' ettiğinde turû' etmeden önce ya vardır ya da yoktur. Eğer turû' etmeden önce yoksa bu ulaşmayı amaçladığımız arazın hâdis olduğu sonucudur. Zira hudûsun anlamı ancak var olmadan önce yok olandır. Eğer turû' etmeden önce var ise ya bir mahaldedir ya da değildir. Eğer bir mahalde değilse bu arazın kendi kendine kaim olduğunu iddia etmektir ki bu üç esastan biri olan "arazların kendi kendine kaim olmasının imkânsız olması" ilkesinin ispat edilmesine ihtiyaç duyar. Eğer bir mahalde ise ya kendisinde turû' ettiği görülen mahalde olur ya da o mahalden başka bir mahalde olur. Eğer kendisinde turû' ettiği görülen mahalden başka bir mahalde olursa bu durumda ancak intikal gerekli olur ki bu yine üç esastan biri olan "arazların intikalinin imkânsız olması" ilkesinin ispat edilmesine ihtiyaç duyar. Eğer kendisinde turû' ettiği görülen mahalde olursa fakat herhangi bir hükmü gerektirmezse bu kümûn mânâsına gelir ki "kümûn-zuhûr teorisini iptal edilmesi" ilkesinin ispat edilmesine ihtiyaç duyar. Kendi kendine kaim olması da başkasıyla kaim olması da batıl olduğunda yok olduğu ortaya çıkar. Bu sırada karşıt görüştekiler "Kadîm olmasına engel olan nedir? Kadîm olup sonradan yok olmuş olamaz mı?" diye sorabilir. Bu durumda "kadîmin yok olmasının imkânsız olması" ilkesinin ispat edilmesine ihtiyaç duyulur. Sükûnun turû' etmesi de yine bu şekildedir.[925] Yefrenî kümûn-zuhûr teorisinin, intikalin, kendi kendine kaim olmanın iptal edilmesinin arazların iki an sürmesinin batıl olması üzerine bina edildiğini belirtmektedir. Selâlicî'nin bunun batıl olduğuna dair getirdiği deliller onun "Araz iki an varlığını sürdüremez" ifadesi şerh edilirken ele alınacaktır.[926]

---

924 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/708.
925 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/709.
926 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/709.

Garbî şerhinde de ilgili kısım hakkında şu açıklamalar yapılmaktadır: Arazların mahalleri üzerinde birdenbire ortaya çıkmaları kısmında, "turuvv"[927] bir şeyin var olması (vücûd) ve ortaya çıkmasıdır (zuhûr). "…mahalleri üzerinde" ifadesindeki mahal ya cevherler ve cisimlerdir ya da arazların mahalleridir. Devamında "…var olmalarından sonra yok olmaları" ifadesindeki "yok olma" (intifâ'), yokluk (adem) ile aynı anlamdadır. "…hudûsuna delildir." ifadesinde Selâlicî'ye göre hudûsun İmam Eş'arî'nin görüşündeki gibi sübûtî bir sıfat mı yoksa Bâkıllânî'nin görüşündeki gibi ademî bir sıfat mı olduğuna bakıldığında, Haffâf'ın kanaatine göre Selâlicî hudûsun, İmam Eş'arî'nin görüşündeki gibi sübûtî bir sıfat olduğu görüşündedir. Çünkü Haffâf'a göre Selâlicî, arazların hudûsuna birdenbire ortaya çıkan şeyin ortaya çıkmasıyla (turuvv) ya da hudûsunun yok olması anlamına gelen yok olan şeyin yok olmasıyla (intifâ') delil getirmiştir. Ona göre Selâlicî'nin görüşü doğrudur. Zira hudûs öncesindeki yokluktan ortaya çıkmaktır.[928] Ancak Şeyh Garbî burada Haffâf'ın taksiminin açık olmadığını belirtmektedir. Çünkü Haffâf "turuvv"u ve hudûsu aynı şey gibi ifade etmektedir. Selâlicî ise turuvvu sadece hudûsun delili olarak kullanmıştır. Dolayısıyla delil, medlulden farklı bir şeydir. Eğer Haffâf'ın dediği gibi Selâlicî'nin bu ifadeleri, onun İmam Eş'arî'nin hudûsun, öncesinde yokluk olan bir var oluş olduğu görüşünü benimsediğine hamledilirse, bu delil, bir şeye kendisiyle delil getirmek demek olan müsâdere olur. Yani; arazların hudûsuna delil, arazların hudûsûdur, şeklinde bir delil olur ki bu da hiçbir şey ifade etmez. Doğrusu şöyle demektir: Selâlicî, hudûs ile Bâkıllânî'nin görüşündeki gibi var olmadan önce, öncesinde yok olmayı kastetmiştir. Böylece turuvv, öncesinde yokluk olan bir var oluş olur. Böylece arazların hudûsuna, yani var olmadan önce, öncesinde yok olmak demek olan hudûsuna, birdenbire ortaya çıkan şeyin ortaya çıkmasıyla delil getirir ve bu şekilde görüşü problemsiz ve müsâderesiz olur.[929] Anonim şerhte de benzer açıklamalar mevcuttur.[930]

---

927 Mastar olarak Yefrenî şerhinde "turû'"; Garbî şerhinde ise "turuvv" kullanılmaktadır.

928 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 1/447.

929 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 1/448.

930 Anonim şerhte Şârih, Ebû Amr'ın sözününün dikkatlice incelenmesi ve bu iki görüşten hangisiyle uyumlu olduğunun araştırılması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü Ebû Amr şöyle demiştir: "Arazların hâdis olduğunun delili, onların mahallerinde sonradan ortaya çıkması (turû') ve var olduktan sonra ortadan kalkmalarıdır (intifâ')." Ebû Amr burada arazların "hâdis" (sonradan olan) oluşunu, onların "turû" (sonradan ortaya çıkma) durumuyla ispat etmektedir. Bu durumda "turû'" kavramı bizzat "hudûs" (sonradan olma) anlamına gelir. Çünkü "turû'" kelimesinin anlamı "öncesindeki yokluktan varlığa gelmek" demektir. Aynı şekilde "turû'" kelimesi varlık (vücûd) anlamına da gelir. Üstat Haffâf'ın bu konudaki yorumu şu şekildedir: "Ebû Amr, arazların hâdis olduğunu, bir şeyin sonradan gelmesi (turû'-u târî') ve önceden var olan bir şeyin ortadan kalkmasıyla (intifâü'l-müntefî) ispat etmiştir. Hakk olan görüş de budur. Çünkü "hudûs", öncesinde yokluk bulunan bir sonradan gelme (turû') durumudur. Daha önce var olduktan sonra ortadan kalkan şey de hâdistir." Ancak Şeyh'e göre,

"...hudûsuna delildir" ifadesine gelince *"...hudûsuna"* ibaresindeki zamir, arazlara aittir. Cümlenin öznesinin *"delil"* kelimesi olmakla birlikte yükleminin ise birinci cümle mi yoksa ikinci cümle mi olduğu hususunda âlimler ihtilaf etmişlerdir.[931] Şeyh Garbî'ye göre özne her iki cümleye birlikte aittir.[932] Anonim şerhte de benzer açıklamalar mevcuttur.[933]

Mukterah da şu açıklamalarda bulunmaktadır: İlk olarak hareket (yahut sükûn) birden bire ortaya çıktı (طَرأَت) denildiğinde, bunun birden bire ortaya çıkması onun hâdis olduğuna delalet eder, zira hâdis olmanın bundan başka bir mânâsı yoktur. Ancak bu durumda hasımlar "Biz hareketin (yahut sükûnun) birden bire ortaya çıktığını kabul etmiyoruz ki, başından beri hatta öncesinde de vardı." Şeklinde itiraz ederler. Biz de buna cevap olarak deriz ki: "Eğer öncesinde olsaydı ya kendi kendine kaim olurdu yahut

---

Haffâf'ın bu açıklaması yeterince açık değildir. Çünkü o, turû' (sonradan gelme) ile hudûs (sonradan olma) kavramlarını sanki tek bir kavram gibi görmüş; Ebû Amr ise turû'u hudûsa delil olarak getirmiştir. Bu da gösteriyor ki, Haffâf'a göre hudûs kavramı, Ebû Hasan el-Eş'arî'nin söylediği gibi "öncesinde yokluk bulunan varlıktır. Ancak eğer söz böyle anlaşılırsa, burada bir müsâdere, yani bir şeyi yine kendisiyle ispatlama hatası yapılmış olur. Çünkü bu durumda Ebû Amr'ın sözü şöyle olur: "Arazların sonradan oluşunun delili, onların sonradan oluşudur." Bu tür bir ifade anlamsızdır ve hiçbir fayda sağlamaz. Şeyh (yani metin şârihi) buradaki problemin çözümü olarak şu açıklamayı yapmıştır: "Allah en doğrusunu bilir, geriye şu açıklama kalır: Ebû Amr burada Kadı Ebû Bekr el-Bâkıllânî'nin görüşünü kastederek "hudûs"tan bahsetmektedir. Buna göre hudûs, varlıktan önceki yokluktur (adem-i sâbık). Turû' (sonradan gelme) ise, varlığın öncesinde yokluk bulunan bir durumdur. Böylece Ebû Amr, turû'-u târî' (sonradan gelme durumu) ile varlıktan önceki yokluk (hudûs)'u ispatlamış olur. Bu durumda söz, herhangi bir mantıksal çelişki veya musâdereye düşmeden gayet açık ve düzgün biçimde anlaşılır hâle gelir." Başka bir deyişle hudûs (Ebû Bekr'e göre), var olmadan önceki yokluk hâlidir (adem-i sâbık). Turû' ise yokluktan sonra meydana gelen varlık hâlidir. Böylece "turû'" (sonradan gelme) durumu, arazların hâdis olduğunun (öncesinde yokluk bulunduğunun) delili olmaktadır. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 15b.

931 Bazı âlimler yüklemin "mahalleri üzerinde birdenbire ortaya çıkmaları hudûsuna delildir" cümlesi olduğu, bazı âlimler ise "var olmalarından sonra yok olmaları hudûsuna delildir" cümlesi olduğu görüşündedirler. İbrahim İbn Bezîze'ye göre özne, her iki cümleye birlikte aittir. Şeyh Garbî'ye göre de doğru olan görüş budur. Zira lafzın çok fayda gözetilerek hamledilmesi, bir fayda gözetilerek hamledilmesinden evlâdır. Bu durumda şayet özne birinci cümleye aittir denilirse ikinci cümle cevapsız kalır, şayet ikinci cümleye aittir denilirse de birinci cümle cevapsız kalır. Dolayısıyla her iki cümleye birlikte ait olması doğru olacaktır.

932 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 1/449.

933 Anonim şerhte şu açıklamalar yapılmaktadır: "…mahalleri üzerinde" ifadesinin izahına geçilmektedir. Arazların mahalleri, cevherler ve cisimlerdir. "…yok olmaları" (intifâ') ademleridir. "…var olmalarından sonra" kısmındaki zamir arazlara dönmektedir, yani "arazların var olmalarından sonra" anlamına gelmektedir. Daha sonra akîdede "hâdis olmalarına delildir" kısmı gelmektedir. Bazı âlimler tarafından Selâlicî'nin bu şekilde art arda gelme ve değişim şeklinde delil getirme yöntemi beğenilmiştir. Bu delil ancak arazların hâdis olması anlamına gelmektedir. Zira kadîm olan değişmez. "…delildir" lafzı, turû' ve intifâ olmak üzere iki mübtedânın ortak haberidir. Buna göre arazların hâdis olmasının birinci delili turû', ikinci delili de intifâ olmaktadır. Fakat haberin en yakın mübtedâya döndüğü görüşünde olan âlimlere göre ise "delildir" heberinin mübtedâsı yalnızca en yakın olan "intifâ" kelimesidir. Bazılarına göre ise "delildir" heberinin turû' kelimesidir. İbn Bezîze'ye göre "…delildir" lafzı, turû' ve intifâ olmak üzere iki mübtedânın ortak haberidir. Şârih'e göre de bu en açık olandır. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 15b.

kendisinden başka bir şeyde kaim olurdu." Eğer hasım "Kendi kendine kaimdir" derse biz de ona arazın kendi kendine kaim olmasının imkânsız olduğunu söyleriz. Hasım bunun imkânsız olmadığını söylerse bu durumda biz de (1) arazların kendi kendine kaim olmasının imkânsız olduğuna delil getirmeye ihtiyaç duyarız.[934]

Bunun üzerine eğer hasım, arazın kendisinden başka bir şeyde kaim olduğunu ileri sürerse biz de ona bu arazdan başka olan şeyin, arazın zuhûr ettiği mahal mi olduğu yoksa başka bir şey mi olduğunu sorarız. Hasım arazın zuhûr ettiği mahalden başka bir şeyde kaim olduğunu söylerse, biz de "Eğer araz, zuhûr ettiği mahalden başka bir şeyde kaim olsaydı, bu zuhûr ettiği mahalde de kaim olabilmesi için ancak ve ancak arazın bir yerden bir yere intikal etmesi gerekirdi. Fakat arazın intikal etmesi imkânsızdır" şeklinde cevap veririz. Hasım arazın intikalinin imkânsız olduğunu kabul etmediğini söylerse bu durumda biz de (2) arazın bir yerden bir yere intikal etmesinin imkânsız olduğuna delil getirmeye ihtiyaç duyarız.[935] Bunun üzerine hasım arazın kaim olduğu kendisinden başka olan şeyin, arazın zuhûr ettiği mahal olduğunu söylerse biz de ona "Eğer öyle olsaydı o mahal, devamlı olarak hareketli olurdu." deriz. Eğer hasım hareketin oraya gizlendiğini, daha sonra zuhûr ettiğini ileri sürerse biz de arazların kümûn ve zuhûrunun imkânsız olduğunu söyleriz. Eğer hasım arazların kümûn ve zuhûrunun imkânsız olduğunu kabul etmediğini söylerse bu durumda biz de (3) arazların kümûn ve zuhûrunun imkânsız olduğuna delil getirmeye ihtiyaç duyarız. Bu üç iddianın delilini getirdiğimizde zorunlu olarak turuvv hâlinin (tareyân) hareketin varlığının başlangıcında bir hâl olduğu zorunlu olarak açığa çıkar. Dolayısıyla hareketin hudûsu da sağlanmış olur.[936]

Aynı durumlar intifâ yöntemi için de geçerlidir. Deriz ki "Hareketin ortaya çıkması (tareyân) esnasında sükûnun ortadan kalkması (intifâ) sükûnun hudûsuna delildir. Çünkü eğer kadîm olsaydı yok olması imkânsız olurdu." Buna karşılık hasım yok olduğunu kabul etmediğini, bilakis var olduğunu söylerse biz de ona "Eğer var olsaydı ya kendi kendine kaim olurdu ya da kendisinden başka bir şeyde kaim olurdu. Kendisinden başka olan bu şey de ya arazın zuhûr ettiği mahaldir ya da başka bir şeydir…" şeklinde devam eden turuvv yöntemindeki üç delil aynen getirilir. Hasım hareketin yok olduğunu kabul

[934] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 63.
[935] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 64.
[936] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 64.

ettiğini fakat kadîmin ademinin imkânsız olduğunu kabul etmediğini söylerse bu durumda biz de (4) kadîmin ademinin imkânsız olduğuna delil getirmeye ihtiyaç duyarız.[937]

Mukterah bu şekilde delilin nasıl terkip edildiğini açıkladıktan sonra terkipte hasımların arazların kendi kendine kaim olduğu, arazların intikal edebildiği, kümûn ve zuhûru, kadîm olmanın yok olmaya engel olmadığı şeklindeki iddialarına karşı zikredilen bu dört delilin açıklamasına geçmektedir.

Birinci İstidlal: Arazların Kendi Kendine Kaim Olmasının İmkânsızlığı

Şârihlerden Mukterah burada İmam Cüveynî ve kelamcıların çoğunun bu dört iddiayı teker teker çürüttüğünü ancak kendisinin uzatmamak adına daha kısa bir yol izleyerek önce hasımların ilk üç iddiası olan "arazların kendi kendine kaim olduğu, arazların intikal edebildiği, kümûn ve zuhûru" iddialarını toplu bir şekilde, dördüncü iddiaları olan "kadîm olmanın yok olmaya engel olmadığı"nı ise ayrıca ele alarak çürüteceğini belirtmektedir. Mukterah'ın sözünü ettiği kısa yöntem; arazların sürekliliğinin imkânsız olduğunu ispat ederek ilk üç iddiayı çürütmektir. Zira arazların sürekliliği imkânsız olduğunda arazların kendi kendine kaim olması, intikal etmeleri ve kümûn-zuhûrları da çürütülmüş olur. Çünkü kendi kendine kaim olmak, arazın sürekli olmasını gerektirir. Kümûn-zuhûr ve intikal durumlarında da arazın iki an ve daha fazla süre boyunca sürekli olmasını gerektirir. Dolayısıyla süreklilik iptal edildiğinde hasmın bu üç iddiası da çürütülmüş olur. Mukterah'ın bu yöntemi lâzımın çürütülmesinden melzûmun da iptal edilmesi şeklindedir. Geriye sadece dördüncü iddiaya cevap olarak "kadîm olmanın yok olmasının imkânsız olduğu"na delil getirmek kalmaktadır. Buna da ayrıca delil getirilecektir.[938]

Bu bağlamda arazların sürekli olmasının imkânsızlığının deliline geçilmektedir. Buna göre eğer arazların sürekli olduğu farz edilirse, bu ya "zorunlu" olur ya "mümkün" olur ya da "imkânsız" olur. İlk seçenek olan "zorunlu olması" mümkün değildir, zira eğer zorunlu olsaydı yok olması imkânsız olurdu. Ama görüyoruz ki arazlar değişip dönüşmekte ve var olduktan sonra son bulmaktadır. İkinci seçenek olan "mümkün olması" da mümkün değildir, zira her mümkün bir gerektiriciye ihtiyaç duyar. Bu gerektirici ya fail-i muhtar bir şey olur ya da bir ma'nâ olur. Fail-i muhtar bir şey olması mümkün değildir, zira sürekli var olan bir şeye kudretin bir etkisi yoktur. Çünkü sürekli var olan bir şeye kudretin tesirinin olması, var olanı var etmek ve hasılı tahsil olurdu. Bir

[937] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 65.
[938] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 66.

ma‘nâ olması da mümkün değildir, zira bu mümkün olursa bundan ma‘nânın ma‘nâyla kaim olması gerekir.[939] Bu da imkânsızdır.

Mukterah’a göre böylece arazların sürekliliğinin “zorunlu olması” ve “mümkün olması” iptal edildiğinde başka bir seçenek olmadığından geriye zorunlu olarak “imkânsız” olduğu kalır. Arazların sürekliliğinin imkânsız olduğu iptal edildiğinde, bu ilke üzerine bina edilen hasımların “arazların kendi kendine kaim olduğu, arazların intikal edebildiği, kümûn ve zuhûru” iddiaları da toplu bir şekilde iptal edilmiş olur.

Haffâf şerhinde hareket ve sükûnun ezelde kendileriyle kaim olması ve bunların kadîm bir mahal ile kaim olmalarının hudûsunun (yani ezelde kendileriyle kaim iken ezeli bir mahalde sonradan ortaya çıkmalarının) mümkün olduğu iddialarıyla yapılan itiraz şu şekilde aktarılmaktadır: Arazların hudûsuna turû’ ve inidam (turu ve intifa olarak da geçiyor) ile delil getirmeleri de itirazlardan birisidir. Onlara göre sıfat bir mahalde birdenbire ortaya çıkmaz (لا تطرأ) ve diğer sıfat da yok olmaz. Hareket ve sükûn ancak ezelidir. Ezelde kendileriyle kaimlerdi ve şu an bir mahal ile kaim olmaya başladılar. Dolayısıyla o ikisinin mahal ile kaim olduğunu düşündüğünüzde mahalde birdenbire ortaya çıktığını (turû’) zannedersiniz ve bunu onların hudûsuna delil olarak kullanırsınız. Aynı şekilde yok olduğunu (inidam/intifa) zannettiğiniz şey de sandığınız gibi yok olmamıştır. Bilakis bu kendileriyle kaim iki araz olan hareketten sükûna mahaldeki dönüşümdür.[940]

Haffâf’ın bu itiraza cevabı da hakikatlerin değişmesi itibarıyla son derece basittir. Haffâf burada sıfatın öncesinde ve sonrasında kendisiyle kaim olması bakımından hakikatlerinin değişmesini kastetmektedir. Öncesinde yani hasmın iddia ettiği gibi ezelde, sonrasında yani bir mahalde var olduktan sonra. Sıfatın kendisiyle kaim olması ise imkânsızdır. Bunu iddia eden imkânsızı iddia etmiş olur.[941]

Şeyh Garbî de Haffâf’a referansla felsefecilerin, arazların hudûsuna getirilen turuvv ve intifa deliline itirazlarını zikretmektedir. Onlar “Bir sıfat mahalde birdenbire ortaya çıkmaz ve başka bir sıfat da yok olmaz. Hareket ve sükûn ezelde kendi kendileriyle kaimdiler, şimdi ise bir mahal ile kaim olmaya başladılar. Siz onların mahalleri ile kaim olduğunu düşündüğünüzde bunun o mahalde birden bire ortaya çıkmak olduğunu zannedersiniz ve bununla onların hudûsuna delil getirirsiniz.” demektedirler. Şeyh

[939] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu’l-Akîdeti’l-Burhâniyye,* 67.
[940] Haffâf, *Şerhu’l-Burhâniyye,* 270.
[941] Haffâf, *Şerhu’l-Burhâniyye,* 270.

Garbî'ye göre bu itiraz son derece zayıftır. Çünkü bu itirazda hakikatlerin değişimi söz konusudur. Yani bu itirazda bulunanlara göre, sıfatın önce -yani iddia ettikleri gibi ezelde- ve sonra -yani mahalde ortaya çıkmasından sonra- kendi kendileriyle kaim olduğu görüşünde olmalarından dolayı sıfatların hakikatleri değişmektedir. Sıfatın kendi kendiyle kaim olması imkânsızdır. Bunu iddia eden imkânsızı iddia etmiş olur.[942]

Yefrenî'de arazların kendi kendine kaim olmasının imkânsız olduğunun deliline gelince bunun ispatına bir soruyla başlamaktadır. "Şu görüştekileri niçin reddediyorsunuz: "Hareket ve sükûn ezelde kendileriyle kaimdir. Şu an bir mahal ile kaim olmuşlardır. Onları bir mahal ile kaim olmakla ilişkilendirdiğinizde bunun mahalde birdenbire ortaya çıktığını zannettiniz. Fakat sizin zannettiğiniz gibi değildir. Bilakis onlar kendileriyle kaimlerdir." denilirse bunun birkaç açıdan cevabı vardır. Birincisi; arazların bir zamandan fazla sürmeyeceği üzerine bina edilmiştir. Bunun batıl olduğu ele alınacaktır. İkincisi; aklın zaruretiyle arazın kendisiyle kaim olmayacağını biliriz. Çünkü araz bir mevsufun sıfatıdır. Mevsuf olmadan sıfatın var olması da imkânsızdır. Üçüncüsü; arazın kendisiyle kaim olması hakikatinin değişmesidir. Bu da muhaldir. Arazın arazla kaim olmasının imkânsızlığı, kelam usulünde ihtiyaç duyulan bir ilkedir. Arazlar hakkındaki üç ilkenin batıl olduğuna dair yapılan istidlal zikredilip o kısma havale edilmiştir.[943]

İkinci İstidlal: Arazın İntikalinin İmkânsızlığı

Yefrenî'de arazların intikalinin batıl olduğunun deliline gelince bunun ispatına bir soruyla başlamaktadır. "Şu görüştekileri niçin reddediyorsunuz: Bir şey kendisinden önce yok olmaktan birdenbire ortaya çıkmadı. Bilakis birdenbire ortaya çıkan şey bir başka mahalden birdenbire ortaya çıktığı görülen mahalle gitmektedir. Bu mahalde yok olan da diğer mahalle giden arazdır." denilirse bunun iki açıdan cevabı vardır. Birincisi; hareketin hakikati bir cevherin onunla intikal etmesidir. Bunun dışında bulunmaması gerekir. Hareketin başka bir cevhere intikal ettiğini farz ettiğimizde onda bir cevhere intikal etmek olmayan bir halin birdenbire ortaya çıkması gerekir. Bu da hareketin hakikatinin değişmesidir. Hakikatlerin değişmesi ise muhaldir. İkincisi; intikal arazı intikal ettiğinde başka bir intikale daha ihtiyaç duyar. Bu da teselsüle götürür. Yine intikal arazların sürekliliği üzerine bina edilir. Bu da muhaldir.[944]

---

942 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/453.
943 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/713.
944 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/712.

Haffâf şerhinde zikredilen arazların intikali ve cevherde sonsuza kadar teselsül suretiyle art arda gelmesi deliliyle yapılan itiraz şu şekilde zikredilmektedir: Bizim turû' ve in'idâm ile hudûsa getirdiğimiz delile itiraz ederek hiçbir şey birdenbire ortaya çıkmaz ve yok olmaz, sizin birdenbire ortaya çıktı sandığınız şey başka bir mahalde ortaya çıktığı görülen intikal etmiş şeydir, yok olan şey de başka bir mahalle intikal etmiştir.[945]

Haffâf'a göre bu itiraz arazların intikali görüşünü içerdiğinden düşer. Çünkü arazların intikali muhaldir. Bir mânâ başka bir mânâ ile kaim olduğunda bu teselsüle götürür. Bu da onların bu görüşünü iptal eder. Onların bu arazların intikali görüşü iptal olduğunda Ehl-i Hakk'ın hudûsa getirdikleri turû' ve in'idâm delilleri ispat edilmiş olur.[946]

Garbî daha sonra arazların hudûsuna getirilen turuvv ve intifa deliline yapılan bu itiraza yer vermektedir. Bunlara göre birdenbire ortaya çıkan şey yokluktan birdenbire ortaya çıkmamıştır, bilakis birdenbire ortaya çıkan bir mahalden turuvvunun gözlendiği mahalle intikal etmiştir. Onların bu itirazı âlemin kıdemi görüşüne sebep olan arazların bekası görüşünü içerdiğinden, arazların bekası görüşü, arazların intikali görüşünü içerdiğinden, arazların intikali görüşü, teselsüle götüren mânânın mânâyla kaim olduğu görüşünü içerdiğinden, teselsül ile de sonsuza kadar devam eden şey ortaya çıkamayacağından dolayı batıldır. Böylece arazların hudûsuna getirilen turuvv ve intifa deliline yapılan bütün itirazlar batıl olunca, turuvv ve intifanın arazların hudûsuna delil olduğu ispat edilmiş olur.[947]

Üçüncü İstidlal: Arazların Kümûn ve Zuhûrunun İmkânsızlığı

Yefrenî şerhinde kümûn-zuhûr teorisinin iptal edilmesine girişmeden önce kümûn ve zuhûrun tarif etmek gerektiği belirtilmektedir. Kümûn (gizlenme), dilde örtülü olmak demektir. bir kimse örtündüğünde gizlendi denilir. Burada ise dilin gerektirdiği vaz üzere değildir. çünkü örtünmek ancak cevherler hususunda tasavvur edilebilir, arazlar hususunda değil. Burada kümûn ile kastedilen hükmünü gerektirmeyen bir mânânın varlığından ibarettir. Zuhûr ile kastedilen ise hükmünü gerektiren bir mânânın varlığıdır. Dolayısıyla bunlara göre hareket ve sükûn zatlarında birbirine zıt değillerdir, sadece hükümleri birbirine zıttır. Bize göre ise hükümler ancak onları gerektiren mânâlar sebebiyle birbirine zıt olabilir.[948]

---

945 Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 270.
946 Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 271.
947 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/453.
948 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/710.

Bu netleştiğine göre kümûn-zuhûrun batıl olduğunun birkaç açıdan delili vardır. Birincisi; bu teori aynı mahalde iki zıt şeyin aynı anda bulunmasına götürür. Zira hareket ve sükûnun mahalli tek bir cevher olur. Bu da muhaldir. İkincisi; mânâ kendisinin hükmünü gerektirir. Eğer hükmünü gerektirmeden bulunsaydı kendisinin niteliği kendisinde bulunmamış olurdu. Bu da batıldır. Bunun açıklaması şudur ki; örneğin hareketin hakikati hareketli şeyin onunla hareket etmesidir. Şayet hareketin bir mahalde kümûn ettiğini (gizlendiğini) fakat bu hareket ile hareketli şeyin hareket etmediğini farz edersek bu durumda hareketin hükmünü iptal etmiş ve hakikatini değiştirmiş oluruz. Hakikatlerin değişmesi ise imkânsızdır. Üçüncüsü; kümûn-zuhûr teorisi arazların bekasının imkânsız olması durumunda gerçekleşemez. Bunun açıklaması ilerleyen bölümlerde gelecektir. Böylece bu açılardan sıfatların kümûn-zuhûrun batıl olduğu ispat edilmiştir. (Cüveynî, Şamil, 67-68; Râzî, Muhassal, s. 187; Âmidî, Ebkâr, 3/174-175.)[949]

Haffâf, Dehrîlerin turû' ve intifa delillerine itirazlarını zikreder. Kümûn ve zuhûr iddiasıyla yaptıkları birinci itiraz: Arazların hudûsunu onların turû'una (birdenbire ortaya çıkmalarına) dayandırdınız. Birdenbire ortaya çıkma ve yok olmanın hudûsa delil olması hususunda haklısınız. Fakat eğer birdenbire ortaya çıkma, öncesinde yokluk olan bir ortaya çıkma ise yok olanın yok olması, varlıktan yok olmaya gitmek suretiyle onun mutlak olarak (بالكلية) yokluğuna döner. Hudûsun bir belirtisi varsaydığınız birdenbire ortaya çıkan bir şeyin birdenbire ortaya çıkması aslında önceden orada gizlenen şeyin bir mahalde ortaya çıkmasıdır. Yok olanın yok olması zannettiğiniz ise ancak onun gizlenmesidir. Dolayısıyla bu hudûsa delil olmaz.[950] Benzer şekilde Allah Teâlâ'nın sıfatları da var olması zatı için makbul olan (yani zatının kabul edebildiği), taalluk ettiklerine taalluk ettiren ve hükümlerini gerektiren ma'nevî sıfatlar (âlim, kadir, murid gibi) ile değil nefsi sıfatlar ile nitelenir. Örneğin ilim Allah Teâlâ'nın zatıyla kaimdir. Ve Allah Teâlâ'nın âlim olmasının gereği malumata taalluk etmesidir. İlim ve diğer sıfatları kendisiyle kaim olan herhangi bir mânâyı kabul edebildiği için me'ânî sıfatları (ilim, kudret, irade gibi) şeklinde nitelemek imkânsızdır. Zata zorunlu olan şeyi zatın ondan başkasını akletmen hakikatlerin değişmesi değil midir?[951] Diğer bir deyişle zatı zat için

[949] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/711.

[950] Yani denilmektedir ki; birdenbire ortaya çıkma ve yok olma hudûsa delildir evet bu konuda haklısınız fakat birdenbire ortaya çıkma, öncesinde yokluk olan bir ortaya çıkma ise yok olanın yok olması, varlıktan yok olmaya gitmek suretiyle onun tamamen/mutlak olarak (بالكلية) yok olması yani hiç olmaması gerekir.

[951] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 268.

zorunlu olan bir şey olmaksızın düşünmek; natık olmayan insan düşünmek yahut tahayyüzü olmayan cevher düşünmek gibidir. Bir zat için zorunlu olan bir şey söz konusu olduğunda zatı onsuz düşünemeyiz. Çünkü böyle bir şey hakikatin değiştirilmesi anlamına gelir.

Haffâf'ın bu itiraza cevabı: Bu itiraz hudûs cihetiyle hakikatlerin değişmesi bakımından son derece basittir. İki zıttın birleşmesi bu durumlardan biridir. Zira bu görüşteki kimseye göre gizlenen şey bir mahalde hareket orada ortaya çıkana değin gizlenmiştir. Bu görüş hareket ve sükûn arazının aynı cevherde, tek bir mahalde var olduğunu ifade eder. Hareket ve sükûn ise birbirine zıt iki şeydir. Zıtlar ise birleşemez.

Aynı zamanda bu görüş bir mahalde var olan sıfatın özelliklerini gerektirmeden var olduğunu ifade eder. Sıfatın özelliğini gerektirmesi ise zatının niteliklerinden olup sıfata zorunludur. Sıfatlar ma'neviyye olarak değil nefsiyye olarak (yani zatının nitelikleriyle) vasıflanırlar. Bu hüküm görünür ve metafizik âlemde geçerlidir; görünür âlemde cevherler hususunda, metafizik âlemde Allah Teâlâ hususundadır.[952]

Şeyh Garbî birdenbire ortaya çıkmanın (turuvv) ve yok olmanın (in'idâm) arazların hudûsuna delaleti olduğunu, ancak bid'at fırkaların kümûn-zuhûr olarak isimlendirdiği ve felsefecilerin arazların bir mahalden başka bir mahalle intikal edeceği, arazların mahalsiz olarak ezelde kendi kendilerine kaim olabileceği gibi görüşlerin hala cevapsız kaldığını belirtmekte, Haffâf'ın *el-Burhâniyye* şerhinde ele aldığı bu fırkaların, bu delile itirazlarını ve bunlara verdiği cevabı zikretmektedir: "Siz arazların hudûsunu onların birdenbire ortaya çıkmaları ve yok olmaları üzerine bina ettiniz. Evet, dediğiniz gibi birdenbire ortaya çıkmak ve yok olmak hudûsun iki delilidir. Ancak eğer turuvv öncesinde yokluktan ortaya çıkmak ise ve yok olan şeyin yok olması da var olduktan sonra yok olmak suretiyle o şeyin nefyine dönüyor ise, sizin hudûsun emaresi olarak zannettiğiniz turuvv, yalnızca üzerinde ortaya çıktığını sandığınız o mahalde önceden gizlenmiş olmaktan (kümûn) sonra görünmeye başlamasıdır (zuhûr). Yine benzer şekilde sizin yok olanın yok olması zannettiğiniz şey yalnızca o mahalde gizlenmesidir. Bunlar hudûsa delâlet etmezler." Garbî'ye göre bu itiraz, birkaç açıdan hakikatlerin değişmesini içerdiği için son derece zayıftır.[953]

---

[952] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 269.
[953] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 1/451.

Bunlardan biri zıtların birleşmesidir. Zira hareketin bir mahalde zuhûru esnasında, sükûnun o mahalde gizlendiğini iddia eden kişi, hareketin ve sükûnun aynı cevheri mahal tutmasına hükmeder. Hareket ve sükûn ise iki zıt şeydir ve birleşmezler.

Bu iddiadaki bir başka imkânsızlık da bir sıfatın bulunduğu mekânda mahalline gerektirdiği hükmü gerektirmeksizin o mahal ile kaim olmasıdır. Sıfatın hükmünü bulundurması onun nefsi sıfatlarından olup sıfata zorunludur. Sıfatlar, nefsi sıfatlar ve manevi sıfatlar olarak nitelenirler. Ve Allah Teâlâ'nın ilmi, kudreti, iradesi ve bütün sıfatları Allah Teâlâ ile kaimdirler. Ve Allah Teâlâ da nefsi ve manevi sıfatlarıyla mevsuftur. Bu hüküm fizik alanda (*şâhid*) yani cevher hakkında ve metafizik alanda (*ğâib*) yani Allah Teâlâ hakkında geçerlidir. Bunun gibi Allah Teâlâ'nın sıfatları, zatı için makbul olan, taalluk ettiği şeylere taalluk eden ve hükümlerini zatına gerektiren manevi sıfat ile değil, nefsi sıfat ile mevsuftur. Örneğin ilim, Allah Teâlâ'nın zatıyla kaim ve kendisiyle Allah Teâlâ'nın âlim olması gereken bir sıfattır, bütün bilinenlere taalluk eder, ilmin ve diğerlerinin kendisiyle kaim olan bir mânâya kabil olması sebebiyle bunda muhal olan mânânın mânâyla kaim olması olacağından me'ânî sıfatlar olarak nitelenmesi imkânsızdır. Zata zorunlu olan şeyin, zattan ayrı düşünülmesi hakikatlerin değişimi olacağından, imkânsızdır.[954]

Şeyh Garbî kümûn-zuhûr görüşünün imkânsız olduğuna dair kendisi de 10 imkânsızlık zikretmiştir. Bunlar; âlemin kıdemi, arazların bekası, sonsuzun varlığa bürünmesi, bir hükmün iki illet ile gerekmesi, iki zıttın birleşmesi, bir şeyin hakikatinin o şeyden nefyedilmesi, hakikatlerin değişmesi, şart-meşrut ilişkisinin iptali, delil-medlul ilişkisinin iptali, illet-malul ilişkisinin iptali.[955] Anonim şerhte de benzer açıklamalar bulunmaktadır.[956]

---

954 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 1/452.

955 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/452.

956 Metnin devamında zikredilen "kümûn ve zuhûr" (gizlenme ve ortaya çıkma) düşüncesine sahip olan bazı muhalifler, "hareket ve sükûnun mahalde gizli hâlde bulunarak, biri ortaya çıktığında diğerinin gizli kaldığını ve hiçbirinin gerçek anlamda yok olmadığını" iddia ederek bu delile karşı çıkmışlardır. Onlara göre, hareket ve sükûn aynı anda bir mahalde mevcut olabilirdi. Metinde "kümûn ve zuhûr görüşü" olarak belirtilen bu görüşün geçersiz olduğu dile getirilmekte; "iki zıddın aynı mahalde bir araya gelmesinin aklen imkânsızlığı, sebep-sonuç ilişkisinin iptali, şart-meşrût ilişkisinin iptali, hakikat-muhakkak (tanım-tanımlanan) ilişkisinin iptali, delil-medlul ilişkisinin iptali, âlemin kadîm olduğu sonucunun çıkması, arazların sürekli olduğu sonucunun çıkması, sonsuzun varlığa girmesi sonucunun çıkması, tek aklî hükme iki illetin atfedilmesi ve bir şeyin kendisine ait hakikatin ondan kaldırılması" şeklinde on ayrı açıdan batıl sonuçlar doğurduğu belirtilmektedir. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 16a.

Dördüncü İstidlal: Kadîmin Ademinin İmkânsız Olması

Mukterah şerhinde hasımların dördüncü iddiası olarak zikredilen "kadîm olmanın yok olmaya engel olmadığı" şeklindeki iddialarına gelince bu kadîm olan şey ya zorunludur ya da mümkündür. Eğer zorunlu ise, zorunlu olmanın tanımı/hakikati, kesinlikle yok olmayı kabul etmeyendir. Eğer mümkün ise, bir gerektiriciye ihtiyaç duyar, o da bir gerektiriciye ihtiyaç duyar… ve böylece teselsül olur. Ya da bu zincir zatı itibarıyla zorunlu olan bir gerektiricide durur. Bu zatı itibarıyla zorunlu olan gerektirici ya kendi kendini "zorunlu" olarak gerektirmiştir ya da "tercih ederek" gerektirmiştir. Birinci seçenek olan kendi kendini "zorunlu" olarak gerektirmesinden bu kadîmin sürekli olması gerekir, zira illetin var olup da malulünün var olmaması mümkün değildir. Diğer bir deyişle kendisinin illeti kendisi olduğuna göre, kendisi var olduğu sürece kendisi sürekli olarak var olacaktır. İlletin yok olması mümkün olmadığında malulünün yok olması da mümkün olmaz. İkinci seçenek olan kendi kendini "tercih ederek" gerektirmesi ise imkânsızdır, zira tercih ile vaki olan hâdistir, kadîm farz edilemez.[957]

Haffâf şerhinde "kadîmin ademinin imkânsız olması" ilkesinden hareketle birtakım istidlallere yer verilmiştir. Selâlicî'nin akîdede zikrettiği "kıdemi sabit olanın ademi imkânsız olur" küllî kaziyesi Haffâf'a göre iki kaideyi içermektedir. Bunlardan birincisi; turû'un hudûsa delaleti zarûrî olarak bilinen bir şeydir. Bu yüzden adem anlamındaki son bulmak (intifa) ile istidlalde bulunmaya dikkat edilmemiştir. Şayet intifa madûmun hudûsuna delil ise bu zarûrî bir bilgi değildir. Bilakis bu istidlal yöntemleri ile (nazarla da diyebiliriz) bilinir. Bu ilkenin içerdiği ikinci ilke ise; şayet ezeli bir araz sabit olursa bu arazın yok olması imkânsız olur. Bu delilin ortaya konuş tarzı bu ilkeyi hatıra getirmektedir.[958]

Haffâf bu delili şu şekilde açıklamaktadır: Eğer kadîm yok olursa bu yok olma ya zorunlu ya mümkün ya da imkânsız bir yok olmadır. Zorunlu olması imkânsızdır, çünkü eğer kadîm olanın yokluğu zorunlu olsaydı var olmasının ve gerçekleşmesinin tasavvur dahi edilememesi gerekirdi. Zira yokluğu zorunlu olan her şeyin varlığı imkânsızdır. Burada mesele kadîmin var olmasına arz edilmiştir. Kadîmin tasavvuru onun yokluğu ile çelişmektedir. Zira kadîm olan, varlığı zorunlu olan şeydir. Dolayısıyla yok olması imkânsızdır. Yokluğu zorunlu olan şeyin de varlığı imkânsız olur. Dolayısıyla kadîmin

[957] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 68.
[958] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 260.

ademinin zorunlu olması görüşü aynı kaziye içerisinde zorunluluk ve imkânsızlığın (ihâletü ademü'l-kadîm) olduğu bir görüştür. Bu da aklın delillerine göre muhaldir. Yani bu, aynı önermenin hem vacip hem imkânsız olduğunu söylemek gibidir. Kadîmin ademinin zorunlu olduğu görüşü iptal olduğunda geriye bunun mümkün veya imkânsız olması kalır.[959]

Kadîm olanın ademinin mümkün olması da imkânsızdır. Çünkü bu kadîmin hakikatini değiştirmektir. Zira her varlığı mümkün olanın yokluğu da mümkündür. Çünkü imkânın hakikati iki zıt şey arasında -yani varlık ve yokluk arasında- tasavvur edilmez. Eğer hasımlarımız kadîm olan bir şeyin yok olmasını mümkün görürlerse mümkün olmanın hakikatini sağlamak için var olmasını da mümkün görmeleri gerekir. Bu da daha önce belirtildiği üzere kadîm olanın hakikatini ve hudûsa nispetini değiştirmek olur, yani hâdis olanlara nispet etmiş olursun. Bu da hasımlarımızın ulaşmak istediği sonuç (kadîm olanın yok olabileceği), ile ve bizim yok olabilen sükûnun hudûsuyla amaçladığımız şeyin hasıl olmasıyla çelişir. Yani biz sükûnun hudûsuyla kadîm olmadığını, kadîm olmayanın da yok olmayacağına ulaşmayı amaçlıyoruz. Bu durumda "yok olabilecek şey kadîm olmaz" diyerek kendisiyle çelişir ve "kadîm olan yok olabilir" diyerek de bizimle çelişir. Kadîmin hakikatinin değişmesi ise kadîm olanın varlığının zorunlu olması yönüyledir. Eğer yok olması mümkün görülürse varlığı da mümkün görülür. Hasmın ulaşmak istediği sonucun çelişiğine (nakîz) gelince o, hasmın kıdemine inandığı şeyin sonradan yok olabileceğini varsayması yönüyledir. Kıdemin akledilmesi zorunlu yokluk da olsa mümkün yokluk da olsa yokluk ile çelişir. Çünkü yokluğun zorunlu olduğu durumda zıttının zorunluluğu (الوجوب المقابل له) kalkar. Böylece kadîm olanın yok olmasının zorunlu olması ve mümkün olması iptal olduğunda kadîm olanın yok olmasının imkânsız olduğu ispat edilmiş olur. Selâlicî'nin dediği gibi birdenbire ortaya çıkan şeyin birdenbire ortaya çıkması ve yok olan şeyin yok olmasıyla ulaşılmak istenen arazlardan yok olanların hudûsuna delil olmasıdır. Bu da açıkça doğru olandır.[960]

Şeyh Garbî, Selâlicî'nin "Zira eğer kadîm olsalardı, yok olmaları imkânsız olurdu." ifadesine gelince bu ifadeyi "Ve var olmalarından sonra yok olmaları da onların hudûsuna delildir." ifadesiyle gerekçelendirdiğinde buna itiraz olarak "Belki de kadîm olup sonradan adem ortaya çıkmıştır?" şeklindeki mukadder bir suale cevap olarak "Zira eğer

[959] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 260.
[960] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 267.

kadîm olsalardı, yok olmaları imkânsız olurdu." ifadesini getirdiğini belirtmiştir. Selâlicî burada adeti olduğu üzere delilin birinci mukaddimesini zikredip ikinci mukaddimesini ve neticesini zikretmemiştir. Bunun caiz olduğu önceki kısımlarda açıklanmıştır. [961] Buradaki delilin açacak olursak "eğer arazlar kadîm olsalardı, ademleri imkânsız olurdu. Lakin ademleri imkânsız değildir, hâdis olduklarına delildir. Dolayısıyla arazlar hâdistir." Birinci ve ikinci mukaddimenin doğru olduğuna delil arazların yok olmalarının ve değişmelerinin zarûrî olarak gözlemleniyor olmasıdır.[962]

Burada Şeyh Garbî "Yok olan şeyin yok olmasına neyi delil getirdi? Ayrıca birdenbire ortaya çıkan şeyin ortaya çıkmasına da delil getirmedi?" şeklinde bir soru sorulabileceğini belirterek buna şu şekilde cevap vermektedir: Turuvv'un hudûsa delalet ettiği malumdur ve zarûrî olarak gözlemlenen bir şeydir. Bundan dolayı buna delil getirmeye dikkat etmemiştir. Yok olmak (intifâ') yokluktur (adem), ademin hudûsuna delil olsa da zaruretle bilinen bir şey değildir, bilakis istidlal yöntemleriyle bilinir. bu nedenle Selâlicî "Zira eğer kadîm olsalardı, yok olmaları imkânsız olurdu" şeklinde belirtmiştir. Yani arazın kadîm olması ispat edilirse bu durumda yok olması imkânsız olur. Bu, müellifin delalet vechini göstermesidir.[963] Anonim şerhte de benzer açıklamalar mevcuttur.[964]

Garbî, Haffâf'a referansla, kadîmin ademinin imkânsız olduğu delilinin tahririni şu şekilde yapmaktadır: Kadîmin ademi ya zorunludur ya mümkündür ya da imkânsızdır. Zorunlu olması batıldır, çünkü kadîmin ademinin zorunlu olması, zorunluluk ve imkânsızlığı aynı önermede zikretmek, aklın evveli bilgileriyle imkânsızdır. Kadîmin

---

961 Bk. 402. Dipnot. Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 1/436.

962 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 1/449.

963 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 1/449.

964 Anonim şerhte akîdede geçen "eğer kadîmliği sabit olsaydı yokluğu imkânsız olurdu" ifadesi, gelen bir soruya cevap olarak zikredilmiştir. Zira "bir şeyin kendi mahalline sonradan gelmesi (turû') ve var olduktan sonra yokluğunun (intifâ) mümkün olması onun hâdis (sonradan yaratılmış) olduğunun delilidir" ifadesi geçtiğinde, "bunun sonradan yaratıldığının delili nedir, belki de o şey kadîmdir" şeklinde bir itirazın gelebileceği varsayılmıştır. Bu itiraza cevaben "kadîm olsaydı yokluğu imkânsız olurdu" denilmiştir. Ancak yazar burada sadece bir önermeyi dile getirmiş, ikinci öncül ve sonuç kısmını açıkça zikretmemiştir. Oysa daha önce belirtildiği gibi, aklî ve şer'î bir delilin sahih olması için en az iki öncül gerekir. İbnü'l-Hâcib bu durumu açıklayarak, delillerde ikinci önermenin bilinmesi durumunda zikredilmeyebileceğini ve bu hususun açıldığında "kadîm olsaydı yokluğu imkânsız olurdu, fakat yokluğu mümkündür, öyleyse hâdis olduğu ortaya çıkar" şeklinde ifade edilebileceğini belirtmiştir. Selâlicî'nin burada iki delil kullandığını ifade eden Haffâf, arazların hâdis oluşuna delil olarak sonradan gelme (turû') ve yok olma (intifâ) hallerini gösterdiğini, ardından kadîmlik ihtimalini çürütmek için "kadîm olsaydı yokluğu imkânsız olurdu" ifadesini eklediğini vurgular. Bunun nedeni, "sonradan gelme"nin (turû') zorunlu olarak hâdis oluşa işaret ettiği açıktır ve bu yüzden ayrıca üzerinde durulmamıştır. Fakat yok olmanın hâdis oluşa işaret etmesi kanıtlanmadan anlaşılmadığı için, özellikle bu noktayı açıklamak için "kadîm olsaydı yokluğu imkânsız olurdu"'ifadesini eklemiştir. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 16a.

ademinin mümkün olması da mümkünün hakikati sebebiyle batıldır, çünkü mümkün, ancak birbirine karşıt (mukâbil) iki şey arasında olur ve mümkün vâki‘ gibidir. Bu da zorunluluk ve imkânsızlığı aynı önermede zikretmeye götürür. Bu da batıldır. Bir yanda "kadîmin hakikati, varlığı zorunlu olan ve yokluğu imkânsız olandır" görüşünde olan biz, diğer yanda "kadîmin varlığı mümkündür" görüşünde olan hasımlarımız. Yokluğunun imkânı, yokluğu mümkün kılar, bu da iki zıttın birleştirilmesi olur ki bu batıldır. Şeyler, hakikatleri ve çelişikleriyle bilinir. Kıdemin çelişiği hudûstur. Dolayısıyla eğer kadîmin ademini mümkün varsayarsak bu, kadîmin hudûsuna götürür ki hudûs kıdemin çelişiğidir, bu da batıldır. Yine hasımlarımızın görüşüne göre kıdemi bilinen (i‘tekade) bir şey sonradan yok olur. Fakat kıdemin tasavvuru (ma‘kûl), zorunlu yokluk olsun, mümkün yokluk olsun yok olmayı reddeder. Zira yokluğun varlığında, yokluğun karşıtı olan zorunluluk ortadan kalkar. Böylece kadîmin ademinin zorunlu ve mümkün oluşu batıl olduğunda geriye kadîmin ademinin imkânsız olduğu seçeneği kalır. Bu da amaçlanan ve ulaşılmak istenen sonuçtur.[965]

Yefrenî'de kadîmin yok olmasının imkânsız olduğunun deliline gelince bu hususta âlimler iki yöntem benimsemişlerdir. Birincisi varlık boyutu, ikincisi yokluk boyutu.

Varlık boyutuyla ele alanlar şöyle demişlerdir: Kadîmin var olması ya zorunludur ya da mümkündür. Eğer zorunlu olursa yok olması imkânsız olur. Zira zorunlunun hakikati yok olmayı kabul etmemesidir. Eğer mümkün olursa kendisini gerektiren bir gerektiriciye ihtiyaç duyar. Bu gerektirici onun var olmasını ya tercih ederek ve isteyerek ya da zatıyla gerektirir. Eğer zatıyla gerektirirse sürekli olması gerekir. Zira illet malulü olmadan var olamaz. İlletin yok olması imkânsız olduğunda malulün yok olması da imkânsız olur. Eğer tercih ederek ve isteyerek gerektirirse bu muhaldir. Zira gerçekleşen şey hâdis bir tercih ile gerçekleşmiş olur. Hâdis bir tercih ile gerçekleşen nasıl kadîm farz edilsin.[966]

Yokluk boyutuyla ele alanların iki delili vardır. Bu delillerden birincisi ihtisar/icaz tarzında ikincisi ise bast/beyan tarzındadır.

İhtisar-îcaz tarzında olan delil şöyledir: Kadîmin yok olması ya zorunlu ya mümkün ya da imkânsızdır. İlk ikisi batıl olduğu için üçüncüsü geçerli olur. Birincisinin yani kadîmin yok olmasının zorunlu olmasının batıl olması şu şekildedir; eğer yok olması zorunlu olsaydı varlığa gelmesi imkânsız olurdu. Fakat var olması zorunludur. Çünkü bu

[965] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 1/450.
[966] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/713.

varsayım ancak kadîm bir varlık varken sonradan yok olması durumunda olur. Tüm zorunlu olan şeylerin yok olması ise imkânsızdır. İkincisinin yani kadîmin yok olmasının mümkün olmasının batıl olması şu şekildedir; eğer yok olması mümkün olsaydı var olması da mümkün olurdu. Çünkü bu mümkünün hakikatidir. Var olmasının kadîm olmasını varsaymakla beraber var olmanın mümkün olması birlikte olamayacak şeylerdendir. Bu da yine kadîmin hakikatini değiştirmektir. Sonuç olarak iki seçenek batıl olduğunda geriye kalan üçüncüsü yani kadîmin yok olmasının imkânsız olduğu açığa çıkar.[967]

Bast-beyan tarzında olan delil ise şöyledir: Kadîmin yok olması ya zorunlu ya mümkün ya da imkânsızdır ki ulaşılmak istenen sonuç budur. Zorunlu olması batıldır. Çünkü böyle olsaydı ezelde yok olurdu ve devam etmesi (baki olması) de imkânsız olurdu. Kadîmde devamlılık hakikatinin bulunması gerekir. Eğer mümkün olursa bir gerektirici gerekir. Bu gerektirici ya kendisi olur ya da kendisi olmaz. Gerektiricinin kendisi zatının onun yok olmasıyla birleşmesi suretinde bir tehafüt[968] olacağından imkânsızdır. Gerektiricinin zatına zait bir şey olması da imkânsızdır. Çünkü bu zait şey ya bir şeyin bulunmamasıyla gerçekleşir ya da bulunmasıyla gerçekleşir. (نفيا او اثباتا) Bulunmaması durumunda bir gerektiricisi olmaz. Bulunması durumunda ise bu gerektirici ya tercih etmek ve istemekle gerektirir ya da bunlar olmadan gerektirir. Tercih ederek ve isteyerek gerektirenin bir fiilinin olması gerekir. Yokluk ise mutlak nefydir/olumsuzluktur ve bu yüzden yokluğun bir fiil olması imkânsızdır. Tercih etme ve isteme olmadan gerektirici ise ya benzerdir ya da farklıdır. Benzer olması eşit olmaları demek olacağından zorunlu olarak imkânsızdır. Farklı olması durumunda ise bu farklılık ya zıt olmaktır ya da değildir. Zıt olması batıldır. Zıt olan şeyler birlikte bulunmazlar. Dolayısıyla biri diğerine herhangi bir şey gerektirmez. Eğer zıt olmayan bir farklılık varsa bu ya onu tahsis eden bir farklılıktır ya da değildir. Onu tahsis eden bir farklılık değilse ona yokluğu gerektiremez, başkasına değil. Çünkü ona nispeti ondan başkasına nispetiyle aynıdır. Bu nedenle ona gerektirmek ondan başkasına gerektirmekten evla değildir. Onu tahsis eden bir farklılık ise var olmasıyla birlikte bulunması gerekir. Eğer onunla kaim olduğu süreçte gerektirmediyse zorunlu olarak gittikten sonra da gerektirmez. Çünkü zat sıfatı zamanlarla değişmez. Eğer

---

967 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/714.

968 Genel olarak çelişki anlamına gelen "tehafüt" özel olarak bir şeyin kendisinden önce ve sonra gelmesi anlamında da kullanılmaktadır. Bk. Said b. Abdurrahman el-Vechânî, *Şerhu Zâti'l-berâhîn* (Tunus: Dâr-u İmâam b. Arefe, ts.) thk. Nizâr Hammâdî, 58.

onunla kaim olduğu süreçte gerektirdiyse -onun kaim olması var olmasına bağlı olduğu halde- bu durumda var olmasının yok olmasıyla birlikte bulunması gerekir ki bu da muhaldir.[969]

Ukbânî şerhinde kıdemi sabit olanın ademinin imkânsız olduğunun delili şu şekilde açıklanmaktadır; şayet kadîm olan yok olsa onu yok eden sebep ancak şunlar olabilir: Bu sebep ya fail-i muhtardır ve bu yok etmeyi seçimiyle gerçekleştirir. İnsanın seçimiyle elini hareket ettirmesiyle seçime dayalı bu hareket sebebiyle elindeki sükûnun yok olması gibi. Ya da bu sebep fail-i muhtar değildir. Suyun hareketi gibi. Suyun sükûnu, seçime dayalı olmayan bir hareketle yok olur. Kendisiyle sükûnun yok olduğu bu hareketin sebebi suyun bu hareketi yapmak istemesi de değildir.[970] Bu sebep fail-i muhtar ise bu sebebin bir şey yapması da batıldır. Çünkü akıl sahiplerinin ittifak ettikleri üzere yokluk bir şey değildir. Her ne kadar Mu'tezile bu konuda farklı görüşteyse de bu ondan değildir. Böylece yokluğu yapanın hiçbir şey yapmadığı aşikâr olur. Dolayısıyla yokluğun yapılan bir şey olması iptal edilir. Böylece kadîmi yok edenin fail-i muhtar olması ihtimali de iptal olur. Bu sebebin fail-i muhtar olmaması da batıldır. Çünkü eğer böyle olursa ya ona zıt bir varlıktır ya da varlığının şartlarından bir şart olan yokluktur. Ona zıt bir varlık olması batıldır. Çünkü iki zıttın her biri diğerinin varlığına engeldir. Varlığı ispat edilen bu şey, yokluğun varlığını engellemekten evladır. Şartın bulunmaması da batıldır. Çünkü bu şart ya hâdistir ya da kadîmdir. Hâdis olması batıldır. Çünkü bu kadîm, varlığının şartından önce olamayacağından kadîm olanın şartı hâdis olamaz. Öyleyse bu şart kadîmdir. Dolayısıyla bu şartın yokluğu hakkında konuşmak baştaki meselemiz olan kadîmin yokluğu hakkında konuşmak gibidir. Bu da teselsül olur. Böylelikle kadîmin yok olmayacağı ortaya çıkar. Zaten bu akıl sahiplerinin üzerinde ittifak ettiği bir hususdur.[971]

Ukbânî buna şöyle bir itiraz getirilebileceğini zikreder: "Varlığa çıkan bir şeyin, onun varlığa çıkmasına engel olan şeyden evla olması, duyularla algıladığımız bilgilere terstir. Diğer bir deyişle; sakin bir varlıkta hareketin açığa çıkmasına engel olan sükun, hareketten evlâ değildir. Çünkü görüyoruz ki bir cisim sakinken ve onda sükûn varken sonra yok olan hareket var olmaya başlar ve var olan sükûn hareketin gelmesiyle yok olur." Bu itiraza da Selâlicî'nin "Arazlar iki vakit sürmez" sözü açıklanırken cevap

[969] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/716.
[970] Ukbânî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 58.
[971] Ukbânî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 58.

verildiği belirtilmektedir. Bu cevap kıdemi ispat edildikten sonra Allah Teâlâ'nın bekasına delildir.[972]

Ubbâdî'ye göre de müellif Selâlicî'nin, "Eğer arazlar kadîm olsaydı yok olmaları imkânsız olurdu" ifadesi, "Var olduktan sonra yok olmaları sonradan meydana geldiklerinin delilidir" sözüne delildir; "cevherlere sonradan yerleşmeleri" sözüne değil. Çünkü cevherlere sonradan yerleşmeleri zaten açıkça görülür ve zaruretle bilinmektedir. Zaruretle bilinen bir hususta ise akıl sahipleri eşit seviyededir. Ancak arazların yok olmasıyla onların sonradan var olduğu delili, aklî olarak zorunlu ve açık değildir; bu ancak mantıkî çıkarım (istidlâl) yoluyla bilinir. Müellif de zaten bunu ima etmiştir. Çünkü kadîm olanın yok olması imkânsızdır; dolayısıyla arazların var olduktan sonra yok olmaları onların sonradan yaratılmış olduklarını gösterir. Bu delilin delil olma yönü şu şekildedir: Kadîm bir şeyin yok olması ya zorunlu ya mümkün ya da imkânsızdır. 1.) Yokluğu zorunluysa, o zaman varlığı düşünülemez olurdu. Oysa biz onun var olduğunu zaten kabul ettik. Bu çelişkidir. 2.) Yokluğu mümkünse, o zaman kadîm olan şeyin varlığı da mümkün olurdu. Çünkü varlığı mümkün olanın yokluğu da mümkündür. Ama kadîmin yok olmasının mümkün olması, kadîmlik tanımına ters düşer; çünkü kadîm olan, zorunlu varlıktır.[973] 3.) O hâlde geriye tek bir seçenek kalır: Yokluğu imkânsızdır. Yani kadîm olan bir şeyin yok olması imkânsızdır. Şayet biri çıkıp, Arapların "eski hurma dalı" (عرجون القديم) veya "eski bina" (الرفع القديم) demelerini delil getirerek, bunların kadîm olmalarına rağmen yok olduğunu söylerse, buna cevap şudur: Burada kadîm kelimesi hakiki anlamıyla değil, uzun zaman geçtiğini belirtmek üzere mecaz olarak kullanılmıştır.[974]

Şârihlerden Simlâlî'ye göre de Selâlicî'nin "Zira eğer arazların kıdemi sabit olsaydı, yok olmaları imkânsız olurdu" sözü, arazların kadîm olmayıp hâdis olduklarına dair bir gerekçelendirmedir. Çünkü eğer arazlar kadîm olsaydı, onların yok olmaları imkânsız olurdu. Oysa arazların yok olması mümkün bir durumdur. Bu ise zarûrî bilgiyle (yani gözle görülmeyle) sabittir; önceki bölümlerde "ekvân" (oluşlar) ve diğer bütün arazlar hakkında açıklanmıştı. Dolayısıyla kıdemin bulunmaması ve imkânsız olması, kıdemin zorunlu bir sonucu (lâzım) olduğundan, lâzımın yok olması, melzûmun (kıdemin) da yok olmasını gerektirir. Bu, klasik mantıkta "lâzımın yokluğundan melzûmun yokluğu"

[972] Ukbânî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 59.
[973] Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 11a.
[974] Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 11b.

yoluyla yapılan istidlaldir. Burada lâzım, "lâzım" lafzıyla ifade edilen durum; melzûm ise "eğer ... olsaydı" (لو) lafzıyla ifade edilen şeydir. Buna göre, lâzımın ortadan kalkması, melzûmun da ortadan kalkmasını zorunlu kılar.[975]

Onun "Eğer onların kadîm olması sabit olsaydı" sözüyle, bu durumun aklen mümkün farz edilmesi kastedilmektedir. Burada "kıdem", bir şeyin "öncesizliği", yani varlığının kendisinden önce bir yokluğun bulunmamasıdır. Aynı şekilde "bekâ" ise, bir şeyin "sonrasızlığı", yani yokluğa uğramaksızın devam etmesi anlamına gelir. Buna göre, arazlar hem hâdis (sonradan var olmuş) hem de fânî (yok olup giden) varlıklardır. "onların kıdemi" ve "onların yokluğu" ifadelerindeki zamirler arazlara dönmektedir. "imkânsız olurdu" kelimesi ise "aklen mümkün olmamak, zorunlu surette yok olmak" anlamındadır. Müellif, arazların sonradan meydana gelişini ve delilini açıkladıktan sonra, cevherlerin aklen sonradan meydana gelişinin deliline geçmiştir.[976]

Hebtî nazmında da arazların hudûsuna delil olarak bir mahalle (cevhere) gelen (târr) arazın sonra yok olup gitmesini zikretmektedir. Zira o araz hâdis olmasaydı, kıdem sıfatı, asla yokluğa (adem) dönüşmezdi.[977]

Beşinci İstidlal: Turû' ve İntifâ

Yefrenî şerhinde arazların hâdis olmasının istidlali için gereken zemin hazırlandıktan sonra turû' ve intifâ deliline geçilebileceği belirtilmektedir. Akidedeki ilgili kısım şöyledir: *"Arazların hudûsuna delil onların mahallerinde birdenbire ortaya çıkmaları ve varlıklarından sonra yok olmalarıdır."*

Sakin bir cevher hareket ettiğinde üzerinde hareket birdenbire ortaya çıkmış olur. Birdenbire ortaya çıkması hâdis olduğunu gösterir. Sükûnun ortaya çıkmışken yok olması sükûnun da hâdis olmasını gerektirir. Zira eğer sükûn kadîm olsaydı yok olması imkânsız olurdu. Hareketin birdenbire ortaya çıkması üç şüphe/tartışma üzerine bina edilmektedir. Birincisi; hareket de diğer arazlar gibi kendi kendine kaim olamaz. İkincisi; kümûn-zuhûrun iptal edilmesi. Üçüncüsü; arazların sürekliliğinin imkânsızlığının açıklanması. Bunlara şu ikisini daha eklemek gerekir; bir zamandan daha fazla süremmemesi, bir kısmının bir kısmıyla kaim olmalarının imkânsız olması. Altıncısı; kadîmin yok olmasının imkânsız olması. Toplamda altı tartışma üzerine kuruludur. Ebu Abdullah el-Kettâni'ye göre "Selâlicî turuvvu hudûsa delil getirmiştir, var olmaktan sonra yok

[975] Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 150.
[976] Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 151.
[977] Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 60-63.

olmayı/intifayı ki bu yokluktur da hudûsa delil getirmiştir. Bu iki delildir. Böylece var olmak da bir delil olur yok olmak da bir delil olur. Bu doğru olandır. Âlemin var olması yaratıcısının var olduğuna delildir. Hareketin var olması sükûnun olmamasına delildir. Sükûnun olmaması hareketin var olmasına delildir. Her zıt iki şeyin birinin olması diğerinin olmamasına delil olur. Diğerinin olmaması da birinin olmasına delil olur."[978]

Turuvv, zuhûr/ortaya çıkma ile aynı şey değildir. Zuhûr, ortaya çıkan şey devam ettiği müddetçe bu şekilde isimlendirilmeye devam eder. Turuvv ise sadece ortaya ilk çıktığı zaman için yapılmış bir isimlendirmedir. Turuvv, hudûs ile de aynı şey değildir. Çünkü eğer aynı şey olsaydı (turuvvu kabul eden felsefecilerden) kimse âlemin kadîm olduğu görüşünde olmazdı, hâdis olduğunu bilmemeleri de mümkün olmazdı, fakat hâdis olduğunu bilmemektedirler. Yine eğer turuvv ile hudûs aynı şey olsaydı, hudûsa turuvvun delil getirilmesinden dolayı bir şeye kendisiyle delil getirilmiş olurdu ki bu da batıldır.[979]

Daha sonra "Zira eğer kadîm olsalardı ademleri/yok olmaları imkânsız olurdu." ifadesinin şerhine geçilmektedir. Yani eğer bir önceki (mütekaddim) arazın kadîm olduğu ispat edilirse yok olması imkânsız olur. Fakat arazın yok olması imkânsız değildir. Dolayısıyla kadîm olamaz. Bu delil de bast tarzında yukarıda zikredilmiştir. Bu istidlal -daha önce geçtiği üzere- sükûnun olmamasına tahsis edilmiştir. Bu arazların hudûsunun üzerine bina edildiği ilkelerden biridir. Bazı âlimler şöyle demişlerdir: "Turuvvun delaletiyle hudûsa delil getirilmez. Çünkü turuvv zaruretle bilinen bir şeydir. Yani zaruretle bilinen şeye delil getirilmez. Yokluk demek olan intifanın delaletiyle hudûsa delil getirilebilir. Çünkü intifa zarûrî değil istidlal ile bilinen bir şeydir. Âlimlerin bu açıklaması, şüphelerden biri olan karşıt görüşteki kimsenin "Niçin arazın var olduktan sonra yok olmasının onun hâdis olmasına delil olduğunu söylüyorsunuz? Ya kadîm olup sonradan yok olduysa?" sorusuna cevap olarak gelmiştir. Bu da kadîmin yok olmasının imkânsız olduğunun ispat edilmesine ihtiyaç duyar. Bundan dolayıdır ki Selâlicî "Zira eğer kadîm olsalardı ademleri/yok olmaları imkânsız olurdu." demiştir.[980]

Haffâf şerhinde Selâlicî'nin akîdesindeki "Arazların hudûsuna delil onların mahallerinde birdenbire ortaya çıkmaları ve varlıklarından sonra yok olmalarıdır. Çünkü eğer kadîm olsalardı ademleri imkânsız olurdu." kısmı zikredilmekte, Selâlicî'nin arazların hudûsuna birdenbire ortaya çıkma ve yok olma (turû'/turuvv ve intifâ - الطروء و الانتفاء) yöntemiyle

[978] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/717.
[979] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/717.
[980] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/718.

yaptığı istidlale yer verilmektedir. Burada Haffâf, Selâlicî'nin âlemi tanımlayıp cevherler ve arazlara taksim etmesi, birinci fasılda cevherlerin varlığına delil getirmesi, sonra ikinci fasılda arazların varlığına delil getirmesi suretiyle temelini attığı âlem ve kısımları hususundaki görüşünün şu an burada meyvesini almaya başladığını belirtmektedir. Bu iki kısımdan sonraki iki kısım da hudûstur, yani detaylı olarak (علي التفصيل) cevherler ve arazların hudûsudur. İki kısmın detaylı olarak hudûsu tahakkuk ettiğinde bunlardan hareketle âlemin hudûsu gerekli olur (lüzûm). Zira bu ikisi bütünün tüm parçalarıdır (mecmû'u'l-eczâ'). Eğer parçaların hudûsu tamamen tahakkuk ederse o parçalardan teşekkül eden bütünün hudûsu da tahakkuk eder. Burada cevherlerin (varlık) cihetinden arazlardan öncelikli olmasına rağmen öncelikle arazların hudûsunun üzerinde konuşulmasının nedeni; cevherlerin hudûsuna götüren yolun arazların hudûsundan geçmesidir. (Çünkü cevherler arazlardan ayrılmaz – لا تنفك-) Cevherlerin hudûsu görüşüne (arazların var olmasının) sebebiyet ve vesilesi (olmaları) zikredilmiştir.[981]

Selâlicî birdenbire ortaya çıkan şey (الطارئ) yöntemi ve hâdis olması üzerine sona eren yok olabilen şeyin (المنفي) son bulmasıyla arazın hudûsuna delil getirmiştir. Selâlicî'ye hak veren Haffâf burada hudûsun; adem ile mesbuk bir şeyin meydana gelmesi ve yine vücut ile mesbuk bir şeyin yok olması olduğunu belirtmektedir.[982] Arazlar da turû' ve intifa özelliklerine sahip şeylerdir. Turû' ve intifa hudûsa delalet eden iki şeydir. Dolayısıyla bütün arazlar hâdis olduğu şeklinde küllî bir kaziyeye ulaşılmaktadır.[983]

Cevherlere belirli bir araz gerektiğinde Allah Teâlâ o arazın ardından onun benzeri bir arazı getirebilir. Onun üzerinde meydana gelen her benzer şey önceden var olan benzer şeyin yokluğunu kapsar. Bu arazilerde ve dağlarda art arda gelen ve birbirini takip eden sükûnlar gibidir. Allah Teâlâ'nın onların sükûnunun yerine onları hareket ettirmesi aklen mümkündür. Gazzâlî, *er-Risaletü'l-Kudsiyye*'sinde bu konu üzerinde görüş bildirirken turû' ve intifa ile istidlalde bulunmuştur: "Bu bizim şahit olduğumuz ve şahit olmadığımız şeydir. Hiçbir sakin yoktur ki akıl onun sükûnuna hükmetmesin." Bu görüşten tartışmasız olarak daha önce bildirilen ve hak verilen; yok olan şeyin yok olması nev'inden birdenbire

---

981 Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 249.

982 Yani öncesinde yok olan bir şeyin varlık alanına girmesi ve yine varlık alanında bulunan bir şeyin yok olmasıdır.

983 Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 250. Muhakkik Muhammed Cemal burada İbn Rüşd'ün ulaşılan bu neticenin mukaddimelerine yönelik eleştirilerine ve onun bu delilin burhan şartlarını taşımayan hatabe olduğu görüşüne gerekçeleriyle birlikte yer vermektedir. Ayrıca bu konuda detaylı bilgi için bk. Fatih Aydın, "Allah'ın Varlığı ve Birliği Hakkında İbn Rüşd'ün Delilleri ve Eş'arîler'i Eleştirisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1120-1141.

ortaya çıkan şeyin meydana geldiği görüşünü kapsayan benzer (arazların) art arda geldiği sonucu çıkmaktadır. Zira arazlar sürekli (bâkî) değildir. Öyleyse hiçbir araz yoktur ki benzeri yahut zıttı bulunduğu halde gerçekleşen ve duyu ve akıl vasıtasıyla gözlemlenen birdenbire ortaya çıkma ya da yok olma suretiyle hudûsuna delil olmasın. Çünkü arazın zıddın bulunması zıddın yok olmasına delil olur. Ve akıl benzeri olanın benzerinin yok olacağını tasdik eder. Haffâf bu konuda Gazzâlî'yi onun "Hiçbir sakin yoktur ki akıl onun sükûnuna hükmetmesin" görüşünün arazların bekası kanısını uyandırdığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Ancak Gazzâlî'nin bu konuda tazirde bulunarak amacının müptedi öğrencilerin zihinlerine konuyu yaklaştırmak olduğunu da zikrederek şu açıklamaları ilave etmektedir: "Şu meseleyi belirtmemiz gerekir ki; cevher ilk yaratıldığında cevherde yaratılmış olan sükûn onun hudûsuna değil sadece yok olabileceğine delildir. Onun birdenbire ortaya çıkması ise onunla da hudûsuna delil getirilemez. Çünkü o varlığıyla da birdenbire ortaya çıkmasıyla da cevherin mülâzımıdır, (yani ayrılmaz bir niteliğidir)."[984] Ubbâdî şerhinde de sonradan gelen (طارئ) şeyin ortaya çıkması, o şeyin sonradan var olduğunun; var olduktan sonra yok olan şeyin durumu ise onun öncesinde var olmadığının delili olduğu belirtilir. Çünkü "sonradan oluş" yokluktan varlığa geçiştir. Dolayısıyla bütün arazlar sonradan meydana gelmiştir. Çünkü onların iki durumu vardır: sonradan ortaya çıkmak ve yok olmak.[985] Ancak bu delil yalnızca bizim gözlemlediğimiz arazlarda geçerlidir. Çünkü birçok varlık görürüz ki (örneğin dağlar gibi) onlarda ne yeni bir araz ortaya çıkar ne de var olan araz yok olur; onlar olduğu gibi kalırlar. Örneğin dağları sakin görürüz; bu sakinlikte herhangi bir değişim veya yok oluş gözlemlemeyiz. Eğer müellif, bunun aklen mümkün olduğunu, Allah'ın onları harekete geçirebileceğini kastetmişse – ki Gazzâlî bazı kitaplarında bu metodu kullanarak böyle söylemiştir – bu durumda şöyle demiş olur: "Gözlemlediğimiz şeylerde değişim gördüğümüz gibi, gözlemlemediğimiz şeylerin de hareket etmesi veya hareketsiz kalması aklen mümkündür." Bazıları bu yönteme, arazın iki zaman boyunca devam ettiğini ima ettiği gerekçesiyle itiraz etmiş ve birçok kimse bunu tuhaf bulmuştur. Ancak Gazzâlî'nin maksadı yalnızca meseleyi açıklamaktır.[986]

Bazıları müellifin kullandığı bu yönteme (arazların sonradan gelip gitmesi deliline) şöyle itiraz etmiştir: "Aslında bir şey yokluktan ortaya çıkmaz. Yeni ortaya çıktığı söylenen şey

[984] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 252.
[985] Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 10a.
[986] Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 10b.

aslında başka bir yerden taşınmıştır. Dolayısıyla sonradan oluşa delil değildir. Yok oluş da tamamen yokluk değil, sadece öncesinde var olanın gizlenmesidir." Ancak bu iki itiraz da son derece geçersizdir. Birincisinde arazların taşınması gerektiği ima edilir ki, bu durumda maʿnâ (araz) başka bir maʿnâda kaim olmuş olur. Bu ise daha önce geçersizliği ortaya konmuş bir durumdur. İkinci itirazda ise (öncesinde gizli olduğunu iddia etmek), zıtların aynı anda birleşmesini zorunlu kılar. Çünkü bu durumda hareket ortaya çıktığında, sükûnun önceden gizli olarak mevcut olduğunu söylemek, hareket ve sükûnun aynı anda aynı cevherde bulunması anlamına gelir ki bu açıkça imkânsızdır. Bu görüş, ayrıca hareket ve sükûnun ezelî olduğu ve hâdis olan cevherlerin bu kadîm sıfatlarla nitelenmiş olduğu anlamına gelir. Bu durumda sıfatların dayandıkları bir mevsuf olmadan kendi başına var olması gerekir ki bu da mantıken imkânsızdır.[987]

Mukterah, müellif Selâlicî'nin *"Arazların hudûsuna delil..."* ile başladığı kısımda turû' ve intifâya işaret ettiğini belirtmektedir. Ona göre turuvv ve intifâ yöntemlerinin her ikisi de şüphesiz hudûsa delâlet etmektedir. Ancak burada hasımların sorularını ve detaylarını ele almadan bu delil tek başına yeterli değildir. Eğer turuvv ile istidlal yapılacaksa üç iddianın tahkik edilmesine ihtiyaç duyulur. Yine eğer intifâ ile istidlal yapılacaksa da bu iddiaların tahkikine ihtiyaç duyulur, yalnız intifâ yöntemi, ek olarak "kadîmin ademinin imkânsızlığı" istidlaline de ihtiyaç duymaktadır. Bu delilde her birinin doğruluğunun ispat edilmesine ihtiyaç duyulan dört esas vardır. Bunlar tek tek ele alınıp açıklanmaktadır.[988]

İbn Şemmâ' arazların hudûsuna gelince, bu konunun müellif Selâlicî'nin zikrettiği üzere olduğunu ancak bu konuda tartışmalar bulunduğunu ve müellifin arazların mahallerinde birden bire ortaya çıkmaları (turû') ve yok olmaları yöntemleriyle getirdiği delilinde terkip olduğunu belirtmektedir. Fakat bu delillerin özel bir keyfiyeti olduğunu belirtip bu şerhe bunun ağır geleceğini belirterek detay vermemektedir. Sadece kısaca şöyle demektedir: Örneğin hareket veya sükûn turû' etti, bu turû' onun hâdis olduğunu gösterir. Zira hâdis olmak, yok iken sonradan olmaktır ve bundan başka bir anlamı yoktur.[989]

Simlâlî şerhinde de şu açıklamalar yapılmaktadır: Onun *"arazların mahallerine sonradan gelmesi"* sözündeki birden bire ortaya çıkma (turû'), sonradan meydana gelmektir, intifâ ise yok olmadır. Bir şey yok iken meydana geldiğinde "طرأ الشيء يطرأ طرأ وطرؤاً" dersin.

---

[987] Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 10b.
[988] Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 62.
[989] İbnü'ş-Şemmâ', *Şerhu'l-Akîdeti'l-el-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 81.

Arazların bu şekilde nitelenmesi, cevherler ve cisimler üzerinde ortaya çıkıp yok olmalarındandır. Hareket, sükûn, birleşme, ayrışma ve benzeri zıt sıfatların her biri, kendi zıddının yokluğunun ardından cevher ve cisimlerde ortaya çıkar ve zıddının varlığı ile yok olur. Sonradan ortaya çıkan ve yok olan her şey hâdistir. Çünkü varlığı öncesiz ve sonsuz olmayıp önceki ve sonraki yokluklarla sınırlıdır. Kadîm olan ise değişmez ve dönüşmez. Zira varlığı önce ve sonra yoklukla sınırlı değildir, mutlaktır.[990]

Onun "mahalleri üzerinde" sözündeki mahaller ile cevherler ve cisimler kastedilir. Çünkü bunlar arazların mahalleridir. Arazlar sıfat olup aklen kendi başlarına var olamazlar; mutlaka bir mevsuf (vasfedilen) gerekir. Hareket, hareket eden olmadan; sükûn, sakin olmadan var olamaz. Bütün arazlarda hüküm böyledir. "محالها، وجودها، طريانها، انتفائها" kelimelerindeki zamirler arazlara dönmektedir. "ذلك" (şu) ifadesindeki işaret zamiri ortaya çıkmaya ve yok olmaya dönmektedir. Anlamı ise: "Arazların yokluktan sonra ortaya çıkmaları ve varlıktan sonra yok olmaları, onların sonradan meydana geldiklerinin delilidir." Burada "ذلك" mübtedâdır, "دليل" ise haberidir. Onun: "onların sonradan meydana gelişine" sözü önermenin yüklemidir (mahmûlü'l-haber) ve buradaki zamir, arazlara dönmektedir.[991]

Altıncı İstidlal: Başlangıcı Olmayan Hâdislerin İmkânsızlığı

Haffâf şerhinde başlangıcı olmayan hâdislerin imkânsızlığı meselesine gelince ilk olarak bu rüknün âlemin hudûsu delillerine eklenmesinin nedeni belirtilmektedir. Mülhidler ve bid'at ehlinin başlangıcı olmayan hâdisler konusunda ortaya attıkları görüşlerinden dolayı bu rükün âlemin hudûsu delillerine eklenmiştir. Felsefecilerin "hâdislerden hâlî olmayanın kendisi de hâdistir" önermesine (mukaddime) itiraz etme sureti belirtilmektedir. Felsefecilerin itirazı Selâlicî'nin zikrettiği istidlaldeki boşluktan kaynaklanmaktadır. Onun istidlalindeki "hâdislerden hâlî olmayan" şeklindeki kısmına âlemin kıdemine inanan felsefeciler "sizin iddia ettiğiniz gibi cevherlerin arazlardan hâlî olmaması onların hudûsuna delalet etmez. Burada arazlar cevherler üzerinde art arda gelmektedir. Hiçbir araz benzerinden ve zıddından önce gelmez. Her feleğin hareketi başlangıcı olmayan bir hareketle hareket etmekte olup başka bir hareketten önce son bulmamıştır.(لم تزل حركة الفلك قبل الأخرى إلى غير افتتاح) Hâdisler de oluş ve bozuluş âleminde başlangıçsız devam etmektedirler. (İbnül Melahimi kitabına bak) Her çocuk babasından

[990] Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 150.
[991] Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 150.

önce ve her yumurta tavuktan önce olmakla birlikte başlangıcı olmayana kadar devam ederler.[992][993]

Haffâf'ın bu itiraza cevabı şu şekildedir: Bu temel yargı periyodik hareketlerden, insani nefislerden ve tüm bu art arda zikrettiği hiçbir şeyin var olmadığı hükmüne götürür. Çünkü başlangıcı olmayan hâdislerin herhangi bir vakitte de var olmamaları gerekir. Öyle ki ondan önce sonsuz sayıda fertlerin ve sayıların son bulması gerekir. Sonsuzun sona ermesi ise muhaldir. Felsefecilerin iddia ettikleri görüşlerindeki bu imkânsızlıkların tamamı "hâdisler" lafzının; adem ile mesbuk evveliyeti (var olmadan önce yok olan bir ilk olmayı) ihtiva etmesi bakımından lafzen ve manen çelişkiler içermektedir. "Başlangıcı olmayan" denildiğinde adem ile mesbuk olmanın nefyedilmesine hükmedilir. Adem ile mesbuk olmak nefyedilince de kıdem/ezelilik tahakkuk eder. Ayrıca cins; fertlerin bütününe denir. Bütün fertlerin başlangıcı ve sonu vardır. Başlangıcı olmayan hâdisler görüşü ise bu fertlerin kıdemini gerektirir. Bu durumda cins, bütün bu kendisini oluşturan fertlerden farklı olmuş olur. Dolayısıyla başlangıcı olmayan hâdisler görüşü; hayat ve akıl ile vasıflanan insan fertlerinden oluşan topluluğun canlı ve akıllı olmamasını söylemek gibidir.[994]

Garbî'nin aktardığına göre bazı âlimler Cüveynî'nin *İrşâd*'da "Başlangıcı olmayan hâdislerin imkânsızlığı" şeklinde ifade ettiği, âlemin hudûsu delilinin dördüncü rüknünün Selâlicî tarafından zikredilmemesini eleştirmişlerdir. Zira genellikle musannifler bu konuyu zikretmişlerdir. Çünkü bu, bidat ve küfür ehlinin çokça itiraz ettikleri bir husustur. O yüzden Selâlicî'nin burada zikretmesi ve sessiz kalmaması gerektiğini belirtmişlerdir. [995] Bazı âlimler ise bu ifadenin çelişkili bir ifade olduğunu, zira zaten "hâdisler" lafzının öncesinde yokluk olmayı gerektirdiğini, "başlangıcı olmayan" ifadesinin ise öncesinde ve sonrasında yokluk olmayı ortadan kaldırdığını, bu nedenle ifadenin kendi içerisinde çelişkili olduğunu, cevap verilmeyi hak etmediğini belirterek Selâlicî'ye yöneltilen eleştiriye karşı çıkmışlardır. Bazı âlimler de Selâlicî'nin bu konuda

---

[992] Burada felsefecilerin arazların yok olmayıp zıttının veya başka bir arazın aynı mahalde yaratılması görüşleri kastedilmektedir. Ehl-i sünnette arazlar her an yaratılmaktadır, bir arazdan sonra başka bir arazın gelmesi, önceden var olan arazın ikinci bir anda yaratılmayıp onun yerine başka bir arazın yaratılması ile olur. Felsefecilere göre ise arazlar sonsuzdur, bir arazdan sonra başka bir arazın gelmesi o arazın mahallinde zıttının ya da başka bir arazın yaratılması ile gerçekleşir. Buna göre; felsefeciler arazların hâdis olduğu kaziyesini kabul etmiyorlar ki "hâdislerden hâlî olmayanın kendisi de hâdistir" mukaddimesini kabul etsinler.

[993] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 260.

[994] Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 261.

[995] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/460.

tamamen sessiz kalmadığını, sadece bu konuya özel bir başlık açmadığını söylemişlerdir. Özel olarak zikretmese de bu ifadenin mânâsı (*hükmühû*) cevherlerin sübutu faslında, cisimlerin bölünmeleri ile sonluluğunun ispatı zikredilirken zikredilmektedir. Çünkü cisimlerin sonluluğu sabit olduğunda, başlangıcı olmayan sonsuzlar görüşü iptal olur.[996]

Başlangıcı olmayan hâdisler konusunda Haffâf şöyle demektedir: "Sapkın kimseler ki onlar felsefecilerdir, âlemin kadîm olmasına itiraz etme biçimleri şu şekildedir; onlara göre kelamcıların iddia ettikleri gibi cevherler, arazlardan hâlî kalamaz değildir ve bu, cevherlerin hâdis olduğuna delil olmaz. Arazlar cevherlerin üzerinde her biri kendisinden önce ya benzeri ya da zıttı bir araz gelecek şekilde ezeli olarak art arda gelirler, bunun bir başlangıç noktası yoktur. Gezegenin hareketi hep kendinden önceki bir diğer hareketle başlama hareketi olmaksızın devam eder. Oluş ve bozuluş âleminde hâdisler, bir ilk olmaksızın ezele doğru devam eder. Her çocuktan önce babası, her yumurtada önce bir tavuk, her başaktan önce bir buğday tanesi, her buğday tanesinden önce bir başak… başlangıçsız olarak süregider. Onların bu temellendirmesi son derece bozuk bir temellendirmedir. Çünkü bu, devir suretindeki hareketin ve insan nefislerinin hiçbirinin varlığa gelmemesini gerektirir. Çünkü başlangıcı olmayan hâdisler, kendisinden önceki sayı bakımından ya da fertler bakımından sonu olmayan şeyler bitip de bunlardan olan hiçbir şeyin bir vakitte hasıl olmamasını gerektirir. Varlığı imkânsız olan bir şeye dayanan şeyin, kendisinin varlığa bürünmesi de imkânsızdır. Sayı bakımından ya da fertler bakımından sonu olmayan şeylerin çift ve tek olması imkânsızdır. Yine âlem cinsi, fertler bütünüdür. Bütün fertlerin başlangıcı ve sonu vardır. başlangıcı olmayan hâdisler görüşü, onların kadîm olmasını gerektirir. Bu durumda ise cins, kendisini oluşturan fertlerden farklı olmuş olur. Bu iddia; insan fertlerinin hayat ve akılla niteleniyor olmasına rağmen, canlı ve akıllı insanlardan oluşan bir topluluğun akıllı ve canlı olmadığını söylemek gibidir. Bu da çelişkili bir görüştür.[997]

Şeyh Garbî eğer bu hususta felsefeciler, "Sizin bizi sonsuz olanın varlığa bürünmemesi şeklindeki ilzamınız cennet nimetleri ve cehennem elemleri hususunda sizi ilzam eder. Çünkü siz cennet nimetlerinin ve cehennem elemlerinin tükenmeyeceğini ve sonu olmayacağını söylüyorsunuz. Sizin görüşünüze göre ise sonsuz olanın varlığa bürünmesi imkânsızdır. Öyleyse cennet nimetlerinin ve cehennem elemlerinin de sonlu olduğunu

[996] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/461.
[997] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/461.

söylemeniz gerekirdi, fakat siz bunu söylemiyorsunuz?" şeklinde bir itiraz getirirlerse buna şu şekilde cevap verileceğini söylemektedir: Sizin bizi ilzam etmeye çalıştığınız şey, bizim sizi ilzam etmemiz gibi değildir. çünkü cennet nimetlerinin ve cehennem elemlerinin var olmaları birbirlerinin var olmalarına dayanmaz. Yalnızca biri birinden sonra gelir. Sizin bizi ilzam etmeye çalıştığınız durumda ise biri birine dayanır ve bir şey kendisinden önceki şey var olmadan var olamaz, kendisinden önceki şey de ondan önceki şey var olmadan var olamaz… böylece sonsuza kadar teselsül olur. Bazı âlimler bu durumu şu örnekle izah etmişlerdir: Felsefecilerin kelamcıları ilzam etmeye çalıştıkları şey bir adamın "Sana bir dinar verdikten sonra bir dirhem vereceğim, bir dirhem verdikten sonra bir dinar vereceğim" demesi gibidir. Bu adam sözünde durmak için bir dinar verip ondan sonra bir dirhem verip sonra tekrar bir dinar verip… böylece parası bitene kadar verebilir. Kelamcıların felsefecileri ilzam ettikleri şey ise "Ben sana bir dinar vermeden bir dirhem vermeyeceğim, bir dirhem vermeden de bir dinar vermeyeceğim" demesi gibidir. Eğer ondan bir dirhem istese "Bir dinar vermeden vermem" der, bir dinar istese de "Bir dirhem vermeden vermem" der. Böylece hiçbir zaman hiçbir şey veremez.[998]

Yefrenî de cevherlerin yoktan var olduğu (حدث) kendisi üzerine bina edilen diğer bir ilke olarak "başlangıcı olmayan hâdislerin imkânsızlığı" ilkesini zikreder**.** Yefrenî, bu ilkeyi Selâlicî el-Burhâniyye'de zikretmediğini belirtir ancak Cüveynî'nin "Bu delili göstermek inkârcı mezhepleri şiddetli bir şekilde sarsar." ifade eder. Bu ilkenin batıl olduğuna delil getirmeye başlamadan önce Cüveynî'nin "inkârcı mezhepler" ile ne demek istediğini netleştirmek gerektiğini söyler. Cüveynî'ye göre inkarcıların görüşü "Âlem olduğu haliyle ezelidir. Feleğin dönmesi başlangıcı olmayan dönüşten ezelidir. Oluş ve bozuluş âleminde hâdisler başlangıcı olmayana kadar ezelidir. Her çocuğun öncesinde baba, her bitkinin öncesinde tohum, her yumurtanın öncesinde tavuk (ezeli olarak) vardır." Ashabımızdan bazı âlimler bu kimselere cevap dahi vermekten imtina ederek şöyle söylemişlerdir "bir kimse 'başlangıcı olmayan hâdisler' şeklinde bir ibare söylerse bu ibarede lafız ve mânâ biribirini nakzeder. Çünkü 'hâdisler' lafzı başlangıcı olmayı ve öncesinde yokluk bulunmayı gerektirir. Bu lafızdan sonra 'başlangıcı olmayan' demek başlangıcı olmayı nefyeder ve öncesinde yokluk bulunmayı ortadan kaldırır. Başlangıcı olmak ve öncesinde yokluk bulunmak ile başlangıcı olmamak ve öncesinde yokluk

[998] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/462.

bulunmamanın arasının birleştirilmesi çelişiklerin arasının birleştirilmesi olur. Bu da muhaldir."[999]

Yefrenî "ashabımızdan" olarak nitelediği bazılarının da bu görüştekilerin (âlemin ezeli olduğu) görüşlerini iptal etmek üzere birkaç açıdan getirdikleri delilleri zikretmektedir.

Birinci delil Cüveynî'dendir. Ehl-i tevhidin çoğunun görüşü başlangıcı olmayan hâdislerin ancak varlığa bürünmüş olan gerçekleşmiş mazi/geçmiş tarafında olacağıdır, gerçekleşmesi beklenen varlığa bürünmemiş gelecek tarafında olamaz. Hâdislerden geçmiş olanların sona erdiği ve birinin diğerinin hemen ardından yok olduğu bilinmektedir. sonsuz olan ise yok olmaz, sona ermez ve onun için bir son olmaz.[1000]

İkinci delil; hâdis olma ve ezeli olmanın birbirlerini engelledikleri zorunlu olarak bilinmektedir. Zira ezeli olmanın mânâsı başlangıcı olmayı nefyeder. Hâdis olmanın mânâsı başlangıcı olmayı ispat eder. şayet ezelde hâdislerin devam ettiği farz edilirse bu, hâdis olma ve ezeli olmayı birleştirmeye sebep olur. Bu da muhaldir.

Üçüncü delil; bu içerisinde olduğumuz döngü ya zorunludur ya mümkündür ya da imkânsızdır. Eğer imkânsız olsaydı tasavvur edilemezdi. Zorunlu olsaydı yok edilemezdi. Sadece mümkün olduğu seçeneği kalır. Mümkün ise bir faile ihtiyaç duyar. Failin de fiilinden önce var olması gerekir. Eğer fail fiilden önce olursa kaçınılmaz olarak bu onun başlangıcı olur.

Dördüncü delil iltizam yoluyla getirilmektedir. Varlığa bürünen her hâdisin -karşıt görüşteki kimsenin iddiasına göre- kendisinden önce sonsuz fertlerin sona ermesi şarttır. Tahkik edecek olursa bu şuna benzer; hâdis olan şey ancak sona ermeyen şey sona erdikten sonra hâdis olur. İspat edilmesi bir muhal ile yapılan veya bir muhal üzerine kurulan her şeyin kendisi de muhaldir. Yine hasmın iddiasına göre bitki, tavuk ve yumurtanın her biri kendisinden öncekinin varlığının yok olmasına dayanır ki ikinci bir şeyin varlığı onun üzerine gelebilsin. Bu fertlerin kendisinden başlatılan bir ilki olmazsa bu dönüşüm nasıl içerisinde olduğumuz bugüne, bu çocuğa, bu tavuğa kadar gelsin?[1001]

Buna şu şekilde itiraz edilebilir: "Cennet ehlinin makamı cennette, cehennem ehlinin ateşte sonsuzdur. Sonu olmayan hâdisleri ispat etmek imkânsız değilse başı olmayan hâdisleri ispat etmek de imkânsız olmaz." Buna iki açıdan cevap verilmektedir. Birincisi; o başlangıcı olmayan hâdisleri imkânsız görür. Zira varlığa bürünen her şeyin sınırlı

[999] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/719.
[1000] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/719.
[1001] Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/720.

olması gerekir. Her sınırlı da sonludur. Sonu olmayan hâdisler ise imkânsız değildir. Onlardan (hâdislerden) varlığa bürünen bazıları sonludur, var olmayı bekleyen kısmının ise sonunun olmaması imkânsız değildir. Zira (var olmayı bekleyenler) varlık olan bir şey değildir, sadece var olması beklenen şeydir. İkincisi; başlangıcı olmayan hâdislerin imkânsız olduğuna dair delilimiz sonu olmayan hâdisler için geçerli değildir. Çünkü delalet ciheti (sayılamayacak kadar) sonsuz sayıda[1002] birtakım hâdislerin sona ermesi ve tasarruf edilmiş olmasıdır. Bunda sonsuz olduğu iddia edilen şeyin son bulduğunun (فراغ) bir ispatı vardır. Son bulmak ve sonsuzluğun birleştirilmesi iki çelişiğin (nakîz) birleştirilmesidir. Bu da muhaldir. Yoklukta farz edilen hâdislere gelince bunlar henüz var olmamışlardır ve sonları yoktur, asla bitmezler, bunlardan var olan ve biten sonludur. Son bulmak ve sonsuzluk birleştirilmemiştir. **Sonu olmayan hâdisler** yokluklardan ibaretken ve bu yoklukların ancak kendisinden sonra bir hâdisin varlığa bürünmesi **mümkünken** nasıl varlığa bürünen hâdislerle bir tutulsun?

Bizim onların batıl olduğunu söylediğimiz husus, **başlangıcı olmayan hâdisler**, ancak ezelde bazısı bazısından önce var olmuş varlıklardan ibaretken ve kendisinden önce bir varlık olması **zorunluyken** var olanlar ile yok olanları karşılaştırmak nasıl olsun? Var olanın var olmayan bir şeye bağlı olduğu nasıl söylenir? İki suret arasını birleştirmek nasıl tasavvur edilir?[1003]

Başlangıcı olmayan hâdisler şuna benzer; bir kimse "ben bu eve ondan önce şu eve girmeden girmem, şu eve de ondan önce o eve girmeden önce girmem…" der ve evlerin bir başlangıcı olmaz. Böylece eve asla giremez. Sonu olmayan hâdisler ise şuna benzer; bir kimse "ben sonrasında şu eve girmeden bu eve girmem, sonrasında bu eve girmeden o eve girmem…" der. Bu iki meselenin bir örneğidir.[1004]

Yedinci İstidlal: İmkân veya Tahsis

Haffâf şerhinde âlimlerin âlemin hudûsuna dair zikredilen bir başka delil imkân/tahsis yöntemiyledir. Tahsis delili daha önce cevherleri o değil de bu hüküm ile tahsis eden bir araz olduğu şeklinde arazların ispatında kullanıldığını belirten Haffâf, buradaki vech-i delaletin ise tahsisin bir tahsis ediciyi gerektirmesi, tahsis ediciye ihtiyaç duyan şeyin de

---

1002 Muhakkik Bahtî'nin tespitine göre başka bir nüshada "لا" sakıttır ve bu nüshaya göre "başlangıcı olmayan hâdislerin imkânsız olduğuna dair delilin sonlu sayıda hâdislerin sona ermesi ve tasarruf edilmiş olmasıdır" anlamı da uygundur. Zira müellif hâdislerin bir noktada başladığını ve mutlaka başlangıcının olduğunu fakat sonunun olmayabileceği görüşünü savunmaktadır.

1003 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/721.

1004 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/721.

hâdis olduğu şeklinde olduğunu ifade eder. Bu bağlamda tahsisin arazların hudûsuna delaleti şu şekilde kurulmaktadır: Âlem bütünüyle sınırlı ve sonludur. Âlemin bir cevher-i ferd kadar daha büyük veya bir cevher-i ferd kadar daha küçük olması mümkün iken mümkün ölçülerden başka bir ölçü ile değil de olduğu hal ölçüsüyle tahsis edilmiş olması, bir tahsis edici olduğu hükmüne götürür. Bu durum bir ihtiyaçtır (iftikâr). Her ihtiyaç duyan şey ise hâdistir. Dolayısıyla âlem bütünüyle hâdistir.[1005]

İmkân yöntemiyle yapılan ikinci bir istidlal daha vardır. Âlemin zamansal, mekânsal ve şekilsel nispetleri vardır. Âlemi bu nispet seçeneklerinden biriyle tahsis etmek zorunlu olarak bir tahsis ediciyi gerektirir. Bu da âlemin tamamının hudûsuna delil olur. Bütünün hâdis olması parçaların ve kısımların da hâdis olmasını gerektirir. Çünkü bütün, parçaların toplamıdır.[1006]

İmkân yöntemiyle yapılan üçüncü bir istidlal de âlemdeki değişimden hareketle sebr-taksim metodu kullanılarak yapılmıştır. Bu istidlal cevherlerin ve arazların sübutunu temel almayan bir istidlaldir. Bu istidlalde âlem kendisinde değişim ve hallerin dönüşümü gözlemlenen şeydir. Bu değişim ancak şu şekilde gerçekleşir: ya kıdem halinden kıdem haline ya hudûs halinden hudûs haline ya kıdem halinden hudûs haline ya da hudûs halinden kıdem haline. Bu taksim nefy-ispat arasında hasıl olmuştur. (Yani varlık ve yokluk arasındaki tüm ihtimaller bunlardır, başka seçenek yoktur.) ilk ihtimal olan kıdem halinden kıdem haline değişmesi iki açıdan imkânsızdır: birincisi kadîm olanın ademi, ikincisi kadîm olanın birdenbire ortaya çıkması. Her ikisi de imkânsızdır. İkinci ihtimal olan kıdem halinden hudûs haline değişmesi ihtimali, içerisinde kadîm olanın yeniden yaratılmasını (تجدد) ve kadîmin hâdislerden önce var olmasını içerir. Bu da muhaldir. Zira bir başlangıcı olmayan şeyin bir başlangıcı olan şeyden önce var olması imkânsızdır.[1007] Üç ihtimal imkânsız olunca âlemin hudûs halinden hudûs haline değiştiği ortaya çıkar ki bu da zaten âlemin hudûsu görüşü için ispat edilmek istenen seçenektir.[1008]

3.1.3.3.2. Cevherin Hudûsu

Yefrenî'de cevherlerin hâdis olması konusuna akîdeden ilgili pasaj verilerek şerhine geçilmektedir: *"Cevherlerin hâdis olduğuna delil onların birleşme, ayrılma, hareket ve*

1005 Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 264.
1006 Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 264.
1007 Üçüncü ihtimal de ikinci ihtimale benzer olduğundan ayrıca zikredilmemiştir.
1008 Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 265.

sükûndan hâlî olmamalarıdır. Birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn hâdis olan şeylerdir. Hâdislerden hâlî olmayan şeyler, bu hâdislerden önce var olmazlar. Hâdislerden önce var olmayan şey de onlar gibi hâdistir."[1009]

Yefrenî bunun, cevherlerin yoktan var olduğuna dair dördüncü asıl olan "cevherlerin arazlardan hâlî olamayacağı" şeklindeki ilke olduğunu belirtir. İstidlale başlamadan önce bu konudaki farklı görüşler belirtilmektedir. Ehl-i hakkın görüşüne göre arazlar iki kısımdır. Bunlar; zıttı bulunan arazlar ve zıttı bulunmayan arazlardır. Zıttı olmayan arazlar olduğunu düşünenlere göre zıttı olmayan araz, süreklilik (bekâ) arazıdır. Bir şeyin bekâ ile baki olmasını sebep gösterirler. Onlara göre bekâ yok edildiğinde mahalli de yok edilir.[1010]

Zıttı olan arazların ya bir zıttı vardır ya da birden fazla zıttı vardır. Yefrenî burada bazı inkârcı kimselerin cevherlerin bütün arazlardan hâlî olabileceği görüşünde olduklarını nakletmektedir. Bazı Mu'tezililere göre cevherler renk arazlarından hâlî olabilir fakat kevn arazlarından hâlî olamazlar. Ka'bi'ye göre ise tam tersidir yani cevherler kevn arazlarından hâlî olabilir fakat renk arazlarından hâlî olamazlar. Dehriyye'den bir grup cevherlerin ezelde arazlardan hâlî olduğu ancak ebedde hâlî olmadığı görüşündedirler. Mu'tezile'den Salihi'ye göre cevherler ebedde arazlardan hâlî olabilir.[1011]

3.1.3.3.2.1. Cevherin Arazlardan Hâlî Olmaması

Yefrenî'nin belirttiğine göre Ehl-i Hak ise (yani burada Eş'arîler) cevherlerin arazlardan hâlî olmasının imkânsız olduğu görüşüne birkaç açıdan delil getirmişlerdir. Birinci delilleri; cevherlerin arazları kabul ettiği doğru olduğunda cevherin kabul ettiği tüm arazlardan hâlî olması ya zorunlu ya mümkün ya da amaçlandığı üzere imkânsızdır. Zorunlu olması mümkün değildir. Eğer tüm arazlardan hâlî olması zorunlu olsaydı onlarla kaim olmasının imkânsız olması gerekirdi fakat onlarla kaimdir. Bu çelişkidir (hulf). Tüm arazlardan hâlî olması mümkün de değildir. Eğer mümkün olsaydı, tamamı imkânsız olan bir şeyin zıddının tamamı mümkün olacağından, tamamıyla kaim olması da mümkün olurdu. Mümkün olmasının imkânsız olma sebebi; şayet tamamından hâlî olması mümkün olsaydı tamamıyla kaim olması da mümkün olurdu. Çünkü imkân iki taraflıdır.

1009 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/722.
1010 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/723.
1011 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/723.

İkinci delilleri; cevherler arazlardan hâlî olsaydı temas edilemez, ayrılamaz, yakınlaşılamaz, uzaklaşılamaz halde akledilemeyen bir şekilde var olmaları mümkün olurdu. Bu özelliklerin tamamı zaruretle ortadan kaldırılmıştır.[1012]

Üçüncü delilleri; iki mütehayyiz cevher farz ettiğimizde bu ikisi ya birleşiktir ya ayrıdır ya hem birleşik hem ayrıdır ya da ne birleşik ne de ayrıdır. Üçüncü ihtimalin iptali zaruretle bilinmektedir. Dördüncü ihtimal de mümkün değildir. İki cevherin ya birinin hayyizinin diğerine bitişik olarak ya da bitişik olmayarak mütehayyiz olmaları gerekir. Bitişik olarak mütehayyiz olmaları birleşme (ictimâ‘), bitişik olmayarak mütehayyiz olmaları ayrılma (iftirâk) olur. İctimâ‘ ve iftirâk iki kevndir. Kevnler de arazdır. Selâlicî akîdede arazların hâdis olduğuna, hâdislerden hâlî olmayanın da hâdislerden önce olamayacağına, hâdislerden önce olamayanın da hâdisler gibi hâdis olacağına delil getirilmişti. Bazı usulcülerin de belirttiği üzere cevherlerin kevnlerden hâlî olmasının imkânsızlığı ise aklın zaruretiyle bilinen bir durumdur.[1013]

3.1.3.3.2.2. Ekvân (Oluşlar)

Selâlicî akîdede kevnleri *“Cevherlerin hâdis olduğuna delil onların birleşme, ayrılma, hareket ve durmadan hâlî olmamalarıdır”* şeklinde zikretmektedir. Bu dört tür, kelamcıların ıstılahında “ekvân” olarak geçmektedir. Bu konu üzerinde konuşulan dört bahis bulunmaktadır. Birinci bahis; kevnlerin vech-i delaleti, ikinci bahis; “kevn” ve “kâiniyyet”in mânâsı, üçüncüsü; bu kevlerin her birinin tarifi, dördüncüsü; niçin bu kevnlerin bu dört kevn ile sınırlı olduğu.[1014]

Birinci bahis olan kevnlerin cevherlerin hudûsuna vech-i delaleti hususunda Yefrenî, İbn Bezîze’nin şu ifadelerini nakleder: “Selâlicî’nin delil ile kendisine işaret ettiği şeyin tespiti şudur ki; cevherlerin varlığı arazların varlığı ile zorunlu olarak ilişkilidir. Selâlicî arazların hudûsuna ilişkin delilleri getirmiştir. Hâdis olanla zorunlu ilişki içerisinde olanın kendisi de hâdistir.”[1015]

Bu istidlaldeki birinci mukaddimenin açıklaması cevherlerin arazlardan hâlî olmasının (‘uruvv, العرو) imkânsız olduğuna dayanmaktadır. cevherlerin arazlardan hâlî olmasının imkânsız olmasının delili şu şekildedir; Cevherlerin birbirini takip eden arazları kabul

1012 Yefrenî, *el-Mebâhisü’l-akliyye*, 2/724.
1013 Yefrenî, *el-Mebâhisü’l-akliyye*, 2/725.
1014 Yefrenî, *el-Mebâhisü’l-akliyye*, 2/725.
1015 Yefrenî, *el-Mebâhisü’l-akliyye*, 2/725.

etmesi ya cevherin zatıyladır ya da zatına zait bir ma'nâ iledir. Eğer zatıyla kabul ediyorsa cevherin zatı ve araz arasında telâzüm ilişkisi gerekir. Eğer zatına zait bir mânâyla kabul ediyorsa cevherin bu zait mânâyla kabul etmesi yine ya zatıyladır ya da zatına zait bir mânâyladır. Eğer zatıyla kabul ediyorsa öncekinde zikrettiğimiz gibi telâzüm ilişkisi gerekir. Eğer zatına zait bir mânâyla kabul ediyorsa yine öncekinde zikrettiğimiz gibi olur ve devam eder (teselsül). Bu da muhaldir. İkinci mukaddime ise zahirdir, açıklamaya gerek yoktur.[1016]

Fahreddin er-Râzî bu delili şu şekilde açmaktadır: Hâdislerden hâlî olan hiçbir cisim yoktur. Hâdislerden hâlî olamayanın kendisi de hâdistir." Birinci mukaddimenin açıklaması şudur ki; "cisimler hâdislerden hâlî olamaz" demek "cisimler kevnlerden hâlî olamaz" demektir. Kevnler hâdis olduğuna göre cisimler de hâdistir. Cisimlerin kevnlerden hâlî olamayacağının açıklaması ise zaruretle bilinmektedir. Kevnlerin hâdis olduğunun açıklaması da şudur ki; her kevnin yok olması mümkündür. Her yok olması mümkün olanın da kadîm olması imkânsızdır, dolayısıyla hâdistir. Bu nedenle her kevn hâdistir. Cismin kevnlerden hâlî olmayacağı ispat edildiğine göre cisim hâdislerden hâlî olamaz. Bu hâdislerin ya başlangıcı vardır ya da yoktur. Başlangıcının olması ulaşılmak istenendir. Başlangıcının olmaması ise birkaç açıdan batıldır. Bunlardan biri; ya hâdislerin bir kısmı ezelde bir şeydir ya da değildir. Eğer ezelde bir şey değilse her hâdisin bir başlangıcı vardır ki bu ulaşılmak istenen sonuçtur. Eğer ezelde bir şey ise ve bu şeyden önce bir şey gelmişse ezeli olmaz, eğer bu şeyden önce bir şey gelmemişse bu şey hâdislerin ilkidir. Böylece cismin hâdislerden hâlî olmadığı, hâdislerin başlangıcının olduğu bundan dolayı da zaruretle cismin başlangıcının olduğu ispat edilmiştir. Bu da ulaşılmak istenen sonuçtur.[1017]

Daha sonra ikinci bahis olan "kevn" ve "kâiniyyet"in hakikati konusuna geçilmektedir. Ebu İshak eş-Şirâzî'ye göre "Kevn, kâinin kendisiyle bir cihette yahut cihet takdir edilen bir şeyle tahsis edildiği ma'nâdır."[1018] Fahreddin er-Râzî'ye göre "Kevn, cevherin bir hayyizde hasıl olmasından ibarettir." Kevn bir cinstir ve altında dört tür vardır. Bunlar; hareket, sükûn, birleşme (ictimâ') ve ayrılmadır (iftirâk). Yefrenî'nin Âmidî'nin şu ifadelerini nakletmiştir: "Ashabımızın çoğu kevn isminin; cevheri bir mekâna veya

---

1016 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/726.

1017 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/727.

1018 Muhakkik Bahtî'ye göre bu tanımın Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *Bahru'l-Muhit*'te pek çok nakilde bulunduğu Ebû İshak eş-Şirâzî'ye (ö. 476/1083) ait *Kitabu'l-Hudud*'dan olması daha râcihtir

mekân takdir edilen bir şeyle tahsis etmeyi gerektiren şey olduğu hususunda ittifak etmiştir ki bunlar hareket, sükûn, birleşme (ictimâ‘) ve ayrılmadan (iftirâk) başka bir şey değildir.[1019] Anonim şerhte ise bunlara "ekvân" denmesinin sebebi, bir mekânda bulunma (el-ḥayyiz) açısından bir oluş (kevn) halini temsil etmeleri olarak belirtilmiştir.[1020]

Kâiniyyet ise cevheri bir mekâna veya mekân takdir edilen bir şeyle tahsis etmenin kendisidir. Kevn bu tahsis etmeyi gerektiren şeydir, kâiniyyet ise bu tahsis etmenin kendisidir. Bu hayyiz ya mekân olur ya da mekân takdir edilen bir şey olur. Bu lugavi vaz'a uygun olarak caridir. Örneğin Araplar şöyle derler "Zeyd evdeydi" yani "Zeyd evde bulundu". Bununla kastedilen Zeyd'i eve tahsis etmek ve Zeyd'in evde hasıl olmasıdır.[1021]

İbnü't-Tilimsânî'nin Şerh-u Meâlim'inde "Kelamcılardan her kim ahvâli kabul ederse cevherde hasıl olan kâiniyyeti (tahsis etmenin kendisini) onunla kaim olan kevn (tahsis etmeyi gerektiriciyi) ile muallel kılar"[1022] Ebu İshak el-İsferâyînî'ye göre "Her araz kendi mahalline tahsis edilmiştir. Dolayısıyla orada kaindir. O arazı mahalline tahsis eden bir kevn gerekir tıpkı cevherlerin mekânlarına tahsis edilmelerinde olduğu gibi.[1023]

Daha sonra üçüncü bahis olan bu kevnlerin her birinin tarifine geçilmektedir.

Ebu'l-Hasan el-Eş‘arî'ye göre eğer cevher bir mekânda bulunursa ondaki ilk kevn sükûndur. Başka bir mekâna hareket ederse ilk kevn; bir mekânda olması, ikinci kevn; bulunduğu yerde sükûn ve hareket ettiği yere harekettir. Yani iki itibarladır. Binaenaleyh hareketli ve sakinin karşılaştırılması, ehass ve eammın karşılaştırılmasıdır. Dolayısıyla her hareketli sakindir fakat her sakin hareketli değildir. Bu açıklama ve mâni‘atü'l-cem‘ üzere değil de mâni‘atü'l-huluvv üzere olan bu kısımlandırmayla cevher ilk ortaya çıkışında (hudûs) sakindir. Tilimsâni'ye göre "Bu ıstılah her ne kadar dilden uzak olsa da cevherlerin hareket ve sükûna mülâzemeti suretiyle hâdis olması üzerine yaptıkları istidlalde maksatlarına en yakındır. Böylece cevherler bu açıklamayla bunlardan hâlî olamazlar." Ebu'l-Abbas el-Kalânîsî'ye göre "Sükûn aynı mekânda iki art arda oluştur. Hareket ise biri bir mekânda diğeri ikinci bir mekânda iki art arda oluştur." Âmidî'ye göre

---

1019 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/728.

1020 *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 15b.

1021 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/728.

1022 Yani kevn kâiniyyet ile kaimdir. Dolayısıyla tahsis etmenin kendisi, tahsis etmeyi gerektirici ile kaimdir.

1023 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/728.

"Ashabımız ve akıl sahiplerinin çoğu hareket ve sükûnun bir mekânda hasıl olmadan ve o mekândan çıkmadan adlandırılmayacağı hususunda ittifak etmişlerdir.[1024]

Ekvânı kabul edenler cevher bir mekânda olduğunda oradan çıktığında ve başka bir mekâna girdiğinde birinci mekândan çıkışının ikinci mekâna girişinin aynısı olduğu, ikinci mekâna girişinin de birinci mekândan çıkışının aynısı olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Yine birinci mekândan çıkışı ve ikinci mekâna girişinin hareket; birinci mekânda olsun ya da ikinci mekânda olsun ikinci bir zaman bulunmasının sükûn olduğu hususunda da ittifak etmişlerdir. Ancak cevherin ilk hudûsu zamanında ilk kevnin ne olduğu, ilk kevnin ikinci mekânda bulunması yani ikinci bir mekâna girmesi hususunda bunun sükûn olup olmadığında ihtilaf etmişlerdir. Eş'arîler'den bazı muhakkikler sükûn olduğu görüşündedirler ve ikinci mekânda hareket ve sükûn birlikte olarak nitelemişlerdir. Şöyle ki; birinci mekândan çıkıp ikinci mekâna girmesi birinci mekândan ikinci mekâna harekettir ve ikinci mekândaki sükûndur. Bu ilke üzerine her hareket sükûndur görüşünü bina etmişlerdir. Çünkü her hareketin bir mekâna girmesi gerekir fakat her sükûn hareket değildir. Bu birinci ve ikinci kevnin (hareket ve sükûnun) birinci mekânda olması ve ikinci kevnin (sükûnun) ikinci mekânda olması gibidir.[1025]

Eş'arîler'den diğer bir grup ve diğerleri ise birinci kevnin (hareketin) ikinci mekânda sükûn olmayacağı görüşündedirler. Fahreddin er-Râzî'ye göre "Hareket cevherin bir hayyizden sonra başka bir hayyizde hasıl olmasından ibarettir. Sükûn ise cevherin bir hayyizde bir zamandan daha fazla hasıl olmasıdır." Kutbuddin el-Mısrî'ye göre "Sükûn lafzı (cevherin) hasıl olmasından ibarettir. Bununla bir tane olan cevher kastedilir. Çünkü eğer onu bir olmakla kayıtlamazsak mânâsı; cevher olarak isimlendirilen şeyin bir hayyizde bir zamandan daha fazla hasıl olmasından ibaret olur. Başka bir cisme veya iki cisme bitişik bir cisim hareket ettiğinde bunun sükûn olması gerekir. Bu nedenle bir cevher şeklinde kayıtlanması gerekir.[1026] Örneğin bir kalemin başına bir boncuk yapıştırdığımızda kalemi salladığımızda boncuk da sallanır. Boncuk hiç hareket etmediği halde kalemin hareketi ile hareket eder. Eğer bir cevher olarak sınırlamazsak sükûnun "bir hayyizde bir zamandan daha fazla hasıl olmak" şeklindeki tanımına göre boncuğu hareketsiz saymak gerekirdi. Çünkü kâlemin üstündeki hayyizinde bir zamandan daha fazla hasıl olmuştur.

1024 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/729.
1025 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/730.
1026 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/730.

"Bir hayyizde" lafzı ile şayet bir hayyiz ile kayıtlamazsak bir cevher zamanlarca hareket ettiğinde sakin olması gerekirdi. Çünkü hayyiz olarak isimlendirilen şeyde bir cevher bir zamandan daha fazla hasıl olmuş olurdu. Öyleyse bir hayyiz şeklinde kayıtlanması gerekir.[1027]

"Bir zamandan daha fazla" lafzı, hasıl olan hareket ile hasıl olan sükûnu birbirinden ayırt etmek içindir. Birincisi (hasıl olan hareket) bir zamanda, ikincisi (hasıl olan sükûn) bir zamandan daha fazladır.[1028]

Hareketin tanımına dört açıdan itiraz edilmiştir. Birincisi eğer hareket cevherin bir hayyizden sonra başka bir hayyizde hasıl olmasından ibaret olsaydı yirmi sene mekânında hasıl olan cisim şu an hareketli olurdu. Bunun batıl olduğu da bilinmektedir. öyleyse "bir yerde olduktan sonra hemen ardından başka bir yerde hasıl olması" şeklinde kayıtlanması gerekir. İkincisi hasıl olmak bağıl ilişkiden (nisbet ve izâfet) ibarettir. Hareket ise nisbî/izâfî şeylerden değildir. Diğer bir deyişle hareket kevn arazlarındandır ve kevn arazı mekân (eyn) kategorisindendir. (mekûle) İzâfî olmayanı izâfî olanla tarif etmek de muhaldir. Üçüncüsü hareket, hasıl olmaktan önce gerçekleşen, husulün kendisiyle gerçekleştiği bir şeydir. Bu sebeple "mekânda hareket etti ve orada hasıl oldu" denilmektedir. Bu sıralama (yani önce hareket sonra husul) akl-ı selimin doğruluğunu kesin olarak bildiği bir sıralamadır. Eğer hareket, hasıl olmaktan ibaret olsaydı önce gelenin sonra gelmesi gerekirdi. Bu da muhaldir. Dördüncüsü cevher-i ferd bir hayyizden bir hayyize intikal ettiğinde hareketi sona ermiştir. Eğer hareket cevherin başka bir hayyizde hasıl olduktan sonra bir hayyizde hasıl olmasından ibaret olsaydı bir şeyin zatıyla mahiyetinin aynı şey olması gerekirdi. Bu da muhaldir.[1029]

Sükûnun tanımına üç açıdan itiraz edilmiştir. Birincisi hasıl oluş nispettir. Nispetin ise bir varlığı yoktur. Sükûn ise kelamcılar nezdinde vücûdî şeylerden biridir. Vücûdî şeyin tanımı vücûdî olmayan şeyle yapılmaz. Eğer yapılırsa bu, hasıl olmayı ona gerektiren bir iş olurdu. İkincisi "Hareket ve sükûnu cevhere hasıl olmaktan ibaret kıldınız. Bu hasıl olmak cisim için de geçerlidir. Dolayısıyla bunu cevherle sınırlandırmak tanımı eksik (قاصر) bir tanım yapar." şeklindedir Üçüncüsü "Hareket ve sükûnu hayyizde hasıl olmak şeklinde tanımladınız. Fakat hayyizde hasıl olmak bilinen bir şey değildir. Bu da bilinenin tarifini bilinmeyenle yapmak olur ki bu da doğru değildir (لا يجوز)." Şeklindedir. Bunun

---

1027 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/731.
1028 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/731.
1029 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/732.

cevabı: "Yönlerin ve mekânların tasavvurlarının zorunlu olarak bilinmesidir". Yani yönler ve mekânlar zorunlu olarak bilindiği için hayyizde hasıl olmak da zorunlu olarak bilinir. Felsefeciler şöyle demişlerdir: "Hareket bir halden bir hale intikalden ibarettir. Bu, bir hayyizden bir hayyize intikal etmekten eammdır. Hareket bir mekânda olduğu gibi keyfiyette de olur; cismin beyazdan siyaha intikali yahut soğukluktan sıcaklığa intikali gibi."[1030]

Hareketin intikal ile tarif edilmesine de bir şeyi kendisiyle tarif etmek olacağından ve bu da muhal olduğundan itiraz edilmiştir.[1031]

Birleşmenin (ictimâ') tanımına gelince bu iki cevherin aralarından üçüncü bir cevher geçmesi mümkün olmayacak şekilde bir hayyizde hasıl olmasından ibarettir. Ayrılma (iftirâk) ise iki cevherin aralarından üçüncü bir cevher geçmesi mümkün olacak şekilde bir hayyizde hasıl olmasından ibarettir.[1032]

Yefrenî hareket ve sükûnun kendi içlerinde vecihleri ve taksimlerini de zikretmektedir. Hareketin birinci taksimi ihtiyari ve zarûrî olarak iki kısma ayrılmasıdır. Hareket edenin kastıyla altı yönden bir yöne doğru yapılan hareket ihtiyari harekettir. Izdırari hareket ise kasıt olmaksızın olan harekettir.[1033] Hareketin ikinci taksimi tabiiyye ve kasriyye olarak iki kısma ayrılmasıdır. Tabiiyye; tabiatları gereği suyun aşağı doğru hareket etmesi ve ateşin yukarı doğru hareket etmesi gibidir. Kasriyye ise bir şeyin kendisine bir şey arız olarak tabiatından döndüren harekettir, suyun yukarı doğru ateşin aşağı doğru hareket etmesi gibi. Ağacın dallarının içindeki çekme kuvvetiyle suyu aşağıdan yukarıya bütün yapraklarına ulaşana kadar çekmesi gibi. Kandildeki ateşin hareketinin fitilin dumanı vasıtasıyla ters yöne gitmesi gibi kandili söndüğünde fitilin kandili meydana çıktığında ve onunla en yüksek kandile uzandığında fitili aydınlatana kadar ateşi aşağı doğru inerek hareket eder.[1034]

Sükûnun birinci taksimi ihtiyari ve zarûrî olarak iki kısma ayrılmasıdır. İhtiyari sükûn Mürîd ve Hayy (diri) olanın hareketi terk etmek için olan sükûnudur. Izdırârî sükûn ise diri olmayanın yahut kasıtlı olarak hareket etmesi engellenen diri olanın sükûnudur. Bu sükûn da tabii ve kasdi olarak iki kısma ayrılır. Tabii sükûn; yeryüzünün sükûnu gibi. Kasdi sükûn; yerinde olmayan (غير موضعه) şeyin sükûnu gibi. Örneğin taşı elde tutmak,

---

1030 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/732.
1031 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/732.
1032 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/733.
1033 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/733.
1034 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/733.

eli havada tutmak, dolu (diğer nüshada parçalanmış) kırbayı suyun altında tutmak gibi. Bu hareketlerin ve sükûnların faili Allah Teâlâ'dır.[1035]

Daha sonra niçin bu kevnlerin bu dört kevn ile sınırlı olduğu konusuna geçilmiştir. İstidlal diğer araz cinsleriyle pek çok hükümde eşit olsa da bu dört kevnin cevhere mülâzemeti zaruretle idrak edildiğinden onlarla değil de bu dört kevn ile yapılmıştır. Selâlicî'nin *"hareket ve sükûndan hâlî olmamalarıdır. Birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn hâdis olan şeylerdir"* şeklinde zikrettiği delil iki olumlu mukaddimeden oluşmuştur. Kıyas-ı iktiraninin birinci şeklinin birinci darbıdır. Bu kıyasta "hâlî olmaz" lafzı ile cevherler bu kevnlerden hâlî olmazlar denilmek istenmektedir. Yani cevherler bu kevnler ile nitelenmişlerdir (متصفة). Bu delili iyi bir şekilde gösterecek (tahrir) ve özetleyecek olursak; cevher kevnler ile nitelenmiştir. Kevnler hâdistir. Bunun neticesinde cevherler hâdistir. Bu da ulaşılmak istenen sonuçtur. Devamında gelen *"Hâdislerden önce var olmayan şey de onlar gibi hâdistir"* ifadesi bir önceki istidlalden sonra gelen bir istidlaldir. Buna bileşik istidlal/istidlal-i mürekkep[1036] denir ki bunda uzaklık (بعد) vardır.[1037]

Yefrenî böylece cevherlerin ve arazların yoktan var olduğuna dair bahisler nihayete ermiştir. Cevher ve arazların hâdis olmaları âlemin tamamen hâdis olmasını gerektirir. Öyleyse âlemin hâdis olması on esas üzerine bina edilmiştir. Çünkü âlem cevherler ve arazlardan oluşmaktadır. Daha önce cevherlerin yoktan var edildiğinin dört ilke üzerine bina edildiği zikredilmişti. Bunlar; arazların ispatı, arazların hâdis olması, arazların cevherlere mülâzemeti ve başlangıcı olmayan hâdislerin iptali. Arazların yoktan var edildiği de altı ilke üzerine bina edilmiştir. Kümûn-zuhûr görüşünün imkânsızlığı, arazların kendi kendine kaim olmalarının imkânsızlığı, arazların intikalinin imkânsızlığı, arazların bir zamandan daha fazla sürmelerinin imkânsızlığı, arazın arazla kaim olmasının imkânsızlığı, kadîmin yok olmasının imkânsızlığı.[1038]

1035 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/734.

1036 İstidlal-i mürekkep ile delil getirmek ancak her bir delili diğer delile katmak suretiyle olur. Örneğin "Kur'an'ın kendisinde indiği Ramazan ayı" (Bakara 2/185) ayeti "Biz Kur'an'ı Kadir gecesinde indirdik" (Kadir 97/1) ayetine katıldığında (birlikte düşünüldüğünde) Kadir gecesinin Ramazan ayında olduğu açığa çıkar. Yahut hamileliğin en kısa süresi 6 ay olduğu "Onun taşınması ve sütten kesilmesi 30 aydır" (Ahkaf 46/15) ayeti "Sütten kesilmesi 2 yıldır" (Lokman 31/14) ayetine katıldığında açığa çıkar. Bk. Muhammed b. Salih el-Useymin, *Eş-Şerhü'l-Mümti' ala Zadi'l-Müstakni'* (Riyad: Daru İbnü'l-Cevzi, 1466), 6/190. Burada da ilk delile ikinci bir delil katılarak çıkarımsal bir biçimde sonuca ulaşılmaktadır.

1037 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/735.

1038 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye*, 2/736.

Fahreddin er-Râzî'ye göre "İnsanlar cisimler konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu konudaki görüşler beşi geçmez. Birincisi; cisimler zatlarıyla ve sıfatlarıyla hâdistir. Bu Müslümanlar, Yahudiler, Hristiyanlar ve Mecusilerin çoğunun görüşüdür. İkincisi; cisimler zatlarıyla ve sıfatlarıyla kadîmdir. Aristoteles, Proklos, Ebu Nasr el-FArabî (260-339), Ebu Ali İbn Sina bu görüştedir. Üçüncüsü; cisimler zatlarıyla kadîm, sıfatlarıyla hâdistir. Bu görüş Tales (M.Ö. 635-543), Pisagoras (M.Ö. 580-500), Hipokrat (M.Ö. 460-377), Sokrat (M.Ö. 469-399), gibi Aristo'dan önceki felsefecilerin ve Düalistlerin (Seneviyye) görüşüdür. Dördüncüsü; âlemin sıfatları kadîm, zatları hâdistir. Bunun batıl olduğu zaruretle bilinmekte olup akıllı kimse bu görüşü iddia etmez. Beşincisi; susmaktır. Bu Calinus'un/Galen'in (M. 129-210) görüşüdür. Birincisi dışında diğer bütün görüşler batıldır. Batıl olduklarının delilleri cevherlerin ve arazların hâdis olduğuna getirilen delillerdir. Âlem ve âleme taalluk eden hükümleri içeren birinci bab nihayete ermiştir.[1039] Mukterah şerhinde cevherlerin hudûsuna gelince bu babda müellif Selâlicî'nin cevherlerin birleşme, ayrılma, hareket ve sükûndan hâlî olamayacağı şeklinde getirdiği delilde şârih, hareket ve sükûnu zikretmenin birleşme ve ayrılmayı zikretmekten daha uygun olduğu kanaatindedir. Çünkü ona göre birleşme ve ayrılma, hareket ve sükûnun aksine bir ma'nâdan kaynaklanmamaktadır. Öyle ki cevherin makuliyetinin (yani düşüncede varlığının) hareketsiz ve sükûnsuz olmasının imkânsız olduğunu zorunlu (zarûrî) olarak biliriz. Bu imkânsız olduğunda bunlardan hâlî olması imkânsız olur. Hâdislerden hâlî olamayan o hâdislerden önce de bulunamaz. Bundan da zorunlu olarak "hâdislerden hâlî olamayan, hâdistir" sonucu çıkar.[1040]

İbn Şemmâ''ya göre kelam imamlarının da tercihi üzere müellif Selâlicî'nin cevherlerin hudûsu faslında zikrettiği cevherin hâli olamayacağı dört araz olan hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma arazlarından hareket ve sükûnun zikredilmesi, birleşme ve ayrılmanın zikredilmesinden daha uygundur. Çünkü onlara göre birleşme ve ayrılma, bir ma'nâdan kaynaklanmaz. Hareket ve sükûn ise bir ma'nâdan kaynaklanır. Zaruretle biliriz ki cevherin düşüncedeki varlığı (makuliyyet) hem hareketsiz hem sakin olamaz. Cevherin bu ikisinden hâli olması imkânsız olduğuna ve arazların da hâdis olduğu daha önce ispat edildiğine göre; hâdislerden hâli olamayan, hâdislerden önce gelemez. Bu da

1039 Yefrenî, *el-Mebâhisü'l-akliyye,* 2/737-738.

1040 Takıyyüddîn el-Mukterah, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye,* 69.

zaruretle hâdislerden hâli olamayanın kendisinin de onlar gibi hâdis olduğu sonucunu verir.[1041]

Haffâf, Selâlicî'nin âlemin hudûsu hususundaki istidlal yöntemini şöyle özetlemektedir: Selâlicî, âlemi cevherler ve arazlara taksim etmiş, arazların hâdis olduğuna delil getirmiş, arazların hudûsunun ispatını cevherlerin hudûsunun ispatına vesile ve vasıta olması hasebiyle öncelemiştir. Zira cevherlerin hudûsunun delalet veçhi; birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn olan arazların lazımı olmalarıdır. Bu dört nevi araza "ekvân-ı erbaa" denir.[1042]

Ekvân olarak ifade edilen arazların hakikati hususunda bir cevherin yalnız olduğu durumlarda hareket veya sükûndan; bir başka cevherle birlikte iken ise birleşme veya ayrılmadan hâlî olmayacağı belirtilmektedir. Buradaki birleşmeden kasıt; iki cevherin sakin olması ve iki hayyizde ayrılmaları ve aralarında üçüncü bir cevherin olmamalarıdır.[1043] Ayrılmadan kasıt; iki cevherin uzaklaşması ve iki hayyizde ayrılmalarıdır. Hareketten kasıt; intikal etmektir ve bunun sonucu ondan başka bir kevnden sonra cevherin sükûnudur/durmasıdır.[1044] Sükûndan kasıt; cevherin ilk ihdas edildiğinde olsun veya onu takip eden vakitlerde olsun tek bir hayyizde olmasıdır.[1045] Tüm bu arazlar hâdistir ve kendilerinden hâlî olunamaz. Hâdislerden hâlî olmayan her şey de hâdisten önce olamaz. Hâdisten önce olamayan şey de tıpkı onun gibi hâdistir.

Daha sonra Haffâf, Selâlicî'nin arazları dört ekvân ile sınırlamasının sebebine geçmiştir. Selâlicî'nin istidlalini diğer arazların değil de ekvânın ispatına hasretmesi -bütün arazlar ekvâna denk olsa da- şu cihettendir: her araz ekvân gibi hâdistir. Hiçbir cevher de kevn olan araz nevinden veya arazdan gayrı bir şeyden (kevn olmayan arazlardan) hâlî olamaz. (araz kevn olsun ya da başka bir araz olsun) Cevherlerin arazlar arasından kevnler ile mülâzemetinin bilgisi zarûrî olarak bilinir, gerekli olduğu bilgisi zorunlu olarak ortadadır. (مدرك بالضرورة) Selâlicî'nin burada diğer arazlar arasından kevnleri tercih etmesinin

---

1041 İbnü'ş-Şemmâ', *Şerhu'l-Akîdeti'l-el-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye*, 82.

1042 Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 253. Kavramların tanımının yapılma şartları dikkate alındığında bunlara "ekvân" denilip denilmeyeceği hususunda muhakkikin görüşleri dipnotta verilmektedir.

1043 Muhakkik Muhammed Cemal bu tanımda Haffâf'ın birbirine karışan cevherleri dışarıda tuttuğunu belirtmektedir.

1044 Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 254-255. Muhakkik Muhammed Cemal burada Haffâf'ın eyn, kem, keyf, vaz' olmak üzere hareketin 4 boyutundan yalnızca eyn'i dikkate alarak bir tanım yaptığını belirtmektedir.

1045 Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 256. Haffâf burada iki çeşit sükûnu birbirinden ayırmaktadır. Birincisi cevherin ilk yaratıldığı andaki sükûndur. İkincisi sakin olarak durmaya devam eden cevherde art arda yaratılan sükûnlardır.

sebebi diğer arazların değil de kevnlerin zorunlu olarak bilinmesidir. Cevherin kevnleri kabul etmesi ancak cevherin mahal olmasıyla gerçekleşir. Cevherin kevnlere mahal olmasının nispeti bütün arazlara mahal olmasının nispeti gibidir. Böylelikle kendisiyle cevherlerin arazlardan hâlî olamayacağı ispat edilen rükün âlemin de hudûsu hükmüne varılmasına götürür.[1046]

Garbî şerhinde "cevherler hâlî olmazlar…" ifadesinin izahı şöyle yapılmaktadır:. Hâlî olmazlar (lâ te'râ) yani çözülmezler ve hâlî olmazlar. 'Uruvv, bir şeyden çözülmek demektir. Bazı âlimler "…birleşmekten" lafzındaki "birleşme"nin katılma (indimâm) ve bitişme (iltiâm) olduğunu belirtmişlerdir. Üstad Haffâf'a göre birleşme, iki cevherin iki hayyizde aralarında bir üçüncüsü bulunmaksızın var olmalarından ibarettir. Ayrılma ise, iki cevherin iki hayyizde aralarında bir üçüncüsü bulunarak var olmalarından ibarettir. Hareket, intikalden ibarettir ve bir hayyizde bir cevherin var olmasından sonra başka bir cevherin var olmasını ifade eder. Sükûnun hakikati ise, bir hayyizde olmak ve ister cevherin ilk ortaya çıkışında ister ardından gelen durumlarda olsun, aynı hayyizde karar kılmayı ifade eder.[1047] Anonim şerhte de bu bu beş terim benzer şekilde açıklanmaktadır.[1048]

"Birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn hâdis olan şeylerdir." ifadesini Şeyh Garbî yine Haffâf'a referansla şerh etmiştir. Haffâf'a göre bu dört araz, kevnler (*ekvân*) olarak ifade edilen araz türündendir. Bu araz türünün ekvân olarak isimlendirilmesinin sebebi, her cevher için eğer yalnızsa hareket ve sükûndan hâlî olmazlar, eğer yanında kendisinden başka bir cevher varsa da birleşme, ayrılma, hareket ve sükûndan hâlî olmazlar. Bu noktada Selâlicî'nin, diğer arazların da cevherlerin hudûsuna kevn arazlarıyla eşit seviyede delalet etmesine rağmen neden diğer arazları değil de kevnleri zikrettiği sorusu sorulmakta, bu konuda âlimlerin farklı yorumları zikredilmektedir. Bu yorumlardan birincisi, İmam Cüveynî *el-İrşâd*'ında bu arazların zarûrî olarak bilinmeye yakın olmasından dolayı tercih edildiğini belirtmesi ve *el-Burhâniyye*'nin de *el-İrşâd*'ın

---

1046 Haffâf, *Şerhu'l-Burhâniyye,* 258.

1047 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/454.

1048 "Cevherler, birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn hâllerinden arınmış (soyutlanmış) olamaz." sözünde geçen beş terim şunlardır: 1. Soyutlanamaz (el-'uruvv): Yani ayrışamaz, hâli olamaz, ayrılamaz. 2. Toplanma (el-ictimâ'): Bazılarına göre, iki cevherin iki mekânda birleşmesi ve aralarında boşluk kalmamasıdır. El-Haffâf'a göre ise: "İki cevherin, aralarında üçüncü bir mekân bulunmayan iki mekânda hareketsiz kalmasıdır." Yani bitişik iki mekânda iki cevherin bulunmasıdır. 3. Ayrılma (el-iftirâk): İki cevherin uzaklaşması ve ayrı mekânlarda bulunmasıdır. 4. Hareket (el-hareke): Cevherin bir mekândan diğerine geçmesidir. 5. Sükûn (es-sükûn): Cevherin bir mekânda, var olduğu zamandan daha uzun bir süre durmasıdır.

muhtasarı olması hasebiyle *el-İrşâd*'daki gibi burada da cevherlerin hudûsunun ispatı için bu arazların tercih edildiği görüşüdür. İkinci yoruma göre, bu dört kevnin tercih edilme sebebi, bunların cinslere ve türlere münhasır arazlar olmasıdır. Haffâf'ın görüşü olan üçüncü yorum ise, her ne kadar bütün arazlar kevnler gibi hâdis olma açısından eşit olsalar da, bütün cevherler de -kevn arazı olsun yahut diğer arazlar olsun- arazlardan hâlî olmasa da, cevherlerin, arazlar arasından kevn arazlarına mülâzemetinin zarûrî olarak idrak edilmesinin bilinmesi nedeniyle Selâlicî, diğer arazları değil de kevn arazlarını tercih etmiştir. (Haffâf, 223 ا)[1049]

Daha sonra "Birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn hâdis olan şeylerdir." ifadesine, bunun burhan içermediği ve delil getirmeye ihtiyaç duyulan bir ifade olduğu şeklinde bir itiraz zikredilerek buna şu şekilde cevap verilmektedir: Arazların hâdis olduğuna bir önceki fasılda yer verilmiştir, bu nedenle burada arazların cevhere mülâzemetini, cevherlerin hudûsuna delil getirmiştir. Çünkü hâdis olan şeyin lazımı da hâdistir.

"Hâdislerden hâlî olmayan (lâ ye'râ) şeyler, bu hâdislerden önce olamazlar." ifadesiyle cevherlere geçilmiştir. "…hâlî olmayan" yani kaçışı yoktur ve hâlî değildir. "…bu hâdislerden önce olamazlar." ifadesiyle, yani var olmaları hususunda hâdislerden önce olamazlar denilmektedir. Cevher var edildiğinde arazla beraber aynı zamanda var edilir, cevher yok edildiğinde de yine arazla beraber aynı zamanda yok edilir. Burada zikredilen "Hâdislerden hâlî olmayan (lâ ye'râ) şeyler, bu hâdislerden önce olamazlar." ifadesiyle de delilin delil olma yönüne işaret edilmektedir. Hâdis olan şeyin lazımı da hâdistir, kadîm olan şeyin lazımı da kadîmdir. Bu duruma bu lafızlarla değinerek kısaca zikredilmiştir.[1050]

Peki, Selâlicî burada bir delil getirerek iki mukaddime, bir netice mi zikretmiştir yoksa iki delil getirerek dört mukaddime mi zikretmiştir? Bu hususta âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bazı âlimlere göre bu fasılda sadece iki mukaddime ve bir delalet vechi zikredilmektedir. Birinci mukaddime: "Cevherler, birleşme, ayrılma, hareket ve sükûndan hâlî kalmazlar." İkinci mukaddime: "Birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn hâdistirler." Netice zikredilmemiştir fakat şu şekilde takdir edilir: "Dolayısıyla cevherler hâdistirler." Devamında gelen "Hâdislerden hâlî olmayan şeyler, bu hâdislerden önce

[1049] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/455.
[1050] Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/456.

olamazlar. Hâdislerden önce var olmayan şey de onlar gibi hâdistir." ifadesi neticenin ve delalet veçhinin açıklamasıdır. Şeyh Garbî'ye göre bu güzel bir yorumdur.[1051]

Ebu'l-Kâsım İbnü'z-Zıkk'a göre ise bu fasılda iki delil ve bunların ikişer mukaddimesinden toplamda dört mukaddime bulunmaktadır. Birinci delil yukarıdaki görüşte olduğu gibi aynısıdır. İkinci delil ise "Hâdislerden hâlî olmayan (lâ ye'râ) şeyler, bu hâdislerden önce olamazlar. Hâdislerden önce olmayan şey de onlar gibi hâdistir." şeklinde bileşik (terkîbî) delildir. Bileşik yani bir delilin ardından bir delil daha gelmesidir. Selâlicî'nin zikrettiği birinci delil, "Cevherler birleşme, ayrılma, hareket ve sükûndan hâlî olmazlar. Birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn hâdis olan şeylerdir." şeklindedir. Selâlicî'nin buradaki iddianın, delil burhan getirilmeden anlaşılmayacağını ve delilin açıklanması gerektiğini düşünerek devamında "Hâdislerden hâlî olmayan şeyler, bu hâdislerden önce olamazlar." şeklinde birinci mukaddimeyi ve "Hâdislerden önce olmayan şey de onlar gibi hâdistir." şeklinde ikinci mukaddimeyi getirmiş ancak delilin neticesini zikretmemiştir. Neticenin takdiri "Öyleyse cevherler hâdistir." şeklindedir.

İmam Mâzerî'ye göre ise "Hâdislerden hâlî olmayan şeyler, bu hâdislerden önce olamazlar. Hâdislerden önce olmayan şey de onlar gibi hâdistir." ifadesi, birinci delil olan "Cevherler birleşme, ayrılma, hareket ve sükûndan hâlî olmazlar. Birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn hâdis olan şeylerdir." ifadesinin neticesidir. Bunun gereği; arazların var olması, hâdis olmaları ve cevherlere mülâzemetleridir. Dolayısıyla zorunlu olarak hâdisin mülâzımı söylenir, bu da "Hâdislerden hâlî olmayan (lâ ye'râ) şeyler, bu hâdislerden önce olamazlar. Hâdislerden önce olmayan şey de onlar gibi hâdistir."

Şeyh Garbî bu üç görüşten hangisinin doğru olduğunu sorgulamaktadır. Garbî, Mukterah'ın bu faslın başından sonuna kadar cevherlerin arazların mülâzımı olduğu, arazların hâdis olduğu ve hâdis olan şeyin lazımı olan şeyin de hâdis olduğunun anlatıldığı düşüncesine katılmakla birlikte, Selâlicî'nin tam olarak bu lafızlarla ve vaz'ıyla yapmak istediği şeyin ve amacının ne olduğu hususunda soru işareti bulunmaktadır.[1052] Anonim şerhte de bu görüşler zikredilmektedir.[1053]

1051 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/456.

1052 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/457.

1053 Anonim şârihe göre de Ebû Amr burada iki öncül getirmiştir. Birincisi; cevherler bu dört hâl (toplanma, ayrılma, hareket, sükûn) olmaksızın var olamaz. İkicisi; bu dört hâl ise hâdis (sonradan meydana gelmiş) olaylardır. O hâlde sonuç: Cevherler de hâdistir. Bu iki öncülden sonra gelen ifadeler, bu sonucu açıklamaya yöneliktir: "Her ne ki hâdis olaylardan ayrılamıyorsa, onların öncesinde de

Garbî'ye göre ekvândan ve diğer arazlardan hâlî olma ('uruvv) konusunda "Cevherlerin hudûsuna delil onların birleşme, … den hâlî olmamalarıdır." ifadesindeki "…hâlî olmamalarıdır." lafzı burhandan uzak bir iddiadır ve delil getirmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü kelam âlimleri arasında 'uruvvun cevherin ilk varlığa geldiği anda mümkün olup olmadığı hususunda ihtilaf vardır. [1054]

Mülhidler ve Mu'tezile imamlarından es-Salihi, arazların tamamını reddetmektedirler ve "Başlangıçta sadece cevherler vardır." demektedirler. Bağdat Mu'tezilesi'nden Ka'bî de diğer arazları değil de ekvân arazlarını cevherlerden nefyetmektedirler. (Cüveynî, İrşâd, s. 23-24) Basra Mu'tezilesi ise bu görüşün aksine cevher ve ekvân dışında arazların var olmadığı görüşündedirler. (Cüveynî, İrşâd, s. 23; Şamil, s. 205) Ehl-i sünnet'ten Eş'arîler'in görüşüne göre ise araz cinslerinden ekvân olsun diğer arazlar olsun cevherler arazlardan hâlî olmazlar. (Cüveynî, Şamil, s. 205) Cüveynî şöyle demektedir: Cevherin ikinci anda arazlarla vasıflandıktan sonra, arazlardan hâlî olmasının imkânsız olduğu hususunda bizimle ve arazlardan hâlî olmanın ilk anda mümkün olduğu görüşünde olanlar arasında ittifak vardır. Yine cevherlerin var olmalarından önceki 'adem alanında hâlî olma ya da başka bir şeyle vasıflanmadığı hususunda da aramızda ittifak vardır. Farklılaştığımız nokta; cevherlerin var olma anıdır. Bu anda cevhere ya var denilir ya yok denilir, zira var olmak ve yok olmak arasında başka bir seçenek yoktur. Bu anda cevhere yok denilirse, var olduğunu söylemeleriyle çelişirler ki zaten yok demezler, eğer "vardır, ikinci an ile bitişir" denilirse arazlardan hâlî olduğunu iddia ettikleri birinci an, arazlardan hâlî olmasının imkânsız olduğu ikinci an ile birleştirilmiş olur. Zira iki an arasında bir fark yoktur, bu ikisinin arasını var olmak olgusu birleştirmiştir. Böylece hâlîolmayı mümkün görmeleri şeklideki görüşleri batıl olur.[1055] Anonim şerhte de benzer açıklamalar mevcuttur.[1056]

---

bulunamaz. Onlardan önce bulunamayan şey ise onlar gibi hâdistir." Şeyh (yani müellifin hocası) şöyle der: Bu, güzel bir yorumdur. Ancak bu "her ne ki hâdislerden ayrılamaz, onlardan önce olamaz" ifadesi hakkında âlimler ihtilaf etmiştir. İbnü'z-Zıkk der ki: Bu bir terkîbî delildir, yani bir delilden sonra gelen delildir. Mâzerî'ye göre ise bu, önce zikredilen delilin açıklamasıdır. Ebû'l-ʿİzz el-Muẓaffer eş-Şâfiʿî (yani Mukterah) ise şöyle der: Bütün bu sözlerin anlamı şudur: Cevherler, hâdis olan şeylerle ayrılmaz bir birlik içindedir. Hâdis olan bir şeyle sürekli birlikte olan şey de hâdistir. O hâlde cevher de hâdistir. Şeyh der ki: Müellifin kastı da budur ve bu, Muẓaffer eş-Şâfiʿî'nin söylediği gibi anlaşılmalıdır. Şayet bu sabit olursa, Ebû Amr'ın maksadı şöyle özetlenebilir: Cevherler, toplanma, ayrılma, hareket ve sükûn gibi hâdis durumlardan soyutlanamaz. O hâlde cevherin kendisi de hâdistir. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 15b.

1054 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/458.

1055 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/459.

1056 Anonim şerhte de "cevher-i ferd"in yani bölünemeyen en küçük cevherin ilk var olduğu vakitte arazlardan soyutlanmış olup olamayacağı konusunda ihtilaf ettikleri belirtilmektedir. Mülhidler

Cevherlerin arazlardan hâlî olmasının imkânsız olduğu görüşünde olanlar ise, cevherin ilk varlığa geldiği zamanda hangi arazla muttasıf olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bâkıllânî'ye göre cevher ilk varlığa geldiği anda sakindir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre ise cevher ilk varlığa geldiği anda hareketlidir. İmam Eş'arî'ye göre cismi ilk hudûs halinde hareketli olarak isimlendirmek dil açısından mümkün değildir fakat aklen mümkündür. Bâkıllânî ile İmam Eş'arî'nin bu konuda ihtilaf etmelerinin sebebi sükûnu dilde "beklemeyi", ıstılahta ise "bir mekânda bir zamandan daha fazla bulunmayı" ifade ediyor olmasıdır. Bâkıllânî'nin sükûnun dildeki anlamını, İmam Eş'arî ise ıstılahtaki anlamını esas alarak cevherin ilk varlığa geldiği anda nitelendiği araz hususunda görüşlerini belirtmişlerdir. [1057] Anonim şerhte de bu ihtilafa yer verilmektedir.[1058]

Üçüncü bir görüş de cevher ilk varlığa geldiği anda sakin yahut hareketli olarak isimlendirilemeyeceğini, bu hususta tevakkuf etmek gerektiği şeklindedir. Çünkü cevher ilk varlığa geldiği anda sakindir diyebilmek için, sükûnun tanımına göre cevherin bir mekânda bir zamandan daha fazla bulunması gerekmektedir. Fakat cevherin ilk varlığa

---

(inançsızlar) ve Mu'tezile imamlarından Sâlihî, cevherin arazlardan soyutlanabileceğini ve sadece cevherin var olduğunu söylemişlerdir. Mu'tezile imamlarından Kâ'bî, cevherin yukarıda zikredilen kevn arazlarından (hareket, sükûn, birleşme, ayrılma) soyutlanabileceğini, ama bu dört araz dışındaki arazlardan soyutlanamayacağını ileri sürmüştür. Basra Mu'tezile'si ise bunun tam tersine, cevherin bu dört halden soyutlanamayacağını; ancak diğer arazlardan soyutlanabileceğini savunmuştur. Ehl-i sünnet'in görüşü ise, cevherin hiçbir şekilde arazlardan soyutlanamayacağı, var olmasıyla aynı anda arazlarla var olacağıdır. Ebû'l-Ma'âlî şöyle der: "Bu tartışma, cevherin ilk varoluş anı için geçerlidir. Zira var olduktan sonraki zamanlarda arazlardan hâli olamayacağı, yani cevher var olduktan sonra arazlarla nitelendiğinde, artık arazlardan ayrılmayacağı konusunda zaten aynı görüşteyiz. Buna göre eğer bir cevher arazla nitelendikten sonra ondan ayrılması mümkün değilse, o zaman öncesinde de ayrılması mümkün değildir. Çünkü zamanlar bakımından cevher için önce-sonra farkı yoktur." *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 15b.

1057 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/459.

1058 Onun "Sonradan yaratılmışlardan önce olmayan şey, onlar gibi sonradan yaratılmıştır" sözü, Ehl-i Hak mezhebinin (yani burada Eş'arîler) temel görüşüdür. Onlara göre cevher var olduğunda onunla birlikte mutlaka araz da var olur. Ancak, cevher-i ferd'in (en küçük cevherin) var oluşunun ilk anında hangi arazla birlikte var olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Kadı Ebû Bekr İbnü't-Tayyib (el-Bâkıllânî) şöyle demiştir: "Cevher-i ferd ilk yaratıldığı anda sükûn hâlinde bulunur." Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ise şöyle der: "Cevher-i ferd ilk yaratıldığı anda hareket hâlindedir." Bu iki imam arasındaki görüş ayrılığının sebebi, "sükûn" kavramının dil (lügat) ve ıstılah (kelâm terminolojisi) açısından farklı anlamlandırılmasından kaynaklanmaktadır. Bâkıllânî, dilsel anlamı esas alarak cevherin başlangıçta sükûn hâlinde olduğunu söyler. Çünkü dil açısından sükûn, durmak ve sabit kalmak (meks) demektir. Eş'arî ise kelâmî terminolojiye dayanarak cevherin ilk anda hareket hâlinde olduğunu iddia eder. Çünkü kelâmda sükûn, bir şeyin aynı mekânda birden fazla zaman birimi boyunca sabit kalmasıdır; ilk yaratılışta ise henüz tek zaman dilimi vardır. Bu durumda Kadı Ebû Bekr dilsel anlama dayanırken, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ise kelâmî terime dayanmıştır. Bu meselede üçüncü bir görüş de vardır ki, o da bu konuda duraklamak (tevakkuf) gerektiğini savunur. Buna göre cevher-i ferd hakkında "hareketlidir" veya "sâkindir" denilmez. Çünkü hareket, bir cevherin bir mekândan başka bir mekâna geçmesidir. Cevher-i ferd ise Allah tarafından ilk yaratıldığında bir mekândan başka bir mekâna aktarılmamıştır. Sükûn ise aynı mekânda iki veya daha fazla zaman dilimi kalmaktır. Hâlbuki cevher-i ferd tek zaman diliminde var olduğundan henüz iki zaman dilimi geçmemiştir. Bu yüzden ona sükûn da denilemez. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 17b.

geldiği anda bir zamandan fazla bir zaman yoktur ki sakin denilebilsin. Yine cevher ilk varlığa geldiği anda hareketlidir diyebilmek için, hareketin tanımına göre cevherin bir mekândan başka bir mekâna intikal etmesi gerekmektedir. Fakat cevher ilk varlığa geldiği anda bir mekândan başka bir mekâna intikal da etmemiştir. Bu nedenle cevhere ilk varlığa geldiği anda ne sakin ne de hareketli denilemez.[1059]

Böylece Ehl-i sünnet'in cevherlerin, cisimlerin ve arazların cinslerinin ve türlerinin çeşitliliğiyle birlikte sabit oldukları ve cevherlerin arazlardan hâlî olmasının imkânsız olduğu görüşü netleşmiştir.

Anonim şerhte neden özellikle bu dört arazın zikredilip de diğer arazların zikredilmediği hususuna da değinilmektedir. Ebû'l-Meʿâlî der ki: Çünkü bu dört hâl zarûrî olarak gözlemlenebilir. Ebû İshâk b. Dehhâk ise bu dört hâlin zikredilmesinin sebebini şöyle açıklar: Bunlar açık şekilde cinsleri ve türleri belirli olan arazlardır.[1060]

Ukbânî şerhinde ilk olarak kadîm/ezeli ve hâdisin tarifleri yapılmaktadır. Kadîm ile anlaşılan varlığının başlangıcı olmayan ve hiçbir zaman yok olmamış olandır. Hâdis ile anlaşılan ise evvel emirde yok iken sonradan var olmuş şeydir. Bu tanımları yaptıktan sonra istidlale dönmektedir. Birbirine bağımlı (متلازمين) ve birbirinden bir sebeple (بوجه) ayrılması mümkün olmayan iki şey gördüğümüzde bunlardan birisinin hâdis olduğunu bilmemiz durumunda diğerinin de hâdis olduğunu kesin bir şekilde biliriz. Zira şayet kadîm olsaydı onun varlığı, bağımlı olduğu hâdis şeyin varlığından önce olurdu. Bu durum kadîm olanın bağımlı olduğu hâdis şeyden evvel emirde ayrı olmasını gerektirirdi. Bir sebeple birbirinden ayrılmaz ve birbirine bağımlı olarak takdir ettiğimiz iki şey nasıl ayrı olabilir?[1061]

Ukbânî daha sonra bu istidlal ile ulaştığı "Bir sebeple birbirinden ayrılmaz ve birbirine bağımlı olarak takdir ettiğimiz iki şeyin birbirinden ayrılması mümkün değildir" neticesini âlemin hâdis olmasına yönelik istidlalde mukaddime olarak kullanmaktadır. Âlemin tamamı birbirinin lazımı olan iki şeyden oluşur. Bunlardan biri de hâdistir. Böylece âlem -daha önce geçtiği üzere- ya mütehayyizdir ya da değildir. Âlemin mütehayyiz olmayan kısmı arazdır. Âlem de ya cevherlerdir ya da arazlardır.[1062] Bu iki şey birbirinin lazımıdır ve bunlardan biri hâdistir. Bunların birbirinin lazımı olmalarına

---

1059 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/459.

1060 *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 15b.

1061 Ukbânî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 49.

1062 Yani âlem cevher ve arazlardan müteşekkildir.

gelince arazın cevherlerden ayrılmadığı bilinmektedir. Arazın var olmak için kendisinde var olacağı bir cisme gereksinim duyduğu açıklandığında arazın cevherlerden ayrılamadığı aşikâr olur. Yine cevherler de arazlardan ayrılamaz. Böylece daha önce açıklandığı üzere cisim ve cevherin her biri de mütehayyizdir, kendisine hayyiz gerekir. Bu onun mânâsıdır.

Bu mütehayyiz olan da ya hayyizinde kalır ya da başka bir hayyize intikal eder. Eğer hayyizinde kalıryorsa sakin, o hayyizden başka bir hayyize intikal ediyorsa hareketlidir. Öyleyse bu iki durumdan birinden hâlî olamaz. Ya hareket halindedir ya da sükûn halindedir. Bu ikisi arazdır. Böylece âlemin cevherler ve arazlar olmak üzere birbirinin lazımı olan iki şeyden müteşekkil olduğu sabit olur. (أن العالم كله شيآن متلازمان: جواهر واعراض)[1063]

Cevherlerin hudûsunun deliline geçilmektedir. el-Burhâniyye'den ilgili pasaj verildikten sonra şerh edilmektedir. "Cevherlerin hâdis olduğuna delil onların birleşme, ayrılma, hareket ve durmadan hâlî olmamalarıdır. Birleşme, ayrılma, hareket ve durma hâdis olan şeylerdir. Bu hâdislerden hâlî olmayan şeyler, bu hâdislerden önce var olmazlar. Hâdislerden önce var olmayan şey de onlar gibi hâdistir." Cevherler kevnlerden hâlî olamaz. Kevnlerden hâlî olmayan her şey de hâdistir. Dolayısıyla cevher de hâdistir. Birinci mukaddimenin açıklaması şudur ki; cevherler ne hareket ve sükûndan ne de birleşme ve ayrılmadan hâlî olamazlar. Bu dört şey bahsi geçen kevnlerdir. Bunların tamamı arazdır. Dolayısıyla hâdistirler. Hâdis olandan hâlî olmayan her şey de hâdistir. Çünkü eğer kadîm olsaydı kevnlerin varlığından önce onlardan hâlî olurdu. Böylece "Kevnlerden hâlî olmayan her şey hâdistir" görüşümüzün doğruluğu bilinir. Cevherlerin hâdis olduğu ortaya çıktığında cisimlerin de hâdis olması gerekir. Çünkü cisimler cevherlerden oluşmaktadır. Bu nedenle cisimlerin cevherlerden önce olması mümkün değildir.[1064]

Cisimlerin ve arazların hudûsu kesin delillerle ispat edildikten sonra felsefeciler şöyle itiraz ederler: "bu delil ancak cisimlerin bütün olarak hâdis olduğunu ifade eder. Cismin cüzlerinden her bir cüzün hâdis olduğunu ifade etmez. Bütünün hâdis olması parçaların hepsinin de hâdis olmasını gerektirmez." Bu durumda biz onlara cevap olarak cismin

---

1063 Ukbânî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 49.

1064 Ukbânî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 60.

parçalarının cevher-i ferdler olduğunu söyleriz. Cisimlerin onlardan başka parçalarının olması düşünülemez. Cevher-i ferdlerin hudûsu da zaten daha önce ispat edilmişti.[1065]

Ubbâdî'de, akîdenin "Cevherlerin hâdis olduğunun deliline gelince..." ile başlayıp bölümün sonuna kadar devam eden kısım hakkında şöyle demektedir: Daha önceki bölümde müellifin cevherlerin hâdis oluşunu ispat eden delilden önce, arazların hâdis oluşunu ispat eden delili zikretmesinin sebebini belirtmiştik. Çünkü cevherlerin hâdis olduğuna dair delil, arazların hâdis oluşuna dayanır. Cevherlerin hâdis olduğunun delili, onların hâdis olan arazlara bağlı olmasıdır. Şöyle ki; "Cevherler, hâdis olan arazlarla sürekli birlikte bulunur. Hâdis olan şeylerle birlikte bulunan her şey, hâdis olmak zorundadır. O halde cevherler de hâdistir."[1066]

Burada küçük önermeyi (suğra), yani "cevherler hâdis olan arazlarla birliktedir (mülâzim)" önermesini şöyle açıklayabiliriz: Cevher, "ekvân" (oluşlar/haller) olarak bilinen arazlardan asla ayrılmaz ve bu haller olmaksızın aklen düşünülemez. Bu haller; hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmadır.[1067] Her cevher mutlaka kendisinin büyüklüğü (hacmi) oranında bir mekân (boşluk, hayyiz) işgal eder ve bundan bağımsız düşünülemez. Cevher, ya bulunduğu mekândan ayrılıp başka mekâna geçer (bu hareket demektir), ya da kendi mekânında sabit kalır (bu da sükûn demektir). Hareket, cevherin bir mekânda karar kılamaması, sükûn ise mekânda sabit kalmasıdır. Hareket ve sükûn ise iki arazdır ve iki hâdis şeydir. Cevher daima bunlarla birliktedir. Daha önce açıkladığımız gibi cevherlerin bu hâdis olan arazlarla birlikteliği sabit olunca, hâdis olan arazla birlikte bulunan cevher de hâdis olur. Bu, kelâmcıların (cumhurun) kullandığı delil tarzıdır. Müellif buna şu sözü eklemiştir: "Ve hâdislerden ayrı olmayan şey, onlardan önce var olamaz; onlardan önce var olmayan ise onlar gibi hâdistir." Yani cevherler arazlardan asla ayrı bulunamaz ve bunlardan önce var olamazlar. Bu da cevherlerin hâdis olduğuna açıkça delildir. Bu nedenle müellif şöyle demiştir: "Hâdislerden önce olmayan şey, onlar gibi hâdistir."[1068]

Müellifin "لا تعرى" (arî değildir) ifadesinin anlamı "ayrılmaz, ayrı düşünülemez" demektir. Birleşme (ictimâ'), iki cevherin aralarında üçüncü bir şey olmaksızın birlikte iki mekânda sakin hâlde bulunmalarına kinayedir. Ayrılma (iftirâk) ise iki cevherin

---

1065 Ukbânî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 52.
1066 Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 11b.
1067 Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 11b.
1068 Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 12a.

bulundukları mekânlarda birbirlerinden uzaklaşmaları anlamında kinayedir. Kelâmcılar, cevherlerin sonradan meydana gelişini (hudûsunu) ispatlarken, özellikle diğer arazlar yerine sadece "ekvân" (oluşlar; hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma) kabulünden hareketle delil getirmişlerdir. Her ne kadar tüm arazlar eşit olsa da kelâmcılar özellikle ekvân (oluşlar/haller) üzerinden delil getirmiştir. Çünkü cevherlerin ekvân dışındaki diğer arazları kabul etmemesi düşünülemez. Zira cevherlerin özellikle ekvân ile sürekli birlikteliği zarûrî bilgiye (ilm-i zarûrîye) dayanmaktadır; özellikle hareket ve sükûn için durum böyledir. Çünkü her bir cevher veya algılanan varlık, akıl tarafından hareketli veya sakin olarak hükmedilir. İşte bundan dolayı kelâmcılar, cevherlerin varlığını çoğunlukla hareket ve sükûn üzerinden delillendirmişlerdir.[1069]

Müellifin "hâdislerden ayrı olmayan şey, onlardan önce var olamaz" ifadesi, yani "hâdislerden önce gelemez" ifadesi şu anlama gelir: Bir cevherin varlığıyla birlikte onunla beraber araz da bulunur. Aynı şekilde, araz var olduğunda da onunla beraber cevher bulunur. Bu durumda cevher ve araz arasında öncelik-sonralık (sebk ve tekaddüm) yoktur. İşte cevher ve araz arasındaki bu öncelik-sonralık bulunmayışı, her ikisinin de şiddetli bir birliktelik (telâzüm) içinde olduğunu ve dolayısıyla her ikisinin de hâdis olduğunu ispatlar. Müellif de bu mânâyı işaret ederek şöyle demiştir: "Hâdislerden önce olmayan, onlar gibi hâdistir." Cevher ve arazın her ikisinin de hâdis olduğu sabit olunca, âlemin tümü hâdis olur. Çünkü daha önce geçtiği üzere âlemin tamamı sadece cevher ve araz olmak üzere iki kısımdan ibarettir; üçüncü bir kısım yoktur.[1070]

Simlâlî'de cevherlerin sonradan meydana gelişi (hudûs) faslına gelince bu fasıl şöyle özetlenmektedir: Cevherler, arazlarla sürekli birlikte bulunur (mülâzım). Cevherlerin kevn, renk veya diğer herhangi bir araz olmaksızın var olmaları mümkün değildir. Müellif, önceki fasılda arazların sonradan meydana gelişine delil getirmişti. Hâdise bitişik (mülâzım) olan da bu bitişiklik (mülâzemet) sebebiyle hâdistir. Bitişiklik, ayrılmazlık anlamındadır. Buradaki "delil" ifadesi; medlule yönelten alâmet anlamındadır.[1071]

"…cevherlerin sonradan meydana gelişine delildir" (والدليل على حدوث الجواهر) cümlesindeki "delîl" kelimesi cümlenin haberi konumundadır. "لا تعرى" ifadesinin anlamı "boş kalmaz, yoksun olmaz"dır. "العُرْو" kelimesi ise "boşluk, yoksunluk" anlamına gelir. "عن الاجتماع" (birleşmeden) ifadesiyle kastedilen, cevherlerin birleşerek cisim hâline gelmeleridir. Zira

1069 Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 12a.
1070 Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 12b.
1071 Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 151.

en az bir cisim iki cevherden oluşur. "والافتراق" (ve ayrışma) ifadesi, cevherlerin birbirinden ayrılıp her birinin bir mekâna yönelmesi ve başka bir cevherin onun bulunduğu mahalde yer alamaması anlamındadır. Dolayısıyla "birleşme" (اجتماع), bitişme/bütünleşmedir (te'lîf); "ayrışma" (افتراق) ise bölünmedir. "الحركة والسكون" (hareket ve sükûn) ifadesine gelince: "Hareket", bir cevherin veya cismin bir yerden çıkarak başka bir yere ulaşmasıdır. "Sükûn" ise bir cevherin veya cismin aynı mekânda birden fazla zaman süresince bulunmasıdır. Bazı hikmet ehli şöyle demiştir: "Hareket, bir halden başka bir hale intikal etmektir." Birleşmeye gelince: İki cevherin öyle bir mekânda bulunmasıdır ki, aralarına üçüncü bir cevherin girmesi mümkün değildir. Ayrışma ise, iki cevherin öyle iki ayrı mekânda bulunmasıdır ki, aralarına üçüncü bir cevher girebilir. Selâlicî'nin ifadesinde olduğu gibi "Birleşme, ayrışma, hareket ve sükûn hâdistir." Çünkü bunların her biri birer arazdır.[1072] Önceki fasılda da ifade edildiği gibi, arazların sonradan meydana geldiğine dair delil ortaya konmuştur: Birden bire ortaya çıkış (turû') ve yok oluş (intifâ).[1073]

"Hâdislerden ayrı olmayan, onlardan önce olamaz" (وما لا يعرى عن الحوادث لا يسبقها) sözü, şu anlama gelir: Cevherlerin arazlardan çözünemez ve ayrılamaz olduğu anlaşılırsa, bu durumda cevherlerin varlığı, sonradan meydana gelen arazların varlığından önce gelmez. Bilakis, her cevherler arazlarıyla aynı anda, birlikte var olur. Bu da, "hâdislerden ayrılmayan şey, onlardan önce olamaz" sözünün anlamıdır. "ما" ismi mevsuldür ve burada cevherleri ifade eder. *"Hâdisler"* (الحوادث) kelimesiyle ise daha önce zikredilen dört oluş (ekvân-ı erbaʿa) kastedilmiştir. Bunlarla birlikte bütün arazlar da bu kapsamdadır; her biri kendisiyle nitelenen bir cevhere aittir. Çünkü sıfatların kendi başına varlığı imkânsızdır. *"Onlardan önce olmayan, onlar gibi hâdistir"* (وما لا يسبقها كان حادثاً مثلها) ifadesindeki iki zamir de dört oluşa (ekvân-ı erbaʿa) döner. Bu, müellifin cevherlerin ve arazların sonradan meydana gelişine dair ikinci bir delilidir ve bu "mürekkep istidlal" suretiyle yapılmıştır. Bu, cevher ve arazların sonradan meydana gelişine dair delilin sonudur. Cevherlerin ve arazların sonradan meydana geldiği zihinde sabit olursa, bu durumdan evrenin —ister üst âlem (ulvî), ister alt âlem (süflî) ve isterse ikisinin arası olsun— tamamının hâdis olduğu anlaşılır. Çünkü evren, daha önce belirtildiği üzere, cevher ve arazlardan meydana gelir.[1074]

1072 Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 152.
1073 Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 153.
1074 Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 153.

Kelamcılar, cisimler ve sıfatları hakkında — cevherler ve arazlar hakkında da denilebilir— farklı görüşlere sahiptir:

1. Ehl-i sünnet, Mu'tezile, Yahudi, Hristiyan ve Mecûsîlere göre hâdistir.

2. Bazıları ise kadîm olduğunu söylemiştir.

3. "Cisimler kadîm, sıfatlar hâdistir" görüşü vardır.

4. "Sıfatlar kadîm, mevsuflar hâdistir" görüşü vardır.

5. Bazıları bu konuda karar vermemiştir (tevakkuf).

Doğru olan ise birinci görüştür ve müellif Ebu Amr, akîdesini bu görüş üzerine kurmuştur.[1075]

Hebtî'de cevherlerin hudûsuna delil olarak şunu getirmektedir; bir araya gelme ve ayrılma özelliğine sahip olan, sükûn ve bunun zıttı olan hareket ile çevrelenmiş olan cevherler hâdis (sonradan var olmuş) şeylerdir. Zira cevherler bu özelliklerden hâlî olmamışlardır ve onlardan önce de gelmemiştir. Cevherler, bu hâdis özelliklerden (a'râz) önce gelmediklerine göre, cevherlerin de ancak onlar gibi hâdis (sonradan olmuş) oldukları anlaşılır. Böylece cevherlerin ve arazların tamamının sonradan var olmuş (hudûs) oldukları sabit olmuştur.[1076] Gözle algılanan âlemin de bu cevherler ve arazlardan meydana geldiğine bir itiraz yoktur. Böylece, âlem de hudûsa (sonradan meydana gelmeye) tâbi olur; ve bu hudûs özelliği, âlemin tümünü ve içindekilerin tamamını kapsar.[1077]

Anonim şerhte bazı alimlere göre bu bölümle birlikte âlemin (evrenin) yaratılmışlığı (hudûsu) konusu tamamlanmış olduğu belirtilir. Çünkü âlemin yaratılmışlığının ispatında dört temel ilke vardır:

1. Arazların varlığının sabitliği

2. Arazların sonradan yaratılmış oluşu (hudûsu)

3. Cevherlerin arazlardan ayrı var olmasının imkânsızlığı

4. Başlangıcı olmayan sonsuz bir olaylar silsilesinin (havadis lâ evvele lehâ) imkânsızlığı

Ebû Amr burada ilk üç esası zikretmiş fakat dördüncü esası (başlangıcı olmayan sonsuz olaylar silsilesinin imkânsızlığını) ayrıca zikretmemiştir. Bunun yerine o, cevherlerin varlığının sabit oluşunu eklemiştir. Ancak bazı âlimlere göre, Ebû Amr bu sonsuzluk

---

1075 Simlâlî, *Takyîdü'l-beyân,* 154.

1076 Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 64-68.

1077 Hebtî, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Osman es-Selâlicî el-Fâsî (ö. 574) ve Nazmuhâ*, beyit 69-70.

meselesini ayrıca başlıklandırmasa da aslında şu sözüyle buna işaret etmiştir: "Sonsuz olan şeyin varlığa girmesi imkânsızdır."[1078]

Bazı ilim ehli de şöyle demiştir: "Âlemin yaratılmışlığı (hudûsu) konusu, değeri çok büyük, bereketi çok geniş bir konudur. Kelâmcılar bu bâba "Bereket Kapısı (Bâbu'l-Bereke)" derler. Hasan-ı Basrî bu konuda şöyle demiştir: Allah kime âlemin hudûsu meselesini kırk yılda bile olsa anlamayı nasip ederse, ona büyük bir nimet vermiştir."[1079]

3.1.3.4. Âlemin Bilcümle Hudûsuna Dair Deliller

Ukbânî şerhinde zikredilen icmâlî delillerden biri şu şekildedir: Bir şeyin yok olduktan sonra var olduğunu gördüğümüzde o şeyin kendi kendini var etmediğini biliriz, onu ancak kendisinden başkası var etmiştir. Örneğin bir araziyi dün boş olarak gördüğümüz halde bugün binalar yapılmışsa bu binaların kendi kendilerini var etmediğini, onları başkasının yaptığını kesin bir şekilde biliriz. İnsan da ilk olarak kendisine baktığında bilir ki kendisinin var olmasında onun ne bir çabası (kesb) ne de bir güç ve kuvveti yoktur. Yine insan kendisinin varlık sebebi olan anne-babasına baktığında -adetullahın cari olduğu üzere- o ikisinin de kendilerini var etmediğini bilir. İnsan kendisini var etmediği gibi ebeveynleri de kendilerini var etmemiştir. Aynı şekilde dedeler ve atalar da kendi kendilerini var etmemiştir. Kendinden ve atalarından bildiği üzere insan bütün âlemin de aynı şekilde kendi kendilerini var etmediklerini, göklerin yerin ve ikisi arasındaki hiçbir şeyin kendi kendisini var etmediğini, var olan hiçbir şeyin tek başına yok olduktan sonra var olmayacağını bilir. Öyleyse yok iken sonradan var olan her şeyin onu varlığa çıkaran bir var edicisinin olması gerekir. Dolayısıyla şayet bize âlemin yok iken sonradan var olduğu aşikâr olursa âlem dışında olanın (غيره) onu varlığa çıkardığına şüphemiz kalmaz. Bu âlem dışında olan da (ذلك الغير) ancak âlemi var eden ilah olan Allah Teâlâ'dır.[1080]

Ubbâdî'de filozofların âlemin kadîm olduğunu söylediklerini belirtmektedir. Onlara göre cevherler üzerine sürekli olarak gelen arazlar ezelden beri vardır ve her araz kendisinden önce bir başka araz veya onun zıddı tarafından öncelenir. Bu durumun başlangıcı yoktur. Filozoflara göre âlemin hareketi de ezelden beri vardır ve oluş-bozuluş dünyasındaki hâdiseler sonsuz geçmişte birbirini takip etmektedir. Her çocuk bir babayla, her yumurta da bir tavukla sonsuz geçmişe doğru öncelenmiştir. Bu topluluk (filozoflar), yaratıcı ile

---

1078 *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 15b.
1079 *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 15b.
1080 Ukbânî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 48.

yaratılmış arasında fark gözetmeksizin ikisini de ezelî kabul ettikleri ve her ikisinin varlığını aynı şekilde değerlendirdikleri için, İslam âlimlerinin ittifakıyla kâfir sayılmışlardır.[1081] Onların aleyhindeki delil, açık ve net bir kıyastır (mantıksal çıkarımdır). Bu kıyas birinci şekilden tam bir kıyastır ve şöyledir: "Âlem değişmektedir. Her değişen şey hâdistir. O halde âlem hâdistir." Küçük önermenin ("Âlem değişmektedir") delili açıktır; çünkü âlemin durumlarının sürekli değiştiğini gözlemlemekteyiz. Büyük önermenin delili ("Her değişen şey hâdistir") ise birkaç yoldan yapılır; bunlardan en kolayı şöyledir: Bir şeyin değişmesi dört durumdan biri olabilir: 1.) Kadîm bir durumdan başka kadîm bir duruma geçmek. Bu imkânsızdır, çünkü kadîm yok olmaz. 2.) Hâdis bir durumdan başka bir hâdis duruma geçmek. Bu mümkündür. 3.) Kadîm bir durumdan hâdis bir duruma geçmek. Bu imkânsızdır, çünkü kadîmin yok olmasını gerektirir. 4.) Hâdis bir durumdan kadîm bir duruma geçmek. Bu da imkânsızdır, çünkü hâdisin kadîm olması mümkün değildir. Bu dört durumdan üçü imkânsızdır; tek mümkün olan, hâdis durumdan hâdis duruma geçmektir. Değişim ise açıkça hâdis oluşun kanıtıdır.[1082]

Değişim (tağayyür) kesin olarak sonradan meydana gelişin (hudûs) delilidir. Bu delil ile Halîl (Hz. İbrahim) aleyhisselâm da âlemin hâdis olduğuna istidlâlde bulunmuştur. Allah Teâlâ, onun bu istidlâlini Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle haber vermiştir: "İşte böylece İbrahim'e göklerin ve yerin hükümranlığını gösteriyoruz ki, kesin olarak iman edenlerden olsun. Üzerine gece çökünce bir yıldız gördü ve dedi ki: 'İşte Rabbim budur.' Yıldız batınca dedi ki: '*Ben batanları sevmem*.'"[1083] Hz. İbrahim, önce yaratılmış varlıklardan (san'at) hareketle Yaratan'ın (Sâni') varlığına ulaştı. Yaratan'ın varlığına dair delili tamamlanınca, ardından değişim anlamına gelen "ufûl" (batış) ile âlemin hâdis olduğuna istidlâlde bulundu. *Bu nedenle yıldız battığında dedi ki: "Ben batanları sevmem." Ay battığında ise şöyle dedi: "Rabbim bana doğru yolu göstermezse, kesinlikle sapkın topluluktan olurum." Güneş battığında ise şöyle dedi: "Ey kavmim, ben sizin ortak koştuğunuz şeylerden uzağım. Ben, yüzümü gökleri ve yeri yaratan Allah'a, bâtıldan yüz çevirerek çevirdim. Ben müşriklerden değilim."*[1084] Böylece kavmiyle tartıştı ve onları kesin delillerle mağlup etti. Allah da Hz. İbrahim'in bu delilini överek şöyle buyurmuştur:

1081 Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 12b.
1082 Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 13a.
1083 En'âm, 6/75-76.
1084 En'âm, 6/77-79.

"İşte kavmine karşı İbrahim'e verdiğimiz delil budur. Biz dilediğimiz kimselerin derecelerini yükseltiriz."[1085][1086]

Her kim bir ilmî meseleye kesin bir delil ile istidlâlde bulunur ve o delil sayesinde o meseleye dair bilgisi kuvvetli ve tercih edilir hâle gelirse, işte o kimsenin derecesi yükseltilir. Özellikle de Rabbimizin birliği ve peygamberlerinin gönderilmişliği konusunda delil getiren kimselerin dereceleri böyledir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *"Allah kendisinden başka ilâh olmadığına şahitlik etti; melekler ve ilim sahipleri de buna şahitlik etti."*[1087][1088]

Daha önce de açıklandığı gibi buradaki "ilim sahipleri"nden maksat, Allah'ın bir olduğuna kesin delillerle ve açık kanıtlarla istidlâlde bulunan kimselerdir. Allah Teâlâ'nın Hz. İbrahim'e verdiği delili "işte kavmine karşı İbrahim'e verdiğimiz delil budur" şeklinde işaret ismiyle (işâret ism-i işaretiyle) ifade etmesi, o delilin büyüklüğüne ve önemine işaret eder. Tıpkı Allah'ın şu âyetlerde işaret zamiriyle ifade ettiği gibi: "*Elif-Lâm-Mîm. İşte o kitap…"*[1089] *"İşte beni kendisi yüzünden kınadığınız kimse budur…"*[1090] *"Şimdi Hz. İbrahim'in kavmiyle nasıl tartıştığına dikkat et! O, insanı kesin bilgiye ulaştıran aklî delil ile tartışarak şöyle demiştir: 'Rabbim, ilmiyle her şeyi kuşatmıştır. Hâlâ düşünüp öğüt almayacak mısınız?'"*[1091] İbrahim (a.s.) böylece, yaratılan varlıklardan (san'at) yola çıkarak onları yaratan Yaratıcı'nın (Sâni') varlığına dair bilgiye ulaştı. Ayrıca değişimin (tağayyür) hâdisliğe (hudûs) kesin bir delil olduğunu da gösterdi.[1092]

Bu açıklamalarla, filozofların "Âlem öncesizdir (kadîm)" ve Dehrîler'in "Âlem sonsuza kadar kesintisiz devam eder" şeklindeki iddiaları tamamen geçersiz hâle gelmiş olur. Çünkü her iki grup da âlemi, ya filozoflar gibi öncesiz (kadîm) sayarak ya da Dehrîler gibi sonsuz kabul ederek hataya düşmüştür. Oysa kesin bilgi şunu gösterir ki: Başlangıcı olan her şeyin sonu vardır; sonu olan her şeyin de bir başlangıcı vardır.[1093]

1085 En'âm, 6/83.
1086 Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 13a.
1087 Âl-i İmrân, 3/18.
1088 Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 13a.
1089 Bakara, 1/1-2.
1090 Yûsuf, 12/32.
1091 En'âm, 6/80.
1092 Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 13b.
1093 Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 13b.

Müellife şu mantıkî itiraz gelebilir: "Kullandığınız kıyasta küçük önerme (suğrâ) yani 'Evren değişkendir' ifadesi, belirsizdir (mühmele); çünkü mantıktaki genel hüküm edatı (السور) belirtilmemiştir." Yani: Siz, "Evren değişkendir" derken, "Her evren değişkendir" diye belirtmediniz. Bu da kıyası mantıken eksik bırakır. Şârih buna şöyle cevap verir: Arapça'da el takısı (ال) "tümellik/genellik ifade eder" ve "her" (كل) kelimesiyle eş anlamlıdır. Yani, "Evren değişkendir" demek, "Her evren değişkendir" demektir. Bu teknik, mantıkçıların kullandığı bilinen bir yöntemdir: Mesela "الخمر مسكر" ifadesi, "Her şarap sarhoş edicidir" anlamına gelir. Dolayısıyla mantıkî olarak kıyas tamamdır.[1094]

Garbî şerhinde âlemin hudûsunun diğer delillerine gelince Şeyh Garbî Haffâf'a referansla âlimlerin âlemin hudûsuna dair getirdikleri diğer delilleri aktarır. Bunlardan biri imkân yöntemiyle yapılan istidlaldir. Buna göre âlem tamamıyla sınırlı ve sonludur, şu anki cevherleri miktarından daha büyük veya daha küçük bir ebatta olması da mümkündür. Mümkün ebatlarda olmayıp şu anki cevherleri miktarının tahsis edilmiş olması bir tahsis ediciyi gerektirmektedir. Bu da ihtiyaç duymasının (*iftikâr*) delilidir. Her ihtiyaç duyan da hâdistir. Öyleyse âlem de tamamıyla hâdistir.[1095]

Âlemin hudûsunun bir başka delili de cevherlerin mümaseleti yöntemiyle yapılan istidlaldir. Buna göre âlemin zamansal, mekânsal ve şekilsel bir oranı bulunmaktadır. Yine bazı şeylerin temas halinde bazılarının ise ayrık halde bulunmaları da böyledir. Bunların bu oranlar ile tahsis edilmeleri, zorunlu olarak bir tahsis ediciyi gerektirir. Bu da bütün âlemin hudûsuna delildir. Bütünün hâdis olması, parçalarının ve kısımlarının da hâdis olmasını gerektirir. Çünkü bütün, parçaların toplamıdır. Bu istidlal yöntemi âlemin, cevherlerin ve arazların hâdis olması üzerine bina edilmemektedir. Burada âlemin, kendisinde değişim ve hallerin dönüşümü gözlenmektedir. Bu değişim ya kıdem halinden kıdem haline veya hudûs halinden hudûs haline veya kıdem halinden hudûs haline yahut da hudûs halinden kıdem haline bir değişimdir. Bu taksim nefiy ve ispat arasında dönen bir taksimdir, yani başka seçenek yoktur. Eğer âlemdeki değişimin kıdem halinden kıdem haline olduğu iddia edilirse, bu iki açıdan imkânsızdır. Birincisi; kadîmin yok olması, diğeri yokluğun ortaya çıkması. Eğer âlemdeki değişimin kıdem halinden hudûs haline olduğu iddia edilirse, burada da kadîmin yok olması söz konusu olur ve bu da imkânsızdır. Eğer âlemdeki değişimin hudûs halinden kıdem haline olduğu iddia edilirse, bunda da

---

1094 Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 13b.

1095 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/463.

kadîmin yeniden yaratılması ve öncesinde hudûs bulunması problemi ortaya çıkar ki bu da imkânsızdır. Dolayısıyla bu üç seçenek iptal edildiğinde geriye âlemdeki değişimin hudûs halinden hudûs haline olduğu açığa çıkmaktadır. Bu da ulaşmak istediğimiz âlemin hudûsu görüşüdür.[1096]Anonim şerhte de benzer ifadeler mevcuttur.[1097]

Ubbâdî'nin naklettiğine göre kelâmcıların (mütekellimlerin) arazların (niteliklerin) sonradan meydana geldiğine dair başka bir delili daha vardır ki şöyledir: Biz, daha önce cevherin dışında ona eklenen (zâid) bir varlık olduğunu ispat ettik. Bu eklenen varlığın (yani arazın), var olduğu şüphesizdir. Bu (zâid) varlığı kabul ettiğimizde ise üç ihtimal ortaya çıkar Bu eklenen varlık (yani araz) 1.) Ya varlığı zorunlu (vâcib) bir şeydir 2.) Ya varlığı mümkün (câiz) bir şeydir 3. Ya da varlığı imkânsız (müstahil) bir şeydir. Birinci ihtimal (yani zorunlu olması), mümkün değildir. Çünkü zorunlu olanın (vâcib) yokluğu imkânsızdır. Oysa biz arazların yok olduğunu görmekteyiz. Üçüncü ihtimal (yani imkânsız olması) da mümkün değildir. Çünkü biz onun var olduğunu zaten kabul ettik. O hâlde geriye tek bir ihtimal kalıyor ki bu cevhere eklenen varlığın, yani arazın varlığının mümkün (câiz) olmasıdır. Şimdi mantıksal olarak şunu da biliriz ki, varlığı mümkün (câiz) olan her şey, yoklukla öncelenmiştir, yani var olmadan önce yoktur ve varlığı da

---

1096 Garbî, *Şerhu'l-Burhâniyye*, 1/463.

1097 Anonim şerhte ilim ehli kimselerin, âlemin yaratılmışlığını ispat etmek için kullandığı farklı yollar da şu şekilde zikredilmiştir: İmkân yolu (tarîku'l-cevâz), Tahsis yolu (tarîku't-tahsîs), Değişim yolu (tarîku't-tağyîr). İmkân yoluna göre aklen mümkündür ki evren, mevcut hâlinden daha büyük veya daha küçük olabilir. Onun şimdiki hâliyle varlığı, başka ihtimaller arasından belirli bir ölçüye tahsis edildiğini gösterir. O hâlde bunu belirleyen bir tahsis edici (Allah) olması gerekir. Çünkü akıl açısından büyük, küçük ya da mevcut hâli eşit derecede mümkündür. Bunlardan biriyle belirlenmiş olması, âlemin bir belirleyiciye muhtaç olduğunu gösterir. Muhtaç olan şey ise zorunlu olarak yaratılmıştır (hâdistir), yaratılmış olan ise kadîm değildir. Dolayısıyla âlem hâdistir.*Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 17b.

Tahsis yoluna göre âlemin üç tür nisbeti vardır:

- Zamansal (zamana bağlı) tahsis: Belirli bir zamanda var olması (diğer zamanlar değil).
- Mekânsal (mekâna bağlı) tahsis: Belirli bir yerde var olması (diğer mekânlar değil)
- Şekilsel tahsis: Belirli bir şekil ve özellikte var olması (başka şekiller değil).

Âlemin bu özelliklerden biriyle belirlenmesi, onu belirleyen bir tahsis ediciyi gerektirir.

Tahsis ediciye ihtiyaç, onun sonradan yaratıldığını gösterir. Yaratılan şey kadîm olamaz; dolayısıyla âlem yaratılmıştır. Nitekim bazı âlimler buna şöyle işaret eder: "Varlığa giren her hâdis şey, zaman, mekân ve cins açısından sınırlıdır (*mukayyed*). Bu üç bağdan bağımsız hiçbir hâdis şey yoktur." *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 18a.

Değişim yoluna göre, âlemin değiştiği açıktır. Bu zorunlu olarak görülür. Âlemin değişimi dört şekilde düşünülebilir: - Kadîmden kadîme, - Hâdisten hâdise, - Kadîmden hâdise, - Hâdisten kadîme.

Kadîmden kadîme değişim imkânsızdır. Çünkü akıl sahipleri, kadîm olanın değişmeyeceğinde ittifak eder. Zira değişim, kadîmliği ortadan kaldırır. Kadîmden hâdise geçiş de imkânsızdır, çünkü bu da kadîm olanın değişmesini gerektirir. Hâdisten kadîme geçiş de mümkün değildir. Çünkü bu, önce hâdis iken sonra kadîm olması anlamına gelir ve bu çelişkidir. Geriye tek ihtimal kalır: Hâdisten hâdise geçiş. İşte âlemin değişimindeki asıl durum budur. Dolayısıyla âlemin sürekli hâdis olması, onun sonradan yaratıldığını gösterir. Sonuç olarak, âlemin yaratılmış olduğu ortaya çıkar. Bu durum, onu var eden bir yaratıcıyı gerektirir ki, O da Yüce Allah'tır. *Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî*, 710, 18a.

kendi kendinden değildir. İşte bu durumun tam karşılığı "sonradan meydana geliş"tir, yani hudûstur. Bu mümkün varlık (araz), cevherde yerleştiğine göre; araz hâdis (sonradan yaratılmış) olduğundan, cevher de hâdistir. Böylece hem araz hem de onun kendisine yerleştiği cevherin sonradan yaratıldığı (hâdis olduğu) açıkça ortaya çıkmıştır.[1098]

[1098] Ubbâdî, *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye,* 165, 11b.

SONUÇ

Bu çalışma, Mağrib Eşʿarîliği içinde "otorite metin" hüviyeti kazanan *el-Akîdetü'l-Burhâniyye*'nin telif sonrası serüvenini, özellikle şerh geleneği üzerinden izlemeyi hedeflemiştir. İnceleme boyunca metnin yalnızca bir akîde özeti olarak değil; tedrîs pratiklerini, kavramsal tercihleri, delil tertibini ve yöntem tartışmalarını taşıyan dinamik bir "düşünme biçimi" olarak işlediği ortaya konulmuştur. Bu nedenle tez, *el-Burhâniyye*'nin metin tarihi (rivayet hatları, nüsha dolaşımı ve şerh yaklaşımları), şerhlerin üretim bağlamları (meclis/derse dayalı oluş, pedagojik hedefler) ve şerhlerin içerik düzeyi (dil tahlilleri, mantıkî araçların sınırı, mezhebî hassasiyetler) arasındaki irtibatı birlikte değerlendirmiştir. Ayrıca çalışmanın ana eksenini oluşturan epistemoloji–ontoloji ilişkisine dair; klasik kelâm literatürünün konu tertibini takip ederek bilgi bahislerine öncelik vermiş; ancak bilgi ile varlık arasında basit bir asıl–fer' ilişkisi kurmak yerine, her iki alanın "beraberce ve aynı anda devrede olduğu" bir bütünlük varsayımıyla araştırmayı yürütmüştür. Bu yaklaşım, *el-Burhâniyye*'nin metin içi örgüsünde de izlenebilmektedir: Selâlicî akîdeye doğrudan varlık bahisleriyle başlamakta, fakat metin içinde küllî kaziyeler aracılığıyla bilgi konularını örtük biçimde taşımaktadır; şerhler ise bu örtük katmanı açarak bilgi sistematiğini görünür kılmaktadır. Bu nedenle şerh literatüründe, âlemin hudûsu gibi ontolojik önermelere geçmeden önce "bilip bilmediğimizi bilmek" düzeyinde bir bilgi felsefesi kurma eğilimi, Mağrib'de müteahhir kelâm yöntemiyle güçlü bir süreklilik arz etmektedir.

Elde edilen bulgular, *el-Burhâniyye*'nin etkisinin telif edildiği dönemle sınırlı kalmadığını; Mağrib'de Eşʿarîliğin "yerleşik hâle gelip kökleşmesinde" eğitim merkezli bir rol üstlendiğini ve metin etrafında *Şerhu'l-Akâid* geleneğine benzer bir şerh kültürünün teşekkül ettiğini, bunun hicrî X. yüzyıla kadar uzanan uzun soluklu bir dolaşıma sahip olduğunu göstermektedir. Metnin muhtasar oluşu, tertibi ve meseleleri ele alışındaki sistematik, onu akîde meclislerinde ve kelâm öğretiminde merkezî bir metin hâline getirmiş; böylece eser, şeyhten talebeye ve beldeden beldeye intikal ederken, farklı eğitim çevrelerinin şartlarına bağlı biçimde yeni şerhler ve okutulma tarzları üretmiştir. Mağrib dışına taşan nüsha izleri ve şerhlerin farklı coğrafyalarda istinsah edilmesi, bu metnin yalnızca "yerel" bir kelâm metni olmadığını; aksine daha geniş ilmî dolaşım ağlarına dahil olabildiğini teyit etmektedir.

Tezin ana tespitlerinden biri, *el-Burhâniyye* literatürünün "usûl-i fıkıh temelli kelâm" ile "mantık temelli kelâm" arasındaki yaklaşım farkını belirgin biçimde yansıtmasıdır. Mantığı odağa alan çizgide kelâmî istidlâl, formel kıyasın dili ve önermesel yapılar üzerinden daha görünür bir şekilde kurulurken; usûl-i fıkıh temelli çizgide nasslarla ilişki, delil hiyerarşisi ve özellikle dilin semantik/nahvî analizi belirleyici bir konuma yükselmektedir. Bu farklılığın somutlaştığı örneklerden biri, Fahreddin er-Râzî'nin mantığı merkezîleştiren yaklaşımına mukâbil, usûl-i fıkıh ve dil ekseninden ilerleyen isimlerin (meselâ İbnü't-Tilimsânî gibi) delil anlayışını "metin–akıl birlikteliği" çerçevesinde kurma eğilimidir. Bu bağlamda İbnü't-Tilimsânî'nin bazı tercihleri (mahiyet yerine müsemma vurgusu gibi) yalnızca terminolojik bir farklılaşma değil, yöntemin dayandığı zemine işaret eden bilinçli bir yönelim olarak okunmalıdır. Burada ayrıca şu husus da önemlidir: Klasik Eşʿarî kelâmın "muhafazakâr" katmanlarında, Aristocu tümeller teorisinin aynı anlamda benimsenmediği durumlarda bile kaziyelerin kurulması ve kıyasların işletilmesi, kelâmî istidlâlin kendine mahsus bir kıyas mantığı geliştirdiğini göstermektedir. Bu noktada kelâmî kıyas ile mantıkî kıyas arasındaki ayrımı sistematik biçimde görünür kılan modern çalışmalara (ör. Yusuf Arıkaner'in *Abdülkâhir El-Bağdâdî'de Kelâm–Mantık İlişkisi* isimli doktora tezi) atıfla, *el-Burhâniyye* literatürünün kıyas kullanma biçiminin daha da ayrıntılandırılabileceği belirtilmelidir.

Bu metodolojik yönelimin arka planını anlamada, Mağrib'in tarihî ve dinî iklimi ayrıca belirleyicidir. Murâbıtlar döneminde fıkıh merkezli din anlayışının güçlü oluşu ve te'vil karşıtı tutumların yaygınlığı, sonraki dönemde Muvahhid hareketiyle kelâm merkezli bir dilin güç kazanmasına rağmen, meselelerin tahlilinde "nas–dil–usûl" ekseninin kalıcılaşmasını açıklayan bir zemin sunmaktadır. İbn Tûmert'in Murâbıtları tecsîme düşmekle itham ederek hareketi başlatması, bir yandan kelâmî iddiayı kuvvetlendirmiş; öte yandan uzun süre fıkhın hâkim oluşu ve usûl-i fıkhın nasslarla ilişkisinin güçlü karakteri, Mağrib kelâmında felsefî mantığın değil dilin "önsel konum" kazanmasına yol açmıştır. Bu tarihî süreklilik, *el-Burhâniyye* literatürünü Râzî çizgisinde temsil edilen daha yoğun felsefî-mantıkî kelâm anlayışından ayıran temel faktörlerden biri olarak tezde güçlü görünür kılınmıştır.

Tez boyunca dikkat çeken bir diğer sonuç, şârihlerin önemli bir kısmının felsefî mantığı çok iyi bilmelerine rağmen, *el-Burhâniyye* şerhlerinde bu ayrıntılara sistematik biçimde girmemeleridir. Bu durum, bir yandan şerhlerin hedef kitlesinin düzeyine uygun "tedrîsî"

bir dil kurma kaygısıyla; diğer yandan da Eşʿarî geleneğin "muhafazakâr" hassasiyetini (felsefî bahislerin metni gölgelememesi, tartışmanın nas ve temel aklî ilkeler üzerinde tutulması) koruma ihtiyacıyla açıklanabilir. Nitekim Ukbânî ve Mukterah gibi isimler, felsefî mantıkla temas kurabilecek birikime sahip oldukları hâlde, *el-Burhâniyye* şerhlerinde çoğu kez "metnin sınırlarını" aşmayan, disipliner yerleştirmeyi gözeten ve tartışmayı uzatmayan bir anlatımı tercih ederler. Bu tutum, yalnızca bir "kısaltma" değil; aynı zamanda metni bir "ekol metni" olarak muhafaza etme kaygısıdır. Ukbânî'nin başka eserlerinde mantık birikimini gösterebilmesi (örneğin Hûnecî'nin *el-Cümel*'i gibi metinlere yönelik çalışmaları) bu "seçici suskunluğu" daha anlamlı hâle getirir: mesele bilmemekten değil, belirli bir şerh geleneğini sürdürme iradesinden kaynaklanır.

Şerh geleneğinin iç dinamikleri bakımından ulaşılan sonuçlardan biri de literatürün tek sesli olmadığı; metni koruyucu bir dille sürdürürken iç eleştiri ve tashih imkânları da ürettiğidir. Râzî ekolüne yakınlığı ile temayüz eden bazı şârihlerin (örneğin Mukterah), ahvâl teorisi gibi başlıklarda metni eleştirmesi, şerh yazmanın her zaman metnin tüm içeriğini bütünüyle benimsemek anlamına gelmediğini göstermektedir. Bu tür örnekler, şerh faaliyetinin kimi zaman eleştirel bir müdahale ve yeniden inşa çabası olabildiğini ortaya koyar. Dolayısıyla "şerh geleneği", yalnızca metin aktarımı değil; metni canlı tutan, onu dönemsel tartışmalar karşısında yeniden konumlandıran bir üretim alanıdır.

Şerhlerin yalnızca "açıklama" metinleri olmadığı; metin tenkidi, ders organizasyonu ve ilmî otorite üretimi gibi çok katmanlı işlevler taşıdığının tipik örneklerinden biri de Şerîf el-İmrânî el-Garbî'nin şerhidir. Burada metin, hocanın ders halkasında gerçekleştirdiği sözlü açıklama ve tartışmalar ile bu malzemeyi yazılı bir kompozisyona dönüştüren öğrencinin düzenleyici müdahalesinin birleşimi olarak şekillenmiştir. Böylece "ders metni"nin yazıya geçirilme süreci, şerhin iç örgüsünde izlenebilir hâle gelir. Metinde soru–cevap düzenine dayalı katılımcı bir pedagojinin bulunması, *el-Burhâniyye* şerhlerinin didaktik bilinç bakımından gelişmiş bir seviyeyi temsil ettiğini göstermektedir.

Şerh geleneği, bu çok katmanlı yapı içinde kendi otorite hiyerarşisini de üretmiştir. Bazı şerhler zamanla "hakem metin" konumuna yükselmiş ve sonraki tartışmalar için referans çerçevesi oluşturmuştur. Ebû Abdullah el-Haffâf'ın şerhi bu bakımdan dikkat çekicidir. Eser, metni açıklamakla yetinmeyip Mağrib ve Endülüs kelâm çevrelerinde güvenilir bir başvuru kaynağına dönüşmüş; özellikle Fes merkezli kelâm geleneğinde belirleyici bir

konum kazanmıştır. Haffâf'ın şerhini öğrencisinin talebi üzerine pedagojik bir gaye ile kaleme alması; ihtisar, açıklık ve sistematik tertibi önceleyen yöntemi, tedris ihtiyaçları ile teorik derinlik arasındaki dengenin bilinçli biçimde gözetildiğini ortaya koyar. Ayrıca müellifin *el-İrşâd* literatürüne olan vukufiyetini *el-Burhâniyye* şerhine taşımış olması, Selâlicî–Cüveynî hattının şerhler aracılığıyla yeniden üretildiğini açık biçimde göstermektedir.

Şerhlerin hacmi ve içerik tercihleri ise çoğu zaman hedeflenen öğrenci kitlesi ve disipliner sınır algısıyla yakından ilişkilidir. Saîd el-Ukbânî'nin tövbe ve imâmet bahislerinde ayrıntıyı bilinçli olarak daraltması, kelâmın sınırlarını gözeten bir telif tercihini yansıtır; tövbenin amelî/fer'î alana, imâmetin ise akaidin aslî unsurlarına dâhil olmayan bir mesele olarak konumlandırılması bu yaklaşımın göstergesidir. Buna karşılık el-Ubbâdî'nin şerhi, ta'sîl ve istidlal örgüsü bakımından daha yoğun; kelâmî akıl yürütme yollarını ve felsefî-aklî tartışmaları daha belirgin biçimde devreye sokan bir kompozisyon sunar. Bu durum, metnin hitap ettiği öğrenci düzleminin daha ileri bir formasyon gerektirdiğini düşündürmektedir. Ubbâdî'nin bütün bahisleri eksiksiz biçimde tamamlaması da şerhin ders halkasında bütüncül bir okuma kılavuzu olarak işlev görmesini mümkün kılmıştır.

Şârihler düzeyindeki mikro bulgular, bu genel çerçevenin farklı katmanlarını somutlaştırmaktadır. Yefrenî'nin taksim bahislerinde mantıkta kullanılan "maksim/kasîm" gibi terimler yerine "maksûm/kısım" gibi dildeki anlamı öne çıkaran kullanımları tercih etmesi, dil merkezli yaklaşımın belirgin bir göstergesidir. Bununla birlikte Yefrenî'nin, Râzî sonrasında yaygınlaşan bazı bahislerle (özellikle delil teorisi, akıl–nakil ilişkisi ve varlık tasavvuru eksenindeki tartışmalarla) tamamen ilgisiz kalmadığı; varlık–mahiyet ayrımı üzerinden ahvâl teorisine dair delillendirmelere yer verebildiği, makûlât gibi başlıklara temas ettiği ve yer yer "orta terim / hadd-i evsat" gibi mantıkî kavramları kullanabildiği görülmektedir. Bu durum, literatürde dil ekseninin baskın olmakla birlikte, Râzî sonrası ilmî iklimin popüler tartışmalarına kapalı kalınamadığını göstermektedir.

Garbî şerhinde "vücûd-i zihnî" kavramının literatüre daha görünür biçimde dâhil olması ise geç dönemde şerh geleneğinin kavramsal ufkunun genişlediğine işaret eder. Buna rağmen Garbî'nin tartışmayı çoğu kez "lafızdan meseleye" doğru kurması; dilsel açıklamayı teorik çözümlemenin başlangıç noktası kılması, literatürün ana ekseninin hâlâ metin, lafız ve delil tertibi üzerinden yürüdüğünü teyit etmektedir. Bu da *el-Burhâniyye*

şerhlerinin "felsefe ile karışmamış mantık" diyebileceğimiz bir hat üzerinde, mantığı araçsallaştırarak fakat felsefîleşmeyi sınırlayarak ilerlediğini düşündürür. Simlâlî şerhinde dil tahlillerinin yoğunluğu, çok sayıda filolojik çözümlemenin yapılması ve üslûbun öğretici karakteri de bu eğilimin didaktik düzeydeki karşılığı olarak okunmalıdır. Çalışmanın metin tarihi boyutu, *el-Burhâniyye*'nin rivayet yollarının şerh geleneği üzerindeki etkisini ayrıca görünür kılmıştır. Metnin farklı aktarım yollarıyla nakledilmesi, kimi rivayetlerde giriş (hutbe) gibi unsurların yer alıp almaması veya ibare farklılıkları, şerhlerin hangi nüsha/rivayet hattını esas aldığına bağlı olarak yorumun seyrini etkileyebilmektedir. Bu tespit, rivayet bilinci yüksek tahkiklerin yalnızca bir metin tesis etme faaliyeti olmadığını; aynı zamanda şerh geleneğini, eğitim ağlarını ve mezhebî aktarım biçimlerini anlamada vazgeçilmez bir zemin sunduğunu gösterir.

Tez ayrıca, *el-Burhâniyye*'nin coğrafî dolaşımının Mağrib ile sınırlı olmadığını ortaya koymuştur. Anadolu ve Balkanlar'da tespit edilen nüshalar ve bu nüshalardaki istinsah kayıtları, eserin Osmanlı kültür havzasında da okunduğunu ve şerh geleneği içinde yeniden üretildiğini göstermektedir. Bu genişleme, literatürün kapalı bir bölgesel gelenek olmadığı; aksine farklı ilmî çevrelerle temas edebilen bir dolaşım kapasitesine sahip olduğu anlamına gelir.

Ayrıca biyografik kaynaklarda sûfî kimliğiyle anılan şârihler ve şerh telifine dair menkıbevî unsurlar, bu literatürün salt "nazarî kelâm" alanıyla sınırlı kalmadığını; manevî otorite, silsile ve tasavvufî temayüllerle de temas edebildiğini düşündürür. Ubbâdî'nin şerh yazma motivasyonunu Ebû Medyen'in kabri yanında yapılan bir talebe talebiyle ilişkilendirmesi, İbnü'ş-Şemmâʿın sûfî kimliği, Simlâlî'nin sûfî temayülleri ve Garbî'nin hudûs bahsini tasavvufî bir referans tonuyla bitirmesi gibi örnekler, metnin "sadece kelâmî" değil, aynı zamanda "kültürel-dinî" bir dolaşıma sahip olduğunu gösterir. Mağrib ilim ve kültür tarihine dair sembolik bir hadise olarak rivayet edilen İbn Rüşd'ün vefatından sonra naaşının Merakeş'teki kabrinden alınarak Kurtuba'ya nakledilmesi ve boşalan kabre Ebu'l-Abbas es-Sebti'nin defnedilmesi, bölgenin zihnî ve manevî yönelimlerine dair güçlü bir temsil değeri taşır. Bu yer değişimi, salt biyografik bir nakil olmanın ötesinde, Mağrib'de felsefî temsilin kamusal merkezden çekilirken tasavvufî otoritenin kamusal hafızada daha belirgin bir konuma yerleştiğine dair latif bir işaret olarak okunabilir. Dolayısıyla söz konusu hadise, kelâm ekseninde şekillenen şerh

geleneğinin aynı kültürel havzada tasavvufî temayüllerle yan yana, hatta zaman zaman onların gölgesinde varlık gösterdiğini hatırlatan sembolik bir anlatı sunmaktadır.

Tezde teklif edilen "*İrşâd* Ekolü" kavramsallaştırması, *el-Burhâniyye* literatürünü yalnızca şerhler listesinden ibaret görmeyip; Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ını merkez alan metin-merkezli bir ilmî silsile/yaklaşım ağı olarak düşünmeye imkân vermektedir. Nitekim *el-İrşâd* şerhi telif eden bazı isimlerin *el-Burhâniyye* üzerine de şerh yazması veya *el-İrşâd* literatürüyle açık irtibatı, iki metin arasındaki didaktik zincirin ve ortak teorik zeminin sürekliliğini göstermektedir. Bu çerçevede, Haffâf'ın *el-İrşâd* şerhinden sonra *el-Burhâniyye* şerhini telif etmiş olması; İbn Bezîze, Mukterah ve İbn Dehhâk gibi isimlerin *el-İrşâd*'la temas eden ilmî miraslarının *el-Burhâniyye* literatürüyle kesişmesi; artık tekil bir ilmî tercih değil, metin merkezli bir yönelimin (yorum ağı/ekol) varlığına işaret eder. Bununla birlikte ekolün tek sesli olmadığı; Mukterah gibi isimlerin içsel eleştiri üretebildiği ve şerh geleneğinin "sadakat + eleştiri" ikiliği üzerinden yürüyebildiği de özellikle vurgulanmalıdır.

Bu çalışmanın sınırlılıkları, öncelikle bazı şerhlerin kayıp olması veya yalnızca iktibaslar üzerinden bilinebilmesiyle ilişkilidir. Ayrıca "şifâhî açıklama/hâşiye" ile "müstakil şerh telifi" arasındaki ayrımı mevcut verilerle her zaman kesin biçimde yapmak mümkün değildir. Bu nedenle ileride, kayıp şerhlere ait nüshaların ortaya çıkması literatürün tarihî tabakasını daha ayrıntılı biçimde yeniden inşa etmeyi mümkün kılacaktır. Bunun yanında, *el-Burhâniyye* şerhlerindeki kelâmî kıyas–mantıkî kıyas ilişkisinin özellikle "kıyasın işlevi, tümeller–kaziye ilişkisi ve delil üretme biçimi" düzleminde daha sistematik bir karşılaştırmayla ele alınması, bu tezde açılan metodolojik hattı daha ileri bir analize taşıyacaktır.

Sonuç itibarıyla bu tez, *el-Burhâniyye*'nin Mağrib Eşʿarîliğinde metin, yöntem ve eğitim boyutlarını birlikte taşıyan merkezî bir damar olduğunu; şerh geleneğinin de bu damarı yüzyıllar boyunca diri tutan temel mekânizmalardan biri olarak işlediğini göstermiştir. Literatürün dil merkezli tahlil hattını muhafaza ederken mantığı çoğunlukla bir araç olarak kullanma biçimi, onu hem "muhafazakâr" bir kelâm damarının taşıyıcısı kılmış hem de farklı dönemlerin tartışmalarıyla kontrollü biçimde temas ettirmiştir. Bu iki yönlü yapı, *el-Burhâniyye* geleneğinin sadece geçmişi tekrarlayan bir şerh faaliyeti değil; tarihî süreklilik içinde mezhebî kimliği koruyarak değişen ilmî ihtiyaçlara cevap üreten kurucu bir yorum alanı olduğunu da ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

Akkuş, Süleyman-Erdinç Ziya. "Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi". *Usul İslam Araştırmaları* 21/21 (Haziran 2014), 7-38.

Aktaş, Mehmet. *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelam Sisteminin Analizi*. Ketebe Yayınları, 2021.

Aktaş, Mehmet. "5 Soruda Cüveynî". İDA Blog (09 Nisan 2025). https://blog.islamdusunceatlasi.org/5-soruda/mehmet-bulgenin-sorulari-mehmet-aktasin-cevaplariyla-5-soruda-cuveyni/

Anlı, Ömer Faik. "Epistemolojik Dönüş ve Bilim Felsefesinin Ontolojisi -Bilimsel Dünya Kavrayışı'ndan Eleştirel Realizme Ontolojinin Epistemoloji ile Temellendirilmesi-". *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 18/2 (2019), 736-758.

Apaydın, H. Yunus. "İbn Ebû Zeyd". 19/451-453. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Aydın, Fatih. "Allah'ın Varlığı Ve Birliği Hakkında İbn Rüşd'ün Delilleri Ve Eş'arîler'i Eleştirisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1120-1141.

Bahtî, Cemal Allâl. *ʿUsmân es-Selâlicî ve mezhebiyyetühü'l-Eşʿariyye: Dirâse li-cânibin mine'l-fikri'l-Kelâmî bi'l-Mağrib min ḫilâli'l-el-Burhâniyye ve şurûḥihâ*. Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2005.

Berzak, Nezir - Miftah, Halfat. "el-Hudûr fi Fikri ve Zihniyyeti İnsani'l-Mağribi'l-Evsat Hılâle'l-Asri'l-Vasît". *Mecelletü'l-Maarif li'l-Buhûs ve'd-Dirasâti't-Târihiyye* 3/4 (Mart 2017), 386-403.

Bodur, Osman. "Giriş". *Hadiste Müteşabihat*. mlf. Ebû Fâris Ebû Muhammed Abdülazîz b. İbrâhim b. Ahmed İbn Bezîze. Litera Yayıncılık, 2018.

Bul'îş, İkrâm. *Hudûru'l-Burhâniyye li's-Selâlicî fi'd-dersi'l-ʿakadî el-Mağribî ilâ ḥudûdi'l-karni'l-ʿâşir el-hicrî*. Rabat - Tıtvan: er-Râbıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ - Merkezü Ebi'l-Hasan el-Eş'arî li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Akadiyye, 2023.

Bul'iş, İkram. "Mukaddime". *Şerhu'l-Burhâniyye li'ş-Şerîf el-ʿİmrânî el-Garbî min takyîdi Muhammed b. Muhammed b. ʿAbdirrahmân el-Medyûnî*. mlf. Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman en-Nâlî el-İmrânî. Rabat/Tıtvan: er-Rabıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulema - Merkezü Ebi'l-Hasan el-Eş'arî li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Akadiyye, 2022.

Cevdet, Ahmed. *Âdâb-ı Sedâd min ilmi'l-âdâb*. İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1303.

Cündî, Abdurrahman Ferec. *Şerhu's-Süllem li'l-Ahdarî*. Kahire: Dâru'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyye, ts.

Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'ẓ-ẓunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. M. Şerefeddin Yaltkaya - Kilisli Rıfat Bilge. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1941.

Dalkılıç, Mehmet. "Geçmişten Günümüze Kuzey Afrika'da Mezhep Tartışmaları ve Günümüze Yansıması". *38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi* 1/1 (2008), 85-96.

Ebu Şer', Aziz. "Mürâca'a nakdiyye ḥavle ḥużûri'l-Ğazzâli fi'l-Ğarbi'l-İslâmî: Ebu Abdullah İbnu'r-Rummâme (H. 478-567) ve'l-Medresetü'l-Ğazzâliyye bi Fâs 'alâ ahdi'l-Murâbitîn". *Vâki' ve âfâku'l-bahs fî târihi'l-fikr bi'l-Ğarbi'l-İslâmî: Mürâca'a fi'l-felsefe ve't-tasavvuf ve usûli'l-fıkh*. Selâ: Menşûrâtü Merkez Revafid, 2018.

Efe, Muhammed Emin. *Eş'arîliğin Mağrip'e Yayılma Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2024.

Eyyûbî, Şemseddîn Ebi Abdullah Muhammed b. Şemma' el-Hamevî eş-Şâfii. *Şerhü'l-Akîdetü'l-el-Burhâniyye ve'l-Fusûlü'l-imâniyye.* Irbîd/Beyrut: Rikâz/Dârü'r-Reyâhîn, 2021.

Fidanboy, Ömer. "İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî ve Kelâm Anlayışı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30. Yıl Özel Sayısı (Eylül 2022), 132-143.

Fihrî, İdris el-Fâsî. "Eseru'l-İmâm el-Cüveynî fi'l-fikri'l-Eş'arî bi'-Mağrib min hılâli nazmi Ebi'l-Haccâc Yûsuf b. Mûsâ ed-Darîr". *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Mağrib hılâle merhaleyi't-te'sîs ve't-'tersîm*. ed. Cemal Allâl Bahtî. Rabat - Tıtvan: er-Râbıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ - Merkezü Ebi'l-Hasan el-Eş'arî li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Akadiyye, 2017.

Garbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman en-Nâlî el-İmrânî. *Şerhu'l-Burhâniyye li'ş-Şerîf el-ʿİmrânî el-Garbî min takyîdi Muhammed b. Muhammed b. ʿAbdirrahmân el-Medyûnî*. thk. İkram Bul'iş. 2 Cilt. Rabat/Tıtvan: er-Rabıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulema - Merkezü Ebi'l-Hasan el-Eş'arî li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Akadiyye, 2022.

Haffâf, Ebi Bekr el-Ensari et-Tazi. *el-Akîdetü'l-Burhâniyye li Usman es-Selâlicî bi şerhi Ebî Bekr el-Haffâf el-Ensârî et-Tâzî*. thk. Muhammed Cemal. Huneyfira: Verrâkatü Âyet Harrar li't-Tıbaati ve'l-Hidemât, 2016.

Hammâdî, Nizâr. "Mukaddime". *el-Akîdetü'l-Burhâniyye ve'l-fusûlü'l-îmâniyye li'l-İmâm Ebî ʿAmr ʿUsmân es-Selâlicî (521-594 h.) maʿa şerhi'l-Akîdeti'l-Burhâniyye li'l-İmâm Ebî ʿUsmân Saʿîd b. Muḥammed b. el-ʿUkbânî (720-811 h.)*. mlf. Ebû Osman Saîd b. Muhammed b. Muhammed et-Tilimsânî el-Ukbânî. Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 2008.

Hammâdî, Nizâr. "Mukaddime". *Şerhu'l-ʿAkîdeti'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye.* mlf. Ebu'l-İz Muzaffer b. Abdullah b. Ali el-Ensârî el-Ezdî el-Mısrî eş-Şâfiî Takıyyüddîn el-Mukterah. Beyrut, Lübnan: Müessesetü'l-Mearif li't-Tıba'ati ve'n-Neşr, 2010.

Harekât, İbrahim. *el-Mağrib abre't-târîh 2000.* 4 Cilt. Dârülbeyzâ: Dârü'r-Reşâd, 2000.

Harekât, İbrahim. "Mağrib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Harman, Vezir. "Seyfeddin Amidî'nin Kelam Sisteminde Katilik ve Zannîlik Açısından Deliller". *Kelam Araştırmaları Dergisi (KADER)* 10/2 (2012), 129-146.

Harman, Vezir. *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-Dîn ve Usûlü'l-Fıkh İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2012.

Harputlu, Ahmet Selim. *Mağrib Eş'arîliği Teşekkül Süreci*. Ankara: İlâhiyât Yayın, 1. Basım, 2024.

Hebtî, Abdullah el-Hebtî el-Ğımari et-Tancî. *el-Akidetü'l-el-Burhâniyye li Osman es-Selalici el-Fasi (ö. 574) ve Nazmuha*. thk. Cemal Allal el-Bahti. Beyrut/Rabat: Daru İbn Hazm/er-Rabıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulema, 1. Basım, 2020.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyn ed-Dımaşkī eş-Şâfiî. *Târîḫu medîneti Dımaşk ve ẕikru faḍlihâ ve tesmiyetü men ḥallehâ mine'l-emâsil ev ictâze bi-nevâḥîhâ min vâridîhâ ve ehlihâ*. thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Garâme el-'Amravî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali İbnü'l-Hasen b. Hibetullah ed-Dımaşkî. *Tebyîn-ü kezibi'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.

İbn Âşir, Ebû Muhammed Abdülvâhid. *el-Mürşidü'l-Muayyen*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, ts.

İbn Bezîze, Ebû Fâris Ebû Muhammed Abdülazîz b. İbrâhim b. Ahmed. *Hadiste Müteşabihat*. çev. Osman Bodur. Litera Yayıncılık, 2018.

İbn Ebî Zer', Ebu'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Ahmed el-Fâsî. *el-Enîsü'l-muṭrib bi-ravżi'l-kırṭâs fî aḫbâri mülûki'l-Mağrib ve târîḫi medîneti Fâs*. Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1972.

İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni ulemâ'i'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr. Kahire: Dâru't-Turâs, ts.

İbnü'd-Debbâg, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed El-Ensâri. *Me'âlimü'l-îmân fî ma'rifeti ehli'l-Kayrevân*. thk. Ebül-Kasım b. İsa Naci et-Tünci - Muhammed Mâdûr. 3 Cilt. Tunus - Mısır: el-Mektebetü'l-Atîka - Mekebetü'l-Hancî, ts.

İbnü'l-Ahmer, Ebu'l-Velîd İsmail b. Yûsuf b. Muhammed el-Kâim-Biemrillah b. Ferec en-Nasrî. *Büyûtâtü Fâs el-Kübrâ*. Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1972.

İbnü'ş-Şemmâ', Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Mücâhidî el-Eyyûbî el-Hamevî. *Şerhu'l-ʿAkîdeti'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye*. thk. Ebû Muhammed İbrâhim Yahyâ et-Tîtî. Beyrut - İrbid: Dâru'r-Reyâhîn - Dâru Rikâz, 2021.

İbnü'ş-Şemmâ', Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Mücâhidî el-Eyyûbî el-Hamevî. *Şerhu'l-Akîdeti'l-el-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye*. thk. Ebû Muhammed İbrâhim Yahyâ et-Tîtî. Beyrut - İrbid: Dâru'r-Reyâhîn - Dâru Rikâz, 2021.

İbnü'z-Zübeyr, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrahim es-Sekafî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *Ṣılatü'ṣ-ṣıla*. thk. Celal el-Asyûtî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

Îsâ, Muhammed Hâc. "Taḥkīk fî nisbeti Risâle ilâ ehli's-seğr bi-bâbi'l-ebvâb ile'l-imâm el-Eş'arî". *Mecelletü'l-Müdevvene* 23 (2020), 402-446.

Karadağ, Bekir. "Hicrî Beşinci Asra Kadar Kuzey Afrika'da Hanefîlik". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/35 (Haziran 2019), 75-100.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Haccî. 2 Cilt. Beyrut, 1994.

Kaya, Mahmut. "Mufârikât". 30/366. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Kazan, Tahsin. "'Ümmetim Dalâlet Üzere Birleşmez' Rivâyetinin İsnâd Açısından Değerlendirilmesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/75 (2020), 917-926.

Keklik, Hayrunnisa - Kılavuz, Ulvi Murat. "Mağrib Eş'arîliği'nde Bir Kurucu Metin: Ebû Amr Osman es-Selâlicî'nin el-Akîdetü'l-Burhâniyye'si". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2025), 338-361.

Keskin Arı, Esra. *Hafsîler Devleti (XIII.-XVI. Asırlar) Siyasî Ve Sosyo-Kültürel Hayat*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora, 2023.

Kettânî, eş-Şerîf Ebû Abdullah Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs. *Selvetü'l-enfâs ve muḥâdesetü'l-ekyâs bi-men ukbira mine'l-ʿulemâʾ ve'ş-şulehâʾ bi-Fâs*. thk. Abdullah Kâmil el-Kettânî vd. 4 Cilt. Dârülbeyzâ: Dâru's-Sekâfe, 2004.

Koloğlu, Orhan Ş. *el-Cübbâîler'in Kelam Sistemi*. İsam Yayınları, 2017.

Kuşlu, Harun. "Bilinemeyeni Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye 'Mutlak Meçhul' Paradoksu", *Nazarîyat Dergisi* 6/1 (Nisan 2020), 85-207.

Mahlûf, Muhammed b. Muhammed. *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî ṭabakâti'l-Mâlikiyye*. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1349.

Merrâküşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülvâhid b. Ali et-Temîmî. *el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Mağrib*. thk. Salahaddin el-Hevvârî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.

Muhammed b. Salih El-Useymin. *Eş-Şerhü'l-Mümti' ala Zadi'l-Müstakni'*. 15 Cilt. Daru İbnü'l-Cevzi, 1. Basım, 1466.

Muhit Mert. "Kelamcıların Tanım Kuramları". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Ocak 2009), 81-92.

Mukterah, Takıyyüddîn Ebu'l-İz Muzaffer b. Abdullah b. Ali el-Ensârî el-Ezdî el-Mısrî eş-Şâfiî. *Şerhu'l-ʿAkîdeti'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye*. thk. Nizâr Hammâdî. Beyrut, Lübnan: Müessesetü'l-Mearif li't-Tıba'a ve'n-Neşr, 2010.

Nasîr, Muhammed. "Devrü'l-Bâkıllânî fî telkîni'l-esânîdi'l-Eş'ariyye bi bilâdi'l-Mağrib". *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Mağrib hılâle merhaleyi't-te'sîs ve't-'tersîm*. ed. Cemal Allâl Bahtî. Rabat - Tıtvan: er-Râbıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ - Merkezü Ebi'l-Hasan el-Eş'arî li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Akadiyye, 2017.

Oulhâc, Zuheyr. "Müsâhemetü'l-mütekellimîni'l-Eş'ariyye-bi'l-Mağrib fi'r-redd 'alâ makâlâti'l-Felâsife". *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Mağrib hılâle merhaleyi't-te'sîs ve't-'tersîm.* ed. Cemal Allâl Bahtî. Rabat - Tıtvan: er-Râbıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ - Merkezü Ebi'l-Hasan el-Eş'arî li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Akadiyye, 2017.

Özşenel, Mehmet. "İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler". *Divan* 1 (1988), 171-189.

Peker, Hidayet. *İbn Sina'nın Epistemolojisi*. Bursa: Arasta, 2000.

Râdî, Muhammed Abdüllatif. "Kırâ'a fî neşreti'l-Akîdeti'l-Burhâniyye". *Esârah*. https://atharah.net/a-reading-in-a-booklet-the-seljadi-brahmani-ashari-school/

Râdî, Muhammed Abdüllatif. "Mine'l-Cüveynî ve's-Selâlicî ile's-Senûsî: 'Avdetün ilâ Serdiyyâti min Târîhi'l-Eş'ariyye bi'l-Ğarbi'l-İslâmî". *el-İbâne* 9/8 (2025), 145-188.

Selâvî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hâlid b. Hammâd en-Nâsırî. *Kitâbü'l-İstiksâ li-aḫbâri düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*. Dârülbeyzâ: Dârü'l-Kitâb, 1997.

Senûsî, Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf. *Şerhu Suğra's-Suğra fi İlmi't-Tevhid*. Ürdün, Amman: Daru'r-Razi, 2006.

Serrano, Ruano Delfina. "Müslüman Batı'da Müteahhir Eş'arîlik". çev. Ulvi Murat Kılavuz. *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı*. 669. İstanbul: Küre Yayınları, 1. Basım, 2020.

Simlâlî, Abdurrahman b. Süleyman el-Kerrâmî es-Sûsî. *Takyîdü'l-beyân li-meʿânî mesâʾili'l-Burhân*. thk. el-Cîlâlî b. Muhammed Kaddûrî. Kahire: Dâru'l-Kelime, 2022.

Tâdilî, İbnü'z-Zeyyât Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Yahyâ b. Îsâ. *et-Teşevvüf ilâ ricâli't-taṣavvuf ve aḫbâru Ebi'l-ʿAbbâs es-Sebtî*. thk. Ahmed et-Tevfik. Rabat: Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 1984.

Thiele, Jan. "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) 'Haller' (Aḥvâl) Teorisi ve Bunun Eş'arî Kelâmcılar Tarafından Uyarlanması." Çeviren Ulvi Murat Kılavuz. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. Editör Sabine Schmidtke. 481-505. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Tihâmî, İbrahim. *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib*. Riyad: Dâru Kurtuba, 2006.

Tîtî, Ebû Muhammed İbrâhim Yahyâ. "Mukaddime". Şerhu'l-ʿAkîdeti'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye. mlf. Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Mücâhidî el-Eyyûbî el-Hamevî İbnü'ş-Şemmâ'. Beyrut - İrbid: Dâru'r-Reyâhîn - Dâru Rikâz, 2021.

Ubbâdî, Ahmed Muhtar. *Dirâsât fî tarihi'l-Mağrip ve'l-Endelüs*. İskenderiye: Müesessetü'l-Şebâbi'l- Câmia', ts.

Ubbâdî, Ali b. Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-Burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye*. Rabat: Hizânetü Müesseseti Allâl el-Fâsî, 165.

Ukbânî, Ebû Osman Saîd b. Muhammed b. Muhammed et-Tilimsânî. *el-Akîdetü'l-Burhâniyye ve'l-fusûlü'l-îmâniyye li'l-İmâm Ebî ʿAmr ʿUsmân es-Selâlicî (521-594 h.) maʿa şerhi'l-ʿAkîdeti'l-Burhâniyye li'l-İmâm Ebî ʿUsmân Saʿîd b. Muhammed b. el-ʿUkbânî (720-811 h.)*. thk. Nizâr Hammâdî. Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 2008.

Ukbânî, Ebu Osman Said b. Muhammed. *Şerhu'l-ʿAkâʾidi'l-el-Burhâniyye li'l-İmâm Ebî ʿUsmân Saʿîd b. Ebî Abdillâh Muhammed el-ʿUkbânî*. İstanbul: İbrahim Hakkı Konyalı, KYE223, 449.

Ulutaş, Yasin. *Muhammed İbn Tûmert ve Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2021.

Umrânî, Bedr. "Ebû Zer el-Herevî sîre ve eser". *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Mağrib hılâle merhaleyi't-te'sîs ve't-'tersîm*. ed. Cemal Allâl Bahtî. Rabat - Tıtvan: er-Râbıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ - Merkezü Ebi'l-Hasan el-Eş'arî li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Akadiyye, 2017.

Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *eş-Şerhu'l-Mümti' ʿalâ Zâdi'l-Müstakniʿ*. Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1466.

Vechânî, Saîd b. Abdurrahman. *Şerhu Zâti'l-Berâhîn*. thk. Nizâr Hammâdî. Tunus: Dârü'l-İmâm İbn Arefe, ts.

Yefrenî, Ebu'l-Hasan Ali b. Abdurrahman et-Tancî. *el-Mebâhisü'l-akliyye fî şerhi meʿâni'l-ʿAkîdeti'l-el-Burhâniyye*. thk. Cemal Allâl el-Bahtî. 3 Cilt. Rabat - Tıtvan: er-Râbıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ - Merkezü Ebi'l-Hasan el-Eş'arî li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Akadiyye, 2017.

Zehrî, Hâlid. *Kütübü'l-kelâm ve'l-felsefe el-mahtûta Mukârebe Kodikolociyye*. Dâru Rikâz, ts.

Şerhu ʿAkîdeti's-Selâlicî. Fas: Hizânetü'l-Karaviyyîn, 710.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Hayrunnisa Keklik		
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	Arapça, İngilizce		
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme Yılı**		**Kurum Adı**
Lise	2008	2012	Konya Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2012	2015	Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2015	2018	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2018	2025	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum (lar)	**Başlama - Ayrılma Yılı**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.	2017	2018	Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
2.	2018	Hâlen	Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih **İmza** **Adı-Soyadı**			