



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Sadrüşşeriâ'nın *Ta'dîl* Teşebbüsüne Tarihsel Arka Plan Denemesi ve İdrakin Mahiyeti Tartışmaları Üzerinden Temellendirilmesi*

Historical Background of Şadr al-Sharî'a's *Ta'dîl* and Its Basis through Discussions on the Nature of Understanding

Güvenç ŞENSOY**

Öz: Bu makalenin odağı iki yönlüdür. İlk olarak Sadrüşşeriâ'nın *ta'dîl* teşebbüsü ile amaçladığı şey tarihsel olarak Mâtürîdilik-Eş'arilik ilişkisi açısından incelenmektedir. Bu ilişki Eş'ariliğin kendi içindeki dönüşümle alakalandırılmıştır. Eş'arilik Bâkîllânî ve İbn Fûrek ile sistematik bir yapıya kavuşmuştur. Sonrasında Cüveynî, Gazzâlî ve son olarak Râzî ile geçirmiş olduğu dönüşümlerle Meşşâilik ile karşılaşmasını tamamlamıştır. Böylece müteahhir dönem olarak isimlendirilen süreç en üst seviyede kendisini göstermiştir.

Mâtürîdilikte ise süreç Eş'arilik ile eş zamanlı gerçekleşmemiştir. Mâtürîdilikte, kurucu imamına atıflar imamın vefatının yaklaşık bir buçuk asır sonrasına denk gelmektedir. Bu farklılık dikkate alınarak söz konusu tarihsel süreç iki ekolün birbiriyle ilişkisi açısından incelenmiş ve Mâtürîdiliğin geçirdiği dönüşüm, Râzî üzerinden Eş'arilik ile irtibatlandırılmıştır. Bu açıdan Râzî ile Mâverâünnehir'deki Hanefî âlimler arasında cereyan eden münazaralar ve bu münazaraların sonuçları temele alınarak Mâtürîdiliğin karşılaştığı yeni dile uyumu incelenmiştir. Yeni dilden kastedilen Râzî ile kemale ulaşmış olan felsefi kelâmın dilidir. Râzî'nin oluşturduğu yapıda kelâmın muhatabı bütün olarak nazari/teorik felsefedir. Ziyareti sonucunda Mâtürîdî kelâmcılar arasında bu dile uyum arayışı başlamıştır. Râzî'nin söz konusu münazaralarda galip olmasının onun yalnızca cedeldeki kuvvetiyle açıklanmasının eksik olduğu düşünülmüş ve İbn Sinâ felsefesinden kavram ve içerik olarak istifadesinin onu muhatablarından öne çıkardığı tespiti yapılmıştır. Hanefîlerin bu yeni dile uyum sağlama ihtiyaçları bu şekilde gerekçelendirilmiştir. Mâtürîdilik içinde bu yeni dilin ilk ve en üst şekillerinden birinin -Şemseddin es-Semerkindi ile birlikte- Sadrüşşeriâda bulunduğu tespit edilmiştir. Bu açıdan makale Sadrüşşeriâ'nın *ta'dîl* teşebbüsü olarak kavramsallaştırdığımız faaliyetini tarihsel olarak söz konusu iki fırka arasındaki ve genel olarak da dini düşünce ile felsefi düşünce arasındaki ilişki üzerine kurmaktadır. Sadrüşşeriâ'nın girişiminin Mâtürîdiliğin -İbn Sinâ özelinde- felsefi mesâil ve dil ile karşılaşmasını temsil ettiği iddia edilmektedir.

* Bu makale, "Sadrüşşeriâda Varlık ve Ulûhiyyet" isimli devam etmekte olan doktora tez çalışmamdaki ilk tespitlerinden hareketle kaleme alınmıştır. Destekleri için danışman hocam Hatice Kelpetin Arpaguşa, makalenin ilk taslağını okuyup tavsiyelerini paylaşan İbrahim Âgâh Sağır ve Merve Şensoy'a, isimlerini bilmediğim hakemlere ve dergi editörüne müteşekkirim.

** Arş. Gör. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, guvenc.sensoy@marmara.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7003-4228

Tabakât türü eserlerde çoğunlukla fihri yönü öne çıkarılsa da Sadruşşerîa'nın eserlerinde atf yaptığı âlimlerin mantık, kelâm, felsefe ve usul alanlarından âlimler olduğu görülmektedir. Onun ta'dil teşebbüsü yalnızca kelâm ilmine has bir teşebbüs değildir. Mantık, usul, kelâm ve astronomi alanlarındaki eserleri de kendisinden önceki birikimin değerlendirilmesini içermektedir. Çalışmada ta'dil olarak tespit edilen değişim yalnızca kelâm ilmindeki faaliyetine özgü bir tespittir. Söz konusu diğer ilimlerdeki amacının ne olduğunun anlaşılması için daha fazla çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

Çalışmanın odak noktalarından ikincisinde ise bu teklif zihni varlık tartışmaları özelinde temellendirilmektedir. Zihni varlık meselesi yalnızca ta'dil teşebbüsünün ne olduğuna dair teklifimizin kendisi ile temellendirildiği örnek mesele olarak seçilmiştir. Amaç, söz konusu tarafların görüşlerini değerlendirmek değildir. Bundan dolayı konu ayrıntılı olarak ele alınmamış, odak yalnızca *el-İşârât*'taki idrakin mahiyeti tartışmaları ile kayıtlanmıştır. Sadruşşerîa'nın ta'dil ile amaçladığı şeyin yeni dil ve muhataplara uyum olduğu söylenmişti. Onun örnek konu olan zihni varlık meselesinde İbn Sînâ ve Tûsî'ye yönelik itirazları bu tespiti desteklemektedir. Sadruşşerîa burada İbn Sînâ'nın zihni varlığa dair tezlerini konu edinmektedir. Ancak bunu yaparken Tûsî ve Râzî şerhlerini de göz önüne almaktadır. Râzî şerhinde İbn Sînâ'nın açıklamalarına itirazlar yöneltirken Tûsî de kendi şerhinde Râzî'nin itirazlarını cevaplandırmaktadır. Tûsî'nin buradaki cevapları genel olarak Meşşâilik ve özelde ise İbn Sînâ savunusu olarak okunabilir. Sadruşşerîa ise *el-İşârât* geleneğine bu noktada eklenmişçesine Tûsî'nin Râzî'ye yönelik cevaplarının gücünü sorgulamaktadır. *el-İşârât* şârihlerinden hangisinin haklı olduğu sorusunun ilmî çevrelerde canlılığını koruyan bir mesele olması açısından Sadruşşerîa da kendi yaklaşımını sunmaktadır.

Râzî'nin idrakin mahiyetine dair itirazlarını haricî hakikat ile zihni suretin özdeş kabul edilmesi durumunda ortaya çıkan problemler teşkil etmektedir. Râzî söz konusu şerhinde İbn Sînâ'nın görüşlerini ele almaktadır. İtirazlarını sunarken yer yer delillere, bazı durumlarda da ulaşılan sonuca eleştirilerine sıralamaktadır. Tûsî ise kendi şerhinde Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerin temelsiz olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu açıdan Râzî'nin kelâmın delillerini ve görüşünü, Tûsî'nin ise felsefi görüşü savunduğu açıktır. Kelâmî eleştiriler ve felsefi savunma şeklinde ifade edebileceğimiz süreç Sadruşşerîa da Tûsî'nin ifadeleri üzerinden girmektedir. Sadruşşerîa konuyu ele alırken yalnızca tartışmada geçen ifadeleri aktarmakla yetinmemiş, Râzî'nin Tûsî tarafından cevaplanan itirazlarını tahkim etme yolunu benimsemiş ve Râzî özelinde temsil edilen kelâmî yaklaşımı takviye yolunu seçmiştir. Sadruşşerîa zihni varlığı teori olarak kabul etmemekte, yalnızca mecazen kabul edilebileceğini öne sürmektedir. Sadruşşerîa'ya göre haricî varlık zihni varlığın parçası değildir. Zihnen idrak edilenler mukadder haricî varlıklarına itibarla idrak edilmektedirler. Zihni varlığın zorunlularından olan varlık-mahiyet ayrımı, nefsin idrak eden olması, mahiyetlerin korunması ve mahiyetin mahalline göre tesirinin değişmesi gibi kabullere itirazlarını yönelterek, zihni idrakin arazın cevherler kâim olmasında olduğu gibi bir kıyâm ile açıklanacağını ifade etmiştir. Makale, Sadruşşerîa'nın zihni varlıkla ilgili görüşlerinin tamamına doğrudan temas etmemiştir. Dolayısıyla burada yalnızca idrakin mahiyeti ile ilgili tartışmalara değinilmiştir. Birinci bölümde teklif edilen tarihsel arka plan okuması ikinci bölümde sunulan muhatap, içerik ve dil değişmesi ile temellendirilmiştir. Böylece, ta'dilin birinci bölümde sunulan tarihsel arka plan teklifi olan muhatap ve dil değişmesi olgusu ikinci bölümdeki taraflar ve itiraz ve delillerin yapısı üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Sadruşşerîa, Mâtürîdilik, Kelâm-Felsefe İlişkisi, Mâtürîdiyye-Eş'ariyye İlişkisi, Zihni Varlık

Abstract: The focus of this article is twofold. First, what Şadr al-Sharî'a intended with the *ta'dîl* is being studied historically in terms of the relationship between Mâturîdism and Ash'arism. This relationship is related to the transformation of Ash'arism within itself. Ash'arism acquired a systematic structure with Bâqillânî and Ibn Fûrak and completed its encounter with Peripateticism at the hands of Juwaynî, Ghazâlî and Râzî. This process is called the later period and it showed itself at the highest level at Râzî.

The process in Mâturîdism does not occur at the same time as in Ash'arism. Accordingly, in Mâturîdism, references to the founder coincide with him about a century and a half after his death. The historical process was considered from the point of view of the relationship of the two schools to each other. The transformation that Mâturîdism underwent was connected with Ash'arism through Râzî. In this regard, Râzî's debates with Hânafî scholars around Mâwarâ'unnahr and the results of these debates were based on the study of the adaptation of Mâturîdism to the new language. In the structure formed by Râzî, the interlocutor of *kalâm* is theoretical philosophy as a whole. As a result of his visit, the search for harmony in this language began among the Mâturîdite theologians. Râzî's use of Ibn Sînâ philosophy as a concept and content made him stand out from his interlocutors. One of the first and uppermost forms of adaptation to this new language in Mâturîdism - along with Shams al-Dîn al-Samarqandî- was found in Şadr al-Sharî'a. In this regard, the article analyzes the activity of Şadr al-Sharî'a, which we conceptualize as a *ta'dîl*, on the relationship between the two groups in question historically and between religious thought and philosophical thought in general. Şadr al-Sharî'a's *ta'dîl* represents the encounter of Mâturîdism with philosophy.

Although his *fiqh* aspect is mostly highlighted in the works, it seems that the scholars cited by Şadr al-Sharî'a in his works are scholars from the fields of logic, *kalâm*, philosophy, and *uşûl*. His works in the fields of logic, *uşûl*, *kalâm*, and astronomy also include an evaluation of the tradition before him. The change identified as *ta'dîl* is only a determination specific to its activity in the science of *kalâm*. Further studies are needed to understand what his purpose is in the other sciences in question.

In the second focus of the study, this proposal is based on the discussions on mental existence. This question has been chosen only as an exemplary issue on which our proposal about *ta'dîl*. The purpose is not to evaluate the opinions of the scholars in question. Thus, the topic was not discussed in general, restricted only with discussions of the nature of understanding in *Ishârât*. Şadr al-Sharî'a aims with *ta'dîl*, as mentioned above, new languages and interlocutors. Şadr al-Sharî'a deals with Ibn Sînâ's theses on mental existence. However, in doing so, he also deals with the interpretations of Tûsî and Râzî. In his commentary, Râzî raises objections to Ibn Sînâ, while Tûsî answers Râzî's objections in his own commentary. Şadr al-Sharî'a, on the other hand, questions the strength of Tûsî's answers to Râzî.

Râzî's objections to the nature of understanding pose problems that arise if the external truth and the mental image are considered identical. While presenting his objections, Râzî lists his criticisms on the evidence and some cases on the result are reached. Tûsî, however, tried to show that Râzî's criticism was unfounded. Şadr al-Sharî'a enters the discussion through the statements of Tûsî. Şadr al-Sharî'a was not only content with quoting the statements made during the discussion, but also adopted a way to arbitrate Râzî's objections answered by Tûsî. Şadr al-Sharî'a does not accept mental existence as a theory but suggests that it can only be accepted metaphorically. According to him, the external being is not part of a mental being. Those who are understood mentally are understood with respect to their imagined external beings. He did not accept such recognitions as the separation of existence and essence, the human soul's perception, and

preserving the essence and changing the influence of essence according to the location. He suggested that understanding of the mind would be explained with the fact that the accident is the “*qā'im* of an atom”. The article excluded Şadr al-Sharī'a's views of mental existence in general, because his views on existence were out of this article's scope. Therefore, only discussions about the nature of understanding are touched upon here. The historical background reading offered in the first part is based on the change in the interlocutor, content, and language presented in the second part. Thus, the change of addressee, content, and language has been tried to be shown in the second part, and through the structure of the objections and evidence.

Key words: Şadr al-Sharī'a, Māturīdism, The Interplay of *Kalām* and Philosophy, Māturīdism-Ash'arism Relationship, Mental Existence

Giriş

8./14. yüzyıl âlimlerinden Sadruşşeriâ es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcuşşeriâ Ömer b. Sadruşşeriâ el-Evvel Ubeydullâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî'nin (ö. 747/1346) hayatına dair oldukça az bilgiye sahibiz. Tabakât türü eserlerde onun çoğunlukla fıkhi yönüne vurgu yapılmış ve bazı çalışmalarda onun kendisinden sonraki dönemde özellikle usule dair yaklaşımlarda etkili olduğu zikredilmiştir.¹ Baba ve anne tarafından olan neslinde Hanefî-Mâtürîdî âlimler yer almaktadır. Baba tarafından dedesi Tâcüşşeriâ (ö. 709/1309), anne tarafından dedesi Burhânüşşeriâ'dır (ö. 7.-8./13.-14. yy). Dedeleri kardeşdir ve babaları Sadruşşeriâ el-Evvel/el-Ekber olarak isimlendirilir. Karışmaması için çalışma konumuz olan Sadruşşeriâ da es-Sânî/el-Eşgar olarak isimlendirilmiştir.²

İki bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünde Sadruşşeriâ'nın eserinin isminden ilhamla kavramsallaştırdığımız *ta'dîl teşebbüsü*, 8./14. yüzyıla kadarki süreçte Eşarî-Mâtürîdî ve kelâm-felsefe ilişkisi merkeze alınarak açıklanacaktır. Bu kısımda Sadruşşeriâ'nın *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*'un *Ta'dîli'l-keîâm* kısmında giriştiği teşebbüsün tarihsel bağlamı ve içeriğinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır. İkinci bölümde ise birinci bölümde ulaşılan sonuçlar zihnî varlığa dair öne sürdüğü delil, karşı delil ve karşı delile cevap açısından temellendirilecektir. Zihnî varlık tartışmaları Sadruşşeriâ'dan bağımsız olarak oldukça geniş bir mesele olduğundan söz konusu tartışma *ta'dîlin* içerik, dil, muhataplar ve yaklaşım açısından tarihsel bağlamını ve bağlama uygun olduğunu düşündüğümüz sonuçlarını gösteren idrak tartışmaları ile kayıtlanacaktır. İçerik ile kastedilen Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) kelâmı nazari/teorik felsefenin mukabili düşünerek tertip ettiği içerik, dil ile kastedilen Râzî sonrası felsefi kavramların kullanımı, çalışma özelinde muhataplar ile kastedilen İbn Sînâ (ö. 428/1037), Râzî ve Nasîruddin et-Tûsî (ö. 672/1274) ve yaklaşım ile kastedilen de mütekaddim dönemin kabullerinin zikredilen dil ile ele alınmasıdır. Zihnî varlık tartışmalarına da bu tespitlerimizin desteklenmesi amacıyla işaret

1 Sadruşşeriâ'nın fıkıh ve usul ilimlerinde Osmanlı düşüncesine etkisine dair bk. Cici, "Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar", s. 215-246; Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", s. 101-132.

2 Hayatına dair klasik tabakât türü eserlerden bilgi aktaran başlıca kaynaklar için bk. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 109-12; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, s. 203; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 355; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, II, 365; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, IV, 429; Pârsâ, "Nesebu Sadruşşeriâ Ubeydillah el-Mahbubi el-Ensârî el-Buhârî", s. 135-70. Hayatına dair bilgi sunan ikincil kaynaklar için bk. Yıldırım, *Birgivi'nin Şeyhayn (Burhânüşşeriâ ve Sadruşşeriâ) Savunması*, s. 9-12; Chybylov, "Müteahhirun Dönemin Bir Mütefeckiri Olarak Sadruşşeriâ es-Sânî'nin İlmî Kişiliği", s. 126-36; Tuğral, *Sadruşşeriâ'da İyilik ve Kötülük Problemi*, s. 15-23; Bekdemir, "Sadruşşeriâ'nın Usulcülüğü/Hukukçuluğu", s. 76-9; Aydın, *Sadruşşeriâ es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*, s. 1-32; a.mlf., "Türk Kelâm Bilgini Sadruşşeriâ Es-Sânî (ö. 747/1346)", s. 181-96; Merâğî, "Sâhibu't-Tenkîh Sadruşşeriâ el-Eşgar", s. 637-40; Yılmaz, "Ubeydullah bin Mes'ûd Sadruşşeriâ", s. 204-14; Erel, *Sadruşşeriâ, Ubeydullah B. Mes'ûd Hayatı ve İslam Hukukundaki Yeri*, s. 11-34; İdris, "Sadruşşeriâ ve Kitâbu'hu Ta'dîli'l-Ulûm", s. 442-51; Bekdemir, *Sadruşşeriâ Es-Sânî'nin Hukukçuluğu*, s. 48-143; Gümüšoğlu, "Sadruşşeriâ es-Sânî 'Ubeydullah bin Mes'ûd'un Fikir Dünyasında Kelâm ve Tasavvuf Birlikteliğinin Yeri ve Önemi", II, 363-8; Dallal, *An Islamic Response to Greek Astronomy*, s. 7-11; Ay, *Sadruşşeriâ'da Varlık*, s. 13-8; Özen, "Sadruşşeriâ", s. 427-8; Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi*, s. 15-131; Dallal, "Sadr al-Sharî'ah", s. 874; Agitoğlu, "Hicri VIII. Asır Hanefî Usûlcülerinin Bazı Hadis Meselelerine Yaklaşımı", s. 12-4.

edilecektir. Söz konusu tarafların meseledeki görüşleri ve meselenin uzanımları bu çalışmanın odağının dışındadır. Örnek mesele olarak seçilen idrakin mahiyeti ile Sadruşşerîa'nın muhatapları ve değişen dile uyumu dikkate sunulacaktır.

İdrakin mahiyeti tartışmasında zihnî varlığı hakiki olarak kabul edenlerin iddiası olan zihnî suret ile hâricî hakikatin ilişkisi ele alınmaktadır. *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserinde İbn Sinâ'nın idrakin mahiyetine ilişkin açıklamalarına Râzî şerhinde itirazlar yöneltilmektedir. Tûsî ise yine kendi *İşârât Şerhi*'nde Râzî'nin itirazlarını cevaplamaktadır. Sadruşşerîa da Tûsî'nin Râzî'ye yönelik cevaplarını inceleyip bu cevaplara itirazlarını sunmaktadır. Sadruşşerîa'nın cevapları *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm* adlı eserinin *Ta'dîli'l-keîâm* kısmındaki "Arazlar" bölümünde "Nefsânî Keyfiyetler" altındaki "idrak" tartışmalarını ele aldığı yerde geçmektedir. Tartışmayı, tarafları ve iddiaları ele almadan önce Sadruşşerîa'nın *ta'dîl* projesine dair bilgi verilen kısma geçebiliriz.

1. Sadruşşerîa ve Kelâm İlminin Ta'dîli

Tabakât kitaplarında Sadruşşerîa'nın daha çok fıkhi yönüyle öne çıkarıldığı zikredilmişti. Ancak o kelâm, mantık, fıkıh, hey'et, hadis ve dil alanlarında da eserler telif etmiştir. *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm* adlı eserinin birinci kısmı mantık, ikinci kısım kelâm, üçüncü kısmı ise astronomi ilimlerine dair Sadruşşerîa'nın tekliflerini içermektedir. Çalışmanın odağı açısından burada yalnızca kelâm ilmine dair yaklaşımının tarihsel arka planına işaret edilecektir. Böylece onun, Râzî'nin eleştirilerine Tûsî'nin yönelttiği itirazlara cevaplar sunmadaki amacı temellendirilmeye çalışılacaktır. Sadruşşerîa'nın teşebbüsünün genelde kelâm ve özelde Mâtürîdîlik geleneği açısından ne anlama geldiği açıklığa kavuşturulduğunda Meşşâlik karşısında yaptığı Râzî savunusunun anlamı da açığa çıkacaktır. Sadruşşerîa'nın konumunu göstermesi açısından zihnî varlık meselesinin araştırma konusu olarak seçilmesinin sebebi de aynıdır. Bu meseledeki yaklaşımına göre kelâm geleneği açısından nerede durduğu anlaşılacakla birlikte, Râzî sonrası Mâtürîdîliğin konumu da vuzuha kavuşacaktır. Bu açıdan ilk olarak onun Mâtürîdî geleneğe mensubiyetine değinmek gerekir.

Sadruşşerîa Mâtürîdî geleneğe mensup bir kelâmcıdır. Bu mensubiyete iki yolla işaret etmek mümkündür. Bunlardan birincisi kendisinden önceki Mâtürîdî kelâmcılardan "as-hâbunâ" ve "meşâyihunâ" şeklinde bahsetmesidir.³ Kendisinden önceki Mâtürîdî kelâmcılara bu şekilde atıfta bulunması gerçeğine ailesinin bulunduğu ilmi gelenek de eklendiğinde konu daha açık hâle gelmektedir. Ayrıca "İmamlarımız bilginin tanımını şu şekilde yapmışlardır" ifadesinden sonra İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) tanımını zikretmesi⁴ de "imamlarımız" ifadesi ile Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup âlimleri kastettiğini ve bu tanım özelinde Mâtürîdî'yi kastettiğini gösterir. Bu, Sadruşşerîa'nın atıflarından elde edilen ve onun kendini Mâtürîdî geleneğe mensup gördüğüne dair sunulan birinci yoldur. İkincisi ise onun

3 Örnek olarak bk. Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, vr. 187^b.

4 Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, vr. 265^a.

mesele bazı kabullerinden elde edilmektedir. Kendisinden önce Mâtürîdî kelâmcılar ile Eş'arî kelâmcılar arasında tartışma konusu olan tekvîn sıfatı hakkında Sadruşşeriâ Mâtürîdî kelâmcıların görüşünü doğru kabul edip onu muhalif fırkaya karşı savunmaktadır.⁵ Yine kulların ihtiyarî fiilleri ve onların hasen ve kabih olarak isimlendirilmesi konusunda Râzî'nin *el-Mahsûl*'u üzerinden İmam Eş'arî (ö. 324/935-6) ve Eş'arîliğin kabullerine itirazlarını sunmaktadır.⁶ Hikmeti Allah'ın sıfatların biri olarak kabul edip diğer sıfatların işleyişini kontrol eden bir sıfat olarak sunması da başka bir göstergedir.⁷ Son olarak imanda istisnayı kabul etmemesi de mezhebi kimliğine dair bilgi vermektedir.⁸

Sadruşşeriâ'nın kelâm ilmini ta'dîl teklifi mensup bulunduğu gelenekle ilgili okunabilir. Yani o, Mâtürîdîliğin Râzî sonrası Eş'arîlikle karşılaşmasını temsil etmektedir. Ancak kısaca kendisinden önceki Eş'arî-Mâtürîdî ilişkisine değinmeden önce hatırlatmakta fayda vardır ki, ta'dîlin yalnızca fırkalar üzerinden okunması yeterli olmayacaktır. Zira, makale konusu da olan zihni varlık meselesinde olduğu gibi o Eş'arîlikle birlikte meşşâî gelenekle de hesaplaşmaktadır. Meşşâîlikle hesaplaşma gündeminin kelâmî fırkalar arasındaki ihtilafli konulardan daha fazla yer kapladığı göz önüne alındığında iddia daha da belirginleşmektedir.

1.1. Ta'dîlin Tarihsel Arka Planı

Sadruşşeriâ'nın kelâm ilmini yeniden düzenleme girişiminin arka planı özel olarak Mâtürîdî-Eş'arî, genelde ise kelâm-meşşâî düşünce ilişkisiyle anlaşılmalıdır. Genel olarak zikredilen dinî düşünce-felsefi düşünce ilişkisi aslında Eş'arîlik içerisinde İmâm'ül-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ile başlayan ve Râzî ile zirvesini bulan sürecin adıdır. Bundan dolayı Sadruşşeriâ'nın teşebbüsünün anlaşılması ilk olarak özel ilişkinin anlaşılması ile alakalıdır.

Ulrich Rudolph Mâtürîdî'ye dair iki izlenimin olduğunu belirtir: Birincisi onun Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) temsilcisi olması, ikincisi ise Eş'arî'nin doğudaki rakibi olmasıdır. İkincisinin savunulmasının mümkün olmadığını düşünen Rudolph, Mâtürîdî'den, 5./11. yüzyıla kadar bölgedeki büyük âlimlerden biri olarak bahsedilirken sonrasında Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ve Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) tarafından kendisine kelâmcı olarak atıp yapıldığını belirtmektedir.⁹ Mâtürîdî'nin hayatı ve ilmi kimliğine dair bilgi veren

5 Sadruşşeriâ, *Ta'dîl*, vr. 185^a vd. Mâtürîdî gelenekteki kabule örnek olarak bk. Nesefî, *Tebşira*, I, 307-308, 532-3; Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 143-4.

6 Sadruşşeriâ, *Ta'dîl*, vr. 188^b vd; a.mlf., *et-Tavzih*, I, 375 vd.

7 Sadruşşeriâ, *Ta'dîl*, vr. 194^a vd.

8 Sadruşşeriâ, *Ta'dîl*, vr. 274^b vd. Ayrıca Mehmet Kalaycı, Sadruşşeriâ'nın konununun "mezhepler üstü" ve eserlerinin "çerçeve metinler" olarak değerlendirilmeye müsait olduğunu belirtir. Yine de bu durum Sadruşşeriâ'nın mensup olduğu geleneği değiştiren veya belirsiz hâle getiren bir tespit olarak alınmamalıdır. Kalaycı'nın iddiası için bk. *Eş'arîlik Maturidîlik İlişkisi*, s. 34. Kalaycı ayrıca Sadruşşeriâ'nın Râzî eleştirileri ile Hanefî gelenek içinde "felsefi kelâm" faaliyetinin yolunu açtığı kanaatindedir (*Eş'arîlik Maturidîlik İlişkisi*, s. 86, 273, 276).

9 Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, s. 548 vd.

en erken kaynağın Nesefî'nin *Tebşira*'sı olması da bunu desteklemektedir.¹⁰ Ne olmuştu da Hanefî âlimlerden biri olarak görülen Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin sistemini devam ettiren ve hatta geliştiren bir "imam" olarak görülmeye başlanmıştı? Nesefî ve Pezdevî'yi bunu yapmaya sevk eden şey neydi?

Bu sorulara iki açıdan cevap verilebilir: Birincisi bölge âlimlerinin akli ilimlere yaklaşımından, ikincisi ise bölgede tarihsel olarak gelişen Hanefî-Şafîi/Eş'arî etkileşiminden elde edilmektedir. Abdullah Demir'in tespitine göre bölgede 4./10. yüzyıl itibarıyla akli ilimlere karşı olumsuz bir tavır hâkim olmaya başlamıştır. Buna karşın hadis ve fıkıh ilimlerine rağbet artmıştır. Kelâm yöntemine ihtiyaç duymayan âlimlerin Mâtürîdî'ye atıf yapmaları beklenemezdi. Yapılan atıfların da çoğunlukla fıkıh ve usule dair olması da bundan dolaydır.¹¹ 5./11. yüzyıla kadar Mâtürîdî'nin kelâm anlayışının bölgede benimsenmemesi bu şekilde açıklanabilir. Aslında Mâtürîdî'nin çoğunlukla doğrudan muhatap aldığı ve eleştiriler yönelttiği kelâm sistemi Mu'tezile kelâmı idi. Bu da Rudolph'un "Mâtürîdîliğin birinci dönemi" olarak isimlendirdiği dönemdir.¹² Bu dönemin genel özelliği olarak Eş'arî kelâmcılar ile etkileşimden bahsedilemez. Mâtürîdî'nin vefatından bir buçuk asır sonrasına denk gelecek şekilde Mâtürîdî-Eş'arî etkileşiminin başlamış ve böylece Mâtürîdî'nin isminin Ebû Hanîfe takipçisi diğer isimlere göre öne çıkmıştır. Bu da Selçuklu Devleti'nin Mâverâünnehir bölgesinde ilerlerken kendi düşünce sistemlerini medreseler aracılığıyla getirmeleriyle ilgilidir.¹³

Selçuklular Nizâmiye Medresesi'ni Şii Fâtımîlerin Sünnîliği yıpratıcı faaliyetlerine karşı kurmuştur. Nizâmülmülk (hs. 455-485/1063-1092) Şii'lerin askerî faaliyetlerinin yanı sıra dâîler yetiştirmesine karşılık Sultan Alparslan'ın (hs. 457-465/1064-1072) izniyle karşı propaganda faaliyeti ve ihtiyaç duyulan devlet görevlilerini yetiştirmek üzere medreseyi inşa ettirmiştir. Nişabur'daki medresede Ebû Bekir Ahmed el-Fûrekî (ö. 478/1085) ve Ebû İshak Rüknuddîn el-İsferâyînî (ö. 418/1027) gibi önemli Eş'arî kelâmcılar yetiştirmişlerdir. Eş'arîler ile Mâtürîdîlerin etkileşimi bu dönemde başlamıştır. Karşılıklı eleştiriler başlamış ve tartışmalar çoğu kez tekvîn sıfatı etrafında devam etmiştir. Konumuz açısından önemli olan nokta bu dönemdeki Hanefîlerin karşılaşmalarında henüz Mâtürîdî'ye dayanmaya başlamamalarıdır.¹⁴

10 Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, s. 217; Özen, "Mâtürîdî", s. 147; Watt, "Mâtürîdî Problemi", s. 165; Nesefî, *Tebşira*, I, 558.

11 Demir, "Mâtürîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri", s. 39; a.mlf., *Ebû İshâk es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, s. 79; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünü Yeniden İnşası*, s. 68.

12 Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, s. 557; a.mlf., "Maturidîliğin Ortaya Çıkışı", s. 318; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünü Yeniden İnşası*, s. 78.

13 Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, s. 15; a.mlf., "Maturidîliğin Ortaya Çıkışı", s. 319; Madelung, "Maturidîliğin Yayılışı ve Türkler", s. 327; Bruckmayr, "Maturidi Kelâmının Yayılması, Kalıcılaşması ve Temel Dinamikleri", s. 409; Demir, *Ebû İshâk es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, s. 80.

14 Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, s. 553; a.mlf., "Maturidîliğin Ortaya Çıkışı", s. 319; Watt, "Mâtürîdî Problemi", s. 165; Demir, *Ebû İshâk es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, s. 70, 82, 89; Kalaycı, *Eşarîlik Maturidîlik İlişkisi*, s. 27.

Rudolph'un Mâtürîdîliğin "gelişim sürecinin üçüncü safhası" olarak tanımladığı 5./11. yüzyıla gelindiğinde ise Hanefiler tarafından Eş'arilerle yapılan tartışmaların kelâm faaliyetinin ana unsurlarından birine dönüştüğü görülmektedir. Hanefilerin mücadelelerini fetva yayınlama şeklinde sürdürmelerinin imkânı yoktu, zira daha önce bahsedildiği üzere Nizâmülmülk Eş'arîliği meşru mezhep kabul etmekte ve desteklemekteydi. Dolayısıyla bölge âlimlerinin elinde, gelen Eş'arî fikirlere karşı kelâm yöntemiyle mücadelelen başka bir yol kalmamıştı.¹⁵ Tam da bu zamanda bazı Hanefî âlimler Mâtürîdî'yi kendi kelâm sistemlerinin otoritesi olarak sunmaya başlamışlardır. Örneğin Nesefî ve Pezdevî'nin eserlerinde Mâtürîdî'nin ismi bu şekilde geçmektedir.¹⁶ Öncesinde Hanefî âlimlerden biri olarak görülen ve kendisine çok da fazla atıf yapılmayan Mâtürîdî bu süreç sonunda diğer âlimlerin önünde bir konuma yükseltilmiştir.¹⁷ Tekvîn sıfatı etrafında cereyan eden tartışmalarda Eş'arîler Hanefileri bid'atçılıkla suçlamışlardır. Hanefiler ise mücadeleye kelâm metodunu da kullanarak devam etmişlerdir. Rudolph bu durumu Mâtürîdîliğin "gelişimini Eş'arî muhalefete borçlu olduğu" şeklinde ifade etmektedir.¹⁸ Böylece kelâm metodu Hanefî âlimler arasında "tekrar" ilgi odağı olmuştur.¹⁹ Özellikle 4./10. yüzyılla birlikte bölgede akli ilimlere ilginin azaldığı ve fıkıh ve hadis ilimlerinin daha merkezi bir konuma yükseldiği düşünüldüğünde muhatapların sebep olduğu değişimin önemi anlaşılmaktadır.²⁰

Tartışmaların temelde tekvîn sıfatı çerçevesinde devam ettiği söylenmişti. Eş'arîler tekvîn sıfatının ezeli olduğu iddiasının seleften kimse tarafından savunulmadığını, yani bu iddianın bid'atçılık olduğunu ifade etmişlerdir. Pezdevî kendilerinden önceki kelâmcılardan Mâtürîdî'nin de tekvînin ezeli olduğunu düşündüğünü ifade etmekte, Nesefî ise kendilerinden önce Semerkant'ta yaşamış olan benzer düşüncedeki âlimlerin isimlerini sıralamaktadır. Böylece görüşün kendilerinden önce de savunulduğunu ifade ederek bid'atçı olmadıklarını ispatlamaya çalışmıştır.²¹ Nesefî tarafından Mâtürîdî'nin öne çıkarılması da

15 Demir, "Mâtürîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri", s. 38. Özen, Mâtürîdî'nin ölümünden yaklaşık bir buçuk asır boyunca ihmal edilmiş olmasının gerekçelerinden biri olarak Irak ve Semerkant Hanefîliğinin mücadelesini de zikretmektedir. Ona göre 4./10. ve 5./11. asırlar boyunca Semerkant Irak etkisinde kaldığından dolayı mesela Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) ve takipçileri usul konusunda Mâtürîdî'yi takip etmekten çok Kerhî (ö. 340/952) ve Cessâs (ö. 370/981) tarafından temsil edilen usul anlayışına yakın olmuşlardır (*Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünü Yeniden İnşası*, s. 68).

16 Pezdevî, *Usûlü'd-din*, s. 14, 77; Nesefî, *Tebşira*, I, 364, 369, 564.

17 Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, s. 18; a.mlf., "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı", s. 320-1.

18 Rudolph, "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı", s. 317, 323. Kalaycı da "kendi kelâmî kimliklerini Eş'arîlik üzerinden adeta yeniden dokuduklarını" ifade etmektedir (*Eş'arîlik Maturidilik İlişkisi*, s. 30). Ancak Eş'arîlerin konumunu Rudolph gibi etkin görmemekte ve onların Mâtürîdîlerin kendi kelâmî kimliklerini oluşturmaya tesir etmediklerini, aksine hatırlamalarında aracı olduklarını ve bu açıdan edilgen bir konumda olduklarını özellikle belirtmektedir. Ona göre Eş'arîlerle karşılaşma Hanefilere Hanefîliklerinin yalnızca fikhî yönü olmadığını, kelâmî bir yönü de olması gerektiğini hatırlatmıştır (*Eş'arîlik Maturidilik İlişkisi*, s. 295-6).

19 Demir, "Mâtürîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri", s. 39; Kalaycı, *Eş'arîlik Maturidilik İlişkisi*, s. 295-6.

20 Demir, *Ebû İshâk es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, s. 79.

21 Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, s. 554, 556; Demir, *Ebû İshâk es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, s. 82.

bid'atçılık suçlamasının onun eserlerine müracaatla bertaraf edilmesinden kaynaklanır. Tekvînin ezeli olduğunu düşünenlerin isimlerini zikrederek de Mâtürîdî'nin yalnız olduğunu belirtmekte ve görüşün tarihsel zincirini oluşturmaktadır.²² Böylece Mâtürîdî otoritelerden biri olarak sunulmakta ve Ebû Hanîfe'nin sistemini en iyi anlayan kişi sayılarak diğer Hanefî âlimlere göre öne çıkarılmaktadır. Onun tekvînin ezeliğini kabulüne işaret edilmesi ve Ebû Hanîfe ile irtibatlandırılması, görüşün ilk döneme kadar uzandığını ve kendilerine bid'atçılık suçlamasının yöneltilmesinin mümkün olmadığını gösterme amacı taşımaktadır.²³

İki fırka arasındaki ilişki 6./12. yüzyılda yaşanan bir olayla farklı boyutta devam etmektedir. Genel olarak Râzî'nin bölgeye seyahatleri ve özelde ise Nüreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) ile Râzî arasında cereyan eden münazaralar iki ekol arasındaki etkileşimin gidişatına etki etmiştir. Münazaralara dair yalnızca tek taraftan aktarılan bilgilerle yetinmek zorunda olsak da Râzî, Sâbûnî ile yaptığı üç münazarada da onu mağlup ettiğini söylemiştir. Râzî'nin bölgeyi ziyaretinin bölge âlimleri tarafından bir "afet" olarak değerlendirilmesi²⁴ onun cedel ilmindeki üstünlüğünün yanı sıra başka bir yönüne daha işaret ediyor olmalıdır. Bu da Eş'arî kelâmının gelişim evreleri ve Râzî'nin Eş'arî kelâmı içindeki konumuna göz atıldığında anlaşılabilir olacaktır.

Malum olduğu üzere Eş'arî'nin kelâma dair görüşleri Ebû Bekir el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) ve İbn Fûrek (ö. 406/1015) tarafından sistemleştirilmiştir. Kurulan sistem Cüveynî'nin yöntem eleştirileri ile güçlendirilmiş, talebesi Gazzâlî'nin bu eleştirileri tatbiki ile Meşşâîlik karşısında kelâm ilmi güçlendirilmiş ve konu bazlı bir hesaplaşma evresine geçilmiştir. Böylece Eş'arîliğin müteahhir döneminin başladığı ve bu sürecin Râzî ile kemale erdiği söylenebilir. Râzî kendisinden önceki güçlendirme girişimlerinden farklı olarak İbn Sînâ felsefesi ile konu merkezli bir hesaplaşmaya girmemiş ve felsefi düşüncüyü sistem olarak ele almıştır.²⁵ Râzî kelâmı yalnızca metafiziğin değil, nazari felsefenin karşısına konumlandırmış ve Ömer Türker'in ifadesi ile "kelâmı felsefenin verileriyle yeniden tasnif ederken felsefeyi de mütekaddim kelâmının sistematığına yakın bir çerçeve içine sokmuştur." Bu açıdan Râzî "Tanrı'nın zatı, sıfatları, fiilleri, âlemin yaratılışı ve insanın bir

Nesefî bunu şöyle ifade eder: "Bu görüşün sonradan ortaya çıkmış, seleften dayanağı olmayan ve imamlardan kabul edeni olmayan bir görüş olduğunu zannedenlere gelince, bu zan batıldır ve selefin görüşünü bilmemekten kaynaklanmaktadır" (Pezdevî, *Usûlü'd-din*, s. 77; Nesefî, *Tebşira*, I, 551).

22 Nesefî, *Tebşira*, I, 551-8; Demir, "Mâtürîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri", s. 40; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünü Yeniden İnşası*, s. 70.

23 Kâdîhân el-Özkendî'nin (ö. 592/1196) Mâtürîdî'den "el-İmâm, eş-Şeyh, Reîsü ehli's-sünne" şeklinde bahsetmesi dikkat çekmektedir (Gümüšoğlu, "Sadruşşeria es-Sânî 'Ubeydullah bin Mes'ûd'un Fikir Dünyasında Kelâm ve Tasavvuf Birlikteliğinin Yeri ve Önemi", II, 368'den naklen Fahreddin Hasan b. Mahsur el-Özkendî Kâdîhân, *el-Fetâvâ'l-Hâniyye* (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübre'l-Emîriyye, 1893), III, 424).

24 Topaloğlu, "Giriş: Nureddin es-Sâbûnî Hayatı ve Eserleri", s. 21.

25 Shihadah bu açıdan, "Gazzâlîci anti-felsefi gelenek" in ardından ilk defa Râzî ile "İslami felsefenin" ortaya çıktığını söylemektedir ("From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", s. 177-8).

varlık olarak âlemdeki yeri ile ilgilenen ilimler arasında tasnif, tertip ve usul bakımından ortak bir zemin" oluşturmuştur.²⁶ Ayrıca Râzî, İbn Sînâ felsefesinin arka planından hareketle imalarını çözümlyerek kendisinden sonra ele alınacak problemlere işaret etmiştir.²⁷ Râzî'nin felsefe eleştirisi ve kelâm ilmine dair içerik teklifleri kendisinden sonraki düşünürlerle aynı metin içinde kelâm ve felsefeyi tartışabilme imkân vermiştir. Eşref Altaş'ın değerlendirmeleri bu açıdan önemlidir:

Hem kelâmın hem felsefenin meselelerinin aynı literatürde tartışılması, kavramlarının, konularının ve meselelerinin aynı tertip içinde işlenmesi muhakkikler dönemi yani tahkik kavramını öne çıkarmıştır. Böylece felsefe ve kelâm geleneğini tevarüs etmiş olan Râzî ve onun takipçisi muhakkik ulema kavramları, kavramların geleneklerine göre farklı anlamlarını, ihtilaf edilen meseleleri, meselelerin dayandığı delilleri ve sonuçlarını bütün yönleri ile incelemiştirler... Râzî ile inşasını tamamlayan müteahhir dönem kelâmı, mütekaddim dönemde olduğu gibi sadece kelâmî mezheplerin görüşlerini tartışmak yerine filozofların da görüşlerini içeren şekliyle felsefe ve tasavvufu da etkileyen bir sistem ortaya koymuştur.²⁸

Râzî'yi bölgedeki Hanefîlerden farklı ve üstün kılan yön İbn Sînâ felsefesine vukufiyetidir. Geçirdiği evrelere bakıldığında Mâtürîdî kelâmının felsefe ile ilişkisi açısından henüz mütekaddimûn dönemi sınırları içerisinde kaldığı görülmektedir. Eş'arîliğin görüşlerinin sistemleştirilmesi Bakıllânî ve İbn Fûrek tarafından kurucusu ile arasına herhangi bir farsla girmeden gerçekleştirilirken Mâtürîdî'nin kelâmî görüşlerine atıflar kendisinden yaklaşık bir buçuk asır sonrasında başlamış ve 6./12. yüzyılın başında Nesefî tarafından sistematik bir yapıya kavuşturulmuştur. Nesefî'nin konumu, Bakıllânî ve İbn Fûrek'in Eş'arîlik içindeki konumlarının mukabilidir.²⁹ Bu da aslında iki imamdan birinin görüşlerinin 5./11. yüzyılın başında, diğersinin ise 6./12. yüzyılın başında sistemleştirildiğini göstermektedir. Zaman farkının "seviye" ve "içerik" farkına dönüşmesi ise Râzî'nin kendisinden önceki düşünürleri "düşünce tarihi" bağlamında ele alması, kelâmî delilleri güçlendirmesi ve ayrıca İbn Sînâ sisteminin mantıki ve kavramsal derinliğinden istifadesi gibi etkenlerle gerçekleşmiştir. Râzî'nin bölgeye ziyaretinin "afet" olarak değerlendirilmesinin arkasındaki etkenler bu

26 Türker, "Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", s. 19. Râzî ile başlayan sürecin genel özellikleri için ayrıca bk. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*; a.mlf., "Felsefi Kelâm'ın Mahiyeti", s. 35-54; Haklı, *Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi*; Türker, *Anlamı Tamamlamak*, s. 75-81; a.mlf., "Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürçânî", s. 12 vd. Ömer Türker, Sadruşşerîa'nın Mâtürîdîlik içindeki konumunu Gazzâlî'nin Eş'arîlik içindeki konumu ile eşitlemektedir. Türker'in ifadeleri için bk. *Anlamı Tamamlamak*, s. 67.

27 Türker, "Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", s. 17.

28 Altaş, "Fahreddin er-Râzî: Külli Perspektifler Arasında", s. 442, 444. Shihadeh de bu durumu özellikle *Muhassal* özelinde "kelâm ile felsefenin sentezi" olarak değerlendirmektedir ("From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", s. 172).

29 Hülya Alper, Mâtürîdîlik içinde Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin konumunun Eş'ariyye'deki Gazzâlî ile aynı olduğunu belirtir. Ancak bu yorum söz konusu iki müellifin muhatapları ve yöntemlerinin farklılığı açısından gözden geçirilmeye ihtiyaç duymaktadır ("Mâtürîdîlik Ekolü", I, 111).

şekilde özetlenebilir. Dolayısıyla galibiyetinin yalnızca cedeldeki kudretine işaretle açıklanması eksik bir okumadır. Râzî ile birlikte muhatapları açısından değişen dili aslında -Râzî'nin rivayetine göre- Sâbûnî'nin şu ifadeleri açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

Ben, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebşiratü'l-edille* adlı kitabını okumuş, inceleme ve araştırma konusunda bu kitaptan başka bir şeye ihtiyaç olmadığı kanaatine varmışım. Seni gördüğümde anlıyorum ki eğer bu ilme vâkıf olmak istiyorsam en başa dönmem ve bu ilmi nasıl öğretiliyorsa öyle öğrenmem gerekmemekte. Artık ihtiyarlık zamanımdayım ve buna gücüm yok.³⁰

Mehmet Kalaycı'nın açıklamaları da tarihsel süreç ve dönemsel tercih bakımından iki ekol arasındaki farklılığı göstermektedir. Ona göre;

... Ne var ki kelâmın Eş'ariler tarafından felsefe zemininde yeniden inşa edildiği bir süreçte Mâtürîdîlerin kelâmî faaliyetleri çoğu kez eskinin tekrarı işlevi görmüştür. Bu durum Mâtürîdî'den itibaren var olagelen kelâmî geleneğin korunması noktasında faydalı olmuşsa da Hanefî-Mâtürîdî gelenekte 8/14. asra kadar içe kapanmayı getirmiştir... Bu tutumları onları 6/12-7/13 asırlarda Eş'arilerin muhatabı olmaktan çıkarmıştır. Artık konuşulan dil ve düşünme kalıpları farklıdır ve Hanefîler Eş'arileri eleştirmek istediklerinde genellikle geçmişe, Eş'ari'ye ve ilk Eş'arilerin görüşlerine müracaat etme durumunda kalmışlardır... Hanefî-Mâtürîdî gelenekte felsefi çizgideki Eş'arilikle yüzleşme çabaları 8/14. asrın başlarından itibaren varlığını hissettirmeye başlamıştır. Sadruşşerîa bu sürecin başat figürüdür. Râzî'ye ve onun bakış açısına yönelik ciddi eleştirilerde bulunmuş, Hanefîler arasında felsefi kelâm faaliyetinin yolunu açmıştır.³¹

Bu süreçle birlikte Hanefîlerin kelâmî kimliklerini hatırladıkları, benimsedikleri ve bu ilimde eserler kaleme aldıkları görülmektedir. Ancak Râzî ile karşılaşmaları sonucunda yabancı oldukları bir dil görmüşlerdir. Müstakil çalışmalarda ayrıca ele alınması gereken bu dönemi geride bırakarak 7./13. yüzyıla geçtiğimizde bölgenin Moğol istilalarıyla karışıklığa sürüklendiği bir dönemle karşılaşmaktayız.³² Sadruşşerîa'nın çocukluğu da Buhara'nın Moğollar tarafından istila edildiği zamana denk düşmektedir. İki dedesi de Moğolların zulmünden kaçıp Kirman'a göç etmişlerdir.³³ Kutluğhanların hâkim olduğu bu bölgedeki hükümdar

30 Râzî, *Münâzarât*, s. 48.

31 Kalaycı, *Eş'arilik Maturidilik İlişkisi*, s. 85-6. Bu yargı Abdullah Demir tarafından da desteklenir. Saffar el-Buhârî (ö. 534/1139) üzerine yaptığı çalışmada Al-i Saffar ile Al-i Burhan'ın sadr makamına hâkim olmaları açısından bölgedeki akli ve nakli ilimlere yaklaşımlara değinmektedir. Sadr makamının Al-i Burhan'a geçmesi ile kelama olan mesafeleri dolayısıyla bölgede olumsuz tesirleri olduğunu ifade eden Demir, yine de yukarıda işaret ettiğimiz üzere kelami kimliklerini hatırlayan Hanefîlerin olduğunu da ayrıca belirtmektedir (*Ebü İshâk es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, s. 47-48, 78, 94, 101). Burhan ailesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 32-42; Öngül, "Burhan Ailesi", s. 430-32. Sırasıyla İsmailî ailesi, Burhanî ailesi, Saffârî ailesi ve Mahbubî ailesi sadaret kurumunun başındadır. Sonuncusu, Sadruşşerîa da dahil önemli Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin bulunduğu bir ailedir (Chybylov, "Müteahhirun Dönemin Bir Mütefeckiri Olarak Sadruşşerîa es-Sâni'nin İlmî Kişiliği", s. 129).

32 Moğolların bölgedeki varlıklarına dair bk. Mavil, "Bir Hanefî-Mâtürîdî Âlimi Ebü'l-Berekât en-Nesefî", s. 63-5.

33 675 yılının başında Kirman'a gittikleri ifade edilmektedir (İbnü's-Şihne, *Nihâyetü'n-nihâye*, vr. 33^b). [Bu bilgiyi ve kaynağı benimle paylaşan Yasir Beyatlı'ya müteşekkirim]. İfadenin sahibi İbnü's-Şihne ve eserine dair ayrıntılı bilgi için bk. Özen, "İbnü's-Şihne, Ebu'l-Fazl", s. 220-2.

Kutluğ Türkan (hs. 654-680/1257-1282), Sadruşşeriâ'nın iki dedesini Kutbiyye Medresesi'ne müderris olarak atamıştır.³⁴ Daha önce belirtildiği üzere tabakât metinleri Sadruşşeriâ'nın fıkhi yönünü öne çıkarmaktadır ve hayatına dair ayrıntılı bilgi sunmamaktadır. Dedelerinin onun eğitimi üstlendiği bilgisine ulaşsak da onun kelâmî/felsefi tahsili nerede, kimden ve nasıl aldığına dair bilgi edinmek mevcut kaynaklara göre mümkün değildir. Hangi metinleri okuduğunu da bilmememize rağmen farklı ilim dallarında kaleme aldığı eserler ve kullandığı kaynaklar incelendiğinde akli ve nakli ilimlere dair tüm konularla ilgili olduğu sonucuna ulaşılabilir.³⁵ Râzî'nin *el-Mebâhis* ve *Şerhu'l-İşârât* adlı eserlerinin Mâverâünnehir seyahati öncesinde bölgede okutulduğu ve felsefi kelâm faaliyetinin bölgede taraftar bulup Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), Nasîruddin Ebû Saîd el-Beyzâvî (ö. 685/1286), Tûsî ve Şemseddin es-Semerkindî (ö. 802/1303) gibi isimlerin yetişmesine tesiri düşünüldüğünde³⁶ Sadruşşeriâ'nın mezkûr eserleri kimden okuduğunu bilmesek de kendi eserlerinin üslubuna bakarak bu yeni tarza kayıtsız kalmadığını kesin olarak söyleyebiliriz.

Bu açıdan Sadruşşeriâ'nın ta'dîl girişimine dair arka planda Râzî ile birlikte değişen muhatapların etkisinin olduğu açıktır. Muhataplara dayalı olarak kavramlar ve içerik değişmektedir. Başka bir deyişle Sadruşşeriâ Mâtürîdî kelâm sisteminin felsefi sistemle karşılaşma noktası olarak nitelenebilir.³⁷ Bu nedenle ta'dîlin Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî tarafından ger-

34 Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi Sadruşşeriâ Ubeydullah b. Mes'ud*, 38.

35 Kurban Ali İdris, Sadruşşeriâ'nın "Ailesinin fertlerinin çoğunluğunun -nakli ilimlerle birlikte- akli ilimlerde ve özellikle de hisâb, hendese ve hey'et ilimlerinde mütebahhir âlimlerden olmasından dolayı büyük ihtimalle felsefe ve diğer akli ilimlere dair tedrisini bu ilmi ortamda tamamlamıştır" demektedir ("Sadruşşeriâ ve Kitâbuhû Ta'dîlu'l-Ulûm", s. 444). Erel de bu sırada medreselerde nakli ilimlerin yanı sıra "Felsefe, Mantık, Hendese, Astronomi, Matematik ve Tıp gibi akli ilimlerin de tahsil edilebildiğini" belirtmektedir (*Sadruşşeriâ, Ubeydullah B. Mes'ud Hayatı ve İslam Hukukundaki Yeri*, s. 18).

36 Kalaycı, *Eşarîlik Maturîdîlik İlişkisi*, s. 269, 271.

37 Hatice K. Arpağuş tebliğinde bu durumu "Gazzâlî ile başlayan felsefenin İslam'a uygun bir muhteva kazanması İbn Sina, Fahreddin er-Râzî, Nasreddin et-Tûsî, Şemseddin es-Semerkindî gibi isimler tarafından belli bir ivme kazanarak yoluna devam etmiştir. Sadruşşeriâ ise hem bu isimlerden ilham almakta hem de bu oluşumun yeni ve Mâtürîdîliğe uygun bir vechesini ortaya koyma çabası içine girmektedir" şeklinde ifade etmektedir ("Sadruşşeriâ'nın el-Mukaddimâtü'l-Erbaa'sı Bağlamında İnsan Fiilleri", I, 451). M. Fatih Arslan ise bunun için "Mâtürîdî kelâmının güncellenmesi ve varlığını devam ettirmesi gayreti" der ("Ta'dîlü'l-Kelâm", s. 254, 287). Kurban Ali İdris de Sadruşşeriâ'nın eserindeki kelâmın kendisinden önceki Tûsî ve Semerkandî gibi felsefe ile kelâmın mezcini içerdiğini söyleyerek muhataplarını tespit etmektedir. Ayrıca o, "Mâverâünnehir ve Horasan'daki Mâtürîdî kelâmı için önemli bir tarihî merhale olduğunu" söylemekte ise de bu yargısını ayrıntılı hâle getirmemektedir ("Sadruşşeriâ ve Kitâbuhû Ta'dîlu'l-Ulûm", s. 448). Ömer Türker de "Sadruşşeriâ, Teftâzânî ve Cürçânî gibi büyük usûl ve kelâm âlimleri, Mâverâünnehir ve Türkistan'daki Hanefî okulunu, İslam dünyasının diğer bölgelerinde gelişen düşünce akımlarının görüşlerini de dikkate alarak yenilemeyi başardı" demektedir (*Anlamı Tamamlamak*, 58). Ayrıca o Sadruşşeriâ'nın "Râzî sonrasında gelişen yeni kelâmî düşünceyle kaynaklar, tartışılan meseleler, teorik derinlik ve eleştiren düşünce bakımından uyum sağlamış bir Mâtürîdî kelâmını" temsil ettiğini düşünmektedir (*Anlamı Tamamlamak*, s. 67). Dallal ise Sadruşşeriâ'nın ta'dîl teşebbüsünün İcîde olduğu gibi ilimler arasındaki ilişkinin kesilmesinden ibaret olduğunu iddia etmektedir. Ona göre "uzmanlaşmış bilgi alanlarının özerklik ve özgünlüğünü koruma" adına mantık ve astronomi ele alınmıştır. Bu açıdan onun kelâmının "tam bir felsefe sistemine karşılık gelmediği" ve "kelâmî bilginin diğer bilgi türleriyle örtüşmesini ilerletmekten ziyade onu sınırlandırmak maksadyla rasyonel argümanlara başvurduğu" ifade edilmektedir. Ona göre Sadruşşeriâ'nın ta'dîl projesi "bilimlerin birbirlerinden ayrılması ve ilişkilerinin kesilmesi adına yeniden biçimlendirilmesidir". Felsefi ve metafizik imalarından arındırılmış bilimler, ona göre, "bu bilimlerin taleplerinden arındırılmış" olarak yeniden kurulabilirlerdi. En dikkat çekici olan yorumu ise bu şekilde Sadruşşeriâ'nın kelâmı "metafizik alan dışında sınırlı epistemik otoritesi olan bir sisteme" dönüştürme amacı taşımasıdır (*İslam ve Bilim*, s. 125-8).

çekleştirilen müdahaleler ile Eş'arilikte yaşanan dönüşümün Mâtürîdî kelamında gerçekleştirilmesi projesi olduğu söylenebilir. Meânî, beyân, usul, astronomi ve mantık ilimlerini de kapsayan ta'dîl projesinin bu ilimlerde hangi gerekçeler ile gerçekleştirildiği başka bir araştırmanın konusudur. Kelâm ilmine dair sunduğumuz yargının diğer ilimleri de kapsayacak şekilde doğru kabul edilmesi için bu konuyu irdeleyen araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır.³⁸

Burada Sadruşşerîa'nın çokça atfı yaptığı âlimlerden olan Semerkandî'ye de temas edilmelidir. Semerkandî -kendisi üzerindeki Râzî etkisinden dolayı- bazı meselelerde Eş'ariliğe meylenmiş olsa da Mâtürîdî olduğu kabul edilen bir kelimacıdır.³⁹ *es-Sahâif* ve bu eseri üzerine yazmış olduğu *el-Meârîf* adlı şerhinde müteahhir dönem kelâm dilinin örneklerinden birini sunmaktadır. Sadruşşerîa'nın Semerkandî ile irtibatının üç şekilde olduğu görülmektedir. O, bazen Semerkandî'nin görüşünü iptal etmeye yönelmekte,⁴⁰ bazı durumlarda ise aynı görüşü paylaşıyor olsa da onun delilinin zayıflıklarına işaret etmektedir.⁴¹ Ayrıca Semerkandî bazı meselelerde Râzî'nin görüşünü güçlendirme amacıyla İbn Sînâ'ya itirazlarda bulunmuştur. Sadruşşerîa ise Semerkandî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği bazı itirazları zayıf bularak söz konusu itirazların zayıflığını giderme yolunu tutmuştur.⁴² Çalışmamız Sadruşşerîa özelinde değişen dile uyum olarak ifade ettiğimiz ta'dîl teşebbüsüne odaklandığı için Semerkandî'nin genelde kelâm-felsefe karşılaşması ve özelde Mâtürîdilik içinde nerede durduğu başka bir çalışmanın konusudur. Bu kadarıyla yetinerek Sadruşşerîa'nın eserlerinde atfı yaptığı diğer isimlere göz atabiliriz.

Eserlerinde atfı yaptığı isimlerin mantık, kelâm, felsefe ve usul konularında önde gelen âlimler olduğu görülür. Dolayısıyla onun kendisinden önceki birikimi içselleştirip bu birikimi kendisine özgü ta'dîl teşebbüsünde malzeme olarak kullandığı söylenebilir. Atfı yapılan isimler şöyledir: Ebû Hanîfe, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/820), Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825), İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845), Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50), İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14), Eş'arî, Ebû Bekir el-Kelâbâzî (ö. 380/990), İbn Sînâ, Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), Ebû'l-Feth eş-Şehristânî (ö. 548/1153), Râzî, Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221), Ebû Hafs Şihâbüddin es-Sühreverdi (ö. 632/1234), Tûsî, Necmeddin el-Kâtîbî (ö. 675/1277), Şemseddin es-Semerkandî, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) ve Kutbüddin

38 Usul ilminde yazmış olduğu *Tenkîh* eseri de aslında benzer bir "ta'dîl" teşebbüsünü gösterir. Müellif eserinin girişinde Pezdevî'nin *Usûlu'l-fikh* adlı eserini anlaşılması gözden geçireceğini ve çeşitli düzenlemelere tabi tutacağını ifade etmektedir. Ayrıca eserinde Râzî ve İbnü'l-Hâcibî (ö. 646/1249) ele alacağını söylemesi dikkat çekmektedir. Sadruşşerîa'nın *Tenkîh* özelindeki düzenlemelerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Yıldırım, "Sadruşşerîa'nın Usûlü'l-Pezdevî Güncellemesi", s. 189-223.

39 Semerkandî'nin mezhebî kimliğine dair tartışmalar için bk. Gökçe, *Muhammed b. Eşref es-Semerkandî ve Kelâm İlmindeki Yeri*, s. 35-9.

40 Örneğin varlığını ortaklığı meselesinde Sadruşşerîa Semerkandî'ye itirazlarda bulunmaktadır (Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, vr. 145^b; Semerkandî, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, s. 75).

41 Vücûbun vücûdî olup olmadığı tartışması örnek olarak zikredilebilir (Semerkandî, *es-Sahâif*, s. 126; Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, vr. 163^a). Ayrıca Semerkandî'nin tevhîd delili de zikredilebilir (Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, vr. 174^a; Semerkandî, *es-Sahâif*, s. 310-1).

42 İmkânın vücûdî olup olmadığı tartışması örnek olarak zikredilebilir (Semerkandî, *es-Sahâif*, s. 129; Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, vr. 159^a).

eş-Şîrâzî (ö. 710/1311).⁴³ Ayrıca kendisi ismen zikretmese de Cüveynî'nin kıyas yöntemine ve Gazzâlî'nin zorunlu varlıkta varlık-mahiyet ayrımına dair filozoflara yönelttiği eleştirilerine benzer tasvirler yapmasına dayanarak Cüveynî ve Gazzâlî isimleri de eklenebilir.⁴⁴

Taşköprülüzâde'nin (ö. 968/1561) aktardığı bir olay da onun akli ilimlerdeki gücüne işaret eder. Kutbüddîn er-Râzî (ö. 766/1365) muhtemelen kendisinden önce Hanefilerle tartışarak onlara karşı galip gelen Râzî'ye benzer şekilde bölgeye giderek âlimlerle tartışmayı ve onlara galip gelmeyi düşündüğünden ya da Sadruşşeriâ'nın ününden haberdar olduğundan talebesi Muhammed b. Mübârekşâh'ı (ö. 784/1382'den sonra) Sadruşşeriâ'nın ilmî mertebesini tespit edip bildirmesi için Herat'a göndermiştir. Mübârekşâh onun derslerine katılmış ve hocasına bir mektup yazmıştır. Mektubunda, Sadruşşeriâ'nın İbn Sînâ'nın *el-İşârât* adlı eserini Râzî ve Tûsî şerhlerinden faydalanmaksızın ve yer yer onların yorumlarını eleştirerek okuttuğunu bildirmektedir. Tartışmaya girmesi durumunda mağlup olmasının muhtemel olduğunu da hocasına söylemektedir.⁴⁵ Bu mektup, Mâtürîdîlerin 5./11. yüzyıl dolaylarında karşılaştıkları Eş'arîlik ve 6./12. yüzyılda karşılaştıkları Râzî'ye verdikleri tepkiyi göstermesi açısından önemlidir. Sistemleşmesi daha geç bir zamanda gerçekleşse de 7./13. ve 8./14. yüzyılın başı itibarıyla Hanefî-Mâtürîdîler yeni dil, yöntem ve mesele genişlemesi hadisesini yakalamışlardır. Buna Mâtürîdîliğin müteahhirün dönemi demek mümkündür.

Taşköprülüzâde mantık ilminde üst seviyelere ulaşmak isteyenlere Sadruşşeriâ'nın *Ta'dîlü'l-mîzan* adlı eserini okumalarını tavsiye etmekte, ayrıca bu eserde koyduğu kaidelere önde gelen âlimlerin ulaşamadığını söyleyerek Sadruşşeriâ'nın akli ilimlerdeki seviyesine işaret etmektedir.⁴⁶ *Tavzîh* adlı eserinde Mukaddimât-ı erbaa kısmında usul-mantık, kelâm ve felsefe ilişkisini kurma şekli de akli ve nakli ilimlerdeki seviyesini göstermektedir.⁴⁷ Başka bir örnek olarak da Dallah'ın *Ta'dîl* metninin son bölümü olan astronomiyle ilgili yorumları gösterilebilir. Dallah, Sadruşşeriâ'nın Tûsî'nin *et-Tezkire fi ilmi'l-heyè* ve Şîrâzî'nin *et-Tuhfetü's-şâhiyye fi'l-heyè* eserlerine atıfta bulunarak onların ele almadıkları problemleri incelediğini ve yeni açıklamalar geliştirdiğini söylemektedir.⁴⁸

Özetle, tarihî arka plan Mâtürîdîlik ile Eş'arîliğin kendilerine özgü zaman dilimlerinde sistemleşmesiyle ilgilidir. Bununla birlikte karşılaşmaları da Mâtürîdîliği derinden

43 Ayrıca bk. Chybylov, "Müteahhirün Dönemin Bir Mütefekkeri Olarak Sadruşşeriâ es-Sânî'nin İlmî Kişiliği", s. 143; Yılmaz, "Ubeydullah bin Mes'ûd Sadruşşeriâ", s. 212-3; Aydın, *Sadruşşeriâ es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fılleri*, s. 24.

44 Örnek olarak bk. Sadruşşeriâ, *Ta'dîl*, vr. 170^a, 183^a.

45 Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 191-2.

46 Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 303. Ayrıca mantık ilmi özelinde Taşköprülüzâde'nin "mutlak meçhul" paradoksunu ele almasında Sadruşşeriâ'nın "hüküm hâli" ve "hükümün itibar hâli" kavramlarından istifadesine dair bk. Kuşlu, "Bilinemeyeni Bilmek", s. 51-94. Kuşlu, Sadruşşeriâ tarafından çözüme eklenen iki kavram ve Cürçânî'nin "nefsü'l-emr" ve "faraziye" kavramlarının Taşköprülüzâde'nin çözümüne zemin hazırladığını söylemektedir (Kuşlu, "Bilinemeyeni Bilmek", s. 89-90). Bu yargı Taşköprülüzâde'nin, Sadruşşeriâ'nın mantık ilmindeki konumu göstermesi açısından bir örnek olarak kabul edilebilir.

47 Sadruşşeriâ, *et-Tavzîh*, I, 375 vd.

48 Dallah, *An Islamic Response*, s. 2, 11.

etkilemiştir. Eş'arîlik kurucu imamının hemen sonrasında sistemleştirilirken Râzî ile Meşşâilik hesaplaşmasını tamamlamış ve İbn Sînâ düşüncesinin kavram ve içeriğinden faydalanmıştır. Mâtürîdilikte ise kurucu imamın vefatından daha uzun bir süre sonrasında sistemleşme tamamlanmış ve Hanefiler Eş'arîlerle karşılaşmaları neticesinde kelâmcı kimliklerini güçlendirmeye yönelmişlerdir. Onlar Râzî'nin temsil ettiği yaklaşımın bölgede güçlenmesi ile bu karşılaşılana yeni dile yoğunlaşmışlardır. Bu sürecin sonu Sadruşşerîa'nın mütekaddim dönem kabullerini felsefi olarak savunması ve iddialarını felsefi kavramlarla inşa etmesidir.

Ta'dîl teşebbüsünün arka planı bu şekilde sunulduktan sonra, iddialarımızı dönemin başat konularından biri olan zihnî varlık tartışmaları ekseninde örnekleme denemesine geçebiliriz. Sadruşşerîa'nın girişiminin muhatapları ve atıf yaptığı isimler dikkate alındığında mezkûr örneklemin tarihsel arka plana dair teklifi tam olarak yansıttığı söylenebilir. Zira idrakin mahiyeti tartışmalarında gösterileceği üzere Sadruşşerîa'nın yaklaşımı genel olarak İbn Sînâ ve Tûsî üzerinden Meşşâilik eleştirisi yapmak, yer yer Râzî ve Semerkandî'nin İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerini tahkim etmek, bazı durumlarda da bu iki ismin eleştirilerinin yetersiz olduğunu söyleyerek yeni tenkitler öne sürmek şeklindedir. İbn Sînâ, Tûsî, Râzî ve konumuz olan Sadruşşerîa'nın bir mesele üzerindeki yaklaşımları ve özellikle Sadruşşerîa'nın meseleye dair konumunu tespit için- zihnî varlık tartışmalarına *el-İşârât* ve şerhleri üzerinden nasıl yaklaşımının sunulacağı bölüme geçebiliriz.

2. Zihnî Varlık

Zihnî varlık meselesi ontoloji ve epistemolojiye bakan yönleriyle ele alınmaktadır. Sadruşşerîa'nın açıklamaları da bu iki alanı kapsamaktadır. Zihnî varlığın hakiki olduğunu reddetmektedir, mecazen kabul edilebileceğini ve bunun da aslında arazın cevherle kâim olması şeklinde olduğunu düşünmektedir. Zihnî varlığın hakiki olduğunu savunanların, bu görüşü kabul etmeyenleri sıkıştırmak için ortaya attıkları "hakiki önermelerin kurulması" ve "ma'dûm üzerine hüküm verilmesinin imkânı" itirazlarını sundukları bilinmektedir. Bu itirazlara karşı Sadruşşerîa söz konusu bu önermelerin hakiki fertler üzerine veya aklen mukadder varlıkları üzerine hüküm verilerek oluşturulduğunu ifade etmektedir. Ancak bu çalışmanın odak noktası Sadruşşerîa'nın zihnî varlıkla ilgili görüşleri olmadığından görüşleri etraflıca sunulmayacaktır. Burada amaçlanan Sadruşşerîa'nın ta'dîl teşebbüsünün örneği olarak zihnî varlık tartışmalarına işaret etmektir.

Sadruşşerîa'nın İbn Sînâ, Tûsî ve Râzî karşılaşmasındaki konumu zihnî varlık tartışmaları üzerinden gösterileceği için Sadruşşerîa'nın zihnî varlığa dair genel düşüncelerini başka bir çalışmaya bırakarak doğrudan idrakin mahiyeti tartışmalarına geçebiliriz. Tartışma *el-İşârât* ve şerhleri üzerinden devam etmektedir. Sadruşşerîa da bu geleneği takiben müelliflerin eserlerindeki ifadelerine bağlı kalarak tartışmanın taraflarından biri olmaktadır.

İdrakin mahiyeti tartışmaları haricî hakikat ile zihnî suret arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Zihnî varlığı mücerret suret olarak hakiki anlamda kabul edenler bu ikisinin aynı şey

olduğunu iddia ederken zihnî varlığı bu şekilde kabul etmeyenler haricî olan ile zihnî olanın özdeş kabul edildiği durumda ortaya çıkacak problemlere işaretle itirazlarda bulunmuşlardır.

2.1. Haricî Hakikat ile Zihnî Suretin İlişkisi Açısından Zihnî Varlık

Sadruşşerîa'nın zihnî varlıkla ilgili değerlendirmelerinin bir kısmı *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm* adlı eserinin ilk kısmı olan varlık-mahiyet ve ilgili konularının ele alındığı yerde bulunmaktadır. Bu çalışmada ele alacağımız kısım arazlar bahsinde nefsanî keyfiyetlerden olan idrak kısmında yer almaktadır. Sadruşşerîa bu kısımda İbn Sînâ tarafından ortaya konulan delillere Râzî'nin itirazlarını ve Râzî'nin itirazlarına yönelik Tûsî'nin cevaplarını incelemektedir. Aslında burada yaptığı Tûsî tarafından Râzî'ye yöneltilen eleştirilerin yeterli olmadığına işaret ve Râzî'nin eleştirilerinin güçlendirilmesidir. M. Fatih Arslan bunu "Râzî'nin yaptığı itirazların bir yönden tahkimi ve İbn Sînâ eleştirisi"⁴⁹ olarak ifade etmektedir.

İbn Sînâ'nın idrak teorisi soyut nefis düşüncesinde temellenmektedir. Soyut nefis düşüncesine dayalı idrak teorisi zihnî varlık anlayışına dair olumlu veya olumsuz bir hükme ulaşmanın anahtarıdır. Bilindiği gibi İbn Sînâ'ya göre akli idrak seviyesinde cisimler ve cisimsel olan şeylerin soyutlanmış suretleri faal aklın feyzi ile zihinde hasıl olmaktadır. Ona göre bilgi, bilinen şeyin suretinin idrak edendeki husulüdür. Bu açıdan bilginin nefisteki tahakkukunu kabul etmektedir. Bir şeyin bilinmesi o şeyin suretinin nefiste hasıl olmasıdır. Mahsûs olan maddi iken makul olan değildir. Bilgi makul olduğundan dolayı idrak edenin de maddî olmaması gerekmektedir. Bu yüzden nesne maddi bağlantılarından koparılarak (*tecrîd*) bilinmektedir. Türker'in ifadesi ile "zihnî varlık ile kastedilen de budur."⁵⁰

Malum olan zihne nakşedilmiş olan surettir. İnsanlık sureti maddeden soyutlanıp nefis ona hazır hâle getirildiğinde insanlık suretinden makul olan şey akledilir. Maddeden soyutlanmış olan suretin varlığı onun makul olmasıdır. Onun var olması, akledilmiş olmasıyla aynı şeydir.⁵¹

İbn Sînâ'ya göre bu zihindeki suret ile hariçteki nesne aynı şeydir. Mahiyet ikisinde de "aynı hakikat üzere bulunur."⁵² Hakikat hariçte bulunduğu haricî varlık, zihinde bulunduğu zihnî varlık denir. Nesne hariçte fert olarak mevcuttur. Cinsi maddesini, faslı ise suretini karşılamaktadır. Zihinde hasıl olarak tanımlanan şey bu surettir.⁵³ Suretin hariçte oluşu ile zihinde oluşu arasındaki tek fark farklı mahallere özgü hükümlerinin değişmesidir. Yani mahiyet korunmakta, hükümler değişmektedir. Hariç de bu açıdan, şeyin mahiyetinin kendisinde varlık kazandığında hükümlerinin gerçekleştiği mahal olarak tanımlanmaktadır.⁵⁴

49 Arslan, "Ta'dîli'l-Kelâm", s. 273.

50 Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 46, 71. Tecrid ve faal aklın feyzine dair ayrıntılı bilgi için bk. s. 32-45.

51 İbn Sina, *et-Ta'likât*, s. 190.

52 İbn Sina, *Şifâ İlâhiyât*, I, 127.

53 İbn Sina, *Şifâ İlâhiyât*, I, 126.

54 İbn Sina, *Şifâ İlâhiyât*, I, 127.

Zihnî varlık görüşü, akledilen şeyin zihinde hariçteki mahiyetine özdeş olması ve nefiste bu akledilen şeylerin idraki sonucunda suretin hasıl olması düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Nesnenin varlığı ile mahiyetinin ayrıştırılması kabul edildiği için zihnî varlığın kabulü bir yönüyle varlık ve bir diğer yönüyle de bilgi konusundaki kabullere dayanmaktadır. Faal akıl, hariçteki mahiyet ile zihindeki mahiyetin birbirine mutabakatını garanti etmektedir.⁵⁵ Bir şeyin mahiyetinin nefiste ve hariçte olması arasındaki fark, mahiyetin mahsûs olması ile makul olması şeklinde ifade edilmektedir.

Özetle, zihnî varlığı teori olarak kabul edenler zihinde malum anlamına gelen mücerret mahiyetin hasıl olduğunu iddia edenlerdir. Hariçteki mahiyet ile mücerret mahiyet birbirine özdeştir. Mücerret olan mahiyet hariçtekinden soyutlanarak elde edilir. Teorinin kabulü; varlık-mahiyet ayırımına, mahiyetin mahal değişikliğine rağmen korunmasına, varlık ve mahiyetin lazımlarının ayrışmasına, soyut nefis fikrine, nefsin tikelleri doğrudan bilememesine ve yetkinleşmesine dayanmaktadır.

Sadruşşerîa'nın konumuz açısından ele alınan tartışmayı arazlar bahsindeki nefsanî arazlar-idrak kısmında ele aldığı belirtilmişti. O, konuyu ele alırken ilk olarak İbn Sînâ ve Tûsî'nin açıklamalarına yer vermektedir:

Nefsanî keyfiyetlerden biri de idraktır. [İbn Sînâ] *el-İşârât*'ta idraki şöyle açıklamaktadır: İdrak, bir şeyin hakikatının müdrikte temessül etmesidir. [Müdrik] idrak edileni kendisiyle müşahede eder. Yani [idrak, idrak edilen] şeyin hakikatının misalinin nefisteki varlığıdır ki [misal] bizzat idrakte nefiste, duyu organı ile idrakte ise hissin kendisinde var olur. Şeyin müdrikte temsili ile kastedilen misalin müdrikteki varlığıdır. Müdrik de nefistir. Nefis küllîleri bizzat, cüzîleri ise alet ile idrak eder... Misal, şeyin, hariçte olsa aynısı olacak olan soyutlanmış suretidir.⁵⁶

İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'taki ifadeleriyle büyük benzerlik gösteren bu ifadeleri Sadruşşerîa'nın buradan aldığı anlaşılmaktadır.⁵⁷ Devamında Tûsî'nin şerhinden “kendisinden soyutlama yapılan şeyin hariçte var olmasının zorunlu olmadığı” görüşünü aktarmaktadır. Tûsî, soyutlanarak nefse alınanın şeyin varlığını kabul etmenin, kendisinden soyutlama yapılan haricî bir varlık gerektirmediğini ifade etmektedir. Geometrik şekiller buna örnek olarak verilebilir. Zira geometrik şekiller haricen varlığa sahip olmasalar da idrak edilmektedirler, bu da onların zihnen bir varlığa sahip olduklarını göstermektedir.⁵⁸ Tûsî'nin buradaki ifadeleri hariç ile zihin arasındaki mutabakatı ele alma amacıyla sunulan ifadeler değildir. Onun asıl amacı zihnen sabit olan bir şeye işaretidir. Bu işaret yardımıyla zihnen bir şey ispat edildikten sonra zihnî varlığı temellendirme yolu açılacaktır. Tam da bunu fark ettiğinden olsa gerek, Sadruşşerîa, “zihnî suret harice mutabık olmazsa cehalet, mutabıkta da hariçte

55 Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 47.

56 Sadruşşerîa, *Tâdil*, vr. 261^b-262^a.

57 İbn Sîna, *el-İşârât*, s. 110.

58 Sadruşşerîa, *Tâdil*, vr. 262^a; krş. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 361.

suretin soyutlandığı bir şeyin varlığı gerekli olur” şeklinde itiraz etmektedir.⁵⁹ Burada daha tartışmanın başında zihnen ispat edilmiş bir şeyin kabulünün teori olarak zihnî varlığı kabul etmeyi gerektireceğini fark eden Sadruşşerîa, konuyu zihnen sabit olan şeyin hariç ile ilişkisine çekmektedir. Bu yaklaşım kelâmcıların yaklaşımının aynıdır. Söz konusu itiraz, Râzî'nin şerhinde İbn Sînâ'ya yönelik sunduğu itirazın aynı olması açısından da dikkat çekmektedir.⁶⁰ Özeldede Râzî'nin genelde ise kelâmcıların bu ifadesine Tûsî itirazını sunmaktadır. Sadruşşerîa ise Tûsî'nin itirazını zikredip Tûsî'ye yönelik bir cevap sunmaktadır. Tûsî, Râzî'nin bu ifadesinin zihindeki sureti kabul anlamına geldiğini ve tartışılan şeyin bu nokta olduğunu söylemektedir. Yani Tûsî, Râzî'nin “harice mutabık suret” ifadesinin zihnî sureti kabul anlamına geldiğini belirtmektedir.⁶¹ Tartışmayı zihnen sabit olan bir şeyin varlığından, o şeyin hariçle ilişkisine çekmek Tûsî'ye göre bu zihnî şeyin kabulünü göstermektedir. Çünkü onun varlığını kabul etmeden hariçle ilişkisini soruşturmak anlamsız olacaktır. Sadruşşerîa Tûsî'nin bu itirazını kabul etmez ve tartışma konusunun muhayyel şeylerin bu şekilde hakikatlere sahipliği konusunda olduğunu belirtir. Yani, zihnen sabit olan bir şeyi kabul etmek doğrudan zihnî varlığı teori olarak kabul etmeyi gerektirmemektedir. Bu da zaten kelâmcıların zihnî varlığı mecazi kabul ederken sunduğu düşünme şeklidir. Teori olarak kabul etmek için yukarıda zikrettiğimiz varlık-mahiyet ayrımı, mahiyetin korunması ve en önemlisi mücerret nefsin kabulü söz konusudur. Zihnen sabit olanın mücerret suret olmadığını söyleyerek de zihnî varlık kabul edilebilir. Mecazen ispat edenlerin kastı budur.

Tûsî'nin Râzî'ye yönelik itirazını incelemeye devam eden Sadruşşerîa, İbn Sînâ ve Tûsî'nin idrak tanımını tekrarlar: “Bir şeyin hakikatının müdrikte mütemessil olması” şeklindeki tanıma göre zihnen idrak edilen şeyin hariçte var olan bir şey ile özdeş olmadığını söylemek yanlıştır. Örneğin “bin kanatlı ve başlı bir insan tahayyül ettiğimizde o tahayyül ettiğimiz şey bir hakikate dönüşmemektedir. Aksine bu tahayyül mahza cehalet veya delilerin gördüğü hayallerden ibarettir.”⁶²

Sadruşşerîa meseleye Râzî'nin başka bir itirazıyla devam etmektedir. İtiraz, suretin zihinde nakşedilmiş olmasının doğru kabul edildiği durumda büyük olan bir şeyin küçük olan bir şeyde nakşedilmiş olmasının söz konusu olacağı ve bunun imkânsızlığını belirtmektedir.⁶³ Yani zihnî suret ve idrak dediğimiz şey, yukarıdaki felsefeciler tanımına göre “hakikatin idrak edende mütemessil olması” ise hariçte büyük olan bir şeyin kendisinden daha küçük olan bir şeyde nakşedilmiş olmasını gerektirecektir. Zira yine felsefi yaklaşıma göre hariçteki ile zihindeki hakikat birbirine özdeş hakikatlerdir. Tûsî, Râzî'nin itirazının özdeşliği etkilemeyeceğini düşünmektedir. Onun Râzî'ye cevabı, bu durumun hariçteki hakikat ile zihindeki hakikatin özdeşliğine zarar vermeyeceği şeklindedir. Mesela insani suret büyüklük

59 Sadruşşerîa, *Ta'dil*, vr. 262^a.

60 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 235.

61 Sadruşşerîa, *Ta'dil*, vr. 262^b; krş.: Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 364.

62 Sadruşşerîa, *Ta'dil*, vr. 262^b.

63 Sadruşşerîa, *Ta'dil*, vr. 262^b; krş. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 222-3.

ve küçüklük açısından farklılık gösteren bir şey değildir. Bu özellikler -yani büyüklük ve küçüklük gibi özellikler- zat açısından söz konusudur, suretleri açısından böyle bir farklılığın zikredilmesi doğru değildir.⁶⁴ Tûsî bu cevabıyla suretin, mahiyeti ile varlığının arasını ayırmaktadır. Bir şeyin hariçte kazandığı özellikler onun yalnızca haricen var olması ile ilgili olmakta ve suret için bu özelliklerin varlığının ya da yokluğunun sorgulanmasının anlamsız olduğunu düşünmektedir. Tûsî burada daha önce mahiyetin korunması ve haricen ve zihnen hükümlerin değişmesi şeklinde ifade ettiğimiz ilkeye atıf yapmaktadır. Sadruşşerîa ise Tûsî'nin bu itirazına yönelik cevabında suretin tanımına işaret etmektedir. Bu işaretle suretin tanımından kaynaklanan şeylerin karşılanmadığını ortaya koymaktadır. Sadruşşerîa, zihnî suret için kullanılan "hariçte olsaydı aynısı olurdu" ifadesinin gereği olarak büyüklük ve küçüklüğün yalnızca haricî varlığa atfedilmesinin yanlış olduğunu düşünmektedir. Göğün hariçteki ve zihindeki suretinin aynı olduğunun iddia edilmesinin ne anlama geldiği sorgulamaya açıktır.⁶⁵ Yani bu ikisi arasında mahal açısından bir farklılık olduğunu söyleyip sonrasında zihindeki suretin haricen var olması durumunda aynı olacağını söylenmesi ile büyüklük-küçüklük gibi özelliklerin yalnızca haricî özelliklerden olduğunu söylemenin çelişkili olacağını düşünmektedir. Çünkü göğün insanda suret olarak var olması ile hariçteki müşahhas varlığının birbirine eşit olmadığı barizdir.

Râzî, zihnî suretin hariçte varlığı olmayanlar için kabul edilmesi durumunda bile hariçte var olanların idrakinin nispetten ibaret olmasının imkânıyla itiraz etmektedir. Ona göre bir şeyin haricî hakikatini idrak eden ile mevcut olan şey arasındaki ilişki nispet olabilir.⁶⁶ Râzî, İbn Sînâ'nın aktarılan ilk ifadelerinden hareketle, hariçte var olmayanlar için zihnî suret kabul edilse bile, hariçte var olanların idraki için aynı suretin kabulünü zorunlu görmemektedir. Hariçtekilerin idraki nispet olabilir derken bunu ifade etmektedir. İdrakin mahiyetinin, idrak edilenlere göre değişmeye müsait bir şey olmadığını söyleyen Tûsî'ye göre idrak tek bir şeydir ve idrak edilenlerin bazılarında izafet, bazılarında ise suret olduğu söylenemez.⁶⁷ Bundan dolayı haricen karşılığı olmayan şeylerin idrakinin zihnen sabit olduğu kabul edildiğinde, haricî olarak var olan şeylerin idrakinin de aynı şekilde olduğu kabul edilmelidir. Sadruşşerîa'ya göre bu cevap da yeterli değildir. İlk olarak idrakin dolaylı veya dolaysız olarak ele alınabileceğine işaret eden Sadruşşerîa, haricen var olan bir şeyin idrak edilmesinin bir mevcuda ulaşma anlamına geldiğini, ancak haricî hakikati olmayan şeyi idrak eden zihnin dolaysız bir şekilde bu idrake ulaştığını söylemektedir. Sadruşşerîa Râzî'nin yaptığı ayrımı destekleyip haricen mevcut olmayan şeylerin doğrudan idrak edildiğini, haricî varlığa sahip olan şeylerin ise haricî varlıkları üzerinden idrak edildiğini belirtmektedir. Yani ona göre -Tûsî'nin ifade ettiği şekilde- idrakin tek bir şey olarak düşünülmesine gerek yoktur. En azından haricen var olmayan şeylerin idrakinin zihnen sabit olduğunu kabul etmek doğrudan

64 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 363.

65 Sadruşşerîa, *Ta'dil*, vr. 263^a.

66 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 235-6.

67 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 364.

haricî şeyler için de aynı yargıyı kabul etmeyi gerektirmez. İkinci olarak filozofların Allah'ın bilgisi ile mümkünlerin bilgisi arasında yaptığı ayrımı işaret eden Sadruşşerîa, filozofların birincisinin fiilî ve ikincisinin infialî olduğunu düşünmelerinden dolayı, aslında mevcuttan kaynaklanan idrakin infialî, mevcut olmayan hakikatin idrakinin ise fiilî olduğunu söylemektedir. Böylece yine Râzî'nin idrakin hakikatçe farklı olduğuna dair sorgulamasını desteklemektedir. Hatta Sadruşşerîa'ya göre Tûsî bunu kabul etmeyerek Allah'ın bilgisi ile yaratılmış olan şeylerin bilgisi arasındaki ayrımı aykırı hareket ederek kendi kabulleriyle çelişen bir açıklamada bulunmaktadır.⁶⁸

İdrakin husul olarak tanımlanması durumunda ortaya çıkan imkânsızlığa işaretle itirazına devam eden Râzî, müdrikin dairesel bir şeyi idraki ile dairesel, sıcaklığı idraki sonucunda da sıcak olmasının gerekeceğini ifade etmektedir.⁶⁹ Yani idrak edilen şey idrak edende hasıl oluyor ise idrak edilenin özelliğinin idrak edende bulunması gerekmektedir. Zira husul ile anlaşılan şey budur. Tûsî Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelik itirazında yer alan bu iki durumu ayrı olarak ele almaktadır. İlk olarak dairesel olanın idrakini ele alan Tûsî, cüzî ve küllî olmasını da ayrıca zikretmektedir. Tûsî'ye göre,

Konum sahibi cüzî bir dairesel şeyin husulü ile mahallinin de mahalli olması açısından dairesel olmasında problem yoktur. Ancak müdrikin aleti olan mahallin bir konuma veya şekle sahip olması gerekli değildir. Dairesel olan şey küllî ise onun konumundan bahsetmek mümkün değildir, dolayısıyla mahallinin dairesel olması gerekmeyecektir.⁷⁰

Tûsî'nin buradaki ifadeleri cüzilik ile haricen var olan bir şeyi kastettiğini ve bunun hulul ettiği şeyin dairesel olmasında problem olmadığını, küllî olanın haricen varlığı söz konusu olmadığı için hululü ile mahallin daireselliğinden bahsetmenin anlamlı olmadığını göstermektedir. Bu açıdan bir şeyin bir mahalde hasıl olması ile müdrikte hasıl olmasının arasını ayırmaktadır. Onun, dairevi olmasının mümkün veya imkânsız olarak ele aldığı mahal aslında müdrikin aletidir.

Sıcaklık ile itiraza da ateşin kendisi ile suretini temyiz ederek cevap vermektedir. Eğer mahal sıcaklığın zıddının bulunmadığı bir cisim ise ve hulul eden şey sıcaklığın kendisi ise cisim sıcak olabilir. Bunun dışında mahallin sıcak olmasından bahsetmek mümkün değildir.⁷¹ Sıcaklığın kendisi ile zatını, yani haricen var olan ve bundan dolayı hariçteki hükümleri geçerli olanı kastederken suretin -haricî bir şey olmadığından dolayı- zihinde var olduğunda bu hükümleri gerektirmediğini ifade etmektedir. Böylece bir şeyin zatının hululü ile suretinin müdrikte, yani zihinde hasıl olmasının farklı şeyler olduğunu söylemektedir. Çünkü ateşin sureti, bir cisme veya cismani bir kuvveye hulul ettiğinde mahal dediğimiz şeyin -kendisi için alet mesabesinde olan müdrikin- sıcaklığından bahsedilemez. Tûsî daha önce zikredilen

68 Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, vr. 263^a.

69 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 219; krş. Râzî, *el-Mûlahhasu fi'l-hikme*, vr. 47^{a-b}.

70 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 364.

71 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 364.

itirazlarından birine benzer şekilde burada yine zat ile suret arasını ayırır. Ona göre bir şeyin zatının hululü taşıdığı özelliklerin mahalde gerçekleşmesini gerektirirken suretin hululünde bu durum söz konusu değildir. İdrak ise suretin hululüdür. Bu ayırmadan dolayı Tûsî'ye göre Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelik itirazı boşa çıkmaktadır.

Sadruşşerîa ise Tûsî'nin bu değerlendirmesini yeterli görmemektedir. Ona göre mahal-
lin ne olduğu ve dönüşümünden ne kastedildiği açık hâle getirilmelidir. Filozoflar idrak edi-
len şeyin hakikatının idrak edende hasil olduğunu söylemektedirler. Bu durumda sıcaklığın
-idrak söz konusu olduğunda- bir mahallinin olması gerekmektedir. Bu mahal nefis ve hiss-i
müşterektir. Cüzi veya külli olması bu hükmü değiştiren bir şey değildir. Mahallin dönüşü-
münü iddia eden Tûsî'ye göre nefsin veya hiss-i müşterekin dairevi, sıcak veya köşeli olması
gerekmektedir. Ayrıca haricen var olsa şeyin aynısı olacak olan suretin husulünü kabul et-
mek, o şeyin hakikati üzerine konuşmayı gerektirir. Mesela o şeyin hakikati madde ve suret-
tin terkibi ise zihne alınanın yalnızca suret olması yeterli olmaz, maddenin de alınması gerek-
mektedir. "Hariçte olsa aynısı olurdu" kaydı koyulduğunda, zihne alınanın yalnızca mücerret
suret olduğunu söylemek mümkün olmayacaktır. Nitekim ateş haricen madde ve suretten
oluşmaktadır. Zihinde olanın harice mutabık olduğunu iddia edebilmek için ateşin hariçteki
tüm özellikleri ile alınması gerekmektedir, buna madde de dâhildir. Dolayısıyla zihinde mad-
desi ve sureti ile var olan ateşin mahallini sıcak kılmadığını söylemek mümkün değildir. Yine
Sadruşşerîa'ya göre Tûsî müdrik ile müdrikin aletinin arasını ayırarak problemlerden kaç-
maya çalışmaktadır, ancak bu faydalı değildir. Dolayısıyla idrak aletinin sıcak olmasının da
aynı problemlere yol açtığını ifade etmektedir. Nefsin veya zihnin sıcaklığından kaçınmak
için aleti olan mahallin sıcak olabileceğini söylemek, hiss-i müşterek veya hayalin sıcak oldu-
ğunu itiraf anlamına gelmektedir ki, bu Sadruşşerîa'ya göre imkânsız bir durumdur.⁷²

Râzî, idrakin husule eşitlendiği durumda ortaya çıkan imkânsızlıklara işaret ederek de-
vam etmektedir. Örneğin siyahlık bir şeyde hasil olduğunda -idrak ile husul aynı şey ise- si-
yah şeyin müdrik olduğunu söylemek gerekecektir ki, bu siyah duvarın müdrik olduğunu
söylemektir. Tûsî ise bir şeyin başka bir şeyde hasil olmasının farklı anlamlara geldiği kana-
atindedir. Cevherin cevher ve araza, arazın araz ve cevhere, suretin madde ve cisme ve hâ-
zırın kendisinde hâzır olduğu şeyde husulü farklı anlamlardır. Tanımda "husulü's-sûret" ifa-
desinin geçmesini, aslında idrak için husulün malum bir şey olmasına bağlayan Tûsî, bunun
idrakin tanımı amacıyla zikredildiğini, dolayısıyla Râzî'nin itirazının yerinde olmadığını be-
lirtmektedir. Ona göre burada kastedilen şey mutlak olarak bir şeyin bir şeye husulü değil-
dir. Aksine burada kastedilen, bir şeyin suretinin müdrikte hasil olmasıdır. Yani tanımda zik-
redilen husul, yalnızca idrak için geçerli bir husul olarak kabul edilmelidir. Bu açıdan arazın
mevzusuna husulü kastedilmediği için de siyah duvarın siyahlığın müdriki olduğu söylene-
mez.⁷³ Sadruşşerîa ise "husul ile kastedilen, arazın mevzusuna husulü değildir" ifadesinin iti-

72 Sadruşşerîa, *Ta'dil*, vr. 263^b-264^a.

73 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 365.

razdan kaçmak için yeterli olmadığını düşünmektedir. Filozofların ifadelerinde suretin araz, nefsin ise cevher olduğu görülmektedir.⁷⁴ Bu açıdan ona göre Râzî haklıdır. Çünkü Râzî filozofların kabullerine göre itirazda bulunmaktadır. Ayrıca husulün farklı anlamlara geldiğini söylemek de itirazları boşa çıkarmaz. Bu kabul edildiğinde dahi yapılan tarifi ortak anlamlı bir şey ile yapıldığı söylenmiş olur. Sonrasında gelen itirazlara karşı bu tarifi ifade etmediğini söylemek doğru değildir. Sadruşşerîa'ya göre bu yalnızca itirazlardan kaçınmak için tutulan bir yol olarak değerlendirilmeye müsaittir. Eğer bu tariften bir şey anlaşılıyorsa anlamsız bir söz olduğunu söylemek gerekmektedir. Eğer bir şey anlaşılması gerekiyorsa da ortak anlamlı kelimelerle tarif yapılmamalıdır. Bundan dolayı Sadruşşerîa, filozofların husul ile açıkladığı şeylerin tümünün Râzî'nin itirazına açık olduğunu ve eğer filozoflar husul ile farklı bir şey kastediyorlarsa açıklama yapmanın kendilerine düştüğünü belirtmektedir.⁷⁵ Böylece görüldüğü üzere kendisinden önceki Mâtürîdî kelâmcılardan farklı olarak mesele ve kavram genişlemesine adapte olmakta ve Râzî üzerinden kelâmcıların görüşlerini Meşşâilîğin güçlü temsilcileri karşısında savunmaktadır.

Sonuç

Mâtürîdîliğin İbn Sînâ felsefesi ile karşılaşmasını temsil eden *ta'dil* teşebbüsünün, kelâm-felsefe ve Mâtürîdîlik-Eş'arîlik ilişkisi ile tarihsel olarak ilgili olduğunu temellendirmeye çalışan bu makalede, Sadruşşerîa'nın felsefi mesâil ve Râzî'nin konu tertibi uyarınca kendisinden önceki Mâtürîdîlerden farklı olarak yeni bir dil ve mesele sistematığına sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu, Mâtürîdîliğin müteahhir dönemini göstermektedir. Süreç Mâtürîdîlerin Eş'arîlerle karşılaştıkları zaman dilimi ve özellikle Râzî'nin Hanefî-Mâtürîdî âlimlerle münazaralarıyla şekillenmiştir. Karşılaştıkları yeni dile uyum sağlama hızları açısından Hanefîlerin oldukça başarılı olduğu söylenebilir. Çalışmanın ikinci kısmındaki zihnî varlık tartışmalarında Sadruşşerîa'nın, Râzî'nin İbn Sînâ eleştirilerine Tûsî tarafından yöneltilen eleştirileri ele alması ve Râzî özelinde kelâmın delillerini güçlendirme girişimi dikkat çekmektedir. Bu açıdan konu özelinde Sadruşşerîa'nın *el-İşârât* geleneğine eklenildiğini dahi söylemek mümkündür.

Sadruşşerîa'nın buradaki amacı daha önce yapılmış bir çalışmada da zikredildiği üzere "konu hakkındaki ifadeleri aktarmak değil"⁷⁶ konunun merkezinde yer alan haricî hakikat ile zihnî suretin mutabakatının imkânını yine felsefi kabullere göre ele almaktır. Kendisi, haricî olan ile zihnî olanın mutabakatı ve idrakin idrak edendeki husulü konusundaki felsefi görüşe karşı Râzî tarafından sunulan itirazların Tûsî'nin karşı itirazları karşısındaki değerine işaret etmektedir. Bu açıdan girişimi *el-İşârât* metni üzerinden Râzî-Tûsî, yani kelâm-felsefe

74 Sadruşşerîa, *Ta'dil*, vr. 264^b.

75 Sadruşşerîa, *Ta'dil*, vr. 265^a. Sadruşşerîa'nın bu açıklamaları, özellikle de husul ile kastedilenin başka bir mana olması durumundaki beyan isteğinin kaynağı Râzî'dir (*Şerhu'l-İşârât*, II, 235).

76 Arslan, "Ta'dilü'l-Kelâm", s. 273.

hesaplaşmasına bir ilave olarak görülebilir. İbn Sînâ'nın metni üzerine yazılan şerhlerle devam eden ve tartışmada "kimin haklı olduğu" sorusuna odaklanan Sadruşşerîa'nın verdiği cevabın onun *ta'dil* teşebbüsü ile irtibatı açıktır.

Varlık-mahiyet ayrımını ve dolayısıyla varlığın mahiyete eklenen bir şey olduğunu da kabul etmediğinden dolayı o, zihnî varlığı teori olarak kabul etmemektedir. Zira teorinin la-zımları Sadruşşerîa'nın varlık anlayışında yer almamaktadır. Ona göre zihnî varlık hakiki değil, mecazîdir ve arazın cevher ile kâim olması gibi bir kıyam ile haricîdir. Varlığın zihnî ve haricî olarak taksimini kabul etmemekte yani zihnî varlığı haricînin bir parçası olarak görmemektedir. Çalışma açısından önemli olan Sadruşşerîa'nın -kendisinden önceki Mâtürîdîlerden farklı olarak- felsefi meseleleri felsefi kavramlarla ele alırken kelâmcıların delillerini güçlendirmesidir.

Kaynaklar

- Agitoğlu, Nurullah. "Hicri VIII. Asır Hanefî Usûlcülerinin Bazı Hadis Meselelerine Yaklaşımı: Sadrüşşeriâ Örneği". *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, VIII, sy. 18, s. 10-22.
- Altaş, Eşref. "Felsefi Kelâm'ın Mahiyeti: Müteahhirûn Kelâmında Mezc ve Telfiki Tedahülü Nasıl Anlamalı?". *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları* (ed. Fuat Aydın v.dğr.). İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019, s. 35-54.
- ". "Fahreddin er-Râzî: Külli Perspektifler Arasında". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* (ed. M. Cüneyt Kaya). İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 429-464.
- ". *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (doktora tezi, 2009), Marmara Üniversitesi SBE.
- Alper, Hülya. "Mâtürîdîlik Ekolü" *Metafizik* (ed. Ömer Türker). İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, s. 94-114.
- Arpaguş, Hatice K. "Sadrüşşeriâ'nın el-Mukaddimâtü'l-Erbaası Bağlamında İnsan Fiilleri". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri* (ed. Murat Demirkol v.dğr.). Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020, I, 449-461.
- Arslan, Mehmet Fatih. "Ta'dilü'l-Kelâm: Kelamın Felsefeyle 'Ta'dil'i". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 2018, sy. 37, s. 251-290.
- Ay, Mahmut. *Sadrüşşeriâ'da Varlık-Ta'dilü'l-'ulûm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması*. Ankara: İlâhiyât, 2006.
- Aydın, Ömer. "Türk Kelâm Bilgini Sadruş-Şeriâ Es-Sânî (ö. 747/1346)". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 1995, sy. 3, s. 181-196.
- ". *Sadrüşşeriâ es-Sani'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri* (doktora tezi, 1996), Atatürk Üniversitesi SBE.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Bekdemir, Sezayi. "Sadrüşşeriâ'nın Usulcülüğü/Hukukçuluğu". *Universal Journal of Theology*, 2017, II, sy. 1, s. 74-84.
- ". *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi Sadrüşşeriâ Ubeydullah b. Mes'ud*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017.
- ". *Sadrüşşeriâ Es-Sânî'nin Hukukçuluğu (Et-Tavzih Fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh Adlı Eseri Bağlamında)* (doktora tezi, 2016), Cumhuriyet Üniversitesi SBE.
- Bruckmayr, Philipp. "Maturidi Kelamının Yayılması, Kalıcılığı ve Temel Dinamikleri" (trc. Sönmez Kutlu – Muzaffer Tan). *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (ed. Sönmez Kutlu). Ankara: Otto Yayınları, 2011, 407-443.
- Chybylov, Kenzhebek. "Müteahhirun Dönemin Bir Mütefekkeri Olarak Sadrüşşeriâ es-Sânî'nin İlmî Kişiliği ve Kelâmî Yeniden Düzenleme Çabası". *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2017, XV, sy. 1, s. 125-149.
- Cici, Recep. "Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, VIII, sy. 8, s. 215-246.
- Dallal, Ahmad S. "Sadr al-Shari'ah". *Encyclopedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures* (ed. Helaine Selin). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.
- ". *An Islamic Response to Greek Astronomy Kitab Ta'dil Hay'at al-Aflak of Sadr al-Shari'ah* (nşr. ve trc. Ahmad S. Dallal). Leiden, New York, Köln: EJ Brill, 1995.
- ". *Tarihin Meydan Okuması Karşısında İslam ve Bilim* (trc. Serap Turgut Umut – Hasan Umut). İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Demir, Abdullah. "Mâtürîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri: Mâverâünnehirli Mütekelim Hanefîlerin Din Anlayışı". *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i* (ed. Recep Alpyağlı). İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, s. 19-49.

- , *Ebü İshâk es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.
- Erel, Mehmet. *Sadruşşerîa, Ubeydullah B. Mes'ûd Hayatı ve İslam Hukukundaki Yeri*. (yüksek lisans tezi, 2000), Marmara Üniversitesi SBE.
- Gökçe, M. Cüneyt. *Muhammed b. Eşrefes-Semerkanî ve Kelâm İlmindeki Yeri* (doktora tezi, 1996), Marmara Üniversitesi SBE.
- Gümüšoğlu, Hasan. "Sadruşşerîa es-Sânî 'Ubeydullah bin Mes'ûd'un Fikir Dünyasında Kelâm ve Tasavvuf Birlikteliğinin Yeri ve Önemi Ta'dilü'l-Ulûm Örneği". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri* (ed. Murat Demirkol v.dğr.). Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020, II, 363-379.
- Haklı, Şaban. *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği* (doktora tezi, 2002), Marmara Üniversitesi SBE.
- İbn Kutluboğa. *Tâcu't-terâcim* (nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf). Dimaşk: Daru'l-Kalem, 1992.
- İbn Sina. *el-İşârât ve't-Tenbihât* (trc. Ali Durusoy v.dğr.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- , *et-Ta'likât* (nşr. Abdurrahman Bedevî). Kum: Mektebetü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1984.
- , *Kitâbu'ş-Şifâ İlâhiyât* (trc. Ekrem Demirli – Ömer Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbnü'ş-Şihne, Ebü'l-Fazl. *Nihâyetü'n-nihâye fî tahrîri takrîri'l-Hidâye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, no. 108.
- İdris, Kurban Ali. "Sadruşşerîa ve Kitâbuhü Ta'dilü'l-Ulûm". *Minbar Islamic Studies*, 2018, II, sy. 11, s. 442-451.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2016, XIV, sy. 27, s. 101-132.
- el-Kureşî, Abdülkâdir. *el-Cevâhirü'l-mudryye fî tabakâti'l-hanefiyye*. Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1332.
- Kuşlu, Harun. "Bilinemeyeni Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye 'Mutlak Meçhul' Paradoksu". *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık* (ed. İhsan Fazlıoğlu - İbrahim Halil Üçer). Ankara: İlem Yayınları, 2020, s. 51-94.
- el-Leknevî, el-Hindî. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye* (nşr. Seyyid Muhammed Bedruddîn). Kahire: Daru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.
- Madelung, Wilfred. "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler" (trc. Muzaffer Tan). *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (ed. Sönmez Kutlu). Ankara: Otto Yayınları, 2011, s. 325-391.
- Makdisî, George. *Ortaçağ'da Yüksek Eğitim İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı* (trc. Ali Hakan Çavuşoğlu – Tuncay Başoğlu). İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Mavil, Kılıç Aslan. "Bir Hanefî-Mâtürîdî Âlimi Ebü'l-Berekât en-Nesefî". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, XXII, sy. 1, s. 57-83.
- el-Merâğî, Abdullah. "Sâhibu't-Tenkîh Sadruşşerîa el-Eşğar". *Mecelletü'l-Ezher*, 1955, XXVI, sy. 11-12, s. 637-640.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tebseratü'l-edille fî usûlu'd-dîn* (nşr. Muhammed Enver Hamid İsa). Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- Öngül, Ali. "Burhan Ailesi". *DİA*, XI, 430-432.
- Özaydın, Abdülkerim. "Nizâmülmülk". *DİA*, XXXIII, 194-196.
- Özen, Şükrü. "İbnü'ş-Şihne, Ebu'l-Fazl". *DİA*, XXI, 220-222.

- ". "Mâtürîdî". *DİA*, XXVIII, 146-151.
- ". "Sadrüşşeriâ". *DİA*, XXXV, 427-431.
- ". *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünü Yeniden İnşası* (doçentlik tezi, 2001).
- Pârsâ, Hâce Muhammed el-Hâfîzî. "Nesebu Sadrüşşeriâ'a 'Ubeydillah el-Mahbubî el-Ensârî el-Buhârî". *ed-Dir'iyeye*, 2002, sy. 18-19, s. 135-170.
- el-Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Usûlü'd-din* (nşr. Hans Peter Lins). Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Mülâhhas fi'l-hikme ve'l-mantık*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1730.
- ". *Münâzarât-Dinî ve Felsefi Tartışmalar* (trc. Ömer Ali Yıldırım). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- ". *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Ali Rıza Necefzâde). Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 2005.
- Rudolph, Ulrich. "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı" (trc. Ali Dere). *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (ed. Sönmez Kutlu). Ankara: Otto Yayınları, 2011, s. 315-325.
- ". *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Mâtürîdî* (trc. Özcan Taşçı). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- es-Sâbûnî, Nüreddin. *el-Kifâye fi'l-hidâye* (nşr. Muhammed Aruçi). Beyrut-İstanbul: Dâru İbn Hazm, 2014.
- Sadrüşşeriâ, Ubeydullah İbn Mes'ûd. *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh* (nşr. Muhammed Adnan Derviş). Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1998.
- ". *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*. Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu, 798.
- es-Semerkandî, Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* (nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif). Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985.
- Shihadeh, Ayman. "From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology". *Arabic Sciences and Philosophy*, 2005, XV, sy. 1, s. 141-179.
- Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-ulûm* (nşr. Kâmil Vehbî – Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr). Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîsiyye, 1968.
- et-Temîmî, Takiyyüddin. *Tabakâtü's-seniyye fi terâcîmi'l-hanefiyye* (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv). Riyad: Dâru'r-Rifâi, 1989.
- Topaloğlu, Bekir. "Giriş: Nureddin es-Sâbûnî Hayatı ve Eserleri". *Nureddin es-Sâbûnî Mâtürîdiyye Akaidi*. İstanbul: İFAV, 2014.
- Tuğral, Süleyman. *Sadrüşşeriâ'da İyilik ve Kötülük Problemi* (yüksek lisans tezi, 1995), Ankara Üniversitesi SBE.
- et-Tüsî, Nasîruddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Süleyman Dünya). Kahire: Daru'l-Mearif, ts.
- Türker, Ömer. "Kelâm ve Felsefe Geleneğinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî". *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid Şerif Cürcânî Örneği* (ed. M. Cüneyt Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 11-59.
- ". "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (ed. Ömer Türker – Osman Demir). İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 17-40.
- ". *Anlamı Tamamlamak İslâm Düşünce Geleneğinin Anadolu Coğrafyasındaki Bileşenleri*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- ". *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkâmı Sorunu*. İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. "Kuşeyri, Abdülkerim b. Hevâzin". *DİA*, XXVI, 473-475..
- Watt, W. Montgomery. "Mâtürîdî Problemi" (trc. İbrahim Hakkı İnal). *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (ed. Sönmez Kutlu). Ankara: Otto Yayınları, 2011, s. 161-169.

- Yıldırım, İlyas. "Sadrüşşerîa'nın Usûlü'l-Pezdevî Güncellemesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019, sy. 46, s. 189-223.
- Yıldırım, Muhammed Atif. *Birgivi'nin Şeyhayn (Burhânüşşerîa ve Sadrüşşerîa) Savunması (Risale fi Reddi'l-İslâh ve'l-Îzâh)* (yüksek lisans tezi, 2009), Marmara Üniversitesi SBE.
- Yılmaz, Hayrettin. "Ubeydullah bin Mes'ûd Sadruşşeria, Hayatı, Eserleri ve Tâdilu'l Kelâm Adlı Eserinin Muhtevası". *Türk Dünyası Araştırmaları*, 1995, s. 204-217.