



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2022, 9 (2), 721-752

YÛSÎ'NİN KELÂM İLMİNE BAKIŞI
Yûsî's View on the Science of Kalâm

İbrahim BAYRAM

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı, ibrahim.bayram@gop.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4752-0447.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	06.09.2022
Kabul Tarihi / Accepted:	03.11.2022
Yayın Tarihi / Published:	31.12.2022
Cilt / Volume:	9
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	721-752

Atıf / Cite as: Bayram, İbrahim. "Yûsî'nin Kelâm İlmine Bakışı" (Yûsî's View on the Science of Kalâm). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/2 (2022), 721-752. Doi: 10.17859/pauifd.1171705.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (2) 2022: 721-752

YÛSÎ'NİN KELÂM İLMİNE BAKIŞI*

İbrahim BAYRAM*

Öz

Eş'ariyye mezhebinin Kuzey Afrika'daki önemli simalarından biri olan, kimilerince hicri on birinci yüzyılın müceddidi kabul edilen Ebû Ali Hasan el-Yûsî, diğer kimliklerinin yanında kelâmcı hüviyeti de bulunan bir şahsiyettir. Bu sahada adını daha çok Senûsî'nin meşhur akaid şerhine yazdığı haşiye ile duyuran müellif, diğer konuların yanında kelâm ilmini farklı yönleriyle tanıtan açıklamalar da getirmiştir. Tasavvufî kimliğe sahip olması ve ilimler tasnifi alanında biri geniş, diğeri özet mahiyetinde iki eser kaleme alması onun kelâm ilmine bakışını incelemeye değer kılmaktadır. Yûsî, bu doğrultuda kelâmın isimleri, ilgili isimlerin kullanılma gerekçeleri, tanımı, ilkeleri, meseleleri, mevzuu, kurucusu, ortaya çıkış sebebi, öğrenilmesinin hükmü, fazileti, metafizik ile ilişkisi gibi konulara eğilmiştir. Bu bahislerde Teftâzânî'den izler taşıyan açıklamalar getirirse de özgün izahları da eksik olmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Yûsî, Metafizik, Senûsî, Tasnif.

Yûsî's View on the Science of Kalâm

Abstract

Abû 'Ali Hasan al-Yûsî, who is one of the important figures of the Ash'ariyya sect in North Africa and who is considered by some to be the mujaddid of the eleventh-century hijri, is a person who, besides his other identities, also has the identity of a theologian. The author, who made his name known in this field mostly with the annotation he wrote to the famous commentary on aqaid of al-Sanûsî, also introduced explanations that introduced the science of kalâm with different aspects, among other subjects. The fact that he has a Sufi identity and has written two works in the field of classification of sciences, one of which is extensive and the other of a summary nature, makes his view on the science of kalâm worth examining. In this direction, Yûsî focused on the names of kalâm, the reasons for the use of related names, its definition, principles, issues, subject, founder, the reason for its emergence, the ruling of learning, its virtue, and its relationship with metaphysics. Although he brought explanations bearing traces of al-Taftâzânî on these issues, his original explanations were not lacking.

Keywords: Kalâm, Yûsî, Metaphysics, al-Sanûsî, Classification.

Structured Abstract

Abû 'Ali Hasan al-Yûsî, one of the versatile scholars of the eleventh century in North Africa, was also busy with kalâm besides fiqh, mysticism and literature. The author, who is a member of the Ash'ari sect, expressed his opinion on different professions of kalâm in line with this understanding. One of them is the explanation of the nature of the introduction of the science of kalâm. In this direction, he focused on the names of kalâm, the reasons for the use of related names, its founder, principles, issues, relationship with metaphysics, the reason for its emergence, the ruling of learning it, its virtue, definition and subject. The author, who said that the science of kalâm has four names, also touched upon the reasons for using these names about its. At this point, he put forward the most comprehensive possible reasons in the context of calling it kalâm. While expressing his opinion about the founder of kalâm, he focused his explanations

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

* Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı, ibrahim.bayram@gop.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4752-0447.

on correcting the thought that saw him as Imām Ash‘arī. At this point, he especially referred to Ash‘arī’s learning the science of kalām from his teacher, Abū ‘Ali al-Jubbā‘ī. While explaining the principles and issues of kalām, he did it by linking the two together. In this direction, after determining the principles of kalām as the imagination of necessity, impossibility and possibility, he explained the issues of kalām as the positive or negative judgment of these three concepts. On the other hand, he especially emphasized that these issues are generally composed of theoretical propositions. The author also attached great importance to explaining the position of kalām against other Islāmīc sciences, and in this context, he explained that it was in the position of a universal science above the others. He justified this by proving the existence of Allāh and his prophet, who constitute the source of data used by other Islāmīc sciences such as tafsīr, hadīth, and fiqh. Explaining the usefulness and virtue of kalām, the author divided the first into two parts worldly and otherworldly and explained its worldly usefulness through items such as establishing justice, guiding those who seek the right way, and silencing stubborn people. He explained the otherworldly benefit as protecting from torment and gaining happiness in the hereafter. Yūsī explained the virtue of the kalām through the honor of its subject and purpose and the strength of its evidence. The author has also revealed the virtue of kalām in his reply to those who argue that it is a bid‘ah and in explaining the reason for its compilation. In this direction, he especially drew attention to the fact that kalām is compatible with the Qur‘an and sunnah and that it also refutes the thoughts of those with false beliefs, just like these two sources. The author, who also touches on the ruling of learning the science of kalām, is fard al-ayn to know the basic issues of belief, in its simplest form, with its proofs; he says that learning about his intricate and intricate subjects that will force most people and perhaps deflect them is a fard al-kifayah. The most striking attitude of the author, who also makes different definitions of the science of kalām, is his emphasis that it is not necessary to have expressions in this branch of science within the framework of the shari‘a provisions. It is also noteworthy that he stated that the hereafter item does not necessarily have to be included in this definition. Finally, Ahmet, who also makes explanations about the subject of kalām, mostly gives place to different views here. Although he does not clearly state which view he prefers among them, he implies to seeing the subject of theology as "knowable", like the mutaakhirin theologians.

GİRİŞ

İslām düşüncesinin en köklü disiplinlerinden biri olan, akla diğer İslami ilimlerden daha fazla rol biçen kelâmın temeli tıpkı bu ilimler gibi Hz. Peygamber (a.s.) devrine dayanmaktadır. Kur‘an ve hadislerin belirlediği inanç ilkelerini, naklin yanında akıl ile de teyit etmeye çalışan kelâmın savunusu, mücadelesi ve temel hedef kitlesi, aksi yöndeki kimi fikirlere rağmen, esas itibarıyla ilgili iki kaynakla örtüşmektedir. Kelâmın zaman ve zeminin şartlarına, muhataplarının konumuna göre çeşitli şekillere bürünmesi, hedef kitlesini değiştirmesi, konularının yoğunluk ekseninin farklılaşması, onu İslâm‘ın temel inanç ilkelerini savunma amacından döndürmediği için o, her daim son ilahi dinin en önemli ilim dallarından biri olacak ve öyle de kalacaktır.

Evrensel ve son ilahi din olan İslâm‘ın inanç esaslarının kıyamete kadar değişmeyecek olması, bunlarla ilgili kimi meselelerin, ilkinden son muhatabına, herkese aynı tarzda aynı ifade biçiminde sunulması anlamına gelmediği için, bu ilkelerin izahını üzerine alan kelâmın bir kısım değişiklikler üzerinden kendisini yenilemesi doğal karşılanmalıdır. Öz korunduktan sonra sergilenen bu tavır aynı zamanda ideal olan yaklaşımı da temsil eder. Bu meyanda kelâm tıpkı diğer temel

İslâm ilim dalları gibi farklı süreçlerden geçmiş ve bütün bu evrelerin akabinde artık konum ve safhaları itibariyle daha belirgin bir yapıya kavuşmuştur.

Kelâm özellikle şerh ve haşiye dönemi diye adlandırılan evrede Sa'düddîn et-Teftâzânî (öl. 782/1390) ile Seyyid Şerîf Cürçânî (öl. 816/1413) gibi âlimlerle zirve noktaya ulaşmıştır. Bu devirde artık çeşitli yönlerden izahı yapılan kelâmın tarifi, isimleri, isimlendirilme gerekçeleri, faydası, gayesi, ilkeleri, diğer İslâm ilim dalları karşısındaki mevki, doğuş sebebi, meseleleri ve mevzuu gibi konular hakkında fikir beyan edilir olmuştur. Bu ayrıntıların ortaya konulabilmesinde, onun başlangıcından gelinen zamana kadar geçen süreçte iyice kök salması ve ona dair geriye dönük bir perspektif sunma imkânı elde edilmesi de ciddi şekilde etkili olmuştur. Bu meselelerin izahında özellikle Teftâzânî ismi ön plana çıkmıştır. Teftâzânî'nin kelâm adına kendisinden önce ortaya konulan birikimi ciddi bir ilmi süzgeçten geçiren eserler kaleme alması, sonraki ilim ehli üzerinde güçlü bir nüfuz kurmasına aracı olmuş ve bu durum haklı bir şekilde onun en önemli otoritelerden biri olarak kabul edilmesine zemin hazırlamıştır.

Teftâzânî'nin bu etkisini diğer bölgelerin yanı sıra Kuzey Afrika bölgesinde de görmek mümkündür. Eş'ariyye'nin Kuzey Afrika'daki en önemli temsilcilerinden olan Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (öl. 895/1490), Teftâzânî geleneği üzerinden biri diğerinin şerhi şeklinde yazdığı meşhur akaid eserleriyle¹ bu mezhebin yayılmasına katkı sağlamıştır. Onun üzerindeki Teftâzânî etkisi sadece izlediği yol itibariyle değil, düşünsel planda da varlığını hissettirmiştir.² Böyle bir kimliğe sahip olan Senûsî'nin eserlerinin diğer bölgelerin yanı sıra yine bu coğrafyada yetişen muhtelif ilim ehline şerh ve haşiyelere konu olması, Teftâzânî'nin etkinliğinin sürekliliğini temine katkı sağlamıştır. Senûsî'nin akaid eserlerinden birine haşiye yazan ve onunla aynı coğrafyada yaşayan, buna bağlı olarak üzerinde Teftâzânî etkisi hissedilen Eş'arî zevattan biri de Ebû Ali Nuruddîn Hasan b. Mes'ûd b. Muhammed el-Yûsî'dir (öl. 1102/1691).

Fas'lı bir âlim olan Yûsî, 1040/1631 yılında Orta Atlas dağlarının Yukarı Melviyye vadisindeki bir köyde doğmuştur.³ Melviyye Berberilerinin Ayt Yûsî kolundan olan müellif,⁴ bir eserinde isim silsilesini uzun uzadıya aktardıktan sonra künyesini Ebû Ali, Ebû'l-Mevâhib, Ebu's-suûd ve Ebû Muhammed şeklinde sıralamaktadır.⁵ İlim elde etmek için pek çok yolculuğa çıkmış olan Yûsî, bu meyanda

¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/449.

² Muhammed Aruçi, "Senûsî, Muhammed b. Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/535.

³ Tuncay Başoğlu, "Yûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/615.

⁴ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid en-Nâsırî, *Kitâbü'l-İstiksâ li-ahbâri'd-düveli'l-magribi'l-aksâ*, thk. Cafer en-Nâsırî-Muhammed en-Nâsırî (Dârülbeyzâ: Dârü'l-Kitâb, 1418/1997), 7/108; Muhammed b. el-Hasen el-Hacevî, *el-Fikrû's-Sâmî fi târihi'l-Fikhi'l-İslâmî* (Rabat: Matbaatü İdâreti'l-Maârif, 1340-1345), 4/117.

⁵ Ebû Ali Nureddîn Hasan b. Mes'ûd b. Muhammed el-Yûsî, *el-Muhâdarât fî'l-edeb ve'l-luga*, thk. Muhammed Haccî-Ahmed Şerkâvî İkbâl (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Baskı, 1402/1982), 1/30. Müellif yine isim silsilesinde yer alan Yûsî ifadesinin ise

Sicilmâse, Sûs, Der'a, Merakeş ve Dükâle gibi belde ve bölgelerin âlimlerinden ders almıştır.⁶ Sûs bölgesinde bulunan Dilâî Zaviyesi'nde aldığı eğitimleri takiben burada müderrislik de yapmıştır.⁷ Hocaları arasında Ebû Abdullah b. Nâsır ed-Der'î, İbn Saîd el-Merağî es-Sûsî, Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekir ed-Dilâî ve Ebü's-suûd Abdülkâdir el-Fâsî gibi simalar vardır.⁸ İlim hayatında oldukça önemli bir yeri olan Dilâî Zaviyesi'nin bulunduğu bölgeyi Filâlî sultanı Mevlây Reşîd'in (öl. 1082/1672) istila etmesi üzerine Fâs şehrine gönderilmiştir.⁹ Burada da yine tedris faaliyetinde bulunmuştur.¹⁰ Onun tanınmış öğrencileri arasında Misnâvî, İbn Zâkûr, Ebû Sâlim el-Ayyâşî, Ebü'l-Abbâs es-Sicilmâsî, Ebü'l-Hasan en-Nûrî, Ebû Abdullah en-Nûrî ve Ahmed b. Ya'kûb el-Velâlî gibi isimler bulunmaktadır.¹¹ Ömrü kimi zaman ilmi yolculuk kimi zaman sürgün sebebiyle farklı beldelerde geçen Yûsî, en son Fâs şehrinin güneyinde yer alan Safrû civarındaki Temzîzet köyüne yerleşmiştir.¹² Burada yaşarken gittiği hac yolculuğundan döndükten sonra adı anılan köyde 1102/1691 senesinde vefat etmiştir.¹³

Fakih, kelâmcı, dilci, edebiyatçı ve şair olması itibariyle çok yönlü bir ilim ehli olduğu anlaşılan Yûsî'nin,¹⁴ naklî ve aklî alanda maharet sahibi olduğu, çeşitli sahalarda geniş bir ilmi müktesebatının bulunduğu belirtilmektedir.¹⁵ Yine hem dirayet hem rivayet alanında tahkik ehli olduğu,¹⁶ ilim ve tahkik gücü üzerinden zamanının Gazzâlî'si şeklinde anıldığı, derin ilim ehlinin son halkalarından, muhakkik zevatın son öncü simalarından olduğu,¹⁷ hatta kimilerine göre asrının, yani on birinci yüzyılın müceddidi olarak kabul edildiği kaydolunmaktadır.¹⁸ Hem ilmi hem de ameli bünyesinde toplaması itibariyle döneminin imamı, zamanının âbidi şeklinde de tavsif edildiği görülmektedir.¹⁹ İلمي riyasetin kendisiyle son bulduğu, doğuda ve batıda kendisi gibi eserlerinin de meşhur olduğu zikredilmektedir.²⁰

soyunun dayandığı Yûsuf üzerinden kullanılan Yusûfî kelimesinin kısaltılmış hali olduğunu belirtmektedir. Bk. Yûsî, *el-Muhâdarât*, 1/37.

⁶ Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Basım, 2002), 2/223.

⁷ Başoğlu, "Yûsî", 43/615.

⁸ Muhammed Haccî-Ahmed Şerkâvî İkbâl, "Mukaddimetü't-tab'ati's-sâniye", *el-Muhâdarât f'l-edeb ve'l-luga*, thk. Muhammed Haccî-Ahmed Şerkâvî İkbâl (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Baskı, 1402/1982), 1/c.

⁹ Nâsırî, *Kitâbü'l-İstiksâ*, 7/109.

¹⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/223.

¹¹ Başoğlu, "Yûsî", 43/616.

¹² Muhammed b. et-Tayyib Kâdirî, *Neşrü'l-mesânî li-ehli'l-karni'l-hâdi aşr ve's-sânî*, thk. Muhammed Haccî-Ahmed et-Tevfik (Rabat: Mektebetü't-Tâlib, 1407/1986), 3/48-49; Başoğlu, "Yûsî", 43/615-616.

¹³ Kâdirî, *Neşrü'l-mesânî*, 3/48-49; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/223.

¹⁴ Hacevî, *el-Fikrû's-Sâmî*, 4/117.

¹⁵ Kâdirî, *Neşrü'l-mesânî*, 3/25.

¹⁶ Kâdirî, *Neşrü'l-mesânî*, 3/48.

¹⁷ Nâsırî, *Kitâbü'l-İstiksâ*, 7/108-109.

¹⁸ Nâsırî, *Kitâbü'l-İstiksâ*, 7/109; Hacevî, *el-Fikrû's-Sâmî*, 4/118.

¹⁹ Nâsırî, *Kitâbü'l-İstiksâ*, 7/110; Abbâs el-Cirârî, *Abkariyyetü'l-Yûsî* (Dârü'lbezzâ: Dârü's-Sekâfe, 1401/1981), 15.

²⁰ Hacevî, *el-Fikrû's-Sâmî*, 4/117.

Yûsî hakkında yapılan bu tavsiflerin abartı içerdiği düşünülse dahi, bu durum onun önemli bir âlim olduğu hakikatini değiştirmeyecektir. Farklı alanlarda muhtelif eserler vermiş olan müellifin çalışmamızı ilgilendiren eserleri, *Hâşiye alâ şerhi Kübra's-Senûsî, el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm ve'l-âlim ve'l-müteallim* ve *Fehresetü'l-Yûsî*'dir. İlki Eş'arî âlimi Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin kendi akaid eserini şerh ettiği çalışması üzerine yapılan haşiyedir. İkincisi ilk planda ilimler tasnifi alanında, üçüncüsü ise bu ikincinin muhtasarı mahiyetinde bir eserdir. Bunlara yine kelâm sahasıyla bağlantısı itibariyle *Meşrebü'l-âm ve'l-hâş min kelimeti'l-ihlâş* ve içinde akaid risaleleri de bulunması yönüyle *Resâil* ismiyle tahkik edilen çalışmasını da ilave etmek gerekir.²¹ Ayrıca kimi kaynaklar bu alanda ona *Risâle fi naîm-i ehli'l-cenne*²² ve *Şerhu Suğrâ's-Senûsî* adlı eserleri de nispet etmektedir.²³

Müellifin, makalenin konusunu teşkil eden görüşleri, yukarıda adı geçen ilk üç eserinde yer almaktadır. Yûsî, Senûsî'nin akaid eserine yaptığı haşiyede metin sahibinin kelâm ilminin tarifi ve konusu hakkında yapacağı açıklama öncesinde, bir kısım başlıklar halinde bir mukaddime tarzında bu ilim dalı ile alakalı çeşitli ayrıntılara değinmektedir. Bu doğrultuda kelâmın diğer isimleri, tanımı, mevzuu, vâzı, ilkeleri, meseleleri, bu şekilde isimlendirilme gerekçesi, hükmü, fazileti gibi konulara eğileceğini belirtmektedir. Ancak sonrasında bunların arasına başka bazı alt başlıklar da derç etmektedir.

Yukarıda ikinci sırada adı geçen ve temel itibariyle ilimler tasnifi alanında telif edilen eserinde de hemen hemen aynı konulara değinilmektedir. Zikri geçen üçüncü çalışma ise, ikinci eserinin muhtasarı hüviyetinde olduğu için söz konusu izahlar daha kısa şekilde burada da kendisine yer bulmaktadır. Bu makalede tespit edilebildiği kadarıyla İslâm Ansiklopedisi'ndeki madde ve ilimler tasnifi üzerinden yazılan makale dışında²⁴ hakkında müstakil Türkçe çalışma bulunmayan Yûsî'nin, kelâm ilminin tanıtımı mahiyetinde zikrettiği görüşlerinin, onun tercih ettiği sıralamaya göre sunulmasına ve değerlendirilmesine gayret edilecektir.

1. Yûsî'nin Kelâm İlmine Bakışı

1.1. Kelâmın İsimleri

Müellif, haşiyesinde, kelâm ilmi hakkında mukaddime tarzında verdiği bilgilerin ilk sırasına onun isimleri konusunu yerleştirmektedir. Temelde dört isme yer verse de, bu isimlerin ilk üçünden eksilttiği üç kelime ile bu ilim dalının adlarını yediye çıkarmaktadır. Müellifin ifadelerine göre bu ilim dalına *ilm-i usûli'd-dîn*, *ilm-i tevhîd* ve *ilm-i kelâm* denildiği gibi, bu üçünden ilim kelimesinin kaldırılarak kullanımı

²¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/223; Haccî-Şerkâvî, "Mukaddimetü't-tab'ati's-sâniye", 1/m-k; Fâtımâ Halîl el-Kıblî, "Bîetü'l-Yûsî el-Hâssa: Neş'etühû, sekâfetühû, âsârühû", *Resâilu Ebî Ali el-Hasan b. Mes'ûd el-Yûsî* (Dârülbeyzâ: Dârü's-Sekâfe, 1401/1981), 1/56-57; Cirârî, *Abkariyyetü'l-Yûsî*, 112-113; Başoğlu, "Yûsî", 43/616.

²² Haccî-Şerkâvî, "Mukaddimetü't-tab'ati's-sâniye", 1/m-k; el-Kıblî, "Bîetü'l-Yûsî", 1/57; Cirârî, *Abkariyyetü'l-Yûsî*, 112.

²³ Cirârî, *Abkariyyetü'l-Yûsî*, 112.

²⁴ Tuncay Başoğlu, "Yûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/615-617; Tuncay Başoğlu, "Hasan el-Yûsî'nin İlimler Tasnifi: XVII. Yüzyıl Mağrib'inde Bir İlim Rehberi", *İlimleri Sınıflamak İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 373-402.

ile sadece *usûli'd-dîn*, *tevhîd* ve *kelâm* da denilmektedir. Bu alan aynı zamanda *el-ilm-i ilâhî/metafizik* olarak da anılmaktadır. Böylece sayı yediye ulaşmaktadır. Müellifin bu son isme, kimilerinin ona verdikleri ad şeklinde kayıt düşmesi, diğer tesmiye şekillerine daha fazla rağbet gösterdiği düşüncesini akla getirmektedir.²⁵

Yûsî, kelâmın bu isimlendirmelere konu olmasının gerekçelerine de değinmektedir. Ona göre, diğer dini ilimlerin bunun üzerine bina edilmesi nedeniyle, bu ilim dalına *usûlü'd-dîn* denilmektedir. Bir şeyin asıl olmasını sağlayan şey diğer şeylerin onun üzerine bina edilmesidir. Müellif burada kullanılan usul tabiri hakkında ilave bir açıklama daha getirmekte ve bunun sadece kelâm için kullanılmadığını, usûli fıkıhın da aynı tabiri içerdiğini belirtmektedir. Bunu da dinin itikat ve amel şeklinde iki boyutu bulunması, bu iki vecihten her birinin de, dayandığı bir esas olması üzerinden açıklamaktadır. Böylece amelin dayandığı esasın usûli fıkıh, itikadın bina edildiği temelin ise usûli'd-dîn olduğunu söylemiş olmaktadır. Müellif bu noktada son olarak usul tabirinin daha çok kelâm ilmi için kullanıldığını, diğerinin ise usûli fıkıh şeklinde takyit edildiğini belirtmektedir.²⁶

Müellif ilimlerin tasnifini ele aldığı eserinde de kelâmın *usûlü'd-dîn* şeklinde tesmiye edilme gerekçesini aktarırken, dinin inanç konuları üzerine bina edilip, ibadetin ise bunun fer'i olmasına atıf yapmaktadır. Bu ilmin mazmununu oluşturan marifetullahın gerçekte temel maksut olduğuna işaretle, bu inanç konusunun nasıl dinin temel unsuru olduğunu dile getirmiş olmaktadır.²⁷ Kelâmda altı iman maddesinin aslının da ulûhiyet ilkesi olduğu düşünüldüğünde dinin vâzı olan Allah'ın varlığı ve sıfatlarını işleyen ilim dalının *usûlü'd-dîn* diye anılması gayet anlaşılır bir durumdur. Müellif, diğer bir eserinde ise, dinin inanç esaslarının kendisinden istinbat edilmesi itibariyle ona *usûlü'd-dîn* denildiğini ima etmektedir.²⁸

Müellif, sonrasında bu ilim dalının diğer isimlerinin tesmiye gerekçesine geçmektedir. Yûsî'ye göre onun *ilm-i tevhîd* şeklinde anılması da, diğer alt dallarıyla birlikte Allah'ın birliğini konu edinmesinden kaynaklanmaktadır.²⁹ Bu ilim dalının en büyük hedefinin Allah'ın birliği olması onun söz konusu isimle anılmasını anlaşılır kılmaktadır.³⁰

²⁵ Ebû Ali Nureddîn Hasan b. Mesûd b. Muhammed el-Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî alâ şerh-i kübrâ es-Senûsî*, thk. Humeyd Hamânî el-Yûsî (y.y.: Dârü'l-Beyzâ, 1437/2016), 1/306.

²⁶ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/306-307. Müellifin burada usul tabirinin kelâm için kullanıldığı şeklindeki ifadesini usûlü'd-dîn kelimesi için de düşünmek mümkündür. Bu izahat, özellikle biyografi eserlerinde tek başına kullanılan usul tabirinin hangi ilim dalını karşıladığı şeklinde ortaya çıkan karışıklıklara yönelik bir aydınlatma içermesi itibariyle önemlidir. Müellifin açıklamalarından hareketle aksi bir kanıt yahut güçlü bir emare olmadıkça usul denildiğinde bundan ilk aşamada kelâm ilmini anlamak daha doğru gözükmektedir.

²⁷ Ebû Ali Nureddîn Hasan b. Mesûd b. Muhammed el-Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm ve ahkâmi'l-âlim ve ahkâmi'l-müteallim*, thk. Hamid Hamânî (Rabat: Matbaatü's-Şâle, 1419/1998), 178.

²⁸ Ebû Ali Nureddîn Hasan b. Mesûd b. Muhammed el-Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, thk. Zekeriyya el-Huseyrî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 19.

²⁹ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/307.

³⁰ Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 178.

Müellifin konuyla ilgili en detaylı açıklama getirdiği husus ise bu ilim dalının *kelâm* adıyla anılmasının gerekçeleridir. Buna göre, kelâmcılar konu başlıklarını “el-*kelâm fi..*”, yani “falanca konu hakkında söz” şeklinde atmalarından dolayı bu ilim dalı ilgili isimle anılmaktadır. Müellif de sanki bu görüşe meyyal gibidir. Zira bundan sonra aktaracağı gerekçeleri hep “denildi ki” şeklinde ifade ederken bu ilk gerekçeyi doğrudan bir sebep şeklinde nakletmektedir.³¹

Müellifin aktarımına göre yine bu ilim dalında konuşan kişi mutlak varlık veya malum hakkında konuşup bu da çok sözü gerektirdiği için de ona *kelâm* denilmektedir. Belli ki müellif, bu kadar kapsamlı bir alanda konuşmanın iktiza ettiği kelâmın çokluğundan hareketle onun bu şekilde adlandırıldığını düşünmektedir.³² Müellifin yer verdiği diğer bir rivayete göre zahir ehli, kendisine sorulan suallere “bu konu hakkında konuşmaktan alikonulduk” şeklinde karşılık verdikleri için bu ifade tarzı meşhur olmuştur.³³ Müellifin bu zevatı zahir ehli şeklinde bir yönüyle kelâmcıların zıt kutbunda yer alan zümre üzerinden takyit etmesine bakılacak olursa o bununla, zahir ehlinin sustuğu yerde kelâmcıların konuşmasına telmih yapıyor olmalıdır. Bu zahir ehli daha çok Selefiyye/Hanbelîler şeklinde algılandığında belki ilgili vurgu daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Müellife göre ilahi kelâmın hâdis mi kadîm mi olduğu tartışmaları bu alanda yazılan eserlere sebep teşkil ettiği için de bu ilim dalına *kelâm* denilmiş olması muhtemeldir.³⁴ Onun diğer bir eserinde kelâm meselesine dalındığı için bu ilim dalına *kelâm* denildiği yönündeki ifadesi de aynı maddeye işaret ediyor olmalıdır.³⁵ Ona göre yine diğer ilimlere nispetle daha yoğun bir şekilde bu alanda hasımlarla konuşulup onların reddine gayret gösterildiği için de bu isimle anılmış olması mümkündür. Felsefede mantık bilmenin sağladığı güç gibi şer'î alanda konuşma kudretinin kelâm ilminden sağlanması da ona *kelâm* şeklinde isim verilmesinin olası bir nedenidir. Güçlü ve çarpıcı olan kelâma nasıl “işte söz bu” deniliyorsa kelâm ilmi de böylesi bir söz gücüne sahip olduğu için de ona *kelâm* denilmiş olması pekâlâ mümkündür.³⁶ Müellifin, diğer bir eserinde oldukça veciz şekilde “bu ilim kelâm olduğu için” mezkûr isimle anıldığı yönündeki ifadesinden; ya bir önceki mana ya da bunda amelin değil, sözün ön planda olduğu anlamı maksut olmalıdır.³⁷

³¹ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/307.

³² Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/307; Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 178.

³³ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/307.

³⁴ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/307.

³⁵ Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 178.

³⁶ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/307.

³⁷ Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 178. Müellif, muhtasar şekilde ilimler tasnifi yaptığı eserinde ise tam da onun mahiyetine uygun olarak kısaca, bu ilim dalına kelâm denilmesini, ya onda çok konuşulması ya konuşma kudreti kazandırması, ya kelâm sıfatı üzerinde çokça durulması ve buna bağlı olarak Kur'an'ın yaratılıp yaratılması konusunda sıkıntılarının yaşatılması maddeleri ile açıklamaktadır. Burada ayrıca şerefinden ötürü ona kelâm denildiği gibi bir madde daha saymakta ise de bu ifadeyle maksadı tam olarak anlaşılmamaktadır. Bununla ilahi kelâmın mertebesini kastediyor olması akla gelmekte ise de kesin bir yargıda bulunmak zor gözükmektedir. Bk. Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 15.

Müellif bu aşamada başka sebeplerin de aktarıldığına telmih ile yetinip daha ön planda olduğunu düşündüğü rivayetlerin aktarımını bitirir. Son olarak bu ilim dalına *ilm-i ilâhî/ metafizik* denilmesini ise, onun marifetullahtan bahsetmesine yorar.³⁸ Başka bir eserinde ise ilm-i ilâhînin/metafiziğin İslâm'daki karşılığının kelâm olduğunu ifade ettikten sonra Allah Teâlâ hakkındaki bahisleri kapsamına aldığı için ona *ilm-i ilâhî* denildiğini söyler.³⁹ Müellifin bir başka yerde getirdiği izahıtan anlaşıldığı kadarıyla o metafiziği, hem felsefe hem de dinde yeri olan bir ilmin ortak adı olarak kullanmaktadır. Bu durumda ona göre, İslâm'daki metafizik söz konusu olduğunda buna kelâm deniliyor olmalıdır.⁴⁰ Ancak bu durum felsefedeki metafizik ile İslâm'daki metafiziğin tüm ön kabullerinde aynı olduğu anlamına gelmemektedir.

1.2. Kelâm İlminin Kurucusu

Yûsî, haşiyesinde konuyu ele alırken önce kimin savunduğunu belirtmeden ve ilkinde herhangi bir şekilde bir rivayet olduğuna dönük kayıt düşmeden iki görüşü nakletmekte sonra da onlar üzerinden uzlaştırıcı bir yorum getirmektedir. Onun verdiği ilk bilgilere göre bu ilmin banisi Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'dir (öl. 342/935-36). Burada Eş'arî'nin isim silsilesini ve bağlı olduğu fikhî mezhebi zikrettikten sonra Ehl-i Sünnet'in ona nispet olunduğunu, bu çerçevede onların Eş'arîler diye anıldığını söylemektedir.⁴¹

Yûsî konuya dair ilk bakış açısını sunduktan sonra “denildi ki” şeklinde düştüğü bir kaydı takiben ikinci yaklaşımı aktarmaya başlar. Bu anlayışın ilk görüşü yadsıdığını belirten müellif, onların fikirlerini nakleder. Buna göre kelâm ilmi, bunda doğru yolda ve yanlış yolda olan gibi bir ayrımın ötesinde umum bildiren bir ilim alanıdır. Kelâma bu şekilde bakıldığında, her ne kadar o, Eş'arî'den önce yanlış ellerde olsa, yine insanlar Mu'tezile ve Müsbite/Ehl-i Sünnet diye iki gruba ayrılrsa da bu ilim dalının kurucusu Eş'arî olamaz. Zira bizzat o, bu ilmi Ebû Ali el-Cübbâî'den (öl. 303/916) almıştır. Ehl-i Sünnet'e geçinceye yani kırk yaşına gelinceye kadar bu yol üzere kalmıştır. Müellifin paylaştığı bu anlatıya göre kelâm ilminin varlığı Eş'arî'den öncesine dayandığı için doğal olarak banisi İmam olarak görülemez.⁴²

Müellif, ilk görüşün yanlışlığını vurgulayan ikinci anlayışın aktarımını bitirdikten sonra, bakış açısına göre her iki düşüncenin de doğrulanabileceği yönünde izahatta bulunur. Ona göre eğer kelâm ile Eş'arî temeller üzerine bina olunan ilim dalı kastedilirse burada onun kurucu şahsiyeti olarak İmam Eş'arî'yi görmek gerekir. Bu durumda İmam'ın muhalefet ettiği anlayış için başka bir kurucu isme ihtiyaç duyulur. Ancak eğer mutlak manada kelâm ilminin vâzının kim olduğu sorusuna cevap verilmek istenirse bu isim Eş'arî olmayacaktır. Burada ondan önce bu ilim dalının

³⁸ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/307; Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 178.

³⁹ Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 14.

⁴⁰ Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 323.

⁴¹ Ondan önce Ehl-i sünnet'e, Mu'tezile'nin nefy ettiklerini ispat ettiği için *Müsbite* denildiğini belirtmektedir. Öte yandan müellifin burada verdiği ek bilgiden dikkat çekici olanı, her ne kadar sadet dışı ise de, çoğu zevatın Şâfiî olduğunu söylediği İmam Eş'arî'yi, Mâlikî mezhebinden saymasıdır. Bunda herhalde müellifimizin de Mâlikî olmasının bir payı bulunmaktadır. Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/307-308.

⁴² Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/308.

tedvin olunmadığı iddiasını; Ehl-i Sünnet'ten Abdullah b. Küllâb (öl. 240/854); Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî gibi isimler üzerinden reddetmek mümkündür. Müellif bu noktada önemli bir tespitte de bulunarak, bir ilim dalından bahsetmek için onun mutlaka tedvin olunmuş olması gerekmediğinin altını çizer.⁴³

Böylece kurucu kimlik ile tedvin faaliyetinin birbirinden ayrılması zarureti bulunmadığını, ikisi aynı elden çıkabilirse de, böyle bir zorunluluğun olmadığını belirtmiş olur. Bu durumda Eş'arî, velev ki bu alandaki tedvini ile ön plana çıkmış ilk kişi olarak kabul edilse de, bundan onun bu ilim dalının vâzı konumuna gelmeyeceğini ifade etmiş olur. Nitekim müellif daha sonra bu hususu teyit etmek istercesine Eş'arî'nin kelâm ilmini yayan, bu alanda faydalı eserler kaleme alan, onun kaidelerini inceleyip ortaya koyan ve akaidini yazıya döken bir zat olsa da, bundan, kendisinden önce bu ilim dalının kurucu şahsiyetinin olmadığı gibi bir mana çıkmayacağını kaydeder. Olaya bu zaviyeden bakılmadığında, nahiv ilminin vâzı olarak da Hz. Ali'nin görülmeceğini belirtir.⁴⁴

Verdiği bu örnekle müellif, Hz. Ali'nin her ne kadar nahiv alanında hususi bir telifte bulunmasa da bu ilmin vâzı kabul edildiğini, dolayısıyla bir ilim dalında çok önemli işler yapmakla, onun kurucusu olmanın farklı şeyler olduğunu belirtmiş olur. Bu örneğin kelâmıla bağı kurulduğunda ise Eş'arî mutlaka, bu ilim dalına çok büyük hizmetlerde bulunmuş, hatta bu alandaki en önemli mezheplerden birinin kurucusu olmuş olsa da, o mutlak şekilde kelâm ilminin vâzı olarak görülemez.

Müellif, ilimler tasnifi alanındaki eserinde de benzer bir izah tarzı geliştirir. Eş'arî'nin kelâmın kurucusu olduğu yönündeki ifadeyi yine "denildi ki" şeklinde takyit ettikten sonra bu ilim dalındaki tedvininin, ilave donatılarının, ayıklamalarının ve şahsının Ehl-i Sünnet imamı olmasının, onu bu ilim sahasının kurucusu yapmayacağını söyler. Ondan önce kelâm ilminin olmasını, kelâm ile iştigal eden ulemanın bulunmasını, kelâmın sadece muvafık görüşleri değil muhalif düşünceleri de içermesini ve İmam'ın bizzat Ebû Ali el-Cübbâî'den ders görmesini bu kanaatinin gerekçeleri olarak sunar.⁴⁵

Açıkgası müellif, kelâm ilminin kurucusu olarak Eş'arî'yi gösteren anlayışı haklı olarak reddetse de, bu görüşü savunanlar, Ehl-i Sünnet kelâmının veya kendi fikirleri doğrultusunda görüş bildiren kelâmın kurucusunu kastediyor olmalıdırlar. Zira Eş'arî'nin Mu'tezile geçmişi ve Cübbâî'den ders alışı, itiraza mahal olmadan teslim olunan bir hakikattir. Belli ki ilgili anlayışın sahipleri herhangi bir kayıt düşmeden kelâmın kurucusunun İmam Eş'arî olduğunu söylemiş, buna bağlı olarak müellifimiz kasta değil, ifadenin kendisine odaklanarak, söz konusu açıklamaları yapma ihtiyacı hissetmiştir.

⁴³ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/308.

⁴⁴ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/309.

⁴⁵ Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 182. Müellif *Fehrest*'inde ise eserinin muhtasarlığından ötürü konuyu detaylandıramadan yine "denildi ki" ifadesiyle Eş'arî'nin bu ilmin vâzı olduğu yönünde bir görüş olduğunu belirtir, peşi sıra burada aktarılması gereken ayrıntının, haşiyesinde yer aldığını kaydedip bu yönlendirmesiyle izahını bitirir. Bk. Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 40.

1.3. Kelâmın İlke ve Meseleleri

Müellif, haşiyesinde kelâm ilmi üzerinden verdiği bilgilerin bir kısmını da onun ilke ve meselelerine ayırmakta, izahlarında ilke ve meseleleri daha çok birbiriyle bağlantılı şekilde ele almaktadır. Onun ilke yerine kullandığı ilk kelime “istimdad”dır. Sonrasında o bu ifadenin eş anlamlısı olarak “mebâdî” kelimesine atıf yapmakta bunu da, kelâmın meselelerine başlangıç teşkil eden şeyler olarak tanımlamaktadır. Bilindiği üzere bugün ilgili ifade daha çok “ilke” kavramıyla karşılanmaktadır. Müellife göre bu ilim dalının ilkeleri; tasavvuru boyutuyla vacip, muhal ve mümkün oluşmaktadır. Kelâmcı, o üç ahkâmı bazen ispat bazen nefiy etmektedir. Bunlar, yani bu hüküm tespitleri de tasavvura bağlı olarak teşekkül etmektedir. Bu ifadeden anlaşıldığı üzere ilgili üç hüküm, tasavvurları cihetinden kelâm ilminin ilkeleri; onlara dönük verilen (olumlu-olumsuz) hüküm üzerinden kelâmın temel meseleleri haline gelmektedir.⁴⁶

Müellif kelâmın ilke ve ana meselelerine dair yaptığı bu yorumu daha güçlü hale getirme sadedinde onun hakkında ilave bir açıklamada daha bulunmakta ve burada mantık ilminde bir kaziyedeki yüklem anlamına gelen mahmûl kelimesinden yararlanmaktadır. Müellife göre ilgili üç kavramı tasavvurun kelâmın ilkesi; onlara dönük olumlu olumsuz yargının, ana meselelerini teşkil etmesini gösteren husus, bu ilmin meselelerini; o kavramları mahmûl/yüklem şeklinde formüle etmesidir. Mahmûlde ise, tasdik öncesinde tasavvurun gerekliliği bilinmektedir. Bu durumda ilgili kavramların hem ilke hem matlûb yani araştırılan/neticeye bağlanmak istenilen şey pozisyonunda olması sıkıntı içermez. Zira burada o kavramlar farklı yönleriyle ele alınmış olmaktadır.⁴⁷

Müellifin izahlarından anlaşıldığı üzere, varlık kategorileri olarak da adlandırılan ilgili üç kavram; tasavvir olarak ele alındığında kelâm ilminin dayandığı temel ilkeleri; bir hüküm bildirme mevkiinde kullanıldığında yani tasdik konumuna geldiğinde ana meseleleri şeklini almaktadır. Bir şeyin hem ilke ve başlangıç hem de sonuç yahut netice olması ilk planda bir problem gibi gözükse de, onlar ilgili iki durumda farklı cihetlerden ele alındıkları için ortada bir sıkıntı bulunmamaktadır. Kelâm gibi küllî bir ilim dalının, hiçbir şeyin tasavvurunun kendisi dışında

⁴⁶ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/309.

⁴⁷ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/309. Müellif bu izahatını ilimler tasnifi alanındaki eserinde de teyit etmektedir. Yine istimdâd kelimesi üzerinden karşıladığı ilkeleri; akli ahkâm, yani vacip, muhal ve mümkünün tasavvuru olarak belirlemektedir. Hemen ardından bu ilkelerin, olumlu veya olumsuz mahmûller şeklinde kelâmın meselelerine kaynaklık edeceğini vurgulamaktadır. Böylece yine kelâmın ilkelerini, üç hükmü tasavvir, meselelerini ise bunları duruma göre olumlu veya olumsuz neticeye bağlamak şeklinde ortaya koymuş olmaktadır. Bk. Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 182. Müellif, *Fehrest* isimli eserinde de bu hususa temas ederken, aynı yaklaşımı teyit etmektedir. Kelâmın ilkeleri ve ilkelerin meseleleriyle bağlantısı hususundaki izahı diğer eserlerindeki ile aynıdır. Kısaca onun ilkeleri, vacip, muhal ve cevazın tasavvurundan ibarettir, kelâmcılar bu ahkâmı nefiy yahut ispat etmektedir. Bk. Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 40.

düşünülemeyecek ilgili üç kavramı esas alması ve sonrasında da bunun üzerinden bir neticeye ulaşma çabası göstermesi gayet de anlaşılabilir bir husus olsa gerektir.

Yûsî, kelâmın ilkelerini tayin ve onun üzerinden ana meselelerini tespitten sonra, bunları aynı mantık çerçevesinde başka ifadeler üzerinden detaylandırmaktadır. Buna göre kelâmın meselelerini; bilinçli bir şekilde ortaya konulan önermeler teşkil etmektedir. Müellifin burada zikrettiği “alâ tarîki'l-kasd” ifadesi, mantık ilminin dâhil olmasıyla artık müteahhirûn kelâmına evrilen dönemde kullanılan mantıksal formlar maksut olmalıdır. Müellif, ilgili önermeleri bu ilim dalının ana meseleleri haline getirdikten sonra onlarda kullanılan ana delillere de temas etmekte ve bunları akli burhanlar ve nakli kanıtlar şeklinde ikiye ayırmaktadır. Burada Allah'ın varlığına ve fiillerinden hareketle sıfatlarına dönük yapılan istidlaller ilkine; haşr ve neşr gibi konuların ispatı sadedinde kullanılan argümanlar ise ikinciye örnek teşkil etmektedir. Ona göre bu meseleler bazen başka meselelerin dayandığı kaynak/mebâdî pozisyonuna gelir. Müellif bunlara örnek olarak da nazar ve ma'dûm bahislerini verir. İlkinin marifetullah, ikinciye ise diriliş konusunu kast ederek örnek olarak kullanır.⁴⁸ Belli ki bununla da Allah'ın varlığını ispat hedefiyle nazar konusunun; dirilişin imkânını izah için ma'dûm meselesinin işlendiğini belirtmeyi amaçlamaktadır. Diğer bir ifadeyle kelâmda son iki konuya yer verilmesinin, ilahi varlık ile sıfatlar ve dirilişin ispatını sağlama amacına matuf olduğunu belirtmiş olur.

Yûsî, ilimler tasnifi alanındaki eserinde ise, diğer eserindeki açıklamalarına zıt olmayan ancak kelâmın meselelerine dair tasnifini daha farklı surette ortaya koyan bir izah geliştirir. Ona göre öncelikle kelâmın meseleleri “nazarî önermeler”dir. Bu ifade, “bedîhî önermeleri” dışarıda bırakma amacına matuftur. Müellif bu “nazarî önerme” kaydını Teftâzânî'den almış olmalıdır. Zira Yûsî, haşiyesinde kelâmın meselelerinin neden “nazarî kazıyye” şeklinde tayin edildiğini Teftâzânî'den alıntıyla ortaya koymaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse; “bedîhî önerme” zaten bir ihtilafa konu olmayacağı için ortada cevaplanması gereken bir mesele/soru, talep edilen bir delil kalmaz. Dolayısıyla kelâmın meseleleri, genel planda nazarî önermelerdir.⁴⁹

Yûsî, kelâmın temel meseleleri olarak nazarî önermeleri gösterirken, bedîhî önermeleri devre dışı bırakmayı hedef edinmişse de, bunun üzerinden bir yanlış anlamının önüne geçmek istercesine bir şerh de düşmektedir. Ona göre kelâm ilminde bedîhîye; onun ilave bir beyana ihtiyacı olduğunda yahut onun kemiyetini ifade etme sadedinde yer verilir. Ancak bu haliyle bedîhîlikten uzak pozisyona gelmiş olur.⁵⁰ O halde ona göre kelâmda bedîhî üzerine bina edilen açıklamalarda o bedîhî, bu niteliğinden uzak bir konuma geldiğinden kelâmda temel olarak onunla ilişkili şekilde getirilen izahlarda yine gayr-ı bedîhî unsurlar kullanılmış olmaktadır. Bu durumda kelâmın meseleleri, tartışmaya açık, farklı görüş beyan edilmeye uygun, delillendirilmeye muhtaç hususlardan teşekkül etmiş olmaktadır.

⁴⁸ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/309-310.

⁴⁹ Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 184; Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/310. Teftâzânî'nin sözü edilen izahı için bk. Sa'düddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989), 1/174.

⁵⁰ Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 184.

Müellifin *Fehrest* adlı eserinde verdiği bazı ayrıntılar meramını daha açık şekilde ortaya koymaktadır. Buna göre öncelikle yine bu ilim dalının meseleleri; “âlem hâdistir”, “Allah âlimdir”, “cismani diriliş haktır” gibi ifadeler üzerinden kendisinden bahsedilen kazıyyelerdir. Bunlar ilgili örnekte görüldüğü üzere nazarı kazıyyeler konumundadır. Kelâmdaki meselelerin aslı da bu nazariyelerdir. Zira bu kazıyye örnekleri, kendisinden sorulan sorulara cevaptır.⁵¹

Müellif kelâmın asıl meselelerinin nazarı kazıyyeler olduğunu tayin ettikten sonra burada kazıyyelerin diğer türüne de atıfta bulunarak onu da ikiye ayırmaktadır. Buna göre önermelerin diğer çeşidi zaruri önermelerdir. Bu da ya “iki zıt bir arada bulunmaz” örneğinde olduğu gibi özü itibarıyla apaçıktır. Ya da o zaruri kazıyye başka ilim dalında açıklığa kavuşur. Diğer bir ilim dalı da onu müsellem/kabul edilmiş hakikat şeklinde alıp kullanır. Bunun örneği de “bazı sem’iyyât konularında icma delildir” şeklindeki ifadedir. Bu (icma), usul-i fıkıh ilminde mübeyyen/açıklanmış hale getirilmiştir. Müellif ilgili ifadelerini burada sonlandırır da onunla kastını kısaca belirtmek gerekirse, usul-i fıkıhın açıkladığı hususu (icma), kelâm alıp kullanmakta ve bunun üzerinden zaruri önermeye de yer vermiş olmaktadır.⁵² Bu durumda kelâmın meseleleri nazarı önermeler ise de bu; onda ya kendiliğinden açık ya da başka bir ilim dalında açıklığa kavuşturulmuş bedîhî ifadeler kullanılmadığı anlamına gelmemektedir.

Yûsî, ilimler tasnifi alanındaki eserinde kelâmın meselelerini genel planda açık şekilde nazarı önermeler şeklinde tayin ettikten sonra, bunun tasnifini, vurgulandığı üzere daha farklı bir zaviyeden yapar. Burada *makâsîd* ve *vesâil* şeklinde bir ayrımı benimser. Asıl meseleleri/makâsîd, Allah’ın birliği ve dirilişin hakikati; bu konuları ispatlamada araç konumunda olan vesâil ise, ma’dûmun şey olmaması ve âlemin hâdis olması ile örneklendirir.⁵³ Böylece müellif, haşiyesinde kelâmın meselelerini nakli deliller ve akli kanıtlar ile ispatlanan konular şeklinde tasnif etmişken burada ise *makâsîd* ve *vesâil* şeklindeki bir ayrımı başvurmuş olmaktadır.

Yûsî, haşiyesinde kelâmın ilkeleri ile meseleleri arasında kurduğu bir ilişkiyi, ilimler tasnifi alanındaki eserinde de teyit eder, ayrıca başka bir yorumda bulunur. Buna göre kelâmın meselelerinin bir kısmı, diğer meselelerinin ilkesi pozisyonunda olabilir. Bundan anlaşıldığı kadarı ile kelâm bir meselesinde iddiasını açık şekilde ispat ettikten sonra başka bir meselesinde o daha önce ispatlanan husus bu son meselenin dayandığı bir ilke/kaynak halini alabilmektedir. Müellif bunun üzerinden ayrıca kelâmın kendi iç dinamikleri ile meselelerini kotardığını ihsas etmektedir. Nitekim ona göre, kelâmda, başka bir alanda ilkeleri açıklığa kavuşan veriler yer almamaktadır. Zira kelâm, ilimlerin en şümüllü olanı ve en üst (küllî) tabakada yer alanıdır. Bu manada o kendi özüyle müstakil bir ilim dalıdır. Bu noktada müellif, kelâmın ihtiyaç duyduğu mantık bahislerinin de onun içine derç olunduğu ifadesiyle⁵⁴

⁵¹ Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 40.

⁵² Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 40.

⁵³ Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 184.

⁵⁴ Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 184. Müellif, eserinin bir başka yerinde bir başka vesileyle kelâmın mevzuunun en kapsamlı mevzu olduğunu beyan sonrasında mantık ilmini bundan istisna etmektedir. Bunu da mantıkta kelâm ilminde bahsedilen

kelâmın müstakil bir ilim dalı olduğu anlamını sıkıntıya sokabilecek bir durumun önüne geçmiş olmaktadır.

1.4. Kelâmın Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi

Yûsî, haşiyesinde kelâmın diğer dini ilimlerin karşısındaki konumunu izah ederken ona büyük bir paye vermekte ve onu diğerlerinin temeli addetmektedir. Ona göre tefsir, hadis, usul ve fıkıh gibi dini ilim sahaları karşısında kelâm küllî bir ilim dalı olup, ötekiler onun bir nevi cüzü mevkiindedir. Müellif bu hükmünü teyit için, diğerlerinin uğraş alanını zikredip yanına kelâmın meşgul olduğu sahayı ilâştirmekte ve böylece düşüncesini delillendirmiş olmaktadır. Buna göre müfessir sadece Kur'an'a, muhaddis yalnız hadise, usulcü sırf şer'î delile, fakih salt mükellefin fiiline bakmaktadır. Müellif bu aşamada artık kelâmın konumunu tayin eder.⁵⁵

mevzudan daha genel bir mevzunun bulunmasına bağlamaktadır. Bundan kastı kelâmın vücut/ mevcud; mantığın ilim/malum ile uğraşması ve burada ikincinin, ilkenden daha kapsamlı olmasına atıftır. Bk. Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 183.

Müellifin, metafiziği ele aldığı meseleler karşısında kelâmın konumu ve bu meselelere kelâmın ilave ettiği bahisler meyanında aktardıklarını da buraya derç etmek gerekirse, onun ifadesiyle İslâm'dan önce usûlu'd-dîn ile bağlantı kurulabilecek şekilde incelenen konuları beş tür üzerinden ortaya koymak mümkündür. İlki birlik, çokluk, illet, varlık gibi umûr-i amme; ikincisi mevcudatın mebâdii/kaynakları; üçüncüsü Yaratıcının isbatı ve O'nun hakkında geçerli ve imkânsız olanlar; dördüncüsü mücerredâtın/madde ve cisim halinde olmayan şeylerin taksimi ve beşincisi bedenden ayrıldıktan sonra ruhun halleridir. Bu aşamada kelâmın ilgili meselelere eklediği diğer bahisleri nakleden müellife göre kelâm onlara altıncı olarak nübüvvet, yedinci olarak sem'iyât bahislerini eklemiştir. Mu'tezile bunlara adalet, Şîa ise imamet bahsini dâhil etmiş, bu sonuncusunda Ehl-i sünnet de Şîa'yı izlemiştir. Sonraki süreçte kimi zaman bu meseleler genişlemiş ve bazen bunlara tasavvuf, rızık ve ecel bahisleri de dâhil olmuştur. Bk. Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 178-179.

Müellif, kelâmın kendinden önceki beş tür konu karşısındaki mevkiini değerlendirirken ise, bunların ilkini alıp kullandığını ve onu genişlettiğini, ancak bunların içerisinde sahîh olan ile batıl olanı tayin edip buna göre tavır aldığını kaydeder. İkincisinin ise, kelâmda bir karşılığı olmadığını, zira âlemin bütünüyle, aslıyla fer'ıyla, Allah tarafından yaratılmış hâdis bir varlık olduğunu, onda heyûlâ, kıdemiyet, illet ve malul gibi unsurlara yer verilmediğini söyler. Üçüncü bahsin ise zaten kelâmın temel meselesi olduğunu, bu bağlamda Allah'ın vâcibü'l-vücûd, fâil-i muhtâr olması, mahlûkata benzememesi ve benzeri esaslar üzerinden Onunla ilgili hususların ispat edildiğini söyler. Bu noktada metafizik ile kelâmın aynı konuyu ele alma hususunda birleşmiş olsalar da kelâmcıların, ilgili meseleleri felsefecilerin düşüncelerinden farklı şekilde değerlendirdiklerini vurgular. Dördüncü konunun da genel anlamda kelâmda bir karşılığının bulunmadığını ifade eden müellif, bunu da "mücerred" ile maksut olması muhtemel iki durum üzerinden ayrı ayrı açıklar. Eğer bu mücerret/soyut şey ile cevher ve araza zait üçüncü bir unsur maksut ise kelâmcıların çoğunluğunun böyle bir şeyi geçerli görmediklerini, böyle bir şeyin sübutu halinde de zaten onun da cevher ve araz gibi hâdis olacağını belirtir. Eğer bu soyut şeyle el-ukûlü'l-aşere/on akıl maksut ise bunların ilki, yani varlığı hak olan Allah dışındakilerin batıl olduğunu zikreder. İlgili beşinci konunun ise kelâmda sem'iyât bahislerine dâhil olduğunu, ancak bunda da ya cismani yahut cismani ve ruhani dirilişin kabul edildiğini, filozofların iddia ettiği şekilde sadece ruhani diriliş görüşüne yer olmadığını söyler. Sonrasında müteahhirîn kelâmcılarında pek çok riyaziyât ve tabiiyyât meselelerinin de kelâm dâhil edildiğini belirtip izahını sonlandırır. Bk. Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 179-180; Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 14-15.

⁵⁵ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/310.

Müellife göre diğer ilim erbabının ilgilendiği alan sadece belirtilen saha ile sınırlı iken kelâmcı en kapsamlıya yani vücuda/varlığa nazar etmektedir. Sonrasında onu kadîm ve hâdis şeklinde; hâdisi de, cevher gibi zatı ile kaim olan ve araz gibi başkası ile ortaya çıkan; arazi da ilim gibi, bulunduğu varlığın hayat sahibi olması gereken ve beyazlık gibi böyle bir şart gerekmeden beliren şekilde ikiye ayırmaktadır. Peşi sıra kadîme bakıp onun zatında çokluk bulunmayan, bölünmeye konu olmayan bir olduğunu tespit etmektedir. Yine bu kadîmin nitelenmesi zorunlu, muhal ve tavsifi mümkün sıfatları olduğunu, fiilin de O'nun hakkında mümkün bulunduğunu, âlemin bütünüyle O'nun fiiliyle yaratıldığını ve kendi varlığına delil olduğunu bildirmektedir. Peygamber göndermenin de O'nun mümkün fiilleri arasında olduğunu, onları mucize aracılığıyla tasdik etmeye kudretinin yettiğini belirtmektedir. Sonrasında bu imkânın fiili olarak vuku bulduğunu, bunun aklın kendince hüküm vermesinin önüne geçip artık o peygamberden sözlü, fiili ve takriri şekilde yansıyanları alma durumunda olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁶

Yûsî'ye göre kelâmcı bu şekilde peygamberden gelenin hak olduğunu beyan ettikten sonra müfessir, bu gelenlerden Kur'an'ı, muhaddis hadisi, usulcü Kur'an, hadis ve icmadan teşekkül eden şer'î delili, fakih ise şer'î hüküm karşısında durumu tayin olunan mükellefin fiilini almaktadır. İşte bütün bunların yapılmasına olanak sağlayan kelâmdır. Bu boyutuyla kelâm, diğer ilimler karşısında küllî bir rol üstlenmiş olmaktadır. Bunlar her ne kadar ilgili ilim dallarının kendisini değil, onların mevzuunu/konusunu teşkil etse de bir ilim dalını diğerinden ayırmanın da onun mevzuu/konusu olduğu açıktır.⁵⁷

Böylece müellif, kelâmın öteki ilim dallarının ilgilendikleri konu hakkında konuşmasını temin etmesinden hareketle onu, diğerlerinin temeli, bunları ise kelâmın bir cüzü olarak tayin etmiş olmaktadır. Diğer bir ifadeyle şayet kelâm Allah'ın varlığını ve onun sıfatlarını, buna bağlı olarak da peygamber göndermesinin imkânını ve bunu gerçekleştirmesini ortaya koymuş olmasa, bu iki varlığı kaynak olarak kullanmak durumunda olan diğer ilim dallarının, bir fikir ve hüküm tesis etme imkânına kavuşamayacak olduklarını kaydetmektedir. Bu da zaten diğer İslâmî ilim dallarının kelâmın bir fer'i/cüzü olmasını izah eden hususun ta kendisidir.

Öte yandan bu izah biçiminde daha çok felsefede söz konusu edildiği şekliyle bir ilim dalının mevzuunun/konusunun, ya apaçık bir husus olacağı, eğer değilse onun varlığının ilgili ilim sahasında değil, bir üst ilim dalında açıklanacağı şeklindeki düşüncenin izlerini görmek de mümkündür. O halde kelâm, bu boyutuyla diğer İslâmî ilim dallarının mevzu edinecekleri ana konuların zeminini açık hale getirmiş, tefsir, hadis gibi öteki ilim sahaları da varlığı belirlenmiş ve ispat edilmiş olan Zâtın ifadeleri üzerinden meselelerini teşekkül ettirmiş olmaktadır.

Yûsî, ilimler tasnifi alanındaki eserinde bu son yorumun izlerini daha açık hissettiren bir izah biçimi benimsemekte ve diğer şer'î ilim dallarının kelâma olan ihtiyaçlarını daha çarpıcı şekilde ortaya koymaktadır. Burada tevakkuf ifadesini

⁵⁶ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/310-311.

⁵⁷ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/311.

kullanarak kelâmın, diğer şer'î ilimlerin ana dayanak noktası olduğunu önce ihsas ardından teyit etmektedir. Ona göre fıkıh, fıkıh usulü, hadis, tefsir, siyer gibi bütün şer'î ilim dalları hem varlıksal hem işlevsel planda kelâma tevakkuf etmektedir. Zira şeriat sabit olmadan şer'î ilim dalları geçerlilik kazanmaz. Müellif bu noktada bir silsile halinde şeriatın sübut kazanması için gerekenleri art arda sıralayarak, bunları ispat etmesi itibariyle kelâmın ana dayanak noktası olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre şeriatın sübutu, peygamberin doğruluğuna; peygamberliğin doğruluğu, mucizenin sübutuna; mucizenin sübutu, dilediğini yapan bir ilahın varlığına; böyle bir ilahın varlığı ise, âdeten nazar/tefekküre dayanmaktadır. Bunlar ise kelâm ilminde ele alınmaktadır. O halde kelâm diğer şer'î ilimler için küllî bir konuma ve onların dayanağı pozisyonuna sahiptir.⁵⁸

Yûsî'nin kelama biçtiği bu rol, Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) ilimler tasnifinde kelamı konumlandığı yere benzemektedir. Bu doğrultuda Gazzâlî de akli ve nakli diye ikiye ayırdığı ilimlerin naklî olanını da küllî ve cüzî şeklinde taksim etmekte ve kelamı diğerlerinden farklı olarak küllî naklî ilim dalı pozisyonuna getirmektedir. Sonrasında mevcudu konu edinmesi itibariyle kelamın, daha hususi alanda söz eden diğer İslami ilim dallarına temel teşkil ettiğine, onların ilkelerinin kelamda kendisine yer bulduğuna dikkat çekmektedir. Nitekim usulcünün, Hz. Peygamber'in sözünü kullandığını belirttiği yerde resulün doğruluğunu kelamın gösterdiğini dile getirirken, bu ilim dalının diğer İslami ilimlere nasıl kaynak olduğuna işaret etmiş olmaktadır.⁵⁹ İlimler tasnifi alanında kaleme alınan yahut içerisinde ilimler tasnifine de yer verilen eserlerde her zaman kelamın bu üst kimliğine işaret edilmezse de şer'î ilimler arasında sayılarak onun konumuna vurgu yapılır.⁶⁰

1.5. Kelâmın Faydası ve Fazileti

Müellifimizin kelâmın faydasından kastı bu ilim dalının maksat ve gayesidir. Diğer ifadesiyle onun gayesi, faydasını da sağlayan unsurdur. Nitekim müellif fayda ile gaye arasındaki ilişkiye ışık tutarken, ilgili isim farklılığının sadece yön/itibar farklılığından oluştuğunu söylemektedir. Buna göre bir şey elde edildiğinde ona fayda/semere, o şeyden beklenen/talep edilene garaz/maksat, o şeyden beklenenin vardıği son kerteye gaye denilir.⁶¹

Müellifin, haşiyesindeki ifadelerine göre kelâmın hem uhrevi hem de dünyevi boyutta faydaları bulunmaktadır. Küfür ve kötü bir inanç üzerine terettüp edecek azaptan koruması onun uhrevi faydasını teşkil etmektedir. Öldürme-öldürülme ve

⁵⁸ Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmî'l-ilm*, 183-184.

⁵⁹ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr el-Hâfız (Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbbâa ve'n-Neşr, ts.), 1/12-15.

⁶⁰ Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa, *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fi mevzâati'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985;), 2/132; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. Mehmed Şerefettin Yaltkaya-Rifat Bilge el-Kilisî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/11, 16.

⁶¹ Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmî'l-ilm*, 181.

zulme sapmayı kaldırıp, bu hayatta adaleti tesis etmesi ise onun dünyevi faydaları arasında bulunmaktadır.⁶²

Yûsî'nin kelâm ilminin uhrevi faydalarına yönelik saydığı maddeyi anlamak kolay ise de diğerinin anlaşılması ilave bir yorumu gerektirmektedir. Kelâm ilmini öğrenmek kişiyi küfre veya yanlış inanca düşmekten mutlak şekilde korumaz ise de, bu hususta kişiye önemli katkılar vereceği açıktır. İşte müellif de belli ki bu durumu kastetmektedir. Bir ilmin fayda sağlamasının, onu elde eden her bireyin ondan aynı oranda istifade etmesi anlamına gelmeyeceği açıktır. Hatta bir ilim dalını öğrenmenin kişiye fayda sağlaması bir tarafa ona zarar vermesi de pekala mümkündür. Ancak bu durum ilgili ilim dalının genel anlamda kişiye birtakım faydalar getireceği hakikatini ortadan kaldırmaz. İşte kelâmın da genel planda kişinin dininin temel inanç esaslarını delilleri ile bilmesini sağlaması, buna bağlı olarak onu küfre veya yanlış inanca düşmekten, böylece de ebedi azaba duçar olmaktan koruması umulan bir faydadır.

Müellifin kelâm ilminin dünyevi manada sağlayacağını düşündüğü faydalardan ise daha çok bu ilim dalının içerdiği muhtelif konuları bilmenin, kişiye ve topluma kazandıracağını ümit ettiği bir kısım kazançlar olduğu anlaşılmaktadır. Tabii bunları da genel mahiyette anlamak ve kelâm ilmini, yani inanç esaslarını bir temele dayanarak bilmenin, toplumdaki birtakım yanlış işleri kökten çözüme kavuşturmak, adaleti bütünüyle topluma yerleştirmek şeklinde değil, kötülükleri azaltıp, iyilikleri yaymaya yardımcı olmak şeklinde anlamak gerekir. Bu manada kişinin, yaptığı/yapacağı kötülüklerin, iyiliklerin ve hakkı ayakta tutmanın bir karşılığının bulunacağını esaslı şekilde bellemesini sağlayacak olan kelâm ilmi, dünyada adalet tesisini ve zulümden geri durmayı daha güçlü şekilde teşvik edecektir. Bu ilmi elde eden kişinin ilgili faydaları mutlaka hayatına ve topluma yansıtacağını söylemek mümkün değilse de, bu ilim dalından en azından beklenen faydalar bunlardır. Bunu yaşama aktarmak ise ondan istifade oranına göre olacaktır. Şayet bir kusur yahut eksiklik ortaya çıkarsa bunun sorumlusu o ilim veya onun dayandığı temel inanç esasları değil, ondan yeterince faydalanamayan kimselerin bizzat kendisi olacaktır.

Yûsî'nin diğer eserinde bu meyanda aktardıkları ise daha açık ve bilindik hususlardır. Buna göre kelâmın dünyevi faydası, kişiyi yakînî bilgiye ulaştırıp taklit çukuruna düşmekten uzak tutması, doğru yolu arayanı irşat, inatçıyı ilzam etmesi, dinin temellerini, onu yıkmaya çalışanların şüphelerinden koruması, doğru bir niyet ve ihlas kazandırmasıdır. Müellif, dünyevi planda başka sebeplerin de gündeme getirilebileceğini ifade ile burada bu kadarı ile yetinmekte, kelâmın uhrevi faydasını ise ahiret saadeti kazandırma şeklinde tespit etmektedir.⁶³

Müellif, kelâmın faziletine de değinmektedir. Öncelikle bu ilim dalının fazileti ile mertebesini eş anlamlı ifadeler olarak tayin etmekte bunu da o ilim sahasının şerefi olarak açıklamaktadır. Ona göre kelâm ilminin şerefi; gayesi, mevzuu, malumu/onunla bilineni ve delilinin şerefiyle orantılıdır. Bu çerçeveden bakıldığında

⁶² Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/311.

⁶³ Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmî'l-ilm*, 181. Müellif *Fehrest* adlı eserinde de bu ilmin semeresi; delilli bir şekilde Allah'ın varlığını bilmek, taklit çukurundan çıkmak şeklinde açıklamaktadır. Bk. Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 39.

gayelerin en şerefisine, mevzuun en üst rütbesine, malumun en üst derecesine sahip olan alan kelâm olduğu gibi, onun akla ve nakle uyumlu burhan delilleri kullanması da onu yukarı bir noktaya taşımaktadır. Değeri ve faziletinin en üst derecede olması onu ilimlerin en şerefli konumuna yükseltmektedir.⁶⁴

Müellif, haşiyesinde, kelâmın faziletini açıklama sadedinde ise önce bu konuda zaten daha önce izahatın yapıldığını belirtmekte, sonrasında Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'ından ve Senûsî'nin *Şerhu'l-Vustâsî*'ndan uzunca alıntılar paylaşmaktadır.⁶⁵ Bu paylaşımlar, doğrudan ismi anılan kişilerin görüşleri olduğu için burada onlara değinmeye gerek yoksa da, Yûsî'nin daha önce açıklandığını söylediği hususlara göz atmak çalışmanın amacına sunacağı katkı itibariyle yerinde olacaktır.

Yûsî daha önce geçtiğini belirttiği ilgili açıklamaların önemli bir bölümünde kelâm ilmini yadsıyan görüş ve düşünceleri reddeden, sırasıyla Mâlikî âlim Ebû'l-Kâsım el-Bürzülî (öl. 844/1440), Ebû Hanife (öl. 150/767) ve Teftâzânî gibi zevatin ifadelerine yer verdikten ve bunları güzel sözler olarak niteledikten⁶⁶ sonra, onların arasına serpiştirdiği kimi yorumlar dışında kendi yaklaşımını da aktarır. Müellifimiz, Teftâzânî'nin kelâm ilmine bakışını zikrettiği yerde ona katıldığını gösterir şekilde, ilmin şerefini bilgi verdiği sahadan aldığını, bu manada kelâmın da malumat verdiği konuların en şerefli bilgiler olması itibariyle en büyük şerefe nail olduğunu belirtir.⁶⁷ Bu yorum, onun diğer eserinde aktardığı görüşün özeti mahiyetinde olup kelâmın değeri/fazileti hususunda çokça zikredilen klasik bir izah biçimidir.

Belli ki Yûsî haşiyesinde bu hususta daha çok kelâm ilmini bir değer olarak gören önceki âlimlerin görüşlerini aktarmakla yetinmektedir. Ancak kimi zaman kendi yaklaşımını kendi ifadeleri ile de paylaşmaktadır. Bunlardan birine kelâmı bidat olarak gören anlayışa cevap mahiyetinde zikrettiği malumatta yer vermektedir. Açıkçası kelâmı yadsıyan görüşlere⁶⁸ karşı bu ilim dalının faziletini gösteren hususlar üzerinden cevap verilmesi gerektiği için bu izahları da kelâmın fazileti olarak değerlendirmek mümkündür. İşte bu bağlamda müellifin kelâmın değeri şeklinde anlaşılabilir açıklamalarını buraya dercetmek uygun olacaktır.

Müellifimizin tespitine göre kelâmı yadsıyan kişiler, onda zikrolunan konuları, istılahları, şüpheleri, çekişmeleri, özü itibariyle ana hedef olduğu, bu çerçevede onun

⁶⁴ Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 182. Yûsî, *Fehrest*'inde de kelâmın faziletini benzer şekilde izah etmektedir. Burada nazar açısından ilmin şerefini belirleyen üç unsurun o ilim dalının mevzuu, gayesi ve delili olduğunu ifade ettikten sonra kelâmı bu üç yönden değerlendirmekte, mevzuunun en kapsamlı, gayesinin en şerefli, delillerinin kati olduğuna işaret ile bunları, kelâmın en değerli ilim sahası olmasına kanıt olarak kullanmaktadır. Kimi zaman ilmin sonucu itibariyle de, değer kazandığını ifade ile kelâma, bu yönden de, belki diğerleri kadar kapsamlı değilse de bir fazilet isnadının söz konusu olduğunu ihsas etmektedir. Bk. Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 39-40.

⁶⁵ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/311-313.

⁶⁶ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/257-260.

⁶⁷ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/260.

⁶⁸ Kelâm ilminin yadsınması ve onun meşruiyetine dönük tartışmalar hakkında bk. Galip Türcan, "Kelâmın Dinî Meşrûiyeti ve Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 127-166; Osman Demirci, "Medrese Geleneğinde Kelâm İlminin Meşrûiyeti Sorunu", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of the Faculty of Divinity* 3/2 (2016), 7-38.

tedvin, tasnif, öğrenme ve öğretmeye konu edildiği düşüncesiyle onu ret yoluna gitmektedir. Buradan hareketle kelâmın haramlığına ulaşmaktadırlar. O halde onlar ya bidat olduğu yahut onda bâtil ifadeler veya saptıran şüpheler yer aldığı için kelâmı haram addetmektedirler. Halbuki Yûsî'ye göre bu kişiler hadiseye basiret gözüyle bakıp kelâmı yer alan konuların ana maksat olarak değil, başka sebeplere mebni gündeme getirildiğini ve temel gayenin hakka ulaşmak olduğunu fark etseler; hakka götürenin de hak olduğunu itiraf durumunda kalacaklardır.⁶⁹ Müellifimizin bu yorumu konuyla bağlantılı hale getirildiğinde kelâmın faziletini sağlayan hususlardan biri onun hakka ulaştırma konusunda aracılık etmesidir. Hakikat bir güzellik ve fazilet olduğu gibi ona götürülen yol/kelâm da bu doğrultuda bir değeri haizdir.

Yûsî, peşi sıra aktardığı bir itiraza yönelik olarak verdiği cevapta da kelâmın faziletini gösteren hususlara atıfta bulunmaktadır. Bu ilim dalının niçin selefte olduğu gibi sadece hakkın ortaya konulmasıyla yetinmeyip, ayrıca saptırıcı şüphelere de yer verdiği yönündeki bir itirazın cevabında; bâtili bilmeden hakkı tek başına bilmenin zorluğuna ve hakkın diğerinden ayırt edilmesi için bâtilin de bilinmesine ihtiyaç olduğuna atıf yapmaktadır. Bu doğrultuda, kötülüğü kötülüğe ulaşmak için değil ondan kaçınmak için bildiği, şerri bilmeyen kişinin onun içerisine düşeceği muhtevastaki bir şiirden de istidlalde bulunur. Bu noktada selefin bu ilme kayıtsız kalmasını izah meyanında onların zaten bir şüphe ortamında bulunmadıkları için bunun zikri ile de reddi ile de meşgul olmadıklarını belirtir. Şayet onları da bir bidat kuşatsa yahut üzerlerine bir şüphe bulutu çökse onların da bunu iptal etmeye gayret göstereceklerini vurgular. Nitekim ona göre selefin zamanında ortaya çıkmayan saptırıcı şüphelerin kendi devirlerinde bulunduğunu, eğer bunlara sessiz kalınırsa, bunların kabul edilmiş konumuna geleceğini söyleyen Ebû Hanife'nin ifadeleri de aynı anlamı ortaya koymaktadır.⁷⁰

Kaldı ki Yûsî'ye göre kelâmî konuların büyük bir bölümü Kur'an'da da yer almaktadır. Bu ilahi kitap, bâtil yolda gidenlere yönelik getirilen delillerle doludur. Hakk Teâlâ dirilişi inkâr, teslis ve bunun gibi küfür yolu üzere bulunanların inançlarını açıklamış ve bunları geçersiz hale getirmiştir. Bu durum kelâmcılar namına büyük bir delildir. Bu yüzden kelâm eserlerinde, diğer bilgilerin yanı sıra felsefî pek çok düşünce kendisine yer bulmuştur. Müellif bu noktada Teftâzânî'den yaptığı bir alıntıyla ilgili yorumuna bir şerh düşer ve kelâmdaki şeriata zıt mahiyetteki bu felsefi izahlara ret amaçlı olarak yer verildiğini ihsas eder. Böylece kelâmın, bâtil

⁶⁹ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/270-271. Kelâmın haramlığı düşüncesi daha çok Selefiyye'ye ait bir fikir olarak bilinse de sonraki dönemde bu ekole bağlı olmamakla birlikte kelâma çekince bildiren, yeri geldiğinde haramlığından dem vuran ilim ehli de eksik olmamıştır. Örneğin daha sonraki dönemleri itibarıyla kelâma tavır alan Saçaklızâde, (öl. 1145/1732) ilimler tasnifi alanındaki eserinde, felsefî mücadelelere yer veren kelâm eserleri ile meşgul olmanın haram olduğunu savunmaktadır. Gazzâlî'nin bidat ehlinin inançlarının yaygınlaşmadığı bir beldede kelâma gerek olmadığı şeklindeki sözlerini de buralarda kelâmıla işgalin haram olduğu ifadeleriyle yorumlamaktadır. Bk. Saçaklızâde Mehmed b. Ebubekir Mar'aşî, *Tertibü'l-ulûm*, thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1988), 152-153.

⁷⁰ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/271.

ve saptırıcı görüşleri, hakkın izharına destek için paylaştığı şeklindeki düşüncesini teyit etmiş olur.⁷¹

Müellif bütün izahlarını takiben ondan çıktığını düşündüğü sonucu özel olarak bir kez daha paylaşır ve kelâm ilmîne karşı çıkanlara, meselenin onların anladığı gibi olmadığını ihsas ile bu ilim dalının faziletini teyit etmeye çalışır. Ona göre anlatılan hususlardan anlaşılmalıdır ki kelâm eserlerinde yer verilen konuların hepsinin bir önemi vardır. Zira bu ilim dalındaki eserler sonuç itibarıyla sayfalarını kemalât ile süslemekte, (şeriata göre) muhallerden temizlemektedir. Müellifin buradaki kemalât ve muhalden kastı, sırasıyla İslâm inancına uygun olan ve olmayan hususlardır. Nitekim o, ilgili ifadelerini takiben Allah Teâlâ'nın, kitabında hem kemalâtı hem de bâtılın nefyini hak olarak nitelendirdiğini belirtmektedir. Bu yorumuyla kelâmın da bundan başka bir şey yapmadığını ihsas etmektedir. Ona göre bunun doğruluğunu gösteren işaret ise hak ve bâtılın, birbiriyle kaim olması, diğer bir ifadeyle onların birbirlerine kıyasla anlaşılacağı hususudur. Hakkı; kemalâtı ile anlatmak da bâtılı nefiy suretiyle aktarmak da Allah'a bir ibadet ve bir tazimdir.⁷²

Müellif, haşiyesinde sonuç kısmı da dâhil olmak üzere konuyla ilgili paylaştığı tüm yorumları, özel bir ifade ile toparlamaktadır. Buna göre bir şeyin hakikat olduğunu itiraf edip de ona ulaştıran vasıtayı/aracı inkâr eden kimseden daha cahili yoktur. Bu kişi; kelâm ve mantık ilmini haram gören kimseye tekabül etmektedir.⁷³

Yûsî'nin kelâmın işlevi üzerinden onun faziletine çıkarımda bulunduğu bu izahlarından anlaşıldığına göre kelâm, hakkı hak; bâtılı bâtıl olarak gösterip hakikate hizmet etmesi boyutu ile Kur'an'ın yolunu izlemiş olmaktadır. İlgili zaviyeden o ikisinin arasındaki bu kesişmeyi, kelâmın faziletine bir işaret olarak okumak mümkündür. Kelâmın meselelerinin temel itibarıyla ulûhiyet eksenli olması, ilmin şerefini konusundan aldığı düsturuyla birleştiğinde bu durumu, onun faziletini gösteren en güçlü işaretlerden biri olarak görmek gerekir.

Kelâmın bidat olduğu görüşünden oldukça rahatsız olduğu anlaşılan müellif, ilimler tasnifi alanındaki eserinde de, özel olarak bir soru cevap şekline büründürmese, kelâmın bidat olduğu gibi bir tenkiti gündeme getirmese de muhtemelen bu eleştirileri dikkate alarak, onun Kur'anî bir ilim dalı olduğunu özellikle vurgulamak suretiyle dolaylı olarak yine kelâmın faziletini ima etmektedir. Bunu sadece bir düşünce şeklinde ortaya koymamakta, ayrıca onun delilini de

⁷¹ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/271/272.

⁷² Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/272. Müellif bir başka vesileyle daha kelâmı bir yönüyle Kur'an ve sünnetin adeta tefsiri şeklinde takdim etmek suretiyle de benzer bir yaklaşım sergilemekte, böylece yine dolaylı olarak onun faziletini iş'ar etmektedir. Kelâmcıların dinin bu iki kaynağına; takrir/anlatı ve tefsirleriyle ilave izahlar getirdiklerini, onlardan esinlenerek küllî kaideler, akli burhanlar tespit ettiklerini belirten müellif özünde bu delillerin büyük bir kısmının Kur'an ve sünnette bazen açık bazen işaret yoluyla yer aldığını savunmaktadır. Ona göre kelâmcıların buradaki katkıları, istidlal keyfiyetini ortaya koymaktan ibarettir. Yûsî her ne kadar bu izahını, doğrudan kelâmın fazileti meyanında yapmasa da, onun bu ilim dalını dinin temel kaynakları doğrultusunda onları tefsir eden bir mevkie yerleştirmesini, kelâmın bir nevi fazileti olarak okumak önünde bir engel olmasa gerektir. Bk. Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/232.

⁷³ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/273.

zikretmektedir. Buna göre Kur'an'da, temel inanç esasları, nübüvvet, sem'iyât konuları doğrudan zikredildiği gibi, yer, gök, nefis ve diğer unsurların yaratılması örnekleri üzerinden âlemin hâdisliği gibi kendisiyle Yaratıcının varlığına çıkarım yapılacak hususlar da aktarılmaktadır. Yine bu ilahi kitapta düalizm, teslis ve tabiatçıların anlayışına işaret ile bunlar reddolunmakta, mensuplarının şüphelerine çeşitli cevaplar verilmektedir. Müellif bu noktada söz konusu yorumunu teyit eder şekilde bir kısım ayetlerden örnekler sunduğu gibi, Hz. İbrâhim (a.s.) ve diğer peygamberlerin bu husustaki delillerinin Kur'an'da geçtiğine atıfla bu ilahi kitabın inanç konularıyla dolu olduğunu ihsas etmektedir. Yine Hz. Peygamber'in (a.s.) de Arapların bâtil itikatları hakkında getirdiği açıklamalara dikkat çeken müellif, böylece dinin kaynakları olan Kur'an ve hadislerin mazmunu ile kelâmın konularının keşşmesinden bu ilim dalına hem meşruiyet kazandırmış hem de onun faziletini ortaya koymuş olmaktadır.⁷⁴

Müellif, bu aşamada ilgili yorumlarının kelâmın metafizikten bağımsız düşünüldüğünde ortaya çıkan durum olduğunu belirttikten sonra muhtemel bir itirazı önlemek istercesine şayet onun metafizik yani felsefeyle bağlantılı bir ilim dalı olduğu yönünde bir fikir geliştirilecek olursa bunun da bir izahı olacağını belirtip onu da aktarır. Bu ikinci durumda kelâmın, ilgili verileri almadan önce doğruyu tashih, bâtili iptal ettikten, yani bir ayıklama yaptıktan sonra o felsefeden aldıklarını aldığını kaydederek bunun da kelâmın fazilet ve değerini düşürmeyeceği imasında bulunur.⁷⁵

⁷⁴ Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 182-183. Müellif diğer bir eserinde de aynı minvalde açıklama yapar. Ancak bu kez kelâma dönük itirazları kelâm konularının Kur'an paralellliği üzerinden bertaraf etmek için değil, sadece bu ilim dalının konumunu izah için aktarır. Bu doğrultuda işbu ilahi kitapta inanç esaslarının ve diğer sem'iyât bahislerinin ispatı, bunlara yönelik istidlaller, hasımlara dönük reddiye için ihtiyaç duyulan bilgilerin yeterince olduğunu, bunların felsefenin metafizik kısmından nakil yapmaya gerek bırakmayacak derecede Kur'an'da yer aldığını söyler. Yûsî sonrasında verdiği bu hükmün, adeta delili mahiyetinde açıklamalar getirir. Buna göre kelâmın temel üç konusu olan ulûhiyet, nübüvvet ve sem'iyât bahislerinin hepsi de ilahi kitapta en belîğ surette yer almaktadır. Bunların ilki Kur'an'da yerin göğün, nefislerin ve diğer eşyanın yaratılması örneklerinde olduğu gibi, âlemin hadisliliği üzerinden yapılan istidlaller ile ortaya konulmaktadır. İkinci inanç ilkesinin gerektirdiği deliller de yine inşikâk-ı kamer, ilahi kitabın meydan okuması ve benzer durumlar üzerinden ispatlı şekilde zikrolunmaktadır. Bunlar hakkında pek çok ayetler vardır. Üçüncü esasla ilgili olarak bunların haber verilmesi yeterli olur. Bu maddeyle ilgili olarak dirilişin imkânı ve gerçekleşmesi üzerinden yapılan itirazlara verilen cevapları, başvuru istidlalleri de hasımlara ret örneği olarak okumak mümkündür. Bk. Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 19-20.

⁷⁵ Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 183. Müellifin kelâmın tedvin sebebi hakkında söylediklerini de bu ilim dalının faziletini ortaya koyan unsurlar olarak değerlendirmek mümkündür. Yûsî'ye göre İslâm'n ilk devrinde inanç konusunda safiyet hâkimken sonrasında heva ve ayrılıklar artmış, ümmet Hz. Peygamber'in (a.s.) haber verdiği gibi fırkalara bölünmüş, dinde kötülükler çoğalmış, inkârcıların şüpheleri hakkın üzerini örtmüş bunun üzerine ulema, ilk dönemde inkârcılarla kılıçla yapılan mücadelenin bir benzerini bu kez lisan ile yapmışlardır. Bu doğrultuda ilim ehli, güçleri nispetinde o inkârcılarla cihad/mücadele etmişlerdir. Ulema bu mücadele ortamında kullanacakları ve inançlarını savunma esnasında muhataplarının meramını kendisiyle anlayacakları küllî öncüllere, akli kaidelere, ıstılah ve tabirlere ihtiyaç duymuşlar, buna bağlı olarak da kelâm ilmini tedvin etmişlerdir. Bk. Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/276. Müellifin bu açıklamaları kelâmın fazileti meyanında değerlendirildiğinde, işbu ilim dalı, geçmişin

O halde müellife göre kelâm makâsıd itibariyle dinin iki kaynağı ile aynı doğrultuda; vesâil sahasında ise felsefeden kullandıklarını, o makâsıda aykırı olmayacak surette alıp kullandığından sonuçta dini teyit eden ve bunun üzerinden fazileti haiz olan bir ilim dalıdır.

1.6. Kelâm İlmini Öğrenmenin Hükümü

Müellif, haşiyesinde kelâm ilmi hakkında çeşitli yönlerden topluca bilgi verdiği bölümde bu konunun tafsilatının da yine daha önce geçtiğini beyan ile burada sadece kısa bir bilgi paylaşır. Buna göre mutlak anlamda, yani konuları arasında bir tahsise gidilmediğinde kelâm öğrenmenin hükümü hakkında farklı fikirler, dolayısıyla ihtilaf vardır. Kimi, bunu farz-ı ayn yahut farz-ı kifâye, kimi haram, kimi ise mendup addetmektedir.⁷⁶

Müellifin, kelâmın farz-ı ayn mı farz-ı kifâye mi olduğu hususundaki ayrıntının geçtiği yönünde verdiği bilgi ile bizzat kendi yaptığı bir açıklamayı değil, Senûsî'nin bir vesileyle bu konuya dair getirdiği yorumu kastediyor olmalıdır. Senûsî'ye göre imanın şartlarından olan her bir maddeyi, herhangi bir (sıradan) delille bilmek her mükellef için farz-ı ayn'dır. Bunun büyük bir zorluğu yoktur. Oldukça incelik barındıran ve kişiyi şüphelere sevk edebilecek olan, kurtuluş için büyük bir derinlik gerektiren kelâmî meseleler hakkındaki nazar ise farz-ı ayn değil farz-ı kifâyedir.⁷⁷ Yani bu türden kelâmî konularla, yaratılışı itibariyle uygun donanımda bulunan kimseler işteğal edecek, diğerleri ise bu türden meselelere dalmayacaktır.

Yûsî'nin buraya yapacağı katkı oldukça sınırlıdır. O, bu meyanda farz-ı ayn olan nazar için gerekli olan delilin hem icmalî hem de tafsilî kanıtı kapsadığını ifade etmekle yetinmektedir. Bu manayı teyit için bu kanıtı, sadece icmalî delil şeklinde tayin etmenin doğru olmadığını kaydetmektedir.⁷⁸ Yûsî'nin bu konuda bir itiraz geliştirmemesi, yine ilgili kısım dışında özel bir şerhe başvurmaması onun bu hususta Senûsî'ye katıldığını ihsas etmektedir. O, burada kelâmı kimin mendup gördüğü hususunda ise, araştırıldığı kadarıyla özel bir kayıt düşmemektedir. Bu ilim dalını haram görenler ise zaten onu bidat olarak değerlendirenler olduğu için ve bu iddia bizzat müellifimiz tarafından cevaplandırıldığı için bu hususta meçhûliyet bulunmamaktadır. Kelâm ilmini bidat görenlerin daha çok Selefiyye ve bu hususta kimi zaman benzer kimi zaman farklı saiklerle onlara yakın duran bir kısım ilim ehlinin olduğu bilinmektedir.

Yûsî'nin bu konu hakkında bilgi verdiği diğer iki eseri ise haşiyesinden farklı olarak müstakil bir telif hüviyetinde olduğu için buradan onun kanaatini doğrudan

silahla yaptığı mücadeleyi söz ve kalem ile yapan bir ilim alanı konumundadır. Bunun ise İslâm'ın savunusu anlamına gelmesi itibariyle kelâm için bir fazilet nişanesi ve bir iftihar vesilesi olacağı gayet açıktır. O halde kelâmın faziletini gösteren hususlardan biri de onun bir Müslümanın en kıymetli hazinesi olanı dinini savunma, yeri geldiğinde ona zıt inançları fikren hükümsüz kılma amelîyesidir.

⁷⁶ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/313.

⁷⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ömer b. Şuayb es-Senûsî, *Şerhü'l-Akîdeti'l-kübrâ*. thk. Seyyid Yûsuf Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 56.

⁷⁸ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/260.

öğrenmek mümkün olmaktadır. Ona göre kelâm öğrenmek farz-ı kifâyedir.⁷⁹ Müellif belli ki burada kelâmı, tüm incelikleri ile öğrenmenin hükmünü açıklamaktadır. Zira hemen ardından getirdiği izahat bunu desteklemektedir. Bu çerçevede inanç esaslarının delilini icmalî şekilde bilme hususunda ihtilaf olduğunu, bu meyanda icmalî/muhtasar delili bilmenin herkese vacip olup olmadığı, bu vücubiyetin imanın şartı konumunda bulunup bulunmadığı, buna bağlı olarak da icmalî delile vâkıf olmayan mukallidin kâfir durumuna mı yoksa asi pozisyonuna mı geçtiği gibi konuların tartışıldığını belirtmektedir.⁸⁰

Müellifin, haşiyesinde, eserinin önceki sayfalarında kelâmın bidat olduğu iddialarına yönelik verdiği cevaplara bakılacak olursa kelâm öğrenmenin hükmü hakkındaki ayrıntının daha önce geçtiği şeklindeki ifadesine mesnet teşkil eden yerlerden birisi de bu konu olmalıdır. Müellifin kelâmın yanına mantık ilmini de ekleyerek aktardığı itiraza göre bu iki ilim dalı bidattir. Bidatten geri durmak ise vaciptir. Müellif ise burada önce her bidatın, kaçınılması gereken bir iş olduğu iddiasını reddetmektedir. Zira bidatin güzel olanı da vardır. Eğer ilgili iddia doğru kabul edilirse kelâm ve mantık bir tarafa matematik, tıp, astronomi, edebiyat gibi ilimler de bidat, dolayısıyla kaçınılması gereken ilim dalları olacaktır.⁸¹

1.7. Kelâmın Tanımı

Müellifimiz, ilimlerin tasnifini yaptığı eserinde kelâmı kendi ifadeleriyle tanımlamakta ve bunu yaparken, yaşadığı dönem itibariyle bu ilim dalının geldiği konumu temel aldığını ihsas ile adeta tarifinin modernliğine vurguda bulunmaktadır. Ona göre kelâm: “Var edicisini, O'nun sıfatlarını, fiillerini ispatlaması itibariyle

⁷⁹ Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 182; Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 40.

⁸⁰ Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 182. Burada kendi kanaatini de paylaşan Yûsî, son soru cevabında ikinci şıkkın teknik ifadesiyle “ezhar” olduğunu vurgulayarak mukallidin kâfir değil, fasık olacağı fikrini tercih ettiğini göstermektedir. Ancak müellif bu noktada bir şerh düşmekte ve ilgili deliller açısından kişiler arasında ayırım yapmaktadır. Buna göre bu delillerle uğraşırken kendisine şüphe arız olan kişi, bu araştırmasını yahut delillere ulaşmasını sınırlandırmalıdır. Bu hususta kabiliyeti olan bireyin ise sebatkâr davranması, kapalılıklar ve şüphelerin kendine açılması hususunda Allah'a itimat etmesi gerekmektedir. Bk. Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 182. Onun bu yaklaşımı daha önce aktarılan Senûsî'nin fikirleriyle uyduğunu göstermektedir. Bütün bu yorumları ile Yûsî, kelâmî delillerin inceliğine ulaşmaya yetenekli olanın bu hususta derinleşmesi; aksi konumdaki kimsenin ise daha genel mahiyette inanç esaslarını ana hattı ile ilgili delillere özü itibariyle vâkıf olma tavsiyesinde bulunmuş olmaktadır. Burada hiç değişmeyen hakikat ise inanç konusunda taklitten uzak durmanın gerekliliğidir.

⁸¹ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/278. Müellif bu cevabına gelebilecek muhtemel itirazları aktarıp ona da karşılık vermektedir. Ancak bu cevaplarında, muhtemelen müteahhirin kelâmı ile birlikte bu ilim dalının en önemli ortağı mevkiine yükseldiği için meşruiyet açıklamalarını daha çok mantık ilmi üzerinden göstermeye çalışmaktadır. Bunların içerisinde sadece kelâm ilmi için de kullanılabilir bir yorumuna değinmek uygun olur. Yûsî, burada ilgili cevabına karşılık, şayet ashabın da hesap yapıp, tedavi oldukları, dolayısıyla bunların bidat olma hususunda kelâm ve mantıkla aynı konumda olmadığı yönünde bir itiraz getirilir ise, kendisinin de buna; ashabın aynı zamanda tefsir yaptıkları, istidlale başvurdukları ve bir şeyin illetini ortaya koydukları üzerinden mukabele edeceğini belirtir. Böylece istidlal yapan ve illet belirleyen kelâmın da bidat olarak görülemeyeceğini ihsas etmiş olur. Bk. Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/278-279.

kâinattan, mahlûkatına hitabından, hitabın hallerinden ve bunlardan herhangi birine dayanan konulardan bu çerçevede bahseden ilimdir.”

Müellif bu noktada tarifindeki kimi kelimelerin geçme nedenine, kimilerinin kapsamına, kimilerinin kullanımına ihtiyaç olmama gerekçesine değinmektedir. İlkın “ilim” tabirini, tanımdaki genel uygulamadan/sünnet hareketle kullandığını söylemektedir. “Hitabın halleri” ifadesini ise risalet ve sem'ıyyât bahislerini kelâmın kapsamına almak için zikrettiğini belirtmektedir. Ona göre İbn Arafe'nin (öl. 803/1401) yaptığı gibi tanımın içerisinde “delillerin takriri” gibi bir tabir kullanmaya gerek yoktur. Zira ilim zaten bu durumdan ibarettir. Müellif “şer'î kanunlar çerçevesinde” gibi bir ifadeye de ihtiyaç olmadığını kaydetmekte bunu da kelâmın hem İslâm şeriatına uygun hem de aykırı görüşleri içermesi ile gerekçelendirmektedir. Bu yüzden ona göre kelâmın tanımı, diğer dinlerin bâtil görüşlerine de yer verir şekilde formüle edilmelidir. Böyle bir durum, müellifimizin penceresinden kelâmın şer'î bir ilim dalı olmasına engel değildir.⁸²

Müellif, *Fehrest* adlı eserinde yaptığı muhtasar tarifinde ise kelâmı, “yakînî deliller üzerinden dinin inanç esaslarını bilme” olarak tanımlamaktadır. Bu hususta başka bir kısım tariflerin daha ortaya konulduğunu ifade etse de başkaca bir tanım zikretmemektedir.⁸³

Yûsî, haşiyesinde ise özel olarak kelâm ilmini tarif etmek yerine, metni üzerine haşiyeye yazdığı Senûsî'nin tanımının kritiğini yapmakta ve kimi tercihler üzerinden zihnindeki kelâm tarifinin ipuçlarını sunmaktadır. Nitekim o ilk planda, bu ilmin tanım ve mevzuunun musannifin ifadesinde kendisine yer bulduğunu belirterek söze girmekte, sonrasında Senûsî'nin kelâm tarifi üzerinden bir kısım önerilere yer vermektedir.

Çalışma her ne kadar Yûsî'nin kelâm ilmîne bakışı üzerine kurgulandığı için diğer kimi zevatın açıklamalarını aktarmaya gerek yoksa da, müellifimizin bakış açısını daha iyi anlamak için burada önce Senûsî'nin kelâm tarifini vermek gerekir. Senûsî'ye göre kelâm: “ulûhiyetin hükümlerini, peygamberlerin gönderildiğini, aktardıkları tüm haberlerde ve buna dayanan her şeyde doğru olduklarını bilmek, şekki giderip şüpheleri dağıtacak derecede ilgili durumları delillerle açıklamak” şeklinde tanımlanır.⁸⁴

Yûsî tanıma dair değerlendirmelerini daha çok “peygamberler gönderildiği” ve “aktardıkları haberlerde doğru oldukları” ifadeleri üzerine bina etmektedir. Ona göre Senûsî “peygamberler gönderilmesi” ifadesini, “hükümler” kelimesine atfetmiş olmalıdır. Bu durumda şayet tanımda kelâm aracılığıyla nelerin bilindiği ortaya konulmaya çalışılıyorsa, eksik bırakılan pek çok maddenin olacağı aşikârdır. Şayet kelâmın neleri tazammun ettiği nakledilmek isteniyorsa, bu durumda “aktardıkları haberlerde doğru oldukları” ifadesine gerek yoktur. Zira bu mana daha önce geçen ifadenin altına zaten girmektedir. Yûsî'nin burada ilgili mananın içerisinde girdiği ifade ile kastı “peygamberler gönderilmesi” ifadesi olmalıdır. Bu durumda ona göre bu iki

⁸² Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmî'l-ilm*, 180-181.

⁸³ Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 39.

⁸⁴ Senûsî, *Şerhü'l-Akîdeti'l-kübrâ*, 68.

mana “risalet” kelimesi ile ortaya konulsa ve o da tanımdaki “ulûhiyet” kavramına atıf yapılarak “ulûhiyetin, risaletin ve buna dayanan şeylerin hükümlerinin bilinmesi...” gibi bir ifade seçilse daha veciz ve güzel bir kelâm tanımı ortaya çıkmış olur.⁸⁵

Yûsî, kelâmın tarifiyle ilgili bu yorumları getirirse de, Senûsî'nin neyi düşünerek böyle bir kelâm tanımı yaptığını ifade etmekten, böylece onun da kendine göre haklı bir gerekçesinin bulunduğunu ima etmekten geri durmaz. Yûsî'ye göre kendisinin ortaya koyduğu açıklamaya şöyle bir karşılık vermek mümkündür: Senûsî, burada “aktardıkları haberlerde doğru oldukları” ifadesini, ahiret ahkâmını da tanımın içerisine dâhil etmek için kullanmıştır. Zira ahiret ahkâmı, her ne kadar sadık olmaları itibariyle peygamberlerin ahkâmı altına girse de ilgili bağlantıyı kurma noktasında kapalılık olduğu ve ahiret ahkâmı doğrudan peygamberlerin sıfatları arasına girmediği için müellif, ilgili kaydı özel olarak zikretmiştir. Bundan anlaşıldığı kadarıyla ahiretin de hususi olarak tanımın içerisine girmesi için söz konusu kayıt kullanılmıştır. Atıf meselesine gelince, “peygamberler gönderilmesi” ifadesinin “hükümler” ifadesinin yanı sıra “ulûhiyet” kelimesi üzerine atfolunmuş olması da mümkündür.⁸⁶

Bütün bu açıklamalarıyla Yûsî, kendisi bir kelâm tanımı getirecek olsa nasıl bir tarif yapacağını ihsas ettiği gibi, Senûsî'nin tanımının da kendi içinde, bir açıklaması olduğunu ortaya koymuştur. Yine Yûsî'nin bu izahlarından *usûl-i selâse* diye bilinen ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret maddelerinden ilk ikisinin doğrudan, üçüncüsünün ise ikincisinin kapsamı altına girerek dolaylı şekilde ihsas olunmasından yana olduğu anlaşılmaktadır. Tabii tanımda seçilen kelimeler çok önemli olduğu ve burada pek çok ayrıntı hesap edilerek tercih yapılması gerektiği için müellifin söz konusu hassasiyeti ilim namına büyük bir değeri haizdir.

Müellif, kelâm ilminin tanımı konusunda getirdiği diğer açıklamaları, özel olarak bazı zevatın ifadeleri üzerinden aktarmakla yetindiği için, çalışmanın alanı dışına çıkmama gayesi ile bunlara değinilmeyecektir. Ancak yukarıda müellif hakkında zikredilen bir yorumun teyidi babından kendisinin kısa bir izahını buraya derç etmek de faydalı olacaktır. Müellifimiz, ahiret ahkâmını dışarıda bıraktığı mülâhazasıyla ortaya konulan bir kelâm tanımı eleştirisine karşı çıkmakta, risaletin sübutunun zaten bir yönüyle ahireti de gerektirdiğini ifade ile bunda bir problem olmadığını ihsas etmektedir. Bu kanaatini perçinlemek için ulûhiyet denildiğinde bununla ilgili bütün konuların mezkûr kavramın (ulûhiyet) altına girmesi örneğini vermektedir. Sonrasında kelâmı sadece “ulûhiyet ve risalet”, yine yalnızca “dini inanç esasları” üzerinden tarif eden başka tanımların varlığına atıf yapmaktadır. Böylece ahiret kavramını kullanmanın zorunluluk bildirmediğini savunmuş olmaktadır.⁸⁷ Tabii müellifin bütün bu yorumlarını, ahiret maddesinin zikrine karşı çıkmak şeklinde değil, onun tanımda kullanımını zorunlu addeden anlayışlara karşı olduğunu teyit etmek gerekir.

⁸⁵ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/314.

⁸⁶ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/314.

⁸⁷ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/314-315.

1.8. Kelâmın Mevzuu

Müellif, kelâmın konusuna geçmeden bir ilmin mevzuunun ne olduğunu ve önemini beyan eder. Meselenin teknik kısımları bir tarafa bırakıldığında ona göre buradaki mevzudan kasıt bir önermede mahmûl mevkiinde bulunan yüklem karşısındaki konudur.⁸⁸ Burada dikkat edilmesi gereken husus, müellifin kelâmın meseleleri ve mevzuunu birbirinden ayırmasıdır. Nitekim o bu duruma uygun olarak daha önce kelâmın meselelerini ayrı bir başlık halinde ele almışken, burada kelâmın mevzuu şeklinde özel bir başlık açmakta, böylece ikisi ile farklı şeyler kastettiğini ortaya koymaktadır. O halde kelâmın meseleleri onun problemleri, araştırmaları; mevzuu ise üzerine odaklanılan temel bahis, konu edinilen özne, mevcut şeklinde algılanmalıdır.

Tam da bu minvalde Yûsî'nin konuyla ilgili görüşlerine başvuracağı, alıntılar yapacağı Sirâceddîn el-Urmevî'nin (öl. 682/1283) düşünceleri üzerinden kaleme alınan önemli bir araştırmada da mevzu ve mesele ayrımı güçlü bir şekilde ortaya konulmaktadır. Buna göre mevzu, ilgili ilim dalının konusunu, mesele ise onun araştırdığı şeyleri ifade etmektedir.⁸⁹ Diğer bir aktarım biçimiyle mevzu/konu, bir önermede özne, madde yahut da cevher her ne ise ona denk gelmektedir. Mevzu; araştırılıp, hakkında tartışma yapılacak şey değil, varsayılan yahut kabul gören şeydir.⁹⁰ Mesele ise bir önermede konuya yüklenecek olan yüklemelerdir.⁹¹ Bu ise doğal olarak araştırmayı ve cevapları tazammun etmektedir.

Bu izahatı takiben müellifin, kelâm ilminin mevzuunu nelerin teşkil ettiğine dönük açıklamalarına geçmek mümkündür. Müellifimiz bu konuyu hem haşiyesinde hem de ilimler tasnifi alanındaki eserinde ele almaktadır. Ancak ilk telifinde meseleye dair aktardıkları yoğun ise de ikincisinde oldukça muhtasardır. Burada adeta bir metne bağlı kalmadan konuyu ele alacak olsa (ki almıştır) mevzuu çok uzatmama anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.

⁸⁸ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/321. Burada müellifimiz açısından mevzunun tespitinin önemine geçilecek olursa ona göre bir ilmin mevzuu onu diğer ilim dallarından ayırmaya yarar. İlim dalları konularına göre farklı isimler alır. Burada ilim dalları arasındaki fark bazen hakiki bazen itibari surette ortaya çıkar. İlkinde; mükellefin fiillerinden bahseden fıkıh ile sayıdan bahseden yahut sayı üzerinden varlığını ortaya koyan matematik arasındaki farklılığı örnek vermek mümkündür. İkincisine ise; Arapça müfret bir kelimeyi, manası yönünden ele alan lügat ilmi ile yine Arapça kelimeyi konu alan ancak onu bu kez i'lâl ve benzeri açılardan inceleyen sarf ilmi arasındaki farklılığı örnek vermek mümkündür. İşte ilim dallarının konusu itibariyle birbirinden ayrılması, mevzularının tespitini önemli hale getirmektedir. Zira ilimler, bir şeyi mefhum itibariyle ortaya koyan tanımlarla birbirinden ayrıldıktan sonra, onları ötekinden ayıran diğer bir husus, burada örnekleri verildiği üzere, zat itibariyle gerçekleşen ayırmadır. Bk. Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/317.

⁸⁹ Tuna Tunagöz, "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-keâm Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 43.

⁹⁰ Tunagöz, "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı", 53.

⁹¹ Tunagöz, "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı", 59.

Yûsî, haşiyesinde konunun girizgâhını yaptıktan sonra kelâmın mevzuu hakkında ihtilaf olduğunu beyan ile söze başlar. Burada verdiği izahattan bu ihtilafı kelâmın mütekaddimûn ve müteahhirûn döneminde konusunun farklılaşmasını kastettiği anlaşılmaktadır. Buna göre ilk dönem kelâmcıları bu konunun “vücûd” olduğunu savunmaktadır. Bu çerçevede onlar eşyanın en umumi halini ifade eden vücudu ele almakta ve onu kadîm ve hâdis olarak ikiye ayırmaktadır. Müellif bu aşamada kim olduğunu belirtmese de müteahhirûn kelâmcılarını kast ile kimi zevatın ise bu ilim dalının konusunu, inanç esaslarının ispatının kendisine taalluk ettiği düşüncesiyle “malum” olarak tespit ettiklerini vurgular. Bu grubun, vücûd-i zihnînin varlığını kabul etme, ilmin, akılda bir suretinin oluşmasıyla elde edildiği fikrini benimsemiş, ma'dûm ve hali kelâmın meseleleri arasına katma gibi saiklerle konusunu “malum” olarak belirlediklerini söyler.⁹²

Müellifin bu son izahından anlaşıldığı kadarıyla müteahhirûn kelâm ehli, öncekilerin kelâmın içerisine dâhil etmediği bakış açısı ve mevzuları bu ilim dalı içerisinde mütalaa etmek suretiyle onun alanını genişletmişlerdir. Zaten tekabül ettikleri gerçeklik itibarıyla de malumun mevcudun yanı sıra ma'dûmu da kapsamı altına alması, kelâmın konularının genişlediğini tek başına göstermeye yeterlidir. Bunda mantık ilminin artık kelâmın beraber yürüdüğü bir ilim dalı pozisyonuna gelmesinin çok ciddi bir payının olduğu bilinmektedir.

Müellif bu aşamadan sonra Sirâceddîn el-Urmevî, Teftâzânî, Şemseddîn es-Semerkandî (öl. 702/1303) gibi zevattan alıntılar yapar. Müellifimizin konuyla ilgili katkısını aktarabilmek adına kısaca Urmevî'ye izafe ettiği düşünceleri paylaşmak gerekirse Urmevî, kelâmın mevzuunu; Allah'ın subûtî, selbî ve dünya ile ahirete raci fiilî sıfatlarından bahsetmesi itibarıyla zat-ı ilahi olarak tespit etmektedir. Bu bağlamda ona göre kelâm kısaca, Allah'ın subûtî, selbî, dünya ve ahirete taalluk eden fiilî sıfatları bağlamında O'nun hallerinden bahseden ilim dalıdır.⁹³

Yûsî *Fehrest'*inde ise kelâmın mevzuunu; kendisinden bahsedilmesi itibarıyla “malum” olduğunu belirttikten sonra diğer görüşleri “mümkinât”, “Allah'ın zatı”, “bunların tümü” şeklinde sıralamaktadır. Bu husustaki ihtilafın bilindiğini ifade ile izahını tamamlamaktadır.⁹⁴ Öte yandan onun bir başka vesileyle kelâmın mevzuunun “malum” olduğunu söylemesi, peşi sıra malumun en kapsamlı kavram olduğunu, bu bağlamda kelâmın malumun en umumi hali olduğunu belirtmesi, bu hususta müteahhirûn kelâmcılar gibi düşündüğünü ihsas etmektedir.⁹⁵

⁹² Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/317.

⁹³ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/317-318. Urmevî'nin söz konusu fikirleri için bk. Sirâceddîn el-Urmevî, “Risâle Fî'l-Fark Beyne Mevzû'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm”, Tuna Tunagöz, “Sirâceddin el-Urmevî'nin Risâle Fî'l-Fark Beyne Mev-Zû'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri”, *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 31 (2016), 295. Yûsî, ilimler tasnifi alanındaki eserinde de kelâmın mevzuu hususundaki farklı fikirleri oldukça kısa şekilde aktarırken bunu “malum”, “mevcut” ve “Allah'ın zatı” şeklinde kaydetmektedir. Bk. Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 181.

⁹⁴ Müellifin burada mütekaddimûn kelâmcılarının “mevcut” şeklindeki fikrine yer vermemesi dikkat çekmektedir. Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 39.

⁹⁵ Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 40

Müellifin, haşiyesinde konuyla ilgili üzerinde duracağı görüş daha çok Urmevî'nin ilgili fikri olacaktır. Urmevî'nin kelâmın mevzuunu Allah'ın zatı olarak belirlemesi onun metafiziğin bir alt kolu olması, dolayısıyla kelâmcılar tarafından çokça zikredilen bu ilim dalının küllî bir ilim sahası olduğu şeklindeki fikirlerini sıkıntıya düşüreceği için, eleştirilere muhatap olacaktır. İşte Yûsî, Urmevî'nin yaklaşımına yapılan itirazlara yönelik verdiği cevaplar ile meselenin izahına katkı sunacaktır. Temel itiraza göre bir ilmin mevzuunda o mevzu olan her ne ise onun varlığı (o ilim dalında) açıklanmaz. Buna göre şayet kelâmın mevzuu Allah'ın zatı ise, bu zat-ı ilahinin varlığı ya kendiliğinden açık bir şeydir ki, bu durum bâtıldır. Yahut bu zatın varlığı başka bir ilimde açıklanmıştır/mübeyyendir. Bu ise, kelâmdan daha üst/küllî ilmin bulunduğu anlamına gelir. Halbuki tevhid ilminden daha üst bir ilim dalı yoktur.⁹⁶

Müellif tarafından verilen cevaba göre bir ilim dalında beyan olunan, diğer ifadesiyle açık hale getirilen/mübeyyen bir şey, o ilim dalından daha üst bir ilim sahasında mevzu olarak kullanılamaz. Müellif burada Urmevî'ye atfettiği cümleyi de aktarır. Urmevî'ye göre Allah'ın varlığı metafizik ilminde beyan olunmakta, kelâmda ise teslim/kabul olunmaktadır. Bu ifade ile metafizikte O'nun varlığı ile neyin murat edildiğinin izah olunduğu, kelâmda ise bu varlığın kabul ile alınıp kullanıldığı, buna bağlı olarak da O'na dair farklı unsurlara (sıfatlarına, fillerine vb.) yer verildiği manası kastedilmiş olmalıdır.⁹⁷

Yûsî'nin, bu cevabı kendi düşüncesi olarak mı aktardığı yoksa ilgili itiraza ilgili şekilde cevap verildiği meyanında mı naklettiği tam olarak anlaşılmamaktadır. Ancak haşiyesindeki üslubu ve diğer açıklamaları ikinci ihtimali daha kuvvetli hale getirmektedir. Urmevî'nin yaklaşımından hareket edildiğinde kelâm metafiziğin bir alt kolu olmaktadır. Zira kelâm, kendisinden daha üst/küllî bir ilim dalında açıklığa kavuşturulan Allah kavramını almakta ve kendisine mevzu olarak tayin etmektedir. Bu anlayış ise Teftâzânî gibi zevatın tepkisine neden olacaktır. Nitekim Yûsî'nin Teftâzânî'den yaptığı nakilde o, belli ki Urmevî'nin ifadelerinin geldiği anlamı öngörerek isbât-ı vacibin kelâmdan önce metafiziğin meselelerinden olduğu görüşünü fasitliği açık bir düşünce olarak nitelemektedir. Zira ona göre şayet böyle bir anlayış doğru olursa, metafizik İslâmî ilimlerden biri, daha ötesi bu ilimlerin başı ve şer'î kaidelerin temeli ve esası konumunda olur. İşte Teftâzânî'ye göre ortaya çıkan bu sonuç, ilgili düşüncelyi fasit hale getirmektedir.⁹⁸

Yûsî, Urmevî'nin kelâmın mevzuu hakkındaki görüşlerinin dışında ona benzer bir fikir ortaya koyup ayrıca buna bir ilavede bulunduğunu söylediği Şemseddîn es-Semerkandî'nin kelâmın mevzuu hakkında kullandığı cümleyi de nakleder. Adı anılan

⁹⁶ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/318.

⁹⁷ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/319. Urmevî'nin ilgili yorumu için bk. Sirâceddîn el-Urmevî, "Risâle Fi'l-Fark Beyne Mevzû'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm", 295.

⁹⁸ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/319. Teftâzânî'nin ilgili yorumu için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/184.

bu âlime göre kelâmın mevzuu doğrudan Allah'ın zâtı, ayrıca O'na dayanması itibariyle mümkünâtın zâtıdır.⁹⁹

Yûsî'nin, konu hakkında özel açıklama getirdiği görüşlerden biri de Senûsî'nin kelâmın mevzuu olarak kullandığı ifadeye dönüktür. Senûsî'ye göre kelâmın mevzuu; kendisini var edenin varlığının zorunluluğuna, sıfatlarına ve fiillerine delalet etmesi itibariyle mümkünlerin mahiyetidir.¹⁰⁰ Başka bir ifadeyle açıklanmak istenirse, mümkünâtın konumundan hareketle Allah'ın zat, sıfat ve fiillerine çıkarım yapılması, kelâmın mevzuunu teşkil etmektedir. Yûsî, ilimlerin tasnifi alanındaki eserinde kelâmın mevzuunu neredeyse aynı ifadelerle aktarmakta ve sadece O'nun varlığına delaletle atıf ile yetinmekte ve bu varlığın "zorunluluğu" ifadesine yer vermemektedir. Ayrıca kelâmın tanımını da bu bakış açısıyla ortaya koyduğunu belirtmektedir. Böylece genel anlamda meseleyi Senûsî gibi değerlendirdiğini göstermektedir.¹⁰¹

Yûsî, haşiyesinde ise muhtemelen sadece nakledici pozisyonunda, Senûsî'nin kelâmın mevzuu meyanında zikrettiği görüşe iki itiraz getirilebileceğini söyler. İlk itiraza göre subûtî ve selbî sıfatlar gibi yüce zâtın (Allah'ın) hallerine raci olan hususlar, bu ilim dalının önemli bahsi/ mebhası olursa da bunlar kelâmın meseleleri olmaz. Zira bu yüce zat "mevzu" kapsamı altına girmez. Durum böyle olunca O'na ait ilgili haller de kelâmın mevzuu olamaz. İkinci itiraza göre; mümkünâtın mahiyetleri burada zikrolunan hususlara (Allah'ın varlığı, sıfatları, fiillerine) delaleti itibariyle "mevzu" olmaktadır. Bu ise onların imkânının bir fer'i konumundadır. Bu durumda "mevzu" ilgili delaleti yönüyle mümkünât olmaktadır. Bu noktada mümkünât olması itibariyle işbu mümkünâtın varlığı ya özü itibariyle açıktır yahut bu husus başka bir ilim dalında açıklanmıştır. Bu iki seçenek de bâtıldır. Zira ilkiyle alakalı olarak âlemin imkânı bedîhî olarak sabit olan bir husus değildir. İkincisiyle ilgili olarak ise bu husus (mümkünât olması itibariyle mümkünâtın varlığı) başka ilim dalında değil bu ilim dalında ortaya konulmaktadır.¹⁰²

Müellif bu noktada ilgili itirazların ikincisine cevap vermektedir. Buna göre imkânın "mevzu" kapsamı altında düşünülmesi gerekli değildir, aksine imkân, mesele ve bir diğerine mebde/ilke konumundadır. Nitekim kimi meselelerin diğer kimi meselelere mebde olabildiği bilinmektedir. İlgili itiraza ayrıca "imkân", metafizikte beyan edilmiş, bu alanda ise (kelâm) alınıp kullanılmıştır şeklinde cevap vermek de mümkündür.¹⁰³

Müellif, bu cevaba yönelik getirilebilecek itirazı inceleyip ona da karşılık vermektedir. Bu itiraza göre metafizikte kabul edilen imkân, kelâmda benimsenen imkâna aykırıdır. Zira ilk anlayışta bu imkân, kıdemi kabul etmekteyken diğerinde, kıdemi kabul etmemektedir. İtirazı bu ifadeler üzerinden aktaran müellife göre ise,

⁹⁹ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/319. Semerkandî'nin ilgili fikri için bk. Şemseddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahmân es-Şerîf (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985), 66.

¹⁰⁰ Senûsî, *Şerhü'l-Akîdeti'l-kübrâ*, 68.

¹⁰¹ Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 181.

¹⁰² Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/320.

¹⁰³ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/320.

zati imkânın kabulü hususunda ittifak vardır. İhtilaf ise bu imkânın talilî/zorunlu mu yoksa ihtiyari mi olarak kullanıldığı hususundadır. İlk anlayış burada kıdemi kabul ederken, ikincisi (kelâm) onu reddetmektedir.¹⁰⁴ Bu izahtan anlaşıldığı kadarıyla iki ilim dalının imkânın özünü kabul hususunda birleşmeleri, metafiziğin aşikâr hale getirdiği bir şeyi, kelâmın alıp kullanmasını normal hale getirmektedir.

SONUÇ

Mu'tezile elinde ortaya çıkması nedeniyle pek çok eleştirilerin muhatabı olan, ilerleyen dönemde Ehl-i Sünnet düşüncesinde kendisine yer bulmasıyla büyük ölçüde meşruiyet kazanan kelâm, her ilim dalı gibi çeşitli süreçlerden geçmiştir. Kelâmın dördüncü devresi olarak kabul edilen ve şerh haşiye dönemi şeklinde adlandırılan evrede onun tanıtımı hüviyetinde geniş izahata da başvurulur olmuştur. Kelâmın müteahhirün döneminin ilk safhalarında mantık ilmine dönük teveccühü nedeniyle felsefeyle başlayan ilişkiler, özellikle Fahreddîn er-Râzî ile oldukça yoğun bir hal almaya başlamıştır. İlerleyen zaman diliminde ortaya çıkan şerh ve haşiye döneminde kelâm ile felsefe yahut onun kelâmı daha fazla ilgilendiren kısmı olan metafizik ile arasındaki ilişki önemli bir mesele doğurmuştur. Bu da kelâmın eşyayı varlık üzerinden kategorize eden metafiziğin alt kolu mu olduğu yoksa onun da tıpkı metafizik gibi küllî bir ilim dalı mı olduğu hususudur. İcî, Teftâzânî ve Cürcânî gibi kelâmcılar, ikinci görüşün savunuculuğunu yapmışlar ve onların bir kısmı ilk fikrin müdafii olarak gördükleri kimi zevata tepki göstermişlerdir.

Şerh ve haşiye döneminin şüphesiz en önemli simalarından olan Teftâzânî, özellikle *Şerhu'l-makâsîd* eseri ile sonraki ilim ehli üzerinde etkinlik sağlamış, onun ilgili şerhi, kelâm alanında en çok başvurulan kaynaklardan biri haline gelmiştir. Teftâzânî'den ve onun söz konusu eserinden etkilendiği anlaşılan simalar arasında yer alan Yûsî de, ilimler tasnifi alanındaki telifinden de anlaşıldığı üzere sahip olduğu birikimle kelâmın, farklı boyutlarıyla tanıtımını yapmış, mevkiini belirlemiş, tasavvufi kimliğine karşın, onun meşruiyetine yönelik olumsuz fikirleri çürütmeye çalışmıştır. Yûsî'nin bu tavrı, şerhi üzerine eser yazdığı Senûsî'nin yaşadığı bölge, tasavvufi- kelâmî veçhesi, Eş'arî kimliği ile birlikte düşünüldüğünde müellifi mezkûr zatın takipçisi olarak kabul etmek mümkün gözükmektedir.

Muhakkik bir zat olduğuna vurgu yapılan Yûsî'nin kelâm ilminin tanıtımı çerçevesinde dile getirdiği ifade ve yorumlarında bu kimliğini kimi zaman izhar etse de bazen konuya dair yaklaşımların bir sunumunu yapıyor gibi gözükmektedir. Bu durum bazen kendisinin ilgili fikre katılıp katılmadığını anlamayı zorlaştırmaktadır. İlmi müktesebatının çok geniş olduğu anlaşılan Yûsî'nin zamanına kadar aktarılan görüşlere hâkimiyetinden olsa gerek, görece olarak ayrıntı sayılabilecek bir fikrin yanı sıra ona karşı geliştirilen eleştiriye de o eleştiriye verilen cevabı da paylaştığı ve konuyu çözüme kavuşturduğu dikkat çekmektedir.

Müellifin meseleleri aktarıcı pozisyonunda olması vurgulandığı üzere bazen onun kendi düşüncesine ulaşmayı zorlaştırırsa da bu durum kelâmın, diğer İslâmî ilimlere temel olması, Kur'an ve hadisin genel içeriği ile uyum arz etmesi, bidat olarak

¹⁰⁴ Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/320.

görülemeyeceği ve benzeri hususlarda çok açık bir tavır almasına engel teşkil etmemektedir. Tabii sözü edilen bu açık tavır, doğrusu onun kelâmcı kimliğinin zaten doğal bir tezahürü olduğu için bunun üzerinden ona dair güçlü bir orijinalite vurgusu yapmak doğru olmazsa da, kelâm ilminin tanıtımı mahiyetindeki izahlardan da yoğun şekilde oldukça çarpıcı özgün fikirler beklenemeyeceği aşıkardır. Bununla birlikte müellifin, kelâmın tarifi esnasında getirdiği açıklamada bu ilim dalının şer'î kanun çerçevesinde fikirler ortaya koyma zorunluluğu taşımadığı, bâtılı bâtıl olarak gösterip hakka ulaştırdığı, yine ilm-i ilahinin hem felsefe hem de dine ait bir ilim dalı olduğu, kelâma adaletin tesisini sağlama gibi faydalar nispet ettiği dikkate alındığında kayda değer ve farklı fikirler ortaya koyduğunu da belirtmek gerekir. Yûsî hakkında yapılacak çok yönlü çalışmalar, onun daha iyi tanınmasına, muhakkik kimliğinin, özgünlüğünün ve kelâma katkısının derecesi her ne ise onu yansıtmaya hizmet edeceği muhakkaktır.

KAYNAKÇA

- Aruçi, Muhammed. "Senûsî, Muhammed b. Yûsuf. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 534-535. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Başoğlu, Tuncay. "Hasan el-Yûsî'nin İlimler Tasnifi: XVII. Yüzyıl Mağrib'inde Bir İlim Rehberi". *İlimleri Sınıflamak İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*. ed. Müstakim Arıcı. 373-402. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Başoğlu, Tuncay. "Yûsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 615-617. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Cirârî, Abbâs. *Abkariyyetü'l-Yûsî*. Dârülbeyzâ: Dârü's-Sekâfe, 1401/1981.
- Demirci, Osman. "Medrese Geleneğinde Kelâm İlminin Meşrûiyeti Sorunu". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of the Faculty of Divinity* 3/2 (2016), 7-38.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr el-Hâfiz. 4 Cilt. Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, ts.
- Haccî, Muhammed-İkbâl, Ahmed Şerkâvî. "Mukaddimetü't-tab'ati's-sâniye", *el-Muhâdarât fî'l-edeb ve'l-luga*. thk. Muhammed Haccî-Ahmed Şerkâvî İkbâl. 2 Cilt. 1: e-z. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Baskı, 1402/1982.
- Hacevî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Fikrû's-Sâmî fî târîhi'l-Fıkhî'l-İslâmî*. 4 Cilt. Rabat: Matbaatü İdâreti'l-Maârif, 1340-1345.
- Kâdirî, Muhammed b. et-Tayyib. *Neşrû'l-mesânî li-ehli'l-karni'l-hâdi aşr ve's-sânî*. thk. Muhammed Haccî-Ahmed et-Tevfik. 4 Cilt. Rabat: Mektebetü't-Tâlib, 1407/1986.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. tsh. Mehmed Şerefettin Yaltkaya-Rifat Bilge el-Kilisî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kiblî, Fâtımâ Halîl. "Bîetü'l-Yûsî el-Hâssa: Neş'etühû, sekâfetühû, âsârühû". *Resâilu Ebî Ali el-Hasan b. Mes'ûd el-Yûsî*. 2 Cilt. 1: 39-64. Dârülbeyzâ: Dârü's-Sekâfe, 1401/1981.
- Nâsirî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid. *Kitâbü'l-İstiksâ li-ahbâri'd-düveli'l-magribi'l-aksâ*. thk. Cafer en-Nâsirî-Muhammed en-Nâsirî. 9 Cilt. Dârülbeyzâ: Dârü'l-Kitâb, 1418/1997.

- Saçaklızâde, Mehmed b. Ebubekir Mar'aşî. *Tertibü'l-ulûm*. thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1988.
- Semerkindî, Şemseddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahmân es-Şerîf. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985.
- Senûsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ömer b. Şuayb. *Şerhü'l-Akîdeti'l-kübrâ*. thk. Seyyid Yûsuf Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fi mevzâati'l-ulûm*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989.
- Tunagöz, Tuna. "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-kelâm Üzerine Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 37-82.
- Türcan, Galip. "Kelâmın Dinî Meşrûiyeti ve Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 127-166.
- Urmevî, Sirâceddîn. "Risâle Fi'l-Fark Beyne Mevzû'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm". Tuna Tunagöz. "Sirâceddin el-Urmevî'nin Risâle Fi'l-Fark Beyne Mev-Zû'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri". 291-298. *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları* 31 (2016), 281-304.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Eş'ariyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 447-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yûsî, Ebû Ali Nureddîn Hasan b. Mesûd b. Muhammed. *Fehrestü'l-Yûsî*, thk. Zekeriyya el-Huseyrî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Yûsî, Ebû Ali Nureddîn Hasan b. Mesûd b. Muhammed. *Havâşî'l-Yûsî alâ şerh-i kübrâ es-Senûsî*. thk. Humeyd Hamânî el-Yûsî. 3 Cilt. y.y.: Dârü'l-Beyzâ, 1437/2016.
- Yûsî, Ebû Ali Nureddîn Hasan b. Mesûd b. Muhammed. *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm ve ahkâmi'l-âlim ve ahkâmi'l-müteallim*. thk. Hamid Hamânî. Rabat: Matbaatü's-Şâle, 1419/1998.
- Yûsî, Ebû Ali Nureddîn Hasan b. Mesûd b. Muhammed. *el-Muhâdarât fi'l-edeb ve'l-luga*, thk. Muhammed Haccî-Ahmed Şerkâvî İkbâl. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Baskı, 1402/1982.
- Zirikî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Basım, 2002.