



Senûsî'nin *Ümmü'l-Berâhin* Adlı Risalesinde Kullandığı Allah'ın Varlığına Ve Sıfatlarına Yönelik İstidlâlleri

Nail KARAGÖZ
Yrd. Doç. Dr., Osmaniye Korkut Ata Ü. İlahiyat Fakültesi
nailkaragoz@osmaniye.edu.tr

Öz

Muhammed b. Yusuf es-Senûsî, Kuzey Afrika'da yetişmiş Eş'arî âlimlerinden birisidir. Onun *Ümmü'l-Berâhin* adlı risalesi, yaşadığı coğrafyada ciddi etkiler bırakan eserlerinin başında yer alır. Senûsî, *Ümmü'l-Berâhin*'de "Lâilâhe illallah Muhammedün Resulullah" sözünün açıklamasını yapmıştır. Bu bağlamda Allah'a ve peygamberlere ait sıfatları tasnif ederek Allah'ın varlığını, sıfatlarını ve peygamberlere ait sıfatları çeşitli delillerle ispatlamaya çalışmıştır. Biz bu çalışmamızda Senûsî'nin Allah'ın varlığı ve sıfatlarını, bilhassa da vahdâniyet sıfatını ispatlarken kullandığı istidlâl türlerini tespit etmeye çalıştık. Özellikle Peygamberlere ait sıfatlarını ispat için kullandığı istidlalleri ise başka bir çalışmaya bıraktık. Senûsî'nin, Allah'ın varlığı ve sıfatlarını ispatlarken istidlâl türlerinden imkân ve hudus delillerinin yanı sıra ayırık ve bitişik şartlı kıyas, hulfî kıyas gibi kıyas formlarını kullandığını tespit ettik ve bunları kullanım yeri ve gayelerine göre sınıflayıp değerlendirdik.

Anahtar Kelimeler: Senûsî; *Ümmü'l-Berâhin*; İstidlâl; Kıyas; İsbât-ı Vâcib.

The Inferences of Senûsî for the Adjectives and Presence of God Used in Treatise Called *Ummu'l-Berâhin*

Abstract

Abstract should be between 100 and 150 words. Muhammed b. Yusuf es-Senûsî is an important Ash' purchase that grew up in North Africa. His treatise called *Ummu'l-Berâhin* takes place at the beginning of the works that has significant affects in his geography. Senûsî in *Ummu'l-Berâhin* made the explanation of the statement "Lâilâhe illallah Muhammedun Resulullah." and in this context, by classifying attributes belonging to God and the prophets he tried to prove the existence and attributes of God and attributes of the prophets with a variety of evidence. In this work, we tried to determine the kinds of inferences that Senûsî used while proving the existence and attributes of God, especially unity. We left the inferences that he used for the proof of prophets' attributes for another study. It was determined that Senûsî used syllogism forms such as discrete and adjacent conditional syllogism and hulfî syllogism as well as possibility and hudus evidence while proving the presence and attributes of God.

Keywords: Senûsî; *Ummu'l-Berâhin*; Inference; Syllogism; Proof of Wajib.

Giriş

Tam adı Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ömer b. Şuayb el-Hasenî et-Tilimsânî olan Senûsî, aslen Tilimsan'ın Berberî kabilelerinden olan Beni Senus kabilesindendir. 830/895-1427/1490 yılları arasında yaşamıştır. Başta tasavvuf olmak üzere ilahiyat ilimlerinin pek çoğunda söz sahibi olan Senûsî, veli ve âlim biri olarak nitelenmiştir.¹

Özellikle kelâm alanında yazdığı eserlerle tanınan Senûsî, Kuzey Afrika'da Eş'arî düşüncenin tanınmasında etkili olmuştur. Tasavvufla meşgul olması, eserlerindeki kelâmî görüşlerinin halk arasında hızla yayılmasını kolaylaştırmıştır.² Onun kelâmıla ilgili *el-Mukaddime fi't-Tevhid*, *Akîdetü Ehli't-Tevhid es-Suğra*, *Akîdetü's-Senûsî el-Vustâ* ve *Akîdetü Ehli't-Tevhid el-Kübra* adlı risaleleri "*Akâidü's-Senûsî*" olarak bilinmektedir.³

Senusî'nin pek çok eseri arasında öne çıkmış ve müellifini de ilim dünyasına tanıtmış eseri şüphesiz *Ümmü'l-Berâhin* adlı risalesidir. Risale, aynı zamanda *Akîdetü Ehli't-Tevhid es-Suğra* ve *Akîdetü's-Sugra* diye de bilinir. *es-Senusiyye* dendiğinde de müellifin bu risalesi anlaşılır. Küçük bir hacme sahip olan bu risale kelime-i şehadetin tefsirini yapmak maksadıyla yazılmıştır.⁴ *Ümmü'l-Berâhin* üzerine müellifin kendisi başta olmak üzere pek çok âlim tarafından şerhler yapılmıştır. Bunlar arasında Muhammed b. Ömer b. İbrahim et-Tilimsânî, Şihâbüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Ganîmî gibi âlimleri sayabiliriz.⁵

Risale, Batı Afrika ülkeleri Nijerya ve Mali'nin yanı sıra Malezya ve Endonezya gibi uzak doğu ülkelerindeki medreselerde uzun bir süre ders kitabı olarak okutulmuştur.⁶ Osmanlı ilim çevrelerinde Ömer Neseî'nin *Akâidü'n-Neseî*'ne gösterilen ilginin bir benzeri Kuzey Afrika bölgesinde *Ümmü'l-Berâhin*'e gösterilmiştir. Mâturîdîlik'te *Akîdetü'n-Neseî*'nin rolünü Eş'arîlik'te *Ümmü'l-Berâhin*'nin yaptığı kabul edilmektedir.⁷ Bu nedenle Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin Kuzey Afrika'da bıraktığı etki, Ömer en-Neseî'nin Hanefî-Mâturîdî gelenekte bıraktığı etki ile kıyaslanmaktadır.

Risalenin, *Akîdetü Ehli't-Tevhid es-Suğra* ve *Akîdetü's-Sugra*, *es-Senusiyye* isimlerinin yanında onun "*Ümmü'l-Berâhin*" ismi dikkat çekicidir. Senûsî, bu risalesinde Allah'ın varlığı, sıfatları ve peygamberlerde bulunması vâcib ve

¹ Halid Zehrâ, *Ümmü'l-Berâhin ve Yelîhâ Şerh-i Ümmi'l-Berâhin*, (Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), s. 6.

² Muhammed Aruçi, "Senûsî, Muhammed b. Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (DİA), (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), XXXVI, 535.

³ Yusuf Şevki Yavuz, "Akâidü's-Senûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (DİA), (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), II, 219.

⁴ Yavuz, II, 219.

⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kulûb ve'l-Fünûn*, (nşr. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rıfat Bilge, I-II, İstanbul: 1941), I, 170.

⁶ Yavuz, II, 220; Aruçi, XXXVI, 535.

⁷ Ahmet Çelik, "Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı", (Doktora Tezi, C. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), s. 48.



câiz olan sıfatları sıralarken bir yandan da bunları delillendirme yoluna gitmiştir. Bu esnada sık sık kullandığı "...اما برهان.../...deliline gelince" ifadesinin risalenin isimlerinden birinin *Ümmü'l-Berâhin* olmasında etkili olduğu söylenmektedir.⁸ Senûsî, "hüccet"i aklî ve naklî olmak üzere iki bölümde ele almış, aklî hücceti ise burhan, cedel, hitabe, şiir mugalata kısımlarına ayırmıştır. Bunların çeşitlerini ve örneklerini zikrederek dini akîdeyi tashihte birinci kısımdaki "burhan"ın kullanılması gerektiğini söylediği nakledilir. Hatta onun, çalışma konumuz olan risalesine "*Ümmü'l-Berâhin*" ismini bu yüzden verdiği aktarılır.⁹

A. Ümmü'l-Berâhin'in Muhtevası

Risalesine aklî hükümlerin tasnifiyle başlayan Senûsî, Allah ve peygamberler hakkında inanılması vâcib (zorunlu), câiz ve müstahil (imkânsız) olan sıfatların neler olduğunu belirtir. Ona göre Allah hakkında inanılması vâcib olan sıfatlar 20 tanedir ve nefsî, selbî, meânî ve manevî olarak dörde ayrılır. Senûsî'nin Allah hakkında vâcib kabul ettiği sıfatları tablo halinde şöyle tasnif edebiliriz:

ALLAH HAKKINDA VÂCİP OLAN SIFATLAR			
Nefsî Sıfat	Selbî Sıfatlar	Meânî Sıfatlar	Manevî Sıfatlar
Vücûd	Kıdem	Kudret	Kâdir
	Bekâ	İrade	Mürîd
	Muhalefetün li'il-havâdis	İlim	Âlim
	Kıyam bi-nefsihî	Hayat	Hayy
	Vahdâniyet	Sem'	Semî
		Basar	Basîr
		Kelâm	Mütekellem

Allah hakkında inanılması ve kabul edilmesi müstahil olan sıfatları da aynı şekilde yirmi madde halinde sıralayan Senûsî, bunların birinci gruptaki yirmi sıfatın zıtları olduğunu belirtir. Bu sıfatlar şunlardır:

ALLAH HAKKINDA MÜSTAHİL OLAN SIFATLAR		
Nefsî Sıfat	Selbî Sıfatlar	Manevî Sıfatlar
Adem	Hudûs	Allah'ın mümkünattan herhangi biri karşısında veya var edilmesinin kerahetine rağmen âlemden herhangi bir şeyin var edilmesi hakkında acziyet göstermesi O'nun için müstahildir.
	Varken yok olma	Allah'ın şaşkınlık, gaflet, oyalanma, baskı yüzünden o şey hakkında iradesinin yokluğu veya acziyet

⁸ Çelik, s. 48.

⁹ Çelik, s. 108.



		göstermesi.
	Yüce zatının boşlukta yer tutması ve hacim taşıyan bir araz olması veya hacmin bir yönünde bulunması veya kendisinin bir yöne sahip olması veya mekân ve zamanla kayıtlı olması veya yüce zatının hâdisatla (yaratılmışlara ait niteliklerle) vasıflandırılması veya küçüklük ve büyüklükle vasıflandırılması veya fiil ve hükümlerde arazlarla vasıflandırılması.	Cehalet ve bu manaya gelebilecek her şey.
	Allah'ın bir mahalle bağlılık ifade eden bir sıfat taşıması veya bir muhassısa muhtaç olması suretiyle nefsiyle kâim olmaması.	Ölüm
	Zâtında terkinin bulunması veya zatına ve sıfatlarına bir benzerin bulunması veya fiillerden herhangi birine onunla birlikte başka bir gücün etkide bulunması nedeniyle bir olmaması.	Sağırılık
		Körlük
		Dilsizlik ¹⁰

Allah'ın vâcip ve müstahil sıfatlarını bu şekilde tasnif eden Senûsî, O'nun, her mümkün olanı yapması veya terk etmesinin câiz olduğunu kabul etmektedir. Allah'ın varlığı ve sıfatlarını çeşitli delillerle açıkladıktan sonra peygamberlerin özelliklerini ve Hz. Muhammed'in nübüvvetini ele alan Senûsî, oluşturduğu delillerle peygamberlerde bulunması gereken sıfatları da ispatlama yoluna gider. Bu esnada çok defa burhan kavramını kullanması dikkat çekicidir. Bunların haricinde risalenin çeşitli kısımlarında da istidlâllerde bulunan Senûsî, özellikle "Lâilâhe illallah Muhammedün Resulullah" sözünün bütün akidenin kaynağı olduğunu ve aslında bütün açıklamalarının, kelime-i şehâdetin kapsamında yer aldığını belirterek buradan çıkabilecek sonuçları sıralar. İlk önce "Lâilâhe illallah" sözünden yapılabilecek çıkarımları beş maddede açıklar. Gerek Allah'ın sıfatlarını açıklarken, gerekse "Lâilâhe illallah" sözünden yaptığı çıkarımlarda onun en fazla üzerinde durduğu kavram vahdâniyettir. Senûsî, daha sonra

¹⁰ Senûsî, nefsi ve selbî sıfatların karşılıkları olan müstahilleri bire bir karşılıklı olarak açıklarken manevî ve meanî olarak ikiye ayırdığı diğer sıfatların müstahillerini açıkladıktan sonra "Manevî sıfatların zıtları böylece açıklanmış olmaktadır. Başarı Allah'tandır." diyerek bu sıfatların gerek kök gerekse ism-i fâil kalıbında olanlarını aynı kapsamda değerlendirip müstahillerini birlikte açıklamıştır. Bu bakımdan tabloya yalnızca manevî sıfatların müstahillerini yazdık.



“Muhammed Resulullah” sözünün kapsamına nelerin girdiğini ve bu sözden çıkarılabilecek sonuçları ise iki ana madde halinde açıklar.

Çalışmamızda ilk önce Senûsî'nin gerek bizzat “burhan”, kimi zaman da “delil” kavramını kullanarak yaptığı, gerekse bu kavramları kullanmadan Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkında yaptığı istidlâllerini ele alıp bunların hangi tür delillendirme kapsamında ele alınabileceklerini değerlendirmeye çalışacağız. İkinci aşamada ise Senûsî'nin “Lâilâhe illallah” sözünden beş madde halinde yaptığı çıkarımları ele alıp delillerini inceleyeceğiz. Bu değerlendirmeler esnasında öncelikle risalenin ilgili kısmını verip ardından bu kısımda ne tür bir delillendirme yapıldığını belirlemeye gayret edeceğiz.

B. Senûsî'nin Allah'ın Varlığı ve Sıfatları Hakkındaki İstidlâlleri

1- “Allah'ın varlığının vâcip, âlemin hâdis oluşunun burhanı (delili): Şayet âlemin bir muhdisi olmasa ve âlem kendisinin muhdisi olsa, âlemin, denk olan iki işten (varlık ve yokluk) birini diğerine eşitlemesi ve bir sebebe dayanmadan ona tercih etmesi gerekirdi ki bu muhaldir.”¹¹

Senûsî ilk olarak Allah'ın varlığının vâcip oluşunu ispatlamaya çalışır. Ona göre âlemin bir muhdisi olmasaydı ve kendi kendisini var etseydi, bu durumda âlemin, kendi başına, herhangi bir sebep olmadan, varlık ve yokluk gibi denk olan iki işten birini diğerine tercih etmesi gerekirdi. Böyle bir durum muhaldir, söz konusu olamaz.

Senûsî'nin, âlemin varlığını yokluğuna tercih eden birine ihtiyaç duyması esasına dayanan bu istidlâlde, âlemin kendi kendisinin varlık sebebi olup olamayacağı sınanmaktadır.

Risalenin başında aklî hükümlerin vücûb, istihâle ve cevaz olmak üzere üçe ayrıldığını söyleyen Senûsî'nin, Allah'ın varlığının vâcip oluşunu da varlık hakkında aklın verebileceği bu üç kategoriye dayandığını söylemek mümkündür. Senûsî'nin ifadelerinden onun, âlemi mümkün varlık kategorisinde gördüğü anlaşılmaktadır. Varlık kategorilerine dayanan ve imkân delili olarak isimlendirilen bu istidlâl türünün temelinde, mümkün varlıkların var olabilmeleri için, onların varlıklarını yokluklarına tercih edecek, buna ilave olarak kendisi mümkün olmayan bir başka varlığa (müreccih/tercih edene) ihtiyaç duymaları yatmaktadır.

İmkân delilinde âlemin mümkün oluşu, parçalardan oluşmasına bağlanır. Çünkü ancak mümkün olan, parçalardan oluşur; vâcip ise parçalardan oluşmaz. Harputî'nin (ö. 1332/1916) de dediği gibi âlem; bileşik, basit, madde ve maddeye ait güçlerin toplamından oluşmaktadır. Bunların her biri, birbirine dayanmakta ve birbirinden bağımsız olarak var olamamaktadır. Dolayısıyla âlemdeki hiçbir şeyin özü onun varlığını

¹¹ Muhammed b. Yusuf es-Senûsî, *Ümmü'l-Berâhin*, 37 Hk 173/1, 2ab; Muhammed b. Yusuf es-Senûsî, *Ümmü'l-Berâhin*, (thk. Halid Zehrâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), s. 28.



zorunlu kılmamaktadır. Bundan dolayı âlem ancak mümkündür.¹²

Mümkün varlığın varlığı ve yokluğu eşit olduğuna göre onun varlığına hükmedecek bir dış etkene ihtiyaç vardır. Senûsî, bu durumu, âlemin kendi başına, herhangi bir sebep olmadan, varlık ve yokluk gibi denk olan iki işten birini diğerine tercih etmesi olarak açıklar. Ona göre böyle bir durum muhaldir, söz konusu olamaz.

Senûsî'nin şiddetle reddettiği bu durum, kelâmcılarca devir ve teselsül olarak isimlendirilmiştir. Mümkün varlığın varlığını yokluğuna tercih edecek dış etkenin, kendisi gibi mümkün bir varlık olması durumunda onun da bir etkene ihtiyacı olacaktır ve bu durum ise sonsuza kadar götürülemez. Dolayısıyla "mümkün varlığın varlığını yokluğuna tercih edecek varlığın vâcip özelliği taşıması gerekmektedir." fikri merkezdedir. Âlem mümkün olduğuna göre ve her mümkünün de varlığını yokluğuna tercih edecek ve kendisi mümkün olmayan bir varlığa ihtiyacı olduğuna göre bu varlık, varlığı zorunlu (vâcip) olan Allah'tır.

Bu yaklaşımın benzerlerini kelâm geleneğinde sıklıkla görmek mümkündür. Bu tavra en güzel örneklerden biri Semerkandî'nin yaklaşımıdır. O, "Mümkün varlık mevcutsa, Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını gerektirir." önermesini kullanır. Mümkün varlık için tam bir illetin, başka bir deyişle onu var edecek birinin bulunması gerekir. Bu tam illet vâcip veya vâcibi ihtivâ etmelidir. İletin tamamıyla mümkün olması halinde, yine tam bir illete muhtaç olur. Bu sonuncu illet, birinci tam illetin kendisi veya parçası veya hârici veyahut da dâhil ve hariçten mürekkep olabilir. Ancak bu ihtimallerin hepsi de bâtıldır.¹³

2- "Âlemin hâdis oluşunun burhanı, hareket, sükûn ve bunların dışındaki hâdis olan arazlara bağımlı oluşudur. Hâdise bağımlı olan ise hâdistir. Arazların hâdis oluşunun delili ise onun, yokluktan varlığa, varlıktan yokluğa dönüştüğünün gözlenmesidir."¹⁴

Bu istidlâlde kelâmcıların hudus adını verdiği delilin kullanıldığı açıktır. İlk defa Mu'tezilîler tarafından kullanıldıktan sonra pek çok kelâmcı tarafından isbât-ı vâcib yollarının en yaygını olarak kullanılan hudus delili, evrenin sonradan yaratılmış olduğu esasına dayanır. Hudus delilinin önermeleri şu şekilde sıralanır:

Âlem hâdistir (sonradan var olmuştur).

¹² Abdullatif Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Âkâid-i Ehli'l-İslâm*, (çev. İbrahim Özdemir ve Fikret Karaman, Elazığ: TDV Elazığ Şubesi Yay., 2000), s. 144.

¹³ Şemsüddin es-Semerkandî, *es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye*, (Sül. Ktp. Sehit Ali Paşa, Nu: 1688), 31a; İsmail Yürük, "Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri, Allah ve İman Anlayışı", (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1987), s. 72; Şık, İsmail, *Şemsüddin es-Semerkandî'de Varlık*, (Adana: Giriş Matbaacılık, 2011), s.118-120.

¹⁴ Senûsî, *Ümmü'l-Berâhin*, 37 Hk 173/1, 2b; Senûsî, *Ümmü'l-Berâhin*, thk. Halid Zehrâ, s. 28.



Her hâdisin bir muhdisi (yaratıcısı) vardır.

O halde âlemin de bir yaratıcısı vardır ki o da Allah'tır.¹⁵

Evrenin sonradan var olduğu ve bir başlangıca sahip olduğu ortaya konmadan diğer önermelerden bahsetmek anlamsız olacağından, bu önermeler sıralandıktan sonra ilk önermenin ispatlanması gerekir. Senûsî, âlemin sonradan yaratılmış olduğunu, onun hareket, sükûn ve bunların dışındaki arazlara bağımlı oluşuna bağlar. Âlem şayet hâdis olan arazlara bağımlı ise ki öyledir. Bu durumda o da hâdistir.

Senûsî, âlemin hâdis olduğunu bu şekilde açıkladıktan sonra onun hâdis oluşunu sağlayan arazların nasıl hâdis olduğunu anlatır. Ona göre arazların bir var bir yok olması onları hâdis oluşuna delildir. Arazların sürekliliği yoktur. Üstelik bu durum gözlemlerimizle de sabittir. Varlıktan yokluğa, yokluktan varlığa dönüştüğünün gözlenmesi, arazın hudûsünün göstergesidir.

3- *"Allah'ın kıdeminin zorunlu oluşunun burhanı: Şayet O, kadim olmasaydı hâdis olurdu ve muhdise ihtiyaç duyardı ve böylece devir ve teselsül gerekli olurdu."*¹⁶

Senûsî'nin üçüncü burhanı, Allah'ın kıdeminin zorunlu oluşuyla ilgilidir. Burada o, ayrıık şartlı kıyas formunu kullanmıştır. Senûsî'nin kıyasının önermelerini şu şekilde gösterebiliriz:

Allah ya kadîmdir ya hâdistir.

Hâdis değildir.

O halde kadîmdir.

Burada esas nokta, Allah'ın hâdis olmadığıının ispatlanmasıdır. Senûsî bunu O'nun hâdis olması halinde nasıl bir durumun ortaya çıkacağını resmederek açıklar: Allah hâdis olsaydı muhdise ihtiyaç duyardı, bunun sonucunda da devir ve teselsül gerekirdi ki bu ikisi de batıldır.

4- *"Allah'ın bekâsının zorunlu oluşunun burhanı: Şayet yokluğun ona ulaşması imkân dâhilinde olsa idi, kîdem ondan ayrılırdı. Bu durumda varlığı câiz olur, vâcîp olmazdı. Câizin varlığı ise ancak hâdis olarak olur. Kıdeminin zorunlu oluşunun nasıl olduğu ise az yukarıda geçmişti."*¹⁷

Senûsî, Allah'ın bekâ sıfatının ispatını, O'nun kadim oluşuna yani kîdem sıfatına bağlamaktadır. Senûsî, Allah'a yokluğun ulaşması yani O'nun bâkî olmaması durumunda kîdeminden de söz edilemeyeceğini iddia eder. Kadim olmayanın varlığı ise câizdir, mümkündür. Zira o, hâdisler kategorisindedir. Burada temel dayanak "bâkî olanın kadim de olduğu" ilkesidir. Başka bir deyişle kadim olma bâkî olmayı da gerektirir.

¹⁵ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM, 2010), s. 131.

¹⁶ Senûsî, *Ümmü'l-Berâhin*, 37 Hk 173/1, 2b; Senûsî, *Ümmü'l-Berâhin*, thk. Halid Zehrâ, s. 28.

¹⁷ Senûsî, *Ümmü'l-Berâhin*, 37 Hk 173/1, 2b; Senûsî, *Ümmü'l-Berâhin*, thk. Halid Zehrâ, s. 28.



Bileşik şartlı kıyas formunda kurgulanan bu istidlali şu şekilde formüle edebiliriz:

Allah kadim ise bâkîdir de.

Allah kadimdir.

O halde bâkî olması da gerekir.

Bitişik şartlı kıyaslar, bir öncülü bitişik şartlı, diğer öncülü ise yüklemli önermeden oluşan kıyaslardır.¹⁸ Başka bir deyişle bu çeşit kıyas iki öncülden oluşur, büyük öncül şartlı kıyastan meydana gelir. İkinci öncül bir kategorik önermedir ve büyük öncülün ön bileşen veya ard bileşenini onaylar veya nefyeder. Dolayısıyla sonuç önermesi de ikinci öncüle bağlı olarak, büyük öncülün bileşenlerinden birini onaylar veya olumsuzlaştırır. Sonuç olarak öncekini ve sonrakini onaylama diye iki farklı şekli meydana gelmiş olur.¹⁹ Yukarıdaki formülasyon, bitişik şartlı kıyasın öncekini onaylama şeklinde kurulmuştur.

Bu tür kıyasta sonuç, öncüllerde vardır. Öncüllerin sıralanışından sonucun ne olacağı, neye varılmak istendiği ortadadır. Beklenen sonuç için kurgulanmış bir önerme dizimi ile sonuca ulaşılır.²⁰ Bunun için Allah'ın kadim olduğunun ispatı önemlidir. Nitekim Senûsî de Allah'ın kadim oluşunun ispatının az yukarıda (3. burhanda) geçtiğini belirterek orada yaptığı istidlalin burası için de geçerli olduğunu belirtmektedir.

5- “Allah'ın muhâlefetün li'l-havâdis sıfatının zorunlu oluşunun burhanı: Şayet hâdislerden birine benzeseydi o benzediği şey gibi o da hâdis olurdu ki bu muhaldır. Nitekim kâdem ve bekâsının nasıl zorunlu olduğu az önce geçmişti.”²¹

Senûsî'nin, Allah'ın muhâlefetün li'l-havâdis sıfatının zorunlu oluşunu, hulfî kıyas tarzında ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Senûsî'nin istidlâlini şu şekilde formüle edebiliriz:

Allah, yarattığı varlıklara benzemez.

Şayet bu doğru değilse zıttı doğru olur yani O, yarattıklarına benzer.

Eğer O, yarattıklarına benzese kadîm ve bâkî olmaz.

O halde Allah yarattıklarına benzememesi gerekir.

“Hulf” karşı koyma, muhalefet etme bozma gibi anlamlara gelen bir mastardır. Bu istidlâl türünde bir birini takip eden bir düşünce akışı görülür. Kıyasın formlarından biri olan bu türe usulcüler “aks kıyası” da demektedirler. Bileşik kıyaslardan olan hulfî kıyas, ispatı istenen önermenin

¹⁸ İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, (İstanbul: Asa Kitabevi, 1999), s. 189.

¹⁹ İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, (İstanbul: Asa Kitabevi, 2012), s. 164.

²⁰ İsmail Şık, “el-Eş'arî'nin Kelâm Metodu”, *Dinî Araştırmalar Dergisi* 8/24, (2006): 234.

²¹ Senûsî, *Ümmü'l-Berâhin*, 37 Hk 173/1, 2b; Senûsî, *Ümmü'l-Berâhin*, thk. Halid Zehrâ, s. 28.



karşıt halinin imkânsızlığını göstererek, ispat edilmesi istenenin doğruluğuna hükmetmektir. Temelinde, “ileri sürülen bir fikrin doğru olmaması halinde, bunun tersi veya karşıt halinin doğru olduğu” esası yatmaktadır. Bu tür kıyasta eğer karşıt hali kabul edilirse ne gibi saçmalıkların veya çıkmazların ortaya çıkacağı belirtilir ve sonuçta, ileri sürülen iddiayı kabul etmekten başka çıkar yolun olmadığı ortaya konmuş olur.²²

6- “Allah'ın kıyam bi-nefsihî sıfatının zorunlu oluşunun burhanı: Şayet O, bir mahalle ihtiyaç duysaydı, bu durum O'nun sıfatı olurdu. Bu sıfat ise meânî ve ma'nevî sıfat olarak nitelendirilemez. Cenâb-ı mevlâ'nın bu iki sıfat türüyle vasıflanması vâciptir, diğeriyle değil. Şayet muhassısa²³ ihtiyaç duysaydı hâdis olurdu. Nitekim daha önce kudeminin ve bekâsının vâcip oluşunun delili ortaya konmuştu.”²⁴

Kıyam bi-nefsihî sıfatı, Allah'ın canlı cansız hiçbir varlığa muhtaç olmadığı anlamına gelir. Allah'ın, zaman veya mekânla kayıtlanmaya muhtaç olmayışı da bu kapsamdadır. Senûsî'nin Allah'ın kıyam bi-nefsihî sıfatının zorunlu oluşunu ispatlamak için ileri sürdüğü istidlâli hulûfî kıyas formuna şu şekilde sokabiliriz:

Allah, bir mahalle ihtiyaç duymaz.

Eğer O, bir mahalle ihtiyaç duysaydı, bu durum O'nun sıfatı olurdu.

Bu sıfat ise meânî ve ma'nevî sıfat olarak nitelendirilemez.

O halde Cenâb-ı mevlâ'nın bu iki sıfat türüyle vasıflanması vâciptir, diğeriyle değil.

Senûsî'nin ikinci istidlâli Allah'ın muhassısa ihtiyaç duymayıyla ilgilidir. Hulûfî kıyas türündeki istidlâl şöyle kurgulanabilir:

Allah, her hangi bir muhassısa ihtiyaç duymaz.

Şayet muhassısa ihtiyaç duysaydı hâdis olurdu.

Hâdis olmayıp kadim olduğu daha önce ispatlandığına göre Allah, her hangi bir muhassısa ihtiyaç duymaz ve böylece kıyam bi-nefsihî sıfatına sahip olduğu ispatlanmış olur.

²² Necati Öner, *Klasik Mantık*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1986), s. 143; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 196.

²³ Muhassıs, alternatiflerden birini diğeriye tercih eden irade sıfatı hakkında kullanılan bir terimdir. Bu manada ilahi iradeye sıfat-ı muhassısa denmektedir. Allah irade sıfatıyla, varlıkların var olma zamanlarını belirler. Allah'ın bir muhassısa ihtiyaç duyması O'nun hâdis olmasını gerektireceği için Allah'ın muhassısa ihtiyacı yoktur. Senûsî, burada muhassısa ihtiyaç duymayı kıyam bi-nefsihî sıfatıyla ilişkilendirerek muhassısa ihtiyaç dumanın kıyam bi-nefsihî sıfatına sahip olmaya engel oluşturduğuna işaret etmektedir.

²⁴ Senûsî, *Ümmü'l-Berâhin*, 37 Hk 173/1, 2b; Senûsî, *Ümmü'l-Berâhin*, thk. Halid Zehrâ, s. 28.



7- “Allah’ın vahdâniyet sıfatının zorunlu oluşunun burhanı: Şayet vâhid olmasaydı bu durumda ikisinin de âciz kalması gerekeceğinden âlemden hiçbir şeyin var olmaması gerekirdi.”²⁵ Senûsî aynı risalenin başka bir yerinde ise şöyle demektedir: “Ayrıca vahdâniyet de Allah hakkında gereklidir. Zira her hangi bir şeyin kendisine muhtaç olmasından dolayı tanrılıkta O’nunla birlikte ikinci biri olmuş olsaydı bu durumda ikisinin de acziyeti gerekli olurdu. O, O’ndan başkasının kendisine muhtaç olduğu biriyken, bu nasıl olabilir?”²⁶

Bu istidlâlde ilk anda görülen, onun bir ayrık şartlı kıyas formunda düzenlendiğidir. Diğer bir bakışla ise onun burhan-ı temânû formunda kurgulandığı görülür. İstidlâlin ayrık şartlı kıyas formu şöyledir:

Allah ya birdir, ya birden fazladır (ikidir).

Birden fazla olmadığı açıktır.

O halde birdir.

Ancak istidlâle biraz daha yakından bakıldığında burhan-ı temânûya daha yakın olduğu anlaşılmaktadır. Burhan-ı temânû, kelâmcılarca Allah’ın birliğini ispatta kullanılan en önemli istidlâl türlerinden birisidir ve evrende bir değil de iki tanrının var olduğu varsayımını çürütmek amacıyla kullanılır.

Evrende birden fazla tanrının bulunması durumunda, tanrılardan biri, diğerinin olmasını istemediği bir şeyin olmasını isteyebilir, bu durumda da birkaç ihtimal ortaya çıkardı: İlk ihtimal, her ikisinin de iradesinin geçerli olmasıdır. Bu durum iki zıddın birleşmesini gerektirir. Yani bir şeyin aynı anda hem var hem yok olmasının irade edilmesi söz konusu olur ki bu imkânsızdır. İkinci ihtimal, her ikisinin de iradelerinin geçerli olmamasıdır. Bu durumda her ikisi de acziyet içerisinde kalmış olacaktır. Acziyet, tanrılığa yakışmadığından bu ihtimal de imkânsızdır. Üçüncü ihtimal ise sadece birinin iradesinin gerçekleşmesidir. Bu durumda diğerinin iradesinden söz edilemeyecektir. İradesi olmayanın ise tanrı olması söz konusu değildir. Sonuç olarak yalnızca iradesi gerçekleşenin tanrı olacağı kabul edilmiş olur. Böylece varsayılan ihtimallerden yalnızca “tek tanrı” ihtimalinde evrenin varlığı ve düzeni imkân dâhilinde görülebilmektedir.²⁷

Senûsî’nin, istidlâlini burhan-ı temânûda varsayılan ikinci ihtimal üzerinden yürüttüğü görülmektedir. İkinci ihtimalde, tanrılardan her ikisinin de iradelerinin geçerli olmaması söz konusudur. Bu durumda her ikisi de, tanrılığa yakışmayan acziyet içerisinde kalmış olacaktır. Oysaki aciz olan, tanrı olamaz.

²⁵ Senûsî, *Ümmü’l-Berâhin*, 37 Hk 173/1, 2b; Senûsî, *Ümmü’l-Berâhin*, thk. Halid Zehrâ, s. 28-29.

²⁶ Senûsî, *Ümmü’l-Berâhin*, 37 Hk 173/1, 4a; Senûsî, *Ümmü’l-Berâhin*, thk. Halid Zehrâ, s. 30.

²⁷ Topaloğlu, Çelebi, s. 55. Burhân-ı Temânû ve ona yöneltilen eleştiriler hakkında bkz. İsmail Şık, “Burhan-ı Temanu’ya Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, (2010): 17-44.



Senûsî'nin istidlâlinde üç ihtimalden ikincisini öne çıkarmasının bir nedeni olduğunu düşünmekteyiz. Bilindiği üzere gerek Mu'tezilîler²⁸ gerekse Eş'arîler²⁹, bir fiilin birden fazla faili olduğunu kabul etmezler. Mu'tezilîler'in gerekçesi, insanın fiillerinde cevır ve zulmün olmasıdır. Onların anlayışına göre Allah bu tür fiilleri yaratması durumunda zalim durumuna düşer ki bu muhaldır.³⁰ Eş'arîler ise Allah'ın yanında başka yaratıcıların olamayacağı gerekçesiyle bir fiilin birden fazla failinin bulunmadığını kabul etmişlerdir. Bir Eş'arî kelâmcısı olan Senûsî, Eş'arîler'in bu temel yaklaşımından olsa gerek, âlemde bir değil de iki tanrının var olduğu varsayılsa ve bunların mümkün bir şeyi, aynı zamanda yaratmak üzere anlaştıkları düşünülse, bu mümkünün var olmaması gerektiği kanaatindedir. Zira bir fiilin iki failden meydana gelmesi müstahildir.

Senûsî'nin Allah'ın birliğini ispat ederken O'nun birden fazla olması durumunda ortaya çıkabilecek olumsuzlukları anlatması dikkate alındığında bu istidlâlinin hulfî kıyasa benzediği de söylenebilir.

8- *"Allah'ın kudret, irade, ilim ve hayat sıfatlarıyla vasıflandırılmasının zorunluluğunun burhanı: Bunlardan herhangi biri olmasaydı hâdisattan hiçbiri var olmazdı."*³¹

Senûsî, bu dört sıfatın varlığını ispatlarken yine hulfî kıyası kullanmıştır. Kurgu şu şekildedir:

Allah'ın kudret, irade, ilim ve hayat sıfatlarıyla vasıflandırılması zorunludur.

Eğer Allah bu sıfatlarla muttasıf olmasaydı hâdisattan hiç biri var olmazdı.

Hâdisat vardır.

O halde Allah bunlarla muttasıftır.

Diğer yandan bu istidlâlde düzensiz kıyas türlerinden olan matvi (kısaltılmış) kıyas da görülmektedir. Kıyaslar her zaman düzenli bir şekilde kurulamaz. Bazen öncülleri azalmış, bazen de çoğalmış biçimde olabilir.³² Düzensiz kıyas denilen bu tür kıyasları klasik mantıkçılar ikiye ayırmaktadırlar. Müdellel/kanıtlı kıyas bunlardan biridir. Müdellel kıyas, öncülünün peşinden öncülü sağlamlaştırma işi gören delilinin de getirildiği

²⁸ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, (Kahire: Mektebetü'n-Nahdatü'l-Misriyye, 1950), I, 236.

²⁹ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitabü'l-Luma'*, (Beyrut: 1952), s. 72.

³⁰ Kadı Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (y.y.: 1988), s. 306, 527.

³¹ Senûsî, *Ümmü'l-Berâhin*, 37 Hk 173/1, 2b-3a; Senûsî, *Ümmü'l-Berâhin*, thk. Halid Zehrâ, s. 29.

³² Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla Mantık*, (İstanbul: Ensar Yay., 2011), s. 200.



kiyastır.³³ Bu tür kıyaslar, özellikle karşılıklı tartışmalarda kullanıldığından onlara “cedelî kıyas” da denir.³⁴

Konumuz açısından düzensiz kıyasın ikinci türü olan matvî kıyas önemlidir. Matvî kıyas, öncüllerden birini veya sonucu söylemeden, kısaltılmış olarak yapılan çıkarımlarda kullanılan kıyas türüdür. Bu tür kıyasın ifadesi her ne kadar eksik olsa da öncülleri ve sonucu zihinde tam olarak bulunur.³⁵ İddia ve görüşlerimizi bu şekilde kısa formlarla ifade etmemiz kaçınılmaz olduğundan kısaltılmış kıyaslar günlük hayatta, konuşma dilinde, hatta bilimsel alanda çok yaygın olarak yer alır.³⁶

Mantık kitaplarında matvî kıyasa yaygın olarak şu örnek verilmektedir: Bir çocuk, arkadaşına “Bize gel, bilgisayarda oyun oynayalım.” dediğinde, arkadaşı ona “Yarın sınavım var.” dese, ikinci çocuğun sözü matvî kıyas olur. Kıyasın, ikinci çocuğun zihnindeki tam ifadesi şu şekildedir:

Sınavım varken bilgisayarda oyun oynamam.

Yarın sınavım var.

Öyleyse sınavım varken seninle bilgisayarda oyun oynamam.³⁷

Senûsî'nin, “bunlardan herhangi biri olmasaydı hâdisattan hiçbirisi var olmazdı.” cümlesi kıyasının ilk önermesidir. Ancak o, zihninde var olan tam kıyasın ilk öncülü dışında diğerlerini açığa vurmamıştır. Yukarıda da değindiğimiz gibi Senûsî'nin kıyasında dile dökmediği ikinci önerme ve sonucu da dâhil ettiğimizde kıyas şu şekilde olmaktadır:

Eğer Allah bu sıfatlarla muttasıf olmasaydı hâdisattan hiç biri var olmazdı.

Hâdisat vardır.

O halde Allah bunlarla muttasıftır.

9- “Sem’, basar ve kelâm sıfatlarının zorunluluğunun burhanı: Kitap, sünnet ve icmâ (bunun delilidir.) Ayrıca Allah bunlarla vasıflanmamış olsaydı zıtlarıyla vasıflanması gerekecekti. Bu bir kusurdur ve kusur O’nun için muhaldir.”³⁸

Senûsî, sem’, basar ve kelâm sıfatlarının zorunluluğunu ispatlarken fıkıh usulünde genel olarak ilk üç delil kabul edilen kitap, sünnet ve icmayı³⁹ öne

³³ Emiroğlu, *Ana Hatları ile Klasik Mantık*, s 207.

³⁴ Taylan, s. 202.

³⁵ İsmail Hakkı İzmirli, *Felsefe Dersleri*, (İstanbul: 1330), I, 228; Emiroğlu, *Ana Hatları ile Klasik Mantık*, s. 204; Taylan, s. 200.

³⁶ İzmirli, I, 228; Emiroğlu, *Ana Hatları ile Klasik Mantık*, s. 206.

³⁷ Öner, s. 145; Hasan Küçük, *İslâm’da ve Batıda Mantık*, (İstanbul: MÜİF Vakfı Yay.,1988), s. 120-121; Emiroğlu, *Ana Hatları ile Klasik Mantık*, s. 207-208.

³⁸ Senûsî, *Ümmü’l-Berâhin*, 37 Hk 173/1, 3a; Senûsî, *Ümmü’l-Berâhin*, thk. Halid Zehrâ, s. 29.

³⁹ Ebû'l-Usr el-Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, (Beyrut: 1997), I, 33; Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille fi'l-Usûl*, (tkh. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfi, Beyrut:



sürmektedir. Ancak Senûsî, bu üç delilin Allah'ın sem', basar ve kelâm sıfatlarının zorunluluğuna nasıl delil olduğunu açıklamamıştır.

İlave olarak Senûsî'nin bu istidlâlinde de matvî kıyas bulunmaktadır. O, bu sefer ilk iki öncülü dile getirmiş, sonucu belirtmemiştir. Senûsî'nin matvî kıyasının açılımını şu şekilde görebiliriz:

Allah sem', basar ve kelâm sıfatlarıyla vasıflanmamış olsaydı zıtlarıyla vasıflanması gerekecekti.

Bu bir kusurdur ve kusur O'nun için muhaldir.

O halde Allah, bu sıfatlarla vasıflanmıştır.

10- "Mümkünâtla ilgili fiillerin veya terklerinin Allah hakkında câiz oluşunun burhanı: Şayet bunlardan bir şey Allah hakkında aklen vâcib veya müstahil olsaydı elbette mümkün, vâcibe veya müstahile dönüşmüş olurdu. Bu ise makul değildir."⁴⁰

Senûsî, Allah'ın mümkünâtla ilgili fiillerinin veya terklerinin câiz oluşunu ispatlarken yine hulfî kıyası kullanmıştır. Ayrıca o, kıyasın öncüllerini vermesine rağmen sonucunu söylemediği için, bu kıyas aynı zamanda matvî kıyas da olmaktadır. Kıyas, şu şekilde kurgulanabilir:

Mümkünâtla ilgili fiiller veya terkleri Allah hakkında câizdir.

Bunun, câiz değil de vâcib veya müstahil olması makul değildir.

O halde Allah'ın mümkünâtla ilgili fiil işlemesi câizdir.

C. Senûsî'nin "Lâilâhe illallah" Sözünden Yaptığı Çıkarımlar

Senûsî, "Lâilâhe illallah" sözünden beş çıkarım yapılabileceğini söylemiş ve bunları çeşitli istidlâllerle desteklemeye çalışmıştır. Ona göre bütün akaidin manası "Lâilâhe illallah Muhammedün Resulullah" sözüdür. Çünkü;

1- "Ulûhiyetin anlamı Tanrı'yı, O'nun dışındaki her şeyden müstağni ve her şeyi O'na bağımlı kılmaktır. "Lâilâhe illallah" sözü ise, ancak O'nun her şeyden müstağni olduğu ve Allah'tan başka her şeyin O'na muhtaç/bağımlı olduğu manasına gelir. Allah'ın her şeyden müstağni olması, O'nun vücûd, kıdem, bekâ, muhâlefetün li'l-havâdis, kıyam bi'n-nefs ve noksanlardan uzak olma vasıflarını taşımasını gerektirir. Sem', basar, kemal sıfatlarının zorunluluğu da bu kapsamda değerlendirilir. Çünkü bu sıfatlar Allah hakkında zorunlu olmasaydı elbetteki O, bir muhdise, mahalle veya kendisinden eksikleri giderecek birine muhtaç olurdu."⁴¹

Senûsî, bu paragraftaki istidlâlini Allah'ın, anılan sıfatları taşımaması durumunda meydana gelebilecek olumsuzlukları açıklama ve bu durumda

1999), I, 22, Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâbün fî Usûli'l-Fıkıh*, (thk. Abdulmecid Türkî, Beyrut: 1995), s. 30.

⁴⁰ Senûsî, *Ümmü'l-Berâhin*, 37 Hk 173/1, 3a; Senûsî, *Ümmü'l-Berâhin*, thk. Halid Zehrâ, s. 29.

⁴¹ Senûsî, *Ümmü'l-Berâhin*, 37 Hk 173/1, 3a; Senûsî, *Ümmü'l-Berâhin*, thk. Halid Zehrâ, s. 29-30.



başta yapılan “Tanrı” tanımının gerçekleşmeyeceği tezi üzerine kurmaktadır. Bu istidlâlin de hulfî kıyas türünde olduğu görülmektedir. Senûsî, ilk önce “Tanrı kavramının her şeyden müstağni ve her şeyin ona bağımlı olduğu” anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Bu tanrı tanımındaki “hiçbir şeye muhtaç olmama” durumu ancak anılan sıfatları taşımakla gerçekleşebileceğine göre Allah’ın bu sıfatları taşıması zorunludur. Zira “muhtaç olma” durumu “Tanrı” tanımıyla çelişmektedir. Burada Senûsî’nin ilah/tanrı kavramını “Allah” anlamında kullandığı da unutulmamalıdır.

2- “Buradan Allah’ın fiillerinde ve hükümlerinde maksat gözetmediği de anlaşılmaktadır. Aksi halde maksadından elde edilen şeye muhtaç olması gerekirdi. O, her şeyden müstağni iken, maksattan elde edilecek şeye muhtaç olması nasıl açıklanabilir?”⁴²

Senûsî, “Lâilâhe illallah” sözünden ilginç bir çıkarımda bulunmakta, az yukarıda “Tanrı” tanımıyla “muhtaç olma” durumunun bir arada bulunamayacağı tezinden hareketle ürettiği düşüncesini bu sefer Allah’ın fiil ve hükümlerinde maksat gözetmediği konusuna uyarlamaktadır. Ona göre “muhtaç olan” Tanrı olamayacağına ve Allah’ın fiil ve hükümlerini maksada yönelik yaratmasının, bundan elde edilecek şeye muhtaç olması anlamına geleceğine göre Allah, fiil ve hükümlerini her hangi bir maksat gözetmeden yaratır.

Senûsî’nin hulfî kıyas formunda düzenlendiği görülen bu istidlâli, iki aslı bir sonuca göre düzenleme olarak da düşünülebilir. İki aslı bir sonuca göre düzenlemeyi, “iki önermeyi istenilen sonucu verecek şekilde düzenlemek” olarak tanımlamak mümkündür.⁴³ İstidlâlin önemli noktası, muhataba sunulan iki aslın doğruluğunun, onun tarafından kabul edilmesidir. Muhatap bunları doğru olarak kabul ediyorsa, bundan dolayı onlardan doğacak sonucu da tabî olarak doğru kabul edecek demektir. Bu noktada hasmın iki aslı kabul ettikten sonra sonucu kabul etmemesi muhaldir.⁴⁴

Bu tür istidlâle şu örnek verilebilir:

Olaylardan hâlî olmayan her şey hâdistir. (İlk asıl)

Âlem hâdislerden hâlî değildir. (İkinci asıl)

O halde âlem hâdistir. (Sonuç)

Senûsî’nin, Allah’ın fiil ve hükümlerinde maksat gözetmediği tezini kanıtlamak için kullandığı istidlâli iki aslı bir sonuca göre düzenleme formunda şu şekilde düzenleyebiliriz:

⁴² Senûsî, *Ümmü’l-Berâhin*, 37 Hk 173/1, 3a; Senûsî, *Ümmü’l-Berâhin*, thk. Halid Zehrâ, s. 30.

⁴³ Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-İktisâd fi’l-İtikâd*, (Beyrut: 1993), s. 46; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis Yay., 2009), s. 141 vd.

⁴⁴ Gazâlî’ye göre bu yöntem, hükmün illetinin ispatında kullanılan iki önerme ve bir sonuç formunda kıyas olarak gelir. Bkz. Gazâlî, s. 46.



Fiil ve hükümlerde maksat gözetmek, maksattan elde edilecek sonuca muhtaç olmayı gerektirir. (İlk asıl)

Allah muhtaç delildir. (İkinci asıl)

O halde Allah, fiil ve hükümlerinde maksat gözetmez. (Sonuç)

Bununla birlikte bu istidlâlin etkili olabilmesi için öncelikle muhatabın veya hasmın iki aslın doğru olduğuna ikna edilmesi gerekmektedir. Bundan dolayı bu istidlâli kullanan çoğu kelâmcı, asılların doğruluğunu kanıtlayabilmek için uzun izahlar getirmek durumunda kalmışlardır.

3- “Yine O’nun mümkün bir şeyi yapıp yapmama konusunda mecbur olmadığı da buradan anlaşılmaktadır. Mesela, yapılanların karşılığını vermek gibi bir şey O’na aklen vâcib olsaydı, mükemmel olmak için o şeye muhtaç olurdu. Hâlbuki O’nun hakkında ancak kemaliyet vâcib olurken ve O, kendisinden başka her şeyden müstağni iken bu nasıl olabilir?”⁴⁵

Öncelikle belirtmek gerekir ki Senûsî'nin burada Mu'tezilîler'e cevap verdiği görülmektedir. Şöyle ki, Mu'tezilîler, adalet sıfatının bir gereği olarak, kullar hakkında daha iyi ve yararlı olanı yaratmayı Allah üzerine vâcib görürler. Salah ve aslah prensibi olarak adlandırılan bu görüşe göre Allah'ın, sorumlu tuttuğu insana akıl, irade, kudret gibi özellikler vermesi; aklıyla bilemeyeceği hususlarda peygamber ve gerektiğinde şariat göndermesi vâciptir. Şayet Allah bunları yapmazsa, insanı kaldıramayacağı şeylerden sorumlu tutmuş olur.⁴⁶ Yine Mu'tezilîler'e göre, Allah'ın va'di de, vaîdi de muhakkak gerçekleşecektir. Mümin, mutlaka Cennete; büyük günâh işleyip de tövbe etmeden ölen kimse ise mutlaka Cehenneme gidecektir. Allah'ın adaletinin gereği budur. Aksini iddia etmek, yani Allah'ın va'd ve vaîdinden dönebileceğini kabul etmek, ona yalan isnat etmek anlamına gelir ki aynı zamanda bu, Allah'ın adaletine aykırıdır.⁴⁷

Senûsî, Mu'tezilîler'in ne salah aslah ne de va'd ve vaîd ile ilgili görüşlerini kabul etmektedir. Dolayısıyla Allah'ın, mümkünler arasında yer alan her hangi bir şeyi yaratmaya veya yapılanların karşılığını vermeye mecbur olmadığını savunmaktadır. Onun bu düşüncelerini savunurken başvurduğu istidlâl türü, bir önceki gibi iki aslı bir sonuca göre düzenlemektir. Senûsî'nin istidlâlinin formülü şu şekildedir:

Allah'ın mükemmel olması, onun hiçbir şeye muhtaç olmamasını gerektirir. (İlk asıl)

⁴⁵ Senûsî, Ümmü'l-Berâhin, 37 Hk 173/1, 3b-4a; Senûsî, Ümmü'l-Berâhin, thk. Halid Zehrâ, s. 30.

⁴⁶ Kadı Abdulcabbar, 306-307.

⁴⁷ Kadı Abdulcabbar, 464-467.



Mümkün bir şeyi yapıp yapmamada veya kulların yaptıklarının karşılığını vermede zorunlu olmak, mükemmelliğe aykırıdır. (İkinci asıl)

O halde her şeyden müstağni olan Allah, mümkün bir şeyi yapıp yapmamada mecbur değildir. (Sonuç)

Senûsî, istidlâllerine devam eder:

“O’nun dışındakilerin O’na muhtaç/bağımlı olması, O’nun hayat ve genel anlamda kudret, irade ve ilim sıfatlarına sahip olmasını gerektirir. Çünkü bütün bunlardan her hangi biri olmasa, Allah’ın hâdisattan hiçbir şeyi yaratması mümkün olmazdı. O, O’ndan başkasının kendisine muhtaç olduğu biriyken, nasıl olur da her hangi bir şey O’na muhtaç olmaz?”⁴⁸

Senûsî’nin bu istidlâlinde de iki form kullandığı görülmektedir. İlk olarak, Allah’ın hayat, kudret, irade ve ilim sıfatlarının olmaması durumunda hâdisatın da var olamayacağı söylenerek hulfî kıyas kullanılırken, başka bir açıdan bakıldığında bu istidlâlin, hulfî kıyasla birlikte iki aslı bir sonuca göre düzenlemek formunu da içerdiği görülür. İstidlâli iki aslı bir sonuca göre düzenleme formuna şu şekilde sokabiliriz:

Hâdisat, var olmak için Allah’a muhtaçtır. (İlk asıl)

Hâdisatı var etmek, kudret, irade ve ilim sıfatlarına sahip olmayı gerektirir. (İkinci asıl)

O halde bu sıfatların Allah’ta var olması gereklidir. (Sonuç)

4- *“Yine anlaşılmaktadır ki, âlemin başlangıcını da o sağlamıştır. Şayet âlemdaki her hangi bir şey kadim olsaydı bu şeyin Allah’a muhtaç olmaması gerekirdi. Her şeyin Allah’a muhtaç olması zorunlu iken bu nasıl olabilir?”⁴⁹*

Senûsî, bu istidlâlinde de bir yandan hulfî kıyası kullanırken diğer yandan iki aslı bir sonuca göre düzenleyerek âlemin kadim olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Onun anlayışında âlemin kadim olması durumunda Allah’a bağımlı olmaması gerekecekti. Bir şeyin kendisine muhtaç olmaması ise - yukarıda da vurgulandığı gibi- onun “Tanrı olma” durumuyla ters olduğu ve böyle bir şey imkânsız olduğuna göre Allah’a muhtaç olan âlem kadim değildir.

Senûsî’nin istidlâlinin iki aslı bir sonuca göre düzenleme türünde ise şu şekilde kurgulayabiliriz:

Her şeyin Allah’a muhtaç olması zorunludur. (İlk asıl)

Bir şeyin kadim olması için Allah’a bağımlı olmaması gerekir. (İkinci asıl)

⁴⁸ Senûsî, *Ümmü’l-Berâhin*, 37 Hk 173/1, 4a; Senûsî, *Ümmü’l-Berâhin*, thk. Halid Zehrâ, s. 30.

⁴⁹ Senûsî, *Ümmü’l-Berâhin*, 37 Hk 173/1, 4a; Senûsî, *Ümmü’l-Berâhin*, thk. Halid Zehrâ, s. 30.



Âlem var olmak için Allah'a muhtaç olduğuna göre âlem kadim
değildir. (Sonuç)

5- “Yine buradan anlaşılmaktadır ki, kâinattan her hangi bir şeyin her hangi bir
şeyde etkisi söz konusu değildir. Aksi halde bu etkinin Allah'tan müstağni olması
gerekirdi. Genel anlamda O'nun dışındaki her şey Allah'a muhtaç iken bu nasıl
olabilir? Her hal ü kârda kâinattan her hangi bir şeyin kendi tabiatından kaynaklı
etki ettiğini takdir etsen de muhaldir; pek çok cahilin iddia ettiği gibi, Allah'ın onda
var ettiği bir kuvvetle etki ettiğini takdir etsen muhaldir. Çünkü bu durumda Allah,
bazı fiillerin yaratılmasında bir aracıya muhtaç duruma düşer ki bildiğin üzere
Allah'ın her şeyden müstağni olması gerektiğinden dolayı bu batıldır.”⁵⁰

Senûsî daha önce başvurduğu istidlâllere burada da başvurmaktadır. Hulfi
kıyas türünde gelen istidlâlde Senûsî, ister kendi tabiatından kaynaklı isterse
Allah'ın onda var ettiği bir kuvvetle olsun, kâinattan her hangi bir şeyin,
başka bir şeye etki etmesinin düşünülmesi halinde meydana gelebilecek
durumları açıklar. Buna göre böyle bir şeyin olması halinde Allah'ın bazı
fiilleri yaratırken bir aracıya muhtaç duruma düşmesi söz konusudur ki bu
imkânsızdır.

Sonuç

Tilimsan'ın Berberî kabilelerinden Beni Senuş kabilesine mensup olan
Senûsî, başta tasavvuf olmak üzere ilahiyat ilimlerinin pek çoğunda söz
sahibi olmuştur. Eşârî kelâmcısı olan Senûsî, tasavvufla da meşgul olması
nedeniyle, kelâmî görüşlerini daha geniş kitlelere yaymayı başarmıştır.
Onun “Akâidü's-Senûsî” denilen dört risalesinden biri olan Ümmü'l-
Berâhin'de Allah'ın varlığı, sıfatları ve peygamberlerde bulunması vâcib
müstahil ve câiz olan sıfatlar ele alınmış, Senûsî bunları getirdiği çeşitli
delillerle desteklemiştir.

15. asırda Kuzey Afrika'nın en önemli kelâmcılarından biri olarak varlık
sürdürmüş olan Senûsî, Ümmü'l-Berâhin'de Allah'ın varlığı, sıfatları ve
peygamberlerde bulunması vâcib ve câiz olan sıfatlar hakkında oldukça öz
bilgilere yer vermiş, bunların delillendirilmesinde farklı istidlâl yollarına
başvurmuştur. Onun, risalesinde gerek isbât-ı vâcib türünden gerekse kıyas
içeren delillendirmeler kullandığı görülmektedir.

Risalesinde nasla istidlâle başvurmayan Senûsî, sadece bir yerde sem', basar
ve kelâm sıfatlarının zorunluluğunu ispatlarken kitap, sünnet ve icmayı öne
sürmekte ancak bunlara örnekler getirmemektedir. Senûsî, isbât-ı vâcib
türünden imkân ve hudus delillerine başvurmuş, ancak bunların isimlerini
açıkça ifade etmemiştir. Kıyasın değişik formlarında istidlâller kullanmış
olan Senûsî, bunları da isim olarak zikretmemiştir.

⁵⁰ Senûsî, Ümmü'l-Berâhin, 37 Hk 173/1, 4a; Senûsî, Ümmü'l-Berâhin, thk. Halid Zehrâ, s. 30.



Kıyas kavramını dile getirmeden çeşitli kıyas formlarını kullanan Senûsî'nin çoğu zaman hulfî kıyası tercih ettiği görülmektedir. Bunun yanında onun ayrık şartlı kıyas, bileşik şartlı kıyas ve matvi kıyas kullandığı da görülmüştür.

Senûsî'nin kullandığı deliller, genel anlamda İslâm düşüncesinde, özel anlamda ise bağlı bulunduğu Eş'arî düşüncede kullanılan delillerle benzerlik göstermektedir. Bunula birlikte onun "Lâilâhe illallah Muhammedün Resulullah" sözünden yaptığı sistemli çıkarımlar orijinaldir. Sözgelimi "Lâilâhe illallah" sözünden yaptığı ilk çıkarımda o, "Tanrı'yı, O'nun dışındaki her şeyden müstağni ve her şeyi O'na bağımlı kılmaktır." şeklinde tanımlamakta ve buradan "Lâilâhe illallah" sözünün ancak O'nun her şeyden müstağni olduğu ve Allah'tan başka her şeyin O'na muhtaç/bağımlı olduğu manasına geleceğini söylemektedir. Senûsî'nin anlayışında bu durum Allah'ın selbî sıfatlara sahip olmasını gerektirir. Aksi durumda Allah bir muhdise, mahalle veya kendisinden eksikleri giderecek birine muhtaç olurdu. Senûsî, "Tanrı" tanımının "muhtaç olma" ile örtüşmediği çıkarımını yaptıktan sonra Allah'ın fiil ve hükümlerini maksada yönelik yaratmasının, bundan elde edilecek şeye muhtaç olması anlamına geleceğini belirterek Allah'ın, fiil ve hükümlerini her hangi bir maksat gözetmeden yarattığını söyler. Bu ise onun, olaylar arasındaki ilişkiyi kavrama ve bağlantıları açığa çıkarma yönünden disiplinli bir zihne sahip olduğunun göstergesidir.



Kaynakça

- Aruçi, Muhammed, "Senûsî, Muhammed b. Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (DİA), (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), XXXVI, 534-535.
- Çapak, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Mantık*, İstanbul: Asa Kitabevi, 2012.
- Çelik, Ahmet, "Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı", Doktora Tezi, C. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul: Asa Kitabevi, 1999.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis Yay., 2009.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilafü'l-Musallîn*, Kahire: Mektebetü'n-Nahdatü'l-Mısriyye, 1950.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitabü'l-Luma'*, Beyrut: 1952.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Beyrut: 1993.
- Harputî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Âkâid-i Ehli'l-İslâm*, çev. İbrahim Özdemir- Fikret Karaman, Elazığ: TDV Elazığ Şubesi Yay., 2000.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, I-II, İstanbul: 1330.
- Kadı Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, y.y.: 1988.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kulûb ve'l-Fünûn*, nşr. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, I-II, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.
- Küçük, Hasan, *İslâm'da ve Batıda Mantık*, İstanbul: MÜİF Vakfı Yay., 1988.
- Lâmişî, Mahmûd b. Zeyd *Kitâbün fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Abdulmecid Türkî, Beyrut: 1995.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1986.
- Pezdevî, Ebû'l-Usr *Kenzü'l-Vüsûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, I-IV, (Abdulaziz Buhârî'nin *Keşfü'l-Esrâr*'ı ile birlikte), Beyrut: 1997.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer, *Kavâtı'u'l-Edille fî'l-Usûl*, I-II, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Beyrut: 1999.
- es-Semerkindî, Şemsüddin, *es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye*, (Sül. Ktp. Sehit Ali Paşa, Nu: 1688).
- Senûsî, Muhammed b. Yusuf, *Ümmü'l-Berâhin*, 37 Hk 173/1.
- Senûsî, Muhammed b. Yusuf, *Ümmü'l-Berâhin*, thk. Halid Zehrâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.



- Şık, İsmail, “Burhan-ı Temanu’ya Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, (2010): 17-44.
- Şık, İsmail, *Şemsüddin es-Semerkandî’de Varlık*, Adana: Giriş Matbaacılık, 2011.
- Şık, İsmail, “el-Eş’arî’nin Kelâm Metodu”, *Dinî Araştırmalar* 8/24, (2006): 219-244.
- Taylan, Necip, *Ana Hatlarıyla Mantık*, İstanbul: Ensar Yay., 2011.
- Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Akâidü’s-Senûsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (DİA), (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), II, 219-221.
- Yürük, İsmail, “Şemsüddîn Muhammed B. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî’nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri, Allah ve İman Anlayışı”, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1987.
- Zehrâ, Halid, *Ümmü’l-Berâhin ve Yelîhâ Şerh-i Ümmi’l-Berâhin*, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009.

