



MÜTEAHHİRÜN DÖNEMİN BİR MÜTEFEKKİRİ OLARAK SADRUŞŞERÎA ES-SÂNÎ'NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ VE KELÂMI YENİDEN DÜZENLEME ÇABASI

Kenzhebek CHYIBYLOV

Doktora Öğrencisi, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü

canbey@mail.ru

Öz

Sadrüşşerîa, İslam düşüncesinde özgün eserler ortaya koyabilme başarısını gösteren bir isimdir. O, akli ve felsefi ilimlerden mantık, kelâm ve astronomi ilimlerini içeren *Ta'dîlu'l-Ulûm* adlı ansiklopedik bir kitap yazmıştır. Kaynaklar Sadrüşşerîa'nın, usûl ve fıkıhta olduğu kadar, hadis, tefsir, mantık, kelâm, felsefe, matematik, geometri, astronomi, sarf, nahiv, lügat, edebiyat ve belagat ilimlerinde uzman olduğunu belirtir. Sadrüşşerîa, söz konusu eserinde kelâm ilminde pek rastlanılmayan bir girişimde bulunarak tasavvufî konulara geniş yer vermiştir. O, Tasavvufu kelâm ilminin konuları içine alma girişimiyle Hâris el-Muhâsibî'nin geleneğini gündeme getirmiştir. Sadrüşşerîa'nın tasavvuf ilmine olan bu tavrından, özellikle felsefe ve mantığı Hanefî-Mâturîdî kelâm ve usûl ilmine dâhil etmesinden dolayı onu bu ekolün Gazzâlî'si olarak görmek de mümkündür. Makalemizde onun mantık, astronomi, tasavvuf, edebiyat alanlarındaki ilmi kişiliği ve kelâm ilmini yeniden düzenleme çabası ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sadrüşşerîa, Ta'dîl, Tavdîh, vicdân, düzenleme.

THE SCHOLARSHIP OF SADR AL-SHARÎA AL-SÂNÎ AS A THINKER AND HIS EFFORTS TO REARRANGE ILM AL- KALÂM

Abstract

Sadrüşşerîa is a scholar who contributed to Islamic scholarship with his authentic works, among them is his most famous one, titled *Ta'dîlu'l-ulûm*, containing rational and philosophical sciences, i.e. logic, theology and astronomy. Sources convey that he was creative in many sciences such as hadith, commentary of the Qur'an, linguistics, rhetoric etc., besides logic, theology and philosophy. In our article we have dealt with his scholarship in logic, astronomy and mysticism on the one hand, and his efforts to rearrange kalam/theology in particular on the other. What makes Sadrüşşerîa a *sui generis* scholar is that he spared much space in his works to mysticism in his works which is very rare in the tradition. Indeed he is the successor of Hâris al-Muhâsibî in this tradition. But what is much more crucial in Sadrüşşerîa's system is that he introduced philosophy and logics into Hanafî-Mâturîdî theology tradition.

Keywords: Sadrüşşerîa, Ta'dîl, Tavdîh, consciousness/wijdân, rearrange.

1. Sadruşşerîa: Hayatı ve 'Sadr' Nisbeti

1.a. Hayatı

İslam biyografi geleneğinde nisbe, bir şahsın tanınması ve aynı künye, lakab veya ismi taşıyan diğer şahıslardan ayırt edilmesi açısından son derece önemlidir. Üzerinde duracağımız Sadruşşerîa es-Sânî'nin ismi tam olarak şöyledir: Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Ahmed b. Cemâluddin Ebû'l-Mekârim Ubeydullâhb. İbrahim b. Ahmed b. Abdulmelik b. 'Umeyr b. Abdulaziz b. Muhammed b. Ca'fer b. Hâlif b. Hârûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mahbûb b. el-Velîdb. Ubâde b. Sâmitel-Ubâdî el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî.¹ İslam ilim kültüründe genelde âlimler kendi isimlerinden ziyade nisbeleriyle tanınırlar. Bu sebeple biyografik kaynaklarda Sadruşşerîa'nın isminin yanında bulunan nisbeler, onun hayatı hakkında birtakım çıkarımlarda bulunmamıza kaynaklık etmektedir. Zira zikredilen nisbede onun mensup olduğu aile, kabile, kavim, doğduğu veya yaşadığı yer veya mezhebi gibi aidiyetlere yer verilmektedir. Nisbet edilen isimlerden hareketle önce onun etnik kökeni (aile, kabile, kavim) hakkında bilgiler içeren neseb silsilesindeki isimlerden bahsetmek gerekir. Kaynaklarda Sadruşşerîa'nın neseb silsilesindeki isimler sahâbîden Ebu'l-Velîd Ubâde b. es-Sâmit el-Ensârî'ye dayanmaktadır.² Leknevî'ye göre müellifin neseb silsilesi şöyledir: Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcuşşerîa Mahmûd b. Sadruşşerîati'l-Ekber Ahmed b. Cemâluddin Ebi'l-Mekârim Ubeydullâh b. İbrâhîm b. Ahmed b. Abdilmelik b. Umeyr b. Abdilazîz b. Muhammed b. Ca'fer b. Halef b. Hârûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mahbûb b. Velîd b. Ubâde b. es-Sâmit el-Ensârî el-Mahbûbî'dir.³ Şahıslara ait

¹ Abdulkâdir Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, (Haydarâbâd: Dairetu'l-Meârifî'l-Osmâniye, 1332), II, s. 365; Zeynuddîn İbn Kutlûbuğa, *Tâcu't-terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, (Bağdat: Matbaatu'l-Ânî, 1962) s. 40; Ahmed Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtî'l-Ulûm*, nşr. Kâmil Bekrî ve Abdulvehhâb Ebu'n-Nûr, (Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîsiyye, 1968), II, s. 191; Takıyyuddin Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, (Riyad: 1410/1989), IV, s. 429; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kutubi ve'l-Funûn*, haz. Şerafettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971), I, s. 419; Muhammed Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts), s. 109; İsmâil Pâşâ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve'l-Musannifîn*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1955), II, s. 649; Yûsuf b. İlyân Serkîs, *Mu'cemu'l-Matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-Muarrebe*, (Mısır: Matba'tu Serkîs, 1346/1928), II, s. 1199; Hayreddîn Zirikî, *el-Âlâm Kâmûs-ı Terâcim*, (Beyrût: 1969), IV, s. 354; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn Terâcimu Musannifi'l-Kutubi'l-Arabiyye*, haz. Rifat Rızâ Kehhâle, (Dimaşk: Matba'tu't-Turkâ, 1378/1958), VI, s. 246; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-Adabi'l-Arabiyyi*, trc. Garib Muhammed Garib, Hasan Mahmûd İsmail, Abdulhalim Mahmûd Ahmad, (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısıriyye el-Âmme li'l-Kitab, 1995), VII, s. 304.

² Bkz. Cafer Subhânî, *Mevsûatu Tabakâti'l-Fukahâ*, (Beyrût: Dâru'l-Edvâ, 1420/1999), I, 144-46.

³ Leknevî, *el-Fevâid*, s. 110.

olan nisbelerdeki “el-Ensârî” veya “Bedrî” gibi kullanımlarla, sosyal kimliği belirleyen sınıf veya topluluk kastedilir. Zikredilen bu nesep silsilesinde yer alan “el-Ensârî, Ubâdî ve el-Mahbûbî” nisbelerine göre, tabii olarak Sadruşşerîa’nın soyunun sahâbî ve Bedrî sınıfına, Mahbûbî ailesine ve Medine’deki meşhur Hazrec kabilesine ve dolayısıyla da Arap kavmine dayandığı görülmektedir. Çünkü verilen nesep silsilesi, soyunun sahâbîden Ubâde b. Sâmit el-Ensârî’ye dayandığını göstermekte ve bu sebeple Sadruşşerîa hem *Ubâdî* hem de bu sahâbînin torunu Mahbûb b. Velîd’den dolayı *Mahbûbî* nisbeleriyle anılmaktadır. Müellifin nesebi ile ilgili veriler açısından daha kesin ve tescillenmiş görüşün bu olduğunu söylemek mümkündür.

Nisbelerde çok defa şehir, ülke gibi kişinin doğduğu veya bir süre yaşadığı yerler; bazen de mensup oldukları mezhep ve tarikat isimleri yer alır. Buna göre zikredilen bu şecerde Sadruşşerîa’nın hem anne hem baba tarafından dedelerinin yer aldığı isimlerinden, özellikle de “el-Buhârî” ve “el-Hanefî” nispetlerinden onun Buhârâ’da/Mâverâünnehir bölgesinde doğduğu veya yaşadığı ve Hanefî ekolüne mensup olduğu görülmektedir. Eserlerini Arapça yazmasına rağmen anlatım üslubunun Arap tarzına uygun olmadığını gösteren birtakım gerekçelere dayanarak onun Türk olduğu yönündeki tezi de çıkarmak mümkündür. Ancak bu tez, görüldüğü gibi tarihi kayıtlara değil, dil ve bakış açısının farklılığına yönelik verilere dayanmaktadır.

Sadruşşerîa’nın doğum tarihi hakkında kaynaklarda net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun VII/XIII. asrın son yarısı ile VIII/XIV. asrın ilk yarısında yaşadığı kesindir. Biyografik kaynaklar doğum yeri olarak Buhârâ’yı göstermektedir.⁴ Müellifin vefat tarihine gelince, neredeyse kaynakların hepsi aynı tarihi belirtmektedirler. Buna göre Buhârâ’da miladi 1346-1347 yılında vefat etmiştir.⁵ Kendisinin, çocuklarının, anne-babasının ve atalarının kabirlerinin tamamı Buhârâ’daki Şerâbâd’dadır.⁶

Nâsiruddîn Buhârî’nin, *Tuhfetü’z-Zâirîn* adlı eserinde bahsettiğine göre Buhârâ’da Eyüp (a.s.) ismiyle anılan tarihi abidelerden biri de Çeşme-i Eyüp’tür. Söz konusu abide Buhârâ şehrindeki Samaniler bahçesinde yer almıştır. Çok eski bir tarihi olan çeşme Eyüp el-Ensârî’ye dayanmakta olup bu ziyaretgâhın etrafında çok sayıda büyük zatın medfûn olduğu belirtilir. Bunlar arasında Ubeydullâh b. Mes’ûd Sadruşşerîa el-Asgar ve başka büyük

⁴ Leknevî, *el-Fevâid*, s. 110; Ebu Tayyib Mevlüd Sûsî, *Mucemü’l-Usûliyyîn*, (Beirut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1423/2002), s. 330.

⁵ Leknevî, *el-Fevâid*, s. 110; Zirikî, *el-A’lâm*, IV, 354; Serkîs, *el-Mu’cem*, II, 1199; Sûsî, *Mucemü’l-Usûliyyîn*, s. 330.

⁶ Leknevî, *el-Fevâid*, s. 110; Sûsî, *Mucemü’l-Usûliyyîn*, s. 331; Şa’ban Muhammed İsmail, *Usûlü’l-Fıkh: Târîhuhû ve Ricâluhû*, 2. bs., (Dârü’s-Selâm, 1419/1998), s. 365.

zatlar da vardır.⁷ Fakat maalesef Sovyetler birliği döneminde bu büyük zatların kabirleri yok edilmiştir.⁸ Bu bilgi günümüzde müellifin kabrinin nerede olduğuyla ilgili zayıf da olsa bir bilgi içermektedir.

1.b. 'Sadr' Nisbeti

Biyografik kaynaklarda müellifin lakabı "Sadruşşerîa el-Asgar",⁹ "Sadruşşerîa",¹⁰ "Sadruşşerîa es-Sânî",¹¹ "Tâcuşşerîa"¹² gibi çeşitli şekillerde geçmektedir. Bunun dışında onun hakkında Muhammed Emin İzzî¹³ "Sadruddîn",¹⁴ Şeyhzâde Abdürrahim b. Ali (ö. 1078/1667) ile Ebu İshakzade Es'ad Efendi (ö. 1166/1753) ise "Sadru'l-allâme"¹⁵ lakaplarını kullanmışlardır. Sadruşşerîa'nın hem baba hem anne tarafından dedelerinin babası Ubeydullâh da Sadruşşerîa lakabıyla tanındığı için ikisini ayırt etmek amacıyla büyük dedesi için "ekber" veya "evvel" müellifinkine ise asgar veya sâni sıfatları kullanılmıştır. Sadruşşerîa, el-Asgar veya es-Sânî diye anılsa da İslam fıkıh literatüründe mutlak olarak zikredildiğinde daha çok kendisinin kastedildiği söylenebilir.¹⁶

Burada önemine binaen müellifin lakabının ana unsurunu oluşturan "sadr" (صدر) kavramı üzerinde durmak gerekmektedir. Zira sadr, İslam ilim kültüründe bir kavram olarak eğitim, yargı, sivil, sosyal ve siyasi yapılanma içeren bir kurum/sistemi ifade etmektedir. Bu durumu V.V. Barthold'un (1869-1930) *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* adlı eserinde bulunan bilgilere¹⁷

⁷ Nâsiruddîn Buhârî, *Tuhfetü'z-zâirîn*, haz. Molla Muhammed Mahtûm, (Buhârâ: 1910), s. 9.

⁸ Sadrididdin Salim Buhoriy, *İkki Yüz Etmiş Etti Pir*, (Buhora: 2006), s. 107.

⁹ Leknevî, el-Fevâid, s. 111; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 203; Ziriklî, el-A'lâm, IV, 198; Kehhâle, Mu'cemü'l-Müellifin, VI, 246; Sûsî, Mucemü'l-Ustüliyyîn, s. 203.

¹⁰ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Se'âde*, II, 170.

¹¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, V, 522; Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin*, (Beirut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts), I, 649; Brockelmann, *Târîhu'l-Âdâbi'l-Arabi*, VII, 304.

¹² Kureşî, el-Cevâhiru'l-Mudiyye, II, 365.

¹³ Kaynaklarda Muhammed Emin İzzî'nin isim ve doğum ya da vefat tarihiyle ilgili herhangi bilgiye rastlayamadık. Ancak Osmanlı döneminde 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başlarında yaşadığı ve Arapça *Eş'arî-Mâturidî İhtilâfına Dair Risâlesinin* olduğu bilinmektedir.

¹⁴ Mehmet Ali Aynî, "Türk Mantıkçıları", *Dar'ul-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 3/10, (1928): 51; Murat Memiş, "Eş'arî-Mâturidî İhtilâfına Dair İki Risâle", *DEÜİFD*, XXXV, (2012): 75-103.

¹⁵ Abdurrahim b. Ali Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid* (fakat bu eserin Bafra müftüsü Şeyhzâde Abdürrahim b. Ali el-Amâsî'ye ait olduğu da belirtilmektedir. Bkz. Tahsin Özcan, "Şeyhîzâde", *DİA*, XXXIX, 86), (Mısır: Bil-Matba'ti Edebihi bi Sûki'l-Hazari'l-Kadîm, 1317), s. 3, 5, 7-8, 20, 25, 30, 38, 42-43, 53-54, 56, 58; Memiş, "Eş'arî-Mâturidî İhtilâfına Dair İki Risâle", s. 75-103.

¹⁶ İlyas Kaplan, "Hanefî Mezhebinde Muteber Kaynaklar ve Mezhep İçi Tercihin İşleyişi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 18, (2011): 311-25.

¹⁷ Vasiliy Viladimiroviç Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, 1. bs., (İstanbul: Kervan Yayını, 1981), s. 407, 438-41, 467, 527, 582-84; Barthold,

dayanarak şöyle özetlemek mümkündür. Mâverâünnehir bölgesindeki şehirlerde Hanefî/Mâturidî mezhebinin etkin rol oynadığı “sadaret” kurumu ve onun mensupları, Karahanlılar döneminde, dinî, sosyal ve idarî özel bir konuma sahip olmuşlardır. Bu sınıfın üyeleri, bu kurumun başında imam/reis sıfatıyla bulunmaktaydılar ve kurumun başındaki kişiye “sadr” deniliyordu. Bu sadrlar başka bölgelerde de bulunsalar, esas olarak Buhârâ’da daha etkili olmuşlardır. Sadrlar çoğu zaman önde gelen bir ailenin fertleri arasından liyakat esasına göre seçilirlerdi. Burhânîlerden önce İsmâilî ailesi, ondan sonra Saffârî ailesi hem dinî hem de sivil bir role sahiptiler. Daha sonra Buhârâ’da bir başka Hanefî aile sadr görevini üstlenmiştir ki o da Mahbûbî ailesidir. Bu ailenin başta Sadruşşerîa es-Sânî olmak üzere önemli Hanefî/Mâturidî âlimleri ve sadrları çıkardığı bilinen bir gerçektir.¹⁸ Buna göre Sadruşşerîa es-Sânî’nin, Mahbûbî ailesinin önde gelen isimlerinden birisi olması dolayısıyla “sadr” lakabını kuşandığını söyleyebiliriz. Zira tabakât geleneğinde, ulema lakapları, şahıs isminin diğerlerinden ayırt edilmesi sağlamlasının yanı sıra sosyo-kültürel kimlik konusunda da birçok önemli bilgi barındırmaktadır. Bununla birlikte bu lakaplar, tarihî veri açısından da önemli delil oluşturabilmektedir.

2. İlmî Kişiliği

Sadruşşerîa, İslam düşüncesi açısından özgün eserler ortaya koyabilme başarısını gösteren bir isimdir. Çünkü o aklî ve felsefî ilimlerden mantık, kelâm ve astronomi ilimlerini içine barındıran *Ta’dilü’l-Ulûm* adlı son derece kapsamlı ve özgün bir ansiklopedik kitap yazmıştır. Kaynaklar onun İslam hukuku ve metodolojisinde olduğu kadar, hadis, tefsir, mantık, kelâm, matematik, geometri, hikmet, astronomi, sarf, nahiv, lügat, edebiyat ve belagat ilimlerinde de uzman olduğunu belirtir.¹⁹ Bunlara ilave olarak müellifin tasavvufî yönünün de olduğu ve klasik bir ifadeyle onun “ma’kûl ve menkûl, usûl ve furû, zâhir ve bâtın ilimlerinde yüksek mertebelere ulaşmış bir otorite”²⁰ olduğu söylenebilir. Burada onun çok yönlü ilmi

Orta Asya Türk Tarihi Dersleri, haz. Hüseyin Dağ, 1. bs., (Ankara: Çağlar Yayınları, 2004), s. 131.

¹⁸ Barthold, W, “Burhân Ailesi” *İA*, II, 839-40; “Sadr/Sadrlar” ve “Burhan/Mahbûbî Ailesi” hakkında geniş bilgi almak için bkz. Ali Öngül, “Burhân Ailesi”, *DİA*, VI, 430-32; Mürteza Bedir, “Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, 3/5, (2005): 27-84.

¹⁹ Leknevî, *el-Fevâid*, s. 109; Ziriklî, *el-A’lâm*, IV, 354; Kâtib Çelebî, *Keşfu’z-Zunûn*, I, 419; Temîmî, *Tabakât*, IV, 429; İbn Kutlûbuğa, *Tâcu’t-Terâcim*, s. 40; Taşköprüzâde, *Miftâhu’s-Seâde*, II, 191; Kehhâle, *Mu’cem*, VI, 246; Bağdâdî, *Hediyetü’l-Ârifîn*, II, 649; Serkîs, *Mu’cem*, II, 1199.

²⁰ Bkz. Hayrettin Yılmaz, “Ubeydullah b. Mes’ûd Sadruşşerîa, Hayatı, Eserleri ve Ta’dilü’l Kelâm Adlı Eserinin Muhtevası”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, (1995): 208; Murat Remzî, *Telfîku’l-Ahbâr ve Telkîhu’l-Âşâr fî Vekâ’i’i Kâzân ve Bulğâr ve Müllûki’t-Tatâr*, haz. İbrâhim Şemseddin, 1. bs., (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1423/2002), I, 329-30.

kişiliğinin özellikle mantık, astronomi, tasavvuf ve edebiyat alanlarından bahsedilecek ardından kelâm ilmini yeniden düzenleme çabası üzerinde durulacaktır.

2.a. Sadruşşerîa'nın Mantık Yönü

Fıkıh, usûl-i fıkıh, kelâm ve felsefe alanlarında özgün eserler yazmış ve bu sahalarda adını duyurmuş bir ismin, mantık ilmi olmaksızın bu ilimlerde söz sahibi olması imkânsızdır. Zaten XIII. yüzyıldan sonraki mantıkçıların önemli bir kısmı aynı zamanda kelâmcıdır²¹ ve bunlar içinde Sadruşşerîa es-Sânî'yi de saymak gerekir. Onun mantık, kelâm, felsefe, ahlak, tasavvuf ve astronomi alanlarını içeren²² en önemli eseri olan *Ta'dîlu'l-Ulûm*, esas itibarıyla üç bilim alanını içine almaktadır. Üç ciltten oluşan bu eserin birinci kısmını *Ta'dîlu'l-Mîzân*, yani mantık ilmi oluşturmaktadır. Biz de onun mantık yönünü *Ta'dîlu'l-Mîzân*, *et-Tenkîh* ve *et-Tavdîh* eserleri üzerinden ortaya koymaya çalışacağız.

Sadruşşerîa, *Ta'dîlu'l-Mîzân* adlı eserine mantık ilminin tadilatı ve tanzimi ile başlamaktadır. Müellif mantık ilmini düzenlerken bazen kendisinden önceki mantıkçılara da atıfta bulunmaktadır. Şemsuddîn es-Semerkindî'nin (ö. 1303) *Kıstâsu'l-Mîzân fil-Mantık* ve Necmeddin Kâtibî'nin (ö. 1252) *Câmi'u'd-Dekâik* adlı eserleri onun bu kitapta referansta bulunduğu başlıca kaynaklardır. Ancak onun bu eserlere referansta bulunması çok nadir olup hemen hemen her konuda kendi fikirlerini öne sürmektedir.²³ Sadruşşerîa, eserin dibâcesinde mantık ilmine getirdiği bazı düzenlemelerden bahsetmektedir. Bunlar içinde, 'mefhumların nispetleri' denilen kavramların yapılarına yönelik getirdiği yeni düzenlemeler, konuları işlerken keşfettiği cetveller, konuyu yüklem, yüklemi konu yapmak anlamına gelen özgün aksi nakizler, şartlı ve yüklemli önermelerle ilgili geliştirdiği genel ilkeleri saymaktadır.²⁴ Sadruşşerîa bu yeni düzenlemeleri kendi icadı (ihtirâ) ve uygulaması (icrâ) olarak göstermektedir.²⁵ Nitekim Hayrettin Yılmaz, Sadruşşerîa'nın mantık ilmindeki bazı meseleleri çözüme kavuştururken geometriyi ve cetvelleri kullanmasını onun orijinal bir özelliği olarak belirtmektedir. Özellikle açıklamalar ve delillendirmelerde harfleri çoğu yerde birer sembol olarak kullanmasının da bir bakıma Sembolik Mantığın

²¹ Söz gelimi Nasîruddîn et-Tûsî, Şemseddîn es-Semerkindî, Adûddîn el-Îcî, Kutbuddîn er-Râzî ve Sâdeddîn et-Taftâzânî gibi kelâm eseri olan pek çok müellif aynı zamanda mantıkçıdır.

²² Mehmed Seyyid Bey, *Usûlü Fıkıh (Medhal)*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), cüz. I, s. 57; Osman Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, 1980), s. 150.

²³ Yılmaz, "Ubeydullah b. Mes'ûd Sadruşşerîa, Hayatı, Eserleri ve Ta'dîlu'l Kelâm Adlı Eserinin Muhtevası", s. 211.

²⁴ Übeydullâh b. Mes'ûd Sadruşşerîa, *Ta'dîlu'l-Ulûm*, Süleymaniye Ktp, Antalya Tekelioğlu, nr. 798, c. I, vr. 2 b.

²⁵ Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, I, vr. 2 b.

icrası anlamına geldiğini ifade etmektedir.²⁶ M. Ali Aynî (ö. 1945), Sadruşşerîa'nın mantık yönünü değerlendirirken şu ifadelerle yer vermektedir: "Sadruşşerîa, biraz sonra bahsedeceğim Seyyid Şerif Cürçânî kadar bizim âlimlerimiz üzerinde nüfuzu icra etmiş bir zattır. En mühim eseri *Ta'dîlu'l-Ulûmdur* ki bunun *Ta'dîlu'l-Mîzân* unvanını haiz kısmı mantıktan bahseder. Bizim âlimlerimiz Sadruşşerîa'yı cesur, önder, yüce reis, dünya âlimlerin övücü, önceki yüce âlimlerin neticesi, büyük dedelerinin sülalesi olarak vafettikten sonra şöyle derler: "Aslında merhumu mebrur, bir taşkın deniz idi ki sınırı idrak olunmazdı ve yüksek bir dağdı ki zirvesine yükselmeye yol bulunmazdı. Meseleleri ayırt etmede ve tetkikte büyük delil, tahkikte ise sağlam bir kulpu idi"²⁷. Bu ifadeleriyle Aynî, Sadruşşerîa'nın özgün ve çok yönlü ilmi kişiliğine vurgu yaparak, onun mantıkta ulaştığı noktanın, meseleleri tahlil etmede ve çözümler üretmedeki muvaffakiyetinin son derece üst düzeyde olduğunu belirtmektedir. Taşkoprüzâde de *Ta'dîlu'l-Mîzân'ı* değerlendirirken "Mantık ilminde son seviyelere ulaşmak isterseniz, *Ta'dîlu'l-Mîzân'ı* okumanız gerekir. Sadruşşerîa bu kitabında çok sayıdaki muğlak meseleleri açıklığa kavuşturmuştur ki, o meselelerde üstün akıl sahipleri hayran kalırlar. Ve öyle kâideler ortaya koymuştur ki, bu kaidelere seçkin âlimlerin hiçbiri ulaşamamıştır"²⁸ demektedir. Taşkoprüzâde bu açıklamalarıyla Sadruşşerîa'nın mantık ilmine sunduğu orijinal katkılara vurgu yapmaktadır. Nitekim Sadruşşerîa da mantık bölümünün dibacesinde eserini aynı ifadelerle övmektedir, hatta bu hususta kendisini tasdik etmeyenin, bu konudaki tartışmaları mütalaa etmesini söylemektedir.²⁹ Sadruşşerîa'nın mantık ilmindeki yeriyle ilgili olarak, o dönemin en güçlü mantıkçılardan ikisi olan Kutbuddîn er-Râzî ve Mübârekşâh Mantıkî'nin de onun yüksek düzeydeki mantık formasyonunu teyit ettikleri bilinmektedir.³⁰

Sadruşşerîa usûl-i fıkıh alanında önemli bir konuma sahiptir. O, bu alanda telif ettiği *Tenkîh* ve *Tavdîh* adlı eserlerinde mantık-felsefe ilişkisini çok başarılı bir şekilde kurmuş, bu açıdan usûl-i fıkıh ilmine yeni bir bakış açısı sunmuştur. Bu yönüyle eserlerini mantık-felsefe dili ve kuralları bağlamında yazmayı başarabilen nadir isimlerdendir. Bu konuda şu örneği vermek yerinde olur. Müellif *Tenkîh'in* girişinde söz konusu eserini yazarken Pezdevî'nin eserini temel aldığı, ancak onu "ayıklayıp yeniden düzenlediğini (*tenkîh ve tanzîm*) ve bunu yaparken özellikle ma'külün

²⁶ Yılmaz, "Ubeydullah b. Mes'ûd Sadruşşerîa, Hayatı, Eserleri ve Ta'dîlu'l Kelâm Adlı Eserinin Muhtevası", s. 211.

²⁷ Aynî, "Türk Mantıkçıları", s. 51.

²⁸ Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-Se'âde*, I, 303.

²⁹ Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, I, vr. 2 a-b.

³⁰ Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-Se'âde*, II, 191-92.

kaidelerine göre te'sîs ve taksîm yaptığını"³¹ söylemektedir. Bu eseri şerh eden Taftâzânî, Sadruşşerîa'nın bu ibaresinde yer alan "ma'kûlün kaideleri" kaydını mîzân/mantık ilminin yöntemleri ve kuralları³² olarak açıklamaktadır.

Sonuç olarak kendisindeki bu kudreti ve yüksek mantık seviyesini fark etmiş olan Sadruşşerîa, bu alanda *Ta'dîlu'l-Mîzân* adlı telif eser kaleme alarak mantık ilmini de yeniden düzenleme girişiminde bulunmuştur. Bundan dolayı da Taftâzânî'nin de ifade ettiği gibi Sadruşşerîa ma'kûl ve menkûl ilimlerinin mantığını düzenleyen büyük bir isimdir.

2.b. Sadruşşerîa'nın Astronomi Yönü

Buhârâ'nın dini ve ilmi düşünce ortamının bir temsilcisi olarak Sadruşşerîa'nın mantıkçılığını belirttikten sonra onun astronomi ilmiyle ilgili yönünden de söz edilebilir.

İslam dünyasında astronomi, astroloji ve coğrafya alanlarında II/VIII. yüzyıldan itibaren Grek kaynaklarına ilgi duyulmaya başlanmıştır. Moğol istilasından sonra astronomi ilmi İran'da yeniden canlanmış ve gelişmiştir. Astronomi çalışmalarını destekleyen Hülâgû, Azerbaycan'daki Merâğa'da yeni bir rasathane yaptırmış ve idaresini Nasîruddîn Tûsî'ye vermiştir. Merâğa Rasathanesi'nde Nasîruddîn Tûsî'nin başkanlığında astronomi bilginleri on iki yıl süren gözlemler gerçekleştirmiştir.³³ Müslüman bilim adamları tarafından başlatılan bu gelenek, yukarıda söz ettiğimiz Merâğa okulu aracılığıyla mühim eserlerin yazılmasını sağlamıştır. Sadruşşerîa'nın sözü geçen ansiklopedik eserinin üçüncü cildi de *Ta'dîlu'l-Hey'eti'l-Eflâk'tır*. Sadruşşerîa'nın, astronomi alanında yeni bir ıslah ve düzenleme çabasıyla yazmış olduğu bu eserde, Batlamyus astronomisini ıslah etmeyi hedefleyen XIII. yüzyıl revizyonist Merâğa okulundan etkilendiği ve bu astronomi geleneğini yeniden gözden geçirdiği görülmektedir.³⁴ Çünkü Sadruşşerîa söz konusu eserinde Merâğa okulunun büyük temsilcilerinden et-Tûsî'nin (ö. 1274) *et-Tezkire fi İlm-i Hey'e* ile Kutbuddîn eş-Şirâzî'nin (ö. 1311) *et-Tuhfetü's-Şâhiyye fi'l-Hey'e* eserlerine atıfta bulunur. Ancak o zaman zaman bunların görüşlerini onaylasa da çoğu zaman kendi yorumunu ifade etmeyi ve her zamanki gibi kendine has yaklaşımlarını sürdürmeyi tercih etmektedir. Bu bağlamda o Batlamyus astronomisini yeniden tadil eden ve düzenleyen bir bilim adamı olarak, Tûsî ve Şirâzî'nin modellerinden farklı bir şekilde kendine ait modelini/anlayış tarzını ortaya koymaktadır. Zira o, eserinin baş kısmında ay, gezegenler ve feleklerle ilgili meseleleri

³¹ Übeydullâh b. Mesûd Sadruşşerîa, *et-Tavdîh* (Taftâzânî'nin *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fi Usûli'l-Fıkh* eseriyle birlikte), 1. bs., (Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), I, 14.

³² Sâdeddîn et-Taftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fi Usûli'l-Fıkh*, 1. bs., (Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), I, 8.

³³ Tevfik Fehd, "İlm-i Felek" *DİA*, XXII, 126.

³⁴ Şükrü Özen, "Sadruşşerîa" *DİA*, XXXV, 430.

işlediğinde önceki ve sonraki dönem bilim adamlarından farklı, alternatif bir ilmi yaklaşım ortaya koyduğunu iddia etmektedir.³⁵ Bu bakımdan eserinde kendisinden önce astronomi ilminde ortaya atılan teorileri yeniden düzenlemek ve çözüm üretilmeyen meseleleri çözüme kavuşturmak Sadruşşerîa'nın asıl amacı olarak ön plana çıkmaktadır.³⁶ Nitekim Sadruşşerîa da kendisinin astronomi ilminde gerçekleştirmiş olduğu yeniden düzenleme çabalarının hakkıyla takdir edilmesi ve anlaşılması için bu konuda telif edilmiş olan diğer kitapların da mütalaa ve tetkik edilmesi gerektiğini tavsiye etmektedir.³⁷

Sadruşşerîa, özellikle Ay'ın şekillerinin çözümlenmesi gibi ne önceki ne de sonraki dönem âlimlerinin çözebildiği birçok konuyu açıkladığını ve çözüme kavuşturduğunu söylemektedir.³⁸ Sadruşşerîa, bu eserde Güneş, Ay, ulvî ve süflî gezegenlerin boylamsal hareketleri üzerinde durmaktadır. Müellif Tûsî ve Şirâzî'nin örnek çalışmalarından hareketle Ay'ın boylamsal hareketini özgün bir şekilde yeniden teorileştirmiştir. Gezegenlerin hareketlerinin çeşitlerinden söz eden Sadruşşerîa, Güneş ve Ay'ın birbiriyle olan ilişkisini şekillerle anlatmaktadır. Husuf ve kûsuf kavramları üzerinde durmakta ve yeryüzüyle ilgili konuları yeniden düzenlemektedir.³⁹

Sonuç olarak yukarıdaki değerlendirmelere dayanarak müellifin astronomi ilmi alanında yazmış olduğu bu eserin⁴⁰ de ilk iki kitap (mantık ve kelâm) gibi oldukça özgün bir üslup ve içeriğe sahip olduğunu ve özellikle Sadruşşerîa'nın bu çalışmasıyla astronomi alanında da yeniden düzenlemeler yapma çabasını ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

2.c. Sadruşşerîa'nın Tasavvufî Yönü

Orta Asya'da II/VIII. yüzyıldan itibaren sûfîler ve bunun sonucu olarak da tarikatlar doğmuştur. Bu tarikatların en uzun ömürlü olanları Yesevîlik, Nakşibendîlik ve Kübrevîlik'tir. Hicrî VII/XIII. asrın başındaki Moğol istilası sebebiyle sosyal ve psikolojik bir sıkıntı içine düşen Orta Asya halkı için tasavvuf kurumları bir sığınak ve rehabilitasyon merkezi gibi hizmet etmiştir.⁴¹ Bölgenin İslâmlaşma sürecinde sûfîlerin önemli katkıların⁴²

³⁵ Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, III, vr. 306 a.

³⁶ Mahmut Ay, *Sadruşşerîa'da Varlık Ta'dîlu'l-ulûm Temelinde Kelâm-Felsefe Karşılaşması*, 1. bs., (Ankara: İlahiyat, 2006), s. 23.

³⁷ Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, III, vr. 306 a.

³⁸ Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, III, vr. 306 a.

³⁹ Ay, *Sadruşşerîa'da Varlık Ta'dîlu'l-ulûm Temelinde Kelâm-Felsefe Karşılaşması*, s. 23.

⁴⁰ Bu eserin önemine binaen Batıda Ahmed Sâlim Dellâl, tenkitli neşrini, İngilizce tercümesi ve metnin sonuna eklediği notlarla birlikte önce doktora tezi olarak hazırlamış, ardından da *An Islamic Response to Greek Astronomy: Kitâb Ta'dîl Hay'at al-Aflâk of Şadr al-Shariah* ismi altında Leiden'de 1995 yılında yayımlamıştır.

⁴¹ Necdet Tosun, "Orta Asya'da Tasavvuf", *Orta Asya'da İslam*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, (Ahmet Yesevî Üniversitesi, Ankara-Türkistan 2012), I, 491.

olduğu inkâr edilemez. Ayrıca bazı sûfiler Türkçe yazdıkları eserlerle⁴³ Türk edebiyatının gelişmesine hizmet etmişlerdir.⁴⁴ Dolayısıyla Buhârâ ve Semerkant'taki dini ve ilmi ortamın tabii bir sonucu olarak Sadruşşerîa'nın tasavvufu da önemli ölçüde ilişkili olduğunu söylememiz gerekmektedir.

Sadruşşerîa'nın hayatı Mâverâünnehir, Yedisu ve Doğu Türkistan'da hüküm süren ve adını Cengiz Han'ın oğlu Çağatay'dan alan Çağatay Hanlığı (1227-1370) dönemine rast gelmektedir. Yani Moğol soyundan gelen hanların bu bölgedeki savaşları sırasında ve dini ve ilmi ortamın gerilemesine sebep olan siyasi istikrarsızlık döneminde yaşamıştır. Ancak her şeye rağmen K. H. İdrisov'un⁴⁵ da belirttiğine göre, Sadruşşerîa gibi ilim adamlarının çalışmaları sayesinde ilmi kültür ve özellikle tasavvufî fikirler yok olmamış aksine gelişme göstermiştir. Sadruşşerîa o dönemin büyük şeyhlerinden olan Salahuddîn Hasan el-Bulgârî'nin⁴⁶ müritlerinden biri olmuş ve bu alanda da zengin bir bilimsel miras bırakmıştır. Sadruşşerîa'nın bize İbn Sina'nın *el-İşârât ve t-Tenbihât* kitabını anımsatan *Ta'dîlu'l-Ulûm* kitabının *Ta'dîl'ul-Kelâm* kısmı, "sûfilerin dereceleri" adlı bir bölüm ile son bulmaktadır.⁴⁷ Tasavvufa dair ele aldığı "makâmâtü'l-ârifin" bölümü, onun bu alanın kavramlarına ve içeriğine derin vukûfuyetini ve hâkimiyetini göstermektedir. Kaynak olarak Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf*, Necmeddîn-i Kübrâ'nın *Fevâ'ihü'l-Cemâl* ve Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Meârif* adlı eserlerine atıfta bulunmaktadır. Sadruşşerîa, bu kısımda evliyalık, seyr-i sülûk, vecd halleri, ariflerin makamları, ruh, nefis, sadr, kalb, sır, tövbe, inabet, vera, takva, zühd, fakr ve manevi haller gibi birçok tasavvufî kavramların⁴⁸ ne anlama geldikleri üzerinde durarak, bunları bir kelâmcı gözüyle değerlendirmeye ve düzenlemeye çalışmaktadır.

⁴² Şeyh Seyfeddin Bâharzî'nin, Berke Han'ı, Şeyh Sadreddin İbrahim'in, Gazan Han'ı, Arşüddin Velî'nin, Tuğluk Timur Han'ı, Sadr Ata'nın, Özbek Han'ı, Hoca İshâk Dehbîdî'nin de çok sayıda Kırgız'ı Müslüman ettiği nakledilir. Bkz. Tosun, "Orta Asya'da Tasavvuf", I, 491.

⁴³ Dîvân-ı Hikmet, Bakırgan Kitabı, Hakîm Ata Risalesi, Hadîkatü'l-ârifin, Nesâyimu'l-mahabbe, Mebde-i Nûr, Sebâtü'l-âcizîn, Dîvân-ı Hüveydâ, Kissa-i Şâh Meşreb, Dîvân-ı Meczûb-i Nemengânî bu Türkçe eserlerden bazılarıdır. Bu eserler hem İslâmiyet'in ahlak ve tasavvuf boyutunu geniş kitlelere taşımış, hem de Çağatay Türkçesinin gelişmesine katkı sağlamışlardır.

⁴⁴ Tosun, "Orta Asya'da Tasavvuf", I, 491.

⁴⁵ K. H. İdrisov Tacikistan Cumhuriyeti İlimler Akademisi A. M. Bogoutdinova Felsefe Enstitüsünde kıdemli bir bilim araştırmacısıdır.

⁴⁶ Şeyh Haşan Bulgârî (ö. 698/1298) bir Sühreverdî şeyhidir. Aslen Nahçıvan'lı olan bu zât Deşt-i Kıpçak, Bulgar (Ural-Tataristan), Buhârâ ve Kirman'da bulunmuş ve Tebriz'de vefat etmiştir. Bkz. Fahreddin Ali b. Hüseyin Kâşifi, *Reşehât A'ynu'l-Hayât*, nşr. Ali Asgar Muîniyân, (Tahran: 1977) II, 368-72.

⁴⁷ K. H. İdrisov, "Mistiçeskie Vzglyady Ubaydulla İbn Mas'ud Buhari, İzvestnogo Kak Sadr Aş-Şari'a", *Sufizm V İrane İ Sentralnoy Azii, Materialy Mejdunarodnoy Konferensii, Almatı 2-3 Maya 2006 goda* içinde ed. Safar Abdullo, s. 254-55.

⁴⁸ Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, II, vr. 286 b-305 a.

Velînin nebîden üstün olamayacağını savunan Sadruşşerîa, “vahdeti vücûd” anlayışını şiddetle reddetmekte ve bu anlayışı savunmak için yazılmış olan bir risâleye karşı kendisinin de reddiye olarak müstakil bir risâle yazdığını söylemektedir.⁴⁹ Bununla birlikte “sâlihleri/sûfileri severim, fakat onlardan değilim” diyen Sadruşşerîa, kelâm bölümünün sonunda ele aldığı tasavvufî konuları ilim yolundakilere rehberlik etmesi için anlattığını ve kendisinin bunları yapmadığını söylemektedir.⁵⁰ Ancak Selâhaddin Hasan el-Bulgârî, “şeyhimiz salâhulhakk” diyerek hem onun hem de müridlerinden bir arkadaşının birer keşfini ve şeyhin sürekli okuduğu bir duayı aktarmaktadır.⁵¹ M. Remzî, Selâhaddin Hasan el-Bulgârî’nin Buhârâ’da bulunduğu dönemlerde birçok kimsenin onun irşat halkasına intisap ettiğini, bunlar arasında Şeyh Ömer Bâgistânî ve Sadruşşerîa’nın da olduğunu söylemektedir.⁵²

Sonuç olarak onun teorik tasavvufa ve mutasavvıflara karşı muhabbet duyduğunu, ancak kendisinin pratik tasavvuf yolunda olmadığını ve *Risâletü Te’vîli Kıssati Yûsuf* adlı Farsça eserinde de Yûsuf kıssasının edebî ve tasavvufî yorumunu yaparak⁵³ bir kelâmcı olmasının yanı sıra tasavvufî yönünü de ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Son olarak Sadruşşerîa’nın, sûfilere karşı saygılı bir tutum sergilediğini, onların İslâm’ın yayılmasında ve yaşamasında verdikleri önemli mücadeleleri görmezlikten gelmediğini ve yeri geldikçe de bir ilim adamına yakışır şekilde tenkitte bulunduğunu söyleyebiliriz.

2.d. Sadruşşerîa’nın Edebî Yönü

Bazı tarihi kayıtlardan Sadruşşerîa’nın şairlik yönünün de olduğu anlaşılmaktadır. Müellif, aruzla ilgili bir eserinin başındaki takdim yazısında, zübdetü’ş-şuara (şairlerin kaymağı/özü) unvanıyla anılmaktadır ve ona birkaç Arapça ve Farsça manzumeler nisbet edilmektedir.⁵⁴ Müellifin Yûsuf kıssasını edebî ve tasavvufî bir üslûpla anlattığı *Risâletü Te’vîli Kıssati Yûsuf* eserine de baktığımızda bazıları Arapça olmak üzere birçok şiir/beyit bulunmaktadır.⁵⁵ Özellikle şairler hakkındaki tezkiresiyle meşhur olan Devletşâh, Sadruşşerîa’nın şairlik yönünden açık bir şekilde söz etmektedir. Devletşâh’ın belirttiğine göre Sadruşşerîa, öğrencisi Şemseddin et-Tâbesî Buhârâ’ya gelmeden önce bir kasîde yazmıştır. O, Tâbesî’ye ders okuttuktan sonra bu kasideyi de ona okumuştur. Sadruşşerîa’nın Tâbesî ile karşılıklı şiir söyleşmeleri de olmuştur ve Sadruşşerîa talebesinin yazdığı kasideleri takdir

⁴⁹ Sadruşşerîa, *Ta’dîl*, II, vr. 172 a.

⁵⁰ Sadruşşerîa, *Ta’dîl*, II, vr. 186 b.

⁵¹ Sadruşşerîa, *Ta’dîl*, II, vr. 254 a, 305 a.

⁵² Remzî, *Telfîku’l-Ahbâr*, I, 329.

⁵³ Bekir Topaloğlu, “Yûsuf Süresi”, *DİA*, XXXIV, 30.

⁵⁴ Özen, “Sadruşşerîa” *DİA*, XXXV, 429-30.

⁵⁵ Ubeydullâh b. Mes’ûd Sadruşşerîa, *Risâletü Te’vîli Kıssati Yûsuf*, Süleymaniye Ktp, Ayasofya, nr. 1980, vr. 96 ab–100 ab; 103 ab–104 ab.

etmiştir. Görüldüğü gibi Sadruşşerîa'nın şairliği ile ilgili aktarılan bu bilgiler elbette onun yelpazeli ilmi kişiliğinin yanında bir de edebî ve şairlik yönünün de olduğunu göstermektedir. Nitekim Devletşâh Sadruşşerîa'nın "bu kadar fazilet ve kemalinin yanında şairlikte incelik ve zerâfet yönünden emsali yok idi"⁵⁶ diyerek onun şairlikte de ustalığını açıkça belirtmektedir ve Sadruşşerîa'nın kasidesinden şu beyitleri aktarmaktadır:

*Kalk sabah oldu. Şarap bir yanda, bir de sen ve ben; her taraftan horoz sesleri geliyor, kalk ki kadeh de kalkmış tek ayaküstünde dinliyor. Şarap sofrasına otur ki sürahi iki diz üstünde çökmüş oturuyor. İçindeki renkli şarabı iç ve kendini bu dönen gök şişesi içinde bir taş farz et. Ey güzel bir ahu gibi olan gözlerinin avı gönülüm olan. Ey perişan kâkülleri ceylanın nefesi gibi kokan! Senin kırmızı şeftali gibi olan yakut dudaklarının hasretiyle dövüne dövüne kırmızı yanaklarım erik gibi mosmor oldu.*⁵⁷

Sadruşşerîa'nın bu beyitlerinin tasavvufi edebiyat niteliğini taşıdığı görülmektedir. Çünkü bu beyitlerde "şarap, kadeh, sürahi, şişe, dudak ve yanak" gibi tasavvuf edebiyatındaki sembolik tabirler kullanılmaktadır. Aksi halde İslâmî birçok ilimlerde önder kabul edilmiş bir âlimin bildiğimiz maddî ve içilmesi haram olan içkiyi ve bununla ilgili tabirleri edebiyat sanatı da olsa kullanması mümkün değildir. Dolayısıyla burada esas belirtilmesi gereken husus, kasidede yer alan bu tabirlerin manevi ve tasavvufî boyuttan ele alınmasıdır.⁵⁸ Buna göre tasavvuf edebiyatında; şarap, kadeh, sürahi, dudak ve yanak gibi mecazi kullanımlar, tamamen sūfinin geçirdiği, yaşadığı birtakım hâlleri belirtmektedir.⁵⁹

3. Sadruşşerîa'nın Kelâm İlmini Yeniden Düzenleme Çabası

Buraya kadar müellifin hayatı ve ilmi kişiliğinden kısaca söz ederek onun düşüncelerinin fikri arka planını ortaya koymaya çalıştık. Bu başlıkta ise Sadruşşerîa'nın çok yönlü ilmi kişiliğinin yanında bir de mütekellim olarak kelâm ilmi ile ilgili yazmış olduğu eserlerin dilsel özellikleri, kendine has bazı orijinal fikirleri, kaynak ve yöntemi ve içtihad anlayışı ışığında onun bu ilmi yeniden düzenleme çabasını ortaya koymaya çalışacağız.

⁵⁶ Devletşâh b. Bahtîşâh-ı Semerkandî, *Devletşah Tezkiresi*, çev. Necati Lugal, (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Yayın Serisi, 1977), II, 217-218.

⁵⁷ Devletşâh, *Devletşah Tezkiresi*, II, 217.

⁵⁸ Bu tabirlerin tasavvuf literatüründeki sembolik anlamları şöyledir: *Şarap*, İlahi aşk şarabıdır. *Şarap-ı Tevhit*, Allah'ın zatında mahvolup, her türlü maddî bağdan kurtulmadır. *Kadeh*, cezbe, vecd ve Allah aşkıyla yanan kişinin kalbidir. *Sürahi*, Allah'a yakınlığı gösteren üns makamı olup ilâhî huzurda sükûn ve huzur halinde bulunmaktır. Tasavvufta kalp, ar ve namus bakımından bir *şişeye* benzetilir, ar ve namus kırıldığı zaman bir daha tamir edilemez bir şişe gibidir. *Yanak* ve *dudak* fenafillah ve Hakk'ın sözü gibi anlamları ifade eder. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 5. bs., (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), s. 335, 587, 594, 613.

⁵⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 253.

3.a. Dil Üzerinden Kelâmı Yeniden Düzenleme Çabası

Kaynaklar onun müteahhirûn dönem kelâmcılarından olduğunu belirtir. Bir âlimin, yaşadığı dönemin şartlarından, bulunduğu dinî ve ilmî muhitin fikri temayüllerinden tamamen soyutlanarak bağımsız bir şekilde düşünce üretmesi mümkün değildir. Bu bağlamda Sadruşşerîa'nın yaşadığı dönemde yürütülen fikri faaliyetlerin, yapılan ilmi çalışmaların ve eserlerde kullanılan dilsel özelliklerin müellifi etkilemesi doğal bir sonuçtur. Bu bağlamda Köksal'ın şu tespitini paylaşmamız yerindedir: "XII. yüzyıllardan sonra yetişmiş olan belirli âlimler silsilesi, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eliyle sistemleşmiş mantık ve felsefi birikimi alıp bunları İslamî ilimler için anlamlı olabilecek şekle dönüştürme faaliyetine girişmişler ve İslâmî ilimlerin rasyonalize edilmesi/felsefileşmesi sürecini gerçekleştirmişlerdir."⁶⁰

Bu dönem alimlerinin başında elbette Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Âmidî, Beyzâvî, İbnü'l-Hâcib, Sadruşşerîa, Kutbuddîn er-Râzî, Taftâzânî ve Cürçânî gibi daha birçok ismin yer aldığı bilinmektedir. Nitekim Kâtip Çelebî de zikredilen bu düşünürlerin felsefe ile şeriati birleştirmekle muhakkik ve müdekkik makamına ulaştıklarını belirtmektedir.⁶¹ Gerçekten de çoğu bilgin Sadruşşerîa için "muhakkik imam, büyük müdekkik âlim, dirayet âlimi, akli ve nakli ilimlerin mantığını yeniden düzenleyen kişi" gibi sıfatlar kullanmışlardır.⁶² Müellifimizin yaşadığı dönemde ve muhitte, mantık, kelâm, usûl ve felsefenin çok revaçta olması onun mantıkî, kelâmî ve felsefî bir dille ele aldığı *Ta'dîlu'l-Mîzân*, *Ta'dîlu'l-Kelâm*, *Tenkîh* ve *Tavdîh* gibi eserlerini ortaya koymasında etken olmuştur.

3.b. Yeni ve Orijinal Fikirleri Üzerinden Kelâmı Yeniden Düzenleme Çabası

Yukarıda müellifimizin ansiklopedik nitelik taşıyan *Ta'dîlu'l-Ulûm* eserinin mantık ve astronomi kısmından söz etmiştik. Burada ise eserin kelâm ilmini yeniden düzenleme çabasına matuf olarak yazılmış olan *Ta'dîlu'l-Kelâm* kısmını inceleyeceğiz. Müellif, İslami ilimlerin bir nebze de olsa duraklamaya uğradığı dönemde, ilimleri yeniden gözden geçirme ve yeniden düzenleme ihtiyacı duymuştur. Onun kelâm ilmini yeniden düzenleme çabası, zikretmiş olduğumuz eserlerinin gerek içerik ve kaynaklarında gerekse yönteminde açıkça görülmektedir. Onun bu amacı, hem iddialı hem de itinalı bir şekilde eserin isimlendirmesine dahi yansımıştır. Bu bakımdan ilk önce eserin ismi için seçmiş olduğu "ta'dîl" kelimesi üzerinde durmakta fayda vardır. Çünkü müellifin bu kelimeyi,

⁶⁰ Cüneyt Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), s. 20.

⁶¹ Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ahakk*, haz. Orhan Şaik Gökyay, (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1980), s. 20.

⁶² Taftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, I, 5.

eserin içeriğini ve asıl yazılış gayesini kapsamı açısından bilinçli bir şekilde seçmiş olduğu görülmektedir.

Arapçada, 'adil olmak, eşit davranmak, denk olmak, dengelemek, denk görmek, denk tutmak' gibi birçok anlamlara gelen "adl" kelimesinden türeyen "ta'dîl"; 'doğrultmak, düzeltmek, sıraya koymak, dengelemek, ayar vermek, düzenlemeye tabi tutmak, değiştirmek, tadil etmek, düzgün hale getirme, uygun hale getirme, iyi hale getirme, yeniden düzenleme' gibi birçok anlamlara gelmektedir.⁶³ Görüldüğü gibi müellifimiz ansiklopedik eserine *Ta'dîlu'l-Ulûm (İlimlerin Yeniden Düzenlenmesi)*, kısımlarına da *Ta'dîlu'l-Mîzân (Mantık İlminin Yeniden Düzenlenmesi)*, *Ta'dîlu'l-Kelâm (Kelâm İlminin Yeniden Düzenlenmesi)*, *Ta'dîlu'l-Hey'eti'l-Eflâk (Astronomi İlminin Yeniden Düzenlenmesi)* gibi isimleri vererek söz konusu ilimleri yeniden düzenleme ve yeniden dengeli hale getirmeyi amaçlamaktadır.

Eserin ismi üzerine kısaca durduktan sonra şimdi onun içerik özelliklerinden söz edelim. Sadruşşerîa'nın, kelâm ilmini yeniden düzenlemeyi hedefleyerek ele aldığı *Ta'dîlu'l-Kelâm* kısmı, bir giriş ve yedi ana başlıktan oluşmaktadır. Eserin giriş bölümünde öncelikle kelâm ilminin tanımı, ismi, kaynağı ve konusu üzerinde durulmaktadır. Ancak müellifin bu girişi, içinde bulundurduğu yeni orijinal görüşlerden dolayı alışılabilir mukaddimelerden çok farklıdır. Şimdi bu farklılığı girişte yer alan kelâm ilminin tanımı, ismi, kaynağı ve konusu üzerinden belirtmeye çalışalım. Sadruşşerîa, kelâm ilminin tanımını şöyle yapmaktadır:

فهو علم بسببته عن وجود الواجب تعالى وتقدس والتوحد وما تليق به من الصفات و عن احوال سائر الموجودات من حيث بفض الواجب عليها مناه الماهية والوجود ثم بدم على بعضها دنمة الافضل وجود الجود في هذه الالام و ايضا في اليوم الموعود

*"Kelâm ilmi, Zorunlu Varlık olan Allah Teâlâ'nın varlığından, tevhidden ve buna bağlı sıfatlardan ve Zorunlu Varlığın varlık ve mahiyet sularını diğer varlıklar üzerine akıtması/taşırması ve bu varlıkların bazısına hem bu dünyada hem de ahirette lütuf ve kerem yağmurunu yağdırmayı sürdürmesi yönüyle varlıkların hallerinden bahseden bir ilimdir."*⁶⁴

Kelâm ilminin tanımı ya konusu, ya amacı ya da yöntemi dikkate alınarak farklı şekillerde yapılmıştır. Sadruşşerîa ise yukarıda görüldüğü üzere, kelâm ilmini hem konusunu hem de amacını dikkate alarak tanımlamaktadır. Ayrıca o, tanımını, belli kelâm ekolünü temel alarak değil, bütün kelâm ekollerini içerecek bir biçimde yapmaktadır. Çünkü Gazzâlî ve İbn Haldûn gibi bazı isimler tarafından, yöntemi ön plana çıkarılarak bu ilmin belli bir ekolle (Sünnîlikle) sınırlandırıldığı bilinen bir husustur. Müellif tanımında kullandığı *Allah'ın varlıkların bazısına hem bu dünyada hem de ahirette lütuf ve kerem yağmurunu yağdırmayı sürdürmesinden bahseden bir*

⁶³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Emîn M. Abdülvehhâb - M. Sâdık el-Ubeydî, (Bejrût: Dâru İhyâ-i't-Turâsî'l-Arabîy, 1419/1999), IX, 83-88.

⁶⁴ Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, II, vr. 142 b.

ilim ifadesiyle, kelâmın gayesini de ifade etmiş olmaktadır. Sadruşşerîa, bu tanımda Allah'ın varlıklara dünyada mutluluk vermesi ve ahirette de vermeyi sürdürmesi kaydıyla mahiyetlerin yaratılmış olduğunu ve varlık ve mahiyet vermesinin mutluluktan daha umumi olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı Sadruşşerîa Allah'ın tüm varlıklara varlık ve mahiyet vermesini, suyun taşmasına; bazı varlıklara da dünya ve ahiret hayatında lütuf ve kereminden vermesini de kesintisiz yağın yağmura benzetmektedir.⁶⁵ Ayrıca o, Mâtûrîdî ekolüne mensup biri olarak daha önce yapılmış kelâm tanımlarından farklı bir şekilde bu disiplini felsefi bir dil, terminoloji ve bakış açısıyla tanımlamakla dikkat çekmektedir. Felsefi kelâm dilini öne çıkarmakla onun bu ilme yeni bir boyut verdiğini ve kelâma felsefi bir yapı kazandırma yöntemini benimsediğini söyleyebiliriz. M. Ay'ın belirttiği gibi müellifin, filozoflara ve felsefi geleneğe yönelttiği eleştirilere bakıldığında, onun felsefi terminolojiye, yöneme ve felsefi sisteme hâkim olduğu, felsefi geleneğin kodlarını çok iyi özümlediği anlaşılacaktır. İşte bu durum onun kelâm ilmine getirmiş olduğu tanımda da kendini göstermektedir.⁶⁶

Sadruşşerîa, eserin mukaddimesinde hiçbir kelâmcıda görülmeyen kendine özgün bir düşünce ortaya koymaktadır. Buradaki özgün fikirlerden biri, Sadruşşerîa'nın -kendisinden önceki kelâmcıların aksine- kelâm ilminin kaynağının yalnızca Kur'an-ı Kerim olduğunu söylemesi; diğeri ise Fâtiha sûresi ile kelâm arasında son derece makul bir ilişki kurmasıdır.

Sadruşşerîa, *Ta'dîlu'l-Kelâm* kitabını Fâtiha sûresinin ayet sayısına göre yapılandırdığını ve söz konusu sûrenin her bir ayetinin kelâm konularından birine tekabül ettiğini söylemektedir. Müellife göre Fâtiha sûresi nasıl ki Kur'an-ı Kerim'in dibacesi olmayı hak ediyorsa ilimlerin en üstünü olan kelâmın da dibacesi olmayı hak etmektedir.⁶⁷ Fâtiha sûresiyle kelâm ilminin öz yapısını/içeriğini güçlü bir şekilde ilişkilendirmeyi sürdüren müellif, söz konusu sûrenin "hikmet ve faslû'l-hitâb"ı kapsadığını belirtmektedir. Sonra hikmet kavramını ikiye ayıran Sadruşşerîa, Fâtiha sûresinin, "Elhamdülillâh..." ile başlayan ayetinden "Mâlîki yevmiddîn" ayetine kadar olan kısmın (el-Fâtiha, 1/2-4) *nazarî hikmet*, (el-hikmetü'n-nazariyye), "İyyâka na'büdü..." ayetinden son ayetine kadarki kısmı (el-Fâtiha, 1/5-7) da *amelî hikmeti* (el-hikmetü'l-ameliyye) içerdiğini söylemektedir.⁶⁸ Fâtiha sûresinin *faslû'l-hitâbı*⁶⁹ (hakkı bâtıldan ayırt etme yeteneği/başkalarında bulunmayan nimet

⁶⁵ Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, II, vr. 142 b.

⁶⁶ Ay, *Sadruşşerîa'da Varlık Ta'dîlu'l-ulûm Temelinde Kelâm-Felsefe Karşılaşması*, s. 25.

⁶⁷ Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, II, vr. 142 a.

⁶⁸ Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, II, vr. 142 b.

⁶⁹ Arapça fasl, ayırmak, ayırt etmek ve hitâb, karşılıklı konuşmak, söylenen söz ve yapılan konuşma anlamlarına gelen kelimelerden meydana gelen bir isim tamlamasıdır. Fasl, mastar olarak "karşılıklı konuşmayı kesmek, kavgayı ayırmak,

ve üstün yetenek) da içerdiğini söyleyen müellif, burada *fasl* kavramını kelâm ilminin hem içerik hem de gaye yapısıyla ilişkilendirerek kavramın ‘hak ile batılı birbirinden ayıran’ anlamına geldiğini söylemektedir.

Sadruşşerîa, Fâtiha sûresinin nazârî ve amelî hikmeti içeren özelliği ile kelâm ilminin alanına giren tüm konulara işaret ettiğini, bu ilmi bu sûre üzerine temellendirdiğini ve bunun sonucu olarak da kelâm ilmini Fâtiha sûresinin ayet tertibine, sayısına göre düzenlediğini söylemektedir.⁷⁰ Buna göre kelâm ilmi de tıpkı Fâtiha sûresinde olduğu gibi, nazârî ve amelî olmak üzere iki hikmet alanını içermiş olmaktadır. Burada Sadruşşerîa fıkıh ve tasavvuf ilimlerinin işlevini de kelâmın içine alarak özgün ve kapsamlı bir yaklaşım sergilemektedir. Kanaatimize göre o, kelâma kapsamlı bir alan açan bir yaklaşım sergilemekle bu ilmin yapısının sonraki dönemlerde çok soyutlaştığını, sadece zihinsel boyut kazanarak insanın psikolojik ve duygusal yönünü ihmal ettiğini ve bunların neticesinde iç dinamikliğini kaybetmeye başladığını fark ederek bu ilmi yeniden düzenleme çabasını göstermektedir. Nitekim onun bu uzlaştırıcı yaklaşımı kelâm ilminin konularını Fâtiha sûresi ile temellendirirken daha da fark edilecektir:

Kelâm ilmi varlıklar ve onların mahiyetlerinden bahseden bir ilim olması hasebiyle ilk önce varlık ve mahiyetten bahsetmek gerekir ki buradan da ilahiyat konularına yükseliş/çıkış olabilsin. Oradan da Allah'ın, âlemlerin Rabbi olma sıfatıyla sanatkârane yaratmış olduğu cevher ve arzulara inilmiş olsun. Sonra eşyanın (kulun) ahiret hayatına hazırlanmasını sağlayan Allah'ın nimetleri oldukları hatırlatılsın. Bu nimetlere ulaşmanın yolu da sadece selim bir kalp ile yapılan iman ve İslam olan ibadet olduğu açıklanmış olsun. Bu da ancak Allah'tan yardım ve hidayet talep ederek dosdoğru yola kavuşmakla olur. Dosdoğru yol da daha önce kendilerine nimetler verilmiş olan kimselerin yoludur. O kimseler de risâlet, nübüvvet, hilafet ve velayet ehlidirler. Böylece kelâm ilminin konularının tümü Fâtiha sûresinin tertibine uygun bir şekilde özetlenmiş oldu.⁷¹

Kelâm ilminin mevzularını bu şekilde açıklamakla Sadruşşerîa, tasavvufu kelâm ilminin konuları içine alma düşüncesini belirginleştirmektedir. Ayrıca Sadruşşerîa'nın söz konusu kitabının sonlarında kelâm ilminde pek rastlanılmayan bir girişimde bulunarak tasavvufi konulara geniş yer vermesi ve onları bir kelâmcı gözüyle ele alması da onun tasavvufu kelâm ilminin konuları içine alma eğilimini kuvvetlendirmektedir. O, bu girişimiyle Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) geleneğini tekrar gündeme getirerek kelâma yeni bir bakış açısı kazandırma çabası içine girmişti diyebiliriz.⁷²

davayı çözüme kavuşturan kesin hüküm”; ism-i faili olan fâsıl ise “hakkı batıldan ayırt eden söz, sözü dua kısmından ayıran emmâ ba’dü ifadesi” anlamlarına gelir.

⁷⁰ Sadruşşerîa, *Ta’dîl*, II, vr. 142 a-b.

⁷¹ Sadruşşerîa, *Ta’dîl*, II, vr. 143 a.

⁷² Krş. Ay, *Sadruşşerîa'da Varlık Ta'dîlu'l-ulûm Temelinde Kelâm-Felsefe Karşılaşması*, s. 30.

Sadruşşerîa'nın tasavvuf ilmine olan bu tutumunu kendisinin *Tavdîh* eserinde Ebû Hanîfe'nin meşhur fıkıh tanımını verirken yaptığı yorumlardan da açıkça görülmektedir: "Fıkıh, kişinin hak ve sorumluluklarını bilmesidir." Sadruşşerîa'ya göre tanımda yer alan 'marifet' kelimesi, delile dayalı olarak tikelleri idrak etmek demektir ve dolayısıyla taklit bu tanımın dışında kalmaktadır. Bu tanımda yer alan 'hak ve sorumluluk' ('mâ lehâ vemâ aleyhâ') ifadesi ile de şu anlamlar kastedilmiş olabilir: a) Kişinin ahiret hayatına yönelik faydalı ve zararlı olan şeyleri bilmesi; b) Kişinin kendisine caiz ve vâcib olan şeyleri bilmesi; c) Kişinin kendisine caiz ve haram olan şeyleri bilmesi; d) Kişinin itikâdî (imanın vâcib olması), vicdânî (bâtını ahlâk ve nefsânî melekeler) ve amelî (namaz ve alım-satım) hak ve sorumluluklarını bilmesi. Kişinin itikâdî hak ve sorumluluklarını bilmesi kelâm ilmiyle ilgilidir. Vicdânî hak ve sorumluluklarını bilmesi tasavvuf ilmiyle ilgilidir. Örneğin züht, sabır, rıza, kalbin namazdaki huzuru vs. Amelî hak ve sorumluluklarını bilmesi ise fıkıh ilmidir. Aslında fıkıhla sadece amelî hükümleri bilmek kastedilecekse, tanımın sonuna 'amelen' (amel bakımından) kaydı ilave edilmelidir. Ebû Hanîfe bu ifadeyi kaydetmediğine göre o, her üç alanı da içeren bir tanımı benimsemiş olmaktadır. O, böyle yapmakla fıkıhın ister itikâdiyât, ister vicdâniyât, ister ameliyât olsun kişinin hak ve sorumluluklarını bilmesini kapsayan şumullü bir tanımını yapmak istemiştir.⁷³ Sadruşşerîa'nın fıkıh tanımına yaptığı bu yorumu dikkat çekicidir. Çünkü o, fıkıh kavramını daha geniş bir kapsamda değerlendirmektedir ve böylece ilimler içerisinde tasavvufa bâtinî ahlâk (vicdâniyât) kavramı altında yer açmaktadır. Diğer bir ifadeyle Sadruşşerîa, Ebu Hanife'nin tanımının orijinal şeklini tercih etmekle, bugünün fıkıh ilmini "fıkıh-ı amelî", kelâm ilmini "fıkıh-ı itikâdî" ve tasavvuf ilmini de "fıkıh-ı vicdânî" terimleriyle ifade etmektedir.

Gerçekten Sadruşşerîa'nın düşünce zemininde "vicdân" ve "vicdânî ilim" kavramlarının ayrı bir önemi vardır. Vicdânî ilmi bir "kâdî" (yargıç/hükmeden) olarak niteleyen Sadruşşerîa, kişinin bazen aklî delilleri inkâr etse bile 'vicdânî ilmi' inkâr edemeyeceğini; 'vicdanen de bilinmektedir', 'vicdanen de sabit olmaktadır' ve 'vicdânî ilim hükmetmektedir' ifadeleriyle dillendirmektedir.⁷⁴ Aklî delillerin hakka ulaştırmada yetersiz kaldığını, vicdanın bu hususta aklî delillerden daha güçlü olduğunu savunmaktadır.⁷⁵ Ancak yalnız aklın yetersiz kaldığı ve salt akla güvenilemeyecek durumların ise Allah'ın zâtı ve sıfatları, varlığın başlangıcı, ahiret ve te'abbüdî konularda olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte aklı, akıl ve şeriat ile iptal etmenin mümkün olmadığını, aksine

⁷³ Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 16-17.

⁷⁴ Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 334, 348, 350, 352.

⁷⁵ Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, II, vr. 272 b, 273 a.

şeriatın akla dayandığını diğer türlü devr/kısır döngü meydana geleceğini söylemektedir.⁷⁶

Sadruşşerîa kelâm ilminin 'kelâm' olarak isimlendirilmesini nefsi kelâm-lafzî kelâm tartışması bağlamında değerlendirmektedir. O, kelâm ilminin ister birleşik harflerden oluşan lafzî yönüyle, ister nefsî/mânevî yönüyle olsun tümüyle Kur'an kaynaklı olduğunu iddia etmektedir. Yani Sadruşşerîa'ya göre kelâm ilminin kaynağı tamamen Yüce Rabbin kelâmı olan Kur'an-ı Kerim'dir. Bu ilim tamamen Kur'an'dan istinbat edildiği için 'kelâm' olarak isimlendirilmiştir.⁷⁷ Nitekim artık Batılı araştırmacılar bile, dışarıdan metodik etkilere maruz kalmış olma ihtimaline rağmen, kelâm ilminin tamamen Müslüman toplumun problemleriyle şekillendiğini ve orijinal bir disiplin olarak neşet ettiğini kabul etmektedirler.⁷⁸

3.c. Kaynak ve Yöntem Üzerinden Kelâmı Yeniden Düzenleme Çabası

Müellifin *Ta'dîlu'l-Kelâm* eserinin mukaddimesinde kelâm ilminin tanımına, isimlendirilmesine, kaynağına ve konularına dair yeniden düzenleme çabasını güden görüşlerini aktardıktan sonra şimdi onun, eserinin diğer yedi ana başlığını Fâtîha sûresinin ayetlerine uygun olarak nasıl belirlemiş olduğuna yer verelim:

1. *Varlık, Mahiyet ve İlgili Konuların Yeniden Düzenlenmesi*
2. *Zorunlu Varlık ve İlgili Konuların Yeniden Düzenlenmesi*
3. *Cevher ve İlgili Konuların Yeniden Düzenlenmesi*
4. *Araz ve İlgili Konuların Yeniden Düzenlenmesi*
5. *Ahiret ve İlgili Konuların Yeniden Düzenlenmesi*
6. *İman, İbadet ve İlgili Konuların Yeniden Düzenlenmesi*
7. *Nübüvvet ve Tasavvufi Konuların Yeniden Düzenlenmesi*

Bu verilen konular eserin sadece yedi ana başlığı olup bunların her birinin altında da ayrıyeten birkaç *Mesele, Fasil ve Tembih* başlıkları altında kelâmın diğer tüm konuları işlenmiştir. Sadruşşerîa'nın kelâm ilmini yeniden düzenleme çabasını güderek düzenlediği bu kitap kelâm ilminin bütün konularını içeren bir yapıdadır. Eser bu yönüyle sistematik kelâma örneklik oluşturabilecek bir nitelik taşımaktadır.

Sadruşşerîa'nın kelâm ilmini yeniden düzenleme çabasını ortaya koyarken onun *Ta'dîlu'l-Ulûm* ve özellikle onun *Ta'dîlu'l-Kelâm* kısmına kaynaklık

⁷⁶ Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, II, 334-35.

⁷⁷ Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, II, vr. 142 a.

⁷⁸ Fehrullah Terkan, "İslam Felsefesinden Bakarak Kelâmı Değerlendirmek: İleriye Dönük Bir Vizyon Denemesi", *Kelâm: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelâm-Mantık ve Fıkıh Usûlü, Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelâm Öğretimi* içinde, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2008), s. 104-05.

teşkil eden eserleri dikkate alarak değerlendirmemizin doğru olacağını düşündüğümüz için atıfta bulunduğu eserleri veya kendilerini bir şekilde zikrettiği ettiği isimleri ve kaynakları kısaca vermeyi gerekli bulduk:

Ebû Hanife (ö. 150/767); Şâfiî (ö. 204/820); Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825); en-Nazzâm (ö. 231/845); Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50); İbnu'r-Ravendi (ö. 301/913-14); Eş'arî (ö. 324/935-36).

Kelâbâzî (ö. 380/990) *et-Ta'arruf*; İbn Sînâ (ö. 428/1037) *eş-Şifa*, *el-İşârât*, *el-Kânun*; Zemahşerî (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*; Şehristânî (ö. 548/1153) *el-Milel ven-Nihal*; Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) *Şerhu'l-İşârât*, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*; Necmeddin Kübra (ö. 618/1221) *Fevâ'ihü'l-Cemâl*; Sühreverdi (ö. 632/1234) *Avârifü'l-Meârif*; Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) *Şerhu'l-İşârât*, *et-Tecrid*; Necmeddin el-Kâtibî (ö. 675/1277) *Hikmetu'l-Ayn*, *Câmiu'd-Dekâik*, *Tenzîlu'l-Efkâr*; Şemseddin es-Semerkindî (ö. 1303) *es-Sahâifu'l-İlahiyye*, *Kıstâsu'l-Mîzân*; İbnu'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) *Şerhu Hikmeti'l-Ayn*; Kutbuddîn er-Râzî (ö. 766/1365) *el-Muhâhekemâtı* bunlardandır.

Bu verilen isimler ve kaynaklardan hareketle bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür: Sadruşşerîa'nın başvurduğu bu eserler âlimler tarafından çok revaç gören ve başvurulan kaynaklardır. Bu kaynakların müellifleri de mantık, usûl, kelâm, felsefe gibi akli ilimlerde otorite isimlerdir. Dolayısıyla bu isim ve kaynaklar aynı zamanda Sadruşşerîa'nın da söz konusu akli ilimlere vakıf olduğunun kanıtıdır. Ayrıca zikredilen isimler arasında Ebu Hanife ve Şemseddin es-Semerkindî dışında Hanefî-Mâturidî mezhebine mensup diğer âlimler görülmemektedir.⁷⁹ Ayrıca söz konusu isimler ve kaynaklar sadece Hanefî-Mâturidî çizgiyle ya da Sünnilikle de sınırlı kalmamaktadır, hatta Mutezileyi de aşarak Şii ekolün isimlerine kadar uzanmaktadır. Sadruşşerîa, kaynaklar ve referanslar konusunda mezhepsel kimlikleri ön plana çıkarmadan felsefe-mantık diline sahip isimleri tercih etmekle, kelâm ilminin meselelerini kelâmî ekollerin sahasından bağımsız bir şekilde yeniden düzenlemek gerektiğini düşünmüştür diyebiliriz. Çünkü felsefe-mantık diline sahip olmayan isimler ve eserler, mezhepsel kaynak ve isim olmanın ötesine geçememiştir. Sadece mezhepsel kaynaklardan beslenen zihniyetler, düşünceler ve İslami anlayışlar da birer ekolden ibaret kaldıkları için anlaşmazlığa, ötekileştirmeye, hatta düşmanlığa kadar uzanacak cehalete yol açmıştır.

Burada belirtilmesi gereken çok önemli diğer bir husus da Sadruşşerîa'nın kelâmda ve usulde felsefe-mantık dilini kullanarak mezhep farklılıklarını aşan bir olgu oluşturma girişiminde bulunan ve sürdüren büyük isimlerden⁸⁰ olmasıdır. Çünkü Köksal'ın tespitine göre eserlerin felsefe-

⁷⁹ Sadruşşerîa İmam Mâturidî'yi *et-Tavdîh* eserinde sadece bir yerde "Şeyhu'l-imam Ebû Mansûr el-Mâturidî" diye anmaktadır. Bkz. *et-Tavdîh*, I, 290.

⁸⁰ Örneğin Hanefîlerden Sadruşşerîa ve İbnu'l-Humâm; Şâfiîlerden Râzî ve Âmidî; Mâlikîlerden İbnu'l-Hâcib ve Karafî; Hanbelîlerden İbn Kudâme ve İbnu'n-Neccâr;

mantık diliyle yazılması, bir zamandan sonra mezhep farklarını aşan genel bir olgu haline gelmiştir.⁸¹ Ayrıca eserin kaynağında çok çeşitli ekollere mensup isimlerin ve eserlerin bulunması, Sadruşşerîa'nın yaşadığı dönemde ve bölgede etkin olan kelâmî ve felsefî akımların varlığından, müellifin de bu akımların fikirlerine vâkıf olduğundan, özellikle o bölgelerde İbn Sînâ ekolünün bir hayli tesirinin olduğundan haber vermektedir.

Sadruşşerîa'nın kelâm ilmini yeniden düzenleme çabası ayrıca *Ta'dîlu'l-Kelâm*, *Tenkîh* ve *Tavdîh* eserlerinin yazılış yöntemlerinde de belirgindir. Çünkü söz konusu eserleri yöntem açısından incelendiğinde, kendisine kadarki usûlî ve kelâmî kaynakları lüzumsuz ayrıntılardan, bir nevi tekrarcı geleneksel anlatımlardan kaçınmış olduğu görülmektedir. Bunun yerine konuları öz bir şekilde anlatarak esas sorunları belirlemiştir ve onları mantık-felsefe diliyle temellendirmiştir. Bu konuda M. Ay, şöyle bir tespitte bulunmaktadır: "Sadruşşerîa, kelâm ilminde son derece önemli kavramsal ve mantıksal analizler yapmış, bazı kavramları yeniden tanımlamış ve yeni kavramlar üretme yoluna girmiştir. Spekülatif teolojinin ve felsefi kelâmın gelişmesine büyük katkıda bulunan müellif, felsefi terminolojiye başvurmakla birlikte, bu terminolojiyi kelâmî bakış açısıyla yeniden konumlandırmaya çalışmıştır."⁸² Müellifin daha da özgün tarafı onun belli bir konuda akli ve mantıki analizler ve yöntemleri kullanırken birkaç yerde matematiksel ispat metotlarını da kullanmasıdır.

Sadruşşerîa, başta kelâm ilmi olmak üzere diğer akli ilimlerde çok cesur ve bir o kadar da güçlü ve objektif eleştiri (tenkit) anlayışını ortaya koymakla bu konuda da yeni bir düzenleme getirebilmiştir diyebiliriz. Çünkü o, başta İbn Sînâ olmak üzere Tûsî, Râzî ve hatta kendi ekolünün kurucusu Ebu Hanife'nin 'mutlak müçtehit' olması hasebiyle asırlardır zihinlerde yerleşen fikri dokunulmazlık anlayışını da kırarak onu eleştirme cesaretini göstermiştir.⁸³ H. Yılmazın da belirttiği gibi, o, kelâmî ve felsefi ya da tabii-fiziki konuları incelerken diğer âlimlerden yaptığı alıntılarını aktarmakla yetinmez ve farklı görüş ve izahları sağlam bir eleştiri süzgecinden geçirir.⁸⁴ Hanefî-Mâturidî kelâm geleneğini yeniden düzenleyen Sadruşşerîa, tenkit anlayışında da örneklik teşkil edecek özgün bir yöntem getirmiştir. Zira onun filozof ve kelâmcılara karşı kullandığı eleştiri yöntemi ve üslubu, bir ilim adamına yakışır objektifliğe sahiptir. Ayrıca onun bu konuda takdir edilmesi gereken yönü, kendisinin Hanefî-Mâturidî kelâm geleneğine mensup olmasına rağmen, bu bağlılığı bir ideolojik tutuma

Şiilerden İbnu'l-Mutahhar el-Hillî eserlerini felsefe-mantık diliyle yazarak mezhep farklılıklarını aşmış isimlerden birkaçıdır.

⁸¹ Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 24.

⁸² Ay, *Sadruşşerîa'da Varlık Ta'dîlu'l-ulûm Temelinde Kelâm-Felsefe Karşılaşması*, s. 37.

⁸³ Bkz. Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, II, 104.

⁸⁴ Yılmaz, "Ubeydullah b. Mes'ûd Sadruşşerîa, Hayatı, Eserleri ve Ta'dîlu'l Kelâm Adlı Eserinin Muhtevası", s. 213.

dönüştürmemesidir. Yani o, mensup olduğu ekolün düşüncelerini temellendirirken taassup ve duygusalıktan uzak durarak gerçek anlamda bilimsel bir yöntem izlemektedir. Bu bakımdan Sadruşşerîa'nın bu tutumu İslâmî bilimler arasındaki ayrımların gittikçe azaldığı ve taassubiyetin bir hastalık haline geldiği dönemlerde, tümelde hedeflerine göre her ilmin bütünlüğünü ve tikelde ilimler arasındaki yöntem farklılıklarının birer tamamlayıcı nitelikte olduklarını anlamamız konusunda örneklik teşkil etmesi açısından önemlidir.

3.d. İctihat Üzerinden Kelâmı Yeniden Düzenleme Çabası

Sadruşşerîa'nın, kelâm ilmini yeniden düzenleme çabasını *Tavdîh* ve *Ta'dîl* eserlerinde kendine has yeni fikirlerini ortaya koyarken sık bir şekilde dile getirdiği şu iddialı ifadelerinden de fark etmek mümkündür:

"Bu tarifi ilk ben yaptım", "Bu delili ilk ben ortaya koydum", "İyi bil ki ben mezhebimize uygun kapsayıcı bir taksîm ihtira'licâd ettim", "Bu farkı yalnız ben ortaya koydum", "Bu sadece benim aklımın erdiği çok ince bir konudur". Gerçekten de onun bu iddialarını tasdik edersesine Taftâzânî, Sadruşşerîa'yı "tahkîkin ilmi, tetkîkin âlimi, (ilimlerde) kuralların/kâidelerin, açıklamaların (tavdîh), yeniden düzenlemelerin (ta'dîl) ve ayıklamaların (tankîh) inşa edicisi" olarak nitelemektedir.⁸⁵

O, bu iddialarının birer ispatlayıcısı olarak yeniden düzenlemeye çalıştığı düzenlemeleri, cesaretli eleştirileri ve kendine has özgün fikirleri sayesinde taklit ve taassup duvarlarını yıkarak içtihat kapılarını aralamıştır. Çünkü kelâm ilmini yeniden düzenleme çabası, içtihat kavramıyla da ilişkilidir. Bundan dolayı burada içtihat kavramını sadece fıkhi anlamıyla dinsel bilginin elde edilme biçimine dair bir tartışma olarak değil, daha kapsamlı bir zeminde, en geniş anlamıyla düşünsel bir çaba olması niteliğiyle ele almamız gerekir. Buna göre içtihadı, bir yöntem sorunu olmaktan daha ziyade bir değerler ve akletme sorunu olarak görebiliriz.⁸⁶ Bu konuyla ilgili Sadruşşerîa'nın şu yenilikçi ve özgün görüşünü verebiliriz: "Hz. Muhammed (sav) peygamberlerin sonuncusudur, ondan sonra vahiy gelmeyecektir. Allah Teâlâ "Bugün dininizi tamamladım..."⁸⁷ buyurmaktadır. Vahyin sarih olarak ortaya koyduğu hükümlerin sonradan meydana gelen olaylara nispeten oldukça az olduğunda şüphe yoktur. Eğer karşılaşılan bu olayların hükümleri sarih vahiyden tespit edilemez ve mühmel kalırsa din de tamamlanmış olmaz. Öyleyse müçtehitlerin söz konusu olayların hükümlerini vahiyden yorumlayarak çıkarma yetkisine

⁸⁵ Taftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, I, 342.

⁸⁶ Bkz. Mehmet Evkuran, "Kelâm İlminin Yeniden İnşası Sözüünün Anlamı ve İçeriği Üzerine" *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri: Koordinasyon Toplantısı ve Sempozyum Bildirileri* içinde, (Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004), s. 187.

⁸⁷ el-Maide, 5/3.

sahip olmaları kaçınılmaz bir zorunluluktur.”⁸⁸ Görüldüğü gibi Sadruşşerîa, meydana gelen sınırsız olaylar karşısında müçtehitlerin, vahyi yorumlayarak hüküm çıkarma yetkisine sahip olmalarının bir zorunluluk olduğunu söyleyerek naklin yanında aklı, daha işlevsel hale getirmektedir ve içtihat alanını genişletmektedir. Seyyid Bey’in “...din-i İslâm’a ve şarkta bilcümle ulûm ve funûna hizmet eden büyük âlimlerin ekserisi Türk’tür... İşte bu Sadruşşerîa da onlardandır. Mezheb-i Hanefî’de 600 seneden beri onun ayarında bir âlim yetişmemiştir”⁸⁹ diyerek, yakınmasının altında belki de Sadruşşerîa’nın böyle bir girişimci ve yenilikçi düzen getirme çabası yatmış olması gerekir.

Sonuç

Sadruşşerîa, kelâm ilmini yeniden düzenleme girişiminde yeni ve özgün yaklaşımlarını açıklayıp savunurken alıntı ve atıflara geniş yer veren geleneksel anlatım yerine; mantık, felsefe ve kelâm ilimlerinin diline sahip Fahreddin er-Râzî’nin yöntemini kullanmıştır. O, kelâm yaparken mantık ve felsefeden büyük ölçüde yararlanmıştır. Ancak onun kelâmı, felsefî kelâm değil, kelâmî felsefedir. Sadruşşerîa, kelâm ilmini yeniden düzenleme çabasında bazı görüşlerinden dolayı Mutezilî sanılacak kadar akılcılığı benimsemekle birlikte insanın derûnî boyutunu da ihmal etmeme, diğer bir ifadeyle tasavvufu kelâmı uzlaştırma amacını da gütmüştür. Ayrıca onun bıraktığı derin etkiler doğrultusunda mezhepçi yaklaşımlar kısmen de olsa terk edilmiştir. Sadruşşerîa, meşhur ‘dört mukaddime’de olduğu gibi kendisinden sonraki alimler arasında kendi başına bir literatür oluşacak kadar, hatta Osmanlı saraylarındaki padişah ve devlet adamlarının bile kendilerini kelâmî tartışmaların içinde bulabilecekleri düzeyde derin etkiler bırakmıştır. Onun sayesinde kelâm ilmi tekrar eski dinamikliğine kavuşmuştur.

⁸⁸ Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, II, 106-07.

⁸⁹ M. Seyyid Bey, *CHP Grup Toplantısı Tutanakları 1923-1924*, haz. Yücel Demirel - Osman Zeki Konur, 1. bs., (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002), s. 411.

Kaynakça

- Ay, Mahmut, *Sadruşşerîa'da Varlık Ta'dîlu'l-ulûm Temelinde Kelâm-Felsefe Karşılaşması*, 1. bs., Ankara: İlahiyat, 2006.
- Aydın, Cengiz - Aydın, Gülseren, "Batlamyus", *DİA*, V, 196-99.
- Aydın, Ömer, "Sadruşşerîa es-Sani'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri", doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Aynî, M. Ali, "Türk Mantıkçıları", *Dar'ul-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 3/10, (1928): 49-64.
- Bağdâdî, İsmâîl Pâşâ, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve'l-Musannifin*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1955.
- Barthold, V. Viladimiroviç, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, 1. bs., İstanbul: Kervan Yayını, 1981.
- Barthold, V. Viladimiroviç, *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*, haz. Hüseyin Dağ, 1. bs., Ankara: Çağlar Yayınları, 2004.
- Barthold, W., "Burhân Ailesi" *İA*, II, 839-40.
- Bedir, Mürteza, "Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, 3/5, (2005): 27-84.
- Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-Adabi'l-Arabiyyi*, trc. Muhammed Garib v.dğr., Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitab, 1995.
- Buhârî, Nâsiruddîn, *Tuhfetü'z-Zâirîn*, haz. Molla Muhammed Mahdûm, Buhârâ: 1328/1910.
- Buhoriy, Sadridin Salim, *İkki Yüz Etmîş Etti Pir*, Buhora: 2006.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 5. bs., İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Çelebî, Kâtib, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, haz. Şerafettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.
- Çelebi, Kâtib, *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ahakk*, haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1980.
- Evkuran, Mehmet, "Kelâm İlminin Yeniden İnşası Sözü'nün Anlamı ve İçeriği Üzerine", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri: Koordinasyon Toplantısı ve Sempozyum Bildirileri*, Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004, 187.
- Fehd, Tefkik "İlm-i Felek" *DİA*, XXII, 126-29.
- İbn Kutlûbuğa, Zeynuddîn, *Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdat: Matba'tu'l-Ânî, 1962.

- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Emîn M. Abdülvehhâb - M. Sâdık el-Ubeydî, Beyrût: Dârü İhyâ-i't-Turâsî'l-Arabiy, 1419/1999.
- İdrisov, K. H, "Mistiçeskie Vzglyadı Ubaydulla İbn Mas'ud Buhari, İzvestnogo Kak Sadr Aş-Şari'a", ed. Safar Abdullo, *Sufizm V İrane İ Sentralnoy Azii, Materialı Mejdunarodnoy Konferensii, Almatı 2-3 Maya 2006*, 254-55.
- Kaplan, İlyas, "Hanefi Mezhebinde Muteber Kaynaklar ve Mezhep İçi Tercihin İşleyişi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 18, (2011): 311-25.
- Kâşifi, Fahreddin Ali b. Hüseyin, *Reşehât A'ynu'l-Hayât*, nşr. Ali Asgar Muîniyân, Tahran: 1977.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimu Musannifi'l-Kutubi'l-Arabiyye*, haz. Rifat Rızâ Kehhâle, Dimaşk: Matbaatu't-Turkâ, 1378/1958.
- Köksal, Cüneyt, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Kureşî, Abdulkâdir, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Haydarâbâd: Dairetu'l-Meârifî'l-Osmâniye, 1332.
- Leknevî, Muhammed, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Memiş, Murat, "Eş'arî-Mâturidî İhtilâfına Dair İki Risâle", *DEÜİFD*, XXXV, (2012): 75-103.
- Öngül, Ali, "Burhân Ailesi", *DİA*, VI, 430-32.
- Özen, Şükrü, "Sadruşşerîa", *DİA*, XXXV, 427-431.
- Remzî, Murat, *Telfîku'l-Ahbâr ve Telkîhu'l-Âsâr fî Veqâ'i-i Kâzân ve Bulğâr ve Mü'lûki't-Tatâr*, haz. İbrâhim Şemseddin, 1. bs., Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Sadruşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd, *Risâletü Te'vîli Kıssati Yûsuf*, Süleymaniye Ktp, Ayasofya, nr. 1980.
- Sadruşşerîa, Übeydullâh b. Mes'ûd, *et-Tavdîh (Taftâzânî'nin Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkh* eseriyle birlikte), 1. bs., Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Sadruşşerîa, Übeydullâh b. Mes'ûd, *Ta'dîlu'l-Ulûm*, Süleymaniye Ktp, Antalya Tekelioğlu, nr. 798.
- Semerkindî, Devletşâh, *Devletşah Tezkiresi*, çev. Necati Lugal, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Yayın Serisi, 1977.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyân, *Mu'cemu'l-Matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-Muarrebe*, Mısır: Matbaatu Serkîs, 1346/1928.

- Seyyid Bey, Mehmed, *CHP Grup Toplantısı Tutanakları 1923-1924*, haz. Yücel Demirel - Osman Zeki Konur, 1. bs., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Seyyid Bey, Mehmed, *Usûlü Fıkıh (Medhal)*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333. Keskiöğlü, Osman, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, 1980.
- Subhânî, Cafer, *Mevsûatu Tabakâti'l-Fukahâ*, Beyrût: Dârü'l-Edvâ, 1420/1999.
- Sûsî, Ebu Tayyib Mevlüd, *Mucemü'l-Usûliyyîn*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Şa'ban Muhammed İsmail, *Usûlü'l-Fıkıh: Târîhuhû ve Ricâluhu*, 2. bs., Dârü's-Selâm, 1419/1998.
- Şeyhzâde, Abdurrahîm b. Ali, *Nazmu'l-Feraid ve Cem'u'l-Fevâid*, Mısır: Bil-Matba'ti Edebihi bi Sûki'l-Hazari'l-Kadîm, 1317.
- Taftâzânî, Sâdeddîn, *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fi Usûli'l-Fıkıh*, 1. bs., Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Taşköprüzâde, Ahmed, *Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevzûâti'l-Ullûm*, nşr. Kâmil Bekrî ve Abdulvehhâb Ebu'n-Nûr, Kâhire: Dârü'l-Kutubi'l-Hadîsiyye, 1968.
- Temîmî, Takıyyuddin, *Tabakâtu's-Seniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad: 1410/1989.
- Terkan, Fehrullah "İslam Felsefesinden Bakarak Kelâmı Değerlendirmek: İleriye Dönük Bir Vizyon Denemesi", *Kelâm: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelâm-Mantık ve Fıkıh Usûlü, Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelâm Öğretimi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2008, 104-05.
- Topaloğlu, Bekir, "Yûsuf Süresi", *DİA*, XXXIV, 28-30.
- Tosun, Necdet "Orta Asya'da Tasavvuf", *Orta Asya'da İslam*, ed. Muhammed Savaş Kafkasyalı, Ahmet Yesevî Üniversitesi, Ankara-Türkistan 2012.
- Yaltkaya, Şerafettin, "Türk Kelâmcıları", *DFİFM*, 5/23 (1932): 1-10.
- Yılmaz, Hayrettin, "Ubeydullah b. Mes'ûd Sadruşşerîa, Hayatı, Eserleri ve Ta'dîlu'l Kelâm Adlı Eserinin Muhtevası", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, (1995): 204-217.
- Ziriklî, Hayreddin, *el-Âlâm Kâmûs-ı Terâcim*, Beyrût: 1969.