

Ebû Ali es-Sekûnî’de Bilgi ve Aklî Hüküm

Knowledge and Rational Judgment in the Thought of Abû Ali al-Sakûnî

Mustafa Özbakır¹ 



ÖZ

Endülüs’te başlayan hayatını Mağrib topraklarında sürdüren Ebû Ali es-Sekûnî (ö. 717/1317) müteahhir dönemde yaşamış olmasına rağmen çoğunlukla müteahhir kelâmcıları ve mantıkçıları eleştirmiş, kelâmî görüşlerinde büyük ölçüde Ebubekir b. Tayyib el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) çizgisini takip etmiş ve kelâm ilminde mütekaddim kelâmcıların referans alınması gerektiğini savunmuştur. Ancak onun bu eleştirel tavrı genel olarak bilgi taksiminde mantıkçılardan, tasdikî bilginin tahlilinde ise Faheddîn er-Râzî’den (ö. 606/1210) istifade etmesine engel olmamıştır. Tasdikî bilginin unsurlarından biri olduğu söylenen ya da tasdikî bilgi anlamında kullanılan hüküm, Sekûnî’nin düşünce sisteminde merkezi kavramlardan biridir. Ona göre bilimlere temel teşkil eden hükümlerin içerisinden özellikle aklî hükümler değişime konu olmadığından dolayı büyük önem taşımaktadır. Bu yönüyle onlar kelâm ilminde inceleme konusu yapılır. Ayrıca bu hükümler, Sekûnî’nin düşünce sisteminde filozoflarla en belirgin kesişimin yaşandığı noktalarından biridir. Mesela onun aklen zorunlu taksimi Ebu’l-Hasen el-Âmirî (ö. 381/992) ve İbn Sinâ (ö. 428/1037) gibi filozofların zorunluluk anlayışıyla ciddi benzerlik gösterir. Bu makalede *Temyîz* isimli eserinden hareketle Sekûnî’nin bilgi ve aklî hüküm anlayışı ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sekûnî, *Temyîz*, Bilgi, Aklî Hüküm, Zorunluluk

ABSTRACT

Abû Ali al-Sakûnî (d. 717/1317), who was born in Andalusia and grew up in Maghrib territory, mostly adopted a critical attitude to the later Muslim theologians and logicians, following the footsteps of Abû Baqr al-Bâqîllânî (d. 403/1013) in the formation of his own theological views. However, he made use of logicians in terms of the classification of knowledge in general and of Fakhr al-Din al-Râzî (d. 606/1210) in terms of his views on knowledge derived from granting assent on the other. Logical judgment, which is said to be one of the principal elements of the knowledge achieved by granting assent or alternatively regarded as a substitute for knowledge of that kind occupies a central place in the systematical thought of Sakûnî as a whole. For him, among the judgments, which provide a certain basis for all sciences, particularly the rational judgments are of great importance. Because rational judgments are not liable to any changes or modifications, they are subject to examination in the science of Kalâm in this respect. Additionally,

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Mustafa Özbakır, (Yazma Eser Uzmanı),
Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı,
İstanbul, Türkiye
E-posta: mus.ozbakir@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2005-9507

Başvuru/Submitted: 13.01.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested:
17.02.2021
Son Revizyon/Last Revision Received:
05.03.2021
Kabul/Accepted: 05.03.2021

Atıf/Citation: Özbakır, Mustafa. Ebû Ali Es-Sekûnî’de Bilgi ve Aklî Hüküm. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/1, (Mart 2021): 291-308.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.860709>

in Sakûnî's system, we find that rational judgments are located at the very junction point where his own views on the topic and those of philosophers have collided. For instance, his classification of rational judgment, particularly one that is logically necessary, shows a striking similarity to the understanding of necessity by philosophers such as Abu'l-Hasan al-Âmirî (d. 381/992) and Avicenna (d. 428/1037). This article will examine Sakûnî's work *Tamyiz* to ascertain his understanding of knowledge and rational judgment.

Keywords: Sakûnî, *Tamyiz*, Knowledge, Rational Judgment, Necessity

EXTENDED ABSTRACT

Abû Ali al-Sakûnî (d. 717/1317), who was born in Andalusia and grew up in Maghrib territory, mostly adopted a critical attitude to the later Muslim theologians and logicians, following the footsteps of Abû Baqr al-Bâqillânî (d. 403/1013) in the formation of his own theological views. However, he made use of logicians in terms of the classification of knowledge in general and of Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 606/1210) in terms of his views on knowledge derived from granting assent on the other.

Sakûnî mentions two distinct definitions of knowledge in his work. One definition is that knowledge is something "attributive that requires the person, who has it, to be knower," and the other is that knowledge is "to know something known as it is," the former being a concept first coined by al-Imâm al-Ash'arî (d. 324/935-36) and the latter by Bâqillânî. Although in line with the rules of logical theory, there is a vicious circle in both of these definitions because of the use of such terms as "knower" and "known." For Sakûnî, this is valid because for him, the condition for an appropriate definition is its ability to distinguish the thing defined from others in terms of the thing's intelligibility. To him, the definition is valid as long as this condition is fulfilled.

Drawing a sharp boundary between God's knowledge and that of his creatures, Sakûnî divides the latter into the knowledge of simple things and the knowledge of compounds in a manner that echoes the logician's classification of knowledge. Discussing compounds, Sakûnî preferred not to place too much stress on simple things, and certain traces of his definition of knowledge can be attributed largely to Fakhr al-Dîn al-Râzî. According to this definition, knowledge is an ultimate predication based on a proper reason and corresponds to the factuality. In that vein, for Sakûnî, when the mind makes a definite assessment between two "knowns," and if this assessment corresponds to the factuality, providing that it is supported by any evidence, then the knowledge of compounds will be obtained.

According to Sakûnî, there are four types of judgment: rational, natural, religious positivist, and non-religious positivist. Among these, the most important type is rational judgments that are not subject to any changes. Sakûnî divides rational judgments further into three categories of necessary, possible, and impossible judgments. Necessary judgment is either absolutely necessary or not dependent on anything else such as the necessity of the existence of God, or it is conditionally necessary. In Sakûnî's understanding, something that is conditionally necessary cannot vanish as long as it exists. This thought reminds us of Avicenna's (d. 428/1037)

understanding of “necessary being owing its necessity to something else.” The concept found in Sakūnī’s work was used by Abu’l-Hasan al-‘Āmirī (d. 381/992) before Avicenna in a metaphysical context and used later by al-Ghazālī in the context of modal propositions. Indeed Sakūnī states that, besides these two types of necessity, there must be another one to which he refers as “necessary being owing its necessity to something else,” a term coined by Avicenna. To Sakūnī, the phrase “something else” in the definition implies that something owes its necessity to “a sort of report given by a reliable person.” He asserts that this kind of necessary is in fact possible in itself, due to its rapporteur. Impossibility, which is another type of rational judgment, is also divided into three categories, including absolute impossibility, conditional impossibility, and owing its impossibility to something else. These classifications correspond to the divisions of necessity. Dividing rational possibility into three categories of hardly realized, frequently realized, and unfrequently realized, Sakūnī follows Arab Peripatetics’ understanding of the mental possibility in the last two categories. For him, however, although the first category is mentally possible, it hardly occurs in external existence. This category covers miracles, which are intrinsically impossible with respect to natural laws. As a result, for Sakūnī, all these provisions are those that cannot be changed mentally.

Giriş

İlmî bir çevrede yetişmiş olan Ebû Ali es-Sekûnî (ö. 717/1317) karşımıza daha çok kelâm alanında telif ettiği eserlerle çıkmaktadır. Bununla beraber biyografi yazarlarından Hayreddîn ez-Ziriklî (ö. 1893/1976) onu mütekellim, müfessir, mantıkçı ve fakih olarak nitelemektedir.¹ Fıkıhta Mâlikî olması sebebiyle Mâlikî, doğum yeri olan İşbiliyye'ye (günümüz İspanyası'nda Sevilla) nispetle İşbilî ve hayatının büyük bir bölümünü Mağrib topraklarında geçirmesi nedeniyle Mağribî olarak anılmaktadır. Tabakât ve terâcim kitaplarındaki verilere göre h. 630 yılında İşbiliyye ya da Leble'de dünyaya gelmiş ve h.717 yılında vefat etmiştir.²

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ile birlikte kelâm ilmi büyük bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşümün en önemli özelliği mütekaddim kelâmcılarının kullanmış olduğu yöntemlerin eleştirel bir okumayla yeniden düzenlenmesidir.³ Söz konusu dönüşümün İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ile başladığı düşünülse bile müteahhir kelâmının sistemi Râzî tarafından tamamlanmış ve sonrasında yaşayan kelâmcılar büyük ölçüde bu yeni kelâm anlayışı çerçevesinde eserlerini telif etmişlerdir.⁴ Ancak bu makalede ele alacağımız müellif Sekûnî, yaşadığı çağ itibariyle Râzî sonrasında bulunmasına rağmen döneminde yaygın olan müteahhir kelâm anlayışına karşı çıkmış, kelâm ilminde mütekaddim âlimlerin referans alınması gerektiğini savunmuştur.⁵ Bununla birlikte onun düşüncesinin şekillenmesine –bu makalede de görüleceği üzere- mütekaddim kelâmcıların yanı sıra filozoflar ve müteahhir kelâmcıları da etki etmiştir. Fakat burada şunu da belirtelim ki, muhtemelen hem Mâlikî olması hem de Endülüs ve Mağrib'de Eş'arîlik'in yayılmasında büyük pay sahibi olması nedeniyle Ebubekir b. Tayyib el-Bâkîllânî (ö. 403/1013), müellifin kelâm ve usûl anlayışında diğerlerine nazaran daha etkilidir.⁶

Sekûnî'nin eserleri içerisinde en bilineni Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf*'ında yer alan Mu'tezilî düşünceleri tenkit ettiği *et-Temyîz limâ evde'ahu'z-Zemahşerî mine'l-i'tizâl fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*'dir.⁷ Bu eser *Keşşâf* eleştirisi olarak telif edilmiş olmakla birlikte

1 Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Basım, 2002), 5/63.

2 Muhammed Mahfûz, *Terâcîmü'l-müellifîn et-tûnusîyyîn* (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2.Basım, 1994), 3/47-50; Mustafa Özbakır, *Sekûnî'nin Temyîz'inde İ'tizâl Eleştirisi: Fâtîha ve Bakara Sûreleri Örneğinde Bir İnceleme* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 8-10.

3 Bkz. Veysel Kaya, "Fahreddîn Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yöneltilmiş Eleştiriler", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi*, 5/3 (2005), 247-257; Ayman Shihadeh, "From al-Ghazâlî to al-Râzî 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 15 (2005), 163-79.

4 Râzî ekolü ile ilgili bir çalışma için bkz. Müstakim Arıcı, "İslam Düşüncesinde Fahreddîn er-Râzî Ekolü", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 167-202.

5 Sübkî, bazı Mağrib ulemasının Râzî'yi eleştirme hususunda ileri gittiklerini, Sekûnî'nin de onlardan biri olduğunu söyler. Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Mısır: Daru'l-Hicr, 1413/1992) 8/120.

6 Özbakır, *Sekûnî'nin Temyîz'inde İ'tizâl Eleştirisi*, 18.

7 Yusuf Ahmed tarafından Kahire'deki bir nüsha esas alınarak neşre hazırlanan *Temyîz*, 2005 yılında Darü'l-kütübî'l-ilmîyye tarafından neşredilmiştir. Fakat bu neşirde bazen metni anlaşılabilir kılan birçok hata bulunmaktadır. Bu nedenle makale boyunca bazı durumlarda *Temyîz*'in Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa Koleksiyonu 106 numarada ve Cârullah Koleksiyonu 235 numarada kayıtlı olan el yazma nüshalarına müracaat edilmiştir.

başında müstakil kelâm kitabı sayılabilecek uzun bir mukaddime içermektedir. Sekûnî, bu mukaddimede varlık ve bilgi anlayışından ulûhiyyet ve nübüvvet görüşlerine varıncaya dek birçok meseleye değinmektedir. Ancak onun en özgün düşüncelerini yansıttığı konu neredeyse tüm kelâmî anlayışını üzerine inşa ettiği hüküm konusudur.⁸ Hükümleri bazen aklî, âdetsel ve vaz'î şeklinde üç, bazense de vaz'îyi şer'î ve gayr-ı şer'î olarak ikiye ayırmak suretiyle dört başlık altında ele alan müellif özellikle aklî hükümlerde dakik bir ayırım yapmaya çalışır.⁹ Bu çalışmada *Temyîz*'in mukaddimesinden hareketle Sekûnî'nin bilgi ve aklî hüküm anlayışı inceleme konusu yapılacaktır. İncelemenin aklî hükümlerle sınırlandırılmasının sebebi, değişmesi mümkün olmayan bilginin aklî hükümler olduğu ve kelâm ilminin temelini aklî hükümlerin oluşturduğu anlayışdır.¹⁰ Dolayısıyla doğa bilimlerinin temelinde yer alan âdetsel hükümler ve dil ilimleri ile dini ilimlerin meydana gelişinde etkili olan vaz'î hükümler makalenin sınırları dışında kalacaktır.

1. Bilginin Mâhiyeti ve Kısımları

Sekûnî bilgiyi tanımlarken hem Bâkîllânî'nin hem de İmâm Eş'arî'nin (ö. 324/935) bilgi tanımından yararlanır. Bâkîllânî bilgiyi “bilineni olduğu gibi bilmektir (*ma'rifetü'l-ma'lûmi 'alâ mâ hüve bihi*)”,¹¹ İmâm Eş'arî ise “kâim olduğu kişinin âlim olmasını gerektiren bir sıfat (*sıfetu'n tûcibü limen kâmet bihi en yekûne 'âlimen*)”¹² olarak tanımlar. Sekûnî mezkûr iki tanım içerisinde daha çok Eş'arî'nin tanımına odaklanmaktadır. Ona göre söz konusu tanımdaki ifadeler sırasıyla ilmi diğer şeylerden ayırt eder. Söz gelimi tanımda yer alan sıfat kelimesi, bir mahalle ihtiyaç duymayan kendi başına kâim her şeyi tanımın kapsamı dışına çıkarmaktadır.¹³ Bu açıklama Sekûnî'nin ilmi, araz olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Çünkü bir mahalle ihtiyaç duymamak cevherlerin niteliğidir. Tanımda geçen “âlim olmasını gerektirir” cümlesiyle ise, ilim dışındaki bütün sıfatlar tanım kapsamından çıkmaktadır.¹⁴ Dolayısıyla Eş'arî'nin tanımını hem cevherleri hem de ilim dışındaki diğer sıfatları tanım dışına çıkarmaktadır.

Müellif bilgiye getirmiş olduğu bu tanımla tüm bilgi çeşitlerini kuşatmayı amaçlamış olsa da gerek Bâkîllânî'den gerekse Eş'arî'den aktardığı tanımların her ikisi de gelenek içerisinde eleştiriye tabi tutulmuştur. Zira Bâkîllânî'nin tanımında yer alan bilinen (*ma'lûm*) ve Eş'arî'nin

8 Benzer bir tespit için bkz. Ömer Türker, “Sekûnî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/336.

9 Sekûnî hakkında buraya kadar vermiş olduğum bilgiler büyük ölçüde yüksek lisans tezimin ilk bölümündeki tespitlere dayanmaktadır. Özbakır, *Sekûnî'nin Temyîz'inde İ'tizâl Eleştirisi*, 8-37.

10 Ebû Ali es-Sekûnî, *Uyûnu'l-münâzarât*, thk. Sa'd Gurâb, (Tunus: Menşürâtü'l-Câmiati't-Tûnisiiyye, 1976), 13, 14.

11 Ebû Ali es-Sekûnî, *et-Temyîz limâ evde'ahu'z-Zemaşşerî mine'l-i'tizâl fi teşîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Yusuf Ahmed (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/ 39. Ebubekir b. Tayyib el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zeyd (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/174.

12 Sekûnî, *Temyîz*, 1/39. İmâm Eş'arî'nin ilim tarifiyile ilgili tartışma için bkz. Ebubekir İbn Füreik, *Mücerreü'l-makâlât* (Beyrût: Dârü'l-Meşriik, 1987), 10, 11.

13 Sekûnî, *Temyîz*, I, 39.

14 Sekûnî, *Temyîz*, I, 40.

tanımında yer alan bilen (*âlim*) bilginin bilinmesine bağlı olduğundan her iki tanımda da açık bir kısır döngü vardır.¹⁵ Sekûnî, eserinde tanımla ilgili bazı hususlara değinmekte ancak tanımda kısır döngü bulunmaması gerektiğinden bahsetmemektedir. Ona göre tanım, akledilirliğinde (*ma'kûliyyet*) malûmu diğer malûmlardan ayırt eden zâtî özelliklerinin zikredilmesidir¹⁶ ki bunun bazı malûmların tanımında tam olarak tespiti gerçekten zordur.¹⁷ Çünkü bazı malûmların zâtî özellikleri akledilemeyebilir. Mesela âlimin tanımı ancak “ilim sahibi kişidir” (*men lehu ilmün*) şeklinde yapılabilir.¹⁸ Sekûnî'ye göre bu tanım âlimi diğer akledilir kavramlardan temyiz ettiği için yeterli bir tanımdır. Öyle görünüyor ki o, ilim tanımında da aynı şekilde kısır döngü olmasına rağmen tam tanımın zorluğundan dolayı Eş'arî'nin tanımını yeterli bulmaktadır.

Sekûnî'ye göre bilgi, Allah'ın bilgisi ve yaratılmışlara ait hâdis bilgi olmak üzere ikiye ayrılır. Allah'ın bilgisi yaratılmışların bilgisinden farklı olup onlarla hiçbir benzerliğe sahip değildir. O'nun bilgisi bölünme kabul etmez ve zorunlu veya kesbî olarak isimlendirilemez.¹⁹ Ayrıca Sekûnî Allah Teâlâ'nın kadîm bilgisi için özel bir tanımdan da bahseder. Bu tanıma göre Allah'ın ilim sıfatı “Allah Teâlâ için kuşatma hükmünü gerektiren sıfattır.”²⁰

Hâdis bilginin kısımlarına gelince *Temyîz*'de bununla ilgili birden çok taksime rastlamaktayız. Sekûnî ilk olarak mukaddimenin girişinde hâdis bilgiyi yaygın olarak kullanılan zarûfî ve nazarfî ayırımına haberîyi de ayrı bir şık olarak ekleyerek üçe ayırmakta²¹ daha sonra bunları vasıtaya ihtiyaç duymayan altında zarûfî ve vasıtaya ihtiyaç duyan altında nazarfî ve haberî olarak iki başlık altında toplamaktadır.²² İlerleyen sayfalarda tekrar bu konuya temas ettiğinde ise hâdis ilmi, zarûfî ve kesbî olarak ikiye ayırır.²³ Bu iki ayırım farklı lafızlarla ifade edilmiş olsa da aslında aynı anlama gelmektedir. Zira ilk taksimdeki nazarfî, akıl yürütme ile, haberî bilgi de haber vasıtasıyla kesb edildiğinden ikinci taksimdeki kesbî her ikisini de kapsamaktadır. Diğer bir tasnife göre ise bilginin iki çeşidi vardır. Birincisi kavramların bilgisi, ikincisi ise bu kavramlar arasındaki ilişkilerin bilgisidir. Bunların her biri daha sonra zorunlu ve kesbî olarak ikiye ayrılır. Onun bu husustaki açıklamaları şu şekildedir:

Bilinenlerin tekillerine (*müfred*) dair bilgilerin tamamı varlığın hakikatine olan bilgi gibi zorunlu ve tanımlarla husûle gelen hakikatlerin bilgisine yönelik kesbî olmak üzere ikiye ayrılır. [...] Bileşiklere (*mürekkabât*) dair bilgilerin tamamı da ateşe dokunulduğu zaman yakmanın varlığı gibi âdetsel hüküm nedeniyle zorunlu ve burhân yoluyla bilinen âlemin hudûsuna dair bilgi gibi kesbîdir.²⁴

15 Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/166.

16 Sekûnî, *Temyîz*, 1/35, 38.

17 Sekûnî, *Temyîz*, 1/37.

18 Sekûnî, *Temyîz*, 1/36.

19 Sekûnî, *Temyîz*, 1/42; Benzer bir düşünce Bâkîllânî'de de vardır. Bkz. Ebubekir b. Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fî mâ yecübü i'tikâduhü ve lâ yecüzü'l-cehlu bihi*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2000), s. 14.

20 Sekûnî, *Temyîz*, 1/ 42.

21 Sekûnî, *Temyîz*, 1/15.

22 Sekûnî, *Temyîz*, 1/16.

23 Sekûnî, *Temyîz*, 1/42.

24 Sekûnî, *Temyîz*, 1/42.

Sekûnî her ne kadar mantıkçıların yeni bir şey ortaya koymadıklarını söyleyip²⁵ onları tenkide tabi tutsa da burada gerçekleştirmiş olduğu bilgi taksiminde açıkça onların tasavvur ve tasdik ayrımını kullanmaktadır. Dahası yine o mantıkçıları takip ederek kavramların bilgisinin tanımla, önermelerin bilgisinin ise burhanla kazanılacağını kabul etmektedir.

Temyîz'de tanım bağlamında yapılan tartışmalar dışında tasavvurlarla ilgili çok fazla açıklamaya rastlamayız. Buna karşın bilimlerde sıkça kullanılması sebebiyle Sekûnî'nin daha yoğun üzerinde durduğu bilgi çeşidi tasdikî bilgilerdir. O, aklın iki malûm arasında olumlu veya olumsuz ilişki kurmasından ibaret gördüğü tasdikî bilgi ve karşıtları hakkında şöyle der:

Aklın zorunlular dışında bir şeyle başka bir şey hakkında olumlu veya olumsuz hüküm vermesi ya kesinleme ile olur ya da [kesinleme ile] olmaz. Bu kesinlik ya vakıaya mutâbık olmaz ki bu cehalettir, ya da vakıaya mutâbık olur. [Vakıaya mutâbık olursa] ya bir delil nedeniyle olur ki bu bilgidir, ya da bir delil nedeniyle olmaz.²⁶

Bu pasajda Sekûnî, zorunlu bilgiler dışında aklın bir şeyden hareketle başka bir şey hakkında hüküm vermesinin iki şekilde gerçekleştiğini, bunlardan birisinde kesinleme (*cezmi*) bulunduğunu diğerinde ise kesinlemenin söz konusu olmadığını dile getirmektedir. Eğer aklın verdiği hükümdeki kesinlik vakıaya mutâbık değilse ortada ilim değil, cehalet vardır. Ancak bilginin oluşması için vakıaya mutâbık olması da yeterli değildir. Zira ona göre vakıaya mutâbık olanların bir kısmı bilgiler değil inançlardır. Bilgiyi inançtan ayıran özellik ise onun bir delille desteklenmesidir. O halde bilgi kesinleşmiş, vakıaya mutâbık ve delille desteklenmiş olmalıdır.²⁷

Sekûnî, vakıaya mutâbık olmayan kesin yargı olarak gördüğü cehâleti ilmin tam karşısında görmektedir. Ancak ona göre bilginin zıttı tek değildir. Cehâlet dışında kesin yargı içermeyen şek, vehim ve zan da bilginin zıddı olan kavramlar arasındadır. Eğer bir kişi ortadaki hükmün her iki tarafına eşit mesafede duruyorsa onun konumu şek, bir tarafa daha yakın duruyorsa zan, zannın tam mukâbilinde hakikate uzak olan kısımda bulunuyorsa vehim olarak adlandırılır.²⁸

Sekûnî'nin bu kısımda bilgiyle ilgili açıklamalarını kısaca “delille desteklenmiş vakıaya mutâbık kesin yargı” olarak formüle edebiliriz. Bu ifade, Fahreddîn Râzî'ye atfedilen bilgi tanımını hatırlatmaktadır. Zira ona atfedilen tanıma göre bilgi “bir mûcib nedeniyle kesin ve

25 Sekûnî'ye göre mantıkçılar mutâbakât, tazammun ve iltizâm gibi lafızları Arap dilinden bedihiyyât, hissiyyât gibi kavramları ise kelâm ilminden almışlardır. Böylece kendilerini yormaktan başka bir şey yapmamışlardır. Sekûnî, *Temyîz*, 1/34-35.

26 Sekûnî, *Temyîz*, 1/42.

27 İnanç (*itikâd*) kelimesi incelediğimiz matbu' nüshada ve eserin el yazma nüshalarında bulunmamaktadır. Ancak Sekûnî'nin aklın kesinleştiği vakıaya mutâbık, delille dayanmayan hükümleri taklid ve tahkik şeklinde ikiye ayırmasından hareketle inanç kelimesini kullanmakta bir beis görmedik. Bkz. Sekûnî, *Temyîz*, 1/42; Sekûnî, *Temyîz* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 235), 8a; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 106), 6a.

28 Sekûnî, *Temyîz*, 1/43.

mutâbık inanç"²⁹ olarak tanımlanır. Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın birinci mevkîfında bilgiye getirilen tanımları tartışırken Râzî'ye atfedilen bu tanıma da değinir. Ona göre Râzî'nin tanımında yer alan mücib kavramı zorunluluk veya delildir. Dolayısıyla tarifte tasavvurların inanç olmamaları nedeniyle tanım dışında kalması hâricinde herhangi bir kusur bulunmamaktadır.³⁰ Ancak Sekûnî'nin ifadelerinde mücib kavramı yerine doğrudan delil kullanıldığından sadece tasavvurlar değil zorunlu bilgiler de tanım dışında kalmaktadır. Bu nedenle o, bilgiyi tanımlarken tüm bilgilerin ortak özelliği olarak gördüğü "kâim olduğu kişinin âlim olmasını gerektiren bir sıfat" olması yönünden zorunlu (*zarûrî*) ve kazanılmış (*kesbî*) bilgi arasında herhangi bir ayırım yapmamıştır. Böylece söz konusu tanım, zarûrî ve nazarî, tasavvur ve tasdik tüm bilgileri içine alan ve bilgiyi bilgi olmayan her şeyden ayırt eden zâtî özelliğiyle yapılmıştır. Buna karşın "delile dayandırılmış vakiya mutâbık kesin yargı" şeklindeki tanım, yalnızca kesbî tasdiki bilgilere işaret etmektedir. Nitekim kendisi de bunun farkında olarak yukarıda zikredilen ayırma başlamadan önce aklın bir şeyden hareketle başka bir şeye hüküm vermesini zorunlu olmayanlarla kayıtlamıştır (*hukmü'l-'akli bi-emrin 'alâ emrin nefyen ev isbâten bimâ 'ada'd-darûriyyât*). Ayrıca yine o, bu ayırımı tasdikler (*mürekkebât*) altında yapmıştır.³¹

Kısaca Sekûnî, ilmi bir sıfat olarak görmekte ancak onu tanımlarken tanım kriterlerini tam olarak yerine getirmemektedir. Aslında kendi açıklamaları dikkate alınır sa tanımda temyiz gerçekleştiğinden dolayı ona göre herhangi bir problem yoktur. Tasavvurlar ve tasdikler arasındaki ayırımı hükümle açıklayan müellif, böylece tasavvuru müfred kavramların idrakine, tasdikleri ise iki bilinen arasında zihnin hükümde bulunmasına dayandırmaktadır. Bu hüküm ise akılda zorunlu olarak gerçekleşebileceği gibi doğada zorunlu olup akılda mümkün ve birileri tarafından vaz' edilmiş olarak da gerçekleşebilir. Bir sonraki başlığımızda bu hükümlere bir ayırım olarak değinecek olsak da esas gayemiz kelâm ilminde ele alınan değişmez yargılar anlamına gelen aklî hükümler üzerine yoğunlaşmak olacaktır.

2. Aklî Hükümler

Sekûnî hükümü şöyle tarif eder: "hüküm bir malûmun başka bir malûmla olumlama (*isbât*) veya olumsuzlama (*nefy*) yönünden ilişkisidir".³² Ona göre bu ilişkiler dört şekilde gerçekleşebilir. Bunlar; aklî, âdetsel, vaz'î şer'î ve vaz'î gayr-ı şer'îdir. Aklî hükümler tahmin edileceği üzere değişmesi mümkün olmayan hükümlerdir. Buna karşın tabiatta zorunluluk ifade

29 İcî *el-Mevâkıf*'ta bu tanımları Râzî'ye nispet etmekte fakat Râzî'nin eserlerinde bu ifadeye ulaşamadık. Bkz. Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf* (*Şerhu'l-Mevâkıf* içinde), çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/168. Ancak *Mahsûl*'de bu anlama gelebilecek tahliller bulunmaktadır. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi usûli'l-fikh*, thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1992) 1/83-84. Ayrıca bkz. Şaban Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 423-452.

30 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/ 168.

31 Sekûnî, *Temyîz*, 1/42.

32 Sekûnî, *Temyîz*, 1/21

etse de âdetsel hükümlerin akılda aksi düşünülebilir. Son iki kısım vazedilmeleri itibariyle aynı özelliğe sahiptir. Fakat vaz edende masumluk sıfatının bulunmasına göre şer‘î veya gayr-ı şer‘î olarak isimlendirilirler.³³

Mantıkçılara göre tasdik bulduğu yerde dört şey vardır. Kutbuddîn er-Râzî (ö. 766/1365) *Şemsiyye* şerhinde bunları şöyle sıralar; mahkûmun aleyh, mahkûmun bih, hükmî nispet ve nispetin vukuudur. Mesela “insan kâtiptir” önermesini ele alalım. Bu önermede insan mahkûmun aleyh, kâtiplik mahkûmun bih, kâtipliğin insan için sâbit olmasının nispeti hükümsel nispet ve bu nispetin gerçekleşmesi nispetin vukuudur.³⁴ Sekûnî’nin hüküm tanımı ve bir önceki bölümde tasdikî bilgi hakkında söyledikleri dikkate alınırsa Râzî’nin bahsettiği mahkûmun aleyh ve mahkûmun bih Sekûnî’de bir malûm ve başka bir malûm, hükümsel nispet ise irtibât şeklinde ifade edilmiştir. Ancak her halükârda Sekûnî’ye göre bilginin meydana gelmesi için zihnin bu irtibatları keşfetmesi gerekmektedir. Tasdikî bilginin tanımında “akıl bir şeyle başka bir şeye hükmetmesi” lafzını tercih etmesi de bu nedenledir.

Görüldüğü üzere Sekûnî, hükümdeki irtibatın varlıklar arasında değil, özellikle malûmlar arasında gerçekleştiğini söylemektedir. Çünkü Sekûnî’ye göre hükmün, aralarındaki ilişkide gerçekleştiği malûm/lâr, varlıktan daha üst bir kavramdır. Ona göre malûm, sâbit ve menfî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.³⁵ Sâbitin altında varlığı sâbit olan mevcûdlar ve varlığı mümkün olmayan sâbitler bulunur. İkinci kısım dışarda bir varlığa sahip olduğu takdirde teselsüle sebep olacağından asla zihin dışında gerçekleşmez. Sekûnî birinci kısımda zikrettiği mevcudu, tıpkı diğer kelâmcılar gibi kadîm (*lâ evvele lehû*) ve hâdis olarak ikiye, hâdis varlıkları da cevher, araz ve cevherlerden teşekkül etmiş cisim şeklinde üçe ayırır. Ona göre kadîm varlık dışındaki mümkünlerin tamamı cevher, araz ve cisimlerden oluşmaktadır.³⁶ Sekûnî, daha sonra sâbitin altında zikretmiş olduğu ikinci kısma daha detaylı bir açıklama getirerek onların ne var ne de yok hükmünde olan nispetler, izâfetler ve hâllerden oluştuğunu söyler. Böylece Eş‘ariyye mezhebindeki yaygın kanaatten farklı olarak ahvâl teorisini kabul eder. Cüveynî’nin önceleri kabul edip sonrasında bu görüşten vazgeçtiği bilgisini³⁷ dikkate alırsak bu düşüncenin Sekûnî’ye Bâkılânî’den geçtiği söylenebilir.³⁸

Malûmun ikinci kısmı olan menfî, Sekûnî’nin düşüncesinde sübûta gelmesi mümkün olmayan muhaller ve mümkünler olarak ikiye ayrılır. Sekûnî muhâllere örnek olarak iki çelişğin birleşmesinin imkânsızlığı gibi aklen mümkün olmayan durumları gösterir fakat menfînin altında yer alan mümkünlere dair herhangi bir söz söylemez.³⁹ Bâkılânî’de rastladığımız

33 Sekûnî, *Temyîz*, 1/21

34 Kutbuddîn er-Râzî, *Tahrîrû'l-kavâidi'l-mantıkiyye*, (İstanbul: Hâşimî Yayınları, 2015), 23.

35 Bâkılânî malûmu mevcûd ve ma‘dûm olarak ikiye ayırıp ma‘dûmun altında imkânsız ve mümkün ma‘dûmları zikrederken mevcûdu doğrudan sâbit olarak adlandırmaktadır. Ebubekir b. Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbü'l-Temhîd*, (Beyrût: el-Mektebetü’ş-Şarkıyye, 1957), 15.

36 Sekûnî, *Temyîz*, 1/16-17.

37 Bkz. Ömer Türker, “Eş‘arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008), 14.

38 Özbakır, *Sekûnî’nin Temyîz’inde İ’tizâl Eleştirisi*, 19.

39 Sekûnî, *Temyîz*, 1/16.

benzer bir tasniften hareketle menfinin altındaki mümkün madûmların şunları ihtiva ettiği söylenebilir: Allah'ın olmayacağını bildiği maddûrâtı, şu an bulunmayıp gelecekte varlığa gelecek olanlar, önceden var olup şu an var olmayanlar ve olup olmayacağı konusunda bilgi sahibi olmadıklarımız.⁴⁰

Sekûnî'nin ortaya koymuş olduğu genel tabloya baktığımızda hâricî varlıklar ve imkânsızlar dışında sâbitlerin altında yer alan sübûta elverişli olanlar ile menfinin altındaki mümkünlerin iki farklı kategoriye ifade ettiğini vurgulamamız gerekir. Belli ki onun zihninde menfinin altındaki mümkünler, şu an varlık düzeylerinden herhangi birinde bulunmamakta ancak geçmişte bulunmuş veya gelecekte bulunacak olabilir. Oysa sâbitler altındaki nispetler, izâfetler ve hâller mümkün ma'dûmlardan farklı olarak zihinlerde var olarak sâbit olmuşlar fakat hâricîte meydana gelmemişlerdir ve gelemeyeceklerdir. Ancak bunlar hâricîte var olmadıklarından tam anlamıyla varlık olarak da isimlendirilemezler. Bu yüzden onlar ne vardır ne de yoktur. Sekûnî bu hususta şöyle söyler:

(...) Hâller, nispetler ve izâfetler a'yânda mevcûd değillerdir, aksi halde onlar için de varlıklarında temeyyüz etmelerini sağlayan hâllerin sâbit olması nedeniyle teselsül lâzım gelirdi. Yine [onlar] zihinlerde kayıp da değildirlir (*ve lâ mefkûdetün fi 'l-eshân*), aksi halde hakikatlerin bazıları, bazılarından ayrılmazdı (...)⁴¹

Alıntılıdığımız paragrafta Sekûnî vücûda elverişli olan sâbitlerin hâricî varlık olarak tahakkuk ettikleri takdirde onları birbirinden ayıran hâllere ihtiyaç duyacaklarını, böyle bir durumda yine o hâlleri başkasından ayıran başka hâllere ihtiyaç duyulacağını ve sonsuza dek bu durumun süreceğini söyleyerek nispet, izâfet ve hâllerin hâricîteki varlıklarını kabul etmez. Bununla birlikte söz konusu sâbitlerin yoklukla da nitelenemeyeceğini belirten Sekûnî, kelâmcıların kabul ettiği yaygın kanaatten farklı olarak sübûta varlıktan farklı bir anlam yükler. Öte yandan o, hâlin “varlık ve yoklukla nitelenmeyen” şeklindeki tanımına bazı eklemeler yapar: “Hâl mevcûdun bir sıfatı olup [...] zihinde yoklukla, a'yânda varlıkla nitelenmez.”⁴² O halde hâl hâricîte yok ancak zihinde sâbit olan bir sıfattır. Böylece o, bu tanımla zihni varlık anlayışına da kapı aralar.

İşte hükümler, sadece varlıklar arasında değil, ondan daha genel olan malûmlar arası ilişkilerden teşekkül eder. Mesela Sekûnî'ye göre şartın yokluğundan şartlının da yokluğunun gerekmesi her iki taraf da madûm olmasına rağmen hükme konu olabilir.⁴³ Şimdiye kadar açıklamaya çalıştığımız hükmün tanımına “değişmesi mümkün olmama” özelliğini eklediğimizde akli hükmün tanımına ulaşırız. Bu doğrultuda akli hüküm “bir malûmun başka bir malûmla, olumlu veya olumsuz (*kâne zâlike 'l-irtibâtu nefyen ev isbâten*) değişmesi mümkün olmayan ilişkisine”⁴⁴ denir. Sekûnî yapmış olduğu bu tanımla akli hükümlerin tamamını kuşatmayı

40 Bâkîllânî, *Temhîd*, 15-16.

41 Sekûnî, *Temyîz*, 1/47.

42 Sekûnî, *Temyîz*, 1/47.

43 Sekûnî, *Temyîz*, 1/22.

44 Sekûnî, *Temyîz*, 1/21

hedeflemiştir. Değişmesinin mümkün olmaması akli hükümlerin en temel zâtî özelliği olup bir şeyin bulunduğu durumun aksine dönüşmeyeceği anlamına gelir. Diğer hüküm çeşitlerinde ise böyle bir özellik söz konusu değildir.

Akli hükümler zorunlu, mümkün ve imkânsız olmak üzere üç kısma ayrılmakta ve bunların her birinin de üç çeşidi bulunmaktadır.⁴⁵ Bu tasnifte ilk olarak akli zorunluluk üzerinde duran Sekûnî aklen zorunluyu mutlak, mukayyed ve başkası nedeniyle (*bi'l-gayr*) olmak üzere üçe ayırır. Söz konusu ayrımlarda filozofların ve İmâm Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) zorunluluk anlayışının etkisi olduğu görülmektedir. Bu nedenle Sekûnî'nin ayırımına geçmeden önce İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) metafizikte yaptığı zâtî itibariyle zorunlu ve başkasıyla zorunlu varlık ayrımı ile modal önermeler bağlamında dile getirdiği zorunluluk çeşitlerini, daha sonra Gazzâlî'nin *Mi'yâr*'da ele aldığı zorunluluk çeşitlerini incelemekte yarar var.

Aslında İbn Sînâ özelinde ele alacağımız zorunlu varlık anlayışı ondan önce hem bazı kelâmcılarda⁴⁶ hem de Ebu'l-Hasen el-Âmirî (ö. 381/992)⁴⁷ gibi bazı filozoflarda bulunmaktadır. Fakat bu düşüncenin zirvesi İbn Sînâ tarafından temsil edildiği için örnek olarak onu zikretmek daha iyi olacaktır. Ona göre varlığında kimseye ihtiyaç duymaması ve nedenli olmaması anlamında Tanrı, *vâcibü'l-vücûd lizâtihi* olarak isimlendirilir. Varlığa gelmek için başkasına ihtiyaç duyan dolayısıyla nedenli olan mümkün varlıklar ise başkası nedeniyle zorunludur (*vâcibü'l-vücûd ligayrihi*).⁴⁸ Bu ayırım zorunlu olmayan şeyin var olamayacağı, her var olanın zorunlu olduğu anlayışına dayalıdır. Zâtî itibariyle mümkün varlıklar, varlık kazandıkları zaman zorunlu olmakta ve zorunluluğu başkalarından aldıkları için de başkasıyla zorunlu olmaktadır. Sekûnî'nin mukayyed olarak ifade edeceği bu kısım; İbn Sînâ'ya ilham veren Âmirî'de başkasına izafetle zorunlu olarak ele alınmakla birlikte onun, bazı ifadelerinde bu tür zorunluluğa mukayyed ismini verdiği de görülmektedir.⁴⁹ Eğer Âmirî'nin bu kullanımı dikkate alınır, Sekûnî'nin tercih ettiği kavramlar, Gazzâlî ve İbn Sînâ'dan önce yaşamış olan Âmirî'ye kadar dayandırılabilir.

İbn Sînâ metafizik dışında mantıkla ilgili eserlerinde modal önermeler bağlamında iki zorunluluktan daha bahseder. Bunlardan birisi "Tanrı vardır" önermesinde olduğu gibi mutlak zorunlu, diğeri ise şarta bağlı zorunludur.⁵⁰ İbn Sînâ'nın mutlak ve şartlı ayırımını Gazzâlî, zorunlu önermelerde aynen kullanmaya devam ederken daimi önermeleri ifade etmek için mukayyed önerme adıyla bir önerme çeşidinden daha bahseder. Gazzâlî'nin söz konusu ayırma gittiği pasaj şu şekildedir:

45 Kavramların kelâm geleneğinde ele alınışına dair bkz. Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, (Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2005), 118, 154.

46 Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, 79-85.

47 Ebu'l-Hasen el-Âmirî, *et-Takrîr lievcühi'l-takdir* (*Resâil* içinde), thk. Sübhân Halifât, (Ammân: Menşûrâtü'l-Câmiati'l-Ürdüniyyei 1988), 307; Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 303.

48 Ebû Ali İbn Sînâ, *Şifa/İlâhiyyât*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 1/104-18.

49 Âmirî, *Takrîr*, 306.

50 İbn Sînâ, *el-İşârât ve'l-tenbîhât*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayınları, 2017), 31.

Bu açıdan, yani maddesi bakımından bakıldığında önerme ya mutlak ya da mukayyedir. Mukayyed önerme, konu için yüklem zorunlu veya mümkün ya da zorunlu olmaksızın daimi olarak mevcut olduğunun belirtilmiş olmasıdır. Mutlak ise bunlardan birine temas edilmeyen önermedir. Nitekim bu durumlar, mücerret yüklem yapmanın gerektirdiği şeye ilave hususlardır. Zorunlu önerme ise şu iki kısma ayrılır. İlki, içinde hiçbir şart bulunmayan önermedir; mesela Allah diridir önermesi ki doğrusu Allah ezeli ve ebedî olarak böyledir gibi. [...] Şartlı zorunlu ise üç kısımdır. [...]⁵¹

Sekûnî'ye göre mutlak zorunlunun örneği Tanrı'nın varlığıdır (*vücûdu'l-Hakk*). Çünkü O'nun varlığının zorunlu olması ne başkası nedeniyledir ne de başkası tarafından kayıtlanmıştır. Bilakis o, mutlak olarak zorunludur.⁵² Yine ona göre zorunluluğun ikinci çeşidi olan mukayyed zorunluluk ise İbn Sînâ ve Âmirî düşüncesindeki başkası ile zorunluya (*vâcibü'l-vücûd ligayrihi*) karşılık gelmektedir. Mesela var olduğu zaman yokluğunun düşünülmesi mümkün olmayan cevherin varlığı kayıtlanmış zorunludur. Böylece İbn Sînâ'nın başkası nedeniyle gördüğü zorunluluk, Sekûnî tarafından Âmirî'nin bazı ifadelerinde olduğu gibi kayıtlanmış (*mukayyed*) olarak ifade edilmiştir.⁵³

Genellikle metafizikte ontolojik bir durum olarak ele alınan bu ikili ayrımın Sekûnî tarafından akli hükümler bağlamında değerlendirilmesi ilgi çekicidir. Anlaşıldığı kadarıyla o, vermiş olduğu örneklerde dışta tahakkuk etmiş şeylerin varlığını zihinde onlara yüklenmiş olarak düşünmektedir. Böylece yukarıda zikri geçen örnekler, “Allah vardır” ve “cevher vardır” şeklinde önerme formunda görülmektedir. Akıl da yüklem ile mevzusu arasındaki ilişkiyi zorunlu gördüğünden dolayı bunlar aklen zorunlu olmaktadır. Diğer taraftan Sekûnî'nin mutlak zorunlusu İbn Sînâ'nın yukarıda kısaca değindiğimiz modal önermeleri incelerken zikrettiği mutlak zorunlusuyla da benzerlik göstermektedir.

Sekûnî'ye göre bu iki zorunluluk türüne (mutlak-mukayyed) ek olarak İbn Sînâ'nın *vâcib ligayrihi* kavramıyla aynı adı taşıyan ve modal önermelerdeki şartlı önermeyi anımsatan başka bir zorunluluk türü daha bulunmaktadır. Sekûnî bu tür önermelerde ayırt edici özelliğin haber şartı olduğunu söyleyerek kavramın kapsadığı anlamı farklı bir noktaya taşımaktadır. Zira ona göre başkası nedeniyle zorunlunun en önemli özelliği doğru sözlü, yalan söylemeyen birinin haberi nedeniyle zorunlu olmasıdır. Kıyametin kopması gibi şer'î hakikatler ve Allah'ın mukadderâtı bu türden zorunluluklardır.⁵⁴ Hz. Peygamber kıyametin kopmasından haber vermekte, o halde kıyametin kopmasının gerçekleşmesi aklen zorunludur. Ancak bu zorunluluk ne Tanrı'nın varlığı gibi mutlaktır ne de cevherin var olduğu zaman yok olmasının mümkün olmayışı gibi bir zorunluluk türüdür. Aksine bu zorunluluk ancak doğru sözlü bir habercinin haber vermesi ile zorunlu hale gelmiştir.

51 Ebû Hâmid el-Gâzzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 131-32.

52 Sekûnî, *Temyîz*, 1/23

53 Sekûnî, *Temyîz*, 1/23.

54 Sekûnî, *Temyîz*, 1/23.

Peki, başkası nedeniyle zorunlu hâle gelen bir şey zâtı itibariyle mümkün olarak görülebilir mi? Sekûnî'nin bu soruya cevabı olumludur. Dolayısıyla ona göre başkası nedeniyle zorunlu haddi zatında mümkündür. Yani bir haber veren bulunmasa kıyametin kopması ya da kopmaması eşit ihtimale sahiptir.⁵⁵ Haddi zatında mümkün olanların başkasına bağlı olarak zorunlu hâle gelmesi Ebû Nasr el-Fârâbî'nin (ö. 339/950) hakikî mümkün olarak gördüğü geleceğe yönelik haberlerle ciddi benzerlik arz etmektedir. Fârâbî'ye göre hakikî mümkün, gelecekte olması veya olmaması muhtemel durumlardır. Buna karşın hali hazırda dışarda gerçekleşmesine rağmen bilmediğimiz için mümkün diye isimlendirdiklerimiz izâfi mümkün olup onlar doğaları itibariyle zorunludurlar. Ne var ki Tanrı'nın bilgisi devreye girdiği zaman hakikî mümkün anlayışı çift yönlü bir soruna sebep olmaktadır. Birinci yön, eğer Tanrı'nın gelecekte olacak veya olmayacak şeyi bildiğini iddia edersek o şeyin zorunlulukla meydana geldiğini söylememiz icap eder. İkincisi, eğer bu şeylerin gelecekte zorunlu olmayıp mümkün kalmaya devam ettiklerini söylersek bu durumda Allah'ın ilminin gelecekte gerçekleşecek şeylere taalluk etmediğini iddia etmiş oluruz. Fârâbî bu probleme, gelecekte gerçekleşecek şeylerin zâtları itibariyle imkânlarını korumaya devam ettiklerini, Allah'ın bilmesi ile zorunlu olduklarını dolayısıyla da bir yönden zorunlu bir yönden mümkün olduklarını söyleyerek çözüm bulur. Eğer bu bilgi, söz formuna dönüştürülürse bu durumda bize göre gelecekte aklen mümkün olan şey sözün doğruluğu nedeniyle zorunlu hâle gelecektir.⁵⁶

Zorunluluğun ilk iki türü doğrudan hariçteki varlıklarla ilgiliyken üçüncü kısımdaki zorunluluk dışta meydana gelene kadar sadece zihinde gerçekleşmektedir. Bu anlamda Sekûnî'nin varlık ve sübût ayrımı dışta bulunmayan şeyler arasında rahat ilişki kurabilmesine imkân vermiş görünmektedir. Nitekim kendisi de bu ilişkilerin sadece varlıklar arasında değil bazen varlıkla yokluk hatta yoklukla yokluk arasında bile gerçekleşebileceğini belirtir. Öte yandan yine İbn Sînâ, *Şifâ'İlâhiyyât*'ta ma'dûmun şeyiyyeti hakkında konuşurken kendinden haber verilen ma'dûmun dışı olan nispeti nedeniyle bir tür varlıkla nitelenebileceğinden bahseder. Birazdan aktaracağımız pasajda görüleceği üzere bu anlayış, Sekûnî'nin zorunluluğa, habere dayalı zorunlu şeklinde yeni bir kısım eklemesini daha anlaşılır kılmaktadır. İbn Sînâ söz konusu pasajı ma'dûmun şeyiyyetinde hataya düşenlerin niçin hataya düştüklerini açığa çıkarmak üzere zikretmektedir. Şöyle ki:

Bu hezeyanlara düşmelerinin sebebi haber vermenin ancak nefste varlık sahibi olan anlamlardan –bu anlamlar dış dünyada bulunmasa bile- olabileceğini bilmeyişleridir. Bu durumda onlardan haber verme ki sözü edilen anlamların dış dünyadaki şeylere herhangi bir nispetlerinin olmasıdır. Söz gelişi kıyamet kopacaktır dendiğinde kıyameti anlamışsındır, kopacaktır anlamışsındır ve nefsteki kıyamete yüklem yapmışsındır.⁵⁷

55 Sekûnî, *Temyîz*, 1/23.

56 Ferruh Özpilavcı, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı* (İstanbul: Litera Yayınları, 2018), 260-65; Fehrullah Terkan, "Does Zayd Have the Power Not to Travel Tomorrow? A Preliminary Analysis of al-Fârâbî's Discussion on God's Knowledge of Future Human Acts", *The Muslim World*, 94 (January 2004), 45-64.

57 İbn Sînâ, *Şifâ'İlâhiyyât*, 1/95-96.

Burada aktarılanlara benzer şekilde Sekûnî'nin bu üç tür zorunluluğu aynı taksim altında değerlendirmesinin sebebi de onlar arasındaki mevzu/yüklem ilişkisinden kaynaklanıyor olabilir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın varlığının mutlak zorunlu olduğunu iddia etmek aslında varlığı Allah Teâlâ'ya yüklem yapmak anlamına gelmektedir. Cevherin var olduğu sürece varlığının zorunlu olmasında da durum aynıdır. Üçüncü kısımda yer alan “kıyamet kopacaktır” sözünün zorunlu olarak değerlendirilmesine imkân veren de yine iki tasavvurun birbirine yüklenebilmesi ve bunların dışarıya nispet edilebilmesidir. İbn Sînâ şöyle devam eder:

Bu anlam, yine akıldaki başka bir anlam içinde doğru olabilir. Bu ise, gelecek zaman içinde, üçüncü bir akli anlam ile nitelendiğinin düşünülmesidir ki o da varlıktır. Geçmiş söz konusu olduğunda da durum bu minvaldedir. O halde açıktır ki kendisinden haber verilen şeyin nefste herhangi bir varlıkla mevcûd olması gerekir. Gerçekte haber, nefsteki mevcûddan, dolaylı olarak dış dünyadaki mevcûddandır. (*fe'l-ihbâru bi'l-hakikati hüve ani'l-mevcûdi fi'n-nefsi bi'l-arazi ani'l-mevcûdi'l-hâric*)⁵⁸

Sekûnî'nin habere dayalı zorunlu varlık düşüncesi bu pasajlarla birlikte değerlendirildiğinde onun, ma'dûmun şeyiyyetinde meseleyi farklı bir boyuta taşıyarak habere dayalı zorunlu varlık anlayışını geliştirdiğini söyleyebiliriz. Eğer haber, İbn Sînâ'nın dediği gibi nefsteki mevcûddan, dolaylı olarak da dış dünyadaki mevcûddan ise, o haberin sahibi olan da sözünde yalan bulunmayan bir kimse ise bu haber dış dünyada zorunlu varlık olmak durumundadır.

Sekûnî akli hükümlerin bir diğeri olan imkânsızlığı da akli zorunlulukla tam olarak örtüşecek şekilde mutlak, mukayyed ve başkası nedeniyle şeklinde üçe ayırır. Tahmin edileceği üzere mutlak akli imkânsız, mutlak zorunlunun karşısında yer almaktadır. Zira bu tarz imkânsızlıkta ne bir kayıtlanma söz konusudur ne de başkası onun imkânsızlığına etki etmiştir. Bunun en açık örneği, iki çelişğin bir araya gelmesinin imkânsız oluşudur. Kayıtlanmış (*mukayyed*) imkânsızlık, cevherin ma'dûm olduğu anda mevcûd olmasının imkânsızlığı, başkası nedeniyle imkânsız ise Allah Teâlâ'nın haber vermesine rağmen kıyametin kopmamasının imkânsızlığıdır.⁵⁹

Sekûnî'nin imkânsız ayırımına çok benzer bir taksime yine Gazzâlî'nin *Mi'yâr*'ında rastlamaktayız. Gazzâlî'ye göre imkânsız (*mümteni*) kendi zâtı nedeniyle ve başkası nedeniyle ikiye ayrılmaktadır. Başkası nedeniyle imkânsızın örneği kıyametin bugün kopmasıdır. Zira kıyametin bugün kopması zâtı itibariyle imkânsız olmamasına rağmen Allah Teâlâ'nın kıyametin bugün kopmayacağına dair bilgisi nedeniyle imkânsızdır.⁶⁰ Dikkat edilirse özellikle Sekûnî'nin başkası nedeniyle imkânsız için vermiş olduğu örnek, bazı küçük farklılıklarla birlikte neredeyse Gazzâlî'nin örneğiyle aynıdır.

Sekûnî akli hükümlerle ilgili son olarak aklen mümkünün üç çeşidine değinir. Bunlardan ilki mücizelerin de içinde yer aldığı harikulade olaylardır. Harikulade olaylar âdetsel olarak imkânsız oldukları için bu şekilde isimlendirilirler. Diğer iki kısım ise meydana gelişlerinin sıklığı

58 İbn Sînâ, *Şifâ'l-lâhiyyât*, 1/96.

59 Sekûnî, *Temyîz*, 1/23.

60 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, 524

veya seyrekliği itibarıyla *kesîrî* veya *ekallî* olarak adlandırılır.⁶¹ Sekûnî'nin mümkün ayrımında ekallî ve kesîrî filozofların mümkün taksiminde kullandıkları kavramlarla örtüşmektedir. Ancak Sekûnî'nin âdetsel olarak imkânsız olduğu hâlde aklen mümkün gördüğü ve çok nadir gerçekleştiğini iddia ettiği mümkün çeşidi filozofların taksiminde yer almamaktadır. Bunun yerine onlar mümkünü çoğunlukla gerçekleşen kesîrî ve azınlıkla gerçekleşen ekallîye ilaveten gerçekleşmesi ile gerçekleşmemesi birbirine eşit olanları (*mütesâvî*) ekleyerek üçe ayırmışlardır.⁶² Anlaşıldığı kadarıyla mümkünün bu şekilde taksim edilmesi de Sekûnî'ye özgüdür. Ona göre *ekallî*nin örneği sihir ve harflerin ilmi, *kesîrî*nin örneği ise günlük yaşantıda karşımıza çıkabilecek doğa olaylarıdır. Sekûnî bu tasnifiyle, birbirine benzer görülen sihirle mucizenin arasını kesin bir şekilde ayırır. Zira ona göre sihrin de içinde bulunduğu az meydana gelen olaylar eğitim yoluyla öğrenilebilirken mucizede böyle bir durum söz konusu değildir.⁶³ Aklen mümkün olup doğada sıkça gerçekleşmesi anlamında *kesîrî/ekserî* mümkün anlayışı ise Sekûnî'nin, doğa bilimlerine temel teşkil eden âdetsel hükümlerle akıl arasındaki irtibat noktasını oluşturur. Çünkü aklen *kesîrî* mümkünler âdetsel zorunlulardır. Böylece o, akli hükümlerle âdetsel hükümleri birbirine bağlamayarak kesin bilgiler içeren kelâm ilminden diğer ilimlere geçişin imkânını ortaya koymuştur.

Sonuç

Sekûnî, müteahhir kelâmcılar ve mantıkçılara karşı olumsuz bir tavır takınmaktadır. Fakat bu olumsuz tavrına rağmen onun bilgi taksiminde mantıkçıların tasavvur ve tasdik ayrımlarını, tasdikî bilgiyi tarif ederken Râzî'ye atfedilen bilgi tanımını kullandığı görülmektedir. Mutlak olarak bilgiyi tanımladığı kısımlarda ise Eş'arî ve Bâkılânî'nin tanımlarını tercih etmektedir. Eş'arî ve Bâkılânî'nin bilgi tanımları daha sonra gelen âlimler tarafından kısır döngü içermeleri sebebiyle eleştirilmiş olsa da Sekûnî bu tanımların kullanımında herhangi bir problem görmemektedir. Onun bu yaklaşımı kendi tanım anlayışı dikkate alındığında anlaşılır hâle gelmektedir. Zira ona göre tanımda kısır döngü bulunmaması bir şart değildir. Tanımın geçerli olması için akledilirliğinde başka şeylerden ayrışması yeterlidir.

Sekûnî'nin kelâm düşüncesini üzerine inşa ettiği en temel kavram tasdikî bilgiyi meydana getiren hükümdür. Bu bağlamda akli hükümleri ayrıntılı bir tasnife tabi tutan müellif özellikle akli zorunlulukta Âmirî ve İbn Sînâ gibi filozofların zorunluluk anlayışı ile Gazzâlî'nin modal önermelere tayin ettiği lafızları kullanarak fakat onlardan farklı, yeni bir tasnif geliştirmiştir. Bu tasnif, onun sistemi içerisinde en özgün nokta olarak okunabilir. Onun bir bütün olarak hüküm anlayışı üzerine inşa ettiği kelâmî düşünceleri ve hüküm taksimi arasındaki uyum ve buna bağlı olarak ortaya koyduğu özgün fikirlerin tespiti ise şüphesiz daha derinlikli çalışmalarla ihtiyaç duymaktadır.

61 Sekûnî, *Temyîz*, 1/24.

62 Mesela bkz. el-Âmirî, *Takrîr*, 308.

63 Sekûnî, *Temyîz*, 1/24.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- el-Âmirî, Ebu'l-Hasen. *et-Takrîr lievcühi't-takdîr* (Resâil içinde). thk. Sübhân Halifât. Ammân: Menşûrâtü'l-Câmiati'l-Ürdüniyyei 1988.
- Arıcı, Müstakim. "İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü". *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker ve Osman Demir. 167-202. İstanbul: İsam Yayınları, 1. Basım, 2013.
- el-Bâkîllânî, Ebubekir b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. 3 Cilt. thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zeyd. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- el-Bâkîllânî, Ebubekir b. Tayyib. *el-İnsâf fimâ yecibü i'tikâduhu ve lâ yecüzü'l-cehlu bihi*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2000.
- el-Bâkîllânî, Ebubekir b. Tayyib. *Kitâbü't-Temhîd*. Beyrût: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. 3 Cilt. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- el-Gâzzâlî, Ebû Hâmid. *Mi'yârü'l-ilm*. çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Haklı, Şaban. "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker-Osman Demir. 423-452. İstanbul: İsam Yayınları, 1. Basım, 2013.
- el-Îcî, Adudüddîn. *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içinde). 3 Cilt. çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- İbn Füreke, Ebubekir. *Mücerreü'l-makâlât*. Beyrût: Dârü'l-Meşrnk, 1987.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Şifa/İlâhiyyât*. 1. Cilt. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Kaya, Veysel. "Fahreddin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yöneltilmiş Eleştiriler". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 247-257.
- Kaya, Veysel. *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Mahfûz, Muhammed. *Terâcimü'l-müellifin et-tünusiyyin*. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1994.
- Özbakır, Mustafa. *Sekûnî'nin Temyîz'inde İ'tizâl Eleştirisi: Fâtiha ve Bakara Sûreleri Örneğinde Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özpilavcı, Ferruh. *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*. İstanbul: Litera Yayınları, 1. Basım, 2018.
- es-Sekûnî, Ebû Ali. *et-Temyîz limâ evde'ahu'z-Zemahşerî mine'l-i'tizâl fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. 3 Cilt. thk. Yusuf Ahmed. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- es-Sekûnî, Ebû Ali. *et-Temyîz limâ evde'ahu'z-Zemahşerî mine'l-i'tizâl fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 235, 1-170.

- es-Sekûnî, Ebû Ali. *et-Temyîz limâ evde'ahu'z-Zemahşerî mine'l-i'tizâl fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 1-268
- es-Sekûnî, Ebû Ali. *Uyûnu'l-münâzarât*. thk. Sa'd Gurâb. Tunus: Menşurâtü'l-Câmiati't-Tûnisiyye, 1976.
- Shihadeh, Ayman. "From al-Ghazâlî to al-Râzî 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology". *Arabic Sciences and Philosophy*. 15 (2005), 141-79.
- es-Sübki, Tâcüddîn. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. 10 Cilt. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî. Mısır: Daru'l Hicr, 1413/1992.
- er-Râzî, Fahreddîn. *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*. 6 Cilt. thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- er-Râzî, Kutbuddîn. *Tahrîrû'l-kavâidi'l-mantikiyye*. İstanbul: Hâşimî Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Terkan, Fehrullah. "Does Zayd Have the Power Not to Travel Tomorrow? A Preliminary Analysis of al-Fârâbî's Discussion on God's Knowledge of Future Human Acts". *The Muslim World*. 94 (January 2004), 45-64.
- Türker, Ömer. "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri". *İslam Araştırmaları Dergisi*. 19 (2008). 1-23.
- Türker, Ömer. "Sekûnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/336. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafizîği*. çev. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2010.
- ez-Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Basım 2002.

