

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'DE
TANRI-ÂLEM TASAVVURU

(DOKTORA TEZİ)

Övezmuhammet ABDULLAYEV

BURSA-2005

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'DE
TANRI-ÂLEM TASAVVURU

(DOKTORA TEZİ)

Danışman
Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ

Övezmuhammet ABDULLAYEV

BURSA-2005

TC.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

..... ait

..... adlı çalışma, jürimiz tarafından

..... Anabilim / Anasanat Dalı,

..... Bilim Dalında Yüksek Lisans/

Doktora/ Sanatta Yeterlik tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan İmza
Akademik Ünvanı, Adı Soyadı

Üye (Danışman)..... İmza Üye... İmza
Akademik Ünvanı, Adı Soyadı Akademik Ünvanı, Adı Soyadı

Üye..... İmza Üye... İmza
Akademik Ünvanı, Adı Soyadı Akademik Ünvanı, Adı Soyadı

TEZ ÖZETİ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI
SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'DE TANRI-ÂLEM TASAVVURU
Övezmuhammet ABDULLAYEV
(DOKTORA TEZİ)

Seyyid Şerîf Cürcânî, İslâm düşünce tarihinde miladî on beşinci yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış en önemli düşünür ve özellikle kelâm ilim sahasında en belirgin isim olarak bilinmektedir. Kelâm sahasında meydana getirdiği hacimli ve belki de bu alanda en değerli eseri Şerhu'l-Mevâkıf, O'nun ne denli değerli bir bilim adamı ve mütefekkir olduğunu göstermektedir. O, kelâm sahasında sadece ismini andığımız eseri kaleme almış olmayıp bunun dışında pek çok risale, haşiye ve talik gibi nitelikli ve bilgi yüklü eserler telif ederek kendinden sonra gelen entelektüel neslin önderliğini yapmış ve onlara esin kaynağı olma özelliğini taşımıştır.

Cürcânî'nin kelâm, felsefe ve mantık ve tefsir gibi ilim sahalarında meydana getirdiği kıymetli eserlerinde Allah'ın zatî ve subûtî sıfatları; alem ile onu meydana getiren cisim, cevher ve araz gibi konularda kendinden önceki kelâm bilginlerinin enine boyuna irdeleyip ortaya koydukları tutarlı temel ve bazal düşüncelerini kabul etmiştir. Bunun yanı sıra onların görüşlerini tartışmış, gerektiğinde eleştiriye tabi tutarak eksikliklerini serdetmiş, ayrıca kendi görüşünü beyan ederek yeni bir perspektif geliştirmeye çalışmıştır. O, klasik kelâm geleneğinde yer alan Allah'ın zatından ayrılmaz niteliklerinden detaylı ve ayrıntılı olarak bahsetmekte, onları nefsî, subûtî, haberî ve fiilî olarak gruplandırarak tek tek ele almaktadır. Alemi ve onu meydana getiren cisim, cevher ve araz gibi maddî varlık alanını oluşturan kavramları ise mutlak kudrete sahip Allah'ın bir eseri olarak değerlendirmektedir.

Danışman: Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ

Sayfa Sayısı: 210

ABSRTACT
DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES
İSLAMİC KALAM
GOD-UNİVERSE İMAGİNATİON OF SAYYİD SHARİF JURJÂNÎ
Övezmuhammet ABDULLAYEV
(DOCTORAL DISSERTATION)

In Christian calendar, Seyyid Sherif Curcani lived in the first quarter of the 5th century A.D. He was well known and the most important thinker especially in Kalam (a branch of Islam). In Kalam, his voluminous and maybe most valuable work, Sherhul-Mevakif, shows how important a thinker and scholar he was. However, it is not the only work that we mentioned in this area. He also wrote many more qualified works like treatises, marginal notes, appendixes, and other very informative papers which have been characterized as inspirational sources for intellectual generations after him.

In Curcani's works of kalam, philosophy, logic, and interpretation, he examined in detail and accepted basic ideas like Allah's essential and positive attributes, world and body that created it, substance and accident. He also argued their point of view and when it was necessary, Christianized to complete what was lacking. Moreover, he tried to develop a new perspective by expressing his point of view. In the classic Kalam tradition this scholar talks in great detail about inherent qualities of Allah's essence and groups them sensually, positively, predicatively, and actively one by one. World and body that created it and substance and accident that form physical existence are attributed as work of Almighty God.

Advisor: Prof. Dr. A. Saim Kılavuz

Page:210

**YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DÖKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ VERİ GİRİŞ FORMU**

Tez No:

Konu No:

Üniv. Kodu:

Not: Bu bölüm merkezimiz tarafından doldurulacaktır.

Tezin Yazarının:

Soyadı: ADULLAYEV

Adı: Övezmuhammet

Tezin Türkçe Adı: Seyyid Şerif Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru

Tezin Yabancı Adı: God-Universe İmagination of Sayyid Sharîf Jurjânî

Tezin Yapıldığı

Üniversite: Uludağ Üniversitesi

Enstitü: Sosyal Bilimler

Yılı: 2005

Tezin Türü: Doktora

Dili: Türkçe

Sayfa Sayısı: 210

Tez Danışmanının:

Ünvanı: Prof. Dr.

Adı: A. Saim

Soyadı: KILAVUZ

Türkçe Anahtar Kelimeler:

1. Alem
2. Kadîm
3. Hâdis
4. Sifat
5. Cevher

İngilizce Anahtar Kelimeler:

1. Universe
2. Ancient
3. Originated
4. Attribute
5. Substance

Mezuniyet Tarihi:

İmza:

ÖNSÖZ

Müteahhirîn dönemi olarak bilinen ve Gazâlî ile başlayan tecdîd ve tahlîl sürecinin yetiştirdiği mütefekkir nesil, mantık ve felsefe gibi aklî ilimlerin ihtiva ettiği konuları kendi uğraş ve etkinlik alanları olan kelâm ilmi bünyesine katmışlar ve bu konuları ele alırken felsefî miras ve gelenekten büyük ölçüde yararlanmışlardır. Bir başka deyişle müteahhirîn devresi kelâmcı nesil, felsefenin ele alıp inceleyerek irdelediği konuları ve doktrinleri kendi sahalarına çekmişler; kelâm disiplini içerisinde kullanılabilir ve fonksiyon icra edebilir hale getirme çabası içerisinde olmuşlar; sentezci bir yaklaşım sergilemek suretiyle kelâm ile felsefenin istilahlarını uzlaştırma, bağdaştırma ve kaynaştırma yoluna giderek her iki ilim sahasının kavramlarını birlikte kullanma eğiliminde olmuşlardır. Bu sentezci-eklektik, bağdaştırıcı-birleştirici dönem, felsefî ve kelâmî konuların bariz bir şekilde uyumlu ve uzlaştırılabilir nitelik kazanmaya başladığı bir dönüm noktası olmuştur. Müttekaddimîn döneminde daha yoğun bir şekilde ele alınan, tartışılıp incelenen, ilahî sıfatlar; nübüvvet, mebde ve mead gibi akâid ağırlıklı bahisler, müteahhirîn döneminde aynı yoğunlukta ele alınmamış, onun yerine varlık ve bilgi konularının kelâmî-felsefî bir üslup ve terminoloji içerisinde incelendiği bir zihniyet ve yaklaşım tarzı hâkim olmuştur.

Gazâlî ile birlikte, bir taraftan kelâmın uğraş alanı genişletilmekte, diğer taraftan da “mantık bilmeyenin bilgisine güvenilmez” denilerek, mantığın, İslâm’ın temelini oluşturan değişmez prensiplere aykırı olmadığı tezi ileri sürülmekteydi. Aklî ilimler kategorisinde değerlendirilen ve müstakil bir bilim dalı olmaktan ziyade felsefenin bir aracı olarak da kabul edilen mantık, kelâm disiplinine dahil edilmekte, diğer taraftan, İslâm’ın temel ilke ve kaideleriyle çatışmamaları kaydıyla, felsefenin ortaya koyup geliştirdiği bir takım öğreti ve teknik kurallar, kelâm doktrinleri ve sistematigi içerisinde alınmaktaydı.

Bu dönem kelâmcılarının belirgin özelliği, eleştirici, değerlendirci, çözümleyici, belirli düzeyde uzlaştırıcı ve birleştirici bir düşünce ve üslup yapısına sahip olmaları ve bunu sağlam bir zemine oturtma gayreti içerisinde olmalarıdır. Bu yüzden, bu devre, adeta kelâmın zirveye çıkıp ikmal edildiği, Sünnî söylemin başat konuma gelerek muhalif görüş ve fikirlerin muhtemel saldırılarına karşı kendinî ayakta tutacak sağlam argümanların geliştirilip üretildiği bir dönem olarak değerlendirilebilir. Denilebilir ki, müttekaddimîn dönemi kelâm geleneğinin temas etmeyi makul görmediği veya en azından temkinli olarak temas ettiği felsefî konular, müteahhirîn kelâm geleneğinin en fazla başvurduğu ve sürekli olarak dirsek teması kurduğu uğraş alanı haline gelmiştir. Tartışılan ve işlenen konular ağırlıklı olarak felsefenin ilgi alanına giren bahisler olmuş, telif kitapların yarısından fazlasını felsefî nitelikli temalar oluşturmuş, bu anlamda felsefe, kelâm ilminin ilgi alanına transfer edilmiştir.

Gazâlî ile başlatılan söz konusu gelenek, bu geleneğin en büyük takipçilerinden biri olan Muhammed eş-Şehristânî (ö. 548/1153) ile aynı doğrultuda sürdürülmüş, mümtaz kelâmcılardan biri olan Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) ile birlikte doruk noktasına ulaştırılmış, Eşarî kelâmının diğer serefrac mütefekkirleri Seyfuddîn el-Âmidî (ö. 631/1233), Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1273) ve Şemsuddîn el-İsfehânî (ö.

746/1345) ile devam ettirilmiş, araştırmacı, tahkikçi yapısı ile tanınan ve bu yönü ile sekiz ila onuncu yüzyıl zarfında kelâm geleneğinin en önemli temsilcileri olarak bilinen Sa'duddîn et-Taftâzânî (ö. 793/1390), Seyyid Şerî el-Cürcânî (ö. 816/1413) ve Celâluddîn ed-Devvânî (ö. 918/1512) ile de tamamlanmıştır. Bu son üç İslâm bilgini, Gazâlî'den sonra kendi dönemlerine kadar gelen yenilikçi ve yorumlayıcı geleneğin derleme, inceleme, yorumlama ve tamamlama yönünü temsil etmişler ve hicrî sekizinci yüzyıldan sonra kelâmî-felsefî konularının işlendiği ve tetkik edildiği paralel alanda söz sahibi kişiler haline gelmişlerdir. Sözü edilen düşünürler geliştirdikleri biçem ve yöntem kapsamında, kendilerini izleyen araştırmacıların mesnedi ve başvuru kaynağı olmuşlardır.

Kelâm ilmi alanında birer otorite olan bu alimlerden özellikle Seyyid Şerîf Cürcânî'nin İslâm düşünce tarihinin seyri içerisindeki yerinin, bir mütefekkir olarak konumunun, öneminin ve bilgi düzeyinin kapsamlı, tarafsız ve objektif olarak belirlenip tespit edilmesi, bu çerçevede, ona mahsus düşünsel alt yapının temellerinin sağlam bir biçimde ele alınması, varsa getirdiği yeni perspektif ve yorum yönteminin ortaya konması gerekmektedir. Bu da, öyle görünüyor ki, gerek bulunduğu bilimsel-kültürel atmosferin, gerekse bu kültürel-bilimsel doku ve yapının temelini teşkil eden geleneksel kelâm ile bağılı olduğu Eşarîlik ekolünün tutarlı bir şekilde ortaya konması ile mümkün olur. Ancak böyle bir gayretin, bir tek araştırmanın kapsamını aştığı da ortadadır. Zira döneminin aklî ve naklî bilim dallarının hemen hemen tamamında fikir üretip eser vermiş olan bu çok yönlü düşünürün tek bir araştırmacı tarafından bir Doktora çalışması çerçevesinde, bütün yönleriyle incelenmesi de son derece güçtür. Bundan ötürü bu çalışmada, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin, yalnızca "Allah ve Âlem" ile ilgili fikir ve düşüncelerini, kelâm ve diğer eserlerinde ortaya koymuş olduğu temel fikirler ve bilimsel sistem çerçevesinde ele alıp incelemeye çalışacağız.

Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru adlı tezimiz, giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Tezin giriş bölümünde, başlı başına Tanrı ve âlem tasavvurunu konu edinen veya dolaylı olarak konuyla alakalı bilgi içeren kaynaklar, ulaşabildiğimiz kadarıyla tanıtılacaktır.

Tezin birinci bölümünde Seyyid Şerîf Cürcânî'nin hayâtına dair bilgiler, doğduğu coğrafi bölgenin tarihçesi, yetişmesinde önemli rolü ve katkısı bulunan bilimsel-kültürel faktörler, ilmî seyahatleri, hocalarının hayâtlarının kısa tanıtımı, geliştirdiği ve belirlediği yolu takip ederek fikirlerini benimseyen talebelerinin kimler oldukları kısaca belirtilmeye çalışılacaktır. Ayrıca çeşitli bilim dallarında telif etmiş olduğu çalışmalar ve bir mütefekkir olarak kişiliği gibi bazı konularda sağlayabildiğimiz ve elde edebildiğimiz tarihsel veri, bulgu ve bilgiler kronolojik olarak verilmeye çalışılacaktır. Bilgi ve verilerin toplanmasında hem Arapça, hem Farsça, hem de Türkçe kaynaklar dikkate alınacak, bu bilgi ve bulguların ışığı altında genel bir doğru sonuçlara ulaşılmaya gayret edilecektir.¹

¹ Cürcânî'nin hayâtı ve eserleri ile ilgili bilgiler, ayrıntılı olarak Sadreddin Gümüş'ün *Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Arap Dilindeki Yeri* adlı doktora tezinde ele alınmaktadır. Sadreddin Gümüş'ün, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağılı olarak hazırladığı bu tez, bu konuda bilimsel nitelikli ilk çalışma olup, Cürcânî'nin hayâtı ve eserlerinin etraflı ve tafsilatlı bir şekilde ele alındığı tek biyografi çalışmasıdır. Bunun dışında bir de aynı müellife ait Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'de *Cürcânî ve Hâşiye ale'l-Keşşâf*'ı başlıklı monografi nitelikli bir akademik araştırması bulunmaktadır (Yıl: 1987-88, sayı: 5-6, s. 177-190). Zikrettiğimiz bu iki çalışmadan ayrı

Birinci bölümde, bunların haricinde Cürçânî'nin telif ettiği hicrî dokuzuncu yüzyılın en değerli ve bibaha kelâm kitaplarından biri olan *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserin genel tanıtımı yapılacaktır. Amacımız, telif edildiği günden buyana İslâm coğrafyasının çeşitli medreselerinde Taftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd* adlı hacimli kelâm kitabı ile paralel olarak her zaman okutulan ve kelâm ilminin bazal problematiğini sistemli ve yöntemli olarak başarılı bir şekilde veren bu eserin klasik kelâm kitapları arasındaki yeri ve konumunu tespit edip anlamaya çalışmak olacaktır. Bununla beraber, her şeyden önce, tezimizde Cürçânî'nin hayâtı ve eserlerini tekrar ele almamızın bir diğer gerekçesi de, Türkiye'de kelâm alanında doktora çalışması yapan Türkmen olmamız hasebiyle, Seyyid Şerîf Cürçânî gibi İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerinde büyük bir şöhrete sahip bulunan, bu çok yönlü alimin hayâtı hakkındaki bulgu ve bilgilerin özellikle din alanında yeni gelişme gösteren Türkmen halkına tanıtımını yapmak ve böylece bu doğrultuda yapılacak çalışmalara önyak olarak bir katkı sağlamaktır. Yine, klasik dönemin bilimsel birikimine katkı sağlayarak İslâm'ın fikrî düzleminde unutulmaz bir konum elde etmiş olan düşünürün mirasını paylaşmayı da hedeflemekteyiz. Yoksa malumun yeniden ilamını yapmak gibi bir heves ve amacımız yoktur.

İkinci bölümde ise Seyyid Şerîf Cürçânî'nin alem ve onu meydana getiren cisim, araz, cevher gibi konular ile bunlarla birebir ilişkisi ve ilgisi bulunan zaman ve mekan kavramları genel bilgiler kapsamında özet bir şekilde değerlendirilmeye çalışılacaktır. Amacımız, söz konusu bilgilerin Cürçânî'nin düşünce platformunda nasıl ve ne tarz incelenip ele alındığını tahlil ve telif etmek, bu bağlamda ona has kelâmî çözümlemeci söylemi tutarlı ve sistematik olarak tespit edip tasvirini yapmaya çalışmak ve Allah'ın zatî ve subûtî sıfatlarının daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla ipucu niteliği taşıyan bilgiler vermeye gayret etmektir.²

Sonuncu bölümü oluşturan Cürçânî'nin "Allah tasavvuru" başlığı altında, Allah'ın zatî, nefsî ve subûtî sıfatları ile alakalı görüş ve fikirleri ele alınacak, sıfatların Allah'a isnat edilmesi hususunda kendisine has yöntem ve sistem tutarlı bir tarzda belirlenmeye ve tasvir edilmeye çalışılacaktır.

olarak bir de İsmail Yürük'e ait, Cürçânî'nin sem'iyât bölümünün sonuna ek olarak koymuş olduğu on beş sayfalık mezheplerin taksimi ile alakalı kısmın *Seyyid Şerîf Cürçânî'ye Göre İslâm Mezheplerinin Sınıflandırılması* adı altında bir tecümesi bulunmaktadır. Bkz., *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Yıl: 2001, cilt: 1, sayı: 1, s. 227-277). Cürçânî üzerinde yapılmakta olan akademik seviyede bir araştırma da, Ömer Türker'in Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak sürdürdüğü *Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Tevil Anlayışı* adlı doktora tez çalışmasıdır. Arap dünyasında Abdusettâr Huseyin Zemût, *el-Vesata beyne'l-belâğiyîn ve Muhammed b. Alî el-Cürçânî* adı altında bir çalışma yapmıştır. (Mektebetu'l-Kulliyâtî'l-Ezher, Kahire 1984). Refik el-Acem ise, *Mevsûatu mustalahâtı İbn Haldûn ve 'ş-Şerîf el-Cürçânî* adıyla bir ansiklopedik sözlük hazırlamıştır (Mektebetu Lubnan, Beyrut 2004). Bunların haricinde şu anda elde edilen bilgilere göre Cürçânî üzerinde yapılan akademik bir araştırmaya rastlanılmamıştır.

² Cürçânî söz konusu konularla ilgili temel fikirlerini gerek kelâmî-felsefî içerikli *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Risâle fî beyânî merâtibi'l-mevcûdât fî'l-mevcûdiyye*, *Hâşiye alâ Şerhit't-Tecrîd ve Hâşiye alâ Şerhi Metâli'l-enzâr* gibi eserlerinde, gerekse salt felsefî konuların işlendiği *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, mantık bahislerinin ağırlıklı olduğu *Şerh alâ Kısmeyi't-tasavvurât ve't-tasdikât*, *Hâşiye alâ Metâli'l-envâr ve Hâşiye alâ Şerhi's-Şemsîyye*, ayrıca tanımlar çalışması *Ta'rifât*'ında, belagat eseri *Hâşiye ala'l-mutavvel*, *Hâşiye ala'l-misbâh*'da, hadîs ilmi ile ilgili olan *ed-Dibâcu'l-muhzeb*, *Risale fî mustalahi'l-hadîs*, *el-Muhtasar fî usûli'l-hadîs* eserlerinde serdetmiş ve enine boyuna tartışarak yeni bir bakış açısı getirmeye çalışmıştır.

Tezimizi oluşturan ikinci ve üçüncü bölümlerde Cürcânî'nin kendi eserlerinin yanı sıra, başta Ebu'l-Hasan el-Eşarî'nin (ö. 324/935) eserleri olmak üzere, Eşarî geleneğin önde gelen simaları ve mütekaddimîn kelâmının temsilcilerinden Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) eserlerine, Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) *Usûlu'd-dîn*, Muhammed eş-Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *Nihâyetu'l-ikdâm*, Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *el-İktisâd*, Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *Erbain* ve *Muhassal*, Seyfuddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *Gâyetu'l-merâm*, Sa'duddîn et-Taftâzânî'nin (ö. 793/1390) *Şerhu'l-Akâid* ve *Şerhu'l-Makâsıd* adlı eserlerine de başvurulacak ve onlardan mümkün olduğu kadar istifade edilmeye çalışılacaktır.

Eşarî geleneğe ait kaynakların yanında, Mâtürîdî kelâmcıları tarafından telif edilen bazı eserlere de başvurulacaktır. Özellikle Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbu't-tevhîd*'i, Ebû Yusr Muhammed el-Pezdevî'nin (ö. 493/1100) *Usûlu'd-dîn*'i, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1114) *Tabıratu'l-edille*'si, Nûruddîn Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr Sâbûnî (ö. 580/1118) *el-Bidâye fî ilmi'l-keâm*'ı müracaat edeceğimiz temel kaynakları oluşturmaktadır.

Burada belirtmek gerekir ki, bu çalışmanın gün yüzüne çıkmasına vesile olan ve doktora döneminin başından sonuna kadar danışmanlık yaparak her türlü katkıyı sağlayıp rehberlik eden değerli hocamız Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz'a, doktora yapmak üzere Türkiye'ye gelmemizi teşvik ederek baştan berî bize maddî ve manevî katkıyı sağlayan saygıdeğer hocamız Prof. Dr. Yaşar Aydınli'ya, yüksek lisans döneminde danışmanlık yapan Yrd. Doç. Dr. Tevfik Yücedoğru hocam ile Arapça metin okumalarda büyük katkıları bulunan Doç. Dr. Cağfer Karadaş hocama minnet borçluyuz. Gene belirtmek gerekir ki tezin tekrar okunmasında çok büyük katkılarından dolayı ismini andığım hocalarıma; bunların dışında akademik araştırma sürecinde yardımları dokunan bütün arkadaşlarımıza ve Bursa İlahiyata geldiğimiz günden berî bizimle ilgilenen ve yardımları dokunan bütün dostlara en içten şükranlarımı arz ederim.

Ayrıca burada, lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimimizi üstlenerek baştan berî finanse eden Türkiye Diyanet Vakfı'na ve U.Ü. İlahiyat Fakültesi yönetimine ile öğretim elemanlarına ve Türmenistan Magtımğulı Devlet Üniversitesi yetkililerine son derece minnettarız.

Özellikle belirtilmesi gereken diğer bir husus, Türkmenistan'da Magtımğulı Devlet Üniversitesi bünyesinde İlahiyat Fakültesini açan ve din alanında ilk eğitim kurumu açarak önemli bir inisiyatif ortaya koyan Büyük Saparmırat Türkmenbeşi'na sonsuz teşekkürlerimizi arz ediyoruz. Zira Büyük Saparmırat Türkmenbaşı yetmiş sene komunizm esareti altında yaşamış olan Türkmen ulusuna bağımsızlığını tekrar kazandırdı ve 1994 yılında Türkmen tarihinde ilk İlahiyat fakültesini açarak din eğitimine başlanmasına öncülük etti. Biz de bu imkandan yararlanarak onun sayesinde İlahiyat eğitimi aldık ve bundan dolayı burada sonsuz minnettar olduğumuzu ifade etmeliyiz.

Övezmuhammet ABDULLAYEV
BURSA 2005

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	II
İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ	1
A. <i>Genel Bir Değerlendirme</i>	1
B. <i>Allah ve Âlem Tasavvuruna Dair Klasik Döneme Ait Kaynaklar</i>	3
C. <i>Tanrı-Âlem Tasavvuruna Dair Yapılan Modern Çalışmalar</i>	8
1. Türkçe Eserler	8
2. Arapça Eserler	11

BİRİNCİ BÖLÜM SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'NİN HAYÂTI VE ESERLERİ

I-HAYÂTI	14
A. <i>İsmi, Doğumu, Ailesi ve Ölümü</i>	14
1. İsmi ve Doğumu	14
2. Ailesi	18
3. Ölümü	18
B. <i>Tahsili, Hocaları ve Öğrencileri</i>	19
1. Tahsili	19
2. Hocaları	25
3. Öğrencileri	27
C. <i>Cürcânî'nin Bilimsel Kişiliği</i>	27
D. <i>Cürcânî'nin Eserleri</i>	33
E. <i>Cürcânî'nin Kelâm İlmine Dair Eserleri</i>	36
F. <i>Felsefe İle İlgili Eserleri</i>	49
G. <i>Mantık İlmi İle İlgili Eserleri</i>	51
H. <i>Cedel ve Münazara İlmine Dair Risaleleri</i>	54
İ. <i>Belagat ve Arap Dili Grameri</i>	55
J. <i>Fıkıh ve Fıkıh Usulüne Dair Eserleri</i>	58

<i>K. Tefsir Sahasında Telif Ettiği Eserleri</i>	59
<i>L. Hadîs Sahasına Dair Telifleri</i>	61
<i>M. Tasavvuf İlmine Dair Eserleri</i>	62
<i>N. Muvâdaa İlmine Dair Risaleleri</i>	63
<i>O. Astronomi İlmi İle İlgili Eserleri</i>	63
<i>P. Hendese İlmine Dair Yazdığı Kitapları</i>	64

İKİNCİ BÖLÜM
SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'DE
ÂLEM TASAVVURU

I-ÂLEM	66
<i>A. Genel Bir Bakış</i>	66
<i>B. Âlemin Tanımı</i>	67
1. Sözlük ve Terim Anlamı	67
2. Âlemin Hudûsu	69
II-ÂLEMİN UNSURLARI	74
<i>A. Cisim</i>	74
<i>B. Cevher</i>	77
<i>C. Araz</i>	79
<i>D. Zaman ve Mekan</i>	87

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'DE
TANRI TASAVVURU

I-ALLAH'I İSPAT YÖNTEMLERİ	92
<i>A. Tanrı Tasavvuruna Genel Bir Bakış</i>	92
<i>B. Hudûs ve İmkân Delilleri</i>	95
II-ALLAH'IN SIFATLARI	106
<i>A. Vücûd</i>	106
<i>B. Selbî Sıfatlar (Tenzihât)</i>	107
1. Kıdem	108
2. Bekâ	111
3. Muhâlefetun li'l-Havâdis	114
<i>C. Ru'yetullâh (Allâh'ın Görülmesi Meselesi)</i>	129
<i>D. Kıyâm Binefsihî</i>	137
<i>E. Vahdâniyet (Allah'ın Birliği Meselesi)</i>	143
III-ALLAH'IN SUBÛTÎ SIFATLARI	149

A. Genel Bir Bakış	149
B. Hayât	151
C. İlim	154
D. İrâde	158
E. Kudret	162
F. Sem' ve Basar	166
G. Kelâm	168
IV-FİİLÎ SIFATLAR	173
A. Tekvîn	173
V-HABERÎ SIFATLAR	180
A. Genel Bir Bakış	180
B. İstivâ	183
C. Vech	191
D. Yed	193
E. Ayn	195
F. Cenb	197
G. İsba'	198
H. Keff	199
SONUÇ	202
BİBLİYOGRAFYA	205

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
Bkz.	Bakınız
ev.	Çeviren
d.	Doğumu
DİA.	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİBY	Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
Eİ	Encyclopedia of İslâm
GAL	Geschichte der Arabischen Litterature
h.	Hicrî
h.ş.	Hicrî Şemsî
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
İSAVY	İslâm Araştırmaları Vakfı Yayınları
m.	Miladî
no.	Numara
Nşr.	Neşreden
ö.	Ölümü
s.	Sayfa
Suppl.	Supplemendband
TDVY	Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Thk.	Tahkik Eden
t.s.	Tarihsiz
y.s.	Yersiz

GİRİŞ

A. Genel Bir Değerlendirme

Kelâm ilminin, hicrî ikinci, miladî sekizinci yüzyılın birinci çeyreğinden itibaren belirmeye ve kendinî göstermeye başladığı yönündeki genel kanaat kabul edilirse, bu tarihten zamanımıza gelinceye dek, çeşitli ilmî, tarihî, kültürel ve sosyolojik aşamalardan geçmiş on iki asırlık bir ilim sahası karşımıza çıkmaktadır. Bu süreç içerisinde Kelâm ilmi, İslâm düşüncesinin tarihi seyri içerisinde belirli bir konuma sahip olan ve inanç konusunda beliren sorunsallara kalıcı çözüm üreterek fikrî düzlemde normlar ve kurallar geliştiren; kalıcı ve sağlam doktrinler üreten bilimsel bir disiplin halini almıştır.

Bunlar gerçekleştirilirken hem vahyin getirdiği ilahî hükümler hem de aklın verileri nazarı dikkate alınmıştır. Kelâm ilmi, başlangıçta, akli ön plana çıkartarak onu esas alan Mu'tezilî entelektüel çevrede belirli bir süreçten geçerek İslâm düşünce tarihinde hak ettiği yeri almaya başlamış, bu sürecin sonunda dinamik ve gelişime açık bir disiplin formu kazanmıştır. Sözünu ettiğimiz bilimsel ve entelektüel sahanın ilk temsilciliğini ise Mu'tezile kelâmının kurucusu olarak bilinen Vâsıl b. Atâ (ö 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 143/760) üstlenmiştir. Hicrî ikinci yüzyılın başına tekabül eden bu dönem, kelâmın oluşum ve gelişim evresini temsil eder.

Kelâm ilminin doğuşunu hazırlayan pek çok etmen vardır. Fakat, onların arasında en fazla öne çıkanlarından biri, hiç kuşkusuz, beliren itikadî ve sosyo-psikolojik problemlere makul ve kalıcı çözüm bulma arayışı içerisinde gerçekleştirilen akli çaba ve didinmedir. Sosyal hayâta beliren bu türden sorunlara yönelik ilk çözüm arayışları, Mu'tezilî kelâm okulunda yetişen ve araştırmacı ruha yeterince sahip olan entelektüel nesil tarafından gerçekleştirilmiştir. Aklın ilkelerine daha fazla değer vererek İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerinde giderek hakim konuma gelen Mu'tezile ile birlikte, İslâmî tefekkür platformunda fevkalade değerli ve begayet önemli bilgileri ihtiva eden

kelâmî literatür birikmeye başlamıştır. Ancak, Mu'tezile kelâmını temsil eden ilk kelâm alimlerinin herhangi bir eser meydana getirip getirmediği ve getirdiyse günümüze kadar ulaşip ulaşmadığı sarîh ve kesin olarak bilinmemektedir. Mu'tezile kelâmına dair kelâm kitapları daha çok hicrî üçüncü asrın başlarında yaşamış olan mütekekkimler tarafından kaleme alınmıştır. Mu'tezilî çevrelerde belli bir süre yoğun olarak elden ele dolaşan bu eserler, hicrî beşinci asırdan sonra taraftarlarının gitgide azalması sonucunda isitinsah edilmediğinden zaman aşımıyla tedavülden kalkmış veya Mu'tezile karşıtlarınca bilinçli olarak gerek eserlerine gerekse düşüncelerine yönelik teveccüh ve yönelim azaltılmıştır. Öte yandan, Mu'tezilî alimlerinin telif ettikleri eserlerin çok azı zamanımıza kadar ulaşabilmiştir. Özellikle Amr b. Bahr el-Câhiz (ö. 255/869), Kâdı Abdulcebbar (ö. 415/1025), Mahmûd ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Ebu'l-Huseyin el-Basrî (ö. 436/1044) gibi kelâm alimlerinin kelâm kitapları günümüze gelmekle birlikte, çok azında Allah'ın sıfatları ve alem konuları irdelenmektedir.

Nassı anlamada aklın değeri ve rolüne güçlü bir vurgu yaparak onu merkeze yerleştiren Mu'tezilî teze karşı, aklın ilkelrinin nassın prensipleri çerçevesinde kullanılması gerektiği antitezi ile, hicrî dördüncü asrın başlarında, Sünnîliğin savunucusu olarak Ebu'l-Hasan el-Eşarî bir tür meydan okuma eylemiyle öne çıkmıştır. Eşarî kelâmının fikrî bir çaba olarak ortaya çıkmasını sağlayan çeşitli sayıda amil olmakla birlikte, bunlardan belki de en belirginini itikadî ve kelâmî düşünsel planda tatmin edici ve orta yolu belirleyici bilgiye sahip olma talebinin baş göstermesidir. Eşarî ile başlayan söz konusu gayretin sonucunda Sünnî gelenek içerisinde çok sayıda nitelikli, dilpezir kelâm eseri meydana getirilmiş, Selef ile Mu'tezile arasında ifrât ve tefrîttan uzak mutedil ve orta bir yol takip edilerek tutarlı bir yöntem izlenilmeye çalışılmıştır. Sünnî kelâm geleneği içerisinde değerlendirilen Eşarî kelâm ekolü, özellikle Bağdat, Basra, Rey gibi İslâm coğrafyasının çeşitli yerlerinde gelişme göstermiş ve zaman aşımıyla diğer bölgelere yayılma göstermiştir. Nitekim Eşarî'den sonra Ebû Bekr el-Bâkîllanî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015), İmamı'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 505/1111) bu geleneğin en büyük temsilcileri olmuşlardır. Eşarî'den Gazâlî'ye kadar geçen dönem içerisinde çok değerli kelâm kitapları telif edilmiş ve onların büyük bir kısmı günümüze kadar ulaşmıştır. Gazâlî ile birlikte başlayan müteahhirîn dönemi Sünnî kelâm çizgisi ile

Râzî'nin döneminde zirveye ulaşan kelâm-felsefe geleneği içerisinde çok değerli ve nitelikli kelâm eseri meydana getirilmiştir. Özellikle Râzî ile zirveye ulaşan kelâmî-felsefî nazarî çaba ve araştırma ruhu, Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274), Seyfuddîn el-Âmidî (ö. 631/1233), Aduddîdîn el-Îcî (756/1355), Kutbuddîn er-Râzî (ö. 766/1364), Sa'duddîn et-Taftâzânî (792/1390), Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve Celâluddîn ed-Devvânî (ö. 918/1512) gibi düşünürlerce ileri seviyede temsil edilmiş ve bu teorik düşünce üreticileri tarafından mezcedilmiş kelâm-felsefe anlayışı doğrultusu ve bağlamında, genel manada Sünnî anlayışını da muhafaza ederek devam ettirildiği kapsamlı ve o kadar da kıymetli çalışmalar meydana getirilmiştir.

Eşarî kelâmına paralel olarak, Mâverâunnehir bölgesinde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Ebu'l-Yusr el-Pezdevî (ö. 493/1100), Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Necmuddîn en-Nesefî (ö. 537/1142) ve Nûruddîn es-Sâbûnî (ö. 580/1184) gibi alimler, İslâm aleminin Orta Asya'daki kelâm geleneğinin temsilciliğinin manevî mesuliyetini ve vazifesini yüklenerek, bu kıymetli iş ve misyonu büyük bir çaba ve gayretle sürdürmüşlerdir. Manevî sorumluluğun gereğini büyük bir başarı ve beceri ile sürdüren Mâtürîdî kelâm alimleri, Eşarî kelâm geleneğinde olduğu gibi çok sayıda değerli kitaplar kaleme almışlar ve onların büyük bir bölümü zamanımıza kadar kıymetinden hiçbir şey eksiltmeden varlığını koruya gelmiştir.

B. Allah ve Âlem Tasavvuruna Dair

Klasik Döneme Ait Kaynaklar

İlahî sıfatlar ile alemi meydana getiren unsurların ele alındığı klasik döneme ait monografik nitelikli müstakil bir çalışma olmamakla birlikte, genel olarak kelâmî ve felsefî konuların işlendiği kitaplarda söz konusu bahislere yer verilmiş ve ayrıntılı olarak çeşitli açılardan incelenip irdelenmiştir. Ancak modern dönemde, ilahî sıfatlar ile alemi meydana getiren temel unsurların müstakil olarak ele alınıp irdelendiği bazı monografik nitelikli araştırma çalışmaları bulunmaktadır. Özellikle Şaban Ali Düzgün'ün *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Halife Keskin'in *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Yaşar Aydın'ın *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi* ve Cağfer Karadağ'ın *Bâkullânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru* adı altında akademik düzeydeki yapılan araştırma yazıları, ilahî sıfatlar ile Allah'ın eseri olan alem

ve onu meydana getiren temel unsurların işlevi türünden konuların kapsamlı olarak tartışılıp irdelendiği inceleme çalışmalarıdır. Aşağıda isimlerini vereceğimiz eserler genelde kelâm ve akâide dair olmakla birlikte, yoğun olarak, Allah'ın sıfatları ve alemin unsurlarını işleyen bölümlerden teşekkül etmektedir. Allah'ın sıfatları ve alemin meydana getiren temel unsurlardan bahseden bazı kitapları yazarları ile birlikte alfabetik olarak şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Abdullatîf Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm ve tekmile*, İstanbul 1330/1911. (İbrahim Özdemir-Fikret Karaman *Kelâmî Perspektiften İslâm İnanç Esasları* adı ile çevirmiştir, TDV., Elâzığ Şubesi Yayınları, Elazığ 2000)

2. Ahmed Ziyâuddîn Nakşibendi Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn fi hakkı envâi's-sıfâti'l-ilâhiyye ve'l-akâidi'l-Maturîdiyye ve'l-elfâzi'l-fikri ve tashîhi'l-amali'l-acibe*, Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, İstanbul 1273/1856

3. Ali b. Sultan el-Herevî Aliyyu'l-Kârî, *Minahu'r-ravzi'l-ezher li şerhi'l-fikhi'l-ekber*, Mısır 1323/1905 (Yunus Vehbi Yavuz *Fikh-ı Ekber Aliyyu'l-Kârî Şerhi* adı altında tercüme etmiştir, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979); *Davu'l-maâlî li bedi'l-emâlî*, İstanbul 1302/1884

4. Beyâzîzâde Akmed Efendi, *el-Usûlu'l-munîfe li'l-imâm Ebî Hanîfe* (trc., İlyas Çelebi *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri* adı ile çevirmiştir, İFAV Yayınları, İstanbul 1996); *İşârâtu'l-merâm min ibârâti'l-imâm*, Kahire 1368/1949

5. Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Abdulhalîm İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sunneti'n-nebeviyye*, Dâru'l-Kutuni'l-İlmiyye, Beyrut (t.s.)

6. Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *el-Umde fi'l-akâid (İslâm İnancının Ana Umdeleri* adı ile Temel Yeşilyurt tarafından tercüme edilmiştir, Kubbealtı Yayıncılık, Malatya 2000)

7. Ebu'l-Fazl Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdulgaffâr el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm* (Cürcânî'nin şerhi ile birlikte basılmıştır), Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, İstanbul 1321/1903; *el-Akâ'idu'l-adudiyye*, Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, İstanbul 1317/1899

8. Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelâm* (nşr., Alfred Guillaume), Oxford University, Londra 1353/1934

9. Ebu'l-Hasan el-Eşarî, *el-Luma' fi'r-redd alâ ehli'z-zeyği ve'l-bida'* (nşr., Richard J. McCarthy S. J.), Beyrut 1371/1952; *Risâle fi istihsâni'l-havd fi ilmi'l-kelâm* (Talât Koçyiğit tarafından tercüme edilmiştir, *A. Ü. İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, VIII,

165-174, Ankara 1961); *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, Medine 1395/1975; *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn ve'htilâfu'l-musallîn* (nşr., Helmut Ritter), İstanbul 1349/1930

10. Ebu'l-Hasan Seyfuddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, (thk., Ahmed Muhammed Mehdi, Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, Kahire 2002); ayrıca Beyrut 2004; *Gâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-kelâm*, (nşr., Ahmed Ferîn el-Mezîdî), Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004

11. Ebu Abdillah Celâleddîn Muhammed b. Esad b. Muhammed ed-Devvânî, *Şerhu'l-akâidi'l-Adudiyye*, Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, İstanbul 1317/1899; *Risâletü İsbâti'l-Vâcib (İsbât-ı vâcibe dair iki risale)*, İstanbul (t.s.); *ez-Zevrâ' ve'l-havrâ'* (trc., Şeyhülislâm Musa Kâzım), İstanbul 1335/1936

12. Ebu'l-Meâlî İmamü'l-Harameyn Abdulmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd* (nşr., M. Yûsuf Mûsâ-Ali Abdulmunim Abdulhamîd, Mısır 1369/1950; *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn* (nşr., Alî Sâmi en-Neşşâr), Dâru'l-Maârif, İskenderiye 1388/1969; *el-Akîdetü'n-nizâmiyye* (nşr., M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1948/1366

13. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratu'l-edille* (thk., Claude Selame), Institut Français de Damas, Dımaşk 1352/1993; (ayrıca Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün tarafında ikinci kez yayımlanmıştır), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1424/2003; *Bahru'l-kelâm* (Cemil Akpınar *İslâm İnançları* adıyla tercüme etmiştir), Meşriku'l-İrfân Matbaası, Konya 1329/1911; (ayrıca Rabita Yayınevi, Konya'da (t.s.) İsmail Hakkı Uca – Mustafa Akdedeoğulları tarafından çevrilmiştir), Can Kitabevi, Konya (t.s.); *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*; (nşr. Abdulhayy Kâbîl), Kahire 1408/1987

14. Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd (ö. 520/1126), *Telhisu's-semâi ve'l-âlem* (thk., Cemaleddin Alevi), Kulliyetu'l-Âdab Ve'l-Ulûm, Fas 1405/1984

15. Ebu'l-Yusr Sadru'l-İslâm Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu'd-dîn* (nşr., Hans Peter Linss), Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1303/1963; (Şerafettin Gölcük *Ehl-i Sünnet Akâidi* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir), Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1980

16. Ebû Abdillah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Muhassalu'efkâri'l-mutekaddimîn ve'l-muteahhirîn*, Mektebetü'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1323/1905; (Huseyin Atay *Kelâma Giriş* adıyla tercüme etmiştir), A. Ü. İlâhiyat

Fakültesi Yayınları, Ankara 1978; *el-Erba'in fi usûli'd-dîn* (thk., Ahmet Hicâzî Sakkâ), Mektebetu'l-Kulliyâtî'l-Ezher, Kahire 1402/1982; *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabûiyyât* (thk., Muhammed el-Muktasî Bağdadi), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1411/1990; *Meâlimu usûli'd-dîn*, Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, Beyrut 1413/1992 (Nadim Macit tarafından *İslâm İnancının Ana Konuları* adı altında tercüme etmiştir), İhtar Yayıncılık, Erzurum 1996; *el-Metâlibu'l-âliyye mine'l-ilmi'l-ilâhî* (nşr., Ahmed Hicâzî Sakkâ), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407/1987; *İtikâdâtü firaki'l-Muslimîn ve'l-muşrikîn*, Mektebetu'l-Kulliyati'l-Ezher, Kahire 1398/1978; *Şerhu esmâ'illâhi'l-husnâ*, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984/1404; ayrıca Kahire 1396/1976; *Esâsu't-takdîs fi ilmi'l-keîâm*, Mustafa el-Babî el-Halebî, Kahire 1354/1935 (Birlikte Ebu'l-Berekat Nûruddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed Camî, *ed-Durretu'l-fâhire fi tahkiki mezhebi's-sûfiyye ve'l-mutekellimîne ve'l-hukemâ fi vucudillahi tealâ ve sıfatuhu ve nuzumi'l-alem*)

17. Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *el-Erbâîn fi sıfâtü rabbi'l-âlemîn* (thk., Abdulkadir b. Muhammed es-Sufî), Mektebetu'l-Ulûm Ve'l-Hikem, Medine 1414/1993

18. Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbu't-temhîd* (nşr., Richard J. McCarthy S. J.) Beyrut 1377/1957; Ayrıca (nşr., İmâduddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1987; *el-İnsâf* (nşr., Muhammed Zâhid el-Kevserî), Mısır 1382/1928

19. Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyin b. Ali Beyhakî, *el-İ'tikâd alâ mezhebi's-selef ehli's-sunne ve'l-cemâ'a*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1984

20. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet el-Ezdî Tahâvî, *el-'Akîdetu't-tahâviyye* (nşr., Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî), (Ömer b. İshâk el-Hindî şerhi ile birlikte), Kazan 1311/1893; (Ali b. Ali b. el-İzz şerhi ile birlikte), el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut 1398/1978

21. Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1347/1928

22. Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Matürîdî, *Kitâbu't-tevhîd* (thk., Fethullah Huleyf), Beyrut 1390/1970; (ayrıca Bekir Topaloğlu-Muhammed Âruçi yeniden tahkik ederek yayımlamıştır), İSAM Yayınları, Ankara 1423/2003 (bir de Bekir Topaloğlu tercümesini yapmıştır), İSAM Yayınları, Ankara

2002; *Tevîlâtu'l-Kur'ân* (Bekir Topaloğlu yayına hazırlanmaktadır); *Te'vîlâtu-l-Kur'ân*'ın belirli kısımları *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Te'vîlâtu'l-Kur'ân'dan Tercümeleler* adıyla neşredilmiştir, İstanbul 2003; ayrıca *Te'vilatu ehli's-sunne* adıyla (thk., Muhammed Mustafid Rahman), Matbaatu'l-İrşad, Bağdad 1403/1983'te yayımlanmıştır.

23. Ebu Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, Lâleli bölümü, no., 2271; *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (nşr., Fethullah Huleyf), Mısır 1389/1969 (trc., Bekir Topaloğlu tarafından *Mâtürîdiyye Akâidi* adıyla çevrilmiştir), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2000

24. Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümelü usûli'd-dîn* (Mâtürîdiyye kelâmına ait olan eser Prof. Dr. A. Saim Kılavuz tarafından Türkçe tercümesi ile birlikte *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risalesi* adıyla yayımlanmıştır), Emek Matbaacılık, İstanbul 1989

25. Giritli Sırrı Paşa, *Nakdu'l-keâm fi akâ'idi'l-İslâm*, İstanbul 1324/1906.

26. Hızır Bey, *el-Kasîdetü'n-nûniyye*, İstanbul 1258/1842 (Mustafa Said Yazıcıoğlu tarafından yayımlanmıştır), *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI, 549-588, Ankara 1983

27. Hucetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhanned el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (nşr., İbrahim Ağâh Çubukçu-Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1962 (Kahire 1385/1966) (Kemal Işık *İtikatta Orta Yol* adıyla tercüme etmiştir), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971; *Kitabu kavâ'idi'l-akâ'id*, (*İhyâ*, I, 123-169), Kahire 1387/1967; *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-keâm* (thk., Muhammed Bağdâdî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1405/1985; *Tehâfutu'l-felâsife* (nşr., Süleyman Dünya), Dâru'l-Maârif, Mısır 1381/1961; (Bekir Karlığa tarafından *Filozofların Tutarsızlığı* adıyla çevrilmiştir), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981; (diğer bir çevirisini Bekir Sadak aynı ad altında yapmıştır), Birey Yayınları, İstanbul 2002; *el-Hikme fi mahlûkâtillâhi azze ve celle*, Mısır 1321/1903; *el-Maksâdu'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, Mısır 1322/1904

28. İbnu'l-Humâm, *el-Musâyere*, (Kemal b. Ebî Şerîf'in *el-Musâmere* isimli şerhiyle birlikte basılmıştır), Bulak 1317/1899; ayrıca Çağrı Yayınları, İstanbul 1979

29. İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalu'l-keâm ve'l-hikme*, İstanbul 1336/1917

30. Kâdî Beydâvî, *Tavâli 'u'l-envâr, Metâli 'u'l-enzâr*, Kahire 1323/1905; ayrıca İstanbul 1311/1893 (*Mevâkif* şerhi kenarında)
31. Muhammed Ali es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, (Bekir Topaloğlu tarafından *Mâtürîdiyye Akâidi* adıyla tercüme dilmiştir), DİB Yayınları, Ankara 1979
32. Muhammed Cemâlüddin el-Fendî, *Allah ve'l-kevn*, Mısır 1396/1976
33. Numân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (trc., Mustafa Öz), Kalem Yayınevi, İstanbul 1981
34. Sa'duddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid* (Süleyman Uludağ tarafından *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* adıyla tercüme edilmiştir), Dergâh Yayınları, İstanbul 1982; *Şerhu'l-makâsîd, Dâru't-Tibâati'l-Âmire*, I-II, İstanbul 1318/1900; ayrıca Beyrut 1409/1989.
35. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkif, Dâru't-Tibâati'l-Âmire*, İstanbul 1321/1903; ayrıca Kum 1370/1951
36. Sirâcuddîn Ali b. Osmân el-Ûşî, *Emâlî manzûmesi* (thk., Kemal Edip Kürkçüoğlu) *A. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, I-II, 1-21, Ankara 1954
37. Tâcuddîn Subkî, *es-Seyfu'l-meşhûr fi şerhi 'akîdeti Ebî Mansûr* (M. Saim Yeprem *Mâtürîdî'nin Akîde Risalesi ve Şerhi* adı altında çevirmiştir), İFAV Yayınları, İstanbul 2000

C. Tanrı-Âlem Tasavvuruna Dair Yapılan Modern Çalışmalar

1. Türkçe Eserler

1. Ali Osman Tatlısu, *Esmâü'l-hüsna şerhi: Tanrı'nın Gönülleri Açan, Fikirleri Nurlandıran 99 Adı*, Güzeliş Matbaası, Eskişehir 1950
2. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İspat-ı Vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara (t.s.)
3. Cağfer Karadaş, *Bakillani'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Arasta Yayınları, Bursa 2003
4. Cavit Yalçın, *Allah'ın İsimleri*, Vural Yayıncılık, İstanbul 1998
5. Enver Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul 1998

6. Fahri Erdem, *Kainat Düzeni ve Allah'ın Varlığı*, Bahar Yayınevi, İstanbul (t.s.)
7. Fethullah Han, *Kur'an ve Kainat Ayetleri I: Allah - İnsan - Kainat* (çev., Safiye Gülen) İnkılab Yayınları, İstanbul 1988
8. Hakkı Özgül Şevkoğlu, *Felsefede Yeni Görüşler: (Allah-Kainat-İnsan ve Hayât)*, Güzel İstanbul Matbaası, Ankara 1966
9. Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996
10. Hasan b. Ahmed b. Abdurrahman Hasan el-Benna (ö. 1368/1949), *Allahın Varlığı ve Sıfatları* (trc., Abidin Sönmez), Nizam Yayınları, İstanbul 1972
11. H. Necati Demirtaş, *Kur'an'da Allah*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 2002.
12. Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1990
13. Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayecilik: İlim, Felsefe ve Din Açısından*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1996
14. İbrahim Agah Çubukçu, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1971
15. İbrahim Düzen, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kainat ve İnsan*, Şanlıurfa İlahiyat Fakültesini Geliştirme Vakfı, Ankara 1991
16. İsmail Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Vadi Yayınları, Ankara 1995
17. Jamila Khaton, *İkbal'in Felsefe Sisteminde Tanrı, İnsan ve Kainat* (çev., Celal Türer), Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003
18. Kemal Işık, *Maturidi'nin Kelâm Sisteminde İman, Allah, Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yayınları, Ankara 1980
19. Mehmet Dağ, *İmam el-Harameyn el-Cüveyni'nin Âlem ve Allah Görüşü* (Doçentlik tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1976
20. Mehmet S. Aydın, *Âlemden Allah'a: makaleler*, Ufuk kitapları, İstanbul 2000
28. Metin Yurdağür, *Ayet ve Hadîslerde Esmâ-i Hüsnâ*, Marifet Yayınları, İstanbul 1996
21. Metin Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları: Smaü'l-Hüsnâ*, Marifet Yayınları, İstanbul 1984

22. Mevlüt Albayrak, *İbn Sina ve Alfred North Whitehead Açısından Tanrı-Alem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001
23. Muharrem Çakar, *Kainat-Allah ve Nedensellik*, İnkılab Yayınları, İstanbul (t.s.)
24. Muharrem Çakar, *Sebeblilik Problemi ve Allah'ın Varlığı*, İnkılab Kitabevi, İstanbul 1990
25. Muharrem Çakar, *Varlığın Sebebi Allah: Felsefenin Temel Meselesi*, Türk Kültür Yayıncılık, İstanbul 1977
26. Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, Ötüken Kitabevi, İstanbul 2004
27. Mustafa Çamran, *İnsan ve Allah* (çev. Kasım Seyyidoğlu), Bengisu Yayıncılık, İstanbul 1991
28. Necati Özgül, *Yarattığı Âlemlerden Delillerle Allah*, Akçağ Yayınları, Ankara 1991
29. Nihat Keklik, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kainat ve İnsan*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1967
30. Ömer Faruk Hilmi, *Allah c.c.'nin Mübarek Sıfat ve Güzel İsimleri*, İmam-ı Sekkaki Vakfı, Şanlıurfa 1998
31. Rudolf Steiner (çev., Ayşe Domeniconi), *Teozofi (Tanrısal Bilgelik): Duyuüstü Dünya Kavrayışına Giriş ve İnsanın Varoluş Nedeni*, Omega Yayınları, İstanbul 2002
32. Safvet Senih, *Yaratılış ve Allah*, Silm Ofset, İzmir 1985
33. Süleyman Kösmene, *Allah'ın Güzel İsimleri: Risale-i Nur'da Esmâ-i Hüsnâ*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 2003
34. Şaban Ali Düzgün, *Neseфі ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yayınları Ankara 1998
35. Şerafeddin Gölcük, *Allah Kur'an İnsan*, Esra Yayınları, Konya 1990
36. Tevfik Yücedoğru, *İslâm İtikadında Yaratılış*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa 1994
37. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (trc., Süleyman Ateş), Metis Yayınları Ankara (t.s.)
38. Veli Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Anlatıyor*, Nil Yayınları, İzmir 1994

39. Yaşar Aydın, *Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000
40. Yasin T. al-Jibouri, *Allah: The Concept of God in Islam*, Ansariyan Publications, Kum 1997/1418
41. Yusuf Ziya İnan, *Vahdet-i Vücûd Öğretisinde Allah'ta Seyir İttihat (birlik) Makamı*, İstanbul 1998
42. Zeki Özcan, *Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 1999

2. Arapça Eserler

1. Abdülkerim Hatib, *Kadıyyetü'l-ulûhiyye beyne'l-felsefe ve'd-dîn: Allah zâten ve ve mevzûan*, Darü'l-Fikri'l-Arabi, (y.s.) 1983
2. Ahmed Behcet, *Allah fi'l-akîdeti'l-İslâmîyye*, Merkezü'l-Ehram Li't-Terceme, Kahire 1986
3. Ahmed Hace, *Allah ve'l-insan fi'l-fikri'l-arabî ve'l-İslâmî*, Daru Uveydati'd-Devliyye, Beyrut 1983
4. Ahmed Hicâzî Sekkâ, *Allah ve sıfâtuhû fi'l-Yehûdiyye ve'n-Nasrâniyye ve'l-İslâm*, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Kahire 1978
5. Albert Nasrî Nâdir, *Felsefetu'l-Mu'tezile: tevhîd : Allah –ve'l-âlem*, Matbaatu Daru Neşri's-Sekafe, İskenderiye 1950
6. Beşîr Turkî, *Allahu âlem*, Matbaatu'l-İttihâdi'l-Âmm, Tunus 1399/1979
7. Ca'fer Hâdî, *Allah: Halikü'l-kevn*, Daru'l-Edvâ, Beyrut 1412/1992
8. Hasan Miltavi, *Allah ve'l-insân fi felsefeti Ebî Hayyân et-Tevhîdî*, Mektebetu Medbuli, Kahire 1989
9. Muhammed Celal Şeref, *Allah ve'l-âlem fi'l-fikri'l-İslâmî*, Darü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut (t.s.)
10. Muhammed Celal Şeref, *Allah ve'l-âlem fi'l-fikri'l-İslâmî*, Darü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut (t.s.)
11. Muhammed Cemâluddîn Fendi, *Allah ve'l-kevn (Allah ve Kainat: Zaman-Mekan-İnsan* adı altında tercüme edilmiştir, Çağrı Yayınları, İstanbul 1980), El-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme, Mısır 1987
12. Muhammed el-Huseynî İsmâîl, *el-Hakîkâtu'l-mutlaka: Allah ve'd-dîn ve'l-insân*, (y.s. ve t.s.)

13. Muhammed Mahir Hamade, *el-Kitâb fi'l-âlem*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1994
14. Muhammed Raşid, *Mesâratu vahdeti'l-vücûd fi't-tasavvufi'l-İslâmî: Allah el-insan el-âlem*, el-Evail, Dımaşk 2004
15. Mustafa Sabri Efendi (ö. 1373/1954), *Mevkıfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1981
16. Mustafa Sabri Efendi (ö. 1373/1954), *Muhtasaru mevkıfi'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem*, Darü's-Selam, Kahire 1986
17. Nazmi Luka, *Allah: vücûdühû ve vahdâniyyetuhû beyne'l-felsefe ve'd-dîn*, Mektebetu Garîb, Kahire (t.s.)
18. P. C. W. Davies, *el-Mekan ve'z-zaman fi'l-âlemi'l-kevnî* (çev., Edhem Seman), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1988
19. Sabri Osman Muhammed Hasan, *Allah ve'l-kevn inde felasifeti'l-İslâm*, Darü'l-Maarif, Kahire (t.s.)

BİRİNCİ BÖLÜM
SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'NİN
HAYÂTI VE ESERLERİ

I-HAYÂTI

A. İsmi, Doğumu, Ailesi ve Ölümü

1. İsmi ve Doğumu

Cürcânî'nin asıl adı Alî b. Muhammed b. Alî olup 24 Şaban 740 (24 Şubat 1340) tarihinde İslâm kültür ve medeniyetinin egemen olduğu, naklî ve aklî ilimlerde sayısız alim ve araştırmacının yetişip kemale erdiği büyük bir vilayet olan *Esterâbâd*'in³ (Cürcân'ın eski adı olup pek çok alim oraya nisbet edilmektedir) en önemli şehirlerinden biri *Cürcân*'ın *Taku*⁴ nahiyesinde (köyünde) dünyaya gelmiştir⁵. Güvenilir biyografi yazarları Cürcânî'nin tam adını Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf ez-Zeyn Ebu'l-Hasan el-Huseynî el-Cürcânî el-Hanefî⁶ olarak kaydetmektedirler.

³ İran'ın toprakça en geniş ve en büyük vilayetlerinden biri olup Horasan bölgesi ile sınır bulunan Taberîstân bölgesine dahildir. Esterâbâd, İran'ın kuzey doğusunda yerleşmekte olup Hazar denizinin kenarına yakın olduğundan verimli topraklara sahiptir. Ayrıca şehir ve köy sakinleri *Rûd-i Gorgân* olarak bilinen Cürcân nehrinden su ihtiyaçlarını karşılamakta ve onun sağladığı imkanlarla beslenmektedirler. Burada, İslâm düşünce tarihinde önemli yerleri işgal eden, özellikle kelâm, dil, tarih ve benzeri alanlarda söz sahibi olan çok sayıda din alimi yetişmiş ve o coğrafyanın manevî iklim ve atmosferinden pay almışlardır. Orada yetişen alimlere ise, Esterâbâd'a nisbetle Esterâbâdî denilmiştir. Özellikle Arap dili ve belagat alanında büyük üne sahip bulunan Radıyuddîn el-Esterâbâdî (ö. 686/1287), Esterâbâd'a nisbet edilen dil alimlerden sadece biridir. Esterâbâd ile ilgili daha fazla bilgi için bakınız Alî Ekber Dihhodo, "Esterâbâd", *Luğatnâme-i Dihhodo* (Redaktör Muhammed Muin), Dânişgâh-i Tahran, Dânişgede-i Edebiyyât, Sâzmân-i Luğatnâme, I-L, Tahran 1338 (h.ş.), VI, 2142; ayrıca Taberîstân için bkz., Dihhodo, "Taberîstân", *a.g.e.*, XXXIII, 134-135

⁴ Cürcân şehrinde bir nahiye olup kaynaklarda daha çok Tâku veya Tâcu şeklinde geçmektedir.

⁵ Abdulhay el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut 1998, s.212-214; Ahmed b. Mustafâ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevduâtî'l-ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, I-III, Kahire tsz., I, 208; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litterature*, I-II, Leiden 1949, II, 280-281; Brockelmann, *GAL (supplementband)*, I-II, Leiden 1938, II, 305; W. Montgomery Watt, *İslâmîc Philosophy and Theology*, At The Universiti Press Edinburgh, Edinburgh 2003, s. 138; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, Ülken Yayınları, 3. basım, (y.s.) ve (t.s.), s. 138

⁶ Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *ed-Davû'l-lami' li ehli'l-karni't-tâsi'*, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, I-XII, Beyrut (ts.),V, 329; Leknevî, *Fevâid*, s.212-214; İsmail Paşa Bağdadî, *Hediyyetu'l-ârifîn ve esmâu'l-muellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, Vekâletu'l-Maârif, İstanbul 1951, I, 728-729; Mecdi Muhammed Efendi, *Şakâyik-i Nu'mâniyye Zeyilleri (Hadâiku's-şakâyik)* (nşr. Abdulkadir Özcan), Çağrı Yayınları, I-V, İstanbul 1989, I, 41; Ebu'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tahrîcu ehâdisi Şerhi'l-Mevâkıf fî ilmi'l-keâm* (thk., Yusus Andurraman el-Mera'slî), Dâru'l-Marife, Beyrut 1406/1986, s. 37; Yûsuf İlyân Serkîs, *M'cemu'l-matbûâtî'l-arabiyye ve'l-muarraba*, Matbaatu Serkîs, I-II, Beyrut 1928, I, 678; Hayruddîn ez-Ziriklî,, *el-A'lâm kâmusu terâcimi'l-eşhuri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-arabi ve'l-musta'rabîn ve'l-musteşrikîn*, I-X, Beyrut 1957, V, 159; Sadreddin

Tabakat kitaplarında O'nun babasının ismi Muhammed b. Alî, dedesinin ismi ise Alî el-Hüseynî⁷ olarak zikredilmektedir. Aslen Cürcânî⁸ olması dolayı ise O, Cürcânî⁹ nisbesi ile ün salmış ve bu kullanımı ile yaygınlık kazanmıştır.

Nesep (etnojeni) ve soy (jenealoji) araştırmacılarının ve yazarlarının tahminine göre, Hz. Peygamberin soyuna dayandığı için, O'na Seyyid ve Şerîf¹⁰ isimleri

Gümüş, "Cürcânî", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 134; A. S. Tritton, "al-Djurdjânî", *Eİ*, I-X, London 1965, II, 602; A.S. Tritton, "Cürcânî", *İA*, MEB, I-XIII, İstanbul 1977, III, 246-247; Dihhodo, "Cürcânî", *Lugatnâme*, XVI, 323; Muhammed Huseyin Rûhânî, "Cürcânî", *Dâiratu'l-Maârifî Teşeyyu'* (nşr., Şehih Saîd Muhibbî), Tahran 1375 (h.ş.), V, 332

⁷ Leknevî, *a.g.e.*, s.212

⁸ "Cürcân" özel ismi, köken itibarıyla Pehlevice bir kelime olup "Gorgân" isminin Arapçadaki yazılış ve söyleniş biçimidir. Farsçada, orfografik açıdan doğru yazılış biçimi olan söz konusu kelime, İslâm ordusunun İran sınırlarının tamamını denetim altına geçirmesi ile birlikte Cürcân şehri de zapt edilmiştir. İran yerlileri ve otokton sakinleri tarafından "Gorgan" olarak telaffuz edilirken, daha sonraları Araplar tarafından "Cürcân" şeklinde söylenmeye ve telaffuz edilmeye başlanmış, topolojik ve onomastik adlara ilişkin bilgileri araştırıp eser meydana getiren coğrafyacılar ve tarihçiler de aynı yazım şeklini baz almışlardır. Cürcân, Hazar denizinin güney-doğusunda yerleşik olan, verimli topraklara sahip, doğal yapısı ile frapan bir görünüme, ilim ve uygarlığın merkezi, çeşitli bilim dallarında eser bırakmış olan Cürcânî gibi alimlerin yetiştiği büyük bir yerleşim merkezi; etnik olarak Türkmen, Arap, Fars, Kürt ile Beluci gibi çok milletli ve diğer az sayılı kabile, kavim ve aşiretli bir sosyal mozaîğe sahip, polikrom, kozmopolit özellik ve nitelikli bir şehir olmuştur. Bunun dışında bir de bilimsel enfastrüktür ve pek çok alanda bilim adamları yetişmesinde potansiyel yerleşim merkezlerinden biri olmuştur. Eski çağlarda buraya, etimolojik çıkışı kesin olarak bilinmemekle birlikte, "Hyrcania" denilmiş olup zamanla arkaikleşerek kullanımdan kalkmış ve unutulmuştur. Bununla beraber, klasik kaynaklarda kaydedildiği gibi Cürcân, Esterâbâd bölgesinde bulunan şehirler arasında hem dinî hem de aklî ilimler sahasında çok sayıda vasıflı bilim adamlarının yetişmesinde önemi yere ve konuma sahiptir. Büyük dil alimi ve gramerci Abdulkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078) ve *Fehârisu Târihi Cürcân* adlı çok önemli tarih kitabıyla meşhur olan Ebu'l-Kâsım Hamza b. Yûsuf el-Cürcânî es-Sehmî (ö. 427/1035) (Bu kitap Haydarabad'da 1950/1329 Dairetü'l-Maarifi'l-Osmâniyye yayınevinde basılmıştır) gibi alimler Cürcân'da doğmuşlar veya orada yaşadıkları için Cürcân'a nisbet edilmişlerdir. Bir de, Cürcân tarihinin genel panoraması ile ilgili diğer kayda değer bir eser Hamza b. Yezîd es-Sehmî'nin (ö. 427/1036) telif ettiği *Târihu Cürcân* adlı eseri olup, Muhammed Abdulmuîd Hân tarafından tahkik edilip 1391/1971 senesinde Dâiratu'l-Maârifî'l-Osmâniyye matbaasında basılmıştır. Ayrıca daha sonra 1401/1981 yılında Beyrut'ta Dâru Âlemi'l-Kutub basımevinde tıpkıbasımı yapılmıştır. Cürcân'la ilgili daha fazla bilgi için bkz., Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, Dâru Sâdir, I-V, Beyrut (t.s.), II, 119; Dihhodo, "Gorgân", *Luğatnâme*, 41, 225-226; Cürcân şehrinin Şîa'nın merkezi olduğunu ileri süren kaynaklara da rastlanmaktadır. Bu konu ile ilgili bilgiler için bkz., Rûhânî, *a.g.e.*, V, 332; *Dâiratu'l-Maârifî'l-İslâmîyye*, *Veżâratu'l-Maârifî'l-Umûmiyye*, (y.s.) ve (t.s.), VI, 331; *Kitâbu Dâirati'l-Maârif*, el-Muallim Petris el-Bistanî, Tahran (t.s.), VI, 425; Bir de Cürcân, Cüzcân ve Cürcâniyye'yi ce harfî ile başlayan ve telaffuzları birbirine benzer üç ismi karıştırmamak gerekiyor. Cürcân bilindiği gibi İran'da Hazar denizinin güney doğusunda, Cüzcân Afganistan ile Özbekistan arasında bulunan bir yer ismi olup Cüzcâniler oraya atfedilmektedir. Cürcâniyye ise Türkmenistan'ın şu anki Daşoğuz vilayetinin bir ilçesidir. Şu anda oraya Farsça telaffuzu ile Gürgeç denmektedir. Bkz., W. Barthold, "Gürgânc", MEB, *İA*, İstanbul 1977, IV, 846; B. Spuler, "Gurgandj", *Eİ*, London 1965, II, 1141-1142

⁹ Leknevî, *a.g.e.*, s.212

¹⁰ Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Diklindeki Yeri*, Fatih Yayınları, İstanbul 1984, s. 83; Prof. Dr. Sadreddin Gümüş'ün adı geçen doktora çalışması Cürcânî ile ilgili, bilimsel anlamda yapılan ilk kapsamlı tez çalışması olup, bu çalışmada Cürcânî'nin hayatı, tahsil ve tedris serüveni; hocaları, ilmi maceraları ile seyahatları, münazaraları, öğrencileri; kelâm, felsefe, mantık, fıkıh, tefsîr ve hadîs

verilmiştir. Temel kaynak kitaplarında Seyyid Şerîf isimleri birlikte kullanıldığında ilk akla gelen kişi Cürçânî olmaktadır. Bundan dolayıdır ki O, diğer Cürçânî nisbesi ile meşhur olan İslâm bilginlerinden Seyyid ve Şerîf isimleri ile ayrılmış, hatta O'na Mir Seyyid Şerîf Cürçânî denilmek suretiyle bütün Cürçânî nisbesi ile anılan kişilerden ve çeşitli ilim sahasında meşhur olan diğer alim ve araştırmacılardan ayırt edilmiştir.¹¹

Seyyid ve Şerîf isimleri, Hz. Peygamber'in soyundan gelen, özellikle Hz. Ali ile Hz. Fatıma'dan dünyaya gelen Hasan ve Hüseyin'in çocuk ve torunlarına verilen, bilhassa onları nitelemek için kullanılan sıfatlar olarak bilinmektedir. Bundan dolayı Hz. Ali'nin büyük oğlu Hasan'dan gelen kuşağa Şerîf, küçük oğlu Hüseyin'den gelen kuşağa ise Seyyid denilegelmiştir. Söz konusu bu iki adın Cürçânî'ye layık görülmesi O'nun, kesin ve sarıh olarak bilinmemekle birlikte, baba ve anne yönünden Hz. Peygamber'in soyuna mensup olmasından ileri geldiği yönde bilgiler nakledilmektedir.¹²

Nitekim Şemsuddîn Sehâvî (ö. 902/1497), Muhammed Alî Şevkânî (ö. 1250/1834), Abdulhay Leknevî (ö. 1304/1886) ve Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) gibi pek çok biyografi yazarı Cürçânî'yi Seyyid ve Şerîf¹³ mahlas ve isimleri ile beraber zikretmişlerdir. Şîî kaynaklarda Seyyid ve Şerîf isimleri ile beraber Mîr¹⁴ ismi de kullanılmakta ve O'nun aynı zamanda bir Şîî olabileceği yönünde yorumlar yapılmaktadır. Şîî tabakat yazarlarının böyle bir sonuca ulaşmalarının sebebi, soyunun on üç nesil önce yaşamış dâilerden Muhammed b. Zeyd'de dayanmasıdır. Bilhassa

gibi çeşitli ilim sahasında kaleme aldığı çalışmaları ayrıntılı ve tafsilatlı bir şekilde ele alınmaya çalışılmış ve son olarak onun Arap dilindeki yeri kısaca incelenmiştir.

¹¹ Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât fi tabakâti'l-lugaviyyin ve'n-nuhât* (thk., Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), I-II, Mektebetu'l-Arabiyye, Beyrut (t.s.), II, 196; Sehâvî, *a.g.e.*, VI, 328-330; Muhammed Alî eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi mahâsine min ba'di'l-karni's-sâbi'*, Dâru'l-Ma'rife, I-II, Beyrut (t.s.), 488-490; İsmail Paşa Bağdâdî, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, MEB, I-II, İstanbul 1951, I, 728-729; Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife (Kâtip Çelebi), *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, Vekâletu'l-Maârif, I-II, İstanbul 1941, II, 1891; Ömer Rıza Kehhâle, *M'cemu'l-muellifîn ve terâcimu musannifi'l-kutubi'l-arabiyye*, Mektebetu'l-Musenna, I-XV, Beyrut 1986, V, 216; Brockelmann, *GAL*, II, 280-281; Suppl, II, 305-306

¹² Gümüş, *a.g.e.*, s. 83

¹³ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 328; Şevkânî, *a.g.e.*, I, 488

¹⁴ Farsça'da, özel isimlerden önce sıkça kullanılmakta olan "mîr" sözcüğü, Arapçadaki "emîr" kelimesinin bozulmuş biçimidir. Saygılı, hürmetli, başkan, amir ve yetkili gibi anlamları ifade eder. Bkz., Alî Ekber Dihhodo, "Emîr", *a.g.e.*, V, 228-229; Hasan Amîd, "Emîr ve Mîr", *Ferheng-i Fârisî Amîd*, Mussese-i İntişârât-i Emîr Kebîr, Tahran 1382 (h.ş.)

Bedru't-tâli' gibi bazı Sünnî kaynaklarda da Cürcânî'nin soyunun Muhammed b. Zeyd'e dayandığı ileri sürülmektedir.¹⁵

Üstelik bir kısım Şîî kaynaklarda Cürcânî'nin, itikat bakımından Şîîliği benimsediği ve hatta İrandaki Şîî geleneğinin önde gelen isimlerinden biri olduğu iddia edilmektedir. Özellikle Kâdî Nûrullah eş-Şuşterî (d. 956/1559 ö. 1019/1610) "Cürcânî halis Şîa'nın ileri gelenlerinden biridir"¹⁶, diyerek onun inanç bakımından Şîa'ya bağlı olduğunu ve hatta Şîa'nın önderliğini yaptığını dile getirmektedir. O, Sünnî alimlerce telif edilen muteber biyografi kaynaklarının bize verdiği bilgilerin ve değerlendirmelerin aksine görüş serdederek, Cürcânî'nin Sünnî bir mütefekkir olduğu bağlamında güvenilir kaynakların üzerinde ittifak ettiği görüşü kabul etmemektedir. Bu nedendir ki Şîî kaynaklar, Nûrullâh Şuşterî'nin ileri sürdüğü görüşe itibar ederek, Sünnî tabakat yazarlarının büyük bir kısmının Cürcânî'nin itikat konusunda Şîî olmadığı yönünde ittifak ettiği görüşe katılmamaktadır.

Ancak, Cürcânî'nin Şîî olduğu konusunda bilgi veren bazı Şîî tabakat yazarları, kendi fikirlerini desteklemek için kimi kaynaklara başvurmakta ve bu kaynakların sağlıklı bilgiler verdiğine kanaat getirmekle birlikte referans olarak Şîî itikadı üzerine yazı yazan ulemanın eserlerini baz almaktadırlar. Onlar bu husustaki delillerini, Cürcânî'nin hem öğrencisi hem de muasırı Seyyid Muhammed Nûrbahş el-Mûsevî'den (d. 795/1392 ö. 849/1445) aldıklarını ve bunun dışında Muhammed b. Ebî Cumhûr el-İhsâî'nin (ö. ?) de sözü edilen iddiayı destekleyen ifadelerde bulunduğunu nakletmektedirler.¹⁷ Bütün bunların yanı sıra, Şîî kaynaklar Cürcânî'yi, Şîa'nın büyük bir imamı ve önderi olarak takdim ettikleri gibi, oğlu ve aynı zamanda öğrencisi olarak gösterdikleri Mîr Şemsuddîn Muhammed b. Alî'nin (ö 828/1424) de Şîa'dan olduğunu ileri sürmektedirler.¹⁸ Şîî kaynaklar her ne kadar, Cürcânî'nin Şîî olduğu fikrini ileri sürüyorsa da, bu anlayış, Sünnî çevrelerde herhangi bir refleks veya reaksiyon oluşturmamış, Şîî tabakat yazarlarının ne ölçüde tutarlı, tarafsız ve nesnel yaklaşıtlarını

¹⁵ Şevkânî, *a.g.e.*, 1, 488; ayrıca bkz., Suyûtî, *Tahrîc*, s. 36

¹⁶ Rûhânî, "Cürcânî", *a.g.e.*, V, 332

¹⁷ Rûhânî, *a.g.e.*, V, 332

¹⁸ Rûhânî, *a.g.e.*, a.y.

gayet iyi bildiklerinden fazla ve gereksiz tepkiye yer vermemişler ve bundan dolayı reddetme yoluna bile gitmemişlerdir.

2. Ailesi

Biyografi kitaplarında Cürçânî'nin ailesi ile ilgili yeteri kadar bilgi verilmemekte, ancak oğlu ve torunu ile alakalı kısa ve yetersiz bazı bilgiler nakledilmektedir. Kaynaklarda oğlunun tam adı Nuruddîn Muhammed b. Alî el-Cürçânî olarak zikredilmekte ve kırk yaşını doldurmadan Şîrâz'da 838/1434 tarihinde öldüğü ve babasının yanında defnedildiği nakledilmektedir.¹⁹ Kaynaklarda oğlunun ölüm tarihi zikredilmekle birlikte onun doğumu ile ilgili herhangi bir kayda rastlanmamaktadır. Kırk yaşına gelmeden vefat ettiği kabul edilirse onun en azından h. 800 yılından sonra dünyaya gelmiş olması muhtemeldir.²⁰ Bir de Nuruddîn'in Cürçânî'nin Sermerkant'ta ikamet ettiği dönemde ve yaşı ilerlediği bir devirde dünyaya gelmiş olabileceği de gözlerden irak tutulmaması gereken diğer bir ihtimaldir.

Muhammed b. Alî, kırk yaşına ulaşmadan vefat etmiş olmasına rağmen, naklî ve aklî ilimlere dair pek çok eser kaleme almıştır. Hatta babasının yazıp tamamlayamadığı *Hâşiye ala'l-Mutavassıt* adlı eserini ikmal etmiş ve aklî ilimlerde de söz sahibi olduğunu ispatlamıştır. *eş-Şerh alâ Fevâidi'l-giyâsiyye*, *er-Raşâd fî şerhi'l-İrşâd*, *eş-Şerh alâ Hidâyeti'l-hikme* ve *el-Gurra fî'i-mantık* gibi eserler de Muhammed b. Alî'ye atfedilegelen değerli eserlerdir.²¹ Cürçânî'nin torun sahibi olduğuna dair bilgileri ise Sehâvî'den öğrenmekteyiz. O, Mekke'de, Cürçânî'nin torunu ile karşılaştığını ve ondan dedesi ile ilgili bazı bilgileri aldığını nakletmekte ve bunun dışında fazla bir bilgi vermemektedir.²²

3. Ölümü

Seyyid Şerîf Cürçânî'nin ölüm tarihi konusunda pek çok tabakat yazarı görüş birliği içerisindeyler. Özellikle Sehâvî, Şevkânî ve Leknevî gibi Cürçânî'ye yakın dönemin tabakat yazarları, onun ölüm tarihini 816/1413 olarak vermekte ve bu tarih

¹⁹ Şehâvî, *a.g.e.*, V, 330; Gümüş, *a.g.e.*, s. 133

²⁰ Gümüş, *a.g.e.*, s. 134

²¹ Tâşkoprüzâde, *a.g.e.*, I, 241; Gümüş, *a.g.e.*, s. 114

²² Sehâvî, *a.g.e.*, V, 328

üzerinde ittifak etmektedirler.²³ Kaynaklarda Cürçânî'nin defnedildiği yer ile ilgili detaylı bilgiler de nakledilmekte, özellikle Şevkânî bu konuda şunları zikretmektedir. Cürçânî 816 senesinde Şîrâz surları içerisinde bulunan Sevâhân mahallesindeki Câmi-i Atîk yakınlarında yer alan Vakıb mezarlığına defnedilmiştir.²⁴ Yazarının kim olduğu tam olarak bilinmeyen bir Farsça şiirde Cürçânî'nin ölüm tarihi şu şekilde kaydedilmektedir:

”استاد بشر حیات عالم - سلطان جهان شریف ملت

اندر ششم ربیع ثانی - در هشتصد و شانزده ز هجرت

زین دار فنا بچار شنبه - فرمود بدار خلد رحلت

İnsanlığın hocası, alemin hayâtı - Kâinatın sultanı, halkın şereflişi

Rebû'l-Âhir'in altısında - Hicretin sekiz yüz on altısında

Çarşamba günü dar-i fenadan - Dar-i bekâya rihlet buyurdu.”²⁵

B. Tahsili, Hocaları ve Öğrencileri

1. Tahsili

Klasik dönem kaynaklar, Cürçânî'nin, ilk bilgileri kendi memleketi olan Cürçân medresesinde aldığı haber vermektedir. *Fevâidu'l-Behiyye* yazarı Abdulhay el-Leknevî O'nun, küçük yaştan itibaren ilime ilgi duyduğunu ve döneminde naklî ve aklî ilimlerin temeli ve alet ilmî olarak kabul edilen Arapçayı öğrenmeye yöneldiğini yazmaktadır. Hatta gençliğinin baharında, henüz medrese eğitiminin başındayken, Ruknuddîn Hasan b. Muhammed el-Hüseynî el-Esterâbâdî'nin (ö. 715/1315) *el-Vâfiye fi Şerhi'l-Kâfiye* adlı arap dili ve gramerine dair telif ettiği esrine talik yazdığı belirtilmektedir.²⁶ Özellikle Cürçân'da Nûr et-Tâvusî ve Muhlisuddnî Ebu'l-Hayr b. Alî'den ders görmüştür. Cürçânî, bir hoca nezdindeki ilk medrese tahsilini, Cürçân'da görmüş ve *Herat* ve *Mısır*'a gitmeden önce, alet ilimlerinden kabul edilen dil ve belagat bilgisini, adı geçen hocaların yanında tahsil etmiştir. Zira bazı kaynaklarda temyiz

²³ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329; Şevkânî, *a.g.e.*, I, 486; Leknevî, *a.g.e.*, 214

²⁴ Şevkânî, *a.g.e.*, I, 330

²⁵ Mecdi Muhammed Efendi, *a.g.e.*, I, 41;

²⁶ Leknevî, *a.g.e.*, s. 125

yaşına ve okutulan dersleri kavrayıp anlayabilecek duruma geldiğinde, Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) belagat ve dil bilimine dair kaleme aldığı “Miftâhu'l-Ulûm” adındaki eseri ve şerhi çerçevesinde, bizzat o eserin şarihi olan ve aynı zamanda Arap edebiyatı, lengüistik ve filoloji dalında üstad olan Nûr et-Tâvûsî'den (ö. ?) ders almak gayesiyle onun huzurunda bulunduğu kaydedilmektedir.²⁷ Cürcânî *Miftâh* dışında, aynı hocadan, Mahmud ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf* adlı tefsirinden “Zehraveyn (Bakara ve Âl-i İmrân)” suresinden bir kısmı ile birlikte Sirâc Ömer el-Buheymânî'nin (ö. ?) *el-Keşf* adlı eserini okuduğu zikredilmektedir. Onun genç yaşta Zemahşerî'nin *Keşşâf* adlı tefsirini okumuş olması, ileride *Hâşiye ala'l-Keşşâf* adı altında telif edeceği eserinde etkisini gösterecektir.

Tâvûsî'nin dışında, Muhlisuddîn'den de ders görmüş ve gramerle ilgili temel bilgileri ondan öğrenmiş olan Cürcânî, Sehâvî'nin naklettiğine göre “Şerhu'l-Miftâh” adlı kitabını bizzat Muhlisuddîn'in²⁸ kendisinden okumuş ve böylece ileride meydana getireceği eserlere temel teşkil edecek deneyimi elde etmiştir. Bu bilgiler ışığında Muhlisuddîn'in, Cürcânî'nin ikinci önemli hocası olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Aynı kaynaklarda onun, daha sonra, tahsilini devam ettirmek ve *Herat*'ın²⁹ ünlü alimlerinden Ebû Abdillâh Kutbuddîn Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî'den (ö. 766/1365)³⁰ mantık dersini almak üzere *Herat*'a gittiği kaydedilmektedir. *Herat*'da hocası Tahtânî'nin huzurunda bir müddet aklî ilimlerden mantık ve felsefe gibi dersleri okumuş ve böylece kapsamlı çalışmalara asıl teşkil edecek bilimsel ve metodolojik alt yapıyı kazanmıştır. Böylece, *Herat*'da Tahtânî'nin yanında bulunma fırsatını, kapsamlı bilimsel çalışmaların ön hazırlığı olarak iyi değerlendirmiş ve ileride *Mısır*'da meydana getireceği eserlerin alt yapısını bu dönemde

²⁷ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 328; Şevkânî, *a.g.e.*, I, 488; Suyûtî, *Tahrîc*, s. 39; Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329; Bu bilgiler ışığında Cürcânî'nin küçük yaştan itibaren keskin bir zekaya sahip olduğundan bazı küçük yaştaki çocukların karşılaştıkları disleksi ve disgrafi gibi sorunlara maruz kalmadığı anlaşılmaktadır.

²⁸ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 328

²⁹ Herat, Afganistan'ın batısında Türkmenistan'ın ise doğusunda bulunan ve pek çok hanedanlıkların kurulduğu, medeniyetlerin merkezi olan bir şehirdir. Herat'dan çok sayıda İslâm alimi çıkmıştır. Onlara genellikle “*Herevî*” nispesi atfedilmiş ve pek çok İslâm alimi bu nisbe ile meşhur olmuştur.

³⁰ Ebû Cafer Muhammed b. Muhammed er-Râzî el-Buveyhî et-Tahtânî olarak bilinmekte olup döneminin en büyük alimlerinden sayılan Cemâluddîn Ebû Mansûr el-Hasan b. Yusuf b. Mutahhar Allâme el-Hillî'dan (ö. 726/1325) ders almıştır. Aynı zamanda felsefe, mantık gibi aklî ilimlerde döneminin önderi addedilen Nasîruddîn et-Tûsî'den (ö. 672/1274) de ders aldığı kaydedilmektedir.

oluşturmuştur. Nitekim, *Herat*'ta bulunduğu sırada hocasından, özellikle *er-Risâlet'ş-Şemsiyye* ve *Şerhu'l-Metâli*' gibi veciz mantık kitaplarını okumuştur.

Kısa sürede mantık ve felsefe alanlarında mesafe kaydetmesi ve diğer talebelere göre daha çabuk anlama, tahlîl etme ve yorumlama kabiliyetinin olduğunu göstermesi, yaşlanmış olan hocası Kutbuddin'i hayran bırakır ve vereceği fazla bir bilginin kalmadığının farkına varmasına sebep olur. Böylesi bir ciddi durum hocayı düşünmeye sevk eder. Bunun üzerine hocası Cürçânî'ye, Mısır'da ikamet etmekte olan ve bizzat kendisinin yetiştirdiği talebesi Mubârek Şâh el-Mantıkî'nin³¹ (ö. ?) yanına gitmesini önerir ve mantık ve felsefe gibi aklî ilimlerde daha derin bilgileri alabilmesinin ancak onun yanında gerçekleşeceği yönünde birtakım tavsiyelerde bulunur. Daha sonra Kutbuddîn er-Râzî, Mubârek Şâh'a bir mektup gönderir ve ondan, Cürçânî'ye aklî ilimler konusunda bildiklerini öğretmesi ve deneyimlerini paylaşması yönünde talepte bulunur.³²

Mısır'a gitmek üzere yola koyulan Cürçânî Anadolu üzerinden geçecekti. Orada, döneminin büyük alimi, bölgede İslâmî ilimler alanında büyük saygı gören ve İslâm dünyasında iz bırakmış pek çok alimin hocalığını yapmış bulunan *el-Mûcez fi't-Tıb* sahibi Cemâluddîn Muhammed b. Muhammed el-Aksarâyî'nin (ö. 766/1365) yaşadığını duyması üzerine, onunla görüşüp ders almaya karar verir ve *Karaman*'a doğru yola koyulur. Ancak, *Karaman* bölgesine ulaşmadan Aksarâyî'nin *Şerhu'l-Îdâh* adlı kitabını okuyunca, yazım üslubunun yetersizliği ve eksikliği yüzünden hayrete düşer ve ondan ders almanın ve huzuruna gitmenin yararsız, gereksiz ve hatta zaman kaybı olacağı sonucuna varır. Aksarâyî, zaten anlaşılması kolay olan bir kitabı olduğu gibi iktibas etmiş ve birkaç noktayı izah etmekle yetinmiş, dolayısıyla bu durum, ondan ders almanın faydasız ve lüzumsuz olacağı kanaatini uyandırmıştır.³³

Durumu, beraberinde bulunan ilim erbabına iletmesi üzerine, onlar kendisine, Aksarâyî'nin ifadesinin yazısından daha düzgün ve anlaşılır olduğunu, bizzat kendisi ile görüşmenin daha faydalı ve daha tutarlı olacağını ve peşin hükümlü olmanın doğru

³¹ Döneminin en büyük mantık ve felsefe alimlerinden biri olmasının yanı sıra, Cürçânî'nin bu ilimleri tahsil etmesi ve öğrenmesi hususunda çok büyük katkısı olmuştur. Ancak Mubârek Şâh'ın ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir.

³² Leknevî, *a.g.e.*, s. 212-213; Tâşkoprüzâde, *a.g.e.*, I, 259; Rûhânî, "Cürçânî", *a.g.e.*, V, 332-333

³³ Leknevî, *a.g.e.*, s. 213

olmadığını anlatırlar. Onların ısrarlı dilek ve tavsiyelerini kabul eden Cürçânî, tekrar, Aksarâyî ile görüşmeye karar verir. Ancak, Aksaray'a ulaşmadan onun vefat ettiği haberini duyunca, şehirde bulunan Aksarâyî'nin en seçkin öğrencilerinden biri olan Şemsuddîn el-Fenârî (ö. 834/1430) ile tanışır ve onunla beraber, Mısır'da medrese hocası olarak ders veren Mubârek Şah'la görüşmek ve ondan ilim öğrenmek amacıyla yola çıkarlar.³⁴

Mısır'da bulunduğu dönemde Mubârek Şah'tan aklî ilimleri tahsil ederek, mantığa dair *Şerhu Metâlii'l-envâr* adlı kitaba haşiye yazmış ve bu da genç yaştan itibaren şöhret kazanmasına vesile olmuştur. Mubarek Şah ona hem mantık derslerini okutuyor, hem de hocası ve şeyhi Adududdîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) kelâma dair eseri *Mevâkıf*'tan talim ediyordu. Diğer taraftan da, *el-Înâye fî Şerhi'l-Hidâye* sahibi Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî'den (ö. 786/1384) şerî ilimleri tahsil etmiş ve on sene boyunca Mısır medreselerinde ders halkalarına devam etmiştir.³⁵

Cürçânî ile birlikte ders halkalarına devam edenler arasında Mahmûd b. İsrâîl (ö. ?) ve Hacı Paşa (ö. ?) gibi dönemin ünlü alimleri de bulunmaktaydı.³⁶ Ancak Cürçânî, ders halkasında hazır bulunan talebeler arasında en keskin zekaya, metinleri eleştirme, çözümleme ve yorumlama bakımından en üstün yeteneğe sahip; tartışmaya her zaman hazır, dilbilgisi kurallarını yetenekli bir şekilde algılama ve uygulama özelliğini kendisinde bulduran mümtaz bir talebe konumundaydı. Bütün bu özellikler, Cürçânî'nin, ilerde, felsefî ve mantıkî kavramlarla yoğrulmuş, kapsamlı kelâm bilgileri ve yorumları ile dolu, Eşarî kelâm sisteminin temel fikir ve kurallarının derli-toplu olarak sunulduğu bilgilerle yüklü muhteşem eserini, yani *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı yazdığında, gerçek anlamda ortaya çıkacaktı.³⁷

Cürçânî Mısır'da uzun süre kaldıktan sonra, medrese hayâtının canlı ve işlek olduğu, pek çok alimin yetiştiği, İran'ın ünlü ilim merkezi Şiraz'da talebe yetiştirmek

³⁴ Leknevî, *a.g.e.*, s. 213

³⁵ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 328; Şevkânî, *a.g.e.*, I, 488; Gümüş, *a.g.e.*, s. 89

³⁶ Leknevî, *a.g.e.*, s. 214.

³⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1891; Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329; Şevkânî, *a.g.e.*, I, 488; Brockelmann, *Suppl.*, II, 305

üzere Kahire'den ayrılmaya karar verir. Şiraz'a gittikten sonra, şehirde bulunan bir medreseye hoca olarak tayin edilir.³⁸

Cürcânî'nin, 779 senesinde, Esterâbâd'ın Zurd sarayında ikamet etmekte olan İran hükümdarı Şah Şuca' b. Muzaffer el-Havâfi'nin (d. 733/ö. 787/ d. 1332/ö. 1385) huzuruna çıkması ve onunla tanışması, müderrislik hayâtında yeni bir dönemi başlatır. Kendisini Şah Şuca'a takdim eden Sa'duddîn Mesûd b. Ömer et-Taftâzânî (d. 722/ö. 792) ile tanışması aynı döneme tekabül etmektedir. Şah Şuca ile tanışmasından kısa süre sonra iyi ilişkiler kurarak şahın ilgi ve alakasını üzerinde toplayacaktır. Nitekim Şah Şuca' onu, Şiraz'da yeni yaptırmış olduğu *Dâru 'ş-Şifâ*³⁹ medresesine hoca olarak tayin eder ve on sene boyunca öğrenci yetiştirmek, bilgi birikimini başkalarıyla paylaşmak, aklî ve naklî ilimlerde çeşitli eserleri kaleme almak gibi pek çok hedefe ulaşma yolunda çaba sarf eder. Bu çabalar sonucu o, İran'da, özellikle aklî ilimlerde döneminin en büyük kelâm alimi kabul edilen Taftâzânî'yi bile geride bırakarak adı en çok anılan alimlerden biri haline gelir.⁴⁰

Ne var ki, Timur'un (ö. 807/1405) Şiraz'ı ele geçirmesiyle birlikte insanların malları ve evleri talan edilmiş; birçok kişi esir düşmüş ve pek çoğu evsiz, barksız kalmıştır.⁴¹ Ancak, Timur'a bağlı birlikler, bölgede kazandığı itibar ve saygıdan dolayı Cürcânî'ye zarar vermemişler, aksine ona saygı göstermişler, evine ok astırıp güvenli bir ev olduğunu ilan ederek oraya sığınan kişilere de dokunmamışlardır.⁴²

Zira bilgili ve erdemli kişiliği, naklî ve aklî ilimlerde çok sayıda eser telif etmiş olması ile yükselen şöhreti sadece Mısır yöresinde değil, aynı zamanda Şiraz'da da herkes tarafından biliniyordu. Cürcânî hakkındaki bilgiler Timur'a ulaştığında onu huzuruna davet etmiş; gramer, belagat, felsefe, mantık ve kelâm gibi çeşitli bilim dallarındaki derin vukufunu Semerkand bölgesindeki bilginlerle paylaşması için ülkesine götürme yönünde ısrarlı talepte bulunmuştur. Bu dikta teklifi reddetmeyi göze alamayan, yaranmayı da erdem dışı bir hareket ve tavır olarak gören Cürcânî, karar

³⁸ Gümüş, *a.g.e.*, s. 89

³⁹ Leknevî, *a.g.e.*, s. 221; Rûhânî, "Cürcânî", *a.g.e.*, V, 333

⁴⁰ Leknevî, *a.g.e.*, s. 220

⁴¹ Timur'un İran'ın önemli şehirlerinden Şiraz'ı ele geçişi tarihi hicrî 789/ miladî 1387 senesine tekabül etmektedir.

⁴² Leknevî, *a.g.e.*, s. 215

verme ile vermeme arasında dilemmaya (ikilem) düşmesine rağmen sonuçta, Timur'la birlikte Mâverâunnehir diyarına gitmiş, böylece, bu tarihten itibaren onun hayâtında, hem memleketten ayrılmış olmanın getirdiği dilrişlik ve sıkıntıları, hem de asudelikten yoksun zorunlu münazaraları ihtiva eden yeni bir dönemi daha başlamıştır.⁴³

Timur sadece Cürçânî'yi değil, Taftâzânî gibi pek çok alimi de, Semerkand'a götürmüştür. O, bir taraftan, İran, Irak, Suriye ve Anadolu gibi bazı İslâm beldelerine askeri hareket düzenlemiş, gittiği yerleri yağmalayıp talan etmiş, şehirleri yakıp yıkmış, bir taraftan da, bilim adamları ve zanaatçıları Semerkand bölgesine gelmeye zorlamış ve getirdiği bu alimler arasında çeşitli sahalarda bilimsel tartışmalar düzenlemiş, böylece bölgenin ilmî atmosferine yeni bir hava katarak destek olmalarını istemiştir.⁴⁴ Bu münazaraların çoğu Cürçânî ile Taftâzânî arasında yapılmıştır. Bu münazaralarda galip gelenler sultan tarafından da mükafatlandırılıyordu. Dolayısıyla ilmî tartışmalarda üstün gelenler hem sultan nezdinde, hem de halk arasında itibar sahibi oluyordu.⁴⁵

Cürçânî'nin tahsil hayâtı hakkında üzerinde durulması gereken önemli bir konu da, hiç kuşkusuz, bağlı olduğu mezhebin tespitidir. Zira, Cürçânî'nin bağlı olduğu mezhebin belirlenmesi, onun görüşlerinin hangi düzlem ve tabana oturduğunu bilme açısından önem arz etmektedir. Klasik kaynakların büyük bir kısmı, Cürçânî'nin, ameli konularda Hanefî mezhebine mensup olduğunu kaydetmektedir. Cürçânî'nin hayâtı hakkında bilgi veren biyografi eserlerinin hemen hemen tamamı, onun tam adını zikrettikten sonra, Hanefî mezhebine mensubiyetini ifade etmek için, es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî şeklinde isminin sonuna *Hanefî* kaydını da düşmektedirler.⁴⁶ Fakat, az sayıda da olsa, Sünnî kaynakların bize aktardığı bilgilerin aksini iddia eden, bazı kaynaklar da bulunmaktadır. Bu nitelikteki bilgileri, özellikle klasik Şîî tabakat kitaplarında görmek mümkündür.

Şîî kaynaklarda, Timur'un Şirâz ve civarını işgal ettiği sırada, orada bulunan alimleri ve zanaatla ilgilenen pek çok kişiyi beraberinde götürdüğü ve Seyyid Şerîf Cürçânî'nin onlar arasında gönülsüz olarak bulunduğu yazılmaktadır. Bu kaynaklarda

⁴³ Leknevî, *a.g.e.*, a.y.

⁴⁴ Gümüş, *a.g.e.*, s. 92

⁴⁵ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 328

⁴⁶ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 328

onun, başta Şâfiî mezhebine mensup iken, Timur yönetiminin resmi mezhebinin Hanefî olmasından ötürü, ortama ayak uydurabilmek ve uyum sağlayabilmek gayesiyle mezhep değiştirmiş olabileceği belirtilmektedir.⁴⁷ Ancak genel kanaat, onun amelî mezhebinin Hanefî olduğu yönündedir. Zira, Sehâvî ve Leknevî gibi tabakat yazarları, onun isminin sonuna *Hanefî* nisbesini koymuşlar ve böylece Cürçânî'nin mezhebinin Hanefî olduğu yönündeki bilgileri tekit etmişlerdir.

İtikadî mezheplerden Eşarî ekolüne bağlı olan Cürçânî, hicrî dokuzuncu yüzyılın en büyük kelâm alimlerinden olup dönemine kadar gelen kelâm anlayışının temel problemlerini değerlendirip yorumlamada otorite olmuştur.

2. Hocaları

Seyyid Şerîf Cürçânî'nin, ilk dinî bilgileri öğrenme ve yetişip kemale erme hususunda, bizzat kendi babasının deneyiminden istifade etmiş olması muhtemeldir. Zira, müslüman bir ailenin çocuğu olması hasebiyle, henüz medrese tahsiline başlamadan önce, babasının kendisine ilmihal ve dinî pratikler çerçevesinde bir takım bilgileri öğretmiş olması muhtemeldir. Bu açıdan, şu söylenebilir ki, Cürçânî'nin babası ona, aynı zamanda hem babalık hem de hocalık yapmıştır. Nitekim bazı kaynaklarda onun küçük yaşlardan itibaren ilme merak sardığı ve yetenekli bir genç olduğu kaydedilmektedir.⁴⁸

Cürçânî, hoca nezdindeki ilk ciddi medrese tahsilini, yukarıda da zikrettiğimiz gibi, Cürçân'da görmüştür. Zira, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, bazı kaynaklarda temyiz yaşına geldiğinde Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) “Miftâhu'l-Ulûm” adlı eserini ve şerhini, bizzat şarihi olan ve aynı zamanda belagat ve dil hocalığı yapan Nûr et-Tâvûsî'den (ö. ?) okumak gayesiyle onun huzurunda bulunduğu kaydedilmektedir.⁴⁹ Bu bilgilerin doğru olduğu kabul edildiği takdirde, Nûr et-Tâvûsî'nin, Cürçânî'nin ilk dil ve belagat hocası olma ihtimali de artmaktadır.

Cürçânî, memleketindeki tahsilini tamamladıktan sonra, naklî ve aklî sahada bilgilerini artırmak ve genişletmek amacıyla *Herat*'a gider ve orada ikamet etmekte olan

⁴⁷ Dihhodo, *a.g.e.*, XVI, 324

⁴⁸ Leknevî, *a.g.e.*, 125; Rûhânî, “Cürçânî, *a.g.e.*, V, 332

⁴⁹ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 328; Şevkânî, *a.g.e.*, I, 488; Suyûtî, *Tahrîc*, s. 39; Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329

Ebû Abdillâh Kutbuddîn Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî (ö. 766/1365) ona özellikle aklî ilimler konusunda eserler okutur.⁵⁰ Dolayısıyla onun *Cürcân*'daki hocalarından sonra *Herat*'taki ilk önemli müderrisi bu zattır. Cürcânî'nin ilk hocalarından biri de, Kutbuddîn er-Râzî'nin oğlu Muhlisuddîn Ebu'l-Hayr Alî'dir (ö ?). Sehâvî'nin naklettiği bilgilere göre, “Şerhu'l-Miftâh” adlı kitabını bizzat Muhlisuddîn'in⁵¹ kendisinden okumuş ve ondan, ileride meydana getireceği eserlere temel teşkil edecek bir müktesebat elde etmiştir. Bu bilgiler ışığında Muhlisuddîn'in Cürcânî'nin ikinci önemli hocası olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Cürcânî, *Herat*'tan sonra, tahsilini devam ettirmek amacıyla *Mısır*a gitmiş ve orada İslâmî ilimler sahasında pek çok önemli kitaba imza atmış olan Mubârek Şâh el-Mantikî'nin (ö. ?) derslerine aralıksız katılarak öğrenciliğini yapmıştır. Cürcânî'nin yetişmesinde en önemli katkıyı Mubarek Şâh yapmıştır. Cürcânî'nin hem naklî hem de aklî ilimleri özümseyip hazmetmesi hususunda, Mubarek Şâh'ın etkisi diğer hocalardan çok daha fazla olmuştur. Mubarek Şâh'ın dışında, Cürcânî, Şemsuddîn Muhammed el-Fenârî (Molla Fenârî) (ö. 834/1430) ile birlikte, *Mısır*'da, Muhammed b. Muhammed Ekmeluddîn el-Bâbertî'den (ö. 786/1334) şerî ilimler sahasında ders okumuş ve Saîdu's-Suadâ'da kalarak sürekli ders halkalarına devam etmiştir.⁵²

Öte yandan, Cürcânî Semerkand'da bulunduğu dönemde, Nakşibendî tarikatının kurucusu Hoca Bahâuddîn Nakşibendî'nin (ö. 791/1389) müritlerinden biri olan Hoca Alâuddîn Attâr Mumammed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 802/1339) ile tanışmış ve ondan tasavvuf saliklerinin temel özelliklerine dair kapsamlı bilgiler almıştır.⁵³ *er-Risâletu'l-Bahâiyye*, yazma olarak günümüze kadar ulaşmış olan Farsça telifi *Risâle-i Şevkiyye* ve Şihâbuddîn es-Suhreverdi'nin (ö. 632/1234) *Avârifü'l-meârif* üzerine yazdığı taliki, Alâuddîn el-Attâr'ın Cürcânî üzerindeki tesirinin yansımaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Attâr, Cürcânî'nin tasavvufa olan eğilimini güçlendirmiş ve bu sahada önde gelen hocaları arasındaki en önemli mevkiini her zaman korumuştur. Bu

⁵⁰ Gümüş, *a.g.e.*, s. 116

⁵¹ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 328

⁵² Sehâvî, *a.g.e.*, V, 328; Şevkânî, *a.g.e.*, I, 488

⁵³ Gümüş, *a.g.e.*, s. 119

bağlamda denebilir ki, Cürcânî'nin tasavvufa olan merakını motive etmede en önemli etki Alâuddîn el-Attâr'a aittir.

Böylece, döneminin en iyi hocalarından ders okumuş olan Cürcânî, onların vasıtasıyla İslâm düşünce tarihinde çok sayıda unutulmayacak eser meydana getirmiş, ürettiği fikirler ve geliştirdiği yeni yaklaşımlar sayesinde onların seviyesini bile kısa sürede aşacak bir yetkinliğe sahip olmuştur.

3. Öğrencileri

Naklî ve aklî ilimleri tahsil etmede döneminin en çok başvurulan hocalarında ders alan Cürcânî, hem kelâm, felsefe ve mantık, hem de dil ve belagat gibi pek çok sahada bilgi yüklü kişiliği ve İslâmî ilimleri ele alıp irdelenmesinde ölçülü davranması ile temayüz etmiş; bunun sunucunda bilgi birikimini paylaşıp aktaracağı kişilere de önderlik etmiştir. Nitekim kendi oğlu ve *el-Gurra fi'l-mantık* adlı kitabın sahibi Nuruddîn Muhammed b. Alî el-Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf* eseri ile şöhret bulmuş Musa Paşa b. Muhammed Kadızade er-Rûmî (ö. 833/1430), *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın bir kısmına yazdığı haşiyesi ile tanınan Fethullâh eş-Şirvânî (ö. 857/1453), Şirvânî gibi *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine yazdığı haşiyesi ile tanınan İranlı kelâmcı ve mantıkçı es-Seyyid Alî el-Acemî (ö. 860/1455) ile zikrettiğimiz ilmî sahalarda uzman olan Fahrüddîn el-Acemî (ö. 865/1430) ve son olarak *Bahru'l-ulûm* adı altında telif ettiği hacimli tefsir kitabı ile şöhret bulmuş olan Hoca Seyyid Alâddîn Alî b. Yahya es-Semerkindî (ö. ?)⁵⁴ Cürcânî'nin bizzat kendisinden ders alan alimlerdir. Cürcânî'nin yetişmesinde emeği geçen hocalarının sayısı gibi, kendisinden ders alan öğrencilerin sayısı da tam olarak bilinmemektedir. Ancak yukarıda zikri geçek öğrenciler bile onun talebe yetiştirmek için ne ölçüde gayret sarf ettiğini belirleme açısından anlamlıdır ve yeterlidir.⁵⁵

C. Cürcânî'nin Bilimsel Kişiliği

Güvenilir tabakat yazarları, Cürcânî'yi tanıtırken sempatik ve güler yüzlü olduğunu, akıcı bir üsluba ve fesahat, talakat, belagat gibi diksiyon ve anlatım

⁵⁴ Cürcânî'nin yetiştirdiği talebeler ile ilgili geniş bilgi için bkz., Gümüş, *a.g.e.*, s. 120-125

⁵⁵ Cürcânî belagat ve Arap dili grameri sahasında yetiştirdiği talebelerine Radyuddîn el-Esterâbâdî'nin *Şerhu'l-Kâfiye* adlı nahiv ilmine dair yazdığı şerhi okutarak icazet vermiştir. Bkz., İmam Seyyid Muhsin Emîn, *A'yânu'ş-Şîa*, Dâru't-Taâruf, Beyrut 1406/1986, IX, 152

yeteneğine sahip bulunduğunu; güzel karakterli, doğru sözlü, çalışkan, gayretli, yalan ve gösterişten uzak; fetanetli ve muhakeme gücü yüksek bir kişiliğe sahip bulunduğunu belirterek Onan sitayişle bahsetmişlerdir. Onun, etik kuralları içerisinde tartışmayı sevdiği ve savunduğu konuları aklî delillerle kanıtlayma gücüne sahip biri olduğu da özellikle ifade edilmektedir.⁵⁶ Semerkand'da bulunduğu dönemlerde çeşitli sahalarında başarıyla sonuçlanan bir çok ilmî tartışmaya katılmasına ve Taftâzânî gibi çağının en başarılı kelâm alimini altetmesine rağmen kişilik olarak sevecen, maniyerizm olarak tabir olunan aşırı gösterişten uzak ve fedakar bir karaktere sahip olduğu bilinmektedir. Tartıştığı alimlerle antant bir haleti ruhiyyede olmasa dahi, tamamen zıt bir tutum sergilemekten de uzak olduğu bilinmektedir. Cürcânî hakkında zikredilen hususların doğruluk ve tutarlılık düzeyinin gerçek olup olmadığı, çeşitli ilim sahalarında kaleme aldığı kalifiye eserlerinde belirli ölçüde rastlamanın mümkün olduğu gözlemlenmektedir. Fakat Cürcânî'nin içinde bulunduğu siyasi konjonktürün yönetim şeklinin, kendinî sırf ilim yapmaya adanmasına müsait olmadığı, tarihi verilerce sabittir. Bunun tabii bir sonucu olarak Onun bazen vaziyet gereği momentum ve ölçülülük kurallarını ihlal etmiş olması, konuya nesnel olarak bakıldığında, Cürcânî'nin tamamen nefsanî davrandığı anlayışı çıkmamaktadır.

Onun kişiliğine dair bilgi ve verileri kesin olarak bütün şeffaflığı ile ortaya koymak mümkün olmasa da, kaleme almış olduğu şerh ve haşiyelerinden, ayrıca tabakat ve biyografi yazarlarının bize bıraktığı değerli eserlerden bazı ipuçları yakalama şansına sahip olduğumuzu da belirtmeliyiz. Buna paralel olarak kendisinin yetiştirmiş olduğu çok sayıdaki talebesi bunun bariz bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Cürcânî İslâm kültürünün yaygın olduğu fakat altkültürlerin de içinde bulunduğu bir ortamda yetişmiştir. Gittiği her yerde bildiği değerlerden taviz vermeden İslâm'ın temel esaslar ile bağdaşan bir tutum içerisinde olmakla mücadeleye devam etmiş ve bilimsel anlamda stabil bir yönetime sahip olmuştur.

⁵⁶ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 330; Şevkânî, *a.g.e.*, I, 489; Cürcânî tartışmanın adabına dair müstakil bir risale kaleme almıştır. Söz konusu risalesinde Cürcânî tartışma yapmanın genel kuralları ile karşı tarafı anlama ve ona göre bir yol takip etme gibi hususlara değinerek toplu ve öz bilgiler vermektedir. *Risâle fi Âdâbi'l-Bahs*, Hacı Selim Ağa ktp., Kemankeş blm. No: 341.

Kelâm sahasına ilişkin temel doktrin ve kurallara sadık kalan Cürcânî, sistematik ve metodik bir perspektif geliştirerek, kariyerinde aşılması gereken yolun büyük bir kısmını gençlik dönemlerinde geçmiş bulunuyordu. Döneminin ilmî atmosferinden ve manevî ikliminden azami ölçüde istifade eden Cürcânî, İslâm beldelerinin çeşitli medreselerinden pek çok müderristen ders almış ve bu manevî iklimin vermiş olduğu hazdan dolayı gittiği yerlerde uzun süreli bir tahsil hayâtı sürdürmüştür.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, çok yönlü bir araştırmacı ve yazar olan Cürcânî, döneminin hemen hemen bütün bilimsel disiplinlerinde eser vermiş ve bu eserlerini, çalışkan kişiliği ve uzun yıllar sürdürdüğü araştırmalarıyla oluşturduğu teoloji formasyonu ve birikimi ile meydana getirmiştir. Bu bağlamda, Taftâzânî (ö. 793/1390) sonrası dönemin ciddi anlamda üretici, dinamik ve velut kişiliğini hakkıyla ve tam anlamıyla ruhunda barındırması yönüyle Cürcânî, kendisinden sonra gelen İslâm bilginlerinin önderlik ve rehberliğini yapmıştır. Bundan dolayıdır ki, aklî ve naklî ilimlerde sivrilmiş mümtaz simalarının örnek aldığı güzide bir alim olarak O, İslâm düşünce tarihindeki etkin ve işlek pozisyonunu her zaman muhafaza etmiştir. Bu denli evleviyetli meziyete ve ayrıcalıklı bir konuma sahip olan Cürcânî'nin, Hasan Çelebi, Siyalkûtî ve Mesûd eş-Şirvânî gibi pek çok kelâm alimine önderlik ettiği de, söylenmesi gereken diğer bir ehemmiyetli noktadır.

Özellikle mantık, felsefe ve kelâm ilminde söz sahibi olan Cürcânî, selefleri İmam Gazâlî (ö. 505/1111), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274), Muhammed b. Alî es-Sekkâkî (ö. 626/1229), Seyfuddîn el-Âmidî (ö. 631/1233), Kazvînî el-Kâtibî (ö. 675/1277), Sirâcuddîn el-Urmevî (ö. 682/1283), Kutbuddîn er-Râzî et-Tahtânî (ö. 766/1365) ve Sa'duddîn et-Taftâzânî (ö. 793/1390) gibi düşünürleri izleyerek, onların söz konusu sahalarda kaleme aldıkları kitapları şerhederek veya üzerine haşiyeler yazarak bazen uzlaştırıcı, bağdaştırıcı, bazen de yorumlayıcı ve çözümleyici bir yöntem izlemiştir. Kendine has bir üslup geliştirmek suretiyle, müteahhirîn dönemi düşünce geleneğinin mütekamil ilmî formasyonuna sahip olmuş, aklî ve naklî ilimlerin pek çoğunda ciddi kitap ve risaleler telif etmiş, ayrıca şerh, haşiye ve talik gibi nitelikli eserler vermiş ve bunun sonucunda yüzyıllar boyu istifade edilip takip edilen seçkin ve münevver bilgin halini almıştır. Sözü edilen

selefleri mümtaz kelâm alilerinden istifade ederken iktibas veya intihal tarzı bir yöntem izlemekten ziyade, araştıran, tahlîli eden, eleştiren ve yeni bir bakış açısı geliştiren tutum sergilemiştir.

Cürcânî'nin sufi meşrep biri olduğu da gözlerden kaçırılmamalıdır. Zira Semerkand'ta bulunduğu sırada Nakşibendî'nin (ö. 791/1389) kendi müritlerinden biri olan Hoca Alâuddîn Attâr Mumammed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 802/1339) ile tanışması sunucunda tasavvuf ilmini tanıma fırsatı bulmuştur. O sırada, daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, *er-Risâleu'l-Bahâiyye* adı altında bir eser meydana getirmesi O'nun tasavvufa karşı nikbin, pozitif ve iyimser bir yaklaşım içerisinde olduğunun bir göstergesidir.

Bütün bunlar bu veriler ışığında değerlendirildiği zaman, Cürcânî'nin, İslâm düşünce tarihinde temayüz ve tebarüz etmiş seçkin mütefekkirler arasında önemli yer işgal eden düşünürlerden biri olduğu ortaya çıkmaktadır. O'nun, kelâm, felsefe, mantık, tefsîr, hadîs, fıkıh, Arap dili ve belagat gibi çeşitli ilmî sistem ve disiplinlerde, hicrî dokuzuncu yüzyılın başından Osmanlı'nın son dönemlerine kadar medreselerde ders kitabı olarak okutulan çok sayıda değerli müstakil kitap, şerh, haşiye, risale ve talik gibi eserlerin müellifi olması ve sonraki nesillere böylesine yüklü bir mirası bırakmış olması bunun en bariz örneklerinden biridir.

Şunu belirtmek gerekir ki, Cürcânî, her şeyden önce profesyonel bir kelâmcı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu alanda kaleme aldığı şerh mahiyetindeki eserleri, O'nun hicrî dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde öne çıkan stereotip ve prototip olma vasfını kendinde bulunduran bir kelâmcı olduğunu göstermektedir. İslâm'ın akîde esaslarını koruma ve muhafaza etme hususunda istikrarlı bir strateji ve taktik izleyen Cürcânî'nin, karşıt taraftan sadır olan itirazlara veya farazî olarak vaki olabilecek problemlere Sünnî kelâm noktayı nazarından bakmaya özen gösterdiği; muhaliflerin görüşlerini ret veya inkar yoluna gittiğinde ise, aşırı antipatik bir tavır sergilemekten de uzak durduğu anlaşılmaktadır. Temel bir görev olarak, inanç ve akîde esaslarını sağlam delillerle temellendirme ve karşıt taraftan gelecek olası saldırıları önleme hususunda hassas ve titiz bir yöntem izlediği eserlerinin her yerinde kendinî hissettirmektedir. Ele alıp irdedelediği konuları bir plan ve programa göre dizayn etmekte ve hedefe doğru yol

alırken, akademik kimliğini büyük bir çaba içerisinde ve sebatla sürdürmeye çalıştığı müşahede edilmektedir.

Cürcânî'nin, işlediği konuları büyük bir dikkat ve titizlikle ele alması, çalışmalarında, antilojik-antinomik eksikliklerin büyük ölçüde ortadan kalkmasına ve böylece incelenen meselenin doğru ve iyi anlaşılmasına önemli bir katkı sağladığı görülmektedir. Bütün bunları sergilerken, ne tam bir çoğulcu kimliğe bürünmekte, ne de tamamen tekci bir tutum sergilememektedir. Görüşlerini sergilerken ılımlı tutumunu devam ettirmekle birlikte, bu itidalinin, Sünnî çerçeveden uzaklaşmama kaydıyla sınırlı olduğunu da belirtmeliyiz. Bundan dolayıdır ki, kelâm geleneğinin çözümleyici, uzlaştırıcı ve yorumlayıcı düşünürler silsilesinin hicrî dokuzuncu yüzyıldaki en belirgin piyoner, rehber ismi ve öncü temsilcisi sıfatını almaya hak kazanmıştır.

Bunun yanı sıra, bilimsel özveriden kaynaklanan manevî yükün dinamik ve enerjik motivasyonunu da şahsında taşımış ve bu sorumluluk duygusunun gereği olarak, sözünü ettiğimiz bilimsel özveriyi, tefekkür hayâtının başından sonuna kadar bir prensip olarak benimsemiştir. Bu nedenle, mensubu bulunduğu kelâm geleneği içerisinde meydana getirilen doktrinlerin başta gelen savunucularından biri olarak entelektüel hayâtını sürdürmüştür.

Öte yandan, Cürcânî, kendinden önce ortaya çıkan bütün düşünce akımlarını, objektif ve tarafsız bir tavır içerisinde, optimum gözlem ve derinlikle incelemiştir. Kelâm geleneğinde uzun ve zahmetli bir süreç içerisinde edindiği ve kazandığı formasyonla, diğer fikrî disiplinleri baştan başa aklın filtrasyonuna tabi tutarak eleştirel bir yaklaşım ve tavır da sergilemiştir. Statik bir kimlik ortaya koymamakla birlikte, serdettiği görüşleri sürdürmede istikrarlı bir tavır sergilediğini de, görüyoruz. Bütün bunlarla birlikte Cürcânî'nin eserlerinin kadük ve güdük kalmış fikrî kalıntıları

Söyleminde sertlikten kaçınması, konuları işlerken anlamın kaybolmasına yol açacak uzun anlatımlardan ve aşırı totolojik ifadeler kullanmaktan uzak durması, Cürcânî'nin özgün taraflarından birini teşkil etmektedir. Bunları gerçekleştirirken, hür irâdesini sağduyuya dayalı fikir üretme olarak ortaya koymakta ve bu çerçevede kendine özgü söylemini kurmaktadır. Duygusal yaklaşımlardan uzak olan Cürcânî bütün gücünü, savunmasını yaptığı Sünnî düşünce ve geleneğe hizmete adanmıştır. O,

var olan potansiyelini bu doğrultuda mobilize ederek, İslâm'ın getirdiği akâid esaslarına aykırı ve ekstrem bulduğu bütün akımları etüt ederek incelemeye tabi tutmuş ve sahip olduğu kelâmî formasyonla onlara karşı mücadele etmeye çalışmıştır. Bu bakımdan, Cürçânî'nin kelâma dair eserlerinde, çeşitli dinî grup ve akımlara karşı sağduyulu bir yaklaşım sergilediği, doğru olarak kabul ettiği norm ve kriterlerden uzaklaşan görüş sahiplerine karşı tekfir ve tahkir edici aşırı bir yaklaşım içerisine girmediği görülmektedir.

Bu bağlamda kelâmî bir şuur ve motivasyonla Cürçânî'nin, dinî-ilmî misyonunu yerine getirmede, tam bir sorumluluk ve fedakarlık duygusu içerisinde hareket ettiğini söyleyebiliriz. Monoton ve kısır bir anlayıştan uzak kalma çabası içerisinde olan Cürçânî, gerek naklî planda gerekse aklî platformda, makul çözümler arayan bir zihniyetin sahibi ve temsilcisi görünümündedir.

Aslında Cürçânî'yi farklı kılan temel özelliği ve ayrıcalığı da, burada aramak icap etmektedir. O, her zaman, müfrit ve katı mezhepçi olmaktan titizlikle kaçınmakta ve inanç bağlamında aşırılığı temsil edenlere karşı eleştiri mekanizmasını dinamik bir biçimde kullanmayı da ihmal etmemektedir. Bazı inanç konularında Selefi görüşlere meylettği de görülen Cürçânî'nin, mezhep önderi Eşarî'yi destekleyen ve O'nun görüşünü yeğleyen tavrına rağmen, memzuc kelâm döneminin kelâmcı kimliğinden de, fazla taviz vermemektedir.

Bir taraftan Eşarî'nin serdettiği görüşle uzlaşa içerisinde olduğu görülürken, diğer taraftan, zaman zaman, Gazâlî, Râzî, Şehristânî ve Âmidî gibi Eşarî kelâm geleneğinin yetiştirdiği büyük simalar ile aynı fikri paylaşmadığı ve onlarla görüş birliği içerisinde olmadığı da görülmektedir. Bunu gerçekleştirirken selim ve sağlam bir bakış açısından yararlanarak işe başlamakta, önyargılı yaklaşım ve yanılgılarından bilinçli olarak uzak durma gayreti içerisinde hareket etmektedir.

Nazari bilginin üretici performansını, Cürçânî'nin gerek kelâm kitaplarında gerekse dilbilim ve belagata dair eserlerinde canlı bir şekilde müşahede etmek mümkündür. Nitekim eserleri baştan başa tarandığında seleksiyoncu bir tavır takındığı görülmektedir. Zira, bir ekole veya kişiye ait bir görüşü akıl süzgecinden geçirdiğinde dikkatli bir seleksiyon yöntemini devreye soktuğu, eserlerinde ekspoz ettiği temel fikir

ve ideler dikkatle incelendiğinde, bariz bir şekilde gözlemlenebilmektedir. Seçmecî tavrı ile dikkat çeken Cürcânî'nin, sinkretist bir yaklaşım sergilemekten uzak olduğu da bilinen bir husustur. Görüş kime ait olursa olsun, kendinin izlediği akıl yürütme yöntemlerine ve doğru olarak kabul ettiği gerçeklere uyumluluk arzetmediğinde, bu türden görüşleri, rahatlıkla eleştirebilmektedir. Bütün bunların gerçekleşmesini sağlayan temel saik, Cürcânî'nin uzun süreli bir modifikasyon sürecinden geçmesi ve hayâtının başlangıcından sonuna kadar araştırmacı kişilik ve ruhunu muhafaza etmiş olmasıdır. Statik kişilik anlayışından uzak olduğu kadar, istikrarlı karakteri ile de temayüz etmektedir. Nadir de olsa spekülasyona kaçtığı da görülmekte, fakat bunun yanısıra yumuşak bir söylem geliştirerek, erdemli ve faziletli kişiliği ile kelâmcî niteliğini korumaya ve muhafaza etmeye devam etmektedir.

D. Cürcânî'nin Eserleri

Klasik biyografi kaynaklarında Cürcânî'nin, aklî ilimlerden mantık, felsefe; naklî ilimlerden kelâm, hadîs, tefsir, fıkıh, tasavvuf; alet ilimlerden belagat, vad' ilmi⁵⁷ (علم (الوضع)), Arap dili; deneysel bilimlerden astronomi ve geometri (hendese) gibi çeşitli bilim dallarında irili ufaklı yüzden fazla eser kaleme aldığı kaydedilmektedir. Bu ilim sahalarında yazılmış şerh, haşiye, talik ve risaleler olduğu gibi, müstakil kitap çalışmaları da bulunmaktadır. Söz konusu eserlerini Cürcânî, hem Arapça hem de Farsça olarak telif etmiştir. Bu eserlerin büyük bir kısmı günümüze kadar ulaşmış olmakla birlikte, çok az sayıda eseri basılabilmektedir. İlerleyen bölümlerde Cürcânî'nin söz konusu eserlerinden bahsederek onların hangisinin basıldığı, hangisinin yazma olarak hangi kütüphanelerde bulduklarını, ulaşılabildiğimiz bilgiler çerçevesinde izah etmeye çalışacağız.

Aklî, naklî, teorik ve pratik bilim dallarında Cürcânî'ye nisbet edilen yüzden fazla şerh, risale ve kitap bulunmaktadır. Onların büyük bir kısmı günümüze kadar ulaşmış olmakla beraber, bir bölümü halen yazma halindedir. Yazma eserlerin önemli bölümü Süleymaniye ve diğer ülkelerin kütüphanelerinde çeşitli bölümlerde kayıtlıdır. Kelâm

⁵⁷ Cürcânî, Adududdîn el-Îcî'nin vad' ilmine dair yazdığı risalesine bir şerh kaleme almıştır. Söz konusu şerhinde Cürcânî, kelimenin hangi manaya uygun düşecek şekilde ne şekilde ve neye göre vaz edildiğini ve bu işlemin nasıl gerçekleştirildiğini özet bir şekilde ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu konuda bkz., *Şerhu Risâleti'l-vadiyye*, Atıf Efendi Kütüphanesi, Yazma, (t.y.) vr. 44-47

ilmine dair telif etmiş olduğu *Şerhu'l-Mevâkıf*, ansiklopedik sözlüğü *Tarîfâtü'l-ulûm ve tahdîdâtü'r-rusûm*, tefsir ilmine dair *Hâşiyetu ala'l-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-tevîl* ve hadîs ilmi ile ilgili *ed-Dibâcu'l-muzheb* gibi pek çok eseri İslâm ülkelerinin çeşitli yerlerinde basılmış ve gün ışığına çıkartılmıştır. Ansiklopedi niteliğini taşıyan *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Tarîfât* adlı çalışmaları İslâm ülkelerinin çeşitli yerlerinde basıldığı gibi, batı ülkelerinde de basılmış, onların da ilgi gösterdikleri kaynaklar haline gelmiştir.

Cürcânî'ye atfedilen kitap, şerh, haşiye ve risalelerin büyük bir kısmı, klasik literatürlerde, özellikle tabakat ve biyografi kaynaklarında hayâtı, ilmî seyahatleri, hocaları ve öğrencilerine dair bilgi ve verilerin yanı sıra zikredilmektedir. Ona ait eserler zikredilirken, bu eserlerin mukaddimesi ile ilgili kısa, fakat önemli bilgiler de verilmektedir. Söz konusu bilgilerin önemli bir bölümünü ihtiva etmesi bakımından, Muhammed Abdulhay el-Leknevî'nin Hanefî alimlerinin hayât ve eserlerini konu edinen *el-Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye* adlı eserini burada zikredebiliriz. Cürcânî'nin eserlerinin büyük bir kısmını içermiş olması hasebiyle, sözü edilen kitap, Leknevî'den sonra gelen tabakat alimlerinin başvuru kaynağı olmuştur. Aynı şekilde, Cürcânî'nin kitaplarının büyük bir kısmı, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh Kâtip Çelebi'nin *Keşfu'z-zunûn* adlı kitabının çeşitli yerlerinde kısa açıklamalarla zikredilmekte ve bu eser, Cürcânî'nin eserlerini tespit etmede çok önemli bilgiler içermektedir.⁵⁸

⁵⁸ Bunun dışında, Cürcânî'nin hayâtına dair yazı yazan diğer tabakat ve biyografi kitaplarında ona ait kitap, şerh, haşiye ve risalelerin pek çoğu zikredilmekte ve kısa bilgiler verilmektedir. Cürcânî'nin eserlerine dair bilgiler veren klasik kitapların bir kısmı şunlardır: Muhammed b. Alî eş-Şevkânî'nin *el-Bedru't-tâli* adlı biyografik eseri, Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî'nin *ed-Davu'l-lâmi fi a'yâni'l-karni't-tâsi* adlı kıymetli onomastik ve biyografik eseri, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî'nin *Buğyatu'l-vuât fi tabakâti'l-luğaviyyîn* isimli linguistik ve filoloji ile uğraşanların hayât ve eserlerini konu edinen eseri, Takıyyuddîn İbn Abdilkâdir el-Hanefî et-Temîmî'nin *et-Tabakâtu's-seniyyefi terâcumi'l-hanefiyye* namı ile kaleme aldığı Hanefî alimlerinin hayâtlarını konu edinen tabakat kitabı, Bedruddîn Mahmud Aynî'nin *İkdu'l-cumân fi tarihi ehli'z-zamân* adı altında meydana getirdiği tarih ve biyografi kitabı, İsmâil Paşa el-Bağdâdî'nin *Hediyyetu'l-ârifin fi esmâi'l-muellifin ve âsâri'l-musannifin* isimli çok değerli tabakat eserleri, Mirza Muhammed Bâkır el-İsfehânî'ye ait *Ravzâtu'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât* olarak bilinen alimlerin hayâtlarının özet bir biçimde sunumunu yapan değerli biyografi kitabı, Taşköprüzâde Ahmed Efendi'ye ait *Mesâliku'l-halâs fi mehâliki'l-havâs*, *Mevzuâtü'l-ulûm ve eş-Şakâyiku'n-numâniyye* gibi pek çok kitap Seyyid Şerîf Cürcânî'nin hayâtı ve eserlerine dair çok değerli veri ve bilgiler vermektedir.

Cürcânî'nin fikrî alt yapısının oluşumundaki etmenlerin belirlenmesi, bilimsel ve akademik kişiliği, hocaları ve talebeleri, kültürel birikimi, bu birikimin oluşumunda etkili olan faktörlerin tespiti, yetiştiği coğrafyanın genel tanıtımı, kültürel çevre ve siyasi konjonktürün ortaya konması gibi hususlarda, Cürcânî'nin telif ettiği eserler kadar olmasa da, söz konusu müracaat eserleri de önemli bir konumda bulunmaktadır.

Seyyid Şerîf Cürcânî'nin hayâtı ve eserlerini konu edinen klasik döneme ait temel tabakat ve başvuru kaynaklarının yanı sıra, yakın dönemde telif edilmiş çok sayıda modern çalışma da bulunmaktadır. Öte yandan, Cürcânî'nin hayâtını konu edinen ve onun eserlerinden bahseden monografik nitelikli çalışmalar da yapılmıştır. Ancak, söz konusu monografik çalışmaların sayısı, üzülererek söyleyebiliriz ki, çok azdır ve muhteva bakımından da yetersizdir.⁵⁹

Bütün bunlarla beraber batı dünyasında yayımlanan *Encyclopedia of İslâm*, Türkiye Diyanet Vakfı'nın hazırlamakta olduğu *İslâm Ansiklopedisi*, şu anda İran'da yayımlanmaya devam eden *Dâiretu'l-Meârifî Teşeyyu* gibi ansiklopediler, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin hayâtı ve çalışmalarına dair bilgiler ihtiva etmekte ve onun kişiliği, eserleri, ilmî hayâtı, hocaları ve öğrencilerine dair bilgileri gün ışığına çıkartmada önemli ve değerli bilgiler ihtiva etmektedir.

Cürcânî'nin hayâtı ve eserlerine dair ansiklopedik ve biyografik eserler olduğu gibi, monografik eserler de bulunmaktadır. Bu tür monografi çalışmalarından biri de Sadreddin Gümüş'ün *Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri* adlı doktora tezidir. Zikri geçek çalışmada, Cürcânî'nin hayâtı ve eserleri ile ilgili değerli bilgiler bulunmaktadır. Bu çalışmanın temel özelliklerinden biri, Cürcânî'ye ait mahdut ve matbu olan şerh, haşiye, talik ve risalelerin kütüphanelerde kayıtlı buldukları yerleri

⁵⁹ Seyyid Şerîf Cürcânî'nin hayâtı ve eserlerini konu edinen çağdaş kaynakları şu şekilde sıralamak mümkündür. Hayru'd-Dîn ez-Ziriklî'nin *el-A'lâm kâmûsu terâcîmi'l-eşhuri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-arabi ve'l-musta'rabîn ve'l-musteşrikîn* ismini taşıyan biyografik özellikli kitabı, Ömer Rızâ Kehhâle'nin *Mucemu'l-muellifîn ve terâcîmu musannifî'l-kutubi'l-arabiyye* ismi ile meydana getirdiği değerli bilgiler içeren tabakat kitabı, batı dünyasında Carl Brockelmann tarafından meydana getirilen, onomastik ve biyografi çalışanlar için kendi çapında kıymetli bilgiler ihtiva eden *Geschichte Der Arabischen Litteratur* adlı hacimli ve değerli eseri, Cürcânî'nin hayâtı ve eserlerine dair kısa ve az da olsa bilgiler içermektedir. Bütün bunların dışında İranlı ansiklopedist yazar Alî Ekber Dihhodo'nun *Luğatnâme-i Dihhodo* adlı elli ciltli ansiklopedik dev eserinde Cürcânî'nin hayâtı ve eserlerine ait çok kıymetli bilgiler, veriler ve yorumlar bulunmaktadır. Yûsuf İlyân Serkîs'in *M'cemu'l-matbûâtî'l-arabiyye ve'l-muarraba* namı ile telif etmiş olduğu eseri, Cürcânî ile ilgili kıymetli verileri içermesi açısından büyük bir önemi haizdir.

tespit etmesi ve Cürcânî'ye ait bazı eserlerin kısa tanıtımını yapmış olmasıdır. Bunun dışında, Cürcânî'nin hayâtı ve eserlerine dair kısa ve özlü bilgiler, onun eserlerinin edisyon kritiğini hazırlayan araştırmacılar ve akademisyenler tarafından da verilmiştir.

Bundan sonra Cürcânî'ye nisbet edilen eserlerin adlarını, tek bir çalışma hacmini aştığından ve meydana getirdiği eserlerin isimlerinin tek tek tadat edilmesinin imkan sınırlarını zorladığından, kısa açıklamalar ve konularına göre tasnif ederek özet bir biçimde vermeye çalışacağız. Yukarıda belirttiğimiz gibi müellifimizin, çeşitli bilim dallarına dair yüzden fazla kıymetli kitap, şerh, haşiye ve risalesi bulunmakta ve bunlardan bir kısmı İslâm dünyasının çeşitli kütüphanelerinde yazma halinde, diğer bir kısmı ise çeşitli bölgelerde defalarca basılmış olarak elden ele dolaşmaktadır. Bunlar arasında özellikle *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Tarîfât* ve *Hâşiye ala'l-Keşşâf* gibi çok okunan eserler vardır.

Şimdi bizim de tezimizin temel kaynağı olan *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserin tanıtımını yapmaya ve okuyucuya, az da olsa, önemi ve içeriği ile alakalı bilgiler vermeye çalışacağız.

E. Cürcânî'nin Kelâm İlimine Dair Eserleri

1. Şerhu'l-Mevâkıf⁶⁰

Seyyid Şerîf Cürcânî'nin bu eseri, İslâm ülkelerinin çeşitli yerlerinde basılmış olup yazıldığı günden itibaren klasik medreselerde kelâm kitabı olarak okutulmuştur. Bu eser, konu bütünlüğü, planlı ve düzenli muhtevası, konuların oturmuş düzeni, ifade ve üslup bakımından akıcılığı, tabii selikayla yazılarak yazım hatası sorunlardan az etkilenmiş olması ve kelâmî, felsefî ve mantıkî terminolojinin ustalıkla kullanımı ile asırlar boyu tedavülden düşmemiş, kelâm tahsil eden araştırmacıların başvuru ve kaynak kitabı olagelmiştir.

Müellif bu hacimli eserin yazımını, 807/1405 tarihinde Şevval ayının başlarında, Semerkand'ta bulunduğu dönemde tamamlamıştır. Eserinde, kelâm ile ilgili konuların

⁶⁰ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329; Şevkânî, *a.g.e.*, I, 488; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevduâti'l-ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, I-III, Kahire tsz., II, 181; ayrıca İcî'nin kelâm ilmindeki yeri ve *Mevâkıf*'i bağlamında Ahmed Mahmud Subhî *Fî ilmi'l-kelem* adı altında meydana getirdiği çalışmasında geniş bilgi vermektedir. Bkz., Ahmed Mahmud Subhî, *Fî ilmi'l-kelem*, Muessesetu's-Sekâfati'l-Câmiyye, İskenderiye 1992; bunun dışında *Şerhu'l-Mevâkıf*'in Türkçe tercümesi Ömer Türker tarafından yapılmaktadır.

yanı sıra, felsefî konulara da ağırlıklı olarak yer vermiştir. Bu eser altı ana bölümden (mevkıf) meydana gelmekte ve söz konusu bölümlerin yüzde elliden fazlası felsefî konuları ihtiva etmektedir. Dolayısıyla ilahîyat bahisleri beşinci ve altıncı bölümlerde (mevkıf) işlenmekte, ilk dört bölümü felsefe ağırlıklı konular oluşturmaktadır.

Şerhu'l-Mevâkıf'ın Osmanlı basımı dikkate alınarak önce Mısır'da, sonra da İran'da ve üçüncü kez Beyrut'ta olmak üzere, günümüzde en az üç kere basıldığını biliyoruz. Mısır ve İran baskıları hariç, Muhammed Umeyre'nin⁶¹ bastırıldığı son baskıyı, araştırmacıların haklı olarak belirttiği gibi⁶², metin ile şerh birbirine karıştırıldığı için kaynak olarak kullanmak bazı durumlarda yanıltıcı olmaktadır. Hâlbuki kendisine kadar en az iki defa yayınlanmasına ve sekiz cilt halinde bir araya getirilmesine rağmen böyle bir hatanın yapılmış olmasını anlamak oldukça güçtür.⁶³

Ancak, şu husus da belirtilmelidir ki, Mısır ve İran baskıları tahkikli olmaktan daha çok, Osmanlı basımının tıpkıbasımı niteliğinde olup Cürçânî'nin ne hayâtına ne de çalışmalarına değinilmiştir. Şerhu'l-Mevâkıf, bir de Mahmud Ömer ed-Dimyârî⁶⁴ tarafından hazırlanarak tabedilmiş, ancak bu baskı da aynı şekilde tahkik ve tetkik edilmeden, Osmanlı baskısı ile Mısır baskısı temel alınarak hazırlanmış, bununla beraber, Cürçânî'ye dair herhangi bir bilgi de verilmemiştir. Sadece İcî'nin hayâtından kısa bir şekilde bahsedilerek sekiz cilt halinde neşretmiştir. Üstelik Şerhu'l-Mevâkıf Seyyid Şerîf Cürçânî'nin kelâm alanında en hacimli ve muhtevalı eseridir.

Ancak şunu da ifade edelim ki, Şerhu'l-Mevâkıf'ın uzun süre tedavülde olmasına ve ders kitabı olarak medrese müfredatında bulunmasına ve okutulmasına rağmen,

⁶¹ Ebu'l-Fazl Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdulgaffâr İcî, *Kitâbu'l-mevâkıf* (thk., Abdurrahman Umeyre) (Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürçânî'nin şerhi ile birlikte) Beyrut'ta 1417/1997 yılında Dâru'l-Cîl matbaasında neşredilmiştir.

⁶² Ömer Türker, *Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Tevil Anlayışı*, yayımlanmamış makale.

⁶³ *Şerhu'l-Mevâkıf* başlangıçta istinsah edilerek çoğaltılırken, daha sonra çeşitli baskıları yapılmıştır. *Şerhu'l-Mevâkıf* İstanbul'da 1239/1823 senesinde iki defa (Amire ve Hac İbrahim Saib matbaalarında), 1292/1875 yılında bir defa⁶³, Zilkade 1311/1893 senesinde ise, tekrar İstanbul'da (*Dâru't-Tibâati'l-Amire* matbaasında) basılmıştır. Yine, Bulak'ta 1257/1841, Mısır'da 1266/1850, 1325/1907, Leknev'de 1260/1844 ve Dehli'de 1290/1873'te basılmıştır. Batıda da Leipzig'de 1264/1848 yılında yayımlanmıştır. *Dairetu'l-Meârifî Teşeyyu* Şerhu'l-Mevâkıf'ın yayımlandığı tarihleri şu şekilde vermektedir: İstanbul 1286/1869, Hindistan 1294/1877 ve Leipzig 1848/1264. *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın ilahîyat bölümü, Ahmed Mehdi tarafından yeniden düzenlenerek, diğer kısımlarından ayrı olarak yayımlanmıştır. Mektebetü'l-Ezher, Kahire 1976

⁶⁴ Menşûrâtu Muhammed Ali Bîdûn, Dâru'l-Kutubi'l-İmiyye, Beyrut 1419/1998

üzülerek ifade etmek gerekir ki, günümüze kadar her hangi bir tenkitli neşri yapılmamıştır. Bu ihmal ilk yazıldığı hicrî 807 tarihinden itibaren günümüze kadar devam ede gelmiştir.

Burada *Şerhu'l-Mevâkîf* kitabının öneminden ve içerdiği konulardan kısaca bahsetmenin yararlı olacağı kanısındayız. Zira, İslâm dünyasının çeşitli bölgelerindeki medreselerde ders kitabı ve el kitabı olarak uzun süre okutulup tedris edilmesi, üzerinde durulması gereken önemli bir konu olmakla beraber, mezkûr kitaba ilginin ne denli fazla olduğunu anlama açısından bu tanıtımın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkîf* kitabının altıda biri salt felsefî konulardan teşekkül etmekte, birinci mevkıfta mukaddimeler yani nazar ve ilim konuları, ikinci mevkıfta umur-i ammeye giren vâcib, imkan ve mevcûd gibi sırf mücerret konular, üçüncü mevkıfta arazlar ve nihayet dördüncü mevkıfta cevherler ele alınmaktadır. Beşinci mevkıf ilahîyat ve altıncı mevkıf ise nübüvvet bahislerinden oluşmaktadır.

Şerhu'l-Mevâkîf, içerdiği felsefî ve kelâmî konular bakımından müteahhirîn kelâm dönemi kitaplarından, özellikle de memzuc eserlerin telif edilmeye başlandığı döneme göre, daha olgun ve derin bilgiler ihtiva etmektedir. Bunlara ilave olarak, müellifin mezkur eseri kendisini önceleyen kelâm alimlerinin eserlerinden, sistem, tertip, konuların sıralanışı, işleniş tarzındaki istikrar ve yöntem bakımından daha üstün ve yeterlidir. Ayrıca, gerek bahislerin tasnif edilmesi, gerekse diğer görüş sahiplerinin fikirlerini telif, takrir, tahlîl, tenkit ve tevil etme bakımından daha yeterli, daha yetkin ve en önemlisi başlangıçta vaat ettiklerini gerçekleştirme hususunda tutarlı olma özelliğini haizdir. Bunun yanı sıra, ileri sürülen fikirlerin belli bir sonuca ulaştırılması ve iddia edilen tezin savunulmasında belirli kriterlerin uygulanmasına itina gösterilmesi, ayrıca belirtilmesi gereken önemli bir husustur. *Şerhu'l-Mevâkîf*'ta tartışılan ve işlenen konular, kendi arasında bir bütünlük içerisinde yürütülmekte ve konular arasında belirgin bir ilintisizlik ve kopukluğa rastlanmamakla birlikte jargon nitelikli üsluptan da oldukça uzak olduğu gözlerden kaçmamaktadır.

İmdi, *Şerhu'l-Mevâkîf*'in nasıl bir tasnif ve bölümlemeye tabi tutulduğunu görelim ardından da etüt ederek incelemeye çalışalım. Zira *Şerhu'l-Mevâkîf*'in nasıl bir tasnif ve bölümlemeye tabi tutulduğunu iyi derk edip kavramak ve anlamak, işlenmekte olan

bahsin doğru anlaşılmasına da yardımcı olmaktadır. Takip edilen konular bir bütünlük oluşturur ve bu konuları meydana getiren tasnif halkalarının herhangi birinde yapılacak olan bir kopukluk, izlenmekte olan konunun anlaşılmaz hale gelmesine neden olabilmektedir. Dolayısıyla biz burada, Şerhu'l-Mevâkîf'ta yapılan tasnifi kısaca vermeye ve tanıtımını yapmaya çalışacağız.

Şerhu'l-Mevâkîf altı ana bölümden meydana gelmekte olup buna “mevkîf (ana bölüm)” denilmektedir. Mevkîf, Şerhu'l-Mevâkîf'ın bölümlenmesinin ilk sırasında yer almakta ve bütün alt bölümler bunun altında sıralanmaktadır. Bölümlemenin ikinci sırasında Adududdîn el-Îcî ve Cürçânî'nin kendi tasniflerinde “marsad (ikinci büyük bölüm)” gelmekte ve “mevkîf”i izleyerek ikinci sıraya oturmaktadır. Marsaddan sonraki sıralamada ise “maksad (alt bölüm)” bulunmakta ve üçüncü bölümlemenin ilk halkasını oluşturmaktadır. Yukarıda izah etmeye çalıştığımız üçlü bölümlenme, Şerhu'l-Mevâkîf'in, deyim yerinde ise, iskeletini oluşturmakta ve bütün diğer sınıflamalar bunların altına döşenerek, konular izah edilmeye ve bir bütünlük teşkil edecek tarzda yukarıdan aşağıya doğru bir yöntem izlenmeye çalışılmaktadır. Sözü edilen bu bölümlenmeleri “meslek (yöntem, yordam)”, “vecih (prensip)”, “mezhep (görüş)”, “nev (şık)” ve “bahis (konu)” gibi alt bölümlenmeler ve tasnif türleri izlemektedir. Ancak bunlar, ikinci grup tasnif çeşitleri olmasından dolayı, bir sıra izleme gibi herhangi bir kurala tabi tutulmamaktadır.

Şerhu'l-Mevâkîf'i oluşturan mevkîfların altı aded olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Cürçânî, Şerhu'l-Mevâkîf'a yazmış olduğu önsözünde, mevkîfların tartışmasına ve takdimine girmeden önce, kelâm ilminin İslâmî ilimler içerisindeki konumundan bahsetmekte⁶⁵, kelâmın diğer ilimler arasındaki yeri ve şerefini dile getirerek aklî ve naklî ilimlerin ilham kaynağı olduğunu vurgulayarak epigraf niteliği taşıyan bilgiler vermeye çalışmaktadır. Bu ifadeler, Onun bizzat uğraş alanı olan kelâm ilminin, kendisi için ne kadar değer ifade ettiğini gösterir mahiyettedir. Cürçânî bu ifadeleri sarf ettikten sonra, asıl gaye ve hedefinin Îcî'ye ait Mevâkîf'i şerh etmek, anlaşılmaz ve kapalı gibi görünen kısımların izahını yapmak olduğunu dile getirmektedir. İzah ederken, maksadının, insafı ve tutarlı olmak, meseleleri daha

⁶⁵ Cürçânî, *Risâle fî tarîfi ilmi'l-keîâm*, Hacı Selim Ağa ktp., Hacı Selim Ağa blm. No: 654

anlaşılır hale getirerek, ilim talibine konunun künhüne vakıf olma yetisini kazandırmak ve tarafsız olmanın yolunu öğretmek olduğunu belirtmekte, böylece, takip edeceği yöntemi önceden belirlemek suretiyle varılmak istenen hedefin ne olduğuna dair ipuçları vermeye çalışmaktadır.⁶⁶

İmdi, Şerhu'l-Mevâkıf'ın birinci mevkıfının içerdiği konular hakkında kısaca bilgi vermeye çalışalım. Birinci mevkıf altı marsadı ihtiva etmekte olup bunlar da altı maksadı içermektedir. Cürcânî bunları mukaddimat olarak ifade eder ve gayesine⁶⁷ ve konusuna⁶⁸ göre kelâm ilminin tanımını yapmak suretiyle söze başlayarak bu konuya yaklaşık olarak kırk sayfalık bir yer ayırır. Kelâmın tanımı bittikten sonra ise, nazari/salt ve ameli/pratik bilginin tanımı, imkanı ve geçerliliği gibi epistemolojik sorunları çeşitli açılardan değerlendirmeye tabi tutarak meseleleri uzun uzadıya tartışmaktadır. Nazar diye tabir ettiği bu geniş bölümlemede Cürcânî, epistemolojiyi ilgilendiren temel sorunları tafsilatlı ve ayrıntılı olarak ele almakta ve bilginin doğruluk derecesi, olabilirliği, tutarlılığı ve bağlayıcılığı gibi temel kavramlardan yola çıkarak, konuyu enine boyuna irdelemekte ve araştırmasını yapmaktadır.

Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf'ın ikinci mevkıfında umûr-i amme, yani genel konular çerçevesinde değerlendirilen madum, mümkün, hâdis gibi kavramları felsefi plan ve düzeyde tartışarak, çeşitli açılardan yorum ve analizler sunmakta ve konuyu beş marsad halinde inceleyerek, yaklaşık üç yüz sahifelik bölümden oluşan bilgiler ışığında aydınlatmaya çalışmaktadır. Üçüncü mevkıf, umûr-i âmme bahsinde izlenen yöntem kullanılarak beş marsad halinde incelenmekte, kemiyet, keyfiyet, nisbetler ve izafetler başlığı altında tafsilatlı ve detaylı olarak ele alınarak araştırılmaktadır. Dördüncü mevkıfta ise, cevherler ele alınmakta olup, dört marsad halinde incelenmeye tabi tutulmakta; cisim ve onun hakikati, avarız türünden mefhum oluşları, ruhani nefislerin fonksiyon ve görevleri, akıl ve tabileri gibi konular geniş bir şekilde araştırılmaktadır. İlahiyat ve semiyât ağırlıklı konular olan Allah'ın varlığı, zatı ve sıfatları, çeşitli mezheplerin bu konuda dile getirdikleri yorumlar ve açıklamalar, peygamberlik ve peygamberin özellikleri, kıyâmet ve kabir azabının hak oluşu, iman esasları ile imamet

⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 6

⁶⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 23

⁶⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 28

bahisleri beşinci ve altıncı mavkıfta incelemeye tabi tutulmaktadır. Son olarak ise Cürçânî, kelâm kitaplarında göremediğimiz bir şekilde, mezheplerin tasnifine dair bilgileri içeren on beş sayfalık bir bölüm halinde kurtuluşa erecek fırka ile dalaletle düşen fırkaların özet olarak sunumunu yapmaya çalışmıştır.

a. *Şerhu'l-Mevâkıf*'in önemi

İstanbul'da Zilkade 1311/Mayıs 1893 tarihinde üç cilt halinde basımı yapılan *Şerhu'l-Mevâkıf*'in içinde üç asıl metin, bu asıl metinler üzerine yazılan üç şerh ve bir de Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'i üzerine yazılan üç haşiye ile iki talik olmak üzere toplam on bir bilim adamının eseri bulunmaktadır. Bundan dolayı, bu durum, söz konusu kaynaklara aynı kitap içinde kolaylıkla ve zaman kaybına uğramadan ulaşılma imkânının elde edilebilmesinin yanı sıra, metinlerin bir bütün halinde incelenip işlenmesine katkı sağlamaktadır. *Şerhu'l-Mevâkıf*'in bu baskısı, Sultan Abdülhamit Han döneminde 1311/1893 senesinde *Matbaa-i Amire* musahhahlerinden Osman Hilmi Kara Hisârî tarafından tahrir edilerek bir araya getirilmiş ve Zilkade ayının başlarında Şeriket-i Sahafiyye'nin iltizamları ile tabedilmiştir.

Ayrıca belirtilmesi gereken diğer bir husus da, *Şerhu'l-Mevâkıf*'in söz konusu ettiğimiz baskısı, en düzgün ve metinlerin birbirine karıştırılmadan basıldığı nüshalardan biri olmakla beraber, çok basit ve anlaşılır bir yöntem izlenmek suretiyle, orijinal metin ile şerh ve haşiyeler yekdiğerinden ayırt edilebilmektedir. Bundan dolayı, biz de, bu baskıyı araştırmamızda temel aldık.

Yukarıda sözünü ettiğimiz üç asıl metinden biri, Adududdîn el-Îcî'nin *Mevâkıf* adı altında telif etmiş olduğu kelâm ilmi ile ilgili eseridir. Söz konusu eser, *Şerhu'l-Mevâkıf*'in içinde parantez arasına alınarak, Cürçânî'nin şerhi ile karışma ihtimali önlenmiş ve belirli bir düzen izlenerek konu bütünlüğü sağlanmıştır.

Adududdîn el-Îcî'ye ait *Mevâkıf*'in, diğer kelâmcılara ait şerhleri olmakla birlikte⁶⁹ Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinin, gerek muhteva açısından zengin konuları tazammun etmesi, gerekse de anlaşılır olma ve dilbilim kurallarını ustalıklı

⁶⁹ Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Adududdîn el-Îcî'nin *Mevâkıf*'i üzerine yaptığı şerhin haricinde iki önemli şerh daha bulunmakta, onlardan biri, kelâmcılık yönü de bulunan Şemsuddîn Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî'ye (ö. 786/1384) ve diğer bir şerh ise Seyfuddîn el-Ebherî'ye (ö. ?) aittir.

olarak tatbik ve tahkik etme bakımından daha düzgün ve anlaşılır olduğu gözlemlenmektedir. Dolayısıyla, bu yönüyle Cürcânî'nin şerhi, Mevâkîf üzerine yapılan diğer şerhleri önelemektedir. Bu durum, şerhin, bir taraftan ulema arasında revaç bulup rağbet görmesine, diğer taraftan da eserin, dönemin medreselerinde kelâm kitabı olarak tedris ve tahsil edilmesine vesile olmuştur. Eserin önem ve kıymetinin başka bir sebebi de, içerdiği konuların muhteva açısından zengin olması ve üzerine yazılan çok sayıdaki kıymetli haşiyenin bulunmasıdır.

Şerhu'l-Mevâkîf hususunda belirtilmesi gereken bir konu da, üzerine yazılmış çok sayıda haşiyenin bulunmasıdır. Bu haşiyelerden en önemlileri şu kişilere aittir: Hasan Çelebi b. Muhammed Şah el-Fenârî (ö. 886/1481), Abdukhakîm es-Siyalkûtî el-Lahorî (ö. 1060/1650) ve Mesud eş-Şîrvânî (ö. ?).

Şerhu'l-Mevâkîf ile birlikte basılan haşiyelerin olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Bu haşiyelerden biri Hasan Çelebi b. Muhammed Şah el-Fenârî'ye ait olup, haşiyeler içinde en iyi yazılanlar arasında yer almakta ve haşiye ile şerh, yatay bir çizgi ile birbirinden ayrılmaktadır. Hasan Çelebi'nin haşiyesi, *Şerhu'l-Mevâkîf*'in birinci cildin dördüncü sayfasından altıncı sayfasının hamşinin bitimine kadar, öndeyiş (predikasyon) ve dibace niteliğinde verilmekte, yedinci sayfadan itibaren ise, Siyalkûtî'nin haşiyesi ile birlikte verilmektedir. Haşiyelerin birbirinden ayırt edilebilmesi için, Hasan Çelebi'nin haşiyesinin baş kısmındaki “قوله” sözcüğü büyük ve koyu harflerle yazılmıştır. İkinci bir ayırım da, haşiyenin baş kısmına yerleştirilen “قوله” sözcüğünün önündeki parantezin düşürülerek yazılmasıdır. Hasan Çelebi'nin haşiyesinin birinci kısmı *Şerhu'l-Mevâkîf*'in ikinci cildin üç yüz elli sekizinci sayfasında sona ermekte, ikinci bölümü ise üçüncü cildin ikinci sayfasından başlayarak, aynı cildin iki yüz seksen ikinci sayfasında sona ermektedir.

Hasan Çelebi ile Siyalkûtî'nin haşiyelerinin baş kısımlarında kaydedilen “قوله” kelimeleri arasında iki tür fark söz konusudur. Bu ayrımlardan ilki Siyalkûtî'nin haşiyesinin baş tarafındaki “قوله” sözcüğü, Hasan Çelebi'nin haşiyesindeki sözcükten biraz küçük boyda yazılmış, diğer bir ayırım ise Siyalkûtî'ye ait haşiyenin başındaki “قوله” sözcüğü parantez içinde yazılmıştır. Yukarıda zikrettiğimiz açıklamalardan başka Siyalkûtî'nin haşiyesi üzerine ilave edeceğimiz diğer bir husus da, haşiyenin, *Şerhu'l-*

Mevâkîf'in birinci cildinden başlayarak ikinci cildin dört yüz kırk altıncı sayfasında sona ermesidir. Dolayısıyla Siyalkuti'nin haşiyesi, Şerhu'l-Mevâkîf'in "mukaddimeler, umûr-i âmme, araz ve cevherler" kısmına yazılmıştır. Hasan Çelebi ve Siyalkûtî'nin bu haşiyeleri, Şerhu'l-Mevâkîf üzerine yapılan haşiyelerin en değerlilerinden sayılmaktadır. Bu nedenle, Şerhu'l-Mevâkîf'in muharriri bu haşiyeleri özenle seçerek ve derleyerek bir arada basmıştır.

Hasan Çelebi ve Siyalkûtî'nin haşiyeleri dışında iki haşiye daha vardır ki, bunlar da Mevla İsmail Kara Kemal ve Sinânuddîn Yusuf'a (Acem Sinan et-Tebrîzî) aittir. Bu haşiye, Şerhu'l-Mevâkîf'in ikinci cildinin üç yüz elli sekizinci sayfasından başlayıp aynı cildin dört yüz doksan birinci sayfasının sonuna kadar devam eden bölümde, *Tekmilâtu Edeb* adı altında (muhtemelen her iki haşiye iç içe verilmiş) kaleme alınmıştır.

Yukarıda adlarını zikrettiğimiz, Şerhu'l-Mevâkîf üzerine şerh, haşiye ve talik yazan alimlerin dışında, şu kişiler de değerli eserler meydana getirmişlerdir: Mevla Alâuddîn Alî et-Tûsî (ö. 887/1448) ile Mevlâ Ahmed b. Süleyman b. Kemal'in (ö. 940/1533) Şerhu'l-Mevâkîf'in çeşitli konularının özeti niteliğinde şerhleri vardır. Şemsuddîn el-Fenârî'nin (ö. ?) de bir şerhi vardır ki, bu bilgiyi Hasan Fenârî (ö. ?) Şerhu'l-Mevâkîf'a yazdığı haşiyesinde zikretmektedir.

Yukarıda zikrettiğimiz önemli şerhlerin yanı sıra, bir de haşiyeler bulunmaktadır. Onlardan biri, yukarıda da sözünü ettiğimiz gibi, Mevla Seyyidî Alî el-Acemî'nin (ö. 860/1456), Şerhu'l-Mevâkîf'in ilahîyat kısmına haşiyeleri bulunmaktadır. Bir diğeri Mevla İsmail Kara Kemal'a (ö. ?) aittir ki, bu haşiyesini, Sultan Bayezid Han döneminde medrese hocalığı görevinde bulunduğu sırada "Tekmilât-i Edeb" adı altında kaleme almıştır. Mevla Hasan b. Abdissamed es-Samsûnî'nin de (ö. 891/1486) ilahîyat kısmına haşiyesi olup hicrî 898/1492 senesinde yazımını bitirmiştir. Garasuddîn Ahmed b. İbrahim'in (ö. 901/1495) felekiyat kısmına, Mevla Muhyiddîn Muhammed b. Hatîb'in (ö. 901/1495) Celaluddîn Muhammed b. Esad ed-Devvânî'nin (ö. 918/1512), Muhammed b. Mubarek Hakim Şah el-Fenârî'nin (ö. 922/1516) Şerhu'l-Mevâkîf'in bazı bölümlerine haşiyeleri vardır. Bunlardan biri de, Kıvâmuddîn Yusuf b. Hasan'a ait olup (ö. 922/1516) Mevla İbn Kemal Paşa'ya takdim edilmiş olup, 12 Recep 913 tarihinde yazımı tamamlanmıştır. Husamuddîn Hüseyib b. Abdirrahman'in (ö.

926/1520) Şerhu'l-Mevâkıf'ın baş taraflarına; Mevla Muhammed Şah b. Alî el-Fenârî (ö. 929/1523) ve Mevlana Ahmed b. Abdilevvel el-Kazvî'nin ise (ö. ?) umûr-i âmme bahsine dair haşiyeleri vardır ki Recep 954/1547 senesinde bitirmiştir. Mevlâ Muhammed b. Ahmed Hafız Acem'in (ö. 957/1550), ayrıca Fatih Sultan Mehmet'in hükümdarlık ettiği yılların başlarında vefat etmiş olan Mevla Fethullah eş-Şîrvânî'in (ö. ?), Mevla Abdurrahman b. Saçlı Emir'in (ö. 982/1574), Mevla Yusuf b. Huseyin el-Kirmastî'in (ö. ?) nübüvvet bahsine haşiyeleri bulunmaktadır. Mevla Muhammed b. Sabrî Gezer'e (ö. 990/1582) ait Şerhu'l-Mevâkıf'ın baş taraflarına; yukarıda da adından söz ettiğimiz Lisânuddîn Yusuf (Acem Sinan et-Tebrîzî'ye (ö. ?), Mevla Sinan Paşa Yusuf Hızır'a (ö. ?) ait haşiyeler ve son olarak Mirzacan eş-Şîrazî'in (ö. ?) ikinci mevkîfi teşkil eden umûr-i âmme bahsinin tamamına ve üçüncü mevkîfi oluşturan araz bahsinin de bir kısmına haşiyesi vardır.

Taliklere gelince, özellikle şu kişiler belirtilmelidir: Kadı Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Bisâtî (ö. 842/1438), Ebu'l-Fadl el-Kâzerûnî (ö. ?), Fadıl Mesud eş-Şîrvânî (ö. ?) (İlahiyat kısmına taliki vardır), Mevlana Hızır Şah b. Abdillatîf (ö. 854/1450), Mevla Mustafa b. Yusuf Hoca Zade (ö. 898/1492) (Talikını Sultan Bayezid Han'ın isteği üzerine Bursa'da müftülük görevini yerine getirdiği dönemde yazmaya başlamış, fakat ayakları ve sağ eli titrek olduğundan sol eli ile yazmış olduğu rivayet edilmektedir.), Mevla Lutfullah b. Hasan et-Tokâtî (ö. 900/1494) (Şerhu'l-Mevâkıf'ın baş kısımlarına talik yazmıştır.), Mevla Salih b. Celal (ö. 973/1565), Mevlâ Alî b. Emrillâh İbnu'l-Hannâî (ö. 979/1511), İbnu'l-Mueyyed'in (ö. ?) (Şerhu'l-Mevâkıf'ın baş kısımlarına yazdığı taliki vardır), Mevla Muslihuddîn Muhammed b. Salahuddîn el-Lârî (ö. 979/1521).

Yine, Mevla Muslihuddîn Mustafa el-Kastalani'nin (ö. 901/1495) yedi mesele üzerine yazdığı bir risalesi ile Mevla Seyyidî el-Hamîdî'nin, Şerhu'l-Mevâkıf'ın cevher bahsine yazdığı soru cevap tarzında bir risalesi bulunmaktadır. Aynı şekilde Mevlana Nûruddîn Yusuf Sarı Gezer'in (ö. 934/1527) Hamîdî'nin yazdığı sorulara cevap niteliğinde bir risalesi de, zikre şayandır.

Ayrıca, Celâluddîn es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) Şerhu'l-Mevâkıf'ta varit olan hadîslerin tahricine dair müstakil bir kitabı da bulunmaktadır ki, bu eser hem hadîs ilmi

açısından hem de Şerhu'l-Mevâkıf'ın hadîs kültürünü yansıtmaya açısından oldukça önemlidir. Şerhu'l-Mevâkıf üzerine yapılan şerh, haşiye, talik ve risaleler sadedinde, bu zikrettiklerimizin dışında, Mevâkıf üzerine yazılan bir şerh daha vardır ki, o da Mevla Haydar el-Herevî'ye (ö. 830/1426) aittir.

Yukarıda saydığımız asıl metin ve şerhlerin haricinde, Şerhu'l-Mevâkıf'ın hamîş kısmında iki asıl metin ile iki şerh bulunmaktadır. Şerhu'l-Mevâkıf'ta yer alan asıl metinlerden birincisi Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed et-Tûsî'nin (ö. 672/1273) "Tecrîdu'l-Kelâm" adı eseridir. Tegrîdu'l-Kelâm üzerine ise, Alâuddîn Alî b. Muhammed Ali el-Kuşçî (ö. ?) *Şerhu'l-cedîd alâ Tegrîdi'l-keâm* adı altında bir şerh kaleme almış olup, bu eser Şerhu'l-Mevâkıf'ın ikinci cildin üçüncü sayfasından başlayıp üçüncü cildin üç yüz ellinci sayfasında sona ermektedir.

Orijinal metinlerden ikincisi Abdullah b. Ömer Kadî el-Beydâvî'ye (ö. 685/1286) ait "Tavâliu'l-Envâr" adlı kelâm eseridir. Beydavî'nin bu eserine, Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahman el-İsfehânî (ö. 746/1345) "Metâliu'l-Enzâr" ismi ile bir şerh yazmıştır. İsfehânî'nin bu eseri, Şerhu'l-Mevâkıf'ın Dâru't-Tibâati'l-Âmire matbaasında basılan nüshasının hamîş kısmına alınmış olup, birinci cildin yedinci sayfasından başlayarak, aynı cildin beş yüz doksanuncu sayfasında sona ermektedir.

1. Hâşiye alâ Metâlii'l-enzâr⁷⁰

Tavâliu'l-envâr, kelâmcı ve tefsirci yönü ile temayüz eden, yedinci yüzyılın en büyük alimlerinden biri Abdullah b. Ömer el-Kâdî el-Beydâvî'nin (ö. 685/1286) en kıymetli eserlerinden biri olup, Ebu's-Senâ Şemsuddîn Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfehânî'nin (ö. 749/1348) mezkur esere yazdığı *Metâliu'l-enzâr*⁷¹ adlı şerhin haşiyesidir. Haşiyenin içerdiği bilgiler, *Şerhu'l-Mevâkıf* takinin benzeri olmakla beraber bazı kelâmî görüşlere getirilen yorum ve ifade farklılığı açısından, değeri küçümsenmeyecek bir kelâm eseridir. Günümüze kadar ulaşmış olmakla beraber, herhangi bir tenkitli neşri yapılmamıştır. Yazma nüshaları Süleymaniye kütüphanesinin çeşitli bölümlerinde kayıtlıdır.⁷² Ebu's-Senâ Şemsuddîn Mahmud b. Abdurrahman b.

⁷⁰ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329

⁷¹ İsfehânî bu eserini Sultan en-Nâsır Muhammed b. Kalâvûn namına telif etmiştir. Bkz., *Risâletân fî mustalâhi'l-hadîs* (nşr., Alî Zevîn), Mektebetu'r-Ruşd li'n-Neşr ve't-Tevzî, (y.s.), 1407/1987, s. 20

⁷² Bulunduğu bölümlerin yerleri için ayrıntılı bilgi için bkz., Gümüş, *a.g.e.*, s. 140

Ahmed İsfahânî'nin *Metâliu'l-enzâr* adlı kitabı Hulusi Efendi Matbaasında 1304/1887 senesinde Ebû Saîd Nasîruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beydâvî'nin *Tevaliu'l-envâr* ve Cürcânî'ye ait *Hâşiyetu Metâlii'l-Enzâr* ile birlikte yayımlanmıştır.

2. Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkîf

Bu eser, Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkîf* kitabının *ilâhiyât* bölümüne kendisinin yazdığı haşiyedir. Bu haşiye basılmamış olup Süleymaniye kütüphanesinde kayıtlıdır.⁷³

3. Hâşiye alâ Şerhi't-Tecrîd⁷⁴

Kelâm ve felsefe alanında telif ve düşünceleri ile ün salmış olan Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed et-Tûsî'nin (ö. 672/1273), *Tecrîdu'l-keâm* adlı eserine, kelâm alimi Şemduddîn Muhammed b. Abdîrrahmân'ın (ö. 746/1345) *Teşyîdu'l-kavâid fi Şerhi Tegrîdi'l-akâid* adıyla yazdığı şerh üzerine kaleme aldığı çok değerli bir haşiyedir ki, kelâm ilminin konularını incelikli olarak ele almaktadır. *Şerhu'l-Mevâkîf* üzerine haşiye yazan Hasan Çelebi ve Siyalkûtî gibi kelâmcılar mezkur haşiyeye sıkça atıfta bulunarak kelâm ilminin belli başlı meselelerini incelemesi açısından önemini belirtmişlerdir. Cürcânî'nin mezkur haşiyesine, ayrıca *Hâşiye-i Tegrîd* de denilmektedir.⁷⁵ Sözünu ettiğimiz eser üzerine pek çok kelâm alimi haşiye yazmış⁷⁶ olup, bizim şu ana kadar elde ettiğimiz bilgilere göre bu eserin tenkitli neşri yapılmamıştır.

4. Risâletu'l-kader

Genel anlamda kader konusunun ele alındığı tek sayfalık bir risale olup, günümüze kadar gelmiştir. Basılmamış olan bu risalenin yazmaları Süleymaniye kütüphanesinde mevcûddur.⁷⁷

5. Risâle fi tahkîki efâli'l-ibâd

⁷³ Süleymaniye kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi bölümü, no., 1327/5'te kayıtlıdır.

⁷⁴ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329

⁷⁵ Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Mederseleri* (Teşkilat Tarihi), İrfan, İstanbul 1976, 37; ayrıca bakınız Gümüş, *a.g.e.*, s. 139

⁷⁶ Gümüş, *a.g.e.*, s. 139-40

⁷⁷ Süleymaniye kütüphanesi, Laleli bölümü, no., 3691/14 (56b varak); Esad Efendi bölümü, no., 3792/4'te bulunmaktadır.

Fiillerin Allah'ın eseri ve gayesinin sonucu olarak meydana getirildiği, bundan ötürü kulların fiillerinin de bir gayenin ve hikmetin gereği olarak ortaya çıktığı konusunu ele alan iki sahifeden oluşan değerli bir risaledir. Bu risale zamanımıza kadar gelmiş olup henüz basılmamıştır.⁷⁸ Bu risaleye aynı zamanda *er-Risâletu'l-gâiyye*, *Risâle fi'l-garaz ve'l-gâye* ve *er-Risâletu'l-muteallika li tertibi'l-efâl fi'l-eser* olarak da bilinmektedir.⁷⁹

6. Risâle fi halki'l-amel

Risalenin adından da anlaşılacağı gibi, kullardan sadır olan fiillerin, Allah'ın kudretinin sonucu olarak yaratıldığı savını konu edinen tek sayfalık bir risaledir. Bu risale de zamanımıza kadar ulaşmış olup, kütüphanelerde yazmaları mevcûddur.⁸⁰

7. Risâle der usûli'd-dîn⁸¹

İsminden de anlaşıldığı gibi, kelâm metodolojisi ile ilgili Farsça bir risale olup, Brockelmann⁸² tarafından Cürcânî'ye atfedilmektedir. Günümüze kadar ulaşmış olup henüz herhangi bir neşri yapılmamıştır.

8. Risâletu't-tevhîd

Muhtemelen Allah'ın birliğini konu edinen bir risale olup zamanımıza kadar ulaşmış ulaşmadığı hususunda herhangi bir net bilgiye rastlanmamıştır. Bu risale *Risâletun fi kelîmeti lâ ilâhe illallâh* olarak da anılmaktadır.⁸³

9. er-Risâle fi defî'ş-Şubuhât⁸⁴

Zamanımıza kadar ulaşmış olan bu risale, Süleymaniyede yazma halde bulunmaktadır.

⁷⁸ Süleymaniye kütüphanesinde, Laleli bölümü, no., 3030/8 (58b varak), 2581 (8b-9a varaklar); Esad Efendi bölümü, no., 3551'da (140a varak) kayıtlı bulunmaktadır.

⁷⁹ Gümüş, *a.g.e.*, s. 141

⁸⁰ Süleymaniye kütüphanesinde başlıklar bölümünde, no., 735/9'da (116^a varakta) yazması bulunmaktadır ve fotokopi nüshası elimizde mevcûddur.

⁸¹ Yazma olarak Meşhet'te *Mektebetu'l-Utbeti'l-Mukaddeset'i-Ravziyye* kütüphanesinde no., 1, 41/129

⁸² Brockelmann, *Suppl*, II, 306

⁸³ Brockelmann, *Suppl*, II, 306; Viyana Nemsal Krallık Kütüphanesi, no., 1930/1; Peşaver Dâru'l-Ulûmi'l-İslâmîyye Kütüphanesi, no., 1820/5

⁸⁴ Ayasofya bölümü, no., 1177

10. er-Risâle fî enne efâlallahi subhânehû ve taâlâ lâ tahlû mine'l-hayri⁸⁵
Günümüze kadar gelmiş olan du sere Süleymaniyyede yazma olarak bulunmaktadır.

11. Risâle fî beyâni firakati'n-nâciye ve'l-firaki'd-dâlle

Hangi fırkanın kurtuluşa ereceği, hangisinin ise dalalete düşeceğini konu edinen bir risale olup, yazma olarak Süleymaniye kütüphanesinde bulunmaktadır.⁸⁶

12. Şerhu'l-Akâidi'l-adudiyye

Cürcânî'nin telif ettiği bu şerhin asıl metni, Kâdî Adududdîn ve'l-Mille Abdurrahmân el-Îcî'nin (ö. 756/1355) "Akâid" adlı eserine dayanmaktadır.⁸⁷ Günümüze kadar ulaşmış olmakla beraber, basılıp basılmadığı konusunda herhangi bir kesin bilgi edinemedik.

13. Şerhu'l-esmâi'l-husnâ

Allah'a mahsus güzel isimlerin geleneksel yorumuna dair bir şerh olup, zamanımıza kadar ulaşmıştır. Henüz basılmamış olan bu eserin yazması, Süleymaniye kütüphanesinde bulunmaktadır.⁸⁸

14. Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber

Marmara İlahiyat Fakültesi kütüphanesinde genel kitaplar bölümünde, no., 12722'de mikrofilmi mevcûddur.

15. Şerhu'l-Hutbeti'l-vâfiye

Bu kitap, gramer ile ilgili olup, Ruknuddîn Hasan b. Muhammed el-Esterâbâdî'nin "Kâfiye" adlı kitabına "el-Vâfiye veya el-Mutevassıta" adı altında yazdığı şerhin sadece mukaddime bölümünü ele alan bir şerhtir. Henüz basılmamış olan bu eserin yazması, Süleymaniye kütüphanesinde bulunmaktadır.⁸⁹

16. Şerhu Tabsıratı İbn Sînâ

⁸⁵ Yazman başışlar bölümü, no., 4140/18

⁸⁶ Süleymaniye kütüphanesi, Fatih bölümü, no., 5436/10'da (47-48 varaklar) kayıtlıdır.

⁸⁷ Gümüş, "Cürcânî", *DİA*, VIII, 136

⁸⁸ Süleymaniye kütüphanesi, Laleli bölümü, no., 2433/17'da (127-131 varaklar) yazma olarak kayıtlıdır.

⁸⁹ Süleymaniye kütüphanesi, Ayasofya bölümü, no., 48-46'da (12-16 varaklar) kayıtlıdır.

Ebû Alî İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) kelâm ilmine dair telif ettiği "Tabsıra" adlı eserine yazdığı şerhtir.⁹⁰ Bu eserin günümüze kadar ulaşıp ulaşmadığına dair herhangi bir bilgi edinemedik.

F. Felsefe İle İlgili Eserleri

1. Hâşiye alâ Şerhi'l-Hikmeti'l-ayn⁹¹

Necmuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Kâtibî el-Kazvîni'nin (ö. 675/1276) *Hikmetu'l-Ayn* olarak bilinen eserine Muhammed b. Mubarek Şâh Mîrek el-Buhârî'nin yazmış olduğu şerh üzerine Cürçânî'nin yaptığı bir haşiyedir. Felsefe ile ilgili bir eser olup, zamanımıza kadar ulaşmış ve ilk defa Kazan tipografisinde litografi usulü ile yayımlanmıştır. Bu taş basmanın iki adet fotokopi nüshası İSAM genel kütüphanesinde 099646 ve 099646 no'da kayıtlıdır.

2. Hâşiye alâ Şerhi'l-Hidâyeti'l-hikme li Mîrek⁹²

Hidâyetu'l-Hikme eseri felsefeye dair olup Esîruddîn Mufaddal b. Ömer el-Ebherî'ye (ö. 600/1203) aittir. Muhammed b. Mubarek Şah Mirek el-Buhari bu eser üzerine bir şerh yazmış, Cürçânî de ona bir haşiye kaleme almıştır. Hâlihazırda kütüphanelerde yazmaları bulunmakla birlikte, henüz basılmamıştır⁹³.

3. Hâşiye alâ Şerhi'l-Hidâyeti'l-hikme⁹⁴

Ebherî'nin *Hidâyetu'l-Hikme* adlı felsefe ile ilgili kitabına Mîr Huseyin b. Muînuddîn el-Mîbedî'nin (ö. ?) yazdığı şerh üzerine Cürçânî'nin yazdığı haşiyedir. Süleymaniye'de yazması bulunan bu eser de henüz yayımlanmamıştır.⁹⁵

4. Hâşiye alâ Şerhi Şekki'l-İşârât⁹⁶ (Hâşiye ala'l-İşârât ve't-Tenbîhât)

Nasîruddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1273) *Hallu Muşkilâti'l-İşârât* adı altında İbn Sînâ'nın *el-İşârât vet'tenbîhât* adlı kitabına yazdığı şerhin haşiyesidir.⁹⁷ Günümüze kadar gelip gelmediği bilinmemektedir.

⁹⁰ Gümüş, *a.g.e.*, s. 144 (67. dipnottaki bilgiler)

⁹¹ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329; Şevkânî, *a.g.e.*, I, 488

⁹² Katip Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 2028

⁹³ Gümüş, *a.g.e.*, s. 146

⁹⁴ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329; Çelebî, Katip, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 2029

⁹⁵ Gümüş, *a.g.e.*, s. 146

⁹⁶ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329

5. Risâle fi'l-vucûd (Risâletu'l-vucûd fi'l-mevcûd)

Aslı Farsça olan bu risale, daha sonra Arapçaya tercüme edilmiş olup, günümüze kadar ulaşmıştır. Süleymaniye kütüphanesinin çeşitli bölümlerinde yazmaları bulunmaktadır⁹⁸. Risale, felsefe ile ilgili olup salt varlık konusunu ele almaktadır.

6. Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât⁹⁹

Cürcânî'ye atfedilen bu küçük risale varlıkların çeşitleri ve mertebelerini konu edinmektedir. Zamanımıza kadar ulaşmış olan bu risale, kütüphanelerde yazma halinde bulunmaktadır.¹⁰⁰

7. Risâletu'l-mirâtiyye¹⁰¹

Felsefeye dair olan bu risale günümüze kadar gelmiş olup, Süleymaniye kütüphanesinin çeşitli bölümlerinde kayıtlı bulunmaktadır.¹⁰² Henüz yayımlanmamış olan bu risale, zihni varlığın hakikatinin ne olduğunu konu edinmektedir.

8. Risâle-i Hest ve Nist (Risâletu'l-vucûd ve'l-adem)¹⁰³

Aslı Farsça bir risale olup, varlık ve yokluğu konu edinmektedir. Günümüze gelip gelmediği hususunda herhangi bir bilgi edinemedik.

9. Şerhu Hikmeti'l-işrâk¹⁰⁴

İşrâkî felsefenin temellerinden ve sisteminden bahseden *Hikmetu'l-İşrâk* Şihâbuddîn es-Suhreverdî'ye (ö. 587/1191) ait olup, Cürcânî onu şerh etmiştir. Süleymaniye kütüphanesinde yazma olarak kayıtlı olan bu eser, henüz basılmamıştır.

10. Şerh-i Kasîde-i ayniye

Kasidenin asıl metni Ebû Alî İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) ait olup, ruh-beden ilişkisini konu edinmektedir. Zamanımıza kadar gelmiş olan bu eserin iki nüshası

⁹⁷ Gümüş, *a.g.e.*, s. 148

⁹⁸ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329; Yazmalarının bulunduğu bölümler için bkz., Gümüş, *a.g.e.*, s. 35

⁹⁹ Brockelmann, *GAL*, II, 280

¹⁰⁰ Gümüş, *a.g.e.*, s. 146

¹⁰¹ Çelebî, *a.g.e.*, I, 889; Gümüş, *a.g.e.*, s. 147

¹⁰² Gümüş, *a.g.e.*, s. 147

¹⁰³ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329

¹⁰⁴ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329; Şevkânî, *a.g.e.*, I, 488

Süleymaniye kütüphanesinde yazma olarak kayıtlıdır.¹⁰⁵ Henüz herhangi bir basımı yapılmamıştır.

11. Risâle fi tahkîki'l-mebâhisi'l-mevcûdiyye ve'l-mekâsıd'l-usûliyye

Adından da anlaşılacağı üzere bu risalede, varlık, varlık olması açısından incelenmektedir. Brockelmann, felsefi konulardan bahseden bu risaleyi Cürçânî'ye atfetmektedir.¹⁰⁶

12. Risâle fi tahkîki'l-vâki

Yukarıda adı geçen risale gibi, bunu da Brockelmann¹⁰⁷ Cürçânî'ye atfetmekte olup, kayıtlı bulunduğu yerin tespiti mümkün olmamıştır.

13. Risâle fi'l-mevcûd bi hasebi'l-kısmeti'l-aklîyye

Felsefe ile ilgili olan bu eseri, Sehâvi Cürçânî'ye atfetmektedir.¹⁰⁸

14. Risâle fi tahkîki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehû ve beyne'l-hâric¹⁰⁹

Muhtemelen felsefi kavramların incelendiği bu risaleyi Brockelmann Cürçânî'ye atfetmektedir. Ancak bu risalenin günümüze kadar gelip gelmediği hususunda kesin bilgi edinemedik.

15. Hâşiye li Hâşiyeti Seyyid Şerîf el-Cürçânî

Marmara İlahiyat fakültesinde yazma olarak bulunmakta (Yazmalar bölümü, no., 491) olup, felsefeye dairdir.

G. Mantık İlimi İle İlgili Eserleri

1. Hâşiye alâ Şerhi Metâlii'l-envâr¹¹⁰

Metâliu'l-envâr olarak bilinen Mahmud b. Ebî Bekir el-Urmevî'ye (ö. 682/1283) ait mantık kitabına Kutbuddîn Muhammed er-Râzî et-Tahtânî'nin (ö. 766/1365)

¹⁰⁵ Gümüş, *a.g.e.*, s. 148

¹⁰⁶ Brockelmann, *GAL*, II, 217

¹⁰⁷ Brockelmann, *GAL*, II, 217

¹⁰⁸ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329

¹⁰⁹ Brockelmann, *GAL*, II, 280

¹¹⁰ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329; Şevkânî, *a.g.e.*, I, 488

Levâmiu'l-esrâr adı altında yazdığı şerhe haşiyedir. Süleymaniye'de¹¹¹ yazmaları da bulunan bu eser, İstanbul'da 1276/1859 senesinde basılmıştır.

2. Hâşiye alâ Şerhi'ş-Şemsiyye¹¹² (Hâşiye-i Suğrâ, Hâşiye alat't-Tasavvurât ve't-Tasdîkât)

Şemsiyye olarak bilinen Kâtibî el-Kazvînî'nin (ö. 675/1276) mantığa dair yazdığı kitaba Kutbuddîn er-Râzî'nin *Şerhu'ş-Şemsiyye* adı ile meydana getirdiği şerhin haşiyesidir. Zamanımıza kadar ulaşmış olup İstanbul'da Şeyh Yahya matbaasında 1289/1880 yılında ve Leknev'de basılmıştır.¹¹³

4. Hâşiye alâ Tahrîri'l-kavâid

İstanbul'da 1306/1889 senesinde Mahmûd Bey Matbaasında basılmıştır.

5. Mîr İsagojî

Esîruddîn el-Ebherî'nin (ö. 600/1203) *İsagojî* olarak bilinen mantık eserine yazdığı şerhtir. Müeyyed matbaasında 1321/1603 senesinde basılmış olmasına rağmen, tenkitli bir neşri bulunmamaktadır.¹¹⁴

6. Risâle fi'l-alâka

Mantığın bazı konularının ele alındığı bu risale, günümüze kadar gelmiş olup henüz basılmamıştır. Süleymaniye kütüphanesinde yazma olarak kayıtlıdır.¹¹⁵

7. Risâle-i kubrâ¹¹⁶

Farsça olarak yazılan bu risale, günümüze kadar gelmiş olup ilk defa Leknev'de 1260/1844 tarihinde basılmıştır.¹¹⁷

8. Risâle-i sugrâ¹¹⁸

¹¹¹ Fatih bölümü, no., 3282/2

¹¹² *Sehâvî, a.g.e., V, 329; Şevkânî, a.g.e., I, 488*

¹¹³ *Serkîs, a.g.e., I, 680*

¹¹⁴ *Serkîs, a.g.e., I, 681*

¹¹⁵ Yazma başlıklar bölümü, no., 1776

¹¹⁶ Brockelmann, *GAL*, II, 280

¹¹⁷ *Serkîs, a.g.e., I, 680*

¹¹⁸ Brockelmann, *GAL*, II, 280

Bu da aynı şekilde, Farsça yazılmış bir risale olup, zamanımıza kadar gelmiştir. İlk defa Leknev'de 1259/1843 senesinde yayımlanmıştır.¹¹⁹

9. Risâle fi'l-mantık

Farsça yazılmış bir risale olup günümüze kadar gelmiştir. Süleymaniye kütüphanesinin çeşitli bölümlerinde yazma olarak kayıtlıdır.¹²⁰

10. Risâle fi'n-nefsi'n-nâtıkati'l-insâniyye

Günümüze kadar ulaşmış olan bu risale henüz yayımlanmamıştır. Süleymaniye kütüphanesinde yazma olarak kayıtlıdır.¹²¹

11. Risâle-i velediyye (er-Risâletu'l-velediyye fi'l-mantık)¹²²

Farsça olarak yazılmış olan bu risale günümüze kadar ulaşmıştır. Rivayete göre Cürcânî bu risaleyi kendi oğlu Nuruddîn Muhammed (ö. 838/1434) için yazmıştır. Süleymaniye kütüphanesinde yazma olarak kayıtlı olan bu eser, henüz yayımlanmamış olup didaktik yönü ağır basan bir risaledir.¹²³

12. Risâle fi't-terdîdi'l-infisâlî

Günümüze kadar ulaşmış olan bu risale Süleymaniye kütüphanesinde yazma olarak kayıtlıdır.¹²⁴ Henüz yayımlanmamıştır.

13. Risâle fi ahkâmi't-tarîfât

Mantık tanımlarını konu edinen bu risale zamanımıza kadar gelmiş olup, henüz basılmamıştır. Süleymaniye kütüphanesinde yazma olarak mevcûddur.¹²⁵

14. Risâle fi'l-Mîzân

Mantık ilminin belli başlı meselelerinin işlendiği bu küçük risale zamanımıza kadar gelmiş olup, Süleymaniye kütüphanesinde yazma olarak kayıtlıdır.¹²⁶

¹¹⁹ Serkîs, *a.g.e.*, I, 680

¹²⁰ Hamidiye bölümü, no., 1454/4

¹²¹ Reşid Efendi bölümü, no., 1015/9

¹²² Brockelmann, *Suppl.*, II, 305

¹²³ Faith bölümü, no., 3229; bu konu ile ilgili bilgiler için bkz., Gümüş, *a.g.e.*, s. 151

¹²⁴ Fatih bölümü, ö., 5435

¹²⁵ Amcazade Hüseyin Paşa bölümü, no., 336/7

¹²⁶ Ali Paşa bölümü, no., 2512/7

15. er-Risâle fi'l-haddi ve'l-hudûd. Bu risalesinde Cürcânî gerçek tanım (الحد الحقيقى) ile değişmeceli tanım (الجد المجازى) gibi tanı çeşitlerinden bahsetmektedir.¹²⁷

16 el-Ussulu'l-mantıkıyye

1335/1916 tarihinde Mısır'da, Muhyiddin Sabri el-Kurdî matbaasında tabedilmiştir.

H. Cedel ve Münazara İlmine Dair Eserleri

1. Hâşiye alâ Risâleti'l-Adud

Süleymaniye kütüphanesinin çeşitli bölümlerinde yazmaları bulunan bu eser Adududdîn el-Îcî'nin cedel ilminin adabına dair yazdığı kitaba haşiyesidir.¹²⁸ Zamanımıza kadar ulaşmış olmakla birlikte henüz basılmamıştır.

2. Risâle fi Âdâbi'l-bahs (bu risale aynı zamanda Risâle fi'l-Munâzara, eş-Şerîfiyye, Risâle fi Kavâidi'l-bahs, er-Risâlet'ş-şerîfiyye fi Âdâbi'l-bahs olarak da bilimektedir)¹²⁹

Tartışma etiğine dair yazılmış olan bu küçük risale günümüze kadar gelmiş olup, üzerine pek çok şerh yazılmıştır. Bu şerhlerden bir Abdalbâkî Ebu'l-Bekâ b. Gavsi'l-İslâm es-Sadîkî'ye (ö. 1084/1673) ait olup, "el-Âdâbu'l-Bâkiye" adı ile meşhurdur. İkinci şerh ise, Şeyh Abdurraşîd b. Mustafa el-Câvenfûrî el-Hindî'nin (ö. 1083/1672) *er-Reşîdiyye* adı ile kaleme aldığı eseridir ki, bu kitap, Ebu'l-Hasanât Muhammed Abdulhay b. Muhammed Abdulhalîm'in haşiyesi ile birlikte 1298/1880 tarihinde Hindistan'da neşredilmiştir.¹³⁰

3. Risâle fi'l-munâzarâti'ş-şerîfiyye (er-Risâletü'ş-şerîfiyye fi kavâidi'l-bahs)¹³¹

Günümüze kadar ulaşmış olan bu risale cedel ilminin adabını konu edinmektedir. Süleymaniye'nin çeşitli bölümlerinde yazması bulunan bu risale henüz basılmamıştır.¹³²

¹²⁷ *Risâletü'l-haddi ve'l-hudûd*, Hacı Selim Ağa ktp., Kemankeş blm. No: 341.

¹²⁸ Gümüş, *a.g.e.*, s. 155

¹²⁹ Leknevî, *a.g.e.*, 130; Brockelmann, *GAL*, II, 280; *Suppl*, II, 305; Daha geniş bilgi için bkz., Suyûtî, s. 56

¹³⁰ Suyûtî, *a.g.e.*, s. 56

¹³¹ Brockelmann, *Suppl*, II, 305

¹³² Gümüş, *a.g.e.*, s. 156

4. Şerhu Âdâbi'l-Adud el-Îcî (Şerhu Âdâbi'l-bahs, Şerhu Âdâbi'l-Adud, Şerhu Âdâbi Mîr Ebi'l-Feth olarak da bilinmektedir)¹³³

Adududdîn el-Îcî'nin mubahasa ilminin adabı üzerine yazdığı eserine Cürçânî'nin yazmış olduğu bir şerhtir. Süleymaniye kütüphanesinin çeşitli bölümlerinde kayıtlı bulunan bu eser henüz yayımlanmamıştır.¹³⁴

İ. Belagat ve Arap Dili Grameri

1. Hâşiye alâ Şerhi'l-Kâfiye¹³⁵

Nahiv ilmine dair kaleme alınanmış olan bu eser İstanbul'da Amire matbaasında basılmıştır.

2. Hâşiyetu's-Şerhi'l-Mutavvel (Hâşiye ala'l-Mutavvel, Hâşiyetu'l-Mutavvel)¹³⁶

Belagat ilmine dair olup, Celâluddîn Muhammed b. Abdirrahmân el-Kazvîni'nin (ö. 739/1338) *Telhîsu'l-Miftâh* adındaki retorik ilmine dair kaleme aldığı eserine Sa'duddîn Ömer et-Taftâzânî'nin (ö. 793/1390) *Mutavvel* ismiyle yazdığı şerhe bir haşiyedir. Arapça olan bu eser zamanımıza kadar ulaşmış olup, defalarca basılmış ve revaçta olduğundan medreselerde ders kitabı olarak okutulagelmiştir. Özellikle İstanbul'da 1241/1825, 1270/1853, 1271/1854, 1289/1872, 1304/1886, 1309/1891, 1310/1892 yıllarında üç metin bir arada neşredilmiştir.

3. Kîpâî (Şerhu'l-Kâfiye, eş-Şerîfiye)¹³⁷

Bu eser Farsça yazılmış olup, İbn Hâcib'in *Kâfiye* adlı sentaks ilmi ile ilgili kitabına bir şerhtir. Zamanımıza kadar gelmiş olan bu eser, 1279/1862 tarihinde Kalkûta'da¹³⁸ ve Şerhu'l-Mevâkîf'in basıldığı hicrî 1311/1893 senesinde de İstanbul'da neşredilmiştir.¹³⁹ Alî Ekber Dihhodo, bu kitabın ismine neden Kîpâyî dendiği hususunda bir rivayet nakletmektedir.¹⁴⁰

¹³³ Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 729; Brockelmann, *GAL*, II, 281; *Suppl*, I, 268

¹³⁴ Gümüş, *a.g.e.*, s. 156

¹³⁵ Seyyid Muhsin Emîn, *A'yânu's-Şîâ*, IX, 151; Taşköprüzade, *Mevzûât*, I, 350

¹³⁶ Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 729; Brockelmann, *GAL*, I, 354; *Suppl*, II, 281

¹³⁷ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329; Taşköprüzade, *Mevzûât*, I, 183; Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, 1370; Brockelmann, *GAL*, I, 532; *Suppl*, II, 306

¹³⁸ *Dâiratu'l-Meârifî Teşeyyu*, V, 333

¹³⁹ Eserin içeriği ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., Gümüş, *a.g.e.*, s. 162 (135. dipnottaki bilgiler)

¹⁴⁰ Rivayetin ayrıntısı için bkz., Dihhodo, *a.g.e.*, XVI, 323

4. Risâle fi's-sarf (Sarf-i Mîr, el-Mukaddime fi's-sarf, Tasrîfu Seyyid)¹⁴¹

Fiil çekimi, isimler, harfler, sahih ve mutel fiiller, mücerred ve mezid fiiller gibi, dil bilim terimleri daha çok morfolojik açıdan teferruatlı ve detaylı olarak incelenmiş, bundan dolayı dil bilim kurallarını öğrenenler için bir el kitabı konumunda olagelmıştır. Günümüze kadar gelmiş olan bu eserin birkaç kere basımı yapılmış olup ilk defa 1293 (h.ş.) senesinde Tahran'da *Câmiu'l-Mukaddimât* mecmuası içinde Farsça, 1220/1805 senesinde Kalküta'da ve 1260/1844, 1288/1871 tarihinde Leknev'de olmak üzere neşredilmiştir.¹⁴²

5. Şerh ale'l-izzî

Sarf ilmine dair olan bu eser Dersaâdet'te (İstabnul'da) 1317/1900 tarihinde Şirket-i Sahâfiyye-i Osmaniye matbaasında yayımlanmıştır.

6. Şerhu'l-Kâfiye

Osman Hilmi Karahisarlı basımevinde İstanbul'da 1312/1894 yılında yayımlanmıştır. Nahiv ilmine ilişkin olan bu esrin yazım dili Farsça olup Arap dili gramerinin sentaks bakımından analizi tafsilatlı olarak anlatılmaktadır. *Şurûhu'l-kâfiye sâzbân* adı ile Ebû Amr Cemâleddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) kaleme aldığı eserini Cürcânî Farsçadan Arapçaya tercüme etmiştir. Dâru't-Tibâati'l-Âmire, İstanbul 1311/1894.¹⁴³

7. Dibâcetü Şerhi'l-Miftâh

Süleymaniyede kayıtlı bulunan bu eser Cürcânî'nin en önemli serlerinden biridir.¹⁴⁴

8. Şerhu'l-Emsile

Morfoloji ile ilgili olan bu şerh on baptan oluşmakta, fiiller maziden başlayarak istifhama kadar olan bölüm incelenmekte ve bununla birlikte harfler ve kelimeler

¹⁴¹ Sehavi, *a.g.e.*, V, 329; Leknevî, *a.g.e.*, 130; Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 729; Brockelmann, *Suppl*, II, 306

¹⁴² *Dâiratu'l-Meârifü Teşeyyu*, V, 333; Gümüş, *a.g.e.*, s. 157; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 58

¹⁴³ Amanmırat Yazgüliyyev, Radyuddîn el-Esterâbâdî'nin İbn Hâcib'in *Kâfiye* adlı arap dili ve gramerine dair eserine *Şerhu'l-Kâfiye* adı altında meydana getirdiği şerhi bağlamında doktora çalışmasını sürdürmektedir. Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak yapmakta olduğu tezinin adı *Esterâbâdî ve Şerhu'l-Kâfiyesi Işığında Nahiv İlmindeki yeri*'dir.

¹⁴⁴ Serez bölümü, no., 3897; Hacı Mahmut Efendi bölümü, no., 6358

ayrıntılı ve tafsilatlı bir şekilde ele alınmakta olup uzun süre Arapçayı öğrenen Farmlar için ders kitabı olarak okutulagelmiştir. Söz konusu şerh Tahran'da *Câmiu'l-Mukaddimât* içinde 1285 (h.ş.) tarihinde neşredilmiştir.

9. Dibâcetü's-Şerh li'l-Kısmi's-Sâlis min Miftahi'l-Ulûm

Süleymaniye, yamalar bölümü, no., 70024'te kayıtlıdır.

10. et-Tarîfât (Teârîfu'l-ulûm, Tarîfâtü'l-ulûm ve Tahdîdâtü'r-rusûm, Hudûdu'l-eşyâ)¹⁴⁵

Kelâm, felsefe, mantık, tefsir, fıkıh, hadîs, belagat, Arap dili ve tasavvuf gibi bilim dalları ile ilgili yazılmış tanımlar kitabıdır. Pek çok defa basılmış olan bu eser araştırmacıların sıkça başvurdukları bir başvuru kaynağıdır. İlk defa 1228/1813 senesinde Ahmet Kaim Efendi matbaasında, 1252/1839, 1253/1837, 1265/1848 tarihlerinde İstanbul'da (Asitane) basılmış, 1269/1852 yılında tekrar İstanbul'da Daru't-Tıbbâti'l-Amire'de, 1275/1858 tarihinde ise Ali Rıza Efendi basımevinde, 1283/1866'da hem Dersaâdat'da Şirket-i Sahâfiyye-i Osmaniye hem de Hac Ahmet Hulusi matbaasında iki defa basılmıştır. Daha sonra 1296/1878 tarihinde, tekrar İstanbul'da Amire basımevinde, 1307/1889 senesinde Hac Hüseyin Efendi matbaasında ve 1318/1900 tarihinde de Dersaâdet'te Arif Efendi basımevinde basılmıştır. Ayrıca Leibzig'de 1262/1845 senesinde basılmıştır. Bunun dışında, Kahire'de Vehbiyye Matbaasında 1283/1866'da ve Hayriyye Matbaasında ise 1306/1887 yılında olmak üzere iki kere ve *Risâletun fî Beyân istilâhâti Muhyiddîn İbni'l-Arabî* zeyli ile birlikte tabedilmiştir.¹⁴⁶ 1307/1888 yılında tekrar İstanbul'da (Asitane) müsteşrik Flugel tahkiki ile, St. Petersburg'da 1315/1897 senesinde Kahire'de Mustafa el-Babî el-Halabî matbaasında 1393/1973 tarihinde, Beyrut'ta İbrahim İbyârî'nin tahkiki ile Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî matbaasında 1404/1983 yılında neşredilmiştir. Son olarak, gene Mektebetu Lubnan basımevi müsteşrik Flugel'in edisyon kritiğini yaptığı 1262/1845 baskının tıpkıbasımını neşredeceği konusunu İbyârî haber vermektedir.¹⁴⁷ Tarifât,

¹⁴⁵ Brockelmann, *Suppl*, II, 280

¹⁴⁶ Brockelmann bu eserin adını "*Istilahâtü's-Şeyh Muhyiddîn b. Arabî*" şeklinde zikretmektedir. Bkz., Brockelmann, *Suppl*, II, 306

¹⁴⁷ Suyûtî, *Tahrîc*, naşirin önsözü, s. 47 (dipnottaki bilgiler); ayrıca başka basıldığı yerler için bkz., Gümüş, *a.g.e.*, s. 190 (52 ve 53. dipnottaki bilgiler); *Dâiratu'l-Meârifî Teşeyyu*, V, 333

Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü adıyla Arif Erkan¹⁴⁸ tarafından Türkçeye kazandırılmıştır. 1997 tarihinde İstanbul'da Bahar yayınları tarafından basılmıştır.

11. *Risâletu'l-Harfîyye*. Bu risalesinde Cürçânî Arapça dil bilgisinde önemli fonksiyonu bulnan harflerin görevleri ve nasıl kullanıldıkları konularını ele almaktadır.¹⁴⁹

J. Fıkıh ve Fıkıh Usulüne Dair Eserleri

1. Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasari'l-muntehâ¹⁵⁰

Adududdîn el-Îcî'nin, İbn Hâcib'e (ö. 646/1248) ait *Muhtasaru'l-muntehâ* adı altında meydana getirdiği eserine yazdığı şerhin haşiyesidir. Zamanımıza kadar ulaşmış olan bu eser birkaç defa yayımlanmıştır.¹⁵¹ Hâşiyetu'l-Allâme et-Teftâzânî adı altında Cürçânî'nin haşiyesi ile birlikte Beyrut'ta 1403/1983 tarihinde Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye basımevinde basılmıştır.

2. Hâşiye-i Cedîde

Süleymaniye kütüphanesinin çeşitli bölümlerinde yazma olarak kayıtlı bulunan bu eser henüz basılmamıştır.¹⁵²

3. Hâşiye ala't-Telvîh

Günümüze kadar gelmiş olan bu eserin yazmaları Süleymaniye kütüphanesinin çeşitli bölümlerinde yazma olarak kayıtlı bulunmaktadır.¹⁵³

4. Hâşiye ala'l-Hidâye

Hanefî fıkıh alimlerinden Burhânuddîn el-Merginânî'ye (ö. 593/1197) ait *Hidâye* adı ile meşhur eserine Cürçânî'nin yazdığı haşiyedir. Sehâvî ve Şevkânî bu eseri Cürçânî'ye atfetmektedirler.¹⁵⁴

5. Şerhu'l-Ferâidi's-Sirâciyye (es-Secâvendî)¹⁵⁵

¹⁴⁸ Arif Erkan, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, Bahar Yayınları, İstanbul 1997; Ayrıca *Ta'rîfât*'ın Türkmence tercümesi Rahman İlmammedov tarafından yapılmaya devam edilmektedir.

¹⁴⁹ Hacı Selim Ağa ktp., Kemankeş blm. No: 341.

¹⁵⁰ Şevkânî, *a.g.e.*, I, 488

¹⁵¹ Gümüüş, *a.g.e.*, s. 135

¹⁵² Laleli bölümü, no., 726 (varak 1-62), Fatih bölümü, no., 1289 (varak 1-50)

¹⁵³ Carullah bölümü, no., 463/2 (varak 1-10); Esad Efendi bölümü, no., 2979 (varak 1-12)

¹⁵⁴ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329; Şevkânî, *a.g.e.*, I, 488

¹⁵⁵ Brockelmann, *Suppl*, II, 306; ayrıca bkz., Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329; Şevkânî, *a.g.e.*, I, 488

Günümüze kadar gelmiş olan bu eser Hanefî fikhının ferâiz bölümü ile ilgili olup, üç defa basılmıştır.¹⁵⁶ İstanbul'da Ali Rıza Karahisârî Matbaası'nda 1239/1824'te Mekkîzâde Asım Efendi'nin *Ahvâlu'l-erbaîn* adlı kitabı ile birlikte basılmıştır. Ayrıca İstanbul'da Hacı Muharrem Efendi Matbaasında 1298/1881'de ve tekrar İstanbul'da Ahmed Hulusî yayınevinde tekrar yayımlanmıştır. Bu eserini Cürcânî, özellikle Hanefî fikhının ferâiz ile ilgili konularına Muhammed b. Abdîrreşîd es-Secâvendî'nin yazdığı kitabına şerh olarak kaleme almış ve ince ayrıntısına kadar irdelemiştir. Bilhassa bazı önemli konularda Hanefî fikhının önderlerinden biri olan İmam Serahsî'nin görüşlerine yer vermiş ve Onun ismini bizzat anarak konuyu açıklamaya çalışmıştır.¹⁵⁷

6. Şerhu'l-Vikâye¹⁵⁸

Vikâye, Hanefî fikhının en önemli kitaplarından biri olup Burhânû's-Şerîa Ubeydullah el-Hanefî'ye (ö. 694/1295) aittir. Ancak bu kitabın günümüze kadar ulaşmış ulaşılmadığı konusunda herhangi bir bilgi bulunamamıştır.¹⁵⁹

7. Şerh ala'l-Ferâidi'n-Nasîriyye¹⁶⁰

Cürcânî'ye atfedilen bu eserin günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir.

8. Talika (Hâşiye) ala't-Tavdih

Süleymaniye kütüphanesinde yazması bulunan bu eser henüz yayımlanmamıştır.¹⁶¹

K. Tefsir Sahasında Telif Ettiği Eserleri

1. Hâşiye ala'l-Keşşâf¹⁶²

Mahmûd ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf* tefsirindeki, *Fatiha*'nın tamamı ile *Bakara* suresinin yirmi beşinci ayetine kadarki bölüme yaptığı haşiyedir. Günümüze kadar gelmiş olan bu eser, *Keşşâf* içinde birkaç defa basılmıştır. Beyrut'ta (t.s.) Dâru'l-

¹⁵⁶ Gümüş, *a.g.e.*, s. 137

¹⁵⁷ Cürcânî, *Şerhu ferâizi Sirâciyye*, Ahmed Hulusî Matbaası, İstanbul (t.s.), s. 6

¹⁵⁸ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329; Şevkânî, *a.g.e.*, I, 488

¹⁵⁹ Orazsahet Orazov'un Burhânûşşerîa'nın hayatı ve *Vikâye*'si üzerine Yüksek Lisans tezi bulunmaktadır. 2001 senesinde, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak yaptığı Yüksek Lisans tezinin adı *Burhânûşşerîa ve Vikâye Adlı Esri*'dir.

¹⁶⁰ Brockelmann, *GAL*, II, 216

¹⁶¹ Carullah bölümü, no., 478/1 (varak 1-16)

¹⁶² Şevkânî, *a.g.e.*, I, 488

Marife matbaasında, *Keşşâf* ile birlikte Muhibbuddîn Efendi'ye ait *Tenzîlu'l-âyât ale's-şevâhid mine'l-ebîât* eseri, Ebu'l-Abbâs Nasîruddîn Ahmed b. Muhammed İbnu'l-Muneyyir'in *el-Kitâbu'l-celîl el-musemmâ el-İntisâf fîmâ tezammenehu'l-keşşâf mine'l-i'tizâl* namlı kitabı ve Cürçânî'ye ait *el-Hâşiyetu'l-fâika zâtu'l-meâni'l-bâhira ve't-tekârîru'r-râika* aynı ciltte basılmıştır.¹⁶³

2. Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beydâvî¹⁶⁴

Kadı Beydâvî'nin (685/1286) tefsiri üzerine Cürçânî'nin yazmış olduğu bir haşiyedir. Zamanımıza ulaşıp ulaşmadığı konusunda kesin bir bilgi edinilememiştir.

3. el-Hâşiyetu'l-Fâika zâtu'l-meâni'l-bâhira ve't-takârîru'r-râika

El-Matbaatu'l-Kubra ve'l-Emiriyye matbaası tarafından Bulak'ta 1318/1900 tarihinde yayımlanmıştır.

4. Risâle fi'l-enfusi ve'l-âfak.¹⁶⁵ (Risâle fi kavlihî Taalâ "Senurîhim Âyâtinâ")

Zamanımıza kadar ulaşıp ulaşmadığı kesin olarak bilinmeyen bu risale Fussilet suresinde geçen “سنريهم آياتنا في الافاق و في انفسهم” ayetinin tefsiridir.¹⁶⁶

5. Tefsîru'z-zehrâveyn.¹⁶⁷

Kaynaklarda adı geçmekle beraber herhangi bir kaydına rastlanmamıştır. Bu eser Bakara ile Âl-i İmrân surelerinin tefsirine dairdir.

6. Tercumânu'l-Kur'an

Kur'an'ın bazı lafızlarının Arapçadan Farsçaya tercümesi yapılmak suretiyle, kısa ve teknik bilgiler verilmektedir. Bunun yanı sıra kelimelerin anlamları üzerinde durulmakta ve bu yönüyle bir lügatçe formunu anımsatmaktadır. Kur'an'ın lafzî ve literal yorumu açısından kıymetli olan bu eser günümüze dek gelmiş olup Tahran'da 1330 (h.ş.) tarihinde *Câmiu'l-Mukaddimât* içinde mecmua halinde hem Arapça hem de

¹⁶³ Kahire'de 1308/1890 yılında Matbaay-ı Amire yayınevinde ve daha sonar Beyrut'ta (t.s.) Dâru'l-Marife matbaasında dört cilt halinde basılmıştır.

¹⁶⁴ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329; Şevkânî, *a.g.e.*, I, 488

¹⁶⁵ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329

¹⁶⁶ Fussilet, 41/53

¹⁶⁷ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329; Şevkânî, *a.g.e.*, I, 488

Farsça olarak basılmıştır.¹⁶⁸ Ayrıca Kalkûta'da 1220/1805 tarihinde ve Leknev'de ise 1260/1844 ve 1288/1871 senelerinde tabedilmiştir. Ayrıca 1333 (h.ş.) tarihinde Tahran'da Farsça olarak Seyyid Muhammed Debîr Siyâkî'nin tahkiki ile ikinci kez neşredilmiştir.

L. Hadîs Sahasına Dair Telifleri

1. ed-Dîbâcu'l-muhzeb fî marifeti usûli'l-ehâdîs¹⁶⁹

Abdulgaffâr Süleyman tarafından Kahire'de 1406/1985 yılında Dâru'l-Hadîs matbaasında ilk defa tahkikli neşri ile yayımlanmıştır. Bu eser özellikle hadîs ıstılahları konusunda zengin içeriğe sahiptir.¹⁷⁰

2. Hâşiye ala'l-Hulâsati't-Tîbî¹⁷¹

Kaynaklarda adı geçmekle birlikte, günümüze kadar gelip gelmediği hususunda herhangi bir bilgi edinilemedi.

3. Hâşiye ala'l-Mişkâti'l-mesâbîh¹⁷²

Süleymaniye kütüphanesinin çeşitli bölümlerinde yazma olarak kayıtlı bulunan bu haşiye şimdiye kadar yayımlanmamıştır.¹⁷³

5. el-Muhtasaru'l-câmi li marifeti'l-hadîs

Dehli'de 1308/1890 Matbaa-i Mucteba'da ilk defa basılan bu eser, hadîs usulüne dair olup önemli bilgiler ihtiva etmektedir.¹⁷⁴ Daha sonra ise, *el-Muhtasar fî usûli'l-hadîs* adı altında Fuâd Abdulmun'im Ahmed tarafından İskenderiye'de 1403/1983 senesinde Dâru'd-Da've yayınevinde bastırılmıştır.

¹⁶⁸ *Dâiratu'l-Meârifî Teşeyyu*, V, 333

¹⁶⁹ Brockelmann, *Suppl*, II, 306

¹⁷⁰ *Şerhu'd-dîbâci'l-muzheb fî mustalahi'l-hadîs ale'd-dîbâci'l-muzheb* adı altında Şemsuddîn Muhammed Tebrîzî Cürçânî'nin söz konusu kitabına bir şerh yazmıştır. Kahire'de Mustafa el-Bâbî el-Halebî tarafından 1371/1952 yılında basılmıştır.

¹⁷¹ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329; Şevkânî, *a.g.e.*, I, 488

¹⁷² Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329; Şevkânî, *a.g.e.*, I, 488

¹⁷³ Gümüş, *a.g.e.*, s. 134

¹⁷⁴ Abdulhay el-Leknevî'nin *Zaferu'l-emânî bi şerhi muhtasari's-Seyyid's-Şerîf el-Cürçânî fî Mustalahi'l-hadîs* adlı bir eseri bulunmaktadır. Bu eser Abdulfettâh Ebû Gudde tarafından tahkik edilmiş ve Haleb'de 1416/1995 tarihinde Mektebetu'l-Matbaati'l-İslâmîyye yayınevinde basılmıştır. Ayrıca Halîl Mansûr tarafından 1418/1998'de Dâru'l-Kutubi'-İlmiyye matbaasında tekrara tahkik edilerek yayımlanmıştır.

6. Risâle fi mustalahi'l-hadîs

Riyat'ta 1408/1987 yılında Alî Zevîn'in tahkiki ile Dâru'r-Ruşd matbaasında basılmıştır.¹⁷⁵

7. Risâle fi usûli'l-hadîs

1315/1897 senesinde Delhi'de el-Matbaatu'l-Mucteba'da yayımlanmıştır.¹⁷⁶

M. Tasavvuf İlmine Dair Eserleri

1. Istılâhâtü's-sûfiyye

Tasavvuf terimlerini konu edinen bu eser, Cürcânî'ye atfedilmekte olup 1283/1866 ve 1357/1938 yılları arasında Mısır'da basılmıştır. İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) eserlerinden çıkarttığı tasavvufî istilahların bir araya getirilerek tanımlarının yapıldığı eserdir.

2. er-Risâletu'l-Bâhâiyye¹⁷⁷ (Risale fi Menakibi Haca Nakışbend)

Sehâvî'nin zikrettiği bu eser Nakşbendî tarikatının kurucusu Bahâuddîn en-Nakşbendî'nin menkıbelerini konu edinen bir eser olup, günümüze kadar ulaşım sağlamadığı hususunda kesin bilgi edinilememiştir.

3. Risâle-i Şevkiyye

Cürcânî'ye ait olduğu bilinen bu küçük risale, Süleymaniye kütüphanesinde çeşitli bölümlerde kayıtlıdır.¹⁷⁸ Aslı Farsça olan bu risale henüz yayımlanmamıştır.

4. Talika alâ Avârifî'l-meârif¹⁷⁹

¹⁷⁵ Ayrıca *Risâletân fi mustalahi'l-hadîs* adıyla Ali Zevin iki risaleyi bir araya gerirerek Riyad'da 1407/1987 senesinde Darü'r-Rüşd matbaasında yayımlamıştır. (*Risâle fi usûli'l-hadîs* Cürcânî'ye ait *el-Muhtasar fi ilmi'l-eser* ise Ebû Abdillâh Muhyiddîn Muhammed b. Suleyman Kâfiyeci'ye aittir.)

¹⁷⁶ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve es-Sulemî et-Tirmizî'nin (ö. 279/892) *Sunenu't-Tirmizî* adlı kitabı ile birlikte hem Cürcânî'nin *Usûlu'l-hadîs*'i hem de Ebu'l-Hasan Alî b. Süleyman el-Bucumavî ed-Dimnâti'nin *Nef'u kuti'l-mugtezî alâ Câmii't-Tirmizî* adlı eseri Delhi'de 1314/1897 yılında Matbaatu'l-Muctema yayınevinde basılmıştır.

¹⁷⁷ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329

¹⁷⁸ Esad efendi bölümü, no., 1755/4 (varak 43-47); Carullah bölümü, no., 2061/29

¹⁷⁹ Katip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1177

Mutasavvıflardan Şihâbüddîn es-Suhreverdî'nin (ö. 632/1234) *Avârifü'l-Meârif* adı ile kaleme aldığı esere taliktir. Günümüze kadar ulaşıp ulaşmadığı konusunda bilgi edinilememiştir.

N. Muvâdaa İlmîne Dair Risaleleri

1. Hâşiye ala'r-Risâleti'l-vadiyye¹⁸⁰

Adududdîn el-İcî'nin vad' ilmîne dair yazdığı risalenin üzerine yazdığı haşiyedir. Yazma olarak zamanımıza ulaşan bu eser Süleymaniye kütüphanesinde yazma olarak kayıtlıdır ve henüz herhangi bir basımı yapılmamıştır.¹⁸¹

2. Risâle fi'l-vad'¹⁸²

Vad' ilmîne dair olan bu risale günümüze kadar gelip gelmediği hususunda herhangi bir bilgi edinilememiştir.

3. Şerhu'r-Risâleti'l-vadiyye

Cürcânî'nin haşiyesini yazdığı Adududdîn el-İcî'nin vad' ilmi ile ilgili risalesine yazdığı şerhtir. Süleymaniye kütüphanesinde yazma olarak kayıtlı bulunan bu eser henüz basılmamıştır.¹⁸³

O. Astronomi İlmî ile İlgili Eserleri

1. Hâşiye ala't-Tuhfeti's-Şâhiyye

Sehâvî bu haşiyeyi Cürcânî'ye atfetmektedir. Şimdiye kadar günümüze gelip gelmediği konusunda bilgiye ulaşılammıştır.¹⁸⁴

2. Şerhu'l-Cağmînî

Mahmud b. Muhammed el-Cağmînî el-Harezmi'ye (ö. 618/1221) ait kitaba yazılmış bir şerhtir.¹⁸⁵ Süleymaniye kütüphanesinde yazmaları bulunan bu şerh şimdiye kadar yayımlanmamıştır.¹⁸⁶

¹⁸⁰ Katip Çelebi, *a.g.e.*, I, 898

¹⁸¹ Esad effendi bölümü, no., 3029/2 (varak 3-5)

¹⁸² Katip Çelebi, *a.g.e.*, I, 898

¹⁸³ Hamidiye bölümü, no., 1265/2

¹⁸⁴ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329

¹⁸⁵ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329

¹⁸⁶ Ayasofya bölümü, no., 2649

3. Şerhu't-Tezkirati'n-Nasîyriyye fi'l-heyet

Filozof Nasîruddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1273) astronomiye dair yazdığı kitaba şerhtir. Yazmaları Süleymaniye kütüphanesinde bulunan bu eser henüz basılmamıştır.¹⁸⁷

P. Hendese İmine Dair Yazdığı Kitapları

1. Hâşiye alâ Tahrîri Oklîdes¹⁸⁸

Süleymaniye kütüphanesinde yazması bulunan bu eser, Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Tahrîru Oklîdes* adı altında meydana getirdiği esere yazdığı haşiyedir. Günümüze kadar gelmiş olmasına rağmen herhangi bir basımı yapılmamıştır.¹⁸⁹

2. Hâşiye alâ Eşkâli't-tesîs

Herhangi bir yazması tespit edilememiş olan bu eseri Sehâvî Cürcânî'ye atfetmektedir.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Ayasofya bölümü, no., 2645

¹⁸⁸ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329; Çelebi, *a.g.e.*, I, 139

¹⁸⁹ Hüsrev Paşa bölümü, no., 127

¹⁹⁰ Sehâvî, *a.g.e.*, V, 329

İKİNCİ BÖLÜM
SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'DE
ÂLEM TASAVVURU

I-ÂLEM

A. Genel Bir Bakış

İslâm düşünce tarihi boyunca kelâmcılar, filozoflar ve diğer İslâm bilginleri, alem ve alemin tanımı ile ilgili görüş belirtip muhtelif fikirleri ileri sürmüşlerdir. Bu çerçevede onu meydana getiren araz ve cevher gibi fenomenal var oluşların varlık kiplerini oluşturan unsurların nitelik ve nicelik bakımından hangi özellikleri ihtiva ettiği hususlarında pek çok metafiziksel tartışmaları gündeme getirmişlerdir. İslâm filozofları alemin mutlak hiçlik ve yokluktan var edilmediği fikrini savunarak onun kıdemini iddia etmişler ve İslâm'ın temel inanç esasları ile çelişen bir dünya görüşüne meyletmişlerdir. Sudûrcu akıl yürütmeden hareketle alemin kıdemini hararetle savunan Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, Sünnî kelâm alimlerinin tepkisini çekmişlerdir. Felsefeye Sünnî cepheden ciddi eleştiriler getiren Gazâlî, yoktan yaratılma fikrine alternatif olan emanatif (türümsel) anlayışları dolayısıyla onların üç noktada tekfir edilmeleri gerektiği kanaatine ulaşmış, zira felsefecilerin ortaya koydukları varlıkların Tanrı'dan feyezânını ifade eden sudûrcu dünya görüşünde alemin kadîmliği fikri savunulmaktaydı. Bu savunma esnasında ilahî vahyin hiçbir ifadesine yer verilmemekte, evrenin saf yokluktan ve hiçlikten meydana getirildiği düşüncesi gerek bilinçli bir özgür düşünce eyleminin gerekse felsefî akıl yürütmenin bir gereği olarak yok sayılmaktaydı. Çünkü evrenin mutlak salt ve mahza yokluktan (ademden) yaratıldığı görüşünü savunan Sünnî kelâm sistemi ile İslâm filozoflarının “alem bir ezelî modelden müstefit olunarak meydana getirilmiştir” şeklinde iddia ettikleri bilateral/ikili ayrı düşünce tarzı birbiri ile çelişiyordu. İşte nas çerçevesinde sağduyu süzgecinden geçirilerek geliştirilen kelâmî dünya görüşü ile emanatif/sudûrcu akıl yürütme sisteminin temel kaideleri arasında beliren ve baş gösteren zıtlıktan dolayı Gazâlî İslâm filozoflarını reaksiyoner tutumu ile

tekkir etme eylemine girişmişti.¹⁹¹ Gazâlî'ye göre nasta varit olan kesin beyanlarda, Allah'ın dışında kalan her bir varlık alanının yok olmaya tabi olduğu, bundan dolayı O'nun haricinde bulunan bütün varlık türleri ve katmanlarının sonradan var edildiği düşüncesi ikame edilmiştir. Ne var ki Gazâlî'nin felsefecilere karşı takındığı bu aşırı yaklaşım ve tutum kendinden sonra gelen Sünnî kelâm geleneğine mensup alimler arasında mütemadi olarak detant bir hal almıştır. Fakat buna gağmen genel kelâmî geleneğin ortaya koyduğu bakış açısında Allah evreni ve ondaki bütün czi ve külli varlık katmanlarını yoktan var ederek belirli bir düzen içerisinde dizayn etmiş ve kendi fonksiyonlarını icra etme özelliğini mutlak kudreti ile tayin etmiştir. Binabern İşlm felsefecilerinin ileri sürdükleri alemin kadîmliği fikri kelâmî perspektiften bakıldığında, kabulü mümkün olmayan sonuçlara gtrmştir.

Bu genel bilgilerden sonra kelâm alimleri ile İşlm filozoflarının alem kavramı ile ilgili değerlendirmelerini Cürcânî'nin nasıl ele aldığı ve kendisinin ne gibi katkılarda bulunduğu üzerinde durulacaktır.

Alem hakkında farklı ifade tarzları yer almakla beraber her iki kesim mutlak bir ontolojik varlığı bulunan Allah'ın dışında kalan varlıkların tamamı şeklindeki tanımda buluşurlar. Kelâmcıların felsefecilerden ayrıldığı en önemli husus, alemin ezelde var olmayıp, her yönüyle yaratıcısının müdahalesine ihtiyaç duymasıdır. Aşağıda vereceğimiz tanımda bunlar açık olarak görülecektir.

B. Âlemin Tanımı

1. Sözlük ve Terim Anlamı

Sözcük anlamı itibarîyle "lem", iki şıkta değerlendirilmektedir. a. Belirti ve alamet anlamını ifade eden "alm" kelimesinin bir türevi olması; b. Bilme ve anlamayı ifade eden "ilm" sözcüğünden türemiş bir isim olmasıdır.¹⁹² Cürcânî, kelime anlamı itibarîyle "lem"i, "عبارة عما يعلم به الشيء" - kendisiyle bir nesnenin bilindiği şey"¹⁹³ olarak

¹⁹¹ Ebu'l-Velid İbn Rüşd, *Tehâfutu't-Tehfut* (thk., Süleyman Dünya), Dâru'l-Ma'rife, I-II, Kahire 1388/1968

¹⁹² İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, Dâru Sâdir, I-XV, Beyrut 1997, XII, 419-420; Murtazâ ez-Zebid, *Tâcu'l-arûs*, Dâru Sâdir, I-X, Bryrut (t.s.), VIII, 405-407; Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Librairie Du Liban, Beirut 1980; Tevfik Yücedoğru, *İşlm İtikadında Yaratılış*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa 1994, s. 49; Cağfer Karadaş, *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve lem Tasavvuru*, Arasta Yayınları, Bursa 2003, s. 37; Süleyman Hayri Bolay, "lem", *DA*, İstanbul 1989, II, 357

¹⁹³ Cürcânî, "lem", *Ta'rîfât*, Matbaa-i Ahmed Kmil, İstanbul 1327/1909, s. 96

tanımlamıştır. Âlem kelimesinin müradifleri olarak “evren, kozmos ve cihan” kavramları kullanılmaktadır.¹⁹⁴

Cürcânî'nin bizzat kendisi *Ta'rifât*'ında terim olarak “âlem”i, “Allah'ın dışında (ما سوي الله) var olan ve kendileri ile Allah'ın isim ve sıfatlarının idrak edildiği bütün varlık alanlarıdır (الموجودات)”¹⁹⁵ şeklinde tanımlamıştır.¹⁹⁶ Bu tanımda şu hususlara dikkat çekilmektedir:

a. Allah'ın mutlak varlığının; nesnel birer varlık olmaları açısından duyulara konu teşkil eden (mahsûsât), var olup olmaması mümkün olan, her an değişim ve gelişime tabi olan, kadîm veya ezelf olması düşünülmeven, zamanla kevn ve fesada uğrayan varlıkların kapsamının dışında tutulmasıdır. Zira kemal sıfatlarıyla muttasıf olan Allah'ın, alemi meydana getiren araz ve cevher gibi mürekkep cisme yüklem olması, O'nun da değişim sürecinin bir parçası olmasını gerektirir. Bu yüzdendir ki Allah, söz konusu tanımda alem tanımının kapsamı dışında tutulmuş ve “mâsivallâh”, yani “Allah'ın dışında kalanlar” tarzında ifade edilmiştir. İslâm düşüncesinde alem kavramını ifade etmek gayesiyle “mümkünât, muhdesât, mahsûsât, mâsivâ ve mevcûdât” gibi manaca birbirine yakın kavramlar ve terimler de kullanılmaktadır.¹⁹⁷

b. Allah'ın isim ve sıfatlarına veya başka bir deyişle O'nun kudretini ve yaratıcılığını idrak etmek isteyenler, aleme ve ondaki muntazam düzene, göksel ve

¹⁹⁴ Süleyman Uludağ, “Âlem”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1977; Ethem Cebecioglu, “Âlem”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1997

¹⁹⁵ Cürcânî, “Âlem”, *Ta'rifât*, s. 96; Ayrıca bkz., Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn* (nşr., Claude Salamé), Dimeşk 1990, I, 44; aynı yazar, *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn* (nşr., Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, I, 62; Sa'duddîn et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, (trc., Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1991, s. 123; Nûruddîn es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi* (hızr., Bekir Topaloğlu), DİB Yayınları, Ankara 1998, s. 61; Süleyman Hayri Bolay, “Âlem”, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1996; aynı yazar, “Âlem”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 357-360; Tefik Yücedoğru, *a.g.e.*, s. 49; Çağfer Karadağ, *Bâkullâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 37

¹⁹⁶ Cürcânî'nin tanımlar kitabı olan *Ta'rifât*'ında alemin tanımı şu şekilde verilmektedir: “العالم عبارة عن كل ما سوى الله من الموجودات لانه يعلم به الله من حيث اسمائه وصفاته”. Bkz., “Âlem”, *Ta'rifât*, s. 96

¹⁹⁷ Cürcânî bir de ceberût aleminin bahsetmektedir. Ona göre ceberût âleminin en belirgin özelliği şunlardan oluşmaktadır: “عند الأكثرين: الجبروت عند أبي طالب المكي: عالم العظمة، يريد به عالم الأسماء والصفات الإلهية، وهو البرزخ المحيط بالأمريات الجمّة”. Bununla O, ilahî isimler ile sıfatları kastetmiştir. Çoğunluğa göre ise bütün gayp alemindeki (varlıkları) kuşatan berzah anlamındaki âlem-i evsattır (orta bir alemdir).” Bkz., “ceberût”, *Ta'rifât*, s. 50; Buna ilave olarak Cürcânî, melekût aleminin tanımını da vermektedir. O, melekût alemini: “الملكوت – عالم الغيب المختص بالأرواح والنفوس”. Bkz., “Melekût”, *Ta'rifât*, s. 155; ayrıca ceberût kelimesinin daha geniş açıklaması için bkz., İrfan Gündüz, “Ceberût”, *DİA*, İstanbul 1993, VII, 193-194

yersel maddî ile tinsel varlıklara, belirli bir plan ve organizasyon dahilinde hareket eden zaman sürecine ve sürekli oluşa bakmaları ve onları temaşa etmeleri yeterlidir. Zira evrendeki nesnel veya tinsel varlıklar Allah'ın varlığına delalet eden ve O'nu hatırlatan belirti (prekursor) ve alametlerdir. Taftâzânî de bu görüşe paralel olarak alemi “yaratanın, yani var olmasının mebdî ve illeti olan varlığa alamet teşkil eden her şeyin genel adıdır¹⁹⁸” şeklinde ifade etmektedir.

c. Tanımda Allah'ın dışında kalan bütün varlık alanları ve mertebelerine vurgu yapılmaktadır. Nitekim Cürçânî, tekil anlamdaki “mevcûd” kelimesini kullanmayıp çoğul anlamı ifade eden “mevcûdât” kelimesini zikreder ki, bu da maddî ve manevî bütün varlık türlerini şümulüne dâhil eder. Mevcûdât kavramı, tümel ve tikel varlık türlerinin tamamının genel adı olmakla beraber, Allah'ın mutlak ve kemal ifade eden değişmez varlığı hariç, madde ve manaya yüklem olan her şeye delalet eder. Maddî unsurları kendinde taşıyan, gerek cismi mütehayyiz mürekkep olan araz ve cevherler gibi, gerekse yalın¹⁹⁹ varlık kategorisinde değerlendirilen melek ve ruh gibi mücerret varlıklar da mevcûdât kavramı çerçevesinde değerlendirilmektedir. Mevcûdât kavramı çerçevesine varlığı kendinden olmayıp var olabilmek için başka bir yetkin varlığa gereksinim duyan, özü gereği mutlak olmayan, varlık sebebini bizatîhi vâcibten alan ve bir noktada son bulan maddî ve manevî bütün varlık türleri girer.

2. Âlemin Hudûsu

Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere alem, Allah'ın mutlak ezeli²⁰⁰ zat ve vücûdundan ayrı olarak mevcûd olan ve varlıkta devam edebilmek için O'nun mutlak

¹⁹⁸ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 134

¹⁹⁹ Cürçânî yalın varlığı birkaç kategoride değerlendirmektedir. Ona göre söz konusu kategorileri şu şekilde sıralamak mümkündür: وهو ما لا جزء له أصلاً، كالبارئ تعالى، وعرفي، وهو ما لا يكون مركباً من الأجسام المختلفة الطباع، وإضافي، وهو ما تكون أجزاؤه أقل بالنسبة إلى الآخر، والبسيط، أيضاً: روحاني، فالروحاني كالعقول، والنفوس المجردة، والجسماني كالعناصر. – Basit üç kısımdır: 1. Allah'ın varlığı gibi hiçbir parçadan oluşmayan hakikî manadaki yalın; 2. Tabiatları farklı cisimlerden mürekkep olmayan örfî yalın; 3. Parçaları başkasına nisbetle daha az olan izafî mevcûd anlamındaki yalın. Ayrıca ruhani ve cismânî basit varlık türü vardır ki, ilkine akıllar ve soyut nefisler; ikincisine ise unsurlar, dahil edilmektedir.” Bkz., “Basît”, *Ta'rifât*, s. 31

²⁰⁰ Cürçânî ezeli mevcudu, yokluğa yüklem olmayan varlık kategorisinde değerlendirmektedir. Nitekim O, ezeli varlığın tanımını: “Ezelî – الازلي ما لا يكون مسبوقاً بالعدم وهو الله سبحانه وتعالى.” öncesinde tanımlar. Bkz., “Ezelî”, *Ta'rifât*, s. 10; Cürçânî ezeli kavramının ikinci tarifinde ise şu şekilde bir ifade kullanmaktadır: “الازلي هو الذي لم يكن ليس و الذي لم يكن ليس لا علة له في الوجود لئلا يكون مسبوقاً بالعدم.” Bkz., “Ezelî”, *Ta'rifât*, s. 10

kudret ve irâdesine muhtaç halde bulunan bir mümkün varlıklar bütünü ve yekunüdür. Bu bütün, hem kaim kendi başına mütehayyiz bölünmeyen en küçük parça konumunda bulunan atomlardan hem de bu atomları mahmul olan ve bir halden başka bir hale geçişerek sürekli olarak yenilenen arazlardan müteşekkil bir yapıya sahiptir. Alemi oluşturan bu kavramlar bileşik bir yapıda olmakla birlikte birinin varlığı diğerine bağlı, çeşban ve yapışık olan bir özelliğindedir. Ancak bütün bunların yokluktan varlık sahasına çıkmasını sağlayarak müessir konumda bulunan ve varlıkta devamını sağlayan mutlak ve kayıtsız bir özellikli mevcuda her an ihtiyaç duymaktadır. Her an yenilenen bir yapıda bulunan nesnenin ayrılmazlarından arazları ihtiva etmesi açısından ve varlıkta devamını sağlayabilmek için mutlak güce ihtiyaç duyması, alemin bütün parçaları ve içeriği ile yaratılmış olduğunu göstermektedir. Bütün bunların ışığında değerlendirilen alem, mutlak manada ve kaçınılmaz olarak hâdis bir yapıya sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.²⁰¹

Cürcânî alemin bütün oluşturanları ile birlikte hâdis bir yapıya sahip olduğunu kesin bir dille ortaya koymaktadır.²⁰² O bu konuda “حدث ما يكون مسبوقاً بالعدم، ويسمى: حدثاً” (Hâdis – Böylesi bir varlık iki açıdan değerlendirilir ve), ilki öncesinde adem bulunan bir varlık olup zaman bakımından hâdistir; ikincisi ise başka bir (mutlak) varlığa ihtiyaç duyması açısından zat itibarıyla hâdistir” şeklinde bir görüş ileri sürerek alemin yoktan yaratıldığı yönünde

²⁰¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 494

²⁰² Cürcânî alemin çeşitli mertebelerinden bahsederek onların tek tek tanımlarına yer vermektedir. Söz konusu mertebeleri beş kısımda değerlendirmekte ve onlara hadarât adını vermektedir. O, hadarâtların tanımında şu şekilde bir sıra takip eder: الحضرات الخمس الإلهية حضرة الغيب المطلق، وعالمها عالم الأعيان الثابتة. وفي مقابلتها: حضرة الشهادة المطلقة، وعالمها عالم الملك، وحضرة الغيب المضاف، وهي تنقسم إلى ما يكون أقرب من الغيب المطلق، وعالمه عالم الأرواح الجبروتية، وحضرة الملكوتية، أعني عالم العقول والنفوس المجردة، إلى ما يكون أقرب من الشهادة المطلقة، وعالمها عالم المثال، ويسمى بعالم الملكوت، والخامسة: الحضرة الجامعة للأربعة المذكورة، وعالمها عالم الإنسان الجامع لجميع العوالم وما فيها، فعالم الملك مظهر عالم الملكوت، وهو عالم المثال المطلق، وهو مظهر عالم الجبروت، أي 1. – عالم المجردات، وهو مظهر عالم الأعيان الثابتة، وهو مظهر الأسماء الإلهية والحضرة الواحديّة، وهي مظهر الحضرة الأحديّة. Hadarât-ı hamse, mutlak gaybın hadretidir. Bunun alemi, hadret-i ilmiyede sabit ayınların alemidir. Bunun mukabilinde mutlak şahadet (aleminin) hadreti bulunmaktadır. Bunun alemi, mülk alemidir. 2. Gayb-ı muzâf hadreti. Bu, mutlak gayba en yakın olduğu (bir hadrettir), ki bunun alemi alem-i ceberûtiyye ve hadret-i melekutiyye yani (kozmetik) akıllar ve mücerret nefisler olarak (bilinir). Bir de mutlak şahadete yakın olan (bir hadret var), ki bunun alemi alem-i misaldir. Bundan dolayı da melekut alemi adını alır. Beşinci hadret zikredilen dört hadreti içine alır. Alemi de, bütün alemi ve içindekileri kapsayan insan alemidir. Âlem-i mülk ise melekut aleminin belirtisidir. Bu da mutlak misal alemidir. Bundan dolayı ceberut aleminin, yani soyutluklar aleminin belirtisidir. Bu ise ayan-ı sabitenin alemidir. Dolayısıyla bu da esmâ-i ilahîye ile hadret-i vahidiyyenin belirtisidir. Bu ise hadret-i ahadiyyenin belirtisidir.” Bkz., “Hadarat-i hamset-i ilahîye”, *Ta'rifât*, s. 60-61

görüş beyan eden kelâmcıların fikirlerini benimsediğini açık bir şekilde beyan etmektedir. Yukarıda zikredilen cümlelerden de anlaşılacağı gibi reel bir varlık alanı olarak evren, belirli bir zaman dilimi içerisinde yaratılması ve meydana getirilmesi bakımından yokluğun yüklemi olarak karşımıza çıkar. Allah'ın mutlak kudreti ve irâdesinin sonucu olarak alem ve evrendeki kozmik düzen göreceliğin ve değişkenliğin belirtisi zamanî sürece bağlı kalınmadan ve ondan her hangi bir tarzda etkilenme olmadan yokluktan bir eser olarak meydana gelmiştir. Ona göre cisimler, cevherler ve arazlar gibi muhdes varlıklara yüklem olan alem hâdis bir yapıya sahiptir. Bu konuda Cürçânî Müslüman, Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsî gibi bütün din müntesiplerinin ittifak halinde olduğunu dile getirir. Ancak Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Aristo'yu takip eden müteahhir felsefeciler cismin zâtı ve sıfatları bakımından kadîm olduğu fikrinin savunmasını yaparlar. Onlara göre cisimler felekiyyât ve unsuriyyât diye iki grupta mütalaa edilir. Felekiyyât, maddesi ve sureti bakımından, miktar ve şekillerini teşkil eden arazları açısından kadîm özelliklidir. Ancak müşahhas nitelikli hareket ve konumlar izafî ve göreceli olduklarından muhteva bakımından eşanlamlı birer kavram olan hâdis ve muhdes konumda değerlendirilmektedir. Buna rağmen felsefeciler feleklerin öncesizlikten sonsuzluğa kadar istimrar halinde olan hareketsiz birer varlık olduklarını (sükun içerisinde) ve onların bir zaman dilimine tabi bulunmadıkları fikrinin savunmasını yapmaktadırlar.²⁰³

Ancak Cürçânî, felsefecilerin ileri sürdüğü bu görüş tarzının doğruluk payının olmadığını dile getirerek birkaç noktadan onların fikirlerini kabul edilmez bulunduğunu öne sürmektedir. Ona göre cisimler zat ve sıfatları itibarıyla hâdistirler. Zira kelâm alimleri bu konuda şu formülü geliştirmişlerdir: “الاجسام لا تخلو عن الحوادث، و كل ما لا يخلو – Cisimler hâdislerden hali değildir, hâdisten hali olmayan her bir varlık ise hâdistir.” Birinci öncülde zikri geçen cismin sonradan olamayı ifade eden ve mahluk ile bir anlamda anlamdaş olan hâdisten hali olmayacağı konusu, cisimlerin aslında oluş ve bileşiklik gibi özellikleri haiz olduğu vurgusu ön plana çıkmaktadır. Oluş ve bileşikliğin temel unsurlarından biri ise arazlardır. Arazlar sürekli bir değişim ve gelişim içerisinde varlıklarını sürdürmektedirler. Arazlar, cisimleri oluşturan

²⁰³ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 490

cevherlerde kaim olduklarından her an bir halden başka bir hale intikal etme eksikliliğini kendisinde barındıran bir özelliğe sahiptir. Arazların hâdis oluşlarının en belirgin özelliklerinden biri onların, farklı iki zaman dilimi içerisinde varlığını sürdürememesidir. Budan dolayı iki ayrı zaman sürecinde mevcudiyetini sürdüremeyen bir varlık yaratılmışlık emaresinden hali değildir. Cismin diğer bir özelliği de hareket ve sükun gibi izafet ve nisbet ifade eden değişken yapıları iki kavramsal varlık alanı içerisinde bulunmasıdır. Değişkenliğin ve başkalaşımın ifadesi olan iki özelliği tazammun etmesi açısından bakıldığında cisim hâdis bir konuma düşmektedir. Bir de Cürçânî'ye göre her bir cisim mürekkep olma niteliğini barındırmak zorundadır. Cisim heyula, cevher-i fert ve suretten meydana gelmektedir. Tamamen maddî ve geçici olanın karşısında bulunan ve vâcib (vâcibu'l-vucud)²⁰⁴ bir yapıda bulunan varlık tek olup hakikati konusunda kendisine ortaklık edebilecek hiçbir varlık bulunmamaktadır.²⁰⁵ O'nun varlığı ile zatı arasında ayrılık ve gayrılığın bahsedilmesi mümkün değildir.²⁰⁶ Ancak cismin en az iki cevherden meydana gelmiş olması onun yalın bir varlık olması vasfını kaybettiğini ve bundan dolayı bileşik bir yapıda bulunduğunu göstermektedir. Mürekkep olması onun mümkün bir varlık konumunda bulunduğuna delalet etmektedir. Bütün bu bilgiler cismin kadîm ve ezelflik özelliklerinin bulunmadığını göstermektedir. Mümkün varlık mertebesindeki bir varlığın başka bir mucit tarafından meydana getirilmesi aklî ilkeler gereği zorunludur. Dolayısıyla var edilen bir mevcudun mutlak kudrete sahip olan bir yaratıcıya dayanması icap etmektedir. Cismin kendisine istinat ettiği bu varlık muhtar, har hangi bir koşula ve kayda bağlı bulunmayan, bundan dolayı yaratmada yegane yetki sahibi mutlak vâcib varlık olmaktadır.²⁰⁷

Klasik kelâmcılar ve felsefeciler kainatı oluşturan temel unsurları toprak, ateş, su ve hava olmak üzere dört grup halinde toplamışlardır.²⁰⁸ Evrenin temel maddeleri kabul

²⁰⁴ Bekir Topalaoğlu, "İsbât-ı vâcib", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 495

²⁰⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 493

²⁰⁶ Cürçânî, *Risâle fi merâtibi'l-mevcûdât fi'l-mevcûdiyye*, <http://wildboard.net/multilingual/middleeasternarabic/language/iso/jurjani.html> 23.06.05

²⁰⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 494

²⁰⁸ Unsur kavramının açıklamasını ve tanımını yapan Cürçânî, her bir unsurun hangi özellikli olduğunu da ortaya koymaktadır. Nitekim O, şunları dile getirmektedir: العنصر هو الأصل الذي تتألف منه الأجسام المختلفة: الطبايع، وهو أربعة: الأرض، والماء، والنار، والهواء. والعنصر الثقيل: ما كانت حركته إلى الأسفل، فإن كان جميع حركته إلى السفلى فتقبل مطلق، وهو الأرض، وإلا فبالإضافة، وهو الماء. والعنصر الخفيف: ما كان أكثر حركته إلى جهة الفوق، فإن كان جميع حركته إلى الفوق، فخفيف مطلق، وهو النار، وإلا فبالإضافة، وهو الهواء

Unsur, kendisinden değişik özellik ve karakterli cisimlerin oluştuğu asıldır. Unsur toprak, su, ateş ve hava şeklinde dört gruba ayrılır. (Bazı

edilen bu dört unsur hudûs²⁰⁹ ve mümkün²¹⁰ varlık kategorisinde değerlendirilmektedir. Zira felsefecilere göre evreninin temelini teşkil ettiği varsayılan bu unsurların hâdis birer varlık olarak görülmeleri ezeli ve kadîm bir varlık olan Allah'ın karşısına alternatif kadîm bir mevcudun bulunduğu fikrini ortaya çıkartacaktır. Bu endişeden yola çıkan Sünnî kelâm alimleri mevzu bahih edilen unsurları Allah'ın mutlak kudretinden meydana gelen hâdis varlıklar olarak kabul etmişlerdir.²¹¹

karakteristik farklılıkla unsur gene iki kısma ayrılır ki bunlardan ilki) hareketi aşağıya doğru olanı ki ona ağır unsur; hareketinin tamamı aşağıya yönelik olanına, toprak örneğinde olduğu gibi, mutlak ağır denir. (Bunun bir de) izafî olanı var ki o da su adını alır. (Karakteristik farklılığa sahip olan unsurun ikincisi ise) hareketinin büyük bir kısmı yukarıya doğru olanı ki buna hafif unsur; ayrıca hareketlerinin tamamı yukarıya yönelik olanı ki buna, ateş örneğinde olduğu gibi, mutlak hafif adı verilir. Bir de izafî olanı var ki o da havadır.” Bkz., “Unsur”, *Ta'rifât*, s. 105

²⁰⁹ Hudûs kavramının tanımına yer veren Cürcânî onu: الحدوث عبارة عن وجود الشيء بعد عدمه - Hudûs, bir şeyin yok iken var olmasıdır” diye tanımlamaktadır. Bir de Cürcânî hudûs mefhumunu zaman ve zat açısından değerlendirmeye tabi tutarak iki kısma ayırmaktadır. O, bu konuda şunları dile getirmektedir: الحدوث الذاتي هو كون الشيء مفقوداً في وجوده إلى الغير - Zâtî hudûs, bir mevcudun var oluşunda başkasına ihtiyaç duymasındır; الحدوث الزماني هو كون الشيء مسبوقاً بعدمه سابقاً زمانياً - Zamanî hudûs ise, bir varlığın zaman bakımından yoklukla öncelenmesidir.” Bkz., “Hudûs”, “Hudûs-i zâtî” ve “Hudûs-i zamânî”, *Ta'rifât*, s. 56

²¹⁰ İmkan kavramına açıklık getiren Cürcânî onun tanımını şu şekilde yapmaktadır: الإمكان عدم اقتضاء الذات - İmkan, zatın varlık ve yokluk bakımından zorunlu olmamasıdır.” Bkz., “İmkân”, *Ta'rifât*, s. 24

²¹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 438-452

II-Âlemin Unsurları

A. Cisim

Cürcânî cismi “üç boyutu bulunan şey” olarak tarif eder, “cisim, mürekkep olandır” şeklindeki tarifi zayıf bir görüş olarak verir.²¹² Bu tarifi ile cismi üç boyutlu mevcûd olarak düşünen Mu'tezile'nin görüşüne meyletmış olduğu görülür. Halbuki Sünnî kelâmcılar cevheri mürekkep mevcûd olarak görür ve terkip meydana gelmesi için iki cevher-i ferdin birleşmesini yeterli bulurlar. Buna karşılık Mu'tezile üç boyutun meydana gelmesi için sekiz cevherin birleşmesini şart koşarlar.²¹³

Cürcanî'nin verdiği tariften anlaşıldığı üzere cismin düşünebilmesi ve tasavvur edilebilmesi için derinlik (العمق), boylam (الطول) ve enlem (العرض) gibi üç boyutunun bulunması kaçınılmazdır.²¹⁴ Üç boyuttan yoksun bulunan bir varlığın cisim olması ise söz konusu tarife göre mümkün olmamaktadır.²¹⁵

Cisim, hiyerarşik olarak yekdiğerini takip eden ve hâdis varlık katmanlarının kiplerini meydana getiren cevherler ile arazlardan müteşekkil olan bir varlıktır. Hâdis

²¹² Cürcânî, “Cism”, *Ta'rifât*, s. 52; Bir de Cürcânî ecrâm-ı felekiyye (semavi varlıklar) kavramının tanımına yer vermekte ve onun cisimlerle ilişkisinin olduğunu dile getirerek tanımını şu şekilde yapmaktadır: الأجرام الفلكية هي الأجسام التي فوق العناصر من الأفلاك والكواكب - Ecrâm-ı felekiyye, felekler ve yıldızlar türünden unsurların üstünde yer alan cisimlerdir.” Bkz., “el-Ecramu'l-felekiyye”, *Ta'rifât*, s. 4

²¹³ Cağfer Karadaş, *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 55-57

²¹⁴ Cürcânî, “Cism”, *Ta'rifât*, s. 52; Cismin klasik tanımını Cürcânî şu şekilde vermektedir: الجسم جوهر قابل – Cisim, (derinlik, enlem ve boylam şeklinde) üç boyutu bulunan bir şeydir. Bir de cismin cevherden müellef ve mürekkep olduğu söylenmiştir.” Bunun dışında Cürcânî bir de cism-i talimi diye bir terimden bahsetmektedir. Boylam bakımından parçalanmaya konu olmayan cism-i ta'limî, derinlik ve enlem açısından bölünmeyi kabul etmektedir. Cürcânî cism-i ta'limîyi şu şekilde tanımlamaktadır: الجسم التعليمي هو الذي يقبل الانقسام طولاً وعرضاً وعمقاً، ونهايته السطح، وهو نهاية الجسم الطبيعي، ويسمى: جسماً تعليمياً، إذ يبحث عنه في العلوم التعليمية: أي الرياضية الباحثة عن أحوال – Cism-i ta'limî (matematiksels cisim), enlem ve derinlik bakımından bölünmeyi kabul edip boylam açısından parçalanmayandır. (Bu yüzden) Cism-i ta'limînin bitimi yüzeydir. Dolayısıyla bu da tabii cismin sonudur. Ona cism-i tabii denmesinin nedeni, talimi ilimlerde bahsediliyor olmasındandır, yani talim ve riyazete ilişkin bitişik (muttasıl) ve ayrışık (munfasıl) niceliklerin durumlarını araştıran matematiğin bir koludur.” Bkz., “Cismi- ta'limî”, *Ta'rifât*, s. 52

²¹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 40

varlıklardan oluşması dolayısıyla kendisi de hâdistir. Çünkü cismin teşekkül ettiği cevher ve araz gibi varlıkların sürekli olarak hareket halinde olmaları ve değişiklik arz etmeleri onların hâdis olduklarının manasına gelir. Bunu biraz daha açacak olursak ışıklar, şekiller, kokular, sesler, tatlar ve renkler gibi araz²¹⁶ cinsinden homojen ve türdeş varlıkların her an bir değişim ve başkalaşım sürecine maruz kalmaları onların hâdis bir yapıya sahip olduklarına delalet eder. Cismin hâdis olmasını gerekli kılan diğer bir zorunlu neden onun, izomorfik ve izotropik özellikli cevherlerden ve arazlardan mürekkep bir varlık katmanı içerisinde değerlendirilmesidir. Bundan ötürü cisimleri meydana getiren cevher ve arazların birbirine benzerlik arz etmemelerinin tasavvur edilmesi onların geçizi ve izafî yapılarına aykırılık teşkil etmektedir. Aslında felsefecilerin ileri sürdüğü cisimlerin, maddî ve türsel bir form ve yapılarının bulunmaları onun gerçek anlamda hâdis bir var oluş olduğunu gösterir. Kainatı yoktan var eden mutlak kudret sahibi Allah'ın haricinde hiçbir mevcûd gerek tabiatta gözlenen taşlar ve kayalar gibi cansızları gerekse bitkiler, hayvanlar ve insanlar gibi organik ve biyolojik yapıda olsun başkalaşım, disimilasyon; veya homojenlik ve müşâbehetten müstağnî bulunmamaktadır. Şaşmaz bir düzen ve dizayn içerisinde bulunan evrenin, ezlî²¹⁷ ve yokluğu asla tasavvur edilemeyen ebedî (ما لا يكون منعدما)²¹⁸ bir mutlak güç tarafından yaratılmış olduğu bütün din müntesiplerince kabul edilen bir olgudur. Dolayısıyla Allah'ın haricinde herhangi bir başlangıçsız ve sonsuz/sermedî (ما لا اول له و)²¹⁹ mevcudun bulunması tasavvur edilemez.

Alemin yapısını oluşturan şeyler maddî varlıklar kategorisinde değerlendirilen ve nesnel var oluşu temsil eden bütün varlıklar cisimlerden, cevherlerden ve arazlardan müteşekkildir. Cürcânî, cevher ve araz kavramlarına paralel olarak “şey” sözcüğünü de

²¹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 142-171

²¹⁷ Cürcânî ezlî kavramının tanımına yer verdiği gibi, ezelinin sıfatını kökünü ifade eden ezel mefhumunun tarifini de yapmaktadır. Ona göre ezelin tanımı: “الازل استمرار الوجود في أزمنة مقدره غير - Ezel, ebedin - متناهية في جانب الماضي، كما أن الأبد: استمرار الوجود في أزمنة مقدره غير متناهية في جانب المستقبل gelecek bakımından sonsuzluk içerisinde varlığın istimrarı olduğu gibi, vücûdun geçmiş itibarıyla sonsuzluk içerisinde devam etmesidir.” “Ezel”, *Ta'rifât*, s. 10

²¹⁸ Cürcânî ebedî varlık tanımını *Ta'rifât*'ında üç açıdan değerlendirmektedir: 1. “الابد هو استمرار الوجود في - أزمنة مقدره غير متناهية في جانب المستقبل، كما أن الأزل استمرار الوجود في أزمنة مقدره غير متناهية في جانب الماضي، Ebet, ezelin geçmiş bakımından sonsuzluk içerisinde varlığın istimrarı olduğu gibi, vücûdun gelecek itibarıyla sonsuzluk içerisinde devam etmesidir.” 2. “الابد مدة لا يتوهم انتهاؤها بالفكر والتأمل البتة؛ 3. “Ebed, sonunun gerek derin bir düşünme gerekse sıradan bir düşünme ile yokluğu varsayılmayan bir süredir.” Ebed, sonu olmayan şeydir.” Bkz., “Ebed”, *Ta'rifât*, s. 2-3

²¹⁹ Cürcânî, “Sermedî”, *Ta'rifât*, s. 80

kullanmaktadır. O, “şey” kelimesinin hem sözlük kem de ıstılah tarifini şu şekilde vermektedir: “الشيء في اللغة: هو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، وقيل: الشيء: عبارة عن الوجود، وهو اسم لجميع المكونات، عرضاً كان أو جوهرًا، ويصح أن يعلم ويخبر عنه. وفي الاصطلاح: هو الموجود الثابت المتحقق في الخارج – Şey sözlükte, bilinmesi ve hakkında haber verilmesi mümkün olan bir nesnedir. Ayrıca vücûd diye tabir olunup, bilinmesi ve hakkında haber verilmesi mümkün olan cevher veya araz türünden varlık alanların tamamının adıdır. İstılahtaki manası ise, hariçte hakikî anlamda sabit olan mevcûddur.”²²⁰ Şey kavramı şümulüne, hakkında haber verilip bilinenler çeşidinden her türlü cevher ve araz girer. Zira şey kavramı nesneye ad olarak yüklenebileceği gibi, nesneden arınmış nefis ve ruh gibi soyut ve basit varlık mertebelerini de kapsamına aldığı görülmektedir.²²¹

Cismin mürekkep olduğu fikrini ileri süren Cürçânî onun cüzlerden meydana geldiğini dile getirmektedir. Cüzlerden meydana gelen cisimler bütün cüzleri ile sonlu olmak zorundadır. Kelâm alimleri bölünmeyi kabul eden cismin parça olmadan varlığını devam ettirmesini mümkün görmemektedir. Düz çizgi de aynı şekilde cisimler gruplandırmasında yer almaktadır. Nitekim felsefecilere göre düz çizgi sadece boylamı bakımından bölünmeyi kabul edip enlem ve derinlik hususunda bölünmeyi kabul etmeyen bir şeydir. Dolayısıyla düz bir çizginin sonu ancak bir noktada son bulabilmektedir. Düz çizgi, yüzey²²² ve nokta üçlüsü Hukemaya göre varlıklarını müstakil olmayan araz çeşitleridir. Zira onlara göre bu üçlü varlık alanları ölçü ve miktarların sınırlarını belirleyen nihayi kavramlardır. Ancak burada her şeyin belirleyicisi konumunda bulunan mefhum noktadır. Zira nokta hem düz bir çizginin, hem yüzeyin hem de cism-i taliminin sonunu belirleyen bir kavramdır. Ancak kelâmcılara gelince onlardan bir kısmı gerek düz bir çizginin gerekse yüzeyin müstakil olarak bulunduğu fikrinin savunmasını yapmışlardır. Bunun sonucunda cevheri-ferdin arazdan meydana

²²⁰ Cürçânî, “Şey”, *Ta’rifât*, s. 88; Bunun dışında bir de Cürçânî nesnel suret ve türsel suretten bahsetmektedir. Cürçânî her iki kavramın tanımını şu şekilde vermektedir: “صورة الشيء ما يؤخذ منه عند: صورة المشخصات، ويقال: صورة الشيء، ما به يحصل الشيء بالفعل – Bir şeyin sureti, muşahhas özelliklerin hazfedilmesiyle elde edilen şeydir. Bir de bir şeyin bilfiil elde edilgi şeydir denmiştir; “الصورة النوعية”; “جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل فيه - Surtet-i neviyye, kendisine hulûl eden bir şey olmaksızın varlığının bilfiil ortaya çıkmasının mümkün olmadığı basit bir cevherdir.” Bkz., “Sûratu’ş-şey” ve “Sûratu’n-neviyye”, *Ta’rifât*, s. 91

²²¹ Cürçânî, “en-Nefs” *Ta’rifât*, s. 164-165; “er-Rûh”, *Ta’rifât*, s. 76-77

²²² Cürçânî sathı şu şekilde tanımlamaktadır: “السطح الحقيقي هو الذي يقبل الانقسام طولاً وعرضاً، لا عمقاً، ونهايته الخط: Hakikî sath, hem boylam hem de enlem bakımından bölünmekle birlikte, derinlik bakımından parçalanmayan bir kavram olup bitimi düz çizgidir.” Bkz., “es-Sathu’l-hakikî”, *Ta’rifât*, s. 80

geldiği kanaatini ileri sürerek ondan sathın ortaya çıktığını, satıhların ise derinliklerinin bulunduğunu ve bundan cismin teşekkül ettiğinin öne sürmüşlerdir.²²³ Alem, hem öncesi hem de sonrası bakımından sonludur. Sonlu olmakla birlikte, gerek içerdiği özellikler gerekse şekle²²⁴ sahip olmak zorundadır.

B. Cevher

Cevherin sözlük anlamı, kendisinden faydalı şeylerin elde edildiği kıymetli taş, mücevher ve saydam taş şeklindedir. Sözlükteki bu anlam terim anlamına da yansımış ve cevher kendisinde bir takım özellikler ve arazların ortaya çıktığı şey olarak tanımlanmıştır.²²⁵ Bununla birlikte cevherin “zahir” anlamını ifade eden “الجهر” kelimesinden türemiş olabileceğinin yanı sıra insan şeklini, şemalini, endamını ve güzel görünümünü (المهيئة) ifade etmek için kullanıldığı da söylenmiştir.²²⁶ Hasan Çelebi, Fahrüddîn er-Râzî'nin cevher konusundaki fikrini şu şekilde dile getirmektedir: “Cevher “cehr” kelimesinin bir türevidir; varlığının ortaya çıkması ve görünmesinden bu ismi alır. Yoksa cevher denmesi, arazın cevherin kendisinde belirmesi veya ortaya çıkması dolayısıyla değildir.”²²⁷ Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere cevher herhangi bir varlığın görünmesi ve açık olarak ortaya çıkmasına karşılık gelmektedir. İlk dönem kelâmcıları cevher kavramının yerine maddî olan varlık alanları ve mertebelerinin en küçük ve bölünmezi olarak değerlendirdikleri ve “الجزء الذي لا يتجزأ” – bölünmeyen parça” manasına gelen terkihi kullanmışlardır. Kelâm iliminin kavramlarının gelişmesi sonucunda “العـجـزـةـيـلـاـيـتـعـزـزـة”²²⁸ yerine cevher kavramının müradifi bulunan ayn²²⁹ mefhumu

²²³ Ayrıca Cürçânî cismin surî boyutundan bahsederek onun bazı özelliklerini sıralamaktadır. O, cismin suretini iki ayrı tanımına yer vererek şunları dile getirmektedir: 1. “الصورة الجسمية جوهر متصل بسيط لا - وجود لمحلّه دونه، قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم في بادئ النظر. Cismî suret, muttasıl basit bir cevher olup bulunduğu yerde başkasının varlığı söz konusu olmayandır. (Aynı zamanda) ilk bakışta cisimde idrak edilen üç boyutu bulunandır. 2. “الصورة الجسمية والجوهر الممتد في الأبعاد كلها المدرك في بادئ النظر بالحس. Cismî suret, çok boyutlu olan cevher (yani derinlik, enlem ve boylama sahip bulunan) ki ilk bakışta hislerle (yani beş duyu organı aracılığı ile) algılanandır”. Bkz., “es-Sûratu'l-cismiyye”, *Ta'rifât*, s. 91

²²⁴ Cürçânî şeklin tanımını verirken şu tarz bir ifade kullanmaktadır: “الشكل هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب إحاطة - Şekil, miktar ile sınırlı olması hasebiyle cisimde beliren bir heyettir ki küre bunun bir örneğidir. Dörtgen ve altıgen gibi çokgenlerde olduğu gibi sınırlarla kuşatlandır.” Bkz., “Şekil”, *Ta'rifât*, s. 87

²²⁵ Siyalkûtî, *Hâşiye*, II, 343; İlhan Kutluer, “cevher”, *DİA*, İstanbul 1993, VII, 451

²²⁶ Siyalkûtî, *Hâşiye*, II, 343

²²⁷ Hasan Çelebi, *Hâşiye*, II, 343

²²⁸ “Cevher-i ferd”in klasikleşmiş ve kendinden önceki kelâm alimlerinin yaptıkları tanımını benzer lafızlarla dile getiren Cürçânî şu şekilde bir tarif yapmaktadır: “الجزء الذي لا يتجزأ: جوهر ذو وضع لا يقبل - الانقسام أصلاً، لا بحسب الوهم أو الغرض العقلي، وتتألف الأجسام من أفراده بانضمام بعضها إلى بعض، كما هو مذهب المتكلمين

paralel olarak kullanılmış ve ayrıca “cevher-i ferd (atom)” terkihi kullanımında yaygınlık kazanmıştır. Bunların tamamı hâdis olup alemin cüzlerini meydana getirirler, diğer bir deyişle evrenin mürekkep yapısını oluştururlar.²³⁰

Cürcânî cevher²³¹ kavramının kelâmcılar ve felsefecilerin kullandığı ıstılahî anlamlarından bahsederek konuyu kelâmî ve felsefî boyutta tartışmaktadır. Kelâmcıların kullandığı anlamda cevher, “zâtı gereği mütehayyiz olup hâdis bir varlıktır.”²³² Filozofların kullandığı anlam bakımından cevher “kaim olabilmek için hiçbir konuma (mevzu) ihtiyaç duymayan mümkün bir mevcûddur”²³³. Cürcânî’nin cevher tanımında yer alan kavramlar, kelâmcılar ve felsefecilerin her iki kesimin bakış açılarını yansıtmaları açısından ve ayrıldıkları noktaları tespit edebilmek bakımından son derece ehemmiyet arz etmektedir. Kelâmcıların tarifinden de anlaşılacağı üzere cevher, her şeyden önce, hâdis bir yapıya ve özelliğe sahip olup, tahayyüz edebilmek için başkasına ihtiyaç duymayan, mütehayyizliği başkasından olmayıp bizzat kendisinden, zatından ve

Bölünmez parça, kesin olarak bir konumda bulunan ve bölünmeyi kabul etmeyen bir cevherdir. Bölünmeyi kabul etmeyişi ne vehmî ne de akli ilkeler açısından mümkündür. Ancak cisimler cevher-i ferdin birleşmesinden meydana gelir ki bu kelâmcıların kanaatidir.” Bkz., “el-Cüz”, *Ta’rifât*, s. 51

²²⁹ Any kavramı tasavvufî bir terim olup genellikle “Ayn-ı sâbite” veya “A’yân-ı sâbite” şeklinde terkip halinde kullanılır. Bkz., Süleyman Uludağ, “A’yân-ı sâbite”, *DİA*, İstanbul 1991, IV, 198-199

²³⁰ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, II, 362; Abdulvehhâb es-Subkî, Mâtürîdî’nin Akîde Risâlesi ve Şerhi (es-Seyfu’l-meşhur fi şerhi akîdeti Ebî Mansûr), (trc., M. Saim Yeprem), MÜİFVY, İstanbul 2000, s. 64

²³¹ Cürcânî cevherin diğer bir boyutu olan mufarakat kavramından bahsetmektedir. Ona göre mufarakat kavramının tanımı şu şekilde yapılmaktadır: “المفارات هي الجواهر المجردة عن المادة القائمة بأنفسها” – Mufarakat, bizzat kendi başlarına kaim olan maddeden soyut cevherlerdir”. Bkz., “el-Mufarakât”, *Ta’rifât*, s. 151

²³² Fakruddîn er-Râzî, *el-Mebâhisu’l-meşrikiyye fi ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabiiyyât* (thk., Mu’tasım Billah el-Bağdâdî), I-II, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1410/1900, I, 240; Âmidî, *Ebkâr*, III, 23

²³³ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, II, 343; Cevheri birkaç açıdan değerlendirmeye tabi tutan Cürcânî onun tanımını şu şekilde vermektedir: “الجواهر ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، وهو منحصرة في خمسة: هبولى، وصورة، وجسم، ونفس، وعقل، لأنه إما أن يكون مجرداً أو غير مجرد، فالأول - أي المجرد -: إما أن يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، أو لا يتعلق، والأول - أي ما يتعلق -: العقل، والثاني - أي ما لا يتعلق -: النفس. والثاني: هو أن يكون غير مجرد، إما أن يكون مركباً، أو لا. والأول - أي المركب -: الجسم. والثاني - أي غير المركب -:، إما حال، أو محل، فالأول - أي الحال -: الصورة، والثاني - أي المحل -: الهبولى.....واعلم أن الجوهر ينقسم إلى: بسيط روحاني، كالعناصر، وإلى مركب في العقل دون الخارج، كالماهيات الجوهرية المركبة من الجنس والفصل، وإلى مركب منهما، كالمولدات الثلاث. Cevher, hiçbir konumda bulunmadan ayda varlık olunca beş grup halinde toparlamak mümkündür: 1. Heyula; 2. Suret; 3. Cisim; 4. Nefis ve 5. Akil. Ayrıca cevher soyut ve somut olmak üzere iki kısma ayrılır. Soyut olanın da iki yönü vardır: a. Bedene tasarruf ve tedbir etme açısından taalluk etmesi; b. Veya söz konusu yönlerden ilişkisinin olmaması. Tasarruf ve tedbir bakımından görevi üstlenen “akıl”dır; bu iki fonksiyona sahip olmayan ise “nefis”tir. Somut olanın durumu da iki şıkta ele alınır. 1. Mürekkep olması; 2. Veya olmaması açısından. Bileşik olan kısma cisim dahildir. Bileşik olmayan da iki kısma taksim edilir: a. Bir şeye hulûl eden suret; b. Veya hulûl edene mahal olan heyula gibi. Ayrıca cevher: 1. Unsurlarda olduğu gibi yalın tinsel yapıdır; 2. Cins ve fasıldan mürekkep cevherî mahiyetler gibi akilî ve zihnî açıdan bileşik olandır. Son olarak ise cins ve fasıldan mürekkep olan üç müvellet vardır (ki bunlar tür, araz-ı âmm ve hasse olarak bilinir).” “Cevher”, *Ta’rifât*, s. 54

özünden alan, ancak bununla birlikte var olabilmek için üst ve aşkın bir yaratıcı ve kudretin kaynağı durumunda bulunan bir varlığa gereksinim duymaktan müstağnî olamayan, hâdis olan bir mevcûddur. Cevher bu bağlamda ele alındığı vakit, zaman içerisinde aşkın bir varlık tarafından var edilen, bu yönüyle var edilenler kategorisine dahil, yok oluş ve bozuluşa kanunlarına tabi, cismânî varlığın doğasını ve özelliğini bünyesinde barındıran; her an yenilenen ve biri yok olurken diğeri onun yerini alan arazların taşıyıcısı muhdes bir varlıktır.²³⁴ Cevherin hadîs bir varlık olarak kabul edilmesinin yanı sıra aynı zaman diliminde yalnız bir mekan içerisinde bulunabilirler. Bundan dolayı cevherin aynı anda farklı iki mekanda bulunması imkanı tasavvur edilemeyen bir durumdur.²³⁵

Kelâmcıların görüşlerini serdettikten sonra Cürcânî, detaya inmeden cevheri felsefî açıdan ele almakta ve Hukemâ tarafından cevherin bazı yönlerden ele alındığı üzerinde durarak onların temel fikirlerinin özet bir şekilde açıklamaya ve tasvirini sunmaya çalışmaktadır. Hukemaya göre başka bir cevhere hulûl etmesi (الحال) durumunda, suret halini alır ki suret de ya cismiyye veya neviyye şeklinde iki grupta değerlendirilir. Şayet sureti kendisinde barındırır ve ona mahal teşkil ederse o halde heyula²³⁶ (asıl madde) olur. Heyula dışardan bir suret alarak bir teşekkül oluşturursa buna cisim adı verilmektedir. Diğer bir ifade ile heyula ile suret bir araya gelirse felsefecilerin anladığı anlamda cisim meydana gelir.²³⁷

C. Araz

Arazın sözlük anlamını Cürcânî *Ta'rifât*'ında "arız olan, gelip geçen ve değişen" şeklinde dile getirerek varlığının devamı olmayan ve sürekli olarak yenilenen ve yinelenen bir kavram olarak ele almaktadır. Terim anlamı olarak Cürcânî arazı, "kendi başına var olmayıp var ve kaim olabilmek için bir mahalle ve konuma ihtiyaç duyan

²³⁴ Âmidî, *Ebkâr*, III, 26

²³⁵ Âmidî, *Ebkâr*, III, 41

²³⁶ Cürcânî "heyula" kavramının sözlük ve terim tanımını etimolojik manası ile birlikte vermekte ve şu şekilde bir görüş beyan etmektedir: "هي جوهر في الجسم وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم. الهبولي لفظ يوناني بمعنى: الأصل، والمادة، وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم. قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين: الجسمية، والنوعية. Huyula, Yunanca bir lafız olup asıl ve madde manasında kullanılmaktadır. İstılahta ise cisimde bulunan bir cevher olup cisim ile ilintisi bulunan birleşme ve ayrışma kabul eden şeydir. Bu yönüyle cisimlik ve türsellik gibi iki surete mahal teşkil eder". Bkz., "Heyûlâ", *Ta'rifât*, s. 174

²³⁷ Cürcânî, "Cevher", *Ta'rifât*, s. 54

şeydir”,²³⁸ diyerek başkasına bağlı olarak mevcûd konumunda bulunan bir varlık şeklinde değerlendirmektedir. Sözelimi, bir araz olan rengin bulunabilmesi ve var olabilmesi için bir cisme veya mahalle ihtiyaç duyması, genel anlamda arazın başkasına muhtaç olduğunun açık bir göstergesidir.²³⁹ Araz bu şekilde bir tanım getirilerek temel üç husus söz konusu tarifin haricinde tutulmuştur: 1. Sadece kavramsal ve nominal birer varlık olarak değerlendirilen; itibarî olarak zihinde varlık boyutundan bahsedilebilen sayılar ve selbî durumlar; 2. Kendi kendine kaim olup, bir konumda bulunabilmek için başka bir şeye veya konuma ihtiyaç duymayan cevherler; 3. Mutlak bir varlık olan Allah’ın zatı ve zatının ayrılmazları konumunda bulunan sıfatlar. Bu üç husus araz tanımının kapsamı ve şümulü dışında bırakılmıştır.²⁴⁰

Cürcânî araz kavramının iki çeşidinden bahsetmektedir. Onlardan ilki araz-ı lâzım (ayrılmaz araz) olarak bilinmektedir. Lazım olan araz çeşidine örnek olarak insanın katipliği (yazma kabiliyeti) bilkuvve ve potansiyel olarak kendi özünde bulundurması ve barındırması verilebilir. Ayrılmaz araz türüne başka bir örnek olarak katranın siyah oluşu verilmektedir. Zira katranın siyahlık olmaksızın düşünülmesi, zatî vasfını kaybedeceği anlamına gelmektedir. Katrandaki var olan siyahlık özelliği, onun

²³⁸ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, II, 5; Aynı yazar, “Araz”, *Ta’rifât*, s. 99;. Cürcânî *Ta’rifât*’ında arazın daha geniş bir tanımını şu şekilde vermektedir: العرض الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع، أي محل، يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم به، والأعراض على نوعين: قار الذات، وهو الذي يجتمع أجزاءه في الوجود، Araz, kaim olabilmek için bir konu veya mahalle ihtiyaç duyan bir varlıktır. Örneğin renk, var olabilmek için hulûl ettiği bir cisme muhtaçtır. Ancak araz iki çeşittir: 1. Beyazlık ve siyahlık örneğinde olduğu gibi parçalarının tek vücûda toplandığı ve zatı ile yerleşik olan şekilde ifade edilen çeşidi; 2. Hareket ve sükun gibi parçalarının tek vücûda toplandığı ve zatı ile yerleşik olmayan şekilde ifade edilen çeşidi.” Bkz., “Araz”, *Ta’rifât*, s. 99; Bunun dışında bir de Cürcânî lazım ve mufarik araz çeşidinden bahsetmekte ve onların tanımını şu şekilde vermektedir: 1. والعرض اللازم: هو ما يمتنع انفكاكه عن الماهية، كالكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان. Lazım araz, insana nisbetle yazma potansiyelinin mahiyetten ayrılmasının mümkün olmadığı azar çeşidi; 2. Mufarik araz, bir şeyden ayrılmasının mümkün olduğu bir arazdır çeşidi. Cürcânî ayrılabilir araz çeşidini de iki şıkta değerlendirmektedir: a. وهو إما سريع الزوال، كحمرة الخجل، وصفرة الرجل، وإما بطيء الزوال، كالشيب والشباب. Bir kişinin utanma anındaki yüzünde beliren kırmızılık veya korkan kimsenin korku esnasındaki sarılık gibi çabuklukla geçebilen araz türü; b. Yaşlılık ve gençlik döneminde olduğu gibi geçmesinin ve zeval bulmasının uzun sürede gerçekleşmesindeki araz türü.” Cürcânî arazı lazım ve mufarik diye iki kısma ayırdıktan sonra bir de arazın farklı bir tarifini takdim etmektedir. Ona göre arazın diğer bir tanımı şu şekilde yapılmaktadır: العرض ما يعرض في الجوهر مثل الألوان و الطعوم و الذوق و اللمس و غيره مما يستحيل بقائه بعد وجوده – Araz, renkler, tatlar, haz ve dokunma gibi (bir kere var) olduktan sonra (aynı cevherin ikinci anda varlığının) devam etmesinin mümkün bulunan ve cevhere arız olan şeylerdir.” Bkz., “Araz”, “Araz-ı lazım” ve “Araz-ı mufarik”, *Ta’rifât*, s. 99; Arazın buna benzer bir tarif için ayrıca bkz., Fakruddîn er-Râzî, *Mebâhis*, I, 237-238; Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *DİA*, İstanbul 1991, III, 337

²³⁹ Cürcânî, “Araz”, *Ta’rifât*, s. 99

²⁴⁰ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, II, 5

mahiyetini ilgilendirmektedir.²⁴¹ Diğer bir araz çeşidi ise araz-ı mufârık (ayrılabilen araz) olarak bilinen ve mahallinden ayrı olarak bulunmasının mümkün olduğu araz türüdür. Bu da iki kısımda değerlendirilir. 1. Utanmış bir insanın yüzündeki kırmızılığın veya korkan bir kişinin korku anında yüzünde beliren sarılığın oluşmasında olduğu gibi, kısa sürede zeval bulan; 2. Gençlik veya delikanlılık örneğinde olduğu gibi zevalinin gerçekleşmesi uzun süreye yayılan.²⁴²

Cürcânî ayrıca arazın bir mahalde kaim olmasından tam olarak neyin kastedildiğini ve ne şekilde olabileceğine de açıklık getirmeye çalışmaktadır. Ona göre arazın, başka şeyde kaim olması, onun tahayyüzü konusunda başkasına hakikî anlamda tabi ve bağımlı bulunmasını ve kaim olduğu mahal bulunmaksızın varlığından bahsetmenin imkansızlığını gerektirir. Bu konuda Cürcânî, Eşarîlerin bir kısmının kabul ettiği “mevcudun kısımlarından biri olması hasebiyle arazın başka bir varlığın sıfatı olması ve o varlıkta kaim olması” hususuna dikkat çekmektedir. Arazın araz ile kaim olmasının imkansız oluşu bir bakıma sıfatın sıfatla kaim olmasının imkansızlığına benzemektedir. Arazın arazla bir mekanda ve aynı zaman sürecinde bir yere gelmesi²⁴³,

²⁴¹ Mahiyet kavramına açıklık getiren Cürcânî bu konuda genel manada varlığı için içerisine sokarak birkaç hususa dikkat çekmekte ve şunları dile getirmektedir: “الماهية تطلق غالباً على الأمر المتعقل، مثل المتعقل، من الإنسان، وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي. والأمر المتعقل، من حيث إنه مقول في جواب ما هو، يسمى: ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج، يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأعيان، هوية، ومن حيث حمل اللوازم له: ذاتاً، ومن حيث يستنبط من اللفظ، مدلولاً، ومن حيث إنه محل الحوادث: جوهرًا – Mahiyet, daha çok (mazarî manada) aklın konusuna giren şeye verilen bir addir. Örnek olarak insanın harici varlığı mevzu bahis edilmeyip sadece hayavan-ı natik olması açısından bakıldığında onun (zihindeki varlığı) nazarî olmaktadır. Nedir diye yöneltilen sorunun cevabı olarak akledilen bir varlığı tasvir etmesi açısından bakıldığında da mahiyet adını almaktadır. Şayet varlık zihni olmayıp harici olursa ona da hakikat denir. Varlık başkasından ayrılması yönüyle ele alındığında ise hüviyet; ayrıca varlığa ayrılmazları hamlediliyorsa buna zat; lafızdan istimbat edilerek ortaya çıkartılan şeye medlul; hadis varlıklara mahal olması yönüyle değerlendirildiğinde ise cevher adını almaktadır.” Bkz., “Mahiyet”, *Ta'rifât*, s. 130-131; ayrıca Cürcânî mahiyet kavramını tanımını “manevî” mefhumunun ele alındığı bölümde incelemektedir: “المعني هي الصور الذهنية من حيث انه وضع بازائها الالفاظ والصور الحاصلة في العقل فمن حيث انها تقصد للفظ سميت و من حيث انها تحصل من اللفظ في العقل سميت مفهوما و من حيث انه مقول في جواب ما هو سميت ماهية و من حيث ثبوته في الخارج سميت حقيقة و من حيث امتيازه عن الاغيار سميت هوية – Maânî, karşısında lafızların bulunduğu hem zihnî suretler hem de lafzın kastedilmesi açısından akılda beliren şeydir. Bu bakımdan değerlendirildiğinde mana adını alır. Lafzın akılda belirmesi açısından bakıldığında ise mefhum; nedir diye sorulan soruya cevap olarak elde ettiğimiz şey açısından mahiyet; hariçte beliren varlığı bakımından bakıldığında hakikat ve başkasından ayıran özelliklere sahip olması itibarıyla düşünüldüğünde ise hüviyet adını alır”. Bkz., “Maânî”, *Ta'rifât*, s. 149; Ayrıca bu konuda bkz., *Hâşiye ala'l-Mutavvel Şerhu Telhisi Miftâhi'l-Ulûm* (thk., Abdulhamîd Hendâvî), Dârü'l-Kutubu'l-İlmiyye, Kahire 1422/2001, s. 508-510

²⁴² Cürcânî, “Araz-ı lazım” ve “Araz-ı mufarık”, *Ta'rifât*, s. 99

²⁴³ Fahrüddîn er-Râzî, *Muhassal* (trc., Hüseyin Atay), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 109

iki zıddın²⁴⁴ bir araya gelmesine benzemektedir. Siyah ve beyaz gibi iki zıt kavramların aynı zaman sürecinde bir yere gelmemesi ve birinin diğerinde kaim olamayışı, iki arazın da bir mekan içerisinde tek özelliğe birleşmeleri mantikî ilkeler ve kurallar gereği tasavvur edilememektedir.

Cürcanî, bir taraftan bir kısım Eşarî kelâmcının araz ile ilgili görüşünü zikrederken diğer taraftan Mu'tezilenin araz konusundaki tanımlarına değinmektedir. Mu'tezile arazı, "العرض ثابت في العدم عندهم منفكا عن الوجود الذي هو زائد علي الماهية", mahiyete zait vücûdta ayrı olarak bulunan ve ademde sabit olan bir şeydir"²⁴⁵ şeklinde tanımlar. Bu tanımdan çıkartılacak hüküm, arazın her hangi bir mütehayyizde kaim olabilmesinin temel şartı onun, her şeyden önce, gerçek anlamda varlık kazanması gerekmekte ve daha sonra kaim olması mümkün olabilmektedir. Diğer önemli bir husus, Mu'tezile'ye göre mad"um, hiçlik değil bir gerçekliktir.²⁴⁶ Bu durumda araz da ma'dumda sabit bulunan bir gerçekliktir. Onların bu görüşüne göre araz, mahiyet üzerine zait olan vücûdta ayrılmaktadır. Diğer taraftan onlar, arazın adem halde iken mütehayyiz olamayacağını ileri sürerek onun ancak şeyler varlık sahasına çıktıktan sonra mütehayyiz olabileceğini ileri sürmektedirler.²⁴⁷ İşte bu noktada Cürcânî Mu'tezilenin araza getirdikleri söz konusu tanımın ve açıklamanın kendi sistemleri içerisinde bile tutarsızlık arz ettiğini ileri sürerek onların söz konusu araz tarifine karşı çıkmaktadır. Öte yandan Mu'tezileye göre "fena" kavramı da aslında bir araz türüdür. Ancak fena bir yok olma durumu ifade ettiğinden ve cevher ile kaim bulunması mümkün olmadığından, araza ilişkin tanımları ile tutarsızlık arz etmektedir. Böyle bir durum söz konusu olduğu zaman onların da ileri sürdükleri fena mefhumu ile itiraz edilir. Basra okuluna mensup Mu'tezile kelâmcılarından bir kısmı "fena, fena ile kaimdir", tezini

²⁴⁴ Cürcânî *Ta'rifât*'ında, zıt kavramının tanımını da ele almış ve şu tarz bir açıklama getirmiştir: "الضدان صفتان وجوديتان يتعاقبان في موضع واحد، يستحيل اجتماعهما، كالسواد والبياض، والفرق بين الضدين والنقيضين: أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود، والضدين لا يجتمعان ولكن يرتفعان، كالسواد والبياض gelen iki vücûdi sıfattır. Fakat beyazlık ve siyahlık gibi (aynı zaman diliminde bir konumda) birleşmeleri mümkün olmayan (iki niteliktir). İki zıt ile iki nakiz arasındaki farka gelince, iki nakiz yokluk ve varlıkta olduğu gibi ne birleşmelerinden ne de ortadan kalkmalarından bahsedebildiğimiz şeydir. İki zıt ise beyazlık ve siyahlıkta olduğu gibi birleşmeleri mümkün olmamakla birlikte ortadan kalkmalarının varsayıldığı şeydir." Bkz., "Zıddân", *Ta'rifât*, s. 92

²⁴⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 5

²⁴⁶ Nasîruddîn et-Tûsî, *Risâle fî kavâidi'l-akâid*, Dâru'l-Gurbe, Beyrut 1413/1992, s. 47

²⁴⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 5

ileri sürmüşlerdir.²⁴⁸ Zira fena onlara göre arazın çeşitlerindedir. Araz ise iki anda meydana gelemez.²⁴⁹

Mu'tezile kelâm alimlerinin önde gelenlerinden Ebu'l-Huzeyl el-Allâf mahal olmaksızın arazın var olabileceğini ifade etmiştir. Allâf, arazın bir mahal olmadan kaim olmasını imkan dahilinde olduğunu ispat edebilmek gayesiyle Allah'ın kelâm sıfatını örnek olarak getirmektedir. Ona göre Allah'ın kelâmının bazı yönlerinin herhangi bir mahal ve mekan olmaksızın meydana gelmesinin olabirliği makul bir yaklaşım tarzı olarak görünmektedir.²⁵⁰ Allâf gibi Basra Mu'tezile kelâmcılarından bir kısmı Allah'ın irâde sıfatının herhangi bir mahal olmaksızın kaim olabileceğini öne sürmektedir.²⁵¹

Kelâmcılar, "araz diri olan bir varlık ile ilintilidir" diyerek, arazın var olma şartını hayât sıfatına bağlarlar. Başka bir deyişle araz hayât ile var olan ve ona bağlı bulunan beş duyu ile algılananlardır. Ayrıca ilim, kudret, irâde, kerahet, şehvet, nefret gibi hayât ile bağıntısı bulunan hem bir beşer olarak insanın özünü ilgilendiren sıfatlar hem de bu sıfatların sahip oldukları karakteristik niteliklerden ileri gelen psikolojik birer durumu ifade eden özellikler, araz kapsamına girerler. Ancak araza taalluk etmeyen şeyler de bulunmaktadır ki onalar da tamamen birer soyut kavramlar olarak kabul edilen hareket, sükun, ictimâ, iftirak veya sesler, renkler, tatlar, kokular; sıcaklık ve soğukluk gibi beş duyu organı ile algılanan duyuların ve mahsûsâtın kevnî munhasır olan türsel varlıklardır.²⁵²

Kimi kelâmcılar oluşların (ekvan) zorunlu olarak mahsûsâtın olması gerektiğini dile getirmişlerdir. Zira oluşları inkar etmek hislerin verilerini ve aklın muktezasını inkar etmek ile aynı anlama gelir. Diğer bir grup kelâmcı ise oluşların mahsusâtın olamayacağını, zira müteharrik, sakin, bitişik (muttasıl) ve ayrık (munfasıl) olandan başkasını müşâhede etmemizin imkan dahilinde olmadığı kanaatini dile getirmiştir.²⁵³

Cürcânî kelâmcılara ait araz tanımlarını verdikten sonra Hukemânın araza getirdiği taksimini sunmaktadır. Hukemanın araz tanımı kelâmcıların tarifine

²⁴⁸ Hasan Çelebi, *Hâşiye*, II, 5

²⁴⁹ Siyalkûtî, *Hâşiye*, II, 5

²⁵⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 5

²⁵¹ Hasan Çelebi, *Hâşiye*, II, 5

²⁵² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 8

²⁵³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 8

benzemekle beraber, kullandıkları ve izledikleri yöntem açısından farklılıklar arz etmektedir. Felsefeci olmaları, onları alemleri oluşturan cevher ve araz nitelikli varlık katmanlarını kategorize etmeye ve çeşitli klasmanlar halinde değerlendirmeye götürmüştür. Onlara göre araz, “dokuz makulat,²⁵⁴ yani dokuz kategori çerçevesinde ifade edilebilecek bir kavramdır.”²⁵⁵, Zira felsefecilere göre araz, zatı gereği bölünebilen ve bölünemeyen olarak iki grupta değerlendirilmektedir. Bölünebilir olan araz, kemiyet niteliğini taşımalıdır. İki malumun varlığını ayrı ayrı bilmek bunun bir örneğidir. Ancak bu bölünme zatın gereği olmayıp sayıya arız olan iki malumun varlığı dolayısıyladır. Kemiyet mefhumunun tanımından çıkartılacağı gibi, kemiyet hem munfasıl hem de muttasıl olabilen şeydir. Bu açıdan bakıldığında sözünü ettiğimiz kavramın her ikisi de bölünebilirliği kendisinde taşıyan iki kavramdır.²⁵⁶

Cürcânî arazın varlığının gerçek olup olmadığı hususunu ele alarak, onu bütün kelâm ve felsefe ehlinin kabul ettiğini, ancak istisna olarak İbn Keysân el-Asamm’ın kabul etmediğini²⁵⁷, alemin arazlardan oluşmayıp sıcaklık, soğukluk, renk ve ışık gibi cevherlerden müteşekkil olduğu yönünde görüş belirttiğini, dolayısıyla evreni oluşturan bütün müstemiletin yalnız tözlerden meydana geldiği kanaatini benimsediğini dile getirmektedir. Bu dile getiriş yavan bir düzeyde kendinî göstermeyip, belki de, entelektüel bir çabanın sonucu, Cürcânî’nin araştırmacı ve çözümleyici mütefekkir karakterinin iç yüzünün bir tezahürü niteliğindeki bir motivasyonun göstergesidir.

Bir taraftan Cürcânî arazın olmadığı görüşünü savunanların fikirlerini zikredip değerlendirirken, diğer taraftan da Ebu’l-Huzeyi el-Allâf ve O’nun savunduğu fikirleri

²⁵⁴ Cürcani *Ta’rifât*’ında makûlatın tanımını şu şekilde vermektedir: “المقولات التي تقع فيها الحركة أربع: الأولى: الكم، ووقوع الحركة فيه على أربعة أوجه: الأول التخلخل، والثاني التكاثر، والثالث النمو، والرابع الذبول. الثانية من المقولات: التي تقع فيها الحركة كيف الثالثة من تلك المقولات، الوضع، كحركة الفلك على نفسه، فإنه لا يخرج بهذه الحركة من مكان إلى مكان لتكون حركته ابنية ولكن يتبدل بها وضعه الرابعة من تلك المقولات: الأين، وهو النقلة التي يسميها المتكلم: حركة، وباقي المقولات لا تقع فيها حركة. Kendisinde hareketin meydana geldiği makulatlar dört grupta ele alınır: 1. Nicelik. Bunun da kendisinde hareketin meydana gelmesi açısından bakıldığında dört kısımda değerlendirilir: (onlar sırayla) a. Seyrelme; b. Yoğunluk; c. Gelişim; d. Kurumdur. 2. Kendisinde hareketin vaki olduğu nitelik bakımından ele alınması; 3. Feleğin kendinde (yani kendi kendine ve kendi etrafında dönmesi) olan hareketi. Buna (feleğin kendi etrafında dönmesine) ise konum denir. Bu hareketle felek, hareketinin neredelik ifade ettiğinden bir mekandan diğer bir mekana intikal etmez. Fakat feleğin konumu, (kendine özgü) harekete göre değişmesi; 4. Zman ifade eden “eyn” ile muttasıl olması. Kelamcılar ona nâkil olduğundan hareket adını vermişlerdir. Diğer makulat çeşitlerinde ise hareket bulunmamaktadır.” Bkz., “Makulat”, *Ta’rifât*, s. 153

²⁵⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, II, 9

²⁵⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, II, 9

²⁵⁷ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, II, 17

yeğleyen kelâmcıların, “arazî irâdenin hiçbir mahal olmaksızın varlığını sürdürebilirler”, diye savunduklarını, kelâm ve felsefe bilginlerinin ise arazların kıyâmı cevher ve cisimlere bağlıdır, diye ittifak ettiklerini vurgulamaktadır. Cürcanî, Allâf ve O’nu izleyen Basra ekolü kelâmcıları “Allah, her hangi bir mahalde kaim olmayan bir irâde sıfatı ile mürittir” Allah’ın irâdesini bir araz olarak algıladıklarını belirtir. Bununla onlar, kelâm sistemine çelişkili bir görüş eklemiştir. Allâf’ın geliştirmeye çalıştığı irâdeden kopuk ve kopuk olmakla beraber irâdeye sahip olabilmek için başka bir aracın devreye girmesi ile kendinî gösteren çelişkili bir Allah tasavvurudur. Bunu arazın tanımı ve kapsamı içerisine yerleştirmek de mümkün değildir. Zira arazlar idrak olunup müşahede edilebilen, beş duyunun kapsamına dahil olan renk, koku, ışık, ses, tat, sıcaklık ve soğukluk gibi özelliklerden müteşekkildirler. Araz kendi konteksti kapsamında değerlendirildiği zaman, Allah’ın irâdesinin arazın taşıdığı nitelikler ile bağdaşık ve homojen olduğu tezinin, hangi açıdan bakılırsa bakılsın, Allah’ın zatı araza konu teşkil etmez diye koyutlandırılan istidlal modeli ile doğrudan veya dolaylı olarak bağdaşmaz. Allah’ın araza konu olamayacağı, sarih aklın bile ortaya koyduğu bir husustur²⁵⁸.

Arazın zatı gereği bir mekandan diğerine, bir mahalden başkasına intikal etmesi aklen mümkün değildir; müşahede ve murakabe ile de, onların cevherlerin yüklemeleri olduğu bedihi olarak ortadadır. İntikal yetisini haiz olan ilinti olmayıp ilintinin taşıyıcısı hükmünde olan cisimlerdir. Bu yargı tarzı üzerinde akıl sahipleri, birkaç istisna göz ardı edilirse, oy birliğine varmışlardır.²⁵⁹ Kelâmcılara göre intikalin gerçekleşebilmesi için taşıyıcı konumunda bulunan cevherin intikal etmesi gerekir. İntikal aslında bir cismin bir yerde bulunmasından sonra başka bir yerde ikinci kere peyda olmasıdır. Bu manada intikal arazda olmasından ziyade mahal konumunda bulunan cevherlerde meydana gelmektedir. Ancak araz cevherlerde kaim olması hasebiyle hariçte müşahede edildiğinde intikalin kendilerinde olduğu görünümü belirlemektedir. Arazların ve cevherlerin değişkenlik arz etmesi onun lazımıdır.²⁶⁰

²⁵⁸ Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 17

²⁵⁹ Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 18

²⁶⁰ Cürcanî lazım ve mulazemet kavramları konusunda *Ta'rifât*'ında kapsamlı bir açıklama getirmektedir. Daha detaylı bir bilgi için bkz., “Mulazemet”, *Ta'rifât*, s. 155-156

Cürcanî, akıl sahiplerinin arazın araz ile kaim olmasının imkansızlığı hususunda ittifak ettiklerini, ancak filozofların bu kuralın dışında kaldıklarını ve dolayısıyla onların araz arazda kaim olur diye ileri sürdükleri tezinin bir taraftan tartışılması ve bertaraf edilmesi gereken birer mesele olduğu kanısını duyarlı bir kelâmcı olarak dile getirme gereksinimi içinde olduğunu ifade etmektedir.

Cürcanî felsefecilerin aksine kelâmcıların “arazın araz almayacağı” kanaatinde olduklarını bildirir. Çünkü araz mütehayyiz olan bir cevher ya da cisme özellik olabilir. Eğer bir arazı başka bir araza mahal kabul edersek, mahal olan arazı mütehayyiz kabul etmemiz gerekir. Bu da bir yerde biri cisim diğeri de onun arazı olmak üzere iki mütehayyizin olması sonucunu doğurur. Ulaşılan bu sonuç aklen mümkün değildir. Sonuç olarak arazın başka bir araza mahal olması söz konusu değildir. Aynı şekilde bir yerde iki mevsufun olamayacağından, sıfatın başka bir sifata mevsuf olması da söz konusu değildir.²⁶¹

Eşarî kelâmcıları arazın aynı anda iki mahalde bulunamayacağı konusunda görüş birliği içerisindedirler. Arazın aynı anda iki farklı mekanda bulunamamaları zaruri bilgiler türünden olup aklın karmaşık delil türlerine başvurmadan yalın uslamlama yolu ile ulaşılabileceği bir matluptur. Buna basit bir örnek vermek gerekirse, bir kişi bir kitap kapağının siyah oluşunun sadece o kitap kapağı ile ilgili olduğunu ve başka bir kitaba o anda o siyahlığın yüklem olamayacağına karar verir. Arazın bir diğer özelliği de aynı anda farklı mekanlarda bulunamayışıdır. Bunun yanı sıra arazlar her yok oluş sırasında birinin yerine diğeri ikame dilmekte ve her an yenilenme süreci arazın üzerinde işlemektedir. Sürekli olarak bir yenilenmeye maruz kalan arazlar varlıkta devam edebilmek için bir başka şeye ihtiyaç hissederler ki o da cevher olarak bilinen arazın taşıyıcısıdır. Cevher de aynı şekilde var olabilmek ve varlıkta devam edebilmek için arazlara muhtaç durumdadır.²⁶² Bundan dolayı bir araz aynı anda iki mekana hulûl edemez. Zira bir tek araz çeşidi tabiatı gereği bir mekanda bulunması onun başka bir yerde aynı anda bulunmasını engellemektedir.²⁶³

²⁶¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 21

²⁶² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 24, 32

²⁶³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 32

D. Zaman ve Mekan

Cürçânî zaman²⁶⁴ kavramına kelâmcılar ve filozoflar tarafından ortaya konmuş olan tanımlarından yola çıkarak açıklık getirmeye çalışmaktadır. Eski (kudemâ) filozoflara göre zaman araz değil cevherdir. Bu bakımdan hiçbir cisimsel olana mukarin değildir. Cisme mukarin olmamasından dolayı zatı gereği adedi kabul etmez. Zaman yukarıda sayılan vasıfları kendisinde barındırmasından dolayı zatı ve özü gereği hem mustakil hem de kaim binefsihi olduğundan vâcib varlık niteliğine bürünmektedir.²⁶⁵ Zatı gereği vâcib bir özelliğe sahip olan zamanın varlığının kabulü onun, başkası vasıtası ile kaim olmayıp bizzat kendisiyle kaim olmasını gerektirir. Bu yönüyle zaman maddenin sahip olduğu bütün eksik ve noksan niteliklerinden de uzak kalmış olmaktadır.²⁶⁶ Filozofların zaman kavramına getirdikleri tanım, onun “الزمان هو مقدار حركة الفلك الأطلس عند الحكماء، وعند المتكلمين: عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر موهوم، كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم ومحيطه موهوم – Filozoflara göre zaman, atlas feleğinin²⁶⁷ hareket miktarıdır.²⁶⁸ Kelâm alimlerine göre ise zaman, kendisiyle başka bir mukadder yenilenin mevhum bir şeyin yenilenmesinden oluşmaktadır. Nitekim güneşin doğma anında sana geleceğim denilmektedir. Aslında güneşin doğacağı malum olmakla birlikte kişinin geleceği mevhum (varsayımlı) bir durumdur²⁶⁹ şeklindedir. Ayrıca

²⁶⁴ Daimi süreyi ifade etmek için kullanılan dehr kelimesi, Kur'an'da da yer almakta olup zaman mefhumunu içine alan geniş bir kavramdır. Cürçânî dehrî şu şekilde tanımlamaktadır: الدهر هو الآن الدائم – Dehr, hadret-i ilahiyenin uzanımı olup daimiliği ifade eder. Bu yönüyle zamanın özü ile öbeğini oluşturur ve öncesizlik ile sonsuzluğu bir araya getirir.” Bkz., “Dehr”, *Ta'rifât*, s. 72

²⁶⁵ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 193

²⁶⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 64

²⁶⁷ Mele-i müteşabih, felek ve unsurları aynı tanım içerisinde değerlendiren Cürçânî bu konuda şu şekilde bir yorum yapmaktadır: “الملا المتشابه هو الأفلاك والعناصر، سوى السطح المحدب من الفلك الأعظم، وهو السطح الظاهر، وهو السطح المتشابه في الملا أن تكون أجزاءه متفقة الطبايع – Mele-i müteşabih, büyük feleğin dışbükey/konveks yüzeyi hariç felekler ve unsursarı kapsamaktadır ki bu dış düzlemdir. Açık bir benzerlik, parçalarını tabiatlarını birlik içerisinde olmasıdır”. Bkz., “Mele-i müteşabih”, *Ta'rifât*, s. 155

²⁶⁸ Cürçânî, zaman kavramının kapsamı içerisinde değerlendirilen miktarın tanımını cisimle bağlantı kurarak şu şekilde vermektedir: “فإن المقدار إما هو غير الصورة الجسمية والنوعية، فالمقدار لغة، هو الكمية، واصطلاحاً، هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والخط والسطح والتخن بالاشترار، فالمقدار والهوية والشكل والجسم التعليمي كلها أعراض بمعنى واحد – Mikdar, araza yapışık olan bir şeydir. Bu yönüyle suret-i cismiyye ile neviyyeden ayrılır. Zira mikdar, ya düz çizgide olduğu gibi bir tek uzanımlıdır veya yüzey gibi iki boyutludur veyahut matematiksel cisimde olduğu gibi üç boyutludur. Ayrıca mikdar sözlükte “kemiyet” olarak, istilahta ise cisim, düz çizgi, yüzey ve yoğunluk gibi müştereklik ifade eden şeyleri içeren muttasıl kemiyet olarak tanımlanmıştır”. Mikdar, hüviyet, şekil ve matematiksel cisim gibi kavramların tamamı arazlar olup aynı manayı ifade etmektedir filozoflara göre.” Bkz., “Mikdar”, *Ta'rifât*, s. 153

²⁶⁹ Cürçânî, “Zaman”, *Ta'rifât*, s. 77-78; Atlas feleği ile diğer sabit felekler hakkında geniş bilgi için bkz., *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 401-402

Cürcânî *Keşşâf* haşiyesinde zamanın “ان الزمان حركة الفلك الاعظم – Zaman, büyük feleğin kareketidir” tarzında tanımlandığını dile getirmektedir. Miktar ve hareket mefhumları zamanı kapsamı içine aldıklarından birer töz olmaları gerekmektedir. Zamanın töz (cevher) konsepti içerisinde değerlendirilmesi onun araz olabilme ihtimalini ortadan kaldırır.²⁷⁰

Kelâmcılar, zaman mefhumunun ezlîliği yönünde görüş ifade eden felsefî tutum karşısında, kesin olarak tavırlarını ortaya koymuşlardır. Cürcanî de kelâmcıların bu tavrını benimsemekte ve devam ettirmektedir. Cürcanî'nin üzerinde durduğu önemli nokta felsefî söylemin literal yorumundan yola çıkıldığında evrenin başlangıç noktasını ifade eden söz konusu mefhuma hassasiyet ve özen ile yaklaşılmasının zorunlu ve kaçınılmaz olduğudur. Çünkü onların yorumunu zamanın ezlî ve ebedî olduğunu kabule götürmektedir. Cürcânî bu noktaya dikkat çekmekte ve zamanın kadîmliğinin savunulması aynı anda ona mukarin bulunan hareketin ve hareketin içinde bulunduğu cismin de kadîm olması gerektiği fikri ile karşı karşıya gelenebileceğine işaret etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, kelâmcıların kesin olarak dile getirdikleri zaman ve ona bağlı unsurların mütenahi ve böyle olduğu kadar da sürekli değişim vetiresinden geçen ve zorunlu varlık kavramının sınırları dışında kalmasından ileri gelen cisimsel varlıklara konu olması ve ayrıca zamanın, Allah'ın bir yarattığı olması gerektiği yönündeki fikrinin ne kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır. Sonuç itibarıyla Cürcanî'nin de içinde yer aldığı kelâmcılara göre zaman göreceli,²⁷¹ soyut ve zihnî bir varlığa sahiptir.

Mekan kavramsal olarak, zaman ve hareket kavramları ile yakından ilgilidir.²⁷² Kategorik olarak zaman ve hareket kavramları ile birlikte düşünüldüğünde fizik boyutu bulunmaktadır. Öte yandan gerek felsefeciler ve gerekse kelâmcılar onu metafizik bir

²⁷⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 70

²⁷¹ Göreceliği ifade eden izafet mefhumununun tanımını veren Cürcânî *Ta'rifât*'ında şunları vurgulamaktadır: الإضافة حالة نسبية متكررة، بحيث لا تعقل إحداهما إلا مع الأخرى، كالأبوة والبنوة، وهي النسبة العارضة الإضافة حالة نسبية متكررة، بحيث لا تعقل إحداهما إلا مع الأخرى، كالأبوة والبنوة، وهي امتزاج اسمين على وجه يفيد تعريفاً أو تخصيصاً –İzafetten (İlki), yinelenen nisbî bir durumdur. Babalık ve oğulluk örneğinde olduğu gibi, bunları her ikisi aynı anda düşünülmektedir.. (Bire de) başkasına ilişkisi olmasına kıyasla bir şeye arız olan bir nisbettir. Buna örnek olarak tarif ve taksisi edilmesi açısından iki ismin karışımıdır.” Bkz., “İzafet”, *Ta'rifât*, s. 18

²⁷² Ayrıca mekan kavramı ile ilgisi bulunan diğer bir önemli mefhum ve boşluk manasına gelen “hala” kelimesidir. İslam düşünce tarihinde hala kavramının çeşitli tanımları yapılmıştır. Söz konusu tanımlardan biri kelâmcılara ait olup “mevhum bir boşluktan ibaret” olarak ifade edilmektedir. Bkz., “Hala”, *Ta'rifât*, s. 69; İlhan Kutluer, “Hala”, *DİA*, XV, İstanbul 1997, s. 221

unsur olarak da ele almışlardır. Bu yönüyle daha çok sonlu mu sonsuz mu olduğu veya ezelî mi hâdis mi olduğu üzerinde tartışılmıştır. Vahyin getirdiği teolojik-şerî kontekst içinde kelâm alimleri mekanı Allah'ın yaratma sürecinin bir parçasının kesin hükmü ve sonucu olarak irdelemişlerdir. Cürcânî, mekan kavramını genel manada bir varlık olarak ele almakta ve duyu organımız ile algıladığımız, şurası veya burası diye işaret ettiğimiz bir şey manasına geldiğinin vurgusunu yapmaya çalışmaktadır. Bundan dolayı mekan denen varlık çeşidi işaret edilen (مشار اليه) anlamına gelmektedir. Diğer taraftan mekan kavramı değerlendirmeye tabi tutulduğunda, kendisinde cismin bulunduğu bir yer olarak karşımıza çıkmaktadır. Mekan kavramının iki çeşit tanımından bahseden Cürcânî, onları birer soyut şeyler olarak ele almaktadır.

Mekan mefhumunun filozoflara göre tanımını şu şekilde vermektedir: “Filozoflara göre mekan muhavva cismin “هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح –الظاهر من الجسم المحوى Hukemaya göre mekan, mahvî olan cismin dış yüzeyine temas eden hâvî cismin iç yüzeyidir”.²⁷³ Kelâmcılara göre ise mekanın tarifini şu şekilde vermektedir: “و عند المتكلمين: هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم و ينفذ فيه ابعاده” – Kelâmcılara göre mekan, cismin kapladığı ve içine boyutlarının girdiği, varsayımlı bir boşluktur.”²⁷⁴

Verdiğimiz tanımlardan da anlaşıldığı gibi mekan mefhumu kendi bünyesinde, maddî veya cismânî olan varlık katmanlarını bulundurmakta ve mekanda bulunan bu varlık çeşitleri içinde yer aldıkları bir konumdan başka birine sürekli olarak intikal etmektedir. Bir uzay içerisinde bulunan bir cismin sürekli olarak boyut değiştirildiği de müşahede ve murakabe edilmekte, bir zaman diliminde büyük olan cisim diğer bir vakitte küçük bir boyuta bürünebilmektedir. Dolayısıyla her an bir değişim geçirmekte ve bir vakit dilimi içerisinde var olarak gördüğümüz şeyin başka bir zaman aşımında form ve yapı değişikliği yaşadığını görülmektedir. Mekan içerisinde bulunan cisimlerin²⁷⁵ birinin diğerine tedahül etmesi tasavvur edilmediği gibi, bir mekanın başka

²⁷³ Cürcânî, “Mekân”, *Ta'rifât*, s. 154

²⁷⁴ Cürcânî, “Mekân”, *Ta'rifât*, s. 154

²⁷⁵ Cismin çeşitlerinden bahseden Cürcânî onları farklı açılardan yoruma tabi tutmaktadır. Bkz., “Hayyiz”, *Ta'rifât*, s. 64

bir uzayda bulunması da aynı şekilde imkan dışıdır. Zira arazın arazda kaim olmayışı gibi, bir mekanın başka bir mekana hulûl etmesi de mümkün görünmemektedir.²⁷⁶

Bütün bunlar nazarı dikkate alındığında mekanın mekana hulûlü mümkün olmadığı gibi, bir uzayda bulunan bir cismin başka bir cisme hulûl etmesi de aynı şekilde düşünülmemektedir.²⁷⁷

Cürcânî'den önceki klasik kelâm alimleri alem düşüncesini, Allah zatından ayrılmaz sıfat ve niteliklerinin doğru anlaşılmasını sağlamak ve sağlam bir zemine oturtulmasını temin etmek gayesiyle, ilahî sıfatlardan önce ele alarak irdelemişlerdir. Aynı geleneği biz de bu tezimizde sürdürmeye gayret ettik ve klasik gelenekten miras aldığımız sıralamaya göre meseleleri incelemeye özen gösterdik. Alemin tek tek parçalarından yola çıkılarak Allah'ı ve O'nun sıfatlarını, her bir varlığın üstünde yer alan, yaratıcı olarak var olan aşkın ve mutlak yetkinlikler ile donanmış bulunan müteal varlığı anlamaya götüren bir tür endüktif yöntem olan alem ve ondaki nizam delili en başta gelen Allah'ı kanıtlama yollarıdır. Bu nedenle Cürcânî de kendinden önceki kelâmcıların Allah'ı ve O'nun zatı ile kemaline delalet eden evreni oluşturan cisimler, cerherher ve arazlar gibi bir parçadan yola çıkarak O'nun mutlak mevcudiyetini ispatlama yoluna gitmiştir. Alem görüşünü ortaya koyan Cürcânî, ilahî sıfatların Sünnî kelâm geleneği içerisinde nasıl anlaşıldığını irdelemekte ve belirli bir sistem içerisinde enine bolyuna tartışmaktadır. Bu minval üzere biz de Seyyid Şerîf Cürcânî'nin alem ve onu meydana getiren unsurların özellik ve yapılarından kısaca bahsettikten sonra, O'nun ilahî sıfatlar bağlamından dile getirdiği fikir ve kanaatlerini en öne çıkan yönleri ile açıklamaya, tasvir etmeye ve fazla detaya girmeden ortaya koymaya çalışacağız.

²⁷⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 72

²⁷⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 79

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'DE
TANRI TASAVVURU

I-ALLAH'İ İSPAT YÖNTEMLERİ

A. Tanrı Tasavvuruna Genel Bir Bakış

İslâm düşünce tarihinde Allah tasavvuru alem, insan ve tabiat tasavvurundan önde yer almış ve bütün bu tasavvurlar Allah'ın yetkin ve aşkın zatını, varlığını, zatından ayrılmaz sıfatlarını, birliğini, faal ve etkin yaratıcılığını anlayıp üzerinde sağlıklı ve selim bir şekilde akıl yürütmek amacıyla kullanılmıştır. İlahi vahiy açık olarak Allah'ın, bütün varlıkların üstünde aşkın olarak var olduğu, görünürün dünyası ile duyulurun dünyasında mevcûd olan her çeşit varlığın aktif yaratıcılık sıfatı ile salt yoktan yaratılıp meydana getirilmesinde yegâne söz sahibi olan bir mutlak varlık konumunda bulunduğu mesajını verir. Bundan dolayı materyalizm ve realizmin ortaya koyduğu maddî olanın ezeliği; idealizmin varsaydığı ideler aleminin salt gerçeklik oluşu; egzistansiyalizmin ileri sürdüğü varoluşun saltlığı; nihilizmin ortaya attığı realiteyi hiçe saymaları; vitalizm anlayışında biyolojik ve organik varlıkların birer mutlaklık olarak görülmesi; spiritualizm ve animizmin yalnız tinsel varoluşun gerçeklikler olarak geğerdirmesi; politeizmin çok sayıda mutlak varlık kabul ederek ortaya koydukları inaç ve telakkileri; totemizmin varsaydığı maddî ve nesnel bazı varlıkların kutsal addedilmesi gibi bazı fikrî akımlar tevhdî dinînin öngörmediği inaç sistemleridir.²⁷⁸ Zira sistematik, tutarlı monoteist anlayış ile teosentrik bir düşünce yapısına ve Hanîf bir çizgi üzerine kurulu olan İslâm dinî, her şeyden önce, ampirizmin ampirik ve pozitvizmin pozitif bilgi

²⁷⁸ Bu saydıklarımızın yanı sıra bir de hâdis varoluş olarak insanın değıştirilemez, belirlenmiş ve determine edilmiş bir düzen, kader, yazgı ve düzgü içerisinde hayâtını devam ettirdiği görüşünü savunan mukadderat yanlısı fatalizm (yazgıcılık ve mutlak cebriyye); bilginin ve bilinenin bireyden bireye göre değışkenlik arz ettiğinden göreceli ve rölatif oldunu, bunun yanısıra evren ve onu meydana getiren mutlak varlığın mevcudiyetinin tam olarak bilinemeyeceğini kabul ederek epistemolojiyi ilgilendiren bilginin geçerliliği, doğruluk derecesi ve kaynağının nasıllığı ve nelliğini her yönüyle izafî olduğunu öne süren agnostisizm; her şeyin mutlak manada bir nedene bağılı olduğu tezini benimsyerek kesin olarak her bir layın başka bir olayın başka bir olayın zorunlu sonucu ortaya çıktığını ifade eden nedensellik, kozalite, sebebiyye kavramlarını içine alan ve indeterminizmin zıddını oluşturan determinizm (belirlenimcilik ve gerekircilik) gibi akımlar İslam'ın öngörmediği düşünsel cereyanlar olarak görülür.

anlayışının ulaşamayacağı doğaüstü ve deneyüstü bir mevcûd olarak Allah'ın zatı gereği tek ve biricik, mutlak ve kayıtsız bir varlık konumuna sahip bulunduğu konusunda ısrarlı ve kesin ifadeler bulunmaktadır. Allah'ın mutlaklığı ile sıfatlarında yetkinliği eşzamanlı ve hemzamanlı olarak tasavvur edilmeli, ayrıca O'nun zatı gereği tekliğinin kabul edilmesinin zorunluluğunun yanı sıra, sahip olduğu hem nefsi hem de subûti sıfatlarının zatında bulunmadının öngörülmesi düşünülmemelidir. Bu bakımdan Allah'ın birliğinin itikadî bir boyutu ve yönü de bulunmaktadır. Zira ayetlerde vurgusu yapılan konuların başında hiç kuşkusuz evrensel boyutu olan tevhîd anlayışı bulunmakta, O'nun eşinin ve ortağının olmadığı,²⁷⁹ eş ve ortak isnat edenlerin iddialarının töhmet ve yanılsamadan ibaret olduğu ve Allah'a şirk ve ortak koşma hariç, istediği takdirde bütün günahları bağışlayabileceği belirtilmektedir.²⁸⁰ Allah mutlak anlamda bütün kainat düzeninin tek yaratıcısı olmakla birlikte ekmel ve müteal bir varlığa ve bu varlığın ayrılmazı olan ilim, kudret, irâde ve hayât gibi zata zait sıfatlara sahip başlangıçsız, ezeli,²⁸¹ sonsuz ve ebedî²⁸² bir mevcûddur. Kur'an'ın tevhîd üzerine yaptığı bu vurgunun kelâm disiplini ve mantalitesi içerisindeki yeri ve değeri subûti, fiilî ve haberî sıfatların O'na atfedilip atfedilmeyeceği, zatını aynı olup olmadığı gibi ikincil konulardan daha önemlidir. Zira Kur'an'ın en çok vurgusunu yaptığı ve sürekli olarak üzerinde durduğu konu, Allah'ın benzerinin, denkini, yeksanının ve ortağının olmadığı, kainatın denetim ve tedbiri hususunda, yersel ve göksel bütün varlık klasmanları ve katmanlarını hiçlikten kalk etmede yegane ve biricik söz sahibi olan, hiçbir kayıt ve koşula bağlı bulunmadan mutlak olarak var olan bir mevcûd konumunda tasavvur edilmesidir.

Kelâm disiplininde, Allah'ın salt varlığı veya birliği üzerinde tartışma yapılmayıp, bilakis, O'nun zatî ve subûti sıfatlara sahip olup olmadığı, eğer sahipse zatı ile identik ve özdeş mi, yoksa zatına zait olup ondan ne ayrı ve de gayrı mıdır gibi, hususlarda yürütülmektedir. Tanrının mevcudiyeti sorunu teolojik ve kelâmî bakış açısından ziyade, salt felsefî fikir ve akıl yürütmenin konusunu teşkil etmiştir. İlke gereği Allah vardır ve O, mevcûdâtın yaratıcısı, sonsuz yetki sahibi, aşkın ve yetkin bir varlıktır.

²⁷⁹ İhlâs, 112/1-4

²⁸⁰ Nisâ, 4/48

²⁸¹ Cürcânî, "Ezeli", *Ta'rifât*, s. 10

²⁸² Cürcânî, "Ebed", *Ta'rifât*, s. 3

Dolayısıyla kelâmı ilgilendiren asıl önemli husus Allah'ın sıfatlarının, O'nun zat ve kemaline yaraşır ve yakışır bir biçimde ispat edilip anlaşılması ve sağlam bir zemine oturtularak üzerinde konsensusun bulunduğu konuma getirmektir. Ancak Allah'ın sıfat ve niteliklerinin kaynağı ve dayanağı olan nasların yorumlanması konusunda kelâmcılar, farklı yöntemlerden yola çıkarak kendilerine özgü bir yol izlemişler ve bunun sonucunda, doğal olarak, anlaşmazlıklara ve ihtilaflara kaymışlar, bir kısmı sıfatlar zatın identikliğini savunurken diğer bir kısmı ise sıfatların zattan ne ayrı ne onunla özdeş olduğu konusu üzerinde konsantre olmuşlardır. Her görüş sahibi kendi fikrinin nakil ve aklın ilke ve kurallarına daha uygun olduğunu iddia etmiş, diğerinin yanlış ve yetersiz olduğu görüşünü benimsemiş, rakibini küçümseyen yaklaşımlar ve çoğu zaman duygusal davranışlar sergilemiş, tahkir edici tutumlar içerisinde olmuşlar ve bunun sonucunda şiddetli anlaşmazlıklar efzayış bulmuştur.

Hararetli tartışmaların baş gösterdiği ve pek çok fikir akımlarının ortaya çıkmasına ortamı hazırlayan platform, bilindiği gibi sıfat tartışmalarıdır. Hierî ikinci asırdan itibaren çeşitli inanç akım ve ekollerin ortaya çıkması ile birlikte sıfat-mevsuf, isim-müsemma gibi ikili kavram ve mefhumlar üzerinde uzlaşmazlıklar ortaya çıkmış, bunun sonucunda bir taraftan eksantrik, ayet ve hadîslerin literal ve lafzî yorumuna giderek verbalist bir yaklaşım sergileyen; gerçek anlamda dinî temel esas ve kaidelerini korumadan yoksun efsürdegan Mücessime, Müşebbihe, Haşviyye gibi mezhepler oluşum ve gelişim prosesine girmiş, diğer taraftan ise bunlara katılmayan ve Allah'ın maânî nitelikli sıfatlarının olmaması gerektiğinin savunmasını yapan Kaderiye, Muattıla ve Mu'tezile çeşidinden yekdiğerine pek çok yönden kontras akım ve ekoller baş göstermiş; bunun doğurgusu ve sonurgusu olarak tefrika ve ayrık görüşler baş göstermiştir. Sözü edilen akım ve ekollerin belirmesi ile birlikte çok sayıda inanç ve itikada ilişkin sorun ve problemler zuhur etmiş, kümülatif hal alan problemlerin çözüm ve halline ilişkin alternatif nitelikli reçete ve kurtuluş formülleri aranmaya başlanmıştır. Baş gösteren reel ve görünür sorunlarla baş etmek ve derivasyon faaliyet göstermek gayesiyle bir taraftan bir mezhep grubu tarafından tezler ileri sürülmüş, fakat diğer fikrî akım tarafından benimsenmediğinden antitez ortaya konmuş, bu şekilde reaksiyon özellikli bir gidişat kendinî belli etmeye başlamıştır. Kelâmcılar sıfatları Allah'a nisbet etmenin doğru olup olmayacağı, Allah'ın sıfatlarının özellikleri, zatî, nefsî, subûtî,

manevî ve maânî sıfatlar olarak tasnif edilip edilemeyeceği hususunda pek çok tartışmayı gündeme getirmişler ve bunun sonucunda sıfatların hangi kriter ve prensibe göre değerlendirilip anlaşılır hale gelmesi önünde obstrüksiyon ve tıkanıklık durumunu meydana getirmiştir.

Cürcânî, Allah'ın selbî, nefsî ve subutî şeklinde sınıflandırılıp gruplar halinde değerlendirilen sıfatlarından ayrıntılı ve detaylı olarak bahsetmekle beraber, bu sıfatların Allah'a nisbet edilmesi hususunda Sünnî kelâm çevresinde fikir birliği olduğunu dile getirmekte ve bundan dolayı Sünnî mezhepler arasında sıfatlar konusunda büyük ölçüde konsensusun bulunduğuna işaret etmektedir. Dinen sekter ve ifrât derecesi sayılan mekân, yön, zaman gibi muhdes varlıklara izafe edilen nisbî ve itibarî kavram ve mefhumların Allah'a nisbeti geçerli olmayan bir tasavvur olduğunu belirtmektedir. Nitekim Cürcânî "Allah herhangi bir yönde veya mekânda değildir",²⁸³ diyerek Allah'ın belirli bir yön veya mekânla lokalize edilip sınırlandırılmasını doğru bulmamakta, ilahî sıfatlar konusunda aşırı görüşü temsil eden eksantrik zihniyetli Müşebbihe ve Mücessime gibi bazı aşırı grupların fikirlerini basmakalıp olarak değerlendirmekte; ayet ve hadîslerin literal okumasını yapmaları nedeniyle herhangi bir kesin kriteriyuma uymamaları sonucunda meydana getirdikleri komplike ve hercai görüşlerini ret, inkâr ve tenkit yoluna gitmektedir.

Allah'a sıfat isnat etmek bir bakıma O'nun zatının algılanmasını daha sağlıklı hale getirmektir. İtikadî fırkaların ihtilaf nedenlerinin birini bu bahis konusu ettiğimiz sıfat tartışmaları teşkil ettiğinden, üzerinde durulup değerlendirilmesi en önemli konulardan biri olmaktadır. Dolayısıyla biz burada, önce kelâm alimlerinin dile getirdikleri, sonra da diğer grupların ortaya koydukları Allah'ın varlığı ile ilgili istidlal çeşitlerinden Cürcânî'nin ele aldığı tarzda incelemeye ve anlatmaya çalışacağız.

B. Hudûs ve İmkân Delilleri

Cürcânî *İlahiyat* bahsine giriş yaparken dinî ve felsefî grupların Allah'ın varlığının ispatına dair ileri sürdükleri yöntemlerden bahseder. Onun "المسلك - meslek" olarak adlandırdığı ve üç kısma ayırdığı bu yöntemlerin hangi mezhep grubuna ait

²⁸³ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, Dârut'-Tibâati'l-Âmire*, İstanbul (t.s.), III, 16.

olduğuna dair bilgiler verir, bu yöntemlere yönelik itiraz noktalarına işaret eder ve kritiğinin yapılmasını gerekli gördüğü yerleri tek tek sıralar. Şimdi bu meslekleri tek tek ele alabiliriz.

1. Kelâmcıların yöntemi. Bu mesleklerin ilkini kelâmcılara nisbet eden Cürçânî, bu bağlamda dört istidlal çeşidinî kelâmcılar tarafından kabul edilip tartışıldığını kaydeder.

Cürçânî'nin de zikrettiği gibi bu istidlallerden ilki kelâm alimlerinin kabul edip ileri sürdüğü hudûs delilidir.²⁸⁴ Kelâmcılar bu delili takrir ederken bazı Kur'an ayetleri ve mütevâtir hadîslerin ortaya koyduğu yaklaşımı dikkate almışlar, Allah'ın varlığını kanıtlamaya ve delillendirmeye çalışmışlardır.

Cürçânî, hudûs delilini izah ederken Hz. İbrahim'in Allah'ın varlığı ve sıfatlarını ispat etmek için girdiği fikri çabayı anlatan şu ayetlerden hareket etmektedir: “Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü, Rabbim budur, dedi. Yıldız batınca, batanları sevmem, dedi. Ay'ı doğarken görünce, Rabbim budur, dedi. O da batınca, Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yoldan sapan topluluklardan olurum, dedi. Güneş doğarken görünce de, Rabbim budur, zira bu daha büyük, dedi. O da batınca, dedi ki: Ey kavmim! Ben sizin (Allah'a) ortak koştüğünüz şeylerden uzağım. Ben hanîf olarak, yüzümü gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim ve ben müşriklerden değilim”.²⁸⁵

Cürçânî'ye göre anılan ayetlerde geçen ve “ufûl” masterından türetilen kelimeler, yok olma, geçici olma ve bozguna uğrama gibi anlamları ifade etmekte, görünürler ve fenomenler dünyasında olup biten hem nitelik bakımından hem de nicelik açısından

²⁸⁴ Cüveynî *Şâmil*'inde bu delili tafsilatlı olarak ele almış ve kelâmcıların baş vurduğu bir delil olarak takdim etmiştir. Bkz., Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn* (nşr., Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1420/1999, s. 11; ayrıca bkz., aynı yazar *Lumau'l-edille fî kvâidi ehli's-sunne ve'l-cemâa* (thk., Abdulazîz İzzuddîn es-Seyrevân), Dâru Lubnân li't-Tibâa ve'n-Neşr, Beyrut 1408/1987, s. 174-175; Ebu'l-Feth Muhammed Abdulkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm* (thk., Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1425/2004, s. 9; Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Sâlim Seyfuddîn el-Âmidî, *Gâyetu'l-merâm fî ilmi'l-keîâm* (thk., Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004, s. 215; Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf* (thk., Ömer es-Seyyid Azmî), ed-Dâru'l-Msriyye, Kahire 1965, s. 36-37; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitabevi yayınları, Konya 1998, s. 151; Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*, DİBY, Ankara (t.s.), s. 83-84

²⁸⁵ Enâm, 6/76-79

değişim ve başkalaşım, hudûs delilinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamakta ve ilham kaynağı olmaktadır. Bu yüzden hudûs delilinin kullanımı Kur'an'a dayanmakta, bu sebeple de özgün bir delil ve Allah'ın varlığını kanıtlama yolu olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanların yaşayıp müşahede ettiği görünürün dünyası içerisinde olup biten sürekli değişim, maddî olanın yok olup bir formdan başka bir forma dönüşmesi, bu dönüşümü, başkalaşımı ve halden hale intikali sağlayan üstün ve mutlak bir varlığın mevcudiyeti sonucuna ulaştırmaktadır. Dolayısıyla Cürcânî'ye göre Hz. İbrahim'in, çevresinde olan bitenleri temaşa etmesi ve gözlemlemesi sonucunda, evreni yaratan ve onu dizayn eden yegane söz sahibi olan aşkın bir Allah'ın varlığına ulaşmış olması kaçınılmaz olarak hudûs delilini gündeme getirmektedir. Bu bakımdan bu argüman çeşidi, kelâmî açıdan bir paradigma ve model özelliği taşımakta ve üretilecek görüşlerin alt yapısını oluşturmaktadır.²⁸⁶

Hudûs delilini temellendirirken Cürcânî, klasikleşmiş olan şu paradigma ve formülden yola çıkarak temel fikrini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre kendi başına mütehayyiz ve mütemekkin cevherlerden meydana gelen ve müşahede ettiğimiz şu alem, hâdis bir yapıya sahiptir. Bedihi aklın ortaya koyduğu gibi her bir hâdisin bir muhdisi vardır (كل حادث فله محدث).²⁸⁷ Bu arketip postulatı ortaya koyduktan sonra Cürcânî, onun üzerine geliştireceği kural ve kaideleri koymakta ve daha sonra ileri süreceği fikirlerinin kalkış noktasını belirlemiş olmakla, sistemli bir yöntem izleyeceğinin ön belirtisini vermektedir. Cürcânî, başka bir örnekle buna farklı bir açıdan yaklaşmakta ve Allah'ın varlığını ispat etmenin aklî istidlallerle mümkün olabileceğini temellendirmektedir. Ona göre yüksek bir yapının veya binanın varlığı kendiliğinden veya tesadüfen ortaya çıkmış olmayıp, bunun bir yapımcısının ve banisinin olması ve bunlar üzerinde yegâne otorite olarak var olan mutlak ve yetkin bir varlığın gerekliliği zorunludur. Böyle bir sonuca ulaşmak basit bir çıkarsama ve usamlama yolu ile mümkün ve olabilir olduğundan, karmaşık veya kompleks bir yöntemin izlenmesine gerek bulunmamaktadır.²⁸⁸

²⁸⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 2; hâdis kavramı ile ilgili aynı ifadeleri Kâdı Abdulcebbâr'da da görmek mümkündür. Bkz., Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 63, 75

²⁸⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 3

²⁸⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 3; Eşarî, *Luma'*, s. 82

Bu istidlal konusunda Mu'tezile alimlerinin çoğunun hemfikir olduğunu Cürcânî bize söylemekte ve bu anlamda onlarla Sünnî kelâmcılar arasında herhangi bir ihtilafın bulunmadığını ileri sürmektedir. Zira Mu'tezile'ye göre insanın meydana getirdiği fiiller muhdes olup ortaya çıkabilmek için mutlak ve kayıtsız bir faile ve faktöre ihtiyaç vardır. İnsan fiilleri için geçerli olan bu yargı, muhdes olarak değerlendirilen cevherler için de söz konusudur. Yani cevherlerin yaratılması ancak her türlü muhtaçlıktan müstağnî olan, her bir fiilin yaratılmasının yegane etkeni ve müessiri konumunda bulunan, varlık olma özelliğini kazanan her bir varlığın kendisine muhtaç olduğu bir muhdis aracılığı ile mümkün olabilmektedir. Zira ihtiyaç duyma veya varlık olarak devam etmesi açısından, fiiller ve cevherler arasında hiçbir nüans veya fark bulunmadığı nümeyandır. Bundan ötürü onlar, yaratılmışlık yönünden ortak nitelik ve özelliklere sahiptirler.

Ancak muhdes olan varlığın temel özelliği, var olan bir model veya örnekten yararlanılarak var olması değil, tam tersine, hiçbir maddî, fenomenal veya formel, potansiyel veya aktüel olarak var olmayan anlamına gelen ve Sünnî kelâm geleneğinin vazgeçilmezleri arasında yer alan mutlak yoktan ve salt hiçten varlık sahasına çıkarılmış olmasıdır.²⁸⁹ Muhdes varlığı salt yokluktan varlığa çıkaran ise yetkin sıfatlarla muttasıf, mutlak irâde edici yegane etken ve müessir varlık olan Allah'tır. Allah, her bir varlığı ezeli irâdesi ve meşietini ile meydana getirir, ancak varlığı var etmekle var etmemek bazında koşulsuz ve kayıtsız muhayyerdir. Buna göre hâdis varlık hem yokluğun (madum) hem de varlığın (vücûd) yüklemi olduğundan, zaman bakımından öncesi vardır ve buna kelâm literatüründe hudûsi- zamânî denmekte, bir de bir yetkin varlığa ihtiyaç duyma özelliğine sahiptir ki bu da onun mutlak varlık tarafından var edildiğini ifade eder; buna yönüyle hâdis hudûs-i zâtî adı verilmektedir.²⁹⁰ Dolayısıyla hâdisin yok olması ile var olması arasında herhangi bir ayrım yoktur, bunun içindir ki hâdis varlık, Cürcânî'nin ifadesiyle, aynı şekilde mümkün yapıya sahiptir. Varlık olarak mümkün, başka bir yetkin, müteal ve mutlak olan varlığa muhtaçtır ki o da kendi

²⁸⁹ Tefîk Yücedoğru, *İslâm İtikadında Yaratılış*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa 1994, s. 61; Çağfer Karadaş, *Bâkullâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Arasta Yayınları, Bursa 2003, s. 113-114

²⁹⁰ Cürcânî, "Hâdis", *Ta'rifât*, s. 60, 62

deyimiyle her şeyin müessiri; mevcudu var edip etmeme hususunda özgür ve muhtar, ezeli sıfatlara ve irâdeye sahip olan Allah'tır.²⁹¹

Cürcânîye göre kelâmcıların ikinci istidlal çeşidi “imkan” delilidir. Bu delil şöyle takrir edilir: Alemin kadîm olduğu fikrini savunan Dehriyer, maddeciler, materyalistler ve felsefecilerin tersine kelâmcılar, alemin kemiyet ve keyfiyet yönüyle mümkün olduğu düşünce ve kanaatini ileri sürerek Allah'ın zatı dışında kalan varlık tabakası ve alanlarının tümünün kadîm olmadığına hükmetmişlerdir. Zira alemin kalitatif yapısı bileşik olan cevher-i fertler/atomlar (الجواهر الفرد) ve bölünmez parçadan (الجزء الذي لا يتجزأ) oluşmaktadır. Bu formülasyon eylemi içerisinde olan ilk dönem kelâmcılara göre maddî olan varlık türünün en küçük parçasını temsil eden “bölünmez en küçük parça”, aynı zamanda “cevher” olarak bilinmekle birlikte müteradif kelimeler bağlamında ele alınmış, ama daha sonraki kelâm alimleri ise cevher ile ayn (العين) kavramlarını birer eşanlamlı mefhum olarak değerlendirmişlerdir. Bundan dolayı cevherler maddî bir unsur olan cismin yüklemi olup bağıntılı ve izafi bir özelliği haizdir. Dolayısıyla kainat tümel ve tikel anlamda, en büyük parçasından en küçük oluşturanına kadar kendi içinde cisimsel unsurları barındırması ve onların taşıyıcısı olması açısından, bütün içerik ve teferruatı ile birlikte mürekkeptir, yani terkip halindedir ve bununla beraber çokluktan ve çeşitli varlık katmanlarından meydana gelmektedir. Diğer bir ifadeyle mümkün, kendisinin illeti olmayan ve başkası ile muallel konumda bulunmasının tasavvur edilmediği bir illetin malulüdür. Söz konusu bu illet ise mutlak anlamda eseri meydana getiren müessir illet olup, O da kendisi diğer illetlere kaynaklık teşkil ettiği bilinen tek, yetkin ve faal olan Allah'tır. İcî bunu “و كل ممكن فله علة مؤثرة” – Her bir mümkün varlığın müessir bir illeti vardır” şeklinde formüle etmiş ve bir postulat olarak koymuştur.²⁹²

Bizim hudûs delili kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini düşündüğümüz, fakat Cürcânî'nin üçüncü istidlal şekli olarak belirttiği bu istidlalde O, arazların değişim ve dönüşüm sürecinden bahseder ve onların nasıl sürekli ve devamlı olarak bir halden başka bir hale intikal ettiğini dile getirir. Ona göre değişen arazların iki türü vardır: a. Nefislerde,²⁹³ yani bizzat insanın kendi fizyolojik yapısında meydana gelen ve

²⁹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 3

²⁹² Adududdîn el-İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*, Mektebetu'l-Mütenebbî, Kahire (t.s.), s. 266

²⁹³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 6

insanların kendilerini bile hayrete düşürecek biyolojik değişimdir. Nitekim nefislerde meydana gelen söz konusu değişim aspekti ayette “Ey insanlar! Eğer yeniden dirilmekten şüphede iseniz, şunu bilin ki, biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra alakadan (aşılanmış yumurtadan), sonra uzuvları (önce) belirsiz, (sonra) belirlenmiş canlı et parçasından (uzuvları zamanla oluşan ceninden) yarattık ki size (kudretimizi) gösterelim. Ve dilediğimizi, belirlenmiş bir süreye kadar rahimlerde bekletiriz; sonra sizi bir bebek olarak dışarı çıkarırız. Sonra güçlü çağınıza ulaşmanız için (sizi büyütürüz). İçinizden kimi vefat eder; yine içinizden kimi de ömrün en verimsiz çağına kadar götürülür; ta ki bilen bir kimse olduktan sonra bir şey bilmez hale gelsin. Sen, yeryüzünü de kupkuru ve ölü bir halde görürsün; fakat biz, üzerine yağmur indirdiğimizde o, kıpırdanır, kabarır ve her çeşitten (veya çiftten) iç açıcı bitkiler verir”²⁹⁴ şeklinde ifade edilmektedir. Bundan ötürü insanın nutfeden başlayıp ölümüne kadar devam eden aşamaların birtakım gizemlerle dolu olduğu, bütün bu faz ve süreci fonksiyonel olan, ontolojik ve hakikî anlamda harici bir varlığa sahip bulunan sâni ve hakîm olan Allah’tan başka bir varlığın yapmasının imkansız olduğu belirtilmektedir. Ancak burada Cürçânî, bu tür değişim ve gelişimin muhal bir “fâil”den varlık sahasına çıkması veya şuursuz ve bilinçsiz müessirden “sudûr” etmesi gibi, İslâm filozoflarına mahsus bazı ifade tarzlarının bulunduğunu ve bu tarz Allah tasavvurunun ilk etapta yapılmış bir hata ve sürçme olduğunu da dile getirmektedir.²⁹⁵ b. Arazların ikinci türünü ayette “âfâk”²⁹⁶ kelimesi ile ifade edilen ve insanı kuşatan dış çevredeki ve doğadaki değişim ve başkalaşım oluşturur. Ufuklara (dış çevreye), biyosfere ve ekosisteme bakmakla anlaşılan hikmetli fiillerin, bir bâni, sâni ve yaratıcı olmaksızın meydana gelmesinin imkansızlığı, bir intizam ve düzen içerisinde bulunan muazzam ve bitmez tükenmez alemin varlığı, Allah’ın varlığına işaret eden en belirgin alametlerdir. Bu konu ile alakalı şu ayet delil olarak zikredilmektedir: “سنريهم آياتنا في الافاق و في انفسهم حتي - İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde ayetlerimizi göstereceğiz ki O’nun gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şey şahit olması, yetmez mi?”²⁹⁷ Ayette yer alan “ufuklar” kavramından kastedilen şey,

²⁹⁴ Hac, 22/5

²⁹⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 4

²⁹⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 6

²⁹⁷ Fussilet, 41/53

Allah'ın meydana getirdiği kozmik düzen, insanı kuşatan dış dünya, görünür ve görünmez her türlü varlık, çeşitleri ile bizi çevreleyen, gizem dolu zengin bir içeriğe sahip olan evrendir.

Sonuncu istidlalde de Cürçânî “arazların imkanı” meselesini gündeme getirmekte, buradan hareketle Allah'ın varlığını delillendirmeye çalışmaktadır. O, bu konuda Hz. Musa'nın Allah'ın yarattıkları şeyler karşısında takındığı tavrı dile getiren ayeti zikreder. Ayette, “قال ربنا الذي اعطي كل شيء خلقه ثم هدي - Her şeyi var eden sonra doğru yolu gösteren rabbimiz”, buyrulmaktadır. Cürçânî, ayette geçen yaratma ve hidayet kavramından yola çıkarak arazların imkanı meselesinden bahsetmekte, her şeyin kendine has bir suretinin ve belirli bir formunun olduğu, ancak bunların hikmete ve yaratıkların yararına uygun olarak var edildiği sonucuna ulaşmaktadır. Ayrıca cisimler kendi aralarında benzer ve mütemasil niteliklere sahiptirler, yani aynı cinsten ve aynı türden, benzer cevherlerden meydana gelirler. Bunların her birinin bir tahsis edicisinin ve belirleyicisinin olması kaçınılmazdır. Zira arazlar cevhersiz, cevherler arazsız, cisimlerin de cevhersiz var ve kaim olması mümkün değildir. Bu tür varlık alanlarını belirleyip onlara belirli bir nitelik ve hususiyet kazandıran muhassıs vardır ki o da Allah'tır.²⁹⁸

Cürçânî, Sünnî kelâm çizgisinde serdettiği bu istidlal çeşitlerini tek tek ortaya koymakla Allah'ın varlığını ispat etmede izleyeceği prensibi ve sistemi de ortaya koymuş olmaktadır. Bununla da yetinmeyip, karşı taraftan gelecek olan itirazları da göz önünde bulundurmakta ve dolayısıyla itirazlar, kendisinin başta temelini koyduğu prensip ve kurallara uymadığından kabul etmenin öngörülmesinin imkansız olduğunu, zira kabul edilirse Allah'ın zat ve sıfatlarına uygunluk arzetmeyeceği endişesini dile getirerek Sünnî kelâmın koyduğu yöntemlerin daha sağlıklı sonuçlara ulaştırabileceği kanaatini ileri sürmektedir. Böyle yapmakla Cürçânî, kelâmî bakış açısı ile yoğrulmuş metodik bir yol takip ettiğini göstermektedir.

Nitekim O, düşüncesini şöyle bir sözle dile getirir: “Kainatı yöneten ve donatan, onu tedbir eden (müdebbir) varlık vâcibu'l-vücûddur. O da bizim ulaşmak istediğimiz hedef ve sonuçtur. Ancak iddia edilen varlık vâcib olmayıp mümkün ise o halde bu,

²⁹⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 4

bizim ileri sürdüğümüz ve hedef olarak ulaşmak istediğimiz Allah tasavvuru değildir. Zira böyle bir sonuç bizi, kozmosu var eden başka bir müessir varlığın olduğu kanısına götürür”.²⁹⁹ Cürçânî bu konuda iki çeşit aklî istidlalden bahsederek durumu şu şekilde izaha kavuşturmak istemektedir.

a. Kainatın mümkün bir varlık tarafından tedbir edildiğini ileri sürmek her şeyden önce teselsül ve kısır döngüye götürür, dolayısıyla bu kabul edilmez;

b. Veya her şeyin tedbirini kendinde bulunduran ve zatı itibarîyle vâcibu'l-vücûd olduğu öngörülen müessir bir varlıkta son bulmayı gerektirir görüşü ortaya çıkar ki bu da bizim ispatlamak istediğimiz ihtimaldir.

Birinci alternatifin teselsül ve devre götürmesi sebebiyle imkansızlığı görüşünde olan Cürçânî'ye göre, her sonsuza dek uzayıp gittiği kabul edilerek derpiş edilen şeyin bir sonu vardır. Burhan-i tatbikî adı verilen delile göre sonsuz gibi görünen her bir varlık bir noktada sona ermek zorundadır.³⁰⁰ Oğlun babaya nisbeti hangi tarzda gerçekleşiyor ve oğul babada nasıl son buluyorsa, diğer varlık türlerinin serapa aynı yöntemle biri diğerine bağlanmakta ve bir nihai noktada son bulmaktadır.

İkinci alternatif, yani alemin varlığının bir müessirde son bulması ise istenen netice olup o da yegane müdebbir olan Allah'a ulaşmak demektir.³⁰¹ Zira alemi yöneten ve var eden, zatı gereği zorunlu ve varlığı zatının gereği olan yegane mutlak varlık Allah'tır; O aynı zamanda sonuç manasında³⁰² eser olarak ortaya çıkan her şeyin tek müessiridir.

Cürçânî'ye göre kelâmcılar, Allah'ın yaratmış olduğu eserlerin nitelik ve hususiyetlerinin iyi bir şekilde müşahede ve murakabe edilmesi durumunda, tek ve mutlak müessir bir varlığın mevcudiyetine ulaşılacağı fikrini savunmaktadırlar. Zira cisimleri niteleyen ve onların varlık olarak algılanmasını sağlayan; müşahede edilip tasavvur edilmesini temin eden temel unsur, sahip oldukları araz ve cevherlerdir. Nitekim cisimlerin değişim ve başkalaşıma tabi olduğu, Allah'ın yaratmış olduğu âkil varlık olan insan üzerinde temaşa edilebileceği gibi, sürekli ve devamlı olarak oluş ve

²⁹⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 5

³⁰⁰ Cürçânî, “Burhan-ı tatbikî”, *Ta'rîfât*, s. 32

³⁰¹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 4

³⁰² Cürçânî, “Eser”, *Ta'rîfât*, s. 3

bozuluş içerisinde varlığı devam eden tabiat olaylarını gözlemlemekle de anlaşılıp kavranabilir. O halde insan ve varlıktaki öngörülen bu oluş ve değişimleri (arazları) yaratan yegâne varlık, hudûsa konu olmayan, sâni, kadîm, muhtar ve müessir olan Allah'tır.³⁰³

2. Hukemâ'nın yöntemi. Cürcânî, filozofların mümkün ile vâcib olan varlık kategorilerini mukayese ederek mümkünatın mucidinîn vâcibu'l-vücûd olduğu sonucuna ulaştıklarını kaydeder. Zira mevcûdât dediğimiz ve bütün varlık katmanlarını kapsayan şeylerin bütünü mümkün olarak değerlendirilmesi, derpiş edilen vâcib varlık kategorisini ortadan kaldırır. Şayet mevcûdât mümkün olana inhisar ederse, Cürcânî'nin kendi tabiriyle mevcûdât kül (الكل) veya mecmu (المجموع) (burada her iki kavram aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır) bütün mümkün cüzleriyle mürekkep olmaları hasebiyle başka bir müstakil ve bağımsız olan mucide ihtiyaç duyar. Dolayısıyla herhangi bir varlığın cüzleri, ancak o mucide dayanır veya felsefî bir tabirle söylenirse kendisinden sadır oldukları varlığa muhtaç olur (الي ما هو صادر عنه). Cürcânî'nin zikrettiği gibi, mutlak varlık hariç, görünür ve görünmez bütün varlık çeşitleri mürekkep yapıya sahiptir. Her bir mürekkep en az iki cüzden meydana geldiğinden, basit veya yalın bir varlık olmaktan uzaktır. Bileşik varlık ise mümkün olduğundan mevcudiyetini sürdürebilmek için bir başka mürekkep olmayan ve var olabilmek için hiçbir araca ihtiyaç duymayan, yalın ve herhangi bir parçaya ayrılmaz bir yapıya sahip olup,³⁰⁴ nitelik ve nicelik bakımından bölünmeyi kabul eden bütün bileşik özellikli harici varlıkların kendine dayandığı mutlak ve kayıtsız olan, başlangıcı ve sonu olmayan ekmel bir varlığa dayanmak zorundadır. Zira cüzler bir araya gelerek terkip halindeki mürekkep bir varlığı meydana getirirler. Bu anlamda mürekkep varlığın mevcudiyetinin devamı cüzlere dayanmaktadır. Bir şeyin varlığının başka bir şeyin varlığına dayanması, o şeyin mümkün olduğunu göstermektedir. Zira Cürcânî'nin belirttiği gibi mümkün, varlığı illetinin gereği olmayıp illeti başkasının illetine dayanan bir varlıktır (ان الممكن ما لم يجب و جوده من علتة).

³⁰³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 5

³⁰⁴ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 30; Ayrıca vâcib ile mümkün varlık ayrımı için bkz., İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, İstanbul 2000, s. 122

Aynı zamanda Cürçânî, zâtı gereği vâcib olanla başkasından dolayı vâcib olanı birbirinden ayırdığını nakleder.³⁰⁵ Aslında vâcib, zâtı ve özü gereği varlığını gerekli kılan, varlığı zatının muktezası olan ve var olabilmek için başkasına ihtiyaç duymayıp sadece kendisine dayanan bir varlıktır. Bununla birlikte vâcib, varlığı ile zâtı aynı olup kendileri için ayrılığın düşünülmediği ve üzerinden yokluğun geçmediği bir varlıktır. Bundan dolayı vâcib yokluğu kabul etmez. Zat ile sıfatların identitesini ileri süren filozoflar vâcib varlığı, vâcib lizatîhî ve vâcib ligayrihî olmak üzere iki grupta toplamışlardır. *a.* Vâcib lizatîhî, zâtı varlığının gereği olan; *b.* Vâcib ligayrihî, zâtı varlığının gereği olmayıp başkasından dolayı olandır. Allah'ın zâtı ile kaim olan sıfatlar ikinci gruba dahildir.³⁰⁶ Bu bağlamda Cürçânî şu önemli hususu dile getirir: Şayet vâcib lizatîhî olan varlık, yani varlığını bizzat kendinden alan mutlak varlık olmasaydı, vâcib ligayrihî olmadığı gibi, mümkün olan da var olmazdı. Dolayısıyla varlık denen bir olgudan bahsetme imkanı kalmazdı. Çünkü mevcûd, ya vacibe veya mümkününe inhisar eder. Bunun dışında başka bir şikkın olması söz konusu olmamaktadır. Şayet üçüncü bir şıktan bahsedilecek olursa o ancak mümteni olur. Başka bir deyişle makul varlık alanları ya zâtı illetinin gereği olarak bizatîhi var olur veya varlığının devamı başkasının illetine dayanır ki bu da mümkün olur. Cürçânî burada konunun daha iyi anlaşılabilmesi için şu önermelere yer vermektedir: Ona göre vâcib lizatîhî olan varlık olmasaydı, mümkün denen varlık alanının bulunması düşünülemezdi. Veyahut vâcib lizatîhî olan varlığın var olmadığı tasavvur edilseydi, mevcûdât dediğimiz bütün varlık türleri mümkünat kavramı dahilinde değerlendirilirdi. Buna göre mevcûd ya vâcibtir ki zorunlu olan zat O'nun varlığını gerektirir; veya mümkündür ve her durumda varlığından önce kendisini var edecek bir illete ihtiyaç hisseder.³⁰⁷ Felsefecilerin zat ile sıfatların identifikasyonun savunmaları, O'nu her çeşit eksik ve noksan nitelikten arındırma çabalarından ve hâdis varlık alanındaki hiçbir mevcuda benzememesini savunma

³⁰⁵ Cürçânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, III, 10; Cürçânî varlığı zorunlu olan mevcudun tanımını şu şekilde vermektedir: “واجب الوجود هو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلاً” – Varlığı zorunlu olan mevcudun varoluşu kendinden olup mutlak anlamda başka bir şeye gereksinim duymayandır”. Bkz., “Vâcibu'l-vücûd”, *Ta'rifât*, s. 191

³⁰⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 394; Cürçânî *Ta'rifât*'ında bu iki kavramın terim anlamlarını şu şekilde tanımlamaktadır: “والواجب لذاته: هو الموجود الذي يمتنع عدمه امتناعاً ليس الوجود له من غيره بل من نفس ذاته، فإن كان ”وجوب الوجود لذاته، سمي: واجباً لذاته، وإن كان لغيره، سمي: واجباً لغيره. Bkz., “vâcib”, *Ta'rifât*, s. 191; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 1981, s. 67-68

³⁰⁷ Cürçânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, III, 10

mekanizmasından ileri gelmektedir. Bundan ötürü Allah'ın varlığı vâcib olup, zâtı vücûdunu gereğidir ve zatından dolayı vardır.

3. Fuzalâ'nın yöntemi. Bu görüşü bazı faziletli kişilere nisbet eden Cürcânî'nin zikrettiğine göre mümkün olan bir varlığın kendi başına müstakil olarak varlığını sürdürmesi imkan dahilinde değildir (ان الممكن لا يستقل بنفسه). Bu böyle olunca başka bir şeyi veya varlığı meydana getirmesi de hiç kuşkusuz düşünülemez. Zira başka bir varlığı meydana getirebilmek için ilk önce ontolojik anlamda var olmak gerekir ki ondan sonra icat veya ihdas etme gerçekleşebilsin. Hâlbuki mümkün varlık vâcib varlık tarafından meydana getirilmiştir. Cürcânî mümkün varlıkla ilgili ifadesini şu şekilde formüle etmiştir: “İcat etme mertebesi – لان مرتبة الایجاد بعد مرتبة الوجود ما لم يوجد لم يوجد”³⁰⁸ varlık mertebesinden sonradır. Bundan dolayı varlık sahasına çıkmayan bir varoluş, başka bir mevcudu meydana getiremez”³⁰⁸.

³⁰⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 265; ayrıca aynı eser bkz., III, 10

II-ALLAH'IN SIFATLARI

A. Vücûd

Sözlükte var olmayı ifade etmek gayesiyle kullanılan vücûd kavramı, Allah'ı nitelediğinde zatının mutlak ve kayıtsız ayrılmazı olan varlık durumunu anlatır.³⁰⁹ Aynı zamanda vücûd Allah'ın zatının gereği ve lazımıdır. Cürcânî'nin daha çok *Umûr-i âmme* bahsinde inceleyip uzun uzadıya tartışmasını yaptığı vücûd kavramı, varlığın zatına zait midir yoksa özdeş midir gibi sorularla ele alınmaktadır. Vücûd lügatte var olmaya karşılık geldiğinden, bu kavramın antonimi olarak yokluk anlamına gelen “adem” kavramı kullanılmaktadır. Ancak vücûd, Allah hakkında kullanıldığında, varlığını bir başka varlıktan değil bizzat kendi mutlak zatından aldığı, mümkün değil zorunlu olarak var olması anlaşılmaktadır. Bundan dolayı Allah'ın vücûdu, öteki tenzihî ve subûtî sıfatların kaynaklık ettiği ve tamamının kendisine istinat ettiği bir mesnet ve dayanak olup ezeli ve kadîmdir.³¹⁰ Sıfatların dayanağı olması nedeniyle Allah'ın, vücûdun zıddı ve karşıtı olan adem ile nitelenmesi aklî ilkeler ile çelişmekte ve çatışmaktadır. Allah'ın varlığı vâcibtir ve vâcib olan bir mevcudun yokluğu mümtendir, başka bir ifade ile söylemek gerekirse yokluğu imkansız olmakla birlikte vücûdu mümkün olmayandır (الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه او ما لا يمكن وجوده).³¹¹ Cürcânî, Allah'ın vücûd sıfatının olduğunu kabul etmekle birlikte, Allah'ın vücûdu ile mahiyetinin aynı mı yoksa ayrı mı, olduğu konusunda kelâmcı ve filozofların ihtilafa düştüklerini belirtmektedir. Eşarî³¹², Mu'tezilenin serbülend kelâmcılarından Ebu'l-Huseyin el-Basrî ve Hukema Allah'ın vücûdu ile hakikati ile mahiyetinin özdeş ve aynı şeyler olduğunu kabul etmektedirler. Ancak kelâm alimlerinin çoğu (الجمهور) Allah'ın

³⁰⁹ Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *a.g.e.*, s. 206

³¹⁰ Cüveynî, *Lumau'l-edille*, s. 178; Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s. 119

³¹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 289

³¹² İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî, *Hâşiyetu'l-Bâcûrî alâ metni's-Senûsiyye fî'l-akîda* (thk., Abdusselâm b. Abdu'l-Hâdî Şennâr), Dâru'l-Forfur, Beyrut 1421/2001, s. 51

vücûdunun zatına zait bir sıfat olduğunu ve bundan dolayı mahiyeti ile aynı ve özdeş olmasının mümkün olmadığını savunmaktadırlar.³¹³ Onların bu tür anlaşmazlığa ve ihtilafa düşmüş olmalarının temel nedeni, vücûd ve mahiyet kavramına yükledikleri manaya dayanmaktadır. Cürcânî, vücûd sıfatı ile ilgili temel fikirlerini *İlahiyat* bölümündeki sıfatlar bahsinde ele almayıp, vücûd ve mahiyet ile ilgili konuların işlendiği *Umûr-i âmme* bahsinde³¹⁴, soyut birer kavram olarak salt felsefî boyutta ele almakta ve incelemeye tabi tutmaktadır. Ancak ilahîyat bahsinin baş kısmından Cürcânî, Allah'ın vücûdu ile zatının aynı olduğunu ve onları yekdiğerinden ayırmanın mümkün olmadığından bahsetmektedir. Cürcânî ile aynı dönemde yaşamış olan İbn Haldûn (ö. 808/1405) *Lubâbu'l-muhassal fî usûli'd-dîn* adlı kelâm kitabında “ان وجوده – ذاته – Allah'ın vücûdu zatıdır”³¹⁵ diyerek, vücûd sıfatını O'nun zatına zait bir sıfat olarak gören kelâmcıların kanaatine katılmadığını açık olarak ifade etmiştir. İbn Haldûn gibi Cürcânî de “الوجود الذي هو عينه – Zatının aynı olan vücûdu” diyerek, O'nun vücûdunu zatına zait olarak gören Sünnî kelâmcılarının çoğunun benimsediği genel fikre katılmadığını ifade etmiş ve Allah'ın vücûdunun zatının kendisi ve ayısı olduğunu görüşü ortaya koymuştur.³¹⁶

B. Selbî Sıfatlar (Tenzîhât)

Selbi (negatif) sıfatların Allah'a nisbet edilmesi O'nun eksik ve noksan sıfatlardan tenzih edilmesine bağlıdır ve bunlar Allah'ın ne olduğunu ifade etmelerinden ziyade, O'nun ne olmadığını veya ne olamayacağını anlatmak ve kanıtlamak amacına dayalıdır. Dolayısıyla selp, O'nun ne olmaması gerektiği anlayışına dayanan bir akıl yürütmedir. Kur'an'da zikri geçen “O'nun benzeri gibisi yoktur” ayetinde de vurgulandığı gibi ontik manada, O'na benzer hiçbir harici ve gerçek bir varlığın veya Anka ve Simurg kuşunun varoluşu gibi zihnî/hayalî/zıllî (الظلي) ve fiktif bir mevcudun olmadığı, dolayısıyla muhdesattan herhangi bir hâdisin Allah'a ait sıfatlar konusunda hiçbir varlığın homojen, izomorf ve mütemasil bir özelliği bulundurmadığı; buna binaen Onun yaratıkların

³¹³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 15-16; Ahmet Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi*, s. 119

³¹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 256

³¹⁵ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Lubâbu'l-muhassal fî usûli'd-dîn* (thk., Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004, s. 307

³¹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 11; Bâcûrî, “Tafîzânî vücûdun mevcuda/zata zait bir sıfat olmadığını, fakat itibarî bir mana anlamına geldiğini ileri sürmüştür”, demektedir. Bkz., Bâcûrî, *a.g.e.*, s. 52

nitelendiği gibi mekan ve zaman alanı içerisinde olmaması, oluş ve bozuluşa yüklem olan varlık türlerinin değişken niteliklerinden berî ve uzak bulunması gerektiği çeşidinden düşünceler selbi anlayışın gereğidir. Onun öncesiz ve sonrasız olması, araz ve cevher niteliği taşımaması, cüzden mürekkep varlıklar gibi bileşiklikten münezzehliği ve hâdislerden hiç birine mahal teşkil etmezliği gibi negatif ve olumsuz bir ifadenin sarfedilmesi, Allah'ın bunlardan hiç biri değildir manasına gelmektedir.³¹⁷

1. Kıdem

Lügatte, zaman bakımından bir başlangıcı ve öncesi olmayan, kendisinden önce varlık adına herhangi bir mevcudun bulunmadığı manalarını haiz olan kıdem, Allah'ın bir sıfatı olarak kullanıldığında kendisine yokluğun takaddum etmediği ezeli, öncesiz ve başlangıçsız olmayı ifade eder.³¹⁸ Allah kadîm bir varlık olmasıyla hâdis varlık kategorisinin haricinde kalmaktadır.³¹⁹ Bu anlamda Allah'ı varlık konusunda önceleyen ve geçen bir mevcudun bulunmasından söz edilemez. Ancak kelâmcılar, Allah'ın kıdem sıfatı ile mi kadîm, yoksa kıdem olmaksızın zatı ile kadîm mi, olduğu hususunda anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Nitekim Cürçânî'ye göre kelâm alimlerinin çoğu (الجمهور), Allah'ın zatına zait olan vücûdî, mastar sıygasındaki bir sıfat olan kıdem ile kadîm olmayıp, zatı ile kadîm olduğu görüşü kabul etmemişlerdir. Mu'tezile kelâmcıları ise Allah'ın kadîm olduğunu söylemekle birlikte, mastar manasının ifade eden bir "kıdem ile kadîmdir" şeklinde bir fikri ileri sürmenin, kadîm varlıkların çoğalacağı endişesinin ortaya çıkacağını ve bunun ise tevhîd düşüncesine zarar vereceğini ısrarla dile getirmişlerdir. Zira Mu'tezile kelâmcılarının Allah'ın zatı ile kadîm, zatı ile kadîr

³¹⁷ Ahmet Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi*, s. 119-120; Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 117; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *a.g.e.*, s. 206

³¹⁸ Cürçânî *Ta'rifât*'ında kıdemini iki türlü tanımından bahsetmektedir: 1. "هو كون الشيء غير – محتاج إلى الغير – Başkasına muhtaç olmayan zatı itibarıyla kıdem"; 2. "هو كون الشيء غير – مسبوق بالعدم – Kendisine adem sebkat etmemekle birlikte zaman itibarıyla kıdemi söz konusu olan.". bkz., "kıdem", *Ta'rifât*, s. 130; ayrıca kadîm kavramının kategorik ayrımı için aynı kaynağın "kadîm" maddesine bakınız.

³¹⁹ Cürçânî kadîm varlığının tanımını yaparken iki açıdan değerlendirmektedir: "القديم يطلق على الموجود الذي – لا يكون وجوده من غيره، وهو القديم بالذات، ويطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقاً بالعدم، وهو القديم بالزمان Kadîm, varlık nedeni başkasından olmayan ve zatı gereği kadîm bulunan bir mevcûddur; 2. Varlığını yokluğunun öncelemediği bir mevcûd olan ve bundan ötürü zaman bakımından kadîm bulunan." "kadîm", *Ta'rifât*, s. 130; Cüveynî, *Lumau'l-edille*, s. 181; Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî eş-Şirâzî, *el-İşâratu ilâ mezhebi ehli'l-hak* (thk., Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004, s. 375; Bâcûrî, *a.g.e.*, s. 53; Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları Esmâü'l-Hüsna*, Marifet Yayınları, İstanbul 1984, 155

tarzında bir düşünce izlediğini, bunun saf ve halis tevhîd anlayışına en uygun bir model olduğunu aklî bir düzlemde tartışıkları bilinmektedir. Dolayısıyla Allah bir kıdem ile kadîm, bir kudret ile kadîrdir demek tevhîd inancına aykırı bir durum teşkil etmenin yanı sıra, sıfatlar konusunda paradoksal sonucu da doğurmaktadır.³²⁰ Mu'tezilenin serefrâz kelâmcılarından Kâdî Abdulcebâr (ö. 415/1024) kadîm lafzının lügat manasının “ما تقدم وجوده – Varlığının üzerinden çok zaman geçmiş ve eskimiş şey” anlamını ifade ettiğini belirtmektedir. Ayette geçen kadîm³²¹ lafzının dilsel kullanımına da değinen Kâdî Abdulcebâr bazen kadîm bir bina veya kadîm bir resim denmektedir, diyerek mecazen bir nesneye kadîm isminin verildiğine dikkatleri çekmektedir. Bundan dolayı kadîm sıfatının yüklendiği nesne, o şeyin eskiliğini veya üzerinden uzun bir zamanın geçtiğini anlatmak üzere kullanılmaktadır.³²² Kâdî Abdulcebâr kadîm kelimesinin istilâh manasını “هو ما لا اول لوجوده – Varlığının başlangıcı olmayandır” şeklinde ifade etmekte ve “Allah bir mevcûd olup vücûdunun başlangıcı yoktur”, diyerek O'nun kadîm olduğunu belirtmektedir.³²³ Ancak O, yukarıda zikrettiğimiz ifadelerden ve tanımlardan anlaşılacağı gibi, Sünnî kelâmcıların “Allah zatına zait kıdem sıfatı ile kadîmdir”, diye formüle ettikleri genel görüşe katılmamaktadır. Zira bu perspektif ona göre, arı ve hâlis tevhîd inancını zedelemekte ve Mu'tezilenin “Allah'ın kadîm oluşu zatı iledir”, diye kaideleştirilen temel kuralına da aykırı düşmektedir.

Cürcânî ise, kadîm kelimesinin tanımını şu şekilde vermektedir: “القديم ما لا اول – Kadîm, varlığının başlangıcı olmayan şeydir”.³²⁴ Cürcânî'ye göre kıdem bir sıfat olmaktan öte, selbî bir mana veya durum (الامر) olup başka bir şey ile muallel değildir. Ona göre selbî/negatif sıfatlar aslında subutî sıfatlarda olduğu gibi, başka bir şey veya mana ile muallel olmasını düşünmek doğru bir yaklaşım biçimi değildir.³²⁵ Dolayısıyla bu durumlar dikkate alındığında kıdem bir sıfat olmasından ziyade, itibarî

³²⁰ Sa'duddîn Mesûd b. Ömer b Abdullâh et-Taftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)* (trc., Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1980, s. 144-145

³²¹ Yâsîn, 36/39

³²² Kâdî Abdulcebâr b. Ahmet, *Şerhu usûli'l-hamse* (thk., Abdulkerîm Osman), Mektebetu'l-Vehbiyye, Kahire 1408/1988, s. 181

³²³ Kâdî Abdulcebâr, *a.g.e.*, s. 181; ayrıca Kâdî Abdulcebâr kadîmin tanımını *Muhît bi't-teklîf* adlı eserinde de vermektedir. Bkz., *Muhît bi't-teklîf*, s. 60

³²⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 427

³²⁵ Hasan Çelebi ile Mesûd Şîrvânî'nin bu konudaki açıklamaları için bkz., *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, III, 91

ve nominal bir değere sahip bir mana olduğunu kabul etmek daha makuldür. O halde kıdem hakikî ve hariçte bir mütealliki bulunan bir sıfat olmasının ötesinde, varsayımlı ve itibarî olarak var olan bir manadır (القدم امر اعتباري لا وجود له في الخارج).³²⁶

Ancak Cürcânî, Allah'ın kadîm oluşu ile ilgili olarak kelâmcıların girdikleri bazı antinomik ve mütenakız nitelikteki görüşlerini nakletmektedir. O, Eşarî'den önce yaşamasına rağmen Eşarîler'den kabul ettiği Abdullâh İbn Küllâb'ın, bekâ sıfatının açıklamasında olduğu gibi, kıdem Allah'ın zatına zait vücûdî bir sıfat³²⁷ olduğunu belirttiğini nakletmektedir. İbn Küllâb'a göre kadîm, varlığı sonsuza kadar devam eden, vücûd ve varlık bakımından mütekaddim (varlığının öncesi olmamak) olandır (القديم قد (يطلق علي المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد). Bu görüşe destek mahiyetinde şu ayet getirilmektedir: “و القمر قدرناه منازل حتي عاد كالعرجون القديم” – Aya da; ona menzil menzil miktarlar biçmişizdir, nihayet dönmüş eski hurma salkımının eğri dalı gibi olmuştur”.³²⁸ Bu ayette yer alan kadîm kelimesi, bir cismin ilk yaratıldığı andaki durumu için kullanılmamakta, tam tersine yaratıldıktan daha sonra ve üzerinden uzun bir sürenin geçmesi ile birlikte kadîm lafzı ile nitelendirilmektedir. Dolayısıyla hurma dalı, kadîm nitelemesini ilk defa hudûsa getirildiği anda almayıp, varlığının uzun süre devam etmesi ve istimrarı halinde kendisine kadîmlik izafe dilmektedir. Bunun için hurmaya kadîm lafzının atfedilmesi, özbeöz anlamda onun kadîm olmasını gerektirmemektedir. Ancak gerçek anlamdaki kadîm lafzı bir varlığın başlangıcının olmadığını anlatmak ve ispat etmek için kullanılmaktadır. Bu bağlamda kıdem selbî bir manayı haizdir, yani bu öncesi ve başlangıcı olmayan demekle eşittir. Bundan ötürü kıdem zata zait vücûdî bir sıfat olması tasavvur edilemeyeceği gibi, kendi başına var olan müstakil ve bağımsız bir sıfat olması da düşünülemez. Çünkü Allah her hangi bir şeye hayyiz olmaktan münezzehtir.³²⁹

³²⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 91; Âcî, *Mevâkıf*, s. 297

³²⁷ Benzer görüşler için bkz., Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-ikdâm fi ilmi'l-keîâm* (thk., Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004, s. 105; Taftâzânî, İbn Küllâb'ın bu sıfatı kabul ettiğini ve kıdem ile kadîm olduğunu özet bir biçimde belirtmektedir. Bkz., Taftâzânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 110; Daha farklı görüşler için bkz., Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Sâlim et-Tağlebî Seyfuddîn el-Âmidî, *Gâyetu'l-merâm fi ilmi'l-keîâm* (thk., Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004, s. 44

³²⁸ Yâsîn, 36/39

³²⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 90

Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) “İbn Küllâb’ın kıdem zata zaid vücûdî sıfattır” sözünü, “انه تعالى مختص بمعني لاجله ثبت و جوده لا في حيز - kıdem Allah’a ait ancak hayyizi bulunmayan bir manadır” şeklinde yorumlar. Onun bu yorumunu Cürcanî, uzak bir değerlendirme olarak görür. Çünkü burada sıfatın hayyizi olmayan varlığından bahsedilmektedir. Bunun illeti kıdem olan bir sıfat olması şeklindeki değerlendirme de geçerli değildir. Zira selbi sıfatların, subutî sıfatların aksine illeti bulunmaz. Sonuç olarak kıdem, selbi bir sıfat olması hasebiyle itibarîdir, dolayısıyla da harici bir varlığından bahsedilemez.³³⁰

2. Bekâ

Bekâ sözlükte mutlak anlamda sonu olmayan, ebedî olarak bulunan ve fenaya konu teşkil etmeyen bir mevcudu karşılamak amacıyla kullanılmaktadır. Allah hakkında kullanıldığında ise Onun vücûdunun sonsuz olarak ebedî (عدم اخريّة الوجود) devam etmesi anlamına gelmektedir.³³¹ Kelâm alimleri Allah’ın bâki olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak Allah’ın zatı üzerine zait bir bekâ sıfatının var olup olmadığı, varsa isnat edilip edilemeyeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Cürcanî’ye göre, Ebu’l-Hasan el-Eşarî ve tabileri ile Bağdat Mu’tezile kelâmcıları bekânın, Allah’ın vücûduna zait vücûdî/hakikî bir sıfat olduğunu³³², zira bekâ kendi başına var olmayan, ancak vücûd sıfatına yapışık olarak kabul edilen ve vücûdun sürekli olarak bulunduğunu nitelemek için kullanılan bir artık (zaid) sıfattır, diye değerlendirmektedirler. Her ne kadar Cürcânî, Eşarî ve O’nu takip edenlerin bekâyı zata zait bir sıfat olarak değerlendirdiklerini öne sürse bile, bunların kimler olduğu hususunda kesin bir bilgi vermemektedir. Osmanlı alimlerinin önde gelen haşiyecilerinden Hasan Çelebi *Şerhu’l-Mevâkıf* üzerine yazdığı haşiyede, bekâ sıfatı ile ilgili olarak “Cürcânî’nin Bağdat Mu’tezilîsine atfettiği görüşün aynısını *Hâşiyetu’t-Tecrîd* adlı haşiyesinde halleri kabul eden ilk (القدماء) Mu’tezile alimlerine ve daha sonra gelen (المتأخرون) ve

³³⁰ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III, 90; Haşiyeci Hasan Çelebi ile Mesûd eş-Şirvânî’nin bu konudaki görüşleri için bkz., *Hâşiyetu Şerhi’l-Mevâkıf*, III, 90-91

³³¹ Bâcûrî, *a.g.e.*, s. 53

³³² Cüveynî, *İrşâd*, s. 138

filozofların sıfatlar zatın aynıdır sözüne tabi olan kelâmcılara atfetmektedir”, diyerek çelişik bir fikir serdettiğini hatırlatmaktadır.³³³

Özellikle Mu'tezile kelâmcıları, sıfatlar zatın aynıdır, demekle vücûdun bekâ olmadan da gerçek anlamda var olduğunu (المتحقق) ileri sürmüşlerdir. Onlar bekâ kavramını açıklarken hudûs mefhumunu devreye sokmaktadır. Zira hudûsun ve meydana getirilmenin başlangıcında bekâyâ yüklenen anlamın gerçek manasının ne demek olduğunu görmek mümkündür (كما في اول الحدوث), yani hudûstan sonra yenilenmekte olan bir sıfat vardır ki o da bekâ sıfatıdır, diye kabul edilmektedir. Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi hudûs ile bekâ arasında bir ilişki kurulmaya çalışılmaktadır. Bekâ, hudûs ile birlikte olan ve her zaman halden hale değişiklik gösterdiğinden ondan ayrılmayan bir durumdur. Çünkü bekâ bir bakıma hudûsun varlıkta devamı ve istimrarıdır. Diğer bir deyişle Mu'tezile bekâ sıfatını vâcib varlık için değil, caiz (hâdis) varlık için kullanmaktadır. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse bekâ, sürekli olarak yenilenmekte olan bir sıfattır. Bu çerçevede bazı Eşarî ve Mu'tezile kelâmcıları bekânın zat üzerine zait bir nitelik olduğunu kabul etmektedir.³³⁴ Ancak Îcî ile Cürçânî bu meyanda bir itiraz yöneltmektedir ki o da şudur: “Bu açıklamalar hudûsun sahip olduğu temel özellikleri ile çelişki arz etmektedir. Zira vücûdun, hudûsun var olmasından sonra meydana gelmesi ve gerçekleşmesi olgusuna bakıldığında, bekânın vücûddan ayrı bir şey konumuna geldiği nümeyan bir durum arz etmektedir”. Bu bağlamda Cürçânî'ye göre bekânın manası yok iken var olmak (ان البقاء حصل بعد ما لم يكن) و الحدوث زال بعد ان كان (يكن), hudûs ise yokluktan varlığa çıktıktan sonra zeval bulmaktır (الخروج من العدم الي الوجود). Nitekim mezhep reisi Ebu'l-Hasan el-Eşarî'ye göre vücûdun bekâdan herhangi bir önceliği söz konusu değildir. Bundan dolayı bekâ konusunda söylenen şeyler onun zait ve vücûdî/hakikî bir nitelik olduğuna delalet etseydi, o halde hudûsun da zait ve vücûdî/hakikî olması gerekirdi. Bu durum genelde, ademin vücûda delaleti husulden sonra yokluk, yokluktan sonra husul gibidir (لان العدم بعد الحصول), demeye benzemektedir. Dolayısıyla bu şekilde devam eden şey teselsüle götürür. Ancak buna rağmen Cürçânî'ye göre Eşarî, hudûsun zait bir durum

³³³ Hasan Çelebi, *Hâşiye*, III, 87-88; Muhammed Ferîd Vecdî, *Dâiratu'l-Maariifi'l-Karni'l-İşrîn*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1971, V, 28; Ebû Nasr Muhammed b. Tarhan Fârâbî, *Kitâbu ehli'l-medineti'l-fâdıle*, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 2002, s. 46

olmadığını kabul etmektedir. Zira zait bir şey olsaydı, Allah'ın zatı hâdis mahal teşkil ederdi, hâlbuki Allah'ın hâdis mahal olması mümkün değildir.³³⁵

Eşarî kelâm alimlerinden Ebu Bekir Bakillânî³³⁶, İmamı'l-Haremevi el-Cüveynî ve Fahreddin er-Razî ile Basra Mu'tezilesinin çoğunluğu bekânın Allah'ın zatına zait bir sıfat olduğunu benimsememişlerdir.³³⁷ Onlara göre bekâ, vücûdun ikinci zamandaki varlığının bizzat kendisidir. Dolayısıyla bekânın zata zait olması asla düşünülemez (الامر زائد عليه). Bu şu bakımdan mümkün değildir: Şayet bekâ Allah'ın zatına zait bir sıfat olsaydı, bu durumda onun da bir bekâsının olması gerekirdi. Çünkü bekâ, bâkî olarak var olmasaydı bu takdirde vücûd bakî olmazdı. Zira vücûdun bâkî olması ancak başka bir bekânın varlığı ile mümkün olabilmektedir. Bunun sonucunda birbirine tereküp ederek teselsül halinde var olan sonsuz bekâlar meydana gelir.

Ancak Cürçânî ve İcî'ye göre “bekânın bekâsı, bekânın kendisidir” ifadesinde hiçbir şekilde teselsül söz konusu değildir. Zira bu, “vücûdun vücûdu”, “vücûbun vücûbu”, “imkanın imkanı”³³⁸ ifadelerinde olduğu gibi aynı manayı çağrıştırmaktadır. Cürçânî bu konuda Taftâzânî³³⁹ ile paralel düşünmekte ve bekânın zat üzerine zait müstakil bir sıfat kabul edilmesi durumunda bir teselsülün olmadığını söylemektedir ki, o da bir şeyin türünün (nevi) tekrar etmesi, onun gerçek ve hakikî anlamda olduğunu göstermeyip itibarî ve varsayımlı bir özelliğe sahip bulunduğundan dolayıdır (ان ما تكرر) (نوعه يجب كونه اعتباريا).

Bekâ ile ilgili diğer bir önemli konu, onun vücûdî olmasıyla birlikte zata ihtiyaç duyması ve bunun sonucunda devri lazım gelmesidir. Zira bu perspektiften bakıldığında, zat varlığını sürdürebilmek için bir bekâyâ ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla zatın ikinci zamandaki varlığının devamı bekâyâ dayanmak ve illetini bekâdan almak zorundadır. Bu durumda zat bekâyâ ihtiyaç duyar ve bekâ hiçbir şeye ihtiyaç duymadığında zattan da müstağnî olmaktadır. Sonuçta vâcibu'l-vücûd olan,

³³⁴ Mesûd eş-Şirvânî, *Hâşiye*, III, 88; Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 109

³³⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 88

³³⁶ Bâkillânî'nin, Allah'ın bekâ sıfatı ile ilgili ortaya koyduğu fikirlerin geniş açıklamaları için bkz., Cağfer Karadaş, *Bâkallânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Arasta Yayınları, Bursa 2003, s. 98

³³⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 88

³³⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 261

³³⁹ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II, 107

Allah'ın zatı olmayıp tam tersine bekâ olur ki, bu takdirde mutlak manada müstağnî özelliğine sahip bulunduğu zata asla ihtiyaç duymaz.

Buna Cürcanî itiraz ederek şu şekilde cevap vermeye çalışmaktadır: Ona göre zatın bekâya ihtiyaç duyması düşünülemez, zira ikinci zamanda zat bekâ ile muallel olmaz. İkinci zamanda bulunması ancak bekâ ile birlikte olmaktadır. Bu da bekânın zatın illeti olması durumunu gerektirmez. Dolayısıyla bekâ ile zatın aynı anda simültane ve senkronize olarak var olmaları akıl ile çelişik bir durum teşkil etmez (يجوز ان يكون (تحققهما علي سبيل الاتفاق)³⁴⁰).

Cürcânî, bekâ sıfatına ilişkin düşüncelerinin serdederken bekânın genel manada var olma durumunu ifade eden ve abstre bir kavram konumunda bulunan vücûd ile olan ilişkisini de devreye sokmaktadır. Ona göre bazen vücûd, ikinci zamanda zat üzerine zait bir manadır, denilmektedir. Zira bekâ sıfatının varlığını ispat eden kelâmcılar onu, hem vücûdun istimrarı (استمرار الوجود)³⁴¹ ve devamı olarak, yani vücûdun ikinci zamanda zat üzerine zait olduğunu iddia ederler hem de bekânın ikinci zamanda vücûdun illeti olduğunu söylerler (بانه معني يعلل به الوجود في الزمان الثاني). Ancak bekâyı nefyedenlere ait iki vecihten birincisi bekâyaya dair birinci manayı nefyetmektedir ki, o da bekânın istimrarı ve devamıdır. İstimrar bâkî olmadığı takdirde vücûd da aynı şekilde bâkî olmaz. Bundan ötürü ikinci mana nefyedilemez. Çünkü bekâ, ikinci zamanda vücûdun kendisi ile muallel olduğu bir mana olursa vücûdun başka bir bekâsının olması lazım gelmez (لان البقاء اذا كان امرا يعلل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم ان يكون له بقاء اخر). İkinci mana nefyedilse bile, vücûdun istimrarından ve zata zait oluşundan, zatın var olabilmek için, istimrar manasını ifade eden bekâyaya muhtaç olması ortaya çıkmaz. Dolayısıyla iddia ettikleri gibi devir de lazım gelmez.³⁴²

3. Muhâlefetun li'l-Havâdis

Sözlükte hâdis varlıklara benzememe anlamını içeren bu kavram, Allah hakkında kullanıldığında yaratık ve havâdisten hiç birine, hiçbir yönden benzerlik arzetmemeyi

³⁴⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 89

³⁴¹ Cüveynî, *Lumau'l-edille*, s. 180; aynı yazar *İrşâd*, s. 139; Beyhakî bekânın dâimu'l-mevcûd şeklinde de anlaşıldığını ve bekânın hem ezeli hem de ebedî olmayı gerektirdiğini nakletmektedir. Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Beyhakî, *Kitâbu'l-esmâi ve's-sıfât*, İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut (t.s.), s. 11-12

³⁴² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 90

ifade etmektedir. Zira Allah'ın dışında kalan (ما سوي الله) bütün varlık türleri ve çeşitleri yaratılmışlık sıfatı ile muttasıftır. Bundan ötürü Allah'ın bu tür yaratıklara herhangi bir bakımdan benzediğini düşünmek veya tasavvur etmek asla mümkün değildir.³⁴³ Allah, zihinde canlandırma anlamında tasavvur ötesi bir varlık olduğundan, akla ve hayale gelebilecek her çeşit benzerlikten arı ve berîdir. O'nun zatına ve vücûduna benzer olabilecek bir varlığın mevcudiyetinden bahsedilemez.³⁴⁴ Varlık olarak düşünülen, algılanan, tasarlanıp imgelenen cisim, cevher, araz, mekan ve zaman gibi maddî varlık alanının dışında müteal bir mevcûddur. Allah, muhdes varlıkların sınırlarını belirleyen sağ, sol, yukarı ve aşağı gibi cihet ve yön kavramların hiç biri ile muttasıf değildir.³⁴⁵ O, yalnız ve tektir, tekliği benzersiz ve temsilsizdir, yalın ve mutlakdır. Allah'ın hiçbir bakımdan bezeri ve dengi olmadığı gibi, O'na zıt ve karşıt olabilecek bir varlıktan da bahsedilemez. Zira zıddiyet veya tezat olma durumundan bahsedilebilmesi için söz konusu varlıkların aynı cinsten veya türden olma koşulunu kendilerinde barındırıyor olmaları gerekmektedir.

a. *Allah'ın cisim olmaktan münezzehe oluşu.* Kesin bir ifadeyle Cürcânî, Allah'ın cisim veya cismi andıracak her hangi bir unsur ile ilintili olmasının imkânsızlığını dile getirmiştir. Tevhîd inancının alt yapı ve tabanını oluşturan Allah'ın cismânilikten uzak ve berî oluşu meselesi, O'nun birliği konusu kadar büyük bir önem arz etmektedir. Ona göre hak ehlinin (اهل الحق) temel fikri,³⁴⁶ Allah'ın mutlak anlamda sınırlığın yüklemine ifade eden cisim olmaktan münezzehe olması gerektiği doğrultusundadır.³⁴⁷ Zira insan akılı bütün bedaheti ile Allah'ın cisme veya cismin O'na taalluk etmesinin gerçek anlamda imkan dışı olduğuna, gerek zihinde gerekse zihin dışında cismânî olanla Allah'ın bağdaşması ve O'na ilintisinin bulunması meselesinin mümkün olamayacağı kanaatine varmıştır. Ancak Allah'ı bu tasavvur örgüsü içerisinde kavrayıp anlamak ve

³⁴³ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eşarî, *Kitâbu'l-luma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyği ve'l-bida'* (thk., Abdulazîz İzzuddîn es-Seyravân, Dâru Lubnân li't-Tıbâa ve'n-Neşr, Beyrut 1408/1987, s. 83-84

³⁴⁴ Ebû Seleme es-Semerkindî (hızr., Ahmet Saim Kılavuz), Emek Matbaacılık, İstanbul 1989, s. 47

³⁴⁵ Cüveynî, *Lumau'l-edille*, s. 186

³⁴⁶ Eşarî, *Luma'*, s. 86; Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 162; Râzî, *Esâsu't-takdîs*, s. 30-31; Fahrüddîn er-Râzî, *el-Matâlibu'l-âliyye mine'l-ilmil-ilâhiy*, Dâru'l-Kutubu'l-Arabî, I-IX, Beyrut 1407/1987, II, 25; Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fi usûli'd-dîn* (thk., Ahmed Muhammed el-Mehdî), Matbaatu Dâri'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye bi'l-Kâhire, I-V, Kahire 2002, II, 12

³⁴⁷ Ebû Seleme es-Semerkindî, *a.g.e.*, s. 48

düşünmek isteğinden uzak bazı heretik akımlar ve fraksiyonların bulunduğu da bir gerçektir.

İslâm'ın öngördüğü Tanrı anlayışı ile bağdaşmayan ve ilahî nitelikler ile tenakuz teşkil eden bu tür obsesyon fikirler ve ayrıkçı/palyatif grupları temsil eden fikir sahipleri, kelâmcıları meşgul etmiş, bunun tabii sonucu olarak kelâm düşünürleri bütün güçlerini onların ekstrem görüşlerini bertaraf etme yönünde harcamışlardır. Aşırı ucu temsil eden ve İslâm medeniyeti çemberinde gelişen düşünce ekollerinden biri de, hiç kuşkusuz, Kerrâmiyye fırkasıdır.

Cürcânî, Kerrâmiyye'nin ilahî kemale delalet eden sıfat ve nitelikler ile çatışan antilojik görüşlere sahip olduklarını dile getirmektedir. Cürcânî'nin ifadesiyle Kerrâmiyye fırkasına mensup bazı kişiler Allah'ın şanına ve zatına yakışmayan ve yaraşmayan söylemler geliştirmişlerdir. Bu konu çerçevesinde Cürcânî şunları dile getirir: *“Kerrâmiyye'den bir kısmı Allah'ın bir cisim olduğunu iddia etti. Diğer bir kısmı ise Allah'ın kendi başına kaim olan bir cisim olduğunu ileri sürdü”*.³⁴⁸ Anılan cümleden anlaşıldığı gibi Cürcânî, Kerrâmiyye'nin Sünnî kelâm anlayışında yer almayan ve genel kuralların dışında kalan anomali Allah tasavvuruna ilişkin ileri sürdükleri genel fikirlerine dair bazı ipuçları vermeye çalışmaktadır. O, yukarıdaki pasajda geçen cisim lafzının Allah'a itlak olunabilmesi için o lafzın tevkifi olması gerektiği ve tevkifi olmayan bir lafzın Allah'ın zatına isnat etmenin yanlış olduğunu kesin bir dille ifade etmektedir.³⁴⁹ Başka bir deyişle Allah'a nisbet edilecek adlandırmanın referans kaynağı ya Kur'an veya sahih hadîsler olması gerekmekte, bundan dolayı Kerrâmiyye'nin nassa yönelik palyatif, keyfi ve anomi tavırları yüzünden sünnet çizgisi çemberinin haricinde kalmaktadır. Hâlbuki naslarda Allah'ın cisimle adlandırıldığına dair herhangi bir kanıt veya kayıt bulunmadığı gibi, cisim denilebileceği konusunda görünür bir işaret bile bulunmamaktadır. Cismin Allah hakkında kullanımı tevkifi bir lafız olmadığından, asıl sorun Cürcânî'ye göre, tesmiyede ve lafızda düğümlenmektedir. Dil kurallarına bakıldığında tesmiye, bir şeye, varlığa

³⁴⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 21

³⁴⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 168

veya bir nesneye ad isnat etmek, bir anlama tahsis etmek,³⁵⁰ ad vermek ve adlandırmak anlamlarını ifade etmektedir.³⁵¹ Bu nedenle Cürcânî'ye göre Kerrâmiyye'nin tesmiyedeki bu antagonizma ve kavram kargaşası, Allah'ın zatına cisim lafzını itlak etmenin doğru olamayacağı kesinliğini vermektedir. Buna göre Kerrâmiyye'nin düşmüş olduğu bu idefiks/saplantı ve mantıkî çelişki içindeki Allah anlayışı hangi açıdan bakılırsa bakılsın tutarsızlığı ortada olmakla birlikte, örfte ve ıstilahta cisim lafzının Allah'a hamledilmesi söz konusu edilmemiştir.³⁵²

Cürcânî, Kerrâmiyye fırkasının Allah'a yükledikleri cisim isimlendirmesine ve yaşadıkları kavramsal kargaşaya dair fikirlerini zikrettikten sonra, İslâm akîdesinin bazal kaideleri ile bağdaşık konumda bulunmayan Mücessime fırkasına nisbet edilen klastomani/tahripkar eğilimli ve safdillikten uzak Allah tasavvuru ile alakalı görüşlerini dile getirmektedir. Mücessime, ampirik varlık anlayışında olduğu gibi deney üstü ve apriorik bir varlık olan Allah'ın gerçek anlamda bir cisim, et ve kan gibi organik yapı, fizyonomik ve fizyolojik bünyeye sahip, biyolojik varlıkların kaçınılmaz yaşam koşulu olan bir takım organlar ile donanmış olduğunu, bu nedenle Allah'ın mürekkep bir yapı ile kaim müşahhas bir varlık konumunda bulunduğunu iddia ederek, Müslüman amentüsünü hiçe sayan yaklaşım ve tutum içerisinde olmuşlardır. Özellikle inanç konusunda obsesyonlu ve fiktif insan biçimci yaklaşımı ile bilinen Mukâtil b. Süleymân ve Mücessimedden sayılan kimi kişiler insanın akıl ve duyuları ile kavranması mümkün bulunmayan, abstre bir mevcûd olan Allah'ın vücûduna, belirli ve müşahhas insani organ ve uzuv atfederek antropomorfik Tanrı görüşüne sahip olduklarını yansıtmışlar, sonuçta kronikleşmiş zat ve sıfat anlayışına saplanmışlardır.³⁵³ Bütün bu saplantıların yanı sıra Mücessime, bir bakıma İran kökenli ve onlara frapan görünen dinî-kültürel anlayışın motiflerini ve izdüşümlerini andıran mitolojik, hurafeli, hatta fantezi nitelikli bir anlatım ve söylem tarzı geliştirmişler, üstelik insanın zevki ile hayaline uygun düşen vehmî ve popülist yaklaşım sergileyerek "Allah'ın bembeyaz bir külçenin parladığı gibi parlaklık saçtığını ve uzunluğunun yedi karış" olduğunu ileri sürmüşler, O'na, boy ve

³⁵⁰ Hasan Çelebi, *Hâşiye*, III, 165; Mesûd eş-Şirvânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf alâ Mevkîfi'l-İlâhiyyât*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1311, III, 166

³⁵¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 165

³⁵² Mesûd eş-Şirvânî, *Hâşiye*, III, 21

³⁵³ Âmidî, *Ebkâr*, II, 12

en gibi cisimlere özgü olan boyutsal nitelik atfetmişler ve içinden çıkılması mümkün olmayan karmaşa dolu jülide bakış açısı ortaya koymuşlardır. Cürcânî bu bağlamda Allah'ın cismaniyetini monomani/akla estiği gibi algılama nitelikli bir dengesizlik içerisinde ileri sürenlerin mitolojik, fantasma ve antropomorfik içerikli sözlerini serdederek şöyle devam etmektedir: “Mücessime'den bir kısmı daha da ileri giderek Allah'ın insan suretinde³⁵⁴ şahıslaşmış bir figür, suret ve vasfının olduğunu, buna ilaveten genç, köse ve kıvrıkcık saçlı, beşerî organlar ile donanmış bir varlığa bürünmüş ilah olduğunu öne sürmüşler³⁵⁵, Mücessime'den başka bir fraksiyon ise O'nun, başında uzun saçları ve çenesinde uzun sakalı bulunan yaşlı bir kişi olduğunu iddia etmişlerdir”.³⁵⁶

Cürcânî, yukarıda zikri geçen Mücessime'nin Allah'ın zatı ile ilgili dile getirdiği sinik ve mizansen nitelik ve karakterli ifade tarzlarını ekstrem ve santrifüj bulunduğunu belirtmekle birlikte, onları ciddiye almanın bile gerekli olmadığına, zira izah biçimlerinin vahyin konusunu teşkil eden akîdenin otantik temel norm, kural ve kaideleri ile çeliştiğine, bu yüzden gerek mantıkî olarak gerekse aklın bedaheti açısından, onların kalkış ve çıkış noktalarının çelişki ve tutarsızlıklarla dolu, mostra ve model olma karakterinden yoksun bizantist iddialarının dikkate alınmasının beyhude zaman geçirmek ve abesle uğraşmak olduğuna işaret etmekte; İslâm'ın temel inanç kurallarını zedelediğinden onların İslâm akâidi adına beyan ettikleri fikirlerin kristalize ve eradikasyon sürecine tabi tutulması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Hatta İcî, Allah'a cisim ismini nisbet eden bazı fikir sahiplerine “cahiller” diyerek, pejoratif kelimeler sarf etmekle küçümsemekte ve onların bu konuda kesin delillerinin bulunmadığına dikkat çekmektedir.³⁵⁷ Deyim yerindeyse, onların Allah'ın tanımı ile ilgili sarf ettikleri şeyler hezeyandan öteye geçmemekte ve hiçbir ilahî kaynaklı bir dayanağı da bulunmadığından, imanî bir değere sahip bulunmamaktadır. Çünkü Allah, cismin yüklemi olsaydı O'nun bir mekanda ve konumda mütehayyiz ve mütemekkin olması kaçınılmaz olurdu. Hâlbuki cismin bir mekânda yer kaplaması onun temel

³⁵⁴ Fahrüddîn er-Râzî, *Esâsu't-takdîs* (thk., Ahmed Hicazî es-Sakkâ), Mektebetu'l-Kulliyâtî'l-Ezheriyye bi'l-Kahire, Kahire 1406/1986, s. 28

³⁵⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 21

³⁵⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 21

³⁵⁷ Adududdîn el-İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keîm*, Mektebetu'l-Müte'nebbî, Kahire (t.s.), s. 273

niteliklerindedir.³⁵⁸ Allah'ın zatı ve sıfatları ise kemali mertebesinin ifade ettiğinden hiçbir mekana taalluk etmez, etmediği gibi cisme konu da olmaz. Cismin diğer bir niteliği ise onun mürekkep olma özelliğini taşımasındadır. Bileşiklik gibi cisme özgü bir niteliğin, Allah salt ve kayıtsız zatı ile bağdaşır hale getirilmesi akıl dışılık ve “Allah mürekkep değil, basittir”³⁵⁹ postulat ve formülü ile tutarlılık arzetmekten uzaktır. Onların Allah'ı bütün vasıf ve nitelikleri ile ekspoz eden cisimleştirme eylemlerinin tenakuz içerdiği kesin olarak bilindiğinden, derin tartışmalara ve ekstansif içerikli, geniş muhtevalı karşı kaymalara girmenin israf-ı zaman olacağı vurgulanmaktadır.

Cürcânî'ye göre Allah'ın cisim veya cismânî özellikler ve niteliklere sahip olduğu tezini öne sürmek, aynı zamanda O'nun yalın bir varlık konumunda bulunmayıp maddeden tereküp ettiğini ileri sürmek ve muhdes bir varlık görünümü içerisinde olduğunu iddia etmek ile ekvivalanslık ve eşdeğerlilik arz etmektedir. Bu denli kısır bir diskur ve söylemin Allah'a hamledilmesinin gerçek dışı olduğu açık ve seçik olmasına rağmen, Allah'ın cisimle nitelenebilirliğinin iddia edilmesi, O'nun cismin taşımakta olduğu bütün özellikleri taşıması gerektiği düşüncesini ortaya çıkarır. Bunun sonucunda mutlak varlık ile muhdes varlığın özellikleri bütün yönleri ile aynı anda, aynı zatta bulunması sonucunda iki zıttın bir araya gelmesi (اجتماع الضدين) söz konusu olur. Hâlbuki Allah cismanî olan her tür özellik ve nitelikten arı ve berîdir. Zira cismanîlik vasfını hamil olan her şey değişim ve başkalaşım sürecine tabidir, mürekkeptir ve sürekli bir halden başka bir hale intikal etmek zorundadır ve bu bağlamda cisim bir mekânda mütehayyizdir.³⁶⁰ Bundan dolayı Allah'ın salt zat ve vücûdunun rölativiteyi ifade eden cismânîlikle vasıflanma telakkisi içerisinde olma eğiliminin sergilenmesi, “Allah'ın muhdes varlıkların niteliklerinden herhangi biri ile muttasıf olmaz” formülü ile çelişiklik arz ettiğinden ne vahyin getirdiği yakînî delillerle ne saf aklın ortaya koyduğu temel argümanlarla bağdaşık ve uzlaşılı içerisinde görünmektedir.

Allah cevher ve araz olmaktan da münezzehtir. Ebu'l-Hasan el-Eşarî'ye göre, Kur'an ve sahih hadîslerde yer almayan ve Allah hakkında kullanılmayan bir lafız, hiçbir bir şekilde Allah'a hamledilemez. Eşarî bu hususta herhangi bir fikir beyan

³⁵⁸ Hasan Çelebi, *Hâşiye*, III, 21

³⁵⁹ Cürcânî, “Basit”, *Ta'rîfât*, s. 32

³⁶⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 21-22

etmeyi bile makul karşılamamakta ve bu konuda yapılacak en mantıklı şey, tavakkuf etmektir demekle iktifa etmektedir. Ancak gerek Allah'ın sıfatları hususunda figüratif görüşleri ile ön plana çıkan Mu'tezile ve gerekse bu konuda figüran konumunda bulunan ikincil değere sahip olan Kerrâmiyye'ye göre rasyonel zeminde aklın, Allah için kullanmayı makul ve uygun gördüğü mana geçerlidir ve Allah için kullanılmasında herhangi bir dinî endişe de bulunmamaktadır.

Eşarî kelâmcısı Ebu Bekir el-Bâkılânî de Eşarî'nin bu konudaki görüşünü kabul etmiştir.³⁶¹ Allah cevher ve araz olmaktan münezzehtir. Zira cevher kaim olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymamakla beraber, varlığını arazlar ile sürdüren, araz olmadan var olması mümkün olmayan şeydir. Allah cevherin haiz olduğu nitelikleri taşımadığından ve bundan ötürü araza konu olmayacağından, O'nun bunlardan herhangi biri ile muttasıf olması aklen mümkün görünmemektedir. Bu nedenle hem cevherin hem de arazın Allah'tan selp edilmesi zorunludur. Cevher, kelâmcılara göre zatı gereği mütehayyiz olmasından dolayı Allah'a nisbet edilemez.³⁶²

b. Allah'ın zamandan münezzehe oluşu. Allah, hem zatı ve varlığı itibarîyle hem de mevcûdâtı mahza yokluktan yaratıcı ve meydana getirici olması hasebiyle, zamandan münezzehe ve zaman üstü aşkın vasıflı sınırsız ve hiçbir koşulla mukayyet bulunmayan bir varlıktır. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse, ontolojik bir gerçeklik olarak Allah'ın varlığının, yani vücûdunun, zaman sürecinin kapsamı dışındalığının zorunluluğu söz konusudur. Vücûdunun zamana bağlı olduğunun düşünülmesi veya böyle bir durumun spekülâtif bir bilgi olarak varsayılması, Onun kantite ve miktarı ifade eden zaman süreci içinde varlığını sürdürmesi anlamına gelir şeklinde bir yargının ortaya çıkmasını körüklemektedir. Böyle bir hükmün ortaya konulup öne sürülmesi, aynı zamanda Onun vücûdunun uzay içinde var olduğu düşüncesini de açığa çıkartır. Bu takdirde Onun, varlığı birer soyutluklar konumunda bulunan zaman ve mekâna bağlı olan herhangi bir muhdes varlıkla eşit vasıflara sahip olması durumu baş gösterir ki, bu da Allah'ın hâdis varlıklarla eşdeğer olduğu hükmünü doğurur. Cürcânî'ye göre Mücessime hariç, bütün din mensupları (ارباب الملل) Allah'ın zaman ve mekân gibi nisbet

³⁶¹ Taftâzânî, *Kelâm İlimi ve İslâm Akadi (Şerhu'l-Akâid)* (trc., Süleyman Uludağ), Derğah Yayınları, İstanbul 1980, s. 148

³⁶² Hasan Çelebi, *Hâşiye*, III, 22; Mesûd eş-Şirvânî, *Hâşiye*, III, 22

ve izafet ifade eden cismânî varlıkların muttasıf olduğu şeyler ile nitelenmesini veya bunların Ona atfedilmesini kabul etmemektedir. Zira izafet ve nisbet kavramları babalık ve oğulluk münasebetinde görüldüğü gibi, biri diğerine her an bağlı olma durumu ile yüz yüzedir.³⁶³ Ne var ki hedonik ve keyfi yaklaşım serdeden Mücessime, cihet ve mekan gibi yaratıkların mahiyetlerine konu teşkil eden şeylerin Allah'a hamletmenin yanı sıra, zaman kavramını da Ona izafe ederek cisimsel Tanrı anlayışını ikame etmişler ve mahlukatın niteliklerinin Allah'a atfedilmesinin, Onun zatına halel getirmeyeceği tezi ile yola koyulmuşlardır. Ayet ve hadîsleri keyfi yorumlayarak nasda varit olan müteşabih lafız ve ifadelere parçacı yaklaşımlarını uygulayarak bütüncül bakışı terk etmekle, Allah hakkında aşırı söylem geliştirmişler, bu aşırı giden üslup sonucunda ifrât noktasına kadar ulaşan bazı paradoksal nitelikli, ama aynı zamanda oportünist fikir sergileme yoluna gitmişlerdir. Bundan ötürü Cürcânî onları, erbâb-ı milelin hakim ve yaygın kanaatinin dışında görüşleri dile getirmeleri sebeble eleştiriye tabi tutmuş, uç noktayı temsil etmelerinden dolayı aberatif/sapık fırka muamelesine tabi tutulmalarının gerekliliğini vurgulamış, mutedil olmayan düşüncelerinin konuya nesnel yaklaşıma edimlerinden ileri geldiğini öne çıkarmıştır.³⁶⁴ Çünkü Mücessimenin Allah'ın zat ve sıfatları konusunda duyu ve hislerden³⁶⁵ hareket eden labirent nitelikli bir yaklaşım ve söz konusu sıfatların doğru derkedilmesinde sapınç hali olan obstrüktif/engelleyci bir tavır ve davranış sergilemesi, hem ayet ve hadîslerde anılan bütüncül okuyuşa hem de aklın çıkardığı kesin yargılara aykırı tavır ortaya koyması, Cürcânî'yi onların sapkın fırka olarak kabul edilmesi gerektiği fikrine itmiştir.

Mücessimenin zaman konusundaki tutumunu zikrettikten sonra Cürcânî, filozofların (الحكماء) zaman ile ilgili tanımını dile getirmektedir. Müellif onların zaman kavramını “ان الزمان مقدار حركة المحدد للجهات” – cihetler ile sınırlı hareket dilimidir/miktarıdır³⁶⁶ tarzında tanımladıklarını belirtmektedir. Bu hususta Taftâzânî, filozofların (الفلاسفة) zaman kavramına dair getirdikleri tanımını “ان الزمان مقدار الحركة” –

³⁶³ Cürcânî, “İzafet”, *Ta'rifât*, s. 18

³⁶⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 22

³⁶⁵ Cürcânî hisleri iki grup halinde değerlendirmektedir. Onlardan bir beş duyu organının konusunu teşkil eden müşahe ve gözlemler; bir de vicdaniyyat olarak adlandırılan batınî hisler ile bilinen ve algılanan duyunun konusu giren bilgiler. Bkz., “İhsas”, *Ta'rifât*, s. 6

³⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 22

zaman, hareketin miktarıdır”³⁶⁷ şeklinde vermektedir. Buna göre zamanın, hareket ve cihete taalluk etmeksizin her hangi bir şekilde var olmasının tasavvuru mümkün değildir. Dolayısıyla zaman aksiyon ve hareketin olduğu yerde var olmakta, bunlardan hiç biri diğeri olmadan ne kavramsal ne de aktüel anlamda varlığını sürdürebilmektedir. O halde hareket ve zaman kavramların varlığından söz edilebilmesi için, her ikisinin senkronik ve simültane olarak biri diğere istinat etmesi ve biri ötekine bağlı olmakla mümkün olabilmektedir. Soyut bir kavram olan hareketin zaman içerisinde vuku bulması onun, bağıntılı ve ilintili nesnel bir forma sahip olduğuna delalet etmekte, biri bulunmadan diğerin olabirliğinin spontane imkansızlığını beraberinde getirmektedir. Bunlardan birinin diğere bağıllığı, onların her birinin mümkün olma probabilitelerinden vareste kalamayacağı sonucuna götürmekte, birinin mevcûd mefhumu diğere yoksun olması, diğerin de var olma niteliğinden uzak kalma neticesini meydana çıkarmaktadır. Zaman ve hareket gibi soyut kavramların yekdiğere bağılı bulunduğu gibi, bu iki nosyon çemberinde var olan mevcûdâtın tümünün birbiri ile ilintili olması da aynı şekilde kaçınılmazdır. Dolayısıyla mücerret bir kavram konumunda bulunan zaman olmadan bir mevcudun var olması tasavvur edilemez, diğere bir deyişle mümkün ve caiz bir mevcudun zaman kavramı dışında bulunması gerek teorik açıdan gerekse pratik bakımdan kabil-i mümkün görünmemektedir. Bundan dolayı filozoflara göre Allah’ın varlığı da zamana bağılıdır ve ezelde Allah ile birlikte zaman vardır. Aynı şekilde Onun varlığı zamana mukarindir ve zamanla Allah’ın varlığını birbirinden ayırmak mümkün değildir (وجوده تعالی مقارن للزمان)³⁶⁸ (و حاصل مع حصوله).

Filozofların zaman ve mekan kavramına ilişkin düşünsel alt yapılarını ortaya koyduktan sonra Cürçânî, anılan iki nosyonun kelâmî perspektiften bakıldığında hangi şekilde değerlendirildiğini ele almaya çalışmaktadır. Ona göre zaman ve mekan konseptlerini değışkenlik ve göreceliği ifade etmektedir. Zaman ve mekan mümkün varlık aşamalarının tümünü içermesi açısından en ekstansif ve muhtevalı bir kavram olarak görünmektedir. Zira oluş ve bozuluşa tabi varlık katmanlarının bütünü, zaman ve mekan içerisinde gerçekleşmektedir. Bundan dolayıdır ki zaman bir mefhum olarak

³⁶⁷ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 34

³⁶⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 22

beraberinde tagayyür, teceddüt ve tebeddül gibi cismânî ve maddî varlıklara arız olan vasıfları getirmekte, mümkün varlıkların birinin diğerine her an ilintili ve bağlı bulunduğu açıklık kazanmaktadır. Hâlbuki varlığının başlangıcı ve öncesi olmayan kadîm bir mevcûd için, zaman mefhumunun tazammun ettiği manaların nisbet edilmesi, Onun kadîmlik nitelik ve özelliğinden yoksun bulunduğu, dolayısıyla itibarî, fiktif ve izafî bir varlık konumuna geldiği sonucunu ortaya çıkarır.

Zaman kavramı aynı şekilde alemin kıdemi ve hudûsu ile vabeste/ilişik olduğu bilinen bir konudur. Zira kelâmcılar alemin hem zat hem de zaman açısından hâdis olduğunu dile getirirken, ki bu Cürcânî'nin de desteklediği ve savunduğu bir görüştür, filozoflar alemin zaman açısından değil zat açısından hâdis konumunda bulunduğunu belirtmişlerdir. Cürcânî filozofların bu görüşünü şu şekilde eleştirmektedir: Allah alemin mucidi olduğu için alemin zamanî olarak Allah'a takaddüm etmesi mümkün olmaz, aksine Allah alemde zatî olarak takaddüm eder. Şayet zaman Allah'a varlık bakımından takaddüm etseydi, o halde Onun zaman dilimi ve sürecinde vaki olması gerekirdi. Bundan ötürü Allah'ın zatının zaman diliminin herhangi bir bölümü ile mukarin olması tasavvur edilemez.³⁶⁹

Cürcânî'ye göre Allah'ın var olduğunu dile getirmek Onun ezelde, şimdi ve ebede var olduğunu söylemek ile eşdeğerdir. Bütün bunları ileri sürmek, Allah'ın zatının geçmişte, şimdide ve gelecekte var olduğunu ve var olacağını öne sürmek değil, tam tersine geçmiş, şimdi ve gelecek ile gerek nitelik açısından gerekse nicelik bakımından zamana bağlı varlıkların taalluku gibi taalluk etmekten münezzehe olduğunu söylemek demektir. Allah'ın zatı ile muhdes varlıklar arasındaki nisbet yaratıcı-yaratılan ilişkisi ve münasebeti üzerine kuruludur. Abstre bir kavram ve soyutlama olan zaman ile Allah'ın arasındaki nisbet de aynen yaratıcı-yaratılan örneğinde olduğu gibidir. Hareketin başlangıcı olarak zaman Allah'ın kudretine bağlı olan bir yaratıktır. Zamanın varlığının istimrarı Allah'ın onu devam ettirmesine dayanmaktadır. Dolayısıyla Allah'ı, bize göre geçmiş ve olmuş, şimdi ve hazır, gelecek ve olacak gibi hem keyfiyet hem de kemiyet olarak değişen korelatif bir kavram olan zamana müteallik izafî ve nisbî konseptler ile irtidatlandırmak veya onlardan herhangi birini Allah'a nisbet etmek tasavvur

³⁶⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 22

edilemez.³⁷⁰ Zamanın Allah'a taalluku söz konusu olmadığına göre, zamana bağlı olan hâdis varlıkların değişimi de Allah'ın bilgisinde herhangi bir değişim ve başkalaşımı doğurmamaktadır. Zira değişim ve başkalaşım zamana bağlı olan varlıklar alanı için geçerlidir.

c. Allah'ın zatının yaratıkların zatı ile ittihadının imkânsızlığı. Allah'ın mutlak mevcûd olması açısından, başka bir mevcudun varlığı ile ittihat etmesinin ve bütünleşmesinin bedihi ve zaruri olarak imkansız olduğuna ilişkin fikirlerini dile getiren Cürcânî, kesin manada Onun ile başka varlıkların bir zatta bir yere gelmeyeceğini ve birleşmeyeceğini belirtmektedir.³⁷¹ Dolayısıyla Allah'ın nesnel varlık alanı ile olan ilişkisi salt, yaratıcılık, faal ve ekmel olması temeline dayanmakta, varlığını yalnız kendi zatından ve özünden almakla birlikte, bütün maddî varlıkları zatının dışında bırakmaktadır. Cürcânî'nin kendi ifadesiyle ittihat hâdis varlık için geçerli olup varlığı mutlak ve vâcib olan için düşünülmesi mümkün olmamakta, dolayısıyla ittihat ve bütünleşme, zatını başkasından alan ve vâcib olmayıp mümkün olana atfedilmektedir. Ayrıca Cürcânî, ittihat ve bütünleşme konusunu "hulûl" kavramı çerçevesinde ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre Allah'ın zatının başka bir varlığa veya mekana hulûl etmesi aklen caiz değildir. Zatı hulûl etmediği gibi, muttasıf olduğu kemal sıfatların da hiç biri başka bir varlığa enkarne olmuş değildir. Çünkü hulûl, nesne durumunda olan varlıkta bulunmayı ifade eden bir kavramdır (ان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية). Bu çerçevede düşünüldüğünde hulûl mefhumu, zatı gereği vâcib olan varlığa aykırılık teşkil eder. Şayet bir mevcudun varlığı bir mahalle hulûl etmişlikten müstağnî ise, o halde söz konusu varlık vâcib bizatîhi olur ve bundan ötürü herhangi bir mahalle hulûl etmesi tasavvur edilemez. Hâlbuki hulûl eden varlık için bu istidlal türünün kullanımı imkânsızdır. Hulûl eden varlık başka bir mahalle her an ihtiyaç hisseder. Ancak zatı gereği müstağnî bir varlığa hulûlün arız olması düşünülemez. Zira müstağnî olma imtiyazı, ihtiyaç ve gereksinmeyi ortadan kaldırmaktadır. Kendisinde ihtiyaç duyma olgusunun varsayılmadığı bir varlık anlayışı, hâdis olmaktan kurtulmakta ve mutlaklık seviyesine çıkmaktadır. Lizatîhî bir varlığın temel özelliği başkasına olan ihtiyaç

³⁷⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 23

³⁷¹ Tanımlar kitabı olan *Ta'rîfât*'ında Cürcânî ittihat kavramını "iki zatın bir tek şeye dönüşmesi" anlamına geldiğini dile getirmektedir. Bkz., "İttihâd", *Ta'rîfât*, s. 2

bağımlılığından arı ve berî olması, kendi zatı dışındaki fakat yetki alanındaki diğer varlıklara hak tanımayan bir güce sahip bulunmasıdır.

Cürcânî'ye göre kadîm bir varlığın herhangi bir mahalde bulunma durumundan bahsedilmesi bu mahallin de kadîm olmasını gerektirir, diye ileri sürülecek olan itiraz da kabul edilemez. Çünkü iki zıddın bir araya gelme durumu söz konusu olmaktadır. Hâlbuki aklî ilkeler gereği aynı şartlar ve durumlar altında iki çelişik ve paradoksal şeyin aynı anda bir yerde bulunması katiyetle mümkün değildir.

Diğer taraftan Allah'ın bir mahalde yer tutabilmesi olgusundan bahsedilebilmesi için Onun, kısımları kabul etmişlik ve cüzlerden oluşmuşluk şartını kendinde buldurmuş olması zorunludur. Ancak vâcib olan bir varlığın tecezzi etmesi aklî ilkeler gereği, kâbil-i caiz değildir. Cürcânî, Allah'ın bölünme kabul etmez zatını anlatırken, cevher-i fert mefhumundan yola çıkmaktadır. Zira Ona göre de diğer kelâm alimlerinin kabul ettiği gibi cevher-i fert bölünmeyi kabul etmez. Atom bile tecezzi kabul etmemişken, Allah'ın inkisam ve tereküp etmesi bu açıdan bakıldığında mümkün değildir.

Cürcânî, Allah için hulûlü kabul edenleri birkaç grupta değerlendirmektedir. Birinci grupta değerlendirilen Hıristiyanların üçlü Tanrı (trinitî) anlayışı yer almaktadır.

a. Hıristiyanlar. Onlara göre İsa'nın Tanrı ile bütünleşmesi şu aşamalardan geçerek vaki olmuştur: (1) Allah'ın zatı Hz. İsa'nın zatı ile ittihat etmiş; (2) Allah'ın zatı İsa'nın zatına hulûl etmiş; (3) Allah'ın bir sıfatının İsa'nın zatına hulûl etmiş; (4) Bunların hepsi İsa'nın bedeni; (5) veya İsa'nın ruhu (nefsi) ile gerçekleşmiş; (6) Allah İsa'ya yaratma ve icat kudreti vererek onu müşerref kılmış; (7) Veya Allah Ona mucizeler tahsis ederek şerefli bir oğul kılmıştır. Yedinci hariç bütün bu aşamalar Cürcânî'ye göre hulûla delalet etmektedir. Çünkü ileri sürülen bu görüşlerin (yedinci hariç) hepsi batıldır. Zira ilk beş aşamaya bakıldığında, Allah ile İsa'nın bütünleşmesinden bahsedilmektedir, bu husus ayet ve mütevâtir hadîslerin ortaya koyduğu tevhîd inancına aykırılığı kesin olduğundan kabulü mümkün değildir. Altıncı şıkta ise Allah'ın bir kulu olan İsa'ya yaratıcılık ve mucitlik gibi, mutlak varlığın yetkin sıfatları atfedilmektedir. Bu da bir eser ve makdur üzerinde iki mutlak kudretin ve müessirin varlığının tesiri fikrine neden olacağından dolayı kabul edilmemektedir. Aklî

ve naklî deliller çerçevesinde değerlendirildiğinde, bunlardan yalnız Allah'ın İsa'ya mucizeler vererek Onu müşerref ve ikram sahibi kılmış olması hiçbir naklî ne aklî delil ile çelişmemekte, hatta ayetler İsa'nın mucize ile donatıldığını ve kendisinin bile bir mucize olduğunu salık ve haber vermektedir.³⁷²

b. Nusayriyye. İshakıyye gibi Gulât-ı Şîa'dan bazıları Allah'ın, ruhanî yönünün cismânî olana dönüşmesi fikrini ileri sürmüşler ve bunun kaçınılmaz bir durum teşkil ettiğini kabul etmişlerdir. Buna örnek olarak dualist felsefede yer alan Tanrı anlayışına paralel ve koştur olarak fikir beyan etmişlerdir. Geliştirdikleri şer ve hayır kavramaları ile ruhanî olanın cismânî olana intikal etmesinin temel bir tez olduğunu ve bu formülün her bir varlık için geçerli bir yanının bulunduğu noktasına gelmişlerdir. Bundan ötürü bu aşırı gruplar “şer” mefhumunu şeytanın, hayrı ise meleklerin temsil ettiği kanaatini dile getirerek, şeytanın her an bir insan kılığına girmek suretiyle insanlara kötülüğü ve şerri öğrettikleri, onların konuştuğu dili kullanarak ayarttığını ileri sürmüşlerdir. Melekleri ise hayrın temsilcileri olarak görmekle, Cebrâil'in bazen sahabeden Dihyetu'l-Kelbî'nin, bazen de bir bedevinin kılığına ve formuna bürünmek suretiyle, insanlara hayrı ve iyiliği telkin ve telvih ettiklerini öne sürmüşlerdir.

Bütün bunlardan kalkarak onlar Allah'ın, iyi ve hayırlı kulları vasıtasıyla zuhur ettiği ve Onun kılığına girdiği saygın, değerli, ulu ve masum imamlar aracılığı ile ve onları vasıta olarak kullanmak suretiyle her yerde ve mekanda, her bir toplum ve kabiledede ortaya çıktığını iddia etmişler, onlara ilah ve ilahî olana mazhar olanlar

³⁷² Hz. İsa'nın beşikte konuşmasına ve O'nun yaratılışının bile bir mucize oluşuna dair şu ayetler delil olarak kullanılmaktadır: “O, Salihlerden olarak beşikte iken ve yetişkinlik halinde insanlara (peygamber sözleri ile) konuşacak”, Âl-i İmrân, 3/46; “قال اني عبد الله اتاني الكتاب و جعلني نبيا و جعلني مباركا اين ما كنت و اوصاني بالصلوة و الزكات ما دمت حيا و برا بوالدتي و لم يجعلني جبارا شقيا و السلام علي يوم ولدت و يوم اموت و يوم ابعث حيا” – Çocuk şöyle dedi: “Ben, Allah'ın kuluyum. O, bana Kitab'ı verdi ve beni peygamber yaptı. “Nerede olursam olayım, O beni mübarek kıldı; yaşadığım sürece bana namazı ve zekâtı emretti”. “Beni anneme saygılı kıldı; beni bedbaht bir zorba yapmadı”. “Doğduğum gün, öleceğim gün ve diri olarak kabirden kaldırılacağım gün esenlik banadır”, Meryem, 19/30-33; Bunun dışında bir de şu ayette Hz. İsa'nın mucizeler ile donatıldığı belirtilmektedir: “رسولا بني اسرائيل اني قد جئتكم باية من ربكم اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله و ابرئ الاكمه و O, الموتي باذن الله و انبئكم بما تاكلون و ما تدخرون في بيوتكم ان في ذلك لاية لكم ان كنتم مؤمنين الابرص و احي اسرائيلوغللارنا bir elçi olacak (ve onlara şöyle diyecek:) Size Rabbinizden bir mucize getirdim: Size çamurdan bir kuş sureti yapar, ona üflerim ve Allah'ın izni ile o kuş olur. Yine Allah'ın izni ile körü ve alacalıyı iyileştirir, ölüleri diriltirim. Ayrıca evlerinizde ne yeyip ne biriktirdiğinizi size haber veririm. Eğer inanan kimseler iseniz, bunda sizin için bir ibret vardır”, Âl-i İmrân, 3/49

ifadelerini kullanarak tevhîd akîdesinden uzak kalmışlardır.³⁷³ Cürcânî, yukarıda anılan İslâm'ın otantik yapısına uymayan heretik grupların, bir taraftan otokton/yerel olmayan yabancı unsurlardan forsmanjör/zorlayıcı bir neden yokken onlardan esinlenerek kendi düşünsel zemin ve platformlarına yerleştirdiklerini dile getirir mahiyettedir. Söz konusu bidat gruplar yabancı kültürlerin ortaya koyduğu temel doktrinlerden taklît yolu ile imite ederek etkilendiklerinden peyrev/mukallit konumunda bulduklarını dile getirmekte, diğer taraftan ise İslâm'ın inanç prensiplerinin temelini teşkil eden vahdaniyet anlayışına ters düşen, yabancı inanç ve kültür öğelerini yansıtan bir görünüm arzettiğini de ortaya koymaktadır.

c. *Bazı Mutasavvıflar.* Mutasavvıfların bir kısmı Hıristiyanların görüşüne benzer bir fikir ortaya koymuşlar ve ittihat ile hulûl arasında komplike bir anlayış ve inanç mekanizması geliştirmişlerdir. Bundan ötürü bu mutasavvıflar, aşırı ucu temsil ederek Hıristiyanlardan farklı bir sonuca ulaşamamışlardır.³⁷⁴ *Şerhu'l-Mevâkıf* a haşiye yazarlardan Şîrvânî ise Cürcânî'nin kapalı bir şekilde dile getirdiği bu gruba örnek olarak Ebû Yezîd el-Bistâmî'yi dahil etmektedir. Şîrvânî'ye göre Bistâmî, kendinden geçme hali olarak tanımlanan vecd ve esrik (şatahat, extaz) halinde “سبحاني ما أعظم شأنني” “Kendimi tesbih ederim, şanıma ne yüce”³⁷⁵, ifadesini kullanmakla tevhîd sistemini zedeler nitelikte bir fikir serdederek Sünnî çevrenin benimsediği genel kanaatin dışında kalmış, tesbih edilme gibi Allah'a mahsus olan bazı kullanımları kendi şahsına yönelik olarak serdetmekten geri durmamıştır. Bunun sonucunda Sünnî geleneğin öngörmediği bir mefkure geliştirerek aşırılığın ve tefrîtin en üst noktasını temsil etmiştir. Dolayısıyla bu tip kişilerin düşünce düzleminde ortaya koyduklarının Hıristiyanların geliştirdikleri dinî söyleme benzerlik arzettiğinden, onlardan başka ve farklı olmadıkları dile getirilmiştir. Ancak bütün bunların yanı sıra Cürcânî'ye göre Allah, mutasavvıflardan bir kısmına harikulade fiiller bahşetmek suretiyle keramet sahibi kılmış, söz konusu keramet ehlinin, şatahat sadır olanlardan daha samimi ve Allah'a kulluk konusunda daha titiz olduklarını zikrederek, onların herhangi bir aşırı yönlerinin bulunmadığını dile getirmiş, tasavvufun bu yönünün ise meşru görüldüğünü belirtmekle inanç bağlamında

³⁷³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 25

³⁷⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 25

³⁷⁵ Mesud eş-Şîrvânî, *Hâşiye*, III, 25

herhangi bir sakıncasının olmadığını ortaya koyarak bu konuda ılımlı bir yaklaşım ve kanaat serdetmiştir.³⁷⁶

d. Vahdet-i Vücûdçu (Panteist ve hepTanrıci) Mutasavvıflar. Bu mutasavvıflar ise hem ittihadı hem de hulûl fikrini kabul etmediklerini ifade etmektedirler. Zira onlara göre ittihat veya hulûlun kabul edilmesi bir bakıma, Allah ile diğer varlıklar arasında bir ayrılığın (كل ذلك يشعر بالغيرية) olduğunu kabul etmekle eşdeğerdir. Vahdet-i vücûdçu mistik anlayışın temel düşüncesinde, Allah ile Onun dışında kalan diğer var oluşlar arasında herhangi bir ayrılık, başkalık veya gayrılıktan söz edilemez, zira bunlar vücûdda/varlıkta birdirler ve bundan dolayı gayriyetten bahsedilemez. Vahdet-i vücûdçu (panteist) anlayışta bir de tek ve bir bütün olarak vücûdda yabancı unsurlara yer olmadığından, varlık tek bir şey ve bir bütün olarak değerlendirilmektedir. Cürcânî'ye göre ise Allah için bu tarz ifadelerin kullanılmış olması, yukarıda bahsedilen Hıristiyan ve sufilerin bakış açılarından çok da farklı görünmemekte, mutlak ve ekmel bir varlık olan Allah ile muhdes ve mahluk konumunda bulunan diğer varlıkların vücûdlarının birliği ve ittihadı söz konusu edilmektedir.³⁷⁷ Cürcânî'nin genel Allah tasavvurunda, Onun vücûdu ezeli ve kadim zafî ve subûfî sıfatlar ile muttasıf olup, varlıklarını zatından almayıp başkasından dolayı var olan mümkün varlıkların geçici ve zeval bulan niteliklerinden arınmış olduğundan, zatı gereği var olan bir varlık ile başkasının var kılması ile meydana gelen bir mevcudun birlik içerisinde olması, mutlak varlığın en belirgin özelliği ile çelişmektedir. Bundan dolayı Allah'ın varlığı ile mümkün bir mevcudun vücûdda bir olmaları, Onun mutlak bir varlık olma gereği ve zorunluluğu nedeniyle tasavvur edilmemektedir.

Allah'ın mutlak varlığı yaratıklardan hiç birine zat, vücûd ve sıfat bakımından eşsiz ve yekta olduğundan benzememekle birlikte, Onun dünyada, rüyada ve ahirette mümin kullar tarafından görülüp görülmeyeceğini kelâm alimleri uzun uzadıya ele alarak tartışmışlar ve bu konuda pek çok fikir ileri sürmüşlerdir. Ancak Allah'ın görülmesi muhdes varlıkların herhangi birinin müşahade edilmesi çeşidinden olmayıp mutlak zat ve varlığına uygun bir şekilde olma zorunluluğu bulunmaktadır. Bundan

³⁷⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 25

³⁷⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 25

dolayı aşığıda bahsedeeğimiz ru'yetullâh konusunda bunları Cürçânî'nin ele aldığı ve incelediğı tarzda işleme ve irdelemeye çalışacağız.

C. Ru'yetullâh (Allâh'ın Görülmesi Meselesi)

Genel kullanımda görmeyi ifade eden ruyet, ıstılahta Allah'ın mümin kullar tarafından dünya veya ahirette görülüp görülmeyeceğini anlatan bir kavramdır. Sünnî kelâm geleneğinde Allah'ın mümin kulları tarafında ahirette görülmesi naklen vâcib, aklen mümkündür. Ruyetullah konusunu enine boyuna tartışan Cürçânî, bu meseleyi birkaç açıdan değerlendirmekte, ilk önce Eşârîlerin görüşlerini gündeme getirmekte ve onların Allah'ın görülebileceğini, şayet görülecekse neden ve nasıl bir keyfiyette olacağı konusundaki görüşünü dile getirmektedir. Allah'ın görülmesinin aklî delillerle ispatı konusunda Cürçânî ilk önce Ebu'l-Hasan el-Eşârî ile Ebu Bekir el-Bakıllanî'nin görüşlerine başvurmaktadır. Onlara göre Allah'ın, cevher ve arazların ayrılmazları olan uzunluk, kısalık, derinlik ve genişlik; kokular, tatlar ve renkler gibi her an bir değişim içerisinde varlığını sürdüren, maddî ve cismânî varlık alanlarını ilgilendiren geçici ve muvakkat niteliklere sahip bulunan bir özellikle vasıflanması mümkün olmadığından, belirli bir yer ve mekanda görülmesi imkan dahilinde değildir. Ancak Allah'ın görülmesi cisim ve arazları görülmesi gibi belirli bir mesafede, mekanda ve alanda olmadan, Onun mümin kullarında mutlak kudreti ile ruyeti, kemaline ve şanına uygun hale getirerek gerçekleştirilmesi mümkün bulunmaktadır. Ancak Mu'tezile kelâmcıları Allah'ın zatı gereği görülen (المرئي) cinsinden maddî ve cismânî bir varlık olmadığından, herhangi bir şekilde kulları tarafından görülüp müşahede edilmesi imkansızdır. Onlara göre örülebilen bir varlığın belirli bir şekle, surete, forma ve görünüme sahip olması, muayyen bir mekan, mesafe, aralık ve kesin bir zaman dilimi içerisinde; cisim, cevher, araz veya hayal edilip zihinde canlandırılabilen tahayyulî bir cinsten, gerek ışık gerekse de başka bir aydınlatıcı optik bir aracın kullanımı ile mümkün halde bulunması koşulunu taşımak zorundadır. Bu şartlar ile muallel olması itibarîyle muhdes varlık alanları görülmeye, duyu organları ile hissedilemeye ve algılanmaya müsait bir yapıya sahiptir. Ne var ki Allah mutlak bir mevcûd konumunda bulunması, cevher ve araz türünden değişkenlik ve başkalaşım sürecine tabi olmayan, her hangi bir koşul ve kayda bağlı bulunmayan bir zatla kaim olması, Onu görünür

olmaktan uzaklaştırmakta ve görünmez, duyu (havâss-ı zâhire) ve hislerle (havâss-ı bâtine) kavranılmaz hale getirmektedir. Allah'ın görünür ve duyulur varlıklar kategorisinde değerlendirilmesi, Onun görme organı ile görülmeye, duyu ve duyularla duyulmaya ve hissedilmeye kabil mevcûd çeşidi içerisinde değerlendirilmesine ve onlara zatı ve vücûdu bakımından benzetilmesine sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla Allah'ın gerek soyut ve yalın anlamda gerekse somut ve bileşik manada mümkün olan varlıklar gibi, görülüp tahayyül edilesi aklî ilkeler açısından imkan ölçüleri içerisinde görünmemektedir.³⁷⁸

Özellikle Eşarî kelâm alimlerinin ileri gelenlerinden Seyfuddîn el-Âmidî'nin ru'yetullâh ile ilgili görüşüne yer vererek, Onun konu ile ilgili temel fikrinin ne olduğunu nakletmektedir. “Âmidî'ye göre Eşarî kelâmcılarının en başta gelenleri Allah'ın hem dünyada hem ahirette aklen görülebileceğini savunmuşlar, fakat Onun dünyada görülüp görülemeyeceği konusunda naklî delilin kesin bir beyanın olmadığından ihtilafa düşmüşler, onlardan bir kısım kelâmcı görülebilir, diğerleri ise görülemez diye bir iddiada bulunarak mümkün olmadığı kanaatine ulaşmışlardır”.³⁷⁹ Ayrıca onlar, bir müminin rüyada Allah'ı görüp göremeyeceği hususunda da anlaşmazlığa düşmüşler, bir grup olabirliğini savunurken diğer bir grup imkansızlığını öne sürmüş, sonuçta bazıları ruyetin rüyada olurluğuna, kimileri ise olmazlığına hükmetmiştir. Ancak ruyetin uyku halinde gerçekleşmesi antinomik bir durumu meydana getirmeyip, aksine hakikî bir görme ile eş orantılı ve eşdeğerli bir nitelikte olduğudur. Hasan Çelebi'ye göre özellikle sahabeden Ömer b. Hattâb (r.a.), Selef alimlerinden Ebû Hanîfe (r.a.), mutasavvıflardan ise Ebû Yezid el-Bistâmî ruyetin rüyada gerçekleşeceğine cevaz vermişler, hatta Bistâmî “ben rüyamda Rabbimi gördüm ve sana nasıl ulaşayım dediğimde kendimî/nefsini terk et sonra gel buyurdu” epifonem/veciz ve ruyetin uykuda olurluğunu özetleyen nitelikli sözünü sarfederek, Allah'ın uyku halinde görülebilirliğini dile getirmiştir.³⁸⁰ Ancak her ne şekilde olursa olsun, genel manada Eşarî kelâmcıları Allah'ın görülebilir bir varlık olduğu üzerinde yekzeban bir görünüm ve tutum sergilemişler. Ayrıca Eşarî kelâmcılarına göre Allah'ın,

³⁷⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 101-102; Ahmet Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi*, s. 368; Çağfer Karadaş, *Bâkullâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 124-125;

³⁷⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 95

³⁸⁰ Hasan Çelebi, *Hâşiye*, III, 95

zatının kendisi tarafından görülmesi konusunda aralarında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.

Ne var ki Mu'tezile kelâm alimleri ruyet hususunda Sünnî geleneğin ortaya koyduğu genel anlayıştan farklı davranarak Allah'ın, insanın beş duyu organı ile hiçbir şekilde görülemeyeceği iddiasında bulunmuşlar ve bunun aklen mümkün olmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Fakat Mu'tezile alimleri Sünnî kelâmcıların aksine, Allah'ın, zatını kendisinin görüp göremeyeceği bağlamında anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Mu'tezile gibi Felâsife de Allah'ın insanî bir donatı olan ışık, mesafe ve sıhhi bir durumu gerektiren ve bir alet konumunda bulunan göz uzvu tarafından her hangi bir mahal veya zamanda, belirli bir konumda ve tarafta görülmesinin aklen imkansız olduğu kanaatine sahip olmuşlardır. Bunların dışında Kerrâmiyye gibi akîdeden uzaklaşarak alinasyon (dışsal) bir vaziyet alan ve Mücessime gibi tamamen tevhide paradoksal yaklaşım sergileyen bidat fırkaları, Allah'ın belli bir yerde veya mekanda, herhangi bir cismin görüldüğü gibi görüleceğini ileri sürmüşlerdir. Fahreddîn er-Râzî de Kerrâmiyye ve Mücessime'nin Allah'ın görülebileceğine cevaz verdiklerini, çünkü onlara göre Allah'ın mekan işgal eden bir cisim olduğunu, cisim olmadığı takdirde mekanda bulunmasının söz konusu edilemeyeceğini, bundan dolayı da ne varlığından ne de ruyetinden bahsedilebileceğini savunduklarını, dile getirmektedir.³⁸¹

Cürcânî yukarıda zikredilen grupların dayandığı naklî ve aklî delillerin hangileri olduğu bahsine yer vererek, Allah'ın görüleceğine dair varit olan naklî delillere öncelikli olarak yer vermekte ve incelemeye tabi tutarak delileri birer birer ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre Allah'ın görülebileceği konusunda görüş ileri sürenler şu ayete dayanmaktadırlar. “ و لما جاء موسى لميقاتنا و كلمه ربه قال رب ارني انظر اليك قال “ Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tur'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca “Rabbim! Bana (kendinî) göster; seni göreyim!” dedi. (Rabbi): “Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!” buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti, Musa da baygın düştü. Ayılınca dedi ki: Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim. Ben

³⁸¹ Muhammet b. Ömer b. Huseyin Fahreddîn er-Râzî, *el-Erbain fî usûli'd-dîn* (thk., Ahmet Hicazî es-Sakka), I-II, Mektebetu'l-Kulliyati'l-Ezheriyye, Kahire 1406/1986, I, 266-267

inanların ilkiyim”.³⁸² Cürçânî bu ayeti iki şekilde değerlendirmektedir. 1. Şayet Allah’ın varlığı mutlak manada görülemez olsaydı, Hz. Musa Allah’tan kendinî göstermesini talep etmez ve bir istekte bulunmazdı. Bu da iki şekilde olmaktadır. a. Ya Hz. Musa Allah’ın görülmesinin imkansız olduğunu biliyor; b. veya Allah’ın görülebileceği konusunda kesin bir bilgiye sahip değil. Cürçânî burada birinci şıkkı değerlendirirken, klasik kelâm alimlerinin adet olarak başvurdukları diyalektik ve cedel yöntemine yönelmektedir. Ancak Cürçânî’nin cedele eylemine başvurması, tartışma ve diyalektiği bir amaç olarak algılayan eristik bakış açısından farklılık arz etmektedir. Zira Ona göre bir konuyu tartışmaya açılması aynı zamanda hakikatin ve tutarlı fikrin ortaya çıkarılmasıdır. Nitekim Cürçânî doğruyu açığa çıkartma didintisini şu şekilde bir ifadeyle dile getirmektedir: Şayet Hz. Musa Allah’ın görülebilirliğini kesin olarak biliyorsa, o halde akıl sahibi peygamber olarak muhal olanı isteyemez. Zira abes ve saçma olan bir şeyi peygamber’in talep etmesi mümkün bulunmadığı gibi, onların nebilik vasfına da uygun görünmemektedir. İkinci şıkta ise, Hz. Musa Allah’ın görülebilirliğini bilmediği için görme talebinde bulunmaktadır (الجاهل). Halbuki Allah hakkında bilgisi eksik ve yetersiz olan bir kişinin, peygamber olması ve vahiy getirmesi mümkün değildir. Bunun aksine Hz. Musa’nın Allah ile konuştuğu ve vahiy aldığı ayetle sabittir. Ayette “ ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك و كلم الله موسى – تكليما – Bir kısım peygamberleri sana daha önce anlattık, bir kısmını ise sana anlatmadık. Ve Allah Musa ile gerçekten konuştu”.³⁸³

Cürçânî’ye göre ayette dikkat edilmesi gereken ikinci önemli husus, Allah’ın görülmesinin olabirliğinin, dağın sabit kalması ile ilişkilendirilmesidir. Dağın kendi başına sabit kalması ise muhal bir durum değildir. Mümkün olan bir şeye taalluk eden şey de mümkündür. Şayet imkânsız bir durum olsaydı, o takdirde Allah’ın görülmesini aklen mümkün bir husus olan dağın yerinde durması şartına bağlaması doğru olmazdı.

Cürçânî ayette varit olan ruyet meselesi bağlamında ortaya atılan bazı itirazları dile getirmektedir. İtirazlardan birinde Hz. Musa Allah’tan kendinî göstermesini istememiştir. Görülmesinden kasıt mecazî manayı ifade eden zaruri ve kesin ilimdir. Zira kesin bilgi ruyetin lazımıdır. Nitekim melzum isminin lazıma ıtlak edilmesi de

³⁸² A’râf, 7/143

³⁸³ Nisâ, 4/164

yaygındır. Aynı zamanda Arapçada “الرأي - görmek” anlamını ifade eden kelimenin “العلم - bilmek” manasına da gelmektedir. Bundan dolayı Hz. Musa Allah’tan “bana kendinî göster” demekle, “kendinî bana kesin bir bilgi ile bildir” kastetmiştir. Cürçânî bu görüşün, Mu’tezile kelâm alimlerinden Ebu’l-Huzeyl el-Allâf ve Onu bu konuda takip eden Ebû Alî el-Cubbâî ile diğer Basra Mu’tezilesinin büyük bir kısmına ait olduğunu dile getirmektedir.

Cürçânî Mu’tezileden gelen bu itirazı Sünnî gelenek ve çizginin ortaya koyup geliştirdiği yöntemlerden yola çıkarak yanıtlamaya ve doğruluk payının olup olmayacağı hususunda bir yargıda bulunmaya çalışmaktadır. Ona göre “görmek” kelimesi her ne kadar “bilmek” manasına da kullanılsa bile, “الي” harf-i ceri ile kullanıldığında farklı bir anlamı ifade etmektedir. Cürçânî, ayette geçen “ارني – bana kendinî göster” ibaresindeki asıl mana “bana kendinî bildir” olsaydı, o halde ayette yer alan “النظر - bakmak” sözcüğü de “bilmek” manasında kullanılmış olması gerekirdi, demektedir. Ancak “nazar” fiilinin “الي” harf-i ceri ile kullanılması, bu fiilin bilmek manasına kullanıldığı ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla ayette geçen “görmek” fiili, “ilim” kelimesinden mecaz olmayıp bir şeye bakmak olan asıl manasında kullanılmıştır. Bir de şu var ki, o da soru ile cevabın birbirine uyması gerektiği sorunudur. Çünkü ayette yer alan “لن تراني – beni asla göremezsin” ibaresindeki görememek, bilmemenin cevabı değildir. Bundan ötürü Mu’tezilenin söz konusu ayete getirdikleri mecazî yorum, bu mantikî izaha göre paralojik bir tutarsızlık sergilediğinden geçerli görünmemektedir.³⁸⁴

Mu’tezile, Hz. Musa’nın Allah’tan zatını göstermesini istememesini ikinci itiraz olarak ileri sürmüştür. Zira O Allah’tan, kıyâmetin gerçek olup olmadığına delalet ve işaret eden bir emare vermesini talep etmiştir.³⁸⁵ Bundan dolayı “انظر اليك – seni göreyim” ibaresinin takdirinde “انظر الي علمك – senin (gerçekleştireceğine delalet eden)

³⁸⁴ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III, 96

³⁸⁵ Hasa Çelebi haşiyesinde bu konu ile ilgili olarak, İcî’nin *Mevâkıf*’nin bir nüshasında kıyâmet mamasını ifade eden “الساعة” kelimesini kullanıldığını ve bunun Seyfuddîn el-Âmidî’nin *Ebkaru’l-Efkâr fi ilmi’l-keâm* adlı kelâm kitabında zikrettikleri ile örtüştüğünü, diğer bir nüshasında ise “الساعة” yerine “الذات” kelimesinin kullanıldığını ve bunun da Fahreddîn er-Râzî’nin *Nihâyetu’l-ukûl* adlı kelâm kitabında zikrettiğini belirtmektedir. İbarede geçen “الساعة” yerine Râzî *el-Erbaîn fi usûli’d-dîn* adlı serinde “وجود الصانع” ibaresini kullanmaktadır. Bkz., Fahreddîn er-Râzî, *el-Erbaîn*, I, 278; Bu konuda daha geniş bilgi için bkz., Hasan Çelebi, *Haşiye*, III, 96

alemi ve emareyi göreyim” manası bulunmaktadır. Ayette muzaf hazfedilmiş onun yerine ise muzfun ileyh ikame edilmiştir. Zira “ و سأل القرية التي كنا فيها و العير التي اقبلنا فيها و – انا لصادقون (İstersen) içinde bulunduğumuz şehre (Mısır halkına) ve aralarında geldiğimiz kabileye de sor. Biz gerçekten doğru söylüyoruz”³⁸⁶ ayetinde zikri geçen “ و سأل القرية – şehir ahalisine sor” ibaresi aynı zamanda onlardan da bilgi al, manasına gelebileceği ihtimalinin bulunmasıdır. Bütün bunlar ışığında bakıldığında, ayette geçen “kendinî bana göster” ibaresinin asıl manası, “gerçekleştireceğin kıyâmete delalet eden kesin alameti ve işareti bana göster” anlamına gelmektedir. Bu yorumların tamamı aslında ilim sıfatının bir müteallikidir. Cürcânî bu görüşü, Mu’tezileden Ka’bî ile düğer Bağdat Mu’tezile ekolüne mensup kelâmcıların ileri sürdüğünü belirtmektedir. Ancak Cürcânî, Mu’tezile kelâmcılarının bu yorumlarına katılmamakta, hatta bir takım kanıtlar ileri sürerek görüşlerini yanlışlama yoluna gitmektedir. Zira ayette yer alan “ – لن تراني – beni asla göremezsin” demek görmekle alakalıdır. Yoksa Allah’ın kıyâmete dair alamet veya işaretinin görülüp görülmemesi bahis konusu edilmemektedir. Dolayısıyla Mu’tezilenin ru’yetullâh anlayışında, soru ile cevap birbirine uyumlu ve mutabık görünmemektedir.

Allah’ın görülemeyeceğine ilişkin ileri sürülen diğere bir gerekçe ise dağların yerinden oynamasıdır. Dağların yerinde duramaması kıyâmetin varlığının en büyük delili ve göstergesidir. Cürcânî bu itiraza cevap verirken disproporsiyonelliğın/ters bir orantının bulunduğu bahsetmekte ve Mu’tezilenin akıl yürütme sisteminde, aslında, mutad ve alışık olan bu tutumunu garip bularak ret yoluna gitmektedir. Zira, ayette kıyâmet alametinden bahsedilmeyip tam tersine, ru’yetin gerçekleşmesi dağın yerinde kalması şartına bağlanmakta; dağ yerinde kaldığı takdirde görülme olgusunun meydana geleceği üzerine dikkatler çekilmektedir. Çünkü Cürcânî, Allah’ın “sen beni asla göremezsin” ifadesi ile “ancak dağa bak” ibaresi arasında bir bağ söz konusudur, demektir. Zira ayette Allah’ın görülebilmesi dağın yerinde kalması ile ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla Cürcânî’ye göre bu bağlam içerisinde değerlendirildiğinde, görmeme ile kıyâmet arasında herhangi bir ayrılmaz ve kopmaz bir bağın olması düşünülmemektedir.

³⁸⁶ Yûsuf, 12/82

Mu'tezilenin Allah'ın görülmemesi ile ilgili üçüncü temel delili ise, Hz. Musa Allah'ın görülmesini kendisi için değil kavmi için istemesidir. Zira Hz. Musa'nın kendisi, Allah'ın zatını göstermesinin imkan dışı olduğunu biliyordu, ancak bunlardan haberî olmayan kavmi Allah'ı apaçık olarak görünmesi konusunda ısrarda bulundular. Çünkü Mu'tezileye göre ayette “يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر – من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم Ehl-i kitap senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyor. Onlar Musa'dan, bunun daha büyüğünü istemişler de, “Bize Allah'ı apaçık göster” demişlerdi. Zulümleri sebebiyle hemen onları yıldırım çarptı”³⁸⁷ buyrularak, Allah'ın açıktan görülemeyeceği vurgulanmıştır. Anılan ayette, Hz. Musa'nın kavminin ısrarlı isteklerine rağmen, kendisinin görülemeyeceğini ve bu talebin yerine getirilmesinin imkânsız ve muhal olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim onların başına gelerek helak olmalarına neden olan yıldırım çarpması, olayı daha da bariz hale getirmektedir. Dolayısıyla Allah'ın her ne şekilde olursa olsun görülmesi, kemal ifade eden zatına kruvaze ve paralojik bir durum arzettiğinden imkân dâhilinde olmayan bir vaziyeti beraberinde getirmektedir. Allah'ın kendisi de bu imkânsızlığı “لن تراني – beni asla göremezsin” diye görülme gerçeğini kesin bir şekilde ortaya koymuştur. Cürcânî bu görüşün Mu'tezileden Ebu Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinani el-Leysi Câhiz (ö. 255/869) ve onun takipçilerine ait olduğunu ileri sürmektedir.

Ancak Cürcânî onların bu itirazını da yerinde ve tutarlı bulmamaktadır. Zira Ona göre Allah'ın görülmesi mümteni³⁸⁸ olsaydı, o takdirde Hz. Musa onlara bu durumu kendi dili ile açık olarak izah eder, Allah hakkında sorulması imkansız ve abes olan bir şeyin talep edilmemesi gerektiğini söylerdi. Başka bir ayette “قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما – لهم الهة قال انكم قوم تجهلون – Bunun üzerine onlar: Ey Musa! Onların Tanrıları olduğu gibi, sen de bizim için bir Tanrı yap! Dediler. Musa gerçekten siz cahil bir topluluksunuz, dedi”³⁸⁹ buyrularak, Hz. Musa'nın talep edilen şeyin imkansız olduğunu onlara hatırlattığı ifade edilmektedir. Hatta Hz. Musa kavminin talebini imkansız ve yerine getirilemez bulduğu için onları cehaletle suçlamaktadır. Çünkü Allah'ın dışında herhangi bir Tanrıya tapmak ve bunun için bir putun yapılmasının istenmesi, Hz. Musa

³⁸⁷ Nisâ, 4/153

³⁸⁸ Mümteni kavramı, harici varlığının yokluğu zatının muktezası olan bir şey olarak tanımlanmaktadır. Bkz., “imtina”, *Ta'rifât*, s. 24

³⁸⁹ A'râf, 7/138

için mümkün değildir. Şayet Mu'tezilenin dediği gibi Hz. Musa'nın kavmi kendisine açık olarak Allah'ı göstermesini isteseydi, o halde böyle bir şeyin imkan dışı bir talep ve istek olduğunu Hz. Musa onlara hemen iletirdi. Hâlbuki Hz. Musa böyle bir şeye yönelmemiştir.

Allah'ın müminler tarafından görüleceğine ilişkin naklî deliller ileri süren Cürcânî, bir de şu ayeti buna delil olarak zikretmektedir: “وجوه يومئذ ناضرة الي ربها ناظرة” – Yüzler vardır ki, o gün ıslıl ıslıl parıldayacaktır. Rablerine bakacaklardır (O'nu göreceklendir).³⁹⁰ Ayette geçen “nazar” fiilinin hangi manada kullanıldığına dair ihtilaflar bulunmaktadır. Dolayısıyla Cürcânî onları zikrederek bazı ayetlerde yer alan “النظر” kelimesi “الانتظار” manasına kullanıldığına dikkatleri çekmektedir. Bazen bu fiilin sılasız, yani herhangi bir ek ve yardımcı bir unsur almadan getirilmekte ve müteaddi olarak kullanıldığı da vakidir. Zira başka bir ayette “انظرونا نقتبس من نوركم” – Bizi bekleyin, nurunuzdan bir parça ışık alalım³⁹¹ buyrulmaktadır. Bu ayette görüldüğü gibi “nazar” fiili, herhangi sıla ve harf-i cer almaksızın kullanılmıştır. Cürcânî bu konuyu daha iyi anlatabilmek için şu şiir mısrasını örnek olarak vermektedir:

”و ان يك صدر هذا اليوم و لي – فان غدا لناظره قريب

Eğer bu günün ortası geçtiyse – O halde yarın bekleyen için yakındır”.

Şiirde geçen “الناظر - bakan” kelimesi “المنتظر – görmek için birini bekleyen” manasında kullanılmaktadır. Bunun dışında “nazar”, “في” harf-i ceri ile kullanıldığında “نظرت في الامر الفلاني – Birinin durumunu düşündüm” örneğinde olduğu gibi “tefekkür ve düşünmek”, “ل” harf-i ceri ile bitişik geldiğinde ise “نظر الامير لفلان” – Emir bir kişiye ilgi duydu” örneğinde olduğu gibi “ilgi, alaka ve yakınlık göstermek”, bütün bunların dışında “الي” harf-i ceri ile beraber varit olduğunda ise “نظرت الي نظرة كادت علي وامق يقضي” – Baktım ben Allah'ın güzel kıldığı yüze – Öyle bir bakışla ki, şefkat duyanı öldürücü” şiir örneğinde olduğu gibi “bakmak ve seyretmek anlamlarına gelmektedir. Her ne kadar başka ayetlerde nazar kelimesi beklemek ve düşünmek anlamlarına geliyorsa da, Cürcânî bu ayette nazar kelimesinin “الي” harfi ceri ile

³⁹⁰ Kıyâmet, 75/22-23

³⁹¹ Hadîd, 57/13

kullanıldığına dikkat çekerek anlamının görmek ve bakmak olduğunu net bir dille ifade etmektedir.³⁹²

D. Kıyâm Binefsihî

Vücûdunu mutlak zatından alan ve var olabilmek için kendi özünün dışında kalan herhangi bir mevcuda ihtiyaç duymayan manasına gelen kıyâm, Allah'ın ayrılmaz bir niteliği olup, bunun zıddı konumunda bulunan kaim olabilmek için başka bir varlığa dayanması ve istinat etmesi gibi Onun şanına ve kemaline yaraşmayan eksiklikleri ortadan kaldırmaktadır. Onun vücûdu mutlak ve vâcib olduğundan, var olmak için zaman, mekan, illet çeşidinden izafet ve nisbet ifade eden ve muhdes varlıkların kaçınılmaz birer nitelikleri olan bu tür sıfatlara ihtiyaç duyması, ne kavramsal, zihinsel zeminde ne de harici ve aktüel anlamda tasavvur edilmektedir. Allah mutlak manada zatı gereği kaim olmak için başkasına muhtaç durumda olduğunun düşünülmemesinin yanı sıra, başkasının da Onda kaim olması tasavvur edilmemektedir. Nitekim Allah'ın zatında başka bir hâdis varlığın kâim olması mümkün değildir, diyerek söze başlayan İcî'ye katılan Cürcânî, hâdisin var olmadan önce adem ile nitelendiğini ve yok iken sonradan var olduğunu vurgulamaktadır. Hâdis kavramı incelenirken müteceddit kavramı da bahis konusu yapılmaktadır. Zira hâdis ile müteceddit birbirinden farklı iki kavram ve lafız türü olmakla birlikte mana açısından da yekdiğerinden ayrılmamaktadır. Kelime anlamı itibarıyla bakılırsa fiil halinde teceddüt eden faile müteceddit denilmekte, hareket konumunda bulunan hudûse delalet eden şeye ise fail manasına gelen hâdis denilmektedir.

Teceddüt mefhumunun üç anlamı üzerinde duran Cürcânî, onları şu şekilde klasifikasyon yöntemine tabi tutmaktadır:

1. Haller . Mu'tezile kelâmcılarından Ebu'l-Huseyin el-Basrî hariç her hangi bir kelâmcı, Allah'ın zatında herhangi bir teceddüdün olacağını savunmamıştır. Ebu'l-Huseyin Allah'ın zatında kaim olan âlimiyyetin, malumatın yenilenmesi ve değişmesiyle teceddüt edeceği ve başkalaşacağını öne sürmüştür.³⁹³ Cürcânî, Âmidî'nin *Ebkâru'l-efkâr*, Fahreddîn er-Râzî'nin ise *Nihâyetu'l-ukûl* adlı kelâm eserlerinde

³⁹² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 106

³⁹³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 26

Mu'tezile kelâmcılarının hallerin teceddüdü konusunda ihtilafa düştüklerini belirtmektedir. Sıfatlardan özellikle mudrikiyye, sâmiyye, mubsıriyye, murîdiyye ve kârihiyye gibi haller konusunda uyuşmazlık ve ayrılığa düştüklerini, ayrıca *Ebu'l-Huseyin Basrî* Allah'ın zatında çoğul olarak kullanılan “âlimiyyât” hususunda teceddüdün olduğunu, bundan ötürü âlimiyyetin bir halden başka bir hale değiştiğini vurgulamıştır.³⁹⁴

2. Selp. Allah'a muhal olan şeylerin herhangi birinin nisbet edilmemesini ifade etmek için kullanılan selp, Allah değişken, hareketli, geçici ve eksik nitelikli değildir demektir. Bunun için muhal olanın Allah'a nisbeti mümtenidir. Zira selbin teceddüdü mümkün değildir. Örneğin kelâmcılar Allah cevher ve araz değildir derken bu kastedilmektedir. Dolayısıyla Allah'ta selbi ifade eden manaların yenilenmesi mümkün olmamaktadır. Bunların kabul edilmemesi durumunda, Allah'ın diğer yaratıklar ve hâdis varlıklarla var olması gerekirdi. Bu ise kabul edilmesi mümkün olmayan bir tasavvur tarzıdır. Öyle ise bir şeyin Allah'a izafe edilmesi, Onun zatında noksan olanı doğuracağından asla mümkün değildir. Böyle bir beraberlik ve maiyetin Allah'tan zail edilmesi kaçınılmazdır. Zira Allah'ın zatında yer alan hâdis varlıklar birer birer yok olduğu takdirde, Allah'ın zatında bir teceddüdün varlığından söz etmek gerekir. Bundan ötürü Ona selp sıfatının izafe dilmesi bile mümkün olmaktan çıkar. Böyle bir şeyin Allah'ın zati için düşünülmesi mevcûd manalar (الامور الموجودة) olarak kabul ettiğimiz havadise mahal teşkil etmesi söz konusu olur. Ancak erbabı milletten (bir dine inananlardan) hiçbir kimse Allah'ın zatında hâdis mekan olmayacağını kabul etmişler ve oy birliği ile böyle bir hususun Onun için geçerliliğinin bulunmadığını vurgulamışlardır.³⁹⁵

3. Mecûsîlerin anlayışı. İran kültür çevresinin oluşarak gelişen Mecûsîler veya Zerdüştler'in ortaya koyarak kabul ettikleri temel anlayış, Allah'ın zatında kaim olan her bir hâdisin bir kemal belirtisi ve kemal sıfatı olduğunu benimsemeleridir. Bundan dolayıdır ki onlar, Allah'ın zatında genel anlamda aposteriori varlık düzeyindeki varoluşların sahip oldukları, fakat diğer varlıkara nisbetle kemal ifade eden hâdis

³⁹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 26; haller konusunda Cüveynî'nin görüşeri için bkz., *Şâmil*, s. 371; ayrıca Âmidî, *Gâyetu'l-merâm*, s. 29; aynı müellif, *Ebkâr*, II, 21

³⁹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 26

sıfatların varlığından söz ederek tevhid dininin ortaya koyduğu fikirlerden uzak düşmüşler ve Allah'ın zatına mümkün olmayan bir takım sıfatları izafe ederek tenakuza düşen apokaliptik yaklaşım tarzı sergilemişlerdir.

4. Kerrâmiyye'nin anlayışı. Kerrâmiyye mensupları da Mecûsîler gibi Allah'ın zatında hâdis varlıkların kaim olabileceği konusunda fikir belirterek onlarla aynı düşünceyi paylaşmışlardır. Ancak Kerrâmiyye ile Mecûsîler arasındaki fark, bunlar hâdisin Allah'ın zatında mutlak manada değil özel anlamda olabileceğini savunmuşlardır. Onlara göre her bir hâdis mevcûd var olabilmek ve varlığını sürdürebilmek için Allah'ın mutlak varlığına ihtiyaç hissetmektedir. Bundan dolayı her an Allah'ın var etmesi ile varlıklarını devam ettirmektedirler. Allah'ın yaratması ve desteği olmadan hiçbir araz kendi başına var olamaz ve devam edemez. Bunun gibi Allah da varlıkları (الخلق) yaratmak ve icat etmek için bir hâdis varlığa muhtaçtır, görüşünü savunmuşlardır.³⁹⁶ Kerrâmiyye kendi arasında Allah'ın zatında kaim olan söz konusu hâdis varlığın neliği ve niteliği konusunda ihtilafa düşmüşler, onlardan bir kısmı irâde sıfatının, diğer bir kısmı ise “kün” kelimesinin hâdis olduğunu dile getirmişlerdir. Kerrâmiyye'ye göre Allah “kün” lafzını veya irâde sıfatını zatında kaim olan kadîm kudreti ile yaratmış, diğer mahlukatı ise kudret sıfatının eseri olarak var edilen “kün” lafzı ile var etmiştir. Ancak Kerrâmiyye göre hâdis ile muhdes kavramsal olarak birbirinden ayrılmaktadır. Buna göre zatı ile kaim olana hâdis (الحادث القائم بذاته), yaratılmış ve hudûsu başka bir sebepten almış olana muhdes kavramını kullanmıştır (ما يقوم بذاته من الحوادث).

Cürcânî, Kerrâmiyye'nin iddia ettiği bu sofistike görüşleri ve fikirlerini çürütmek için üç delil ileri sürmektedir. *a.* Allah'ın zatında hâdis bir varlığın varlığı söz konusu olsaydı ezelf olarak var olması kaçınılmaz olurdu. Ancak burada ileri sürülen lazım batıldır. Fakat bunun batıl olduğunu ispat ederken Cürcânî, lazım ve melzum mefhumları arasındaki ilişkiyi niteleyen bir terim olan mülazemete açıklık getirmek gayesiyle bazı örnekler vermekte ve ileri sürdüğü görüşü belirli bir temele dayandırmayı amaçlamaktadır. Sözü edilen örneklerden biri de “kabilyet/kabuledebilirlik” kavramıdır. Zatın levazımından (ayrılmazı) sayılan kabilyet bir şeyin başka bir şeyi

³⁹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 26

kabul edebilir olduğunu veya henüz ortaya çıkmamış olan bir şeyin bir sıfat ile muttasıf olabilme imkanını ve etkiye açık ve istidatlı olmayı ifade etmek için kullanılmaktadır. Kabiliyet gibi makbuliyet de aynı anlamı ifade etmek için kullanılmaktadır.³⁹⁷ Böyle olmadığı takdirde imtinaî zatîden imkanî zatîye bir dönüş/inkılap (و الا لزم الانقلاب من) (الامتناع الذاتي الي الامكان الذاتي) olurdu. Kabiliyet lazım olmayıp arız duruma düştüğünde, zat nefsi emirde kabiliyetin zata arız olmadan önce hâdisi kabul etmesi/makbul mumteniul kabul olur, yani zatın hâdis olan bir varlığı kabul etmesi mümkün olmaz. Ancak kabiliyetin arız olmasından sonra mumkini kabul etmesi ile mümkün hale gelir. Dolayısıyla inkılap ve dönüşüm gerçekleşir. Başkla bir deyişle kabiliyet sabit olduktan sonra zeval bulabileceği düşünülürse imkan-ı zatîden imtinai zatîye dönüşür/inkılap meydana gelir (لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الي المتناع الذاتي). Ancak Cürcânî burada önemli bir noktaya işaret etmektedir ki o da şudur: Şayet kabiliyet zat ile kaim olup ayrılmaz bir hal alırsa onun da ezeli olması gerekir. Bundan ötürü kabiliyet ile zatın muttasıf olması gibi bir durum ortaya çıkar. Sonuçta Allah'ın hâdis varlıklar ile muttasıf olmasını zorunlu kılacak bir takım durumların ortaya çıkmasını gerektirecek şeylere kapı aralanmış olur. Bu açıdan bakıldığında kabiliyetin makbul ile muttasıf olması gerekir ki bu da zorunlu olarak lazımın ortadan kalkmasını meydana getirir. Zira kabiliyet kabil ve makbul olmak üzere iki kavramı beraberinde getiren bir nisbettir. İzafiyeti içeren kavramın Allah'ın zatında kaim olması ve ezeli vasfı ile muttasıf olması gibi durumları ortaya çıkaracağından Allah'ın zatına kabiliyetin ve onun diğer müştakkatı olan kabil ve makbulün nisbet ve izafe edilmesi mantıkî hulfi doğuracağından mümkün değildir.³⁹⁸

b. Allah hiçbir şekilde kemal sıfatlardan hali değildir. Zira Allah'ın kemal sıfatlarla muttasıf olmadığıнын tasavvur edilmesi onun zatında bir eksikliğin meydana gelmesi anlamını beraberinde getirdiğinden ve eksiklik alametini taşıdığından geçerli bir önerme değildir. Nitekim Allah'ın kemal sıfatları ile muttasıf olduğu, ayet ve sahih hadîslere ilave olarak icma ile de sabittir. Kemal sıfatları noksanlığı barındırmadığından

³⁹⁷ Abdulmunim el-Hifnî, *el-Mu'cemu'l-Felsefi*, ed-Daru'ş-Şarkıyye, Kahire 1410/1990, s. 249

³⁹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 26-27

hâdis olmaları imkansızdır. İmkansız olan ile Allah'ın nitelenmesi ise başka bir imkansızlıktır.³⁹⁹

c. Allah'ın başka varlıklardan, yani kendisinin dışında kalan ve yaratılmışlık vasfı ile nitelenmiş olan varlıklardan etkilenmesi mümkün değildir. Şayet hâdis varlıklardan her hangi biri Allah'ın zatında kaim olsaydı o halde Allah'ın zatının hâdis varlıkların varlıklarından etkilenmesi ve değişime tabi olması gerekirdi. Hâlbuki Allah'ın zatı kemal sıfatları hariç, yaratılmışlık belirtilerinden ve onların özelliklerini barındırmaktan münezze olup O'nun zatı dışında kalan bütün mahluklar değişim ve başkalaşıma tabidir.⁴⁰⁰

Bütün bunlara bakıldığında Allah'ın zatında kaim olan hâdis bir unsurun varlığından söz etmek çelişki ve tenakuzu beraberinde getirmektedir. Hâlbuki hâdis varlık sadece muhdes varlıkta kaim olur. Hâdis muhdes bir mevcudun yüklemi olması hasebiyle hâdisin zıddı da hâdistir. Hâdisten hali olmayan da hâdistir. Cürcânî bu istidlal yöntemini dört şıkta değerlendirmektedir. 1. Her bir hâdis sıfatın bir zıddı vardır (ان لكل صفة حادثة ضدا), 2. Hâdisin zıddı da hâdistir (ضد الحادث حادث), 3. Zat şeyden ve zıddından hali değildir (الذات لا تخلو عن الضى و ضده), 4. Hâdisten hali olmayan hâdistir (ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث). Cürcânî, birinci delilin makul olmadığını aksine problemleri bir konu olduğunu vurgulayarak reddetmekte, zira ona göre hakkında hiçbir doğru ve kesin bir delil bulunmamaktadır. Bundan ötürü delil olarak kullanılması doğru değildir, diyerek öneminin olmadığını öne sürmektedir.⁴⁰¹

Allah'ın semî, basîr ve mütekellim olduğu konusundaki ittifak sadece muhatap, odyovizüel anlamda bir varlık konumundaki mesmu ve mubsarın bulunması halinde geçerli olmaktadır. Bunlar ise hâdis varlıklardır. Bunların hâdis oldukları ortaya konduktan sonra ise Allah'ın zatında kaim olan kelâm, semi ve basar gibi sıfatların tamamının hâdis olmaları gerekmektedir. Cürcânî bu itiraza şu şekilde yanıt vermeye çalışmaktadır: Zikri geçen sıfatların taalluku bağıntılardan bir bağıntı ve izafetlerden bir izafettir. İzafetlerin ise halden hale intikal etmeleri, yenilenip değişmeleri gözlemlenmektedir. Kelâmcılara göre kelâm sıfatı nefsî ve zatî bir sıfat olup Allah'ın

³⁹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 27

⁴⁰⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 28

⁴⁰¹ Hasan Çelebi, *Hâşiye*, III, 30

zatında kaimdir ve muhatabın varlığında vaki değildir. Muhatapta vaki olan taalluktur. Bütün bunlara örnek olarak kelâm, irâde semî, basar ve kerahet sıfatları verilebilir.⁴⁰²

Muhâlif gruptan bazıları Allah'ın önceden hâlik değilken, sonradan alemin yarıcısı konumuna geldiğini ileri sürmüşlerdir. Kısaca ifade etmek gerekirse onlar Allah'ın zatında kaim hâdis bir hâlikîyet ile bütün mahlukat ve muhdesatı yaratıp meydana getirdiğini ve hâdis bir ilim sıfatı ile onlar hakkında bilgi sahibi ve alim olduğu fikrini ileri sürmüşlerdir. Ancak Cürçânî değişim ve başkalaşımın sadece izafet ve nisbetlerde vuku bulduğunu vurgulayarak onların bu konudaki görüşlerini reddetmektedir. İlim hakikî bir sıfat olup izafîlikten uzaktır. Bu yönüyle kendisine malum taalluk eder. Bundan ötürü tagayyür müteallikte meydana gelir. Halikîyet sıfatı da aynı şekilde hakikî sıfatlardan olup kendisinde herhangi bir tagayyür olmayıp ona taalluk eden şeylerdedir. Ancak Kerrâmiyye obsesyon ve saplantılı bir vasfa sahip görüşlerini serdederek hâdis bir sıfatın Allah'ın zatında kaim olabileceğini fikrinin savunmasını yapmışlardır.⁴⁰³

Kerrâmiyye gibi *Cübbâiyye* fırkası Allah'ın irâde ve kerahet sıfatını hiçbir mahal olmadan var olduklarını ve onların birer hâdis sıfat konumunda bulunduğunu savunmuşlar, mürîdiyyet ve kârihiyyet gibi hallerin ise Allah'ın zatında kaim olan iki hâdis sıfat olduklarını savunmuşlardır. Aynı şekilde sâmiyyet ve mubsiriyyet sıfatlarını nesnel varlık alanını temsil eden ve birer sonradan olmaların modunu/kipini gösteren mesmû' ve mubsarın varlığı ile ortaya çıktığını ve var olduğunu iddia etmektedirler. Bunlar gibi Ebu'l-Huseyin her an yenilenmekte olan ilimlerin varlığını ispat etmiştir.

Cürçânî'ye göre adı geçen bidat mezheplerinden başka Eşarîyye mezhebinden bir kısım kelâmcının neshi kabul ederek Allah'ın önceden koymuş olduğu hükmü daha sonra insanların maslahatını gözetmek maksadı ile başka bir hüküm ile *değiştirdiğini* veya hükmün sona *erdirildiğini* ve bunun Allah'ın zatında kaim olduğunu dile getirmişlerdir. Nitekim onlar söz konusu hükümler başta varken sonra ortadan kalktığını savunmakla nesh edilen hükümlerin ortadan kalktığını ifade etmişlerdir.⁴⁰⁴

⁴⁰² Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 30

⁴⁰³ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 31

⁴⁰⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 31

Filozoflar (felasife, muhtemelen meşşâî geleneğin takipçileri) izafetlerin hariçteki varlığını kabul ederek Allah'ın zatında kabliyyet ve maiyet gibi iki yenilenen niteliğin bulunduğunu ileri sürerek bu iki niteliğin Allah'ın zatında kaim olduğunu fikrini stilize etmişlerdir. Dolayısıyla Allah'ın zatında hâdis varlıkların kaim olduğu görüşüne kail olmuşlardır. Ancak burada Cürcânî felasifenin bu görüşüne itiraz etmektedir. Zira ona göre değişim ve başkalaşım Allah'ın ezeli ve mutlak zatında vuku bulmayıp geçicilik ve değişkenliğin birer yüklemeleri konumunda bulunan nisbet ve izafetler konusunda geçerli olmaktadır.

Hukemaya (işrakî felsefenin mümessilleri) gelince ise onlar Allah'ın zatı hususunda herhangi bir izafeti kabul etmemişleridir. Zira onlara göre maiyet ve kabliyyet gibi şeyler izafet ifade eden kavramlar olduğundan itibarî ve nominal bir değeri haiz olup harici, aktüel ve fiilî dünyada herhangi bir gerçekliği yoktur.

Cürcânî bütün bunları zikrettikten sonra sıfat konusunda şunları ileri sürerek sıfatı üç grup altında derlemektedir: (1) Mahza hakikat ifade eden sıfatlardır ki örneğin siyah/vücûd ve beyaz/hayât gibi; (2) Hakikat fakat izafet ifade eden sıfat olan ilim ve kudret gibi; (3) Mahza izafet ifade eden sıfatlardır ki onlar da maiyet ve kabliyyet gibi. İlk grupta değerlendirilen sıfat taksiminde kesin olarak bir değişimin olması mümkün olmamaktadır. Zira zatî ve subûtî sıfatları nitelemek için kullanılmaktadır. İkincisinde ise değişim bizzat o sıfatın kendisinde mümkün olmayıp tam tersine o sıfatın taalluk ettiği ve sürekli bir değişim içerisinde seyreden maddî şeyde ve nesnel varlıklarda söz konusu edilebilmektedir. Sözelimi ilim sıfatının taalluku olan malumda değişim ve başkalaşımın söz konusu edilmesi mümkün olabilmektedir. Üçüncü sıfat grubunda ise mahza izafet ifade ettiği için değişimin olamaması düşünülmemektedir. Yukarıda Cürcânî tarafından söz konusu edilen klasmanlar dizisinde, Allah'ın zat ve vücûdunda hâdis varlıkların kaim olup olamayacağı fikrini dile getiren farklı fraksiyonların delil ve kanılarıyla ortaya konularak faş edildikten nasıl bir sonuca ulaşılmaya çalıştıkları ve hangisinin bu konuda isabet edip etmediği fikrini açıklamaya çalışmıştır.

E. Vahdâniyet (Allah'ın Birliği Meselesi)

Vahdaniyet sözlükte birlik ve teklik durumuna delalet etmekte olup, terim olarak Allah'ın mutlak birliğinin, benzeri ile ortağının olmadığı anlamlarını ifade

etmektedir.⁴⁰⁵ Allah'ın zatı ve vücûdu tek olduğundan bölünme ve tecezziyi kabul etmez.⁴⁰⁶ Yalın bir varlık olması ile terekübü barındırmaz, zira mürekkep bir varlık bölünebilirliği beraberinde getirdiğinden Allah hakkında böyle bir ifadenin kullanımı asla geçerli değildir.⁴⁰⁷ Allah'ın birliği en önemli kelâmî bir mesele olduğu gibi tevhîd dinînin titizlikle üzerinde durduğu bir konudur. Buna göre Allah'ın birliği üzerinde duran Cürçânî bu konuda bazı önemli hususlara dikkatlerimizi toplamaktadır. Özellikle Kelâmcılara göre iki ayrı ilahın, ilahlık şartlarını bir arada barındırması şu açıdan mümkün olmamaktadır: İki kemal ve kadir ilahın varlığının aynı anda düşünülmesi makduratın kendilerine olan nisbetinin eşit ve benzer ölçü ve değerde var olması zorunluluğunu beraberinde getirir. Dolayısıyla iki ilah ile makdurat arasındaki nisbet eşit duruma gelmektedir. Buna bakılırsa makduratın meydana gelmesini sağlayan kudreti gerektiren şeyin iki ilahın zatı olduğu ortaya çıkmaktadır. Makduriyet ise bu iki ilahın kudreti taalluk etmesinden dolayı imkan durumuna düşmektedir. Şu halde nisbet her iki ilah ve her bir makdur için eşit hale gelmektedir. Dolayısıyla muayyen konumundaki makdurun iki ilah tarafından aynı anda meydana getirilmesi gerekir ki bu mümkün görünmemektedir. Zira iki kadir olan varlığın tek makduru aynı zamanda ve mekanda meydana getirmesi imkansızdır. Ayrıca iki kadir ilahın biri tercihte bulunacaktır ki bu da onlardan sadece birinin birinci zamanda tercihte bulunabileceğini, diğersinin ise ikinci bir zamanda tercihte bulunabileceğini sonucunu doğurmaktadır. Bu takdirde de tercih bila müreccih denen bir muhtaçlık durumunu beraberinde getirmektedir. Bunun sonucunda her bir mutlak varlık kendi irâdesine dahil olanları isteyeceğinden hiçbir mümkün varlık var olmayacaktır. Zira iki makdura aynı anda iki kadirin tesir etmesi veya müreccih olmadan tercihin gerçekleşmesi sonucu ortaya çıkmaktadır.

Eğer iki kadir ilahtan biri bir şeyi, diğeri de başka bir şeyi irâde ederse, yani birincinin irâde ettiği şeyin tersini irâde eder veya biri diğersini engellerse o zaman muhal bir sonuç elde edilir. Veya her ikisinin irâde ettiği şey vaki olur ki bu takdirde de iki zıddın bir araya gelmesi durumu ortaya çıkar ki bu da mantık kuralları açısından

⁴⁰⁵ Cürçânî, "Tevhîd", *Ta'rifât*, s. 52

⁴⁰⁶ Abdulvehhab es-Subkî, Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi (es-Seyfu'l-meşhur fî şerhi akîdeti Ebi Mansur), (ter., M. Saim Yeprem), MÜİFVY, İstanbul 2000, s. 68

⁴⁰⁷ Cüveynî, *Lumau'l-edille*, s. 180

bakıldığında düşünülmesi mümkün olmayan paradoksal ve antilojik bir durumu gündeme getirir. Veya hiç birinin irâde ettiği şey meydana gelmez, bu ise herhangi birinin meydana gelmesinin olmazlığını gerektirdiğinden (irtifaya neden olacağından) her ikisi de aciz duruma gelmiş olur.

Yukarıda bahis konusu edilen akıl yürütmenin yanlışlığını ekspoze ettikten sonra Cürcânî, idolizmi ile bilinen ve bundan dolayı aberatif bir akım olarak adlandırılan, menşe ve orijini bakımından İran kültür havzasından gelen arkaik söylemli fenotipin taşıyıcısı olarak Veseniyye (putperest ve pagan) fırkasını eleştiriye tabi tutmaktadır. Cürcanî'ye göre onlar vâcibu'l-vücûd olan iki ayrı ilah veya varlığın olmasından; gerçek ilahın sahip olduğu sıfatlar ile muttasıf bulunan mevcûd olarak kabul edilmesinden ziyade, cahiliye dönemi politeist putperest Mekke müşriklerinin iddia ettikleri gibi birini mutlak güç, diğerini ise söz konusu yetkin varlığa götüren bir araç ve vesile olarak değerlendirmektedirler.⁴⁰⁸ Diğer taraftan onlar kabul ettikleri putlara peygamberler, zahitler, melekeler ve yıldızlar gibi varlıkların birer örneği ve numuneleri olarak bakmalarındır. Aynı zamanda kabul ettikleri putları ibadet amacıyla yüceltmekte, hakikî ve gerçek kudret sahibi ilaha götüren birer araç olarak nitelemektedirler.

Cürcânî, bir taraftan Veseniyye fırkasını palyatif ve keyfi olduğundan eleştiriye tabi tutarken diğer taraftan da Seneviyye (ikici ve düalist) anlayışına karşı kritiğe maruz bırakan bir yaklaşım sergilemektedir. Onlar, alemde iki karşıt gücün etkili bir şekilde faaliyet yürüttüğünü iddia ederek hayır ve şerrin, iyilik ve kötülüğün birbirleri ile mücadelelerinin ezelden berî süregeldiğini ve devam ettiğini kabul ederler. Onlar aynı zamanda tek bir yaratıcının aynı anda hem hayır hem de şer işleri işleyemeyeceği görüşünü ileri sürerek iki ayrı mutlak halikın varlığı görüşünü savunurlar. Kabul ettikleri bu ilahlar aynı zamanda yaratıcı fonksiyonuna sahip olup biri hayrı diğeri ise şerri meydana getirir. Bundan ötürü hayır ve şerri meydana getiren her bir mutlak varlığın kendine has fiili ve fonksiyonu vardır. *Manevîyye*⁴⁰⁹, *Deysaniyye*⁴¹⁰ gruplarının da

⁴⁰⁸ “ما نعبدهم الا ليقربونا الي الله زلفي” Zümer, 39/3

⁴⁰⁹ *Mani b. Mani el-Hakim* olarak bilinen İran asıllı bir kişinin takipçilerine verilen bir addır. *Mani b. Mani Şâbûr b. Eridşîr* döneminde ortaya çıkmış ve milattan sonra *Bahram b. Hürmüz b. Şâbûr* tarafından öldürülmüştür. Hasan Çelebi onların kendilerinden önce geçen peygamberlere ve onların getirdikleri şeriat kurallarına iman ettiklerini dile getirerek onları bir bakıma İslâm'a yaklaştırmaktadır. Ayrıca onlar ilk peygamber ve hikmet sahibi olan kişinin Hz Âdem olduğunu,

Seneviyye'nin düalist Tanrı anlayışı konusundaki görüşünü paylaştığı görülür. Özellikle bu iki fırka iyilik ve hayrın failinin nur ve aydınlık, şer ve kötülüğün failinin ise zulmet ve karanlık olduğu kanaatini dile getirerek iki ayrı yaratıcı gücün ispatına giderler. Bunların dışında onlar kelâm düşüncesinde Allah'a yüklenen bazı subûfî sıfatları nur ve aydınlığa izafe ederler. Sözelimi onlar nurun hayy, âlim, kâdir, semî ve basîr olduğunu dile getirmekle, ilahî din ve vahyin Allah'a atfettiği veya verdiği ayrılmaz ve taalluku olan sıfatları nura itlak etmişlerdir.⁴¹¹ Hasan Çelebi sözü edilen gruplara *Mezdekiyye* fırkasını da ilave etmektedir. Zira onlar da düalist Tanrı anlayışına sahip *Seneviyye*'den *Deysaniyye* fırkası *Mâneviyye* gibi düal ayrı mutlak gücün varlığını kabul etmişlerdir. Ancak iki mutlak kudretin varlığını kabul eden *Mezdekilere* göre “nûr” Âlim ve Hassâstır (yani her şeyi hakkıyla hisseden ve sezendir). Dolayısıyla yaptığı şeyi ona yönelerek, bilerek ve ihtiyari ile yapar. Bu ikili Tanrı anlayışın ürünü olan zulmet ve karanlık ise (zalâm) cahil ve kördür. Dolayısıyla karanlık yaptığı her şeyi ya aydınlığın Tanrısı ve yaratıcısı ile ittifak halinde veya aydınlığın yaratıcısının kendisini zorlaması ve baskı yapması ile meydana getirir. *Deysaniyye* ise bu konuda *Mezdekiyye*'ye katılmamaktadır. Zulmet ve karanlıktan çıkan her bir fiil aslında onun ittifak ettiğinden dolayı olmayıp aksine doğası gereği şerrin ondan sadır olmasına bağlamaktadır.⁴¹²

Seneviyye'nin diğer önemli fırkası *Markûniyye* ve *Kemûniyyedir*. *Markûniyye* aydınlık ve karanlık konusunda *Seneviyye* ile uyuşmakla ve aynı fikri paylaşmakla birlikte üçüncü bir “aslı” ispat etmekle yekdiğerinden ayrılmışlardır. Aydınlık ve karanlık arasında aracı konumunda bulunan ve ikisini birleştiren bir fonksiyona sahip olmakla mertebe bakımından aydınlığın altına karanlığın ise üstüne yerleştirmişleridir.

ondan sonra peygamber olarak gönderilen *Şit*, *Nuh*, *İbrahim*, *Zerdüşt*, *Yunus*, *İsa* ve Hz. Peygamber'in peygamberliğini kabul ettiğini öne sürmektedir. Bütün bunların dışında gece ve gündüzün devamında dört vakit namazın farzietini ve zina, adam öldürme, hırsızlık, yalan, sihir ve puta tapma gibi pek çok dinî ve ahlaki kurallar manzumesini kabul etmektedirler. Bkz., Hasan Çelebi, *Hâşiye*, III, 36

⁴¹⁰ Deysan ve onu takip eden kişilere ad olarak verilen Deysaniyye Mezdekiyye (bu fırka İran'da yaşamış ve Mezdek olarak bilinen kişi ve onu takip edenler için kullanılan özel bir addır. Bu mezhep ve fırka Novşirvan zamanında ortaya çıkmış olup Maneviyye fırkasının benimsediği görüş ve fikirleri kabul etmişlerdir.) mezhebinin prensip olarak kabul ettikleri değer ve yargıları benimsemektedirler. Bkz., Hasa Çelebi, *Hâşiye*, III, 36

⁴¹¹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 36

⁴¹² Hasan Çelebi, *Hâşiye*, III, 36

⁴¹³ *Kemûniyye* fırkası alemin asıllarını üç unsurdan, yani ateş, su ve topraktan meydana geldiği fikrini savunmuşlardır. Ateş doğası gereği iyi olduğu için mahza/salt iyilik ve hayırlar kendisinden sadır olmaktadır. Su ise tabiatı gereği kötü olduğu için salt kötü ve şerdir. Ancak ne salt hayrı ne de salt şerri temsil eden, yani orta seviyede bulunan şey ise topraktır. Bunları kabul etmekle onlar ateşi asıl ittihaz etmişler ve ateşin kutsiyetine inanarak tapılacak şeye dönüştürmüşlerdir. Onlar bizzat yaşadıkları evlerde ateşten bir köşe bulundurarak her zaman ona yönelerek tapınmışlardır.⁴¹⁴

Cürcânî burada Mecûsiler'e ait görüşü nakletmekte ve kandine özgü inisiyatifini kullanarak onları eleştiriye tabi tutmaktadırlar. Zira onlara göre iyiliğin yaratıcısı ve kaynağı *Yezdân* olarak adlandırdıkları ve kendisine doğaüstü nitelik kazandırdıkları varlıktır. Diğerisi ise şer ve kötülüğün yaratıcısı ve meydana getiricisi olarak nitelendirdikleri *Ehrimen* olarak bilinmektedir. Bu sonuncusunu şeytan olarak adlandırmaktadırlar.⁴¹⁵

Cürcânî onların “bir tek varlık hem hayır hem de şer yapan olamaz” şeklinde ortaya koydukları fikirlerine karşı gelmektedirler. Zira onlar hayırı yapan varlığın hayrının kötülüğüne nisbetle daha ağır bastığını kabul etmişlerdir. Kötü fiili işleyenine ise kötülüğünün iyiliğine galebe çaldığı fikrini ileri sürmüşlerdir. Bunlara karşı Cürcânî şu şekilde bir savunma mekanizması geliştirmektedir: 1. Şayet hayır yapan varlık kötülük yapan varlığın kötülüğünü güç yetirdiği halde engel olamıyor veya önlemiyorsa o zaman hayır yapan varlık da kendisi kötü duruma düşmektedir. 2. Veya kötülük yapanın kötülüğünü önlemeye güç yetiremiyordur, bu durumda kendisi güçsüz duruma düşmekte ve yaratıcı konumundan uzaklaşmış olmaktadır. Dolayısıyla aciz konumuna düşen varlık yaratıcı olma vasfını yitirmekte ve gerçek anlamda Tanrı'nın sahip olduğu yetkinlik ile mutlaklık fikri ile kaynaşma ve uyuşum içerisinde olmasını imkansız kılmaktadır. Bütün bunlar ortaya çıktıktan sonra iki ayrı mutlak kudret ve

⁴¹³ Markûniyye aslında bir Hıristiyan mezhebi olmakla birlikte bazı alimler onları Seneviye içerisinde saymaktadırlar. bk. Bülent Şenay, *İlk Rafizî Hıristiyan Kilisesi Markûnilik*, Verka Yayınları, Bursa 2004.

⁴¹⁴ Hasan Çelebi, *Hâşiye*, III, 36

⁴¹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 36

yaratıcının olduğu fikrini savunan söz konusu sapık grupların eksantrik ve komplike fikirleri geçersiz duruma gelmektedir.⁴¹⁶

Buraya kadar üzerinde durarak incelemiş olduğunuz konular daha çok, Allah'ın selbî (negatif) sıfatları çerçevesinde veya selbî sıfatları yakından ilgilendiren meseleler üzerinde yoğunlaşmış ve tartışılmıştır. Özellikle kıdem, bekâ ve muhalefetun li'l-havâdis gibi Allah'ın zatından ayrılmasının mümkün olmadığı bahisler incelenmiş ve irdelenmiştir. Selbî sıfatları ele alarak değerlendirdikten sonra, Allah'ın zatının ne aynı ne de gayrı olarak kabul edilen hayât, ilim ve kudret gibi subûtî sıfatlar üzerinde durulacak ve Cürcânî'nin bu konularda ne gibi yorumlar ve görüşler ortaya koyduğunu tasvir ederek hem anlamaya hem de anlatmaya çalışacağız.

⁴¹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 36-37

III-ALLAH'IN SUBÛTÎ SIFATLARI

A. Genel Bir Bakış

Eşarî ve Matürîdî Sünnî kelâm ekolleri Allah'a hayât, ilim, irâde, kudret, sem', basar, kelâm, tekvîn gibi ayrılmaz ve mutlak⁴¹⁷ subûtî sıfatları isnat etmenin zorunluluğu üzerinde durarak, söz konusu sıfatlar olmadan Allah'ın zatının kemalinin düşünülmemeyeceği konusunda ittifak etmişler. Öte yandan anılan sıfatlar olmaksızın O'nun zatının tasavvur edilip algılanmasının zora gireceği hususunda aynı kanaati paylaşmışlardır. Bu sıfatlar ile Allah'ın zatının nitelenmesi zorunlu ve vâcib olmakla birlikte, herhangi birinden yoksun olduğunun tasavvur edilmesi mümkün görünmemektedir.⁴¹⁸ Geleneksel Sünnî kelâm mantalite ve perspektifinde subûtî sıfatlar Allah'ın zatına zait sıfatlar olup O'nun zatının ne aynısı ne de gayrisidir, şeklinde formüle edilip kurallaştırılmıştır. Buna göre ilahî sıfatlar ne zatın aynısı ve özdeşi ne de zatın dışında bağımsız ve müstağnî olarak var olan müstakil sıfatlar konumunda bulunmaktadır. Ayrıca subûtî sıfatlar Allah'ın ne olmaması gerektiğini ifade eden negatif sıfatların tersine bunlar Onun ne olduğuna delalet ederler.⁴¹⁹ Bu sıfatlar ligayrihî (zattan dolayı mevcûd bulunan) niteliğinde olmakla beraber ezeli (öncesizdir), ebedîdir (sonsuzdur). Ezelde Allah'ın zatı ile kaim olup kadîm olduklarından bunlar Allah'ın ne olduklarını ifade ederler ve O'nun kemalinin anlatırlar. Kemalini ifade eden bu sıfatların bir de hariçte birer taalluk ettikleri nesnelere bulunmakta olup sıfatlar sadece ne içi boş birer kavram ne de nominal bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda ilim sıfatı maluma, irâdesi murada, kudreti makdûra, sem'i mesmûa, basarı mubsara ve kelâmı ise muhataba taalluk etmektedir. Bundan dolayı subûtî sıfatların herhangi birinin Allah'ın

⁴¹⁷ Abdülkerim el-Hatîb, *Allahu zâten ve mevdûan*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1395/1975, s. 406

⁴¹⁸ Cürçânî subûtî sıfatların tarifini şu şekilde yapmaktadır: “الصفات الذاتية هي ما يوصف الله بها، ولا يوصف – بضدها، نحو القدرة والعزة والعظمة، وغيرها نiteleyip bunların zıtları ile vasıflanmamıştır”. Bkz., “sıfât-ı zâtiye”, *Ta'rifât*, s. 89; Ayrıca sıfatları ilgilendiren diğer bir husus da isim müsema tartışmaları. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz., “İsim-müsemmâ”, *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 548

⁴¹⁹ Bekir Topalolu, “Allah”, *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 490

zatında bulunmadığının öne sürülmesi veya varsayılması O'nun zatında bir eksilmenin meydana geldiğini söylemekle eşdeğerdir. Allah'a nisbet edilen ilim, irâde, kudret ve kelâm gibi mastar niteliği taşıyan ve kelâm literatüründe maânî olarak da bilinen bu sıfatlar Sünnî kelâmcılarının kabul ettiği, ancak Mu'tezile kelâmcılarının benimsemediği, bu şekilde değerlendirildiği takdirde Allah'ın yegane bir varlık olması gerektiği ilkesine ters düşeceği sonucunu doğuracağı endişesine dayalı bir sıfat anlayışıdır. Mu'tezile kelâmcılarına göre Allah ilim ile âlimdir veya kudret ile kâdirdir denmemez; bunun yerine Allah hayy, alîm veya kadîr diye müştak kelimelerle nitelemek gerekir. Kelâm geleneğinde bu çeşit sıfatlara, maneî sıfatlar adı verilmektedir.⁴²⁰

Cürcânî'ye gelince O, döneminin Sünnî kelâm çizgisinde ifadesini bulan sıfat anlayışından yola çıkarak Allah'a genel anlamda sıfat izafe etmenin cevazı; naklî ve aklî delilleri ile kanıtlamanın gerekliliği üzerinde durmakta, bu çerçevede selef kelâm alimlerinin bu konuda geliştirdikleri istidlal deneyimlerinden yararlanmanın önem ve ehemmiyeti perspektifine sağduyulu olarak konsantre olmakta ve bütün potansiyelini onların serdettiği fikirlerin çazümlemesine yöneltmektedir. Ona göre Eşârî kelâm alimleri Allah'a hariçte taalluku olan, ancak ontolojik anlamda olmayıp Allah'ın zatının ne aynısı ne de başkası anlamında ve nasta bir dayanağı olan sıfatlar izafe etmektedirler. Allah'ın, ilim (maânî/sıfat konumunda) ile âlim (maneî/vasıf tarzında), kudret ile kâdir, irâde ile mürîd olduğunu söylemek hem naklî hem de aklî deliller açısından vâcibtir. Dolayısıyla O, hayât ile hayy, sem' ile semî, basar ile basîrdir. Ancak Mu'tezile ve Şia kelâm alimleri Allah'a nisbet edilen ilim, irâde ve kudret çeşidinden artık (zaid) sıfatları O'nun zatına eksiklik getireceğinden atfedilmesini kabul etmemişlerdir. Onlar, Allah'ın zatı ile alîm, kadîr, semî, basîr ve hayy olduğunu ileri sürerek O'nu mastar manasındaki maânî niteliğindeki zait sıfatlardan soyutlamışlardır. Buna rağmen Şia kelâmcılarının bir kısmı Allah'ın güzel isimlerini kabul etmekle Mu'tezile kelâmcılarına muhalefet etmişlerdir.⁴²¹ Hasan Çelebi'nin naklettiği bilgilere göre Cürcânî *Tecrid Haşiyesinde* şunları dile getirmektedir: “İlk Mu'tezile (القدماء) kelâm alimleri Allah'a nisbet edilen sıfatların gerçek anlamda ne var ne de yoktur, demekle

⁴²⁰ Ahmet Saim Kılavuz, *İslam Akâidi*, s. 126-127

⁴²¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 37

farklı bir yöntem izlemişlerdir. Bir bakıma onlar sıfatları birer hal (الاحوال) olarak değerlendirmişlerdir. Özellikle Mu'tezile'den *Behşemiyye* fırkasının Allah'a haller izafe ettikleri bilinmektedir. Allah'a nisbet ettikleri haller beş çeşit olup onların tamamını Allah'ı başka varlıklardan kesin olarak ayıran ulûhiyet hali altında toplamışlardır. Bir başka deyişle "uluhiyet" hali diğer halleri altında toplamasının yanı sıra Allah'ı diğer varlıklardan ayıran en temel ayırt edice hal olmaktadır. Mu'tezile'den diğer bir grup ise Allah'ın kadîm sıfatlarını inkar ve nefiy konusunda Hukema ile benzer fikri paylaşırlar. Bunlara göre Allah'ın sıfatları onun zatının aynı olup bir bütündür ve ayrılmazdır.⁴²² Subûtî sıfatların Sünnî ile Mu'tezile kelâm geleneğinde nasıl anlaşılıp yorumlandığını kısa ve özet bir şekilde ele aldıktan sonra, Cürçânî'nin subûtî sıfatları ele aldığı şekilde incelemeye çalışacağız.

B. Hayât

Diri ve canlı olmaya karşılık gelen hayât, Allah'ın zatından ayrılmaz ezeli ve kadîm bir sıfatıdır.⁴²³ Hayâtın zıttı olan ölüm, Allah'ın kayıtsız mutlak varlığı için kullanımı imkansız olan bir nitelemedir. Zira ölü olma durumu hayâtsiz olmayı zorunlu kılmaktadır.⁴²⁴ Bu açıdan Allah ezelden berî hayât sıfatı ile muttasıf olduğundan O'nun bir an bile bunun zıttı ile nitelenmesi ne zihinsel/teorik bir platformda ne de gerçekte/hariçte asla mümkün değildir.⁴²⁵ Bundan dolayıdır ki Cürçânî, Allah'ın hayât sıfatı ile hayy olduğunu ifade ederek bu konuda bütün din sahipleri ve mensuplarının (اهل الملة) ittifak halinde bulunduğunu zikretmektedir.⁴²⁶ Dolayısıyla Allah'ın hayât sıfatı O'nun zatının ayrılmaz ve lazımdır. Bu nokta, Sünnî kelâmcılar ile Mu'tezile kelâmcıları arasında ortak bir kanaatin ve müşterek bir paydanın bulunduğu delalet eder. Zira hicrî beşinci yüzyıl Mu'tezile kelâmcılarının önde gelenlerinden Kâdi

⁴²² Hasan Çelebi, *Hâşiye*, III, 37

⁴²³ Eşarî, *el-Luma'*, s. 87; Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 105; Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İtikad'da Orta Yol* (trc., Kemal Işık), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1971, s. 75; Mustafa Necati Bursalı, *Ayet ve Hadislerle Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, Erhan Yayınları, İstanbul 1997, s. 226-227

⁴²⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 177

⁴²⁵ Ebu'l-Meâlî İmâmü'l-Harameyn Ruknuddîn Abdulmelik el-Cüveynî, *Lumau'l-edille* (thk., Abdulaziz İzzuddîn es-Seyravân), Dâru Lubnan li't-Tibâa ve'n-Neşr, Beyrut 1408/1987, s. 178; Ahmet Saim Kılavuz, *a.g.e.*, 130

⁴²⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 66; tanımlar kitabı *Ta'rifât*'ında Cürçânî kudret sıfatını tanımını şu şekilde vermektedir "الحياة هي صفة توجب للموصوف بها أن يعلم ويقدر" – Hayât, nitelendiği varlığın bilmse ile güç yetirmesini sağlayan bir sıfattır". Bkz., "hayât", *Ta'rifât*, s. 71; Eşarî'de aynı ifadelerle rastlamak mümkündür. Bkz., Eşarî, *Luma'*, s. 87; İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 130⁴²⁷ Bakara, 2/255

Abducebbâr âlim ve kâdir olan bir varlığın mutlak manada hayy olması gerektiği noktasında kesin tavrını ortaya koymakta, Allah'ın bu sıfat olmadan âlim veya kâdir olabilirliliğinin ihtimal dahilinde bulunmadığına işaret etmektedir. Ona göre hayy olan bir mevcûd hem bilmeye hem de güç yetirmeye istidatlıdır; hayy olmayan bir varlık ise câmit ve cansızdır. O halde bilen ve güç yetiren bir varlığın hayy olması gerek “الله لا اله الا هو الحي القيوم”⁴²⁷ Allah, O'ndan başka bir Tanrı yoktur; O diridir ve kayyumdur şeklinde ayette ifadesini bulan gerekse de “Allah âlim ve kâdirdir” tarzında serdedilen aklî bir önermede olduğu gibi O'nun hayy olması bir zozunluluktur.⁴²⁸ Eşarî kelâmcılarından Bâkîllânî de Allah'ın hem ilim hem de kudret sıfatının hayât sıfatına bağlı olduğunu, O'nun hayât sıfatı olmadan âlim ve kâdir olmasının mümkün olamayacağını, zira hayy olmayanın ya cansız ya da ölü olacağını belirtmiştir.⁴²⁹

Diğer kelâmcılar gibi Cürcânî de, Allah'ın hayât sıfatının ispatında O'nun ilim ve kudret sıfatını da devreye sokarak, ilim-kudret-hayât üçlüsünü⁴³⁰ dile getirmekte ve bu sıfatlar arasındaki ilişkinin zorunluluğu fikrinin savunmasını yapmaktadır. Bundan dolayı Cürcânî, âlim ve kâdir olan her bir varlığın zorunlu olarak hayy olması gerektiği tezini ileri sürmektedir. Aksi takdirde âlim ve kâdir olan bir varlığın ya hayât sahibi olmaması ya da camit/cansız olması durumu ortaya çıkacaktır. Ancak Allah'ın nasıl bir hayât ile hayy olduğu konusunda kelâmcılar arasında yüzeysel anlamda bir ihtilafın olduğunu da sözüne eklemektedir. Allah'a hayy denmesi konusunda herhangi bir ihtilafın olmamasına karşın, O'nun hayât ile hayy oluşunun mana ve muhtevası hususunda kelâmcıların anlaşmazlığından bahseden Cürcânî, “hay” kavramını iki açıdan değerlendirmektedir. Biri, hayât bir sıfat olarak Allah'ın dışındaki varlıklar için kullanıldığında geçiciliği ifade etmesi, ikinci ise Allah'ın zatında var olması ve ayrılmaz

⁴²⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 161; Ayrıca şu ayetlerde Allah'ın hayy olduğu vurgulanmaktadır: “الله لا اله الا هو الحي القيوم” – Allah'tan başka bir ilah yoktur; O hem diri hem de kayyumdur”, Âl-i İmrân, 3/2; “وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي” – Ölüden diri çıkarır, diriden de ölüyü çıkarırsın”, Âl-i İmrân, 3/27; Üstteki ayetin muhteva bakımından aynı En'âm, 6/95, Yûnus, 10/31, Rûm, 30/19 surelerinde zikredilmektedir; “و عنق الوجوه للحي القيوم وقد خاب من حمل ظلما” – Bütün yüzler (insanlar), diri ve her şeye hakim olan Allah için eğilip boyun büküştür. Zulüm yüklenen ise, gerçekten perişan olmuştur”, Tâhâ, 20/111; “وتوكل على الحي الذي لا يموت و سبح بحمده” – Ölümsüz ve daima diri olan Allah'a güvenip dayan. O'nu hamt ile tespih et”, Furkân, 25/58; “الله لا اله الا هو - O daima diridir; O'ndan başka hiçbir Tanrı yoktur”, Münin, 40/65

⁴²⁹ Cağfer Karadaş, *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 105

⁴³⁰ Buna benzer ifadeleri büyük Eşarî kelâmcısı Cüveynî'nin eserlerinde de bulmak mümkün. Bkz., Cüveynî, *Lumau'l-edille*, s. 178

bir sıfat halinde bulunması halinde, kalıcılığı, sürekliliği ve ezeliği anlatmasıdır. Ancak hayât, Allah'ın dışında kalan hâdis varlıkların bir niteliği olarak nisbet edildiği ve bir sıfat olarak yaratıklar için kullanıldığında iki anlama gelmektedir. Birincisi, türsel mizacın itidalî için (اعتدال المزاج النوعي)⁴³¹, yani varlık olarak insanın karakteristik niteliklerini, tabiat ve mizaçtan kaynaklanan hususiyetlerini işlek kılan fizyolojik ve fizyonomik yapısını ve sağlığını ayakta tutan bir dinamik güç, özellik ve araz olması. İkincisi ise, duyum/duyu ve hareket gücü için var olması (قوة الحس و الحركة), yani canlı ve yaşam sahibi olan bir varlığın diğer bir özelliği onun duyu ve hareket yetisiyle donanmış olmasıdır. İnsana mahsus olan hayât, her iki açıdan düşünüldüğünde makuldür. Zira insan hayâtını ayakta tutan dört maddeye ihtiyaç duymaktadır ve bunun yanı sıra insan hayâtı yalınlıktan yoksun olmakla birlikte mürekkep bir yapıya sahiptir.⁴³² Ancak böyle bir kategori ve düzenek içerisinde Allah'a hayât sıfatının isnat edilmesi aklî ilkeler açısından asla düşünülemez.⁴³³

Cürcânî'ye göre genelde Filozoflar (الحكماء), özelde ise Mu'tezilenin ileri gelenlerinden Ebu'l-Huseyin el-Basrî⁴³⁴ hayât sıfatını (الحياة), Allah'ın bilmesi ve güç yetirmesi ile bağlı görerek hayâtın onlardan farklı olmadığı fikrine sahip olmuşlar; bu bağlamda bir mevcudun hayy konumunda bulunduğu kanaatini dile getirmek O'nun alîm ve kâdirliğini savunmakla eşdeğerdir.⁴³⁵ Ancak Eşarî ve Mu'tezile kelâm alimlerinin çoğuna göre hayât sıfatı, ilim ve kudret sıfatının geçerliliğini (الصحة) gerektiren ve zorunlu kılan ön dayanaktır. Allah'ın hayât sıfatı olmadan O'nun ne alîm ne kâdir olduğu düşünülebilir. Zira Allah'ın zatı, kâmil ilmin ve şâmil kudretin geçerliliğini (sıhhatini) gerektirecek bir sıfat olmazsa, tercih eden mutlak bir varlığın tercihi olmaksızın (ترجيح بلا مرجح) ilim ve kudret ortaya çıkar. Bundan dolayı sözü edilen ilim ve kudret sıfatının sıhhatini gerektirecek herhangi bir sıfat olmaksızın zata tahsis

⁴³¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 173

⁴³² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 175

⁴³³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 66

⁴³⁴ Hasan Çelebi, Mu'tezile alimlerinden hayâtı bir sıfat olarak kabul edenlerin sonraki (المتأخرون) kelâmcılar olmayıp önceki (المتقدمون) kelâm alimleri olduğunu belirtmektedir. Zira sonraki kelâmcılar halleri ispat ederek Allah'ın sıfatlarının zatından başka ayrı müstakil sıfatlar halinde olmadığını öne sürmüşler ve Sünnî kelâmcıların kabul ettiği anlamda sıfatları kabul etmemişlerdir. Onlara göre zat ile sıfat özdeş olup, Allah zatı ile âlim ve kâdirdir. Dolayısıyla âlimiyet ve kâdiriyet gibi hallerin sıhhatinin Allah'ın zatı ile muallel olması, bizzat âlimiyet ve kâdiriyetin ulhiyyet ile çelişmediğidir. Bkz., Hasan Çelebi, *Haşiye*, III, 66

⁴³⁵ Kâdi Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 161

edilmesi, diri bir zat ile vasıflanmasından ziyade, cansız ve bilinçsiz bir zat ile muttasıf bulunduğu durumunu gündeme getirmiş olur ki bu Allah'ın zatı ile hiçbir açıdan bağdaşır görünmemektedir. Ne var ki Hukema ve bazı Mu'tezile kelâmcılarına göre Allah'ın zatının, ayrıca sıhhati gerektirecek bir sıfat ile muttasıf bulunması bir çelişki arzeder. Çünkü onlara göre zat başka bir sığata tahsis edilirse vücûdi sıfatlarda teselsül gerekir. Bu ise mantıkî bir çelişkidir. Dolayısıyla Allah'ın zatının bir yerde son bulan bir sıfat ile muttasıf olması gerekir.⁴³⁶

Ancak Cürcânî, Hukema ve bazı Mu'tezile kelâmcılarının istidlal yöntemlerinin çok da isabetli olmadığını vurgulamaktadır. Zira ona göre Allah'ın zatı mutlak manada diğler varlık çeşitlerinin zatlarından farklıdır. O'nun zatının bir hay sıfatı ile muttasıf olması yaratılmış bir varlığın hayât sıfatı ile nitelenmesine benzememektedir. Allah'ın bir hayât ile muttasıf olması ezeli ve ebedî bir özelliğe sahip olduğundan, zatı ile hayât sıfatının birbirinden ayrılması veya kopması mümkün olmayan bir tasavvur biçimidir.⁴³⁷

C. İlim

Bilme anlamını ifade eden ilim, Allah'ın zatına zait ayrılmaz bir sıfatıdır. Bilinebilecek her şeyin bilgisi Allah'ın ilim sıfatı kapsamında olduğundan ilmin karşıtı olan cehalet Allah için kesinlikle düşünülemez. O'nun ilimi eksilme ve artmaya konu teşkil etmez, ezeli ve ebedîdir, zata zait olarak ve hiçbir değişmeye tabi olmadan vardır.⁴³⁸ Dolayısıyla Allah'ın ilmi zaman üstü ve zaman dışı bir özelliği haiz olup gmevcûd ve malumu her yönü ile bilendir.⁴³⁹ Allah, geçmiş, şimdiki ve geleceği şimdi olarak bilmesinin yanı sıra O, zaman ve mekan kavramlarından etkilenmez. Allah küllî ve cüzî olan her şeyi mutlak ve kesin ilmi ile bilir. Allah'ın alim olduğuna dair hem naklî hem de aklî deliller bulunmaktadır. Beşer ilmin izafî ve nisbî olmasına karşın Allah'ın ilmi mutlaklık ve değişmezliği ifade etmektedir. İnsana mahsus ilim, bilen olarak süje ile bilinen obje arasındaki izafîliği barındıran değişken ve görelî bir yapıya

⁴³⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 66

⁴³⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 66

⁴³⁸ Beyazîzade Ahmed Efendi, *İmam Azam Ebu Hanife'nin İtikadî Görüşleri* (trc., İlyas Çelebi), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, s. 84; Gazâlî, *İtikâd*, s. 74

⁴³⁹ Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir el-Bğdâdî, *Usûlu'd-dîn*, Matbaatu'd-Devle, İstanbul 1346/1928, s.

sahiptir.⁴⁴⁰ Allah'ın mutlak ilmi değişkenlik ve başkalaşıma konu olmadığı gibi muhala da taalluk etmez, zira muhal ilmin bir objesi veya konu olmaktan halidir.⁴⁴¹ Bütün bunların yanı sıra bazı ayetlerde Allah'ın her şeyden haberdar olduğu ve hiçbir şeyin O'nun bilgisi haricinde olamayacağı haber verilmektedir. Örneğin “و هو بكل شيء عليم” – O her şeyi bilendir⁴⁴², “انك انت العليم الحكيم” – Muhakkak ki sen bilen ve hikmet sahibisin⁴⁴³, gibi daha pek çok ayette Allah'ın alim olduğu hüveyda bir duruma işaret etmektedir.⁴⁴⁴ Üstte anılan ayetlerde Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığı ve O'nun bilgisi dahilinde olmayan hiçbir şeyin bulunmadığına vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla bu ayetler Allah'ın ilminin olduğuna ilişkin varit olan naklî kanıtlardır.

Anılan ayetlere ilave olarak Cürcânî'ye göre bütün kelâm alimleri ve felsefeciler Allah'ın âlim olduğu konusunda ittifak halindedirler.⁴⁴⁵ Bu konuda onlar hem naklî hem de aklî kanıtlara dayanmışlardır. Nitekim Cürcânî, Allah'ın ilminin olduğunu dile getirmekte ve bu hususta kelâmcılar ile kendilerine güvenilmeyen çok azınlık eski (القدماء) bir grup hariç, filozoflar arasında görüş birliği bulunduğunu ve bu konuda herhangi bir anlaşmazlığın yokluğunu dile getirmektedir. Ne var ki Felsefeciler ve Mu'tezileye göre Allah'ın, zatına zait bir ilim sıfatı ile âlim olması düşünülemez. Felsefeciler Allah'ın zatını aklettiğini, zatını akleden bir varlığın ise dış dünyada olup bitenleri bildiğini iddia etmişlerdir. Bundan dolayı onlara göre Allah, zatı ile bilendir/alim ve zatına zait başka bir ilim sıfatına ihtiyaç yoktur.⁴⁴⁶ Bununla birlikte Felsefeciler Allah'ın cüziyyatı bilemeyeceğini savunmuşlardır.⁴⁴⁷ Mutlak bir mevcûd olan Allah'ın ilmi ile muhdes varlıklar arasındaki korelasyon küllilik kavramı üzerine kuruludur. Nitekim onlar Allah evreni ve ondaki her şeyi küllî bir bilgi ile bilir,

⁴⁴⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 177

⁴⁴¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 213

⁴⁴² Bakara, 2/29

⁴⁴³ Bakara, 2/32

⁴⁴⁴ “ان الله واسع عليم” – Kuşkusuz Allah'ın ilmi her şeyi kuşatır”, Bakara, 2/115; “ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم” – Ya Rabbi, bizden kabul et. Sen işiten ve bilensin”, Bakara, 2/112; “و اعلموا ان الله بكل شيء عليم” – Bilin ki Allah her şeyi bilendir”, Bakara, 2/231

⁴⁴⁵ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 129

⁴⁴⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 55

⁴⁴⁷ İbn Rüşd kelâm alimlerinin Meşşâî filozoflarına adına atfettikleri bu görüşün yanlış anlaşıldığını dile getirmektedir. İbn Rüşd'e göre Allah'ın cüziyyatı bilmemesi insanların bilmesine benzemediğinin vurgusunu yapmaktadır. Bkz., İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi takrîri mâ beyne'ş-şerîati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl* (har., Muhammed Âbid el-Câbirî), Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Murebbiye, Beyrut 2002, s. 102

iddiasında bulunmuşlardır.⁴⁴⁸ Mu'tezileye göre de Allah zatı ile bilendir ve Sünnî kelâmcıların kabul ettiği gibi zatına artık olan bir ilim sıfatı ile bilen olması doğru değildir. Allah'ın zatına zait sıfatlar nisbet etmek taadudu kudemayı/kadîm varlıkların çokluğunu doğurur ki bu da Allah'ın birliği ve eşsizliği görüşünü ortadan kaldırır.⁴⁴⁹

Cürcânî'ye göre Allah'ın âlim olduğuna dair kelâmcıların ileri sürdüğü görüşleri şöyle özetlemek mümkündür:⁴⁵⁰ Allah'ın fiili her türlü eksik ve noksandan münezzehtir olup maslahat ve hikmete uygundur. Allah'ın mutlak kudretinden meydana gelen her bir fiil O'nun ilim ve hikmet sahibi bir varlık olduğuna delalet eder. Dolayısıyla fiili mutkan ve muhkem olan bir varlık âlimdir.⁴⁵¹ Nitekim dış çevreye ve insanın yaratılışına bakıldığında, canlı cansız her şeyin insanın emrine amade kılındığını gösteren bulgular müşahade edildiğinde Allah'ın âlim olduğu net bir şekilde anlaşılacaktır. Burada Cürcânî İcî'den naklettiği bir örneğe dikkatleri toplamaktadır. Mesela "Bir kimse akıcı üsluba ve derin manaya delalet eden güzel bir yazı görse onun yazarının âlim biri olduğuna karar verir veya makama uygun sesle hitap eden birinin sözünü dinlese O kişinin âlim ve bilgili biri olduğunu anlar".⁴⁵²

Ancak Cürcânî burada karşı taraftan gelecek olan itirazı dile getirmektedir. O da mutkanlıktan kastın bütün yönleri ile fiillerin maslahata uygun olup olmaması meselesidir. Karşıt tarafa göre fiilin bütün yönleri ile maslahata uygunluğu söz konusu değildir. Çünkü alemdeki varlıkların tamamı hem güzele/iyiliğe hem de kötülüğe taalluk etmektedir. Veyahut her hangi bir esere bakıldığında o şeyi meydana getiren şeyin akıl sahibi olduğu iddia edilmektedir, sözgelimi "arı" bizim bildiğimiz idrak veya akletme melekesine sahip olmaksızın petek yaparken herhangi bir akılla hareket etmemekte ve altı köşeli altıgeni meydana getirirken pergel veya cetvel gibi insanın kaçınılmaz olarak başvurduğu herhangi bir geometrik şekil çizme alet ve enstrüman kullanmaksızın bir yapı ve şekil oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle "arı" petek yaparken herhangi bir eğitsel ve didaktik aşamadan ve fazdan da geçmemesine rağmen insan aklını hayrete düşürecek bir sanat eseri değerindeki bir eşkenar altıgeni meydana getirebilmektedir.

⁴⁴⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 57, 61

⁴⁴⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûlu'l-hamse*, s. 156-160

⁴⁵⁰ Bakıllânî'ni de bu konuda aynı görüşleri dile getirmiştir. Bkz., Cğfer Karadş, *a.g.e.*, s. 105

⁴⁵¹ Eşarî, *el-Luma'*, s. 87

⁴⁵² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 53

Burada Cürcânî, karşı tarafın öne sürdüğü itirazlara yanıt aramaya koyulmaktadır. Ona göre mutkanlıktan kastedilen mana, evrenin akıllara durgunluk veren bir dizayn, düzen ve tertip içerisinde olması ve gökyüzündeki gezegenlerin hiç biri yörüngesinin şaşırmadan emroldukları gibi mutlak hakîm tarafından kendilerine tevdi edilen görevlerini şaşmadan ve her hangi bir kaosa maruz kalmadan örgün yapıda yerine getirmeleridir. Her türlü yararın ve maslahatın bulunduğu bu kainat ve kozmik düzen Allah'ın ekmel bir ilim ve kudretine delalet etmektedir. Karşı taraftan yöneltilen diğer bir itiraza gelince ise Cürcânî bu hususta analogik bir kanıtlama yoluna girmektedir. Ona göre yukarıda misal olarak getirilen arının hiçbir bilgiye sahip olmadan eşkenar altıgeni meydana getirdiği iddia edilmemiştir. Allah arıya ilham yoluyla bilgi vermesi veya doğrudan doğruya onda bir bilgiyi meydana getirmesi imkansız veya mustahil değildir. Allah'ın arıda eşkenar altıgeni meydana getirip yapacak bir bilgiyi yaratmış olması O'nun mutlak ilmine ve kudretine bağlıdır. Veya en Allah'ın en azından arının insiyakî, içgüdüsel ve entüitif bir özelliikle ve saikle görevini ifa edecek bir istidadı yaratması ve bunun sonucunda akıllara durgunluk veren bazı fiilleri meydana getirmesini sağlaması imkânsız değildir. Bundan ötürü arının bilgiden serapa yoksun olduğunu düşünmek bahis konusu edilen mantikî örgü ve dizge çerçevesinde asla mümkün görünmemektedir.⁴⁵³

Diğer bir önemli husus ise Allah'ın kâdir oluşudur. Cürcânî, Allah'ın ilim sıfatını kudreti ile ilişkilendirerek ispat etmeye çalışmaktadır. Ona göre Allah'ın kâdir olması bir fiile yönelmesi veya onu mutlak ihtiyarı ile tercih etmesidir. Bunların gerçekleşme eylemini ancak ilim sıfatına sahip olan bir varlık tarafından yerine getirilebilir. Ancak Mu'tezile kelâmcıları kâdir olan her bir mevcudun âlim olması gerekliliği fikrini kabul etmemişlerdir. Mu'tezileye göre uyuyan veya gaflet içerisinde olan kimseden gerçek anlamda bir ilim sadır olmaz.⁴⁵⁴ Zira uyuma esnasında kişiden çıkan şeyin bilgiden ziyade sanrı ve halüsinasyon niteliğinde olma ihtimali bulunmaktadır. Buna rağmen uyuyan veya gafil kişi aslında potansiyel manada kâdir olmakla birlikte kendisinde bu iki halin bulunduğu sırada selim bir ilmin ortaya

⁴⁵³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 53-54

⁴⁵⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 243

çıkmasını beklemek makul değildir. Bundan ötürü onlara göre her bir kâdir âlim değildir.

Cürcânî'ye göre Allah'ın ilminin dışında kalan hiçbir malumun bulunması bahis konusu edilemez. O, gizli açık, cüzî küllî, vâcib mümkün, mümteni türünden her çeşit varlığın bilgisini mutlak, engin ve kuşatıcı ilmi ile bilir. O'na bu konuda engel olacak hiçbir varlık tasavvur edilemez.⁴⁵⁵ Allah var olanların mevcudiyeti hakkında hem özel hem de genel bilgiye sahip olmakla birlikte zaman üstü müteal bir ilim ile bilir. Geçmiş, şimdiki ve geleceği zamana ve mekana bağlı olmadan hepsini şimdien berî olarak bilir.⁴⁵⁶

Mu'tezile kelâmcılarının Allah'ın zatına zait bir sıfatının olduğunu söylemek O'nun zatında mevcûd olan sonsuz ilimlerin vuku bulmasına ve zatında muhdes varlıkların maruz kaldığı tağayyür ve tebeddül gibi değişkenliğe ve bir halden başka bir hale intikal etmeye neden olur, çeklinde öne sürdüğü endişe dolu görüşüne karşı çıkan Cürcânî, onların bu konudaki görüşlerini kabul etmemektedir. Zira Cürcânî'ye göre Allah'ın ilminde bir değişimin olduğundan bahsedilemez, tam tersine değişim ve başkalaşım ilim sıfatının taalluk ettiği şeylerdedir. Bu taalluklar ise sürekli olarak değişir ve başkalaşır, bundan dolayı taalluklar izafî ve görecelidir. Çoğalma ve artma ancak izafetlerde ve ilmin taalluk ettiği varlıklarda mümkün olabilirken, Allah'ın değişmeye konu olmayan mutlak ve zamana ve mekana bağlı bulunmayan ilminde çoğalmanın bahis konusu edilmesi varsayılmamaktadır.⁴⁵⁷

D. İrâde

Lügatte bir şeyi “istemek” ve “dilemek” manasına gelen irâde, Allah'ın bir sıfatı olarak değerlendirildiğinde mutlak anlamda bir şeyi dilemesi ve istemesini ifade ettiğinden, zatı ile ezelde muttasıf olup kadîmdir.⁴⁵⁸ Allah'ın istemesi ve dilemesi olmadan kainat içerisinde herhangi bir değişimin ve ilerlemenin, inkişaf ve gelişimin

⁴⁵⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 58

⁴⁵⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 62-63

⁴⁵⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 65

⁴⁵⁸ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 102; Cüveynî, *Lumau'l-edille*, s. 179; aynı yazar *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâtii'l-edille fi usûli'l-itikâd* (thk., Muhammed Yûsuf Musa-Ali Abdulmunim Abdulhamid), Mektebetu'l-Hâncî, Kahire 1369/1950, s. 94; Beyazîzade, *a.g.e.*, s. 85; Gazâlî, *İtikâd*, s. 75

olması asla tasavvur edilemez.⁴⁵⁹ O, bir şeyin olmasını yaratıklara göre belirli bir mekan ve zamanda, zaman ve mekana bağlı olmadan mutlak ve kadîm irâdesi ile diler. O'nun mutlak ve kayıtsız irâdesini kuşatacak hiçbir faktör ve etken yoktur. Allah'ın salt irâdesi muhal ve müstahil olana taalluk etmez kuralı hariç hiçbir ölçüt ve endazeye uyma zorunluluğu bulunmamaktadır. O, yapmak istediği her şeyi hiçbir kayıt altında bulunmayan irâdesi, ihtiyarı ve meşietini ile dilemekle birlikte, irâdesi vâcib ve muhale taalluk etmeyip, caiz ve mümkün taalluk etmektedir.⁴⁶⁰ Zira Allah hakkında şu şey vâcibtir demek O'nun o şeyi mutlak manada seçeneksiz ve determine olmuş vaziyette yapmasını ve istemesini kanısını veya yanılığını kabul etmekle eşdeğer olduğu anlamına gelmektedir. Allah için bir her hangi bir şeyin vâcibliğinden bahsedilemeyeceği gibi yaratılmışlık belirtilerinden sayılan ve irâde yitimini ifade eden abuli acizlik haliyle vasıflanması da aynı şekilde mümkün değildir. Allah'ın mürît olduğuna dair hem naklî hem de aklî deliller bulunmaktadır. Kelâmcılar naklî delil olarak şu ayetleri kullanmaktadırlar: “يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر – Allah size zorluk değil tam tersine kolaylık diler”⁴⁶¹; “و لو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد” – Eğer Allah dileseydi onlar savaş vermezlerdi. Fakat Allah istediğini yapar”⁴⁶²; “وما الله يريد ظلما” – Allah dilediği ile hükmeder”⁴⁶⁴; “ان الله يحكم ما يريد”⁴⁶³; “للعالمين”⁴⁶⁴

Allah'ın mürît olduğu konusunda Mâtürîdî ile Eşarî kelâmcıları arasında bir uzlaşma (konvansiyon) ve görüş birliği bulunmaktadır. Bu konuda Meşşâîî filozofları (الحكماء) Allah'ın irâdesinin, ilminden başka bir şey olmadığını öne sürmüşlerdir.⁴⁶⁵ Zira onlara göre evren herhangi bir kaos bir düzenle değil, mükemmel bir nizam ile tasarılanmış ve dizaynedilmiştir ki bunu onlar inayet diye tabir ederler. Dolayısıyla Allah'ın irâdesinin raci olduğu sıfat ilimdir. İnayet ise Allah'ın mutlak ilminden doğmaktadır. İbn Sina'ya göre inayet “*el-Evvel* olan Tanrının ilminin en güzel nizam halinde olan hem küllî anlamda her bir varlığı hem de küllî olması gereken her mevcudu kapsamasıdır. *El-Evvel* olan Tanrının küllî olanın varlığının düzeni konusunda doğru

⁴⁵⁹ Cürcan, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 138-139

⁴⁶⁰ Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ, Ankara 1998, s. 198

⁴⁶¹ Bakara, 2/185

⁴⁶² Bakara, 2/253

⁴⁶³ Âl-i İmrân, 3/108

⁴⁶⁴ Mâide, 5/1

⁴⁶⁵ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 130

olanı bilmesi, *el-Evvel* olan Tanrıdan talep ve kast gibi sıfatlar olmaksızın, hayrın ve feyzanın kaynağını bilmesidir”⁴⁶⁶ şeklinde tarif edilmiştir. İçlerinde Ebu’l-Huseyin el-Basrî’nin de bulunduğu Mu’tezileden İbrahim b. Seyyâr Nazzâm, Amr b. Bahr el-Câhiz, Ebu’l-Huzeyl el-Allâf, Ebu’l-Kâsım el-Belhî ve Mahmûd el-Harezmi gibi güzide ve önde gelen kelâm alimleri Allah’ın irâdesinin fiilde bulunan faydayı bilmesi ile eşit ve yeksan olduğunu iddia etmişlerdir.⁴⁶⁷ Örneğin her bir âkil yaptığı fiilinde bir faydanın bulunduğunu zanneder veya böyle inanır. Veya faydanın bulunduğunu bilmesi fiili gerektir. Buna Ebu’l-Huseyin harekete geçiren temel saik/neden/faktör/daiye (الداعية)⁴⁶⁸ adını vermektedir. Ancak zan ve itikat gibi muhdes bir varlık olan insana mahsus bir fiil olduğundan Allah hakkında geçerli olmasını var saymak muhaldir. Allah’ın daiyesi yaptığı fiilindeki fayda ve yararı/hikmeti bilmesine münhasırdır. Ebu’l-Huseyin el-Basrî’ye göre Allah’ın irâde sıfatı şahitte sebep, harekete geçiren ve motivasyona/daiye zait ve ona bağlıdır. Huseyin en-Neccâr’a göre ise Allah’ın mürit olması selbî bir durumdur ki bu da O’nun mükreh/mağlup olmadığı anlamına gelmektedir. Gene Mu’tezileden Kabî’ye göre Allah’ın irâde sıfatı, kendinin meydana getirdiği ve tahakkuk ettirdiği fiilindeki hikmet/yarar ve maslahatı bilmesidir.

Ancak Eşarî kelâmcıları ile Basra Mu’tezile kelâm alimlerinin çoğu Allah’ın irâde sıfatını ilim ve kudret dışında üçüncü bir sıfat olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre Allah’ın irâde sıfatı iki makturdan birinin vuku bulmasının tahsis edilmesinde etkin ve müessir konumdadır.⁴⁶⁹ Zira onlara göre iki zıddın kudret sıfatına nisbeti eşittir. Dolayısıyla burada bir muhassıs ihtiyâç vardır. Ancak bu muhassıs ne ilim ne de kudret sıfatıdır. O ancak irâde sıfatı olabilmektedir. İrâde sıfatı ilim ve kudret sıfatına muğayir olduğu gibi, hayât, sem’, basar ve kelâm sıfatından da farklıdır. Zira bu sıfatlardan hiç biri muhassıs olamaz.

⁴⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III, 67; İbn Sînâ *Şifâ*’sında inayetin tanımını “İlk’in (el-Evvel) varlığın bulunduğu iyilik düzenini zati gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zati gereği illeti olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O’ndan mümkün olan en mükemmel düzene götürecektir tarzda bir taşma ile taşmasıdır” şeklinde vermektedir. Bkz., Ebû Alî İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-şifâ* (trc., Ekrem Demirci-Ömer Türker), I-II, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, II, 160

⁴⁶⁷ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III, 66

⁴⁶⁸ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, II, 215-216

⁴⁶⁹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, II, 216-217; Cürcânî, irâdenin tahsis edici bir görevinin olduğunu *Ta’rifâ*’ında da net olarak belirtmektedir. Bkz., “İrade”, *Ta’rifâ*, s. 8

Ancak Cürcânî bu hususta karşıt taraftan vaki olacak bir itirazı ortaya koymaktadır. Ona göre irâde, irâde olması açısından iki zıdda nisbeti eşitse o halde bir zıdda taalluk ediyorsa diğer zıdda da taalluk etmesi gerekir. Veya şu vakitte irâdenin biri vaki oluyorsa diğer vakitte de diğer bir irâdenin vaki olması söz konusu olur. Sonuçta da teselsül gerekir. Bu itirazı Cürcânî şu şekilde cevaplamaktadır: İrâdenin iki zıdda nisbet edilmesinin eşitliği teselsülü gerektirmez. İrâdenin belirli bir vakitte iki zıttan birine taalluk etmesi zatına mahsus bir durumdur. Buna kelâm alimleri “تعلق الإرادة بالمقدور علي سبيل المناوبة - İrâdenin makdura taalluku dönüşümlü olarak gerçekleşmektedir” şeklinde formüle etmişlerdir. Dolayısıyla irâde sıfatının iki makdurdan önce birine sonra diğerine taalluk etmektedir. Bütün bunlar değerlendirildiğinde irâdenin dışında başka bir sıfatın makduru tercih etmesine ihtiyaç kalmamaktadır. Tekrar edilmeli ki irâde sıfatının belirli bir vakitte iki makdurdan sadece birine taalluk ederken diğer bir vakitte de diğerine taalluk etmesi Allah’ın zatında herhangi bir noksanın bulunduğu manasına gelmemektedir. Tam tersine irâdenin iki makdurdan birine öncelik tanınmasında mantıkî bir sıra söz konusudur. Yoksa Allah’ın irâdesinin aynı anda ve aynı mekanda her iki makdura da taalluk ettiğini düşünmek mantıkî bir düzenlilik ve dönüşümlülükten ziyade, şanına yakışmaz ve yaraşmaz bir çelişkiyi doğurur.

Ancak irâde ne zaman ki tabiatı gereği fiilin iki yönünden yalnız birine, belirli bir vakitte belirli bir şekilde taalluk ederse sadece bir yön gerçekleşmiş olur ve o zaman da ihtiyar ortadan kalkar ve icap gerekir diye bir itiraz gelirse ona Cürcânî şu şekilde cevap vermektedir: “Allah için bir icaptan bahsetmek mümkün değildir. Zira O istediği bir şeyi istediğinde zaman ve mekana bağlı bulunmadan yaratmaktadır. Allah’ın irâde sıfatı iki zıttan birine bir vakitte taalluk ederken diğerine de diğer bir vakitte taalluk etmektedir. Dolayısıyla bura bir sıralamanın haricinde bir zorunluluktan bahsetmek söz konusu olmamaktadır”⁴⁷⁰.

Cürcânî bir de Allah’ın irâdesinin zatının dışında bir yerde müstakil olarak var olması gerektiğini savunan Mu’tezile kelâm alimlerini eleştirmekte ve görüşlerinin doğru olmadığını dile getirerek reddetmektedir. O’na göre irâdenin Allah’ın zatının dışında başka bir zatta kaim olması düşünülemez. Zira Allah’ın zatının dışında mutlak

⁴⁷⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 69

bir zat yoktur. Allah'ın hüküm altına alınmış olması da mümkün değildir. Allah'ın zatında herhangi bir hâdisin kaim olmasının tasavvuru mümkün olmadığı gibi, Allah'ın zatı dışında bir mahallin bulunması ve orada irâdenin kendi başına müstakil olarak var olması da mümkün değildir. Zira bağımsız olarak irâdenin zattan ayrı olması selbi bir durumdur. Dolayısıyla irâde zata bağlı olur ve ondan ayrı olarak var olmaz.⁴⁷¹

Bütün bunlardan sonra Cürcânî, Allah'ın irâde sıfatının zatı ile kaim ve ezeli bir sıfat olduğunu belirtmektedir. Şayet Allah'ın irâdesi zatı ile kaim ezeli ve kadim olmayıp hâdis olsaydı, bu takdirde muhtar olan Allah'ın zatına istinat etmesi gerekirdi. Bunun sonucunda ise başka bir üçüncü irâde sıfatına istinat ederek muhtaç durumuna düşer ve teselsül gerekirdi. Allah'ın yaratıklar üstü bir varlık olması gereği teselsül gibi mahlukata yüklem olan bir duruma bağlı olması aklî ilkeler sonucu mümkün olmamaktadır.

E. Kudret

Sözlükte bir şeye güç yetirmeyi ve yapabilmeyi anlatan kudret, Allah'ın bir sıfatı olarak ele alındığında yapılabilir, muhal olmayıp makul olan ve güç yetirilen her şeye muktedir olması manasına gelmektedir.⁴⁷² Allah'ın gücünü aşan herhangi bir şey olmadığı gibi O'nun kudretine sınır getirip lokalize edecek herhangi bir salt harici ve gerçek mevcûd da bulunmamaktadır. Kainatta var olan her şeyin tasarrufu Allah'ın mutlak kudretine ve yetkisine dahildir. Var olan bütün varlık çeşitleri O'nun kudretinin eseri olarak meydana gelmekte ve bundan dolayı kudret ve güç yetirmenin zıttı olan acizlik⁴⁷³ ve muktedir olmamak Allah için bir an bile varsayılmamaktadır. Bununla birlikte O'nun kudreti mümkün ve caiz varlıklara taalluk ettiği halde, muhal, mümteni olan bir alana taalluk etmez. Allah'ın zatı ile kaim zait ezeli bir sıfatı olması açısından kemali ifade eder.⁴⁷⁴ O'nun kudretini açık olarak dile getiren pek çok ayet bulunmaktadır. Ayette “قل ان الله قادر علي ان ينزل اية ولكن اكثرهم لا يعلمون” – De ki, Allah bir

⁴⁷¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 72

⁴⁷² Cürcânî kudret sıfatını “القدرة هي الصفة التي تمكن الحي من الفعل وتركه بالإرادة. وصفة تؤثر على قوة الإرادة” Kudret, dirinin irâdesiyle bir şeyi terk veya yapabilmesini sağlayan sıfattır. Aynı zamanda irâde gücüne tesir eden bir sıfattır.” “kudret”, *Ta'rifât*, s. 129

⁴⁷³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 241

⁴⁷⁴ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 93-94; Beyazîzade, *a.g.e.*, s. 84

mucizeyi indirmeye kadirdir. Fakat onların çoğu anlamazlar⁴⁷⁵; “قل هو القادر علي ان يبعث“⁴⁷⁵; “قادر ان يخلق مثلهم“⁴⁷⁶; “عليكم عذابا من فوقكم - De ki, O altınızdan bir azap getirmeye kadirdir“⁴⁷⁶; “- Allah onların mislini yaratmaya kadirdir“⁴⁷⁷

Cürcânî’ye göre Allah’ın kudreti her şeye mutlak anlamda güç yetirmeyi ve yetki sahibi olmayı ifade etmektedir. Allah için kudret sıfatının kullanılması bir yetkinlik ve kemale delalet ettiğinden kayıt ve koşula tabi olmadığı gibi, O’nun için belirli bir sınır veya kudretini engelleyici bir yetke söz konusu değildir. Kainat üzerindeki yegane mutlak etken ve müessir, etken durumdan edilgin ve münfail konuma düşmeyen, hiçbir sınıra tabi olmayan, varlık sebebini başkasından değil bizatîhi özünden ve kendisinden alan, kendi kendinîn yeter sebebi olan ve kemal nitelikler ile vasıflanan Allah’tır. Bundandır ki kelâm alimleri hem nakle hem de akla dayalı delillerden yola çıkarak Allah’a kudret sıfatını isnat etmişlerdir. Allah’ın kudret sıfatı ile kainat üzerine en yüce müessir olduğunu, bundan dolayı kudretin zıddı olan acizlik gibi Allah’ın zat ve şanına yaraşmayan eksiklik ve noksan ifade eden sıfat ve niteliklerin O’na atfedilemeyeceğini dile getiren Sünnî kelâmcılar, Allah’ın kudretsiz olarak varsayılmasını temelden imkan dışı saymışlardır. Bu nedenle Allah’ın kudret sıfatı kabili mümkün olan her şeye taalluk etmektedir. Diğer bir deyişle söylemek gerekirse O’nun kudreti muhal ve müstahil olana değil, aklen mümkün olana taalluk eder.⁴⁷⁸

Allah’ın kudret sıfatının olduğunu ispat etmede iki farklı yöntem bulunmaktadır. Onlardan birincisi Allah’ın mutlak manada kudret sıfatı ile muttasıf olmasıdır. Allah’ın alemi yaratıp yaratmaması kendi kudreti dahilindedir. Yapmaması halinde de kendisine herhangi bir zorunluluk lazım gelmez. Dolayısıyla Allah’ın kudretsiz olduğunu düşünmek veya böyle bir şeyi varsaymak asla doğru olmamaktadır. Allah’ın kadir olduğu konusunda bütün din müntesipleri/sahipleri (المليون) hemfikirdirler. Ancak Meşşâî geleneğe tabi Felâsife’ye (الفلاسفة) göre Allah’ın alemi şu anda sahip olduğu düzen ve tertibe göre var etmesi zatının gereğidir ve bunu yapmakla zorunludur, ihtiyari değildir. Dolayısıyla Allah’ın aleminden hali olması mümkün değildir. Kudreti bu

⁴⁷⁵ Enâm, 6/37

⁴⁷⁶ Enâm, 6/65

⁴⁷⁷ İsrâ, 17/99

⁴⁷⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 41

anlamda almaları dolayısıyla Allah'ın kudret sıfatının olabilirliliğini inkar gittikler görülür. Çünkü ona kudret isnat etmek bir eksiklikler. Bunun yerine onlar Allah'a, zorunluluk/icaplık (الاجاب) sıfatını izafe etmeyi uygun buldular. Onlara göre icap tam bir kemale delalet etmektedir. Ancak Allah'ın “ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل” - isterse yapar istemezse yapmaz” manadaki kadir oluşunu hem din müntesipleri (milliyyun) hem de felâsife kabul etmektedir. Nitekim Eşarî kelâmının hicrî sekizinci yüzyılın son döneminin en büyük mümessillerinden biri Sa'duddîn et-Taftâzânî ise Allah'ın meşietine dair felâsifenin dile getirdiklerini aynısını lafzi olarak tekrarlamakla birlikte mana ve mefhum itibarîyle farklı olan ve Sünnî kelâm anlayışı doğrultusunda şunları dile getirmektedir: “المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل و ان شاء ترك” – Meşhur olan şudur ki kâdir olan Allah bir şeyi dilerse yapan dilemezse terk edebilir.”⁴⁷⁹ Bunları ifade etmekle Taftâzânî felâsifenin iddia ettiğinin tam tersini ortaya koyarak Allah'ın mutlak kudretini kesin olarak ispat etmektedir. Sözünu ettiğimiz iki grubun haricinde bir de İşrâkî geleneğe tabi Hukemâ'ya (الحكام) ilişkin bir görüş vardır ki o da cömertlik ve feyz fiilinden doğan meşietler. Cömertlik ve feyz Allah'ın zatının gereği ve lazımı olarak meydana gelmektedir. Bu tıpkı Allah'ın ezeli ve kadim ilmi ve diğerkemal ifade eden sıfatlarında olduğu gibi aynı ölçüdedir. Böyle olunca Allah'ın söz konusu sıfatlardan ayrı olduğunu düşünmek mümkün olmamaktadır ve ayrı olarak tasavvur edilmesi O'nun zatı ile kaim olan ve ayrılmaz kemal sıfatlarından eksilme olacağı anlamına gelecektir. Hâlbuki Allah genel ve özel anlamdaki bütün eksikliklerden münezze ve berîdir. Cürcânî'nin dile getirdiği gibi yukarıda zikri geçen Hukemâ'ya ait Allah'ın cömert oluşuna değgin iki önermeleri bulunmaktadır. Onlardan birincisi “لذاته – الفيز و الجود لازمة كلزوم العلم و سائر الصفات الكمالية له – Feyz ve cömertlik ilim ve diğerkemal sıfatları gibi zatının lazımıdır” ve “O halde zat ile cömertlik birbirinden ayrılmazdır”. Birinci önermedeki öncülün doğruluğu zorunludur (vâcibler), ikinci önermedeki öncülün doğruluğu mümtendir. Dolayısıyla her iki önermedeki öncüllerin doğruluğu kesindir. O halde Allah mutlak manada cömertler.⁴⁸⁰

Cürcânî Allah'ın kadir olmadığı farzedilip mucip bizzat olduğu düşünöldüğü takdirde dört durumdan birinin lazım geleceğini vurgulamaktadır: 1. Allah mucip bizzat

⁴⁷⁹ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, 79

⁴⁸⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 41

olduğunda ya hâdis varlıklar top yekun yok olur; 2. Veya hâdis varlık herhangi bir müessire dayanmaz; 3. Veya bunlar olmazsa teselsül meydana gelebilir; 4. Sonuncusu ise eserin mucib-i tamı olan müessirden sonra olma durumu ortaya çıkabilir.

Ancak sözünü ettiğimiz levazımın batıl oluşundan melzumun batıl olma durumu kendinî göstermektedir. Çünkü lazım ve melzum arasındaki ilişkiye, Allah'ın mucip olmasını gerektirir. Bu mülazemet sonucunda hâdis varlık ya var olacak veya var olmayacak. Var olmadığı varsayılırsa bu takdirde birinci durum söz konusu olur. Şayet var olursa o zaman bu hâdis varlık ya müessir ve mucit olana istinad etmez veya eder. Şayet dayanmadığı kabul edilecek olursa o takdirde ikinci durum geçerli olur. Dayanmama durumu ortadan kalkar da dayanma durumu belirirse o zaman bir kadîm varlıkta son bulur. Son bulmadığı tasavvur edilirse üçüncü durum baş gösterir. Şayet bir müessire dayandığı kabul edilirse o halde ne kadîm ne de lamütenahi olması düşünülebilir. Dolayısıyla bileşik ve tereküp halinde olan sonsuz hâdis varlıkların varlığı kaçınılmaz olur. Bu durumda teselsül gerekir. Şayet son bulduğu düşünülürse o takdirde hâdis varlıkların varlıklarını zorunlu olarak hiçbir vasıta olmaksızın gerektirecek kadîm bir varlığın ortaya çıkması zorunlu olur. Bunun sonucunda birleşik veya mürekkep olsun teselsül halindeki hâdis varlıklar ortadan kalkmış olur. O takdirde dördüncü durum gerekir ki o da eserin mucib-i tamı olan müessirden sonra olmasıdır. Bu zatı gereği bir şeyi zorunlu olarak gerektiren mucipten vasıtasız olarak çıkan hâdis bir varlığın tahallüfü ve sonradan meydana gelmesidir.

Ancak Cürcanî'ye göre bunların levazımı batıldır. Zira birincinin olması düşünülemez, düşünülürse hâdis varlıkların varlığı söz konusu olamaz. İkinci de olamaz, çünkü hâdis ve mümkün olan her bir varlık çeşidi var olabilmek için bir müessire muhtaçtır. Üçüncü durum da kabul edilemez, zira kabul edilirse teselsül gerekir. Dördüncü husus ise eserin müessirden sonra gelmesi durumu ortaya çıkar ki bu da düşünülemez. Zira lazımın melzumdan sonra gelmesi tasavvur edilemez. Bu husus kabul edilirse müreccihsiz tercih gerekir.⁴⁸¹

Burada İcî ve Cürcanî başka bir hususa dikkatleri toplamaktadır. Onlara göre Allah mucip bizzat olsaydı o takdirde hâdis varlıkların kadîm olması gerekirdi. Ancak

⁴⁸¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 42

Allah ile birlikte hâdis varlıkların kadîm olması tasavvur edilemez. Zira mülazemet, yani mucib-i kadîm olan Allah'ın eserinin kadîm olması lazım gelir. Bu bilgilerden anlaşıldığı üzere Allah'ı mucibun bizzat kabul eden anlayış Cürcânî'ye göre doğru bir anlayış değildir, çünkü bu yaklaşım tarzı bizi Allah'ı hiçbir kayıt ve sınıra tabi olmayan mutlak bir irâdeye sahip olmayan, kudretsiz bir varlık sayma sonucuna götürmektedir. Dolayısıyla yukarıda sıralanan mantıkî örgü içerisinde Allah'ın zatı düşünüldüğünde O'nun mutlak, zatı ile ezelde kaim ve ayrılmasını bir an bile tasavvur edilmediği kadîm bir irâde sıfatının bulunduğu anlayış hasıl olmaktadır.

F. Sem' ve Basar

Sem' sözlükte işitmeye konu olan bir şeyi işitmeyi, duymayı ve sesi algılamayı, basar ise görülebilen bir şeyi görmeyi, bir şeye bakmayı ve onu müşahede etmeyi anlatan bir kelimedir. Allah'ın zatına izafe dildiğinde ise O'nun ezelde sem' ve basar sıfatları ile muttasıf olmasına delalet etmektedir. Bundan dolayı Allah'ın sem' ve basar sıfatı zatı ile muttasıf olduğundan kadîm ve sonsuzdur. Zira pek çok ayette Allah'ın işiten ve gören olduğu zikredilmektedir.⁴⁸² Hatta Cürcânî, “nakil Allah'ın gören ve işiten bir varlık olduğun açık bir şekilde vurguladığı için aklî istidlale bile gerek yoktur, dolayısıyla O'nun gören ve işiten bir varlık olduğunu inkar etmek zaruriyyat-i dinîyyeden bir hükmü inkar etmek gibidir” demektedir. Bundan dolayı Eşarî kelâmcıları Allah'ın hay olduğunu, hay olan bir varlığın ise hem semî hem de basîr olmasının kaçınılmaz olduğunu dile getirmektedir. Allah'ın semî ve basîr olması O'nun sağır ve dilsiz olmasını devre dışı bırakır. Ancak Allah'ın hayât sahip olması mahlûkatın hayâtına asla benzemez. Mahlûkatın hayât sahibi olması beraberinde cehil, zan, şehvet ve nefret gibi eksiklik ve zaafî ifade eden geçici duyguları gerektirir. Hâlbuki Allah böyle hallerden münezzehtir olduğu gibi sağır ve dilsiz olma gibi eksiklik ifade den niteliklerden de uzaktır.

Cürcânî'ye göre kesin olan ayet ve hadîsler varken Allah'ın semî ve basîr olduğunu ispat etmek için herhangi bir aklî delil ortaya koymaya bile ihtiyaç yoktur. Zira mana itibarıyla açık ve seçik olan ayetler, en güçlü aklî delilden daha sağlamdır.

⁴⁸² “O işiten ve bilendir”, Bakara, 2/137; “انك سميع الدعاء – Muhakkak sen duaları işitensin”, Âl-i İmrân, 3/38; “ان الله كان سميعا بصيرا – Kuşkusuz Allah işiten ve görendir”, Nisâ, 4/58; “وكان الله سميعا بصيرا – Allah işiten ve görendir”, Nisâ, 4/134

Üstelik bu konuda icma olduğunu söyleyen kelâmcıların görüşlerinin de pek tutarlı olmadığını dile getirmektedir. Zira bir konuda icmanın olması, o konu hakkında varit olan ayet ve hadîslerden daha kuvvetli olmayıp, icma, ayet ve hadîslerin yanı sıra kullanılan, onlara destek ve öneği olarak üçüncü bir kaynak konumunda bulunan bir delil çeşidi hükmünde değerlendirilmektedir.

Cürcânî ayrıca bilme ile görmenin yekdiğerinden farklı şeyler olduğuna da dikkatleri çekmektedir. Ona göre biz, bir şeyi tam ve açık olarak bildiğimiz ve gördüğümüzde bedihi bir şekilde iki durum arsında bir farkın olduğunu hissederiz. Zaruri olarak her iki halette beliren ilim ile birlikte zait bir durumu içeren üçüncü hali biliriz ki bu da görmedir.

Ancak bazı filozoflar Allah'ın sem' ve basar sıfatının olamayacağını iddia etmişlerdir. Zira görme ve işitme duyunun görülen ve işitilenden etkilenmesi ile birlikte akustik manada bir sesin bir yerden başka bir mekana yansması, yayılması veya diğer duylarda olduğu gibi dış faktörlerden ve etkilerden etkilenmenin meşrutudur. Bütün bunlara bakıldığında böyle bir etkileşimin Allah hakkında geçerli olması tasavvur bile edilemez.

Cürcânî bu itiraz niteliği taşıyan önermeyi şu şekilde cevaplamaya çalışmaktadır: Şu bir gerçektir ki bizdeki görme ve işitme başka bir şeyden etkilenmek suretiyle olmaktadır. Bir de görme ve işitmenin bizde ortaya çıkmasından zaten görme ve işitme etkilenmenin kendisi olduğundan bizdeki etkilenmeye mukarin olması gerekmez. Başka bir deyişle meşrut olması da gerekmez. Bu durumu kabul ettiğimizde “şahitte bu durum nasıl ise gaipte de aynen böyle olmalıdır” itirazı yersiz olmuş demektir. Hâlbuki sizin dediğinizin geçerli ve tutarlı olabilesi için Allah'ın sıfatlarının bizim sıfatlara benzemesi gerekmektedir. Ancak Allah'ın sıfatları bizim sıfatlara hiçbir bakımdan benzememektedir. Dolayısıyla Allah'ın görmesi ve işitmesi hiçbir bakımdan etkilenmeden meydana gelemez veya etkilenme ile bağlı kalmaz.

Bazı itirazcılar Allah'ın görme ve işitmesinin ezelde görülen ve işitilen muhatap veya nesne olmaksızın ezelde semî ve basîr olmasının mümkün olmayacağı görüşünü ileri sürmüşlerdir. Cürcânî'nin cevaba gelince ise O'na göre ezelde taallukun yok sayılması (الانتفاء) sıfatın yok olduğunun kanıtı sayılamaz. Buna örnek olarak Cürcânî

bizdeki görme ve duyma gibi iki yetinin varlığını öne sürmekte ve bu organlarımız bilfiil ve halihazırda idrak edilen bir nesne olmadığı zaman bile bizim görme ve işitme hasletlerine sahip olduğumuz bilinmektedir şeklindeki bir karşı itiraz getirmektedir. Dolayısıyla belirli bir vakit içinde idrak edilecek, görülecek ve işitilecek bir nesne olmaması halinde bile insandaki görme ve işitme uzuvları kendi varlığını ve fonksiyonunu kaybetmemektedir. Mutlak bir varlığın bir mahluku olan insanlar için bu durun bahis konu edildiği halde, her çeşit varlığın yoktan var edicisinin görme ve işitme hasletlerinden yoksun olduğunu varsaymak mümkün değildir.⁴⁸³

F. Kelâm

Kelâm sözlükte konuşmak, söz söylemek ve diyalog kurmak gibi manalara gelmekte olup Allah'a nisbet edildiğinde zatından ayrılmayan kadîm, ezeli ve ebedî bir sıfatı anlatır. Allah'ın zatı ezelde kelâm sıfatı ile muttasıf olduğuna göre O mütekellimdir.⁴⁸⁴ Bundan dolayı kelâmın zıddı olan sukut, dilsizlik ve konuşamama gibi eksiklik ve noksanlık ifade eden niteliklerle vasıflanmaktan münezzehtir.⁴⁸⁵ Bunun sağlam delili ve payandası çok sayıda peygamberin gönderilmiş⁴⁸⁶ ve bu peygamberlerin Allah'ın mütekellim olduğu hususunda mütevâtir haberleri nakletmiş olmalarıdır. Çünkü peygamberler Allah'ın şunu emredip bunu da yasakladı şunu ise haber vermiştir buyurmaktadırlar. Bunları hepsi ise kelâmın kısımlarındandır. Dolayısıyla kelâmın Allah'ın zatı ile kaim kadîm ve ezeli bir sıfatıdır şeklinde iddia edilen şey/muddaa sabit olmuş demektir.⁴⁸⁷

Cürcânî konu ile alakalı olarak vaki olması muhtemel olan bir itirazın söz konusu olabileceğini dile getirmektedir. Mesela peygamberin doğruluğu Allah'ın kendisini tasdik etmesiyle mümkün olabilmektedir ve bunun dışında başka bir çıkış yolu da

⁴⁸³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 74-75

⁴⁸⁴ Ebû Seleme es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 55; Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 106; Abdulvehhâb es-Subkî, s. 79; Kur'an'ı, Allah'ın kelâm sıfatının bir alameti ve delili olarak gören kelâmcılara katılan Cürcânî onun harf, yazı ve seslerden teşekkül ettiğini ileri sürmektedir. Ona göre Kur'an bu özellikleri barındırması açısından hâdis bir yapıya sahiptir. Bu konuda bkz., Cürcânî, *Hâşiye ala'l-Keşşâf*, I-II, İstanbul (t.s.), I, 2-4

⁴⁸⁵ Ahmet Saim Kılavuz, *a.g.e.*, s. 135

⁴⁸⁶ Vahdet-i vücûdçu anlayışın zirve isimlerinden İbn Arabî'de kelâmcılar ile aynı kanaati paylaşmış ve peygamberlerin gönderilmiş olmasının Allah'ın bir mütekellim oluşuna delalet etmektedir ifadesini kullanmıştır. Bkz., Cağfer Karadaş, *Bakillâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 114

⁴⁸⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 75

bulunmamaktadır, ayrıca Allah'ın peygamberini doğruluğu konusunda tasdik etmesi de bir haberdir. Bu haber ise Allah'a has bir haberdir ve peygamberin doğruluğu Allah'ın kelâmına dayalı ise kelâm sıfatının peygamberin sözü ve doğruluğu ile ispat edilmeye çalışılırsa bu devirden başka bir şey değildir. Cürcânî vaki olacak böylesi bir itirazı kendine has bir üslup ile çürütmeye çalışmaktadır. Ona göre her şeyden önce peygamberin desteklenmesi sadece bir söz ile olmamakta, sözlü desteğin yanı sıra davasını desteklemek için peygamberin elinde olağanüstü bir olayın, yani bir mucizenin meydana gelmesi de bir destektir. Bir peygamberin elinde mucizenin meydana gelmiş olması onun Allah tarafından fiilen desteklenmesi anlamına gelmektedir. Bu destek sözel olmaktan ziyade fiili bir destektir ve dolayısıyla Allah'ın mütekellim oluşu gerçek olmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamberin Allah tarafından fiili destek görmüş olduğunun en belirgin özelliği kendisine Kur'an'ın nazil olmuş olmasıdır. Zira Kur'an, harici ve hakikî anlamda bir mucize olup benzerinin beşer tarafından getirilmesi mümkün değildir. Bununla da peygamberin davasının doğruluğu açık olarak bilinmektedir. Ayrıca Kur'an'na Allah'ın kelâm sıfatı ile muttasıf olduğu ve O'nun dolaylı veya dolaysız olarak peygamberleri ile konuştuğu haber verilmektedir. Buna şu ayetler delil olarak verilebilir: “İçlerinden kimi var Allah onlarla konuştu, bazısını da derecelere daha yüksekler çıkardı”⁴⁸⁸; “Allah Musa ile konuştuğu”⁴⁸⁹; “Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuştu”⁴⁹⁰; “De ki: Rabbimin sözleri için derya mürekkep olsa ve bir o kadar da ilâve getirsek dahi, Rabbimin sözleri bitmeden önce deniz tükenecektir”⁴⁹¹

Cürcânî Allah'ın mütekellim olduğunu ispat edebilmek için iki çeşit kıyas ve analogi yöntemine başvurmuştur. Onlardan biri olumlu diğeri ise olumsuzdur. Onlardan ilki ise şudur: 1. Kelâmullah Allah'ın kelâmıdır (ان كلام الله تعالى صفة له); 2. Allah'ın her bir sıfatı kadîmdir (وكل ما هو صفة له فهو قديم); 3. O halde Allah kelâmı kadîmdir (فكلامه تعالى قديم)

⁴⁸⁸ Bakara, 2/253

⁴⁸⁹ Nisâ, 4/164

⁴⁹⁰ Arâf, 7/143

⁴⁹¹ Kehf, 18/109

İkincisi ise şudur: 1. O'nun kelâmı varlıkta yekdiğerini izleyen ve terettüp eden parçalardan meydana gelir (ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود); 2. Her mürekkep olan ise hâdistir (و كل ما هو كذلك فهو حادث); 3. Dolayısıyla Allah kelâmı hâdistir (فكلامه (تعالى حادث). Bu konuda Müslümanlar görüş ayrılığına düşmüşler ve dört gruba bölünmüşlerdir. Dört gruptan ikisi birinci kıyas çeşidinin doğruluğu konusunda fikir birliği yapmışlardır. Ancak iki gruptan biri kıyastaki küçük öncülü kabul etmemiş diğeri de büyük öncülü kabullenmemiştir. Diğeri iki grup ise ikinci kıyasın doğruluğunu savunmuşlar ancak bunlar birinci kıyastaki iki öncülden birini reddetmişlerdir.

Cürcânî bu girişten sonra yukarıda zikrettiği bu kıyas çeşitlerinin hangisinin kimler tarafından kabul veya ret edildiğinin ayrıntısına girer. Cürcânî'nin ifade ettiği gibi İcî Hanbeliler'in Allah'ın kelâmının harf ve seslerden oluştuğunu ve bunların Allah'ın zatında kaim olması ile birlikte kadîm olduğunu iddia ettiklerinin dile getirmektedir. Onlardan bir kısmı daha da ileri giderek pitoresk/resmeden bir durum arzeden tükelden tümele ulaşmayı ifade eden bir tür endüktif kanıtlama yolunu andıran kağıt, cilt ve içindeki yazıların gerçek manada kelâm olduğunu dile getirerek onların bile kadîm olduğu görüşünü savunmuşlardır. Bunlar birinci kıyası kabul etmekle birlikte ikinci kıyastaki büyük öncülü yok saymışlardır. Ancak bunu Cürcânî ve İcî kabul etmemekte, zira harf ve seslerden meydana gelen şeyin Allah'ın zatında kadîm olarak bulunmasının imkansız olduğunu ifade etmişlerdir. Bu konuda *Kerrâmiyye* mezhebi de *Hanbeliler'in* görüşüne katılmışlardır. Olara göre Allah'ın zatında hâdis bir varlığın kaim olması mümkün olduğundan harf ve seslerden oluşan kelâmının da bulunmasında herhangi bir sakınca yoktur. Bunlar ikinci kıyasın doğruluğunu kabul etmekle birlikte birinci kıyasın büyük öncülünü reddetmişlerdir. *Mu'tezile* çoğunluğuna gelince onlar da aynen *Hanbeliler* ve *Kerramiler*'de olduğu gibi Allah'ın kelâmının harf ve ses cinsinden olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak onlara göre ses ve harf olan kelâm Allah'ın zatında kaim değildir. Allah bu kelâm sıfatını zatının dışında *Levh-i Mahfuz*, *Cebrâil* veya *peygamberde* veya herhangi bir yerde yaratmakta, bu şekilde hâdis bir konumda bulunan bir kelâm sıfatı ile konuşmaktadır. Onlar bu konuda *Kerrâmiyye* ile ittifak halinde ancak *Hanbeliler* ile anlaşmazlığa düşmektedirler. Onlar ikinci kıyası kabul etmekle birlikte birinci kıyastaki küçük öncülü yok saymışlardır. Bu şekilde *Mu'tezile* bu anlamda, yani ses ve harflerden oluşan Allah kelâmına hâdis demişlerdir.

Burada Cürcânî onların bu manadaki kabul ettikleri Allah kelâmının hâdis oluşunu Sünnî kelâmın da kabul ettiğini belirtmektedir. Zira Sünnî kelâmcılar ses ve harflerden oluşan Allah kelâmının hâdis olduğu fikrini baştan berî benimsemektedirler. Ancak Cürcânî Mu'tezile kelâmcılarının kabul etmediği bir hususu dile getirmektedir ki o da bu işitilen ve yazılan lafız ve seslerin delalet ettiği mana durumunda bulunan ve nefsi kelâm adı verilen Allah'ın zatında ezelden berî kaim bulunan ve asla yaratılmışlık vasfı ile bağdaşmayan kelâmıdır. Dolayısıyla Cürcânî, Sünnî kelâmcılar ikinci kıyastaki küçük öncülü yok saymaktadır diyerek ve Mu'tezile kelâmcıları ile ittifakın bozulduğunu ifade etmektedir.⁴⁹²

Cürcânî'ye göre bir de Allah'ın kelâmına delalet eden ibareler zamana, mekana ve kavimlere göre değişmekte ve başkalaşmaktadır. Ancak bu ibare ve lafızların delalet ettiği nefsi mana asla değişmemektedir. Nefsi manaya delalet eden işaret, yazı, ibare ve lafızların değişmesi onların doğal yapılarının bir gereğidir. Nefiste ezelden berî kaim olan mana tektir ve delalet ve işaretlerin değişime uğramasından asla etkilenmez. Bu konuda İcî bir kaide geliştirmiştir ki o da “ و غير المتغير غير المتغير - Değişmeyen değişmeyendir”⁴⁹³ şeklinde formüle edilmiştir.

Cürcânî ayrıca haber anlamını ifade eden nefsi ve ezeli kelâmın ilimden farklı bir şey olduğunu ileri sürmektedir. Bu konuda klasikleşmiş şu örneği vermektedir: “ الخبر – غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه خلافة او يشك فيه – Haber ilimden farklıdır. Zira bazen kişi aksini bildiği veya güman duyduğu şeyi haber verebilmektedir”. Bu örnekten de anlaşılacağı gibi bir kişi bilmediği veya bildiğinin aksini, hatta kuşku duyduğu bir konuyu dile getirebilmektedir. Haber ilimden farklı olduğu gibi, nefsi mana olan emir de irâdeden başkadır. Buna da şu örneği vermektedir: “Emir kelâmdan farklı şeydir. Zira bazen kişi istemediği bir şeyi emredebilir. Mesela bu, kölesinin itaat edip etmediğini deneyen efendinin durumunda ortaya çıkar. Efendisinin gayesi yapılmasını istediği işin mutlak manada yerine getirilmesi olmayıp sadece denemektir”. Örnekte vurgusu yapılan husus kelâmın bir kısmı olan emrin irâde edilenden farklı oluşudur.

⁴⁹² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 76-77; Eşarî kelâmcılarından Cüveynî Mu'tezile'nin nefsi manadaki kelâmın olmadığını ve dolayısıyla inkar yoluna gittiklerini dile getirmektedir. Bkz., Cüveynî, *Lumau'l-edile*, s. 104

⁴⁹³ İcî, *Mevâkıf*, s. 294

Dolayısıyla haber ve emir sıygası ile tabir edilen nefsi mana ilim ve irâdenin dışında bulunan üçüncü bir sıfattır ve Allah'ın zatında ezeli olarak kaimdir. Burada hâdis kabul edilen nefsi mana değil, harf ve sesteki müteşekkil lafızdır. Zaten Cürcanîye göre bu hususta Mu'tezile ile Sünnî kelâmcılar arasında bir mutabakat vardır. Ayrılık nefsi kelâm konusundadır.

IV-FİİLÎ SIFATLAR

A. Tekvîn

Mâtürîdî kelâm alimleri ile Eşarî kelâmcıları arasındaki en önemli ihtilaflı konulardan biri, hiç kuşkusuz bir eylemi ifade eden “tekvîn” sıfatıdır.⁴⁹⁴ Eşarî kelâmcıları tekvini zata zait subutî bir sıfat olarak kabul etmeyip kudret sıfatına dahil bir fiil olarak görürken⁴⁹⁵, Matürîdî kelâmcıları onu ilahî zata zait bir sıfat olarak görürler ve ayet ile ispatlanabilir nitelik taşıyan yedi subutî sıfattan ayrı müstakil varlığı sabit olan bir sıfat kabul ederler.⁴⁹⁶ Ayrıca Mâtürîdî kelâm alimleri tekvîn sıfatını mükevvenenden ayrı bir şey olarak ele alırken⁴⁹⁷ Eşarî kelâm alimleri tekvîn ile mükevvenin aynı manayı ifade ettiğini savunurlar. Dolayısıyla Mâtürîdîler tekvini sekizinci sıfat olarak kabul etmişler, bunu hem naklî hem de aklî delillerle ve kanıtlarla ispat yoluna gitmişlerdir. Mâtürîdîler tekvin sıfatının ispatına dair Kur’anda geçen “و اذا قضى امرا فانما يقول له كن” – Bir şeyi dilediğinde ona sadece “Ol!” der, o da hemen olurir⁴⁹⁸, “خلقه من تراب” – Bir şeyi dilediğinde ona sadece “Ol!” der, o da hemen olurir⁴⁹⁹, “انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون” – Biz, bir şeyin olmasının istediğimiz zaman, ona (söyleyecek) sadece “Ol” dememizdir. Hemen olurir⁵⁰⁰, “انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له” – Bir şey yaratmak istediği zaman Onun yaptığı “Ol” demekten ibarettir⁵⁰¹

⁴⁹⁴ Şaban Ali Düzgün, *a.g.e.*, s. 238

⁴⁹⁵ Cürçânî fiilî sıfatların tanımını şu şekilde vermektedir: “الصفات الفعلية هي ما يجوز أن يوصف الله بصدده، كالرضا – الرحمة والسخط والغضب، ونحوها – Fiilî sıfatlar, rızâ, rahmet, suht, gadab gibi zıt bir mana ifade eden fiillerle Allah’ın nitelenmesi mümkün olan sıfatlardır”. Bkz., “sıfât-ı fi’liyye”, *Ta’rîfât*, s. 100

⁴⁹⁶ Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 88

⁴⁹⁷ Ebû Seleme es-Semerkindî, *a.g.e.*, s. 52; Ebû Yusr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi* (trc., Şerafeddin Gölcük), Kayhan Yayınları, İstanbul 1994, s. 99; Nûruddîn es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi* (hızr., Bekir Topaloğlu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2000, s. 86; Şaban Ali Düzgün, *a.g.e.*, s. 255-256

⁴⁹⁸ Bakara, 2/117; Âl-i İmrân, 3/47

⁴⁹⁹ Âl-i İmrân, 3/59; Meryem, 19/35; Gâfir, 40/68

⁵⁰⁰ Nahl, 16/40

⁵⁰¹ Yâsin, 36/82

ayetlerini kesin delil olarak kabul etmişler ve bu ayetlerin etrafında aklî deliller geliştirmeye çalışmışlardır.

Maveraunnehir ulemasından Sa'duddîn et-Taftazanî Allah'a tekvin sıfatını izafe edenlerin, özellikle Hanefî geleneği içerisinde yetişip kemale ermiş kelâm alimlerinden Ebû Masûr el-Matürîdî ve onu takip eden halefleri olduğunu dile getirdiği halde, Cürçânî Maveraunnehir bölgesinde Semerkand'da uzun süre bulunmasına ve Taftazanî'den etkilenmesine ve onun bazı eserlerine haşiye yazmasına rağmen, tekvin sıfatının tartışıldığı bölümün hiçbir yerinde Matürîdî adını zikretmemekte, ancak İcî bu sıfatı savunup ispat etmeye çalışanların Hanefîler olduğunu belirtmektedir. Hanefîler ifadesinin dışında Mâtürîdîlerden herhangi bir isimden dahi söz edilmemektedir. *Şerhu'l-Mevâkıf*'a haşiye yazanlardan Hasan Çelebi ve Mesûd eş-Şîrvânî haşiyelerinde Allah'ın tekvin sıfatının olduğunu ileri sürenlerin Eş-Şeyh Ebû Mansûr el-Matürîdî ve onu takip eden takipçileri olduğunu dile getirmektedirler.

Ancak Cürçânî, tekvini Allah'ın bir sıfatı olarak ispat edenlerin bu sıfatı, kedisine izafe edilen yedi subutî sıfatın haricinde, O'nun zatına zait olarak kabul edilen ve ayette zikri geçen “كن فيكون” ifadesine dayanılarak ispatlanmaya çalışılan bir sıfat olduğunu açık olarak dile getirmektedir. Bu görüşü savunanlar “kün” lafzının varlığının⁵⁰², “المحدثات – yaratıklar”dan zaman bakımından varlığının daha önce olduğunu dile getirmektedirler, şeklinde bir ifade kullanır Cürçânî. Zira Mâtürîdîlere göre “kün” aynı zamanda “التكوين، الابداء، التخليق – var etme, icat etme ve yaratma” gibi lafızlarla eşanlamlı ve müteradif olarak kullanılmıştır.⁵⁰³ Ebu'l-Muîn en-Nesefî tekvinin lügat manasının izahını yaparken “الاختراع و الاحداث و الابداء، التخليق، الخلق، الابداء – Meydana getirme, yaratma, halk, icat, ihdas etme ve ihtira” gibi kelimelerin sinonim ve anlamdaş sözcükler olarak kullanıldığına dikkatleri çekmekle birlikte hepsinin bir şeyi yoktan var etme ve meydana getirme gibi bir anlamının bulunduğunu, hepsinin bir eylem ve fiile

⁵⁰² “Kün” lafzının “tekvini” ifade ettiğini söyleyen Matürîdî kelâmcılarını eleştirmektedir. Zira ona göre “kül” lafzı “tekvine” delalet etmeyip “kelâm” sıfatının sonucunda meydana gelmektedir. Dolayısıyla “tekvinin” yedi sıfatın dışında zata zait ayrı bir sıfat olarak kabul edilmesinin bir anlamı kalmamaktadır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz., Hasan Çelebi, *Hâşiye*, III, 93; Bu konuda *Şerhu'l-Mevâkıf*'a haşiye yazan Mesûd eş-Şîrvânî de aynı şeyleri söylemektedir. Bu konuda bkz., Şîrvânî, *Hâşiye*, III, 93

⁵⁰³ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 93

⁵⁰⁴ Cürçânî *Ta'rifât*'ında ihdas kelimesini, zaman kavramı ile taalluk eden bir varlığın icat edilmesi olarak yorumlamaktadır. Bkz., “ihdâs”, *Ta'rifât*, s. 5

delelet ettiğini hatırlatmaktadır. Nitekim Neseffî, mezkur kavramların tanımını yaparken “يراد بها كلها معني واحد و هو اخراج المعدوم من العدم الي الوجود” – Bütün bu kelimelerden kastedilen mana birdir ki o da “yokun yokluktan varlığa çıkarılmasıdır”⁵⁰⁵ diyerek, onların farklı bir mana için kullanılmadığını ifade etmektedir. Taftazanî de tekvinde bahsederken Cürçânî’nin zikrettiği lafızlardan ayrı olarak “الفعل، الخلق، الاحداث، الاختراع” – fiil, yaratma, ihdas etme ve meydana getirme” gibi müradif ve sinonim kelimelerin aynı manayı anlatıp ifade etmek için kullanılan kelimeler olduğunu belirtmektedir.⁵⁰⁶ Taftazanî, tekvin kavramını terim olarak tarif ederken Neseffî’nin tanımının aynısını vermekte ve: “التكوين اخراج المعدوم من العدم الي الوجود” – Tekvin, yok olanı, yokluktan varlık alanına çıkarmaktır”⁵⁰⁷ demektedir ve tekvin terimi bir sıfat olarak değerlendirildiğinde, yokluğa taalluk ettiğini ve yok olanı var etmek için devreye sokulan bir sıfat olduğunu dile getirmektedir. Ne var ki Taftazanî bir Eşarî kelâmcısı olarak tekvine getirdiği bu tanımın kendisi tarafından kabul edildiğini ifade etmek istemeyip, bunun Matürîdî kelâmında varit olan tekvin sıfatının tanımı olduğunu belirtmektedir. Bu yüzden Eşarî kelâmcıları tekvinin nisbet ve izafet ifade ettiğini belirterek hariçte ve dış dünyada her hangi bir varlığından söz edilemeyeceğini iddia etmişler ve böylece tekvin sıfatının aslında kudret sıfatı içerisinde olduğunu, bundan dolayı tekvini kudretin dışında bir sıfat kabul etmenin bir anlamının olmadığını vurgulamışlardır.⁵⁰⁸

Ancak Matürîdîlere göre kudret ile tekvin sıfatı yekdiğerinden mana ve fonksiyon itibarîyle birbirinden ayrılmaktadır.⁵⁰⁹ Çünkü kudret yaratmanın kendisi olmayıp yaratma anında yaratmaya sıhhat (الصحة)⁵¹⁰ ve geçerlilik teşkil eden konumunda olup halk ile özdeş ve bu bağlamda anlamdaş değildir. Diğer bir ifade ile söylemek gerekirse kudret sadece sıhhat şartı ve potansiyel/bilkuvve manada yaratma eyleminin bulunması

⁵⁰⁵ Ebu’l-Muîn en-Neseffî, *Tabşıratu’l-edille fi usûli’d-dîn* (thk., Hüseyin Atay), I-II, Diyanet İşeri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004, I, 400

⁵⁰⁶ Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid en-Neseffîyye* (thk., Ahmet Hicâzî Sakkâ), Mektebetu’l-Kulliyâtî’l-Ezheriyye, Kahire 1407/1987, s. 47

⁵⁰⁷ Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 47; aynı tanım için bkz., Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsid*, II, 108; Hasan Çelebi, *Hâşîye alâ Şerhi’l-Mevâkıf*, III, 93; Mesûd eş-Şirvânî, *Hâşîye alâ Şerhi’l-Mevâkıf*, III, 93

⁵⁰⁸ Hasan Çelebi, *Hâşîye*, III, 93; Şirvanî, *Hâşîye*, III, 93

⁵⁰⁹ Hasan Çelebi, tekvinin kudret sıfatından ayrıldığı gibi, irâde sıfatından da başkadır ve ayrıdır, diyerek icat ve yaratmanın işlevinin irâdeden farklı olduğunu hatırlatmaktadır. Bkz., Hasan Çelebi, *Hâşîye*, III, 93

⁵¹⁰ Hasan Çelebi ile Mesûd eş-Şirvânî sıhhat yerine “الامكان الاستعدادي” kavramını kullanmaktadırlar. Onlar bu kavramın fiilin sıhhati (صحة الفعل) ile bağlı olarak görürler. Daha fazla bilgi için bkz., Hasan Çelebi ve Mesûd eş-Şirvânî, *Hâşîye*, III, 93-94

demektir. Bu anlamda kudretin eseri (اثر القدرة) geçerlilik/sıhhattir (الصحة). Kudretin bilfiil veya aktif olarak bir şeye/nesneye ve bir makdura etki etmesi tekvin sıfat aracılığı ile olabilmektedir. Varlığın (الكون) var olabilmesi için tekvin sıfatına ihtiyaç vardır ve kevnin meydana getirilmesinde kudretin rolü ona sıhhat teşkil etmesi anlamındadır. Bu anlamda kudret sıfatı varlığın meydana gelmesinin ön şartıdır. Bundan dolayı kevn kudretin bir eseri veya mucedî değil, ona sıhhat bakımından taalluk etmesidir. Kesin olarak söylemek gerekirse Mâtürîdîlere göre kevnin gerçek ve efektif faili ve müessiri, tekvin sıfatıdır.

Ancak İcî ile Cürcanî Mâtürîdîlerin savunduğu bu görüşü kabul etmiş gibi görünmemektedir. Onlara göre sıhhat sadece imkana karşılık gelmektedir. İmkan ise mümkünün zatî bir özelliğidir. Bundan ötürü zatî olan bir şey kudretin eseri olamaz. Cürcanî'nin ifadesiyle bizzat olan bir şey başkası ile muallel olmayıp illeti kendinde olan bir şeydir. Başka bir deyişle zatî olan sebebi kendinde olan şeydir veya var olma gereğini başkasından değil bizzat kendinden alan şeydir (امكان الشيء بنفسه). Cürcânî zatî olanla alakalı görüşlerinin bir taraftan bu şekilde serdederken diğer taraftan da makdur/olumsal (mümkün), vâcib ve mümteni gibi üçlü varlık aşaması ve anlayışından bahsetmektedir. Üç varlık aşamasından ilk ikisi ontolojik anlamda bir gerçekliğe sahiptir. Mümteninin ise ontik boyutundan söz etmek hiçbir bakımdan mümkün görünmemektedir. Zira bir şeyin ontik bir özellik kazanabilmesi için onun ya varlığını yalnız zatından alan zorunlu ve vâcib olması veya varlığının kaynak ve sebebi başkasından olan mümkün ve hâdis konumuna sahip bulunması gerekmektedir. Bunların dışında ontolojik manada bir varlık çeşidinden bahsetmek tasavvur edilmemektedir. Ona göre makdûriyyet (المقدورية) (güç yetirilme durumu) bir başka şey ile, yani kudret ile muallel olur ki buna makdûr (المقدور) (güç yetirilen nesne) adı verilir. Bu yönüyle makdur, mümkün bir varlıktır. Bu sebeple makdur olmayan şey ya zorunlu/vâcib ya da imkansız/mümteni olur. Dolayısıyla bütün bunlara bakıldığında kudret sıfatının eseri Mâtürîdîlerin iddia ettiği gibi sıhhat/geçerlilik olmayıp tam tersine varlık/kevn olmaktadır. Bundan çıkan sonuç ise kevnin, makdur oluşudur, yoksa onun

sıhhati değildir⁵¹¹, diyerek Cürcânî Mâtürîdîler'in tekvinin kudret sıfatında ayrı bir sıfat olduğu fikrini reddetmektedir.

Îcî ile Cürcânî burada muhtemel olan bir itirazı dile getirmektedirler. Bu itiraz şu açıdan değerlendirilmektedir. Kudretin eseri olarak ortaya konmuş olan sıhhatten murat, bizatîhi yapılan şeyin sıhhati (لا صحة المفعول في نفسه) olmayıp, tam tersine failden⁵¹² ortaya çıkan “التأثير، الایجاد – eser meydana getirme ve icat etme” manasındaki aksiyon ve fiilin imkanı ve sıhhatidir. Bu sıhhat, başkası ile muallel olası imkansız olan zatî bir imkanı ifade eder. Ancak birinci sıhhate gelince, hem faile kıyasla var olur hem de kudretle muallel olur. Kudretin tanımına gelince o fiili yapma ile terk etmenin her ikisinin de kendisinde birlikte var olup geçerli olduğu bir sıfattır. Bundan ötürü kudretin, yapıp yapmama açısından makdura eşit miktarda taalluk etmesi makul bir eylem olarak ortaya çıkmaktadır. Yapıp yapmama konusunda kudret makdura eşit miktarda taalluk etmesine rağmen bunlar biaynihi yani kendiliğinden gerçekleşemezler. Kendi başlarına gerçekleşemedikleri için taraflardan herhangi birinin müteallik oldukları başka bir sıfata dayanmak zorundadır ki bu da “tekvin” sıfatıdır.⁵¹³

Cürcânî bu itirazı cevaplamak için şu şekilde bir yöntem izlemiştir. Yapma veya terk etme gibi fiilin her iki tarafına kudretin taalluk etmesi ve bunun sonucunda onun eseri olarak meydana gelmesi kaçınılmazdır. Ancak fiil meydana gelirken bir muhassısa ihtiyaç vardır ki o da her bir tarafa taalluk eden irâde sıfatıdır. Bunun içindir ki var olmak için kendisi üzerinde müessir olan kudret ve ayrıca kendisine taalluk eden irâdenin haricinde her hangi bir sıfat veya nedene ihtiyaç kalmamaktadır.⁵¹⁴ Dolayısıyla Cürcânî'ye göre Mâtürîdîlerin Allah'a, kudret sıfatının dışında ispat etmeye çalıştıkları “tekvin” sıfatına herhangi bir ihtiyaç kalmamaktadır.

⁵¹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 93

⁵¹² *Ta'rîfât*'nda Cürcânî fâil kavramını şu şekilde tanımlamaktadır: “الفاعل المختار: هو الذي يصح أن يصدر عنه – الفعل مع قصد وإرادة – Fâil-i muhtar, kendisinden fiilin irâde veya kastla ortaya çıktığı bir varlıktır. Bkz., “fâil”, *Ta'rîfât*, s. 123

⁵¹³ Îcî, Adududdîn Abdurrahmân b. Ahmed, *Mevakıf fi ilmi'l-kelâm*, Mektebetu'l-Mutenebbî, Kahire tsz., s. 298-299; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 94

⁵¹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 94

Tekvin sıfatının dışında bir de Cürçânî hitâm, tab', dalâlet, hidâyet, tevfiik, ecel, rızık gibi fiili sıfatlardan bahsetmiştir.⁵¹⁵ Cürçânî hitam kelimesini açıklarken “ ختم الله قلوبهم – Allah onların kalplerini mühürledi”⁵¹⁶ ayetini örnek olarak almakta ve bunun hemen akabinde “ بل طبع الله عليها بكفرهم – Doğrusu Allah, inkarları yüzünden onların kalplerini mühürlemiştir”⁵¹⁷ ayetini de naklederek bazı açıklamalar getirmektedir. Cürçânî'ye göre hak ehli bunlardan kastın Allah'ın inançsız kulların kalplerinde hidayete mani olan dalalet ve sapkınlığı yaratmasıdır. Bundan dolayı bir kimsenin kalbinde hidayeti engelleyen veya oluşmasına mani teşkil eden kavramlar olarak Kur'an'da tab' ve hatm gibi kelimeler kullanılmaktadır. Zira bu kavramlar lengüistik dil kuralları açısından bakıldığında bile olumsuzluk için kullanıldığı bilinen bir husustur. Bu açıdan naslarda varit olan söz konusu kavramlar birer fiil durumunu ifade ederler ki bu fiiller imanın kalpte oluşmasını engelleyen özelliklere sahiptir.⁵¹⁸ Diğer bir fiili sıfat ise tevfiik ve hidayet kelimeleridir. Tefvik ve hidayet mefhumları yukarıda adı geçen olumsuzluk ifade eden hatm ve tab' kelimelerin zıddını oluştururlar. Eşarî kelâmcıların çoğunluğu Tefvik ve hidayet kavramlarını Allah'ın bir mümin kulun kalbinde taete, ibadete ve imana taalluk eden kudreti yaratması olarak algılamakta, *İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî* sözü edilen iki mefhumu Allah'ın bir kulda bizzat taetin, ibadetin ve hidayetin kendisini meydana getirmesi olarak açıklamıştır.⁵¹⁹ Fiili sıfatlar konusunu teşkil eden diğer önemli bir konu ise eceldir. Ecel, canlı bir varlıkta Allah'ın zamanı mekanı gelince onda mukadder olan ölüm fiilini meydana getirmesi ve yaratmasıdır. Allah'ın önceden ezeli bir bilgisi ile canlı bir varlığın ne zaman öleceğini veya kimin ve neyin sebebi ile öldürüleceğini bilmesi ve o varlıkta ölüm fiilini meydana getirmesi bir

⁵¹⁵ Cürçânî yaratmak manasına gelen “inda” ve “halk” kelimesinin açıklamasını yaparken şu şekilde bir ifade geliştirmiştir: “ الإبداع إيجاد الشيء من لا شيء؛ وقيل: الإبداع: تأسيس الشيء عن الشيء، والخلق: إيجاد شيء من شيء، قال الله تعالى: "بديع السموات والأرض" "بديع السموات والأرض" وقال: "خلق الإنسان". والإبداع أعم من الخلق، ولذا قال: "بديع السموات والأرض"، شيء، قال الله تعالى: "بديع السموات والأرض" وقال: "خلق الإنسان" – İbda', yoktan bir şeyin icat edilmesidir. Diğer bir manası ise bir şeyden başka bir şeyin oluşturulmasıdır. Kalk da aynı şekilde bir şeyden başka bir şeyin icat edilmesidir. Allah teala ayette “Göklerin ve yerin bediidir” (Bakara, 2/117); “İnsanı yarattı” (Nahl, 16/4) buyurmaktadır. “Göklerin ve yerin beiidir” ayetinde olduğu üzere bedi', halk kavramından daha geniştir. Zira Allah insanı halk etti buyurmuş, fakat insanı bedi' etti buyurmamıştır.” Bkz., “ibda'”, *Ta'rifât*, s. 2; ayrıca Cürçânî, “ibda'” kavramının müradifi, madde veya zaman gibi izafiyet ifade eden şeylere mukarın olmadan bir şeyi yaratma anlamına gelen “ibtidâ'” mefhumunu çeşitli açılardan yorumuna tabi tutmuştur. Bkz., “ibtidâ'”, *Ta'rifât*, s. 1

⁵¹⁶ Bakara, 2/7

⁵¹⁷ Nisâ, 4/155

⁵¹⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 135

⁵¹⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 135-136

eceldir. Ecelin mukadder zamanda bir mevcuda gelmesi kesin olduğundan onun zamanını ve mekanını değiştirmek Allah'ın dışında kalan hiçbir varlığın kudreti dahilinde değildir. Zira bir ayette “و لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة و لا يستقدمون” - Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler⁵²⁰ buyrulmak suretiyle ecelin tamamen Allah'ın kudreti dahilinde olduğu ve birine ecelin gelmesi veya ulaşması halinde ona engel olacak hiçbir gücün olmadığı, ne bir müddet önceye ne de bir süre geriye alınabileceği vurgulanmaktadır.⁵²¹ Fiili sıfatların en ön plana çıkanlarından biri de Allah'ın canlı varlıkların tümüne, her birine özgü bir şekilde rızklarını belirli bir vakit ve mekan içerisinde vermesidir.⁵²² Özellikle insan faktörünü ilgilendirdiğinde Allah'ın haram veya helal türünden her çeşit yeme ve içmeyi sağlaması anlamına gelmektedir. Bu konuda açık ayetlere bulunmaktadır. Ayette “Allah dilediğine hesapsız nimetler verir”⁵²³ buyrulurken rızık vermenin Allah'ın irâdesi ve meşietine bağlı olduğuna vurgu yapılmakta ve bu rızkın Allah'ın irâdesine dahil olmanın yanı sıra verdiğine hesapsız olarak tasarrufta bulunduğu ifade edilmektedir. Eşarî kelâmcıların Allah'ın rızık konusundaki genel kanaati onun hiçbir sınıra ve engele tabi olmadığı, canlı bir varlığın helal ve haram çeşidinden her türlü şeyden yemsi ve içmesi anlamına gelmesidir.⁵²⁴

⁵²⁰ Arâf, 7/34

⁵²¹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 136-137

⁵²² *Ta'rîfât*'ında Cürçânî rızkın tarifini “الرزق اسم لما يسوقه الله إلى الحيوان فيأكله، فيكون متناولاً للحلال والحرام. وعند” - Rızık, Allah'ın canlı varlığa verdiği ve onun da yediği şeyin ismidir. Onun rızkı hem helal hem de haram olanını içerir. Mu'tezileye göre ise rızık, sahibinin sahip olduğu şeyi yemesinden ibarettir. Bundan dolayı Mu'tezileye göre haram rızık olarak değerlendirilmemektedir. Bkz., “rızık”, *Ta'rîfât*, s. 83

⁵²³ Bakara, 2/212

⁵²⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 137-138

V-HABERÎ SIFATLAR

A. Genel Bir Bakış

Haberî sıfatlar, nefsi, subûti ve fiilî sıfatlarda olduğu gibi Kur'an ve sahih hâdislere dayanmaktadır. Haberî sıfatların bir kısmı ayetlerde diğer bir bölümü ise sahih hadîslerle sabit olmuştur. Fakat söz konusu sıfatların zahiri manaları nefsi ve subûti sıfatların anlamları kadar anlaşılır olmaktan uzak olup, zahiri üzerine bırakılıp olduğu gibi alındığı takdirde tescim, teşbih ve temsîl gibi yaratık ve hâdis varlıklara hamledilen nitelikleri çağrıştırmaktadır.⁵²⁵ Nitekim Sünnî kelâmın kuruluşu ve teşekkülünden daha evvel ortaya çıkan Müşebbihe ve Haşviyye gibi aberatif fırkalar ayet ve hadîslerde yer alan müteşabih lafızların literal okumasını yapma eğilimi gösterip tevhîd inancının temel kural ve kaidelerini delen ifade ve üslup kullanarak bu yöntemi geliştirmeye kalkışmışlardır.⁵²⁶ Dolayısıyla bu nitelikli sıfatlar kelâm alimleri tarafından, Allah'ın zat ve sıfatlarına uygun düşecek tarzda yorumlanıp değerlendirilmiştir. Ne var ki kelâmcılar, Allah'ın subûti sıfatları dışında zikredilmedik sıfatları ona isnat etme hususunda anlaşmazlıklara düşmüşlerdir. Özellikle onlar, nefsi ve subûti sıfatların dışında herhangi bir zata zait ezeli, vücûdi bir sıfatının olup olamayacağını tartışmışlardır.

Îcî ve Cürcânî'ye göre, Eşarî kelâm alimlerinden bir kısmı Allah'a yedi subûti sıfatın dışında, başka bir sıfatın yüklenemeyeceği konusunda bir görüş ifade etmişler ve bunların haricinde O'nun zatına sıfat isnat etmenin kesin olarak imkansızlığını dile getirmişlerdir. Zira onlara göre Allah'a nisbet ve izafe edilecek sıfatların kesin ve katî deliller ile ispat edilip ortaya konması icap etmektedir. Eğer Allah'a izafe dilecek sıfatı

⁵²⁵ Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, 113-114

⁵²⁶ Ebu'l-Velîd İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille* (hızr., Muhammed Âbid el-Câbirî), Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Murebbiye, Beyrut 200, s. 101-102; 1; İbrahim Düzen, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan*, Furkan, İstanbul 2000, s. 109-110

kanıtlayacak herhangi bir naklî delil yoksa, bu konuda bir fikrin ileri sürülmesi mümkün değildir, değerlendirmesini yapmaktadırlar.⁵²⁷

Eşarîler'den diğer bir kısmı Allah'a başka bir sıfatın izafe edilemeyeceğini ispat edebilmek için başka bir delil ileri sürmüşlerdir. Onlara göre kullar Allah'ın zat ve bütün sıfatlarını kemal ve kesin bir bilgi ile bilmek durumundadır. Ancak ayet ve sahih hadîslerde Allah'ın niteliklerini kesin olarak tanımlayan bir bilgi ve delil bulunmamaktadır. Onlara göre Allah'a nisbet edilen sıfatların bilgisi, ancak iki şekilde elde edilebilir: 1. Fiillerin istidlali (Allah'ın kozmik düzen ve yapıya yansıyan fiillerinin aracılığıyla); 2. O'nun eksik ve noksan sıfatlardan tenzih edilmesi ile. Fakat bunlardan hiç birinde, söz konusu yedi subûtî sıfatın haricinde, zata zait bir sıfatın olduğuna işaret eden bir delil bulunmamaktadır.

Ancak Cürçânî, sıfatların kemal bir bilgi ile bilinebilme imkanının sıradan bir insanın kapasitesini ve bilgi seviyesini aştığı herkesçe bilinen bir husustur, diyerek Allah'ın zat ve sıfatlarının kemal bir ilim ile bilinmesinin imkansızlığını belirtmekte ve insani bir marifet ile O'nun kemal ifade eden zatının künhüne vakıf olma fizibilitesini kabul etmiş görünmemektedir.⁵²⁸ Dolayısıyla ne kuramsal olarak ne de amelî manada insanlar kemal bir bilgi ile Allah'ın zat ve sıfatlarını bilmekle mükelleftirler. Bu cümleden anlaşıldığı üzere Cürçânî pratik ve tecrübeye dayalı bir bilgi ile Allah'ın künhüne vakıf olunamayacağını ileri sürdüğü gibi bunun tersi olan teorik bir marifet ile de O'nun zatının kapsayıcı olarak ve bütün yönleri ile akıl erdirilmesi tasavvur edilemez bir durumdur. Teklif ancak insan gücünün yettiği ölçek ve seviyede olmalıdır.⁵²⁹ Aynı zamanda insanlar sıfatların Allah'a nisbetini, peygamberî bilgisi ile tasdik edilmiş olanı ile birlikte bilmekle yükümlüdür. Yoksa peygamberîn bildirip haber vermediği sıfatları kabul edip ona inanması doğru kabul edilmemektedir. Bununla birlikte Cürçânî Allah'ın zat ve sıfatlarını yakînî ve kemal bir bilgi ile bilmenin, belirli bir ölçü ve düzeyde kabul edilebilirliğini dile getirmektedir. Ancak bu sözlerinden herkesin bu bilgiye sahip olması gerekir diye bir anlamı çıkmaması gerekir. Cürçânî'ye göre sıfatların kemal seviyede bilinmesi, ancak peygamberler ve onlara tabi olan Allah'ın

⁵²⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 86-87

⁵²⁸ Hasan Çelebi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, III, 86-87

⁵²⁹ *Risâle fi Tahkiki Efali İbad*, Hacı Selim Ağa ktp., Kemankeş blm. No: 341.

kamil ve seçilmiş kulları tarafından mümkün olabilir.⁵³⁰ Bütün bunlardan anlaşıldığı gibi Cürçânî'nin Allah'a, nefsi, subûti ve fiilî sıfatların dışında ayet ve sahih hadîslerde yer alan ve haberî sıfat olarak bilinen yed, vech, kadem ve cenb gibi bazı lafızların atfedildiğini ve bunların O'nun zat ve şanına uygun gelecek şekilde kelâmcılar tarafından yoruma tabi tutulduğunu dile getirdiğini görmekteyiz.

Bilindiği gibi Cüveynî'ye kadar gelen Eşarî kelâm alimleri, haberî sıfatların derk edilerek anlaşılmasında, müteşabih ayet ve hadîsler konusunda tevile⁵³¹ yer vermezken⁵³², Cüveynî ile birlikte söz konusu nitelikli ifadeler Allah'ın zat ve kemaline yaraşır ve yakışır bir tarzda yoruma tabi tutulmaya başlanmıştır. Bu açıdan Eşarî kelâm geleneğinde sistemli ve metodik olarak tevili kelâma ilk dahil eden kişi Cüveynî sayılmaktadır.⁵³³ Ayet ve hadîslerde zikri geçen müteşabih lafızların tevil edilmesi gerektiğine inanan Cüveynî sonrası Eşarî kelâmcıları gibi Mâtürîdî kelâmcıları da bu tür ayetleri tevil etmekten geri durmamışlar ve şerî açıdan herhangi bir sakıncasının olmayacağını öne sürmüşlerdir. Zira ayet ve hadîslerde yer alan müteşabih ifadeler tamamen kriptografik bir özellik taşımaktan ziyade, bütünüyle künhüne vakıf olunmasa bile, anlamlı bir zemine oturtulması ve kelâm sistemini sıfat anlayışı ile çatışmayacak bir manaya yönlendirilmesi mümkün olabilmektedir.

Cürçânî'nin vech bağlamında dile getirdiklerinden anlaşıldığı gibi müteşabih nitelikli sıfatların bir manaya hamledilmesinde ölçülülük ve aşırılığa kaçmadan mutedil bir yöntemin izlenmiş olmasıdır. Zira sıfatlar konusunda gerçekleştirilecek ölçülü yaklaşım beraberinde hem tutarlılığı hem de istikrarı getirmektedir.

Hakikî mananın dışında bir de mecazî anlam vardır ki bu da yüklenen kavrama makullük ve dil kurallarının kullanımı çerçevesinde olmalıdır. Bir de bir kavrama

⁵³⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 86-87

⁵³¹ Tevil mefhumunun anlamı üzerinde duran Cürçânî bu hususta şunları dile getirmektedir: “التأويل في الأصل: الترجيع. وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: "يخرج الحي من الميت" إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل، كان تأويلاً

⁵³² Selef alimlerinden ve akait ilmi ile uğraşan Enû Hanîfe müteşabih ayetlerin yoruma tabi tutulmasına karşı çıkmıştır. Bkz., Beyazîzade, *a.g.e.*, s. 87-88

⁵³³ Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s. 146, 402

mecaz anlam yüklenirken sağlam delil ile desteklenmeli ve bir dayanağa dayandırılmalıdır.

İstiva ile ilgili olarak Ebu'l-Muîn en-Neseî (ö 508/1114) Seleften Malik b. Enes'in kendisine istiva konusunda sorulan bir soruya verdiği cevabı naklederek Selef alimlerinden hiçbir kimsenin bu tür ayet ve haberlerin tevili ve tefsiri ile ilgilenmediklerini kaydetmektedir.⁵³⁴ Selef geleneğinin hicrî sekizinci asırda yetiştirdiği en büyük mütefekkirlerinden biri konumuna sahip bulunan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de Allah'ın kendisi hakkında ispat ettiği sıfatları kabul edip, nefyettiği sıfatları yok sayarak her hangi bir şekilde teville gitmemenin en sağlam yol olduğunu dile getirmiştir.⁵³⁵ Bununla birlikte Ebü'l-Muîn en-Neseî ve onu izleyen Maturidi kelâmcıları sistemli bir şekilde, tenzih inancına ters düşmeyecek, Arap dilinin yapısına uygun olacak bir biçimde müteşabihleri tevil etmişlerdir. Bütün bunların yanı sıra haberî sıfatlar tamamen ezoterik ve kriptografik anlamda ele alınmamış, Arap dil ve belagatının verileri doğrultusunda Allah'ın kemal ifade eden zatı ve sıfatları ile çelişip çatışmayacak bir şekilde anlaşılma yoluna gidilmiştir.

Şimdi ise aşağıda Cürcânî'nin haberî sıfatlara konusunda neleri dile getirip izah ettiğini ayrıntılı bir şekilde ele almaya çalışalım.

B. İstivâ

İstiva kelimesi sözlükte bir yere oturmak, kurulmak, yerleşmek ve yönelmek gibi manalara gelmekte olup ayetlerde sıkça yer alan haberî sıfatların başında gelmektedir. Ne var ki kelâmcılar Allah'ın Arş üzerine istiva etmesinin keyfiyeti üzerinde pek hararetli tartışmalara girmişler ve çeşitli manalara gelecek şekilde yoruma tabi tutmuşlardır. Kimi kelâmcı istivayı zata zait bir sıfat olarak görürken, kimileri ise onun bir sıfat olmasından ziyade kudret sıfatına dahil bir mana olduğunu söylemiştir. Özellikle Eşarîlerin çoğunluğu "istila" manasını ifade eder diyerek "kudret" sıfatına raci olduğunu dile getirmişler, kudret sıfatının dışında herhangi bir manaya hamletmenin doğru olamayacağını ileri sürerek, onu Allah'ın zatına zait bir sıfat olarak kabul etmenin

⁵³⁴ Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tabşıra*, I, 173

⁵³⁵ Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Tevhid Risâlesi (er-Risâletü't-tedmürîyye)* (trc., Ulvi Murat Kılavuz), İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 14

doğru ve isabetli olmadığını vurgulamışlardır. Onlar şu aşağıda zikredeceğimiz ayetlerden yola çıkarak istiva kelimesinin kudret anlamına geleceğini öne sürmüşlerdir. Onların temel aldığı ayetlerden bir kısmı şunlardır: “ ان ربكم الله الذي خلق السماوات و الارض في ” - Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş’a istiva eden Allah’tır⁵³⁶; “الرحمان علي العرش استوي”, “Rahman olan Allah Arş’a istiva etmiştir”.⁵³⁷ Bunların dışında Allah’ın istiva ettiğini haber veren ve muhteva bakımından benzer ayetler de bulunmaktadır.⁵³⁸ Yukarıda zikredilen ayetlerden de anlaşıldığı gibi, Allah altı günde yeri ve gökleri yarattıktan sonra Arş’a istiva ettiği haber verilmekte, fakat bu istivanın mahiyeti konusunda belirli ve kesin bir hüküm verilmemektedir. Buna rağmen istivayı kudret manasına yorumlayanlar zikredilen ayetlerden hareket ederek, mecazî olarak bir şeye muktedir olmayı anlatmak için “isteva ala” tarzında bir kullanımın varlığını öne sürmektedirler. Buna benzer ayetlerin sayısı oldukça çok olmakla birlikte⁵³⁹, istivanın Allah’a atfedilmesi kelâmî bir konuyu teşkil etmektedir.

Yukarıda zikri geçen ayetlerde varit olan “istiva” kelimesi yalnızca Allah hakkında kullanılmış olup “Arş” kavramı ile birlikte getirilmiş ve “علي” harf-i ceri ile bir arada zikredilmiştir. Ancak istiva kelimesi “oturmak, bir yere kurulmak” gibi aslî anlamında Allah hakkında kullanılmayacağı hususunda Eşarî ve Mâtürîdî kelâmcıları arasında bir görüş birliği bulunmaktadır. Fakat söz konusu ayet ve hadîslerin tevîl edilmesi gerektiği görüşüne sahip olan Neseî, müteşabih ayetlerin Allah’ın zat ve kemal sıfatları ile çatışmayacak şekilde yorumlanmasının taraftarıdır. Neseî, ayette

⁵³⁶ Arâf, 7/54; Arş ve Kürsî kelimesini Cürçânî, iki ayrı felek olarak açıklamaktadır. Bkz., Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 8; ayrıca Cürçânî Arş ve Kürsî kavramlarını tasavvuf ehlinin tabii cisimler olarak adlandırdığını nakletmektedir. O bu konuda şunları dile getirmektedir: “ الاجسام الطبيعية عند أرباب الكشف ” - عبارة عن العرش والكرسي - Keşf arbabına göre ecsam-i tabiiye Arş ve Kürsî’ye denmektedir.” Bkz., “ecsâm-i tabiiye”, *Ta’rifât*, s. 4

⁵³⁷ Tâhâ, 20/5

⁵³⁸ - Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da işleri yerli yerince idare ederek Arş’a istiva edendir⁵³⁸, Yûnus, 10/3; “الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها ثم استوي علي العرش”, Görmede olduğunuz gökleri direksiz olarak yükselten, sonra Arş’a istiva eden Allah’tır⁵³⁸, Rad, 13/2

⁵³⁹ - Gökleri, yeri ve arşın arasındakileri altı günde yaratan, sonra Arş’a istiva eden Rahman’dır. Bunu bir bilene sor”, Furkân, 25/59; “الله الذي خلق السماوات والارض و ما بينهما في ستة ايام ثم استوي علي العرش فسئل به خبيراً”, “الله الذي خلق السماوات والارض و ما بينهما في ستة ايام ثم استوي علي العرش”, Secde, 32/4; “هو - O, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş’ın üzerine istiva edendir”, Hadîd, 57/4

geçen istivayı yorumlarken, Allah'ın gerçek ve efektif anlamda Arş üzerine kurulmuş bir varlık olduğu anlamının çıkarılamayacağını, zira Allah'ın mekan ve zaman üstü bir varlık olması hasebiyle, belirli bir mekan veya mahalde bulunmasının aklen mümkün olmadığını dile getirmektedir. Üstelik Allah için bir yerden başka bir yere hareket etme olgusundan bahsetmek de mümkün değildir.⁵⁴⁰

Aşağıda ise istiva kavramı, Cürçânî tarafından nasıl ve ne şekilde değerlendirildiğine yer vererek onun bu konuda neler düşündüğünü irdelemeye çalışacağız. Ancak konuya geçmeden önce, ayetlerde “istiva” kavramı ile birlikte yer alan Arş'ın Allah'a ait olduğunun vurgulandığı ve onun da istiva gibi tevile tabi tutulduğunu kısa bir şekilde göz gezdirmeye çalışalım. Arş'ın Allah'a nisbet edildiğini belirten ve dile getiren ayetler özellikle şunlardır: “Yüce Arş'ın - و هو رب العرش العظيم - e ki: Eğer Rabbi O'dur”⁵⁴¹ “العرش سيلا”⁵⁴² “Eğer söyledikleri gibi Allah ile birlikte başka ilahlar da bulunsaydı, o takdirde bu ilahlar, Arş'ın sahibi olan Allah'a ulaşmak için çareler arayacaklardı”⁵⁴² ayetlerinde Arş'ın Allah'a nisbet edildiği görülmektedir. Yukarıdaki ayetlerin dışında Kur'an'da farklı yerlerde Arş Allah'a nisbet edilmektedir.⁵⁴³ Arş kelimesinin “mülk” anlamına geldiğini hatırlatan Ebu'l-Muîn en-Nesefî⁵⁴⁴, istiva ile birlikte kullanıldığında “sahip olunan

⁵⁴⁰ Nesefî, *Tabşıra*, I, 239

⁵⁴¹ Tevbe, 9/129

⁵⁴² İsrâ, 17/42

⁵⁴³ Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka Tanrılar bulunsaydı, yer ve gök, (bunların nizamı) kesinlikle bozulup gitmişti. Demek ki Arş'ın Rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir”, Enbiya, 21/22; “قل من رب السماوات السبع و رب - الملك الحق لا اله الا هو رب العرش العظيم العرش - Yedi kat göklerin Rabbi, azametli Arş'ın Rabbi kimdir? Diye sor”. Muminûn, 23/86; “Mutlak hakim ve hak olan Allah, çok yücedir. Ondan başka Tanrı yoktur, O, yüce Arş'ın sahibidir”. Muminûn, 23/116; “الله لا اله الا هو رب العرش العظيم” - Büyük Arş'ın sahibi olan Allah'tan başka Tanrı yoktur”. Neml, 27/26 “تري الملائكة حافين من حول العرش” - Melekleri görürsün ki, Rablerine hamd ile tesbih ederek Arş'ın etrafını kuşatmışlardır”. Zümer, 39/75; “يسبحون بحمد ربهم” - Rablerini had ile tesbih ederler”. Mümin, 40/7; “رفيع الدرجات” - Dereceleri yükselten, Arş'ın sahibi...” Mümin, 40/15; “سبحان رب السماوات و الارض رب العرش عما - علمه شديد القوى” - Gövdesi üzerine dikilmiş... Fetih, 49/29; “انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين” - Çünkü onu güçlü kuvvetli ve üstün yaratılışlı biri (Cibril) öğretti. Sonra en yüksek ufukta iken asıl şekliyle doğruldu Necm, 53/5,6,7; “O (Kur'an), şüphesiz değerli, güçlü ve Arş'ın sahibi (Allah) katında itibarlı bir elçinin (Cebrail'in) getirdiği bir sözdür” Tekvîr, 81/20; “ذو العرش المجيد” - Şerefli Arş'ın sahibidir” Burûc, 85/15

⁵⁴⁴ Nesefî bu konudaki görüşü mezhep önderi ve kurucusu Mâtürîdî'nin fikri ile paralellik arzlemektedir. Bkz., Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitânu't-tevhîd* (thk., Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), İSAM Yayınları, Ankara 2003, s. 112

şeylerin tamamı” şeklinde bir manasının olacağını dile getirmektedir. Zira İbn Abbâs’tan nakledilen bir rivayette “Allah altı gün içerisinde alemleri ve yedinci günde ise beşerî (Âdem’i) yarattı. Böylece bütün varlığı meydana getirmiş oldu” buyurmakta ve Arş’ın da mahluk olduğundan Allah’ın mülkü şeklinde değerlendirildiğine dikkatleri çekmektedir⁵⁴⁵. Cürcânî gibi Nesefî, ayetlerde geçen bu tür müteşabih kavramların uygun bir şekilde tevili yapılmazsa, asıl anlamı üzerine hamledildiklerinde Allah’ın kemal ifade eden zat ve sıfatları ile uyuşmayacağı kanaatine sahiptir. Dolayısıyla ayetteki Arş’tan kastedilen mana, Allah’ın sahip olduğu ve mülküne dahil olan her tür varlık alanıdır.

İstiva kelimesinin insanlar veya nesnelere için kullanılması konusunda da bazı ayetler bulunmaktadır. “Musa yiğitlik çağına yetip olgunlaşınca, biz ona hikmet ve ilim verdik”⁵⁴⁶ “استوت علي الجودي” (O gemi) Cudi (dağının) üzerine yerleşti”⁵⁴⁷. İstiva kelimesi söz konusu ayetlerde bir şeye binmek, yerleşmek, kurulmak ve üstüne çıkmak gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁴⁸

Allah’ın Arş’a istivasından söz eden ayetlerle ilgili olarak Cürcânî, bazı açıklamalarda bulunmakta, istivanın yorumlanmasında kelâm kitaplarının çoğunda örnek olarak getirilen ve kanıt olarak kullanılan şu şiiri dile getirmektedir:

”قد استوي عمرو علي العراق - من غير سيف و دم مهراق

Amır Irak’ı istila etti – Ne kılıç kullandı, ne de kan akıttı”⁵⁴⁹

Ayette olduğu gibi yukarıda zikrettiğimiz şiirde de geçen “istiva” kelimesinin dilde mecazî olarak “istila etme, ele geçirme, yenme, galip gelme ve işgal etme” gibi anlamlarını ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Başka bir şiirde ise istiva

⁵⁴⁵ Nesefî, *Tabşıra*, I, 243

⁵⁴⁶ Bakara, 2/14

⁵⁴⁷ Hûd, 11/44

⁵⁴⁸ “Böylece onların sırtına binip yerleşince, Rabbinizin nimetini anarak: Bunu bizim hizmetimize vereni tesbih ve takdis ederiz, yoksa biz bunlara güç yetiremezdik, diyesiniz”. Zuhruf, 43/13; “Anne ve babasını tahtını üstüne çıkartıp oturttu ve hepsi onun için (ona kavuştukları için) secdeye kapandılar”. Yusuf, 12/100; “Sen, yanındakilerle birlikte gemiye yerleştiğinde: “Bizi zalimler topluluğundan kurtaran Allaha hamdolsun” de”. Muminûn, 23/28

⁵⁴⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 91; bu konuda daha fazla bilgi için bkz., Nesefî, *Tabşıra*, I, 241

kelimesinin dildeki kullanımı ile ilgili olarak şu şekilde bir örnek açıklama gerilmektedir:

”علونا و استوينا عليهم – تركناهم صرعي لنسر و طائر

Onları istila ederek yendik ve galip geldik – Kartal ve kuşa vurulmuş olarak bıraktık”⁵⁵⁰

Bu şiirde istiva kavramı mecazî olarak “استوينا” manasına kullanılmakta olup “yendik, işgal ettik ve galip geldik” gibi anlamlara gelmektedir. Taftazani ayette geçen “istiva” kelimesinin “itila” anlamına gelebileceği gibi mecazî olarak Allah’ın azamet ve kudretini temsil ve tasvir etmek için de kullanılabilceği üzerinde durmuştur.⁵⁵¹

Ancak burada bir itiraz ile karşılaşılmaktadır ki o da “istiva” kelimesinin istila anlamında kullanılmadığıdır. Zira istiva kavramına istila anlamını yüklemek bir bakıma “المغالبة, المقاومة, الاضطراب”⁵⁵²; çatışma, direnç gösterme ve yenmeye çalışmak gibi Allah’a atfedilmesi ve yüklenmesi imkansız olan, tam tersine mahlukata konu olan bir takım kavramları çağrıştırmaktadır (الاشعار بالاضطرار).⁵⁵³

Diğer bir önemli itiraz ise istilanın yalnız Arş’a hasrediliyor olmasından ileri gelmektedir. Zira tevil edenler, ayette geçen istivayı sadece Allah’ın yaratmış olduğu Arş gibi bir yaratığa ve mahluk bir varlık için tahsis etmişlerdir.⁵⁵⁴ Bundan ötürü Allah’ın istila etmesi yaratıklarından yalnız Arş’a tahsis ve tayin edilmeyip aynı zamanda diğer varlık türlerinin tamamını içine alacak şekilde olmaktadır. Zira küllî olan bir şeyi ihtiva etmesi külle dahil olan her bir varlığı kapsamına almaktadır.

Cürcânî, itiraz edenin yukarıda dile getirerek dermeyan etmiş olduğu karşıt görüşü yanıtlamaya çalışmaktadır. Ona göre ayette geçen istiva mefhumu ıztırar, ıstırap,

⁵⁵⁰ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III, 91

⁵⁵¹ Sa’duddîn Ömer Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, Meârif-i Nezârat Celilesi, I-II, İstanbul tsz., II, 110; Ebû Yusr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi* (trc., Şerafeddin Gölçük), Kayhan Yayınları, İstanbul 1994, s. 322

⁵⁵² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III, 91

⁵⁵³ Neseî, Eşarî kelâmcıların bazılarına “istivayı” “istila” manasına yorumladıkları için eleştiriye tabi tutmaktadır. Zira ona göre itila bünyesinde ve zımında zaafi barındırmaktadır. İstila eden kişi bazen zorluklar çekmekte ve ıztırara maruz kalmaktadır. Bu açıdan Allah’ın bir yeri istila etmesinin düşünülmesi mümkün görünmemektedir, demektedir. Bkz., Neseî, *Tabşıra*, I, 234

⁵⁵⁴ Cürcânî gibi Neseî de Arş’ın Allah’ın en büyük mahluku olduğunu ve Arş’ı kendine tahsis etmesinin ise teşrif için olduğunu dile getirmektedir. Bkz., Neseî, *Tabşıra*, I, 242

mukavemet ve muğalebet çeşidinden herhangi bir insanî unsuru çağrıştırmamaktadır. Zira başka bir ayette Allah'ın galebe çalması dile getirilmekte ve “و الله غالب علي امره” - Allah, emrini yerine getirmeye galiptir”⁵⁵⁵ buyrulur, “gâlib” kelimesinden herhangi bir mahlukata nisbet edilecek durum ve hususun anlaşılmadığı ve çağrışım uyandırılmadığı belirtilmektedir. Ayette bu şekilde galip lafzının Allah hakkında kullanılmış olması, O'nun zat ve sıfatlarına yönelik olarak herhangi bir aykırılık ve zıtlık oluşturmamaktadır. Ancak bazı bireysel, kişisel durumlarda ve istisnai olarak böyle bir çağrışım bahsedilebilir. Nitekim belirli bir durum ve hallerde, istila kavramının kendisine isnat edildiği kişide muğalebet ve mukavemet gibi hususi durumdan bahsedilebilir.

Analoji olarak tanımlanan, bir şeyin başka bir şeye teşbih edilmesi ile ifade edilen, benzetme ön plana çıkmaktadır. Burada Allah kullara anlatmak istediği şeyi daha anlaşılır kılmaktadır ve Arap örfünde sıkça kullanılmakta olan bazı alegorik ekspresyon ve anlatımlara yer vermektedir. Dolayısıyla ikinci itirazın cevabına gelince, en yüksek olanla en alttakinin anlatılmak istenmesi söz konusudur (الاشعار بالاعلي علي الادني). Zira vehmî olarak bilindiği gibi Arş, Allah'ın en büyük ve en yüce yarattığı ve mahlukudur. Hasan Çelebi burada yukarıda zikri geçen “Arş Allah'ın en büyük mahlukudur” sözünün “belki Allah'ın Arş'tan daha büyük bir mahluku vardır” diye tasavvur edilebilecek bir önermeyi ortadan kaldırmaktadır demektedir.⁵⁵⁶ Vehmi ve sanısal olan bilgide önemli olan hayal ve kuruntu niteliğini taşıyan bilgiyi bünyesinde barındırıyor olmasındadır. Vehmî bilgi⁵⁵⁷ görünürün dünyasındaki varlık ile duyulurun dünyasındaki varlık arasında bir benzerlik ve teşabuh kurmak ve bu konuda belirli bir yargıya ulaşmaktır. Söz gelimi “görünür olan ve olmayan her bir varlık uzayda yer kaplar” önermesinden yola çıkarak Allah'ın da bir yer ve mekanda bulunduğu sonucuna ulaşmak vehmî olan bir kaziye çeşididir. Cürcanî'ye göre insanların Arş'i⁵⁵⁸ Allah'ın en

⁵⁵⁵ Yûsuf, 12/21

⁵⁵⁶ Hasan Çelebi, *Hâşiye*, III, 91

⁵⁵⁷ Cürcânî vehmi bilgiyi şu şekilde tanımlamaktadır: “الوهميات هي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير الوهميات – محسوسة، كالحكم بأن ما وراء العالم فضاء لا ينتاهي، والقياس المركب منها، يسمى: سفسطة Vehmîyyât, yalan önermelerdir ki vehmin mahsus olmayan şeyler hakkında yargıya varmasıdır. Buna örnek olarak “alemin ötesinde sonsuz bir feza vardır” diye bir kükme varma verilebilir.” Bkz., “vehmiyyât”, *Ta'rifât*, s. 196

⁵⁵⁸ Arş kelimesinin tanımı ve kısa açıklaması Cürcânî *Ta'rifât*'ında vermektedir. Bkz., “Arş”, *Ta'rifât*, s. 111

büyük yaratığı olarak değerlendirmeleri vehme dayalı bir yargıdır. Burada asıl üzerinde durulması gereken husus ise Allah'ın Arş'ı hakimiyeti altına alması (istila etmesi) sonucu diğer varlık alanlarının tamamını da hakimiyeti altına almış (istila etmiş) olacağının anlaşılmasıdır (فاذا استولي عليه كان مستوليا علي غيره قطعاً).

Başka bir itiraz şekli de istiva aslında “القصد”, yönelmek ve murat etmek manasına gelmekte olduğunun söylenmesidir. Dolayısıyla burada istiva “irâde” sıfatına racidir. Zira ayette “ثم استوي الي السماء فسواهن سبع سماوات” - Sonra (kendine has bir şekilde) semaya yöneldi, onu yedi gök olarak yaratıp düzenledi (tanzim etti)⁵⁵⁹, buyrulmakta ve burada istiva kelimesi “yönelmek” anlamında kullanılmaktadır. Aynı şekilde bu ayette de “ثم استوى الي السماء و هي دخان” - Sonra duman halinde olan gökyüzüne yöneldi⁵⁶⁰ istiva “kasd” yerine kullanılmıştır. Dolayısıyla yukarıda zikredilen her iki ayette “istiva” kavramı yönelmek, kastetmek, istemek anlamlarını ifade etmek için kullanılmıştır. Ancak Cürçânî'ye göre istiva kelimesinin geçtiği her yer, “kasd” anlamı ifade edecek şekilde kullanılmamaktadır. Çünkü “istiva” kavramı Arapça sentaks kuralları gereği “الي” harf-i ceri ile birlikte kullanıldığında “yönelmek, murat etmek ve amaçlamak” manasına geldiği bilinmekle beraber, bunun aksine “علي” harf-i ceri ile birlikte kullanıldığında ise “yerleşmek ve kurulmak” anlamını ifade ettiği de görülmektedir. “Sonra gökyüzüne yöneldi” mealindeki ayet ile “Rahman olan Allah Arş'a istiva etti” mealindeki ayette zikri geçen “istiva” fiili farklı harf-i cer ile farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse “قصد الي” fiilinde olduğu gibi “استوي الي” fiili de müteaddi yapılırken “الي” harf-i ceri ile yapılmıştır. Dolayısıyla yukarıda ayette zikri geçen “istiva” kelimesinin anlamı, birlikte kullanıldıkları harf-i cerlere göre değişebilmektedir.⁵⁶¹

Îcî, Ebu'l-Hasan Eşarî'nin bu konu ile ilgili bir görüş dermeyan ettiğini zikreder. “İstiva”, Allaha nisbet edilen yedi subûtî sıfatın dışında kalan bir sıfat olmakla birlikte zait bir sıfattır. Ancak Cürçânî'ye göre Eşarî'nin “istiva” Allah'ın zatı üzerine zait artık bir sıfattır diye bir görüş ortaya atmış olmasına rağmen, bu konuda kesin ve açık deliller

⁵⁵⁹ Bakara, 2/29

⁵⁶⁰ Fussilet, 41/11

⁵⁶¹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 91

bulunmamaktadır. Nitekim Eşarî'nin kendisi de “istva”nın zait bir sıfat olduğuna dair herhangi bir katî delil ortaya koyamamıştır.

Buna rağmen Cürcânî ve İcî'ye göre “istiva” kavramını ispat ederken yalnızca ayet ve hadîslerin zahirine dayanmak uygun olmamaktadır. Zira zayıf da olsa, “istiva”nın, “istila ve kast gibi” anlamlara hamli mümkün görünmektedir. Ancak bütün bunların düşünülebilmesine karşın Cürcânî, istiva konusunda en son yapılacak ve alınacak önlemin, tavakkuf edip, cismânî ve maddî varlıklarda olduğu gibi algılamayıp tam tersine, kendi zat ve şanına yaraşır bir tarzda istiva etmesine kesin olarak inanmanın ve kabul etmenin gerekliliğini söyleyerek teslimiyetini beyan etmektedir.⁵⁶² Bunları ifade etmiş olmakla Cürcânî, bir bakıma Selef akîdesinin söylemini tekrar etmiş olmaktadır. Zira selef akîdesinde de, müteşabih ayetlerde zikri geçen çapraşık ve anlaşılmaz gibi görünen lafızlar konusunda görüş belirtilirken onlar hakkında tavakkuf etmenin daha makul bir yaklaşım tarzı olduğu dile getirilmekte ve böyle yaklaşım tarzının Kur'an ve sünnetin bize vermiş olduğu bütüncül inanç manzume ve kurallarına daha yakın ve onlarla daha uyumlu olduğu savunulmaktadır. Selef akîdesine göre tavakkuf ile birlikte bilinmeyen konular marifet ehline teslim edilmeli ve müteşabihler konusunda yorum ve tevil gidilmemelidir. Zira onların temel aldıkları şu ayette: “ هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب و اخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاويله و ما يعلم تاويله الا الله و الراسخون في العلم يقولون انا به كل من عند ربنا تشابه ما يذكروا الا الالباب – Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı ayetleri muhkendir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşabihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşabih ayetlerin peşine düşerler. Halbuki onun tevilini Allah bilir. İlimde yüksek payeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafından, derler. (Bu inceliği) ancak aklîselim sahipleri düşünüp anlar”⁵⁶³ buyrulur. Müteşabih ayetlerin tevilini ancak Allah'ın bilgisi dahilinde olduğu ifade edilmekte, ilimde derin bilgi sahibi olan kişiler ise bunların Allah'tan gelen ayetler olarak değerlendirilmesi gerektiği yargısında buldukları haber verilmektedir. Cürcânî'nin de Selef bu yaklaşım tarzını “istiva” konusunda benimsemiş olduğu gözlemlenmekte ve Selefî'in yorumdan kaçınma tavrını burada

⁵⁶² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 91

⁵⁶³ Âl-i İmrân, 3/7

gözden uzak tutmadığı ortaya çıkmaktadır.⁵⁶⁴ Bundan dolayı seyrek de olsa Cürcânî, Eşerî kelâm geleneği içerisinde yetişen ve hayâtının büyük bir kısmını Eşarî kelâmını savunmak ve geliştirmekle meşgul olan bir mütekellim olmasına rağmen, daha çok Selef ulemasının eserlerinde yer alan motifleri andıran bir yaklaşım ortaya koyduğu bunu gibi yerler bulunmaktadır.

C. Vech

Sözlük manasına bakıldığında insan veya muhdes varlıklardan herhangi birinin bir organını ifade etmek için kullanılmakta, Allah'a atfedildiği zaman ise mahlukattan hiç birinin uzvuna benzememesi ve yüz sıfatının O'na mecazî olarak şanına ve kemaline çapraz düşmeyecek en uygun bir mana ile nisbet edilmesidir. Bazı ayetlerde Allah'a yüz lafzının izafe edildiği görülmekle birlikte kelâm alimleri tarafından yoruma tabi tutularak mecazî bir mana ile Allah'a ıtlak edilmiştir. Söz gelimi “فاينما تولوا فثم وجه الله” – Nereye dönerseniz Allahın yüzü (zâtı) oradadır⁵⁶⁵; “و ما تنفقون الا ابتغاء و جه الله”⁵⁶⁶, ayetlerde yer alan “vechullah” terkinde olduğu gibi Allah'a beşerî bir organın adı olan yüz manasına gelen “vech” sözcüğüne rastlanmaktadır.⁵⁶⁷

Cürcânî, “vech” kelimesini lengüistik ve semantik açıdan da tahlile tabi tutmaktadır. Cürcânî'ye göre “vech” kelimesi dilde hakikî anlamda insan vücûdunun belirli bir kısmını ifade etmek için kullanılmaktadır. Vechin dilde ve anlambilim açısından analizine tabi tutulup hakikî anlamında kullanımında organa hasredilmesi onu taşıyan varlığın genel manada yokluktan var edilip ihdas edilen hâdis bir mevcûd olduğunu çağrıştırmaktadır. Vechin bu yönü düşünüldüğü zaman Allah'a böyle bir organın hakikî anlamda izafe dilmesi onun zat ve şanına hâlel getirmektedir. Bundan ötürü Allah'ın bu şekilde bir sıfatının olduğunu tasavvur etmek asla mümkün

⁵⁶⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 91

⁵⁶⁵ Bakara, 2/115

⁵⁶⁶ Bakara, 2/272

⁵⁶⁷ “و الذين صبروا ابتغاء وجه ربهم” – Onun zatından başka her şey yok olacaktır Kasas, 28/88; “ذلك خير للذين يريدون وجه الله” – Allahın rızasını isteyenler için bu, en iyisidir, Rum, 30/38; “و يبقي وجه ربك ذو الجلال” – Allahın rızasını isteyerek..., Rûm, 30/39; “انما نطعمكم لوجه” – Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı baki kalacak, Rahmân, 55/27; “... الله” – Biz sizi Allah rızası için doyuruyoruz, İnsan, 76/9; “الا ابتغاء وجه ربك الاعلى” – Yüce Rabbinin rızasını istemekten başka (daha hayırlı bir iş yoktur), A'lâ, 92/20

görünmemektedir. Zira vech kelimesinin Allah'a hamledilmesine rağmen onun mahiyet ve keyfiyeti kesin olarak bilinmemektedir. Diğer taraftan vech kelimesine anlamın yüklenmesi ancak muhatabın anlayacağı ölçü ve yapıda olmalıdır ki onu muhatap iyi bir şekilde anlayıp kavrayabilsin. Vech kelimesine yüklenecek anlam makul olmalı ve dilin kullanımına da aykırı olmamalıdır. Bu açıdan önemli olan amacına uygun olarak vaz edilmiş olan kelime veya kavram, mana açısından anlaşılır ve akledilebilir olmalıdır.

Vech kelimesine yüklenecek mecazî anlam Allah'ın yüzünden onun bütün sıfatları ve bu sıfatların kaim olduğu zat kastedilmesidir. Allah'ın vechi konusunda zikredilen hususlar aynı şekilde onun bâkî oluşuna ifade etmektedir. Allah'ın bâkî olması onun bütün sıfatları ile zatını sürekli ve ezeli olarak bulunması ve var olmasıdır. Taftazânî de “vech” kelimesine mecazî olarak “vücûd” anlamının yüklenebileceğini ifade etmektedir.⁵⁶⁸

Ebu'l-Hasan el-Eşarî “vech” sıfatına iki şekilde anlam vererek iki ihtimal üzerinde durmaktadır. Cürcânî'nin naklettiği gibi birinci ihtimalde, mütekaddimîn kelâm alimlerinden Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin de benimsediği bir görüşünde mezhep önderi Ebu'l-Hasan el-Eşarî ve Selef alimleri “الوجه - vech”i zikri geçen yedi subûtî sıfat çerçevesinde değerlendirmişler ve zata zait bir sıfat olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵⁶⁹ Ancak burada şarih Hasan Çelebi ayette yer alan vechin yedi subûtî sıfattan ayrı olarak zat üzerine artık bir sıfat olduğunu ileri süren Eşarî ve onu bu konuda fikren destekleyen diğer takipçilerini eleştirmektedir. Zira ona göre, Eşarî'nin vechi ayrı bir sıfat olarak kabul etmesi ayetin manasını da değiştirir ve ayet “كل شيء هالك الا وجهه” O'nun vechi dışında kalan her şey yok olucudur” olması gerekirken “كل شيء هالك الا تلك الصفة” Bu sıfat hariç her şey helak olacaktır” manasına çevrilir ki bu takdirde hem zat hem de sıfatların ortadan kalkma endişesi baş gösterir. Bundan ötürü vech, hem zat hem de bütün sıfatlardan mecaz olarak zikredildiğinin hatırlatmakta ve Cürcânî ile aynı görüşte olduğunun işaretini vermektedir.⁵⁷⁰ İkinci ihtimalde Eşarî, Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin de kendisine katılıp desteklediği⁵⁷¹ diğer bir görüşünde, “vecih”ten kastedilen mana

⁵⁶⁸ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, 110

⁵⁶⁹ Cüveynî, *İrşâd*, s. 155

⁵⁷⁰ Hasan Çelebi, *Hâşiye*, III, 91

⁵⁷¹ Bâkılânî'nin “vecih” ile ilgili görüşü için bkz., Cağfer Karadaş, *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 109

“vücûdtur”, diyerek vechin zata zait bir sıfat olduğunu kabul etmiş olmasıdır. Ancak Cürçânî’ye göre bu tevil de “istiva” ayetinde olduğu gibi katiyet ifade etmemekte, zira bu şekilde bir yorumun yapılmış olması beraberinde başka anlama hamledilme ihtimallerini beraberinde getirmekte ve kesin bir sonucun ortaya çıkmasına yeteri kadar kanıt teşkil etmemektedir.⁵⁷²

D. Yed

Kur’an’da ‘el’ anlamına gelen ve Allah’a izafe edilen ‘yed=يد’ lafzı sıkça geçmektedir. Söz gelimi “قل ان الفضل بيد الله – De ki: Lütuf ve ihsan Allahın elindedir”⁵⁷³, “و قالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم و لعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء” – Yahudiler, Allah’ın eli bağlıdır (sıkıdır), dediler. Hay dedikleri yüzünden elleri bağlanası ve lanet olasılar! Bilakis Allah’ın eli açıktır, dilediği gibi verir”⁵⁷⁴ Yukarıda anılan ayetlerde olduğu gibi “yed” kelimesinin Allah’a atfedildiği başka ayetlerde de bulunmaktadır. Söz konusu ayetlerdeki yed kelimesine genel olarak kudret, mülk, nimet ve güç gibi anlamlara gelecek şekilde yorum getiren kelâm alimleri mecaza gitmişler ve Allah’a izafe edilmiş şekliyle bu lafzın insani bir uzvu ifade etmediğini ısrarla vurgulamışlardır.⁵⁷⁵ Hasan Çelebi ayette sözü elden hususun, açık olarak görüldüğü gibi, Allah’ın kudretinden bahsedilmektedir diyerek “O, kudret konusunda tartışmasız en yetkin ve mutlak varlıktır” şeklindeki görüşünü dile getirmiştir.⁵⁷⁶

Bu konuda *Ebu'l-Hasan el-Eşarî* Ku’an’daki ‘yedeyye’ ifadesini dikkate alarak buradaki ‘iki el’ anlamındaki ‘yedeyye’nin zata zait iki subuti sıfat oluşunu kabul etmiştir.⁵⁷⁷ Ancak onun iki subuti sıfat kabul etmesi herhangi bir insan veya yaratılmış

⁵⁷² Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 91

⁵⁷³ Âl-i İmrân, 3/73

⁵⁷⁴ Mâide, 5/64

⁵⁷⁵ “ان الفضل بيد الله يؤتیه من يشاء” – Fetih, 48/10; “قل من بيده ملكوت كل شيء” – Lütuf bütünüyle Allah’ın elindedir, onu dilediğine bahşeder”, Hadîd, 57/29; “Eğer biliyorsanız (söyleyin), her şeyin melekutu (mülkiyet ve yönetimi) kendisinin elinde olan kimdir?”, Muminûn, 23/88; “فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء” – Her şeyin mülkü kendi elinde olan Allahın şanı ne kadar yücedir!, Yâsin, 36/83; “Allah: Ey İblis! İki elimle yarattığım secde etmekten seni meneden nedir”, Sâd, 38/75; “تبارك الذي بيده الملك” – Mutlak hükümlerlik elinde olan Allah, yüceler yücesidir”, Mülk, 67/1

⁵⁷⁶ Hasan Çelebi, *Hâşiye*, III, 92

⁵⁷⁷ Cürçânî ayrıca “yed” kelimesinin bazen zait olarak varit olduğunu ileri sürenlerin de olduğunu ileri sürmüştür. Bu konuda şu şiir şiiri delili olarak naklettiğini kaydetmektedir: “دعوت لما نابني مسورا – فليبي – O da kabul etti Misver’in iki ellerin مسور فليبي يدي مسور – Bşıma bir iş geldiğinde çağırırım ben Misver’i – O da kabul etti Misver’in iki ellerin

bir varlığa izafe ve nisbet edilebilen organ (الجارحة) niteliğinde ve özelliğinde olduğu anlamına gelmemektedir. İcî, Selef alimleri ile Ebû Bekir el-Bakıllânî'ni de ayette yer alan Allahın elinin subuti bir sıfat olduğunu kabul ettiğini kaydederek Eşarî ile aynı çizgide yer aldığını belirtmektedir. Bu açıdan bakıldığında Bakıllani selef geleneğine bağlı görünmektedir. Zira o, ayette geçen iki elden kastın insan organı gibi bir uzuv olmadığını ve keyfiyet konusunda selefın yaptığı gibi davranmak gerektiğini dile getirmektedir.⁵⁷⁸ İcî'nin isimlerini kesin olarak belirtmediği büyük bir çoğunluk ayette zikri geçen “yedeyye=iki elden” kastın Allahın kudreti olduğunu ifade etmekte ve bu tevil yönteminin geniş bir çevre tarafından makul karşılandığını vurgulamaktadır. Diğer taraftan İcî ayette ifadesini bulan “لما خلقت بيدي” - iki elimle yarattığım” denilmesinden çıkarılacak mana “القدرة الكاملة” “tam bir kudret” olmaktadır der. Başka bir deyişle söylemek gerekirse, ayette iki elin ifade edilmiş olması kemal ifade etmekte ve tek bir elle yapılan işin iki elin birlikte kullanılarak yapılmasından daha az hükümferma olduğu anlamına geleceği belirtilmektedir. Bu aynı şekilde Allah'a izafe edildiğinde bile tam bir yetkinlik ve kemal ifade etmektedir.⁵⁷⁹ Ayrıca Cürcani iki elden kastın iki ayrı kudret olmadığını söylemekte, tam tersine, dil açısından bakıldığında bile iki elin zikredilmesinin tek bir elin zikrinden daha dikkat çekici ve tekit ifade etmesi açısından daha önemli olduğunu belirtmeye çalışmaktadır.

Mu'tezile kelâm alimleri ayette ifade edilen “elden” kasıt aslında “kadiriyetten - القادريّة” mecazdır demişlerdir. Mu'tezile kelâmcılarının bir kısmı ise Allah'ın elinden muradın “nimet – النعمة” olduğu kanaatini benimsemişlerdir. Ancak Cürcani bu ikinci görüşü benimseyen Mu'tezile kelâmcılarını bu konuda eleştiriye tabi tutarak “nimetin” “yaratma - الخلق” sıfatına nisbet edilmesinin tutarlı ve geçerli olmadığını öne sürerek kelâmî bir polemige girmektedir. Zira ona göre ayette geçen “لما خلقت بيدي” - iki elimle yarattığım” ifadesinden anlaşıldığı gibi iki elin, iki nimet veya sadece nimet olarak yorumlanması ayetin yanlış yorumlanmasına yol açar.

duasın”. Bkz., *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 92; Ayrıca bkz., *Hâşiye alâ Şerhi'l-Kâfiye*, I-II, Matbaa-i Âmire, İstanbul (t.s.), I, 113

⁵⁷⁸ Bâkılânî'nin müteşabih ayetler konusundaki görüşleri ve açıklamaları ile ilgili bilgiler için bkz., Cağfer Karadaş, *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 108-109

⁵⁷⁹ Hasan Çelebi, *Hâşiye*, III, 92; Mesûd eş-Şirvânî, *Hâşiye*, III, 92

Vech konusunda da açıklandığı gibi Cürcanî “el” kavramının insan vücûdunun bir organı olarak değerlendirilmesinin yanlışlığını ifade ederek ayetlerde zikredilen Allah tasavvuruna ve dildeki kullanıma da uygun düşecek ve makul sonuçlar elde edilecek şekilde yorumlanmasının taraftarı olarak görünmektedir. Ona göre “el” kavramına Kur’an konteksti içerisinde bakıldığında en uygun ve makul düşecek, metaforik ve mecazî mana “القدرة - kudret” olmaktadır. Dolayısıyla figüratif anlama gelen bu tür sıfat niteliğindeki kavramlar Allah’ın zat ve şanına en uygun düşecek şekilde yorumlanmalıdır.⁵⁸⁰

E. Ayn

Ayetlerde ‘göz’ anlamına gelen ve Allah’a izafe edilen ‘ayn’ kelimeleri geçmekte ve çeşitli yorumlara tabii tutulmaktadır.. Özellikle ayetlerde varit olan göz ifadeleri kimi yerde muhafaza, denetim, koruma; kimi yerde ise ilim, haberdar olma gibi anlamlara gelmektedir. Mesela şu ayetlerde “واصنع الفلك باعيننا و وحيننا” – Gözlerimizin önünde ve vahyimiz (emrimiz) uyarınca gemiyi yap...⁵⁸¹ , “و اوحينا اليه ان اصنع الفلك باعيننا و وحيننا” – Bunun üzerine ona şöyle vahyettik: Gözlerimizin önünde (muhafazamız altında) ve bildirdiğimiz şekilde gemiyi yap”, “و اصبر لحكم ربك فانك باعيننا” – Rabbinin hükmüne sabret. Çünkü sen gözlerimizin önündesin.”, “تجري باعيننا جزاء لمن كان كفر” – İnkâr edilmiş olana (Nuh’a) bir mükafat olmak üzere gemi, gözlerimizin önünde akıp gidiyordu”, “و القيت محبة مني و لتصنع علي عيني (Ey Musa! Sevilmem) ve benim nezaretimde yetiştirilmen için sana kendimden sevgi verdim”⁵⁸² göz kelimesi hem tekil hem de çoğul olarak zikredilmiştir. Bu ayetlerde yer alan göz kelimesinin hangi anlama delalet ettiğini tahlil ettiğimiz zaman, hemen hemen tamamının ya muhafaza, denetleme ve kontrol etme gibi veya bilgimiz, nezaretimiz ve ilmimiz altında, gibi manaları ifade etmek üzere kullanıldığını görürüz.

Cürcânî, ayette yer alan “ayn” lafzına yorum getirirken ilk önce mezhep önderi Ebu’l-Hasan el-Eşarî’nin bu konudaki görüşüne başvurmuştur. Eşarî, ayette yer alan “ayn” kelimesinin diğer sıfatlar gibi zata zait bir sıfat olduğunu ifade etmiştir. Bundan ötürü aynın, Allah’ın zatından ayrı olarak düşünülmesi, O’nun zat ve kemaline yakışır

⁵⁸⁰ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III, 92

⁵⁸¹ Hûd, 20/37

⁵⁸² Tâhâ, 20/39

bir durum arzetmemektedir. Eşarî'nin ayn Allah'ın zatına zait subuti bir sıfattır demesine karşın diğer bazı kelâm alimleri yukarıdaki ayetlerde zikredilen tekil anlamdaki gözün, Allah'ın her şeyi görüp gözetmesi (basar) manasına gelebileceği üzerinde görüş serdetmişlerdir. Ne var ki Cürçânî, Allah'ın gözünün mahiyetinin ve keyfiyetinin tam olarak bilinemeyeceğini, ancak burada mecazî olarak basar manasını ifade etmek için kullanılmış olabileceği yorumunu üzerinde durmaktadır. Dolayısıyla antropomorfist bir görünüm arzettiiren ayetteki ayn ifadesi, mecazî anlama yorumlanmalı ve tecsim/teşbih gibi insan organlarını andıran manaya gelecek şekilde tevillerden kaçınmalıdır, diyerek Cürçânî, Eşarî'nin zata zait bir sıfattır görüşüne katılmadığını dile getirmiş olmaktadır. Nitekim ayette yerini bulan tekil olarak kullanılan göz lafzı kelâmcılar tarafından basar anlamına gelecek şekilde yorumlandığı gibi, anlamı teşbih ve tecsimden daha uzak olan muhafaza etme, koruma (الحفظ) ve gözetme (الكلاءة) tarzında da açıklanıp metaforik manaya yönlendirilmiştir. Bir taraftan ayetlerde müfret lafızla ifade edilen “ayn” kavramının, diğer taraftan “الاعين” şeklinde çoğul manaya delalet edecek kip ve sıyga ile kullanıldığı da vakidir. Cürçânî, ayn kavramının bu tarzda çoğul olarak ayetlerde yer almasını değerlendirirken bundan, Allah'ın iki aynının var olduğu şeklinde bir anlamın çıkartılmaması gerektiğine işaret etmekte, gözün çoğul kullanımının Allah'ın yüceliğini (التعظيم) ve organdan münezzeht olmakla birlikte hiçbir varlığın gözüne benzemediğini (التنزيه) anlatmak gayesiyle ve kemalini dile getirmek amacıyla kullanıldığını söylemektedir.⁵⁸³ Hasan Çelebi ayette geçen “الاعين” lafzından “yerden çıkan su kaynağı kastedilmektedir” şeklinde dile getirilen görüşün, ayetin genel bağlamına ve Allah'ın kemal ifade eden sıfatlarına uyuşmadığını vurgulayarak eleştirmiş ve üzerinde durulmaya bile değer bir konu olmadığını savunmuştur.⁵⁸⁴ Şerhu'l-Makâsîd'in kenarındaki bir haşiyede ismi zikredilmemiş olan bir kelâmcı ayette zikri geçen gözden kastedilen şeyin basar ve himayeden mecaz olduğunu zikrederek, Taftazanî ve Cürçânî'nin görüşlerine katıldığını açık olarak ifade etmektedir.⁵⁸⁵

⁵⁸³ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 92

⁵⁸⁴ Hasan Çelebi, *Hâşiye*, III, 92

⁵⁸⁵ *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsîd*, II, 110

F. Cenb

Kur'an'da Allah için "cenb" ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. Mesela ayette: "ان تقول نفس يا حسرتي علي ما فرطت في جنب الله و ان كنت لمن الساخرسن" – Kişinin: Allaha karşı aşırı gitmesinden dolayı bana yazıklar olsun! Gerçekten ben alay edenlerdenim (diyeceği günden sakının)!".⁵⁸⁶ Yukarıda zikri geçen ayetin zahirine bakıldığında Allah'ın "cenbinin" olduğu anlaşılma ile birlikte, genel çerçevede Allah'ın kemal sıfatları değerlendirildiğinde, aslında hakikî anlamda bir "cenbden" bahsedilmeyeceği açıktır. Nitekim İcî, ayetteki "cenb" lafzının üç şekilde değerlendirildiğini dile getirmektedir. Bu değerlendirmelerden ilkinde "cenb" lafzının Allaha'nın zatına zait bir sıfat olduğu yönündeki genel kanaati dile getirmektedir. Zikrettiği ikinci yorumda ise "cenb" lafzından maksadın Allah'ın emri (امر الله), işi, gücü, hakkı ve irâdesidir, diyerek her iki yaklaşımın farklı dönemlerde ve koşullarda çeşitli kelâm alimleri tarafından gündeme getirildiğini hatırlatmaktadır. Emrin ayrıca hâl ve durum manası da bulunmaktadır. Kur'anda yer alan "cenb" lafzının yorumunun daha iyi bir şekilde anlaşılmasını sağlamak için İcî, şiirden bir örnek vererek konuya açıklık getirmeye çalışmaktadır. Şiirde şöyle denilmektedir:

"اما تتقين الله في جنب عاشق – له كبد حري و عين ترقرق"

"Aşıkın durumu konusunda (fî cenbi âşık) Allah'tan korkmaz mısın?"

Onun ateşle tutuşan ciğeri, yaşlarla dolu gözü vardır"⁵⁸⁷

İcî'ye göre mezkur şiirde ifade edilen "cenb" kavramı ile kastedilen şey Allah'ın işidir veya hakkıdır.

Son olarak İcî cenbin, "cenâb" (الجناب) manasına geldiğini dile getirmekte, Cürcânî ise "cenab", aynı anlamı ifade eden ve müteradifi olan harem (الحرم) kavramını kullanarak ayette geçen "cenb" lafzının, bir kimsenin veya şeyin başka birinin himaye ve koruması altına alınması anlamını kapsadığını öne sürmektedir. Ancak Selef alimleri, cenb gibi müteşabih nitelikli kelimelerin sadece bir dilden başka bir dile değil, Arapçada kullanılan sinonimleri ile de olsa aktarılmasının caiz olmadığı kanaatine sahiptir. Ne var ki kelâm alimleri bu müteşabih lafızların mecazî olarak yorumlanması

⁵⁸⁶ Zümer, 39/56

⁵⁸⁷ İcî, *Mevâkıf*, s. 298

gerektiği fikrini savunarak, müteşabih nitelikli kavramların asıl anlamları üzerine bırakılmalarının Allah'ın zat ve sıfatları ile bağdaşmayacağı kanaatini ileri sürmüşlerdir. Nitekim çağdaş tefsircilerden Elmalılı Hamdi Yazır mezkûr ayete: “Bir kimsenin, “Eyvah! Allah yanında yaptığım eksikliklerden dolayı hasretime bak, doğrusu ben eğlenenlerden idim”, diyeceği (günden sakın)!⁵⁸⁸, şeklinde bir anlam vererek cenbi Arapçadan, yanında ve katında gibi müteradif lafızlarla aktarmıştır.

G. İsba'

Diğer ihtilaf konusu olan lafızlardan bir de ‘parmak’ anlamına gelen ve Allah’a izafe edilen isba’dır.. Hz. Peygamber’in bir hadisinde şöyle buyrulmaktadır: “ان قلب المؤمن – بين اصبعين من اصابع الرحمن – Mümin bir kulun kalbi Rahman olan Allahın parmaklarından iki parmağı arasındadır”. Diğer bir rivayette ise şu şekilde zikredilmiştir: “ان قلوب بني آدم – كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء – Bütün insanoğlunun kalpleri tek bir kalp gibi Rahman olan Allahın parmaklarından iki parmağı arasındadır ve onları istediği gibi kullanır”.⁵⁸⁹ Sözü edilen hadîslerdeki el ifadesi antropomorfik ve yarı animistik bir görünüm vermektedir. Ancak Kur’an ve hadîslerin genel bir bütünlüğü içerisinde değerlendirilip yorumlandığı ve makul bir şekilde mana yüklendiği zaman insani bir organ ve yapının özelliklerini haiz olması tasavvur edilemez. Çünkü Cürcanî’ye göre bu müteşabih ayetler, ilahî zata zait olan sıfatlarda olduğu gibi belirli bir tutarlılık içerisinde ve diğer sıfatlara çelişki oluşturmayacak biçimde yorumlanıp anlamlı hale getirilmesi gerekmektedir. Kur’an ve hadîslerde çokça rastlanan müteşabih lafızlar yorumlanıp mecazî anlama yönlendiğinde özellikle dildeki kullanıma ve ayetlerin genel kontekstine bakılmış ve bu istikamette makul anlamlar içeren ifadelerle dillendirilmişlerdir. Dolayısıyla Cürcanî ayet ve hadîslerde sözü edilen el, isba ve kabza kelimelerinin “kudret” manasına geldiği görüşündedir.⁵⁹⁰

و ما قدروا الله حق قدره و الارض جميعا قبضته يوم القيامة و السموات مطويات بيمينه سبحانه “ Cürcanî
Onlar Allahı hakkıyla tanıyıp bilemediler. Kıyâmet günü bütün yeryüzü Onun tasarrufu altındadır. Gökler Onun kudret eli ile dürülmüş olacaktır. O,

⁵⁸⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Kur’an-ı Kerimin Yüce Meali* (sad. Mustafa Kasadar), Ravza, İstanbul 2001

⁵⁸⁹ Müslim, “Kader”, 3; Suyuti, *Tahrîc*, s. 126

⁵⁹⁰ Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 93

müşriklerin ortak koşmalarından yüce ve münezzehti”⁵⁹¹ Ayetindeki yemin lafzını el lafzını açıklarken de zikrettiği gibi “القدرة التامة – tam kudret” anlamına yorumlamaktadır.⁵⁹²

H. Keff

Cürcanî, mirac hadîsinde geçen ve hâdis bir varlığın sahip olduğu organı andıran bir ifade olan “Allah’ın keff (el ayası)ndan” bahsetmektedir. Hadîste şöyle buyrulmuştur: “وضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدي - Allah el ayasını omuzlarıma koydu ki omuzlarımdaki soğukluğu ciğerimde hissettim”⁵⁹³ Cürcanî hadîste anlatılan cismânî lafızların olduğu gibi alınmayıp mecazî ve metaforik anlama ve Allah’ın zatına yakışır bir manaya yorumlanması gerektiği üzerinde durmaktadır. Burada Cürcanî, bu konu ile ilgili olarak iki önemli noktaya işaret etmeye çalışmaktadır. Onlardan ilkinde, kozmopolit bir niteliğe, ifrât ve tefrît gibi aşırı anlayış ve zihniyete sahip bulunan Müşebbihe ve Mücessime’nin yaptığı gibi ayet ve hadîslerde zikri geçen teşbih ve teccimi ifade eden veya yaratıkların organ ve bedenlerini andıracak herhangi bir manayı çağrıştıracak bir ifadenin kullanılmaması gerektiğini vurgulamakta; İkinci olarak ise hadîste geçen “keff” lafzının Allah’ın diğer zatî, selbî ve subûtî sıfatları ile çelişip tearuz teşkil etmeyecek tarzda mecazî anlama gelecek şekilde uygun bir manaya yorumlanmasıdır. Bu mana da tedbir, yönetmek, idare etmek ve yön vermek olmalıdır. Kef kelimesinin mecaz ifade ettiğini belirtirken Araplarda meşhur olan şu öz deyiş ve aforizmi örnek olarak vermektedir: “فلان في كف فلان – Filanca filancanın avucundadır”. Bu deyimde söz konusu edilen husus bir kişinin başka bir kişiyi denetimi ve tedbiri (التدبير) altına alması ve ona istediği gibi emir verip yönetmesi manasında kullanılmaktadır. Aynı zamanda bir kişinin yönetim ve tedbir konusunda güç ve takatinin çokluğu ve yeterliliği, yönetirken kullandığı taktik ve stratejide özel bir yetiye ve istidada sahip olması ve başkalarından maharet konusunda sıyrılarak öne çıkması gibi anlamları beraberinde taşımaktadır. Başka bir deyişle buna “takat ruhu” yani güç yetirme ve yapabilme melekesi denilir.

⁵⁹¹ Zümer, 39/67

⁵⁹² Cürcanî, *Şerhu’l-Mevcâkıf*, III, 93

⁵⁹³ Tirmizî, “Tefsir”, 39; Suyûtî, *Tahrîc*, s. 127

Cürcanî başka bir hadîste yer alan bir başka müteşabih lafızdan bahsetmektedir. Hadîste “ضحك حتي بدت نواجذه” – Allah güldü ki azı dişleri göründü⁵⁹⁴ buyrulurak teşbih ve tecsimi ifade eden ve yarı insani bir görünüm arzeden lafızlar kullanılmaktadır. Bu tür antropomorfik ifade biçimlerini yorumlanmasının önemini vurgulayan Cürcanî, ifadenin hakikî manaya hamledilmesinin Allahın zat ve sıfatları ile çelişeceğine değinmekte, hadîste yer alan ifadenin yorumu konusunda da iki açıyı değerlendirmektedir. a. Allahın gülmesi yaratıklardan her hangi birinin gülmesi gibi değildir. Bu daha çok Selef alimlerinin tutumu olup onlara göre ayet ve hadîslerde yer alan müteşabih ifade tarzlarını yorumlamadan kaçınmak ve bu konuda belli bir görüş belirtmeden varit olduğu gibi iman etmek ve Allah’ı bütün eksik ve noksan sıfatlardan tenzih ederek olduğu gibi anlamak ve kabul etmektir. b. Arap örfünde dilin kullanımında varit olan ifadeler dikkate alınmalıdır. Mesela “ظهور تباشير الخير و النجح في” – Her türlü durumda hayır alametlerinin veya başarının görünmesi” manasını ifade etmek gayesiyle kullanılmaktadır. Aynı zamanda “ضحكت الرياض” – Bahçeler (çiçekler) açtı” örneğinde olduğu gibi bahçede bulunan ağaçlar ve çiçekler ilkbaharın gelmesiyle birlikte açtığında ve bütün özelliklerini gösterdiğinde “ضحك” kelimesi kullanılmaktadır. Dolayısıyla “ضحك” fiilinin manası “ظهر تباشير الصبح و النجح” – Tan vaktinin veya başarı durumunun belirmesi ve görünmesi” ifadesinde olduğu gibi aynı anlamı anlatmak maksadıyla zikredilmiştir. Sözü ettiğimiz örneklerde olduğu gibi “azı dişlerinin görünmesi” deyimini aslında umulan veya beklenen bir durumun künhünün ve gerçek tarafının belirmesi, ortaya çıkması halidir. Cürcanî burada belagat ilminde bu tür deyim ve ifadelerin doğru ve makul bir tarzda yorumlanıp anlamlı hale getirilmesi hususuna değinmektedir. Ona göre beyan ilmi ile yakından ilgilenip uzmanlaşanlar müteşabih ayet ve hadîslerde zikri geçen pek çok kavramın anlamının doğru anlaşılmasını sağlayan temsil ve tasvir yöntemleri bulmaktadırlar ki bunlardan istifade edilmesi son derece önem taşımaktadır. Müteşabih ifadelerin bir kısmı kinayeye delalet ederken diğer bir kısmı da mecazî anlamı haizdir. Bundandır ki ayet ve hadîslerde yer alan müteşabih lafızlar net, belîğ ve açık anlama gelecek şekilde yorumlanmış, bunun

⁵⁹⁴ İbn Mâce, “Sünen”, 13; Dârekutnî, “Sıfat”, 30; Suyûtî, *Tahrîc*, s. 127

sonucunda Allahın zatı ve subutî sıfatlarına çelişki teşkil etmeyecek sonuçlara ulaşılmıştır.⁵⁹⁵

Özelde Cürcânî'nin kesin olarak ifade ettiği, genelde ise kelâm alimlerinin açık olarak belirttikleri gibi, Allah'ın mulak zatı ile kemale delalet eden sıfatlarına insanî organı çağrıştıran “keff” lafzının atfedilemsi ve ıtlak olunması, gerek naklî açıdan gerekse aklî aspekten bakıldığında mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla kelâm mantalitesi perspektifinden bakıldığında “keff” lafzının Allah'a atfedilmesi gerçek ve hakikî manada olmayıp tam tersine, mecazî anlamda kullanılmıştır. Zira Allah'ın zatına beşerî bir organ olan “keff” kelimesinin gerçek anlamda izafe edilmesi, Onun mutlaklık niteliği ile örtüşmemektedir.

⁵⁹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 94

SONUÇ

Seyyid Şerîf Cürçânî, İslâm düşünce tarihinde hicrî dokuzuncu, miladî on beşinci yüzyılın başında yaşamış önemli bir mütefekkir ve ilim adamı olarak derin bir iz bırakmıştır. Bundan dolayı hicrî dokuzuncu yüzyılın Eşarî geleneğinde yetişen en büyük kelâmcılardan olma unvanına sahip olmayı hak etmiştir. Klasik döneme ait tabakat ve biyografi nitelikli temel kaynaklara başvurulduğunda Onun hayâtını ilimle uğraşmak ve Sünnî kelâm mantalitesine hizmet etmekle geçirdiği görülmektedir. Küçüklükten itibaren İslâm ülkelerinin çeşitli ilim ve medeniyet merkezlerine seyahatler düzenlediği ve hayâtının tamamını bilgi elde etmek uğruna adadığını Sehâvî, Leknevî, Şevkânî ve Katip Çelebi gibi değerli ve güvenilir biyografi ve tabakat yazarları tarafından vurgulanmaktadır. Cürçânî'nin hayâtı dikkatli bir şekilde incelendiğinde Onun İran'nın, Mısır'ın, Afganista'nın ve Maveraunnehir'in çeşitli ilim merkezlerinde değişik hocalardan kelâm, felsefe, mantık, belagat, hadîs ve tefsîr gibi sahalarda tahsil gördüğü ortaya çıkmaktadır. Döneminin en değerli bilim adamlarından ders görmüş ve onların teveccühüne talebelik yaptığı dönemlerde mazhar olmuştur. Hatta Mısır'daki ilim tahsilini bitirmesi ile birlikte memleketi ve ilk tahsil yeri olan Şiraz'a dönmesi Onun hayâtında yeni bir eğitim merhale ve safhası başlatmıştır. Şiraz'da bulunduğu ve ikamet ettiği yıllarda bir medresede hocalık yapmış ve çeşitli yerlerden gelen ilim taliplerine farklı bilimsel alanlarda dersler vermiş; bunun yanı sıra kelâm, felsefe, mantık, hadîs ve tefsîr gibi hem naklî hem de aklî ilimler alanında irili ufaklı değerli ve bilgi yüklü şerhler, haşiyeler ve risaleler kaleme almış; bir bilim adamı onları ilim dünyasına hediye etmiştir. Daha sonra Timur'un İran'ı ve diğer İslâm ülkelerinin pek çok yerini ele geçirmesi ile birlikte sanatçılar, zanaatçılar ve bilim adamları gerek aklî gerekse naklî ilimler sahasında İslâmî coğrafyanın gelişime ve değişime en müsait bölgelerden biri

konumunda bulunan Maverannehir bölgesine gönüllü veya gönülsüz olarak götürülmüş; orada ilim ve sanat adına hizmet etmeleri ve zengin bir kültürel ortam oluşturmaları istenmiştir. Maverannehir bölgesine gönülsüz olarak götürülenler arasında hiç kuşkusuz Seyyid Şerîf Cürçânî de bulunmaktaydı. Semerkand o bölgenin ilim ve kültür bakımından en gelişmiş olanlarında biriydi. Cürçânî Semerkand'ta bulunduğu dönemde çeşitli disiplinlerde muhtelif değerli ve bilgi yüklü eserler meydana getirmiştir. En kıymetli eserlerinden biri de hiç kuşkusuz kelâm ilmine dair Adududdîn el-Îcî'nin kaleme aldığı *Mevâkif* adlı kitabına yazdığı *Şerhu'l-Mevâkif* isimli şerhidir. Ayrıca orada bulunduğu yıllar içerisinde çeşitli müstakil kitap, şerh, haşiye, talik ve risale telif etmiş ve meydana getirdiği söz konusu eserlerle günümüze kadar okuna gelen önemli bir şahsiyet olmuştur. Zira O'nun kaleme aldığı eserler döneminden itibaren Osmanlı'nın sonuna kadar medreselerde, diğer İslâm alimlerinin ilmi çalışmalarını yanı sıra ve onlara paralel olarak okutulan kıymetli birer kitap ve kaynak olarak değerlendirile gelmiştir. Fakat bu denli yüksek değeri haiz olmalarına rağmen O'nun eserleri günümüzde gereken ilgiyi görmemektedir. Zira eserlerinin büyük bir kısmının günümüze ulaşmış olmasına ve İslâm beldelerinin çeşitli kütüphanelerinde yazma veya matbu olarak bulunmasına rağmen, kitaplarının çoğunun tahkikli neşri yapılmamıştır. Öte yandan onun hakkında monografik nitelikli akademik çalışmalar da yeteri sayıya ulaşamamıştır. Cürçânî düşünsel alt yapısını konu edinen bilimsel çalışmalar çok az sayıda olduğundan O'nun ileri sürdüğü ve ortaya koymaya çalıştığı temel fikirler de tam ve gerektiği gibi gün yüzüne çıkmış değildir.

Cürçânî, Eşarî kelâm geleneğinin yetiştirdiği Ebû Bekir el-Bâkılânî, İbn Fûrek, Ebû İshâk el-İsferâyînî, Abdulkâhir el-Bağdâdî ve Imâmu'l-Harameyn el-Cüveynî gibi gerek mutekaddimîn kelâm alimlerinin sistemlerinin gerekse Ebû Hâmid el-Gazâlî, Muhammed eş-Şehristânî, Fahrüddîn er-Râzî, Seyfuddîn el-Âmidî, Kâdı el-Beydâvî ve Adududdîn el-Îcî gibi müteahhirîn kelâmcıların sistemlerini takip etmiştir. Umumiyetle onlarla görüş birliği içerisinde olan Cürçânî bazı hususlarda takip ettiği kelâmî perspektife ters ve zıt görünen yerlerde onları tenkit etmekten geri durmamaktadır. Ebu'l-Hasan el-Eşarî başta olmak üzere yukarıda isimlerini yad ettiğimiz Eşarî gelenek içerisinde fikir üretmiş düşünürlerin sistemlerini derinlemesine öğrenerek onları çözümleyici bir yöntemle araştırmış ve var olan bütün enerjisini onların düşünsel

doktrin ve nazariyelerini geliştirme yönünde sarf etmiştir. Bazen eklektik bir tavır takınan Cürcânî, bazen de eleştirci ve katkıcı tutum sergilemiştir. Hatta mezhep kurucusu ve önderi Ebu'l-Hasan el-Eşarî'yi bile bazen eleştiriye tabi turmuş, mezhep kurucusu olma vasfına sahip olmasının buna mani olmayacağı düşüncesini gütmüştür.

Cürcânî kelâm ve felsefe eserlerinde Allah ve O'na delalet teşkil eden alem tasavvuruna dair genel bir fikir ortaya koymaya çalışmaktadır. Genel olarak Allah ve O'nun sıfatları, alem ve onu meydana getiren cevher ve araz gibi unsurların yorumlaması ve sistemli olarak açıklanması konusunda Sünnî kelâm geleneğinin ortaya koyduğu anlayış çerçevesinde hareket etmektedir. Cürcânî'nin alem ve sıfat anlayışı kendinden önce yaşamış olan Sünnî kelâm alimlerinin görüşleri ile aynı hizada olduğu görülmektedir. Sünnî kelâmın yanı sıra Mu'tezile, Kerrâmiyye ve İslâm felsefecilerine ait düşünce tarzlarını da enine boyuna ve tafsilatlı olarak tartışmış, kimi yerlerde onlarla ittifak ettiği müşahede edilse bile çoğu yerde ayrılmaktadır. Zira Cürcânî'nin takip ettiği zihinsel ve düşünsel alt yapıda, özellikle alem ve sıfat anlayışında Sünnî sistemin ortaya koyduğu yoldan devam etmesi O'nu büyük ölçüde Mu'tezile ve İslâm felsefecilerinden ayırmıştır. Ortaya koyduğu genel fikrî düzleme bakıldığında özellikle Sünnî geleneği geliştirdiği sisteme muhalif akımlardan Mu'tezile ve felsefe ile birebir cedeli düzlemde mücadele verdiği sık sık rastlanmaktadır. Bu noktada söylenebilir ki Cürcânî işin başında Sünnî kelâmın geliştirip ortaya koyduğu düşünsel sisteme destek çıkararak bunun dışında kalan karşıt görüşleri bertaraf etme uğruna var olan bütün gücüyle çalışmış ve fikir üretme yolunda büyük gayret içerisinde olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

- Amîd, Hasan, *Ferheng-i Fârisî Amîd*, Mussese-i İntişârât-i Emîr Kebîr, Tahran 1382 (h.ş.)
- Âmidî, Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Sâlim Seyfuddîn, *Gâyetu'l-merâm fi ilmi'l-keîlâm* (thk., Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004
-*Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn* (thk., Ahmed Muhammed el-mehdî), Matbaatu Dâri'l-Kutubi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye bi'l-Kahire, I-V, Kahire 1423/2002
- Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, BİL Yayınları, İstanbul 2000
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000
-*Gazâlî: Muhafazakar ve Modern*, Arasta Yayınları, Bursa 2002
- Bâcûrî, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed, *Hâşiyetu'l-Bâcûrî alâ metni's-Senûsiyye fi'l-akîde* (thk., Abdusselâm b. Abdu'l-Hâdî Şennâr), Dâru'l-Forfur, Beyrut 1421/2001
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir, *Usûlu'd-dîn*, Matbaatu'd-Devle, İstanbul 1346/1928
- Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-ârifîn ve esmâu'l-muelliîn ve âsâru'l-musannifîn*, Vekâletu'l-Maârif, İstanbul 1370/1951
- Baltacı, Cahit, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Mederseleri* (Teşkilat Tarihi), İrfan, İstanbul 1976
- Barthold, Vladimr Vasilyevich "Gürganc", *Eİ*, II, London 1965
- Beyazîzade, Ahmed Efendi, *İmam Azam Ebu Hanife'nin İtikadî Görüşleri* (trc., İlyas Çelebi), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996
- Byhakî, Ebû Bekr Ehmed b. Huseyin b. Alî, *Kitâbu'l-Esmâi ve's-Sıfât*, Dâru İhyâi't-Turâsil'-Arabî, Beyrut (t.s.)
- Bistânî, Muallim Petris, *Kitâbu Dâirati'l-Maârif*, VI, Tahran (t.s.)
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ, Ankara 1996
-"Âlem", *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 357
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litterature*, I-II, Leiden E. J. Brill 1943
-*GAL (supplementband)*, I-II, Leiden 1956

- Bursalı, Mustafa Necati, *Ayet ve Hadislerle Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, Erhan Yayınları, İstanbul 1997
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1997
- Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf, *ed-Dibacu'l-muzheb* (thk., Abdulgaffâr Suleyman), Dâru'l-Hadîs, Kahire (t.s.)
-*Kitâbu't-ta'rîfât*, İstanbul 1327/1909
-*Hâşiye ala'l-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm* (thk., Abdulhamîd Hendâvî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001
-*Hâşiye ala'l-Muhâkemât*, Süleymaniye ktp., Carullah blm., No: 1294.
-*Hâşiye alâ Şerhu'l-Kâfiye*, Matbaatu'l-Âmire, I-II, İstanbul (t.s.)
-*el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûnu'l-ekâvil fi vucûhi't-tenzîl*, Matbaa-i Amire, Kahire /1890
-*Risâle fi Merâtibi'l-mevcûdât*, Hacı Selim Ağa ktp., Hacı Selim Ağa blm. No: 654
-*Risâle fi merâtibi'l-mevcûdât fi'l-mevcûdiyye*, <http://www.wildboar.net/multilingual/middleeastern/arabic/language/iso/examples/jurjani.ht>
-*Risâle fi tarîfi ilmi'l-kelâm*, Hacı Selim Ağa ktp., Hacı Selim Ağa blm. No: 654
-*Risâle fi Âdâbi'l-Bahs*, Hacı Selim Ağa ktp., Kemankeş blm. No: 341.
-*Risâletu'l-Harfîyye*, Hacı Selim Ağa ktp., Kemankeş blm. No: 341.
-*Risâletu'l-haddi ve'l-hudûd*, Hacı Selim Ağa ktp., Kemankeş blm. No: 341.
-*Risâle fi Tahkiki Efali İbad*, Hacı Selim Ağa ktp., Kemankeş blm. No: 341.
-*Risâle fi Tahkiki İlleti'l-Gaiyye*, Hacı Selim Ağa ktp., Kemankeş blm. No: 556.
-*Risâle-i Sifât-ı Hak Teala*, Hacı Selim Ağa ktp., Kemankeş blm. No: 49.
-*Şerhu Risaleti'l-Vadiyye*, Atıf Efendi Kütüphanesi, Yazma, t.y. vr. 44-47.
-*Şerhu'l-Mevâkîf*, I-III, Dârut'-Tibâati'l-Âmire, İstanbul 1311/1894
-*Şerhu Ferâizi Siraciyye*, Ahmed Hulusi Matbaası, İstanbul (t.s.)
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî İmâmü'l-Harameyn Ruknuddîn Abdu'l-Melik, *Lumau'l-edille* (thk., Abdulaziz İzzuddîn es-Seyravân), Dâru Lubnan li't-Tibâa ve'n-Neşr, Beyrut 1408/1987
-*Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâtii'l-edille fi usûli'l-itikâd* (thk., Muhammed Yûsuf Musa-Ali Abdulmunim Abdulhamid), Mektebetu'l-Hâncî, Kahire 1369/1950
-*Şerhu'l-Mevâkîf*, I-III, Dârut'-Tibâati'l-Âmire, İstanbul 1311/1894
-*eş-Şâmil fi usûli'd-dîn* (nşr., Abdullah Mahmud Muhammed Umar), Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1420/1999
- Çelebi, Hasan, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkîf*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1311/1893
- Çelbi, İlyas, "İsim Müsemma", *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 549
- Dâiratu'l-Mâarifi'l-İslâmîyye*, Vezâratu'l-Maarifi'l-Umûmiyye, VI, (y.s.) ve (t.s.)

- Dihhodo, Alî Ekber, *Luğatnâme-i Dihhodo* (Redaktör Muhammed Muin), Dânişgâh-i Tahran, Dânişgede-i Edebiyyât, Sâzmân-i Luğatnâme, I-L, Tahran 1338 (h.ş.)
- Düzen, İbrahim, *Aziz Nesefti'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan*, Furkan, İstanbul 2000
- Düzgün, Şaban Ali, *Nesefti ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ, Ankara 1998
- Emîn, İmam Seyyid Muhsin, *A'yânu'ş-Şîa*, Dâru't-Taâruf, IX, Beyrut 1406/1986, s. 152
- Eşarî, Ebu'l-Hasan Alî b. İsmail, *Kitâbu'l-luma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyği ve'l-bida'* (thk., Abdulazîz İzzuddîn es-Seyravân, Dâru Lubnân li't-Tıbâa ve'n-Neşr, Beyrut 1408/1987)
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Tarhan, *Kitâbu ârâi'l-medîneti'l-fâdile* (thk., Alber nasrî Nâdir), Dâru'l-Maşrik, Beyrut 2002
- Gazâlî, Ebû Hâmid, *İtikad'da Orta Yol* (trc., Kemal Işık), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1971
- Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitabevi yayınları, Konya 1998
- Gümüş, Sadreddin, *Seyyid Şerîn Cürcânî'nin Arap Dilindeki Yeri*, İslâmî İlimler araştırma Vakfı, İstanbul 1984
-“Cürcânî”, *DİA*, VIII, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 1993, s. 134
- Gündüz, İrfan, “Ceberût”, *DİA*, VII, İstanbul 1993, s. 193
- Hatîb, Abdulkerîm, *Allahu zâten ve mevdüan*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1395/1975
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Lubâbu'l-muhassal fî usûli'd-dîn* (thk., Ahmed Ferid el-Mezidi), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-arab*, Dâru Sâdir, I-XV, Beyrut 1997
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd, *Faslu'l-makâl fî takrîri mâ beyne'ş-şerîati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl* (har., Muhammed Âbid el-Câbirî), Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Murebbiye, Beyrut 2002
-*el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille* (hızr., Muhammed Âbid el-Câbirî), Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Murebbiye, Beyrut 2000
-*Tehâfutu't-Tehâfut* (thk., Süleyman Dünya), Dâru'l-Ma'rife, I-II, Kahire 1388/1968
- İbn Sînâ, Ebû Alî, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik* (trc., Rkrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, I-II, İstanbul 2005
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn, *Tevhid Risâlesi (er-Risâlettü't-tedmüriyye)* (trc., Ulvi Murat Kılavuz), İz Yayıncılık, İstanbul 2005
- Îcî, Ebu'l-Fadl Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdulgaffar, *Kitâbu'l-mevâkıf* (thk., Abdurrahman Umeyre) (Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî'nin şerhi ile birlikte), Dâru'l-Cîl, Beyrut'ta 1417/1997
-*el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîlâm*, Mektebetu'l-Mütenebbî, Kahire (t.s.)
- Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf* (thk., Ömer es-Seyyid Azmî), ed-Dâru'l-Msriyye, Kahire 1965
-*Şerhu usûli'l-hamse* (thk., Abdulkerîm Osman), Mektebetu'l-Vehbiyye, Kahire 1408/1988

- Karadaş, Cağfer, *Bâkullâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Arasta Yayınları, Bursa 2003
-*İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997
-“Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu”, *Marife*, yıl:2, sayı: 2, Konya 2002, s. 81
- Kehhâle, Ömer Rıza, *M'cemu'l-muellifîn ve terâcimu musannifi'l-kutubi'l-Arabiyye*, Mektebetu'l-Musenna, I-XV, Beyrut 1986
- Kılavuz, Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar neşriyat, İstanbul 2004
-*İmân-Küfür Sınırı:Tekfir Meselesi*, Marifet Yayınları, İstanbul 1984
- Kutluer, İlhan, “Cevher”, *DİA*, VII, İstanbul 1993, s. 450
-“Halâ”, *DİA*, XV, İstanbul 1997, s. 221
- Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, Librairie Du Liban, Beirut 1980
- Leknevî, Abdulhay, *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, Beyrut 1998
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-tevhîd* (thk., Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), İSAM Yayınları, Ankara 2003
- Mecdi Muhammed Efendi, *Şakâyik-i Nu'mâniyye Zeyilleri (Hadâiku'ş-şakâyik)* (nşr. Abdulkadir Özcan), Çağrı Yayınları, I-V, İstanbul 1989
- Mesûd eş-Şirvânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf alâ Mevkifi'l-İlâhiyyât*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1311
- Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife (Kâtib Çelebî), *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, Vekâletu'l-Maârif, I-II, İstanbul 1941
- Nesefî, Ebu'l-Muîn *Tebsîratu'l-edille fî usûli'd-dîn* (nşr., Claude Salamé), Dîmeşk 1990
-*Tebsîratu'l-edille fî usûli'd-dîn* (nşr., Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2003
- Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed b. Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi* (trc., Şerafeddin Gölcük), Kayhan Yayınları, İstanbul 1994
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Huseyin Fahreddîn, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât* (thk., Mu'tasım Billah el-Bağdâdî), I-II, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1410/1900
-*Esâsu't-takdîs* (thk., Ahmed Hicazî es-Sakkâ), Mektebetu'l-Kulliyati'l-Ezheriyye bi'l-Kahire, Kahire 1406/1986, s. 28
-*el-Erbâin fî usûli'd-dîn* (thk., Ahmet Hicazî es-Sakka), I-II, Mektebetu'l-Kulliyati'l-Ezheriyye, Kahire 1406/1986, I, 266-267
-*Kelâm'a Giriş* (trc., Hüseyin Atay), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002
-*El-Matâlibu'l-âliyye mine'l-ilmi'l-ilâhiy* (thk., Ahmed Hicazî es-Sakkâ, Dâru'l-Kutubu'l-Arabî, Beyrut 1407/1987
- Rûhânî, Muhammed Huseyin, “Cürçânî”, *Dâiratu'l-Maarifi Teşeyyu'* (nşr., Şehih Saîd Muhibbî), Tahran 1375 (h.ş.)
- Sâbûnî, Nûreddîn, *Mâtürîdiyye Akâidi* (hızr., Bekir Topaloğlu), DİB Yayınları, Ankara 1998
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân, *ed-Davu'l-lami' li ehli'l-karni't-tâsi'*, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, I-XII, Beyrut (t.s.)

- Semerkandî, Ebû Seleme, (hızr., Ahmet Saim Kılavuz), Emek Matbaacılık, İstanbul 1989, s. 47
- Serkîs, Yûsuf İlyân, *M'cemu'l-matbûâtî'l-arabiyye ve'l-muarraba*, Matbaatu Serkîs, I-II, Beyrut 1928
- Spuler, Berthold "Gurgandj", *Eİ*, II, London 1965,
- Subhî, Ahmed Mahmud, *Fî ilmi'l-keîâm*, Muessesetu's-Sekâfati'l-Câmiyye, İskenderiye 1992
- Subkî, Abdulvehhab, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi* (es-Seyfu'l-meşhur fî şerhi akîdeti Ebi Mansur), (trc., M. Saim Yeprem), İFAV, MÜİFVY, İstanbul 2000
- Suyûtî, Celâluddîn, *Tahrîcu ehâdisi Şerhi'l-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm* (thk., Yusus Andurraman el-Mera'shî), Dâru'l-Marife, Beyrut 1406/1986
.....*Buğyatu'l-vuât*, I-II, Mektebetu'l-Arabiyye, Beyrut (t.s.)
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed Abdulkerîm, *Nihâyetu'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm* (thk., Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1425/2004
- Şenay, Bülent, *İlk Râfiz Hristiyan Kilisesi Markûnîlik*, Verka Yayınları, İstanbul 2003
- Şevkânî, Muhammed Alî, *el-Bedru't-tâli' bi mahâsine min ba'di'l-karni's-sâbi'*, Dâru'l-Ma'rife, I-II, Beyrut (t.s.)
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî, *el-İşâratu ilâ mezhebi ehli'l-hak* (thk., Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004
- Taftâzânî, Sa'duddîn Mesûd b. Ömer b Abdullâh, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (*Şerhu'l-Akâid*) (trc., Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1980
.....*Şerhu'l-Akâid en-Neseîyye* (thk., Ahmet Hicâzî Sakkâ), Mektebetu'l-Kulliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire 1407/1987
.....*Şerhu'l-Makâsıd*, Meârif-i Nezârat Celilesi, I-II, İstanbul (t.s.)
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafâ, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevduâtî'l-ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, I-III, Kahire (t.s.)
- Topaloğlu, Bekir, *Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*, DİBY, Ankara (t.s.)
....."Allah", II, *DİA*, İstanbul 1989, s. 471
....."İsbât-ı vâcib", XXII, *DİA*, İstanbul 2000, s. 495
- Tritton, Arthur Stanley "al-Djurdjânî", *Eİ*, I-X, London 1965,
....."Cürcânî", *İA*, MEB, I-XIII, İstanbul 1977,
- Türker, Ömer, *Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Tevil Anlayışı*, yayımlanmamış makale.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1977
"A'yân-ı sâbite", *DİA*, IV, İstanbul 1993, s. 198
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, Ülken Yayınları, 3. basım, (y.s.) ve (t.s.)
- Vecdî, Muhammed Ferîd, *Dâiratu'l-Maarifi'l-Karni'l-İşrîn*, Dâru'l-Marife, V, Beyrut 1971, s. 497
- Watt, W. Montgomery, *İslâmîc Philosophy and Theology*, At The Universiti Press Edinburgh, Edinburgh 2003
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of The Kalam*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts and London, England 1976
- Yâkût Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, Dâru Sâdir, I-V, Beyrut (t.s.)

- Yavuz, Yusuf Şevki, “Araz”, *DİA*, III, İstanbul 1991, s. 337
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Kuran-ı Kerimin Yüce Meali* (sad. Mustafa Kasadar), Ravza, İstanbul 2001
- Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları Esmâü'l-Hüsnâ*, Marifet Yayınları, İstanbul 1984
- Yücedoğru, Tefik, *İslâm İtikadında Yaratılış*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa 1994
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-arûs*, Dâru Sâdır, I-X, Bryrut (t.s.)
- Ziriklî, Hayru'd-Dîn, *el-A'lâm kâmûsu terâcimi'l-eşhuri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-arabi ve'l-musta'rabîn ve'l-musteşrikîn*, I-X, Beyrut 1957