Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (2): 1355-1382

Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışında Mârifetullah-Akıl İlişkisi*

The Maʿrifat Allāh - Reason Relation in Muḥammad ibn Yūsuf al-Sanūsī's Theological Understanding

Ahmet Çelik
Yrd. Doç. Dr., Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı
Assistant. Prof., *Erzincan University, Faculty of Theology, Department of Islamic Theology*
Erzincan, Turkey
ahmetcelik@erzincan.edu.tr
ORCID ID http://orcid.org/orcid.org/0000-0002-8072-5364

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 09 Ekim/October 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 28 Kasım/November 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1355-1382
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.342362

* Bu makale Eylül/2015 tarihinde sunduğumuz "Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. – This article is exracted from my doctorate dissertation entitled "The Theological Understanding of Abu Abdallah Muhammad b. Yusuf al-Sanusi", (Ph.D. Dissertation, Cumhuriyet University, Sivas/Turkey, 2015)

Atıf/Cite as: Çelik, Ahmet. "Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışında Mârifetullah-The Maʿrifat Allāh - Reason Relation in Muḥammad ibn Yūsuf al-Sanūsī's Theological Understanding". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 2 (Aralık/December 2017): 1355-1382. doi: 10.18505/cuid.342362.

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Copyright © Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi-Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
For Permissions: ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr

Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışında Mârifetullah-Akıl İlişkisi

Öz: Müteahhirûn Eşʿarî kelâmcılarından Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (ö. 895/1490), Mağrib'de temayüz etmiş âlimlerinden birisidir. Senûsî, düşüncelerini Eşʿarî kelâm sistemi içerisinde şekillendirse de kendine has bakış açısıyla bu sisteme yeni katkılar sunmaktadır. Özellikle de mârifetullahta akla önem verme çabası dikkat çekicidir. Ona göre mârifetullaha ancak nazar ile ulaşılır. Nazar ise zihinde yapılan bir vazʿ veya tertip işlemidir. Bir yöntem takip edildiğinde böyle bir nazar mârifetullaha götürür. Özellikle de hükm-i aklî vâcib, câiz ve müstahîli idrak etme yoluyla zihnin işleyişine bir form katmaktadır. Bir mü'min için vâcip, câiz ve müstahîli bilmek aklı kullanmaktır. Bu bağlamda Senûsî hüküm kavramına merkezî bir rol yüklemektedir. İnsan aklını bu şekilde işlettiği takdirde zorunlu olarak kendisinin hâdis olduğunu kavrayacaktır. Bilgiye ulaşma sürecinde Senûsî'nin akıl kadar kalbe de dikkat çekmesi onun, bu ikisini birleştirme çabasında olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Senûsî, Muhammed b. Yûsuf, Eşʿarî, Kelâm, Mârifetullah, Akıl, Mağrib.

The Maʿrifat Allāh - Reason Relation in Muḥammad ibn Yūsuf al-Sanūsī's Theological Understanding

Abstract: Muḥammad ibn Yūsuf al-Sanūsī (d. 895/1490), who was one of the theologian of later Muslim Asʿharī theologians, is one of the scholar came to the fore in Maghrib. Although al-Sanūsī shapes his thoughts within the Asʿharī's kalam system, he presents new contributions to this system with his own unique perspective. In particular, his effort to give importance to reason in maʿrifat Allāh is remarkable. According to him, maʿrifat Allāh can only be reached with reflection (nazar). Also the reflection is waʿẓ or contexture process done in the reason. When a method is followed, such an reflection leads to the maʿrif Allāh. In particular, the ruling wisdom adds a form to the functioning of the reason through its perceived and compassionate perceptions. For a believer to know the necessary, the permissible and the impossible is to use the reason. In this context al-Sanūsī imposes a central role in the concept of judgment (hukm). If the human can operates its reason in this way, necessarily will comprehend that he/she is created.

In the process of acquiring the knowledge, al-Sanūsī draws attention to the heart as much as the reason and that shows that he is in the effort of combining these two.

Keywords: al-Sanūsī, Maḥammad ibn Yūsuf, Asʿharī, Kalam, Maʿrifat Allāh, Mind, Maghreb.

SUMMARY

Muḥammad ibn Yūsuf al-Sanūsī is a scholar raised at the Maghreb geography. Although al-Sanūsī, living in the 9th/15th century, gave a lot of work in different fields, his theologian identity became front-line. By standing against the innovation that he had seen during his era, he wrote many beliefs works. Among these works, the relation of maʿrifat Allāh-reason attracts attention.

al-Sanūsī thinks that the most important means of delivering to maʿrifat Allāh is deduciton (istidlal). According to him, the deduction is "to reveal the known (waʿẓ) to reach the desired thing or to arrange two or more works". If we evaluate this definition in terms of Asʿharī tradition, we will see that al-Sanūsī is in the effort to emending the definition of his al-Qāḍī al-Bayḍāwī's definition who is his contemporary. al-Bayḍāwī described deduction as 'to organize things that are not known to be known'. al-Sanūsī made a contribution to this recognition. He has adopted the arrange part completely and also add the waʿẓ expression into that. The reason why al-Sanūsī goes to such a separation is the reason for trying to explain the functioning of the reason in a logical form. In the logical sense, the thought consists of envision (tasawwur) and confirmation (tasdiq). From these concepts that constitute thought, envision refers to waʿẓ, and confirmation refers to arrange. If the definition of al-Bayḍāwī is accepted as valid, the envision in reason is incomplete. This shows the importance that al-Sanūsī gives to the functioning of the reason in terms of the achievement of the maʿrifat Allāh. The confirmation made without envision can lead a person to imitation. Therefore, the deduction made by waʿẓ must be taken into account.

It can be imagined groundlessly that in the definition of deduciton which al-Sanūsī made, he had an understanding of reason that doesn't base on Allah. However, al-Sanūsī has never broken the Asʿharī tradition in this matter. According to al-Sanūsī, both the deduction and the knowledge formed as a result of this,

is Allah's creation without means. There is no influence of deduction on knowledge and also the knowledge on deduction. Also, the human has no influence neither in inference nor knowledge. It seems to be contradictory to the definition of such a discourse. However, he made his interpretations within the framework of the understanding of the omnipotence that the Asʿharites had drawn. It is unthinkable that Allah, who created everything and even man's actions, can't be imagine that doesn't create thought. Intellect produces knowledge, but Allah creates both intellect and the knowledge produced by intellect.

al-Sanūsī, while describing deduction, said that it could be produced with waʿẓ in the sense of envision. However, there is another very important concept that creates a conception from his point of view, which is "judgment". According to him, judgment is "the proof (affirmation) or negation of something". The phrases "the universe is created" or "Allah is not created" are the examples of a proof or negation of an issue. See, this is a judgment. In this sense, envision is a road to judgment. That is, the information obtained by envision reaches a judgment in the forms of the reason.

al-Sanūsī classify the judgment in to three: lawful (sher'i), ordinary, intellectual. The lawful judgment is the salutation of Allah with the demand related to the actions of the amenable, not being good deed or sin or waʿẓ. Ordinary judgment is the link between the existence or absence of a state and the existence or absence of another state. The most important of these three judgments is the intellectual judgment. As for the intellectual judgment, it is the proof or the negation of a work without waʿẓ and repetition. It is separated from lawful judgment without being waʿẓ and separated from ordinary judgment with being not repeated. In this sense, if the mind needs the examination or repetition while deciding for a work's certainty or negation, this kind of a judgment is not lawful or ordinary but it is intellectual judgment. The reason judges either a work's certainty or absence together (permissible), or accepts only the certainty (necessary) or accepts the negation (impossible). According to al-Sanūsī, having the right to comment on belief is pertain to intellectual judgment in the first place.

al-Sanūsī takes the maʿrifat Allāh to the center in matters related to the place of reason and examines the relation of the maʿrifat Allāh with these three concepts (necessary, permissible and impossible). What al-Sanūsī tends in doing

so is that to show that there is an inherent meaning of reason as well as having relevance of knowing some things. As a result, according to al-Sanūsī, knowing these three parts of the intellectual judgment is the reason itself. Anybody who does not know these, is the person without reason.

al-Sanūsī thinks that it is necessary for the amenable to know the intellectual judgments and its parts. This necessity is to make the amenable separate the things about Allah or his prophets related to necessity, permissible and impossible attributes; but also, the things exist within the limits of intellectual judgment or not. The amenable who know these has evidence and thereby can defeat the doubts that may have formed or may will form in him.

al-Sanūsī also emphasizes the deduction of reason to reach the maʿrifat Allāh with reason. According to him, it is the best deduction method in terms of the evidence that Allah exists is that the deduction from causing agent to cause (for example, the burning of one thing shows the fire) and the deduction from one correlative to another (for example, the necessity of Allah being imniscience, shows the necessity of his knowledge) The acceptance of the possible entity has agent who wills its existence, oppose to the Fakhr al-Dīn al-Rāzī, that this proposition is whether imperative or not. According to him, these propositions are not imperative, they need deduction. In this respect, deduction is necessary for the maʿrifat Allāh.

The reason which is considered in the sense of logic in al-Sanūsī is not a structure which merely functions as a analogy and a deduction. On the contrary, according to al-Sanūsī, there is a direction going towards the heart from the point of reason and it seems that the heart is used in meaning of reason. This is an example of al-Sanūsī's attempt to combine mystical knowledge with reason and legal injunction (nass). This is a remediation project in terms of his time.

GİRİŞ

Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (ö. 895/1490), Mağrib'de Eşʿarî fikrinin donuklaştığı bir dönemde (h.IX/m.XV) düşünceleri ve eserleriyle yeni bir çığır açmıştır. Âlimlerin nazarî ilimleri ihmâl ettiğini ve halkın da taklitten öteye gitmediğini düşünen Senûsî, çözüm amacıyla akâid eserlerini yazmış ve bu eserler

büyük bir ilgi görmüştür. Böylece Eşʿarî kelâm sistemine güncel ve ivme veren bir veçhenin kazandırıldığı bir noktaya ulaşılmıştır.[1]

Senûsî, 832/1428 yılında günümüz Cezayir'inin Tilimsân kentinde dünyaya gelmiştir.[2] Tilimsân, onun zamanında bölgenin en önemli ilim merkezi olduğu ve bölgenin önemli âlimleri orada bulunduğundan ilim tahsili için başka yerlere gitmek yerine Tilimsân'da tahsilini tamamlamış ve burada hocalık yaparak hayatını devam ettirmiştir.[3] *el-Akîdetü'l-Kübra, el-Akîdetü'l-Vüstâ, el-Akîdetü's-Sugra, el-Akîdetü'l-Hafîde* gibi hem kelâm alanında hem de diğer birçok alanda eserleri bulunan Senûsî 895/1490 yılında Tilimsân'da hayata gözlerini yummuştur.[4]

Senûsî, dönemin şartlarını da gözeterek kaleme aldığı akîdeleri sayesinde Mağrib'deki kelâm eğitim sisteminde oldukça etkili olmuştur. Dönemin birçok irili ufaklı medresesi Senûsî'nin akîdelerini okutmuş; mezuniyet belgesi sayılan icazeti alabilmek için *Akâidü's-Senûsiyye*'yi iyi derecede okuyup anlama şartı getirilmiştir.[5] Bunu yerine getiremeyenler kelâm ilminden hiçbir şey öğrenmemiş kabul edilmişlerdir.[6] Mağrib'de Senûsî'nin eserlerine gösterilen bu ilginin bir benzerinin, Meşrik'te Saʿdüddin et-Teftazânî'nin (ö. 792/1390) akâidine gösterildiği bilinmektedir. Bu anlamıyla Senûsî, Mağrib'in Teftazânî'si sayılabilir. Genel anlamda Eşʿarîlik için yeni bir merhale sayılmasa da Senûsî'nin başını çektiği bu yeni devirde, halk arasında vaki olan taklîdin izalesi ve böylece bidʿatlerden uzak-

---

1 Yûsuf Ahnâne, *Tatavvuru'l-mezhebi'l-Eşʿarī fi'l-garbi'l-İslāmī* (Rabat: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmî, 1424/2003), 173, 175.

2 Hayruddin ez-Ziriklî, *el-Aʿlām ḳāmūs terācimi li eşheri'r-ricāl ve'n-nisā' mine'l-ʿArab ve'l-müstaʿribīn ve'l-müsteşriḳīn* (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1980), 7: 154; Âdil Nüveyhiz, *Muʿcem aʿlāmi'l-Cezāir min ʿaṣri'l-İslām hatta'l-ʿaṣra'l-ḥāḍir* (Beyrut: Müessese Nuveyhiz es-Sekâfiyye, 1400/1980), 180.

3 Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Mellâlî et-Tilimsânî (ö. 898/1492), *el-Mevāhibü'l-ḳuddūsiyye fi'l-menāḳıbi's-Senūsiyye,* thk. Ilâl Bûrebîk (Cezayir: Dâru Kerdâde, 2011), 62; Joseph P. Kenny, "Muslim Theology as Presented by M. b. Yusuf as-Sanusi: Especially in his al-Aqida al-Wusta" (PhD diss., University of Edinburg, 1970), 6.

4 el-Mellâlî, *el-Mevāhib,* 557; Senûsî'nin hayatı ve geçirmiş olduğu ilmî merhalelerin ayrıntısı için bkz. Ahmet Çelik, "Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı" (Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2015), 13-59.

5 Ebû Abdullah Muhammed b. et-Tayyib b. Abdisselâm el-Kâdirî, *Neşru'l-mesānī li ehli'l-ḳarni'l-hādī ʿaşer ve's-sānī*, thk. Muhammed Haccî - Ahmed et-Tevfîk (Fas: Dâru'l-Mağrib, 1977), 1: 221; Ahnâne, *Tatavvur*, 177.

6 Ahnâne, *Tatavvur*, 210.

laşılması suretiyle Eşʿarî kelâmın akılcı yapısına rücû hedeflenmiştir.[7] Ona göre insanların akîdelerinden taklid muhakkak temizlenmeli; buna karşı çıkanların delillerini çürütmek için çaba gösterilmelidir.[8]

Aslında Senûsî'nin tüm bu çabaları, Müslümanlar için bir ıslah hareketi oluşturmak isteğidir. Bu hareketin merkezinde ise akıl bulunmaktadır. Ona göre akıl, insanı mârifetullaha ulaştıran en temel yapıdır. Bunun açıkça görülebilmesi için de söz konusu kavramların anlaşılması hem Senûsî hem de müteahhirûn dönem kelâmı açısından önem arzetmektedir.

1. AKLI DAHA İŞLEVSEL KILMAK İÇİN NAZARA YENİ BİR BAKIŞ

Senûsî'nin kelâm anlayışına göre nazar, mârifetullahın en önemli kaynağıdır. Bu kaynak, ifadesi açısından bir yandan sarih gerçeklere açık olmayı bir yandan da aklı işlevsel kılmayı anlatan bir kriterdir. Öyle ki Senûsî'ye göre nazar bilginin imkân dahilinde olduğunu gösteren ve bilgiyi elde etmedeki en önemli kaynaktır. Bu konuda Senûsî öncelikle, kendinden önceki kelâmî geleneği takiple Kādī Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) yaptığı nazar tanımını aktarmıştır: "Mâlum olmayan şeyi bilmeye götürecek şekilde mâlum işleri tertip etmektir."[9] Fiilen Kādī Beyzâvî'ye sıklıkla atıfta bulunan Senûsî, bu tarifin eksik olduğunu düşünmüş ve tarifi yeniden şu şekilde formüle etmiştir: "Nazar, matlûba (istenilen şeye) ulaştıracak şekilde mâlumu vazʿ etmek (ortaya koymak) ya da iki ve daha fazla mâlum işi tertip etmektir."[10]

Senûsî, nazar kavramını aklın bilgiye ulaşmada kullandığı bir yöntem olarak görerek tarifte, *vazʿ* veya *tertip* şeklinde yeni bir ayrıma gitmiştir. Aslında Senûsî'ye göre aklın hem vazʿda hem de tertipte yaptığı bir iştir (emr). Bu ayrımın pratik bir sonucu olarak vazʿ işi ile "*muarrif-kavli şârih*" denilen salt bilgiye (bu bilgi tasavvurdur); tertip işi ile de nefy ya da ispat cinsinden bir işin bir işe

---

7 Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *ʿUmdetü't-taḥḳīḳ ve't-tesdīd fī şerhi ʿaḳīdeti't-tevḥīd ev şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, thk. Bukʿabir Belgard el-Muaskerî (Cezâyir: Dâru Kerdâde, 2011) 144, 155-159; Ahnâne, *Tatavvur*, 189.

8 Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *Şerhu ṣugra's-ṣugrā fī ʿilmi't-tevḥīd*, haz. Saîd Fûde (Ammân: Dâru'r-Râzî, 1427/2006), 44.

9 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 145; el-Kâdî Nâsıruddîn el-Beyzâvî, *Tavāliʿu'l-envār min metāliʿi'l-enzār*, thk. Abbâs Süleymân (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991), 55.

10 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 146.

nispetine (bu nispette tasdiktir) ulaşılır ki bu nispet sonucu "*delil veya hüccet*" oluşur.[11] Oysa Kādī Beyzâvî'ye göre bu tasavvur ve tasdike götüren şey sadece mâlumu tertip olmaktadır.[12] Senûsî'nin nazarı tarifte vazʿ ile tasavvura ulaşma çabası mensubu olduğu Eşʿarî çizgiden biraz farklı görünmektedir. Eşʿarîlik içerisinde her ne kadar nazarî bilgi önemli olsa da bu nazarın ilim oluşturma yönü tamamen Allah'a dönük bir tarz ifade etmekte; nazarı da nazarın sonucu oluşan bilgiyi de Allah yaratmaktadır.[13] Senûsî'nin nazar tanımındaki "*tertib*"ten çeşit olarak farklı vazʿ tabiri, aklın Allah'tan ayrı bir şekilde faaliyet gösterebileceğini düşündürmektedir. Oysa bu ifadesinde Senûsî'nin, aklın mutlak faaliyeti ile Allah'ın iradesini karşı karşıya getirmemek için gösterdiği çaba görülmektedir. Bir şeyler ortaya koyabilen akıl Allah'tan bağımsız değildir. Çünkü insan, aklın işlevi olan bu vazʿ ile bireysel olarak bir bilgiye ulaşabilmektedir. Allah'tan kopuk olmayan bu bilgi insan aklı için bir özgürlük ifade etmektedir.

Senûsî'deki bilgi ve kaynaklarını anlamak için bilgi-nazar arasındaki bağı iyi kavramak gerekmektedir. Bu nazar, mutlak bir nazar değil "*nazar-ı sahih*"tir. Nazar-ı sahihin zıttı olan "*fâsid nazar*", mukaddimelerin kuruluşundaki madde ve suretlerin tertibinde bozukluk ve düzensizlik olması durumudur.[14] Eşʿarîlere göre fâsid nazar cehaleti gerektirmez ancak Senûsî'ye göre, her ne kadar bir bozukluk ve düzensizlik olsa da tıpkı Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi[15] o da fâsid nazarın cehaleti gerektireceği sonucuna varmıştır.[16] Fâsid nazarın cehaleti gerektirip gerektirmeyeceğindeki ihtilafa rağmen sahih nazar cumhura göre bilgi ifade etmektedir.[17] Senûsî'ye göre gerek nazar-ı sahih gerekse bunun sonucu oluşan bilgi vasıtasız olarak Allah'ın yaratması iledir. Nazar-ı sahihin bilgide, bilginin de

---

11 Senûsî, *Şerḥu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 146.

12 Beyzâvî, *Tavāliʿu'l-envār,* 55.

13 Hüseyin Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal* (Ankara: Fecr Yay., 2012), 392.

14 Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî, *el- Mevāḳıf fī ʿilmi'l-kelām* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 22; Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 149.

15 Fahreddin er-Râzî, *Muḥaṣṣal efkāri'l-müteḳaddimīn ve'l-müteahhirīn mine'l-ʿulemāi ve'l-ḥukemā' ve'l-mütekellimīn*, tkd. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Mısır: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezherî, t.s.), 49; İbrahim Çoşkun, "Nazarî Bilgi ve Fahreddîn er-Râzî'nin Bilgi Sisteminde Nazarî Bilginin Yeri", *V. Kelâm Koordinasyon Toplantısı ve Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu,* ed. Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz ve Kadir Gömbeyaz (Bursa: Arasta Yay., 2003), 120.

16 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 149.

17 Îcî, *el-Mevāḳıf*, 23.

nazar-ı sahihte herhangi bir tesiri yoktur. Kulun ise ne nazar-ı sahihte, ne de bilgide bir tesiri vardır.[18] Görüldüğü üzere Senûsî'nin yaklaşımında kendinden önceki geleneksel bakış açısıyla hedef birlikteliği olmakla beraber vazʿ kavramı temelinde farklı bir açıklama tarzı vardır. Dolayısıyla bu yaklaşım klasik Eşarî çizginin müteahhirûn ulemâda farklı bir tarzda şekillenmesine tipik bir örnek olmaktadır.

2. AKLIN MEBÂDİSİ OLARAK HÜKÜM VE TÜRLERİ

Hüküm, Senûsî'nin kelâm sisteminde temel kavramlardan birisidir. Kelâma giriş mahiyetinde orijinal bir eser olarak karşımıza çıkan "*el-Mukaddimât*" isimli eserinin şerhinde hükmü, "Bir işin[19] ispatı (olumlama) veya nefyi (olumsuzlama)" olarak tarif etmiştir.[20] Senûsî'nin bu tarifi hüküm kavramını, mantık içerisinde değerlendirdiğini göstermektedir. Kelâm ilminde hüküm daha çok inanç, ibadet, muamelât ve ahlâka dair temel ilkeleri ifade eder.[21] Böyle bir değerlendirme, kelâm ile mantığın çok yakın iki ilim dalı olduğunu göstermektedir. Senûsî'nin hüküm tarifi de kelâm ilmiyle paralel şekilde, insan zihninin işleyişine ilişkin bir takım tavrı belirlemektedir. İnsan herhangi bir işi düşündüğü (idrak) zaman onu yalnızca zihninde tasavvur eder; onun ispat veya nefyini düşünmez. "Hüdûsun manası yokluktan sonraki vücuttur" denildiğinde ontolojik anlamda bir ispat veya nefyden öte tasavvur inşası söz konusudur. Böyle bir mana, bir durumu ispat ya da nefy ederse bu düşünce eşya ve ekvânın hakikatine tetabuk eden "tasdik" olur ki bu tasdik aynı zamanda "hüküm" olarak da isimlendirilmektedir. Âlemlerin[22] manası tasavvur edilerek "Âlemler hâdistir" denildiğinde bir ispat; ya da "Allah, hâdis değildir" denilerek kıdemi vacip olandan (Allah) hâdis

---

18 Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *Şerḥu'l-muḳaddimāt*, thk. Mâhî Kundûz (Busaâde: Dâru Kerdâde, 2011), 44.

19 Senûsî, hükümle ilgili tariflerinde hep iş (emr/umûr) kelimesini kullanmıştır. Kelimenin kullanım amacını zikretmese de nazara bakışında onun nazarı aklın bir işi (emri) olarak gördüğü anlaşılmaktadır. İnsan bir emri idrâk eder ve ardından nazar ile tasavvur oluşur. Vazʿ kelimesiyle yaptığı vurgu da buna yöneliktir. Bkz. Senûsî, *Şerḥu'l-muḳaddimāt*, 140, 146-149. Bu yüzden "emr" kelimesi tarafımızca "iş/işler" olarak tercüme edilmiştir.

20 Senûsî, *Şerḥu'l-muḳaddimāt*, 140.

21 İlyas Üzüm, "Hüküm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 464.

22 Âlem, Allah dışındaki herşeydir. Bkz. Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 194-195.

nefy edilmiş olur. İşte bunlar bir işin ispatı ya da nefyidir ki hüküm olarak isimlendirilirler.[23] Sonuç olarak görülmektedir ki tasavvur, hükme (tasdike) giden bir yoldur. Yani tasavvur ile elde edilen bilgiler, zihnin formlarında hükme ulaşmaktadır.[24]

Senûsî, yazdığı akaid/kelâm kitaplarında itikâda dair hükümleri açıklamadan evvel hükmün ne olduğunu ve insanların zihinlerinde oluşan hükümleri belirlemeye çalışmıştır.[25] Bu açıdan Senûsî'de hüküm kadar hüküm çeşitleri de önemli olmaktadır. Senûsî'de hüküm temel anlamda üçe ayrılır: Şer'î, Âdî, Aklî.

Şer'î hüküm Allah'ın, mükelleflerin fiilleriyle alakalı talep, ibâha veya vazʿ ile hitabıdır.[26] Âdî hüküm ise bir durumun varlığı veya yokluğu ile bir başka durumun varlığı veya yokluğu arasındaki bağdır. Bu bağ tekrar yoluyla (tekerrür), bu işlerden birinin diğerine kesinlikle tesiri olmaksızın, birbirlerinin peşi sıra gelmekle (teẖâllüf) sağlanır.[27] Yani iki iş âdet üzere birbirinin peşi sıra olmakta ve birbirlerine sûnî bir sebep görünümü arz etmektedirler.

Aklî hükme gelince o, herhangi bir vazʿ ve tekrar olmaksızın bir işin ispatı veya nefyidir.[28] Vazʿ olmaması ile hükm-i şer'îden, tekrar olmaması ile hükm-i âdîden ayrılmaktadır. Bu anlamıyla akıl bir işin sübûtuna ya da nefyine karar verirken tekrara, incelemeye ihtiyaç duyuyorsa bu türden bir hüküm şer'î ve âdî hüküm değil; aklî hükümdür. Akıl bir işin, ya sübûtuna ve yokluğuna birlikte hüküm verir (câiz), ya yalnız sübûtunu kabul eder (vâcib) ya da yalnız nefyini kabul eder (müstahîl).

---

23 Senûsî, *Şerḥu'l-muḳaddimāt*, 140-141. Senûsî'nin kelâm ilminin meselelerine girmeden evvel kullandığı ıstılahları açıklaması, ayrıca mantık ilmini kelâm kitaplarında faal olarak kullanması çok önemlidir. Bu açıdan mantığın tarifine baktığımızda onun, insanı düşüncelerinde hatadan koruyan bir alet ilmi olduğu görülmektedir. Konusu tasavvurât ve tasdîkattır. Tasavvurâtın mebâdîsi "*Külliyât-ı Hams*", makâsıdı "*kavl-i şârih*"tir. Tasdikâtın mebâdisi kaziyyeler (önermeler), makâsıdı ise kıyastır. Bkz. Ebherî, *Mugni't-tüllāb*, 19, 21.

24 Öner, *Klasik Mantık,* 57.

25 Senûsî, *Şerḥu'l-muḳaddimāt*, 140; Senûsî, *Şerḥu ṣugra's-ṣugrā*, 48.

26 Senûsî, *Şerḥu'l-muḳaddimāt*, 143.

27 Senûsî, *Şerḥu'l-muḳaddimāt*, 162.

28 Senûsî, *Şerḥu'l-muḳaddimāt*, 166; Senûsî, *Şerḥu ṣugra's-ṣugrā*, 48.

Senûsî'de hükm-i aklî'nin ayrı bir konumu ve önemi vardır. Ona göre akîde de söz sahibi olmak birinci derecede hükm-i aklîye hastır.[29] Bu açıdan Senûsî'de hükm-i aklînin çeşitlerine birer kavram olarak değinmek iyi olacaktır.

Senûsî, halkı irşat için yazdığı akîdelerine ilim ve akıl kavramlarıyla bağlantısı bulunan aklî hüküm ile başlamıştır: "Bil ki hükm-i aklî üç kısma ayrılır: Vâcib, câiz, müstahîl."[30] Senûsî'nin hükm-i aklîyi bu şekildeki ayrımı onun, aklı mantık diliyle değerlendirdiğini göstermektedir.

Senûsî, aklın konumuyla alakalı şeylerde mârifetullahı merkeze alır ve mârifetullahın bu üç kavramla (vâcib, câiz ve müstahîl) ilişkisini inceler. Senûsî'nin bunu yaparken gözettiği şey aklın fıtrî bir anlamının olması yanında, birtakım şeyleri bilmekle de alakasının olduğunu göstermektir. Senûsî bu konuda Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) aklı tarifini[31] örnek göstererek "akıl, mâkûlâtın idrâk olunduğu bir içgüdüdür" şeklinde bir tarif yapmaktadır.[32] Yani vâcib, câiz ve müstahîli idrâk etmek, söz konusu içgüdünün gereğidir. Bu içgüdü olmazsa mâkûlat idrâk olunamaz. Netice olarak hükm-i aklînin bu üç kısmını bilmek Senûsî'ye göre aklın bizatihi kendisidir. Bunları bilmeyen kimse akıllı olmayan kimsedir.[33]

Senûsî, nazar yapan aklın hükme (aklın hükmüne) ihtiyaç duyduğunu düşünmektedir. Bu anlamıyla hüküm, tasavvuru tasdik; tasdik ise bir işi ispat ya da nefydir. Hükm-i aklî ise bir işin tekrar ya da vazᶜ olmaksızın ispat ya da nefyidir. Tüm bu tanımlar Senûsî'de akıl ile hükmün irtibatını açıklamaktadır. Buna göre hüküm akla izafe edilmekte, bütün hükümler akılla idrak olunmaktadır. Fikir olmaksızın mücerred akıl bu hükümleri idrakte yeterlidir. [34] Senûsî'nin akla bu yaklaşımı Eşᶜarîliğin akla verdiği değerden daha fazlasını Senûsî'nin hükm-i aklîye verdiğini düşündürebilmektedir. Ancak onun bu aklı, çok fazla geniş alanı olan bir akıl değildir. Aklın hüküm alanındaki yeri vacip, müstahîl ve câiz kav-

---

29 Senûsî, *Şerhu ṣuğra's-ṣuğrā*, 48-49.

30 Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *el-ᶜAḳīdetü'l-vüstā ve şerḥuhā,* thk. es-Seyyid Yûsuf Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye), 1426/2005, 78; *Şerḥu ṣuğra's-ṣuğrā*, 50.

31 el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Māhiyyetü'l-ᶜaḳl ve maᶜnāhu ve iẖtilāfü'n-nās fīhi*, thk. Hüseyin el-Kûtlî (Beyrut: Dâru'l-Kindî - Dâru'l-Fiker, 1398/1978), 201, 205.

32 Senûsî, *el-ᶜAḳīdetü'l-vüstā*, 79.

33 Senûsî, *el-ᶜAḳīdetü'l-vüstā*, 78-79.

34 Senûsî, *Şerḥu'l-muḳaddimāt*, 166.

ramlarıyla sınırlıdır. Hükm-i aklînin bu üç kısma hasr edilmesi, aklın bir şeyin ya sübûtu ve nefyini birlikte kabulü (câiz) ya da sadece sübûtu kabûlü (vâcib) ve yahut da sadece nefyi kabulü (müstahîl) yönüyledir. Senûsî'ye göre hükm-i aklî bir ikrârdır; bu ikrârla akıl bir işin ispatı veya nefyini, tekrarın ve şer'in etkisi olmaksızın müstakil bir şekilde ifade eder. Bu da Senûsî'de düşüncenin özgürlüğünü ifade etmektedir.

Aklî hükümler konusunda Senûsî kendinden önceki Eşʿarî geleneği yer yer eleştirmektedir. Eşʿarîler, bilginin imkânını reddeden Sümeniyye, Sufestâiyye gibi grupları eleştirirken nazarî bilginin kaynağını nazar ya da istidlâl olarak görür. Mükellef olan kişiye ilk gerekli olan şey aklını kullanarak nazar ve istidlâl yapmasıdır.[35] Cüveynî'de bu ifade "nazara yönelme, kast" iken[36] Senûsî'de bizzat nazarın kendisi olmaktadır. Senûsî, nazarın tanımında Kâdî Beyzâvî'ye yaptığı tashihin bir benzerini nazar konusunda Cüveynî'ye yapmıştır. Bu anlamda Senûsî, hükm-i aklî konusunda Cüveynî ile başlayıp Gazzâlî ile devam eden mantığın kavramlarının kelamda çokça kullanıldığı bir yöntemi benimsemiş; ancak Eş'arî gelenek içinde kendine has yorumlar geliştirmiştir.

Senûsi aklî özgürlük açısından içinde bulunduğu Eşʿarî perspektiften farklı görülse de akla kendi koyduğu sınırlar ile ilahî iradeden uzak bir akıl anlayışı çizmemiştir. Ona göre Allah'ın, âdetin bir kısmını kalpte zarûrî olarak, düşünmeye ihtiyaç kalmaksızın yarattığını; bir kısmını ise nazar ve teemmül anında yarattığını söylemiştir. Bununla birlikte Allah'ın hâdis ilimlerin hepsini ibtidâen kalplerde yaratması da sahihtir.[37] Ancak Allah sırf kendi ihtiyarı ile âdeti bu taksim üzere yaratmıştır.[38] Senûsî'nin bu çabası aklın özgürlüğü ile ilahî kudreti bağdaştırma çabası olarak görülmelidir.

Senûsî, her mükellefin hükm-i aklîyi ve kısımlarını bilmesinin gerekli olduğunu düşünmektedir. Bu gereklilik o mükellefin, Allah ya da resulleri hakkında vacip, câiz ve müstahîl olan sıfatları; ayrıca hükm-i aklînin sınırları içerisinde olan ya da olmayan şeyleri ayırması açısındandır. Bunları bilen mükellef burhana

---

35 Mehmet Dağ, "Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi", *AÜİF İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 108-109.

36 İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitābü'l-irşād ilā ḳavātıʿi'l-edille fī ʿuṣūli'l-iʿtiḳād*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsa ve Ali Abdülmunʿim Abdülhamîd (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), 25.

37 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā,* 162-163.

38 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 162; *Şerḥu ṣugra's-ṣugrā,* 46.

sahip olur ve böylece kendisinde oluşmuş ya da oluşabilecek şüpheleri defedebilecektir.[39] Hükm-i aklînin kısımları olan vacip, câiz ve müstahîl ile mükellef inancına dair bir işi sabit kılar ya da nefyeder veya o işin varlığı-yokluğuna cevaz verir. Senûsî, akîdelerinin genelinde olduğu gibi bu konuda da amacına hizmet edecek örnekler vermiştir. Bu örneklerden birisi, hükm-i aklînin câiz kısmına verdiği örnektedir. Senûsî itaatkârın Allah tarafından cezalandırılmasının aklen câiz olduğunu söylemiştir. Allah açısından bir kulun mükâfatlandırılması da cezalandırılması da mümkündür. Çünkü Allah meşîet sahibidir, dilediğini yapar.[40]

Bütün bu bilgiler ışığında şunu söyleyebiliriz: Senûsî akıl konusunun mebâdîsi olarak hükm-i aklînin kısımlarını değerlendirirken aklın makâsıdına ve kelâm ilminin yegâne gayesine mârifetullahı yerleştirmiştir.

3. İSTİDLÂL YÖNTEMLERİ VE MARİFETULLÂH AÇISINDAN DEĞERLERİ

Senûsî, akîdelerinde "*nazarın gerekliliği*" [41] konusunun ardından bir istidlâl meselesi olarak "*Allah'ın varlığı*" meselesini ele almıştır. İşe öncelikle bu konuda kullanacağı yöntemi belirlemek açısından, aklın genel işleyişini anlatan istidlâl yöntemlerini ortaya koymakla başlamıştır. Ona göre Allah'ın varlığının ispatı konusunda dört türlü istidlâl vardır:

1) Sebepten müsebbebe istidlâl: Ateşe dokunmak, dokunulan yerin yanmasına sebep olur.
2) Müsebbepten sebebe istidlâl: Bir şeyin yanması ona ateşin değdiğini gösterir. Yani eserin varlığı, müessirin varlığına delâlet eder.
3) Bir sebebin iki müsebbebinden biriyle diğer müsebbebe istidlâl: Suyun kaynaması sıcaklığa delâlet eder. Oysa sıcaklık da aslında bir sonuçtur. Yani suyun kaynaması ve sıcaklık sonuçları, ateşe yakınlık sebebiyledir.
4) İki mütelâzımdan (birbirini gerektiren) biriyle diğerine istidlâl: Allah'ın âlim olmasının vücûbu onun ilminin vücûbuna delâlet eder.[42]

---

39 Senûsî, *Şerḥu ṣugra's-ṣugrā,* 45.
40 Senûsî, *Şerḥu'l-muḳaddimāt*, 171.
41 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 144.
42 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 196.

Senûsî yukarıda saydığımız bu maddeler hakkında bir yöntem belirleyerek ikinci ve dördüncü maddelerin, Allah'ı bilmek konusunda en uygun istidlâl yöntemleri olduğunu düşünmüştür. Birinci ve üçüncü maddeleri, *vâcibü'l-vücûd* olan Allah hakkında muhal olduğu gerekçesiyle reddetmektedir.[43]

Senûsî, istidlâl yöntemleri içerisinde kabul ettiği maddelerin içeriğine yönelik olarak da şöyle bir belirlemeye gitmiştir: İkinci maddede istidlâl yolu olarak zikrettiği sonuçtan sebebe, eserden müessire gitme konusunda kelâmcılar ile filozoflar arasındaki farka binaen[44], Râzî'nin bu konudaki görüşlerine muhalefet etmiştir. Râzî'nin görüşünü ve Senûsî'nin ona muhalefetini anlayabilmek için şu akıl yürütme üzerinden hareket etmemiz gerekmektedir:

Ben hâdisim. (Suğra / Küçük Önerme)

Her hâdisin bir muhdisi vardır. (Kübra / Büyük Önerme)

O halde benim bir muhdisim (mucidim) vardır.[45] (Sonuç)

Bu basit kıyasta[46] insanın bir yaratıcısının olduğu, büyük ve küçük önermelerdeki kabuller sonucunda oluşmaktadır. Bu kabuller ile ilgili olarak filozoflar ile mütekellimler arasında birtakım ihtilaflar ortaya çıkmaktadır. Bu ihtilaflar da onların isbât-ı vâcib yöntemleri açısından farklılaşmalarına neden olmaktadır.[47] Râzî, isbât-ı vâcib konusunda, kabul edildiği takdirde kesin olarak Allah'a ulaştıracak altı mukaddime zikretmektedir:

1) Mümkün varlığın varlığa çıkması ancak bir müreccih ile olur.

2) Bu müreccih hem var olmak hem de varlığı devam ettirmek için gereklidir.

3) Müreccih mevcut olmalıdır.

4) Varlığa geliş anında müreccihin eserinin var olması lazımdır.

5) Devir mümkün değildir.

---

43 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 196.

44 Muammer İskenderoğlu, "Fahreddin er-Râzî'de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağından Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yay., 2013), 475.

45 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 197.

46 Basit Kıyas: İki öncül ve bir sonuçtan oluşan kıyaslara "basit kıyas" denir. Bkz. Ruhattin Yazoğlu ve Tuncay İmamoğlu, *Klasik Mantık* (İstanbul: Rağbet Yay., 2012), 96.

47 İskenderoğlu, "Fahreddin er-Râzî'de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi", 475.

6) Teselsül imkânsızdır.[48]

Râzî''nin birinci maddede öne sürdüğü "mümkün varlığın müreccihi olması" cümlesi, bir kabulü göstermektedir. Bu öyle bir kabuldür ki zarurî olarak oluşmakta, bedîhî olmaktadır. Dolayısıyla sübût ya da nefy cinsinden herhangi bir hükme konu olmamaktadır. Durumun bu şekilde olduğu bir çocuğun fıtratına bakılarak bile görülebilir. Bir çocuğun yüzüne göremeyeceği bir yerden bir tokat atılsa ve sonrada ona "bu tokadın faili yok" denilse, o çocuk bu sözü doğrulamayacak; dolayısıyla tokadın failini araştıracaktır. Hatta mümkünün "müreccih"inin olduğuna hayvanların fıtratı bile delâlet eder. Öyle ki bir eşek odun sesi duysa, o sesi duyduğu zaman irkilir, dayak yiyeceğini zanneder; bilir ki odun olmadan odun sesi çıkması muhaldir.[49] Yani bu örneklerde de görüldüğü gibi Râzî'ye göre "Mümkün varlığın varlığa çıkması ancak bir müreccih ile olur", "Her hâdisin bir muhdisi vardır" mukaddimeleri, ait oldukları akıl yürütme içerisinde bedihî olarak bilinmektedir. Senûsî ise bu konuda Râzî gibi düşünmemekte; bu akıl yürütme de "Ben hâdisim (suğra/küçük önerme)" yargısının herhangi bir delile ihtiyaç duymadığını; dolayısıyla zarûrî olduğunu söylemektedir.[50]

Senûsî'ye göre Râzî'nin bu konuda öne sürdüğü örnekler mübalağadan başka bir şey değildir. Bazı temyizleri fıtrî denilebilirse de çocukların tüm temyizlerini, onlardan nazarî ilmi nefyederek bu durumu zarurî kabul etmek, onaylanabilecek bir şey değildir. Hele hele hayvanların külli kaziye (büyük önerme) yapabilmelerini düşünmek nasıl mümkün olur? Hayvan her odun sesini duyduğunda acı hissettiği için ve bu olay sürekli tekrar ettiğinden, odun sesini duyunda acı çekeceğini tahayyül ederek irkilmektedir. Yoksa onun bir akıl yürütme sonucu odun sesinden odunun ve dayağın varlığına ulaşması mümkün değildir.[51] Örnekler geçersiz olduğuna göre şu bilinmelidir ki insanın bir yaratıcısının olduğuna

---

48 Fahruddin er-Râzî, *el-Metālibü'l-ʿāliyye mine'l-ʿilmi'l-ilāhiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1407/1987), 1: 74-91; İskenderoğlu, "Fahreddin er-Râzî'de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi", 475.

49 Râzî, *el-Metālibu'l-ʿāliyye*, 1: 74-75; Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 198; İskenderoğlu, "Fahreddin er-Râzî'de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi", 475.

50 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 197.

51 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 198-199.

götüren akıl yürütme de kübra/büyük önerme zarûrî olmayıp burhanîdir; onun için nazar gereklidir.[52]

Senûsî, Râzî'ye büyük önermenin zarûrîliği konusunda muhalefet ettikten sonra, aynı nedenle İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'ye (ö. 478/1085) de "*Her hâdisin bir muhdisi vardır*" önermesindeki ispat metodu açısından eleştiri getirmektedir. Cüveynî bu önermeyi şu şekilde temellendirmektedir:

Âlemin hâdis olduğu sabit olarak bilinince onun bir başlangıcının olduğu da ortaya çıkar. Hâdisin varlığı da yokluğu da mümkündür. Önce ya da sonra olsun herhangi bir saatte vukûu mümkündür. Âlem bu şekilde adem yerine câizü'l-vücûd olduğuna göre akıl bedîhî olarak onun bir muhassisi olmasına hükmeder. Bu durum zarûrî olarak ortaya çıkar. Bunun için çok fazla gayret sarfetmeye ve nazar yapmaya gerek yoktur.[53]

Cüveynî'nin bu görüşü, Ehl-i sünnet'in de "Her hâdisin bir muhdisi vardır" mukaddimesinin, istidlâlî değil zarûrî olduğu konusundaki anlayışının hareket noktasıdır.[54] Senûsî, Cüveynî'nin, nazarî bilgiyi bu mukaddimede nefyeden görüşlerine kısmen katılırken onun isbat-ı vâcib konusunda bir kafa karışıklığı yaşadığını düşünmektedir. Ona göre "Her hâdisin bir muhdisi vardır" önermesi, "hâdislik"le alakalı olup isbât-ı vâcibin hüdûs delili kapsamındadır. Oysa Cüveynî'nin yaptığı belirleme "*mümkünlük*"le alakalı olup isbât-ı vâcibin imkân deliliyle alakalıdır. Cüveynî, bu iki kavramı birlikte değerlendirmiştir. Oysa hâdis kavramı varlığa gelip gelmemesi anlamında incelenmelidir. Onun var olma zamanındaki bir tartışma akla, cevâz ve mümkün manalarını getirir ki o da bu önermeden farklı bir yer teşkil eder. Durum böyle olunca "Her hâdisin bir muhdisi vardır" önermesinin nazarî olmadığını söylemek anlamsızdır. Aslında bu önermenin nazarı gerektirdiğini bilmek için az bir nazar yapmak yeterlidir.[55]

Senûsî'nin nazarî olarak bir hâdis-muhdis ayrımına gitmesinin pratikteki faydası aklen bir yaratıcı fikrine ulaşmak istemesidir. Hâdislikten yaratana giden bu yolda, duyuların idrak ettiği cisimlerin muhtaç olduğu bir varlık (vâcibü'l-

---

52 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 198.

53 el-Cüveynî, *Kitābü'l-İrşād*, 28; Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 198.

54 Bekir Topaloğlu, *İslâm kelâmcılarına ve filozoflara göre Allah'ın varlığı (İsbât-ı vâcib),* (Ankara: DİB, Yay., 1992), 91.

55 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 198.

vücûd) bu yaratıcı fikrini sağlamada en önemli adım olarak görülmüştür. Esasında mütekellimler de onun gibi, cisimlerin bir yaratıcıya muhtaç olmasını, onların ya hâdis ya da mümkün olmasına bağlamışlardır. İster hâdis olsun ister mümkün olsun onlarda ki bu hüdûs veya imkân, bu cisimlerin ya zatında ya sıfatlarında ya da hem zatında hem de sıfatlarında olmaktadır.[56] Senûsî bu anlamda "*hâdisin yaratıcıya (sânî'e) ihtiyacı*" konusunda şu maddelerin olduğunu söylemiştir:

1) Zatı mümkün
2) Zatı hâdis
3) Hem zatı hem sıfatları mümkün
4) Hâdis olması şartıyla mümkün
5) Sıfatları mümkün
6) Sıfatları hâdis
7) Hem zatı hem sıfatları hâdis
8) Mümkün olması şartıyla hâdis.[57]

Senûsî bu yolların hepsinin isbât-ı vâcib açısından yeterli olduğunu düşünmektedir. Yine ona göre "Hâdis olması şartıyla mümkün", "Mümkün olması şartıyla hâdis" maddeleri, "Hem zatı hem sıfatları mümkün", "Hem zatı hem sıfatları hâdis" maddelerine irca edilerek yukarıdaki sayı altıya düşürülebilir.[58] Cüveynî'ye itirazı da bu kapsamda düşünülebilir. Bu görüşüyle Senûsî isbât-ı vâcib yolları konusunda Râzî'den farklı düşünmüştür. Râzî, yukarıdaki maddelerden sadece "zâtı mümkün", "zâtı hâdis", "sıfatları mümkün", "sıfatları hâdis" olmak üzere dördünü saymış, bunların toplamı olan üç ve yedinci maddeleri, diğer maddelerden oluştuğu için zikretmemiştir.[59] Senûsî, kendi zikrettiği maddeler içerisinde sadece imkân ile yapılanların, âlemin bir yaratıcısı olduğu fikrini geciktireceği düşüncesindedir. Hâdislikle ya da hâdis-mümkün birleşimi ile yapılan ispat yolları ise ona göre daha çabuk netice vermektedir.[60] Bu da Senûsî'nin isbât-ı vâcib konusunda yerini ve yöntemini belirlemektedir. "*Hüdûs*" kavramı onun bu konudaki fikirlerini ortaya koymada hareket noktası olmuştur.

---

[56] Fahruddîn er-Râzî, , *Kitābu meʿālimi usūli'd-dīn*, haz. Semîh Dugaym (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992), 33; Topaloğlu, *İsbât-ı Vâcib*, 81.

[57] Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 199.

[58] Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 199.

[59] Râzî, *Meʿālim*, 33-34; Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 200.

[60] Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 200.

4. AKLÎ HÜKÜMLERİN KELÂMÎ YANSIMALARI

Senûsî'nin aklî hükümleri ve marifetullâhı değerlendirmesini daha iyi görebilmek açısından şu başlıkları ele almak istiyoruz:

4.1. Mukallidin Durumu

Senûsî'nin kelâmî anlayışında bilgi ve imkânını incelediğimiz zaman, onun mukallidi bilginin imkânını reddeden bir grup gibi müşahede ettiğini görmekteyiz. Senûsî mukallidi, bilginin imkânı noktasında felsefedeki "*lâ edriyyûn*[61]" grubu gibi görmüş ve eleştirmiştir.

Senûsî'ye göre mukallid herhangi bir belirsizlik ya da sıkıntılı bir durumda şüphe (şekk) içinde olacak; dolayısıyla kendisine sorulan soruya "*Lâ Edrî (bilmiyorum, idrak edemiyorum)*" şeklinde cevap verecektir.[62] Genel olarak Senûsî'de bilginin imkânı meselesi hakkında ve kelâm anlamında düzeltilmesi (ıslah) gereken ilk grup olan mukallid konusunda bilgi sahibi olabilmek için, öncelikle onun "*şüphe*" kavramına nasıl baktığını irdelenmelidir. Senûsî'ye göre şüphe, doğru ve yanlıştan oluşan iki mukaddimeden her ikisinin tercihte eşit olması durumudur. Yani şüpheye düşen kimse bu şüphesinde doğrunun mu yanlışın mı tercih edilmesi gerektiğini bilmemektedir. Yaptığı tercih hasbelkader doğru bile olsa bu şüphe sahibini sorumluluktan kurtaramayacaktır.[63] Senûsî, mukallidin bilgi konusundaki durumu hakkında şu hadisi delil getirmiştir:

Sizden biriniz veya ölü kabre konulunca simsiyah mavi gözlü iki melek ona gelir; onlardan birine "*münker*" diğerine "*nekîr*" denilir. O iki melek şöyle derler: Bu Muhammed (sav) denilen adam hakkında ne dersin? O kimse ise ölmeden önce söylediğini aynen tekrar ederek:...[64] O kabre konulan kimse münafık ise Muham-

---

61 Lâ edriyye, Sûfestâiyye'nin bir kolu olup hakikatlere ait bilginin varlığını da yokluğunu da benimsemeyip şüphe içinde (şekk) bulunanlardır. Bk. Bekir Topaloğlu, *Kelâm terimleri sözlüğü* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 283-284.

62 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, s. 181.

63 Senûsî, *Şerḥu ṣugra's-ṣugrā*, 44.

64 Hadisin bu kısmı şu şekildedir: O Allah'ın kulu ve Rasûlüdür. Ben şehâdet ederim ki Allah'tan başka gerçek ilah yoktur. Muhammed de onun kulu ve elçisidir. O iki melek derler ki: Senin böyle söyleyeceğini biliyorduk. Sonra o kabir yetmiş arşın kadar genişletilir ve aydınlık hale getirilir ve rahatça yat uyu burada denilir. O kimse, "bu durumu benim aileme dönüp haber verebilir miyim?" deyince o iki melek; gelin-güvey gibi rahatça uyu gelin-güveyi olan kimseyi ailesinden en çok sevdiği kimse uyandırır derler. O kişi o kabirde mahşer için diriltilinceye kadar rahat rahat uyur.

med (s.a.v.) hakkında sorulan soruya; insanların peygamber dediklerini duydum bende aynen öyle söyledim, gerçek midir, değil midir, "*bilemiyorum*" diyecek. Bunun üzerine o iki melek; senin böyle söyleyeceğini biliyorduk derler. O kabre, "sıkıştır onu!" denilir, kabirde onu sıkıştırır da kaburga kemikleri yerlerinden oynar. Allah onu böylece mahşer günü uyandırıncaya kadar azap etmeye devam eder."[65]

Buna göre mukallid, dünyada bilginin imkânını, burhan ve kesin delillere (nazar) ulaşmayarak reddetmiş olmaktadır.[66]

Nazar bağlamında fikrin çok önemli olduğunu düşünen Senûsî, bu açıdan mukallidi de eleştirmiştir. Mukallid, Allah hakkında vâcib, câiz, müstahîl olan şeylere inanmış ve bu inancında kararlılık (cezm) göstermiştir. Ancak onun bu kararlılığı sübût bulmamıştır. Yani şüphe ile ortadan kalkabilir. Onun inancı ne ilim ne de marifet olarak isimlendirilebilir.[67] Senûsî'ye göre mukallidin hak üzere kararlılığı ve çok ibadet yapması onun dindeki basiretine ve kararlılığının doğruluğuna delâlet etmez. Mukallidin bu davranışı böyle bir toplumda yaşaması nedeniyledir. Böyle bir kimsenin aslında İslam'dan sonraki Yahudi ve Hıristiyan gruplardan farkı yoktur. Onlar da içerisinde yaşadıkları toplum ne söylüyorsa onu yaptılar. Kişideki kararlılık ya hak ya batıl üzere olur ki, mukallidin batıl üzere olması Yahudi-Hıristiyan örneği gibidir. Mukallidin durumundaki bu kararlılık cehl-i mürekkep olmasındandır. Onun kararlılığında yalan olan "*vehm*" etkili olmuştur. Aklın bu konuda etkisi yoktur. Bu yüzden insan kalbinde kararlı olsa da bu kararlılığın özel bir sebebini idrak etmese o, basireti olmayan mukallittir.[68] Buna göre itikadî kararlılık (cezm) ile karar kılınan şey arasında mülâzamet yoktur. Böyle bir mülâzemet olmadığında bunun sağlanması gerekir ki inancının sahih-batıl olduğu ortaya çıksın. Bunu da ancak burhanlardaki[69] sahih nazar sağlar.[70]

---

65 Buhârî, "Cenâiz", 86; Nesâî, "Cenâiz", 114.

66 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 181-182.

67 Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *el-Menhecü's-sedīd fī şerḥi kifāyeti'l-mürīd*, thk. Mustafa Merzûkî (Cezâyir: Dârü'l-Hüdâ, 1994), 48.

68 Senûsî, *Şerḥu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 183-184.

69 Senûsî, "*hüccet*"i aklî ve naklî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Aklî hüccette burhan, cedel, hitabe, şiir mugalata kısımlarına ayrılır. Bunları çeşitlerini ve örneklerini zikreden Senûsî, dini akîdeyi

4.2. Hüsün-Kubuh (Tahsîn-i Aklî)

Tahsîn-i aklî, küfür ve bidati gerektiren bir kavram olarak Senûsî'nin eserlerinde yer almaktadır. Bu kavram çerçevesinde hüsün ve kubuh konusuna yaklaşırken onun daha çok, muhalif görüş ve fırkaları tenkit etme saikiyle hareket ettiği anlaşılmaktadır. Senûsî, Ahmed b. Abdillâh ez-Zevâvî el-Cezâirî'nin (ö. 884/1440) *Lâmiyye*'sini şerhederken onun, Eş'arîlerin bu konudaki görüşünü özetleyen şu beytini zikretmiştir:

و الحسن بالعقل و التقبيح أوقعهم

و نحن للشرع حكم ان يقل نقل

"Onların hüsûn ve kübûh konusunda düştükleri şey konusunda; biz ancak şeriatin hükmettiğini söyleriz."[71]

Bu beyitten anlaşıldığı üzere Senûsî, hüsün-kubuh konusunda Eş'arî'lerin görüşünü benimsemekte ve savunmaktadır. Eş'arîler, kabîh'in Allah'ın nehyettiği; hasenin ise Allah'ın yasak kılmadığı şeyler olduğu görüşünde olup Mutezile'nin, bunların bilinmesinin aklî olduğu şeklindeki görüşlerine[72] karşı çıkmaktadırlar.[73] Senûsî de bu minvalde Allah'ın "yapın" dediğini hasen; "yapmayın" dediğini kabih olarak tarif ederek iyilik ve kötülüğün insana nispetle olduğunu, Allah'a kötülük izafe edilemeyeceğini düşünmektedir[74]. Hüsün-kubuh konusunda bu görüşte olan Senûsî'nin bu bahsi açıklayıcı yönü, biraz önce zikredilen beyitteki "onların düştükleri şey (أوقعهم)" kelimesindeki zamirin işaret ettiği muhalif kesimlerin kimler olduğunda açığa çıkmaktadır. Onun bu grupları belirlerken, genel bir tavır olarak ikili bir tasnifatla, "hüsün-kubuh anlayışı küfrü ya da bidʿati gerektirenler" şeklinde hareket ettiği görülmektedir.

---

tashih de birinci kısımdaki "burhan"ın kullanılacağını söylemiştir. Bu yüzden de yazdığı akîdelerinden birine "*Ümmü'l-Berâhîn*" ismini vermiştir. Bkz. Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 155.

70 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā,* 184.

71 Senûsî, *el-Menhecü's-sedīd*, 292.

72 Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Kâdî Abdülcebbâr, *Şerḥu'l-usūli'l-ḫamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetü'l-Üsra, 2009), 41-42.

73 Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâîl el-Eşarî, *Maḳālātü'l-İslāmiyyīn ve'ḫtilāfü'l-muṣallīn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: en-Nahdatü'l-Mısriyye, 1369/1950), 1: 356; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstaṣfa min ʿilmi'l-usūl* (Kum Dâru'z-Zehâir, 1368/1949), 1: 57.

74 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 348.

Bidʿati gerektiren grup olarak Mutezileyi nitelendiren Senûsî, onların ihtiyârî fiillerin akıl cihetinden güzel ve çirkin olabileceğini; aklın da bunları bilebileceği görüşünü örnekleriyle birlikte zikretmiştir. Şâriʿin bu konuda hüküm verici değil durum (hâlu'l-mahal) bildirici bir konumda olduğunu söylemiştir. Oysa Senûsî'ye göre onların bu konudaki hataları akıllarına dayanmaları ve kulların fiil ve hükümlerini Allah'a kıyas etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bütün fiiller Allah'ın kudreti ve iradesine nispetle eşittir. Bir şey zatı ya da sıfatları itibariyle güzel ya da çirkin olamayacağı gibi akılda tek başına hükm-i şerʿî'nin bu konudaki hitabını anlamakta yetersiz kalacaktır.[75]

Senûsî'nin hüsün-kubuh konusunda muhatap alıp cevap verdiği ikinci bir grup da, bu konudaki anlayışlarının küfrü gerektirdiğini söylediği Berâhime'dir. Nübüvveti ve nübüvvetin getirdiği rükû-secdenin vücûbu, hayvanların yemek için kesilebileceği gibi bazı hususları hüsün-kubuh anlayışı nedeniyle reddettiklerini söylediği Berâhime'nin bu konuda akıllarını kullanmadıklarını düşünmektedir. Biraz teemmül etseler Allah'ın, istediğini yapan kâdir olduğunu ve kulları üzerinde dilediği şekilde tasarrufta bulunabileceğini anlarlardı. Böyle olunca Allah açısından da -kabîhi emretmeyeceği nedeniyle- reddettikleri hususlar hakkında haksız olduklarını anlayacaklardı. Bunu kabul etmeyerek Allah'ın fiillerini bir takım amaçlara tahsis etmek Allah'ın o amaçlara ulaşma ihtiyacını gündeme getirecektir ki Allah bundan münezzehtir.[76]

"Ta'lîl" meselesini hüsün-kubuh konusunun içerisinde değerlendiren Senûsî, Mutezile ve Berâhime'nin bu konuda, Allah'ın fiillerini bir takım amaçlara matuf kıldıklarını nakletmektedir. Senûsî bu anlayışı reddederek amaca göre iş yapmanın bir tür nakıslık alâmeti olduğunu; ayrıca bir takım amaçları gözetmenin aynı zamanda fiil anını beklemeye işaret edeceğinden ve Allahın da ibtidâen tüm eşyayı yaratıcı olduğundan onun fiillerini ta'lîl etmenin yersiz olduğunu düşünmektedir.[77]

Senûsî, kelâm anlayışında genel olarak akla vurgu yaparken hüsün-kubuh konusunda klasik Eş'arî çizgide nasslara vurgu yapmaktadır. Bu açıdan o, akla önem veren kelâm sistemi içerisinde geniş yer vermediği bu meseleye muhalif

---

75 Senûsî, *el-Menhecü's-sedīd*, 292, 293.

76 Senûsî, *Şerḥu'l-muḳaddimāt*, 216-217.

77 Senûsî, *el-Menhecü's-sedīd*, 135.

fırkalar üzerinden hareketle yeteri düzeyde değinmiştir. Akıl-nakil ilişkisinde fetret ehlinin durumunda da aynı tavrı sergileyen Senûsî, onların imanı ve durumları hakkında hiçbir bilgi serdetmezken, İslam'dan önceki dinlere mensup olmaları anlamında Yahudi ve Hıristiyanlardan bahsetmektedir. Onun bu bahisteki konumu yine muhalif fırkaları susturmak sadedinde onlarla münazara yapması şeklindedir. Bu münazaralar, onların şeraitlerini değiştirmeleri ve Hz. Muhammed (sav)'e uymaları ekseninde gerçekleşmiştir.[78] Senûsî'nin bu yaklaşımı Eş'arîlik içerisinde akla vurgu yapan bir kelâmî anlayışı benimsemesindendir.

Senûsî'de aklın manasının ve çerçevesinin hüküm bağı ile anlam kazandığı görülmüştür. Nazar-ı aklî ve hükm-i aklî olarak ortaya çıkan bu akıl Senûsî'nin kelâmının odak noktasını oluşturmaktadır. Ancak Senûsî'de aklın farklı bir alanı olarak kalp de çok önemli bir işlev görmektedir.

5. KALBÎ AKLIN MARİFETULLÂHTAKİ YERİ

Senûsî'de mantık bağlamında ele alınan akıl, sadece kıyas ve istidlâl işlevini gören bir yapıda değildir. Aksine Senûsî'ye göre aklın alan açısından kalbe doğru giden bir yönü bulunmakta olup kalbin, akıl manasında kullanıldığı görülmektedir. Bu yönüyle Senûsî'de kalbin anlam alanları önem kazanmaktadır.

Senûsî'de kalbin en önemli alanının bilgi ve ilim oluşturma olduğu görülmektedir. Senûsî'ye göre kalp, bilgiyle kuşanarak kelâm ilminin mesâilini ihtiva eden Allah ve resullerini her türlü eksiklikten tenzih eder.[79] Bunun dışında ayrıca kalp akâid-i îmâniyye'nin bilgisini elde etmede ön plana çıkmaktadır. Senûsî bu konuda, "Allah fazlı ve keremi ile bu zamanda iman ve itikat bilgisini kuşatıcı şeyler indirmiştir. Allah azze ve celle kalbin özünde ihtiyaç duyduğumuz kesin burhanları da indirmiştir" [80] demektedir. Ru'yetullah bahsinde "Allah'ın idrâk ettiğimiz şeyde bir mana ve araz yaratmasının bazı çeşitleri vardır. Birincisi Allah bu manayı gözde 'ibsâr' olarak isimlendirilen bir şeklide yaratır. İkincisi kalpte 'ilim' olarak isimlendirilen bir şekilde yaratır" [81] diyerek kalpte ilmin oluştuğunu söylemektedir. Bu örnekler sonucu kalpte bilginin özellikle de imana dair bilginin oluştuğu görülmektedir.

---

[78] Senûsî, *Münāẓaratü's-Senūsī li'l-Yehūd* (*Şerḥu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā* içinde), 503-509.

[79] Senûsî, *Şerḥu'l-muḳaddimāt*, 146.

[80] Senûsî, *Şerḥu ṣugra's-ṣugrā*, 105.

[81] Senûsî, *el-ʿAḳīdetü'l-vüstā*, 227.

Senûsî kalbin, bilginin mahalli olması konusunda Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) "Bilginin yeri kalp, sebebi âdîdir –ki o sebep de nazardır- ve aynı zamanda aklîdir" sözünü naklederek buradaki maksadın aklen elde edilmiş delillerle kalpte inancın oluştuğu şeklinde tespitini yapmıştır.[82] Ona göre Müslümanlardan herhangi birinin imanının zan üzere olması düşünülemez. Çünkü bilginin yeri kalptir.[83] İnsanlar bilgi konusunda eşit olurlarsa irfan dışında birbirlerinden bir üstünlükleri yoktur. Bu irfan kalpten ne zaman kaybolursa bilgilerden neş'et etmiş haller de o zaman kaybolur. Böylece kalp fesada uğrar.[84]

Senûsî'ye göre görme, göz ve kalbin birlikte işlevi olmaktadır. Görme anında göz görür ve kalpte ilim oluşur; görme olayı sonrasında ise gözden kaybolan sûretler kalpte emsâl yaratılışlarla belirir.[85]

Senûsî'ye göre kalbin ikinci anlam alanı imanın mahalli olmasıdır. Senûsî bu konuda, şeriatin kelime-i şehadeti "*kalpteki imanın*" bir tercümesi kıldığını ve kelime-i şehadetsiz imanın kabul olunmayacağını söylemektedir.[86] Bu tespit, Senûsî'de imanın kalpte gerçekleştiğini göstermektedir.

Senûsî'ye göre kalbin, bilgi ve imanın mahalli olmasıyla birlikte bir diğer anlamı, aynı zamanda sekînet yeri olmasıdır. Bu sekînet ile vesvese ve şüphelere karşı konulur; muânid ve mücadelecinin hüccetini ilzâm için delil getirilebilir. Bu delil kalbin itmi'nânı, vesvese ve şüpheleri defetmedeki yoludur.[87]

Kalbin sekînet yani manevî âlemleri de ifade ettiğine dair Senûsî'de şu ifadeleri bulmaktayız:

Akâid-i iman bilgisinin elde edilmesiyle insan ilâhî bağışları almaya ehil hale gelir ve bu şerefli kelimelerle sır makamına yükselir. Bu kelimeler iyiliklerin altında dürülüdür ta ki kalp onları zikrettiğinde yakîn nurlarıyla ürperir, iman ışıklarında zirveye ulaşır. Bunların hepsi Yaratanın yüce bilgilerinden parlayan tertemiz nurun tecellisine kalbi hazırlamak içindir.[88]

---

82 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 40.
83 Senûsî, *el-ʿAḳīdetü'l-vüstā*, 170.
84 Senûsî, *el-ʿAḳīdetü'l-vüstā*, 170.
85 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 266.
86 Senûsî, *Şerḥu ṣugra's-ṣugrā*, 99.
87 Senûsî, *el-ʿAḳīdetü'l-vüstā*, 257.
88 Senûsî, *Şerḥu ṣugra's-ṣugrā*, 187-188, 235.

Senûsî'nin eserlerinde müstakil olarak bir "kalp" başlığı bulunmasa da akîdelerinin değişik yerlerinde kalpten yukarıdaki manalarda bahsettiği görülmektedir. Buna göre Senûsî kalbi bilgi, iman ve maneviyatın birlikte yaşadığı bir bina olarak düşünmüştür. Bu da onda kalp ile aklın bir düşünsel faaliyet olarak beraber hareket ettiğini göstermektedir. Onun şu sözü buna delâlet etmektedir:

Hükm-i aklînin üç kısmı olan vâcib, câiz ve müstahîlin bilgisi ve bu bilgilerin tekrarı, aklın bu bilgilerin manalarını üretmede herhangi bir külfete düşmeyecek şekilde, kalbi benzer örnekleriyle tesis etmektir. Bu durum Allah ve resullerinin bilgisini kazanmak isteyen her akıllı kişiye zaruridir.[89]

Yani akıl demek olan hükm-i aklînin kısımlarından oluşan bilgi, kalp tarafında kompoze edilerek aklın ötesinde kalbî bir faaliyete dönüşmektedir. Bu durumda kalp akıl manasında; hatta akıldan daha geniş bir anlam ifade etmektedir.

Senûsî akîdelerinde daha çok akla vurgu yapsa da kalbin akıl manasındaki işlevi sonucu, akıl-kalp ikilisinden hangisinin önce geldiği konusunda net bir bilgi bulunmamaktadır. Senûsî'nin akîdelerine baktığımızda onun, nazarın bilgiye kaynak olması açısından aklı öncelediği, kalbin ise iman ve itmi'nânın mahalli olması açısından kalbi öncelediği görülecektir. Ancak Senûsî'nin kelâm anlayışını bu pratikte şekillendirdiğimizde bu anlayışın bir nazarî ve bir de amelî olmak üzere iki boyutunun olduğu anlaşılmaktadır. Nazarî boyutunda akıl, amelî boyutunda ise aklın üzerinde bir anlamda kalp bulunmaktadır. Bunlar da birbirini tamamlayan mütemmim cüzler gibi düşünülürse konu daha iyi anlaşılacaktır.

Senûsî'nin kelâm anlayışında akıl ile kalbin birlikteliği ve birbirine yakınlığı göze çarpmaktadır. Bu yönüyle orijinal bir görünüm arz eden Senûsî'de akıl temel olsa da kalp onun bütünleyici gücü olmaktadır. Akıl ile kalbin birlikte hareket etmesi için kişinin akîdeye daha çok vakit ayırması gerekmektedir.[90] Bu durum her mükellef için şart olsa da buna güç yetiremeyenler için, kalplerinde mücmelen bir ilim ve itmi'nanın oluşması gerekmektedir. Bu icmâlen oluşan şeyi o kişi tabir edemese bile akâid-i iman konusunda bu ilim ve itmi'nânın oluşması gerekmektedir. Kişi bu imanını ifade edemese ve mütekellimlerden delillerini inceleyerek öğrenemese bile taklit üzere olmaksızın bunun gerçekleşmesi o mükellef için yeterlidir. Bu da Senûsî'de ilm-i tevhîdin yani kelâmın nihayetinin

[89] Senûsî, *Şerḥu ṣugra's-ṣugrā*, 115.

[90] Senûsî, *Şerḥu ṣugra's-ṣugrā*, 219.

kalpte gerçekleştiğini; bu manada onda kalbin merkezî bir konumda bulunduğunu göstermektedir. Senûsî akâid ve kalbin yakınlığını şu şekilde ifade eder: "Bilen kimse için akâid-i iman Şeytan ve avânesinin sırtına vurulmuş keskin bir kılıç, vehm karanlıklarını ortadan kaldırmak ve kalbin kirlerini temizlemek için kalbe bırakılmış bir nurdur."[91]

SONUÇ

Kelâm ilminde mütekaddimûn âlimler öncü olmaları bakımından önemlidir. Onların ortaya koyduğu te'viller kelâmî ekollerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ancak mezheplerin klasik olarak nitelendirilen görüşlerinin yaygınlaşmasında müteahhirûn âlimlerin yaptığı ilmî faaliyetlerin önemi çok büyüktür. Eşʿarîlik bağlamında düşündüğümüzde, Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin devrine kadar yoğrulmuş olan Eşʿarî kelâmı onun devrinde adeta yasalaşmış; özellikle de Mağrib coğrafyasındaki etki alanı oldukça genişlemiştir.

Senûsî birçok yönden, Eşʿarî kelâmın görüşlerinin şerh ve haşiyeler ile daha anlaşılır hale getirilerek benimsendiği zirve bir noktayı temsil etmektedir. Onun kelâm sistemini bir bütün olarak incelediğimizde onun Eşʿarîlik içerisinde olan ama aklı faal olarak kullanan yapısı ön plana çıkmaktadır. Bulunmuş olduğu Afrika coğrafyasında bidʿat ve hurafelerin ön planda olması, ayrıca bu bağlamda yapılan yanlış te'viller, onun akıl kullanımında zaten bilinen ama kendisiyle daha da spesifikleşen bir yöntem belirlemesine neden olmuştur. Karmaşık ve mutavvel kelâm kitapları yerine *el-Akîdetü'l-Kübra* gibi maksadını açıklayan, *el-Mukaddime* gibi kelâm okumadan evvel bilinmesi zaruri bilgileri ele alan anlaşılır kelâm kitapları kaleme almıştır. Ayrıca *Ümmü'l-Berâhîn* gibi avamın anlaması ve ezberlemesi için akîde kitapları da yazmıştır. Tasavvufun karşısında değil bizzat içinde yer alarak bu konudaki akidevî yanlışları da düzeltmek istemiştir. Sonuç itibariyle ortaya koyduğu sistemiyle aklı ön plana çıkaran değerli bir âlim olmuştur.

Mârifetullaha akıl ile ulaşma çabası Senûsî'nin yönteminde önemli bir noktadır. Mantık ilmindeki tasavvur-tasdik bağlamında nazar kavramına, akılda mâlum işleri vazʿ ile yeni bir yön katması, aklın sadece belli işleri düzenlemekten (tertip) öte sentez yapan yapısını ön plana çıkarmaktadır. Bu aslında klasik Eşʿarîlik'teki ilahî irade anlayışı ve akıl yorumu açısından bir yeniliktir. Aklın bir

[91] Senûsî, *Şerḥu ṣugra's-ṣugrā*, 217.

şeyleri belirleyebilme yetisi olduğunu vurgulamaktadır. Yine de akla verilen bu önem Eşʿarî daire içerisinde olup Allah'ın iradesi asla göz ardı edilmemektedir. Ona göre aklı da aklın fiilini de Allah yaratmaktadır. Bunu da Senûsî açısından ihtiyatlı bir akıl anlayışı olarak yorumlamak doğru olacaktır.

Senûsî'nin mârifetullah akıl ilişkisinde mükelleflere kazandırmak istediği kelâmî akıl anlayışı, hüküm kavramında ortaya çıkmaktadır. Akıl kendi fiili olan hükmü, şer'î, âdî ve aklî olarak üçe ayırarak bir alan belirlemesine gitmiştir. Bunlar içerisinde hükm-i aklî, aklın özgür alanı olarak Senûsî'nin asıl düzeltmek istediği noktadır. Bir mükellef için hükm-i aklînin kısımları olan vâcib, câiz ve müstahîli bilmek o mükellef için yeterlidir. Yani Allah ve resulleriyle ilgili bilinmesi gerekli olan (vâcib), onlar hakkında düşünülemez ve söylenemez olan (müstahîl) ve de onların için mümkün olabilecek (câiz) şeyleri bilmek akîdenin temeli hatta hepsidir. Özellikle de câiz kısmı Eşʿarî kelâmın önemli bir savunma argümanıdır. İtaatkâr bir mü'minin cezalandırılabileceğini ya da günahkâr bir âsînin mükafatlandırılabileceğini iddia etmek bunun mutlak anlamda böyle olacağı için değil, akıl açısından bunun imkân dahilinde olmasındandır. Allah mutlak hâkimdir. Mülkünde dilediği tasarrufta bulunabilir. Ama adaleti bir zorunluluk gerektirmez. Bu açıdan Muʿtezile'nin iddia etmiş olduğu va'd ve vaîd anlayışı batıldır.

Senûsî aklın sahibi insana doğru karar vermesi için kelâmî anlamda yol gösterme çabasındadır. Bir mütekellim olmakla birlikte aynı zamanda tasavvufla da meşgul olan Senûsî, kalbin de akıl gibi bilgi üreten bir yer olduğu fikrindedir. Onun kelâm anlayışı açısından yorumlarsak mârifetullah akıl ile başlamakta, akıl ile ilerlemekte ama en son şeklini kalpte almaktadır. İmanın mahalli olması açısından böyle bir te'vil yerini bulmaktadır. Ama akıldan kalbe giden bu iman, insanları bidʿat ve hurafelerden uzak tutmak amacına matuftur. Bu yönüyle etki alanı bu kadar geniş olan Senûsî, kelâmda aklın aktif olarak kullanılmasını ama kalbin de nihaî nokta olduğunu göstermeye çalışmıştır.

KAYNAKÇA

Ahnâne, Yûsuf. *Tatavvuru'l-mezhebi'l-Eşʿarī fi'l-garbi'l-İslāmī.* Rabat: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmî, 1424/2003.

Aydın, Hüseyin. *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal.* Ankara: Fecr Yayınları, 2012.

Beyzâvî, el-Kâdî Nâsıruddîn. *Tavāliʿu'l-envār min metāliʿi'l-enzār*. thk. Abbâs Süleymân. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitābü'l-irşād ilā ḳavātıʿi'l-edille fī ʿuṣūli'l-iʿtiḳād*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsa ve Ali Abdülmunʿim Abdülhamîd. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.

Çoşkun, İbrahim. "Nazarî Bilgi ve Fahreddîn er-Râzî'nin Bilgi Sisteminde Nazarî Bilginin Yeri". *V. Kelâm Koordinasyon Toplantısı ve Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu.* ed. Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz ve Kadir Gömbeyaz, 105-128. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

Dağ, Mehmet. "Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 97-114.

Ebherî, Esîrüddîn. *Mugni't-tüllāb*. thk. Mahmûd Ramazan el-Bûtî. Kahire: Dâru'l-Fiker, 2003.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstaṣfa min ʿilmi'l-ʿusūl.* 2 cilt. Kum: Dârü'z-Zehâir, 1368/1949.

Îcî, Abdurrahmân b. Ahmed. *el- Mevāḳıf fī ʿilmi'l-kelām*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.

İskenderoğlu, Muammer. "Fahreddin er-Râzî'de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağından Fahreddin er-Râzî.* ed. Ömer Türker - Osman Demir, 473-504. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed (ö. 415/1025). *Şerḥu'l-usūli'l-ḫamse*, thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü'l-Üsra, 2009.

Kâdirî, Ebû Abdullah Muhammed b. et-Tayyib b. Abdisselâm. *Neşru'l-mesānī li ehli'l-ḳarni'l-hādī ʿaşer ve's-sānī.* thk. Muhammed Haccî - Ahmed et-Tevfîk. Fas: Dâru'l-Mağrib, 1977.

Kenny, Joseph P. "Muslim Theology as Presented by M. b. Yusuf as-Sanusi: Especially in his al-Aqida al-Wusta". PhD diss., Universty of Edinburg, 1970.

Mellâlî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer et-Tilimsânî. *el-Mevāhibü'l-ḳuddūsiyye fi'l-menāḳıbi's-Senūsiyye.* thk. Ilâl Bûrebîk. Cezayir: Dâru Kerdâde, 2011.

Muhâsibî, el-Hâris b. Esed. *Māhiyyetü'l-ʿaḳl ve maʿnāhu ve iḫtilāfü'n-nās fīhi.* thk. Hüseyin el-Kûtlî. Beyrut: Dârü'l-Kindî, 1398/1978.

Nüveyhiz, Âdil. *Muʿcem aʿlāmi'l-Cezāir min ʿaṣri'l-İslām hatta'l-ʿaṣra'l-ḥāḍir.* Beyrut: Müessese Nuveyhiz es-Sekâfiyye, 1400/1980.

Öner, Necati. *Klasik Mantık.* Ankara: Bilim Yayınları, 1998.

Senûsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-ʿAḳīdetü'l-vüstā ve şerḥuhā.* thk. es-Seyyid Yûsuf Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1426/2005.

Senûsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Menhecü's-sedīd fī şerḥi kifāyeti'l-mürīd.* thk. Mustafa Merzûkî. Cezâyir: Dâru'l-Hüdâ, 1994.

Senûsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf. *Şerhu ṣuğra's-ṣuğrā fī ʿilmi't-tevḥīd.* haz. Saîd Fûde. Ammân: Dâru'r-Râzî, 1427/2006.

Senûsî, Muhammed b. Yûsuf. *Şerḥu'l-muḳaddimāt.* thk. Mâhî Kundûz. Busaâde: Dâru Kerdâde, 2011.

Senûsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf. *ʿUmdetü't-taḥḳīḳ ve't-tesdīd fī şerhi ʿaḳīdeti't-tevḥīd ev şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā.* thk. Bukʿabir Belgard el-Muaskerî. Cezâyir: Dâru Kerdâde, 2011.

Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâîl el-Eşarî. *Maḳālātü'l-İslāmiyyīn ve'ẖtilāfü'l-muṣallīn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 cilt. Kahire: en-Nahdatü'l-Mısriyye, 1369/1950.

Râzî, Fahreddîn. *Kitābu meʿālimi usūli'd-dīn.* haz. Semîh Dugym. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992.

Râzî, Fahreddin. *el-Metālibü'l-ʿāliyye mine'l-ʿilmi'l-ilāhiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407/1987.

Râzî, Fahreddin. *Muḥaṣṣal efkāri'l-müteḳaddimīn ve'l-müteaẖẖirīn mine'l-ʿulemāi ve'l-ḥukemā' ve'l-mütekellimīn.* tkd. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Mısır: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezherî, t.s.

Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib).* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992.

Topaloğlu, Bekir. *Kelâm Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.

Üzüm, İlyas. "Hüküm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18: 464-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Yazoğlu, Ruhattin ve Tuncay İmamoğlu. *Klasik Mantık.* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.

ez-Zirikli, Hayruddin. *el-Aʿlām ḳāmūs terācimi li eşheri'r-ricāl ve'n-nisā' mine'l-ʿArab ve'l müstaʿribīn ve'l-müsteşriḳīn*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1980.