

Çerkeşseyhizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Tevhîd Anlayışı

İbrahim Bayram

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı
Associate Professor, Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Department of Kalâm

Tokat, Türkiye

ibrahim.bayram@gop.edu.tr

ORCID 0000-0002-4752-0447

Çerkeşseyhizâde Mehmet Tevfik's Understanding of Tawhîd

Abstract

Çerkeşseyhizâde Mehmed Tevfik Efendi (Cherkessheyhi-Zâde Mehmed Tawfiq Afandi), who is one of the important figures of the recent Ottoman ulama, was born in Ankara in 1242/1826 as the son of a family with knowledge and tasawwuf. After receiving his first education in the city where he was born, he moved to Istanbul, where he followed the lessons of scholars such as Vidinli Mustafa Efendi (Vidinli Muştafâ Afandi) and Hafız Seyyid Efendi (Hâfız Sayyid Afandi) and received ijazat from them. He served as a Mawlawiyât Qadi (the highest judge/qadi) in various parts of the empire, served as a qadi in Madinah, then returned to Ankara and became a professor. Apart from these, he also served in various positions, and was awarded with the rank of Anatolia and then Rumelia Qâđi-'askar (highest ranking qadi's of the Ottoman judiciary) in 1899, respectively. He died in 1901 and was buried in Aksaray, Istanbul.

Çerkeşseyhizâde Mehmed Tevfik Efendi, who left behind many works in the style of treatises in the fields of grammar (sarf), nahw (syntax), literature, health, fiqh, logic, philosophy, mysticism and kalâm, expressed his views on the most fundamental issues of the Islamic faith. In this sense, he also expressed his opinions on tawhîd. He tried to prove the existence of the God (ithbat al-wajib), which he will reveal in unity in the way of entry, in this sense, he focused his explanations especially on the rankings of existence consisting of necessary, possible and impossible. He proved the necessity of a necessary being in a rational inferences by depending on the premises he created based on these concepts. After that, he tried to ground that necessity of the existence of a God, based on some verses that indicate the order in the universe.

While examining the subject of tawhîd, he discussed its nature, the relation between dhât (essence) and attributes, the possibility of the reason reaching this principle alone and also made an evaluation of the sudûr (emanation) theory of philosophers in the context of the idea of tawhîd. Regarding these issues, he explained the tawhîd as the oneness of Allah about being wajib al-wujûd, creator and ma'bood. He also tried to prevent the jeopardise of the doctrine of tawhîd by expressing that the attributes of Allah are neither the same nor the informal of His dhât. He argued that the views put forward by Muslim philosophers in the framework of the understanding of sudûr doctrine cause the idea of the eternal of objects, by doing so they have distanced themselves from the understanding of tawhîd of Islam.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 31 Aralık/December 2019 | **Kabul/Accepted:** 10 Şubat/February 2020 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2020

Atfı/Cite as: İbrahim Bayram, "Çerkeşseyhizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Tevhîd Anlayışı = Çerkeşseyhizâde Mehmet Tevfik's Understanding of Tawhîd", *Eskişeyni* 40 (Mart/March 2020), 219-242. <https://doi.org/10.37697/eskişeyni.667866>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

The main issue on which he focused on was undoubtedly the proof of tawhîd. In this sense, he first urged His oneness based on the concept of wajib, which he included at the stage of proving Allah's existence. At this stage, first of all, he stated that the world needs a necessary being, considering that it is possible being. He then demonstrated the necessity of the wajib being by stating that the idea of His absence causes the dilemmas. Then, he stated that assuming the absence of a second hypothetical deity did not lead to any dilemma, and that it was understood that the wajib being must be only one. Çerkeşeyhizâde Mehmed Tefvik Efendi focused mostly on the burhân al-tamânu' (proof of al-tamânu') among the proofs of tawhîd. The fact that it originated from the Qur'an and that the predecessor scholars gave weight to it seems to have been effective in this preference. This proof is arguing the possibility of a conflict between them and its outcome if the existence of a hypothetical deity is accepted in addition to the existence of God. The author conveys the proof in this manner. According to this, if one of the gods wants the movement of a being and the other wants its quiescent, and both say it, this is not possible because it involves the meaning of something to carry on two opposite qualities at the same time. If neither of said fulfilled, this option is out of the question, as there will be an insolvency contrary to divinity. If only one order fulfilled and others didn't, in this case other's claim of deityness would weaken. Consequently the first being will be true god since his order fulfilled. The author has expressed his own opinion on whether or not this proof provides certainty. He also opined his objections to some scholars who misrepresent this evidence.

Another proof of tawhîd given by the author on this subject is that mostly identified with the Imam al-Mâturîdî. According to this, the miracle shown by the prophet in order to his message is also prove the oneness of that God; while the other hypothetical deity's silence on this proves that the God is one. He also tries to demonstrate that the God's oneness based on a some of dilemmas such as ignorance and impotence, which arise if more than one deity claims sovereignty on different scopes. Nevertheless, he presents the options that if more than one deity is accepted, one of them will be either imperfect or equivalent to the other. He eliminates the first possibility with the thesis that the imperfect being cannot be a deity. The author states that if both gods are equal, the world either exist or not; if it exists, there would be conflict between both and this option is not possible as well, since it would eliminate the order of the world. According to him, all these possibilities revealed that God is one.

Apart from these proofs, the he also considers and examines the naturalist approach, which contains elements contrary to monotheism and the approach that attributes a son to God. He criticizes the first approach, which imposes a great mission on the concept of nature that contains more uncertainty and their explanation of the order in the universe through nature, which is lack of knowledge, perception and consciousness. As for the son attribute to God, he criticizes with the thesis that the son would be created being whether it is formed through semen or in some other way.

Keywords

Kalâm, Çerkeşeyhizâde Mehmed Tefvik Efendi, Cherkessheyhi-Zâde Mehmed Tawfiq Afandi, Naturalists, Tawhîd, Proofs of Tawhîd, Argument of Tamânu'

Çerkeşeyhizâde Mehmed Tefvik Efendi'nin Tevhîd Anlayışı

Öz

Son dönem Osmanlı ulemasının önemli simalarından biri olan Çerkeşeyhizâde Mehmed Tefvik Efendi, ilim ve tasavvuf ehli bir ailenin evladı olarak 1242/1826 yılında Ankara'da dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini doğduğu şehirde aldıktan sonra İstanbul'a gelmiş, burada Vidinli Mustafa Efendi ile Hafız Seyyid Efendi gibi âlimlerin derslerini takip ederek onlardan icazet almıştır. İmparatorluğun çeşitli bölgelerinde mevleviyet görevlerinde bulunmuş, Medine'de kadılık yapmış, sonrasında Ankara'ya dönerek müderrislik yapmıştır. Bunların dışında çeşitli vazifelerde de bulunmuş, en son 1899 yılında sırasıyla önce Anadolulu sonra da Rumeli Kazaskerliği payesi ile taltif edilmiştir. 1901 yılında vefat eden müellif, İstanbul Aksaray'da defnolunmuştur.

Ardında sarf, nahiv, edebiyat, sağlık, fıkıh, mantık, felsefe, tasavvuf ve kelâm alanında çoğu risale tarzında pek çok eser bırakan Çerkeşseyhizâde Mehmed Tevfik Efendi, İslâm inancının en temel meselelerine dair görüş beyan etmiştir. Bu manada tevhîd konusunda da fikirlerini dile getirmiştir. O, tevhîde adeta giriş sadedinde önce birliğini ortaya koyacağı ilahın varlığını (isbât-ı vâcib) ispat etmeye çalışmış, bu manada açıklamalarını özellikle vâcib, mümkün ve mümteni kısımlarından oluşan varlık mertebeleri üzerine yoğunlaştırmıştır. Bu kavramlardan hareketle oluşturduğu öncüllere bağlı olarak bir zorunlu varlığın gerekliliğini akli yoldan ispat etmiştir. Sonrasında evrendeki düzene delalet eden bir kısım âyetlerden yola çıkarak bir ilahın varlığının zorunlu olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Müellif, tevhîd konusunu işlerken onun mahiyeti, zat-sıfat ilişkisi, aklın tek başına bu ilkeye ulaşmasının imkânını ele almış, ayrıca filozofların sudur teorisinin tevhîd düşüncesi bağlamında bir değerlendirmesini yapmıştır. Bu meselelerle ilgili olarak o, tevhîdi, Allah'ın vâcibü'l-vücûd, yaratıcı ve ma'bud olma hususunda birliği olarak açıklamıştır. Yine Allah'ın sıfatlarının O'nun zatının ne aynı ne de gayrı olduğunu ifade ederek tevhîd düşüncesinin zedelenmesinin önüne geçmeye çalışmıştır. Bu konuda İslâm filozoflarının sudur anlayışı çerçevesinde ortaya koydukları görüşlerin cisimlerin kadimliği düşüncesini beraberinde getirdiği için onların İslâm'ın tevhîd anlayışından uzaklaştıklarını savunmuştur.

Onun bu konuda ilgisini yoğunlaştırdığı temel mesele ise şüphesiz tevhîd delilleri olmuştur. Bu manada öncelikle Allah'ın varlığını ispat aşamasında yer verdiği vâcib/zorunlu kavramından hareketle O'nun birliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu aşamada önce âlemin mümkün varlık olmasından yola çıkarak onun zorunlu bir varlığa ihtiyaç duyduğunu ifade etmiştir. Sonra da O'nun yokluğunu tasavvur etmenin açmazlara neden olduğunu belirterek vâcib/zorunlu varlığın gerekliliğini göstermiştir. Bu noktada O'nun kendisi gibi ikinci bir farazi ilahın yokluğunu düşünmenin ise hiçbir sıkıntıya yol açmadığını ifade ile o vâcib varlığın bir olduğunu anlaşıldığını belirtmiştir.

Çerkeşseyhizâde Mehmed Tevfik Efendi, tevhîd delilleri içerisinde en çok burhân-ı temânu' delili üzerinde durmuştur. Kur'ân kaynaklı olması, selef ulemanın da ona ağırlık vermesi müellifin bu tercihinde etkili olmuşa benzemektedir. Bu delil, varlığı zorunluğu ilahın yanında farazi bir ilahın daha varlığının kabul edilmesi halinde, aralarında çıkacak bir ihtilaf ihtimali ve bunun neticesi üzerinden ortaya konan bir kanıttır. Müellif de bu minvalde delili aktarır. Buna göre ilahlardan biri, bir varlığın hareketini, diğeri onun sükununu murat ettiğinde, ikisinin de dediği olursa, bu bir şeyin aynı anda iki zıt niteliği üzerinde taşınması anlamı içereceği için mümkün değildir. İkisinin de dediği olmazsa ilahlığa zıt acizlik durumu ortaya çıkacağı için bu seçenek de söz konusu olamaz. Şayet sadece birinin dediği olursa, diğere yine acizliği ortaya çıkıp ilahlık iddiası ortadan kalkacağı için dediği olan ilah olur ve bu ilahlığında tek kalmış olur. Müellif, bu konuda ilgili delili aktardığı gibi onun kesinlik bildirip bildirmediği hakkında da fikir beyan etmiştir. Ayrıca bu delili yanlış aktardığını düşündüğü bazı şahsiyetlere yönelik itirazlarını da dile getirmiştir.

Müellifin bu konuda yer verdiği bir diğer tevhîd delili ise daha çok İmam Mâtürîdî ile özdeşleşen bir kanıttır. Buna göre bir olduğunu iddia eden ilahın peygamberi olan zatın, kendi davasını ispat için gösterdiği mucize, aynı zamanda o ilahın birliğinin de ispatı mahiyetinde iken, diğer farazi ilahın bu konuda sessiz kalması, ilahın bir olduğunu ispat eder. Müellif, birden fazla ilahın ayrı mülkler üzerinde ilahlık iddia etmesi halinde de ortaya çıkacak cehalet ve acizlik gibi birtakım açmazlardan hareketle ilahın bir olduğunu göstermeye çalışır. Yine birden fazla ilahın varlığını kabul halinde önce onlardan birinin diğere ya eksik ya da diğere denk olacağı seçeneklerini ortaya koyar. İlk ihtimali eksik varlığın ilah olamayacağı teziyle devre dışı bırakır. Denk olması halinde ise, varlığını müşahede ettiğimiz âlemin ya varlık kazanamayacağını ya da olup da varlık kazanırsa bu kez ilahların arasında ihtilafın çıkacağını, bunun da âlemin nizamını ortadan kaldıracağı için onun da mümkün olmadığını ifade eder. Ona göre bunların neticesinde ilahın bir olduğu ortaya çıkar.

Müellif, bu delillerin dışında tevhîde aykırı unsurlar barından tabiatçı anlayışı ve ilaha bir evlat isnat eden yaklaşımı da ele alıp inceler. Bu manada ilk yaklaşımı daha çok belirsizlik içeren tabiat kavramına büyük bir misyon yüklemeleri ve evrendeki düzeni ilim, idrak ve şuur gibi özelliklerden uzak

olan tabiat ile açıklamaları üzerinden eleştirir. Allah'a isnat edilen evladı ise o, ister bir nutfe aracılığıyla isterse başka bir şekilde oluşsun, sonuç itibarıyla burada mutlaka hâdisliğin gündeme geleceği teziyle tenkit eder.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, Çerkeşşeyhizâde Mehmed Tefvik Efendi, Çerkeşşeyhizâde Mehmed Tefvik, Tabiatçılar, Tevhîd, Tevhîd Delilleri, Burhân-ı Temânu'

Giriş

İslam ile özdeşleştirilen, inanç konularını inceleyen bir kısım eserlere adı verilen, bir itikadî mezhebin ismi içerisinde yer alacak kadar kendisine değer atfedilen tevhîd ilkesi, bu önemine uygun şekilde geçmişten günümüze her daim akaid ve kelâm alanındaki çalışmaların ana mevzularından birini teşkil etmiştir. Bu doğrultuda Kur'an'da temelleri atılan, kelâm ilminde farklı veçheleriyle zenginleştirilen tevhîd konusu, her zaman önemini muhafaza etmiştir. Sadece teorik düzeyde ortaya konulmakla kalmayan, aynı zamanda pratik bir yansımasının da hayata aksettirilmesi amaçlanan tevhîd prensibi, şüphesiz bir Müslümanın hem zihin dünyasında hem de pratik hayatında vazgeçilmez bir role sahip olmuştur. İslam'ın bu konuda ortaya koyduğu tavra bakılacak olursa onun bu ehemmiyeti ilelebet devam edecektir.

İslam inanç esaslarının ilki olan ulûhiyetin en önemli ve özünde bir ittifak olmakla birlikte nelerin kendisini zedeleyeceği hususunda çeşitli ihtilafların bulunduğu tevhîd ilkesi, Kur'an ile başlayan bir ispat sürecine konu olmuştur. İslam uleması getirdikleri muhtelif delillerle bu sürece şüphesiz önemli katkılar sunmuştur. Bir kısmı âyetlerden hareketle tespit edilen ve çeşitli açıklamalarla zenginleştirilen delillerin diğer bir bölümü ise ileride örnekleri verileceği üzere daha farklı bir mahiyette ortaya konulmuştur. Bir yönüyle isbât-ı vâcib meselesi içerisinde yer alsa da tevhîd için ayrıca özel başlıklar açılmış ve hakkında başka deliller de üretilmiştir. Bu anlamda İslam düşüncesinde oldukça güçlü bir ilmi gelenek oluşmuş ve zengin bir tevhîdî delil manzumesi teşekkül etmiştir.

Bu ilmi geleneği devam ettiren zatlardan biri de son dönem Osmanlı âlimlerinden Çerkeşşeyhizâde Mehmed Tefvik Efendi olmuştur. 1242/1826 yılında Ankara'da Çerkeşli Mustafa Efendi'nin (öl. 1229/1814) oğlu ulemadan Osman Vehbi Efendi'nin (öl. 1277/1860) çocuğu olarak dünyaya gelen Mehmed Tefvik Efendi,¹ dedesinin doğum yerinden hareketle kimi kaynaklarda Çerkeşizâde,² kendi eserlerinin bir kısmında Çerkeşşeyhizâde,³ bazısında ise Çerkeşşeyhizâde diye anılmaktadır.⁴ İlk tahsilini babasından almış,⁵ ayrıca Ahaveyn Ahmed Efendi'den ders görmüştür.⁶ 1846 yılında İstanbul'a gelmiş ve eğitimini burada sürdürmeye başlamıştır.⁷ Vidinli Mustafa Efendi ile Hafız

¹ İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 10/1873; Mehmet Zeki Pakalın, *Sicill-i Osmanî Zeyli*, haz. Mustafa Keskin vd. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008), 12/14.

² Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1/271.

³ Çerkeşşeyhizâde Mehmed Tefvik Efendi, *er-Risâletü'l-Hamidiyye* (Kahire: el-Matbaati'l-Behiyye, 1310).

⁴ Çerkeşşeyhizâde Mehmed Tefvik Efendi, *Miftâhu'l-akâid* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1301).

⁵ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 10/1873.

⁶ Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması* (İstanbul: Milli Gazete Yayınları, 1981), 4/126.

⁷ Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/271.

Seyyid Efendi'nin derslerine devam etmiş ve icazet almıştır.⁸ Beşiktaş, Halep, Çankırı, Bursa, Balıkesir ve Mısır'da mevleviyet görevlerinde bulunmuş, sonrasında Medine'de kadılık yapmıştır. Ardından Ankara'ya dönmüş, burada on iki yıl müderrislik vazifesini yürütmüş,⁹ yirmi kişiye icazet vermiştir.¹⁰ 1877 yılında Ankara mebusu olarak Meclis-i Mebûsân'a girmiş, 1883 yılı Ocak ayında Mahkeme-i Teftîş-i Evkâf Müsteşarlığına, aynı yılın Ağustos ayında ise İstanbul Kadılığına getirilmiştir.¹¹ 1885 yılında Aydın ilinin Çeşme kazasında vuku bulan bir ihtilafın çözümü için kurulan heyete başkanlık yapmıştır.¹² Bir yıl sonra (1886) Rumeli Kazaskerliği muavinliğine ve Meclis-i Meşâyih Nazırlığına getirilmiştir.¹³ 1890 yılında Tetkik-i Müellefât Encümen Riyasetine seçilmiş, 1899'da ise önce Anadolu Kazaskerliği; sonrasında da aynı yıl içerisinde Rumeli Kazaskerliği payesi ile ödüllendirilmiştir.¹⁴ 1319/1901 yılında Hakk'ın rahmetine kavuşan müellif, Aksaray'da bulunan Sofular Tekkesi içerisindeki Şeyh Ekmeleddin Dergâhı haziresine defnolunmuştur.¹⁵

Tasavvufi yönü yanında kelâmcı bir hüviyete de sahip bulunan Çerkeşeyhizâde, muhtelif ilim dallarında eserler vermiştir. Bazı eserlerini Arapça, bazılarını da Osmanlıca olarak kaleme alan müellifin sarf, nahiv, edebiyat, sağlık, fıkıh, mantık, felsefe, tasavvuf ve kelâm alanında çalışmaları bulunmaktadır. Onun kelâm sahasını doğrudan ilgilendiren eserlerini *Miftâhu'l-akaid*, *Meziyyet-i İslamiyye*, *el-İtkân fî tahkîki'l-imân*, *Risâle fî'l-akl*, *Şerh-i Akâid-i Nesefti Tercümesindeki Hatalara Dair Risale*, *Hudûsu'l-Âlem Risâlesi*, *Risâle-i fî kabûli't-tevbe*¹⁶ ve *Risâle fî mec'ûliyyeti'l-mâhiyye (Risâle fî mahiyeti'l-mümkin ve'l-mec'ûliyye)*¹⁷ şeklinde sıralamak mümkündür. Bazı eserlerinin isimsiz şekilde basılması, onlara konusundan hareketle bir ad verilmesine yol açmış, ancak bu durum bazı karışıklıklara neden olmuştur. Bu manada aynı eser farklı şekillerde isimlendirildiği için kimi zaman sanki iki ayrı telif gibi algılanmıştır. Bu çalışmada ise müellifin farklı isimlerle anılan kimi eserlerine atıf yapılırken, onlar için uygun olduğu düşünülen isimler zikredilmiş ve çalışma boyunca aynı isimlerin kullanılmasına dikkat edilmiştir.

⁸ [Çerkeşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi], "Tercüme-i Sahib-i Hal-i Divan", *Kasâid-i Tevfik* (İstanbul: Mihan Matbaası, 1304), 47; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 10/1873.

⁹ [Çerkeşeyhizâde], "Tercüme-i Sahib-i Hal-i Divan", 48; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 10/1873; Nihat Azamat, "Çerkeşî Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/274.

¹⁰ [Çerkeşeyhizâde], "Tercüme-i Sahib-i Hal-i Divan", 48.

¹¹ Muhammet Yıldız, *Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Kelâmî Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi, 2019), 21.

¹² Çerkeşeyhizâde], "Tercüme-i Sahib-i Hal-i Divan", 49; İbrahim Akyol, "Çerkeşeyhizâde Mehmet Tevfik Efendi ve Nefî'ye Nazîresi", *Çankırı Araştırmaları* 1/1 (2006): 178.

¹³ Çerkeşeyhizâde], "Tercüme-i Sahib-i Hal-i Divan", 49; Yıldız, *Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Kelâmî Görüşleri*, 21.

¹⁴ Yıldız, *Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Kelâmî Görüşleri*, 21-22.

¹⁵ Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/271; Hür Mahmut Yücer, "Bir İbn Arabî Müdafaası: Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi ve Levâiyü'l-Kudsîyye fî Fedâilü'ş-Şeyhi'l-Ekber Adlı Eseri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2007), 334.

¹⁶ Yücer, "Bir İbn Arabî Müdafaası", 335-337; Yıldız, *Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Kelâmî Görüşleri*, 26-31. Müellifin akıl risalesi tercüme edilmiştir. Bk. Mehmed Tevfik Efendi, "Akla Dair", çev. Yasin Apaydın, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, ed. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 493-503.

¹⁷ [Çerkeşeyhizâde Mehmed] Tevfik Efendi, *Risâle fî mahiyeti'l-mümkin ve'l-mec'ûliyye* (İstanbul: y.y., 1305).

Son dönem Osmanlı ulemasından Çerkeşeyhizâde hakkında edebiyat,¹⁸ tasavvuf,¹⁹ felsefe²⁰ ve kelâm²¹ alanını ilgilendiren konular üzerinden makale, tebliğ ve yüksek lisans düzeyinde bir kısım çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların, onun şair kimliğinden yola çıkarak daha çok edebiyat üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Onun kelâmî görüşlerinden hareketle yüksek lisans düzeyinde yapılan iki çalışma ise oldukça yakın bir tarihte kaleme alınmıştır (2019). İlgili çalışmalarda tevhîd konusu özel olarak işlenmemiş, sadece onlardan birinde “vacibin taaddüdü” başlığı altında müellifin iki eseri temel alınarak mesele kısa şekilde tetkik edilmiştir.²² İş bu makalede ise müellifin tevhîd konusuna bakışı daha geniş bir surette ele alınmış, zikrettiği tüm deliller incelenmiş, diğer eserlerinden de istifade yoluna gidilmiştir. Ayrıca müellifin tevhîd başlığı altında görüşlerine yer verdiği Tabiatçıların ilgili fikirleri ve Allah'a nispet edilen bir çocuğun kadim kabul edilmesi halinde doğacak mahzurlar gibi konuyla bağlantı kurulabilecek bazı meseleler de ilave edilmiştir. Bir mukayese imkânı sunması açısından zaman zaman, kendisiyle çağdaş olan diğer Osmanlı kelâmcılarının meseleye dair açıklamalarına da yer verilmiştir. Müellifin burada tevhîd konusundaki görüşlerine geçmeden önce mevzuyla yakın ilişkisi olan isbât-ı vâcib meselesine bakışımı kısaca incelemek uygun olacaktır.

1. Çerkeşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin İsbât-ı Vâcib Anlayışı

Kelâmda Allah'ın varlığı ve birliği farklı deliller üzerinden ispat edilmeye çalışılsa da bu ikisi arasında bir izaha gerek bırakmayacak şekilde ilişki bulunduğu açıktır. Nitekim Çerkeşeyhizâde de isbât-ı vâcibin konusu olan varlığı tanımlarken, bu işi yaratıcılık, ma'bûdluk ve vâcibü'l-vücûdluk hususunda bir ve müstakil olan bir varlığı ispat olarak değerlendirmektedir. O, isbât-ı vâcib konusunda kimisi iknaî kimisi kati pek çok delilin

¹⁸ İbrahim Akvol. “Çerkessevîzâde Mehmed Tevfik Efendi ve Ne'î' ve Nazîresi”. *Çankırı Araştırmaları* 1/1 (2006). 177-190; Muhittin Eliaçık. “Çerkesîzâde Muhammed Tevfik Efendi'nin Vatan Kasidesi”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/1 (2011), 51-73; Ali Yörür, “Çerkesîzâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mirâciye'si = Mirâjıyah of Çerkesîzâde Mehmed Tevfik Efendi”, *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi = Journal of Academic Literature* 4/8 (2018), 229-241; Muhittin Eliaçık, “Halvetiye-Şa'baniye Pîr-i Sânisî Çerkeşî Mustafa Efendi'nin Torunu Muhammed Tevfik Efendi ve Hediyyetü's-Sıbyan Adlı Eseri = Cherkeshi Mustafa Efendi That Khalvetiye-Shabaniye Second Pir, Grandson Mohammed Tevfik Efendi and His Hediyyetü's-Sıbyan”, *I. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Şeyh Şa'bân-ı Velî'yi Anma ve Anlama- (Kastamonu, 4-6 Mayıs 2012)* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, ts.), 1/179-186; Muhittin Eliaçık, “Çerkeşeyhizâde Muhammed Tevfik Efendi'nin “Resâil”i=The Booklets of Muhammed Tewfik Efendi”, *Çankırı'nın Manevi Mimarları* (Çankırı, 2017). haz. İbrahim Akyol vd. (Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, 2017), 101-104; Fatih Sona, “Çerkeşeyhi-zâde Muhammed Tevfik Efendi'nin Nashatnâmesi=The Advicebook of Cherkeseşeyhi-zade Muhammed Tevfik Efendi”, *Çankırı'nın Manevi Mimarları* (Çankırı, 2017), haz. İbrahim Akyol vd. (Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, 2017), 105-115; Şeyma Yeşil, *Çerkeşizade Mehmet Tevfik Efendi ve Kasâid-i Tevfik'i* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013).

¹⁹ Hür Mahmut Yücer, “Bir İbn Arabî Müdafası: Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi ve Levâihü'l-Kudsiyye fi Fedâilî'ş-Şeyhi'l-Ekber Adlı Eseri”, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2007), 331-351.

²⁰ Yasin Apaydın, “Çerkeşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mâhiyyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi = Journal of Critical Edition of Islamic Manuscripts* 2/1 (2019), 1-30.

²¹ Muhammet Yıldız, *Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Kelâmî Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi, 2019); Aynur Atar, *Çerkeşizâde Mehmet Tevfik Efendi ve Akâid Risaleleri* (Yüksek Lisans Tezi, Gümüşhane Üniversitesi, 2019).

²² Atar, *Çerkeşizâde Mehmet Tevfik Efendi*, 67-68.

kelâm kitaplarında yer aldığını, ancak bu konuda kimsenin kimseyi taklit ile sorumlu olmadığını, hatta bu önemli itikadî meselede herkesin kendi fikri doğrultusunda ispat ile mükellef bulunduğunu söylemektedir.²³

Meziyyet-i İslamiyye adlı eserinde bu konuda iki delil getireceğini ifade eden müellif, önce bazı mukaddimelere yer verir. İlk olarak bir fiil veya eserin fail veya müessir olmadan gerçekleşmeyeceğini belirtir. Buna göre failsiz fiilin vukuu muhaldir. Bu kaide öylesine açıktır ki, temyiz çağına erişmemiş bir çocuk dahi onun bilgisine sahiptir. İnsan bu yönde fitri bir bilgiyle donatılmıştır. İkinci olarak bir şeyin varlığının illeti kendinden önce olmak durumundadır. Üçüncü olarak vacib, mümkün ve mümteni kavramları hakkında bilgi veren müellif, ilkinin varlığının zatı gereği olup, onun başka bir şeye muhtaç olmadan var olduğunu söyler. İkincisinin ise zatına nispetle varlığı ve yokluğunun eşit olduğunu, zatının ne varlığını ne de yokluğunu gerektirdiğini, her iki durum için de müessir bir güce ihtiyaç duyduğunu ifade eder. Mümteninin ise zatı, yokluğunu gerektiren ve varlık ile nitelenmesi mümkün olmayan durum için kullanıldığını belirtir. Sonuç olarak varlığın ilk iki madde için söz konusu edilebileceğine dikkat çeker.²⁴

Diğer bir eserinde mezkûr üç kavrama dair ilave açıklamalarda bulunur. Buna göre vacib (zorunlu varlık), aynı zamanda başlangıcı ve sonu olmayan varlıktır. Bu durum Allah ve sıfatları için geçerlidir. Mümkün varlık ise hem felekler, unsurlar, hayvanlar, bitkiler, madenler, cevher ve arzuların içine dâhil olduğu, başlangıcı ve sonu bulunan varlıklar; hem de ahiret ve orada bulunan diğer şeylerin varlığında olduğu üzere başlangıcı olup sonu olmayan mevcutlar için kullanılır.²⁵ Mümkün, aklın açıkça gösterdiği üzere kendi başına var olamaz, bunun için mutlaka kendisine varlık kazandıracak bir var ediciye ihtiyaç duyar.²⁶ Mümkünün varlık kazanmak için bir faile ihtiyaç duyduğu hususunda bütün fikirler birleşir. Zaten aksi bir durumda o mümkün değil,²⁷ zorunlu varlık olmuş olur.²⁸ Mümteni ise, bir sayının hem çift hem de tek olması örneğinde görüldüğü üzere varlığını farzetmenin muhal bir duruma sebebiyet verdiği şeydir.²⁹

Üç mukaddimeyi bu şekilde aktaran müellif dördüncü mukaddimeyi de izah etmeye başlar. Buna göre mümkün kendi zatını var edemez. Eğer zatına varlık kazandırsa iki durum söz konusu olur. Ya varlık ve yokluk kendisi açısından eşit iken zatını var etmiş olabilir. Ya da zatı, varlığını gerektirmesi suretiyle varlık kazanmış olabilir. Hâlbuki her iki şık da muhaldir. Zira ilk durumda tercih bilâ müreccih (Hiçbir üstünlük sebebi yok iken birbirine eşit iki şeyden birisini diğerine üstün tutmak) gerçekleşir. İkincisinde ise onun vacib bir varlık olması gerekir. Bu ise farzedilenin aksi bir duruma sebebiyet verdiği için doğru

²³ Çerkeşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi, *Meziyyet-i İslamiyye* (Dersâdet: Mahmud Bey Matbaası, 1307), 8.

²⁴ Çerkeşeyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 8.

²⁵ Çerkeşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi, *Miftâhu'l-akâid* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1301), 9.

²⁶ Çerkeşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi, *el-İtkân fi tahkiki'l-îmân* (İstanbul: Âlem Matbaası, 1311), 57.

²⁷ [Çerkeşeyhizâde Mehmed] Tevfik Efendi, *Risâle fi mahiyeti'l-mümkin ve'l-mec'ûliyye* (İstanbul: y.y., 1305), 1.

²⁸ Yasin Apaydın, "Çerkeşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi = Journal of Critical Edition of Islamic Manuscripts* 2/1 (2019), 6.

²⁹ Çerkeşeyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 9.

değildir. Sonuçta her iki seçenek de batıl olunca mümkünün kendi varlığını ortaya çıkar-
ması devre dışı kalır. Kendi zatını var edemeyen böyle bir mümkün varlığın başka bir şeye
varlık kazandırılmaması da olağandır.³⁰

Müellif isbât-ı vâcib için gerekli gördüğü mukaddimleri bu şekilde aktardıktan
sonra artık onları doğrudan Allah'ın varlığını kanıtlamak ile bağlantılı hale getirir. Buna
göre birinci ve ikinci mukaddimler, bir şeyin var olmak için mevcut bir faile ihtiyaç duy-
duğunu göstermektedir. Üçüncü mukaddime, mevcudun iki şeyle (vacib-mümkün) sınır-
landığını; dördüncü mukaddime ise mümkünün kendi zatına veya başka bir varlığa illet
olamayacağını ortaya koymaktadır. Bu durumda çeşitli değişim ve teşekküller ile imkân
ve hâdisliği ortaya çıkan mevcut âlemin fail illetinin, akli olarak bu imkân silsilesinin dı-
şında bulunan bir vacip varlık olması gerekir. Müellif, ilgili mukaddimler üzerinden delili
bu şekilde ortaya koyduktan sonra onların yakîne dayalı olduğundan hareketle bu kanıtın
burhan tarzında olduğunun da altını çizer.³¹

Müellif ilgili isbât-ı vâcib delilinin aslında yeterli bir güce sahip olsa da konunun öne-
mine binaen bir kanıt daha zikretmek istediğini beyan eder ve bu delilin izahına başlar.
Burada da bir önceki delilde kullandığı mukaddimelere atflar yapar. Buna göre dördüncü
mukaddimenin gösterdiği üzere mümkünün ne kendi zatına ne de başka bir varlığa illet
olması söz konusu değildir. Bu aşamada Vâcibü'l-vücûd'un (zorunlu varlığın) yokluğu farz
edilirse, varlığın sadece mümkün ile sınırlanması gerekir. Bu ise mevcut mümkünlerin, ya
illetsiz bir şekilde varlık kazanmasını ya da bu mümkünlerin var etme hususunda illet ol-
masını gerektirir. Her iki durum da birinci ve dördüncü mukaddime gereği muhaldir. O
halde bu muhale sebebiyet veren zorunlu varlığın yokluğu da muhaldir. Bu durumda
Vâcibü'l-vücûd'un varlığı sabit olmuş olur.³²

Müellif, ikinci delili akli yoldan bu şekilde ortaya koyduktan sonra çıkan neticeyi te-
yit eder mahiyette bir kısım âyetlere de yer verir. Bu bağlamda Allah'ın kendisinden başka
ilah olmadığına şahitlik ettiği;³³ göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbirini
takip etmesinde, gemilerde, yağmurda, canlıların yayılmasında, rüzgâr ve bulutlarda akıl
sahipleri için ibretler bulunduğu;³⁴ ufuklarda ve nefislerde O'nun kudret işaretlerini gös-
tereceği;³⁵ insanın bayağı bir sudan yaratıldığı³⁶ ve yerin, göğün yaratılışının, dillerin ve
renklerin farklı oluşunun O'nun âyetlerinden olduğu³⁷ mealindeki ilahi kelâm örneklerini
aktarır. Hemen ardından varlığı bu şekilde ispat olunan o ilahın, hayat, ilim, irade gibi sı-
fatlarla mücehhez olması gerektiğine işaret eder. Bunu da hakikatini ve niceliğini aklın

³⁰ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 8-9. Bu meselelerin izahında kelimacılara ilham olan İbn-i Sînâ'nın imkân, vacib ve mümteni kavramları hakkında getirdiği açıklamalar için bk. Ebû Alf Hüseyin b. Abdillâh b. Alf b. Sînâ İbn Sinâ, *el-İşarat ve't-tenbihat*, thk. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dârul-Maârif, 3. Basım, ts.), 272-276.

³¹ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 9. Müellif, bir diğer eserinde ortaya çıkan bu duruma mebni olarak âlemin de hâdis olması ve bir örneği daha önce gerçekleşmemiş şekilde yoktan var edilmesi gerektiğine dikkat çeker. Bk. Çerkeşseyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 10.

³² Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 9.

³³ Âl-i İmrân 3/18.

³⁴ el-Bakara 2/164.

³⁵ Fussilet 41/53.

³⁶ Mürselât 77/20.

³⁷ er-Rûm 30/22.

idraktan aciz kaldığı evrendeki müthiş düzen ve sağlam fiillerin ilgili kemal sıfatları gerek-tirmesi üzerinden açıklar.³⁸

2. Çerkeşseyhizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Tevhîd Düşüncesi

Çerkeşseyhizâde marifetullah ve isbât-ı vâcib gibi ulûhiyetin temel meseleleri di-şında tevhîd konusunu da inceler. O, farklı eserlerinde muhtelif başlıklar altında bu mese-leye ilgili olarak tevhîdin mahiyeti, sıfat-zat ilişkisi noktasında tevhîdin korunması, İslam filozoflarının sudur teorisinin tevhîd bağlamında değerlendirilmesi, tevhîde aklen ulaş-manın imkânı ve tevhîd delilleri üzerinde durur. Bu meselede mesaisini daha çok ilgili de-liller üzerine harcar. Tevhîd ile ilgili diğer konularda ise oldukça kısa izahlar getirir. Bun-lardan birinde tevhîdden ne anlaşılması gerektiği hakkındaki fikrini belirtir. Buna göre tevhîd Cenâb-ı Hakk'ın vâcibü'l-vücûd, yaratıcı ve ma'bud olma hususunda bir olması de-mektir. Bu üç niteliği ona tahsis etmeden tevhîdin gerçekleşmesi mümkün değildir.³⁹ Mü-ellif, bir diğer eserinde Allah'ın varlığına imandan sonra bir müminin inanması gereken hususları sayarken yer verdiği tevhîd maddesinde de onun unsurlarını yine bu üç sıfat üzerinden ortaya koyar.⁴⁰ Bunların ilki, Cenâb-ı Hakk'ın zatı; ikincisi ise fiilleri itibarıyla bir olmasını simgelemektedir. Ma'bud olma yönündeki tevhîdi ise ulûhiyet yani ibadete layık olma hususundaki birliğini göstermektedir.⁴¹ Onun bu ma'budiyetteki birliği aynı za-manda tevhîd-i irâdî şeklinde de anılmaktadır.⁴²

Müellifin çağdaşlarından olan Abdüllatif Harpûtî (1842-1916) de bu birliği, Allah'ın vâcibü'l-vücûd oluşu, yaratıcılığı ve ulûhiyeti hususunda bir ortağının olmaması ile izah eder. Böylece her iki kelâmcı da aynı noktada buluşmuş olur.⁴³ Bununla birlikte Allah'ın birliğini O'nun zatı, sıfatları ve fiilleri üzerinden izah eden Arapgirli Hüseyin Avni (öl. 1954),⁴⁴ Süleyman Sırrı (1851-1931),⁴⁵ Hafız Kamil Efendi⁴⁶ ve Hacı Necib,⁴⁷ onlara isimle-rinde birliğini ilave eden Mustafa Asım⁴⁸ ile Mehmed Emin Eskişehirî⁴⁹ ve bu dört maddeye O'nun kaza ve hükmünü ekleyen Manastırlı İsmail Hakkı (1846-1912) ve Mehmed Haşim⁵⁰

³⁸ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 9-10.

³⁹ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 8; Çerkeşseyhizâde Mehmed Tevfik Efendi, *Risâle fi hakki fâkidi's-salât* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1308), 204.

⁴⁰ Çerkeşseyhizâde, *el-İtkân fi tahkiki'l-îmân*, 27.

⁴¹ İzmirli İsmail Hakkı, *Mülehhas İlm-i Tevhîd* (İstanbul: Kanaat Matbaası, 1338), 102; Ömer Nasuhi [Bilmen], *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1342), 152; Mehmet Kubat, *Kur'an'da Tevhîd* (İstanbul: Beka Yayınları, 2014), 175.

⁴² İzmirli İsmail Hakkı, *Mülehhas İlm-i Tevhîd*, 102; M. Şemseddin [Günlentay], *Felsefe-i Ülä: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri* (Şehzadebaşı: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341), 118.

⁴³ Abdüllatif Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l-İslâm* (Dersaadet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330), 181.

⁴⁴ [Arapkirli] Hüseyin Avni, "İlm-i Kelâm", *Dârülfünûn Dersleri* (İstanbul: İstanbul Dârülfünunu, 1331), 4.

⁴⁵ Süleyman Sırrı, *Kenzü'l-akâid* (Dersaadet: Ahter Matbaası, 1316), 45; Süleyman Sırrı, *Miftâhu'l-akâid* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1321), 27.

⁴⁶ Hafız Kamil, *Cevahirü'l-kelem fi beyâni akaidi'l-İslam* (Kastamonu: Matbaa-i Vilayet, 1334), 13. Hafız Kamil ayrıca tevhîde O'nun ma'budiyetinde birliğini de ilave eder. Bk. Hafız Kamil, *Cevahirü'l-kelem*, 13.

⁴⁷ Hacı Necib, *Kenzü'l-feraid fi mesaili'l-akaid* (Dersaadet: Kanaat Matbaası, 1335), 22.

⁴⁸ Mustafa Asım, *Akaid Dersleri* (Dersaadet: Hilal Matbaası, 1324), 12-13.

⁴⁹ Mehmed Emin Eskişehirî, *Zübdetü'l-akâid* (İstanbul: Süleyman Efendi Matbaası, 1298), 16.

⁵⁰ Mehmed Haşim, *Zübde-i akaid-i İslamiyye* (İstanbul: Bâbüâli Caddesi 13 Numaralı Matbaa, 1319), 56.

gibi son dönem Osmanlı ilim adamları da vardır.⁵¹ Tabii bu durum, onların tevhîdi farklı algıladıklarını değil, onu başka bir yönden izah ettiklerini gösterir. Nitekim Manastırlı bir diğer eserinde tevhîdi; Allah'ın zat, sıfat ve fiilleri üzerinden ortaya koymakta,⁵² bir diğer Osmanlı kelâmcısı Ömer Nasûhî (1883-1971) ise bunlara ulûhiyet-ma'budiyette birliğini ilave etmekte,⁵³ İzmirli İsmail Hakkı ise (1869-1946) ayrıca ilgili maddelere rubûbiyette birliğini eklemektedir.⁵⁴

Çerkeşseyhizâde, ilahi sıfatlar konusunu ele alırken de tevhîde dair bir açıklama yapar. Meselenin henüz ilk aşamasında onların varlığını kabulün tevhîde aykırı olmayacağını belirtir. Buna göre Allah'ın, zatiyla kaim, ancak zatından farklı ve O'ndan ayrılması asla mümkün olmayan sekiz ezeli sıfatı bulunmaktadır. Bu sıfatların taaddüdü, kesinlikle Zat'ının birliği düşüncesine aykırı değildir.⁵⁵ Böylece müellif, Mu'tezile'nin tevhîde aykırı olduğu düşüncesiyle mana sıfatlarını kabul etmeyen yaklaşımını reddetmiş, Ehl-i sünnetin anlayışını ilgili izah biçimiyle benimsediğini göstermiş olur.

Müellif, âlemin hudûsü başlığı altında İslam filozoflarının sudur teorisini ele alırken de konuyu bir yönüyle tevhitle bağlantılı bir hale getirir. İlgili yaklaşımı kısaca izah ettikten sonra Pythagoras (öl. MÖ. 504) ve Sokrat (öl. MÖ. 399) gibi filozofların cisimlerin zatları itibarıyla kadimliğine, sıfatları itibarıyla hâdisliğine hükmettiklerini belirtir. Buna karşılık Aristo (öl. MÖ. 322), Fârâbî (öl. 339/950) ve İbn Sînâ (öl. 428/1037) gibi filozofların ise cisimleri hem zat hem de sıfatları itibarıyla kadim gördüklerine dikkat çeker. Sonuç olarak her iki yaklaşımın da kadim varlıkların çokluğu anlayışını gerektirmesi ve Allah'ı zorunlu bir fail konumuna getirmesi nedeniyle küfür olduğuna işaret eder.⁵⁶ Bu konuda Ehl-i sünnetin savunduğu üzere âlemin hâdis olduğunu, yani yok iken sonradan bütün cüzleriyle varlık kazandığını belirtir.⁵⁷ Müellifin burada ilgili sudur görüşünü küfür olarak değerlendiren, bunu tevhîde aykırılık üzerinden gerekçelendirmesi dikkat çekicidir. Benzer bir yaklaşımı Harpûtî'de de görmek mümkündür. O, tevhîd konusunu işlerken görüşlerine yer verdiği filozofların “birden bir sudur eder” şeklindeki anlayışlarından hareketle bir öncekinin kendisinden sonrakini var edecek surette onlu akıl sistemi üzerinden geliştirdikleri düşünce ile yaratıcılık ve vahdaniyet konusunda İslam'ın temel yaklaşımına aykırı düştüklerini belirtir.⁵⁸ Yine Süleyman Sırrı da Allah'ın ortağının olmadığını açıkladığı bir bölümde filozofların ileri sürdükleri sudur teorisinin akli ve nakli delillere aykırı olup, onun yanlışlığını izaha gerek bile bulunmadığını belirtir.⁵⁹

Çerkeşseyhizâde, sudur teorisinden bahsettiği sırada feleklerin ne olduğuna dair çeşitli fikirleri aktardıktan sonra da Allah'ın ilk yarattığı şeyin Hz. Muhammed'in nuru olduğunu ifade eder. Hemen ardından onun kadim ve ezeli olmadığını vurgulayarak, kadim

⁵¹ Manastırlı İsmail Hakkı, *Mevaidü'l-in'am fi berâhîni akaidi'l-İslâm* (İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, ts.), 45.

⁵² Manastırlı İsmail Hakkı, *Telhîsü'l-kelâm fi berâhîni akâidi'l-İslâm* (İstanbul: Sırat-ı Müstakim Matbaası, 2. Basım, 1329), 40.

⁵³ Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 151.

⁵⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Mülehhas İlm-i Tevhîd*, 102.

⁵⁵ Çerkeşseyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 10-11. Müellif bir diğer eserinde yine bu subuti sıfatların Zat'ın ne aynı ne de gayrı olduğu ifadelerini tekrarlar. Bk. Çerkeşseyhizâde, *el-İtkân fi tahkiki'l-îmân*, 27.

⁵⁶ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 3.

⁵⁷ Çerkeşseyhizâde Mehmed Tefvik Efendi, *Hudûsü'l-âlem*, Atıf Efendi Kütüphanesi, nr. 4657, 43b-44a.

⁵⁸ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 184.

⁵⁹ Süleyman Sırrı, *Kenzü'l-akâid*, 65.

varlıkların çokluğu görüşüne düştüklerini söylediği filozofların anlayışından kendisini uzak tutmaya çalışır. Bu manada zikredilen nurun zamansal olarak da hâdis olduğuna dikkat çeker.⁶⁰ Böylece söz konusu nurun, filozofların zaman itibarıyla kadim olduğunu söyledikleri âlem gibi bir konumu olmadığını, dolayısıyla onlarla aynı hataya düşmediğini vurgulamış olur.

Musannıf bu konuda aklın tevhîdi bulma hususundaki yeterliliğine dair de görüş bildirir. O, aklın Allah'ın birliğini tıpkı O'nun varlığı gibi müstakil olarak bulabileceğini ileri sürer. Âlemi ibret nazarıyla inceleyen kişinin onun birlik şanından olan bir varlık tarafından yaratıldığını tasdik edeceğini belirtir. Bu manada kendisine nebi ulaşmayan akıllı ve ergin bir kimsenin Allah'ın varlık ve birliğini tasdik etmezse, ebedi cehennemde kalacağını savunur. Hem geliştirdiği izah tarzından hem de bu konuda Nûreddin es-Sâbûnî'ye (öl. 580/1184) atıf yapmasından müellifin bu meselede Mâtûrîdî çizgiyi takip ettiği anlaşılmaktadır.⁶¹ Bir diğer eserinde nazar ehlinin kim olduğunu izah ederken, onun yerin, göğün yaratılışını, gece, gündüzün oluşumunu ve kendi nefsinin tefekkür ederek Allah'ın varlığı ve birliğine ulaşan kişi olarak tanımladığı görülür.⁶² Böylece yine Allah'ın varlık ve birliğini bilme ya da bulma noktasında bu ikisi arasında fark görmediğini ortaya koymuş olur.

Çerkeşseyhizâde bu konu etrafındaki izahlarını ağırlıklı olarak tevhîd delilleri üzerine yoğunlaştırır. Bu manada nakli ve akli bir kısım delillerden istifade ile tevhîd anlayışını ortaya koyar ve itikadî alana hasrettiği veya bu sahaya ilgili meselelere yer verdiği bazı eserlerinde mevzuya temas eder. Bu manada itikadî meselelerden özel olarak bahsettiği *Meziyyetü'l-islâm* ve *Miftâhu'l-akâid* adlı eserlerinde belli başlı tevhîd delillerine yer verdiği gibi, tevhîd konusunda kaleme aldığı bir kasidesinde de ilgili delillerin önemli bazı noktalarına atıflarda bulunur.

2.1. Tevhîd Delilleri

Tevhîd bahsini, İslam inancının en büyük meselelerinden biri olarak niteleyen müellif, bu konuda muhtelif delillere başvurur. Bu delilleri aktarırken kimi zaman onun adını zikretme yolunu seçerken bazen de böyle bir yola başvurmadan doğrudan ilgili kanıtı aktarır. Diğer pek çok mevzuda yaptığı gibi bu meselede de önce giriş mahiyetinde birtakım açıklamalar yapar. Sonrasında ilgili delili o mukaddime veya izahlar üzerine bina eder. Böylece konunun daha iyi anlaşılmasının önünü açar. Onun tevhîd babında zikrettiği delillerin ilki, vâcibü'l-vücûd kavramının gerektirdiği "bir olma" manası üzerine bina edilir. Şüphesiz bu konuda daha çok temânü' (irade çatışması) delili üzerinde durur. Bununla birlikte başka bir takım delillere daha yer verir.

2.1.1. Vâcibü'l-Vücûd Oluşundan Hareketle İlahın Birliği

Müellif, ilgili delili aktarmadan önce bazı izahlarda bulunur. İlk aşamada klasik kelâm kitaplarında çok da örneğine rastlanmayan bir şekilde "*Allah, kuluna yetmez mi?*"⁶³

⁶⁰ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 4-5.

⁶¹ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 6-7.

⁶² Çerkeşseyhizâde, *el-İtkân fi tahkiki'l-îmân*, 20.

⁶³ ez-Zümer 39/36.

âyeti ile meseleye başlar. Bu ilahi kelâmı, âlemde müessir olan zorunlu bir varlığın yeterliliğini ortaya koyan ve O'nun gibi başka bir varlığa ihtiyaç bırakmayan bir ifade olarak yorumlar. Ardından ilgili manaya bağlı olarak vâcibü'l-vücûd/zorunlu varlık kavramı üzerine bina edilen bir izah geliştirir.⁶⁴

Buna göre zorunlu varlığın bir şeriki/ortağı farzedilse, onun da zorunlu olması gerekir. Zira mümkün bir varlığın zorunlu varlığa ortak olması söz konusu değildir. Ancak bu ikinci farazi varlığın zorunlu bir varlık olması da mümkün değildir. Çünkü isbât-ı vâcib delillerinin gösterdiği üzere, böyle bir zorunlu varlığın yokluğunu düşünmek muhal iken, ona ortak olarak tasavvur edilen varlığın yokluğunu farz etmek hiçbir muhallik içermez. Böylece varlığı vacip yani zorunlu varlığın ortağı, imkân dairesine girmemiş olur.⁶⁵

Müellif, bu açıklamaları takiben onu isbât-ı vâcib ve tevhitte bağlantılı hale de getirir. Buna göre âlemi varlığa çıkaran, vücudu zorunlu etkin bir fail olmasa, bu gözlemlenen kâinatın var olmaması gerekir. Hâlbuki duyularla müşahede edilen âlemin varlığının gösterdiği üzere bu ihtimal söz konusu değildir. İşte bu durumdan âlemi var eden zorunlu bir varlığın vücudu gerektiği gibi, O'nun bir ve tek olması da gerekir. Zira belirtildiği üzere, O'na ortak bir varlığın yokluğunu düşünmek hiçbir şekilde bir fesada sebebiyet vermemektedir. Bundan da o farazi ortağın vacip değil, mümkün varlık olduğu ortaya çıkar. Böyle mümkün bir varlığın da vacip varlığa, fiillerinde eşlik etmesi ihtimal dâhilinde değildir. Bu da, varlığı zorunlu olan Allah'ın âlemde etkin olduğunu ve ezelden ebede tek başına bu hükümranlığını hiçbir engelle karşılaşmadan sürdürdüğünü ve sürdüreceğini gösterir.⁶⁶ Yine ilgili akaid risalesinde Mehmed Haşim'in de vâcibu'l-vücûd kavramının sadece bir varlık için kullanılabilmesinden hareketle Allah'ın bir olduğu yönünde çıkarımda bulunduğu görülür.⁶⁷ Benzer bir bilgi aktaran Hüseyin Avni de aksi bir düşüncenin aklen imkânsız olduğuna dikkat çeker.⁶⁸ Yine bir akaid risalesi kaleme alan Mustafa Asım da vâcibü'l-vücûd olanın doğal olarak zatında bir olacağına işaret ile aynı hususa vurgu yapar.⁶⁹ Böylece her üç kelâmcı da ilgili yaklaşımı sürdürmüş olurlar.

2.1.2. Temânu' Delili

Müellif, kelâmcıların tevhîd konusunda “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu.”⁷⁰ âyetinden hareketle ortaya koydukları temânu' deliline de yer verir. Önce kâmil bir irade ve kudrete sahip olan Allah'ın birden fazla olma imkânının muhaliyetine dair ön kabulünü zikreder. Ardından bu görüşünü ispatlamaya çalışır. Ona göre vacip varlığın birden fazla olabileceğine dönük kabul edilen imkân, onların arasındaki ihtilaf imkânını da beraberinde getirir. Bu çatışma imkânı ise pek çok fesadı gerektirmesi nedeniyle muhal olduğundan bu durum vacip varlığın çokluğu seçeneğini de muhal hale getirir. Örneğin onlardan biri bir kişinin hareketini, diğeri sükûnunu murat ettiğinde bazı durumlar gündeme gelir. Burada ya ikisinin de dileği gerçekleşir. Bu aşamada bir şahsın aynı anda iki zıt sıfat ile nitelendirilmesini kabul gerekir.

⁶⁴ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 10.

⁶⁵ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 10.

⁶⁶ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 11.

⁶⁷ Mehmed Haşim, *Zübde-i akaid-i İslamiyye*, 57.

⁶⁸ Hüseyin Avni, “İlm-i Kelâm”, 4.

⁶⁹ Mustafa Asım, *Akaid Dersleri*, 12.

⁷⁰ el-Enbiyâ 21/22.

Şayet bunlardan birinin muradı gerçekleşmezse, onun aciziyeti ortaya çıkar. İşte her iki ihtimal de batıl olunca, vacip varlığın birden fazla olma imkânı devre dışı kalır. Böylece ilgili zorunlu varlığın tek olduğu ortaya çıkar.⁷¹

Temânu' deliline yer veren Harpûtî de, biri bir şeyin varlığını diğeri yokluğunu dileyen iki ilah tasavvuruna bağlı olarak meseleyi üç ihtimal üzerinden aktarır. Önce bu seçeneklerin her birinin muhal olduğuna dair hükmünü belirtir. Sonrasında gerekçelerini zikreder. Buna göre ikisinin de dileklerinin gerçekleşmesi halinde iki zıddın bir şeyde toplanması (ictimâ-i nakizeyn), isteklerinin olmaması durumunda iki zıddın ortadan kalkması (irtifâ-ı nakizeyn) ve onların acizliği, nihayet birinin dediğinin olması aşamasında ise diğerrinin aciziyeti ortaya çıkar. Bütün bu ihtimaller mümkün olmadığından birden fazla ilahın varlığı imkânsız olur. Dolayısıyla ilah tektir.⁷² Bir akaid risalesi kaleme alan İbrahim Natikî de bu delili aynı surette nakleder.⁷³ Hüseyin Avni ile Ömer Nasûhî ise onu, ikinci seçenekte sadece iki zıddın vuku bulmaması üzerinden izahla yetinmek dışında Harpûtî gibi aktarırlar.⁷⁴ Manastırlı İsmail Hakkı, Mehmed Haşim ve Şemseddin Günaltay ise (1883-1961) temânu' delilini iki ilahın irade çatışmasından ortaya çıkacak iki zıddın içtimalı ve acizlik ihtimallerine atıfta bulunarak anlatırlar.⁷⁵ Mehmed Vehbi Efendi de (1862-1949) bu delili Manastırlı İsmail Hakkı gibi açıklar.⁷⁶ Bu durumda Çerkeşseyhizâde'nin temânu' delilini aktarırken ilahların acizliği ve içtima-ı zıddeynin batıl olması seçeneklerini kullanırken, irtifâ-ı nakizeynin imkânsızlığı bağlamında bir izah geliştirmedeği anlaşılmaktadır.

Öte yandan Çerkeşseyhizâde ilgili âyet üzerinden temânu' delilinin kesinlik bildirip bildirmedeği hususunda da görüş beyan eder. Öncelikle burada söz konusu âyetin lafiz ve sigasından ilk aşamada anlaşılan ve lafzın ilk veya ikinci planda sevkediliş gayesini bildiren “dâll bi'l-ibâre” şeklindeki ibare delaleti ile “lafzın, ibarenin delaletinin ve sözün sevkediliş gayesinin dışında kalan, fakat yine de dil ve mantık kurallarına göre lafızdan dolayı olarak çıkarılabilen bir manaya delalet”⁷⁷ bildiren “dâll bi'l-işare” şeklindeki işaret delaleti arasında ayırım yapar. İzahlarını âyetin bu iki delaletine göre şekillendirir. Buna göre âyet, ibare delaletiyle iknaî bir mahiyet arzederken; ortaya konulan temânu' delilindeki manaya işaret etmesi, yani işaret delaleti itibarıyla yakîn/kesinlik bildirmektedir.⁷⁸ Mehmed Vehbi Efendi ise bu tür bir ayırma gitmeden delilin iknaî mahiyette olduğunu belirtir. Bunu da hâkim konumunda olan birden fazla gücün âdeten bir çatışma içerisine girecek olması ile izah eder.⁷⁹

Çerkeşseyhizâde ilk planda böyle bir açıklama yapmakla birlikte hemen ardından aslında âyetteki ilahın, müessir bir yaratıcı; fesattan da âlemin oluşmaması manası murat

⁷¹ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 11.

⁷² Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 181-182.

⁷³ İbrahim Natikî, *Risale-i akâidü'l-İslam* (Dersaâdet: Matbaa-i Osmaniye, 1300), 18-19.

⁷⁴ Hüseyin Avni, “İlm-i Kelâm”, 6; Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 155.

⁷⁵ Manastırlı İsmail Hakkı, *Mevaidü'l-in'am*, 48-50; Mehmed Haşim, *Zübde-i akaid-i İslamiyye*, 58; M. Şemseddin [Günaltay], *Felsefe-i Ülä*, 117.

⁷⁶ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriye Tercümesi* (İstanbul: Ahmed Kamil Matbaası, 1340-1343), 23.

⁷⁷ Ali Bardakoğlu, “Delâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/121.

⁷⁸ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 11.

⁷⁹ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriye Tercümesi*, 31.

olduğunda, bu ilahi kelâmın ibare delaletiyle de yakîn bildirdiğini ve buna bağlı olarak durumun kesinlik arzettiğini kaydeder. Ardından verdiği bu hükmün gerekçesini sunar. Buna göre yerde ve gökte birden fazla ilahın varlığı mümkün olsa, bu iki ilah, varlık ve varlıklarının zorunluluğu hususunda “müşterek”; birbirlerinden ayrıldıkları yön itibarıyla farklı (mütemâyiz) olmaları gerekir. Bu ise, o iki ilahın her birinin ayrı ayrı söz konusu müşterek ve mütemâyiz yönlerden terkiğini, yani mürekkebin olmasını gerektirir. Mürekkebin varlık ise mümkün bir varlık olup yaratma gücünden uzak olduğundan yer ve gökte böylesi iki müessir ilah olsa, bu âlemin mevcut olmaması gerekir. Hâlbuki âlemin varlığı ortada iken onun yokluğu iddiasının yanlışlığı aşikârdır. Bu durumda yerde ve gökte müessir ilahın çokluğu seçeneği batıl olur. Buna bağlı olarak da Cenâb-ı Hakk'ın birliği kesin bir şekilde sabit olmuş olur.⁸⁰

Müellifin, temânu' deliline değindiği bir başka eseri, Sırrı Girîdî'nin (1844-1895) Sa'düddîn et-Teftazânî'nin (öl. 792/1390) *Şerhu'l-akaid*'ini tercüme ettikten sonra ondan bazı kısaltmalar ve alıntılar yaparak yarı tercüme yarı telif tarzında oluşturduğu *Nakdül-kelâm*'dir.⁸¹ Burada Sırrı Paşa'nın ilgili âyetteki (el-Enbiyâ 21/22) fesadı, iki ilahın bulunması halinde âlemin oluşmayacağı üzerinden izah ettiğini belirtir. Onun bu noktada yaptığı takririn eksikliğini vurgular. Gerçekten de Sırrı Paşa, tevhîd delili olarak yer verdiği temânu' delilini izah ederken “Allah Teâlâ'dan gayrı sıfat-ı ulûhiyeti câmî iki ilah olsa, arz u sema ve sâir eşyâ mevcut olmamak lazım gelirdi” şeklinde bir ifade kullanmaktadır.⁸² Hâlbuki Çerkeşşeyhizâde ilgili âyette söz konusu edilen açmazın âlemin oluşmayacağı değil orada düzenin bozulacağı hususunda ortaya konulduğunu düşünür. Yine ona göre Sırrı Paşa'nın ilgili ifadesinden Allah'tan başka ulûhiyet sıfatlarına sahip bir ilah olsa herhangi bir bozukluk olmayacağı gibi bir anlam da doğmaktadır. Bu durumun yanlışlığı açık olduğundan ilgili ifade her halükarda yanlıştır.⁸³

Öte yandan Çerkeşşeyhizâde, temânu' delilinin âlemin varlık alanına çıkamayacağı üzerinden izah edilmesine karşı çıkıp bu yaklaşımı eleştirirse de aynı izah tarzının Manastırlı İsmail Hakkı gibi diğer bir son dönem Osmanlı kelâmcısı tarafından da ortaya konulduğu görülmektedir.⁸⁴ İlgili âyetin bağlamına bakıldığında Çerkeşşeyhizâde'nin bu konuda haklı bir eleştiri getirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Sırrı Paşa, muhtemelen onun bu tenkitlerini de göz önüne alarak, adı geçen eserinin sonraki baskısında bir tashihe gitmiş ve “arz u semâ ve sâir eşyâ mevcut olmamak lazım gelirdi” şeklindeki ifadesini metinden çıkarmıştır.⁸⁵

⁸⁰ Çerkeşşeyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 11-12. Müellif, *Tevhîd-i Bârî* adlı kasidesinde de mümkün varlığın yaratma sıfatına haiz olmadığını, dolayısıyla âlemin yaratıcısının bir zorunlu varlık olduğunu dile getirirken “mücerred müstakil bir vücûbin âsârıdır âlem-ki yoktur mümkünün yekdiğeri icâda rüçhanı” ifadelerini kullanır. Ardından bu hükmün aslında özel olarak ispatına gerek olmadığını, zira herkesin şahsi vicdamının zaten bu hükmü vereceğini belirtir. Bk. Çerkeşşeyhizâde Mehmed Tefvik Efendi, *Kasâid-i Tefvik* (İstanbul: Mihan Matbaası, 1304), 5.

⁸¹ Cemal Kurnaz, “Sırrı Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/128.

⁸² Sırrı Girîdî, *Nakdül-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm* (Konstantiniyye: Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ, 1302), 52.

⁸³ Çerkeşşeyhizâde Mehmed Tefvik Efendi, *Nakdül-kelâm fî akâidi'l-İslâm kitabının tenkid ve tashihi* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1308), 222-223.

⁸⁴ Manastırlı İsmail, *Telhîsü'l-kelâm*, 42-43.

⁸⁵ Sırrı Girîdî, *Nakdül-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm*, (Dersaadet: Babiali Caddesinde 52 Numaralı Matbaa, 3. Basım, 1324), 52.

2.1.3. Diğer Tevhîd Delilleri

Çerkeşseyhizâde, başka bir kısım tevhîd delillerine de yer verir. Nitekim o farklı iki mülk üzerindeki ilah taaddüdünü reddederken bunun bir örneğini sunarak onun imkânsızlığını gerekçesiyle aktarır. Buna göre ilgili durumda onlar birbirlerinden kendi mülklerini gizlemeye ya güç yetirirler yahut yetiremezler. Şayet ilk seçenek gerçekleşirse, ikisinin de cehaleti; ikinci ihtimal vuku bulursa bu kez de acizyetleri ortaya çıkar. Eğer onlardan biri bu gizlemeye kadir olur diğeri olmazsa, birinin cehalet ve acizlik ile nitelenmesi gerekir. Bütün bu üç seçeneğin gerektirdiği durumlar batıl olunca, ilahın tek olduğu ortaya çıkar.⁸⁶ Osmanlı'nın son dönem âlimlerinden Süleyman Sırrı da ilgili akaid risalesinde tevhîd delillerini aktarırken bu kanıtı yer verir. Ancak onu Çerkeşseyhizâde gibi “iki mülk üzerinde” şeklinde bir kayda tabi tutmaz. Doğrudan birden fazla ilahın varlığı halinde ilgili cehalet ve acizlik seçeneklerine atıfta bulunarak ilahın bir olmasının zorunluluğuna işaret eder.⁸⁷

Çerkeşseyhizâde, yine varlığı zorunlu olan Allah'ın bir ortağı olması halinde ortaya çıkacak bir başka açmazı işaret ile de O'nun birliğini ispata çalışır. Buna göre başka bir ilahın varlığını reddedip Kendi birliğini ortaya koyan Allah karşısında o farazi ortağın kitaplar indirip peygamberler göndererek âlemin hükümlerini hususunda O'na ortak olduğunu kullara bildirmesi gerekir. Hâlbuki böyle bir durum ortaya çıkmamıştır. Şayet böyle bir isteği olmasına rağmen o farazi ortak, suskunluğu tercih etmiş ise bu durum ya kendisinin acizliği ya da birliğini ortaya koyan Allah'ın sözünü tasdik etmesi nedeniyle gerçekleşmiştir. Her iki ihtimal de onun Allah'a ortak olmadığını gösterir ve Cenâb-ı Hakk'ın birliğini ispat eder.⁸⁸ Müellifin zikrettiği bu delilin, onunla çağdaş olup aynı alanda eser kaleme alan diğer Osmanlı ilim ehlinde pek de görülmemesi kendisinin bu kanıtı özel ilgi duyduğunu ihsas etmektedir.

Çerkeşseyhizâde'nin zikrettiği bu son delilin ilk bölümünde İmâm Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) kullandığı bir delile başvurduğu, en azından ondan esinlendiği görülmektedir. Müellif tarafından her ne kadar burada ismi anılmasa da Mâtürîdî, “Âlemin var edicisinin bir olması meselesi” başlığı altında bu kanıtın temelini zikretmektedir. Buna göre ilgili mucizelerle gelen peygamberlerin ortaya koyduğu hususlarla ulûhiyet/leri boşa çıkan varlık/ların devreye girip bu duruma engel olması gerekirken, böyle bir işin vuku bulmaması ilahın bir ve tek olduğunu gösterir.⁸⁹

Müellif, *Miftâhu'l-akâid* adlı eserinde de tevhîd meselesine değinirken onunla ilgili bir delil aktarır. Önce varlığı zorunlu bir varlığın gerekliliğini ortaya koyar. Ardından böylesi bir varlığın neden birden fazla olamayacağı hususunu izah etmeye başlar. Buna göre şayet birden fazla ilah olursa, bu iki ilahtan biri diğerdinden ya eksik olur ya da bu ikisi kuvvet ve kudret açısından birbirine denk olur. İlk ihtimal çok açık bir şekilde batıldır. Zira Allah,

⁸⁶ Çerkeşseyhizâde, *Mezîyyet-i İslamiyye*, 12; Çerkeşseyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 10. Müellif, ilahların birden fazla olduğuna inanan kişilerin müşrik olarak adlandırıldıklarını belirtir. Bk. Çerkeşseyhizâde, *el-İtkân fî tahkîki'l-îmân*, 32.

⁸⁷ Süleyman Sırrı, *Kenzü'l-akâid*, 45.

⁸⁸ Çerkeşseyhizâde, *Mezîyyet-i İslamiyye*, 10-11.

⁸⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru Sâdir-İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, ts.), 86.

nakıs; nakıs Allah olamaz. Eğer kuvvetleri birbirine denk olursa, bunlardan her birinin varlığı diğerinden müstağni olur. Kaldı ki bunun gereğine dair kati bir delil de sunulamaz. Böyle eşit iki ilahın varlığı halinde âlem ya asla varlık alanına çıkmaz. Ya da bunlar âlemi yaratmak isterler ve bu hususta birleşirlerse aralarında mutlaka bir vakitte ihtilaf gerçekleşir. Bu durumda ise kainatın nizamdan çıkması ve onun bir kaos içerisinde kalması gerekir. Hâlbuki âlem işleyişi itibarıyla başlangıçta nasılsa bugün de aynı şekilde bir düzensizliğe düşmeden akıp gitmektedir. Dolayısıyla bir mülk üzerinde iki ilahın varlığı gibi bir durum söz konusu değildir.⁹⁰

Çerkeşseyhizâde tevhîd kasidesinde de benzer vurguları yapar. Buna göre birden fazla ilah olması halinde ya âlemin varlığı ortaya çıkmaz. Faraza bir âlem varlık alanına çıksa dahi o, keşmekeş içerisinde darmadağın bir vaziyette kalır. Kâinatın bir düzenin olması için ulûhiyette tevhîd olması gerekir.⁹¹ Müellif, kasidesinin bir beytinde bitkilerin ve cansız varlıkların çarpıcı bir şekilde Allah'ın birliğine delalet ettiğini söylerken de yine düzen ile O'nun vahdaniyeti arasında bir bağ kurarak benzer bir hususa dikkat çekmiş olur.⁹² Evrende pek çok şekil ve hareket bulunmasına rağmen orada müşahade edilen düzen ve ahengi vahdet üzerinden açıklayan bir diğer kelâmcı da Filibeli Ahmed Hilmi'dir.⁹³ Bu konuda Ömer Nasûhî de aynı minvalde bir izah geliştirir.⁹⁴

2.2. Çerkeşseyhizâde'nin Tevhîde Aykırı Bazı Düşüncelere Bakışı

Malum olduğu üzere genel anlamda tevhîdin zıddı şirk kelimesi ile ifade edilir. Şirkin de kendi içerisinde beş türü olup bunlardan birini “şirk-i esbâb” teşkil eder. Bu da eşyanın tabiatının gerçek müessir olduğuna inanılması suretiyle gerçekleşir. Tabiatçıların ve onların yolundan giden kimselerin içerisinde düştükleri şirk çeşidi bu duruma örnek olarak sunulur.⁹⁵ İşte müellif, bu tasnife uygun şekilde Tabiatçıların konuyla ilgili görüşlerini tevhîd bahsinin hemen sonunda ele alarak, onların yaklaşımlarının tevhîde aykırı olduğunu gösterir. Mâtürîdî kelâmcı Sâbûnî'nin tevhîd konusunda İslam'a muhalefet eden grupların arasında tabiatçılara yer vermesi de,⁹⁶ Çerkeşseyhizâde'nin bu bakış açısında yalnız olmadığını göstermektedir.

Öte yandan Kur'an'da yer alan tevhîd âyetlerinden birinde Cenâb-ı Hakk'ın “Allah asla çocuk edinmemiştir. O'nunla beraber başka bir tanrı da yoktur; aksi takdirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı.” (el-Müminûn 23/91) şeklinde hitapta bulunduğu bilinmektedir. Ayrıca baba, oğul ve kutsal ruh şeklinde üç uknum üzerinden savunulan teslis düşüncesinin⁹⁷ de

⁹⁰ Çerkeşseyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 9-10.

⁹¹ Çerkeşseyhizâde, *Kasâid-i Tevfik*, 5.

⁹² Çerkeşseyhizâde, *Kasâid-i Tevfik*, 3.

⁹³ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm: Hakaik-i İslâmiyeye müstenid yeni ilm-i akaid* (Darülhilafet: Hikmet [Matbaa-i İslâmiyesi], 1332), 32.

⁹⁴ Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 152; Ömer Nasuhi, “Tevhîd-i Bâîr”. *Mahfil* 5/59 (1343), 204.

⁹⁵ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1339-1341), 2/103; İzmirli İsmail Hakkı, *el-Cevâbu's-sedid fi beyâni dini't-tevhîd* (Ankara: Tedkikat ve Te'lifat-ı İslâmiye, 1339-1341), 17.

⁹⁶ Ebû Muhammed Nuruddin es-Sâbûnî, *Kitabü'l-bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-din*, thk. Fethullah Huleyf (Kahire: Dârul-Maârif, 1969), 39.

⁹⁷ A. Hamdi Akseki, *İslam Dini* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 20. Basım, 1969), 65.

şirk-i teb'îze örnek verildiği malumdur.⁹⁸ İşte müellif bu ilahi kelâma ve söz konusu şirk çeşidine uygun şekilde tevhîd düşüncesine zarar verecek olan Allah'ın bir evladının bulunduğu fikrini de çeşitli açılardan ele alıp reddeder. O her ne kadar bu bahsi doğrudan tevhîd konusuna bağlı bir mesele şeklinde işlemese de onun tevhîde aykırı bir mevzu olduğu açıktır. Bu yüzden işbu konuya da yine tevhîde zıt düşünceler başlığı altında yer verilmesi uygun görülmüştür.

2.2.1. Tabiatçı Anlayış

Müellif, tabiatçıların âlemin kaynağı hakkında dile getirdikleri görüşleri ifade ettiği üzere tevhîd başlığı altında inceler. O, akli delillerin gösterdiği şekilde bütün eşya Allah'ın varlık ve birliğini ortaya koyarken bu anlayış üzere olan kişilerin Yaratıcıyı tamamen inkâr ettiklerini belirtir. Ardından “eşhâs-ı rezile” tarafından savunulduğunu söylediği bu görüşü algıladığı şekilde aktarmaya başlar. Buna göre kâinatta gerçekleşen işler ilim, idrak, kudret ve kuvvetten uzak olup, cisim üzerinde kaim olan tabiatın külli ve nev'î (türsel) etkinlikleriyle vuku bulmaktadır. Bu fikri küfür, dalalet ve ahmaklığın en uç noktası olarak niteleyen müellif, onların ispat mevkiinde oldukları külli tabiatın; zorunlu, âlim, kâdir, ezeli, ebedi ve yüce bir zat olduğunu iddia ediyorlarsa, buradaki tek hatalarının isimlendirmede gerçekleştiğini söyler. Ancak burada nev'î plandaki tabiat anlayışlarında ise hem müşrik hem de hulul görüşünün savunucusu konumuna düştüklerini ifade eder.⁹⁹ Böylece derdinin isimlendirme hususunda değil, tek başına kadim olan bir varlığın kabulü noktasında olduğunu göstermiş olur.

Müellif *Miftâhu'l-akaid* isimli eserinde de tabiatçıların yanına bu sefer başka bir kısım görüş sahiplerini de ilave ederek yine bu konuya temas eder. Bu manada aynı şekilde cehalet ve ahmaklık ile nitelediği ilgili görüş sahiplerinin Cenâb-ı Hakk'ın varlığını inkâr edip âlemdeki oluşumları, ilim, idrak ve kuvvetten uzak olan feleklerin hareketlerine, birtakım birleşimlere veya yıldızların teşekkülüne ya da eşyanın nevi tabiatına isnat ettiklerini belirtir. Ardından bu görüş sahiplerini niçin ilgili şekilde nitelendirdiğini ortaya koyan bir izah geliştirir. Buna göre eşyada tesir sahibi gerçekten söz konusu unsurlar olacak olsa, insanın mahiyeti ve cisimleri cisim yapan ilgili özellikleri hususunda bir eşitlik olması gerekir. Örneğin peşi sıra doğmuş ikizlerin, renk, şekil, nitelik, zekâ-ahmaklık, cimrilik-cömertlik, korkaklık-cesaret, bedbahtlık-bahtiyarlık ve benzeri bütün zahiri ve batını niteliklerde birbiriyle aynı olması gerekir. Zira hayat, ilim, kudret ve kuvvet sahibi olmayıp, bizzat kendisi oluşum ve yer tutmada bir illete muhtaç olan ilgili ilk üç unsur (hareket, birleşim, teşekkül), eşyalar karşısında sadece yeknesak bir etkide bulunabilir. Yine nevi tabiatın da bir maddede iki zıt fiili bir araya getirmesi söz konusu olamaz. Bu durumda ilgili örneklerde müşahade edilen zahiri ve batını ayrılıkların gerçek müessiri ilim, kudret ve irade sahibi bir zorunlu varlık, yani Allah olmalıdır.¹⁰⁰

Müellif, *Tevhîd-i Bârî* adlı kasidesinde de Tabiatçıların düşüncelerinin yanlışlığına vurgu yapar. Buna göre tabiat, farklı eser vücuda getiremez. Bu ifadesiyle o, tabiatın tek

⁹⁸ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, 103.

⁹⁹ Çerkeşeyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 12.

¹⁰⁰ Çerkeşeyhizâde, *Miftâhu'l-akaid*, 19-20.

düze işler ortaya koyabileceğini, âlemdeki farklılık ve zenginliklerin onunla izah edilemeyeceğine dikkat çekmiş olur. Nitekim aynı kasidenin bir başka beytinde cisim ve cismaniliğin izahında kullanılan tabiat kavramının belirsizlik içerdiğini söyler. Böylece kimilerinin düşündüğü gibi tabiatın âlemde etkin bir konumu olmadığını belirtmiş olur. Yine bir başka beytinde tabiatın müstakil bir varlığı olmayıp onun cevhere sirayet etmiş bir araz olduğunu, birbirinden farklı şekil ve renklere sahip bulunan varlıkların ondan sudur edemeyeceğini kaydeder. Akli, ruhu ve kudreti bulunmayan bir tabiatın böylesi işleri düzenleyemeyeceğini belirtir.¹⁰¹ Müellifin, tabiatın aslında karşılığı bulunmayan bir kavram şeklinde kullanıldığına dönük vurgusunun bir benzerini son dönem Osmanlı kelâmcılarının önemli simalarından Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi de (öl. 1954) sürdürür.¹⁰²

Çerkeşseyhizâde tabiatçı düşünceyi sadece âlemin ilahi güç tarafından yaratıldığını reddedip bu ilahi kudretin yerine tabiatı yerleştirmesi, dolayısıyla bir nevi şirke düşmesi nedeniyle eleştirmez. Tabiatçıların bilginin kaynağı hususunda sansualist (duyumcu) bir anlayış geliştirmelerine de tepki gösterir. Bu konuda *Risâle fi'l-akl* adıyla müstakil bir eser kaleme alan müellif, duyular olmadan aklın hiçbir anlam ifade etmediği, onun gerçekleştirdiği bütün idraklerde duyudan yardım aldığı şeklinde ortaya koyduğu yaklaşımı reddeder.¹⁰³ Dile getirdiği mukaddimelere ve izahlara bağlı olarak insanın, kimi zaman dilimlerinde duyuların aracılığına başvurmadan sadece akıl vasıtasıyla bilgiye ulaştığı yönünde fikir beyan eder.¹⁰⁴

Çerkeşseyhizâde, tevhîd başlığı altında Tabiatçıların yaklaşımını açıkladıktan sonra onların bu düşünceleriyle bir kısım kelâmcılar tarafından savunulan tabiatçı fikir arasındaki farkı da izah eder. Buna göre bazı kelâmcılar tabiatın etkinliği görüşüne yönelmişlerse de, diğerleri gibi Allah'ın varlığını inkâr edip, gerçek müessirin eşyada küllî tabiat, kendilerinden zuhur eden fiil ve eserlerde ise nevi tabiat olduğu gibi bir fikre kapılmamışlardır. Bu kelâmcılara göre Allah her şeyi başlangıçta vasitasız bir şekilde yaratmaya kadir. Bununla birlikte O, bir hikmetten ötürü bazı cisimlerde etkin bir tabiat yaratmış, böylece o cisimlerin kendilerinden zuhur eden fiil ve eserler o cisimlerin tabiatı gereği ortaya çıkar hale gelmiştir. Burada onlara göre Allah tarafından bazı cisimlere konulan müessir tabiatın yaratıcısı yine O olmaktadır.¹⁰⁵

Müellif, bu konuda eşyada tabiatın etkinliği görüşünü savunan kelâmcıların, o tabiatın Allah tarafından yaratıldığı düşüncesini benimsedikleri için bunun sıkıntı oluşturmayacağına vurgu yaptıktan sonra çoğunluğu oluşturan kelâmcıların meseleye bakışını açıklar. Buna göre tutuşmaya elverişli bir nesne ateşe atıldığında onun yanması vasitasız bir şekilde sadece ilahi kudret ile bu işlemi takiben ilgili eşyanın yanması ise âdet yolu ile gerçekleşmektedir. Bazı kelâmcılar ise o eşyanın ateşe atıldığında yanmasını, ateşte mevcut olan tabiatın etkisine bağlarlar. Ancak işaret olunduğu üzere onlar hem tabiat hem de

¹⁰¹ Çerkeşseyhizâde, *Kasâid-i Tevfik*, 4-5.

¹⁰² Mustafa Sabri, *Mevkafu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve ibâdihî'l-mürselîn* (Beyrut: Dârü't-Terbiye, 1427/2007), 3/340.

¹⁰³ Çerkeşseyhizâde Mehmed Tevfik Efendi, "*Risâle fi'l-akl*", *Behcetü't-taraffi ilmi's-sarf* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1308), 195.

¹⁰⁴ Çerkeşseyhizâde, "*Risâle fi'l-akl*", 201-203.

¹⁰⁵ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 12-13.

onun etkinliğinin başlangıç itibarıyla Allah'ın yaratmasına bağlı olarak gerçekleştiğini düşünürler. Bu durumda eşyanın ateşte yanması yine Allah'ın bir fiili olup, bu iş sadece vasıtalı bir şekilde gerçekleşmektedir. Müellif, genel eğilimi ve azınlık görüşü bu şekilde aktardıktan sonra onlar hakkında bir hüküm de verir. Buna göre ikinci görüşte bir sıkıntı olması bir tarafa belki de o ilk yaklaşıma nispetle doğruya daha yakın bir düşüncedir.¹⁰⁶ İzmirli İsmail Hakkı da her ne kadar diğerinden daha doğru olduğu yönünde bir vurgu yapmasa da bu son yaklaşımın şirk olmadığını altını özellikle çizer.¹⁰⁷

Çerkeşeyhizâde, bu noktada ikinci anlayışın bir sıkıntı taşımadığına dönük görüşünü teyit için Fahreddin er-Râzî'den (öl. 606/1210) alıntı da yapar. Râzî, Bakara sûresi 2/22. âyetini tefsir ederken ilgili ifadesinde Allah'ın meyveleri; su ve toprak gibi herhangi bir vasıta olmaksızın yaratmaya kadir olmakla birlikte O'nun bu kudretinin, meyveleri söz konusu vasıtalarla yaratmasına bir engel teşkil etmediğini belirtir. Her iki durumda da O'nun yaratıcı ve hakîm olduğuna dikkat çeker.¹⁰⁸ Çerkeşeyhizâde, ilgili alıntıyı takiben yine Râzî'nin Felak sûresi 113/2. âyetinin tefsirinde kullandığı ifadelerle de başvurur. İlgili bölümde Râzî, ateş, yılan veya akrebin ısırması sonucu oluşan acı hakkında kelâmcıların çoğunluğunun bunun doğrudan Allah'ın yaratması ile gerçekleştiği yönünde görüş bildirdiklerini söyler. Filozofların çoğu ve kelâmcıların bir kısmı ise bu acıyı, ilgili varlıkların tabiatında Allah'ın yarattığı kuvveden doğan bir hal olarak açıkladıklarını kaydeder. Ardından bu ikinci görüşte bir beis olmadığı yönünde bir ifade kullanır ve Hz. Peygamber'in "Sen'den Sana sığmırım"¹⁰⁹ hadisine yer verir.¹¹⁰ Çerkeşeyhizâde, Râzî'den yaptığı bu alıntıları takiben ilave bir izah getirmez ve böylece kimi tabiatçı kelâmcıların konuyla ilgili ifade ettikleri görüşlerinde niçin bir sıkıntı olmadığını Râzî üzerinden teyit etmiş olur.¹¹¹ Yine müellif *Tevhîd-i Bârî* kasidesinde de eğer eşyada bir kabiliyetin bulunduğu ileri sürülürse bunun da Allah'ın bir fiili olduğunu belirterek, bu düşüncenin çekinilmesi gereken bir görüş olmadığını ihsas etmiş olur.¹¹²

2.2.2. Allah'a Bir Evlat İsnadı

Çerkeşeyhizâde *Miftâhu'l-akâid* adlı eserinde Allah'a bir evlat isnadını da ele alır, böyle bir düşüncenin doğuracağı problemleri dile getirir. Öncelikle Allah'ın doğurmaktan münezzehe olduğuna dair hükmünü dile getirdikten sonra bunun gerekçelerini bir kısım ihtimallere yer vererek aktarmaya başlar. Buna göre eğer doğurmak ile bir nutfe söz konusu olmadan varlık alanına çıkan bir çocuk kastedilirse, bir madde ve nutfe olmaksızın yaratılan yeryüzü, gökyüzü ve burada bulunan her şeyin de yine O'nun çocuğu olması gerekir. Bu ihtimalin batıllığı çok açık olduğu için onun hakkında bir değerlendirme yapmaya bile gerek yoktur.¹¹³

¹⁰⁶ Çerkeşeyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 13.

¹⁰⁷ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2/103.

¹⁰⁸ Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 2/121.

¹⁰⁹ Müslim, "Salât", 222; Ebû Dâvûd, "Salât", 148.

¹¹⁰ Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 32/192.

¹¹¹ Çerkeşeyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 13-14.

¹¹² Çerkeşeyhizâde, *Kasâid-i Tevfik*, 5.

¹¹³ Çerkeşeyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 16.

Müellif bu seçeneği takiben ikinci bir ihtimali daha ele alır ve onun yanlışlığını da çeşitli ihtimaller ekseninde ortaya koymaya başlar. Buna göre eğer burada şehvetle ayrılan bir cüzün annenin rahminde yer almasına bağlı olarak ortaya çıkan bir çocuk kastedilirse, bu tip bir durumun; lezzet, şehvet, hareket ve kadınlarla yakınlaşma gibi halleri gerektirdiği bunların ise cisimlere ait özellikler içerisinde yer aldığı malumdur. Hâlbuki Allah ise cisimlik ve cismanilikten, dolayısıyla da söz konusu hallerden yücedir. Kaldı ki bu yoldan bir evlat edinme isteği; bir çocuk talep edip de onu maddesiz şekilde hemen yaratamayan aciz varlıklar için söz konusudur. Hâlbuki her istediğini her daim bir kerede maddesiz şekilde var etmeye kadir olan Allah için böyle bir durum düşünmek muhaldir. Yine bu seçenekte Allah için -hâşâ- bir lezzet ve şehvet giderme söz konusu olup, bu durumda eğer Cenâb-ı Hakk için bu iki hal tasavvur edilebilirse, O'nun bunlarla ezeli olarak vasıflanması gerekir. Bu ise o çocuğun da ezeli olmasını gerektirir. Hâlbuki anne karnına hap-solunduktan sonra ortaya çıkan çocuğun hâdis olacağı açıktır. Bu durum ise o çocuğun hem ezeli hem de hâdis olması gibi, herkesin batıllığını açıkça fark edeceği bir hale sebebiyet verir. Dolayısıyla böyle bir seçenek de doğru olamaz.¹¹⁴

Müellif, bu ikinci ihtimale (nutfe) bağlı olarak ortaya çıkan açmazlara dikkat çekmeye devam eder. Buna göre yine Allah'ın ilgili surette bir evladı olması halinde, doğal olarak onun hâdis bir varlık olması gerekecek iken; bu aşamada O'nun her şeyi ezelde bildiği düşünüldüğünde o çocuğun Kendisi için bir olgunluk ve fayda olduğunu yahut olmadığını da ezelde bilmesi gerekir. Eğer ilk seçenek söz konusu olursa, o çocuğu ezelde yaratması gerekir. Bu ise, hâdis olduğu apaçık olan o çocuğun ezeli olmasını gerektirir. Böyle bir durum olamaz. Eğer burada ikinci ihtimal geçerli olursa, bu durumda Allah'ın o çocuğu asla var etmemesi gerekir.¹¹⁵

Müellif, yine bir nutfe üzerinden ortaya çıkacak çocuk düşüncesinin neden olduğu diğer problemlere değinmeyi sürdürür. Buna göre eğer o çocuk Allah'tan ayrılan bir cüze bağlı olarak ortaya çıktıysa; öncelikle o cüzün meni gibi bir madde olma ihtimali, O'nun böyle bir durumdan çok yüce olması itibarıyla hemen devre dışı bırakılır. Bu cüzün ilim ve kudret gibi bir subuti sıfat olarak tasavvur edilmesi halinde ise; bu sıfat, O'nda ya baki olur ya da olmaz. Eğer baki olursa, bu durum bir sıfatın iki mahalde bulunmasını; eğer baki kalmaz ise bu sefer de Allah'ın ondan soyutlanmasını gerektirir. Her iki seçenek de açıkça batıl olduğundan böyle bir ihtimal de devre dışı kalır.¹¹⁶

Müellif, Allah'ın, Kendisinden ayrılan bir parçaya (cüze) bağlı olarak ortaya çıkacak çocuğun gerektireceği sıkıntılara temas etmeyi sürdürür. Buna göre bu parçanın ulûhiyette bir payı ya olur ya da olmaz. Eğer ilk durum söz konusu ise, o parçanın Kendisinden ayrılmasıyla O ya ilahlıktan tamamen soyutlanır ya da O'nun ulûhiyetinde eksilme meydana gelir. Eğer bu parçanın ulûhiyette bir payı olmazsa; o parçadan meydana gelen çocuğun asla Allah olmaması gerekir. Hâlbuki “evladın, baba cinsinden olması gerektiği” şeklindeki ifadeden hareketle o çocuğun da ilah olması lazımdır. Nitekim “*De ki: Eğer Rahmanın çocuğu olsaydı, ona tapanların ilki ben olurum.*”¹¹⁷ âyeti de bu hususa işaret

¹¹⁴ Çerkeşşeyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 16-17.

¹¹⁵ Çerkeşşeyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 17.

¹¹⁶ Çerkeşşeyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 17-18.

¹¹⁷ ez-Zuhruf 43/81.

etmektedir.¹¹⁸ Bütün bu ihtimallerin doğurduğu sıkıntılardan, Allah'ın bir evladının olmadığı anlaşılmalıdır.

Erzurumlu İsmail Hakkı'nın itikada dair manzum risalesini şerh eden ve müellifimizin (Çerkeşseyhizâde) çağdaşı olup ondan bir sene sonra vefat eden Musacalızâde Mehmed Said Efendi de (öl. 1902) Allah'ın bir oğlunun olması halinde ortaya çıkacak açmaza dikkat çekerken bu son maddeye yer verir. Buna göre Allah'ın bir evladı olması halinde o çocuğun O'nun cinsinden olması veya pederine yardım etmesi için talep edilmesi ya da O'na Kendisinden sonra halef kılınması gibi bir durum gerekir. Hâlbuki hiçbir varlık O'nun mücanisi (aynı cins özellikleri gösteren) bir fert olamaz. Zira Allah vâcibü'l-vücut, diğerleri ise mümkün varlıktır. Yine O'nun hiç kimsenin yardımına da ihtiyacı yoktur. O, ebedi olup Kendisine yokluk erişmeyeceği için halefi de söz konusu olamaz. İşte bütün bu yönler dikkate alındığında O'nun için bir evlat tasavvur edilemez.¹¹⁹

Çerkeşseyhizâde, ilgili surette meydana gelen çocuğun doğuracağı başka bir açmaza daha işaret eder. Buna göre bu çocuğun varlığı ya zorunlu (vâcibü'l-vücûd) ya da mümkün olacaktır. Eğer ilk durum söz konusu olursa; kendisinin bir ilahın tesirine ihtiyaç duymaması gerekir. Dolayısıyla aralarında babalık-evlatlık ilişkisi imkânsız olur. Eğer ikinci ihtimal devreye girer de o çocuk mümkün kategorisinde olursa; varlığı Allah'ın yaratmasına bağlı olarak ortaya çıkacağı için onun Allah'ın oğlu değil, diğer mümkün varlıklar gibi bir varlık olması gerekir. Bu durum ve ortaya konulan diğer tüm ihtimaller imkânsız olduğuna göre, Allah'ın bir oğlunun olması da muhal olmuş olur.¹²⁰

Müellif ilgili açmazlar üzerinden Allah'ın bir evladının olamayacağını ortaya koyduğu gibi, pek bir ayrıntıya girmeksizin O'nun doğmuş da olamayacağına dikkat çeker. Bu noktada doğumun bir hudûs işareti olduğuna işaret eden müellif, hem baba hem de evlat olmanın sonradan olmayı gerektirmesi itibarıyla, Allah'ın böylesi eksiklik bildiren bu tür durumlar ile nitelenmesinin imkânsız olduğuna vurgu yapar.¹²¹ Böylece Allah'ın birliği konusunda en çok öne çıkarılan ilahi zatın muhalefetün li'l-havadis sıfatına sahip olması, dolayısıyla hudûs işaretlerinden uzak bulunması şeklindeki özelliğine dikkat çekmiş olur. Musacalızâde de bu meseleyle alakalı olarak Allah'ın doğmuş kabul edilmesi halinde bu durumun O'nu sınırlı, hâdis ve muhtaç bir varlık konumuna getireceğini söyler. Hemen ardından Allah'ın sonsuz, kadim ve hiçbir şeye ihtiyaç duymayan bir varlık olduğuna işaretlerle bu ihtimalin kabul edilemeyeceğine dikkat çeker.¹²²

Sonuç

Osmanlı ilim dünyasının son dönemde yetiştirdiği önemli âlimlerden biri olan Çerkeşseyhizâde Mehmed Tevfik Efendi, farklı sahalarda pek çok eser kaleme almış, bu manada kelâm alanında da muhtelif risaleler telif etmiştir. Kelâmın ince meseleleri hakkında muhtasar eserler ortaya koyup görüşler serdettiği gibi, onun temel konularına dair de fikirler üretmiştir. Onun, hakkında görüş beyan ettiği konulardan biri de İslam inanç esaslarının şüphesiz en önemli mevzularından birini teşkil eden tevhdî meselesi olmuştur.

¹¹⁸ Çerkeşseyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 18.

¹¹⁹ Musacalızâde Mehmed Said Efendi, *Cevahirü'l-akaid* (İzmir: Vilayet Matbaası, 1327/1911), 8.

¹²⁰ Çerkeşseyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 18-19.

¹²¹ Çerkeşseyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 19.

¹²² Musacalızâde, *Cevahirü'l-akaid*, 8.

İslam dünyasının ilmi geleneğine oldukça hâkim olduğu gözlenen, bu manada görüş bildirdiği çeşitli konularda klasik eserlerden muhtelif ibareler aktaran müellif, bu birikimine bağlı olarak savunduğu düşünceye dair güçlü veriler sunmuştur. Tevhîd me-selesinde de bu özelliğini sergileyen müellif, eserlerinin risale tarzında olmasından do-layı konunun farklı boyutlarına çok fazla temas etmese de onunla ilgili muhtelif deliller ortaya koymuştur. Kelâm geleneğinde en çok kullanılan kanıtların başında gelen temânu' deliline özel bir önem atfetmiş, bununla birlikte başka delillere de yer vermiş-tir. Temânu' delilinin aktarımında klasik izah tarzını sürdürmüş, onun kesinlik bildirip bildirmediğine dair de yorum getirmiştir. Bu delilin birden fazla ilahın evrenin oluşu-muna engel teşkil edeceği şeklinde değil onun kaos içerisinde kalacağı üzerinden ortaya konulması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu delil çerçevesinde getirdiği izahlar ile genel anlamda çağdaşı olduğu diğer Osmanlı kelâmcılarından daha zengin bir bilgi manzu-mesi sunmuş, ayrıca sistemli bir aktarım yolunu seçerek konunun anlaşılması husu-sunda önemli katkılar sağlamıştır.

Çerkeşşeyhizâde, Allah'ın varlığını ispat konusunda çokça yer verdiği vâcibü'l-vü-cûd kavramını farklı açılardan izah ettiği gibi, onu tevhîd delilinin önemli bir argümanı haline de getirmiştir. Daha çok İmam Mâtürîdî ile özdeşleşen ve bir ilah tarafından gönde-rilen nebinin diğer farazi bir ilah tarafından engellenmemesi üzerinden ortaya konulan tevhîd deliline de yer vermiş, ancak bu aktarımında tamamen bu mezhep imamına bağlı kalmamıştır. Naklettiği diğer delillerde ise birden fazla ilahın kabulünü, bazı varsayımlar üzerinden ele almış, burada daha çok onların içerisine düşecekleri acizliğe dikkat çekmiş, kimi zaman ise ortaya çıkacak cehalet halini de bu duruma ilave etmiştir. Her iki niteliğin de bir ilahın şanına yakışmayacağı ilkesinden hareketle onun bir olması gerektiğine vurgu yapmıştır.

Tevhîdin zedelenmesiyle ortaya çıkan şirk çeşitlerinden birisi olan ve Tabiatçıların evrenle ilgili yaklaşımlarıyla özdeşleştirilen *şirk-i esbâba* da tevhîd delillerinin akabinde yer veren müellif, bu düşünceyi daha çok kâinatta bir yeknesaklığın bulunmaması, hâlbuki tabiat fikrinin bu duruma sebebiyet vermesi gerektiği hususundan hareketle reddetmiştir. Yine tabiat kavramının tam anlamıyla bir karşılığının bulunmamasını ve kendisine bir nevi var edicilik nispet edilen bu gücün akıl ve şuurdan yoksun olmasını da bu görüşün diğer bir zaafî olarak göstermiştir. Bu noktada işin içerisine ilk aşamada Allah'ı katarak tabiatçı bir fikri benimseyen kelâmcılara değil bir eleştiri getirmek, onu doğruya daha yak-ın bir yaklaşım olarak görerek cesur bir tavır sergilemiştir. Tabii bunda Fahreddin er-Râzî gibi bir otoriteden destek alması da etkili olmuştur.

Müellif, Allah'a bir evlat isnadına bağlı olarak ortaya çıkan ve tevhîd konusuyla olumsuz anlamda yakından alakası olan bu anlayışın getirdiği sıkıntılara da temas etmiş-tir. Burada onun ortaya koyduğu problemler daha çok ilgili varsayımın gerektirdiği hu-dusluluk işaretleri üzerine yoğunlaşmıştır. Bu manada kadim olarak kabul edilen bir varlığa yakıştırılan bu durumun neticesi olarak beliren cismanilik hallerinin, ilgili kabule aykırılık teşkil edeceği, üzerinde durulan önemli bir husus olmuştur. Burada ayrıca ilah için bir ih-tiyacın belireceğine ve söz konusu çocuğun bu haliyle bir yönden ezeli bir yönden hâdis olma gibi bir açmaza sebebiyet vereceğine dikkat çekilmiştir. Bütün bu durumların içer-diği imkânsız hallere bağlı olarak da ilgili düşünce reddedilmiştir.

Çerkeşeyhizâde başta tevhîd delilleri olmak üzere konuya dair getirdiği açıklamalarla tüm Müslümanların ortak değeri olan bu ilkenin izahına zenginlik katmış ve sistemli bir görüş manzumesi sunmuştur. Kimi zaman eleştirel bir üslup benimseyen müellif, kimi zaman ise didaktik bir tarzda fikirlerini beyan etmiştir. Hem felsefeye hem de kelâm ilmine aşina olması, meseleleri açık ve ilmi bir muhteva içerisinde aktarmasına katkı sağlamıştır. Sahip olduğu ilmi birikim, kendisiyle çağdaş olan kimi zevatın eserlerinde yer aldığını düşündüğü hataları tashih etmesinin dahi önünü açmıştır.

Müellif, tevhid meselesiyle ilgili genel itibariyle özgün fikirler ortaya koymayıp daha çok selefi olan ilim ehlinde istifade yolunu seçse de de mezkûr düşüncelerin ifade biçiminde bir özgünlük yakalamıştır. Yine konunun daha rahat anlaşılması için berrak bir dil eşliğinde bazı mukaddimelere yer vermesi, meramını okuyucuya aktarma hususunda başarı sağlamasına zemin hazırlamıştır. Kendi düşüncesine olan itimadı, aksi bir görüşün müdafii olan tabiatçıları ağır bir şekilde eleştirmesine; kimi İslam filozoflarını ise tekfir etmesine neden olmuştur. Buna karşılık İslami anlayış içerisinde hoş karşılanabileceğini düşündüğü kimi görüşlere ise oldukça ılımlı yaklaşmıştır. Sonuç itibariyle o, daha çok risale tarzında kaleme aldığı eserlerinde, mensubu bulunduğu dinin temel öğretilerine sadakatle bağlı kalmış, tevhid konusunda da bu temel yaklaşımından taviz vermeyerek, onunla ilgili bir Müslümanın bilmesi gereken hususları açıklığa kavuşturmuştur.

Kaynakça

- Akseki, A. Hamdi. *İslam Dini*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 20. Basım, 1969.
- Akyol, İbrahim. "Çerkeşeyhizâde Mehmet Tevfik Efendi ve Nef'î'ye Nazîresi". *Çankırı Araştırmaları* 1/1 (2006), 177-190.
- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. 5 Cilt. İstanbul: Milli Gazete Yayınları, 1981.
- Apaydın, Yasin. "Çerkeşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (2019), 1-30.
- Arapkirli, Hüseyin Avni. "İlm-i Kelâm". *Dârülfünûn Dersleri*. 1-192. İstanbul: İstanbul Dârülfünunu, 1331.
- Asım, Mustafa. *Akaid Dersleri*. Dersâadet: Hilal Matbaası, 1324.
- Atar, Aynur. *Çerkeşizâde Mehmet Tevfik Efendi ve Akâid Risaleleri*. Yüksek Lisans Tezi, Gümüşhane Üniversitesi, 2019.
- Azamat, Nihat. "Çerkeşî Mustafa Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/272-275. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Bardakoğlu, Ali. "Delâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/119-122. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1342.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. "Tevhîd-i Bârî". *Mahfil* 5/59 (1343), 202-205.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1333.
- Çerkeşeyhizâde, Mehmed Tevfik Efendi. *Hudûsü'l-âlem*. Atıf Efendi Kütüphanesi. 4657, 43b-44b.
- Çerkeşeyhizâde, Mehmed Tevfik Efendi. *el-İtkân fi tahkiki'l-îmân*. İstanbul: Âlem Matbaası, 1311.
- Çerkeşeyhizâde, Mehmed Tevfik Efendi. *Kasâid-i Tevfik*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1304.
- Çerkeşeyhizâde, Mehmed Tevfik Efendi. *Meziyyet-i İslamiyye*. Dersâadet: Mahmud Bey Matbaası, 1307.
- Çerkeşeyhizâde, Mehmed Tevfik Efendi. *Miftâhu'l-akâid*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1301.
- Çerkeşeyhizâde, Mehmed Tevfik Efendi. *Nakdû'l-kelâm fi akâidi'l-İslâm kitabının tenkîd ve tashihi*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1308.
- Çerkeşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi, "Risâle fi'l-akl". 195-203. *Behcetü't-taraf fi ilmi's-sarf* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1308.
- Çerkeşeyhizâde, Mehmed Tevfik Efendi. *Risâle fi hakkı fâkidi's-salât*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1308.
- Çerkeşeyhizâde, Mehmed Tevfik Efendi. *Risâle fi mahiyeti'l-mümkin ve'l-mec'ûliyye*. İstanbul: y.y., 1305.

- Çerkeşeyhizâde, Mehmed Tevfik Efendi. "Tercüme-i Sahib-i Hal-i Divan". *Kasâid-i Tevfik*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1304.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşâs es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Eskişehrî, Mehmed Emin. *Zübdetü'l-akâid*. İstanbul: Süleyman Efendi Matbaası, 1298.
- Filibeli, Şehbenderzâde Ahmed Hilmi. *Üss-i İslâm: Hakaik-i İslâmiyye müstenid yeni ilm-i akaid*. Darülhifâ: Hikmet [Matbaa-i İslâmiyesi], 1332.
- Girîdî, Sırrı. *Nakdül-Kelâm fi Akâidi'l-İslâm*. Konstantiniyye: Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ, 1302.
- Girîdî, Sırrı. *Nakdül-Kelâm fi Akâidi'l-İslâm*. Dersaadet: Babiali Caddesinde 52 Numaralı Matbaa, 3. Basım, 1324.
- Günaltay, M. Şemseddin. *Felsefe-i Ülä: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri*. Şehzadebaşı: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341.
- Hacı Necib. *Kenzü'l-feraid fi mesaili'l-akaid*. Dersaadet: Kanaat Matbaası, 1335.
- Hafız Kamil. *Cevahirü'l- kelâm fi beyâni akaidi'l-İslam*. Kastamonu: Matbaa-i Vilayet. 1334.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l-İslâm*. Dersaadet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330.
- Haşim, Mehmed. *Zübde-i akaid-i İslamiyye*. İstanbul: Bâbiâli Caddesi 13 Numaralı Matbaa, 1319.
- İbn Sinâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *el-İşarat ve't-tenbihat*. Thk. Süleyman Dünyâ. Kahire: Dâru'l-Maârif, 3. Basım, ts.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. 12 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *el-Cevâbu's-sedîd fi beyâni dini't-tevhid*. Ankara: Tedkikat ve Te'lifat-ı İslâmiyye, 1339-1341.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Mülehas İlm-i Tevhid*. İstanbul: Kanaat Matbaası. 1338.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. 2 Cilt. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341.
- Kubat, Mehmet. *Kur'an'da Tevhid*. İstanbul: Beka Yayınları, 2014.
- Kurnaz, Cemal. "Sırrı Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/127-129. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Manastırlı, İsmail Hakkı. *Mevaidü'l-in'am fi berâhîni akaidi'l-İslâm*. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, ts.
- Manastırlı, İsmail Hakkı. *Telhîsü'l- kelâm fi berâhîni akâidi'l-İslâm*. İstanbul: Sırat-ı Müstakim Matbaası, 2. Basım, 1329.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhid*. Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru Sâdır-İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, ts.
- Mehmed Vehbi. *Akâid-i Hayriye Tercümesi*. İstanbul: Ahmed Kamil Matbaası, 1340-1343.
- Musacalzâde, Mehmed Said Efendi. *Cevahirü'l-akaid*. İzmir: Vilayet Matbaası, 1327/1911.
- Mustafa Sabri. *Mevkafu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve ibâdihi'l-mürselîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru't-Terbiye, 1427/2007.
- Müslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiü's-Sahih*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Natikî, İbrahim. *Risale-i akâidü'l-İslam*. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1300.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Sicill-i Osmanî Zeyli*. Haz. Mustafa Keskin vd. 19 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sâbü'nî, Ebû Muhammed Nuruddin. *Kitabü'l-bidâye mine'l-kiyfâye fi'l-hidâye fi usulî'd-din*. Thk. Fethullah Huleyf. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1969.
- Sırrı, Süleyman. *Kenzü'l-akâid*. Dersaadet: Ahter Matbaası, 1316.
- Sırrı, Süleyman. *Miftâhu'l-akâid*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1321.
- Yıldız, Muhammet. *Çerkeşzâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Kelâmî Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi, 2019.
- Yücer, Hür Mahmut. "Bir İbn Arabî Müdafaası: Çerkeşzâde Mehmed Tevfik Efendi ve Levâyihu'l-Kudsiyye fi Fedâilî's-Şeyhi'l-Ekber Adlı Eseri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2007), 331-351.