T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KELÂM ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SENÛSÎ AKAİDİNDE AKLÎ HÜKÜMLER

Rümeysa PİŞKİN

2501220252

TEZ DANIŞMANI
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Yuşa YAŞAR

İSTANBUL – 2024

ÖZ

SENÛSÎ AKAİDİNDE AKLÎ HÜKÜMLER

RÜMEYSA PİŞKİN

Mağrib'de Eş'arî geleneğinin yayılmasına öncülük eden isimlerden biri olan Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, kelâma dair kaleme aldığı eserlerinde aklî hükümleri merkeze aldığı bir tasnif anlayışı benimsemiş ve bu bağlamda eserlerini telif etmiştir. Senûsî ilk dönemden itibaren akıl tarifi içerisinde geçmekte olan aklî hükümleri eserlerine mukaddime olarak taşımış ve aklî hükümlere kelâm kitaplarının mukaddimesinde yer vermekle beraber makâsıd ve mebâdî tasnifinde de etkin bir şekilde bu hükümleri kullanmıştır. Bu çalışma, Senûsî'nin benimsediği bu özel tasnif yönteminin temelinde aklî hükümleri kelâmî makâsıd için nasıl tasavvurî mebâdîden kabul ettiğini ve aklî istidlâl bakımından yine bu hükümlerden nasıl istifade ettiğini incelemektedir. Bu ise öncelikle Senûsî öncesi Eş'arî geleneğinde aklî hükümlerin akıl tarifi içerisindeki tarihî serüveninin araştırılması ve aklî hükümlerin kelâm ilmindeki yeri ve ehemmiyetinin incelenmesi sonrasında *Akâidü's-Senûsî* kitaplarına dair yapılan araştırma ve incelemeler neticesinde gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Senûsî, Akâidü's-Senûsî, Aklî hükümler, Mukaddime, Mebâdî, Tasnif, İstidlâl, Metot.

ABSTRACT

RATIONAL JUDGEMENTS in the THEOLOGY of AL-SANŪSĪ
RÜMEYSA PİŞKİN

One of the leading figures in the dissemination of the Ashʿarī tradition in the Maghreb, Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī, adopted an approach in his theological writings that focused on rational judgments (*al-aḥkām al-ʿaqliyya*) and composed his works within this framework. al-Sanūsī incorporated rational judgments, which were commonly found within the definition of reason (*ʿaql*), as an introduction (*muqaddima*) to his works and effectively utilized these judgments in the classification (*taṣnīf*) of objectives (*maqāṣid*) and principles (*mabādīʾ*), in addition to including them in the introductions of theological books. This study examines how al-Sanūsī perceived rational judgments as conceptual principles within theology and how he utilized these judgments based on rational inference. This involves, firstly, investigating the historical development of rational judgments within the Ashʿarī tradition before al-Sanūsī and examining the place and importance of rational judgments within Islamic theology. Subsequently, the books collectively known as the *ʿAqāʾid al-Sanūsī* are analyzed.

Keywords: Theology, al-Sanūsī, *ʿAqāʾid al-Sanūsī*, Rational judgments, Introduction, Principles, Classification, Reasoning, Method.

ÖNSÖZ

Kelâm ilmi, esasında -vâkıada sâbit olan hakikatlerden ibaret olan- akaidin ispatını gaye edinen ve kelâmî makâsıd olarak da isimlendirilen bu meselelerin yakînî deliller üzerinden istidlâl ile ispatı gayretini göstermekte olan bir ilimdir. Bu bağlamda epistemolojisinin temelinde vâkıanın aynası olması bakımından bilgi kaynaklarından biri olarak aklı ve dolayısıyla aklî hükümleri esas alan bu ilimde aklî hükümlerin kelâmî tasnife de sistemli bir şekilde yansıtılmasının -yapılan araştırmalar ışığında- kuvvetle muhtemel Senûsî ile başladığı görülmektedir. Bu bağlamda Senûsî'nin epistemolojik ve metodolojik sistemini bir açıdan ortaya koymaya çalışan bu çalışmada Senûsî'nin aklî hükümler temelli tasnifi incelenmektedir.

Bu bağlamda tezin birinci bölümünde aklî hükümlere dair kavramsal bir çerçeve sunulması adına hüküm ekseninde bir terminolojik inceleme gerçekleştirilmekte ve Senûsî öncesi aklî hükümlerin akıl tarifi içerisindeki tarihî serüveni araştırılmaktadır. Tezin ikinci bölümünde ise kavramsal çerçevesi ve kelâm kitaplarında müstakil olarak yerini almadaki tarihî süreci belli olan aklî hükümlerin kelâm ilminde istenilen yakîni vermesi hususundaki güvenirliliği ve bu ilimdeki yeri ve ehemmiyeti işlenmektedir. Tezin son bölümü olan üçüncü bölümünde ise önceki iki bölümünde yapılan temellendirmeden sonra Senûsî'nin bu hükümler ekseninde kelâm eserlerinde ve özellikle *Akâidü's-Senûsî* serisinde nasıl bir tasnif yöntemi izlediği ve aklî hükümleri akaidin anlaşılması ve temellendirilmesi noktasında nasıl kullandığı incelenmekte ve açıklanmaktadır.

Mârifetullaha giden yolun başlangıcı olan akaidde telif etmiş olduğu kıymetli eserler ile yolumu aydınlatan İmam Senûsî'ye bir vefa borcu olarak addettiğim ve ilmî emanet olarak gördüğüm bu tez çalışmam süresince tecrübeleri ile bana yardımcı olarak bu süreci benim için kolaylaştıran saygıdeğer tez danışman hocam Dr. Muhammed Yuşa YAŞAR'a ve teze katkılarından dolayı sayın jüri Doç. Dr. Fikret SOYAL'a ve Dr. Hayrettin Nebi Güdekli'ye teşekkürlerimi sunuyorum. 2211-Yurt İçi Lisansüstü Burs Programı kapsamında beni destekledikleri için TÜBİTAK Bilim İnsanı Destek Programları Başkanlığı'na da teşekkür ediyorum.

Ayrıca; bana ilim ve ilim tahsilinin kıymetini öğreten, mârifetullaha giden yol olarak addedilen bu ilim yolunda en başta manen her daim beni destekleyen, yolumu bulmama yardım eden, ilmen ve hâlen kendisinden hâlâ istifade etmekte olduğum ve kendisine ilelebet duacı olacağım muhterem hocam Dr. Ali el-ÖMERÎ'ye tez sürecim boyunca da beni desteklediği için bilhassa müteşekkirim. Emek isteyen ve insanı bir noktada maddi manevi yoran bu yolda Fatma Reyhan AYDIN başta olmak üzere her daim manevi desteklerini hissettiğim ve yeri geldikçe ilmî müzakerelerinden istifade ettiğim pek kıymetli rahle kardeşlerime en içten şükranlarımı sunuyorum. Son olarak hayatımda her daim yanımda olan ve dualarıyla da beni destekleyen biricik anne-babama ve özellikle eğitim hayatım boyunca desteğini hep hissettiğim ağabeyim Ömer Faruk PİŞKİN'e bu süreçte de yanımda oldukları için haklarını ödeyemeyeceğimi bilmekle beraber ayrıca minnettarım.

Rabbime beni böylesi nimetlerle nimetlendirdiği için şükrediyor ve bizleri her daim istikamet üzere ilim ve mârifet ehli kılmasını niyaz ediyorum.

"Kula düşen sebeplere sarılmaktır, kapıları açacak olan ise ancak Allah'tır."

Rümeysa PİŞKİN

İstanbul, 2024

İÇİNDEKİLER

ÖZ ..... **ii**
ABSTRACT ..... **iii**
ÖNSÖZ ..... **iv**
İÇİNDEKİLER ..... **vi**
KISALTMALAR LİSTESİ ..... **ix**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM
AKLÎ HÜKÜMLER

1.1. Hüküm ve Taksimleri 17
1.1.1. Kaynağı Bakımından Hüküm 17
1.1.1.1. Şer‘î Hüküm 18
1.1.1.2. Âdî Hüküm 19
1.1.1.3. Aklî Hüküm 20
1.1.1.3.1. Vâcip 22
1.1.1.3.2. Müstahîl 23
1.1.1.3.3. Câiz 23
1.1.2. İdrak Edilmesinin Keyfiyeti Bakımından Hüküm 26
1.1.2.1. Nazarî Hüküm 26
1.1.2.2. Zaruri Hüküm 27
1.1.3. Ciheti Bakımından Hüküm (Müveccehât) 28
1.2. Senûsî Öncesi Eş‘arî Kelâmcılarda Aklî Hükümlerin Yeri ve Akaidin Tasnifinde Esas Alınması 30
1.2.1. Akıl Kavramından Aklî Hükümlere Geçiş 30
1.2.1.1. Senûsî Öncesi Eş‘arî Kelâmcılarında Akıl Kavramı 31
1.2.1.1.1. Akıl Kavramının İlim Olarak Anlaşılması 31
1.2.1.1.2. Akıl Kavramının Garîze Olarak Anlaşılması 38
1.2.1.2. Akıl Tarifi İçerisinde Aklî Hükümler 42
1.2.2. Eş‘arî Kelâmcılarında Akaidin Esası ve Mukaddimesi Olarak Aklî Hükümler 44
1.2.3. Eş‘arî Kelâmcılarında Aklî Hükümlerin Akaidin Tasnifindeki Etkisi 48

İKİNCİ BÖLÜM

AKLÎ HÜKÜMLERİN GÜVENİRLİĞİ

VE KELÂM İLMİNDEKİ YERİ 52
2.1. Aklî Hükümlerin Güvenirliği 52
2.1.1. Aklî Hükümlerin Yakîn İfade Etmesi 52
2.1.2. Akla Nispet Edilen Hükmün Vâkıaya Uygunluğu ve Uygun Olmaması Durumunda Hatanın Ciheti 56
2.2. Aklî Hükümlerin Kelâm İlmindeki Yeri 58
2.2.1. Akaidin Yakîn İfade Eden Delillerle Temellendirilmesinin Zorunluluğu 58
2.2.2. Aklın ve Aklî Hükümlerin Kelâm İlmindeki Yeri: Keşif ve İspat 60

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SENÛSÎ'DE AKLÎ HÜKÜMLERİN YERİ VE ROLÜ

3.1. Akaidin Mukaddimesi: Aklî Hükümler 67
3.1.1. İlmin Mukaddimesi ile Kitabın Mukaddimesi Arasındaki Fark 68
3.1.2. Aklî Hükümlerin Akaide Mukaddime Olma Ciheti 70
3.2. Kelâm İlminin Mebâdîinden Biri: Aklî Hükümler 72
3.2.1. Kelâm İlminin Meseleleri: Mebâdî ve Makâsıd 73
3.2.2. Senûsî'nin Aklî Hükümleri Kelâm İlminin Mebâdîinden Sayması 78
3.2.2.1. Akaidde Matlub Olan İdrak: Mârifet 78
3.2.2.2. Akaidde Mârifet ve Yakînin Şartı: Sahih Nazar 84
3.2.2.3. Kelâm İlminin Tasavvurî Mebâdîi: Aklî Hükümler 86
3.3. Aklî Hüküm ve Kısımlarının Takriri 92
3.3.1. Aklî Hükmün Tanımı 92
3.3.2. Aklî Hükmün Kısımları ve Tarifleri 94
3.3.2.1. Vâcip 96
3.3.2.2. Müstahîl 97
3.3.2.3. Câiz 98
3.3.4. Aklî Hükümlerin Zaruri-Nazarî Ayrımı 100
3.4. Kelâmî Makâsıdın (Akaidin) Tasnifinde Aklî Hükümlerin Etkisi 101
3.5. *Akâidü's-Senûsî*'de Kullanılan Aklî İstidlâl Metotları 106
3.5.1. Metot ve İstidlâl Kavramları 106
3.5.2. Kelâmî Delilin Kaynakları: Senûsî'nin İstidlâl Bakımından Akaidi Tasnifinde Akıl ve Aklî Delili Kullanımı 108
3.5.3. *Akâidü's-Senûsî*'de Kullanılan Muteber Aklî İstidlâl Metotları 111
3.5.3.1. Sebr ve Taksim 112

3.5.3.2. İktirânî Kıyas 113
3.5.3.3. İlzam 115
SONUÇ 117
KAYNAKÇA 121

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e. **:** adı geçen eser

a.y. **:** aynı yer

bkz **:** bakınız

bs. **:** baskı

C. **:** cilt

DİA **:** Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

h. **:** Hicrî

Hz. **:** Hazreti

ö. **:** ölümü

s. **:** sayfa

s.a.s. **:** Sallallâhu aleyhi ve sellem

t.y. **:** tarihsiz

GİRİŞ

Tezin Konusu ve Önemi

Çalışmanın temel konusunu, Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin (ö. 895/1490) aklî hükümler merkezli olarak akaidini nasıl tasnif ettiği sorusu oluşturmaktadır. Bununla beraber aklî hükümleri kelâm kitaplarının mukaddimesi olarak tasnif etmesinin yanında yine bu hükümlerin kelâm ilminin hakikatini teşkil eden meselelerinin yani kelâmî makâsıdın tasavvurî mebâdîi[1] olduğunu açıkça ifade etmesinin incelenmesi yapılmaktadır. Tüm bunların Senûsî'ye göre temellendirilmesinin yapılması da tezin ana konusunun kapsamına girmektedir. Ayrıca bunlara ek olarak kelâmî makâsıdın delillendirilmesinde mârifet ve yakîn kaydı koyan Senûsî'nin bu doğrultuda akaidin delillendirilmesinde kaynağı aklî hükümler olan aklî delillerden nasıl istifade ettiği de incelenmektedir. Tüm bunlar ise esasında teklif şartlarından biri olması bakımından "Akıl nedir?" sorusu ile başlayıp kelâm kitaplarına akıl tarifleri içerisinde giren aklî hükümlerin, Senûsî'ye geldiğinde farklı bir konumda kelâm kitaplarında yerini alması ile başlamaktadır.

Bu bağlamda aklî hükümlerin kelâm kitaplarına müstakil olarak giriş serüveninin araştırılması adına Senûsî öncesi aklın nasıl tanımlandığı incelenmektedir. Bununla beraber Senûsî'nin aklî hükümleri akaide mukaddime, mebde' ve akaidin tasnifinde esas kabul etmesinin temellerini oluşturuyor olması bakımından "Aklî hüküm nedir? Aklî hükmün kısımları nelerdir? Aklî hükümler güvenilir midir? Aklî hükümlerin kelâm ilmindeki yeri ve ehemmiyeti nedir?" sorularının cevapları araştırılmakta ve incelenmektedir. Bu soruların cevapları ışığında Senûsî'nin özellikle *Akâidü's-Senûsî* olarak meşhur olan akaid silsilesi üzerinden onun kelâm meselelerini tasnif noktasında ortaya koyduğu yeni tasnif yönteminin incelenmesi ve temellendirilmesi yapılmaktadır.

Kelâm kitaplarının telifi noktasında kelâmî makâsıdı oluşturan akaidin aklî hükümler ekseninde tasnifinin, sistemli bir şekilde Senûsî ile başlayıp sonra kelâmî

[1] "Makâsıd" ve "mebâdî" kavramları ve bunların ayrımları tezin üçüncü bölümünde "Kelâm ilminin meseleleri: Mebâdî ve Makâsıd" başlığı altında detaylı olarak açıklanmaktadır.

telifte benimsenen bir yöntem olması bakımından mezkûr bağlamda incelenmesi ve araştırılması ehemmiyet arz etmektedir. Senûsî'nin kelâmî telifte başlattığı bu yeni tasnif yönteminin sadece vasfedilmesi değil özellikle temellendirilmesinin de yapılması bu çalışmayı ayrıcalıklı kılan bir diğer husus olmaktadır. Ayrıca kimi âlimlerin bir ilmin ilim olma şartları arasında ileri sürdükleri tedvîn yani yazıya geçirilmiş olması şartının ehemmiyeti bakımından da kelâm ilmine kazandırılmış bu yeni tasnif yönteminin daha net ve esaslı bir şekilde gün yüzüne çıkarılması ehemmiyet arz etmektedir. Zira tedvîn, ilmî birikim ve geleneğin gelecek kuşaklara aktarılması adına oldukça esaslı bir yere sahiptir.

Tezin Kapsamı ve Hedefleri

Senûsî'nin genel anlamda kelâm telifine ve özel anlamda kelâmî makâsıdın tasnifi ve temellendirilmesi noktasında Eş'arî geleneğe sunmuş olduğu katkıyı anlamak adına, öncelikle Senûsî öncesi aklî hükümlerin kelâm kitaplarındaki tasnifte müstakil bir yerinin olup olmadığının ve Senûsî'nin benimsediği bu tasnifte özellikle neden aklî hükümler merkezli bir yöntem seçtiğinin temellendirilmesinin yapılması gerekmektedir. Bu bağlamda esas itibariyle üç ana kısımdan oluşan bu çalışmanın ilk iki bölümü aslında tezin ana bölüm olan üçüncü bölümüne mukaddime teşkil eder niteliktedir.

Bu doğrultuda tezin birinci bölümünde Senûsî'nin aklî hükümlere verdiği ehemmiyetin iyi anlaşılması adına yapılan araştırma ve incelemeler sonucu aklî hükümlere dair detaylı bir kavramsal çerçeve sunulması hedeflenmektedir. Sonrasında ise aklî hükümlerin Senûsî öncesi Eş'arî geleneğinde kitaplarda yer alıp almadığı ve aldıysa nasıl bir şekilde konumlandırıldığı tarihî bir süreç olarak araştırılmaktadır. Bu bağlamda İmam Eş'arî'den (ö. 324/935-36) Senûsî'ye kadarki süreçte Eş'arî kelâmcıların telifleri incelenmektedir. Bununla Senûsî öncesi onun aklî hükümler ekseninde ortaya koyduğu şekilde bir tasnif yönteminin olup olmadığının ispat edilmesi hedeflenmektedir. Dolayısıyla bu bağlamda tezin birinci bölümünde takip edilen tümevarım metodu ile konuyla ilgili kaynaklar taranmakta ve ulaşılan veriler neticesinde aklî hükümlerin kavramsal çerçevesinin oluşturulması ve aklî

hükümlerin kelâm kitaplarına Senûsî ile beraber müstakil bir bahis olarak girmesinin açıklanması sağlanmaktadır.

Tezin ikinci bölümünde ise bir önceki bölümün aklî hükümlere dair oluşturduğu kavramsal zeminden de hareketle, akaidi konu edinmiş olması bakımından bilginin idraki noktasında yakînî bilgiye yani mârifete ulaşmaya önem veren kelâm ilminin makâsıdının tasnif ve delillendirilmesinde etkili olması hasebiyle aklî hükümlerin güvenilirliğinin incelenmesi hedeflenmektedir. Bu doğrultuda aklî olduğu iddia edilen ancak vâkıaya uygun olmayan hükümlerin hata cihetlerinin ne olduğunun açıklanmasına ayrıca özen gösterilmektedir. Sonrasında ise güvenirliği sâbit olan aklî hükümlerin yakînî deliller ile istidlâl edilmesi gereken akaidi konu edinmesi bakımından kelâm ilmindeki yerinin incelenmesi bağlamında bu hükümlerin kelâm ilmindeki konumunun keşif ve ispat olmasının açıklanması hedeflenmektedir. Birinci ve ikinci bölüm beraber olmak üzere tüm bunlarla esasında tezin ana bölümü olan üçüncü bölümünün temellerinin atılması hedeflenmektedir.

Tezin ana bölümü olan üçüncü bölümde ise Senûsî'nin aklî hükümleri kelâm kitaplarının mukaddimesi olarak tasnif etmesinin yanında aynı zamanda kelâmî makâsıdın tasavvurî mebâdîi olduğunu açıkça ifade etmesinin incelenmesi yapılmaktadır. Ayrıca Senûsî'nin aklî hükümleri kelâm kitaplarında nasıl takrir ettiği ve bu hükümler ekseninde kelâmî makâsıd olan akaidi nasıl tasnif ettiği açıklanmaktadır. Son olarak ise kelâmî makâsıdın mebâdîi olması bakımından Senûsî'nin aklî hükümlerden ve dolayısıyla aklî delillerden istidlâl bakımından nasıl istifade ettiği seçilen örnekler üzerinden açıklanmaktadır.

Bu şekilde Senûsî'nin metin ve şerhlerinin de kendisine ait olduğu *Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ, Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ, Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ, Şerhu Sugra's-Sugrâ* ve *Şerhü'l-Mukaddimât* kitaplarından oluşan ve *Akâidü's-Senûsî* ismiyle meşhur olan silsilesi kapsamında gerçekleştirilen bu çalışma ile kelâm eserlerinin telifi noktasında Senûsî'nin kelâm ilmine ve özellikle Eş'arî geleneğine kazandırdığı yeni tasnif yönteminin ve temellerinin gün yüzüne çıkarılması hedeflenmektedir.

Tezin Kaynakları ve Literatür Değerlendirmesi

Bu çalışma ile temelde incelenmesi ve açıklanması hedeflenen meselelerin araştırılması, birincil olarak Senûsî'nin bizzat kendi telif etmiş olduğu *Akâidü's-Senûsî* ismiyle meşhur silsilesindeki metinler ve bu metinler üzerine yine kendisinin kaleme almış olduğu şerhler üzerinden gerçekleştirilmektedir. Bununla beraber ikincil kaynaklardan da istifade edilmektedir. Bu bağlamda bu başlıkta teze kaynaklık eden birincil kaynakların tanıtılması ve ikincil olanlara göre de tezin literatürde doldurduğu boşluğun açıklanması hedeflenmektedir.

Akâidü's-Senûsî

Sırasıyla *el-Kübrâ, el-Vustâ, es-Sugrâ, Sugra's-sugrâ* ve *Mukaddimât* olmak üzere toplamda beş metin[2] ve şerhinden müteşekkil olan ve tezin temel kaynaklarını oluşturan *Akâidü's-Senûsî*, özellikle günümüzde Libya Tunus, Cezayir, Fas ve Moritanya ülkelerini kapsayan Mağrib bölgesi[3] başta olmak üzere İslam coğrafyasını kelâmî metot konusunda etkileyen bir silsile olma özelliğini taşımaktadır.[4] *es-Senûsiyyât* olarak da anılan bu akaid silsilesini[5] özel kılan hususlardan biri, toplam beş kitaptan oluşan bu silsilede her bir kitabın esasında bir öncekinin biraz daha kolaylaştırılmış bir üslup ve daha küçük bir hacimle kaleme alınmış olmasıdır. Bu ise kelâm talebesine belirli bir seviyeye kadar takip edebileceği ve kelâm ilminde kendisine uygun seviyeyi gözetmesini sağlayabileceği bir ders imkânı sunmaktadır. Bu bağlamda Senûsî kaleme almış olduğu bu akaid silsilesi ile halk tabakasından ileri seviye kelâm talebesine birçok kesime hitap etmektedir.[6] *Akâidü's-Senûsî*'nin

---

[2] *Akâidü's-Senûsî*'ye dair yazılan DİA maddesinde bu silsilenin toplam dört kitaptan müteşekkil olduğu ifade edilmekteyse de esasında zikredildiği üzere beş kitaptan oluşmaktadır: Yusuf Şevki Yavuz, "Akāidü's-Senûsî", **DİA**, C. II, İstanbul, 1989, s. 219-220.

[3] Ahmet Çelik, "Eş'arî Kelâmın Mağrib'teki Merkezlerinden Tilimsân = A Center of Asharite Theology in the Maghreb Tlemcen", **Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, No: 1, 2015, s. 2.

[4] Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, 1. bs, Dımaşk, Dârü't-Takva, 2019, s. 51.

[5] Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, 1. bs, Dımaşk, Dârü't-Takva, 2019, s. 52.

[6] Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 53-54.

bir diğer özelliği ise tasavvufta Şâzilî yorumu benimseyen Senûsî'nin[7] bu tasavvufî kimliğinin yer yer kitaplarındaki üslubunda kendisini göstermesidir. Esasında Senûsî de en temelde kitaplarının girişinde de ifade ettiği üzere insanları irşad etmek amacıyla bu eserleri yazmış olması bakımından bunu hedeflemektedir.

Senûsî'nin *Akâidü's-Senûsî* ismiyle meşhur olan silsilesinin ilk kitabı olup *Akîdetü ehli't-tevhîd* ismiyle kaleme aldığı bu kitap[8], esasında Senûsî'nin kelâm ilmine dair telif ettiği ilk kitap olma özelliğini taşımaktadır.[9] Senûsî, akaid hususunda mükellefin cehâlet ve taklidden çıkması adına telif ettiğini söylediği bu metni bizzat kendisi şerh etmekte ve bu şerhi *Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid* olarak isimlendirmektedir.[10] Senûsî'nin kelâm ilmini okuma ve okutmasının amacını girişinde en hacimli olarak verdiği bu eseri[11] *Akidetü ehli't-tevhîd el-muhricetü bi-ʿavnillâhi min zulümâti'l-cehli ve rakabeti't-taklîd el-mürğimetü bi-fazlillâhi enfe külli mübtediʿin ʿanîd* ismiyle de bilinmekle beraber[12] esasında daha çok *Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ* şeklinde anılmaktadır.[13] Kelâm ilmi ile henüz yeni tanışmış talebelerden ziyade ileri seviye talebeye hitap eden bu eserde sadece sünnî akaid bulunmayıp aynı zamanda muhalif görüşler de zikredilmekte ve onlara yönelik reddiyelere de yer verilmektedir.[14] Bu bağlamda mantık bahislerinin de yer aldığı bu eser ileri seviye kelâm talebesine hitap etmektedir.

---

[7] Mustafa Selim Yılmaz, **Muhammed b. Yusuf es-Senûsî ve akaidine dair bir inceleme**, 1. bs, İstanbul, Köprü Kitap, 2020, s. 24.

[8] Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 122.

[9] Senûsî, **a.g.e.**, s. 22; Ebü'l-Abbas Ahmed b Ahmed b Ahmed Ahmed Baba et-Tinbükti, **el-Leâli's-sündüsiyye fi'l-fezâili's-Senûsiyye = Muhtasarü'l-Mevâhibi'l-kudsiyye fi'l-menâkıbi's-Senûsiyye.**, Tilimsan, Asımetü's-Sekafetü'l-İslamiyye, 2011, s. 110; Ebü'l-Abbas Ahmed b Ahmed b Ahmed Ahmed Baba et-Tinbükti, **Neylü'l-ibtihac bi-tatrizi'd-dibac**, 2. bs, Trablus, Külliyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, 2000, s. 571.

[10] Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 122.

[11] Khaled el-Rouayheb, **17. yüzyılda İslam entelektüel tarihi : Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Mağrip'te ilmî akımlar**, 1. bs, İstanbul, Klasik, 2015, s. 188.

[12] Yusuf Ahnane, **Tetavvürü'l-mezhebi'l-Eş'ari fi'l-garbi'l-İslâmî**, 2. bs, Rabat, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 2007, s. 214; Ahmet Çelik, "Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı", C. 267 y., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015, s. 44; Yavuz, "Akāidü's-Senûsî", s. 220.

[13] Çelik, "Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı", s. 44.

[14] Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 62.

Senûsî kelâma dair ilk telifi olan *Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ*'nın okuyanlar tarafından zor bulunmasına binaen ondan biraz daha kolay bir üsluba sahip olup ihtisarı denilebilecek olan *el-Akîdetu'l-vustâ'*yı kaleme almış ve onu da yine kendisi şerh etmiştir.[15] Bu anlamda silsilenin ikinci ama anlaşılması daha kolay kitabı anlamında da *el-Vustâ* ile bu akideyi vasıflamıştır. *Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ*'ya onu kaleme alma amacının sahih nazar vesilesi ile mükellef olanı taklidden tahkik-i imana çıkarmak olduğunu söyleyerek başlayan Senûsî,[16] önceki kitapta güttüğü amacını tüm silsile boyunca ifade etmektedir.

Senûsî'nin söz konusu akaid silsilesinin üçüncü kitabı olan ve daha çok *Ümmü'l-berâhîn* ismi ile meşhur olup *es-Senûsiyye* olarak da anılan[17] *el-Akîdetü's-sugrâ*'sı tahmin edildiği üzere *el-Akîdetu'l-vustâ'*nın ihtisar edilmiş halidir. *Ümmü'l-berâhîn* ismi ile şöhret kazanan ve üzerine çokça şerh ve hâşiyeler yazılan bu metin, Senûsî'nin bu beş eseri arasında en fazla rağbet gören kitabı olmuş[18] ve bu kitabı vesilesi ile Senûsî'nin görüşleri geniş bir coğrafyaya yayılmıştır.[19] Senûsî bu kitabında diğerlerine nazaran daha farklı bir yöntem izleyerek kitabını kelâmî makâsıdın açıklanması ve bunların burhanları olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Diğer kitaplarında her bir meselenin hemen ardından delilini getirirken bu kitabında mesela bütün ilâhiyat meselelerinin açıklamasının yapılmasının ardından burhanlarını ayrıca bir başlık altında peş peşe vermektedir.[20] *Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ'*yı ayrıcalıklı kılan bir diğer husus ise Senûsî'nin bu şerhin sonunda kitap boyunca açıklayıp delillendirdiği bütün bir akidenin aslında kelime-i şehâdette nasıl toplandığını kendisine has bir yöntemle ortaya koymasıdır.[21]

---

[15] Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, 1. bs, Dımaşk, Dârü't-Takva, 2019, s. 123; et-Tinbükti, **Neylü'l-ibtihac bi-tatrizi'd-dibac**, s. 571; et-Tinbükti, **el-Leâli's-sündüsiyye fi'l-fezâili's-Senûsiyye = Muhtasarü'l-Mevâhibi'l-kudsiyye fi'l-menâkıbi's-Senûsiyye.**, s. 110.

[16] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 87.

[17] Ahnane, **Tetavvürü'l-mezhebi'l-Eş'ari fî'l-garbi'l-İslâmî**, s. 214.

[18] et-Tinbükti, **Neylü'l-ibtihac bi-tatrizi'd-dibac**, s. 571; et-Tinbükti, **el-Leâli's-sündüsiyye fi'l-fezâili's-Senûsiyye = Muhtasarü'l-Mevâhibi'l-kudsiyye fi'l-menâkıbi's-Senûsiyye.**, s. 110.

[19] Yılmaz, **Muhammed b. Yusuf es-Senûsî ve akaidine dair bir inceleme**, s. 27.

[20] bkz: Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 206-230.

[21] bkz: Senûsî, **a.g.e.**, s. 257.

Akâidü's-Senûsî'nin dördüncü metni olan *Sugra's-Sugrâ*,[22] Senûsî'nin yakın talebesi olan Mellâlî'nin (h. 897'de henüz yaşıyordu) babasının *el-Akîdetü's-sugrâ'*yı defalarca okumasına rağmen anlamakta zorlanması üzerine kaleme aldığı eseridir.[23] Bu kitabını da kendisi şerh eden Senûsî diğer kitaplarının aksine bu kitabını ihtisarı olduğu *Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ'*sından biraz daha hacimli tutmuştur. Zira bu kitapta akaide dair daha çeşitli deliller getirmiş ve meselelerin anlaşılması adına daha özel bir üslubu benimsemiştir.

el-Mukaddime olarak da bilinen[24] *el-Mukaddimât* ise Senûsî'nin aslında *el-Akîdetü's-sugrâ'*sına özel olarak yazdığı bir giriş kitabı olma özelliğine sahiptir.[25] Ancak içerisinde aklî hükümler başta olmak üzere birçok mukaddimenin verildiği bu eser genel olarak incelendiğinde *el-Mukaddimât* ve şerhinin esasında İslami ilimler okumaya başlayacak talebeye yönelik bir hazırlık kitabı niteliğinde olduğu görülmektedir.[26]

Senûsî'nin *el-Mukaddimât* kitabı toplam sekiz mukaddimeden müteşekkildir. Aklî hükümlere dair olan birinci mukaddimede hüküm kavramı üzerinden öncelikle kaynağı bakımından hükümleri açıklayan Senûsî, sonrasında detaylı olarak aklî hüküm ve kısımlarından bahsetmektedir. Bundan sonra gelen ikinci mukaddime ise kulların fiillerinin ve Senûsî'nin tabiriyle Cebriyye, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet olmak üzere üç mezhebin bu konuyu anlayışının açıklandığı mukaddimedir. Üçüncü mukaddime olarak şirkin çeşitlerinden bahseden Senûsî bu kısmı oldukça detaylandırmış ve temelde toplam altı başlıkta bu kısmı kaleme almıştır. Dördüncü mukaddime ise küfür ve bid'atin asılları ile ilgilidir. Senûsî bu kısımda küfür ve bid'at için yedi asıldan bahsetmektedir. Sonrasında gelen beşinci mukaddimede Senûsî dört tane olmak üzere mevcudâtın kısımları üzerine konuşmaktadır. Mevcudâtın kısımlarından biri olan mümkünâtı ise altıncı mukaddime olarak ele

[22] Ahnane, **Tetavvürü'l-mezhebi'l-Eş'ari fi'l-garbi'l-İslâmî**, s. 214.
[23] Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, 1. bs, Dımaşk, Dârü't-Takva, 2019, s. 60.
[24] et-Tinbükti, **el-Leâli's-sündüsiyye fi'l-fezâili's-Senûsiyye = Muhtasarü'l-Mevâhibi'l-kudsiyye fi'l-menâkıbi's-Senûsiyye.**, s. 112.
[25] et-Tinbükti, **a.y.**; Ahnane, **Tetavvürü'l-mezhebi'l-Eş'ari fi'l-garbi'l-İslâmî**, s. 215.
[26] Çelik, "Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı", s. 51.

almaktadır. Son iki mukaddimede ise akaidi işleyen Senûsî yedinci mukaddimede ilâhiyyât, sekizinci mukaddimede ise nübüvvât meselelerini incelemektedir.

Literatür Değerlendirmesi

Tezin ikincil kaynaklarından olup konusu ile ilgili olarak makale, kitap ve tez düzeyinde yapılan bazı çalışmalar da bulunmaktadır. Bu kaynaklardan öncelikle Türkçe olanlarıyla başlamak gerekirse Mustafa Selim Yılmaz'ın *Muhammed b. Yusuf es-Senûsî ve Akaidine Dair Bir İnceleme isimli* kitabı, Senûsî'ye ve akaidine dair bir çalışma olmakla beraber yazarın Senûsî'nin yaşadığı muhiti ve dönemi kaleme aldığı ve Senûsî'nin ilmî ve fikrî gelişimi ile genel anlamda kelâmî bakış açısının anlatıldığı bir eserdir. Genel anlamda Senûsî'ye ve kelâm anlayışına alt yapısı ile beraber değinmekte olan bu veciz eser Senûsî'nin bazı eserlerine değinse de tezimizin konusu olan eserlerindeki tasnif yöntemine dair detaylı bilgi vermemektedir.[27]

Bir diğer çalışma olan Ahmet Çelik'in *Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı* isimli doktora tez çalışması ise üç bölümden oluşmakta ve sırasıyla Senûsî'nin yaşadığı dönem ve kelâm ilmindeki konumu, kelâm anlayışının metodolojik temelleri ve kelâm anlayışında aklın ve naklin yerinin incelendiği bir çalışmadır. Bu bağlamda Senûsî'nin kelâm anlayışını sunmayı hedefleyen bu çalışmada Senûsî'de aklî hükümlerden de bahsedilmekle beraber Senûsî'nin bu hükümler ekseninde akaid tasnif anlayışına değinilmemektedir.[28]

Çelik *Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışında Mârifetullah-Akıl İlişkisi* isimli makalesinde Senûsî'nin nazar tarifi üzerinden akıl ile mârifet arasında nasıl bir ilişki kurduğunu incelemekte ve Senûsî'nin bunu nasıl hüküm temelli yaptığından bahsetmektedir.[29] Bu bağlamda tezimizde Senûsî'nin mârifet tanımı üzerinden kelâmda sahih nazarın esaslarından kabul etmesi hasebiyle aklî

[27] Yılmaz, **Muhammed b. Yusuf es-Senûsî ve akaidine dair bir inceleme**.
[28] Çelik, "Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı".
[29] Ahmet Çelik, "Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışında Mârifetullah-Akıl İlişkisi = The Ma'rifat Allah -Reason Relation in Muhammed İbn Yusuf al-Sanusi's Theological Understanding", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XXI, No: 2, 2017, s. 1355-1382.

hükümlerin tasavvurî mebâdî kategorisinde sınıflandırmasının incelenmesinde Çelik'in söz konusu makalesinden istifade edilmektedir. Bununla birlikte temellendirmenin farklı yapılması bakımından tezimizde kendisinden daha farklı bir yöntem izlenmektedir. Çelik'in Senûsî ile ilgili bir diğer çalışması ise *Mağrib'de Dînî Düşüncenin Gelişimi ve Muhammed b. Yusuf es-Senûsî* isimli makalesidir. Çelik bu makalesinde Senûsî'nin Mağrib'in dinî düşünce yapısındaki etkisini incelemenin yanında Senûsî öncesi Eş'arîliğin gelişiminin nasıl bir süreç izlediğini de ele almaktadır.[30]

Makale düzeyinde yapılan çalışmalardan bir diğeri ise Mustafa Selim Yılmaz'ın Senûsî'nin çok yönlü bir âlim oluşunu ve genel olarak ilimlere bakışının halkı irşad etme prensibi üzerine kurulu olduğunu işlediği *İnterdisipliner İlmî Anlayışın Bir Örneği: Muhammed b. Yusuf es-Senûsî isimli* makalesidir. Bu bağlamda Senûsî'nin kelâmcı yönünün yanı sıra mantık gibi başka ilimlerde de yetkin olduğunu ifade eden bu çalışma tezde istifade edilen çalışmalardan olmuştur.[31] Senûsî'nin özellikle mantık ilmindeki yetkinliğine dair yapılan çalışmalara örnek olarak Ferruh Özpilavcı'nın *Klasik Mantık Metinleri Bağlamında Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'nin Muhtasaru'l-Mantık İsimli Eseri* ve *Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'nin Kavram ve Tanıma Yaklaşımı* olmak üzere iki ayrı makalesi bulunmaktadır.[32] Tez konusu ile alakalı olarak makale düzeyinde yapılan çalışmalardan sonuncusu ise Senûsî sonrasında yaşamış olan bir âlimin aklî hüküm anlayışına yönelik olan Mustafa Özbakır'ın *Ebû Ali es-Sekûnî'de Bilgi ve Aklî Hüküm* isimli makalesidir.[33]

---

[30] Ahmet Çelik, "Mağrib'de Dînî Düşüncenin Gelişimi ve Muhammed b. Yusuf es-Senûsi", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, C. XXII, No: 44, 2019, s. 23-48.

[31] Mustafa Selim Yılmaz, "İnterdisipliner İlmî Anlayışın Bir Örneği: Muhammed b. Yusuf es-Senûsî = An Examplary Interdisciplinary Understanding: Muhammad b. Yusuf al-Sanusi", **Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**, C. II, No: 2, 2018, s. 130-145.

[32] Ferruh Özpilavcı, "Klasik Mantık Metinleri Bağlamında Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'nin Muhtasaru'l-Mantık İsimli Eseri", **İslâmî İlimler Dergisi**, C. X, No: 2, 2015, s. 7-23; Ferruh Özpilavcı, "Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'nin Kavram ve Tanıma Yaklaşımı", **Usûl: İslam Araştırmaları**, No: 24, 2015, s. 131-166.

[33] Mustafa Özbakır, "Ebû Ali es-Sekûnî'de Bilgi ve Aklî Hüküm", **İslam Tetkikleri Dergisi**, 2021, s. 291-308.

Tezin önemli Arapça kaynaklarına gelinecek olursa bu kaynaklardan ikisini Ebü'l-Abbas et-Tinbüktî'nin (ö. 1036/1627) kitapları oluşturmaktadır. Bu kitaplardan *el-Leâli's-sündüsiyye fi'l-fezâili's-Senûsiyye,* Senûsî'nin talebelerinden el-Mellâlî'nin kaleme almış olduğu ancak henüz yayımlanmayan *el-Mevâhibü'l-ḳudsiyye fi'l-menâḳıbi's-Senûsiyye* adlı eserinin muhtasarı olup genel anlamda Senûsî'nin hayatını, ilmî kişiliğini ve eserlerini konu edinen bir eserdir.[34] Tinbüktî'nin diğer kitabı ise esasında Mâlikî âlimlerinin biyografisini işlediği ve daha çok Kuzey Afrika ve Kuzeybatı Afrika'da yetişen âlimleri konu edindiği *Neylü'l-ibtihac bi-tatrizi'd-dibac* isimli eseridir. Dolayısıyla Tinbüktî bu kitabında Senûsî'nin de biyografisini kaleme almaktadır.[35] Son olarak teze ikincil kaynaklık teşkil eden eserlerden biri ise Yusuf Ahnane'nin üç bölümden oluşan ve son bölümünü Senûsî'nin Mağrib'de Eş'arî kelâmının gelişimine etkisine ayırdığı *Tetavvürü'l-mezhebi'l-Eş'arî fi'l-garbi'l-İslâmî* isimli kitabıdır.[36]

Senûsî ile ilgili İngilizce yapılan çalışmalardan biri Khaled el-Rouayheb'in 17. yüzyıldaki İslam entelektüel tarihini konu edinip özellikle Osmanlı İmparatorluğu ve Mağrip'teki ilmî akımları işlediği *Islamic intellectual history in the seventeenth century: scholarly currents in the Ottoman Empire and the Maghreb* isimli kitabıdır. el-Rouayheb bu kitabının bir bölümünde Senûsî'nin akaidde taklid hakkındaki görüşlerini incelemekte ve Senûsî'nin özellikle Mağrib'in doğusunu etkileyiş süreci ile Senûsî sonrası kendisinden ilham alan bazı akaid eserlerini araştırmaktadır.[37]

Bununla beraber Senûsî'ye dair İngilizce yazılmış iki doktora tezi bulunmaktadır. Bunlardan biri Joseph P. Kenny'in 1970 yılında Senûsî'nin *el-Akîdetu'l-vustâ'*sına yönelik *Muslim theology: as presented by M. b Yusaf as-Sanusi, especially in his al-'Aqida al-Wusta* adıyla yaptığı çalışmasıdır. Bu tez üç bölümden oluşmakta olup Kenny çalışmasının ilk bölümünde Senûsî'nin biyografisini, ikinci bölümünde *el-Akîdetu'l-vustâ'*nın tercümesini ve son bölümünde ise *el-Akîdetu'l-*

[34] et-Tinbükti, **el-Leâli's-sündüsiyye fi'l-fezâili's-Senûsiyye = Muhtasarü'l-Mevâhibi'l-kudsiyye fi'l-menâkıbi's-Senûsiyye.**
[35] et-Tinbükti, **Neylü'l-ibtihac bi-tatrizi'd-dibac**.
[36] Ahnane, **Tetavvürü'l-mezhebi'l-Eş'ari fi'l-garbi'l-İslâmî**.
[37] el-Rouayheb, **17. yüzyılda İslam entelektüel tarihi**.

*vustâ'*nın şerhi üzerinden Senûsî'nin kelâm anlayışını ortaya koymaya çalışmaktadır.[38]

Söz konusu ikinci doktora tez çalışması ise Caitlyn Olson'un Khaled el-Rouayheb'in danışmanlığında yazdığı *Creed, Belief, and the Common Folk: Disputes in the Early Modern Maghrib (9 th /15 th -11 th /17 th c.)* isimli çalışmasıdır. Beş bölümden oluşmakta olan bu tez çalışması Senûsî öncesi ve sonrası îmânu'l-avâm meselesine dair erken dönem Mağrib'teki Eş'arî çizgisinin nasıl olduğuna yönelik genel bir bakış sunarken Senûsî'nin kendi çağdaşlarınca hangi yönlerden eleştirildiğini incelemekte ve îmânu'l-avâm meselesi etrafında Mağrib'deki tartışmaları araştırmaktadır.[39]

Olson'un ayrıca Senûsî ile alakalı iki makalesi bulunmaktadır. Bunlardan biri Olson'un Senûsî'nin akaid metinlerindeki hiyerarşisini analiz etme ve diğer kelâmcılardan yaptığı nakillere de bakarak yaratıcının varlığına dair delili ele alışını inceleyen *Beyond the Avicennian Turn: The Creeds of Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī (d. 895/1490)* isimli makalesidir.[40] Diğeri ise Olson'un Senûsî sonrası Mağrib'de Eş'arî akaidinin çalışılmasında yeni yöntemlere dair kaleme aldığı *After al-Sanusi: New Areas for the Study of Ashʿarī Creed in Northwest Africa* isimli makalesidir.[41]

Senûsî üzerine yapılan tüm bu çalışmalara bakıldığında elimizdeki bu tez çalışması, Senûsî'nin akaidini tasnifte aklî hükümlerden ne cihette ve nasıl bir temellendirme ile istifade ettiğini sunması ve Senûsî'nin kelâm tasnifine kazandırdığı yeni bir yöntemi ele alması bakımından söz konusu çalışmalardan farklılık arz etmektedir. Ayrıca bu çalışma Senûsî'nin akaidi tasnifinde aklî hükümleri merkeze almasının temellendirilmesi ile esasında Senûsî'nin kelâm anlayışının da ötesinde ilimlere dair konumunun netlik kazanması ve Senûsî'nin fikrî yapısının

[38] Joseph P. Kenny, "Muslim Theology: As Presented by M. b Yusaf as-Sanusi, Especially in His al-'Aqida al-Wusta", Edinburg, Edinburg, 1970.
[39] Caitlyn Olson, "Creed, Belief, and the Common Folk: Disputes in the Early Modern Maghrib (9 th /15 th -11 th /17 th c.)", Cambridge, Harvard, 2020.
[40] Caitlyn Olson, "Beyond the Avicennian Turn: The Creeds of Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī (d. 895/1490)", **Studia Islamica**, C. 115, No: 1, 2020, s. 101.
[41] Caitlyn Olson, "After Al-Sanusi: New Areas for the Study of Ashʿarī Creed in Northwest Africa", **Philosmus**, 2022.

temellerinden biri olarak epistemolojisinin de bir cihetle anlaşılmasını sağlaması adına önemli bir yer teşkil etmektedir.

Senûsî'nin İlmî Kişiliği ve Eserleri

Tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî el-Hasenî olan Senûsî'nin doğum tarihi net olarak bilinmemekle beraber doğum tarihinin Hicrî 830'dan sonrasına tekabül ettiği ve Cezayir'in Tilimsan şehrinde[42] dünyaya geldiği bilinmektedir.[43] Senûsî'nin isminde geçen el-Hasenî nisbesi, babaannesi üzerinden Hz. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlip soyundan gelmesinden kaynaklanmaktadır.[44] Senûsî'nin isminde bulunan es-Senûsî künyesi ise Mağrib'deki Berberî bir kabile olan Senûse kabilesine nispetle ya onların yanına göçtükleri ya da onlardan oldukları içindir.[45] Hayatının büyük kısmını geçirmiş olduğu Tilimsan'da 18 Cemâziyelâhir 895 yılında dârulbekâya intikal eden Senûsî'nin[46] hayatı hakkında fazlaca bilgi bulunmayıp daha çok ilmine, ahlakına ve tasavvufuna dair nakiller bulunmaktadır.

İlim tahsiline bir diğer Tilimsanlı âlim olan babası Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ömer b. Şuayb el-Hasenî ile başlayan Senûsî, ilim hayatına memleketinde devam etmiştir.[47] Senûsî, tevhid ilmi yani kelâm ilmiyle çokça ilgilenmesinden ve kelâm alanında verdiği eserlerin diğer alanlara nispeten daha çok olup bu eserlerinde ağırlıklı olarak ulûhiyyet bahislerine yer veriyor olmasından dolayı et-Tevhîdî lakabıyla da anılmaktadır.[48] Mağrib coğrafyasında kelâm hususunda çok önemli bir

---

[42] Yılmaz, **Muhammed b. Yusuf es-Senûsî ve akaidine dair bir inceleme**, s. 7; Muhammed Aruçi, "Muhammed b. Yûsuf Senûsî", **DİA**, C. XXXVI, İstanbul, 2009, s. 534.

[43] et-Tinbükti, **Neylü'l-ibtihac bi-tatrizi'd-dibac**, s. 570.

[44] et-Tinbükti, **a.g.e.**, s. 563; Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 13.

[45] Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 11.

[46] et-Tinbükti, **Neylü'l-ibtihac bi-tatrizi'd-dibac**, s. 570; Aruçi, "Muhammed b. Yûsuf Senûsî", s. 535.

[47] Yılmaz, "İnterdisipliner İlmî Anlayışın Bir Örneği", s. 133.

[48] Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 11-12; Yılmaz, **Muhammed b. Yusuf es-Senûsî ve akaidine dair bir inceleme**, s. 29; Çelik, "Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı", s. 43.

rol oynayan ve Eş'arîlik içerisinde Cüveynî (ö. 478/1085) ekolüne mensup olan[49] Senûsî ile birlikte Eş'arî mezhebi bölgede daha da kökleşmiştir.[50]

Kelâmcı kimliğiyle olduğu kadar benimsediği Şâzilî yorum[51] ile sûfî kimliğiyle de tanınan Senûsî'nin[52] özellikle kelâm eserlerinde onun bu sûfî kimliğini görmek mümkündür. Eserlerini daha çok insanları irşad etmek amacıyla telif eden Senûsî bunu kitaplarının mukaddimesinde de açıkça ifade etmektedir. Kuzey Afrika'da Hicrî IX. yüzyılın müceddidleri arasında kabul edilen Senûsî (ö. 895/1490),[53] necâtın ancak Ehl-i Sünnet âlimlerinin takrir ettiği üzere akaidin itkân ile mârifetine bağlı olduğunu ifade etmekte[54] ve kelâm ilmini akaidi konu edinmesi bakımından bunun için bir vesile olarak görmektedir.

Bu bağlamda özellikle kelâm alanında kaleme almış olduğu eserlerinde okuyucu kitlesinin seviyesini gözeterek felsefî meseleleri zikretmekten nispeten uzak duran Senûsî bu bakımdan henüz kelâm okumaya yeni başlayan ve akaidini itkân üzere bilmeyen talebelere Râzî (ö. 606/1210) ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi felsefî meseleleri kelâmî meselelere mezc ederek telif veren âlimlerin kitaplarının okutulmasına şiddetle karşı çıkmaktadır.[55] Bununla beraber eserlerinde yer yer Râzî'den istifade eden Senûsî'nin[56] tepkisinin Râzî ve Beyzâvî'nin yönteminden çok bu yöntemin kelâmda belirli bir seviyeye gelmemiş talebelere okutulması yönünde olduğu anlaşılmaktadır.[57]

Senûsî'nin *Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ*'sındaki şu ifadeleri onun aslında mutlak olarak ilim talebesini Râzî ve Beyzâvî'nin kitaplarından men etmediğini aksine bu

---

[49] Yılmaz, **Muhammed b. Yusuf es-Senûsî ve akaidine dair bir inceleme**, s. 34.

[50] Çelik, "Eş'arî Kelâmın Mağrib'teki Merkezlerinden Tilimsân = A Center of Asharite Theology in the Maghreb Tlemcen", s. 9.

[51] Yılmaz, **Muhammed b. Yusuf es-Senûsî ve akaidine dair bir inceleme**, s. 24.

[52] Yılmaz, **a.g.e.**, s. 7.

[53] Çelik, "Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı", s. 8; Aruçi, "Muhammed b. Yûsuf Senûsî", s. 535.

[54] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 108.

[55] Senûsî, **a.g.e.**, s. 137-138.

[56] Yılmaz, **Muhammed b. Yusuf es-Senûsî ve akaidine dair bir inceleme**, s. 35.

[57] Senûsî hakkında daha detaylı bilgi edinmek için bakılabilecek çalışmalar: et-Tinbükti, **el-Leâli's-sündüsiyye fi'l-fezâili's-Senûsiyye = Muhtasarü'l-Mevâhibi'l-kudsiyye fi'l-menâkıbi's-Senûsiyye.**; et-Tinbükti, **Neylü'l-ibtihac bi-tatrizi'd-dibac**; Çelik, "Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı", s. 13-88.

görüşünün kelâm ilminde henüz yeni olup akaidini itkân üzere bilmeyen talebelere yönelik olduğunu gösterir niteliktedir:

> "Mübtedînin (ilimde yeni olan talebenin); filozofların sözleri ile dolu olup müelliflerinin fâsid sözlerinden ve apaçık küfür olan ama kullandıkları -isimleri olup müsemmâsı olmayan- terimleri ve ibareleri yüzünden yanlışlığı herkesçe kolay anlaşılmayan inançlarından nakiller yapmaya meraklı oldukları kitaplardan akaidini almama konusunda çok dikkatli olması gerekmektedir."[58]

Ancak Senûsî'nin ibarenin devamında *"Tıpkı İmam Râzî'nin kelâmdaki kitapları, Beyzâvî'nin Tavâli'i ve bu konuda onlarla aynı çizgide olanlar gibi."*[59] ifadesini kullanması, bu ikazının direkt olarak Râzî ve Beyzâvî'nin kelâmda kullandığı tasnif yöntemine yönelik olduğu algısını uyandırsa da esasında bunun tam olarak öyle olmadığını *Şerhü'l-Akîdetü's-sugrâ*'ya hâşiyesinde Desûkî (ö. 1230/1815), *Cevheretü't-tevhîd* adlı manzum akaid risâlesiyle tanınan Lekânî'den (ö. 1041/1632) de yapmış olduğu nakille şu şekilde açıklamaktadır:

> "Burhân Lekânî der ki: Öncekilerin kelâmı sadece zât, sıfatlar, nübüvvât ve sem'iyyât eksenindeydi. Ancak bid'at ehli ortaya çıkıp İslam âlimleri ile cedelleşmeye başlayınca ilk kelâmcıların takrirlerine şüpheler getirmeye ve dalâletlerini örtmek adına da felsefî kaideleri bu şüpheler içerisinde çokça zikretmeye başladılar. Dolayısıyla bu şüphelere cevap vermeye ve kaidelerini çürütmeye girişen Fahr(eddin Râzî) ve onunla beraber zikri geçenler gibi müteahhir kelâmcılar da onlara cevap verebilmek adına bu terim ve ibarelerden amaçlarını ve bunların fesâdlarını açıklama kabilinden bunları kitaplarına dahil etmek zorunda kaldılar. Bu yüzden onlar bunları kitaplarına aldıkları için mazur görülmektedir ve bu konudaki eleştiriler de onlara yönelik değildir."[60]

Dolayısıyla Râzî ve Beyzâvî gibi kelâmcılar felsefî bahisleri kitaplarına esasında Senûsî ile aynı amaç için yani insanları akaidleri hususunda irşad etmek için almışlardır. Bu bakımdan Senûsî'nin buradaki ikazının yöneltildiği yer Râzî ve Beyzâvî'den öte kuvvetle muhtemeldir ki Desûkî'nin de naklettiği üzere onların güttüğü amaç olmaksızın felsefî bahisleri kelâm kitaplarına alanlara yöneliktir.[61]

---

[58] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 137.
[59] Senûsî, **a.y.**
[60] Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe Desuki, **Hâşiyetü'd-Desuki ala Ümmi'l-berahin**, 10. bs, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2021, s. 94.
[61] Desuki, **a.g.e.**, s. 95.

Ayrıca ifade edildiği üzere yine bu ikaz mutlak anlamda bütün kelâm talebelerine yönelik olmayıp henüz akaidini tam olarak bilmeyen mübtedîleri (ilimde yeni olanları) belirli bir seviyeye gelinceye dek felsefî bahislerden uzak tutmak adınadır.

Birçok alanda telif veren Senûsî'nin kırkın üzerinde kitap kaleme aldığı bilinmektedir. Bu eserlerin tamamı sadece kelâm ve tasavvuf alanında olmayıp aklî ve naklî ilimlere dair Senûsî'nin vukufiyetini gösteren eserler de bulunmaktadır.[62] İnterdisipliner çalışmaya önem verdiği anlaşılan ve birçok ilimde yetkin olan Senûsî döneminin Müslümanlarında tecrübe ettiği sorunların çözülmesi için gayret göstemiştir.[63] Bu bağlamda eserler telif eden Senûsî, yazarının kendi eserini şerh ve ihtisar ettiği nadir örneklerden biri olmuştur.[64]

Eserlerinin büyük bir oranını kelâm alanındaki telifleri teşkil eden Senûsî çok yönlü bir âlim olması bakımından tasavvuf, tefsir, hadis, fıkıh, siyer, kıraat, vaaz, nahiv, mantık, matematik, tıp, tılsım ilmi ve astronomi gibi birçok farklı alanda eserler kaleme almıştır.[65] Bu bağlamda Senûsî'nin öne çıkan bazı eserleri şu şekildedir:

1. ***Akâidü's-Senûsî:*** Sırasıyla ***el-Kübrâ, el-Vustâ, es-Sugrâ, Sugra's-sugrâ*** ve ***el-Mukaddimât*** olmak üzere toplamda beş metin ve şerhinden müteşekkil olan bu silsile Senûsî'nin kelâm alanındaki en meşhur teliflerini ifade etmektedir.[66]
2. ***Şerhu Vâsıtati's-sülûk*:** Senûsî'nin Muhammed b. Abdurrahman el-Havzî'ye ait manzum eserine şerhidir.
3. ***Şerhu Manzûmeti'l-Lâmiyye li'l-Cezâ'irî:*** *Senûsî'nin* Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdullah el-Cezâirî'ye ait olan *Kifâyetü'l-mürîd fî'l-kelâm* adlı manzum akaid metnine yazdığı şerhtir.

---

[62] Yılmaz, **Muhammed b. Yusuf es-Senûsî ve akaidine dair bir inceleme**, s. 30.
[63] Yılmaz, "İnterdisipliner İlmî Anlayışın Bir Örneği", s. 131.
[64] Çelik, "Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı", s. 38.
[65] bkz: Ahnane, **Tetavvürü'l-mezhebi'l-Eş'ari fi'l-garbi'l-İslâmî**, s. 214; Çelik, "Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı", s. 40-43.
[66] Tezin kaynakları kısmında bu eserler hakkında detaylı bilgi verilmiştir.

4. ***el-Hakâ'ik fî ta'rîfâti mustalahâti'l-kelâm:*** Senûsî'nin kelâm alanında kaleme aldığı diğer eserlerine nazaran pek duyulmayan bu eseri bazı kelâmî terimlerin açılanması amacıyla kaleme alınmıştır.
5. ***Şerhu'l-Esmai'l-Hüsna:*** Senûsî'nin Allah Teâlâ'nın esmâsını şerh ettiği ve her ism-i şerîfin sonunda "kulun hazzı" olarak isimlendirdiği bir kısımla kula düşen payı da zikrettiği çok kıymetli bir eserdir.
6. ***Mükemmilü İkmâli'l-İkmâl:*** Muhammed b. Hilfe el-Übbî tarafından *İkmâlü İkmâli'l-Mu'lim* adıyla *Sahîhu Müslim*'e yapılan şerh üzerine kaleme alınmış bir çalışmadır.
7. ***Şerhu'l-Muhtasar fî 'ilmi'l-mantık:*** *Senûsî'nin Muhtasarü'l-mantık* adlı eserine kendi şerhidir.[67]
8. ***Şerhu Îsâgūcî fi'l-mantık***
9. ***Şerhu'l-Cümel:*** Senûsî'nin Hûnecî'nin mantığa dair eserinin şerhidir.[68]

İfade edildiği üzere Senûsî pek çok alanda yukarıda anılanlar dışında başka eserler de kaleme almıştır. Ancak biz konunun dışına çıkmamak adına Senûsî'nin söz konusu eserleriyle yetindik.[69]

[67] Eser hakkında daha detaylı bilgi için: Özpilavcı, "Klasik Mantık Metinleri Bağlamında Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'nin Muhtasaru'l-Mantık İsimli Eseri", s. 7-23.
[68] bkz: Çelik, "Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı", s. 38-55; Aruçi, "Muhammed b. Yûsuf Senûsî", s. 535.
[69] Senûsî'nin kelâm anlayışı ve kelâmî görüşleri için bkz: Çelik, "Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı".

BİRİNCİ BÖLÜM

AKLÎ HÜKÜMLER

1.1. Hüküm ve Taksimleri

Aklî hükümlerin kavramsal çerçevesinin açık bir şekilde zihinde oluşması adına mantık ve kelâm ilminde önemli bir yere sahip olan hüküm terimini ve belirli açılarla tabi tutulduğu birkaç taksimi anlamak; aklî hükümleri, bu hükümlerle akaide istidlâl getirilmesini ve akaidi tasnifteki etkisini anlamak adına önem arz etmektedir.

Sözlükte men etmek anlamına gelen hüküm;[70] olumlu veya olumsuz olarak bir şeyin bir başka şeye nispet edilmesi anlamında kullanılmaktadır.[71] İnsan bir şeyi idrak ettiğinde bu şey ya hüküm barındırır ve tasdiktir ya da hüküm barındırmaz ve tasavvurdur.[72] Tasdikin basit olduğunu kabul edenlere göre de bu manada tasdik hüküm ile aynı anlamda kullanılmaktadır.

1.1.1. Kaynağı Bakımından Hüküm

İnsanın duyu, akıl ya da doğru haber yoluyla elde ettiği bilgi ya hüküm barındırır ve tasdiktir ya da hüküm barındırmaz ve tasavvurdur.[73] Meydana gelen bilgi şayet bir hüküm ise kişinin bu hükmü hangi bilgi kaynağından elde ettiğini bilmesi, üzerine hükmettiği şeye dair yerinde bir hüküm verdiğinden emin olması adına önemli olmaktadır. Bunun için ise öncelikle muhtemel ve muteber hüküm kaynaklarının bilinmesi gerekmektedir.[74] Aksi halde insan bir hüküm verdiğinde muhtemel ve muteber hüküm kaynaklarına hâkim değilse konuyla tutarlı bir hüküm vermemiş olma ihtimali bulunmaktadır. Bu ise insanın yanlış hüküm vermesi anlamına gelmektedir.

---

[70] Ebü'l-Beka Eyyub b. Musa el-Hüseyni el-Kefevi, **el-Külliyyat : mu'cem fi'l-mustalahat ve'l-furuk el-lugaviyye**, 2. bs, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1998, s. 380.

[71] Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî Cürcani, **et-Ta'rifat**, Kahire, Darü'r-Reyyan li't-Türas, t.y., s. 123.

[72] Esirüddin Mufaddal b. Ömer b. Mufaddal Ebheri, **el-Esâs fi'l-mantık**, 2. bs, Kerkük, Dâru İbn Hazm, 2013, s. 47-48.

[73] Ebheri, **a.y.**

[74] Said Abdüllatif Fûde, **eş-Şerhu'l-cedîd a'lâ mukaddimâti's-Senûsî**, 1. bs, Amman, el-Asleyn li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2022, s. 15.

Hükmün muteber olmasından maksat kendisiyle delillendirmenin yapılabileceği bir kaynağa sahip olan bir hüküm olmasıdır.[75] Dolayısıyla mesela vaz'î bir hüküm olsa dahi hatadan mâsum olmayan birinin koyduğu hüküm, dinî bir konuda kendisiyle delillendirme yapılamayacağı için muteber hükümlere dahil olmamaktadır. Bu yüzden vaz'î hükümlerde bu manada muteber olan hüküm şer'î hükümdür. Bu bağlamda hükmün, dinde istidlâlde muteber olanlarını kuşatan bir taksiminin yapılması bakımından da vaz'î hükmün yalnızca şer'î kısmı itibara alınarak bir taksim yapılması uygun görülmektedir.

Herhangi bir hükümde bulunması gereken dört unsur söz konusudur: Hükmeden, üzerine hükmedilen, kendisi ile hükmedilen ve hükmî nispet. Bir hükmün türünü belirleyen hükmedendir yani hükmün kaynağıdır. Hüküm için muhtemel ve muteber kaynaklar göz önünde bulundurulduğunda bir hükmün kaynağı için şer', âdet ve akıl olmak üzere üç ihtimal söz konusu olmaktadır.[76]

1.1.1.1. Şer'î Hüküm

Kaynağı bakımından hükümlerin taksiminde genelde ilk sırada zikredilen şer'î hüküm *"Allah'ın talep, ibâha ya da vaz' yönünde mükelleflerin fiillerine taalluk eden hitabı"*[77] şeklinde tarif edilmektedir. Tarifin anlaşılması adına tarifteki mevcut kayıtların anlaşılması önem arz etmektedir.

Tarifteki "talep" kaydı îcab, nedb, tahrîm ve kerâhet olmak üzere dört manayı kapsamaktadır. Îcab Allah ve resulüne iman etmek gibi fiilin kesin bir şekilde talep edilmesidir. Nedb, fecr namazı gibi[78] fiilin kesin olmayan bir surette talep edilmesidir. Tahrîm ise içki içmek gibi fiilin kesin bir şekilde yapılmamasının talep edilmesidir. Son olarak kerâhet rükûda ve secdede kıraat gibi fiilin kesin olmayan bir

[75] Fûde, **a.g.e.**, s. 20.
[76] Fûde, **a.g.e.**, s. 18.
[77] Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, 1. bs, Mektebetü'l-Maarif, 2009, s. 55.
[78] Burada fecr namazı ile kastedilen sabah namazının iki rekatlık sünnetidir. Mâlikîlerdeki bir görüşe göre sabah namazı farzı öncesi kılınan bu iki rekat menduptur.

surette yapılmamasının talep edilmesidir. İbâha ise evlilikte olduğu gibi şeriatın bir tercih yapmaksızın hem fiile hem terkine izin vermesidir.[79]

Vaz‘ ise Şâri’in bu beş hükümden yani îcab, nedb, tahrîm, kerâhet ve ibâhadan birine emâre koymasıdır. Vaz‘ın da sebep, şart ve mâni‘ olmak üzere üç kısmı bulunmaktadır. Sebep, bizzat varlığından varlık ve yokluğundan yokluk gerekendir. Öğle namazının vücûbu için güneşin zevâli gibi.[80] Şart, bizzat yokluğundan yokluk gereken ancak varlığından varlığın da yokluğun da gerekmediği şeydir. Zekâtın vücûbu için havl yani malın üzerinden bir sene geçmesi gibi.[81] Mâni‘ ise bizzat varlığından yokluk gereken ancak yokluğundan varlığın da yokluğun da gerekmediği şey anlamına gelmektedir. Namazın vücûbu için hayız olmamak şartının gerekli olması da buna örnek olarak gösterilebilir.[82]

1.1.1.2. Âdî Hüküm

Akaid ile ilgili meseleleri kavrama noktasında aklî hükümlerden sonra büyük bir öneme sahip olan ve temel kaynağı duyular olan âdî hüküm[83], *“tekrar vasıtasıyla; bir şeyin varlığı veya yokluğu ile bir başka şeyin varlığı veya yokluğu arasındaki bağın ispatıdır.”*[84] Dolayısıyla âdî hüküm, duyular vasıtasıyla iki şey arasında gözlemlenen tekrar sonucunda idrak edilmektedir.

Aralarında âdî alaka olan şeylerden hiçbiri bu alakanın ortaya çıkmasında tesir yani etki sahibi olmamaktadır. Bununla beraber mezkûr yolla bu iki şey arasında idrak edilen bağın gerçekleşmeme ihtimali de aklen mevcuttur.[85] Misal ateş ve yakıcılık arasındaki alaka âdîdir. Bu alakanın inşasında ne ateş ne de yakıcılık etkilidir. Zira bu âdî alaka ikisinin de zâtından ya da tabiatından neşet etmemektedir.

---

[79] Senûsî, **Şerhü’l-Mukaddimât**, s. 58-59.
[80] Senûsî, **a.g.e.**, s. 62.
[81] Senûsî, **a.g.e.**, s. 63.
[82] Senûsî, **a.g.e.**, s. 65.
[83] Fûde, **eş-Şerhu’l-cedîd a’lâ mukaddimâti’s-Senûsî**, s. 51.
[84] Senûsî, **Şerhü’l-Mukaddimât**, s. 68.
[85] Senûsî, **a.g.e.**, s. 69.

Aksine ikisinin dışında onları bir araya getiren bir etken neticesinde bu âdî alaka kurulmaktadır. Bu etken ise Allah Teâlâ'nın iradesi ve kudretidir.[86]

Aralarında âdî hüküm bulunan iki şey için söz konusu ihtimaller âdî hükmün kısımlarını oluşturmaktadır. Bu iki şeyden her biri ya vardır ya yoktur. Dolayısıyla dört ihtimal söz konusu olmaktadır: Doymanın varlığı ile yemek yemenin varlığında olduğu gibi varlığın varlıkla bağı, doymanın yokluğu ile yemek yemenin yokluğundaki gibi yokluğun yoklukla bağı, açlığın varlığı ile yemek yemenin yokluğundaki gibi varlığın yoklukla bağı ve açlığın yokluğu ile yemek yemenin varlığındaki gibi yokluğun varlıkla bağı.[87]

Âdî hüküm için sebep, şart ve mâni olmak üzere üç unsur söz konusu olmaktadır. Her biri için sırasıyla; doymanın sebebinin yemek olması, şartının bitmeyen iştahın olmaması ve engelinin de bitmeyen bir iştahın olması örnek olarak verilebilmektedir.[88]

Âdî hükmün alt başlıklarla kısımlandırılması hususunda bazı kelâmcılar buna gerek olmadığını, çünkü âdî hükmün aslında tek hükmünün aklî cevaz olduğunu ifade etmektedirler.[89] Zira âdî hükmün tarifinden de anlaşılacağı üzere tarifi yapılan aslında iki şey arasında âdeten sâbit olan bir bağ olmaktadır. Bu bağın sâbit olması ise hüküm olarak âdî vâcip şeklinde ifade edilmektedir. Ancak bu iki şeyin arasında ispat edilen bu hükmün hakikatteki tek hükmü aslında aklen câiz olmasıdır.

1.1.1.3. Aklî Hüküm

İlimlerin tamamı belirli aşamalarında aklî hükümlere dayanmaktadır. Kişinin dindar olsun ya da olmasın belli başlı bilgilere sahip olması bakımından aklî hükümlerden bihaber olması düşünülememektedir.[90] Zira bilgilerin esasını bu

---

[86] Fûde, **eş-Şerhu'l-cedîd a'lâ mukaddimâti's-Senûsî**, s. 56.

[87] Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 71-72; et-Tancî, **el-Mebâhisü'l-akliyye fi Şerhi Meâni'l-akîdeti'l-burhâniyye**, C. 1, s. 447-448; Fûde, **eş-Şerhu'l-cedîd a'lâ mukaddimâti's-Senûsî**, s. 56-57.

[88] Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 72; Fûde, **eş-Şerhu'l-cedîd a'lâ mukaddimâti's-Senûsî**, s. 57.

[89] et-Tancî, **el-Mebâhisü'l-akliyye fi Şerhi Meâni'l-akîdeti'l-burhâniyye**, C. 1, s. 448.

[90] Fûde, **eş-Şerhu'l-cedîd a'lâ mukaddimâti's-Senûsî**, s. 58.

hükümler oluşturmaktadır. Bu manada *"aklî hüküm, tekrara ve bir otoritenin belirlemesine bağlı olmaksızın bir şeyin olumlanması ya da olumsuzlanmasıdır."*[91]

Bu tarifin kapsamına giren hükümlerin "aklî" vasfını almasının sebebi, sadece aklın bu hükümlerin idrakinde yeterli olmasından kaynaklanmaktadır. Yani diğer iki hüküm çeşidi olan şer'î ve âdî hükümde olduğu gibi idrakinin birinin o hükmü koymasına ya da tekrara bağlı olmamasıdır.[92] Bu gibi hükümlerin "aklî" vasfını almasının bir diğer sebebi ise; hüküm, üzerine hükmedilen konunun[93] o konu olmaklığından dolayı sâbitse bu durumda aslında o konu için zâtî bir hükümdür. Zira bu hükmün sâbit olması noktasında konunun kendisi yeterli olmakta ve dolayısıyla konunun haricinde bir şeyin bu hükümde bir dahli olmamaktadır. Bu bakımdan bu hüküm, "zâtî hüküm" olarak isimlendirilirken aynı zamanda aklın da bu hükmü idrak etmede bu konuyu idrakten başka bir şeye ihtiyaç duymaması anlamında da "aklî hüküm" olarak isimlendirilmektedir.[94] Bu bağlamda aklın hâkim olmasıyla kastedilen şey, nefsü'l-emrde[95] sâbit olan hükmü aklın idrak etmesidir. Bu hükmün sübutu ise ya şeriate ya da hükmedilen şeyin kendisine dayanmaktadır. Her iki ihtimalde de akıl bu hükmü inşa eden değil idrak eden konumunda olmaktadır.[96]

Aklî hükümler eşyanın zâtına dair sâbit olan hükümlerdir. Bu yüzden o zât kendi olarak kaldığı sürece bu hükümlerin kişiden kişiye değişmesi mümkün değildir. Çünkü burada aklın görevi, sâbit olan bu hükümleri varsaydığı bir şey üzerinden kurgulamak değil aksine sadece idrak etmektir. Yani akıl bu hükümleri inşa etmemekte aksine idrak etmektedir.[97] Bu bağlamda aklî hükmü *"akılda değişmesi müstahîl olan her hüküm"*[98] şeklinde tarif eden de bulunmaktadır.

---

[91] Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 73; Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 133.
[92] Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 133.
[93] Yani önermenin konusunun…
[94] Fûde, **eş-Şerhu'l-cedîd a'lâ mukaddimâti's-Senûsî**, s. 62.
[95] Genel bir ifade ile söylenecek olursa "nefsü'l-emr", "şeylerin olduğu gibi olması" anlamına gelmektedir. Bu anlamda söz konusu cümlenin anlamı şu şekilde olmaktadır: "Aklın hâkim olmasıyla kastedilen şey, aklın hakikatte sâbit olan hükmü (hakikatte) olduğu gibi idrak etmesidir."
[96] Fûde, **a.g.e.**, s. 18-19.
[97] Fûde, **a.g.e.**, s. 76-77.
[98] et-Tancî, **el-Mebâhisü'l-akliyye fi Şerhi Meâni'l-akîdeti'l-burhâniyye**, C. 1, s. 437.

Aklî hüküm vücûb, cevaz ve istihâlet olmak üzere üç kısımla sınırlıdır.[99] Çünkü aklın bir şeye dair olan hükmü ya sadece sâbit olmayı kabul eder ve vâciptir, ya sadece menfî olmayı kabul eder ve müstahîldir ya da her ikisini de kabul eder ve câizdir. Başka bir ihtimal ise söz konusu değildir.[100]

1.1.1.3.1. Vâcip

Genelde aklî hükmün kısımlarından ilk olarak vâcip tarif edilmektedir. *"Vâcip, akılda yokluğu tasavvur edilemeyendir."*[101] Aklî vâcibin yokluğunun tasavvur edilemeyişinden maksat, vâcib olduğuna hükmedilen şeyin mevcut olması değildir. Zira bir şeyin aklî hükmünün vâcip olmasının anlamı o şeyin varlıkta gerçekleşmiş olması değildir. Misal bazı vâcipler vardır -Allah Teâlâ'nın selbî sıfatları gibi- zihin dışında bir varlığı yoktur. Çünkü aslında vâcip olmasının anlamı, şeyin o şey olmaklığından lazım gelen hükmün o şey için sâbit olmaktan başka bir ihtimalinin olmamasıdır. Bu anlamda tarifteki "yokluğu tasavvur edilemeyen şey" ile kasıt zihin dışındaki bir şey değil aksine zihinde takdir edilen şey olmaktadır.[102] Bu yüzden aklî vâcibi *"bizzat yokluğunun farz edilmesinden istihâlet lazım gelen"*[103] şeklinde tarif eden de bulunmaktadır.

Burada tarifi verilen vâcip ise "zâtî vâcip"tir.[104] Yani şeyin o şey olmaklığından lazım gelen ve bu yüzden aklın yokluğunu kabul etmediği aklî vâciptir. Buna karşın "arazî vâcip" ise kendisine Allah Teâlâ'nın iradesinin taalluk etmesinden dolayı vâcip olan, ancak haddizatında aklen câiz olandır. Bununla beraber mutlak manada vâcip denildiğinde kastedilen zâtî vâcip olup diğerinin kastedilmesi durumunda arazî kaydı zikredilmektedir.[105]

---

[99] Daha farklı yöntemler için bkz: Şerif İdrisi, **Ebkârü'l-efkari'l-ulviyye fi şerhi'l-Esrari'l-akliyye fi'l-kelimati'n-nebeviyye**, s. 42; et-Tancî, **el-Mebâhisü'l-akliyye fi Şerhi Meâni'l-akîdeti'l-burhâniyye**, C. 1, s. 441-442.

[100] Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 75; Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 134-135; et-Tancî, **el-Mebâhisü'l-akliyye fi Şerhi Meâni'l-akîdeti'l-burhâniyye**, C. 1, s. 440-441; Fûde, **eş-Şerhu'l-cedîd a'lâ mukaddimâti's-Senûsî**, s. 75.

[101] Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 75; Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 132.

[102] Fûde, **eş-Şerhu'l-cedîd a'lâ mukaddimâti's-Senûsî**, s. 79.

[103] et-Tancî, **el-Mebâhisü'l-akliyye fi Şerhi Meâni'l-akîdeti'l-burhâniyye**, C. 1, s. 438.

[104] Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 77.

[105] Senûsî, **a.y.**

1.1.1.3.2. Müstahîl

Genelde vâcibin tarifinden sonra anlaşılmasının daha kolay olmasından dolayı ikinci sırada tarif edilen *"müstahîl, akılda varlığı tasavvur edilemeyendir."*[106] Müstahîlin akılda yokluğunun tasavvur edilemeyişinden kastedilen, müstahîl olduğuna hükmedilen şeyin akılda tasavvur edildikten sonra bizzat kendi anlamından hareketle zihin dışında hiçbir gerçekliğinin olmadığına hükmedilmesidir. Buradaki istihâlet, müstahîl olduğuna hükmedilen mananın kendi içinde varlığın hakikatine dair çelişkiler barındırmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla istihâlet hükmü, mananın kendisinden kaynaklanmaktadır.[107]

1.1.1.3.3. Câiz

Aklî hükmün son kısmı olarak *"câiz, akılda varlığı da yokluğu da sahih olandır."*[108] Bir şeyin aklen cevazı, o şeyin anlamına binaen değil misdakına yani zihin dışındaki fertlerine binaen verilen bir hükümdür. Zira şeyin aklen câiz olmasının anlamı, zihin dışında var olmasında bir istihâletin olmaması ve var olmasını vâcip kılan bir durumun da olmaması anlamına gelmektedir. Yani burada cevaz o şeyin misdak durumu ile alakalı olmaktadır.[109] Aynı şekilde bir şeyin câiz olduğu hükmüne varmak için o şeyin zihinde yalnızca varsayılabiliyor olması da yeterli olmamaktadır. Zira yalnızca varsayımdan hareketle hiçbir aklî hüküm lazım gelmemektedir. Burada şeyin câiz olduğunda belirleyici olan, aklın o şeyden vücûb ve istihâleti nefyetmesidir.[110] Ayrıca kelâmcılar nezdinde bu manayı ifade etmek adına "mümkün" terimi de kullanılmaktadır.[111]

Müstahîlin ve câizin tariflerinde kastedilen, zâtî istihâlet ve cevazdır. Yani şeyin o şey olmaklığından kaynaklanan hükümlerdir. Allah Teâlâ'nın iradesi gibi bir başka şeyin nazara alınması neticesinde sadece şeyin manasından kaynaklanmayan istihâlet ve cevaz ise arazî hükümler olmaktadır. Kastedilenin arazî bir hüküm olması

---

[106] Senûsî, **a.y.**
[107] Fûde, **eş-Şerhu'l-cedîd a'lâ mukaddimâti's-Senûsî**, s. 82-83.
[108] Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 78; Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 139.
[109] Fûde, **eş-Şerhu'l-cedîd a'lâ mukaddimâti's-Senûsî**, s. 87.
[110] Fûde, **a.y.**
[111] Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 79.

durumunda ise hükmün bu kayıtlar ile kayıtlandırılması gerekmektedir. Zira mutlak manada müstahîl ya da câiz denildiğinde anlaşılan, zâtî hüküm olmalarıdır.

Kısımlarıyla anlatımı geçen kaynağı bakımından hükümlerin daha net ayrışması adına şu birkaç noktaya daha değinmenin faydalı olduğu görülmektedir: Hükmün kaynağı bakımından şer'î, âdî ve aklîye taksimi, tümelin tikellerine olan taksimi kabilindendir. Zira kısımların hepsi birer hüküm çeşidi olmaktadır.[112] Hükmün kaynağı bakımından mezkûr üç kısımla sınırlı olmasının ciheti ise şu şekilde açıklanabilmektedir: Bir hüküm ya onu ortaya koyan bir iradeye bağlıdır ya da değildir. Eğer onu ortaya koyan bir iradeye bağlı değilse o halde bu hüküm, şeyin o şey olmaklığından neşet eden zâtî bir hüküm olmaktadır. Bunun adı aklî hükümdür. Ancak bir iradeye bağlı bir hüküm ise bu durumda irade sahibi ya hatadan korunmuştur ya da değildir. İkinci kısım muteber hüküm kaynaklarına dahil olmadığı için taksimin dışında kalmaktadır. Hükmü ortaya koyanın irade sahibi olduğu durumda; bu hüküm ya tekrara bağlı olmaksızın idrak edilmekte ya da bir tekrar söz konusu olduğunda idrak edilmektedir. Bunlardan birincisi şer'î hüküm iken ikincisi âdî hüküm olmaktadır.[113]

Şer'î hüküm aklî hükümden daha özel bir manaya sahip olmaktadır. Zira aklî hükmün manalarını da kuşatmasının yanında bazı ek kayıtlar da barındırmaktadır. Âdî hüküm ise aklî hükme nazaran insan için çok daha açık olabilmektedir. Çünkü âdî hüküm duyular vasıtasıyla elde edilmektedir. Ayrıca her âdî hükmün de bir koyucusu bulunmaktadır. Bunun anlamı ise evrendeki âdî hükümlerin koyucusunun Allah Teâlâ olmasıdır. Yani hükmî nisbetin dayanağı noktasında âdî hüküm ile şer'î hüküm bir olmaktadırlar.[114] Yani her ikisi de Allah Teâlâ'nın iradesine bağlı olmaktadır.

Şeriattaki hükümlerin şer'î hükümlere olan delâleti vaz'î kelâmî delâlettir. Bu tür delâlette ise hükmün anlaşılması için bir tekrara ihtiyaç duyulmamaktadır. Belki lafızların delâletini anlama noktasında kişi tekrar tekrar inceleme ihtiyacı duyabilir. Ancak lafızların delâleti bir kere anlaşıldığında hüküm de anlaşılmış olmaktadır.

---

[112] Fûde, **eş-Şerhu'l-cedîd a'lâ mukaddimâti's-Senûsî**, s. 19.
[113] Fûde, **a.g.e.**, s. 20.
[114] Fûde, **a.g.e.**, s. 19.

Dolayısıyla şer‘î hüküm bir kerede sâbit olmakta ve bu yüzden âdî hükümde olduğu gibi idraki noktasında tekrara ihtiyaç duyulmamaktadır. Oysa âdî hükümde iki şey arasındaki o nispeti kurmak için sadece o iki şeyin manasını kavramak yetmemektedir. Aksine aralarındaki ilişkinin tekrara bağlı olarak gözlemlenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla aslında bu iki şey arasında bizzât kendileri olmaktan kaynaklı aklî bir alaka da söz konusu değildir. Zira öyle olsaydı yalnızca manalarının kavranmasından tekrara bağlı gözlem olmaksızın aralarındaki alakanın idrak edilmesi gerekirdi. Oysa mücerred akılla bakıldığında bu iki şey arasındaki malum alakanın vâkî olması mümkün olduğu gibi aksi de mümkün olmaktadır. Bu da âdî hükümlerin bir koyucu tarafından belirlenmiş olması gerektiğini açıklar niteliktedir. Bu bağlamda her ikisinin de bir koyucusu olması bakımından bir olsalar da şer‘î hüküm ile âdî hüküm arasındaki fark ifade edildiği üzere idrak edilmeleri noktasında tekrara ihtiyaç duyup duyulmaması ile ilgilidir. Âdî hükümde iki şey arasındaki bağ, o iki şeyin beraber tekrar etmesinin gözlemlenmesi neticesinde idrak edilmektedir.[115] Ayrıca âdî hükmün idraki noktasında tekrara ihtiyaç duyulması, âdî hükmü diğer ikisinden yani şer‘î ve aklî hükümden ayırt eden temel farklardan birisi sayılmaktadır.[116]

Âdî müstahîl ile aklî müstahîl arasındaki fark ise; âdeten müstahîl olanın istihâleti şeyin kendisinden kaynaklı değildir. Aksine o şeyin zihinde oluşan manası dışında bir şeyden kaynaklanmaktadır. Bu ise âdî müstahîl ile aklî müstahîl arasındaki en önemli farklardan biri sayılmaktadır.[117]

Genel anlamda kaynakları bakımından hükümler arasındaki bu farkların bilinmesi, özellikle akaidin ispatı ve anlaşılması noktasında büyük önem arz etmektedir. Zira kişi bu hükümleri bu bağlamda birbirinden ayırt edemediği takdirde elde ettiği neticeye güvenmesi ve akaidini olması gerektiği düzlemde anlamasının olası olmadığını ifade etmekte yarar var.

[115] Fûde, **a.g.e.**, s. 52-54.
[116] Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 68.
[117] Fûde, **eş-Şerhu'l-cedîd a'lâ mukaddimâti's-Senûsî**, s. 83.

1.1.2. İdrak Edilmesinin Keyfiyeti Bakımından Hüküm

Hüküm barındırıp barındırmaması bakımından tasavvur ve tasdike ayrılan bilgi, insanın onu idrak etmesi bakımından da ayrıca bir taksime tabi tutulmaktadır. İlki bilginin kendisine nazaran bir taksim iken burada söz konusu olan, bilgiyi idrak etmesi bakımından insanın hali dikkate alınarak yapılan bir taksim olmaktadır. Zira insan bir bilgiyi idrak ederken ya bunu herhangi bir düşünme faaliyetine ihtiyaç duymadan yapmakta ya da bilgiyi idrak etmek için düşünmeye ihtiyaç duymaktadır.[118]

1.1.2.1. Nazarî Hüküm

Hükmün nazarî olması, hükme varmanın nazara bağlı olması anlamına gelmektedir.[119] Nazarî olan bir hükmün idraki için yalnızca nispetin aralarında hasıl olduğu kavramları tasavvur etmek yeterli gelmemektedir. Aksine söz konusu iki kavram arasında hüküm denilen bu bağın oluşması için kavramları idrak etmekten de öte ek bir düşünme faaliyetine ihtiyaç duyulmaktadır.

Nazarî hükme örnek olarak Allah Teâlâ için kıdemin sâbit olmasının idraki örnek verilebilmektedir. Allah ile kıdem arasındaki bu hükmün vâcip olduğunu idrak etmek için bir düşünme faaliyetine ihtiyaç duyulmaktadır. Zira kişi kıdemin akılda Allah Teâlâ için yokluğunun tasdik edilemeyeceğini, ancak bunu varsaydığı takdirde bir düşünme faaliyeti sonrası devr (kısır döngü) ve teselsül gibi birtakım istihâletlerin lazım gelmesi ile idrak etmektedir.[120] Nazarî hükme diğer hüküm çeşitlerinden örnek olarak; yaratıcının bir ortağının olmasının aklen müstahîl olması ve Allah Teâlâ'ya hiç âsilik etmemiş itaatkâr bir kula azap edilmesinin aklen câiz olmasının idraki verilebilmektedir.[121]

---

[118] Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdülmün'im b. Yusuf Demenhuri, **İzâhü'l-mübhem min meâni's-süllem**, 4. bs, Hâşimî Yayınevi, 2017, s. 94.
[119] Fûde, **eş-Şerhu'l-cedîd a'lâ mukaddimâti's-Senûsî**, s. 17.
[120] Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 77.
[121] Senûsî, **a.g.e.**, s. 77-80.

1.1.2.2. Zaruri Hüküm

Hükmün zaruri olması, iki şey idrak edildiği takdirde aklın bu iki şeyi birbirinden ayrı düşünmesinin müstahîl olması ve bu hükmün doğru bir hüküm olduğunu herhangi bir nazar ya da fikre ihtiyaç duymaksızın idrak etmesi anlamına gelmektedir.[122] Zaruri hükmün idrakinde hükmün aralarında sâbit olduğu kavramlar dışında ekstra bir düşünme faaliyetine ihtiyaç duyulmamaktadır.[123] Zaruri hükme örnek olarak ise; cisim için tahayyüzün yani boşlukta yer kaplamanın vâcip olması, cismin aynı anda hem hareket hem sükûndan (durağanlıktan) hâlî kalmasının müstahîl olması ve cisimlerin hareketli olmasının câiz olmasının idraki verilebilmektedir.[124]

Hâdis ilimlerin tamamı hakikatte herhangi bir vasıtanın tesiri olmaksızın Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla nefislerde var olsa da Allah Teâlâ bilginin bazısının zaruri ve bazısının nazarî olarak idrak edileceği bir âdet murat etmiştir.[125] Yani bilginin idrak edilmesi bakımından bu şekilde iki kısma ayrılması mahza Allah Teâlâ'nın öyle olmasını irade etmesi ile alakalı olmaktadır. Yoksa bilgilerin tamamının zaruri olarak idrak edilmesi de mümkündür. Hatta bazı kelâmcılar bilgilerin tamamının nazarî olarak idrak edilip edilemeyeceğini de tartışmaktadırlar.[126]

Bununla beraber bir bilgi, haddizatında nazarî iken o bilginin idraki noktasında edindiği ünsiyetten kaynaklı kişi hakkında zaruri olabilmektedir. Âlem için bir yaratıcının var olmasının vâcip olması haddizatında nazarî iken bunun bir mümin için zaruri bilgi ifade ediyor olması bu duruma örnek olarak gösterilebilmektedir. Ya da herhangi biri için cevabı nazarî olan bir matematik denkleminin bir matematik profesörü için -işlemlerle çokça meşgul olmuş olmasından dolayı- zaruri bilgi derecesinde olması da buna örnek olarak verilebilir.

---

[122] Fûde, **eş-Şerhu'l-cedîd a'lâ mukaddimâti's-Senûsî**, s. 17.
[123] Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 76.
[124] Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 75-80.
[125] Senûsî, **a.g.e.**, s. 134.
[126] bkz: Senûsî, **a.g.e.**, s. 136-138.

1.1.3. Ciheti Bakımından Hüküm (Müveccehât)

Aklî hükümleri ve bu hükümlerin kelâm ilmindeki etkisini iyi anlamak adına bir önermedeki hükmün nefsu'l-emrdeki durumuna dair ihtimalleri bilmek önem arz etmektedir. Zira kelâm ilmi, esasında dinî akideyi ispat etmeyi ve dinî akideye dair varid olan şüphelere cevap vermeyi hedefleyen bir ilimdir.[127] Dinî akidede ise sadece zihinde değil aksine zihin dışında sâbit olan hakikatler söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla akideye dair verilen bir hükmün yalnızca zihinde sâbit olması, bu önermenin nefsu'l-emrdeki durumunu bilmek ve tasdik etmek için yeterli gelmemektedir. Zira bir önermedeki hüküm için iki durum söz konusu olmaktadır. Bu iki durumdan biri hükmün zihinde nasıl sâbit olduğuyla ilgiyken ikinci durum ise -olumlu ya da olumsuz olsun- zihinde sâbit olan bu hükmün nefsu'l-emrdeki keyfiyeti yani niteliği ile alakalı olmaktadır. Zira bir önermedeki yüklemin konuya olan nispetinin -olumlu ya da olumsuz olsun- nefsu'l-emrde bir keyfiyetinin olması kaçınılmaz olmaktadır.[128] Bu manada barındırdığı hükmün nefsu'l-emrdeki keyfiyetinin ifade edilip edilmemesi bakımından önermeler mutlak önermeler ve kipli önermeler olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Mantık ilminde kipli önermeler "müveccehât" terimi ile de ifade edilmektedir.

Mutlak önerme, barındırdığı hükmün ciheti yani nefsu'l-emrdeki keyfiyeti dikkate alınmamış olan önerme anlamına gelmektedir.[129] Bir başka ifade ile aklın keyfiyetini dikkate almadığı ve önermenin kendisinde de buna işaret eden bir lafzın bulunmadığı önermedir. Bu gibi önermelere keyfiyetinin açıklanması ihmal edilmiş anlamında "mühmeletü'l-cihe" de denmektedir.[130] Kipli önerme ise hükmün nefsu'l-emrdeki keyfiyetinin bizzat içerisinde ifade edildiği önerme anlamına gelmektedir.[131]

---

[127] İci, **el-Mevakıf fî ilmi'l-kelâm**, s. 7.

[128] Ebü'l-Hasan Necmeddin Ali b. Ömer b. Ali el-Kazvini Katibi, **Şemsiyye risalesi : tahkik, çeviri ve şerh**, 2. bs, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2021, s. 325.

[129] Ebû Abdullah Celaleddin Muhammed b. Esad b. Muhammed Devvani, Abdullah b. Hüseyin el-Yezdî, **Şerha'l-muhakkık ed-Devvânî ve'l-Molla Abdullah el-Yezdî ala Tehzibi'l-mantık li-Allame İmam Sa'deddin Teftazani**, 1. bs, Kuveyt, Darü'z-Ziya, 2014, s. 255.

[130] Avazullah Cad Hicazi, **el-Mürşidü's-selim fî'l-mantıki'l- hadis ve'l-kadim**, 6. bs, Dâru't-Tıbaa'l-Muhammediyye, t.y., s. 108.

[131] Molla Halil Siirdî, **Telmîhu'l-İsâgûci**, 1. bs, İstanbul, Hâşimî Yayınevi, 2020, s. 48; Devvani, el-Yezdî, **Şerha'l-muhakkık ed-Devvânî ve'l-Molla Abdullah el-Yezdî ala Tehzibi'l-mantık li-Allame İmam Sa'deddin Teftazani**, s. 255.

Misal "A, zorunlu olarak B'dir." önermesinde B'nin A'ya olan nispetinin nefsu'l-emrdeki keyfiyeti açık bir şekilde ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu kipli bir önerme olmaktadır.

Kipli önermedeki nispetin keyfiyeti, önermenin "maddesi" olarak isimlendirilirken; bu maddeye delâlet eden lafız, önermenin "kipi/modu/ciheti" olarak isimlendirilmektedir.[132] Eğer önermenin ciheti önermede açık bir şekilde lafızla ifade ediliyorsa bu önerme "kipli önerme" ismini almaktadır.[133] Bu tip önermelere konu, yüklem ve nispete ek olarak bir de cihet barındırdığı için "rubâiyye önerme" de denilmektedir.[134]

Kipli önermeler "zaruret", "devam", "fiil" ve "imkân" olmak üzere dört kısımla sınırlıdır. Bunlarla sınırlı olmasının sebebi ise aslında önerme için söz konusu olan bu keyfiyetlerin birer aklî hükümden ibaret olmalarından kaynaklanmaktadır.[135] Zira önermenin nispeti için söz konusu olan bu cihetleri idrak eden akıldır. Aklî hükümler ise ifade edildiği üzere vâcip, mümkün ve müstahîl olmak üzere üç kısımla sınırlıdır. Dolayısıyla cihetler ne kadar çoğalırsa çoğalsın neticede bu üç hükmün dışına çıkmayacaktır.

Mezkûr cihetlerin aklî hükümlerle sınırlı olması ise şu şekilde açıklanabilmektedir: Zaruret üç aklî hükümden vâcip ve müstahîli kapsamaktadır. Çünkü zaruret ile kastedilen ya sübûtun zarureti ya da nefyin zaruretidir. İlki aklî vâcip iken ikincisi aklî müstahîl olmaktadır. Bu durumda geriye imkân kalmaktadır. İmkân ise ya bilfiil vuku bulmuştur ya da bulmamıştır. Vuku bulmamış ise cihetlerde buna "mümkün" denilmektedir. Vuku bulmuş ise bu vuku ya devamlıdır ya da değildir. İlki "devam" olarak isimlendirilirken ikincisi "fiil" olarak isimlendirilmektedir. Yani neticede cihetler ve dolayısıyla aklî hükümler esasında zaruret ve lâ-zaruret olmak üzere iki temel cihetten neşet etmektedir.

Bu bölümde aklî hükümlerin Senûsî'ye kadarki süreçte Eş'arî kelâmcılarının kitaplarında nasıl yer aldığına dair tarihî süreç ve hükme getirilen taksimler

[132] Katibi, **Şemsiyye risalesi : tahkik, çeviri ve şerh**, s. 325.
[133] Fahreddin Ubeydullah b. Fazlillah el-Habisi, **Şerhi'l-habîsi el-müsemma et-Tezhîb ala şerhî tehzîb ala't-Tehzîb**, 1. bs, Envârü'l-Ezher, 2021, s. 132.
[134] bkz: Hicazi, **el-Mürşidü's-selim fî'l-mantıki'l- hadis ve'l-kadim**, s. 108.
[135] Hicazi, **a.y.**

vesilesiyle kavramsal çerçevesi sunulmuştur. Bu manada aklî hükümlerin kelâm ilmi ile olan ilişkisi ise bir sonraki bölümde incelenecektir.

1.2. Senûsî Öncesi Eş‘arî Kelâmcılarda Aklî Hükümlerin Yeri ve Akaidin Tasnifinde Esas Alınması

Dinen mükellef olmanın temel şartlarından biri olması bakımından akıl, kelâmcılar nezdinde önemli bir yer teşkil etmektedir. Bununla beraber kelâmcının araştırma konusu dinin esası olan akaiddir. Bu bakımdan kelâmcının akıl tanımı, soyut bir zemine sahip olan ilâhiyat bahislerinde de söz sahibi olması bakımından ayrıca önem arz etmektedir. Senûsî gibi bazı kelâmcılar akıl kavramını sadece akaide dair meselelerin incelenmesi hususunda konu edinmemiştir. Bunun yanında bu meselelerin kitaplardaki tasnifinde ve okuyucunun zihin dünyasında akaidin inşasında da akıl kavramından doğan aklî hükümlerden istifade ettikleri görülmektedir. Tezin bu başlığında Senûsî öncesi İmam Eş‘arî ile beraber başlayan tarihî süreçte Eş‘arî kelâmcılarda; aklî hükümlerin kelâm kitaplarında müstakil olarak nasıl yer edindiği, aklî hükümlerin akaide mukaddime olarak kelâm kitaplarına nasıl dahil edildiği ve akaid meselelerinin tasnifindeki yeri incelenecektir.

1.2.1. Akıl Kavramından Aklî Hükümlere Geçiş

İmam Eş‘arî’den Senûsî’ye kadar Eş‘arî kelâmcılarda akla dair getirilen tarifler incelendiğinde[136] başlangıçta sadece mana olarak tarifin kapsamına giren aklî hükümlerin zamanla tariflerde açık bir şekilde zikredildiği dikkat çekmektedir. Akıl tarifleri üzerinden aklî hükümlerin kelâm kitaplarında müstakil olarak zikredilmesine kadar izlenen bu tarihî sürecin incelenmesi Eş‘arî ile başlamaktadır.

[136] Akıl kavramı ile ilgili yapılan başka çalışmalar için bkz: Abdüllatif Fûde Fûde, **el-Edilletü’l-akliyye beyne’l-mütekellimin ve’l-felasife**, 3. bs, Amman, el-Asleyn li’d-Dirasat ve’n-Neşr, 2023, s. 32-45; Ali Mahmud el-Ömeri, **Felsefetu i’lmi’l-kelâm**, 1. bs, Trabzon, Dârü’l-Kalem, 2020, s. 123-129; Mevlüt Albayrak, “Ehl-i Sünnet Kelâmcılarına Göre Akıl”, C. 113 y., Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993, s. 5-15; Mehmet Baktır, “Ehl-i Sünnet Kelâmında Akıl”, C. 274 y., Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000, s. 34-46.

1.2.1.1. Senûsî Öncesi Eş‘arî Kelâmcılarında Akıl Kavramı

Akıl kavramına dair İmam Eş‘arî’den Senûsî’ye kadar Eş‘arî kelâmcılar tarafından çeşitli tarifler yapıldığı görülmektedir. Bu tarifleri aklı ilim kabilinden kabul edenlerin yaptığı tarifler ve aklı insanda bulunan bir garîze yani yaratılışı gereği insanın sahip olduğu bir içgüdü olarak tanımlayanların yaptığı tarifler olmak üzere temelde iki kategori altında toplamak mümkündür. Senûsî’ye kadar olan bu süreçte akla dair getirilen tarifler ve aklî hükümlerin bu tarifler içerisindeki serüveni bu temel iki başlık altında incelenecektir.

1.2.1.1.1. Akıl Kavramının İlim Olarak Anlaşılması

Eş‘arî mezhebinin kurucusu ve mezhebe dair ilk telifleri veren kelâmcı olması bakımından ilk olarak İmam Eş‘arî’nin meseleye dair görüşleri incelendiğinde, kendisine bu konuda temelde iki görüşün nispet edildiği görülmektedir. Eş‘arî’den nakledilen yaygın görüş aklın ilim olduğu yönündedir. İbn Fûrek (ö. 406/1015), Eş‘arî’nin “falan şeyi aklettim de falanca şeyi akledemedim” diyerek buna dil üzerinden delil getirdiğini ifade etmektedir.[137] Ebû Bekir İbnü’l-Arabî de (ö. 543/1148) Eş‘arî’den aynı görüşü naklederek İmam’a göre “o şeyi aklettim” demek ile “o şeyi bildim” demek arasında bir fark olmadığını söylemektedir.[138]

Eş‘arî’den akla dair aktarılan yaygın görüşün bu yönde olmasına rağmen kendisinden bu nakli yapan hemen her âlim aslında İmam’ın akıl ile ilim kelimelerini eş anlamlı kabul etmediğini ya açık bir şekilde ya da verilen örnekler üzerinden ifade etmektedir.[139] İbn Fûrek akıl ve ilim kelimelerinin mutlak anlamda birbirleri yerine kullanılamayacağını, dildeki yaygın kullanım üzerinden açıklamaktadır. Zira öncelikle dildeki genel kullanım buna müsaade etmemektedir. Çünkü dildeki yaygın kullanıma göre; duyular vasıtasıyla ya da zaruri olarak herhangi bir şeyi bilene

---

[137] Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî İbn Furek, **Mücerred makalati’ş-şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’ari**, 1. bs, Kahire, Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, 2005, s. 29.

[138] Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, **el-Mahsul fi usuli’l-fıkh**, 1. bs, Amman-Beyrut, Dâru’l-Beyâriḳ, 1999, s. 23.

[139] İbn Furek, **Mücerred makalati’ş-şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’ari**, s. 29.

mutlak olarak âlim denmediği gibi âkil de denmemektedir. Zira İbn Fûrek çok fazla şey bilene değil, bazı özel bilgilere sahip olan kişiye mutlak olarak âlim denildiğini ifade etmektedir. Bu özel bilgilerden kasıt ise dinî bilgilerdir. Aynı durum âkil vasfı için de geçerli olmaktadır. Âkil vasfı bir şeye nispet edilerek "falanca şeyi aklettim" şeklinde kullanıldığında mutlak idrak manasında kullanılmaktadır. Ancak âkil vasfı hiçbir şeye nispet edilmeksizin mutlak olarak kullanıldığında, nazar ve istidlâlle bilinebilen özel birtakım bilgileri bilen kişi için kullanılmaktadır. Dolayısıyla Eş'arî'ye göre aslında akıl ve ilim eş anlamlı kelimeler olmamakla birlikte lügatte belirli kayıtlarla birbirleri yerine kullanılmaktadır.[140] Nitekim İbn Fûrek'in mutlak kullanıma göre âkilin kim olduğuna dair verdiği bu tarifin -biraz sonra değinileceği üzere- İmam Eş'âri'de aklın bazı zaruri ilimler olduğu görüşünü destekler nitelikte olduğu görülmektedir.

Eş'arî'ye göre ilim akıldan daha kapsamlı bir manaya sahiptir. Dolayısıyla aslında akıl özel bir ilimdir.[141] Burada kastedilen ilim ise bazı zarûriyyâtın ilmidir. Bu da Eş'arî'ye nispet edilen ikinci görüştür. Yani akıl mutlak manada ilim olmayıp bazı zaruri ilimler anlamına gelmektedir. Bu görüşte olan kelâmcılar bunun delillendirmesini genel olarak şu şekilde yapmaktadırlar: Aklın ilimden başka bir şey olması mümkün olsaydı bu durumda ilim sahibi olmayanın akıl sahibi ya da akıl sahibi olmayanın ilim sahibi olması gerekirdi. Oysa bu mümkün değildir. Dolayısıyla akıl ilimdir ancak bütün ilimler değildir. Zira nazarî ilimlerin idrak şartı akıl iken aklın kendisinin bu ilimler olarak tanımlanması bir kısır döngüye götürmektedir. Yani akıl zaruri ilimlerdir. Ama zaruri ilimlerin tamamı değil bazısıdır. Çünkü kişi âkil olsa da -daha sonra zikredileceği üzere- bazı sebeplerden dolayı bazı zaruri ilimlerin idrak edemeyebilir.[142] Neticede Eş'arî'ye göre akıl bazı zaruri ilimlerdir.[143]

---

[140] İbn Furek, **a.y.**

[141] Ebü'l-Hasan Necmeddin Ali b. Ömer b. Ali el-Kazvini Katibi, **el-Mufassal fi Şerhi'l-Muhassal**, C. 1, 1. bs, Amman, el-Asleyn li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2018, s. 510.

[142] Sa'deddin et-Teftâzânî, **Şerhu'l-makasıd**, C. 2, 2. bs, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1998, s. 195-197; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri Bakıllani, **et-Takrib ve'l-irşad : es-sagir**, C. 1, 2. bs, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1998, s. 22; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, **Kitâbu'l-irşâd fî uşûli'l-iʿtiḳād**, 1. bs, Kahire, Mektebetü's-sekâfe'd-dîniyye, 2009, s. 152-153; Ebü'l-Kasım Selman b. Nasır b. İmran b. Muhammed Ensari, **Şerhü'l-irşâd**, C. 1, 1. bs, Beyrut, Darü'z-Ziya, 2022, s. 164-165; Ebü'l-İz Takiyyüddin Muzaffer b. Abdullah b. Ali b. el-Hüseyin el-Mukterah, **Şerhü'l-irşâd fi usuli'l-i'tikad**, C. 1, er-Rabıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulema Merkez Ebî'l-Hasan el-Eşarî li'd-Dirâsât ve'l-

Ebu'l-Kâsım el-Ensârî (ö. 512/1118) *el-İrşâd* şerhinde Eş'arî'den; aklın, kendisiyle temyizin ve duyular ötesine istidlâlin gerçekleştiği şey olduğunu aktarmaktadır. Ensârî bunu zikretmeden hemen evvel muhakkiklerce aslında aklın ilim olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu iki lafız yani akıl ve ilim lafızları arasındaki fark, kelâmcıların bu lafızları kullanımında ve mana kapsamını sınırlandırmasında ortaya çıkmaktadır. Akıl kelimesi kelâmcılar nezdinde mutlak olarak hiçbir şeye nispet edilmeksizin kullanıldığında, teklifin şartı olan akıl anlamında *"kendisiyle temyizin ve duyular ötesine istidlâlin gerçekleştiği şey"* manasına gelmektedir.[144] Bu tariften ilk olarak anlaşılan aklın insanda bulunan ve kendisiyle temyiz ve duyular ötesine istidlâlin sağlandığı bir garîze olduğu ise de İmam'ın akla dair görüşü aklın ilim kabilinden olduğudur. Ayrıca bu tarif, aklın ilim kabilinden olması ile muvafık olabilecek bir tariftir. İmam'a göre aklın ilim olduğu da göz önünde bulundurulduğunda Ensârî'nin de ifade ettiği gibi bu tarif aslında kelâmcıların akıl lafzını mutlak manada kullanmaları ile mükellef olmanın şartlarından biri olması bakımından aklı kastederek mana kapsamını daraltmalarından ibarettir.[145] Dolayısıyla bu tariften anlaşılan; Eş'arî'ye göre esasında aklın, kendisiyle temyizin sağlandığı ve duyular ötesine istidlâlin mümkün olduğu bazı zaruri ilimler olduğudur.

Ebû İshak el-İsferâyînî'den (ö. 418/1027) akla dair yapılan nakiller de Eş'arî'ninkine yakındır. Zira Ebû İshak'a nispet edilen bir görüşe göre akıl ilimdir. Bu görüşe dair delili ise lügatte akıl ve ilim kelimelerinin birbirleri yerine kullanılıyor olmasıdır.[146] Bu hususta eleştirilen Ebû İshak'tan nakilde bulunan Ebü'l-

---

Buhûsü'l-Akdiyye, t.y., s. 130; Abdülaziz b. İbrahim b. Ahmed el-Kureşî et-Teymî İbn Bezîze, **el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd (el-müştemel ala kavaidi'l-i'tikad)**, 1. bs, Kuveyt, Darü'z-Ziya, 2014, s. 130-132; Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim Amidi, **Ebkarü'l-efkar fî usuli'd-din**, C. 1, 2. bs, Kahire, Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2002, s. 104; Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b Ömer b Hüseyn Fahreddin Râzî, **Muhassalu efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteehhırin mine'l-ḥükemâ'i ve'l-mütekellimîn**, Kahire, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, t.y., s. 549-551; Ebü'l-Hasan Ali b. Abdurrahman el-Yefrenî et-Tancî, **el-Mebâhisü'l-akliyye fi Şerhi Meâni'l-akîdeti'l-burhâniyye**, C. 1, Rabat, er-Rabıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulema Merkez Ebî'l-Hasan el-Eşarî li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsü'l-Akdiyye, 2017.

[143] Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar İci, **el-Mevakıf fî ilmi'l-kelâm**, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, t.y., s. 146.

[144] Ensari, **Şerhü'l-irşâd**, C. 1, s. 155.

[145] Ensari, **a.y.**

[146] Amidi, **Ebkarü'l-efkar fî usuli'd-din**, C. 1, s. 130.

Hasan Alî et-Tancî (ö. 734/1334), örfe göre mananın kapsamının daralacağını ifade etmektedir.[147] Ebu'l-Kâsım el-Ensârî de, aklın tarifine dair Ebû İshak'tan; aklın, kendisiyle temyizin vâkî olduğu ve duyular ötesine istidlâlin mümkün olduğu şey olduğunu aktarmaktadır. Dolayısıyla Eş'arî hakkında bahsedilen husus Ebû İshak için de geçerli olabilmektedir. Çünkü Ebû İshak'a göre de akıl ilimdir ve kendisinden aktarılan bu tarif bize aklın tam olarak hangi ilim olduğunu açıklar niteliktedir. Dolayısıyla bu tarife binaen Ebû İshak'a göre aklın, kendisiyle temyizin ve duyular ötesine istidlâlin mümkün olduğu bazı zaruri ilimler olduğu söylenebilmektedir. Aklın bütün zaruri ilimler değil de bazı zaruri ilimler olmasının açıklaması ise ileride yapılacaktır.

Kelâmcıların cumhuruna aklın zaruri ilimler olduğu görüşünü nispet eden Bâkıllânî'ye[148] (ö. 403/1013) göre de teklifin şartı olan aklın manası, bazı zaruri ilimlerdir.[149] Ancak Eş'arî'ye nispet edilen bu görüşe ek olarak Bâkıllânî, aklın bazı zaruri ilimler olduğunu söylemesi yanında bunlara kendi varlığını idrak etme, acı, lezzet ve sıhhat gibi içsel zaruri ilimleri katmadığını ayrıca ifade etmektedir. Zira bunlar âkil olana özel zaruri ilimler değildir. Çocuk, hayvanlar ve mecnunlar da bu gibi zaruri ilimleri idrak edebilmektedirler. Dolayısıyla Bâkıllânî'ye göre akıl, yalnızca âkil olanlara özgü bazı zaruri ilimler olmak zorundadır. Sadece âkil olanlara özgü olan zaruri ilimlere örnek olarak ise şunlar verilebilmektedir: İki zıttın bir araya gelememesi, bilinen bir şeyin ya mevcut ya madum olması, ikinin birden çok olması v.b. gibi.[150] Bâkıllânî'nin teklifin şartı olan ve bazı zaruri ilimler olduğunu kabul ettiği akıl kavramının kapsamına Eş'arî'den farklı olarak eklediği şey ise âdî zarurettir.[151] Bâkıllânî, yalnızca akıl sahiplerine özgü olan âdî vücûbun ilmini, mütevâtir haberlerin vücûbunun ilmini ve bunlar gibi akıl sahibi olanlara özgü olan

---

147 et-Tancî, **el-Mebâhisü'l-akliyye fi Şerhi Meâni'l-akîdeti'l-burhâniyye**, C. 1, s. 544.

148 Bakıllani, **et-Takrib ve'l-irşad : es-sagir**, C. 1, s. 195.

149 Bakıllani, **a.g.e.**, C. 1, s. 111; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, **el-Burhân fi usûli'l-fıkh**, 1. bs, Devha, Câmiatu Katar, 1978, s. 156; Ensari, **Şerhü'l-irşâd**, C. 1, s. 163; el-Mukterah, **Şerhü'l-irşâd fi usuli'l-i'tikad**, C. 1, s. 128; İbn Bezîze, **el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd (el-müştemel ala kavaidi'l-i'tikad)**, s. 546; et-Tancî, **el-Mebâhisü'l-akliyye fi Şerhi Meâni'l-akîdeti'l-burhâniyye**, C. 1, s. 130; Amidi, **Ebkarü'l-efkar fi usuli'd-din**.

150 Bakıllani, **et-Takrib ve'l-irşad : es-sagir**, C. 1, s. 197.

151 Bakıllani, **a.y.**; Ensari, **Şerhü'l-irşâd**, C. 1, s. 157.

her türlü zaruri ilmi akıl kavramının kapsamına dahil etmektedir. Bu doğrultuda bunların ilmine sahip olan kişinin âkil ve mükellef olduğunu söylemektedir.[152]

Bâkıllânî'nin aklı tüm zaruri ilimler değil de bazı zaruri ilimler kabul etmesindeki ikinci gerekçesi ise bazı zaruri ilimlerin duyular vasıtasıyla idrak ediliyor olmasından kaynaklanmaktadır. Zira kimisi aklı kemâle ermiş ve kendisinde teklif şartını karşılayan akıl bulunuyor olmasına rağmen, duyu organlarının bazısının hasar görmüş olmasından kaynaklı o duyudan alınan zaruri ilmi idrak edemiyor olabilmektedir. Böyle bir kişi, insana özgü bazı zaruri ilimleri idrak etmiş olması bakımından âkil sayılmaktadır.[153] Bu bazı zaruri ilimlerin ne olduğu noktasında belirleyici olan ise; zikredildiğinde âkil olanın idrakinden hâlî kalamayacağı ve âkil olmayanın idrak edemeyeceği ilimler olmasıdır. Bu şekilde olan bazı zaruri ilimler akıldır. Dolayısıyla kişi bir an dalgınken bu zaruri ilimlerin idrakinde olmasa dahi kendisine hatırlatıldığında idrak ediyorsa âkildir. Ancak duyulardan elde edilen lezzet ve acı duyma gibi bazı idrakler, çocuklar ve hayvanlarda da bulunması hasebiyle bu bazı zaruri ilimler kapsamına girmemektedir.[154]

İbn Fûrek de bu minvalde aklın, âkillerin hayvanlarla ve uyanıkların da uyuyanlarla ortak olmadığı bedîhî ilimler olduğunu söylemektedir.[155] Ancak konu ile ilgili İbn Fûrek'ten aktarılan farklı bir görüşe göre akıl, kendisiyle kötü bir fiil yapmanın mümkün olmadığı şeydir.[156]

Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'ye göre de nazar ve istidlâlin menşei ve şartı olan akıl, bazı zaruri ilimlerdir. Bu bazı zaruri ilimlerden maksat ise zikredildiği takdirde hiçbir âkilin kendisinden hâlî kalamayacağı ve âkil olmayan kimsede bulunamayacak olan ilimlerdir.[157] Ensârî, aklın ilim kabilinden olmak zorunda olduğunu ifade ederken, nefsimize dönüp baktığımızda ilim dışında bir akıl manası idrak etmeyişimizi delil

---

[152] Bakıllani, **et-Takrib ve'l-irşad : es-sagir**, C. 1, s. 197.
[153] Cüveynî, **el-Burhân fî usûli'l-fıkh**, s. 111.
[154] Ensari, **Şerhü'l-irşâd**, C. 1, s. 156.
[155] Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî İbn Furek, **Kitâbu'l-Ḥudûd fi'l-uṣûl**, 1. bs, Beyrut, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1999, s. 79-80.
[156] İbnü'l-Ferra Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la el-Ferra, **el-Udde fî usuli'l-fıkh**, 2. bs, Riyad, 1990, s. 85.
[157] Ebü'l-Kasım Selman b. Nasır b. İmran b. Muhammed Ensari, **el-Gunye fi'l-kelâm**, C. 1, 1. bs, Kahire, Darü's-Selam, 2010, s. 227.

getirmektedir.[158] Ayrıca hocası Cüveynî'yi, aklın kendisiyle ilmin idrak edildiği mana olduğunda karar kılmasından dolayı eleştiren Ensârî, aklın ilimden bir farkının olmadığını ifade etmektedir. Ensârî'ye göre muhakkiklerce akıl ilimdir. Ancak kelâmcıların mükellef olmanın şartlarından biri anlamında kullanımı ve mana kapsamını sınırlandırmasıyla akıl, kendisiyle temyizin ve duyular ötesine istidlâlin mümkün olduğu şey olmaktadır.[159] Bu manada aklın ilim kabilinden olduğunu söyleyen Ensârî, bu tarifle aklın bütün ilimler değil yalnızca kendisiyle temyizin ve istidlâlin hasıl olduğu bazı zaruri ilimler olduğunu ifade etmektedir.

Ayrıca Ensârî'ye göre aklın hakikati hususundaki tartışmalar esasında ibareye dönmekte yani hakiki bir görüş ayrılığı söz konusu olmamaktadır. Yine Ensârî'ye göre Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) akla "basiret ve nur" dediğinde ve hocası Cüveynî de akla "kendisiyle ilmin idrak edildiği mana" dediğinde aslında bunları mecaz olarak söylemektedirler.[160]

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) talebelerinden olan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî de aklın ilim olduğu görüşündedir.[161] Âmidî (ö. 631/1233) ise akıl kelimesinin kullanıldığı manalardan bahsetmesinin ardından kelâmcılarda akıl denildiğinde teklifin şartı olan aklın kastedildiğine işaret etmektedir.[162] Aklın mutlak manada ilim olmasını yerinde bulmayan Âmidî, akla garîze diyenlerinin de görüşünü isabetli bulmamaktadır. Zira garîzeden kasıtları ilim ise bu durumda kastedilen bütün ilimlerse bazı şeyleri bilmeyenin âkil olamayacağını ve eğer kasıt bazı ilimlerse bunun akıl kavramı için tam bir temyiz ifade etmediğini söylemekle beraber garîzeden kastın ilim dışında olup mârifete ulaştıran bir şey olması durumunun da anlaşılır olmadığını ifade etmektedir.[163]

Akla dair Cüveynî'den delil nakleden Âmidî, aklın mutlak ilim değil ama bazı zaruri ilimler olduğu görüşünü benimsemektedir. Bu noktada ise farklı olarak

---

[158] Ensari, **Şerhü'l-irşâd**, C. 1, s. 154.
[159] Ensari, **a.g.e.**, C. 1, s. 155.
[160] Ensari, **a.g.e.**, C. 1, s. 157-158.
[161] Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, **el-Kitâbü'l-mütevassıt fi'l-i'tikâd ve'r-red ala men hâlefe's-sünne min zevi'l-bida' ve'l-ilhâd**, 1. bs, Tanca, Darü'l-Hadisi'l-Kettaniyye, 2015, s. 103; İbnü'l-Arabî, **el-Mahsul fi usuli'l-fıkh**, s. 24.
[162] Amidi, **Ebkarü'l-efkar fî usuli'd-din**, C. 1, s. 129.
[163] Amidi, **a.g.e.**, C. 1, s. 130.

kendisi -Bâkıllânî'nin aksine- aklın tarifi olarak zikredilen bu bazı zaruri ilimlere âdî ilimlerin dahil edilemeyeceğini savunmaktadır. Zira Âmidî'ye göre herhangi bir koşulda akıl kelimesinin kapsamına girmeyen, akıl müsemmasına dahil edilememektedir. Âdî ilimlerin ise âdetin aklî cevaz dairesinde olması bakımından değişmesi mümkündür.[164] Neticede Âmidî aklın; insanın algısının kemâle ermesi ile hâlî kalamayacağı ve kendisinden başka hiçbir canlıda bulunamayacak olan zaruri ilimlerden ibaret olduğunu ifade etmektedir.[165]

el-İrşâd şârihlerinden biri olan İbn Bezîze (ö. 673/1274), müşterek bir lafız olan aklın Eş'arî gibi kimi kelâmcılarca ruh, nefs, kalb ve fuâd kelimeleri ile eş anlamlı olduğunu ifade etmektedir. İbn Bezîze'ye göre aklın ilim mi garîze mi ya da başka bir anlamda mı olduğu tartışması ise akılla bu zikredilenlerin birbirinden farklı olduğunu söyleyenler arasında olan bir tartışmadır.[166]

Cüveynî'nin aklı ilim kabilinden görmeyip ilimlerin şartı kabul etmesini isabetli bulmayan İbn Bezîze, aklın ilimlerden olmayan bir garîze olmasını doğru bulmamaktadır. Zira kendisine göre akıl ilimlerin dışında bir şey olmamakla beraber tasavvur ve tasdiklerin esası mesabesindedir. Buna binaen İbn Bezîze bazı muhakkiklerin akıl için birtakım tümel bedîhî ilimler dediğini nakletmektedir. Bu bağlamda İbn Bezîze insanın kendi nefsinde onu diğer hayvanlardan ayırt eden bir şeyin varlığını zarureten idrak ettiğini söylemektedir.[167] Bu noktada ise Cüveynî'nin *el-İrşâd*'da aklın, zikredildiği takdirde hiçbir âkilin kendisinden hâlî kalamayacağı ve insandan başkasında bulunmayan ilimler olduğunu söylemesini yeterli bir tanım olarak görmektedir.

Ancak İbn Bezîze'ye göre hakikatte aklın ne olduğu meselesi delillerle bilinebilecek bir şey olmayıp mükâşefât ilmine girmektedir.[168] Tancî de "mükellef olmanın şartlarından biri olarak akıl" derken kastedilen aklın tümel bedîhî ilimler

[164] Amidi, **a.g.e.**, C. 1, s. 130-132.
[165] Amidi, **a.g.e.**, C. 1, s. 134.
[166] İbn Bezîze, **el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd (el-müştemel ala kavaidi'l-i'tikad)**, s. 128.
[167] İbn Bezîze, **a.g.e.**, s. 134.
[168] İbn Bezîze, **a.g.e.**, s. 135.

olduğunu söyleyenler arasında yer almaktadır.[169] Zira Tancî'ye göre akıl, bazı zaruri ilimlerdir.[170]

Neticede aklı ilim kategorisinde değerlendirenlerin neredeyse ittifak ettiği nokta, şayet akıl ilim kabilinden ise o zaman bazı zaruri ilimlerden ibaret olduğu yönündedir. Ancak bu zaruri ilimler ile kastedilen, âkil diyebileceğimiz insanlara özgü olan zaruri ilimler olup âkil olmayan diğer canlıların zaruri idraklerini kapsamına almamaktadır.

1.2.1.1.2. Akıl Kavramının Garîze Olarak Anlaşılması

Kendisine aklın bazı zaruri ilimler ve garîze olduğu şeklinde her iki görüş de nispet edilen Cüveynî'nin son olarak aklın sıfat olduğunda karar kıldığı nakledilmektedir.[171] Her ne kadar *el-İrşâd* kitabında aklın bazı zaruri ilimler olduğunu söyleyip bunu delillendirse de[172] *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* kitabında Bâkıllânî'nin aklı ilim kabilinden görmesini eleştiren Cüveynî, aklın ilimlerin şartı olsa da ilim kabilinden olmak zorunda olmadığını ifade etmektedir.[173] Zira şart ile meşrutun (şarta bağlananın) aynı cinsten olması zorunlu değildir. Cüveynî'ye göre bu meseleye vâkıf olan, aklın garîze yani insanda yaratılışı gereği bulunan bir içgüdü olduğunu söyleyen Muhâsibî'dir. Bu garîze ilim kabilinden değildir ancak kendisiyle ilimler idrak edilebilmektedir.[174]

Burhân'da zikrettiği kadarıyla Cüveynî'ye göre akıl, sâbit olduğu takdirde kendisiyle nazarî ilimlerin elde edilebildiği bir sıfattır. Ancak Cüveynî kendi görüşünü çok kısa ifade etmenin yanında aslında meselenin kendisince zikrettiği kadar olmadığını da ifade etmektedir.[175] Bu ise *el-İrşâd* kitabında aklın bazı zaruri ilimler olduğunu ifade etmesiyle, *Burhân* kitabındaki görüşü arasında tam bir tezatlık

---

[169] et-Tancî, **el-Mebâhisü'l-akliyye fi Şerhi Meâni'l-akîdeti'l-burhâniyye**, C. 1, s. 545; et-Tancî, **a.g.e.**, C. 1, s. 551.
[170] et-Tancî, **el-Mebâhisü'l-akliyye fi Şerhi Meâni'l-akîdeti'l-burhâniyye**, C. 1, s. 549.
[171] el-Mukterah, **Şerhü'l-irşâd fi usuli'l-i'tikad**, C. 1, s. 163; el-Mukterah, **a.g.e.**, C. 1, s. 168; İbn Bezîze, **el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd (el-müştemel ala kavaidi'l-i'tikad)**, s. 128; et-Tancî, **el-Mebâhisü'l-akliyye fi Şerhi Meâni'l-akîdeti'l-burhâniyye**, C. 1, s. 546.
[172] Cüveynî, **Kitâbu'l-irşâd fî uşûli'l-iʿtiḳād**, s. 21-22.
[173] Cüveynî, **el-Burhân fî usûli'l-fıkh**, s. 112.
[174] Cüveynî, **a.y.**; Ensari, **Şerhü'l-irşâd**, C. 1, s. 154-155.
[175] Cüveynî, **el-Burhân fî usûli'l-fıkh**, s. 113.

olduğu hükmünü vermekte acele etmemek gerektiğini gösterir niteliktedir. Zira bu ibareden anlaşılan Cüveynî'nin bu meseledeki mezhebini tam anlamıyla ortaya koymadığı yönündedir.

Cüveynî, *Burhân* kitabındaki ifadesinin aksine *el-İrşâd* kitabında mevzubahis aklın, mükellefin teklifi anlamasının esasını oluşturan birtakım zaruri ilimler olduğunu söylemektedir. Bu bazı zaruri ilimlerle temellendirilmeksizin de teklifin anlaşılamayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla teklif şartı olan akıldan kasıt aslında nazarın esaslarını oluşturacak olan birtakım zaruri ilimlerdir. Bununla birlikte Cüveynî akıl lafzının müşterek bir lafız olduğunu ve birden fazla anlamda kullanıldığını, ancak *el-İrşâd* kitabındaki kastedilene uygun olan mananın bu, yani aklın bazı zaruri ilimler olması olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla da olası itiraz kapılarını kapattığını açık bir şekilde ifade etmektedir.[176]

Zira *el-İrşâd* bir kelâm kitabı olması bakımından hedefi İslam akaidini ispat etmektir. İslami akaidin usulünü ispatta ise -garîzenin aksine- nazar edenler için farklılık göstermeyecek bir esas olması gerekmektedir. Bu esas ise kişiyi nazar etmekle mükellef kılan ve her âkil insanda bulunan bazı zaruri ilimler anlamında akıldır. Dolayısıyla Cüveynî'nin akla dair nihai görüşünün, aklın bir sıfat olduğu yönünde anlaşılması mümkündür. *el-İrşâd* kitabında ise makam bunu gerektirdiği için bu garîzeden lazım gelen bazı zaruri ilimleri akıl olarak isimlendirdiği söylenebilmektedir. Bunda ise herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Zira aklın garîze ya da sıfat olduğunu söyleyenler insanın bu zaruri ilimlerden hâlî kalabileceğini söylememektedirler.

Cüveynî'nin *el-İrşâd'*da bahsettiği ise bu garîzeye sahip olan herkeste muhakkak bulunacak olan bazı zaruri ilimlerdir. Kişi bu zaruri ilimler ile akaide dair nazar edebileceği için Cüveynî'nin bu bazı zaruri ilimleri bu noktada akaide dair nazar etmenin esası olarak teklif şartı olan akıl anlamında verdiği söylenebilmektedir.

[176] Cüveynî, **a.g.e.**, s. 21-22.

Ayrıca Said Fûde gibi bazı çağdaş yazarlar da Cüveynî'nin akıl konusundaki görüşünün Muhasibî'ninkine yakın olduğu ve bunun üzerinde karar kıldığı yönünde görüş bildirmektedir.[177]

Aklın insanda bulunan bir garîze olduğunu düşünen kelâmcılardan biri de Cüveynî'nin talebesi Gazzâlî'dir.[178] Gazzâlî'nin bu meseledeki görüşü diğer kelâmcılara nazaran oldukça nettir. Zira kendisi aklın müşterek bir lafız olması[179] bakımından bazı kelâmcılarca bazı zaruri ilimler anlamında kullanıldığını ifade edip[180] bunun bir açıdan makbul olabileceğini söylese de insanda bulunan bu garîzenin inkâr edilemeyeceğini de net olarak ifade etmektedir.[181] Ayrıca Gazzâlî'ye göre aklın ilim kabilinden mi yoksa bir garîze mi olduğu tartışması, esasında insanda garîze diye bir şeyin var olup olmadığı tartışmasına dönmektedir. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre mesele esas itibariyle hakiki bir ihtilaf üzere kaim olmaktadır.[182] Kendisine göre ise aslolan insanda garîze diye bir şeyin var olduğudur.[183]

Gazzâlî, müşterek lafız olan akıl lafzının dört manada kullanılabileceğini ifade etmekte ve bu dört manayı biri asıl, diğer üçü bu aslın uzantısı olmak üzere sırasıyla zikretmektedir. Gazzâlî, aklın esasını teşkil eden mananın aklın bir garîze olması olduğunu ifade etmektedir. Gazzâlî'ye göre akıl, kendisiyle nazarî ilimlerin idrakinin mümkün olduğu garîzedir. Bunu ise tıpkı cismi iradi hareketler ve duyusal hislere hazırlayan hayat garîzesi gibi düşünmektedir. Gazzâlî'ye göre bu garîzenin yani aklın ilimlere olan nispeti, tıpkı görmenin göze olan nispeti gibidir.[184]

---

[177] Fûde, **el-Edilletü'l-akliyye beyne'l-mütekellimin ve'l-felasife**, s. 43.

[178] Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzali, **İhyau ulumi'd-din**, C. 1, 1. bs, Cidde, Darü'l-Minhac, 2011, s. 312-313; Gazzali, **a.g.e.**, C. 1, s. 326.

[179] Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzali, **Mihakkü'n-nazar**, 1. bs, Beyrut, Darü'l-Minhac, 2016, s. 206; Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzali, **Mi'yârü'l-ilm**, 1. bs, Beyrut, Darü'l-Minhac, 2016, s. 345; Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzali, **el-Mustasfa min ilmi'l-usul**, C. 1, t.y., s. 70; Gazzali, **İhyau ulumi'd-din**, C. 1, s. 312.

[180] Gazzali, **Mi'yârü'l-ilm**, s. 345; Gazzali, **İhyau ulumi'd-din**, C. 1, s. 314.

[181] Gazzali, **İhyau ulumi'd-din**, C. 1, s. 314.

[182] Gazzali, **Mihakkü'n-nazar**, s. 207-208.

[183] Gazzali, **İhyau ulumi'd-din**, C. 1, s. 317.

[184] Gazzali, **a.g.e.**, C. 1, s. 312-313.

Ayrıca Gazzâlî âkil insana özgü bazı zaruri ilimlerin ve bu garîzenin her ikisinin de insanın tabiatı gereği onda bulunduğunu ifade etmektedir.[185] Zira ona göre bu bazı zaruri ilimler insanın fıtratı gereği bu garîzede bulunmaktadır. Yine de bununla beraber bu bazı zaruri ilimler ortaya çıkmak için onları ortaya çıkaran bir sebebe ihtiyaç duymaktadır.[186]

el-İrşâd şârihlerinden Takiyüddin el-Mukterah da (ö. 612/1215) Muhâsibî ve Cüveynî gibi aklın insanda bulunan ve kendisiyle ilimlerin idrakinin gerçekleştiği bir sıfat olduğu görüşündedir.[187] Ancak Mukterah bu görüşte garîze ile kastedilenin nefiste bulunan bir kabul yani kabiliyetten ziyade vücûdî bir mana olduğu görüşünü benimsemektedir. Zira nefiste bulunan kabiliyet, o şeyin cevheri ile ilgili olmaktadır. Dolayısıyla bu garîzenin bir tür kabiliyet olduğunun söylenmesi aslında bu garîzenin insanı diğer canlılardan ayırt ediyor olması ile çelişmektedir. [188] Oysa insan bu garîze ile insandır. Bu yüzden Mukterah bu garîzenin insanda bulunan vücûdî bir mana olduğunu savunmaktadır.[189]

Fahreddin Râzî de Gazzâlî gibi teklifin şartı olması bakımından aklın kelâmcılardaki yaygın görüşe göre; tümel bedîhî ilimler yani vâcip olanların vücûbunun ve müstahîl olanların istihâletinin ilmi olduğunu ifade etmektedir.[190] Her ne kadar bu görüşün Râzî'nin kendi görüşü olduğunu iddia edenler olsa da[191] aslında Râzî bizzat kendisi kelâmcılarda yaygın görüşün bu olduğunu söyledikten hemen sonra delillerini de vermekte ve bunun üzerine bir itirazla gelmektedir. Getirdiği

---

185 Gazzali, **a.g.e.**, C. 1, s. 315.

186 Gazzali, **a.g.e.**, C. 1, s. 317.

187 el-Mukterah, **Şerhü'l-irşâd fi usuli'l-i'tikad**, C. 1, s. 168.

188 İnsan dışındaki canlılar da cevherlerden oluşmaktadır. Dolayısıyla insanı diğer canlılardan ayıran yönünün cevheri ile alakalı bir kabiliyetten ibaret olduğunu söylemek aslında bu kabiliyetin cevherlerden oluşuyor olmaları bakımından diğer canlılarda da olduğunu ve dolayısıyla bu kabiliyet ile insanın onlardan bir farklılık arz etmediğini söylemek anlamına gelmektedir. Bu yüzden Mukterah, insanı diğer canlılardan ayıran bu özelliğinin cevheri ile alakalı bir kabiliyetten öte olup cevherine zait vücûdî bir sıfat olması gerektiğini düşünmektedir.

189 el-Mukterah, **Şerhü'l-irşâd fi usuli'l-i'tikad**, C. 1, s. 166-167.

190 Gazzali, **Mi'yârü'l-ilm**, s. 345.

191 et-Tancî, **el-Mebâhisü'l-akliyye fi Şerhi Meâni'l-akîdeti'l-burhâniyye**, C. 1, s. 549.

itiraz sonrasında ise[192] aslında aklın; duyular sağlıklı olduğu takdirde kendisinden bu bedîhî ilimlerin lazım geleceği bir garîze olduğunu ifade etmektedir.[193]

Netice itibariyle Eş'arî kelâmcılar arasında aklın ilim kabilinden olduğunu düşünenlere mukabil aklın bir iç güdü diyebileceğimiz garîze olduğunu ve bu garîzenin lazımı olarak insanda birtakım zaruri bilgilerin idrakinin hasıl olduğunu savunan bir grup da söz konusudur.

1.2.1.2. Akıl Tarifi İçerisinde Aklî Hükümler

Eş'arî'den bu yana akla dair getirilen tarifler incelendiğinde özellikle aklın ilim kabilinden olduğunu söyleyenlerden, aklî hükümleri tariflerine açık bir şekilde derc edenler olduğu dikkat çekmektedir. Bu da bize aklî hükümlerin kelâm kitaplarında müstakil olarak yer almadan evvel izlediği süreç hakkında fikir vermektedir.

Her ne kadar Eş'arî'nin akla dair mezhebinin aklın ilim olduğu yönünde yaygın bir görüş olsa da ifade edildiği üzere Eş'arî'ye göre aslında akıl bazı zaruri ilimlerdir. Bununla beraber Eş'arî'den bu bazı zaruri ilimlerin vücûb, cevaz ve istihâletin ilmi olduğu yönünde bir nakil söz konusudur. Eş'arî'ye bu görüşü nispet eden Tancî, aslında Bâkıllânî'nin görüşünün de bu noktada İmam'ın görüşüne râci olduğunu ifade etmektedir.[194] Zira aslında Bâkıllânî'nin de aklın bazı zaruri ilimler olduğunu söylerken kastettiği, bu zaruri ilimlerin câiz olanların cevazının ve müstahîl olanların istihâletinin ilmi olduğudur.[195] Bâkıllânî bu tarifte "vâciplerin vücûbunu" ifadesini kuvvetle muhtemel ibareyi uzatmamak adına zikretmemiştir.

Aklın esasında bir sıfat olduğunu düşünen Cüveynî, *el-İrşâd*'ında aklın bazı zaruri ilimler olduğunu delillendirmesinin ardından sebr ve taksim sonucunda aklın,

---

[192] Râzî, **Muhassalu efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteehhırin mine'l-ḥükemâ'i ve'l-mütekellimîn**, s. 104.

[193] İci, **el-Mevakıf fî ilmi'l-kelâm**, s. 146; Râzî, **Muhassalu efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteehhırin mine'l-ḥükemâ'i ve'l-mütekellimîn**, s. 104.

[194] et-Tancî, **el-Mebâhisü'l-akliyye fi Şerhi Meâni'l-akîdeti'l-burhâniyye**, C. 1, s. 546.

[195] Cüveynî, **el-Burhân fî usûli'l-fıkh**, s. 111; Gazzali, **Mi'yârü'l-ilm**, s. 346; Gazzali, **el-Mustasfa min ilmi'l-usul**, C. 1, s. 71; Ensari, **el-Gunye fi'l-kelâm**, C. 1, s. 227; Ensari, **Şerhü'l-irşâd**, C. 1, s. 156; el-Mukterah, **Şerhü'l-irşâd fi usuli'l-i'tikad**, C. 1, s. 165; İbn Bezîze, **el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd (el-müştemel ala kavaidi'l-i'tikad)**, s. 131.

câizlerin tecvîzi ve müstahîllerin istihâletine dair birtakım zaruri ilimler olduğunu ifade etmektedir.[196] Cüveynî gibi aklın bir garîze olduğunu düşünen Mukterah ise aklî hükümlerin insanın nefsinde munğariz olduğunu yani ondan ayrılması mümkün olmayacak şekilde içinde bulunduğunu söylemektedir.[197] Dolayısıyla aslında bu aklî hükümlerin de akıl garîzesi gibi insanın nefsinde garîze olarak yani insanın tabiatı gereği onda bulunduğunu ifade etmektedir. Bu ise ona göre aklın garîze olmasının bir neticesidir.

Akıl ve âkil kelimelerinin tanımını direkt aklî hükümlerin ilmi üzerinden veren İbn Hamîr es-Sebtî'ye[198] (ö. 614/1217) göre âkil olmanın anlamı; vücûb, cevaz ve istihâlet hükümlerini biliyor olmaktır.[199] Bu tariften kendisine göre aklın ilim mi yoksa garîze mi olduğu yönünde bir çıkarım yapmak pek mümkün olmasa da tarifi yaparken bizzat aklî hükümleri tarifte geçirmiş olması araştırmanın seyri adına önem arz etmektedir.

el-İrşâd şârihi İbn Bezîze'nin, akılların birbirinden farklılık gösterip gösteremeyeceği meselesini açıklarken akla dair temelde iki görüş zikredip birini filozoflara ve mutasavvıflara nispet etmesinden, diğerinin kendi görüşü olduğu çıkarılabilmektedir. Zira bu kısımda iki görüşten birine göre aklın, üç akli hükmün yani vücûb, cevaz ve istihâletin ya da bunların idrakinin olduğunu söylemektedir.[200] İbn Bezîze'ye göre genel olarak ya da detaylı olarak bilinsin fark etmez, aklî hükümler yani vücûb, cevaz ve istihâlet akıl sahiplerinin hâlî kalamayacağı ilimlerdir. İbn Bezîze bu hükümlerin ilminin aklın ilmi olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bununla beraber bu hükümlerin aklın mahiyeti olmadığını da söylemektedir.[201]

---

[196] Cüveynî, **el-Burhân fî usûli'l-fıkh**, s. 22.

[197] Ebû Osman Said el-Ukbânî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-burhâniyye**, 1. bs, Beyrut, Müessesetü'l-Maarif, 2008, s. 33.

[198] Tam adı İbn Humeyr Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Humeyr es-Sebti el-Ümevi olup Eş'arî bir kelâmcı olan Sebtî'ye dair daha detaylı bildi için bkz: İbn Hamîr es-Sebtî, **Mukaddimatü'l-meraşid ila ilmi'l-akaid**, 1. bs, Tatvan, 2004, s. 33-55.

[199] es-Sebtî, **a.g.e.**, s. 108.

[200] İbn Bezîze, **el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd (el-müştemel ala kavaidi'l-i'tikad)**, s. 133.

[201] İbn Bezîze, **a.g.e.**, s. 134.

Akla dair doğru tarifin, aklın bazı zaruri ilimler olduğunu söyleyen Tancî, bu zaruri ilimlerden kastın vâcip olanların vücûbunun, câiz olanların cevazının ve müstahîl olanların istihâletinin ilmi olduğunu ifade etmektedir.[202] Konuya dair delil getiren Tancî, zikrettiği delil neticesinde aklın tümel bedîhî şeylerin ilmi olduğunu ifade etmektedir. Bu ilimlerden kastın da hâdis varlıkların benzerlerinin var olmasının cevazı gibi câiz olanların cevazının, var olan bir şeyin vasfının ya kıdem ya hudûs olmasının vâcip olması gibi vâcip olanların vücûbunun ve iki zıttın bir araya gelmesinin müstahîl olması gibi müstahîl olanların istihâletinin ilmi olduğunu örneklerle açıklamaktadır.[203]

Senûsî öncesi Eş‘arî kelâmcılarının kitapları incelendiğinde, aklî hükümlerin Eş‘arî kelâm kitaplarındaki serüveninin aklın tarifi ile başladığı görülmektedir. Aklın ilim kabilinden ve bazı zaruri ilimler olduğunu söyleyenler, bizzat bu aklî hükümlerin aslında insanın aklını ifade ettiğini söylemektedirler. Yani onlara göre akıl, insanın bu üç aklî hükmü yani cevaz, vücûb ve istihâleti idrakidir. Aklın bir garîze olduğunu savunan Eş‘arî kelâmcılardan bazıları ise aslında aklî hükümlerin insanda münğariz olduğunu yani garîze olarak bulunan akılla beraber insanın tabiatı gereği onda bulunduğunu ifade etmektedirler. Neticede ister aklı ilim kabilinden kabul etsin ister garîze olarak kabul etsin Senûsî öncesi birçok Eş‘arî kelâmcı aklî hükümlere akıl tarifi içerisinde yer vermektedir.

1.2.2. Eş‘arî Kelâmcılarında Akaidin Esası ve Mukaddimesi Olarak Aklî Hükümler

Hiçbir kelâmcının ve hatta mükellefin aklî hükümleri idrak etmeksizin akaidi ispat etmesi ve akaide dair gelecek şüphelere cevap vermesi mümkün değildir. Dolayısıyla hiçbir kelâmcı, kelâmcı olması ve akaidin ispatı sorumluluğunu üstlenmiş olması bakımından bu hükümlerden müstağni değildir. Senûsî öncesi Eş‘arî kelâm kitapları incelendiğinde Cüveynî ile beraber kelâmcıların artık sadece bu aklî hükümlerden manen istifade ile yetinmeyip aynı zamanda bu aklî hükümlerin akaidin ve dolayısıyla dinin esasını teşkil ettiğini açık bir şekilde ifade ettikleri

[202] et-Tancî, **el-Mebâhisü’l-akliyye fi Şerhi Meâni’l-akîdeti’l-burhâniyye**, C. 1, s. 549.
[203] et-Tancî, **a.g.e.**, C. 1, s. 549-551.

dikkat çekmektedir. Cüveynî'nin *el-ʿAḳīdetü'n-Niẓâmiyye* isimli kelâm kitabına giriş yaparken şu ifadeyi kullanması bu minvalde oldukça mühimdir: *"Bu akidenin başında -benden önce görülmemiş bir şekilde- akaide dair birtakım kaideler zikrettim. Sonrasında ise İslam'ın erkanına dair gözden kaçırılmaması gereken şeyleri zikrettim."*[204] *el-ʿAḳīdetü'n-Niẓâmiyye* kitabına bu şekilde giriş yapan Cüveynî bu girişin hemen akabinde *"Dinin esası ile alakalı bilinmesi gerekenlere dair"* başlığı altında şu şekilde bir ifade kullanmakta ve bu üç hükme yalnızca selim bir akla ve istikamet üzere bir fıtrata sahip olanların sahip olabileceğini ifade etmektedir:[205] *"Medârikü'l-u'kûlda*[206] *(kıyaslarda madde olarak kullanılan mutlak bilgi) gerçekleşen nazar eğer doğru bir şekilde gerçekleştirilirse câizin cevazı, vâcibin vücûbu ve müstahîlin istihâletine dair ilim elde etmeye vesile olur."*[207]

Cüveynî'nin bu üç aklî hükmü dinin esası ile ilişkilendirmesi, bu hükümleri aslında dinin temellendirilmesi ve anlaşılması noktasında bir mukaddime mesabesinde gördüğünün bir delili niteliğindedir. Sonrasında bu üç hükmün kendi içinde nasıl bedîhî ve nazarî olmak üzere idrak edilmesi noktasında iki kısma ayrıldığını her bir kısma getirdiği örneklerle tek tek açıklaması,[208] aslında bu hükümlerin detaylı olarak idrakinin dinin temellendirilmesi ve esasının anlaşılması noktasında mühim bir yere sahip olduğunun da bir göstergesi olmaktadır. Cüveynî aklî hükümlerin kısımlarına dair getirdiği bu detaylı açıklamaların bitiminin hemen ardından ise kitabın mukaddimesini aklî hükümlere dair şu ifadesiyle hitama erdirmektedir: *"Bunlar bir mukaddimedir. Doğru yoldan şaşmayan hiçbir âkil bunlardan şüphe etmez. Ayrıca dinin bütün esaslarının kaynağı bu aklî hükümlerdir."*[209]

---

[204] Cüveynî, **el-Akidetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkani'l-İslâmiyye**, s. 12.
[205] Cüveynî, **a.g.e.**, s. 13.
[206] Cüveynî'nin ibaresindeki "*medârikü'l-u'kûl*" tamlamasından anladığımız "medârik" kelimesinin anlamının "idrakin yolları" değil aksine "idrak edilenler" olduğu yönündedir. Dolayısıyla tamlamanın anlamı "mutlak olarak bilmeye konu olanlar" yani "bilinebilenler" şeklindedir. Ayrıca "*Medârikü'l-u'kûlda gerçekleşen nazar"* demesi de yine nazarın üzerinde icrâ edilebileceği bir maddeden bahsettiğini destekler niteliktedir.
[207] Cüveynî, **a.y.**
[208] Cüveynî, **a.g.e.**, s. 13-15.
[209] Cüveynî, **a.g.e.**, s. 15.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ise aklî hükümlerin dinin referansı olmasını şu şekilde ifade etmektedir: *"Akıl dinin referansıdır. Bu referansın cerh edilmesi ve de yalanlanması mümkün değildir. Zira bunun anlamı dinin iptalidir."*[210] Bu ibarenin ardından Ebû Bekir İbnü'l-Arabî akıl ile idrak edilenlerin vâcip, câiz ve müstahîl olmak üzere üç kısım olduğunu ifade etmektedir.[211] Ebû Bekir İbnü'l-Arabî bu ifadeleri ile aklî hükümlerin idrakinin, dini anlama ve ispat etme noktasında bilinmesi gereken bir mukaddime niteliğinde olduğuna dikkat çekmektedir. Zira referansı anlamak referans olunanı ispattan evvel gelmektedir.

Aklî hükümlerin akaidden evvel bilinmesi gereken bir mukaddime olduğunu söyleyen Eş'arî kelâmcılarından biri de Takiyüddin Mukterah'tır. Mukterah, akaidin üzerine bina edildiği esaslarından birinin vücûb, cevaz ve istihâlet olmak üzere bu üç aklî hüküm olduğunu ve bu hükümler esas alınarak akaide dair deliller getirildiğini söylemektedir.[212] Ebû Amr Osman Selâlecî'nin (ö. 564-74-94/1169-79-98) yazdığı ve Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ının özü niteliğinde olan *el-ʿAḳīdetü'l-Burhâniyye*'sine şerhinde aklî hükümlerin mârifetinin akaide mukaddime teşkil etmesi gerektiğini ifade eden Mukterah,[213] ayrıca bu hükümlerin yani vücûb, cevaz ve istihâletin neden akaidin mukaddimesi olması gerektiğinin temellendirmesini de yapmaktadır.[214] Bunun, gerekene ulaşmanın yalnızca kendisiyle gerçekleşen şeyin de gerekli olması kabilinden olduğunu ifade etmektedir. Mukterah bunu şu şekilde ifade etmektedir: Bizler Allah'ı bilmekle mükellefiz. Allah'a dair bilgiye ise âdeten ancak nazar ile ulaşılabilmektedir. Zira âdeten bu bilgi zaruri değildir. Dolayısıyla idraki için delil gerekmektedir. Delilin inşası ise bu aklî hükümlerin esas alınması ile mümkündür.[215] Mukterah tüm bu mukaddime ve açıklamalarından sonra Selâlecî'nin akaid metnini şerh etmeye başlamaktadır.

---

[210] Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, **el-Avasım mine'l-kavasım**, Kahire, Mektebetü Dâri't-Türâs, t.y., s. 112.
[211] İbnü'l-Arabî, **a.y.**
[212] Ebü'l-İz Takiyyüddin Muzaffer b. Abdullah b. Ali b. el-Hüseyin el-Mukterah, **el-Esrârü'l-akliyye fi'l-kelimâti'n-nebeviyye**, 1. bs, Beyrut, Mektebetü'l-Maarif, 2009, s. 47-49.
[213] Ebü'l-İz Takiyyüddin Muzaffer b. Abdullah b. Ali b. el-Hüseyin el-Mukterah, **Şerhü'l-Akîdeti'l-burhâniyye ve'l-fusûlü'l-imâniyye**, 1. bs, Beyrut, Dâru Mektebeti'l-Maarif, 2010, s. 29.
[214] el-Mukterah, **a.g.e.**, s. 31.
[215] el-Mukterah, **a.y.**

Mukterah'ın normalde içerisinde böylesi bir mukaddimenin yer almadığı metnin şerhine aklî hükümler ile giriş yapması ve bu hükümlerin nasıl üç kısımla sınırlı olduğuna dair üç farklı yöntemle delil sunması, bu hükümlerin akaidin ispatı ve anlaşılması noktasında ehemmiyetini güçlü bir şekilde vurgulamaktadır. Ayrıca aklî hükümlerin Cüveynî ile kelâm kitaplarında mukaddime olarak zikredilmeye başlandığı göz önünde bulundurulduğunda, Mukterah'ın da Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ının özü niteliğinde olan bir metne bu hükümlerin mukaddimesi ile başlaması kayda değer bir husustur.

Mukterah'ın talebesi olan Ebû Yahyâ Zekeriyyâ da (h. 629'da henüz yaşıyordu) hocası Mukterah'ın *el-Esrâru'l-ʿakliyye fî kelimâti'n-nebeviyye* adlı kitabına yazdığı şerhinin girişinde şu ifadeyi kullanmaktadır: *"Bu ilmin; vücûb, cevaz ve istihâlet olan aklî hükümlerin mârifeti ile takdim edilmesi gerekmektedir."*[216] Ebû Yahyâ da hocası Mukterah gibi bu cümlenin hemen ardından aklî hükümlerin bu üç kısımda nasıl sınırlı olduğunu üç farklı yöntem ile ifade etmektedir.[217]

el-İrşâd şârihlerinden biri olan İbn Bezîze de hiçbir âkilin aklî hükümlerden hâlî kalamayacağını ve genel olarak da olsa detaylı da olsa her akıl sahibinin bu hükümleri idrak ettiğini ifade etmektedir. Bu hükümlerin ilminin aklın ilmi olduğunu ifade eden İbn Bezîze, bu manada aklın ilimlere olan nispetinin bütün tasavvur ve tasdiklerin esası mesabesinde olduğunu söylemektedir.[218] Bu bağlamda İbn Bezîze'nin *el-İrşâd* şerhinde henüz nazar bahislerine başlamadan evvel aklî hükümlere kısaca dahi olsa değinmesi ve kısımlarının tariflerini getirmesi, yine bu hükümlerin kelâm ilmindeki yeri ve önemine işaret eder niteliktedir.[219]

Selâlecî'nin *el-ʿAḳīdetü'l-Burhâniyye*'sinin şârihlerinden biri olan Tancî, bu muhtasar metni şerh etmeden evvel yedi bölümden oluşan oldukça kapsamlı bir mukaddime zikretmektedir. Senûsî'den yaklaşık bir buçuk asır evvel vefat eden Tancî bu mukaddimesinde nazar ile ilgili olan dördüncü babta delil kısımlarından biri

---

[216] Ebu Yahya Zekeriyya b. Yahya Şerif İdrisi, **Ebkârü'l-efkari'l-ulviyye fi şerhi'l-Esrari'l-akliyye fi'l-kelimati'n-nebeviyye**, 1. bs, Beyrut, Dâru Mektebeti'l-Maarif, 2011, s. 41.
[217] Şerif İdrisi, **a.g.e.**, s. 42.
[218] İbn Bezîze, **el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd (el-müştemel ala kavaidi'l-i'tikad)**, s. 134.
[219] bkz: İbn Bezîze, **a.g.e.**, s. 59.

olan aklî delilden bahsederken oldukça tafsilatlı olarak aklî hükümler üzerine konuşmaktadır. Aklî hükümleri; hakikati, kısımları, kısımlarının tarifi ve aklî hükmün üç kısımla sınırlı olmasının delili gibi alt başlıklar altında oldukça detaylı olarak ele almaktadır.[220] Yine Selâlecî'nin *el-ʿAḳīdetü'l-Burhâniyye*'sinin şârihlerinden biri olan Saîd el-Ukbânî (ö. 811/1408), bir başka akaid kitabı olan *Kitâbu'l-vesîle bizâtillâhi ve sifâtihi* kitabında akaide dair zikrettiği mukaddimelerinden birini aklî hükümlere tahsis etmektedir.[221]

Kelâm kitaplarına öncelikle teklifin şartı olması bakımından kelâmcılar nezdinde önemli bir yer teşkil eden aklın tarifi içerisinde giren aklî hükümlerin zamanla mukaddime kabilinden müstakil olarak zikredildiği görülmektedir. Cüveynî ile başlayan bu süreç Senûsî'ye kadar incelendiğinde birçok Eş'arî kelâmcının aklî hükümlerin akaiddeki yerine ve önemine, bu hükümleri akaide mukaddime olarak konumlandırmasıyla dikkat çektiği görülmektedir. Önce bu hükümlerin önemine işaret eden cümlelerle başlayan bu durumu, sonrasında aklî hükümlerin birçok açıdan ele alınarak kelâm kitaplarında yer alması takip etmektedir.

1.2.3. Eş'arî Kelâmcılarında Aklî Hükümlerin Akaidin Tasnifindeki Etkisi

Senûsî öncesi Eş'arî kelâm kitapları incelendiğinde yine Cüveynî ile beraber başlamak suretiyle bazı kelâmcıların aklî hükümler ekseninde bir akaid tasnifi izlemeleri dikkat çekmektedir. Cüveynî, *el-ʿAḳīdetü'n-Niẓâmiyye* kitabında ilâhiyat bahislerine sıra geldiğinde bu bahislerin üç kısma ayrıldığını söylemektedir. Bu üç kısım ise; "Allah hakkında müstahîl olanlar, Allah hakkında vâcip olanlar ve Allah'ın hükümlerinde câiz olanlar" şeklindedir. Ayrıca Cüveynî ilâhiyat bahislerinde işlenen her şeyin esasında bu üç aklî hükümden birine döndüğünü de açıkça ifade etmektedir.[222]

---

[220] bkz: et-Tancî, **el-Mebâhisü'l-akliyye fi Şerhi Meâni'l-akîdeti'l-burhâniyye**, C. 1, s. 435-451.
[221] Ebû Osman Said el-Ukbânî, **Kitâbu'l-vesîle bizâti'llâhi ve sıfâtihi**, 1. bs, Beyrut, Müessesetü'l-meârif, 2008, s. 37-38.
[222] Cüveynî, **el-Akidetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkani'l-İslâmiyye**, s. 20.

İlahiyat bahislerine Allah hakkında müstahîl olanlar ile başlayan Cüveynî'nin ilâhiyat bahislerini taksim ettiği bu üç başlığın muhteva ettiği konulara bakıldığında, Allah hakkında müstahîller kısmında her ne kadar açıkça isimlerini vermese de selbî sıfatlara işaret ettiği görülmektedir. Zira bu kısımda Allah'ın mahlukata benzeyemeyeceğini ifade etmektedir.[223] İkinci olarak ise Allah hakkında vâcip olanlar başlığını açan Cüveynî bu kısımda öncelikle vücûdî sıfatlardan bahsetmesinin ardından bekā sıfatından ve zahiri teşbihe götüren nasların anlaşılmasında izlenecek yöntemden bahsetmektedir.[224] Üçüncü olarak ise Allah'ın hükümlerinde câiz olanlar başlığını rü'yet ve Allah'ın fiilleri olmak üzere iki temel kısımda ele almaktadır.[225]

Cüveynî'nin ilâhiyat bahislerini aklî hükümler ekseninde tasnifi, kelâm ilmine dair getirdiği tarife de yansımıştır. Cüveynî kelâm ilminin tarifini yaparken şu kaydı zikretmektedir: "Allah için vâcip olan sıfatlar, Allah hakkında müstahîl olanlar ve Allah hakkında câiz olanlar."[226] Kelâm ilminin hakikati başlığı altında Cüveynî'den bu tarifini aktaran Tancî,[227] tarifin ardından kelâm ilminin muhtevasının; vâciplerde, câizlerde ve müstahîllerde nazar etmek olduğunu ifade etmektedir.[228]

Cüveynî'nin talebesi ve *el-İrşâd*'ının şârihlerinden biri olan Ebu'l-Kâsım el-Ensârî de *el-Ğunye fi'l-Kelâm* kitabında, âlemin hudûsunu idrak eden kimsenin irade sahibi yaratıcısı olduğunu da idrak edeceğini ve buna binaen şu üç usulde nazar edeceğini ifade etmektedir: Allah için vâcip olan sıfatlar, Allah hakkında müstahîl olanlar ve Allah'ın câiz olan hükümleri.[229] Ensârî'nin bu üç usulü isimlendirmesinden, hocası Cüveynî'den etkilendiği anlaşılmaktadır. Ancak meseleleri telifi esnasında konuları tasnif edişi incelendiğinde bunları iki ana başlık altında işlemesi dikkat çekmektedir: Sıfatlardan Allah için vâcip olanlar ve Allah hakkında câiz olanlar.

---

[223] bkz: Cüveynî, **a.g.e.**, s. 21-23.
[224] bkz: Cüveynî, **a.g.e.**, s. 24-34.
[225] bkz: Cüveynî, **a.g.e.**, s. 34-41.
[226] Cüveynî, **el-Burhân fî usûli'l-fıkh**, s. 84.
[227] et-Tancî, **el-Mebâhisü'l-akliyye fi Şerhi Meâni'l-akîdeti'l-burhâniyye**, C. 1, s. 339.
[228] et-Tancî, **a.g.e.**, C. 1, s. 340.
[229] Ensari, **el-Gunye fi'l-kelâm**, C. 1, s. 345.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî de tevhidin üç kısımla sınırlı olduğunu ifade ederken benzer ifadeler kullanmaktadır: Yaratıcı için vâcip olanlar, yaratıcıya câiz olanlar ve yaratıcı hakkında müstahîl olanlar.[230] Ancak Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin bunu zikrettiği kitabı *Kitâbü'l-Mutavassıṭ fi'l-iʿtiḳād*'ta meseleleri işlerken bu tasnifi başlıklandırmalarında görememekteyiz. Aksine her bir konuyu "fasıl" başlığı altında vermektedir.

Farklı bir yöntem olarak İbnü't-Tilimsânî (ö. 658/1260), kelâm ilminin neden kelâm olarak isimlendirildiğini açıklarken kelâm kitaplarındaki bazı başlıklandırmalar üzerinden aklî hükümlerin konuların tasnifindeki etkisine dikkat çekmektedir. Bu başlıklardan bazıları ise şöyledir: Allah için vâcip olan nefsî ve manevî sıfatlarda kelâm, Allah hakkında müstahîl olanlarda kelâm, Allah'ın fiilleri ve hükümlerinden câiz olanlarda kelâm.[231] Dolayısıyla İbnü't-Tilimsânî'nin bu açıklamasından, kendisine ulaşan kelâm kitaplarında bu tür başlıklandırmaların yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Bu da bize Senûsî öncesi kelâm kitaplarında aklî hükümlerin akaid konularının tasnif yönteminde etkili olduğunu göstermektedir.

Selâlecî'nin *el-ʿAḳīdetü'l-Burhâniyye*'ni şerh eden Tancî de bu şerhinde ilâhiyat bahislerini zât ve zât için vâcip olan sıfatlara dair, zât hakkında müstahîl olanlara dair ve zât hakkında câiz olanlara dair şeklinde üç esasta ele almaktadır.[232] Ancak kitap boyunca konuları işlerken temelde iki başlığı esas almaktadır: Zât ve zât için vâcip olan sıfatlar ve câizât. Daha evvel bahsi geçtiği üzere Selâlecî'nin bu akaid metnini şerh eden Saîd el-Ukbânî de şerhin girişinde öncelikle kelâm ilminin şu dört kısımla sınırlı olduğunu ifade etmektedir: Allah'ın varlığı, Allah hakkında müstahîl olanlar, Allah için vâcip olanlar ve Allah için sâbit olması da olmaması da câiz olanlar.[233] Metni şerh etmeden bu şekilde bir giriş yapan Ukbânî şerhi esnasında bu meselelerin bu şekilde tasnifine bağlı kalmamaktadır.

---

[230] İbnü'l-Arabî, **el-Kitâbü'l-mütevassıt fi'l-i'tikâd ve'r-red ala men hâlefe's-sünne min zevi'l-bida' ve'l-ilhâd**, s. 106.

[231] Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Fehrî İbnü't-Tilimsâni, **Şerhu Meâlimi usûli'd-din**, 1. bs, Amman, Dârü'l-Feth, 2010, s. 42-43.

[232] et-Tancî, **el-Mebâhisü'l-akliyye fi Şerhi Meâni'l-akîdeti'l-burhâniyye**, C. 1, s. 739.

[233] el-Ukbânî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-burhâniyye**, s. 45.

Cüveynî ile beraber akaidin esası kabul edilip tasnifte akaide mukaddime olarak verilmeye başlanan aklî hükümlerin yine Cüveynî ile beraber akaid meselelerinin kelâm kitaplarında tasnif edilmesinde de etkili olduğu görülmektedir. Cüveynî'den Senûsî'ye kadar olan bu süreçte birçok kelâmcı akaidin bu üç aklî hüküm ile yani vâcip, câiz ve müstahîl ile sınırlı olduğunu ifade etmektedir. Ancak Senûsî'ye kadar yaygın olan kullanımının bundan öteye pek geçmediği görülmektedir. Zira akaidin tasnifinin her ne kadar aklî hükümler ekseninde olduğunu belirtse de Cüveynî'den Senûsî'ye bu yöntemi kullanan kimsenin, telif ettiği kitabında meseleleri işleyişi boyunca tam anlamıyla bu tasnife sadık kaldığı görülmemektedir.

Ayrıca aklî hükümlerin; akaidin ve dolayısıyla dinin anlaşılmasında bir mukaddime olarak görülüp kelâm kitaplarında bu şekilde işlenmesi ve akaid meselelerinin tasnifinde etkili olması hususunda Cüveynî'den sonra bu yöntemi izleyenlerin neredeyse tamamını ya Ebu'l-Kâsım el-Ensârî gibi Cüveynî'nin talebesi ya Mukterah ve İbn Bezîze gibi *el-İrşâd*'ının şârihi ya da Tancî ve Ukbânî gibi Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ının bir özeti niteliğinde olan *el-ʿAḳīdetü'l-Burhâniyye* metninin şârihi olduğu dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak Senûsî öncesi Eş'arî kelâmcılarının kitapları incelendiğinde aklî hükümlerin zikrinin akıl tarifleri vasıtasıyla kitaplarda yerini aldığı, Cüveynî ile beraber akaide mukaddime olarak verilmeye başlandığı ve akaid meselelerinin tasnifinde etkili olduğu görülmektedir. Tüm bunlarla beraber araştırmalarımıza göre aklî hükümlerden akaidin tasnifi hususunda Senûsî kadar sistemli istifade eden bir başka Eş'arî kelâmcı görülememiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

AKLÎ HÜKÜMLERİN GÜVENİRLİĞİ VE KELÂM İLMİNDEKİ YERİ

2.1. Aklî Hükümlerin Güvenirliği

İnsanın idrak ettiği bilgiler, onları idrak etme keyfiyetine bağlı olarak zaruri ve nazarî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kelâm ilmi de nazarî bir ilim olması bakımından istidlâlin oldukça önemli olduğu bir ilimdir. Bununla beraber konularının çoğunluğunu ilâhiyat bahislerinin oluşturmasından dolayı bu ilimde duyular ötesine istidlâl söz konusu olmaktadır. Bu da bu ilimde istifade edilen bilgi kaynaklarından aklın ve dolayısıyla da aklî hükümlerin bu ilimdeki önemini vurgulamaktadır. Zira -tezin ilerleyen kısımlarında bahsedileceği üzere- Allah Teâlâ'nın varlığı ve bazı sıfatları söz konusu olduğunda daha evvel bahsi geçen şer'î hükümlerle ya da menşei yalnızca duyular olan hükümlerle yetinmek, bu meselelerin ispat ve idraki noktasında yetersiz kalmaktadır.

Kelâm ilminde ele alınan meselelerin nazarî olması ve duyular ötesine istidlâli gerektirmesi yanında imanın da söz konusu olması, bu hükümlere güvenebilmeyi gerektirmektedir. Zira iman bir bakıma güven duymaktır.[234] Dolayısıyla iman noktasında hükmün kaynağının meseleye uygun olması yanında güvenilir olması adına yakîn ifade etmesi de gerekmektedir. Çünkü iman noktasında mutlak tercih yeterli gelmemektedir. Bu konuya ayrıca temas edilecektir.

2.1.1. Aklî Hükümlerin Yakîn İfade Etmesi

Kelâm ilminin temel gayesi iman esasları olan akaidi ispat etmektir. Bu esaslara iman etme noktasında hükmün, kaynağı bakımından meseleye uygun olması yanında güvenilir olması için yakîn ifade etmesi de gerekmektedir. Bu bakımdan yakîn kavramının ve ne tür bilgilerin yakîn ifade ettiğinin bilinmesi, aklî hükümlerin bu ilmin doğasına uygun ve güvenilir olduğunu anlamak adına önem arz etmektedir.

---

[234] el-Kefevi, **el-Külliyyat : mu'cem fi'l-mustalahat ve'l-furuk el-lugaviyye**, s. 212.

Yakîn kavramı sözlükte; şüphe duymaksızın bilmek[235] anlamına gelse de kelâmcılar nezdinde daha özel bir anlama sahiptir. Sözlük anlamına göre yakîn, insanın bir şeyi bilmesi ile nefsinde o şeye dair oluşan bilmenin özel niteliğini ifade etmektedir. Bu manada kişi vâkıaya mutabık olmayan bir bilgiye sahip olsa dahi bunda bir şüphe duymuyorsa bu, -sözlük manasına göre- yakîn olarak isimlendirilmektedir.

Kelâmcılara göre bir terim olarak yakîn ise yalnızca bir şeyi şüphe duymaksızın bilmek anlamına gelmemektedir. Onlar buna ek olarak vâkıaya mutabakat kaydını da zikretmektedirler. Bu manada kelâmcıların ilim ile yakîn kavramları arasında ciddi bir fark gözetmediği söylenebilmektedir.[236] Dolayısıyla bir terim olarak yakîn, *"değişmesi mümkün olmayacak surette vâkıaya mutabık olarak bir şeyin falan olduğuna inanmakla beraber bundan başka türlü olmasının da mümkün olmadığına inanmaktır."*[237] Daha kısa ve net bir ifade ile tarif edilecek olursa yakîn, *"vâkıaya mutabık olup değişmeyen kesin itikad"*[238] anlamına gelmektedir.

Bu noktada temas edilmesi gereken önemli bir husus da şudur ki; "*kelâm, yakînî delillerle dinî akaidin bilinmesidir."*[239] Dolayısıyla bu ilmin temelde hedefi, nefsü'l-emrde sâbit olan birtakım hakikatleri belli başlı istidlâl yöntemleriyle ispat ve keşfetmektir. Bu bağlamda hakikati arayan kelâmcının sağlam temelleri olan bir epistemolojiye sahip olması kaçınılmaz olmaktadır. Çünkü meseleleri nazarî olan bu ilmin meselelerine dair yakînî bilgiye sahip olmak, bunların şaşmaz sağlam temeller üzere inşa edilmesine bağlıdır. Bu sağlam temeli ise birtakım zaruri bilgiler oluşturmaktadır.[240] Bu zaruri bilgiler grubuna ise kelâm ve mantık kitaplarında "yakîniyyât" denilmektedir.

---

[235] Cürcani, **et-Ta'rifat**, s. 332.

[236] Osman Demir, "Yakīn", **DİA**, C. XXXXIII, İstanbul, 2013, s. 271.

[237] Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi Tehanevi, **Mevsuatu Keşşafu ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum**, C. 2, 1. bs, Beyrut, Mektebetu Lübnan, 1996, s. 1812; Cürcani, **et-Ta'rifat**, s. 332.

[238] el-Kefevi, **el-Külliyyat : mu'cem fi'l-mustalahat ve'l-furuk el-lugaviyye**, s. 979.

[239] Sa'deddin et-Teftâzânî, **el-Makâsıd = Kelâm ilminin maksatları (inceleme-çeviri-eleştirmeli metin)**, 1. bs, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019, s. 93.

[240] Yahya Zekeriya, **el-Büşrâ fi taḳrîbi Şerhi Suğra's-suğrâ**, 1. bs, Amman, Dârü'r-Reyâhîn, 2024, s. 147.

Cürcânî (ö. 816/1413) bu zaruri bilgilerin ispatının kaçınılmaz olduğunu, bu bilgilerin yegâne dayanak olması üzerinden ifade etmektedir. Zira dinî akaidin nazarî kısmının ve diğer bütün nazarî bilgilerin aslında bu zaruri bilgilerin temellendirmesi olmaksızın idrak edilmesi mümkün değildir.[241] Yakîniyyât olarak isimlendirilen bu zaruri bilgiler esasında kelâmcının temel istidlâl yöntemlerinden biri olan kıyasın yani burhanın da maddesini oluşturmaktadır.[242]

Yakîniyyât adı verilen bu zaruri bilgiler grubundan beşinin bilfiil yakîn ifade ettiği hususunda kelâmcılar hemfikirdir. Ancak bu beşi dışında kalan "hadsiyyât"ı kimisi yakîn kabilinden görmeyip yalnızca kuvvetli zan ifade ettiğini kabul ederken, Gazzâlî hadsiyyâtın tecribiyyâta tabi olduğunu ve dolayısıyla zaruri bilgi ifade ettiği görüşünü benimsemektedir.[243]

Hadsiyyât da bu özel zaruri bilgiler grubuna dahil edilecek olunursa yakîniyyâtın altı kısımla sınırlı olduğu söylenebilir. Şöyle ki; bir hükmün kaynağının akıl olması durumunda akıl yalnızca hükmün iki tarafını oluşturan kavramları idrak ile yakînî hükme varabiliyorsa bu gibi hükümlere "evveliyyât"; akıl yakînî hükme varma noktasında kavramların yanında zihnî bir faaliyete de ihtiyaç duyuyorsa buna "fıtriyyât" ya da "kıyasları kendisiyle birlikte bulunan önermeler" denilmektedir. Hükmün esas kaynağının duyular olması durumunda ise buna "müşâhedât" denilmektedir. Duyulara aklın da eşlik ediyor olması durumunda ise eğer bu duyu özellikle işitme duyusu ise buna "mütevâtirât"; işitmeden başka bir duyu söz konusu ise de yakîne varmak için tekrara ihtiyaç duyulması halinde "mücerrebât" denilirken tekrara ihtiyaç duymadan yakîn hasıl oluyor ise "hadsiyyât" denilmektedir.[244]

Yakîniyyâtın bu altı kısmından ilimlerde mutlak manada muteber olanı evveliyyâttır. İkinci sırada ise fıtriyyât gelmektedir. Yakîn ifade etmesi, yalnızca aklın kavramları idrak etmesine dayanması bakımından evveliyyât ve fıtriyyât başkası için de bağlayıcı nitelikte olmaktadır. Ancak esas kaynağı duyular olan ya da

---

[241] Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî Cürcani, **Şerhu'l-Mevâkıf : mevakıf şerhi (metin-çeviri)**, C. 1, 1. bs, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, s. 215.
[242] el-Ömeri, **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, s. 141.
[243] Gazzali, **Mi'yârü'l-ilm**, s. 222.
[244] bkz: el-Kefevî, **el-Külliyyât**, s. 980-981; et-Tehânevî, **Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm**, C. 2, s. 1813; Mahmud Hasen el-Meğnîsî, **Muğni't-tullâb**, 1. bs, Dimeşk, Dâru'l-Beyrûtî, 2009, s. 238-245; el-Ömerî, **a.g.e.**, s. 147-148.

aklın da duyulara eşlik ettiği diğer dört yakîniyyâtın ilimlerde delil bağlamında muteber kabul edilebilmesi için aynı duyusal idrakin muhatap tarafından da idrak edilmiş olması gerekmektedir ki aynı yakîn muhatapta da hasıl olsun. Dolayısıyla bu dört kısımda şahsın ya da muhatabın yakîni idraki, duyusal idrakin hasıl olması kaydına bağlı olmaktadır.[245]

İlimlerde mutlak olarak muteber kabul edilen ve akıl sahibi herkes için bağlayıcı nitelikte olan evveliyyât, bizatihi bedîhî olan aklî ilkeler olup doğruluğu noktasında burhana ihtiyaç duyulmayan yakîniyyât kategorisinde yer almaktadır. Akıl bakımından evveliyyâtın en açık olanının ise özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri olduğu söylenebilmektedir. Diğer bütün aklî ilkelerin esasını ise bu iki temel ilke oluşturmaktadır. Dolayısıyla da aklî hükümlerin tamamı bedîhiyyâttan oluşan bu sağlam temel üzere kaim olmaktadır.[246]

İnsanın bilişsel dünyasının temel taşlarını oluşturan bu bedîhiyyâtı, kimisi çelişmezlik ilkesine kimisi de özdeşlik ilkesine dayandırmaktadır. Netice itibariyle aklî hükümlerin taksimi ve tarifinin bu iki ilkeden biri ekseninde yapıldığı düşünüldüğünde aklî hükümlerin yakîn ifade etmesi kaçınılmaz bir netice olmaktadır. Zira bir hükmün; sâbit olması ya da olmaması bir çelişkiye sebebiyet vermiyorsa buna "aklî câiz", sâbit olması bir çelişkiye sebebiyet veriyorsa buna "aklî müstahîl", sâbit olmaması bir çelişkiye sebebiyet veriyorsa da buna "aklî vâcip" denilmektedir.[247] Dördüncü bir durumun var olması ise imkânsızdır. Zira sâbit olmayı da olmamayı da kabul etmeyen şeyin hüküm olarak isimlendirilmesi imkânsız olmaktadır.

Netice itibariyle yakîn ifade ettiği tartışmasız olan evveliyâttın özellikle çelişmezlik ve özdeşlik ilkesi üzerine kaim olması, aklî hükümlerin yakîn ifade ettiğinin anlaşılması noktasında mühim ve yeterli olmaktadır.

---

[245] bkz: Cürcani, **Şerhu'l-Mevâkıf: mevakıf şerhi (metin-çeviri)**, C. 1, s. 215; Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzali, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, 2. bs, Cidde, Dârü'l-Minhâc, 2019, s. 124-125.

[246] Zekeriya, **el-Büşrâ fi taḳrîbi Şerhi Suğra's-suğrâ**, s. 147.

[247] bkz: Zekeriya, **a.g.e.**, s. 154.

2.1.2. Akla Nispet Edilen Hükmün Vâkıaya Uygunluğu ve Uygun Olmaması Durumunda Hatanın Ciheti

Aklî hükümler daha evvel de ifade edildiği üzere aklın herhangi bir vaz‘ ya da duyusal tekrara ihtiyaç duymaksızın eşyaya dair idrak ettiği hükümlerdir. Dolayısıyla bu hükümler eşyanın hakikati ile alakalı olmakla beraber aklın yoktan var ettiği ya da bir başka ifade ile inşa ettiği hükümler olmadıkları için kişiye göre değişiklik göstermemektedir.[248]

Ancak vâkıaya bakıldığında insanların akla dayanarak verdiği hükümlerde çelişkiye varacak derecede farklı yargılarda bulundukları inkâr edilemez bir gerçektir. Dolayısıyla aklî hükümler aklın inşa ettiği değil de keşfettiği hükümler ise bu durumda akla nispet edilen hükümler arasında görülen bu çelişkinin açıklanması gerekmektedir. Yani burada hatanın sebebini iyi tespit etmek gerekmektedir.

Tezin birinci bölümünde ifade edildiği üzere akla bazı zaruri bilgiler ya da bu zaruri bilgileri gerektiren bir garîze denilse de insanoğlu tıpkı cismanî kabiliyetlerini kullanma esnasında hataya düşebildiği gibi aklî kabiliyetlerini kullanmada da -birtakım iç ya da dış etkenlerden dolayı- doğal olarak hataya düşebilmektedir. Dolayısıyla kişi sadece aklını kullanarak aklî bir hükme vardığını zannederken esasında düşünme ameliyyesi esnasında etkisi altında kaldığı birtakım etkenler sebebiyle aklî olmayan bir hükme ulaşmış olabilmektedir. Bu noktada yalnızca kişinin hükmünün aklî olduğunu iddia etmesi, o hükmün aklî olması noktasında yeterli değildir. İşte tam olarak bu sebepten dolayı âlimler verdikleri hükümlerin nefsu’l-emre mutabık olduğuna güvenebilmek adına düşünme ameliyesini zapturapt altına almak için mantık ve usul gibi alet ilimlerine ihtimam göstermektedirler.[249]

Bilgilerin ve dolayısıyla hükümlerin tamamı duyu, haber ve nazar olmak üzere temelde üç kaynağa dayanmaktadır.[250] Nazar da tıpkı duyular ve haber gibi bilgi kaynaklarından biri olmakta ve olması gerektiği gibi şartları gözetilerek icrâ

[248] bkz: Fûde, **eş-Şerhu’l-cedîd a’lâ mukaddimâti’s-Senûsî**, s. 76-77.
[249] bkz: Fûde, **a.g.e.**, s. 63-65.
[250] İbn Furek, **Mücerred makalati’ş-şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’ari**, s. 14.

edildiği takdirde kesin bilgi ifade etmektedir.[251] Daha evvel de ifade edildiği üzere bilgiler idrak edilmeleri bakımından zaruri ve nazarî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Mevzubahis bilgi aklî bir hüküm ise bu bilginin zaruri bir hüküm olması durumunda kişi akl-ı selîm ise hataya düşmeden vâkıaya mutabık bir şekilde hükmü idrak edecektir. Ancak burada bahsi geçen durum nazarî aklî hükümler için geçerli olmaktadır. Zira kişinin zaruri hükmün aksine nazarî olan aklî bir hükme ulaşması için nazar icrâ etmesi gerekmektedir. İşte bu noktada âlimler söz konusu hükümlerde vâkıaya mutabakatı yakalamak adına mantık ve usul gibi alet ilimlerinden destek almaktadırlar.

Nazar esnasında ele alınan önermelerin doğrulukları ile değil de formuyla ilgilenen mantık,[252] -ancak nazar kurallarının gözetilmesi halinde- kavramların zihin dışındaki gerçekliklerini ve özelliklerini ifade eden aklî hükümlerin[253] bilinmesi noktasında oldukça büyük bir öneme sahiptir. Nitekim mantığın önemine dair görüşü, sonrasındaki kelâmcılar üzerinde büyük etkiler bırakan Gazzâlî[254] *Miʿyârü'l-ʿilm* kitabının mukaddimesinde mantık ilminin önemine oldukça veciz bir ifade ile dikkat çekmektedir.[255] Teftâzânî (ö. 792/1390) bu bağlamda mantık ilmini kelâm ilminin bir parçası kabul ederken bu konuda ona katılmayan Cürcânî ise kelâmdan bir parça olduğunu kabul etmese de mantık ilminin kelâm ilmi için bir mukaddime olması gerektiği görüşündedir.[256]

Netice itibariyle aklî olduğu iddia edilen bir hükmün vâkıaya mutabık olmaması durumunda hata akla değil, âkile nispet edilmelidir. Zira akıl, yanlış olması muhtemel olmayan birtakım zaruri bilgiler veyahut onları gerektiren bir garîzeden ibarettir. Bu bakımdan hatanın akla nispeti mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla yanlış olduğu varsayılan bu hüküm, aklî zaruri bilgilere mutabık olmadığı için aklî bir hüküm de olmayacaktır.

---

[251] Ensari, **Şerhü'l-irşâd**, C. 1, s. 76.

[252] Gültekin Eroğlu, "Akıl Yürütme Formlarının Mantık ve Bilimlerde Yeri ve Değeri", **Hikmet Yurdu**, C. V, No: 10, 2012, s. 183-196.

[253] bkz: İbn Bezîze, **el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd (el-müştemel ala kavaidi'l-i'tikad)**, s. 65-66.

[254] Ömer Aydın, "Kelâm-Mantık İlişkisi", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
 Darulfunun İlahiyat**, No: 7, 2003, s. 1-14.

[255] bkz: Gazzali, **Mi'yârü'l-ilm**, s. 49-50.

[256] el-Ömeri, **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, s. 40.

Bu bağlamda Ali el-Ömerî'nin *Felsefetu ilmi'l-kelâm* kitabında meseleye dair kaleme almış olduğu şu cümlelerinin konuyu toparlar nitelikte olması bakımından direkt olarak aktarılmasını uygun görmekteyiz:

> "Akıl, hakikatlerin bizzat kendisi değildir. Akıl hakikatleri keşfetme noktasında bir vesiledir. Dolayısıyla ancak akl-ı selîm olup aklî istidlâli süresince doğru adımları takip eden kimse için hakikati idrak etmek mümkün olacaktır. Buna mukabil nazarı esnasında hataya düşen kişi hakikatlere ulaşamayacaktır. Bu durumda bu kişinin hatası ya kendisinden hareketle nazarı icrâ ettiği öncüllerindeki bir sorundan ya da -daha sonra da bahsedileceği üzere- nazar esnasında kullandığı metotlarındaki bir sorundan kaynaklanmaktadır. Ancak burada hata aklın kendisine nispet edilemez. Zira akıl idrak edenin aracıdır ve bu araç ona verilen öncüllerle kişinin nazarında takip ettiği belirli metotlara göre işlemektedir."[257]

2.2. Aklî Hükümlerin Kelâm İlmindeki Yeri

Kelâm ilmi nefsu'l-emrde sâbit olan dinî hakikatleri yani akaidi ispat ve keşfeden bir ilimdir.[258] Bu hakikatlerin idrakinin ve dolayısıyla onlara dair olan imanın da yakîn üzere olması Müslüman olma vasfını taşımak adına gerekmektedir. Bu bağlamda imanın kesinlik ifade eden bir ilim temelli olması dinin mükelleflere yüklediği bir sorumluluktur. Ayrıca bu hakikatlerin yakîn üzere ispatı konusunda kullanılması gereken vesilenin hangi bilgi kaynağı temelli olduğu da incelenmesi gereken bir husus olmaktadır. Zira söz konusu hakikatler akaide ait olup tek başına duyuların erişemediği ve yine tek başına haberin her daim yeterli olmadığı hakikatlerdir. Bu noktada bahsi geçen aklın ve aklî hükümlerin akaidi ispat noktasındaki yerini anlamak büyük önem arz etmektedir.

2.2.1. Akaidin Yakîn İfade Eden Delillerle Temellendirilmesinin Zorunluluğu

İslam dininde her mükellef Allah Teâlâ'nın varlığını ve sıfatlarını bilmekten kesin bir şekilde sorumlu tutulmaktadır.[259] Özellikle Eş'arî âlimlerin buna Kur'an-ı

---

[257] el-Ömeri, **a.g.e.**, s. 122.
[258] el-Ömeri, **a.g.e.**, s. 17.
[259] Said Abdüllatif Fûde, **Tehzîbu şerhi's-Senûsiyye**, 5. bs, el-Asleyn li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2018, s. 34.

Kerim'den getirdikleri delil ise *"Bil ki (اعلم), Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur."*[260] âyetidir. Âyette özellikle "ilim" kelimesi üzerinden mükellefin "bil" emrine muhatap kılınması, kelâmcıları "ilim" kavramı üzerinde titizlikle durmaya sevk etmektedir.

Kelâmcılardan kimisi "ilim" ve "mârifet" kavramları arasında bazı farklılıklar gözetse de[261] kelâm kitaplarındaki genel kullanımda -mükellef hakkında bahsettiğimiz anlamıyla- bu iki kavram birbiri yerine kullanılmaktadır. Dolayısıyla "ilim" ya da "mârifet" kavramı, *"delilden elde edilmiş vâkıaya mutabık cezm"*[262] olarak tanımlanmaktadır. Tarifteki her bir kayıt, esasında mükellefin emrolunduğu üzere akaide dair bilgi sahibi olması hususunda önem arz etmektedir. Zira yakînî olması istenilen imanın temelinde bu bilgi yer alacaktır.

Akaidde matlub olan "ilim" kavramının tarifindeki "cezm" kaydıyla kelâmcılar vehim, şüphe ve zannı tarifin dışında bırakmaktadırlar. Dolayısıyla akaidde yalnızca bir şekilde iman tercihinin hasıl olması, âyetteki emrin yerine getirilebilmesi adına yeterli gelmemektedir.[263] Aksine akaid hususunda sahip olunan ilmin cezm yani kesinlik ve yakîn üzere olması gerekmektedir.[264] Bir kelâm terimi olarak yakîn ise *"vâkıaya mutabık olup değişmeyen kesin itikad"*[265] anlamında kullanıldığını ifade etmiştik. Yani kelâmcıların ilim ile yakîn kavramları arasında ciddi bir fark gözetmediği söylenebilir.[266] Dolayısıyla dinî akaide iman eden kimsenin bu imanının temelinde yer alan ilmin, vâkıada iman ettiği üzere olduğu ve asla başka türlü olamayacağı bir nitelikte olması gerekmektedir.

Tabii burada yakîn ve cezmin istendiği yer ile akaidin usulü kastedilmektedir. Zira kabir azabı, sırat, mizan gibi bazı meseleler akaide ait olsa da bu meselelerde mükelleften istenilen yakînen ve cezmen bir ilim değildir. Aksine akaidin füruu denilen bu kısımda imanın hasıl olması için zan yeterli gelmektedir. Yani yakîn ve cezmin akaidde matlub olduğu kısım Allah'ın varlığı, sıfatları ve nübüvvât gibi

---

[260] Muhammed, 47/19.
[261] bkz: Cürcani, **et-Ta'rifat**, s. 283; el-Kefevi, **el-Külliyyat : mu'cem fi'l-mustalahat ve'l-furuk el-lugaviyye**, s. 868; el-Ömeri, **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, s. 19-21.
[262] Fûde, **Tehzîbu şerhi's-Senûsiyye**, s. 35.
[263] Fûde, **a.y.**
[264] Zekeriya, **el-Büşrâ fi taḳrîbi Şerhi Suğra's-suğrâ**, s. 121.
[265] el-Kefevi, **el-Külliyyat : mu'cem fi'l-mustalahat ve'l-furuk el-lugaviyye**, s. 979.
[266] Demir, "Yakīn", s. 271.

akaidin temelini teşkil etmesi dolayısıyla usul diyebileceğimiz kısmı ile ilgilidir. Tarifteki "delil" kavramı ise daha genel bir anlam ifade etmekte olup elde edilen ilmin bir dayanağının olması anlamına gelmektedir.

Mezkûr âyetten hareketle imanın yakînî olmasının gerekliliği, onun temelini teşkil eden ilmin de yakînî olmasını gerektirmektedir. Buna ek olarak kelâmcıların kitaplarında akaidi ispat etmeden önce eşyanın hakikatinin sâbit olduğu ve bu hakikatlerin bazısının belirli vesileler ile bilinebileceğine dair bahislere verdikleri yer ve önem de esasında ispat olunması hedeflenen akaidin yakînî bir ilim üzere ispat olunması gerekliliğinin bir göstergesi olmaktadır. Kelâmcılar eşyanın hakikatlerinden bazısının bilinebileceğini söylerken özellikle "ilim" kelimesi ile bunu ifade etmektedirler.[267] Daha evvel de ifade edildiği üzere ise "ilim" kavramı ancak yakîn üzere bilmek anlamında kullanılmaktadır.

Netice itibariyle ilahi bir dinin varlığının kabulü temelli olup mükellef olanların her birinin bu hak dine iman etmelerinin aynî farz olduğu esası[268] üzerinden dinî akaidi konu edinen kelâm ilmi nazarî bir ilimdir. Dolayısıyla bu ilimde akaidin temellendirilmesinde kullanılacak olan delillerin söz konusu âyetteki ilahî emre uygun olarak kişi için yakîn ifade etmesi gerekmektedir. Bu bağlamda esası yakînî ve vâkıaya mutabık olan evvelî bilgilere dayanan aklın ve dolayısıyla aklî hükümlerin kelâm ilmindeki yeri ve önemi bu minvalde daha net bir şekilde kendisini göstermektedir.

2.2.2. Aklın ve Aklî Hükümlerin Kelâm İlmindeki Yeri: Keşif ve İspat

Dine nispet edilen hükümler amel ile ilgili hükümler ve itikad ile ilgili hükümler olmak üzere temelde iki kısımdan oluşmaktadır. Amel ile ilgili olan hükümlere dinin fürûu denilirken itikad ile ilgili olan hükümlere ise dinî akaid denilmektedir.[269] Akaid, amel dikkate alınmaksızın "bizzat itikad edilmesi

[267] bkz: Sa'deddin et-Teftâzânî, **Şerhü'l-akaidi'n-Nesefiyye**, 1. bs, Dımaşk, Darü't-Takva, 2020, s. 106-129.
[268] el-Ömeri, **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, s. 165.
[269] Sa'deddin et-Teftâzânî, **Şerhu'l-makasıd**, C. 1, 2. bs, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1998, s. 164.

kastedilen" anlamına gelmektedir.[270] Bu manada itikad ise hüküm barındıran bilgi[271] olması anlamında tasdik olmaktadır. Hüküm iki şey arasındaki durumdan haber vermektir. Haber ise ya gerçekten iddia edildiği üzere hakikatte sâbit olan bir şey olup bu haber vâkıaya mutabık olması bakımından "doğru haber" olarak isimlendirilmektedir ya da bu haber hakikatte sâbit olmayan bir şeyi ifade etmektedir ki bu da vâkıaya mutabık olmaması bakımından "yalan haber" olarak isimlendirilmektedir. Dolayısıyla akaid esasında din ile ilgili nefsu'l-emrde sâbit olan hakikatlerden ibaret olmaktadır. Kelâmcı belli başlı metotlarla bu hakikatlerin keşif ve ispat görevini üstlenen ve dinî hakikatleri ifade eden haber ya da önermelerin vâkıaya mutabık ve doğru olduğunu ispat eden kişidir. Buradaki keşiften maksat ise haddizatında sâbit olan hakikatlerin idrak edilmesidir.

"*Kelâm, yakînî delillerle dinî akaidin bilinmesidir.*"[272] şeklinde bu ilmi tanımlayan Teftâzânî, tarifteki ispattan maksadın insanın bu hakikatleri elde etmesi ve dolayısıyla taklidden tahkik mertebesine yükselmesi olduğunu ya da başkasını ilzam etmek adına başkası için ispat edilmesi anlamında olduğunu veyahut da şüphelerle sarsılmasını engellemek adına itkân ile akaidin bilinmesi anlamında olduğunu ifade etmektedir.[273] Dolayısıyla ispat ile kastedilen de olmayan bir şeyin inşası değil aksine hakikatte zaten sâbit olanın birtakım delil ve istidlâller vesilesi ile keşfedilmesi üzerinden bilgisinin elde edilmesidir.

Aklın ve aklî hükümlerin dinî akaid adı verilen bu hakikatleri anlama ve ona iman noktasındaki konumu ve önemini anlamak adına Senûsî'nin akaid konularını delillendirmesi bakımından tasnifi önem arz etmektedir. Senûsî, akaidi ispat edilmesi cihetinden üç kısma ayırmaktadır:

1. Akaidin yalnızca akıl ile ispat olunan kısmı,
2. Akaidin şeriat ile ispat olunabilen kısmı,
3. Birinci kısımdan mı yoksa ikinci kısımdan mı olduğu ihtilaflı olan kısım.

---

[270] Cürcani, **et-Ta'rifat**, s. 196.
[271] Tehanevi, **Mevsuatu Keşşafu ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum**, C. 1, s. 230.
[272] et-Teftâzânî, **el-Makâsıd = Kelâm ilminin maksatları (inceleme-çeviri-eleştirmeli metin)**, s. 93.
[273] et-Teftâzânî, **Şerhu'l-makasıd**, C. 1, s. 166.

Senûsî'nin akaidin delillendirilmesi bakımından yaptığı bu tasnifte[274] ilk iki kısım arasındaki fark, mûcizenin delâletinin söz konusu meselenin ispatına bağlı olup olmaması ile alakalı olmaktadır. Misal Allah'ın varlığını, kudret, irade, ilim ve hayat sıfatlarını ispat etmeden -ilahi bir fiil olması bakımından- mûcizenin varlığını ispat etmek mümkün değildir. Dolayısıyla mûcizenin peygamberin sıdkına delâlet etmesi, öncelikle onu yaratacak bir ilahın varlığının ve mezkûr sıfatlara sahip olmasının ispatına bağlı olmaktadır. Ancak eğer mûcizenin delâleti, söz konusu meselenin ispatına bağlı değilse bu akaidî mesele âyet veya hadislerden getirilecek delillerle de ispat edilebilmektedir. Buna ise sem', basar, kelâm sıfatlarının ve ahiret ahvalinin ispatı örnek olarak verilebilmektedir. Üçüncü kısımda yer alan mesele ise mûcizenin ilâhi bir fiil oluşunun ya da peygamberin sıdkına delâlet edişinin dikkate alınmasına göre vahdâniyyetin ispatı meselesidir. Mûcizenin ilâhi bir fiil oluşunu dikkate alanlara göre vahdâniyyetin delili aklî olmalı iken, mûcizeyi peygamberin sıdkına delâleti yönünden ele alanlara göre vahdâniyyetin delili şer'î de olabilmektedir.[275]

Akaidin yalnızca akıl ile ispat olunması mümkün olan birinci kısmını keşif ve ispat etmek için bilgi kaynaklarından yalnızca duyular ve haber yeterli değildir. Zira akaidde söz konusu olan hakikatler duyular ötesi olan bir varlıkla ilgilidir, dolayısıyla sadece duyular ile idrak ve ispatı imkânsız olmaktadır. Yine mûcizenin ispatının kendisine bağlı olduğu bu kısımdaki hakikatlerin haber ile idrak ve ispatı da mümkün değildir. Zira bir önceki başlıkta da ifade edildiği üzere akaide dair getirilen delilin yakîn ifade ediyor olması gerekmektedir. Bir haberin yalana ihtimal vermeyecek şekilde yakîn ifade etmesi ise sahibinin yalandan korunmuş olmasına bağlıdır. Ancak akaidin yalnızca akıl ile ispat edilmesi gereken mevzubahis kısmı henüz mûcizenin delâleti -yani peygamberin yalandan mâsum olduğu- sâbit olmadan evvel ispat edilmesi gereken kısmını teşkil etmektedir. Dolayısıyla vâkıaya mutabık ve doğru olsa dahi yalnızca haberin de bu noktada bir faydası olmayacaktır. Netice itibariyle akaidin -mûcizenin de ispatına temel oluşturduğu- bu ilk kısmının ispatı hususunda duyular ve haber tek başına yeterli gelmemekte ve bu noktada aklın ehemmiyeti kendini göstermektedir.

---

[274] Akaide dair Senûsî'nin bu taksimi tezin üçüncü bölümünde daha detaylı olarak ele alınacaktır. Bu kısımda sadece bu açıklama ile yetineceğiz.

[275] bkz: Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 174-175.

Akıl nefsu'l-emrde sâbit olan hükmü keşfetmektedir.[276] Dolayısıyla akla nispet edilen ve aklî hüküm olarak isimlendirilen bu hüküm, aslında eşya arasındaki zâtî alakalardan hareketle aklın idrak ettiği hükümdür.[277] Akaid nefsu'l-emrde sâbit olan hakikatler olduğuna göre aklın bu hakikatlere göre konumu ise onları keşfetmek suretiyle ispat etmektir. Buradaki keşiften ve ispattan kastın ne olduğu açıklanmıştı. Yani akıl akaide dair idrak ettiği hükümleri inşa etmemekte aksine keşfetmektedir.

Sözgelimi kelâmcı Allah'ın varlığını ispat etmek adına âlem üzerinde nazar icrâ etmektedir. Bu nazar vasıtasıyla âlemin hakikati üzerinden vardığı aklî hükümler ve bu hükümlerin temelinde yer alan yakîniyyât ile nefsu'l-emrde sâbit olan Allah'ın varlığı hakikatini ispat ve keşfetmektedir. Kelâmcı yine aynı yöntemle bu yaratıcının varlığının vâcip olduğunu ve birtakım kemâlâta sahip olduğunu ispat etmektedir. Dolayısıyla kelâm ilmi hakikatleri keşfetmekte olup var etmemektedir. Yani Allah Teâlâ'nın var olması O'nun varlığını ispat ve idrak etmemize bağlı değildir. Ancak ifade edildiği üzere bu hakikati keşfetmek için duyular haricinde bir başka vesileye daha ihtiyaç duyulmaktadır.[278]

Aklî hükümler eşyanın zâtına yani hakikatine dair hükümler olduğu için değişmesi imkânsız olduğu gibi kişiden kişiye de farklılık göstermemektedir. Çünkü burada aklın tek görevi nefsu'l-emrde sâbit olanı keşfetmektir, varsaydığı bir şey üzerinden hüküm icat etmek değildir.[279] Aklın kendisine nispet edilen bu hükmü keşfi ise aklî birtakım ilke ve delillerin temellendirmesiyle olmaktadır.[280] Aklî hüküm de eşya arasındaki alakanın çelişmezlik ve özdeşlik ilkesi ışığında idrak edilmesidir.[281] Daha evvel de ifade edildiği üzere akıl birtakım zaruri bilgiler ya da bunları gerektiren bir garîzedir. Eşyanın hakikati üzerinden duyusal idrake ve vaz'a ihtiyaç duymaksızın bu zaruri bilgilerin temellendirmesiyle icrâ edilen nazar ile aklın ulaştığı hüküm ise nazarî aklî hüküm olarak isimlendirilmektedir.

---

[276] Fûde, **eş-Şerhu'l-cedîd a'lâ mukaddimâti's-Senûsî**, s. 18.
[277] bkz: Fûde, **a.g.e.**, s. 63.
[278] el-Ömeri, **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, s. 17.
[279] Fûde, **eş-Şerhu'l-cedîd a'lâ mukaddimâti's-Senûsî**, s. 76-77.
[280] Zekeriya, **el-Büşrâ fi taḳrîbi Şerhi Suğra's-suğrâ**, s. 147.
[281] Zekeriya, **a.g.e.**, s. 157.

Hükümler zihnî önermeler ve haber ifade eden sözlü nispetlerden ibaret olup vâkıadan haber vermektedir. Bu haber vâkıaya mutabık ise haber doğru, değilse de haber yanlış demektir.[282] Kelâmcılara göre de bir hükmün doğruluk ölçütü vâkıaya mutabakattır ve düşünce yapılarının esasında nefsu'l-emrin varlığı bulunmaktadır. Buna binaen onlar aklı nefsu'l-emrdeki hakikatleri yansıtan bir ayna olarak görmektedirler. Dolayısıyla akıl, varlığa dair hükümleri idrak eden ve açıklayan konumunda olmaktadır.[283] Hükmün akla nispeti ise şeyin aletine nispeti kabilinden mecazdır.[284] Yani akla nefsu'l-emrde sâbit olan hakikatleri belli başlı zaruri yakîni ilkeler zemini üzerinde yansıtan bir ayna denilecek olunursa, aklî hükümler de bu hakikatlerin aynadan yansımasıdır denilebilir.

Kelâm ilmi aklî hükümlerin ışığında konularını ele alan bir ilimdir. Kelâmcı, Allah'ın varlığı bilgisine ulaşmak için aklı hâricî âleme nazar etmesi üzerinden kullanmaktadır.[285] Aklî hükümler ilahi sıfatlar ve hükümleri, ilahi fiiller ve nübüvvât hükümleri gibi akidevi meselelerin birçoğunda kullanılmaktadır. Hatta neredeyse aslî olan hiçbir meselenin idraki bu hükümlerden bağımsız değildir.[286] Bu noktada kelâmcıların akaide aklî delil getirmelerinin ciheti ise akaidin hak oluşu ve vâkıaya mutabık olmasıdır. [287]

Ancak şu noktaya da dikkat çekmek gerekir ki aklın akaidde keşif ve ispat bakımından yerinin olması yanında bu alanın da bir sınırı bulunmaktadır. Aklın akaiddeki alanının sınırlı olması ise dayanaksız bir iddia değildir. Zira âlimler aklın ameliyesini ele aldıklarında onun birtakım sınırları ve erişemediği şeyler olduğunu fark etmektedirler. Dolayısıyla da aklı söz sahibi olabileceği alanda kullanmaktadırlar.[288] Buna örnek olarak ise rü'yetüllah meselesi verilebilmektedir. Akla göre bu olayın vuku bulması mümkündür. Ancak bilfiil vuku bulup bulmayacağı hususunda yani ispatı hususunda akıl onun vâcip ya da imkânsız

[282] Zekeriya, **a.g.e.**, s. 145.
[283] el-Ömeri, **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, s. 40.
[284] Desuki, **Hâşiyetü'd-Desuki ala Ümmi'l-berahin**, s. 44.
[285] Said Abdüllatif Fûde, **Buhûsun fi ilmi'l-kelâm**, C. 1, 2. bs, Amman, el-Asleyn li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2021, s. 26.
[286] Zekeriya, **el-Büşrâ fi taḳrîbi Şerhi Suğra's-suğrâ**, s. 143.
[287] Fûde, **Buhûsun fi ilmi'l-kelâm**, C. 1, s. 27-28.
[288] Fûde, **a.y.**

olduğuna hükmedememektedir. Bu noktada ise şer'î deliller devreye girmektedir. Yine de aklın bu meselede imkâna hükmettiğinin de delillendirilmesi ayrıca gerekmektedir. Ancak anlatılmak istenen, meselenin vukunun ispatı ya da nefyinde aklın bizatihi bir hükmünün olmadığıdır.

Akaidin mûcizenin ispatı kendisine bağlı olmayan kısmında ise aklın görevi aslında farklı değildir. Esasında ister ilk kısımdan ister ikinci kısımdan olsun akıl ve aklî hükümler olmadan o meselenin anlaşılması ve ispatı mümkün değildir. Zira Allah'ın varlığı, birtakım sıfatlarla muttasıf olması, cennet ve cehennem vs. gibi dinî akaidle ilgili meseleler nefsu'l-emrde sâbit olan hakikatlerdir. Bu hakikatlerin kimisi yukarıda ifade edildiği üzere yalnızca akıl ile ispat edilebilirken kimisinin ispatı noktasında aklî temeller ile hakkaniyeti sâbit olan şeriatten delil getirmek gerekmektedir.

Akaidin mezkûr taksimdeki ikinci kısmında da aklî hükümlere ihtiyaç duyulmasının sebebi esasında şeriatin de bu hükümler ile anlaşılır ve ispat edilir olmasıdır. Zira yalnızca akıl ile ispat edilen Allah'ın varlığı ve sıfatları gibi meseleler ispat edilmediği takdirde şeriat delil olma özelliğini yitirmektedir. Bu bağlamda Ebû Bekir İbnü'l-Arabî aklî hükümlerin dinin referansı olmasını şu şekilde ifade etmektedir: *"Akıl dinin referansıdır. Bu referansın cerh edilmesi ve de yalanlanması mümkün değildir. Zira bunun anlamı dinin iptalidir."*[289]

Netice itibariyle akaidde ilk aşamada aklî hükümlerin bilinmesi kaçınılmaz olmaktadır. Zira ancak bu hükümlerin bilinmesi ile akaid bilgisi elde edilebilmektedir. Çünkü nazarî olmaları hasebiyle Allah'ın varlığı ve sıfatları bilgisine ancak nazar ve delillendirme ile ulaşılabilmektedir. Delilin anlaşılması ise aklî hükümlerin bilinmesine bağlı olmaktadır.[290]

Ayrıca akaidde ortaya çıkan anlaşmazlıkların çoğu bu hükümleri anlamamaktan ileri gelmektedir. Bu yüzden âlimler bu hükümlerin anlaşılması hususunda çabalamışlar ve hatta kimisi aklı -daha evvel de ifade edildiği üzere- bu

[289] İbnü'l-Arabî, **el-Avasım mine'l-kavasım**, s. 112.
[290] el-Mukterah, **Şerhü'l-Akîdeti'l-burhâniyye ve'l-fusûlü'l-imâniyye**, s. 31.

hükümler üzerinden tanımlamıştır.[291] Aklî hükmün kısımlarını bilmeyen kimsenin akaidde neyi ispat ettiği ve neyi nefyettiğini anlaması mümkün değildir. Zira kelâm ilmi bu hükümler ışığında meseleleri incelemektedir.[292] Çünkü akaid aslında aklî hükümlerden[293] ibarettir.[294] Dolayısıyla bu hükümlerin manalarına vâkıf olmak her mükellef üzerine farzdır.[295]

Son olarak bu noktada şuraya dikkat çekmekte fayda vardır: Aklî hükümlerin kısımlarının bilinip bilinmemesi ile kastedilen mezkûr terimler değil aksine onların manalarıdır. Bu bağlamda kişi bu terimleri bilmese dahi mesela bütünün parçasından büyük olması gerektiği ya da bir cisim için boşlukta yer kaplaması bakımından hareket ve sükûn (durağanlık) dışında başka bir ihtimalin olmadığını bilmesi esasında aklî hükümlerin manalarına vâkıf olduğunu gösterir niteliktedir.

[291] Said Abdüllatif Fûde, **Hâşiyetun a'lâ Şerhi Suğra's-suğrâ**, 2. bs, Dımaşk, Dâru'l-Beyrûtî, 2009, s. 78.
[292] Desuki, **Hâşiyetü'd-Desuki ala Ümmi'l-berahin**, s. 41.
[293] Akaidin aklî hükümlerden ibaret olması ile kastedilen, akaidin tamamının delilinin mahza aklî olması değildir. Ancak burada kastedilen, haber türündeki her bilginin bir şekilde üç aklî hükümden birinin altında yer alması bakımından aklî olmasıdır. Bu anlamda şeriatte geçen hükümler de aklî hükümler olarak isimlendirilebilmektedir.
[294] Desuki, **a.g.e.**, s. 56.
[295] Desuki, **Hâşiyetü'd-Desuki ala Ümmi'l-berahin**, s. 67.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SENÛSÎ'DE AKLÎ HÜKÜMLERİN YERİ VE ROLÜ

3.1. Akaidin Mukaddimesi: Aklî Hükümler

Her ilmin olduğu gibi kelâm ilminin de bir terminolojisi ve metodolojisi vardır. Kelâm ilminin terminoloji ve metodolojisinin bir parçasını ise aklî hükümler oluşturmaktadır. Zira bu ilmin meselelerini ilâhiyat, nübüvvât ve âhiret ile ilgili haberler oluşturmaktadır. Daha evvel de bahsedildiği üzere aklî hükümler aklın eşyanın hakikatine dair bir vaz' edene veyahut da duyusal tekrara ihtiyaç duymaksızın idrak ettiği hükümlerdir. Bu bakımdan kelâm ilminin kapsamına giren meseleleri anlama noktasında aklî hükümlerin ehemmiyetinin farkında olan Senûsî, diğer kelâmcılar gibi bu hükümlerden sadece manen istifade etmek yerine tasnif noktasında da istifade etmektedir.

Bir mukaddime olması bakımından aklî hükümlerin kelâm ilminin kapsamına giren meseleleri anlama noktasındaki ehemmiyeti Senûsî dışındaki diğer kelâmcılar tarafından da bilinmektedir. Ancak Senûsî bu hükümleri kelâm ilminin meselelerini ve dolayısıyla akaidi anlama noktasında bir mukaddime yani evvel emirde bilinmesi gereken bir şey olarak görmesi yanında, kelâm kitaplarının da bizzat mukaddimesi olarak tasnif etmiştir. Senûsî'nin aklî hükümleri telif etmiş olduğu kelâm kitaplarında ve de özellikle tezin inceleme konusu olup *Akâidü's-Senûsî* ismiyle meşhur olan beş eserinde neden ve nasıl mukaddime şeklinde tasnif ettiğini anlamak, bu hükümlerin esasında kelâm ilmindeki ehemmiyetini kavramak adına da önemlidir.

Tezin bu bölümünün bu başlığında Senûsî'nin aklî hükümleri aynı zamanda neden telif ettiği kitapların da mukaddimesi olarak tasnif ettiği incelenecektir. Senûsî'nin aklî hükümleri nasıl mukaddime olarak tasnif ettiği ise sonraki başlıklarda ele alınacaktır. Bu bağlamda Senûsî'nin aklî hükümleri kelâm kitaplarının mukaddimesi ve -bir sonraki başlıkta da açıklanacağı üzere- kelâm ilminin mebadîinden biri olarak kabul etmesinin temelinde onun akıl ve mârifetullah ilişkisine dair anlayışı yer almaktadır. Ancak Senûsî'de akıl-mârifet ilişkisi bahsinin, bölümün ikinci başlığı altında ele alınması daha uygun görülmüştür. Bu başlıkta ise

aklî hükümlerin mukaddime oluşunda mukaddime ile kastedilenin tam olarak ne olduğu ve Senûsî'nin aklî hükümleri akaide mukaddime olarak tasnif etmesinin sebebi incelenecektir.

3.1.1. İlmin Mukaddimesi ile Kitabın Mukaddimesi Arasındaki Fark

"Mukaddime" kavramı, mantık terimi ile ifade edilecek olursa müşterek bir lafızdır. Yani birden fazla manaya muhtemel olan ve bulunduğu bağlama göre bu manalardan birine delâlet eden bir lafızdır. Genel anlamda konusu, meseleleri ve gayesi olan ve yazıya geçirilmiş ilim anlamındaki ilimlere nispetle kullanılan "mukaddime" kavramı herhangi bir ilme izafe edildiğinde bu izafet, "ilmin mukaddimesi" ve o ilme dair bir "kitabın mukaddimesi" olmak üzere iki şekilde karşımıza çıkmaktadır.[296] Bu anlamda "ilmin mukaddimesi" denildiğinde kastedilen, o ilme başlamadan evvel bilinmesi gereken bilgilerdir.[297] Yani herhangi bir ilme başlamak, o ilimle ilgili olan bu mukaddimeleri bilmeye bağlıdır. İlim hususunda bu anlamdaki mukaddimeye "er-ruûsu'l-aşera" ya da "mebâdî'ş-şurû' fi'l-ilm"[298] de denmektedir.[299]

Neticede mukaddimeden yani ilmin mukaddimesi dediğimiz mukaddimelerden hedef, mukaddimesi olduğu ilme yeni başlayan veyahut o ilme dair bir kitabı okumaya başlayan öğrenciye o ilimle ilgili genel bir tasavvur kazandırmaktır. Bu ise esasında meşhur mantık kaidesi olan "mutlak meçhul talep edilemez" kaidesine binaen oldukça makuldur. Genel anlamda ilme nispet edilen bu tür mukaddime için on unsur söz konusu edilmektedir.[300] Ancak bir ilme başlamak

---

[296] İsmail Durmuş, "Mukaddime", **DİA**, C. XXXI, Ankara, 2020, s. 117-118.

[297] Cürcani, **et-Ta'rifat**, s. 291; el-Kefevi, **el-Külliyyat : mu'cem fi'l-mustalahat ve'l-furuk el-lugaviyye**, s. 870; Tehanevi, **Mevsuatu Keşşafu ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum**, C. 2, s. 1630.

[298] el-Ömeri, **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, s. 89.

[299] Bir sonraki başlıkta "mukaddime" ile "mebde'" arasındaki farka değinilecektir. Ancak burada ilmin mukaddimelerinin bir diğer isminin "mebâdî" olmasında bir çelişki bulunmadığını ifade etmeliyiz. Zira bu tamlamada "mebde'" kelimesi genel anlamda kullanılmış olup ilmin kendisine değil "şurû"ya izafe edilmiştir. Yani içerisinde tarif, konu ve gayenin de yer aldığı bu on unsur, ilmin değil ilme başlamanın mebâdîdir. bkz: Tehanevi, **Mevsuatu Keşşafu ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum**, C. 1, s. 13.

[300] Daha detaylı bilgi için bkz: Abdullah Öztop, "Gün Yüzüne Çıkmayı Bekleyen Kıstas: İlimler Tasnifi İçin Mebâdi-i Aşera", **Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi**, 2014, s. 217-225.

için o ilme dair bu on unsurun hepsinin açıklanması âlimlerce tekellüf olarak görülmüş ve genelde bu on unsurdan tarif, konu ve gaye olmak üzere üçü ile yetinilmesi uygun görülmüştür.[301] Ayrıca bu tür mukaddimeler ilmin bir parçası kabul edilmemektedir. Zira bir şeyin tasavvur ve gayesi o şeyden başkadır.[302]

Bir ilme dair telif edilen kitap mukaddimesi ile kastedilen ise ilim mukaddimesi ile kastedilen manadan daha geniş bir kapsama sahiptir.[303] Zira kitap mukaddimesi, kitabın kendisi için yazıldığı ilmin asıl meselelerinden evvel gelen ancak kitaptan kastedilen ilmin anlaşılması noktasında faydalar içerebilen bilgilerin zikredilmesidir.[304] Bu manada anlaşıldığı üzere bu tür mukaddime de ilmin asli konularına dahil olmamaktadır.

Kitabın mukaddimesinin ilmin mukaddimesinden daha geniş bir mana ifade etmesinin ciheti ise esasında onu kapsamına alıyor oluşudur. Neticede kitaptaki asli meselelere girmeden evvel o ilme dair genel bir tasavvur kazandırmak adına yapılan tarif, konu ve gaye beyanı kitabın mukaddimesinin içerisinde yer almaktadır. Bu anlamda ilmin mukaddimeleri aynı zamanda kitabın mukaddimesi olabiliyorken kitabın mukaddimesinde yer alan her şey ilmin mukaddimesine dahil değildir. Buna besmele, hamdele, salvele ve yazarın kendi mukaddimesi kısmı örnek olarak verilebilmektedir.

Bununla beraber kitap mukaddimesinde itibara alınan nokta bu tür mukaddimenin tasnifte öncelenmesi iken ilim mukaddimesinde bu itibara alınmamaktadır. Aksine ilim mukaddimesi dediğimiz ilmin tarifi, konusu ve gayesi gibi unsurların o ilme başlama noktasındaki etkisi itibara alınmaktadır.[305]

Senûsî'nin aklî hükümleri kelâm kitaplarının başında zikretmesi ise kitap mukaddimesi cinsindendir. Zira az evvel de ifade edildiği üzere kitap mukaddimesinde yer alan bilgiler, kitapta o ilme dair bulunan asli meselelerin

---

[301] bkz: Devvani, el-Yezdî, **Şerha'l-muhakkık ed-Devvânî ve'l-Molla Abdullah el-Yezdî ala Tehzibi'l-mantık li-Allame İmam Sa'deddin Teftazani**, s. 98.

[302] el-Ömeri, **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, s. 87.

[303] Cürcani, **et-Ta'rifat**, s. 291.

[304] Devvani, el-Yezdî, **Şerha'l-muhakkık ed-Devvânî ve'l-Molla Abdullah el-Yezdî ala Tehzibi'l-mantık li-Allame İmam Sa'deddin Teftazani**, s. 98-99; Tehanevi, **Mevsuatu Keşşafu ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum**, C. 2, s. 1630.

[305] Tehanevi, **Mevsuatu Keşşafu ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum**, C. 2, s. 1630.

anlaşılması noktasında faydalı olan bilgiler de olabilmektedir. Senûsî'nin aklî hükümleri özellikle kitabın başında vermesi de bu faydanın sağlanması içindir. Senûsî'nin aklî hükümlere kitabın başında yer vermesi bunun kitap mukaddimesi cinsinden olduğunu gösterse de esasında bu, bazı mebâdîin mukaddimede zikri kabilindendir.

3.1.2. Aklî Hükümlerin Akaide Mukaddime Olma Ciheti

Akaid kitapları için ve özellikle de bu kitaplar arasında en meşhuru olan *el-Akîdetu's-sugrâ* için bir mukaddime niteliğinde telif ettiği *el-Mukaddimât*[306] ve şerhinde Senûsî hamdele ve salveleden hemen sonra hükmün tanımı ve kısımlarını ele almaktadır. Bu şekilde Senûsî'nin kitabın mukaddime kısmında aklî hükümleri -sonraki başlıklarda da inceleneceği üzere- detaylıca ele alması, bu hükümlerin kendisi için akaidin anlaşılması noktasında mukaddime görevi gördüğünün en belirgin kanıtlarından biri sayılabilir.

Senûsî *Sugra's-sugrâ* metninde aklî hükümlerin akaidi anlama noktasında bir mukaddime olduğuna dikkat çekmek adına aklî hükmün üç kısmı olan vâcip, câiz ve müstahîlin tanımlarını ve zaruri-nazarî olarak kısımlandırmalarını yapıp her birini örneklendirdikten hemen sonra[307] *"Eğer bunu anladıysan bil ki…"*[308] diyerek ilâhiyat bahislerine giriş yapmaktadır. Dolayısıyla Senûsî metinde ve şerhinde anlatacağı kelâm meselelerinin "ilim/mârifet" anlamında bilinmesini, aklî hükümler ile ilgili mukaddimenin anlaşılmasına bağlamaktadır. Senûsî, *Şerhu Sugra's-sugrâ'*da bizzat metinde geçen mezkûr ifadenin şerhine geldiğinde ise şu cümleleri ile aklî hükümlerin akaidi anlama noktasında bir mukaddime olduğunu ifade etmektedir:

> "Eğer vâcip, müstahîl ve câizin manalarını tasavvur ettiysen, Allah celle ve alâ için vâcip olan kemâlâtı bilmek senin için kolay olur. Çünkü bu kemâlâtın

[306] et-Tinbükti, **el-Leâli's-sündüsiyye fi'l-fezâili's-Senûsiyye = Muhtasarü'l-Mevâhibi'l-kudsiyye fi'l-menâkıbi's-Senûsiyye.**, s. 112; Ahnane, **Tetavvürü'l-mezhebi'l-Eş'ari fi'l-garbi'l-İslâmî**, s. 215.
[307] bkz: Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 93-94.
[308] Senûsî, **a.g.e.**, s. 94.

> Mevlâmız (Allah) celle ve azze için vâcip olduğu hükmü, vâcibin manasını tasavvur etmekten sonra gelir."[309]

Akâidü's-Senûsî içerisinde Senûsî'nin en meşhur eseri olan *el-Akîdetu's-sugrâ'*nın[310] kelime-i şehâdetin bir şerhi niteliğinde olması[311] yanında Senûsî'nin esere direkt olarak aklî hükümlerle başlaması[312] da yine bu hükümlerin akaidi anlama ve iman noktasında bir mukaddime teşkil ettiğinin bir delilidir. Bununla beraber Senûsî, *Ümmü'l-berâhîn* adıyla da bilinen[313] bu metnin şerhinde aklî hükmün tanımını verip henüz kısımlarının açıklamasından evvel esasında metin kısmında akaid için kastedilen hüküm çeşidinin şer'î ve âdî hükümden sonra üçüncü kısım olarak zikredilen aklî hüküm olduğunu ifade etmektedir.[314] Ayrıca Senûsî bu şerhinde aklî hükümlere dair detaylı açıklamasını bitirdikten sonra son söz olarak şu ifadeleri kullanmaktadır:

> "Bil ki: (Aklî hükmün) bu üç kısmın(ın) bilinmesi ve anlamlarını hatırlamakta meşakkat duyulmaması için alışmak adına örneklerle tekrar edilmesi, Allah Teâlâ ve peygamberlerinin mârifetini elde etmek isteyen her âkil için kaçınılmazdır."[315]

Senûsî *el-Akîdetu'l-vustâ* metninde ise bu akaid metninden maksadının; yazılan bu kısa ve öz cümleleri anladığı takdirde akadini bilmek ve ona iman etmek ile mükellef olan kişiyi, imanı tartışmalı olan mukallid durumundan imanı konusunda tartışma olmayan sahih nazar sahibi bir kişi konumuna taşıdığını ifade etmektedir. Bunun ise ancak evvel emirde aklî hükümleri bilmek ile olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: *"Bunun için öncelikle bilmelisin ki: Aklî hüküm üç kısımla sınırlıdır…"*[316] Zira Senûsî'ye göre *"Kelâm ilminin bütün bahisleri bu hükümler etrafında dönmektedir."*[317] Aklî hükümlere dair mukaddimesini tamamlayan Senûsî yine *el-Akîdetu'l-vustâ* metninin devamında âlemin hudûsu meselesine giriş

---

[309] Senûsî, **a.g.e.**, s. 141.
[310] Yavuz, "Akāidü's-Senûsî", s. 219-221.
[311] Yılmaz, **Muhammed b. Yusuf es-Senûsî ve akaidine dair bir inceleme**, s. 49.
[312] bkz: Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 89.
[313] Yavuz, "Akāidü's-Senûsî", s. 219-221.
[314] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 121.
[315] Senûsî, **a.g.e.**, s. 125.
[316] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 87-88.
[317] Senûsî, **a.g.e.**, s. 88.

yaparken âlem üzerinde nazar etmeyi yine bu hükümlerin bilinmesi şartına bağlamaktadır.[318]

Netice itibariyle Senûsî *Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ*'da da ifade ettiği üzere akaidden evvel aklî hükümleri kısımları ile beraber bilmediği takdirde kişinin kelâm ilminde akaide dair neyin sâbit ve neyin menfî olduğunu anlayamayacağı görüşündedir. Zira Senûsî'ye göre kelâmcının gayesi aklî hükmün bu üç kısmıyla sınırlıdır. Kelâmcı bu hükümleri ya bir şey için ispat etmekte ya da nefyetmektedir. Ya da bu ispat ve nefiy durumu neticesinde ortaya çıkan şeyleri ispat etmektedir.[319] Bu bağlamda Senûsî'ye göre kişinin akaide dair bilgi ve imanının hasıl olması için aklî hükümleri bilmesi kaçınılmazdır. Bu yüzden Senûsî *Akâidü's-Senûsî* ismiyle meşhur bu akaid silsilesinde bütün kitaplarına ya aklî hükümlerden bir mukaddime ile başlamakta[320] ya da mukaddimesinde aklî hüküm kısımlarına da yer vermektedir.[321]

3.2. Kelâm İlminin Mebâdîinden Biri: Aklî Hükümler

Senûsî, aklî hükümleri tezin inceleme konusu olan kelâm kitaplarında akaide mukaddime olarak tasnif etmiş ve akaidin ancak bu hükümler anlaşıldığı takdirde "ilim/mârifet" anlamında bilinebileceğini ifade etmiştir. Bu ise esasında Senûsî'nin aklî hükümleri sadece kelâm kitabında yer alan bir mukaddime olarak değil aksine kelâmî meseleleri anlamada bir mihenk taşı olarak gördüğünün de bir göstergesidir. Senûsî'nin aklî hükümleri telif ettiği kelâm kitaplarının mukaddimesinde tasnif etmiş olması ise aslında bu ilmin bazı mebadîinin mukaddimede zikredilmesi kabilindendir.

Bu noktada meselenin daha iyi anlaşılması adına mebde'in ne olduğunun ve mukaddime ile arasındaki fark ve ilişkinin bilinmesi önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu başlıkta mezkûr kavramlar arasındaki ilişki incelenecek ancak bundan evvel mebâdî ve makâsıd kavramları açıklanacaktır. Bununla beraber Senûsî'nin aklî

---

[318] Senûsî, **a.g.e.**, s. 89.
[319] Senûsî, **a.g.e.**, s. 194.
[320] bkz: Senûsî, **a.g.e.**, s. 194-199; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 115-125; Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 132-140; Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 52-80.
[321] bkz: Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 193.

hükümleri kelâm ilminin mebâdîinden biri kabul etmesinin akıl-mârifetullah ilişkisi üzerinden temellendirilmesi yapılacaktır.

3.2.1. Kelâm İlminin Meseleleri: Mebâdî ve Makâsıd

Âlimler bir ilme dair okuma yapmadan ya da bir ilmi öğrenmeye başlamadan evvel o ilme dair genel bir tasavvur kazanmaya önem vermiş ve klasik kitapların mukaddimesinde o ilme dair -daha evvel de bahsedilen- "mebâdîi'ş-şurû fi'l-ilm" ismiyle mukaddimeler zikretmişlerdir. Ancak elbette bu mukaddimeler o ilmin öğrencisine ilme dair genel bir tasavvur vermekten öteye geçmemektedir. Öğrencinin herhangi bir ilmin hakikatine vâkıf olabilmesi için ise o ilmin ana inceleme konusu olan meselelerine hâkim olması gerekmektedir.

Her ilimde olduğu gibi kelâm ilminin de bir gayesi ve bu gaye uğrunda inceleme ve araştırma konusu edindiği belli başlı meseleler bulunmaktadır. İlmin asli meselelerini o ilmin gayesi diyebileceğimiz meseleler oluştururken, bu uğurda incelenen ikincil diyebileceğimiz meselelerin o ilmin hakikatinin bir parçası olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Dolayısıyla öğrencinin bu ilmin hakikatine vâkıf olabilmesi için bu ilimde araştırılan ve incelenen birincil meseleler ile bunlar için ele alınan ikincil meseleleri ayırt etmesi gerekmektedir. Kelâm ilminin konusunun oldukça geniş bir kapsama sahip olmasının ise kelâm öğrencisinin bu ayrıma varmasını biraz daha zorlaştırdığı söylenebilir. Bu anlamda kelâmcılar kelâm ilminin meselelerini üç kısımda kategorize etmektedirler.

Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra) meşhur kitabı *Keşşafu ıstılahati'l-fünun*'da müdevven olan yani yazıya geçirilmiş her ilmin konu, meseleler ve mebâdî olmak üzere üç şeye sahip olması gerektiğini ifade etmektedir.[322] Bu başlıkta bu üç şeyden ele alacağımız ise meseleler ve mebâdîdir. Burada meseleler ile kastedilen genel anlamda ilimde incelenen önermeler olmayıp daha özel bir anlama sahiptir. Îcî bir ilmin meselelerinin o ilmin "makâsıdı" olduğunu ifade etmektedir.[323] Yani o ilmin amacı esasında makâsıd denilen bu meseleleri incelemek ve araştırmaktır. Bunun üzerine Cürcânî ise bu meselelerin ve dolayısıyla makâsıdın o ilmin hakikati

[322] Tehanevi, **Mevsuatu Keşşafu ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum**, C. 1, s. 7.
[323] İci, **el-Mevakıf fi ilmi'l-kelâm**, s. 8.

olduğunu belirtmektedir.[324] İlmin hakikatini oluşturan ve makâsıd olarak isimlendirilen bu meselelerin kimine göre çoğu nazarî[325] iken kimine göre ise tamamı nazarîdir.[326] Zira zaruri olan bir mesele için inceleme ve araştırma söz konusu olmayacağından ilmin hakikatini oluşturan bir meselenin zaruri olması da pek düşünülemez. Ancak bu meselelerin az da olsa bazısının zaruri olabileceğini düşünen de ilimdeki incelenmesinin tenbih yani işaret kabilinden olduğunu ifade etmektedir.[327]

İlmin hakikatini oluşturan meselelerin mukabilinde ise "mebâdî" yer almaktadır. Mebâdî, ilmin meselelerinin yani makâsıdın ispat noktasında kendisine bağlı olduğu hükümler veya kavramlardır. Dolayısıyla mebâdî de kendi içinde "tasavvurî mebâdî" ve "tasdikî mebâdî" olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bu anlamda mebâdî, makâsıdın kendisiyle ispat edildiği ve dolayısıyla makâsıdın ispatında ihtiyaç duyulan vesileler olarak isimlendirilmektedir.[328]

Netice itibariyle genel anlamda makâsıd da mebâdî de kapsamına girdiği ilmin inceleme konusu olması bakımından o ilmin meselesi olarak değerlendirilebilir. Aslında genel kullanımda olan da budur. Ancak özel anlamda incelenme, araştırılma ve ispat edilmelerindeki gaye farklılığından dolayı bu şekilde kategorize edilmektedir. Bu ikisi yanında ilimlerin tedvîn edildiği kitaplarda bu iki kategoriden olmayan ancak yine de okuyucuya fayda kabilinden zikredilen bir grup daha vardır ki buna da klasik eserlerde "fevâid" yani faydalı bilgiler denilmektedir.[329]

Genel anlamda ilmin meselelerine dair yapılan bu sınıflandırmanın kelâm ilmindeki yansıması ise kelâmî meselelerin itikad derecesi bakımından kategorize edilmesidir. Bu anlamda kelâmın konusu kapsamına girmesi hasebiyle "kelâmî mesele" olarak adlandırılan bu meselelerin makâsıd diyeceğimiz kısmı, Allah

---

[324] Cürcani, **Şerhu'l-Mevâkıf : mevakıf şerhi (metin-çeviri)**, C. 1, s. 151.
[325] bkz: Cürcani, **a.y.**; Tehanevi, **Mevsuatu Keşşafu ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum**, C. 1, s. 11.
[326] bkz: et-Teftâzânî, **Şerhu'l-makasıd**, C. 1, s. 174.
[327] bkz: Cürcani, **Şerhu'l-Mevâkıf : mevakıf şerhi (metin-çeviri)**, C. 1, s. 151; Tehanevi, **Mevsuatu Keşşafu ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum**, C. 1, s. 11.
[328] Cürcani, **Şerhu'l-Mevâkıf : mevakıf şerhi (metin-çeviri)**, C. 1, s. 151; Tehanevi, **Mevsuatu Keşşafu ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum**, C. 1, s. 12.
[329] el-Ömeri, **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, s. 66.

Teâlâ'nın varlığı, birliği ve Peygamberimiz'in (s.a.s.) nübüvveti gibi bizzat akide olup iman edilmesi gereken ve muhalefet edilmesi şer'an câiz olmayan kısımdır. Zira bu kısma muhalefet eden kişi iman dairesinden ve dolayısıyla İslam dairesinden çıkmış olmaktadır. Bu bakımdan kelâm ilminde bizatihi amaç olması adına bu kısma "kelâmî makâsıd" denilmektedir.[330] Îcî kelâmî meselelerin bu kısmı için *"dinî akaidden bir bilgiye dair nazarî olan her hüküm"*[331] ibaresini kullanmaktadır.

Kelâmî meselelerin ikinci kısmını ise kelâm kitaplarında kelâmî makâsıdın ispatı amacıyla zikredilen "kelâmî mebâdî" oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu türden meseleler "kelâmî" vasfını taşıyıp kelâm kitaplarında bulunsalar da bu, bizzat itikad edilmesi amaçlanması bakımından kelâm ilminde incelenen bir mesele olmasından dolayı değil aksine bu gibi bizzat amaç olan meselelerin ispatında yardımcı olması bakımındandır. Bu bağlamda kelâmî mebâdî, kelâmî makâsıdın ispatında kullanılan kıyasların öncüllerini oluşturuyor da denilebilmektedir. Dolayısıyla makâsıdın ispatı söz konusu bu mebâdîin ispatına bağlı olmaktadır.[332]

Daha evvel zikredildiği üzere kelâmî mebâdî de kendi içinde tasavvurî mebâdî ve tasdikî mebâdî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Tasdikî mebâdîe örnek olarak âlem için irade sahibi bir yaratıcının varlığının ispatı meselesinde bu maksadın ispatı için "âlemin hudûsu"nun ispat edilmesi gösterilebilmektedir. Zira burada âlemin hudûsu tek başına amaç olmayıp aksine bir maksat için ispat edilmektedir. Tasavvurî mebâdîe ise âlem, cevher vs. gibi delillerde kullanılan kavramların tasavvuru örnek olarak verilebilmektedir.

Bu noktada dikkat çekilmesi gereken bir husus bulunmaktadır: Normal şartlarda makâsıd da mebâdî de "mesele" olarak isimlendirilebilmektedir. Ancak âlimler özel anlamda da mebâdîin makâsıd anlamında "mesele" olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceğini tartışmışlardır. Netice itibari ile Îcî kelâmî makâsıdın tanımını tam olarak *"Dinî akaidden bir bilgiye dair nazarî olan her hüküm ya da dinî akaidden bir şeyin ispatının kendisine bağlı olduğu şeydir."*[333] şeklinde yapmaktadır.

---

[330] bkz: el-Ömeri, **a.g.e.**, s. 65.
[331] İci, **el-Mevakıf fi ilmi'l-kelâm**, s. 8.
[332] bkz: el-Ömeri, **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, s. 65-66.
[333] İci, **el-Mevakıf fi ilmi'l-kelâm**, s. 8.

Dolayısıyla Îcî bazı mebâdîin de makâsıd kategorisine girebileceğini ifade etmektedir. Tam da bu cümleye şerh düşen Cürcânî ise makâsıda dahil edilen bu bazı mebâdîin dahil edilmesinin sebebinin kendisine duyulan "şiddetli ihtiyaç" olduğunu ifade etmektedir.[334]

Bu bağlamda Senûsî *"kelâm ilminin hakikati"* diyerek kelâm ilmine dair şu şekilde bir tarif getirmektedir:

> "Ulûhiyet ile ilgili hükümlerin, peygamberlerin gönderilmesinin ve verdikleri her haberde doğru sözlü olmalarının, bu hükümlerden birinin özellikle kendisine bağlı olduğu şeylerin ve şüphelere cevap ve çözüm olarak da tüm bunların delillerinin incelendiği ilimdir."[335]

Senûsî bu tarifteki *"bu hükümlerden birinin özellikle kendisine bağlı olduğu şeylerin"* cümlesiyle esasında Cürcânî'nin de ifade ettiği üzere bazı mebâdîi kendisine duyulan şiddetli ihtiyaç hasebiyle kelâm ilminin hakikatine ve dolayısıyla da makâsıdına dahil etmektedir.

Neticede hiçbir makâsıd mebâdî grubuna dahil edilemeyecekken bazı mebâdî bazı makâsıdın tek ispat yolu olması bakımından arazî olarak makâsıda dahil edilebilmektedir. Bunun örneği ise fâil-i muhtar bir yaratıcının ispatının ancak âlemin hudûsu ile mümkün olması dolayısıyla âlemin hudûsu meselesinin bizzat değil ancak arazî olarak makâsıda dahil edilmesidir.[336]

Senûsî'nin aklî hükümleri nasıl kelâmî mebâdîden gördüğünün temellendirilmesine geçmeden evvel meselenin daha iyi anlaşılması adına "mukaddime" ile "mebde'" kavramları arasındaki fark ve ilişkiye değinmek gerekmektedir. Zira bir evvelki ana başlıkta Senûsî'nin aklî hükümleri kelâm kitaplarının mukaddimesi olarak tasnif ettiğinden bahsedilmektedir. Bu ana başlıkta ise Senûsî'nin aklî hükümleri kelâmî bir mebde' olarak kabul ettiği incelenmektedir. Dolayısıyla Senûsî'de aklî hükümlerin kelâm kitaplarının mukaddimesi olmasıyla kelâmî mebâdîden de olmasının bağdaştırılması adına kısaca bu ayrıma değinmekte fayda vardır.

---

[334] Cürcani, **Şerhu'l-Mevâkıf : mevakıf şerhi (metin-çeviri)**, C. 1, s. 151.
[335] Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 190.
[336] el-Ömeri, **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, s. 69.

Bir önceki başlıkta ifade edildiği üzere Senûsî aklî hükümleri akaid için mukaddime kabul etmektedir. Bununla söz konusu hükümlerin kitap mukaddimesi anlamında tasnif edilmesi kastedilmektedir. Ancak birazdan bahsedileceği üzere Senûsî aklî hükümleri kelâm ilminin mebâdîinden de kabul etmektedir. Bu ise esasında bir çelişki ifade etmemektedir. Zira öncelikle aklî hükümlerin mukaddime kabul edilmesi, bu hükümlerin daha çok kelâm kitaplarındaki tasnifi ile alakalı iken mebde' olarak kabul edilmesi ise daha çok makâsıdın ispatına vesile olması ile ilgilidir.

Mukaddime ile mebâdî arasındaki temel fark ise ilmin meselelerinin ispatı yani makâsıdın ispatı mukaddimeye dolaylı yoldan bağlı iken aynı makâsıd ispat noktasında mebâdîe direkt olarak bağlı olmaktadır.[337] Çünkü mebâdî de bir bakıma ilmin konusu kapsamına girmesi bakımından ilmin meselelerindendir ve yine ilmin meselelerinden olan makâsıdın ispatı için vesilelerdir. Oysa mukaddime genel anlamıyla ilmin meselelerine dahil olmayan ve makâsıdın ispatı da direkt olarak kendisine bağlı olmayandır. Bununla beraber mesela kitabın mukaddimesinde yer alan ilmin mukaddimeleri denilen ilmin tarifi, konusu ve gayesinin beyanı, dolaylı yoldan da olsa ilmin meselelerinin yani makâsıdın ispatında faydalı olmaktadır. Zira ilmin tarifi, konusu ve gayesi vasıtasıyla o ilme dair tasavvur sahibi olmayan kimse bu ilmin meselelerini araştırıp incelemeyebilir. Dolayısıyla bu bakımdan mukaddime dolaylı olarak da olsa makâsıdın ispatına fayda sağlamaktadır. Oysa mebâdî makâsıdın ispatı noktasında direkt olarak etkili olmaktadır.

Ayrıca mukaddime ve mebâdî arasındaki ilişkiyi tasnif edilmeleri bakımından ele aldığımızda mukaddime mebâdîi kapsamına alabilmektedir. Yani bazı mebâdîler kitabın mukaddime kısmında da verilebilir, tıpkı aklî hükümler gibi. Yine bazı mebâdî kitabın asli meseleleri arasında da verilebilir. Dolayısıyla bir konu ya da mesele hem kitabın mukaddimesinde yer alıp hem de ilgili ilmin mebâdîinden olabilmektedir.

[337] el-Kefevi, **el-Külliyyat : mu'cem fi'l-mustalahat ve'l-furuk el-lugaviyye**, s. 869.

3.2.2. Senûsî'nin Aklî Hükümleri Kelâm İlminin Mebâdîinden Sayması

Aklî hükümlerin kelâm ilmindeki yeri ve ehemmiyeti en azından sünnî kelâmcılarca bilinmektedir. Yani kelâmî meselelerin -idrak manasında ispat kaynağı olması bakımından- esasını bu hükümler teşkil etmektedir. Ancak Senûsî'nin bu hükümlere verdiği ehemmiyet, onu bu hükümleri hem kelâmî meseleleri tasnifine yansıtmaya hem de kelâmî birer mebâdî olduklarını açıkça ifade etmeye sevk etmiştir. Dolayısıyla Senûsî'nin aklî hükümleri mebâdî kabul etmesi yeni bir şey değildir. Yeni olan, bu hükümleri mukaddime olarak zikretmesi ve kelâmî meseleleri tasnifinde bu hükümlerin mebâdî olduğu fikrini açık bir şekilde yansıtmış olmasıdır.

Senûsî'nin aklî hükümleri akaide yalnızca bir mukaddime olmaktan ziyade kelâmî mebâdîe de dahil edip kelâmî bir mesele olarak görmesi belirli esaslar üzerine inşa edilmiş bir fikirdir. Aklî hükümlerin kelâmî mebâdîden olmasının ciheti Senûsî'nin genel anlamda bilgi felsefesi ve daha özelde mârifetullaha ulaşma noktasında benimsediği görüş ile ilgilidir. Bu bağlamda akaid ve mârifet ilişkisi üzerinden aklî hükümlerin mârifetullahtaki yerini anlamak gerekmektedir.

3.2.2.1. Akaidde Matlub Olan İdrak: Mârifet

Senûsî'nin genel olarak kelâma dair eserleri incelendiğinde "mârifet" vurgusu yaptığı dikkat çekmektedir. Bunu ise metin ve şerhlerinin ilk aşamasında aklî hükümlerden evvel ya da hemen sonra mükellefin akaide dair sorumluluğundan bahsettiği yerde zikrettiği görülmektedir.[338] Dolayısıyla bu noktada esasında akaid bazında mükelleften istenilenin mutlak bir idrak değil özel bir idrak olduğu anlaşılmaktadır. Mükelleften bu noktada istenen idraki ise kimisi "ilim" kimisi ise "mârifet" olarak tanımlamaktadır.

"Mârifet" ya da "ilim" kavramları kelâm ilminde özellikle üzerinde durulan kavramlardır. Zira tezin bir önceki bölümünde de incelendiği üzere özellikle Eş'arî

[338] bkz: Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 83, 141; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 148; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 126; Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 126.

kelâmcılar mükellefin akaid noktasındaki mükellefiyetinin kaynağı olarak *"Bil ki (اعلم), Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur."*[339] âyetini delil göstermektedirler. Dolayısıyla kişinin bu mükellefiyetini hakkıyla nasıl yerine getireceği hususunda "ilim/mârifet" açıklanmaya muhtaç kavramlar olmaktadır. Mükellefin akaidi hususundaki mükellefiyetini "mârifet" kelimesi üzerinden ifade eden Senûsî[340] de bu anlamda bir "mârifet" tanımı yapmaktadır.

Senûsî'nin tezde inceleme konusu olan kitaplarına bakıldığında "mârifet"e dair birbirine yakın üç tanım getirdiği görülmektedir. Bu tanımlar incelendiğinde ise esasında her bir tanımın bir öncekini açıklar nitelikte olduğu dikkat çekmektedir. Senûsî mârifetin tanımını yaparken hem taksim ile meçhul tasavvura ulaşma hem de tarif ile meçhul tasavvura ulaşma yöntemlerinin her ikisinden de istifade etmiştir.

Meşhur beş kitabından ilki olan *Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ*'da Senûsî hâdis hükmün beş şeyden neşet edebileceğini söyleyerek taksim usulü ile mârifetin tanımını yapmaktadır. Bu anlamda Senûsî'ye göre mârifet, kişinin bir hükme vardığında nefsinde bu hükme dair bir "cezm" yani kesinlik hissetmesi ve bu kesin yargının bir sebepten yani zaruret ya da burhandan dolayı meydana gelmiş olmasıdır. Bu şekilde gerçekleşen idrake Senûsî "ilim, mârifet, yakîn" şeklinde üç isim vermektedir. Yani ona göre bu üçü birbirini mezkûr manada karşılayan terimlerdir.[341]

Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ kitabına bakıldığında ise Senûsî'nin mârifeti bu sefer taksim yolu ile değil tarif ile tanımladığı görülmektedir. Ayrıca Senûsî'nin bu kitabında mârifeti tarifine *Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ*'da olmayan bir kaydı eklediği de dikkat çekmektedir. Senûsî *Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ* kitabında mârifeti *"Delilden elde edilmiş (vâkıaya) mutabık cezm"*[342] olarak tarif etmekte ve dolayısıyla elde edilen idrakin ya da hükmün vâkıaya mutabakatı kaydını eklemektedir. Ancak esasında Senûsî'nin "mutabakat" kaydını *Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ*'daki taksimde vermeyişi mana bakımından ciddi bir farklılık arz etmemektedir. Zira delilden elde edilmiş

---

339 Muhammed, 47/19.

340 Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 83, 141; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 148; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 126; Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 126.

341 bkz: Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 141.

342 Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 126.

olmasının hükmün vâkıaya mutabakatını da gerektirdiği söylenebilmektedir. Son olarak beş kitaptan oluşan *Akaidü's-Senûsî*'de *Şerhu Sugra's-Sugrâ* kitabında Senûsî yine hâdis olduğu vurgusu yaptığı mârifeti *"Bir zaruret ya da burhandan elde edilmiş vâkıaya mutabık kesin yargı"*[343] olarak tarif etmektedir.

Akaidde matlub olanın taklitten öte mârifet olduğunu ifade eden Senûsî'nin[344] "mârifet" kavramına dair getirmiş olduğu bu taksim ve tariflerdeki her bir kayıt diğer bütün idrak türlerini tarifin dışında bırakmaktadır. Dolayısıyla Senûsî'ye göre kişi akaide dair ancak bu minvalde bir idrake yani "mârifet"e sahip olduğu takdirde âyetin mûcebince akaid hususundaki mükellefiyetini yerine getirmiş ve dininde basiret üzere tahkikî imana sahip bir mümin olmuş olmaktadır.[345] Bu bağlamda Senûsî'nin mârifet ile akaid arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğunu anlamak adına mârifet tanımlamasındaki mezkûr her bir kaydı incelemek gerekmektedir.

Senûsî'nin mârifete dair getirmiş olduğu bu tanımlamalarda dikkat çeken ilk kayıt "cezm" kaydıdır. Yani Senûsî, akaide dair kişide meydana gelecek olan hükmün, aksine ihtimal vermeyecek şekilde kesin bir yargı olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Zira hükmü idrak eden kişi için cezm barındırmayan "zan", "vehm" ve "şek"[346] gibi idrakler iman noktasında ittifakla geçersizdir.[347] Dolayısıyla bu durumlarda kişi kendisinden istenen mükellefiyeti yerine getirmemiş olmaktadır. Ancak bununla beraber Senûsî akaidde matlub olanın özellikle mârifet yani delilden elde edilmiş bir cezm olup yalnızca cezm olmadığına da vurgu yapmaktadır. Bu yüzden Senûsî özellikle "cezm" değil de "mârifet" kavramı üzerinden akaidde mükelleften matlub olan idraki ifade ettiğine dikkat çekmektedir.[348] Zira delilden elde edilmese de yalnızca cezm mukallitte de bulunmaktadır.[349] Senûsî'ye göre bu anlamda delilsiz ama vâkıaya mutabık olan cezm "itikad" olarak

---

[343] Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 126.
[344] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 126.
[345] bkz: Senûsî, **a.y.**
[346] Hükmün ispatı ile nefyinin kişi için aynı şekilde doğruluğa ihtimalli olması ve ikisi arasında tercih yapamama durumu.
[347] Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 141; Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 126.
[348] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 126.
[349] Senûsî, **a.g.e.**, s. 126-127; Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 126.

isimlendirilmektedir.[350] Oysa her ikisi de cezm sahibi olmasına rağmen mârifette mukallit ile muhakkiki ayıran özel bir kayıt bulunmaktadır.

Senûsî, kişinin bu cezminin mârifet olarak isimlendirilmesi için ona göre taklitte bulunmayan ama mârifette bulunması gereken "delil" kaydından söz etmektedir. Zira Senûsî'ye göre taklit[351] *"Delilden elde edilmeksizin akaide dair meydana gelen (vâkıaya) mutabık cezmdir"*[352]. Akaid noktasında mârifette istenilen delilin hususiyeti ise yakîn ve cezm ifade ediyor oluşudur. Dolayısıyla *Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ* kitabında mârifete dair yaptığı tarifte kullandığı "delil" kavramı mutlak manada yalnızca matluba delâlet eden delil değil aksine cezm ve yakîn ifade eden delil anlamına gelmektedir. Senûsî akaide dair mârifetteki cezmin biri zaruret diğeri burhan olmak üzere iki tür delilden meydana gelebileceğini düşünmektedir. Bu noktada zaruret ve burhan ile neyi kastettiğinin anlaşılması önem arz etmektedir.

Senûsî'nin tarifte zikrettiği ve akaide dair cezm ve yakîn sağlayan delillerden biri olarak kabul ettiği "zaruret" kavramını şu şekilde açıklamaktadır:

> "Allah'ın insanın nefsini teemmül (düşünme faaliyeti) olmaksızın bir şeye dair (vâkıaya) mutabık olarak cezm sahibi kılmasıdır. Öyle ki bu kişi bu cezmi şüphelendirme çabası ve benzeri gibi bir yolla nefsinden defetmeye çalışşa dahi buna güç yetiremez."[353]

Mârifetteki cezmin delillerinden biri olarak gördüğü zarurete örnek olarak ise kendi varlığımızı ve birin ikinin yarısı olduğunu kesin olarak idrak etmemizi getirmektedir.[354]

Senûsî'nin akaid noktasında matlub mârifette delil olarak gördüğü esas bilgi kaynağı ise burhandır.[355] Senûsî akaid noktasında mükellef olan herkesin kesin bilgi

---

[350] Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 141; Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 126.

[351] Bu noktada şuna işaret etmekte fayda var: Senûsî'de taklit meselesi esasında detaylı incelenmesi ve çalışılması gereken bir konudur. Bunun için kelâma dair telif ettiği bütün kitaplarının incelenmesi ve Senûsî'nin mukallid hakkında verdiği hüküm ya da hükümlerin de hangi mukallidden bahsettiği dikkate alınarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

[352] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 126.

[353] Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 127.

[354] Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf Senusi, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, 1. bs, Dımaşk, Dârü't-Takva, 2019, s. 127.

[355] Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 139.

vermesi bakımından burhan üzerinden nazarını gerçekleştirmesi gerektiğini düşünmektedir.[356] Ancak Senûsî'nin mârifetin tarfinde vâkıaya mutabık cezmin kendisinden elde edildiği burhan ile kastı kuvvetle muhtemeldir ki beş sanattaki burhan değildir. Zira beş sanattaki burhan Senûsî'nin de *Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ'*da *"Öncüllerinin tamamı yakîni olan (kıyastır)"*[357] ve *Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ'*da ise bu tarifi biraz daha açarak *"Öncüllerinin tamamı zaruri olan ya da zarurete dayanan (kıyastır)."*[358] şeklinde tarif ettiğine göre özel bir kıyas türüdür. *Şerhu Sugra's-Sugrâ* kitabında ise her iki kaydı da bir araya getirdiği bir tarif yapmaktadır.[359] Bu bağlamda akaidde yalnızca burhanı delil olarak kabul etmesi burhanî olmaması hasebiyle birçok sem'iyyât meselesini akaidin dışında bırakmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Senûsî'nin akaidde matlub olan mârifete dair yapmış olduğu tariflerdeki "burhan" kaydıyla kastedilen, yakîn ifade eden delillerdir. Zaten burhanın temel gayesi de varılan neticeye dair yakîn elde etmektir.[360]

Senûsî'nin *Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ* kitabında mârifeti *"Delilden elde edilmiş (vâkıaya) mutabık cezm"*[361] olarak tarif etmiş olmasıyla da yine anlaşılmaktadır ki esasında akaidde mârifet bazında matlub olan, bir delilden elde edilmiş cezmdir. Yine bu anlatılanları destekleyen bir diğer husus ise Senûsî'nin *el-Akidetü'l-kübrâ'*sında metinde kullandığı ve buluğa gelmiş herkesin mârifetullaha ulaşmak için vesile edinmesi gereken *"el-burhânu'l-kâtı'a ve'l-edille's-sâtı'a'"* (kesin burhanlar ve açık deliller) ibaresidir.[362] Senûsî *Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ'*sında bu ibareyi şerh ederken "burhan"dan sonra "deliller" kelimesini genelin özele atfı kabilinden kasten zikrettiğini ifade etmekte ve *""Deliller"i "burhanlar"a genelin özele atfı kabilinden atfettim ki akaidin bir kısmında makbul olan aklî deliller de dahil olsun. Akaidin bu kısmı ise mûcizenin (ispâtının) bağlı olmadığı kısımdır."*[363] Yani naklî delillerin makbul olduğu kısımdır. Senûsî akaidin bu kısmına aklen mümkün olan bazı şeylerin

---

[356] Senûsî, **a.g.e.**, s. 83.
[357] Senûsî, **a.g.e.**, s. 134.
[358] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 201.
[359] Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 127.
[360] Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 136; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 201.
[361] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 126.
[362] Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 83.
[363] Senûsî, **a.g.e.**, s. 139.

vukunun ispatını, haşrı ve rü'yetullahı örnek olarak vermektedir. Ayrıca Senûsî metinden geçen *"el-edille's-sâtı'a'"* (açık deliller) ifadesindeki "sâtı'" sıfatının akaidin bu kısmında kullanılan aklî delillerin yakîn ve cezm ifade etmesi gerektiğine dair işaret olduğunu ifade etmektedir.[364] Tüm bunlar Senûsî'nin akaidde matlub olan mârifetin tarifinde zikrettiği "delil" ve "burhan" ifadelerinden esasında cezm ve yakîn ifade eden delilleri kastettiği anlaşılmaktadır.

Netice itibariyle Senûsî mârifetullahın -Allah sadece öyle olmasını irade ettiği için- âdî hüküm dairesinde ancak yakîn ifade eden delillerle ve dolayısıyla nazar ile gerçekleşeceğini düşünmektedir.[365] Senûsî'ye göre nazarın hakikati ise *"Matluba ulaştıracak surette malum olanın vaz' edilmesi veyahut da iki malum ya da daha fazlasının tertip edilmesidir."*[366] Senûsî vaz' ya da tertip edilen malum/malumlar neticesinde elde edilen şey bir müfredin yani hüküm barındırmayan bir bilginin mârifeti ise bu durumda bunun bir "tarif" olduğunu, ancak elde edilen şey bir tasdik ise bu durumda da bunun bir delil yani kıyas olduğunu ifade etmektedir.[367] Akaid noktasında söz konusu matlubun kelâm ilminin makâsıdı yani hüküm barındıran meseleler olması hasebiyle bu tarife göre nazarın delil kısmı araştırmanın bu aşamasını ilgilendirmektedir.

Bu bağlamda Senûsî, akaide iman hususunda kişiyi matlub olan mârifet ve imana ulaştıracak olanın herhangi bir nazar değil yalnızca sahih bir nazar olduğunu ifade etmektedir.[368] Kelâmda sahih bir nazar gerçekleştirmek için ise kişinin öncelikle kısımlarıyla aklî hükümleri bilmesi gerektiğini söylemektedir.[369] Zira Senûsî'ye göre aklî hükümlerin ayrı bir konumu ve ehemmiyeti vardır.[370] Tüm bu anlatılanlar ışığında aklî hükümlerin kelâmî mebâdîden olmasının ciheti ise bir sonraki başlıkta incelenecektir.

---

364 Senûsî, **a.y.**

365 Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 129; Çelik, "Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı", s. 110.

366 Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 126.

367 bkz: Senûsî, **a.g.e.**, s. 126-127.

368 Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 182-183.

369 Senûsî, **a.g.e.**, s. 87-88.

370 Çelik, "Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışında Mârifetullah-Akıl İlişkisi = The Ma'rifat Allah -Reason Relation in Muhammed İbn Yusuf al-Sanusi's Theological Understanding", s. 1365.

3.2.2.2. Akaidde Mârifet ve Yakînin Şartı: Sahih Nazar

İman için matlub olanın yakîn ve mârifet olduğunu ve bunun da ancak sahih nazar ile hasıl olabileceğini savunan Senûsî,[371] akaid hususunda mârifet kavramı üzerinde titizlikle durmakta ve bu mârifetin nasıl hasıl olacağı konusunda da aynı titizliği göstermektedir. İfade edildiği üzere Senûsî akaidde matlub olan mârifetin yakîn üzere olması gerektiği ve bu yakînîn taklit değil tahkik üzere olması için ise muhakkak yine yakîn ifade eden bir delillen elde edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Yakîn ifade eden bu delilin ne türden bir delil olacağı bölümün son başlığında incelenecektir. Ancak bu başlıkta yakîn ifade eden bu delillerin ortak özelliği olan delilin sıhhati ve sıhhat şartları bakımından aklî hükümleri neden ve nasıl gerektirdiği incelenecektir.

Bu bağlamda Senûsî'nin nazarı ve de sahih nazarı nasıl tanımladığı önem arz etmektedir. Zira delil, bir bakıma nazarın icrâ edilmesi neticesinde ortaya çıkmaktadır. Yani nazar delilin inşa aşamasıdır, denilebilir. Senûsî mantık ilmindeki terminoloji ile dolu bir tarif getirerek nazarı[372] *"Matluba ulaştıracak surette malum olanın vaz' edilmesi veyahut da iki malum ya da daha fazlasının tertip edilmesidir."*[373] olarak tarif ederken sahih nazarı ise *"Kişiyi medlul ile arasında aklî bir alaka olan cihete yönlendiren teemmüldür (düşünme işidir)."*[374] şeklinde tarif etmektedir. Sahih nazarın mukabilinde ise kişiyi söz konusu cihete yönlendirmeyen teemmül olarak fâsid nazar yer almaktadır.[375] Senûsî'nin sahih nazarda olup fâsid nazarda olmayan "aklî alaka" ile kastettiği ise delil üzerinde icrâ edilen nazarın, zihni kendisinden matluba intikal ettirecek olan bir cihetten olmasıdır. Daha açıklayıcı olması adına Senûsî her iki nazar türüne de birer örnek vermektedir.

Fâsid olan yani aklî bir alaka ile zihnin matluba intikal etmesini sağlayacak olan cihetin olmadığı nazara Senûsî, hudûsunu ispat etmek üzere âlem üzerine düşünmekten örnek vermektedir. Bu nazarda kişi âlemin yalnızca birtakım sıfatlara

---

371 Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 181.
372 el-Rouayheb, **17. yüzyılda İslam entelektüel tarihi**, s. 189.
373 Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 126.
374 Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 157.
375 bkz: Senûsî, **a.y.**

sahip olan mevcut cisimlerden oluştuğunu dikkate aldığı takdirde bu fâsid bir nazar olmaktadır. Zira yalnızca âlemin nelerden meydana geldiğine bakarak bir neticeye ulaşmak mümkün değildir. Çünkü bir şeyin yalnızca var olmasından onun kadim ya da hâdis olduğuna ulaşmak mümkün değildir.[376] Dolayısıyla bu nazarın fâsid oluşunun sebebi, kişiyi matlub olan "âlemin hudûsu"na ulaştıracak olup âlem ile hudûs arasındaki ispâtı sağlayacak olan bir cihetin söz konusu olmamasıdır.

Senûsî sahih nazarın örneğini de yine aynı misal üzerinden bu sefer âlem ile hudûs arasındaki aklî alakayı kurmayı sağlayacak olan cihetleri göstererek vermektedir. Senûsî bu sefer birtakım sıfatlara sahip olan cisimlerin mevcut olması değil sahip olduğu sıfatların hâdis olması üzerinden nazarı icrâ etmektedir. Zira bu sıfatlar -hareket ve sükûn (durağanlık) gibi- hâdis olması hasebiyle ezelde sâbit olamazlar. Çünkü ezelde sâbit olsalardı bu durumda kadim olmaları gerekirdi. Ancak bu sıfatlar değişimi kabul etmektedir. Oysa kadim olan değişimi kabul etmemektedir. Ezelde var olması imkânsız olan bu sıfatlara sahip olan cisimler bu sıfatlar olmadan var olamayacağı için hâdis olan bu sıfatlara sahip olan cisimlerin de hudûsu sâbit olmuş olmaktadır. Âlem de bu ikisinden yani hâdis sıfatlar ve hâdis cisimlerden meydana geldiğine göre âlem de hâdistir.[377]

Senûsî sahih nazarın ancak bu şekilde zihnin matluba intikal etmesini sağlayacak aklî bağlantılar ile neticeye ulaşılabileceğini ifade etmektedir.[378] Nasıl ki akıl sahibi oldukları halde sebeplerin hasıl olmamasından dolayı insanlar bazı zaruri meselelerde dahi ihtilafa düşebiliyorlarsa aynı şekilde delilin aklî alakayı kurmayı sağlayan cihetini gösteren sahih nazara sahip olmamak da ihtilaflara sebebiyet vermektedir.[379] Bu yüzden Senûsî özellikle kelâmda nazarın sahih olması adına delillerdeki aklî alakayı kurmayı sağlayan bu cihetlerin dikkatle incelenmesi ve delilin sağlam temeller üzere inşa edilmesi adına kişinin nazardan evvel bilmesi ve gözetmesi gereken esaslar olduğunu ifade etmektedir.

---

[376] bkz: Senûsî, **a.y.**
[377] Senûsî, **a.g.e.**, s. 157-158.
[378] Senûsî, **a.y.**
[379] Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 128.

Bu bağlamda mantık ilminde de yetkin olan Senûsî,[380] nazarı fâsid kılan üç durumdan bahsetmektedir. Nazarın fâsid olma yani cihet ile matlub arasındaki aklî alakanın kurulmama sebeplerinden biri nazarın olması gerektiği gibi tamamıyla icrâ edilmemiş olmasıdır. Böylesi bir nazar aslında tam olmadığı için netice de vermeyecektir. Nazarın fâsid olmasından kaynaklı netice vermemesinin ikinci sebebi ise nazarın tarifinde de geçtiği üzere meçhul olana ulaşmak adına tertip edilen malum bilgilerin olması gerektiği şekilde tertip edilmemesidir. Senûsî buna öncüllerinin her ikisi de tikel ya da her ikisi de olumsuz olan kıyas üzerinden istidlâli örnek vermektedir. Zira böylesi bir kıyasta kıyasın maddeleri arasında aklî alaka olması bir yana bağ kurmak imkânsızdır. Senûsî nazarın fâsid oluş sebeplerinden sonuncusu olarak ise nazarın maddesinde bir sıkıntı olmasından bahsetmektedir.[381] Bu durumda ise eğer neticede ulaşılmak istenen matlubun maddesi ile delilin öncüllerinde yer alan madde arasında mesela hükmün kaynağı bakımından bir uyumsuzluk olması durumunda, matluba ulaşmak için olması gereken ve aklî bağlantıyı kurmayı sağlayacak olan cihet bulunmayacağı için nazar yine fâsid olacaktır.

Senûsî kelâmda icrâ edilen nazarın sayılan sebeplerden dolayı fâsid olmaması ve sahih bir nazar ile akaide dair mârifet ve yakîn elde edebilmek adına nazar öncesinde bilinmesi gereken birtakım bilgiler olduğunu ifade etmektedir. Bu bilgiler ise bir sonraki başlıkta da detaylı olarak açıklanacağı üzere aklî hüküm ve kısımlarıdır.[382] Kelâmî meselelerde icrâ edilen nazarın sahih olması için öncelikle neden aklî hüküm ve kısımlarının bilinmesi gerektiği, mezkûr üç açıdan ve daha özelde son iki açıdan hareketle bir sonraki başlıkta incelenecektir.

3.2.2.3. Kelâm İlminin Tasavvurî Mebâdîi: Aklî Hükümler

Senûsî kelâmî meseleler için icrâ edilen nazarın sahih olması adına gözetilmesi gereken birtakım esaslara işaret etmektedir. Bu aşamada bir noktaya işaret etmekte fayda vardır. Bir delilin ifade ettiği neticenin mevzu bahis ilimde

[380] Konuyla ilgili daha detaylı bilgi için bkz: Özpilavcı, "Klasik Mantık Metinleri Bağlamında Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'nin Muhtasaru'l-Mantık İsimli Eseri", s. 7-23.
[381] bkz: Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 130-131.
[382] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 194.

kabul görebilmesi için o delilin öncüllerinin söz konusu ilmin metodolojisine uygun olması gerekmektedir. Mesela matlub olan netice fıkıh ilminde ulaşılmak istenen bir netice ise bu noktada öncüllerde yer alan hükümlerin kaynağının şer'î olması kaçınılmazdır. Zira fıkıh ilmi mükelleflerin fiillerinin hükümlerini konu edinmektedir. Teklif ile alakalı hükümlerin kaynağı ise şüphesiz şeriattır. Dolayısıyla öncüllerde yer alan hükümlerin matlub olan neticedeki hükmün kaynağı ile bağdaşmaması durumunda bu delil matluba ulaştırmayacaktır.

Senûsî de kelâm ilminde herhangi bir meseleye dair gerçekleştirilecek olan nazarda bu noktaya dikkat çekmektedir. Ancak meselenin tahlili açısından Senûsî'nin nazarın fâsid olma sebepleri olarak zikrettiği noktalardan hareketle meseleyi izah etmek daha uygun görülmektedir. Bununla beraber yalnızca tezin inceleme konusunun ihtiyaç duyduğu düzeyde meseleye değinilecek olup nazarın sıhhat şartları ile ilgili bütün mantıki detaylara girilmeyecektir. Zira zikredilecek olanlar dışındaki kaideler tezin kapsamının dışında kalmaktadır. Bunun için ise ayrıca mantık kitaplarına bakılabilir.

Bir nazarın sahih olması için bu nazarda madde ve şekil ile ilgili olmak üzere temelde iki açıdan belli başlı kaidelerin gözetilmesi gerekmektedir. Aksi halde bu nazar fâsid olup aklî alakayı kurmayı sağlayacak ve matluba ulaştıracak olan cihetten yoksun olması hasebiyle netice vermeyecektir. Senûsî nazarın fâsid olmasını üç temel sebebe indirgemekte ve ikisi şekil biri madde ile ilgili olmak üzere üç noktaya işaret etmektedir.[383]

Kelâmda icrâ edilen nazarın sıhhati öncelikle madde bakımından ele alındığında Senûsî'nin İbn Arafe'den (ö. 803/1401) nakille kelâm ilmine dair getirmiş olduğu tarifi ve kelâm ilminin konusuna dair söylediklerini dikkate almak önemlidir. Senûsî kelâm ilmini şu şekilde tarif etmektedir:

> "(Kelâm ilmi) ulûhiyet ile ilgili hükümlerin, peygamberlerin gönderilmesinin ve onların verdikleri her haberde doğru sözlü olmalarının, bu hükümlerden

[383] Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 130.

birinin özellikle kendisine bağlı olduğu şeylerin ve şüphelere cevap ve çözüm olarak da tüm bunların delillerinin incelendiği ilimdir."[384]

Kelâm ilminin hakikatini bu şekilde tanımlayan Senûsî bu ilmin konusunun ise *"Yaratıcısının varlığının vücûbuna, sıfatlarına ve fiillerine delâlet etmesi hasebiyle mümkünâtın mahiyetleri"*[385] olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla mümkün varlıklardan hareketle vâcip olan varlığın vücûbuna, sıfatlarına ve fiillerine istidlâli inceleyen bu ilmin aslında makâsıdı ve bu makâsıda istidlâl açısından delilleri aklî hükümlerin ispat ya da nefyinen ibarettir. Nitekim Senûsî de bu bağlamda *Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ*'da aklî hükümler başlığı altında bu hükümleri şerh etmeden evvel *"Şüphesiz bu üç hükmün tasavvuru ve hakikatlerinin mârifeti kelâm ilminin mebâdîindendir."*[386] şeklinde açık bir ifade kullanmaktadır.

Aklî hükümleri kelâm ilminin mebâdîi yani makâsıdını ispatta esas olarak gören Senûsî, bunun temellendirmesini ise kelâmcının temel gayesinin aslında aklî hükümleri ispat etmek, nefyetmek ya da bu ispat veya nefyin uzantısı olan şeyleri ispat etmek olması üzerinden yapmaktadır.[387] Zira akaiddeki "Allah vardır.", "Allah kâdirdir.", "Allah noksanlıklardan münezzehtir." ve "Peygamberler Allah'tan getirdikleri haberlerinde sâdıktırlar." gibi söz konusu hükümler aklî hükümlerden ibarettir.[388] Çünkü tezin önceki bölümünde de ifade edildiği üzere muteber olan hüküm kaynaklarından biri olan aklî hükümler esasında aklın vâkıaya yani zihin dışındaki gerçeklik ortamına dair idrak ettiği hükümlerdir. Akaide dair mezkûr hükümler ise esasında vâkıada sâbit olan hakikatlerden ibarettir.

Bu bağlamda akaid bazındaki hakikatlerin idrak edilebilmesi için Senûsî kişinin öncelikle üzerine hükmettiği şey ile kendisine hükmettiği şeye dair tasavvurunun olması gerektiğine ve dolayısıyla bu anlamda her mükellefin aklî hükmü ve kısımlarını anlamları ile bilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Çünkü Senûsî Allah Teâlâ için vâcip olan kemâlâtın vücûbunu, Allah Teâlâ'nın kendisinden

---

[384] Senûsî, **a.g.e.**, s. 190; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 195.
[385] Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 191; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 196.
[386] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 194.
[387] Senûsî, **a.y.**
[388] bkz: Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 121.

münezzeh olduğu şeylerin O'nun hakkındaki istihâletini ve Allah Teâlâ hakkında câiz olanların cevazını mükellefin ancak bu şekilde mârifet üzere bilebileceğini ifade etmektedir. Yine aynı şekilde ancak bu şekilde ilâhî sıfatların nelere taalluk ettiği bilinebilmektedir.[389] Daha evvel Senûsî'nin mârifet tanımında da değinildiği üzere kişinin akaidini mârifet üzere bilmesinden kastı ise yakîn üzere bilmesidir.

Akaide imana dair bu yakînin delilden elde edilmesini en sağlam yol olarak gören Senûsî, yakîn ifade eden bu delillerin ya da bir diğer deyişle burhanların ve bu delillerden lazım gelen mârifetlerin anlaşılması ve bu mârifetlere dair gelişen şüphe ve cehaletlerin reddiyesi için aklî hükümlerin bilinmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca Allah Teâlâ hakkında bu hükümlerle neyin ispat neyin nefyedildiği bilindiği gibi peygamberler hakkında neyin vâcip, müstahîl ve câiz olduğu da yine bu hükümlerle bilinebilmektedir.[390]

Bu bağlamda Senûsî üç kısmıyla aklî hükmün hakikatini bilmeyen kimsenin kelâm ilminde neyin ispat neyin nefyedildiğini anlamayacağını ifade etmektedir.[391] Oysa Senûsî bu üç aklî hükmün idrakinin, kimisine göre nazarın mebde'i olan aklın bizzat kendisi olduğunu aktarmaktadır. Aklı, ma'kulâtı yani akledilebilirleri idrak eden bir garîze olarak kabul edenler için ise aklî hükümlerin idrakinin bu garîzenin bir gereği olduğunu söylemektedir. Yani akıl denen bu garîzeye sahip olan herkes yine zorunlu olarak bu hükümleri idrak edebilmektedir. Aksi halde ise Senûsî bu garîze ile hiçbir ma'kulun idrak edilemeyeceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu hükümleri idrak etmeyen kimsenin esasında akîl olmadığını da açıkça ifade etmektedir. Böyle bir kimsenin de sahih bir nazar ve istidlâl icrâ etmesi mümkün değildir.[392]

Akaidin anlaşılması ve ispatı noktasında aklî hükümleri bu meseleler üzerinde icrâ edilen nazarın sıhhat şartı olarak gören Senûsî, bu hükümlerin bilinmemesi dolayısıyla vâcip olanların vücûbunu, câiz olanların cevazını ve müstahîl olanların istihâletini bilmemeyi küfür ve bidat esaslarından biri olarak

[389] Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 132-133.
[390] Senûsî, **a.y.**
[391] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 194.
[392] Senûsî, **a.g.e.**, s. 195.

addetmektedir.[393] Zira bu hükümleri bilmeyen ya da olması gerektiği gibi bilmeyen kimsenin aklî hükümlerin ispatı ya da nefyinden ibaret olan akaide dair mârifet ve dolayısıyla iman sahibi olması güç olmaktadır.

Bu aşamada bir noktaya işaret etmekte fayda bulunmaktadır. Burada Senûsî'nin kişinin bilmediği takdirde akaide dair mârifet ve dolayısıyla tahkikî imana sahip olamayacağını söylediği şey, terim olarak aklî hükümlerin lafızları değil aksine manalarıdır. Yine bu hükümleri bilmenin kendisinin akıl ya da akıl olan garîzenin lazımı olduğunun söylenmesi de vâcip, câiz ve müstahîl terimlerinin değil manalarının bilinmesi ile ilgilidir. Bu anlamda kişi mesela bir bütünün kendi parçasından büyük olmasının zorunlu olduğunu, ikinin birden küçük olmasının imkânsız olduğunu ve bir cismin birden fazla renkte olabilmesinin mümkün olduğunun idrakinde ise esasında o kişi vâcip, câiz ve müstahîl terimlerini bilmese dahi bu hükümlerin manalarına vâkıftır demektir. Dolayısıyla da akaidi anlayabilecek ve de icmâli de olsa iman ettiği akaide delil getirebilecek kapasitede olmaktadır. Zaten söz konusu derecede dahi bu hükümlerin manalarını bilmeyen kimsenin mükellefiyet şartı olan akla sahip olmadığı aşikâr olmaktadır.

Bu yüzden Senûsî *Şerhu Sugra's-Sugrâ* kitabında ilâhiyat bahislerine giriş yaparken *"Eğer bunu (aklî hükümleri) anladıysan bil ki…"*[394] diyerek bunu şu cümlelerle açıklamaktadır:

> "Eğer sen vâcip, müstahîl ve câizin manalarını tasavvur ettiysen o zaman Mevlâmız Allah celle ve azze için kemâlattan neyin vâcip olduğunun mârifeti senin için kolaylaşır. Zira söz konusu kemâlâtın Mevlâmız celle ve azze için vücûbunu anlamak, vâcibin manasını tasavvur etmenin bir fer'idir."[395]

Bu yüzden Senûsî Allah Teâlâ'ya ve peygamberlerine dair mârifet elde etmek isteyen kişi için aklî hükümlerin, mârifetinin yanında misaller yoluyla çokça tekrarlanması ve aşinalık kazanılması gerektiğini düşünmektedir.[396]

---

[393] Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 111.
[394] Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 141.
[395] Senûsî, **a.y.**
[396] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 125.

Senûsî'den aktarılan bu son cümlede ve diğer yerlerde de işaret edildiği üzere aklî hükümlerin kelâm meselelerine yani makâsıda mebâdî olması tasavvurları bakımındandır.[397] Bunu biraz daha açmak gerekirse esasında bu hükümler kelâm meselelerini ifade eden önermelerin yüklemlerini oluşturmaktadır. "Âlem için bir yaratıcının var olması vâciptir." ve "Âlem mümkündür." gibi. Dolayısıyla makâsıdıyla ve tasdikî mebâdîiyle genel anlamda kelâm meselelerine girmeden evvel manalarıyla aklî hükümlerin tasavvur edilmiş olması gerekmektedir.

Ayrıca aklî hükümlerin kelâmın tasdikî mebâdîinden olması imkânsızdır. Zira ifade edildiği üzere kelâm ilminde bu hükümlerin ispatı ya da nefyinden değil tasavvurlarından istifade edilmektedir. Eğer bu hükümlerin kelâm meselelerinin konuları için ispatı ya da nefyini mebâdî kabul edecek olursak esasında bu bir kısır döngüye sebebiyet vermektedir. Çünkü zaten bu hükümlerin mezkûr meseleler bazında ispatı veya nefyi bu ilmin makâsıdını oluşturmaktadır. Mebâdî ise vesilesi olması bakımından makâsıddan evvel gelmektedir. Ancak aklî hükümlere açıklandığı üzere tasdikî mebâdî denilmesi durumunda bundan, şeyin kendisinden evvel gelmesi gerekmektedir ki bu da kısır döngüden ibarettir.[398]

Bu durum aynı zamanda aklî hükümlerin neden tıpkı âlemin hudûsu mebde'i gibi bu ilimdeki önemi açısından makâsıda dahil edilemediğinin bir açıklamasıdır. Zira makâsıd hüküm barındıran meselelerden ibarettir. Âlemin hudûsu meselesi de yine hüküm barındıran bir mebde'dir. Ancak aklî hükümler haddizatında kavramlardan ibaret olup her biri tek başına hüküm barındıran bir mesele olmaması hasebiyle arazî olarak olsa dahi onların makâsıda dahil edilmesi mümkün değildir. Yoksa bu hükümlerin kelâm ilmindeki yeri ve ehemmiyeti aşikardır.

Son olarak Senûsî'nin aklî hükümleri sahih nazarın mebâdîi kabul etmesinin sahih nazarın şekli bakımından değerlendirilmesine gelince, esasında bu kelâmî olsun olmasın yakîn ifade etmesi bakımından her delilde gözetilmesi gereken bir husustur. Zira Senûsî'nin de tarif ettiği üzere sahih nazar *"Kişiyi medlul ile arasında*

[397] bkz: Desuki, **Hâşiyetü'd-Desuki ala Ümmi'l-berahin**, s. 66-67.
[398] bkz: İshak Endelüsi Serkastî, **el-Hibe ve'l-atâ fi şerhi'l-akîdeti'l-vusta**, 2. bs, Kahire, Keşide li'n-Neşr, 2017, s. 60-61.

aklî bir alaka olan cihete yönlendiren teemmüldür (düşünme işidir).''[399] Dolayısıyla nazar neticesinde matluba ulaşmak adına delildeki aklî cihetlerin gözetilmesi ve bu aklî cihetlerin sağlanması için de belli başlı mantık kaidelerine uyulmasının gerekliliği yine aklî hükümlerin sahih nazarın esaslarından biri olduğunu göstermektedir.

3.3. Aklî Hüküm ve Kısımlarının Takriri

Aklî hükümleri telif etmiş olduğu kelâm kitaplarında akaide bir mukaddime olarak tasnif eden ve bu hükümleri kelâm makâsıdının tasavvurî mebâdî olarak gören Senûsî'nin aklî hükmü kısımlarıyla nasıl tanımladığı ve detaylandırdığını, dolayısıyla aklî hükümleri takrir yöntemlerini incelemek, Senûsî'nin bu hükümlere dair anlayışı ve konumlandırmasını anlamak adına önem arz etmektedir.

3.3.1. Aklî Hükmün Tanımı

Kelâm kitaplarında akaide dair hükümleri açıklamadan evvel bunların mebâdîi olarak saydığı aklî hükümleri takdim eden Senûsî, aslında bundan da evvel kaynağı bakımından hükmün kısımlarından bahsetmekte ve bununla kişinin zihninde en temelde aklî hüküm ile diğer hüküm çeşitleri arasındaki sınırları belirlemeyi hedeflemektedir.[400] Bu manada Senûsî'nin aklî hükme dair tarifini anlamak adına öncelikle şer'î ve âdî hükme dair tanımlarını incelemek gerekmektedir.

Bu bağlamda ilk aşamada hükmün *"Bir şeyin ispatı ya da nefyidir."*[401] şeklinde tanımını yapan Senûsî, sonrasında bir hükümdeki hâkimin[402] ya şer' ya âdet ya da akıl olduğunu ve dolayısıyla hükmün şer'î, âdî ve aklî olmak üzere üç kısım

---

[399] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 157.

[400] Çelik, "Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışında Mârifetullah-Akıl İlişkisi = The Ma'rifat Allah -Reason Relation in Muhammed İbn Yusuf al-Sanusi's Theological Understanding", s. 1364.

[401] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 115; Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 52.

[402] Bu noktada dikkat çekmek gerekir ki Senûsî "hükmün hâkimi" ifadesini hükmün kaynağı anlamında kullanmaktadır. Aklın aklî hükümlerin kaynağı olması ise bu hükümleri akıl vaz' ettiği için değildir. Zira aklî hükümler inşa edilen hükümler değildir. Ancak buna rağmen bu hükümlerin aklî olarak isimlendirilmesi, mücerred akıl ile idrak edilmeleri hasebiyle hükmen idrak aletine nispeti kabilindendir. Dolayısıyla aklın hâkim olarak addedilmesi mecazendir. bkz: Abdullah b Hicazi b İbrâhim el-Ezheri Şerkavi, **Hâşiyetü'ş-Şerkâvî ala Şerhi'l-Hüdhüdî ale's-Senûsiyye.**, 1. bs, Kahire, Darü'l-İhsan, 2017, s. 116.

olduğunu ifade etmektedir.[403] Bu şekilde kaynağı bakımından hükmü üç kısımda ele alan Senûsî öncelikle şer'î hükmün tarifinden başlamakta ve *"Allah Teâlâ'nın mükelleflerin fiilleri ile alakalı olan talep, ibâha ya da bu ikisine vaz' yönündeki hitâbıdır."*[404] şeklinde bir tarif yapmaktadır. Senûsî âdî hükmü ise *"Duyuların, bir araya geldiklerini tekrar tekrar idrak etmesi vasıtasıyla; bir şeyin varlığı veya yokluğu ile bir başka şeyin varlığı veya yokluğu arasındaki bağın ispatıdır."*[405] şeklinde tarif etmektedir. Senûsî *Şerhü'l-Mukaddimât* kitabında âdî hükmün bu tarifine bir de *"bu iki şeyin daima böyle meydana gelmeme imkânı bulunup birinin diğerinde hiçbir şekilde tesiri olmaksızın"*[406] kaydını eklemektedir.

Şer'î hükmü ve âdî hükmü bu şekilde tarif eden Senûsî bu tariflerden hareketle aklî hükmü ise *"Aklın tek başına hiçbir tekrara ya da vaz'a bağlı olmaksızın bir şeyin sübûtunu ya da nefyini idrak etmesinden ibarettir."*[407] şeklinde tanımlamaktadır. Senûsî tarifte geçen "*bir şeyin sübûtunu ya da nefyini*" ifadesinin bu tarifin cinsi olduğunu yani diğer hüküm çeşitleri ile hüküm olmaları bakımından ortak oldukları nokta olduğunu, ancak "*hiçbir tekrara ya da vaz'a bağlı olmaksızın"* kaydı ile şer'î ve âdî olan diğer iki hüküm çeşidinin tarifin dışında kaldığını ifade etmektedir.[408] Zira zikredilen tariflerden anlaşıldığı üzere âdî hükmün idrak edilmesi iki şey arasındaki birlikteliğin duyular vasıtasıyla çokça tekrarla beraber algılanmasına bağlıyken şer'î hükmün varlığı onu vaz' eden birinin vaz'ına bağlıdır. Dolayısıyla şer'î hükmün idraki de ancak vaz' edilmesinden sonra mümkündür. İdrak edilmesi için duyusal tekrara ve bir vaz'a bağlı olamayan aklî hüküm bu manada diğer ikisinden ayrılmaktadır.

Aklî hükmün mükellefin zihninde netlik kazanması adına aklî hükümden evvel şer'î hüküm ve âdî hükmü tarif edip detaylandıran Senûsî ayrıca zikrettiği

---

[403] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 115; Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 52.
[404] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 116; Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 55.
[405] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 118.
[406] Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 68.
[407] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 120; bkz: Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 133; Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 73.
[408] bkz: Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 133; Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 73-74.

örneklerle de bunu pekiştirmiştir.[409] Bu anlamda Senûsî şer'î hükme *"Allah Teâlâ'ya ve Resulune imanın vâcip olması"*[410] ve âdî hükme de *"Ateşin yakıcı olduğuna hükmedilmesi"*[411] örneğini verirken aklî hükme ise *"Var olan ya kadimdir ya hâdistir"*[412] örneğini vermektedir.

Senûsî'nin aklî hükmün zihinde netlik kazanması adına izlediği bu yöntemi *Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ* ve *Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ* kitaplarında uygulamadığı dikkat çekmektedir. Hatta bu iki kitabında aklî hüküm de dahil olmak üzere kaynağı bakımından hüküm çeşitlerinin hiçbirine dair tarif vermeyip aksine direkt olarak aklî hükmün kısımlarını tarif etmektedir.[413] Bunun sebebi ise muhtemeldir ki Senûsî'nin *Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ* ve *Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ* kitabı esasında henüz ilmin kavramlarına aşina olmayan başlangıç seviyesindeki bir öğrencinin değil bu ilmin en azından tasavvurî mebâdîine hâkim birinin okuyacağı cinsten bir kelâm kitabı olmasıdır.[414] Dolayısıyla Senûsî'nin diğer üç kitap haricinde bu iki kitapta hüküm çeşitlerine değinmemiş olması muhtemelen okuyucunun zihninde bunların zaten bulunuyor olduğunu varsaymasından ileri gelmektedir.

3.3.2. Aklî Hükmün Kısımları ve Tarifleri

Şer'î ve âdî hükmün tanımlamaları üzerinden aklî hükmü tarif eden Senûsî bundan sonra aklî hükmün kısımlarını tarif etmektedir. Kaynağı bakımından hüküm çeşitlerinde olduğu gibi sadece bazı kitaplarında değil söz konusu beş kitabında da bu aklî hükmün kısımlarının tariflerine yer vermektedir. Kaynağı bakımından hüküm çeşitlerinin mükellefin zihninde netlik kazanmasına gösterdiği ehemmiyetin belki daha fazlasını Senûsî aklî hükmün kısımları arasındaki çizgilerin netlik kazanması hususunda da göstermektedir. Zira daha evvel de ifade edildiği üzere akaid bu

---

[409] bkz: Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 116-120; Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 133; Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 55-72.
[410] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 116.
[411] Senûsî, **a.g.e.**, s. 118.
[412] Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 134.
[413] bkz: Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 193; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 194-199.
[414] bkz: Yavuz, "Akāidü's-Senûsî", s. 219-221.

hükümlerin ispat ve nefyinden ibarettir.[415] Dolayısıyla aklî hüküm ve kısımlarının olması gerektiği surette zihinde yer etmesi önem arz etmektedir.

Bununla beraber Senûsî'nin *Akāidü's-Senûsî* silsilesinde ilk yazdığı kitabın *Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ* olduğu göz önünde bulundurulacak olursa Senûsî'nin her yeni kitabında bir öncekine nazaran aklî hükümlerin sistemli olarak anlatımına biraz daha ihtimam gösterdiği dikkat çekmektedir. Zira Senûsî silsilenin ilk kitabı olan *Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ*'da aklî hükümleri müstakil bir mukaddime olarak vermek yerine *"bu ilimde ihtiyaç duyulan lafızların açıklanması"* başlığı altında başka terimlerle beraber aklî hükümleri tarif ettiği görülmektedir.[416] Ancak *Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ* kitabını insanların anlamakta zorlanması neticesinde telif ettiği *Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ*'da[417] aklî hükümlere özel bir kısım ayırdığı ve bir mukaddime niteliğinde sistematik bir şekilde bu hükümleri işlediği dikkat çekmektedir.[418] Sonraki üç eseri olan sırasıyla *Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ, Şerhu Sugra's-Sugrâ* ve *Şerhü'l-Mukaddimât* kitaplarında ise detaylı olarak hükmün tanımı, kaynakları bakımından taksimi ve her bir kısmın tarifi üzerinden aklî hükmü ve kısımlarını detaylı olarak işlemektedir.

Bu durum ise bu silsiledeki her bir kitabı bir öncekinin ihtisarı olarak ve bir öncekinden daha anlaşılır olması amacıyla telif eden Senûsî'nin aslında aklî hükümleri kısımlarıyla diğer hükümlerden net bir şekilde ayırt ederek anladığı ölçüde kişinin akaidini de daha iyi anlayacağı düşüncesi ile son derece tutarlıdır.[419] Netice itibariyle aklî hükümlerin mükellefin zihin dünyasında yerini bulması adına Senûsî bu hükümleri aşağıdaki gibi tarif etmektedir.

---

[415] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 194.
[416] Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 191-192.
[417] bkz: Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 123.
[418] bkz: Senûsî, **a.g.e.**, s. 194-199.
[419] bkz: Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 125.

3.3.2.1. Vâcip

Senûsî'nin aklî vâcibe dair tarifi mevzu bahis beş kitabının tamamında tam olarak aynıdır. Senûsî aklî vâcibi *"Akılda yokluğu tasavvur edilemeyendir."*[420] şeklinde tarif etmektedir. Aklî vâcip için verdiği örneklerden biri ise cisim için boşlukta yer kaplamanın zorunlu olması hükmüdür.[421] Senûsî tarifi yapılan bu vâcibin "zâtî vâcip" olduğunu, ancak "arazî vâcip"in ise Ebû Cehil'in azaba uğraması gibi Allah Teâlâ'nın iradesinin taalluku gereği vâcip olan vâcip olduğunu ifade etmektedir.[422]

Senûsî'nin "vâcip" tarifini doğru anlamak adına tarifteki "yokluk" ve "tasavvur" kayıtlarının açıklanmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun farkında olan Senûsî bu iki kaydın vâcibin tarifi bağlamında ne anlam ifade ettiğine kısaca işaret etmektedir. Senûsî *"Akılda yokluğu tasavvur edilemeyendir."*[423] ile aslında *"Akılda yokluğu idrak edilmeyendir."*[424] anlamının ifade edildiğini söylemektedir. Dolayısıyla Senûsî'nin vâcibin tarifinde kullandığı "tasavvur" kaydı ile kastettiği esasında "tasdik"dir.[425] Çünkü akıl, hükmü vâcip olan bazı şeylerin yokluğunu farz etme kabilinden tasavvur edebilir. Tıpkı âlemin bir yaratıcısının yokluğunu sadece farz etme açısından tasavvur edip sonra bu tasavvuru nefyetmesi gibi. Ancak aklın vâcip olan bir şeyin yokluğunu tasdik etmesi mümkün değildir. Yani esasında aklî vâcip, aklın yokluğunu tasdik etmediğidir.

Vâcibin tarifindeki dikkat çeken bir diğer kayıt ise "yokluk" kaydıdır. Zira aklın vücûbuna hükmettiği selbî sıfatlar vücûdî birer mana olmadıkları halde

---

[420] Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 193; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 196; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 121; Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 136; Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 75.

[421] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 194.

[422] Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 77.

[423] Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 193; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 196; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 121; Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 136; Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 75.

[424] Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 193; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 196; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 121; Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 136; Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 75.

[425] bkz: İsmail b Musa b Osman el-Hâmidî, **Havâş alâ şerhi'l-kübrâ li's-Senûsî alâ Umdeti ehli't-tevfîk ve't-tesdîd şerh-i akideti ehli't-tevhidi'l-kübra.**, 1. bs, Kahire, Darü'l-İmami'r-Razi, 2017, s. 100; Desuki, **Hâşiyetü'd-Desuki ala Ümmi'l-berahin**, s. 56; Şerkavi, **Hâşiyetü'ş-Şerkâvî ala Şerhi'l-Hüdhüdî ale's-Senûsiyye.**, s. 138.

vâciptirler. Yani bu kayıttan anlaşılan aklî hükmü vâcip olan her şeyin vücûdî olması gerektiği iken aslında durum öyle değildir.[426] Senûsî de mananın bu şekilde olmadığına işaret etmek adına bu noktada *"Hakikati Allah Teâlâ'nın zâtı gibi vücûdî de olsa Allah celle ve azze'nin kıdemi gibi selbî de olsa aklın nefyini idrak etmediğidir."*[427] şeklinde bir açıklama getirmektedir. Dolayısıyla tarifte zikredilen "yokluk" kaydı ile söz konusu şeyin zihin dışındaki yokluğunun tasdik edilemeyeceği kastedilmektedir.[428]

3.3.2.2. Müstahîl

Aklî vâcipten sonra Senûsî *Şerhu Sugra's-Sugrâ* hariç diğer dört kitabında müstahîlin tarifini *"Akılda varlığı tasavvur edilemeyendir."*[429] şeklinde yapmaktadır. *Şerhu Sugra's-Sugrâ*'da ise ciddi bir fark olmamakla beraber müstahîli *"Akılda sübûtu tasavvur edilemeyendir."*[430] şeklinde tarif etmektedir. Senûsî'nin aklî müstahîl için verdiği örneklerden biri ise cismin aynı anda hem hareket hem de sükûndan (durağanlıktan) hâli kalmasının imkânsız olması hükmüdür.[431] Yine Senûsî burada da tarifi yapılanın "zâtî müstahîl" olduğuna, ancak "arazî müstahîl"in câiz kabilinden olup ilahi iradenin yokluğunu tahsis etmesi açısından müstahîl olduğuna vurgu yapmaktadır.[432]

Bununla beraber vâcibin tarifinde "yokluk" kelimesinden lazım gelen işkalin aynının müstahîlin tarifinde de lazım gelmemesi adına "sübût" kaydının kullanıldığı ikinci tarif daha yerinde bir tarif olmaktadır. Zira selbî sıfatlar vücûdî olmamalarına rağmen Allah Teâlâ için sâbittirler. Ancak tarifteki varlığın tasavvur edilemeyişinden kasıt vücûdî olmamak değil aksine nefsu'l-emrde sâbit olmamaktır.[433] Yine tarifte

---

[426] bkz: Serkastî, **el-Hibe ve'l-atâ fi şerhi'l-akîdeti'l-vusta**, s. 63-64.
[427] Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 136.
[428] bkz: Desuki, **Hâşiyetü'd-Desuki ala Ümmi'l-berahin**, s. 56.
[429] Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 193; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 194; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 122; Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 77.
[430] Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 138.
[431] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 194.
[432] Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 77.
[433] bkz: Şerkavi, **Hâşiyetü'ş-Şerkâvî ala Şerhi'l-Hüdhüdî ale's-Senûsiyye.**, s. 148.

yer alan "tasavvur" kaydıyla maksat vâcibin tarifindeki ile aynıdır, yani tasdik anlamına gelmektedir.[434]

3.3.2.3. Câiz

Aklî hükmün üçüncü kısmı olan câizi ise Senûsî *Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ* kitabında *"Zatı gereği varlığının ve yokluğunun tasavvurundan muhâl lazım gelmeyendir."*[435] şeklinde tarif ederken diğer kitaplarında *"Varlığı da yokluğu da akılda sahih olandır."*[436] ya da "*Sübûtu da yokluğu da akılda sahih olandır.*"[437] şeklinde tarif etmektedir. Senûsî'nin câiz için verdiği örneklerden biri cismin beyaz renkte olmasının mümkün olması hükmüdür.[438]

Senûsî'nin *Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ*'da vermiş olduğu tarifte "zatı gereği" ifadesini kullanmasının sebebi, aslında câiz olan bir şeyin kendisi dışında bir sebepten dolayı vâcip ya da müstahîl olmasıdır. Mesela cennet ve cehennem gibi Allah Teâlâ'nın ilmi bir şeyin varlığına taalluk etmiş ise bu şey haddizatında câiz iken ilâhi ilmin taalluku açısından vâcip olabilmektedir. Bu ise yine onun esasında câiz oluşu ile çelişmemektedir. Zira burada hükümlerin cihetleri farklıdır. Yine aynı şekilde kafirlerin sevap kazanması gibi bir şey aslında aklen câiz iken Allah Teâlâ'nın ilmi onun vuku bulmayacağına taalluk etmiş ise bu o şeyin bu cihetten müstahîl olduğu anlamına gelmektedir.[439] Çünkü ilahî kudret, ilâhi iradenin ezelî ilmin keşfine mutabık tahsisi üzere mümkünâta taalluk etmektedir. Dolayısıyla ilahî ilmin taalluk ettiğinin aksinin olması imkânsızdır.

Senûsî bu manada aklî hükmü câiz olanları üç kısımda değerlendirmektedir:[440]

---

[434] Aklî hükmün kısımlarından müstahîle dair daha detaylı bilgi için bkz: Ahmet Çelik, "Kelâm'da Muhalin Anlamı ve Değeriyle İlgili Yaklaşımlara Genel Bir Bakış", **Kelâm Araştırmaları Dergisi
 Kader**, C. XIV, No: 2, 2016, s. 460-479.

[435] Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 193.

[436] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 194; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 123; Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 78.

[437] Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 139.

[438] Senûsî, **a.y.**

[439] Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 193.

[440] Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 78.

1. Varlığı kesin olan câiz; ba‘s, sevap ve ikāb gibi.
2. Yokluğu kesin olan câiz; Ebû Leheb’in iman etmesi gibi.
3. Varlığı da yokluğu da muhtemel olan câiz; ibadetlerimizin kabulü gibi.

Birinci ve ikinci kısmın aklî hükmü de zâtları gereği câizdir. Yani birinci kısmın yokluğundan ve ikinci kısmın varlığından zâtları gereği aklî bir istihâlet lazım gelmemektedir. Ancak ifade edildiği üzere ilâhi ilmin taalluku bakımından farklı hükümler de almaktadırlar.[441] Tüm bunlarla beraber câiz kavramı kayıtsız mutlak olarak kullanıldığında zâtı gereği câiz olan kastedilmektedir.

Ayrıca Senûsî câiz kelimesinin *“varlığı da ve yokluğu da muhtemel ve şüpheli olan”*[442] ve *“Dinin yapılmasına da yapılmamasına da müsaade ettiği şey yani mübah olan ya da daha genel anlamda dinin sadece yapılmasına izin verdiği şey”*[443] anlamlarında da kullanıldığını söylemektedir. Ancak aklî hükmün kısmı olarak câizin anlamının bu olmayıp tarif ettiği üzere *“Varlığı da yokluğu da varsayıldığı takdirde zâtı gereği muhâl lazım gelmeyendir.”*[444] olduğuna vurgu yapmaktadır. Bununla beraber câiz kelimesine eş anlamlı olarak Senûsî, kelâmcıların terminolojisinde “mümkün”[445] kelimesinin de kullanıldığına işaret etmektedir. Ancak burada kastedilen mümkün, mantık ilmindeki genel değil özel manadaki mümkündür.[446]

Senûsî vâcip, müstahîl ve câizin tariflerindeki bu sıralamayı beş kitabında da özellikle gözettiğini ifade etmektedir. Senûsî’nin vâcibi ilk sırada zikretmesinin iki sebebi, Allah Teâlâ’nın kendisiyle yani vâcibü’l-vücûd ile vasıflanması ve Allah Teâlâ için vâcip olanın bilindiği takdirde diğer iki kısım olan müstahîl ve câizin de bilinebilecek olmasıdır. Senûsî’nin müstahîli câizden evvel tarif etmesinin sebebi ise müstahîlin mukabili olması bakımından vâcibe daha yakın olmasıdır. Oysa câiz

---

441 bkz: Senûsî, **a.g.e.**, s. 78-79.
442 Senûsî, **a.g.e.**, s. 79.
443 Senûsî, **a.y.**
444 Senûsî, **a.y.**
445 Genel anlamda aklî hükümler özel anlamda ise imkân kavramına dair daha fazla detay için bkz: Hakan Kutlu, “İmkân Mefhûmu ve İslam Filozofları ile Mütekellimler Arasında Delil Olarak Kullanımı”, **FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, No: 13, 2019, s. 125-144.
446 Senûsî, **Şerhü’l-Mukaddimât**, s. 79-80.

sübûtu da nefyi de kabul etmesi bakımından her ikisinin de bileşimi gibidir. Dolayısıyla câize nispetle vâcip ve müstahîl mana bakımından bileşik değil basit olmaktadırlar. Senûsî bu anlamda basit olanların takdiminin daha uygun olduğunu ifade etmektedir.[447]

Aklî hükmün vâcip, müstahîl ve câiz olmak üzere üç kısımla sınırlı olduğunu söyleyen Senûsî bunun cihetinin de açıklanmasına ehemmiyet vermektedir. Zira akaide dair kullanılan delillerin yakîn ifade etmesi adına aklî hüküm için bu üç kısımdan başka bir ihtimalin söz konusu olmadığını kesin olarak bilmek önemlidir.

Bu bağlamda aklın hükmettiği şey:[448]

1. Ya hem sübût hem nefyi kabul ediyordur,
2. Ya da ikisini beraber kabul etmiyordur
    a. Ya sadece sübûtu kabul ediyordur,
    b. Ya da sadece nefyi kabul ediyordur.

Bu kısımlardan ilki câiz, ikincisi vâcip ve üçüncüsü ise müstahîli ifade etmektedir. Olabilecek dördüncü bir ihtimal ise aklın verdiği bu hükmün sübûtu da nefyî de kabul etmemesi halidir. Bu ise esasında hüküm olarak isimlendirilemez. Zira daha evvel de geçtiği üzere hüküm *"Bir şeyin ispatı ya da nefyidir."*[449] Dolayısıyla bu dördüncü ihtimal ispatı da nefyi de kabul etmemesi bakımından hüküm olmadığı için aklî hükmün kısımlarından biri olması da imkânsızdır. Neticede aklî hüküm vâcip, müstahîl ve câiz olmak üzere üç kısımla sınırlıdır.

3.3.4. Aklî Hükümlerin Zaruri-Nazarî Ayrımı

Aklî hükmün vâcip, müstahîl ve câiz olmak üzere üç kısmı da zaruri ve nazarî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Senûsî bu iki kısmı yani zaruri ve nazarî hükmü birbirinden ayırt ederken zaruri hükmü *"bir nazara ihtiyaç duyulmaksızın"* idrak edilen hüküm olarak tarif ederken nazarî hükmü de *"nazardan sonra"* idrak edilen

[447] Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 135-136.
[448] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 121; Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 134-135; Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 75.
[449] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 115; Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 52.

hüküm olarak tarif etmektedir.[450] Senûsî bu bağlamda nazar kelimesi yerine "teemmül" kelimesini de kullanmaktadır.[451] Hükmün idraki bakımından bu taksimine göre Senûsî aklî hükmün her bir kısmına bu ayrıma göre örnekler vermektedir.[452]

Senûsî genel olarak bilgilerin idrak bakımından bu şekilde zaruri ve nazarî olarak taksim edilmesinin Allah'ın bilgilerin idrakinde âdeti bu şekilde yaratmış olmasından dolayı olduğuna özelikle vurgu yapmaktadır.[453] Dolayısıyla Allah Teâlâ dilerse bilgilerin tamamını teemmüle ihtiyaç duymaksızın yakîn üzere bilinebilir kılabilmektedir. Ancak bu noktada hilaf aslında bütün bilgilerin nazarî olmasının mümkün olup olamayacağındadır.[454] Zira nazarî olan bilgi zaruri bilgi temelli bilinebildiği gibi aksi takdirde bu bir teselsüle sebebiyet vermekte ve bu şekilde zaruri bir temele dayandırılamadığı için hiçbir bilginin idraki mümkün olmamaktadır.

Senûsî'nin aklî hükümleri anlatımında aklî hükümlerin her bir kısmında zaruri ve nazarî olmak üzere ayrı ayrı örnek vererek bu kısımları anlatmaya ihtimam göstermesi ve örnekleri özellikle akaidde mezkûr hükümlerden seçmesi dikkate değer bir husustur. Zira nazarî aklî hükümlerden ibaret olan akaide[455] dair yakîn üzere mârifet ve iman sahibi olmak, bu nazarî hükümlerin zaruri hükümler ile temellendirilmesini gerektirmektedir. Bu ise hangi bilginin hangi kategoriye girdiğini bilmeyi gerektirmekte ve bunun ehemmiyetini gözler önüne sermektedir.

3.4. Kelâmî Makâsıdın (Akaidin) Tasnifinde Aklî Hükümlerin Etkisi

Aklî hükümleri kelâm ilminin tasavvurî mebâdîi olarak kabul eden Senûsî bu hükümleri kelâm alanında telif etmiş olduğu kitapların mukaddimesi olarak zikretmenin yanında bu hükümlerden kelâmî makâsıdın yani akaidin tasnifinde de

---

[450] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 121.
[451] Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 135; Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 76.
[452] bkz: Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 193; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 196-199; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 121-125; Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 136-140; Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 75-80.
[453] Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 136.
[454] Senûsî'nin bu konudaki görüşü için bkz: Senûsî, **a.g.e.**, s. 136-137.
[455] Desuki, **Hâşiyetü'd-Desuki ala Ümmi'l-berahin**, s. 56.

etkin olarak istifade etmektedir. Kelâm ilminin meselelerinin vâcip, müstahîl ve câiz olmak üzere bu üç aklî hüküm ekseninde döndüğünü ifade eden Senûsî[456] kelâmcının çabasının aslında bu hükümlerin ispatı, nefyi ya da bu ikisinden doğan meselelerin ispatından ibaret olması dolayısıyla[457] kelâmî makâsıdın tasnifini de aklî hükümler çerçevesinde şekillendirmektedir.

Esasında kelâmî makâsıd, hem muhtevası bakımından hem de kelâm ilminin makâsıdı vasfını taşıyor olması yönüyle kişiden kişiye değişkenlik göstermemektedir. Yani Allah'ın varlığı, kudret ve irade gibi sıfatlara sahip olması ve peygamberlerin doğru sözlü olması gibi temel akidevî meseleler nefsu'l-emrde sâbit hakikatleri ifade ediyor olmaları bakımından kişiden kişiye değişiklik göstermedikleri gibi, kelâm ilminin esasında bilgisine ulaşmayı ve bu bilgiyle kendisine dair imanın hasıl olmasını hedeflediği meseleler olması hasebiyle de bu ilmin makâsıdı olma özelliğini hiçbir zaman yitirmemektedir. Bu anlamda kelâmî makâsıd hususunda kelâmcılar arasındaki farklılık bu makâsıdın belirlenmesinde değil aksine tasnif ve telif yöntemleri bakımından olmaktadır.

Kelâmî makâsıdın aslî akaidi oluşturuyor olması kelâmcıların kelâmî makâsıdın anlatımında fazladan ihtimam göstermelerine sebebiyet vermektedir. Zira akaid olması hasebiyle kişinin zihninde kelâmî makâsıdın diğer kelâm meseleleri olan mebâdîden açık ve net bir şekilde ayrışması önem arz etmektedir.[458] Bu bağlamda Eş'arî kelâmcıların kelâm alanındaki eserleri incelendiğinde yaygın olan duruma göre kelâmî makâsıdı "ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'iyyât" olmak üzere üç ana başlık altında açıklayıp tedvîn etmiş oldukları görülmektedir.

Ancak bununla beraber kimi kelâmcılar kelâmî makâsıdı ifade eden bu üç başlığı daha fazla detaylandırma yoluna giderken kimisi daha öz bir ifade yöntemi tercih etmektedir. Bu bağlamda Eş'arî kelâmcıların kelâm alanındaki eserleri incelendiğinde Gazzâlî, Râzî ve Senûsî'ye ait olmak üzere kelâmî makâsıdın tasnifinde temelde üç tasnif yönteminin olduğu görülmektedir.[459]

---

[456] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 194.
[457] Senûsî, **a.y.**
[458] el-Ömeri, **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, s. 69.
[459] Daha detaylı bilgi için bkz: el-Ömeri, **a.y.**

Kelâmî makâsıdın tasnifindeki söz konusu üç yöntemden birini Senûsî'nin kelâm alanında kaleme aldığı eserlerinde takip ettiği yöntem oluşturmaktadır. Kelâmî makâsıdın tasnifi hususunda Senûsî, kendisinden evvel diğer iki yöntemi benimseyen kelâmcılara nispeten daha fazla detaya giderek farklı bir yöntem geliştirmiştir. Kelâmî makâsıdı tasnif noktasında geliştirmiş olduğu bu yöntemi kendisinden sonra esas alan kelâmcılar da bulunmaktadır.[460] Senûsî'yi kelâmî makâsıdın tasnifi noktasında diğerlerinden ayrıcalıklı kılan bir diğer ve esasında en temel husus ise bunu yaparken aklî hükümler çerçevesinde bir yöntem izlemiş olmasıdır.

Genel olarak kaleme almış olduğu kelâm eserlerini ve daha özelde *Akâidü's-Senûsî* eserlerini kelime-i şehâdetin bir açıklaması niteliğinde yazan Senûsî, bu eserlerini temel olarak ulûhiyyet ve nübüvvet şeklinde iki bölüm halinde kaleme almaktadır.[461] Dolayısıyla yaygın olduğu üzere sem'iyyâtı üçüncü bir ana kısım olarak almak yerine birazdan da açıklanacağı üzere Senûsî sem'iyyâtı bu iki kısımdan birinin altına derc etmektedir.

Bu bağlamda Senûsî kelâmî makâsıd olan akaidi, özellikle *Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ* ve *Şerhu Sugra's-Sugrâ* kitaplarının giriş kısmında mükellef üzerine mârifeti şer'an vâcip olanlar kısmında şu şekilde ifade etmektedir:

- *"Allah celle ve azze hakkında: vâcip, müstahîl ve câiz olanların mârifeti,*
- *Peygamberler (a.s.) hakkında: vâcip, müstahîl ve câiz olanların mârifeti."*[462]

Aklî hükümleri kelâm ilminin meselelerinin ekseninde gören ve bu hükümlerin ispatı ya da nefyinin esasında bu ilmin makâsıdını oluşturduğunu ifade eden Senûsî'nin[463] kelâmî makâsıdı tasnif ederken de yine aklî hükümlerden istifade etmiş olması, onun kelâm anlayışını üzerine inşa ettiği bilgi felsefesi bazındaki tutarlılığını da göstermektedir.

Bu bağlamda Senûsî, Allah Teâlâ hakkında vâcip olanlar kısmında sırasıyla: es-sıfatü'n-nefsiyye adı altında vücûd sıfatını, es-sıfâtu's-selbiyye adı altında kıdem,

[460] el-Ömeri, **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, s. 74.
[461] Yılmaz, **Muhammed b. Yusuf es-Senûsî ve akaidine dair bir inceleme**, s. 33.
[462] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 126; Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 126.
[463] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 194.

bekâ, muhâlefetün li'l-havâdis, kıyâm bi-nefsihî ve vahdâniyyet sıfatlarını, sıfâtu'l-meânî adı altında kudret, irade, ilim, hayat, sem', basar ve kelâm sıfatlarını, es-sıfâtu'l-ma'neviyye adı altında ise kâdir, mürîd, âlim, hayy, semî', basîr ve mütekellim sıfatlarını işlemektedir.[464]

Allah hakkında aklen müstahîl olanlar kısmında ise daha evvel vâcip olanlar kısmında sâbit olmuş olan bütün mezkûr sıfatların tam aksinin Allah Teâlâ hakkında müstahîl olduğundan bahsetmektedir. Dolayısıyla bu kısımda Senûsî; yokluk, hudûs, sonradan yok olma, hâdis olanlara misil olma, başkasıyla kâim olma, tek olmama, herhangi bir mümkünü yaratmaktan âciz olma, iradesiz olma, cehâlet, ölüm, işitmeme, görmeme ve kelâm sahibi olmama durumlarının Allah Teâlâ hakkında müstahîl olduğunu işlemektedir.[465]

Son olarak ilâhiyyât bahisleri ile alakalı olarak Allah Teâlâ hakkında aklen câiz olanları inceleyen Senûsî, bu kısımda ise genel olarak Allah Teâlâ için her mümkünün fiilinin de yani yaratılmasının da terkinin de yani yaratılmamasının da câiz olduğunu işlemektedir. Senûsî ilâhi fiil ile alakalı olan rü'yetullah meselesini ve salah-aslahın gözetilmesinin, itaatkâr kullarını mükafatlandırmasının ve peygamberler göndermesinin Allah Teâlâ üzerine vâcip olmama meselelerini de yine bu başlık altında incelemektedir.[466]

Bu noktada kelâmî makâsıdın bir kısmı olarak Senûsî'nin Allah Teâlâ hakkında câizlerden bahsederken tam olarak neyi cevaz ile vasıfladığının dikkatle anlaşılması önem arz etmektedir. Zira cevazın Allah Teâlâ'nın kadim zât ve sıfatları için söz konusu olması, aklî imkansızlığa sebebiyet vermesi bakımından mümkün değildir. Çünkü vâcip olmaları bakımından bunların hiçbiri yokluğu kabul etmemektedir. Dolayısıyla bunların varlıkla beraber yokluğa da kabil olan anlamında cevaz ile vasıflanmaları düşünülememektedir. Netice itibariyle cevaz Allah'ın kudret ve iradesinin tencîzî taalluklarına nispet edilmektedir. Zira hâdis ve câiz olan bütün

[464] bkz: Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 195-438; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 230-345; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 141-173; Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 141-179; Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 137-154.

[465] bkz: Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 176-203; Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 180-181.

[466] bkz: Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 482-516; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 409-431; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 204-205; Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 182-185.

yaratılmışların Allah Teâlâ'nın kudret ve iradesinden meydana gelmesinden dolayı bu taalluk kadim değildir. Allah Teâlâ'nın kudret ve iradesinin bütün mümkünlere taalluk ettiği ve vahdaniyyeti de bilindikten sonra ise her mümkünün Allah Teâlâ'nın kudret ve iradesi ile meydana gelmesinin câiz olduğu daha net olarak anlaşılmaktadır.[467]

Bu bağlamda Allah Teâlâ hakkında vâcip, müstahîl ve câiz olanları zikreden Senûsî, ilâhi fiillerin kapsamına dahil olmaları bakımından kıyamet ve ahiret ahvali ile alakalı olan sem'iyyâtı da müstakil bir kelâmî maksad olarak zikretmek yerine Allah Teâlâ hakkında câiz olanlar yani ilâhi fiiller kısmına dahil etmektedir.[468]

Kelâmî makâsıdı tasnifinde Senûsî'nin aklî hükümler ekseninde açıkladığı ikinci kısım ise nübüvvât ile alakalı olan kısımdır. Senûsî bu kısımda peygamberler hakkında vâcip olanlar kısmında sıdk, emânet ve tebliğ sıfatlarını işlemektedir.[469] Peygamberler hakkında müstahîl olanlar kısmında ise mezkûr sıfatların aksinin istihâletini işlemekle beraber Senûsî yine peygamberlik mertebeleri ile çelişecek beşerî sıfatların da peygamberler hakkında müstahîl olduğunu ifade etmektedir.[470] Son olarak peygamberler hakkında câiz olanlardan bahsettiği kısımda ise Senûsî, peygamberlerin onların peygamberlik mertebeleri ile çelişmeyecek bütün beşerî sıfatlarla muttasıf olmalarının câiz olduğunu söylemektedir.[471]

Senûsî'nin kelâmî makâsıdı anlatıldığı üzere tasnifinin en açık şekilde yansıdığı telifleri ise *Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ* ve *Şerhu Sugra's-Sugrâ* kitaplarıdır. Zira bu tasnif hem bu kitapların mukaddimesinde hem de fihrist bazında kitabın içeriğinde kendini açık bir şekilde göstermektedir. *Akâidü's-Senûsî'*de yer alan diğer kitaplarında ise kelâmî makâsıdı tasnifi bu kadar açık ve net bir şekilde görülmemekle beraber meseleleri tasnifinde aynı tertibi takip ettiği görülmektedir.

---

[467] Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 182.
[468] el-Ömeri, **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, s. 75.
[469] bkz: Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 541-580; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 432-462; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 231-246; Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 186-199; Senûsî, **Şerhü'l-Mukaddimât**, s. 166-169.
[470] Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 203.
[471] Senûsî, **a.y.**

3.5. *Akâidü's-Senûsî*'de Kullanılan Aklî İstidlâl Metotları

Tezin bu başlığına kadarki süreçte Senûsî'nin kelâmî makâsıdın yani akaidin mukaddimesi ve tasavvurî mebâdîi olması hasebiyle ve akaidi tasnif noktasındaki etkisi bakımından aklî hükümlerden nasıl istifade ettiğinden bahsedilmiştir. Bu başlıkta ise Senûsî'nin kelâmî makâsıda istidlâl noktasında makâsıdın tasavvurî mebâdîi olması bakımından aklî hükümlerden ve dolayısıyla hangi aklî delillerden nasıl istifade ettiği incelenecektir.

Kelâm ilminin makâsıdı olan akaidin delillendirilmesinin yakîni olmasının ehemmiyetinden ve temellendirilmesinden tezin ikinci bölümünde bahsedilmektedir. Bu bağlamda akaidde mârifetin gerekliliğine vurgu yapan Senûsî'nin hangi metot üzere aklî deliller ile bu yakînî mârifetin hasıl olmasını sağladığı ehemmiyet arz etmektedir. Bu anlamda Senûsî'nin akaidinde kullandığı birkaç aklî metodun incelenmesi yeterli görülmektedir.

3.5.1. Metot ve İstidlâl Kavramları

İlimleri birbirinden ayırt eden noktalardan biri onları meydana getiren meseleler ve bu meselelerin incelenme yöntemleridir. Bir ilimdeki meselelerin incelenmesindeki yöntemde belirleyici olan ise meselelerin kendisidir. Bu bakımdan kelâm ilminin hakikatini oluşturan meselelerinin yani makâsıdının vâkıada sâbit olan hakikatlerden ibaret olması, bu meselelerin incelenmesinde izlenecek olan yöntemin de bu hakikatleri keşif ve ispat etmeye uygun olmasını gerektirmektedir. Bu bağlamda bir kelâmcı olarak Senûsî'nin kelâm kitaplarında hangi yöntemleri kullandığını incelemeden evvel metot ve istidlâl kavramlarının zihinde netlik kazanması önem arz etmektedir.

Metot, ilimde incelenen önermelerin yüklemlerinin konuları için ispat edilmesi noktasında araştırmacının izlediği yol ve bu yolda önermelerin konularının durum ve hakikatlerini keşfetme noktasında kullandığı aletten ibarettir.[472] Dolayısıyla esasında metotta iki durum söz konusudur:

[472] el-Ömeri, **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, s. 105.

1. Önermedeki yüklemin konu için ispat edilmesinin yöntemi
2. Önermenin konusunu araştırmada en uygun aletin seçilmesi[473]

Örnek üzerinden açıklanacak olursa mesela "Allah kâdirdir." önermesinin ispatı noktasında öncelikle "kudret"in "Allah" için sâbit olması noktasında izlenecek yöntem şartlı bir kıyas ya da sebr ve taksim mi olmalı ve bu noktada önermenin konusuna dair araştırma yapmak adına kullanılacak olan alet duyu, akıl, nakil ya da bunların birkaçı birlikte mi olmalı? Bu sorulara verilen cevaplar esasında "Allah kâdirdir." önermesinin araştırılması noktasında izlenecek metodun ne olacağının da cevabı olmaktadır.

İstidlâl kavramı ise en basit ifadeyle delil istemek anlamına gelmektedir.[474] Bu anlamda istidlâl, bilinmeyen tasdikî bilgiye ulaşmak için bilinen tasdikî bilgilerden hareketle gerçekleştirilen düşünme faaliyetidir. Delil ise sahih bir nazarla incelendiğinde tasdikî bir matluba ulaştırması mümkün olan anlamına gelmektedir.[475] Ancak bu manada delil zannî olup yine zannî bir neticeye ulaştıran delili de yakînî olup yakîne ulaştıran delili de kapsamaktadır. Bu yüzden bu ikisini ayırt etmek adına zannî olup zanna ulaştırana "emâre" denilirken yakînî olup yakîne ulaştırana "delil" denilmesi kabul görmektedir.[476] Delilin tarifindeki "mümkün" kaydı mühimdir. Zira bir delilde fiilen nazar icrâ etmemek onun delil olma özelliğini yitirmez.[477] Ancak "sahih" bir nazar icrâ edildiği takdirde neticeye ulaşma imkânı sağlıyorsa bu delil olarak isimlendirilmektedir. Zira fâsid nazar delilin matluba ulaştırmasını sağlamamaktadır. Bu durum da yine tek başına delili delil olmaktan çıkarmamaktadır.[478]

Senûsî bu anlamda istidlâl için dört ihtimal olduğunu ifade etmektedir:

---

[473] Hakan Kutlu, Ali Mahmoud Al-omarî, "Müteahhirûn Kelâmında Kullanılan İstidlâl Metotları", **Kocaeli İlahiyat Dergisi**, C. 3, No: 2, 2019, s. 130.

[474] Cürcani, **et-Ta'rifat**, s. 34; el-Kefevi, **el-Külliyyat : mu'cem fi'l-mustalahat ve'l-furuk el-lugaviyye**, s. 114; Tehanevi, **Mevsuatu Keşşafu ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum**, C. 2, s. 151.

[475] et-Teftâzânî, **Şerhu'l-makasıd**, C. 1, s. 279.

[476] bkz: Tehanevi, **Mevsuatu Keşşafu ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum**, C. 2, s. 793-794.

[477] et-Teftâzânî, **Şerhu'l-makasıd**, C. 1, s. 279.

[478] bkz: Fûde, **el-Edilletü'l-akliyye beyne'l-mütekellimin ve'l-felasife**, s. 23.

"Birincisi: Sebep ile sonuca istidlâl. Tıpkı ateşe dokunmak ile dokunanın yanmasına istidlâl gibi.

İkincisi: Sonuçtan sebebe istidlâl. Tıpkı bir şeyin yanması ile o şeyin ateşe değmiş olmasına istidlâl gibi.

Üçüncüsü: Bir sebebin iki sonucundan biri ile diğer sonucuna istidlâl. Tıpkı ateşin üstündeki bir kaptaki suyun kaynaması ile suyun sıcaklığına istidlâl gibi.

Dördüncüsü: Birbirinin lazımı olan iki şeyden bir diğerine istidlâl. Tıpkı Allah celle ve azze'nin âlim olması ile O'nda ilmi kaim olduğuna istidlâl gibi."[479]

Senûsî bu istidlâl çeşitlerinden ikinci ve dördüncüsünün mârifetullah noktasında kullanılabileceğini, ancak birinci ve üçüncüsünün vâcibü'l-vücûd olması bakımından bir sebebe ihtiyaç duyması müstahîl olduğu için Allah Teâlâ hakkında imkânsız olduğunu ifade etmektedir.[480]

3.5.2. Kelâmî Delilin Kaynakları: Senûsî'nin İstidlâl Bakımından Akaidi Tasnifinde Akıl ve Aklî Delili Kullanımı

Kelâm ilminde kullanılan deliller kaynakları bakımından aklî ve naklî olmak üzere temelde iki kısma ayrılmaktadır.[481] Yani delilin öncülleri mahza aklî öncüllerden oluşmakta ve hiçbir naklî öncül barındırmamakta ise bu delil kaynağı yalnızca akıl olması bakımından aklî delil olarak isimlendirilmektedir. Ancak öncüllerinden biri dahi nakle yani Kur'an ya da hadislere dayanmakta ise bu delil naklî delil olarak isimlendirilmektedir.[482] Bu noktadan sonra naklî delilin konu kapsamına girmemesinden dolayı bu kadarı ile iktifa edilip aklî delil incelenecektir.[483]

Kelâm ilminde aklî delilin yeri ayrı bir ehemmiyet arz etmektedir. Esasında makâsıdının büyük bir kısmının ispatı noktasında aklî delillerden istifade eden kelâm

---

[479] Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 194.
[480] Senûsî, **a.y.**
[481] bkz: Yusuf Şevki Yavuz, "Delil", **DİA**, C. IX, İstanbul, 1994, s. 136-138.
[482] bkz: et-Teftâzânî, **Şerhu'l-makasıd**, C. 1, s. 280; Fûde, **el-Edilletü'l-akliyye beyne'l-mütekellimin ve'l-felasife**, s. 27-28; Zekeriya, **el-Büşrâ fi takrîbi Şerhi Suğra's-suğrâ**, s. 385.
[483] Konuya dair daha detaylı bilgi için bkz: Mehmet Çetin, "Aklın Mahiyeti, Akıl ve naklin Deliller Hiyerarşisindeki Yeri", **Akıl Kitabı - Aklın Çeşitli Tarifleri**, C. VI, 2021, s. 57-81.

ilmi bu bakımdan dinî ilimler arasında aklî ilimler kategorisinde yer almaktadır.[484] Dolayısıyla kelâmcılar kaynağı akıl olan bu delil çeşidine ayrıca ehemmiyet vermektedirler. Özellikle bu ilmin makâsıdı olan akaide dair mârifet ve imanın yakîn üzere olması gerekliliği, aklî delilin de yakîn ifade etmesini ve dolayısıyla bu doğrultuda birtakım kurallar ile aklî delilin zapturapt altına alınması gerekliliğini doğurmaktadır. Ancak aklî delillerde gözetilmesi gereken kuralların kimisi ortak olmakla beraber genelde delil çeşitlerine göre çeşitlilik göstermektedir. Dolayısıyla bu kurallara bir alt başlıkta aklî istidlâl metotları anlatımı sırasında değinilecektir. Burada ise aklî delillerin akaidde tam olarak nerede hangi ölçüde kullanıldığından bahsedilecektir.

İmam Eş'arî *İstihsanu'l-havz fi ilmi'l-kelâm* adlı risalesinde aklî ve naklî delillerin yerinde kullanılması gerekliliğini şu şekilde ifade etmektedir:

> "Yolu sem' olan şer'î meselelerin hükmü, yine yolu sem' olan şer'in usulüne döndürülmesidir. Akliyyât ve mahsûsâtın (duyusal olanların) hükmü ise her birinin kendi bâbına (ilgili idrak kaynağına) döndürülmesidir. Akliyyât sem'iyyât ile ve sem'iyyât da akliyyât ile karıştırılmamalıdır."[485]

Dolayısıyla akaid noktasında da hangi meselenin hangi delil türü ile ve hangi metot ile delillendirileceğinin bilinmesi ehemmiyet arz etmekte ve aklî delilin gerektiği yerde naklî delilinin kullanılması ya da tam aksi, yöntemsel bir hatadan ibaret olmaktadır.[486] Bu bağlamda Senûsî istidlâl edilmesi noktasında akaidi üç kısımda değerlendirmektedir:

> **"Birincisi:** Yalnızca aklî delil ile bilinebilen kısım. Bu ise mûcizenin delâletinin kendisine bağlı olduğu şeylerdir.
>
> **İkincisi:** Şer'î delil ile delillendirilebilen kısım. Bu ise mûcizenin delâletinin kendisine bağlı olmadığı şeylerdir.

[484] bkz: el-Ömeri, **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, s. 121.
[485] Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b İsmail b İshak Eş'ari, **Risâle fi istihsani'l-havz fi ilmi'l-kelâm**, 2. bs, Hind, Dâiratü'l-Meârifi'n-Nizâmiyye, 1344h., s. 9.
[486] Zekeriya, **el-Büşrâ fi takrîbi Şerhi Suğra's-suğrâ**, s. 386.

Üçüncüsü: Birinci kısımdan mı yoksa ikinci kısımdan mı olduğu noktasında tereddüt edilip ihtilaflı olan kısımdır."[487]

Bu anlamda Senûsî birinci kısımda yani akaidin aklî delil ile ispat olunması gereken kısmında Allah Teâlâ'nın varlığı, kudreti, iradesi, ilmi ve hayatını zikretmektedir.[488] Zira mûcizenin delâleti, evvelinde bu kısmın ispatına bağlıdır. Aksi takdirde yani bu kısma naklî delil ile istidlâl getirildiği takdirde naklin bilgi ifade ediyor oluşu da bu kısmın ispatına bağlı olduğu için bu bir kısır döngüye sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla bu kısmın delillerinin naklî değil aklî olması kaçınılmaz olmaktadır. Bu bakımdan bu kısımda yer alan sıfatlara ispat yolunun yalnızca akıl olması bakımından "aklî sıfatlar" da denmektedir.[489]

Akaidin istidlâli bakımından ikinci kısmını oluşturan ve mûcizenin delâletinin kendisine bağlı olmaması dolayısıyla bir kısır döngüye sebebiyet vermeyeceği için naklî delille delillendirilebilen kısmına ise sem', basar, kelâm sıfatları ve ahirette olacak olan durumlar örnek olarak verilebilmektedir. Bu kısımda yer alan sıfatların ispatının naklî deliller ile olması bakımından bu sıfatlara "sem'î sıfatlar" da denmektedir.[490] Bu noktada bu kısımda yer alan akaidî hükmün ispatı noktasında naklî delil gerekmekle beraber aklın da esasında burada bir görevi bulunmaktadır.

Örnek üzerinden açıklanacak olursa mesela rü'yetullah ahirette olacak olan durumlardan birine örnektir. Rü'yetullahın vukunu ispat noktasında aklî bir delil getirilmesi mümkün olmayıp bunun vukunun delili naklî deliller olan âyet ve hadislerdir. Ancak şüphesiz rü'yetullahın ispatı noktasında aklın da bir görevi bulunmaktadır. Çünkü rü'yetullahın Allah Teâlâ hakkında cismiyyet gerektirmeden aklen mümkün olduğunu ispat etmeden evvel konuyla ilgili vârid olan âyet ve hadislerin doğru bir düzlemde değerlendirilmesi mümkün değildir. Zira rü'yetullah aklen cismiyyeti gerektirmesi bakımından müstahîl olacak olsaydı bu durumda

[487] Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 174.
[488] Senûsî, **a.y.**
[489] Zekeriya, **el-Büşrâ fi takrîbi Şerhi Suğra's-suğrâ**, s. 387.
[490] Zekeriya, **a.y.**

konuya dair vârid olan âyet ve hadislerin tevil[491] edilmesi gerekirdi. Dolayısıyla bu noktada öncelikle vuku ile imkânı birbirinden ayırt etmek, sonrasında ise aklî delilin hangi kısmın ispatı noktasında etkili olduğunu iyi ayırt etmek gerekmektedir.[492]

Son olarak delilinin aklî mi yoksa naklî mi olması gerektiği ihtilaflı olan kısımda yer alan mesele ise vahdâniyyetin ispatı meselesidir. Bu ise aslında mûcizenin delâletinin vahdâniyyet sıfatının ispatına bağlı olup olmadığından doğan ihtilaftan kaynaklanmaktadır. Netice itibariyle mûcizede onu gören için ilk bakışta itibara alınanın mûcizenin delaleti olması bakımından vahdâniyyetin delili naklî de olabilmekle beraber eğer ilk dikkate alınan mûcizenin bir fiil oluşu ise bu durumda vahdâniyyetin delili yalnızca aklî olmaktadır.[493] Her iki durumda da aklî delilin yeri ise önceki iki kısma kıyasla anlaşılabilmektedir.

3.5.3. *Akâidü's-Senûsî*'de Kullanılan Muteber Aklî İstidlâl Metotları

Kelâm ilmi, makâsıdını akaidin oluşturması dolayısıyla mebâdîi üzerinden yakînî mârifet ve imana ulaşmayı hedefleyen bir ilimdir.[494] Ayrıca akaidin ispat ya da nefyedilmiş aklî hükümlerden ibaret olması[495] bu ilimde kullanılan aklî istidlâl metotlarının yakîn verecek şekilde ve maddede olmasını gerektirmektedir. Bu yüzden kelâmcılar genel olarak akaide dair getirdikleri aklî delillerde temelde yakîn ifade edecek olan "madde" ve istidlâlin kabul görmesini sağlayacak olan "şekil" olmak üzere iki şeyin bir araya gelmiş olmasına dikkat etmektedirler. Bu bağlamda genel olarak kelâmcılarda üç aklî istidlâl metodunun[496] kabul gördüğü

---

[491] Tevil hakkında daha detaylı bilgi için bkz: Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzali, Bilal Aybakan, "Kanûnü't-Te'vîl", **İslâmî Araştırmalar (Dergi)**, C. XIII, No: 3-4 [Gazâlî Özel Sayısı], 2000, s. 521-527.

[492] bkz: Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 418-426.

[493] bkz: Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 174.

[494] bkz: el-Ömeri, **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, s. 130.

[495] Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 194; Desuki, **Hâşiyetü'd-Desuki ala Ümmi'l-berahin**, s. 56.

[496] Kelâmda metodoloji ile ilgili yapılan bazı çalışmalar: Recep Ardoğan, **Kelâm İlminde Metodoloji**, Kahramanmaraş : Klm Yayınları, 2021; Hüseyin Kahraman, "el-İktisâd fi'l-İ'tikâd Aslı Eseri Örnekliğinde Gazzâlî'nin Kelâm Metodolojisi = al-Ghazali's Methodology of Kalam in al-İktisad fi'l-İ'tikad", **Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, C. VIII, No: 16, 2021, s. 79-102; Ahmet Gençdoğan, "Eş'arî Kelâmında Metodolojik Dönüşümün Öncüleri Olarak Cüveynî ve Gazzâlî = Juwayni and Ghazzali as Leaders of Methodological Alteration in the

söylenebilmektedir.[497] Bu anlamda bu aklî istidlâl metotların her birinin yakîn ifade etmesi adına kendisine has kuralları ve Senûsî'nin akaidinde bu metotlardan nasıl istifade ettiği verilecek birer örnek üzerinden incelenecektir.

3.5.3.1. Sebr ve Taksim

Aklî taksim esasında ayrışık şartlı önerme[498] üzerine bina edilen bir metot olup neticenin bu metot ile nazar icrâ edenin nefsinde çok açık bir şekilde hasıl olması bakımından da en açık istidlâl şekli olarak değerlendirilmektedir.[499] Kelâmcılar bu metodu "sebr ve taksim" olarak da isimlendirmektedirler.[500] Kelâmî istidlâlde aklî taksim ya da bir diğer adıyla sebr ve taksim, bir şeyi iki seçenek arasında sınırlandırılıp başka bir ihtimal olmaması hasebiyle birinin iptali üzerinden diğerinin ispat edilmesinden ibarettir.[501]

Aklî taksim metodunun kelâmî makâsıd noktasında matlub olan yakînî neticeyi vermesi için ise temelde şu iki şartı sağlamış olması gerekmektedir:

1. İki seçenek arasında sınırlandırılan şeyin kapsamının bu iki seçenekten mutlak anlamda geniş olması,
2. Bu aklî taksimden elde edilen neticenin şu iki bilgiden elde edilmiş olması:
    a. Söz konusu şey için bu iki seçenek dışında aklen başka bir ihtimalin söz konusu olmaması,
    b. İki seçenekten birinin iptali neticesinde diğerinin sâbit olması.[502]

Kalam of Ash'Ari", **Burdur İlahiyat Dergisi
 Burdur Theology Journal
 Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
 Burdur Mehmet Akif Ersoy University Journal of Theology Faculty**, C. I, No: 1, 2020, s. 146-167; İlyas Çelebi, "Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları", **İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi (Sempozyum)**, 2005, s. 247-272; Kutlu, Al-omarî, "Müteahhirûn Kelâmında Kullanılan İstidlâl Metotları", s. 125-144.

[497] el-Ömeri, **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, s. 130.

[498] Ayrışık şartlı önerme için bkz: İbrahim Emiroğlu, Hülya Altunya, **Örnekleriyle Mantık Sözlüğü**, 1. bs, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018, s. 36-37.

[499] el-Ömeri, **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, s. 133-134.

[500] Gazzali, **Mi'yârü'l-ilm**, s. 179.

[501] Gazzali, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 115.

[502] bkz: Gazzali, **a.g.e.**, s. 115-116; el-Ömeri, **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, s. 134.

Bu şartlar karşılandığı takdirde aklî taksim üzerinden ispat edilen mesele yakînî bir şekilde ispat olunmuş olmaktadır. Senûsî'nin kelâmî makâsıdı ispat noktasında aklî taksim metodundan istifadesine ise bir örnek vermek, Senûsî'nin aklî hükümler üzerinden aklî istidlâl metotlarından nasıl istifade ettiğinin anlaşılmasında yeterli olacaktır.

Senûsî selbî sıfatlardan biri olan kıdemin ispatında aklî taksim metodunu kullanmaktadır. Ancak Senûsî normalde iki seçenek arasındaki alakanın tenâkuz[503] olmasından dolayı ayrışık şartlı önermeden hareketle kurulan bu delilde bunu ifade etmek adına bitişik şartlı önerme[504] kullanmaktadır. Bu anlamda Senûsî kıdemin ispatında bu istidlâl metodunu şu şekilde ifade etmektedir:

> "Allah kadim olmasaydı hâdis olması gerekirdi. Çünkü hiçbir mevcut için kıdem ve hudûs arasında başka bir seçenek yoktur.
>
> Ancak Allah'ın hâdis olması müstahîldir. Çünkü bu durumda bir başka muhdise muhtaç olması gerekmektedir. Zira her hâdisin bir muhdise ihtiyacı olduğunu önceden bilmektesin… Bundan ise devr… ve teselsül lazım gelmektedir."[505]

Senûsî bu aşamadan sonra devr yani kısır döngü ve teselsülün aklen müstahîl olduğunu ispat üzerinden aslında Allah'ın hâdis olması ihtimalini iptal etmekte ve kadim olmasının aklen vâcip olduğunu aklî taksim bir diğer adıyla sebr ve taksim metodu ile yakînen ispat etmektedir.

3.5.3.2. İktirânî Kıyas

Mantık ilminde tasdikât kısmından temel gaye olan kıyasın çeşitlerinden biri olan iktirânî[506] yani yüklemli kıyas[507] kelâmî makâsıdın ispatinde kullanılan istidlâl yöntemlerinden bir diğeri olup kesinlik ifade etmesi anlamında "cezmî kıyas" olarak

---

[503] Tenâkuz terimi için bkz: Emiroğlu, Altunya, **Örnekleriyle Mantık Sözlüğü**, s. 308.
[504] Bitişik şartlı önerme için bkz: Emiroğlu, Altunya, **a.g.e.**, s. 52-53.
[505] bkz: Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 237-241; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 237-238; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 209-210; Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 148-150.
[506] bkz: Hicazi, **el-Mürşidü's-selim fî'l-mantıki'l- hadis ve'l-kadim**, s. 139.
[507] Yüklemli kıyas için bkz: Emiroğlu, Altunya, **Örnekleriyle Mantık Sözlüğü**, s. 331.

da isimlendirilmektedir.[508] Birçok ilimde muteber olan bu istidlâl metodu kelâmcılar nezdinde de çokça kullanılmaktadır.

Bu istidlâl metodunun da kelâm ilminde makbul olabilmesi adına birtakım şartları karşılaması gerekmektedir. Bu şartlar ise şekil ve madde olmak üzere iki temel kısım altında toplanmaktadır. Bu şartlar kısaca ifade etmek gerekirse; şekil bakımından kıyasın en az iki öncül ve üç terimden[509] oluşması,[510] öncüllerden en az birinin olumlu olması ve madde bakımından da kıyasın barındırdığı bilgilerin tasdikî, vâkıaya mutabık ve nazar icrâ edenin nefsinde yakînî ve kabul görmüş olması[511] ve son olarak bu yakînin her koşulda geçerli yani tümel olmasıdır.[512]

Senûsî'nin Allah Teâlâ'nın varlığını ispat ederken bunu şu iktirânî kıyas üzerinden delillendirmesi, iktirânî kıyas metodunu kullanımına örnek olarak getirilebilmektedir:

- Âlem hâdistir.
- Her hâdisin bir muhdise ihtiyacı vardır.

= Öyleyse âlemin de bir muhdise ihtiyacı vardır.

Senûsî kitaplarında özellikle birinci öncülü detaylı olarak zaruriyyât temelli delillendirmektedir.[513] Zira mezkûr kıyasın neticesi kıyasın şekli bakımından öncüllerinden hemen anlaşılmakta ise de yukarıda zikredilen şartlar tahakkuk etmediği takdirde bu kıyasın verdiği netice yakîn ifade etmeyecektir. Dolayısıyla şekil bakımından şartları karşılasa da madde bakımından da karşılaması adına Senûsî'nin kitaplarında yaptığı gibi her iki öncülün de yakîn ifade edecek surette temellendirilmesinin yapılması gerekmektedir.

---

[508] Gazzali, **Mi'yârü'l-ilm**, s. 153.

[509] bkz: Mevlana Fadl İmam el-Hayrâbâdî, **el-Mirkât; Haşiyetuha'l-cedidetü'l-müfide**, 2. bs, Karaçi, Mektebetü'l-Büşra, 2011, s. 72-73.

[510] bkz: el-Meğnîsî, **Muğni't-tullab**, s. 194-196.

[511] bkz: Gazzali, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 116.

[512] bkz: el-Ömeri, **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, s. 137-141.

[513] bkz: Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 195-236; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 200-234; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, s. 206-208; Senûsî, **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, s. 141-147.

3.5.3.3. İlzam

Kelâmdaki istidlâl metotlarından bir diğeri olan ilzam metodu, ispat edilmek istenen meseleye baştan delil getirmek yerine hasmın kabulleri üzerinden iddiasının istihâlete götürmesi hasebiyle çürütülmesi ile ispat edilmek istenen iddianın sâbit olduğuna ulaşılmasından ibarettir.[514] Dolayısıyla bu metot hasmın kabulleri üzerinden gerçekleşmesi bakımından cedel[515] üsluplarından[516] birini oluşturmaktadır.[517]

Ancak hasmın iddiasının iptal edilmesi, ispat edilmesi matlub olan iddianın yakîn üzere doğrulanması için tek başına yeterli gelmemektedir. Bu bakımdan hasmın iddiasının çürütülmesi ile ispatı matlub olan iddianın sâbit olması için söz konusu meselede üçüncü bir ihtimalin olmaması gerekmektedir. Bu noktada bu delil, ikmali bakımından ilk sırada zikredilen metoda yani sebr ve taksime dönmektedir.[518]

Senûsî'nin irade sıfatının varlığını ispatta ikinci bir yöntem olarak âlemin varlığı noktasında ilahın zâtının illet ya da tab‘ yoluyla bizzat mûcip olması ihtimalini şu şekilde iptal üzerinden irade sıfatını ispat etmesi buna örnek olarak verilebilmektedir:

> "Bu takdirde âlemin kıdemi lazım gelmektedir. Çünkü âlemin varlığı bir illet ya da tabiata dayanıyorsa bu illet ya da tabiatın kadim olması gerekmektedir. Aksi takdirde -âlemi var edenin kadim olmasının vâcip olduğunu bildiğin üzere- devr ya da teselsül lazım gelmektedir. Aynı zamanda ma‘lûl ya da matbû‘un varlıklarının ise illet ya da tabiatın varlıklarından sonra gelemeyeceğini de bildiğin üzere âlemin kıdemi lazım gelmektedir. Oysa daha evvelden de âlemin hudûsunun vücûbunu kati burhan ile biliyorken bu nasıl olur? Neticede beyan olunmuştur ki âlemin yaratıcısı fâil-i muhtârdır."[519]

---

[514] Gazzali, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 117; el-Ömeri, **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, s. 151.

[515] Cedel hakkında daha detaylı bilgi için bkz: Gazzali, **Mi'yârü'l-ilm**, s. 215; el-Hayrâbâdî, **el-Mirkât; Haşiyetuha'l-cedidetü'l-müfide**, s. 93-94; el-Meğnîsî, **Muğni't-tullab**, s. 246-248; Hicazi, **el-Mürşidü's-selim fî'l-mantıki'l- hadis ve'l-kadim**, s. 179-181.

[516] Senûsî'nin burhan ile cedeli nasıl ayırt ettiğine dair daha ayrıntılı bilgi için bkz: Senûsî, **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, s. 134-136; Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 201-202.

[517] el-Ömeri, **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, s. 149.

[518] el-Ömeri, **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, s. 151-152.

[519] bkz: Senûsî, **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, s. 278-279.

Sonuç itibariyle aklî istidlâl metotlarına dair verilen bu üç örnek üzerinden Senûsî'nin kelâmî makâsıda istidlâl getirmede tasavvurî mebâdî olarak kabul ettiği aklî hükümlerden nasıl istifade ettiğinin anlaşılması sağlanmaktadır. Dolayısıyla bu istidlâllerden de anlaşılmaktadır ki aklî hükümlerin anlamları tasavvur edilmeden evvel hem delillendirilmesi bakımından hem de olması gerektiği surette idrak edilmesi bakımından makâsıdın yani akaidin anlaşılması mümkün olmamaktadır. Bu da yine Senûsî'nin kelâm teliflerinde aklî hükümleri mukaddime, mebâdî ve meseleleri tasnif konusunda bir çerçeve olarak kabul etmesinin esaslarına işaret etmektedir.

SONUÇ

İnsanoğlu idrak yeteneği ile diğer canlılardan ayrılmakta olup her daim bu yeteneğini kullanarak birtakım hakikatlere ulaşma gayesinde olmuştur. İnsanın ulaşmak istediği hakikatlerin bir kısmını ise dinî hakikatler oluşturmaktadır. Bu bağlamda dine dair nefsu'l-emrde sâbit olan hakikatler akaid olarak isimlendirilmektedir. Âlemi yaratan bir yaratıcının varlığı gibi duyular ötesi diyebileceğimiz bu gaybî hakikatlere erişmek isteyen insanın temel idrak kaynaklarından biri olan akıl ise bu noktada insanın en esaslı dayanaklarından birini teşkil etmektedir.

Âlimler birtakım hükümlerin idrakinin mahza akla dayanıyor olmasından kaynaklı bu hükümlere aklî hükümler demektedirler. Ancak bu nispet bu hükümleri akıl inşa ettiği için değil aksine bu hakikatleri idrakte akıl bir ayna görevi gördüğü için yapılmaktadır.

Kelâm ilminin dinî hakikatler diyebileceğimiz akaidi ispat ve savunmayı konu edinmiş olması bakımından özellikle sünnî kelâmcılar bu doğrultuda aklî hükümlerden çokça istifade etmektedirler. Ancak bilhassa Eş'arî kelâm tasnifi dikkate alındığında aklî hükümlerden manen istifade edildiği görülmekle beraber her ne kadar Cüveynî ile birlikte bu hükümlerin akaide mukaddime olarak verilmeye başlanmasıyla beraber kelâmî meselelerin tasnifinde de etkili olmasıyla bu hükümlerin akaidi anlama noktasındaki ehemmiyetine işaretler verildiği görülmekteyse de tezin ilk bölümünde yapılan tarihsel çalışma sonucunda Senûsî evvelinde bunun özellikle Eş'arî kelâm tasnifinde açık ve sistemli bir şekilde yansıması görülememektedir. Çünkü Senûsî evvelinde aklî hükümlerden tasnif noktasında istifade eden kelâmcılar bunu kitaplarının bir kısmında farklı cihetlerle gözetip bütüncül bir şekilde değerlendirmemişlerdir.

Bu bağlamda aklî hükümleri kelâm alanında telif etmiş olduğu eserlerinin bir mukaddimesi olarak telakki eden Senûsî, esasında bu hükümler anlaşılmadan akaidin de hiçbir surette olması gerektiği gibi anlaşılamayacağını düşünmektedir. Bu yüzden kelâma dair daha ilk kaleme aldığı eseri *Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ'*da kelâmî

meselelere girmeden evvel bu alana dair bilinmesi gereken terimler arasında aklî hükümleri kısımlarıyla birlikte açıklamaktadır.

Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ'nın da içinde bulunduğu ve *Akaidü's-Senûsî* ismiyle meşhur olup beş metin ve şerhinden müteşekkil olan akaid silsilesindeki her kitabında bu düsturu benimseyen Senûsî'nin *Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ*'dan sonra isimleri sırasıyla *Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ*, *Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ*, *Şerhu Sugra's-Sugrâ* ve *Şerhü'l-Mukaddimât* olan ve her biri bir öncekinin muhtasarı ve nispeten daha kolay bir üslup ile kaleme alınmış hali olan bu kitapların metin ve şerhlerinde aklî hükümlere özel olarak mukaddime tahsis etmesi, Senûsî'nin kelâmî meseleleri tasnif ve telifte bu hükümlere verdiği ehemmiyeti anlatır niteliktedir. Ayrıca Senûsî her biri bir öncekinin ihtisarı ve bir öncekine nispeten daha kolay bir üsluba sahip olmasıyla doğru orantılı olarak her yeni kitabında bir öncekine nazaran aklî hükümleri daha büyük bir titizlikle kaleme almaktadır.

Telifinde aklî hükümleri bizzat mukaddime addeden Senûsî, bu hükümleri yalnızca kitabın başında zikri geçen bir kitap mukaddimesi olmaktan öte kelâmî makâsıdın ispatı noktasında olmazsa olmaz mebâdî olarak da konumlandırmaktadır. Bu anlamda akaidin aslında söz konusu aklî hükümlerin ispat ya da nefyinden veyahut da bu ispat ve nefiyden doğan furûnun ispatından ibaret olarak gören Senûsî, bu hükümlerin kelâm ilminin tasavvurî mebâdîi olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla mebâdîin makâsıdın ispatı noktasında kelâmda incelenen meseleler olması bakımından aklî hüküm ve kısımlarının anlamlarını hiçbir surette bilmeyen kimsenin akaidini anlaması ve ispat etmesi mümkün olmamaktadır. Zira akaidin anlaşılmasını ve ispatını sağlayan deliller için bu kavramlar bir duvardaki tuğla görevini görmektedir. Çünkü tuğla olmadan tuğladan bir duvar örmek mümkün değildir.

Senûsî'nin aklî hükümleri kelâmî makâsıdın anlaşılması hususunda akaidin mukaddimesi olarak tasnif etmesi ve ispatı noktasında da tasavvurî mebâdî olarak kabul etmesinin temelinde ise esasında aklî hükümlerin aklın hakikatlere dair ayna görevi görüyor olmasından dolayı yakînî bilgiye ulaşmaya elverişli olması yatmaktadır. Bununla beraber kelâmî meselelerinin konularının doğasına uygun

olması bakımından kullandığı aklî istidlâl yöntemleri dolayısıyla da Senûsî aklî hükümlerin anlaşılmasına ayrıca ehemmiyet vermektedir. Çünkü kelâmî makâsıd denilen akaidin ispatında kimi zaman sadece duyular ya da sadece şer‘ tek başına yeterli gelmemektedir. Bu noktada ise şer‘in de ispatında temel olan akıl ve dolayısıyla aklî hükümlerin ehemmiyeti kendini göstermektedir.

Senûsî kelâmî makâsıd olan akaidin kendi içerisindeki tasnifinde de yine aklî hükümleri merkeze alarak aslında yeni bir tasnif yöntemi ortaya koymaktadır. Bu bağlamda akaidi Allah Teâlâ hakkında vâcip, müstahîl ve câiz olanlar ve peygamberler hakkında vâcip, müstahîl ve câiz olanlar şeklinde olmak üzere temelde iki kısımda değerlendiren Senûsî, sem‘iyyât meselelerini yaygın olduğu üzere müstakil bir kelâmî maksad olarak zikretmek yerine Allah Teâlâ hakkında câiz olanlar yani ilâhi fiiller kısmına dahil etmektedir.

Senûsî’nin genel anlamda aklî hükümler ekseninde böylesi bir tasnif yöntemi geliştirmesinin temelinde ise aslında tahsil ettiği ilim ve telif ettiği kitaplarla toplumu irşad etme ve özellikle akaid boyutunda toplumun sünnî akaidi doğru bir şekilde öğrenmesi vesilesi ile uhrevî necâta kavuşması gayesi yatmaktadır.

Neticede Senûsî öncesi Eş‘arî kelâmcılar nezdinde de akaidin ispatı ve anlaşılması hususunda aklî hükümlerin ehemmiyeti aşikar olsa da Senûsî’yi farklı kılan, bu hükümleri kelâma dair telif ettiği kitaplarına, kelâmî meseleleri tasnifine ve kelâmî makâsıdın temellendirilmesine net ve sistemli bir şekilde yansıtmasıdır.

Senûsî’nin kelâmî tasnifte kendisine has geliştirmiş olduğu bu yöntemin, esasında onun kendi zamanındaki insanların akaidleri konusundaki eksiklik ve cehaletlerini görmesi neticesinde bir âlim olarak kendisini topluma karşı sorumlu hissetmesi ile ortaya çıktığı da söylenebilir. Bu bağlamda Senûsî, aklî hükümleri merkeze alan bir tasnif ve telif yöntemi izlemesinin yanında eserlerinde büyük oranda sünnî ve özellikle Eş‘arî akaidi üzerinde durarak toplumun her seviyesine hitap eden *Akaidü’s-Senûsî* silsilesiyle tasavvufî kimliğini de kullanarak söz konusu ihtiyacı gidermeyi hedeflemektedir. Bu ihtiyaç ise en basit ifadeyle Müslüman

toplumdaki fertlerin hâlis akaidlerini olduğu gibi özüyle bilmeleridir. Bunun ise en etkili yolu Senûsî'ye göre aklî hükümleri anlamaktan geçmektedir.

KAYNAKÇA

Ahnane, Yusuf : **Tetavvürü'l-mezhebi'l-Eş'ari fî'l-garbi'l-İslâmî**, 2. bs, Rabat, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 2007.

Albayrak, Mevlüt : "Ehl-i Sünnet Kelâmcılarına Göre Akıl", C. 113 y., Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993.

Amidi, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim : **Ebkarü'l-efkar fî usuli'd-din**, 5 cilt, C. 1, 2. bs, Kahire, Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2002.

Ardoğan, Recep : **Kelâm İlminde Metodoloji**, Kahramanmaraş : Klm Yayınları, 2021.

Aruçi, Muhammed : "Muhammed b. Yûsuf Senûsî", **DİA**, C. XXXVI, İstanbul, 2009.

Aydın, Ömer : "Kelâm-Mantık İlişkisi", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Darulfunun İlahiyat**, No: 7, 2003, s. 1-14.

Bakıllani, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri : **et-Takrib ve'l-irşad : es-sagir**, 3 cilt, C. 1, 2. bs, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1998.

Baktır, Mehmet : "Ehl-i Sünnet Kelâmında Akıl", C. 274 y., Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000.

Cürcani, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî : **et-Ta'rifat**, Kahire, Darü'r-Reyyan li't-Türas, t.y.

Cürcani, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî : **Şerhu'l-Mevâkıf : mevakıf şerhi (metin-çeviri)**, 3 cilt, C. 1, 1. bs, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf : **el-Akidetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkani'l-İslâmiyye**, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1996.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf : **el-Burhân fî usûli'l-fıkh**, 1 cilt, 1. bs, Devha, Câmiatu Katar, 1978.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf : **Kitâbu'l-irşâd fî uṣûli'l-iʿtiḳād**, 1. bs, Kahire, Mektebetü's-sekâfe'd-dîniyye, 2009.

Çelebi, İlyas : "Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları", **İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi (Sempozyum)**, 2005, 247-272.

Çelik, Ahmet : "Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı", C. 267 y., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.

Çelik, Ahmet : "Eş'arî Kelâmın Mağrib'teki Merkezlerinden Tilimsân = A Center of Asharite Theology in the Maghreb Tlemcen", **Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, No: 1, 2015, s. 1-14.

Çelik, Ahmet : "Kelâm'da Muhalin Anlamı ve Değeriyle İlgili Yaklaşımlara Genel Bir Bakış", **Kelâm Araştırmaları Dergisi Kader**, C. XIV, No: 2, 2016, s. 460-479.

Çelik, Ahmet : "Mağrib'de Dînî Düşüncenin Gelişimi ve Muhammed b. Yusuf es-Senûsi", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, C. XXII, No: 44, 2019, s. 23-48.

Çelik, Ahmet : "Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışında Mârifetullah-Akıl İlişkisi = The Ma'rifat Allah -Reason Relation in Muhammed İbn Yusuf al-Sanusi's Theological Understanding", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XXI, No: 2, 2017, s. 1355-1382.

Çetin, Mehmet : "Aklın Mahiyeti, Akıl ve naklin Deliller Hiyerarşisindeki Yeri", **Akıl Kitabı - Aklın Çeşitli Tarifleri**, C. VI, 2021, s. 57-81.

Demenhuri, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdülmün'im b. Yusuf : **İzâhü'l-mübhem min meâni's-süllem**, 4. bs, Hâşimî Yayınevi, 2017.

Demir, Osman : "Yakīn", **DİA**, C. XXXXIII, İstanbul, 2013, s. 271-273.

Desuki, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe : **Hâşiyetü'd-Desuki ala Ümmi'l-berahin**, 10. bs, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2021.

Devvani, Ebû Abdullah Celaleddin Muhammed b. Esad b. Muhammed, Abdullah b. Hüseyin El-Yezdî : **Şerha'l-muhakkık ed-Devvânî ve'l-Molla Abdullah el-Yezdî ala Tehzibi'l-mantık li-Allame İmam Sa'deddin Teftazani**, 1. bs, Kuveyt, Darü'z-Ziya, 2014.

Durmuş, İsmail : "Mukaddime", **DİA**, C. XXXI, Ankara, 2020, s. 117-118.

Ebheri, Esirüddin Mufaddal b. Ömer b. Mufaddal : **el-Esâs fi'l-mantık**, 2. bs, Kerkük, Dâru İbn Hazm, 2013.

Emiroğlu, İbrahim, Hülya Altunya : **Örnekleriyle Mantık Sözlüğü**, 1. bs, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018.

Ensari, Ebü'l-Kasım Selman b. Nasır b. İmran b. Muhammed : **el-Gunye fi'l-kelâm**, 2 cilt, C. 1, 1. bs, Kahire, Darü's-Selam, 2010.

Ensari, Ebü'l-Kasım Selman b. Nasır b. İmran b. Muhammed : **Şerhü'l-irşâd**, 3 cilt, C. 1, 1. bs, Beyrut, Darü'z-Ziya, 2022.

Eroğlu, Gültekin : "Akıl Yürütme Formlarının Mantık ve Bilimlerde Yeri ve Değeri", **Hikmet Yurdu**, C. V, No: 10, 2012, s. 183-196.

Eş'ari, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b İsmail b İshak : **Risâle fi istihsani'l-havz fi ilmi'l-kelâm**, 2. bs, Hind, Dâiratü'l-Meârifi'n-Nizâmiyye, 1344h.

Ferra, İbnü'l-Ferra Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la : **el-Udde fî usuli'l-fıkh**, 5 cilt, 2. bs, Riyad, 1990.

Fûde, Said Abdüllatif : **Buhûsun fi ilmi'l-kelâm**, 2 cilt, C. 1, 2. bs, Amman, el-Asleyn li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2021.

Fûde, Said Abdüllatif : **el-Edilletü'l-akliyye beyne'l-mütekellimin ve'l-felasife**, 3. bs, Amman, el-Asleyn li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2023.

Fûde, Said Abdüllatif : **eş-Şerhu'l-cedîd a'lâ mukaddimâti's-Senûsî**, 1. bs, Amman, el-Asleyn li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2022.

Fûde, Said Abdüllatif : **Hâşiyetun a'lâ Şerhi Suğra's-suğrâ**, 2. bs, Dımaşk, Dâru'l-Beyrûtî, 2009.

Fûde, Said Abdüllatif : **Tehzîbu şerhi's-Senûsiyye**, 5. bs, el-Asleyn li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2018.

Gazzali, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed : **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, 2. bs, Cidde, Dârü'l-Minhâc, 2019.

Gazzali, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed : **el-Mustasfa min ilmi'l-usul**, C. 1, t.y.

Gazzali, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed : **İhyau ulumi'd-din**, C. 1, 1. bs, Cidde, Darü'l-Minhac, 2011.

Gazzali, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed : **Mihakkü'n-nazar**, 1. bs, Beyrut, Darü'l-Minhac, 2016.

Gazzali, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed : **Mi'yârü'l-ilm**, 1. bs, Beyrut, Darü'l-Minhac, 2016.

Gazzali, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed, Bilal Aybakan : "Kanûnü't-Te'vîl", **İslâmî Araştırmalar (Dergi)**, C. XIII, No: 3-4 [Gazâlî Özel Sayısı], 2000, s. 521-527.

Gençdoğan, Ahmet : "Eş'arî Kelâmında Metodolojik Dönüşümün Öncüleri Olarak Cüveynî ve Gazzâlî = Juwayni and Ghazzali as Leaders of Methodological Alteration in the Kalam of Ash'Ari", **Burdur İlahiyat Dergisi, Burdur Theology Journal, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Burdur Mehmet Akif Ersoy University Journal of Theology Faculty**, C. I, No: 1, 2020, s. 146-167.

Habisi, Fahreddin Ubeydullah b. Fazlillah : **Şerhi'l-habîsi el-müsemma et-Tezhîb ala şerhî tehzîb ala't-Tehzîb**, 1. bs, Envârü'l-Ezher, 2021.

Hâmidî, İsmail b Musa b Osman : **Havâş alâ şerhi'l-kübrâ li's-Senûsî alâ Umdeti ehli't-tevfîk ve't-tesdîd şerh-i akideti ehli't-tevhidi'l-kübra.**, 1. bs, Kahire, Darü'l-İmami'r-Razi, 2017.

Hayrâbâdî, Mevlana Fadl İmam : **el-Mirkât; Haşiyetuha'l-cedidetü'l-müfide**, 2. bs, Karaçi, Mektebetü'l-Büşra, 2011.

Hicazi, Avazullah Cad : **el-Mürşidü's-selim fî'l-mantıki'l- hadis ve'l-kadim**, 6. bs, Dâru't-Tıbaa'l-Muhammediyye, t.y.

İbn Bezîze, Abdülaziz b. İbrahim b. Ahmed el-Kureşî et-Teymî : **el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd (el-müştemel ala kavaidi'l-i'tikad)**, 1 cilt, 1. bs, Kuveyt, Darü'z-Ziya, 2014.

İbn Furek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî : **Kitâbu'l-Ḥudûd fi'l-uṣûl**, 1. bs, Beyrut, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1999.

İbn Furek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî : **Mücerred makalati'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari**, 1 cilt, 1. bs, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir : **el-Avasım mine'l-kavasım**, Kahire, Mektebetü Dâri't-Türâs, t.y.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir : **el-Kitâbü'l-mütevassıt fi'l-i'tikâd ve'r-red ala men hâlefe's-sünne min zevi'l-bida' ve'l-ilhâd**, 1. bs, Tanca, Darü'l-Hadisi'l-Kettaniyye, 2015.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir : **el-Mahsul fi usuli'l-fıkh**, 1 cilt, 1. bs, Amman-Beyrut, Dâru'l-Beyâriḳ, 1999.

İbnü't-Tilimsâni, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Fehrî : **Şerhu Meâlimi usûli'd-din**, 1. bs, Amman, Dârü'l-Feth, 2010.

İci, Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar : **el-Mevakıf fî ilmi'l-kelâm**, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, t.y.

Kahraman, Hüseyin : "el-İktisâd fi'l-İ'tikâd Aslı Eseri Örnekliğinde Gazzâlî'nin Kelâm Metodolojisi = al-Ghazali's Methodology of Kalam in al-İktisad fi'l-İ'tikad", **Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, C. VIII, No: 16, 2021, s. 79-102.

Katibi, Ebü'l-Hasan Necmeddin Ali b. Ömer b. Ali el-Kazvini : **el-Mufassal fi Şerhi'l-Muhassal**, 2 cilt, C. 1, 1. bs, Amman, el-Asleyn li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2018.

Katibi, Ebü'l-Hasan Necmeddin Ali b. Ömer b. Ali el-Kazvini : **Şemsiyye risalesi : tahkik, çeviri ve şerh**, 2. bs, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2021.

Kefevi, Ebü'l-Beka Eyyub b. Musa el-Hüseyni : **el-Külliyyat : mu'cem fi'l-mustalahat ve'l-furuk el-lugaviyye**, 2. bs, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1998.

Kenny, Joseph P. : "Muslim Theology: As Presented by M. b Yusaf as-Sanusi, Especially in His al-'Aqida al-Wusta", Edinburg, Edinburg, 1970.

Kutlu, Hakan : "İmkân Mefhûmu ve İslam Filozofları ile Mütekellimler Arasında Delil Olarak Kullanımı", **FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, No: 13, 2019, s. 125-144.

Kutlu, Hakan, Ali Mahmoud Al-omarî : "Müteahhirûn Kelâmında Kullanılan İstidlâl Metotları", **Kocaeli İlahiyat Dergisi**, C. 3, No: 2, 2019, s. 125-144.

Meğnîsî, Mahmud Hasan : **Muğni't-tullab**, 1. bs, Dımaşk, Dârü'l-Beyruti, 2009.

Mukterah, Ebü'l-İz Takiyyüddin Muzaffer b. Abdullah b. Ali b. el-Hüseyin : **el-Esrârü'l-akliyye fi'l-kelimâti'n-nebeviyye**, 1. bs, Beyrut, Mektebetü'l-Maarif, 2009.

Mukterah, Ebü'l-İz Takiyyüddin Muzaffer b. Abdullah b. Ali b. el-Hüseyin : **Şerhü'l-Akîdeti'l-burhâniyye ve'l-fusûlü'l-imâniyye**, 1. bs, Beyrut, Dâru Mektebeti'l-Maarif, 2010.

Mukterah, Ebü'l-İz Takiyyüddin Muzaffer b. Abdullah b. Ali b. el-Hüseyin : **Şerhü'l-irşâd fi usuli'l-i'tikad**, 2 cilt, C. 1, er-Rabıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulema Merkez Ebî'l-Hasan el-Eşarî li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsü'l-Akdiyye, t.y

Olson, Caitlyn : "After Al-Sanusi: New Areas for the Study of Ashʿarī Creed in Northwest Africa", **Philosmus**, 2022.

Olson, Caitlyn : "Beyond the Avicennian Turn: The Creeds of Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī (d. 895/1490)", **Studia Islamica**, C. 115, No: 1, 2020, s. 101.

Olson, Caitlyn : "Creed, Belief, and the Common Folk: Disputes in the Early Modern Maghrib (9 th /15 th -11 th /17 th c.)", Cambridge, Harvard, 2020.

Ömeri, Ali Mahmud : **Felsefetu i'lmi'l-kelâm**, 1. bs, Trabzon, Dârü'l-Kalem, 2020.

Özbakır, Mustafa : "Ebû Ali es-Sekûnî'de Bilgi ve Aklî Hüküm", **İslam Tetkikleri Dergisi**, 2021, 291-308.

Özpilavcı, Ferruh : "Klasik Mantık Metinleri Bağlamında Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'nin Muhtasaru'l-Mantık İsimli Eseri", **İslâmî İlimler Dergisi**, C. X, No: 2, 2015, s. 7-23.

Özpilavcı, Ferruh : "Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'nin Kavram ve Tanıma Yaklaşımı", **Usûl: İslam Araştırmaları**, No: 24, 2015, s. 131-166.

Öztop, Abdullah : "Gün Yüzüne Çıkmayı Bekleyen Kıstas: İlimler Tasnifi İçin Mebâdi-i Aşera", **Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi**, 2014, 217-225.

Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b Ömer b Hüseyn Fahreddin : **el-Metalibü'l-aliyye mine'l-ilmi'l-ilahi**, C. 1, 1. bs, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.

Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b Ömer b Hüseyn Fahreddin : **Muhassalu efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteehhırin mine'l-ḥükemâ'i ve'l-mütekellimîn**, Kahire, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, t.y.

Rouayheb, Khaled : **17. yüzyılda İslam entelektüel tarihi : Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Mağrip'te ilmî akımlar**, 1. bs, İstanbul, Klasik, 2015.

Sebtî, İbn Hamîr : **Mukaddimatü'l-meraşid ila ilmi'l-akaid**, 1. bs, Tatvan, 2004.

Senûsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf : **Şerhu Sugra's-Sugrâ**, 1. bs, Dımaşk, Dârü't-Takva, 2019.

Senûsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf : **Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ el-müsemmâ Umdetu ehli't-tevfik ve't-tesdid**, 1. bs, Dımaşk, Dârü't-Takva, 2019.

Senûsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf : **Şerhü'l-Akîdeti'l-vustâ**, 1. bs, Dımaşk, Dârü't-Takva, 2019.

Senûsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf : **Şerhü'l-Akîdeti's-sugrâ**, 1. bs, Dımaşk, Dârü't-Takva, 2019.

Senûsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf : **Şerhü'l-Mukaddimât**, 1. bs, Mektebetü'l-Maarif, 2009.

Serkastî, İshak Endelüsi : **el-Hibe ve'l-atâ fi şerhi'l-akîdeti'l-vusta**, 2. bs, Kahire, Keşide li'n-Neşr, 2017.

Siirdî, Molla Halil : **Telmîhu'l-İsâgûci**, 1. bs, İstanbul, Hâşimî Yayınevi, 2020.

Şerif İdrisi, Ebu Yahya Zekeriyya b. Yahya : **Ebkârü'l-efkari'l-ulviyye fi şerhi'l-Esrari'l-akliyye fi'l-kelimati'n-nebeviyye**, 1. bs, Beyrut, Dâru Mektebeti'l-Maarif, 2011.

Şerkavi, Abdullah b Hicazi b İbrâhim el-Ezheri : **Hâşiyetü'ş-Şerkâvî ala Şerhi'l-Hüdhüdî ale's-Senûsiyye.**, 1. bs, Kahire, Darü'l-İhsan, 2017.

Tancî, Ebü'l-Hasan Ali b. Abdurrahman el-Yefrenî : **el-Mebâhisü'l-akliyye fi Şerhi Meâni'l-akîdeti'l-burhâniyye**, 2 cilt, C. 1, Rabat, er-Rabıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulema Merkez Ebî'l-Hasan el-Eşarî li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsü'l-Akdiyye, 2017.

Teftâzânî, Sa'deddin : **el-Makâsıd = Kelâm ilminin maksatları (inceleme-çeviri-eleştirmeli metin)**, 1. bs, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Teftâzânî, Sa'deddin : **Şerhu'l-makasıd**, C. 2, 2. bs, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1998.

Teftâzânî, Sa'deddin : **Şerhu'l-makasıd**, C. 1, 2. bs, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1998.

Teftâzânî, Sa'deddin : **Şerhü'l-akaidi'n-Nesefiyye**, 1. bs, Dımaşk, Darü't-Takva, 2020.

Tehanevi, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi : **Mevsuatu Keşşafu ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum**, 2 cilt, C. 2, 1. bs, Beyrut, Mektebetu Lübnan, 1996.

Tinbükti, Ebü'l-Abbas Ahmed b Ahmed b Ahmed Ahmed Baba : **el-Leâli's-sündüsiyye fi'l-fezâili's-Senûsiyye = Muhtasarü'l-Mevâhibi'l-kudsiyye fi'l-menâkıbi's-Senûsiyye.**, Tilimsan, Asımetü's-Sekafetü'l-İslamiyye, 2011.

Tinbükti, Ebü'l-Abbas Ahmed b Ahmed b Ahmed Ahmed Baba : **Neylü'l-ibtihac bi-tatrizi'd-dibac**, 2. bs, Trablus, Külliyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, 2000.

Ukbânî, Ebû Osman Said : **Kitâbu'l-vesîle bizâti'llâhi ve sıfâtihi**, 1 cilt, 1. bs, Beyrut, Müessesetü'l-meârif, 2008.

Ukbânî, Ebû Osman Said : **Şerhü'l-Akîdeti'l-burhâniyye**, 1. bs, Beyrut, Müessesetü'l-Maarif, 2008.

Yavuz, Yusuf Şevki : "Akāidü's-Senûsî", **DİA**, C. II, İstanbul, 1989, s. 219-221.

Yavuz, Yusuf Şevki : "Delil", **DİA**, C. IX, İstanbul, 1994, s. 136-138.

Yılmaz, Mustafa Selim : "İnterdisipliner İlmî Anlayışın Bir Örneği: Muhammed b. Yusuf es-Senûsî = An Examplary Interdisciplinary Understanding: Muhammad b. Yusuf al-Sanusi", **Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**, C. II, No: 2, 2018, s. 130-145.

Yılmaz, Mustafa Selim : **Muhammed b. Yusuf es-Senûsî ve akaidine dair bir inceleme**, 1. bs, İstanbul, Köprü Kitap, 2020.

Zekeriya, Yahya : **el-Büşrâ fi taḳrîbi Şerhi Suğra's-suğrâ**, 1. bs, Amman, Dârü'r-Reyâhîn, 2024.