

Namık Kemal Üniversitesi  
**İlahiyat Fakültesi**  
**Dergisi**

Journal of Namık Kemal University  
Faculty of Theology

Cilt/Volume: III Sayı/Issue: 1 Yıl/Year: 2017



**NAMIK KEMAL ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ**

*Journal of Namık Kemal University  
Faculty of Theology*

*Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.*



<b>NAMIK KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ</b>	<b>JOURNAL OF NAMIK KEMAL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY</b>
Cilt: III Sayı: 1 Yıl: 2017	Volume: III Issue: 1 Year: 2017
ISSN: 2147-9828	
Bu Dergi İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı, İDEALONLINE: Türkçe Online Kütüphane, ASOS: Academia Social Science Index, Academic Keys, JF: Journal Factor, SWI: Scientific World Index, ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources tarafından taranmaktadır.	
<p><b>Sahibi/Owner on behalf Theology Faculty</b> Prof. Dr. Hasan KESKİN</p> <p><b>Editör/Editor in chief</b> Doç. Dr. Osman KARA</p> <p><b>Editör Yardımcısı/Editorial assistant</b> Arş. Gör. Halil İbrahim DELEN</p> <p><b>Yazı Takip/Secretary</b> Arş. Gör. Ali SEVER</p> <p><b>Yazışma Adresi/Corresponding address</b> Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Değirmenaltı Yerleşkesi TEKİRDAĞ</p> <p><b>Tel:</b> 0282 250 49 00 <b>Faks:</b> 0282 250 99 21</p> <p><b>web sayfası/web page:</b> ilahiyat.nku.edu.tr <b>eposta/e-mail:</b> ilahiyat@nku.edu.tr</p>	<p><b>Yayın Kurulu/Editorial Board</b> Prof. Dr. Hasan KESKİN Doç. Dr. Osman KARA Yrd. Doç. Dr. Yakup BIYIKOĞLU Yrd. Doç. Dr. Yakup YÜKSEL Yrd. Doç. Dr. Hamit AKTÜRK Yrd. Doç. Dr. Fatih KÖSE Yrd. Doç. Dr. Özkan ÖZTÜRK Yrd. Doç. Dr. Ramazan TURAN Yrd. Doç. Dr. Yasemin SARI Yrd. Doç. Dr. Mahmut YAZICI</p> <p><b>Danışma Kurulu/Advisory Board</b> Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Kocaeli Ü.) Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN (Cumhuriyet Ü.) Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Ü.) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Ü.) Prof. Dr. Zekeriya PAK (Sütçü İmam Ü.) Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Ü.) Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Yıldırım Beyazıt Ü.) Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (İstanbul Ü.) Prof. Dr. Ramazan ALTUNTAŞ (Necmettin Erbakan Ü.) Prof. Dr. Ali AKPINAR (Necmettin Erbakan Ü.) Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Kilis 7 Aralık Ü.) Prof. Dr. İsmail YİĞİT (Marmara Ü.) Prof. Dr. Ali YILMAZ (Pamukkale Ü.)</p> <p><b>Sayı Hakemleri / Referees On 3/1th Issue</b> Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR Doç. Dr. Osman KARA Doç. Dr. Fadıl AYGAN Yrd. Doç. Dr. Özkan ÖZTÜRK Yrd. Doç. Dr. Mahmut YAZICI Yrd. Doç. Dr. Vezir HARMAN Yrd. Doç. Dr. Yakup YÜKSEL Yrd. Doç. Dr. Mustafa AKMAN Yrd. Doç. Dr. Arda GÖKSU</p>



**NAMIK KEMAL ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**YAYIM İLKELERİ**

1. Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler.
2. Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki (sayı) kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir, ancak Türkçe özet verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.
4. Makalenin toplam 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde İngilizce ve Türkçe özeti metnin başına eklenmeli, İngilizce özet verilirken makalenin İngilizce tam başlığı da özeti üstünde belirtilmelidir. Ayrıca 5 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler hem İngilizce hem de Türkçe olarak ifade edilmelidir.
5. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanma hakkı, Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
6. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
7. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
8. Yayımlanması istenen yazılar, e-posta adresine "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir.
9. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.

10. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
11. Yazıların şekil ve esas yönünden ön değerlendirmesi Yayın Kurulu tarafından yapılır; yayın ve yazım ilkelerine uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağına en geç iki ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir.
13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif/çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.
16. Yayımlanan çalışmanın dil, üslup ve muhteva yönünden bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz.
17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

**NAMIK KEMAL ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**YAZIM İLKE VE KURALLARI**

Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Word (en az Office 2003 sürüm) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.

1. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
3. Sayfa düzeni: A<sub>4</sub> boyutunda, kenar boşlukları sağdan, soldan 4,5; alttan ve üstten 5,4 cm, şeklinde ayarlanmalıdır.
4. Yazı biçimi: Times New Roman (ana metin: 12, dipnot: 10 punto); satır aralığı: Birden çok, değer: 1,15; paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 6 nk; Ana metin paragraf girintisi (Özel: İlk Satır-1,25), dipnot girintisi (Özel: Asılı-0,5), Kaynakça girintisi (Özel: Asılı -1,25), Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
5. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını aşmamalıdır.
6. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
7. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:
  - a. Kitap (yayımlanmış eser): Yazar(lar)ın ad ve soyadı, eser adı (italik), (çeviri ise çevirenin, tahkiki ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), baskı yeri: yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, tarihi, cildi, sayfası.



- b. Tek yazarlı: Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfîd*, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2005, s. 15.
- c. Çok yazarlı: İsmail E. Erunsal v.dğr., İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu-1, İstanbul: İSAM Yay., 2008, s. 52.
- d. Çeviri: Francis Dvornik, Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a, çev. Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1990, s. 21.
- e. Tez örnek: İsmail Akyüz, Türkiye'de Muhafazakar Yardım Kuruluşları, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.
- f. Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek: Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbendî, Risâle fi beyâni'l-'itikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19a.
- g. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri: yayınevi, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı)
- h. Telif makale örnek: İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009, sayı: 19, s. 47.
- i. Çeviri makale örnek: Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2004, cilt: V, sayı: 13, s. 443.
- j. Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- k. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Gazzâlî, İhyâu ulûmi'd-dîn, II, 21.

- l. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgöl konmalıdır.
- m. Ayetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
- n. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buharî, "İman", 1.
- o. İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir. Örnek: <http://web.tokat.edu.tr/.../Rapor.pdf> (01.02.2013).

Kaynak gösteriminde APA (American Psychological Association/Amerikan Psikoloji Derneği) kuralları tercih edilmişse, kaynakça da ona uygun olmalıdır. Detaylı bilgi için APA'nın web sitesine (<http://www.apastyle.org>) bakılabilir.

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### **KELÂM İLMİNİN DEİZM ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA AKIL VE ÂLEM TASAVVURU**

Understanding Of Mind And Universe In The Context Of Kelam's Deizm Criticism

Vezir HARMAN

13-51

---

### **CELÂLEDDİN ED-DEVVÂNÎ'NİN KELÂM SİSTEMİ**

The Jalaluddin Al-Devvani's System Of Kalam

Mustafa AKMAN

53-99

---

### **“LİSÂN-I BEŞER LİSÂN-I KUR'ÂN'A TERCÜMÂN OLAMAZ” ADLI MAKALE VE BİR DEĞERLENDİRME**

Article On “The Word Of God Can Not Be Translated By A Human Being” And An  
Evaluation

Muhammet Ali TEKİN

101-119

---

### **ZEKÂİ KAPLAN'IN HAYATI, KİŞİLİĞİ VE MÛSİKİŞİNASLIĞI**

Zekai Kaplan's Life, Personality and Musician

Merve Nur KAPTAN

121-138

---

### **KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW**

Hadis Tenkidi Sahâbe Ve Tabiûn Dönemi

Abdulvahap Özsoy, İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016, 383 S.

Ali Sever

139-142

---

İbn Teymiye'ye Göre İbn Arabî

Mustafa Kara, İstanbul, Dergah Yay., 2017, Ss. 182.

Süleyman Arif Oran

143-149



# KELÂM İLMİNİN DEİZM ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA AKIL VE ÂLEM TASAVVURU

**Vezir HARMAN\***

## **Özet**

Son dönemlerde ateizmin başarısız olması sonucu deizm öne çıkmaya başlamıştır. Zira ateizm bir taraftan Tanrıyı yok sayarken, diğer taraftan tabiatı Tanrının yerine koymaktadır. Böylece insanın var olmasını izah ederken, Tanrının yerine ikame etmeye çalıştığı tabiatla insanüstü harici bir iradenin ve kudretin varlığını kabul etmektedir. Dolayısıyla ateistler, tabiatı insan davranışlarına müdahale etmeyen bir yaratıcı olarak görmektedirler. İnsanüstü harici bir irade ve kudret olan Tanrı inancı inkâr edilemeyince kişiler, ikinci adımda deizme yönelmektedirler. Zira deizm, Allah'ın yaratıcı vasfını kabul ettiği halde Allah'ın peygamberlerle ve kitaplarla gönderdiği dini yükümlülükleri inkâr etmektedir. Bunu savunurken de Allah'ın, insan aklını ve âlemi, müdahalesine ihtiyaç kalmayacak en mükemmel şekilde yarattığını ifade etmektedirler. Bu makalede Kelam ilminin deizme karşı nasıl bir savunma tarzı ortaya koyduğu ele alınmaktadır. Kelam ilminde akla değer verilmesinin ve kâinatın yaratılışındaki mükemmel nizamın kabul edilmesinin, mahlûkatın muhtaç vasfı, aklın sınırı ve âlemin yaratılış gayesine uyumu sebebiyle deizme karşı tavır almada bir zafiyete yol açmayacağı izah edilmektedir. Hem âlem, varlığını sürdürmek için Allah'ın yaratmayı devam ettirmesine hem de insan aklı, nefsinin ve şeytanın kışkırtmalarına karşı sosyal nizamı korumak için peygamberlerle gönderilen ilahi rehberliğe muhtaçtır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Âlem, Akıl, Din, Deizm

---

\* Yrd. Doç. Dr. Vezir HARMAN, Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, [vharman@nku.edu.tr](mailto:vharman@nku.edu.tr).

## UNDERSTANDING OF MIND AND UNIVERSE IN THE CONTEXT OF KELAM'S DEİZM CRİTİCİSM

### **Abstract:**

In recent times, result of failure of atheism, Deizm has begun to prominence. Because atheism puts nature into God on the other side while ignoring God from one side. Thus, while explaining the existence of man, he accepts the exintence a non-superhuman will and power by puting nature in the position of God. Atheists, therefore, view nature as a creator who does not interfere with human behavior. When God's faith, which is a will and power outside of supernatural, can not be denied, people are turning towards deizm in the second step. Because deizm denies the religious obligations that Allah sends to prophets and books in the face of accepting God's creative grace. While advocating this, Allah expresses that the human mind and the world created it in the most perfect way without the need for intervention. In this article, Kelam's argument is about how a defensive style is revealed against deizm. It is explained that the reverence of wisdom in the science of wisdom and acceptance of the perfect order in the creation of the universe will not lead to a loss of attitude towards deizm due to the need of the creature, the limit of the mind, and the adaptation to the creation of the realm. Both the world to sustain its existence need Allah's continuation of creation and human mind, need the divine guidance sent by the prophets to preserve the social order against the temptations of the self and the devil.

**Keywords:** Kelam, World, Intellect, Religion, Deizm.

### **Giriş:**

Geçmiş tarihlerde vahiy kaynaklı kitapları ve nübüvveti reddedenlerin başında Berâhime gelmektedir. Peygamberliğin gereksiz olduğunu savunan Berâhime ve Sümeniye'ye göre Peygamber aracılığıyla gönderilen bilgiler, ya aklın idrak edebileceği

şeylerdir ya da değildir. Şayet peygamberler aklın idrak ettiği şeyleri getirecekse, böyle bir şeye ihtiyaç yoktur. Bu durumda peygamberin gönderilmesi abes ve kabîh sayılır. Hikmetle iş yapan Allah abes ve kabîhten münezzehtir. Şayet peygamber aklın idrak etmediği ve benimsemediği şeyleri getirecekse bunları akıl kabul etmeyecektir. Herkes tarafından malumdur ki akıl Allah'ın sarsılmaz bir delilidir. Onun delilleri ise birbiri ile çelişmez. O halde aklın kabul etmeyeceği şey batıldır. İyilikleri sevme, kötülüklerden nefret etme fitratıyla yaratılan akıl bunları bulmak için yeterlidir. Öyleyse peygamber göndermesine gerek yoktur. Ayrıca peygamberlerin doğruluğunun delili kabul edilen mucize, harikulade olması açısından sihre benzemektedir. Bundan dolayı peygamberin sâdik olup olmadığını bilmek muhaldir. Zira sihir ilmini bilmeyen bir kimse bunları birbirine karıştırabilir.<sup>1</sup> Buna karşılık Kelam ilmüne göre ise akıl sahibi herkes, mucize ve sihri birbirinden ayırabilir. Bununla birlikte ne sihrin ne de bilimin ulaştıkları noktada ölüleri diriltemeyeceklerini, asayı yılanı dönüştüremeyeceklerini bilir.<sup>2</sup>

İnsanların peygamberleri inkâr etmelerinin sebebi Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir: “*Hidayet kendilerine gelince insanların iman etmesini engelleyen şey, ‘Allah resul olarak bir beşer mi gönderdi?’ demeleridir. De ki: “Eğer yeryüzünde, (insanlar yerine) yerleşip dolaşan melekler olsaydı, elbette onlara gökten bir melek peygamber indirirdik.”*<sup>3</sup> İnkâr edenlerden bazıları “andolsun, kendiniz

<sup>1</sup> İmamul-Haremeyn Cüveynî, *Lüma'u'l-Edille fî Kavâ'idi Ehli's-Sünne*, thk. Abdülaziz İzziddin es-Sirvân, Beyrut: Daru Lübnan, 1408/1987), s. 195. İmam Gazzâlî, *el-İktisad fî'l-İ'tikâd*, 105; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, Tercüme: Mustafa Öz, Litera Yayınları, İstanbul, 2011, s. 453, 454; Beyzavi, *Tevâliu'l-Envâr min Metali'l-Enzâr*, thk. Abbas Süleyman, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1411/1991, s. 213. Seyfeddin Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usuli'd-din*, thk. Ahmed Mecid, Kahire: Darul-Kütüb vel-Vesaikil-Kavmiyye, 1424/2004, 4/32; Nureddin Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usuli'd-din*, s. 103-105; Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelam*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012, s. 132-134. A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, s. 226, 227.

<sup>2</sup> Gazzâlî, *el-İktisad fî'l-İ'tikâd*, 106.

<sup>3</sup> el-İsrâ, 17/94, 95. Ayrıca bakınız: el-Müminun, 23/24.

*gibi bir beşere itaat ederseniz mutlaka ziyana uğrarsınız*<sup>4</sup> diyerek, bazıları da *“Allah, hiçbir beşere bir şey indirmedir”*<sup>5</sup> diyerek peygamberleri yalanlamışlardır. Berâhime’ye göre en büyük günah, peygamberlik konusunda insanın surette, nefiste ve akılda kendisi gibi olan bir beşere tabi olmasıdır. Onlara göre hiçbir insanın başka bir insan üzerinde bir üstünlüğü olmadığı için bir peygamberin insanlara emretmesi veya nehyetmesi doğru değildir. Berahime’nin bu anlayışına göre sosyal düzeni kurmak ve devam ettirmek mümkün değildir. Kalam ilmine göre ise insanların akılları ve nefisleri cevheri itibariyle aynı olsa da arazları itibariyle farklı isti’datlarda donatılmıştır. Allah’ın lütuf ve nimeti, akıllarda ve nefislerde birbirine üstün kılınmıştır. *“Onlara peygamberleri dediler ki: “Biz ancak sizin gibi beşeriz. Fakat Allah kullarından dilediğine lütufta bulunur.”*<sup>6</sup> *“Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini ötekine bir kısım derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti, onların biriktirdikleri şeylerden daha hayırlıdır.”*<sup>7</sup> Allah’ın en büyük nimeti risaletle gönderilen ilahî mesaj ve nübüvvet makamıyla gönderilen örneklik ve rehberliktir. Bu nimetler, onların akıllarıyla aldandıkları şeylerden daha üstündür.<sup>8</sup> Cenab-ı Hak, yeryüzü halifesi olarak tayin ettiği<sup>9</sup> ve yeryüzünü imar etmekle görevlendirdiği<sup>10</sup> Ademoğlunun bu görevi yapabilmelerinde onlara rehberlik etmek için içlerinden ilk insan ve ilk nebi Hz Adem’den, son resul ve son nebi Hz Muhammed’e kadar peygamberler seçip tayin etmekle lütufta bulunmuştur. *“Andolsun, Allah, mü’minlere kendi içlerinden; onlara âyetlerini okuyan, onları arıtp tertemiz yapan, onlara kitab ve hikmeti öğreten bir peygamber*

---

<sup>4</sup> el-Müminun, 23/32.

<sup>5</sup> el-En’âm, 6/91.

<sup>6</sup> İbrahim, 14/11.

<sup>7</sup> ez-Zuhruf, 43/32.

<sup>8</sup> Şehristani, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 454.

<sup>9</sup> el-Bakara, 2/31. El-En’âm, 6/165. el-A’raf, 7/74, 129. Yunus, 10/14.

<sup>10</sup> Hud, 11/61.



*göndermekle büyük bir lütufta bulunmuştur. Oysa onlar, daha önce apaçık bir dalâlet içinde idiler.”<sup>11</sup>*

Mutlak olarak hakikî bilginin elde edilmesinde akılı ve tabiat kanunlarını kutsayan Deizm, aslında peygamberlerle gönderilen ilahi kelama karşı çıkarken nefsin hevasına aldanan felsefî bir akımdır. Zira Kur’ân’da da ifade edildiği gibi kötülüklerden ve zulümden sakınmayan, bundan dolayı da nübüvveti ve Allah’ın huzuruna çıkıp hesap vermeyi inkâr eden zalimler de, aslında peygamberi değil, Allah’ın uyarılarını içeren ayetlere ve ilahi kelama karşı çıkıyorlardı. Allah’ın peygamberlerle kullara gönderdiği emir ve yasakları reddeden zalimler, hangi mucizeye şahit olurlarsa olsunlar yine de iman etmezler. Ancak kalpleri ölmeyen, vicdanları kötülüklerle kararmayan ve hakikati dinleyenler icabet ederler. İşledikleri zulümlerin içinde hakikate karşı sağır ve dilsiz olanlar, Allahın ayetlerini tekzip ederler.<sup>12</sup> Allah’ı yaratıcı olarak kabul ettiği halde putları ilah edinen Mekkeli müşriklerin anlayışı bu açıdan deizm anlayışına benzemektedir.<sup>13</sup> Her ne kadar Mekke müşrikleri sözde Hz İbrahim gibi önemli bir peygamberi ismen kabul etmişse de, o dönemde Hz İbrahim’in hem tevhid öğretileri hem de şer’î uygulamaları ciddi bir tahrife ve tebdile tabi tutulmuştur. Allah’a daha çok yaklaşmak için putlara ibadet etmekteydiler. Kendi akıllarına uygun şekilde atalarının izinden giderek bir takım helal ve haramlar belirlemişlerdi. Mekkeli müşriklerin hayatını şekillendiren asıl unsur, kendi hevalarından beslenen aklî ve örfî kabulleriydi. Bundan dolayı Mekkeli müşriklerin ve ehli kitabın nübüvvetle asıl sorunu nübüvvetin anlam ve değerindedir. Zira vefat eden, itiraz edemeyen ve kutsallaştırılan bir peygamber onlar için bir sorun teşkil etmiyorken, yaşayan ve ittiba edilmesi gereken beşer bir peygamberin getirdiği mesajlar onların heva ve heveslerine uymamakta ve hakikate karşı kibirlenmelerine yol açmaktaydı. “*Ne zaman size bir peygamber*

<sup>11</sup> Al-i İmrân, 3/164.

<sup>12</sup> Bkz: En’âm, 6/30-39.

<sup>13</sup> Bkz: er-Ra’d 13/16-18. el-Mü’minun 23/83-89.

*nefislerinizin hoşlanmadığı bir şey getirdiyse büyüklük taslayarak kimini yalanladığınız kimini de öldürdüğünüz doğru değil mi?”<sup>14</sup> Onlara göre ittiba edilmesi gereken bir peygamberin olağanüstü bir özelliklere sahip olması gerekmektedir. “Dediler ki: "Yerden bize bir pınar fışkırtmadıkça; yahut senin hurmalardan, üzümlerden oluşan bir bahçen olup, aralarından şarıl şarıl ırmaklar akıtmadıkça; yahut iddia ettiğin gibi, gökyüzünü üzerimize parça parça düşürmedikçe; yahut Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmediğimiz; yahut altından bir evin olmadıkça; ya da göğe çıkmadıkça sana asla inanmayacağız. Bize gökten okuyacağımız bir kitap indirmediğimiz göğe çıktığına da inanacak değiliz." De ki: "Rabbimi tenzih ederim. Ben ancak resûl olarak gönderilen bir beşerim.”<sup>15</sup> “Onlar (Ehli Kitap), "Allah, bize, ateşin yiyeceği bir kurban getirmediğimiz hiçbir peygambere inanmamamızı emretti" dediler. De ki: "Benden önce size nice peygamberler, açık belgeleri ve sizin dediğiniz şeyi getirdi. Eğer doğru söyleyenler iseniz, niçin onları öldürdünüz?”<sup>16</sup>*

İslâm dünyasındaki materyalist akımın öncüsü kabul edilen İbnü’r-Râvendî’nin dinleri, peygamberleri ve mucizeleri inkâra kadar varan tenkitleri İslâm öncesi İran literatürünün etkisine bağlanmaktadır. İbnü’r-Râvendî *ez-Zümürüd* adlı eserinde akıl karşısında naklin gereksizliğini, aklın üstünlüğünü, İslâm’ın akla aykırı olduğunu, mucizelerin uydurma, bilimin nübüvvet fikrine zıt olduğunu, ibadetlerin saçmalaktan başka bir şey ifade etmediğini ileri sürmüş, ancak bu fikirlerini Hint kültürünün temsilcisi olan Brahmanlar’a söyletmiştir. Âlemin ezeliğini yahut Allah’tan başka ezeli prensiplerin mevcudiyeti fikrini kabul veya ima eden her türlü yaklaşım dehrîliğe bağlanmış yahut Seneviyye’de olduğu gibi dehrîlikle yan yana anılmıştır.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> el-Bakara, 2/87. Ayrıca bkz: el-Maide, 5/70.

<sup>15</sup> İsra, 17/90-93.

<sup>16</sup> Al-i İmran, 17/90-93.

<sup>17</sup> Altıntaş, Hayrani, “Dehriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., 1994, 9/107-109.

Teizm, âlemin yaratıcı sebebi olan, varlığı mutlak bir Tanrı inancını savunan felsefi düşünceyi ifade eder. Bu düşünceyi benimseyen kişiye de teist denir.<sup>18</sup> Deizm, Yaratıcının varlığını ve âlemin ilk sebebi olduğunu kabul etmekle birlikte akla dayalı bir tabii din anlayışı çerçevesinde nübüvveti şüphe ile karşılayan veya inkâr eden felsefi ekolün adıdır. 16. yüzyıldan itibaren Hıristiyan dünyasında başlayan felsefi ve teolojik tartışmalarla birlikte teizm terimi Ortodoks inançları savunan kesim için kullanılırken, deizm ise geleneksel inançlardan sapan düşünürler için kullanılmaya başlanmıştır.<sup>19</sup> Deist kelimesinin “teizm”e karşıt anlamında bilinen ilk kullanımı 1563 yılında Kalvinci ilahiyatçı Pierre Viret tarafından “Tanrı’nın yerin göğün yaratıcısı olduğuna inanan fakat İsa Mesih’in öğretilerini reddedenler” anlamında kullanılmıştır. 1682 yılında şair John Dryden tarafından da deizm, “*Tanrı’yı kabul etmesine rağmen herhangi bir vahyedilmiş dini reddeden görüş*” olarak günümüzde kullanılan anlamda tanımlanmıştır. Deizmin Avrupa’da en çok yaygın olduğu ülke İngiltere idi. İngiliz deizminin babası olarak kabul edilen Cherbury’li Lord Herbert (ö. 1648), Tanrı’ya ve âhiret hayatına inanmakla birlikte kutsal metinlerin doğruluğu konusunda ciddi kuşku beslemiş, din adamlığı kurumunu şiddetle eleştirmiş, ayrıca evrensel gerçekleri kavramaya aklın yeteceğini savunmuştur.<sup>20</sup> İngiltere’de ortaya çıkan deistik hareket, bu ülkenin o dönemdeki dini ve siyasi şartların bir sonucu olarak zuhur etmiştir. Rönesans hareketi son dönem skolastik düşünceyi derinden sarsmış, Katolik kilisesinin otoritesine karşı çıkan Protestan hareketi, dini içerikli söylemleri derinden değiştirmiştir. Dinin özülle ilgili kilisenin otoritesi ve Kutsal kitabın Tanrı kelamı olduğu kabulü tartışılmaya başlanmıştı. Kutsal kitaba ilişkin bu yeni yaklaşımlar, kutsal metinleri sorgulama ve

<sup>18</sup> Topaloğlu, Aydın, “Teizm”, *DİA*, İstanbul, 2011, 40/332.

<sup>19</sup> Erdem, Hüsamettin, “Deizm”, *DİA*, İstanbul, 1994, 9/109, 110.

<sup>20</sup> Wood, Allen W., “Kant’ın Deizmi” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çeviren: Necmettin Tan, 52:1 (2011), s. 328. Erdem, Hüsamettin, “Deizm”, *DİA*, 9/110.

içeriklerini reddetmek için uygun bir ortam oluşturmuştu.<sup>21</sup> Deizm, Allah'ın âlemi yarattığını kabul eden, fakat âlemle sürekli ilişki halinde bulunmadığını ileri süren bir inançtır. Düzgün'e göre en önemli temsilcileri arasında Aristo, Newton gibi isimler vardır. Newton'a göre Tanrı, kudretiyle o kadar mükemmel yaratır ki yarattıklarına bir daha müdahale etmesine gerek kalmaz. Ürettiği makineye ömür boyu garanti veren bir şirket gibi, Allah sınırsız kudretiyle yarattığı âlemi kurullarla donatmış ve kıyamete kadar işleyecek bir sistem olarak planlamıştır. Böylece deizm, mutlak determinist bir sistem öngörmektedir. Deizm, Tanrının bilen, peygamber gönderen ve duaları kabul eden bir Varlık olarak hem insanla hem de âlemdeki diğer varlıklarla ilişkisini bir kenara bırakarak Tanrı'nın sadece kudret sıfatına odaklanan bir Allah-âlem tasavvuru geliştirmiştir.<sup>22</sup>

17. ve 18. yüzyıllar boyunca Avrupa ve Amerikalı düşünürler arasında yaygınlaşan, kutsal olarak kabul edilen bir metni ya da kutsal ile ilişkisi olduğuna inanılan bir peygamberi reddeden deist düşüncüyü temsil edenler arasında Edward Herbert (ö. 1648), Newton (ö. 1727), Voltaire (ö. 1778), Jean-Jacques Rousseau (ö. 1778) ve Thomas Paine (ö. 1809) gibi isimlerin bulunduğu belirtilmektedir.<sup>23</sup> Ancak en büyük bilimsel gelişmelerin gösterildiği dönemdeki bilim adamları dinî reddeden bir deist değildi. Din adamları yüzünden gerçek dinin tahrif edildiğini savunuyorlardı. Onlara göre birçok teolojik dogmalar ile Kutsal kitaptaki doğaüstü mucizeler ve kehanetler tarihsel Hıristiyanlık kiliseleri tarafından kurgulanıp uydurulmuştur.<sup>24</sup> Zira yakın zamanda toplanan Newton'un el yazmalarının çoğunun dinî

---

<sup>21</sup> Ahmet Ceylan, "Deistik Tanrı Tasavvuru ve Hayata Yansımaları", *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu* İçinde, Samsun: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005, s. 185.

<sup>22</sup> Şaban Ali Düzgün, "Varlık", *Kelam El Kitabı* içinde, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 216, 217.

<sup>23</sup> Aslan, İbrahim, "İmam Matüridi'nin Deist Eleştirilerine Karşı Nübüvvet Savunusu", *Kelam Araştırmaları*, sy. 12:2, (2014): 34, 35.

<sup>24</sup> Dorman, M. Emre, *Deizm ve Eleştirisi (Tarihsel ve Teolojik Yaklaşım)*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2009, s. 60, 61.

yazılardan oluştuğuna ve aslında onun deist değil teist olduğuna dikkat çekilmektedir. Newton'un dindar yönünün gizli kalmasının temel sebebi yaşadığı ortamda tepki çekmesine yol açacak dinî yazılarını yakın çevresi dışında kimseyle paylaşmamasıdır. Newton'a göre Katolik ve Anglikan Kilisesi gerçek Hristiyanlık'ı tahrip etmekteydi. Zira ona göre teslis, Tanrı'ya bir hakarettir. Tanrı, maddi değildir. Şeytan bir varlık değil, insanın kötülük özelliğinin metaforik/temsili bir ifadesidir. İnsan, ölümsüz bir ruha sahip değildir. Tanrı, İnsan öldükten sonra tekrar bedeniyle diriltecektir. Bütün bu fikirlerin o dönemde ifade edilmesi yasaktı. Bu tür teist inançlara sahip olduğu halde Newton'un deist olarak zannedilmesinin ikinci sebebi, Aydınlanma çağının Fransız materyalistlerinin, mekanikçi görüşlerini savunurken “mekanik evren tablosu”nu savunan materyalist bir Newton imajı çizmeleridir.<sup>25</sup> Sonuç itibariyle Descartes ve Newton'un savunduğu “evrenin mekanik bir düzende işlediği düşüncesi” Fransız deistler üzerinde etkili olmuştur.<sup>26</sup> Dindar bir Hristiyan olan Newton'un “dindar deizm” anlayışı, “dinsiz deizm” anlayışını savunanlar tarafından suistimal edilmiş ve kendi görüşlerine malzeme yapılmıştır.

“Hristiyan deistler” olarak anılan William Wollaston (ö. 1724), Thomas Woolston (ö. 1731), Thomas Chubb (ö. 1746) ve Thomas Morgan (ö. 1743) gibi kişiler, Hristiyanlığa inanmakla birlikte aklın da aynı gerçeklere ulaşabileceği, bir tabii din kurabileceği ve nihayet Hristiyanlık ile akıl arasında hiçbir çatışma olmadığı şeklinde daha ılımlı tezler ileri sürmüşlerdir. Bu yönüyle Hristiyan dünyasındaki deist akım, Hristiyanlığın akla aykırı ve hurafî olduğu düşünülen unsurlardan arındırılması istikametindeki bir dinî eleştiri hareketi olarak başlamıştır. İncanın temelinin tarih boyunca tahrifata uğramış kutsal metinler değil, akıl olması gerektiği tezi ortaya atılmış, bu metinleri yorumlama yetkisine sahip din

<sup>25</sup> Doko, Enis, Dâhi ve Dindar: İsaac Newton (Din ve Bilim İlişkisinde Konuşma Sırası Newton'da), İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 11, 12.

<sup>26</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi (Tarihsel ve Teolojik Yaklaşım)*, s. 60, 61.

adamları hiyerarşisi reddedilerek aklın herkeste ortak olan evrensel bir ölçü olduğu ve bu ölçü ile gerçek Hıristiyanlığın bulunabileceği iddia edilmiştir. Birtakım farklılıklar olmasına rağmen çeşitli deist tavırlar arasında; mücizenin inkârına varan bir aklileştirme çabasıyla vahye dayalı dini tabii din anlayışına yaklaştırma, kutsal metinlerin doğruluğu konusunda ciddi endişe ve yoğun eleştiriler, din adamlarının rehberliğinin reddi, aklın deney öncesi yapısı ile Tanrı fikrine ulaşabileceği, varlığını ispat edebileceği ve kurtuluşu sağlayan ahlâk kaidelerini koyabileceği vb iddialar öne çıkmaktadır.<sup>27</sup>

Bilim adamları, Tanrı'nın dini adına gerçek dini, din adamlarının tahrifinden korumak için akla ve bilimsel bilgiye dayanan modern bir anlayış geliştirmeye çalışırken, bu çaba daha sonraları haddini aşarak Tanrı adına dinleri tamamen reddeden deistik anlayışın tekrar gelişmesine destek vermiştir. Bunun temel sebebi hatadan masum olmayan beşer aklıyla üretilen bilimsel bilgilerin dogmalştırılmasıdır. Günümüzde de benzer bir yöntemin takip edildiğini söylemek gerekmektedir. Bazı dini çevrelerin “indirilen din” adına geleneksel dinî birikimi kendi aklî tevillerini kesin ve tartışılmaz gerçeklermiş gibi dogmalştırarak toptancı bir red içine girmeleri benzer bir sonucu beslemeyeceğe benzemektedir. Zira ibret alınmadığı için tarih tekerrürden ibarettir. Hz Peygamber'in dikkat çektiği gibi ehli kitap içinde ortaya çıkan farklı yönelişler benzer şekilde bu ümmetin içinde de ortaya çıkmaktadır. Bu konuda dikkat edilmesi gereken temel ilke şudur. Kat'i ile zannî ilim, burhânî ve hatabî bilgi birbirinden ayrılmalıdır. Dolayısıyla din ile dinî yorumların, bilim ile bilimsel teorilerin aynı düzlemde kabul edilmemelidir. Zira Allah'ın ezeli, ebedi ve kuşatıcı ilmi ve iradesiyle yarattığı evrenin nizamında ve Allah'ın risalet aracılığıyla gönderdiği vahiy bilgisinde hata etmesi söz konusu değildir.

Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse insanlık tarihinde mutlak ve mukayyed olmak üzere iki tür deizm bulunmaktadır.

---

<sup>27</sup> Erdem, Hüsamettin, “Deizm”, *DİA*, İstanbul, 1994, 9/110.

**Mutlak deizm**, insan aklını hakikati idrak etmenin yeterli ölçüsü olarak kabul ederek Allah'ın yaratıcı olduğuna ve O yaratıcının her şeyi bilen (Alîm), her şeye kadir olan (Kâdir) ve işinde hüküm ve hikmet sahibi (Hakîm) olduğuna iman eden; kulların O'na şükretmesi gerektiğine, O'nu bilip şükredenlerin sevap kazanacağına, inkâr edip nankörlük edenlerin ise cezalandırılacağına inanan; Allah'ın bir beşerle risalet göndermediğini ve bundan dolayı kendileri gibi bir beşere tabi olmanın gereksiz olduğunu savunan Berâhime gibi akımlardır. Bunların bir kısmı bu mükâfat ve cezanın dünyada olduğuna, bundan dolayı karma sisteminde olduğu gibi ruhların bir bedenden diğerine intikal ederek tenasüh etmekte olduğuna inanmaktadır. İkinci bir kısım ise bu sevap ve cezanın ölümden sonra ahirette olacağını savunmaktadır.<sup>28</sup>

**Mukayyed deizm** ise mukayyed anlamda olup dindar gruplar arasında ortaya çıkan Allah'a ve gönderdiği resule akılları izin verdiği kadarıyla iman eden geleneksel dinî değerleri rasyonel kurallara göre eleştiren ve değiştiren akımlardır. Mukayyed deizm, iki kısımda ele alınmalıdır. *Birinci kısım dindar deizm*, ilahî kitapların ve nübüvvetin örnek rehberliğinin tahrip edildiği Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinî gruplar içinde ortaya çıkan dindar deistler. *İkinci kısım* ise ilahi kitabın ve nübüvvetin örnek rehberliğinin tahrip olmadığı İslam dünyasında ortaya çıkan dindar deizm. Her iki dindar deistler, akla ve tabiat kanunlarına olduğundan fazla yetki ve değer vermektedirler.

Mukayyed deizm içinde değerlendirilebilecek, Kant'ın deizm anlayışında tanrısal vahiy içsel ve dışsal olmak üzere iki kısımdır. İçsel tanrısal vahiy, Tanrı'nın bize kendi aklımızla vahyetmesidir. Bu içsel vahiy peygamberlere verilen dışsal vahye öncelenmeli ve dışsal vahyin ölçütü yargııcı olmalıdır.<sup>29</sup> Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi İslam filozoflarına göre vahiy meleği faal akıl olup peygamberler dışındaki seçkin insanlar bu akılla ittisal kurabilir. Bu anlayışa göre

<sup>28</sup> Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 453-464.

<sup>29</sup> Wood, Allen W., "Kant'ın Deizmi" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 344.

seçkin kimselerin akılı, vahye dayanan dini öğretileri sorgulayan, gerekirse değiştiren hatta nübüvvete duyulan ihtiyacı ortadan kaldıracak bir konuma yükseltilebilmektedir.<sup>30</sup> İslam dinindeki itikadî ve fikhî alandaki kat'î nasları, tarihsel ve bölgesel sınırların içinde yaşamış ve işlevini tamamlamış kültürel unsurlara indirgeyip pozitif bilime dayalı akılı kutsayan ve dogmalastıran her tür anlayış da mukayyed deizm içinde değerlendirilebilir.

Aklî ilkelere ve doğadaki nizama dayanarak risaletin ve nübüvvetin rehberliğini reddeden Deizmin, epistemolojik ve ontolojik temel iki ilkesi bulunmaktadır. **Epistemolojik olan birinci ilkeye göre** marifetullahın ve hakikatin tespit edilmesinde akıl yeterlidir ve mükemmeldir. Akla teslim olan deizm, aklın vahye ve nebevî rehberliğe olan ihtiyacını reddetmiştir. Kelam ilmi, deizmin akılı yeterli gören ve mükemmel kabul eden ilkesine karşı olarak aklın vahye ve nebevî rehberliğe olan ihtiyacına vurgu yapmıştır. **Ontolojik olan ikinci ilkeye göre** ise kâinat saat gibi işleyen mükemmel bir nizam içinde yaratılmıştır. Tabiat kanunlarının sabit olduğuna inanan deizm, Allah'ın sürekli yaratmakta olduğunu reddederek mucize, keramet vb harikulade olayları reddetmiştir. Allah'ın varlığına ve rubûbiyetine iman eden deizm, bu iki ilkeye dayanarak, akla ve bilime iman etmekte, Allah'ın ulûhiyetini ve nübüvveti inkâr etmektedir.

### 1. Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl Tasavvuru

Müslümanların kelam yönteminde bilgi edinme yolları; akıl (akl-ı selim), duyu organları (havass-ı selime) ve nakilden (haber-i sâdıka) oluşmaktadır.<sup>31</sup> Bu üç bilgi edinme yolunun selim ve sadık vasıflarıyla kayıtlanması onların mutlak değil, mukayyed olduklarını göstermektedir. Aklın ve duyu organlarının hastalıklı değil, sağlam ve

<sup>30</sup> Erdem, Hüsamettin, “Deizm”, *DİA*, İstanbul, 1994, 9/111.

<sup>31</sup> İmam Matürîdi, *Kitabu't-Tevhid*, Tercüme: Bekir Topaloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002, s. 9. Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid (Kelam İlmi ve İslam Akaidi)*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013, s. 91.



sağlıklı olması gerekirken; elçinin de yalancı değil, sadık olması gerekmektedir. Bu yollarla elde edilen bilgilerin batıl değil, hakiki olması için vakıaya mutabık olmaları şarttır.<sup>32</sup> Bu üç yolla elde edilen bilgiler, ya tasavvurat ya da tasdikat nev'indedir. Tasavvurat ile eşyayı tanımlarken, tasdikat ile eşyaya dair delilleri ve hükümleri ortaya koyarız. Buna göre deliller ve hükümler aklî, hissî ve naklî olmak üzere üç kısımda ele alınmaktadır. Deistler, vahiy bilgisinden beslenen peygamberin getirdiği nakli delili yok sayarken, bunun dışında kalan insan tecrübesine dayanan aklî ve hissî delillere güvenmektedirler.

İmam Matürîdi'ye göre dinin öğrenilmesinde başvurulacak vasıtalar temelde akıl ve nakildir.<sup>33</sup> Buna göre Kelam yönteminde delil, aklî delil ve naklî delil şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. İmam Matürîdi'ye göre akıl, diğer duyu vasıtaları gibi sınırlıdır ve eşyanın hakikatini algılamayı engelleyen bazı arızalar hepsine gelebilmektedir. Bu arızaları yardımcı unsurlarla gidermek gerekmektedir. Nasıl ki göz, eşyanın uzakta olması, saydam veya küçük olması sebebiyle görevini yapmakta yetersiz kalıyorsa akıl da konuların kapalı veya karmaşık olması sebebiyle hakikati öğrenmekte yetersiz ve aciz kalabilir.<sup>34</sup> Akıl ve nakil ilişkisi, ay ile güneş ilişkisine benzer. Karanlık gecelerde insanlar güneşin ışığını yansıtan ayın ışığıyla etraflarını görürler. İnsan gözünün karanlık gecelerde görebilmesi için ayın ışığına benzeyen akla ihtiyacı vardır. Güneş ışığı gibi olan nakil ortaya çıkınca ay ışığının sınırlı oluşu anlaşılabilir olur. Ayın güneşe bakan yüzü parlak; güneşe bakmayan yüzü karanlıktır. Aynı şekilde aklın sahil nakle muvafık olan yönü ışıdayarak yol gösterirken, aklın sahil nakle muhalif olan yönü kararır. Nasıl ki ışık yansıtmak için ayın güneşe ihtiyacı varsa, aklın da insanın metafizik konularda önünü aydınlatması için nakle ihtiyacı vardır. İnsan akli tek başına bilgiye ulaşmaktan acizdir. Akıl, beş duyu ile fizik âleme dair bilgileri elde

<sup>32</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 87.

<sup>33</sup> İmam Matürîdi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 4.

<sup>34</sup> İmam Matürîdi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 229.

ederken, haberi sadık ile metafizik alana dair bilgileri elde etmektedir. Beş duyusunu kaybeden bir insan aklının fizik âleme dair kat'î bilgi elde etmesi imkânsız olduğu gibi, haberi sadıktan mahrum olan insan aklının metafizik âleme dair kat'î bilgi elde etmesi muhaldir. Akıl, eşyayı yaratanın onu daha iyi bildiğini kabul eder. Fizik ve metafizik âlemi yaratan Allah'tan daha doğru sözlü kimse yoktur. Allah'ın elçileri de Allah'ın koruma garantisi altında olduğu için Allah'tan getirdikleri haberlerde güvenilirlerdir.

Aklın vahiy kaynaklı dine olan ihtiyacı Kelam ilminde üç temel konu olan ulûhiyet, nübüvvet ve ahiretle bağlantılı olarak ele alınmış, hem akıl ve nakil hem de vücup ve imkân açısından değerlendirilmiştir.

**1.1. Uluhiyet açısından** marifetullah, aklın mı yoksa naklin mi konusu olduğu, ayrıca marifetullaha ulaşmanın aklen veya naklen vacip mi mümkün mü olduğu tartışılmıştır. “*Şayet marifetullah, aklın bir konusu ise ve akılla marifetullaha ulaşmak vacip ise vahye ihtiyaç yok mu?*” sorusu zatî sıfatlar açısından ele alınmalıdır. Bu soruya verilen temel cevap şu şekildedir: Âlemi yaratmaya başlayan, başlangıcı ve sonu olmayan Evvel ve Ahir olan Allah'ın varlığı, ezeli ve mutlak bir ilim ve kudret sahibi olduğu konusunda akıl yeterli bir delil iken; Allah'ın nasıl bir ilah olduğu ve neyden münezzehe olduğu konusunda akıl, nakle yani Allah'ın kendisini tanıtmaya ihtiyacı duymaktadır.<sup>35</sup> Allah'ın kitabında en çok yer verdiği konulardan birisi de marifetullah'tır. Allah kendisini gönderdiği vahiylerle tanıtmaktadır.

Allah her insanı gücü (vus') ile mükellef kılmıştır.<sup>36</sup> Her insana cevheri itibariyle tek ve sabit, arazı itibariyle farklı ve artabilen bir akıl gücü ihsan etmiştir. Herkes akli miktarınca mükellef olacaktır. Bundan dolayı insanlara dini hakikatler anlatılırken tekzip etmemeleri için akılları miktarınca konuşmak tavsiye edilmiştir. Mutezile ve Matüridiler, mükellefiyet konusunda akla vurgu yaparken, Eş'arîler

---

<sup>35</sup> İmam Matüridi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 224.

<sup>36</sup> Bkz: el-Bakara, 2/286.

tebliğin ulaşmasına dikkat çekmektedirler. Zira İmam Matüridi'ye göre bülüğdan önce akli melekesi teşekkül etmiş bir çocuk istidlale muktedir bir durumda ise marifetullaha ulaşması vaciptir. Ancak Nureddin Sabuni'ye göre imanın akıl yoluyla vacip olmasının manası, kişinin yapmakla mükâfata veyahut terk etmekle cezaya müstehak olması demek değildir. Her ne kadar akıl kendi sahasına giren hususları tek başına idrak edebilse de, mükâfat ve ceza ancak nas ile bilinebilir. İmanın akıl yoluyla vacip olmasının manası, yüce yaratıcının varlığını inkâr etmek yerine varlığını benimsemeyi, ortak koşmak yerine Allah'ı birlemeyi tercih etmesidir. Zira akıl, bu iki şeyin aynı değerde olmadığına hükmeder.<sup>37</sup>

Eş'arilerden Abdulkâhir Bağdâdî'ye göre akıl; sahihin sıhhatine ve muhalin imkânsız oluşuna, âlemin hudusuna ve sonuna, yaratıcısının varlığına, birliğine, sıfatlarına, resullerin gönderilmesinin ve kulların mükellef kılınmasının cevazına delalet eder. Bundan dolayı şeriat varid olmadan önce vaciplik söz konusu değildir. Şayet kul, şeriat varid olmadan önce âlemin hudusunu, yaratıcısının birliğini ve sıfatlarını akıyla öğrense bile sevaba müstahak değildir, fakat marifetullaha akıyla ulaştığı için Allah'ın onu mükâfatlandırması vacip değil, lütuf ve ihsan sayılır. Şayet kul, şeriat varid olmadan önce Allah'ı inkâr ederse, azaba da müstahak değildir, fakat Allah'ı inkâr etmesi sebebiyle Allah'ın onu cezalandırması adalet sayılır.<sup>38</sup> Bu durumda Eş'ariler ve Matüridiler arasındaki ihtilaf asli değil, lâfzî bir ihtilaf sayılmaktadır.

Fetret ehlinin en temel insanî ihtiyacı kendisi dışında her şeyi bilen ve her şeye kadir olan üstün bir yaratıcıya iman edip sığınmaktır. Marifetullaha ve hakiki dine yönelten ve insanların yaratılışına yerleştirilen bu isti'data Kur'ân'da "fitratallah" denmektedir.<sup>39</sup> Bu fitratın ne olduğu konusunda âlimler tarafından farklı yorumlar

<sup>37</sup> Nureddin Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usulid-din (Matüridiyye Akaidi)*, tercüme: Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2000), 169, 170.

<sup>38</sup> Bağdâdî, Abdulkâhir, *Usulu'd-Din*, thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002, s. 226.

<sup>39</sup> Bkz: er-Rum, 30/30.

yapılmıştır. Başlangıçta iman ve küfür, takva ve fücür gibi nefse yerleştirilen ana ilkeler, Elest Bezminde Allah'ın rububiyetini ikrar şeklindeki fitrî iman, İslam üzere yaratılış ve hak dini kabul edecek selim bir yapı şeklinde anlaşılmıştır. Bu fitrat, temiz olması açısından nötür iken, tabii şartlarda hayra eğimli bir tarlaya benzer, etkilenebilir olması açısından ise inanma eğilimidir.<sup>40</sup> Fıtrat, insan benliğine yerleştirilen bir bilgi değil, vicdan gibi kuvvetli bir duygu ve kabiliyettir. Hak dini arama ve kabul etme içgüdüsüdür. İnsanın benliğine yerleştirilen bu fitrat, bir pusula gibidir. Sağlam bir pusula, kendisini şaşırtaacak herhangi bir unsurun etkisine girmedikçe doğru yönü gösterirse; akli ve kalbi selim bir insan fitratı da, kendisini saptıracak nefsanî ve şeytani bir unsurun etkisine girmedikçe hak dine, Allahın birliğine, sıfatlarına ve kelamına iman etmeye sevk eder.

Allah'ın Hayy, Kayyûm ve Samed isimlerinin gereği, var olmak ve varlığını devam ettirmek için başka bir varlığa muhtaç olmayan sadece Allah'tır. Âlemde yaratılan her şey öncelikle O'nun rahmetine ve lütfuna muhtaçtır. Ayrıca Allah, insanları birbirlerine muhtaç olarak da yaratmıştır. Mahlûkatın muhtaç olması ve kendisini muhtaç hissetmesi için, eksik olması ve zarar görebilmesi gerekir. Şayet insan kendisini tam, eksiksiz ve yeterli görse haddini aşar, Allah'ın hakkını ihlal ederek inkâra meylederdi. "*Kesinlikle insan, kendisini müstağni gördüğü için taşkınlık eder.*"<sup>41</sup> İmam Matürîdi'ye göre her insan, bilgisini arttırmak için bir başkasının kitabını okumaya ve başkasının fikrinden ve tecrübesinden istifade etmeye muhtaç olduğuna göre insan akli yeterli değildir. Bundan dolayı ilahi vahyin rehberliğine muhtaçtır.<sup>42</sup> İzmirli'nin dediği gibi şayet mahlûkat sınırlı, eksik ve muhtaç olmasa da bütün kemalatı ve olgunlukları bünyesinde taşıyaydı, ona yaratıcı demek daha uygun olurdu. *Dünyanın ve içindekilerin mükemmel olmaması yapıcısının ilahî olduğuna delalet*

---

<sup>40</sup> Tekin, Muhammed Ali, *Hadis Tekniği Açısından Fıtrat Hadisinin İnşası*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2003, s. 50, 60, 61.

<sup>41</sup> Bkz: el-Alak, 96/6-8.

<sup>42</sup> Matürîdi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 224, 226.

eder.<sup>43</sup> İzmirli'nin dikkat çektiği kemalat, başkasına muhtaç olmama açısından ki, bu özellik ancak ilaha ait olan bir sıfattır. Zira Allah, kemal sıfatlarıyla muttasıf olup zatiyla kâimdir. Allah'ın dışındaki tüm varlıklar, Allah'ın yaratmasına muhtaçtır.

Elbette Allah dileseydi, insanları da meleklerle benzer şekilde yaratabilirdi. Ancak İbn Sina'ya göre insanın nefsinde iyilik ve kötülük yapabilme iradesi ve şehvet bulunmasaydı, bu mahlûk insan türü değil, yine bir melek türü sayılırdı.<sup>44</sup> Kâğıdı yakma özelliği verilen ateşin, kâğıdı ıslatma özelliği verilen sudan ayırt edilmesini sağlayan farklı özellikleri olmasaydı, farklı türler oluşmazdı. Kâğıdın yanma kabiliyeti olmasaydı, ateşin yakma özelliğinin bir anlamı olmazdı.<sup>45</sup>

**1.2. Nübüvvet açısından** nübüvvetin aklen vacip mi yoksa ilâhî bir lütuf mu olduğu tartışılmıştır. “*Şayet nübüvvet, vacip ve zorunlu değil, ilâhî bir lütufsa nübüvvete ihtiyaç yok mu?*” sorusu vahyin değeri, içeriği ve insanlığın nübüvvete ve nübüvvetle gönderilen ilahi vahye olan ihtiyacı açısından gözden geçirilmelidir. Bu soruya verilen temel cevap şu şekildedir: Kelamcılara göre nebiler, insanları tedavi eden doktorlar ve toplum nizamını temin eden liderler gibidir. Şayet doktorlar olmasaydı, insanlar tecrübeyle öğrenilen zararlara maruz kalırlardı. Hangi ilacın hangi hastalığa deva olduğunu dürüst bir doktordan öğrenmek kulun menfaatine olup akıl bunları tek başına öğrenemez. Kişi dürüst bir doktorun sözünü dinlemekten istifade eder ve ondan öğrendiği zaman kabul eder. Toplum nizamını sağlayan liderler olmasaydı, güçlüler zayıfları ezer, bireysel menfaatler toplumsal menfaatlere baskın gelmeye çalışırdı. Ayrıca

<sup>43</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, Sadeleştiren: Sabri Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu, 2013, s. 318.

<sup>44</sup> Cenabı Hak, kötülük iradesi sergilemeyen her daim iyilik iradesi yönünde hareket eden güçlü tabiatlı itaatkâr meleklerin özüne nefis ve şehvet yerine haşyetullahı ve mehafetullahı yerleştirmiştir. Bkz: er-Ra'd, 13/13. El-Enbiya, 21/27-29.

<sup>45</sup> İbn-i Sina, *en-Necat (Felsefenin Temel Konuları)*, Tercüme: Kübra Şenel, İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2013, s. 263-265.

peygamberler, insanlara hakikati ve ahireti hatırlatıp Allah'a nasıl şükredileceğini öğretmeleri ve örnek olmaları açısından toplumun ıslahında ihtiyaç duyulan ebeveynler, öğretmenler ve idareciler gibidirler.<sup>46</sup>

Allah'ın peygamber göndermesinin hükmü hakkında ihtilaf edilmiştir. Eş'arîlere göre Allah'ın peygamber göndermesi aklen mümkün, naklen vaciptir. Peygamber göndermediği müddetçe ahirette azap etmeyecektir. Kişi şer'i hitaba muhatap olunca mükellef olur.<sup>47</sup> Matüridilere göre peygamber göndermek hikmetin gereği aklî bir zorunluluktur. Zira İmam Matürüdi, aklın dinî ve dünyevî açıdan risalete ihtiyacı vacip kılması konusundaki zarurî bilgiye dayanarak risaletin vacip olduğunu savunmaktadır.<sup>48</sup> Mutezileye göre Allah'ın peygamber göndermesi ilahi adaletin gereği aklen vaciptir. Zira "aslah alellah" ilkelerine göre Allah'ın kullarının menfaatine ve maslahatına olanı yaratması vaciptir.<sup>49</sup> İslam Filozoflarına göre de nübüvvet aklen vaciptir. Zira âlemin nizamının muhafazası için ilahi yardım gereklidir. Onlara göre âlemin nizamı, ancak adil kanunların koyucusu peygamberin varlığıyla tamamlanır.<sup>50</sup>

Eşarilerin, peygamber göndermenin akli cevazını savunmalarında dikkat çekmek istedikleri husus Allah'ın peygamber göndermesinin muhal olmadığını izah etmektir. Seyfeddin Âmidî'ye göre peygamber göndermekteki akli cevaz şudur: "Nübüvvet, Allah'ın

<sup>46</sup> Matüridi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 225, 226. İmam Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İ'tikâd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004, s. 105; Esîrüddin Ebherî, *Risâletun fi İlmi Kelâm*, thk. Muhammed Ekrem Ebu Gûş, Ürdün: Dârun-Nur, 2012, s. 140.

<sup>47</sup> Seyfeddin Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fi Usuli'd-din*, 4/27;

<sup>48</sup> Matüridi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 225. İmam Matürüdi bunu şu ifadelerle dile getirmektedir:

نَقُولُ بِجِبَابِ الْقَوْلِ بِالرَّسَالَةِ بِضُرُورَةِ الْعَقْلِ فِي إِجَابِ الْحَاجَةِ إِلَيْهَا دِينًا وَدُنْيَا

<sup>49</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman, Mektebetü Vehbiyye, Kahire: 1996, s. 563.

<sup>50</sup> Seyfeddin Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fi Usuli'd-din*, 4/27; Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelam*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012, s. 132-134. A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, s. 226, 227.

seçtiği kimseye “*Ben seni gönderdim. Benden tebliğ et*” sözünden başka bir manaya gelmez. Bunun aklen caiz olduğu gizli değildir. Bundan dolayı şayet bu olayın vuku bulduğunu veya vuku bulmadığını farz edersek, *muhal li zatihi* meydana gelmez. Caizin bundan başka bir manası yoktur.”<sup>51</sup> Allah’ın peygamber göndermesinin muhal veya vacip değil, caiz olduğunu savunan İmam Gazzali’ye göre Allah’ın mütekellim ve kullarıyla iletişime geçmeye kadir olduğunu ispatlamak, Berâhime’ye karşı muhal görüşünü çürütmek için, resullerin gönderilmesinin cevazına dair yeterli bir delildir. Allah’ın mahlûkatı yaratmaması caiz olup yarattı diye “yaratması vaciptir” denemez. Aynı şekilde mahlûkatı yarattığında onları mükellef kılmayabilirdi. Mükellef kıldı diye “mükellef kılması vaciptir” denemez. Mutezile’ye göre ise Allah’ın yaratması ve mükellef kılması vaciptir. Gazzali’nin Mutezile’nin görüşüne karşı çıkmasının sebebi kavramsal bir tartışmadan kaynaklanmaktadır. Zira Gazzali’ye göre “vacip” terk edene eninde sonunda zararın dokunması anlamına gelmektedir. Hâlbuki Allah’a zarar dokunması muhaldir.<sup>52</sup>

Mâtürîdî âlimlerinden Gaznevî’ye (v. 593/1193) göre peygamber göndermek aklen muhal değildir. Çünkü Allah, mahlûkatı yaratan ve onlara malik olandır. Yaratmaya, emretmeye ve mülke sahip olan, mülkünde dilediği gibi tasarruf etmeye layıktır. Onların istifade etmeleri, dünya ve ahiret saadetini elde etmeleri için bazı şeyleri onlara emretmesi ve nehyetmesi caizdir. İlahî hikmet içerisinde peygamber göndermek iki açıdan vaciptir. **Birincisi**, nimet verene teşekkür etmek aklen ve naklen vaciptir. Kişinin nasıl şükredeceğini tafsilatıyla bilmesi ancak nakille mümkündür. Nakil de peygamber göndermek iledir ki bu konuda hükmün kaziyesi vacip olmaktadır. **İkincisi** ise peygamber göndermekle önceden takdir edilmiş bir hükme dair hüccetin ortaya konulması ve Allah’ın cennet ve cehenneme dair vaadinin tahakkuk etmesi söz konusudur. Şayet peygamberler gönderilmeseydi kâfirler için iman etmemelerine dair

<sup>51</sup> Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr fi Usuli’d-din*, 4/29.

<sup>52</sup> Gazzâlî, *el-Iktisad fi’l-İ’tikâd*, s. 95, 104.

bir hüccet sabit olurdu. Zira Cenabı Hak şöyle buyurdu: “*Biz o elçileri rahmetimizin müjdecileri, cezamızın habercileri olarak gönderdik ki, resullerden sonra, artık insanların Allah’a karşı ileri sürebilecekleri bir bahaneleri kalmayın. Allah, azîzdir (işinde mutlak galiptir) ve hakîmdir (hüküm ve hikmet sahibidir).*”<sup>53</sup> Dolayısıyla peygamber göndermek, bu hikmetten dolayı vaciptir. Yoksa bizzat Allah’ın kendisine veya başkasının ona vacip kıldığı bir şey değildir. Allah bu tür bir vücuttan münezzehtir.<sup>54</sup> Peygamberler, önceden takdir edilmiş olan mükâfatla müjdelemek ve cezayla uyarmak için gönderildiğine göre peygamber göndermeden önce mükâfat ve ceza takdir edilmiştir. İrade verilerek imtihan edilen mükellef varlıkların işledikleri kötülöklere karşı cezayı hak etmeleri aklın tasdik ettiği bir yargıdır. Peygamber ve kitap gönderilmesi, insana yüklenen sorumlulukları ve sonuçlarını haber vererek, suçluların bahanelerini bertaraf etmek için hesap günü ilahi adaletin tahakkuku içindir. Fahreddin Râzî’ye göre bu ayet ve benzeri olan “*Resul göndermedikçe azap etmeyiz*”<sup>55</sup> ve “*Şayet onları bir azapla helak etmiş olsaydık, bize bir resul gönderseydin olmaz mıydı, zillete düşmeden ve alçalmadan önce senin ayetlerine tabi olsaydık*”<sup>56</sup> ayetler marifetullahın vücutunun sadece nakille sabit olduğuna delildir. Zira bu ayet, bisetten önce taat ve ibadetleri terk etme hususunda insanların hücceti bulunduğu delalet etmektedir.<sup>57</sup>

Muhakkik bir âlim olan Taftâzânî’ye göre peygamber göndermek muhal de değildir, göndermesi veya göndermemesi eşit olan bir caiz/mümkün de değildir, bilakis vaciptir. Ancak peygamber göndermek vaciptir demek, Allah’ın üzerine vaciplik (vücut alellah)

<sup>53</sup> en-Nisa 4/165.

<sup>54</sup> Cemaleddin Ahmed b. Muhammed Gaznevî el-Hanefî, *Usûlü’l-din*, thk. Ömer Vefik ed-Dâ’ûk, Beyrut: Dâru’l-Beşâiril-İslamiyye, 1419/1998, s. 120, 121. Gaznevî risaletin vacip oluşunu şu ifadelerle beyan etmektedir: *إرسال الرُّسُلِ فِي الْحَكْمَةِ مِنَ الْوَأَجِبَاتِ لَوَجْهِينِ*

<sup>55</sup> el-İsra, 17/15.

<sup>56</sup> Taha 20/134. Ayrıca, bkz: el-En’âm 6/155-157.

<sup>57</sup> Fahreddin Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsil-Arabî, 1420, 11/268.



değil, aksine “hikmetin hükmü ve gereği, bunu icap ettirir” anlamındadır. Zira hikmet, maslahat ve iyi netice demektir.<sup>58</sup>

Dolayısıyla Ehli Sünnet kelâm âlimleri arasında, *peygamber göndermek Allah'ın maslahatı açısından vacip değil caizdir, kulların maslahatı açısından caiz değil, vaciptir* şeklinde iki farklı bakış açısından kaynaklanan bir ihtilaf söz konusudur. Bu konudaki tartışma aslî değil, lafzî bir tartışmadır. Her iki görüş de Allah'ın zâtı itibariyle hükmünde ve fiilinde mecbûr değil, muhtâr olduğu; peygamber göndermenin muhal değil, kulların maslahatı açısından bir ihtiyaç ve ilahi bir lütuf olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Temel tartışma Allah'ın zâtı değil, sıfatları itibariyledir. Allah'ın fiili sıfatlarında itikadi sorulara karşı Eş'ârîler Allah'ın mutlak kudretine, Matüridiler hikmetine, Mutezile ise adaletine vurgu yaparak çözüm yolu sunmuşlardır.

Esîrüddin Ebherî'ye (ö. 663/1265) göre nübüvvetin aklen hikmeti, insanın zaruri ihtiyaçları konusunda yardımcı olacak bir ortak olmadan tek başına dünyevî işlerini tamamlayamamasıdır. İnsanlar, birbirine yardım etmeye muhtaçtır. Önemli işleri beraber yaptıklarında ihtiyaçları karşılanmış olur. Öyle ki şehirleri ve sanayiye kurmak zorundadırlar. İnsanlar arası muamelatta kendisine müracaat edecekleri kanunlara ihtiyaç duyarlar. Çünkü insanların birbirlerini eleştirmeleri sebebiyle akılları birbirine denk çekişme içindedir. Bu fikirsel çekişme onların işlerinde fitneye düşmelerine yol açmaktadır. İlahî hikmet, Allah'ın yarattığı kullarıyla kendi lisanlarıyla konuşmak, onlara bazı emirleri ve nehiyleri bildirmek, Rablerine nasıl ibadet edeceklerini onlara öğretmek ve sıratı müstakime onları iletmek için seçtiği bir şahsı ayetlerle ve mucizelerle göndermesini gerektirir.<sup>59</sup>

İmam Matüridi'ye göre şayet akıl tek başına hakikati bulmak için yeterli olup akılda nübüvvetten müstağni kalma özelliği bulunsaydı bile, Allah'ın lütüfkarlıkla nitelenmesi açısından peygamber göndermek yine de yerinde olurdu. Zira Allah'ın kullarına

<sup>58</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 235.

<sup>59</sup> Ebherî, *Risâletun fi İlmi Kelâm*, s. 140.

sunduğu hiçbir nimeti yoktur ki, kullar ihtiyaçlarının ötesinde onunla süslenip güzellik kazanmış olmasınlar. İki göz, iki kulak gibi bedende birden fazla organların bulunması, nimetlerin birden fazla olması ve daha azı yeterli olduğu halde tevhid ve risalet kanıtlarının çokluğu bu konuya güzel bir örnektir.<sup>60</sup> Allah'ın ihsan ettiği akıl veya nakil bilgisinden birini gereksiz kabul etmek, iki gözden birinin boşuna ihsan edildiğini iddia etmeye benzer. Bundan dolayı cehennem halkı günahlarını itiraf edince “*şayet (resulü) dinleseydik veya akletseydik, cehennem halkı arasında olmazdık*”<sup>61</sup> diyecekler. Onlar, kendilerine gelen resullerden ve Allah'ın ihsan ettiği akıldan istifade etmedikleri için dalalete dalmışlardır.<sup>62</sup>

İmam Matürîdi'ye göre şayet akılda yeterlilik bulunsaydı bile yine de bu alandaki yeteneklerinin sınırlı olması söz konusudur. Bundan dolayı Allah'ın üstün özellikler ve zihin açıklığı verdiği fikir adamlarıyla istişarelerde bulunarak yardım almaya ihtiyacı vardır. Böylece peygamber göndermede kulların işin kolaylaştırıp hafifletme ikramı vardır. İmam Matürîdi, insan aklının nübüvvet ve nakle olan ihtiyacını insan yapısına yerleştirilen nefsanî isteklerle de izah etmektedir. Nefsani duygular, aklın rakibi kılınmıştır. Bu nefsanî duygu, insana özgü arzu ve şehvetler ile bunları cazip gösteren şeytanlardan oluşan yardımcıları desteklenmektedir. Bu realite karşısında akıllara da bazı yardımcıların verilmesi nasıl yadırganabilir? Akla yardımcı olan en uygun elemanlar peygamberler ve onlarla gönderilen kitaplardır.<sup>63</sup> Akıl, hikmetleri kavramak için içinde bulunduğu âlemin önemli bir parçası olduğu için insan küçük âlem diye isimlendirilmiştir. Doğrusu insanlar çeşitli arzulara ve farklı tabiatlara sahip kılınmıştır. Onların beşeri yapısına öyle baskın nefsanî istekler yerleştirilmiştir ki, bu yaratılışlarıyla baş başa bırakılsalar menfaatlerin paylaşılmasında, muhtelif üstünlük, şeref, hükümlerlik

---

<sup>60</sup> Matürîdi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 231.

<sup>61</sup> el-Mülk, 67/10.

<sup>62</sup> İmam Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 10/111.

<sup>63</sup> Matürîdi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 231.

ve iktidarların ele geçirilmesinde mutlaka birbirleriyle çekişirler. Bunu da karşılıklı nefret ve ardından kanlı mücadele takip eder. Böyle bir durumda toplumların birbirlerini yok edişleri ve çöküşleri muhakkaktır. Hâlbuki âlemin var ediliş amacı kan dökmek ve fitne fesat çıkarmak değildir. Nasıl ki insanın ve diğer canlıların varlıklarını devam ettirebilmeleri için gıdalar yaratıldıysa, insanları uzlaştıracak, çöküşe ve yok oluşa sebep olacak çekişmeye düşmekten alıkoyacak bir “asıl” (din) temel ihtiyaç ve zorunluluktur. Allah, insan türünü ihtiyaçlara bağlı kılarak yaratmış, tabiatlarında bulunan bilgisizlik ve nefsanî baskılarla baş başa bırakmamış, bu alanda kendilerine kılavuzluk edecek ve ihtiyaç duydukları bilgileri öğretecek birini görevlendirmiştir. Yaratıcı, görevlendirdiği peygamberin insanlara imamlık yapması ve onların dirliklerini sağlamak için bazı belge ve kanıtları onlara vahyederek lütufta bulunmuştur.<sup>64</sup>

İmam Matürîdi'nin bu temellendirmesi oldukça önemli olup birçok ateistin ve deistin temel argümanına cevap teşkil etmektedir. Zira dine karşı olanlara göre yeryüzündeki savaşların ve çekişmelerin temel sebebi dinlerdir. Onların bu argümanın temel hatası Allah'ın birden fazla din gönderdiğini zannetmeleridir. Hâlbuki Allah, katında din İslam'dır. Kim İslam dininden başka din ararsa bu ondan kabul edilmeyecek ve ahiret günü hüsrana uğrayanlardan olacaktır. İlk nebi Hz Âdem'den son nebi Hz Muhammed'e kadar bütün peygamberler İslam dinine davet ederek insanları kardeş olmaya ve sadece Allah'a ibadet etmeye çağırmışlardır. Kendilerine apaçık belgeler geldikten sonra insanların ayrılığa düşmesinin sebebi dinin kendisi değil, insanların hırs ve ihtiraslarıdır. *“Allâh katında din, İslâm'dır. Kitap verilmiş olanlar, kendilerine ilim geldikten sonra sırf aralarındaki bağy (yani Allah'ın ihsan ettiği hakka razı olmayarak kıskançlık, aşırılık, ihtiras gibi haktan ayrılıp haddi aşmak) yüzünden ayrılığa düştüler. Kim Allâh'ın âyetlerini inkâr ederse, bilsin ki Allâh, hesabı*

<sup>64</sup> Matürîdi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 4, 5.

*çabuk görendir.*”<sup>65</sup> İnsanlığın dünyada ve ahirette, huzur ve güven içinde yaşayabilmesi için, Allah’a ve ahirete imanla birlikte samimiyetle salih amellere sarılmak ve kötülüklerden sakınmak gerekmektedir. Deizmi besleyen en temel sorun, ilahî vahiyle bildirilen hak dinin içerdiği üstün hakikatler değil, dindarların ortaya koyduğu tutarsız itikatlar ve fasit amellerdir. Bundan dolayı din ve teoloji ayırımına dikkat etmek gerekmektedir. Zira teoloji, insanî ve beşerî bir etkinliktir. Dinin yorumu ve bir anlaşılma biçimi olan teoloji, vahye ve nassa atıfla kendini kurar ve meşrulaştırır. Ancak yine de doğası gereği beşerîdir. Teoloji, dinin kendisi olmamasına rağmen zamanla dinin yerine ikame edilir ve yorum metnin yerini alır. İnsanla dinin arasına girer. İnsanlar dine teoloji gözlüğünden bakmaya başlar. Vahiy yoluyla gelen Kur’ân, ilahi koruma altındadır, lakin teolojik yorumun böylesi bir masumiyeti ve korunma garantisi yoktur. İçtihad ürünü olan teolojik yorumların sorgulanmaması kutsallaştırılmalarına yol açar.<sup>66</sup> İfrat da doğal olarak tefritin ortaya çıkmasına sebep olur.

Hüsûn ve kubhun aklî veya şer’î olarak bilebileceğini savunan tüm kelamcılar, nefisten zararın def edilmesine duyulan ihtiyaca vurgu yaparak bazı bilgilerin öğrenilmesinin uzun zaman istediğini ve tehlikeli tecrübeler gerektirdiğini bazen de telafisi imkânsız zararlara yol açacağını belirterek vahyin rehberliğine ihtiyaç duyulduğunu savunmuşlardır.<sup>67</sup> Kâdî Bakillani, aklın tüm maslahatları idrak etme konusunda nübüvvetten müstağni olduğunu savunan Berâhime’ye

<sup>65</sup> el-Al-i İmrân 3/19. Ayrıca bkz: el-Bakara 2/213. eş-Şura 42/14. el-Câsiye 45/17. وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعَثْنَا نَبِيِّنَهُمْ

<sup>66</sup> Mehmet Evkuran, “Eş’arî Kelam Sisteminin Teolojik Temelleri Üzerine –Deizm Bağlamında Bir Tartışma–”, *Uluslar arası İmam Eş’arî ve Eş’arilik Sempozyumu Bildirileri* içinde, Beyan Yayınları, İstanbul, 2015, 2/38.

<sup>67</sup> Matürîdi, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 225. İbn Füreke, *Makalâtü’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, thk. Ahmed Abdurrahim, Kahire, Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 1425/2005, s. 180. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman, Mektebetü Vehbiyye, Kahire: 1996, s. 564. Taftazânî, Mesud b. Ömer, *Şerhu’l-Makâsîd*, Talik: İbrâhîm Şemsuddin, Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1422/2001, 3/269.

“âkil insanlar, hastalıklara deva olan gıdaları ve öldürücü zehirleri nereden öğrendiler?” diye sorarak aklın eşyanın hüsün ve kubhunu bilmede tek başına yeterli olmadığını hatırlatmaktadır.<sup>68</sup>

Her ne kadar Mutezile peygamber göndermenin vacip, Berâhime ise muhal olduğunu savunsa da zahirde dayandıkları iki ilkenin birbirine benzediği söylenebilir. Zira Mutezile hüsûn ve kubhun aklılığı ile Allah’ın salah ve aslaha riayetinin vucubu ilkelerine dayanmaktadır.<sup>69</sup> Ancak Mutezilenin bağlı bulunduğu iman esaslarına olan imanları ve usulu hamse anlayışları onları, nübüvvetle gönderilen nakilden istiğna etmekten alıkoymaktadır. Kâdî Abdulcebbar, Berâhime’nin aklın kendine yettiği gerekçesiyle nübüvveti eleyen yaklaşımına epistemolojik bir bakış açısıyla karşı çıkmış, aklın kategorik bilişi karşısında vahye *tafsili bilme imkânı* olarak yer açmıştır. Maslahatın iyi, mefsedetin kötü olduğu kategorik olarak akıl düzeyinde bilinebileceğini, ancak pratik alana geçildiğinde maslahat ve mefsedetin hükme bağlanmasının bilinemeyebileceğini savunmuştur. Vahyin insan tecrübesinde iyi ve kötünün karmaşıklaşabilen halini aydınlatan bir bilgilendirme değeri taşıdığını ileri süren Kâdî Abdulcebbar, bu tespiti tıp bilgisine sahip doktorların yarar ve zarar konusundaki bilgilendirmelerine benzetmiştir. İki ayrı düzeyde birbirini tamamlayan akıl ve nübüvvet arasında çelişki olamayacağını savunan Kâdî Abdulcebbar, hükümler alanı ile ilgili olan akıl ile fiiller alanıyla ilgili olan vahiy arasında değersel eşitliğin bulunduğu dikkati çekmiştir.<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Kâdî Bakillani, *Temhidu’l-Evâil fi Telhisi’d-Delâil*, thk. Abaduddin Ahmed, Lübnan: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekafiyye, 1407/1987, s. 150.

<sup>69</sup> Seyyid Şerif Cürcanî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, Çeviri: Ömer Türker, İstanbul: Türkiye yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, 3/414; Seyfeddin Âmidî, *Gayetu’l-Meram fi ilmi Kelam*, Thk. Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire: el-Meclisul-A’la liş-Şuunil-İslamiyye, trs, s. 320.

<sup>70</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, thk. Abdulkerîm Osman, Mektebetü Vehbiyye, Kahire: 1996, s. 565; İbrahim Aslan, “İmam Matürîdî’nin Deist Eleştirilerine Karşı Nübüvvet Savunusu”, *Kelam Araştırmaları*, sy. 12: 2 (2014): s. 45, 46.

İmam Matürîdî'ye göre ibadet ve şeriatî bilmenin yolu akıl değil, nakildir. Ancak dinin bilinmesinin lüzumu, akılla sabittir. Herkesin yaratılışında dinin lüzumuna dair deliller mevcuttur. Bir kimse bu deliller üzerine tefekkür ederse, akıl onu Allah'ın heybetine, birliğine ve rububiyetine iletir.<sup>71</sup>

Deistlerin vahye dayanan nakle karşı çıkmalarının temelinde nakli bilginin akılla çeliştiğini düşünmeleridir. Zira deistlere göre Tanrı, akılla çelişen bir nakil göndermez. İmam Gazzalî'ye göre ilk bakışta akıl ve nakil arasında zahirde bir çelişki görünebilir. Akıl ve naklin zahiri çelişir gözüktüğünde 5 yaklaşım söz konusudur. Bu durumda *birinci yaklaşıma sahip olanlar*, sadece nakle önem verirler. Zahiri akıl ile çelişen ve tevil edilmesi gereken bir nakli duyduklarında "Allah her şeye kadirdir" diyerek olduğu gibi zahiri üzere kabul ederler. *İkinci yaklaşıma sahip olanlar* sadece akla değer verirler. Bunlar dine dair bir şey duysalar akıllarına muvafık olanı kabul eder, muhalif olanı reddederler. Bu yaklaşım tarzına sahip olanlar, nebilerin bunu avamın anlayacağı şekilde tasvir ettiğini iddia etmişlerdir. Onlara göre nebilerin bazı şeyleri avama anlatabilmesi için, onları olduğu halin hilafına tasvir etmeleri gerekebilir. Geri kalan kısım makul ve menkul arasında cem' ve telif yaparak orta yolu tercih etmişlerdir. Orta yolu tercih edenlerden *üçüncü yaklaşıma sahip olanlar* akli esas kabul ederek nakli akle tabi kılarlar. Bunlar zahiri akla muhalif bir nakil duyduklarında Kur'ân gibi mütevatir haberlerin dışındaki sahih rivayetleri inkâr edip ravileri tekzip ederler. Mütevatir olanları, tevil ederler. *Dördüncü yaklaşıma sahip olanlar* nakli esas kabul ederek akli nakle tabi kılarlar. *Beşinci yaklaşıma sahip olanlar* ise akli ve nakli esas kabul ederek aklin ve naklin birbiriyle çelişmediğini savunmuş ve aralarını telif etmeye çalışırlar. Zira kim akli tekzip ederse, şeriatı da tekzip etmiş olur. Şayet akli delilin doğruluk değeri bulunmasaydı, yalancı ve sadık nebi arasındaki farkı nerden bilecektik? Akıl, şeriat ile tekzip edilemez. Zira şeriatın

---

<sup>71</sup> İmam Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Beslüm, Beyrut: Darul-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005, 3/421.

sübutu, “burhanî akılla” ispat edilir. Zira “burhani akıl”, aslen yalan söylemez. Gazzali’ye göre beşinci grup hakikate en uygun yöntemle sahiptirler.<sup>72</sup>

Muhakkik kelim âlimlerinin tercih ettiği yaklaşım tarzı beşinci yaklaşımdır. Burhani olan selim akıl ile kat’i olan sahih nakil asla çelişmez. Zira akıl ve nakil mükellef kılınan insanı cehenneme düşmekten koruyan ilahi bir lütuftur. “*şayet dinleseydik veya akletseydik cehennem halkı arasında olmazdık.*”<sup>73</sup> Hatabî olan akli delil ile zannî olan nakli delil çelişebilir. Çelişki aklın ve naklin özünden değil, beşerin ya eksik bilgisi veya yanlış algısı ya da naklin uydurulmuş veya yanlış aktarılmış olması sebebiyledir. Zira aklın dayandığı muntazam ve mükemmel âlemi yaratan ve akla rehberlik etmek üzere İslam dinini gönderen, kendisinden başka ilah bulunmayan Allah’tır. Âlemde koyduğu kanunlar ile Kitabında beyan ettiği kurallar birbiriyle çelişmez. Zira Allah, ne yarattığını en iyi bilen, hüküm ve hikmet sahibidir.

**1.3. Ahiret açısından** ahiretin aklen mümkün mü yoksa vacip ve zorunlu mu olduğu tartışılmıştır. “*Şayet ahiret günü aklen mümkün ise ahiret gününe ihtiyaç yok mu?*” sorusu kötülük problemi ve suç-ceza açısından ele alınmalıdır.

Eş’arî kelamını sistematize eden âlimlerden Abdulkâhir Bağdâdî’ye göre ahiret ahvali gibi gaybî konularda akıl, caizliğe; nakil ise vücuda hükmeder. Tekrar dirilmek aklen caiz, naklen vaciptir.<sup>74</sup> Cennetin ve cehennemin yok olması aklen caizdir/mümkündür, fakat her ikisinin devamı ve ebediliği naklen vaciptir.<sup>75</sup>

Allah’a ibadet etmek için yaratılmış ve yeryüzü halifesi ve imarıyla görevlendirilmiş insanların bu dünyada başıboş bırakılmadığı gibi ahirette dünyadaki nimetlerden ve yaptıklarından dolayı hesaba

<sup>72</sup> İmam Gazzali, *Kânûnu’t-Te’vil*, thk. Mahmud Dica, Basım yeri yok: Matbaa yok, 1413/1992, s. 15-21.

<sup>73</sup> el-Mülk 67/10.

<sup>74</sup> Bağdâdî, *Usulu’d-Din*, s. 262.

<sup>75</sup> Bağdâdî, *Usulu’d-Din*, s. 256.

çekilmesi aklen vacip denmese de İmam Matürîdî'nin belirttiği gibi “akibeti ve sonucu olmayan her iş abestir ve hikmete müğayirdir.” Bu ilke herkesin aklında mevcuttur.<sup>76</sup>

Nureddin Sabuni'ye göre resul, akılların bilmede ve idrak etmede yetersiz kaldığı şeyleri getirir. Gayb da aklın bilmekten aciz kaldığı alanlardandır. Akıl, beş duyunun müşahede edebildiği alana dair sunduğu bilgileri idrak ederken, beş duyunun ötesinde kalan gayb âlemi hakkında Allah'ın gönderdiği peygamberin getirdiği haberlere ihtiyaç duyar. Zira aklın önermeleri vacip, muhal ve mümkün olmak üzere üç kısımdır. Akıl, vacip ve muhal hakkında hükmederken, mümkün hakkında tevakkuf eder. Olumlu veya olumsuz bir hükümde bulunmaz. Ancak mümkün olana güzel bir sonuç taalluk ederse onu kabul ederken, kötü bir sonuç taalluk ederse ondan yüz çevirir. Peygamber Allah tarafından bazı işlerin ve amellerin sonuçlarını haber verir ve akıl o amelin kişinin maslahatına olduğuna karar verirse, peygamberin ahirete dair getirdiği haberi kabul eder.<sup>77</sup> Sünni kelimelerinin ahiret hayatını aklen mümkün olarak kabul etmelerinin sebebi Mutezile'nin “vücup alellah” ilkesine karşı olmalarından ve Allah'ın mutlak bir irade sahibi olduğunu savunmalarındandır. Allah'ın ahiret hayatını yaratmaya mecbur olmaması, ahiretin hikmet ve adalet açısından gerekli olmasını engellemez. Zira hiç kimse bir şeyi Allah'a zorunlu kılamaz. Çünkü Allah'ın üstünde bir güç ve kudret yoktur. Allah'ın doğru olanı yapması mecbur olduğu için değil, adil ve merhametli olmasındandır. Bununla birlikte Allah, abesle meşgul olmaktan, iradesinde ve meşietinde kullarına zulmetmekten münezzehtir. Allah, istediği şeyi yapar, dilediği şeye hükmeder. İradesinde ve meşietinde, lütuf, adalet, hüküm ve hikmet sahibidir.

Kur'ân'da hem Peygamberi ve getirmiş olduğu ilahi kitabı tasdik etmeyen hem de her şeyi yaratan Allah'a şükretmek için yapılması gereken en temel ibadet olan namazı kılmayan kişilere

---

<sup>76</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 3/420.

<sup>77</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usulî'd-din*, s. 103, 104.



Cenabı Hak şöyle demektedir: “*O gün sevkedilecek yer sadece Rabbinin huzurudur. İşte o, (peygamberi ve Kur’ân’ı) tasdik etmedi ve namaz kılmadı. Lakin tekzip etti ve yüz çevirdi. Sonra kasıla kasıla ailesine gitti. Bu azap sana layıktır. İlahi ikramların devam etmesini istiyorsan evla olan hakikate tabi olmandır. İnsan başıboş terk edileceğini mi sanır? O dökülen meniden ibaret bir meni değil miydi? Sonra bir alaka/kan pıhtısı oldu. Derken Allah onu yarattı ve düzenledi. Nihayet ondan da erkek ve dişi iki çifti takdir etti. Şimdi bütün bunları yapan Allah’ın ölüleri diriltmeye kadir değil mi?”<sup>78</sup> İmam Matüridi’ye göre bu ayette anlatılan insan bir dehidir. Dehri anlayışa sahip insanlar, hayatlarını ıslah etme iddiasında olsalar da bilakis resullerin uyarılarını ve Kur’ân’ı tekzip etmeleri sebebiyle bu tür insanlar, geleceklerini mahvetmek istemektedirler.<sup>79</sup> Abes olarak yaratılmadığını ve başıboş terk edilmediğini bilen insanın, ilahi emir ve nehiylere muhatap olacağını bilmesi gerekir. Bu ilahi emir ve nehiyleri ancak resuller bilebilir. Zaruret, insanın yapacağı ve sakınacağı şeyleri açıklayacak bir resulü gerektirir. Risaletle gönderilen ilahi emir ve nehiyleri tekzip eden ve ahiret günündeki hesaba iman etmeyenler, göklerin ve yerin boş yere (batıl olarak) yaratıldığını iddia etmiş olmaktadır. Bundan dolayı Cenabı Hak şöyle buyurmuştur: “*Biz gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri batıl olarak/boş yere yaratmadık. İşte bu, inkâr eden nankörlerin zannıdır.*”<sup>80</sup> İmam Matüridi’ye göre iyi ve kötü işlerin bir karşılığı ve sonucu olmalıdır. İyilerin ve kötülerin mertebelerinin ve karşılığının verileceği bir hayatın var olması gerekir. İyiliğin ve kötülüğün bir karşılığının olmadığını iddia etmek abestir.<sup>81</sup>*

## 2. Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağ lamında Âlem Tasavvuru

<sup>78</sup> el-Kıyamet 75/30-40.

<sup>79</sup> Bkz: el-Kıyamet 75/5.

<sup>80</sup> Sa’d 38/27.

<sup>81</sup> İmam Matüridi, *Te’vilatül-Kur’ân*, 10/355.

Deizmde mükemmel alem anlayışı ve mutlak determinizm arasında kopmaz bir ilişki bulunmaktadır. Deizme göre Allah, âlemi o kadar mükemmel bir nizam içinde yaratmıştır ki müdahale etmesine ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla vahyî bilgiyi aktaracak nübüvete ve ilahî inayete yol açacak duaya da gerek yoktur. Peki gerçekten nedenselliği kabul etmek bizi deizme götürür mü? Nedenselliği mutlak ve mukayyed şekilde ikiye ayırmak gerekmektedir. Zira Kur'ân'da bildirildiği gibi Allah, her şeyi bir kaderle/ölçüyle yaratmaktadır.<sup>82</sup> Allah, bir şey yaratmayı irade ettiğinde bir takım sebepler yaratmaktadır. Eş'ari kelam anlayışı, mutlak determinizmin karşısında adetullah merkezli yaratmanın devamı şeklinde mukayyed bir nedenselliği ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Eş'arilerin mutlak determinizme karşı olmalarının sebebi, Allah'ın kudretinin ve iradesinin mutlaklığını savunmalarıdır. Eş'arî kelamcılarının kaygısı, nedenselliğin kabulünün Allah'ın iradesini sınırlamaya yol açacağı, böylece kendi kendisine devinen, sürekli ve değişmeyen yasaların hâkim olduğu bir evrende Allah'a ihtiyaç kalmayacağı sonucudur.<sup>83</sup> Atay'ın belirttiği gibi âlemin Allah'a olan ihtiyacı, ampulün elektriğe olan ihtiyacı gibidir.<sup>84</sup> Âlem, ancak âlemlerin Rabbi olan Allah kudretiyle yaratmaya devam ettiği müddetçe var olabilir.

Âlemin değeri ve mümkün olanlar içinde en mükemmel olup olmadığı konusunda 5 görüş bulunmaktadır.

1. Bu konu çözülebilecek bir konu değildir. Bu konuda olumlu bir belge ve kanıt yoktur. Bu, Pozitivistlerin görüşüdür.

2. *Mutlak iyimserlik (İstihsâniyye-i Mutlaka)*: Âlem mümkünlerin en güzelidir. Çünkü Yüce Allah, cömertliği ve iyiliği sonsuz ve sınırsız olandır. Dolayısıyla mümkünlerin en güzelini tercih eder. İnalet ve sudur görüşünü savunan İbn Sina gibi İslam filozofları,

<sup>82</sup> el-Kamer 54/49. *إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ*

<sup>83</sup> Evkuran, "Eş'arî Kelam Sisteminin Teolojik Temelleri Üzerine –Deizm Bağlamında Bir Tartışma–", 2/46.

<sup>84</sup> Hüseyin Atay, "Önsöz", *Muhassal (Kelâma Giriş) içinde*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2002, 28.

İslam âlimlerinden Gazzâlî (v. 505/1111), Alman filozof Leibniz ve Fransız filozof Malebrenche'nin görüşleri bu yöndedir.<sup>85</sup>

3. *Göreceli İyimserlik (İstihâniyye-i İzafiyye)*: Âlem bedîdir, güzeldir. Fakat mümkünlerin en güzeli değildir. Bu âlemden daha güzel bir âlem mümkündür. Acısı, sıkıntısı ve kötülüğü daha az olan âlem, bizim yaşadığımız âlemden daha güzel olur. Mümkünlerin en güzelini tercih etmek Allah için zorunlu ve vacip değildir. Bundan dolayı Allah en güzeli değil, güzel olanı tercih etmiştir. Fenelon'un görüşü budur.<sup>86</sup>

4. *Mutlak kötümserlik (İstikbâhiyye-i Mutlaka)*: Âlem mümkünlerin en kötüsüdür. Hayat sürekli sıkıntılardan ibarettir. Bu, Schopenhauer'in görüşüdür.<sup>87</sup>

5. *Göreceli kötümserlik (İstikbâhiyye-i İzafiyye)*: Âlem, kötüdür. Fakat mümkünlerin en kötüsü değildir. Hayat sürekli aldatmalardan ibarettir. Bu, Hartmann'ın görüşüdür.<sup>88</sup>

Mutlak anlamda iyi olan ve her şeyi en güzel şekilde var eden bir ilahın varlığı ile âlemde kötülüğün varlığı arasındaki ilişki teolojik açıdan farklı yorumlanmaktadır. Teistlerin mükemmellik algısı ile ateistlerin ve deistlerin mükemmellik algısı birbirinden farklıdır.

*Ateistlere* göre şayet âlemi, mutlak anlamda iyi ve her şeyi en mükemmel şekilde var eden bir ilah olsaydı, âlemde kötülüğün olmaması gerekirdi. Zira onlar mutlak anlamda iyi olan bir ilahla birlikte âlemde kötülüğün varlığını birarada düşünemiyorlar. Onların algısına göre “iyi bir ilah varsa, kötülük yoktur. Kötülük varsa, iyi bir ilah yoktur. Ya da ilahın kötülüğü engellemeye kudreti yetersizdir. Kötülüğü engellemekten aciz olan ilah olamaz.” Ateistler, Tanrıyı iyi bir hizmetkâr olarak algılamakta veya en iyimser ifadeyle cennet gibi bir dünya beklentisi içine dalmaktadırlar.

<sup>85</sup> İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 459. Akman, Mustafa, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017, s. 145-151

<sup>86</sup> İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 459.

<sup>87</sup> İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 459.

<sup>88</sup> İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 459, 460.

**Deistlere** göre ise Allah, kâinatı mükemmel bir şekilde yaratmış, kurulan bir saat gibi düzenlemiş ve âlemi kendi haline bırakmıştır. Âleme müdahale etmemektedir. Bundan dolayı ortaya çıkan kötülüklerin sebebi, insanın kâinata konulan kanun ve kurallara riayet etmemesidir. Kâinattaki sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğundan dolayı insanın doğal sebeplere sarılması yeterlidir. Dolayısıyla insanın metafizik bir sebep olan duaya yönelmesine ihtiyacı yoktur. Mükemmel bir şekilde yaratılan insan akıllı, ihtiyaç duyulan bilgilere ulaşmak için yeterlidir. Bundan dolayı Allah'ın kitap ve peygamber göndermesine ihtiyaç yoktur. Hâlbuki **teistlere** göre Allah'ın âlemi sürekli ve mükemmel olarak yaratması kötülüğü yok saymayı gerektirmediği gibi, insanın Allah'tan müstağni olmasını da gerektirmez. Zira âlemdeki kozmolojik mükemmellik, Allah'ın mükemmel bir ilim ve kudret sahibi olduğunun en güzel delillerinden olmaya devam etmektedir.<sup>89</sup>

Gazzâlî'ye nispet edilen “Mümkün âlemde aslen, var olandan daha iyisi, daha kusursuzu ve daha mükemmeli yoktur”<sup>90</sup> şeklinde söz, zahiri itibariyle ele alınırsa, hem ilâhî vahye ve nübüvveteye olan ihtiyacın red edilmesine hem de ahiretin inkâr edilmesine yol açar. Bundan dolayı Gazzali, bu sözü söylerken, Eş'arî kelam sistemine bağlı kalarak Allah'ın fiilinde mutlak adil olmasına dikkat çekmektedir. Kulları arasında taksim ettiği rızık, ecel sevinç ve üzüntü, acziyet ve kudret, iman ve küfür, taat ve masiyet tam anlamıyla dengeli bir adaletin ve gerektiği şekilde hakikate uygun olan vacip tertibin eseridir. Ne kadar olması gerekiyorsa o miktarda var edilmiş ve o şekilde taksim ve tertip edilmiştir. Şayet mahlûkat Allah'ın yarattığı göklere ve yere baksalar onda hiçbir eksik veya

<sup>89</sup> Bkz: el-Mülk, 67/1-6.

<sup>90</sup> İmam Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-dîn*, Beyrut: Dâru'l-Marife, trs, 4: 258. Gazzâlî'ye nispet edilen “ لَيْسَ فِي الْإِمْكَانِ أَدْعَى مِمَّا كَانَ ” ifadesi *İhyâ-u Ulumuddin*'de “ لَيْسَ فِي الْإِمْكَانِ أَصْلًا أَحْسَنَ مِنْهُ وَلَا أَمَّ وَلَا أَكْمَلَ ” şeklinde geçmektedir. Gazzâlî'nin bu ifadesini daha sonraları Süyûtî bu şekilde ( لَيْسَ فِي الْإِمْكَانِ أَدْعَى مِمَّا كَانَ ) şeklinde formüle etmiştir. Hatta bu iddianın evveliyatının İbn Sina'ya dayandığı ve Gazzâlî'nin de oradan esinlendiği söylenmektedir. Bkz: Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, s. 150-151.

kusur göremezler.<sup>91</sup> Gazzali'nin bu adalet anlayışı Ragıp el-İsfehânî'nin ifade ettiği duyularla idrak edilen adalete benzemektedir. Göklerin ve yerin adaletle ayakta durması, hikmetin gerektirdiği şekilde âlemdeki dört temelden birinin diğerlerinden fazla veya eksik olması durumunda âlemin düzeninin bozulacağı anlamına gelmektedir. Duyularla değil, basiretle idrak edilen hükümlerdeki adalette de hak ve sorumluluklar dengesi, nimet ve külfet dengesi gibi mutlak ve mükemmel bir denge vardır.<sup>92</sup> Dolayısıyla Allah, hem de âlemi yaratmasındaki fiilinde hem âlemi tedbirindeki hükmünde adildir.

Devvânî'ye göre âlemin var olabilecek en güzel şekilde olması Allah'ın ulaşmak istediği bir gaye ile değildir. Aksine Allah'ın iradî olarak rahmet, inayet ve cömertliğidir.<sup>93</sup> Dolayısıyla Allah'ın âlemi en mükemmel şekilde var ettiği inancının doğru anlaşılması için bazı kayıtlar konulması gerekmektedir. Kur'ân'da ahiretin müminler için fayda ve beka açısından dünyadan daha hayırlı olduğu beyan edilmiştir.<sup>94</sup> Dolayısıyla cennet hayatının dünya hayatından daha hayırlı olduğunu kabul etmek, dünyanın mümkün olanlar içinde en mükemmel olmadığını söylemeyi gerektirebilir. Ancak dünya hayatı, akıl ve irade sahibi varlıkların imtihan edilebilmesi açısından en mükemmel şekilde yaratılmıştır.<sup>95</sup> Öyle ki gökler ve yer, ölüm ve hayat kimin daha güzel davranacağını sınamak için yaratılmıştır.<sup>96</sup> İnsan en güzel kıvamda yaratılmıştır.<sup>97</sup> Cennet hayatı da iman edip salih amel işleyen varlıkların mükâfatlandırılması açısından en mükemmel şekilde yaratılmıştır. Öyle ki cennetlikler yaptıkları

<sup>91</sup> İmam Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-dîn*, 4/258

<sup>92</sup> Ragıp el-İsfehânî, *el-Müfredat (Kuran Kavramları Sözlüğü)*, terc. Abdülbaki Günay ve Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul, 2012, s. 680.

<sup>93</sup> Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, s. 148, 151

<sup>94</sup> Bkz: Kasas, 28/60. Şura, 42/36. A'la, 87/16, 17. **بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى**

<sup>95</sup> Bkz. el-Maide 5/48. Ayrıca bkz. en-Nahl 16/93; eş-Şûrâ 42/8. Taha, 20/131.

<sup>96</sup> Bkz: Hud, 11/7. Kehf, 18/7. Mülk, 67/2. **لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا**

<sup>97</sup> Bkz: Tin, 95/4. **لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**

amellerin en güzeliyle mükâfatlandırılacaktır.<sup>98</sup> Bundan dolayı ahiret hayatı, iman edenler ve Rablerine güvenip tevekkül edenler için daha hayırlıdır.<sup>99</sup> Cehennem de inkâr edip isyan edenlerin cezalandırılması açısından en mükemmel şekilde yaratılmıştır. Dolayısıyla Allah, mümkün âlemde yarattığı her şeyi, gözetdiği hikmet ve gerçekleştirme istediği gaye açısından en mükemmel şekilde yaratmıştır. Zira sonsuz ihsan sahibi olan Allah, yaratanların en güzeldir,<sup>100</sup> yarattığı her şeyi ve onun yaratılışını güzel kılmıştır.<sup>101</sup> Allah, bu Kur'ân'ı indirmekle en güzel kitabı indirmiş<sup>102</sup> ve Kur'ân'da kıssaların en güzelini anlatmıştır.<sup>103</sup>

### Sonuç:

Deizmin dayandığı epistemolojik ve ontolojik temel iki ilke bulunmaktadır. **Epistemolojik olan birinci ilkeye göre** marifetullahın ve hakikatin tespit edilmesinde insan aklı ve ulaştığı bilimsel sonuçlar yeterli olup peygamberlere ve onlarla gönderilen vahyin rehberliğine ihtiyaç yoktur. Zira Deistler, peygamberlere ve onlarla gönderilen kitaba olan ihtiyacın yerini akıl ve bilimle doldurmaya çalışmaktadır. **Ontolojik olan ikinci ilkeye göre** ise kâinat saat gibi işleyen nizamla ve ilahi müdahaleye ihtiyaç kalmayacak en mükemmel bir şekilde yaratılmıştır. Bu ontolojik ilke pozitif bilimin temel dayanağını oluşturmaktadır. Böylece Allah'ın varlığına, her şeyi kuşatan ezeli ilmine ve âlemi bir kerede mükemmel bir nizamla yaratmasıyla kayıtlayarak rubûbiyetine iman eden deizm, bu iki ilkeye dayanarak, kendi subjektif aklına ve kendi felsefi anlayışa uydurduğu bilime iman etmekte, Allah'ın ulûhiyetini, nübüvveti, ilahi kitapları ve dini inkâr

<sup>98</sup> Bkz: Teybe, 9/121. Nur, 24/38. Ankebut, 29/7. Ahkaf, 46/16. وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ

<sup>99</sup> Bkz: Şura, 42/36. وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ

<sup>100</sup> Bkz: Müminun, 23/14. Saffat, 37/125. أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ

<sup>101</sup> Bkz: Secde, 32/7. الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ

<sup>102</sup> Bkz: Zümer, 39/23, 55. وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ. اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مَّتَشَابِهًا مَّثَانِي

<sup>103</sup> Bkz: Yusuf, 12/3.

etmektedir. Hakikatte, aslen fitri akıl ve tabii bilim birbiriyle çelişmez. Çünkü her ikisini yaratan ve dizayn eden kendisinden başka İlah ve Rab olmayan Allah'tır.

Kelam ilminin en temel ilkesi olan tevhid akidesine göre Allah, zatında birdir ortağı yoktur, sıfatları itibariyle benzeri yoktur. Hem kemal sıfatlarıyla muttasıftır hem de noksanlıktan münezzehtir. Zira Allah hem Ahad'tır hem de Samed'tir. Hiçbir şeye muhtaç değildir, her şey O'nun lütfuna ve ihsanına muhtaçtır. Allah, yarattığı hem küçük âlem sayılan insanı ve insan aklını hem de büyük âlem olan kâinatı en güzel şekilde yaratmış olsa bile onları Allah'tan bağımsız ilahlar kılmamıştır. Zaten Allah, âlemi kendi kendisine yeten tanrılar değil, Allah'ın ilmine, kudretine ve iradesine alamet kılmıştır. Yaraticının, yarattığını dünyevi ve uhrevi tehlikelere karşı başıboş ve savunmasız bırakması mantıklı değildir. Zira anne-babanın evladını dünyevi tehlikelere karşı başıboş ve savunmasız bırakması sorumsuzluk kabul edilmektedir. Zaten İslam ve iman, insanın dünyada ve ahirette, selamette ve güvende olmasını sağlamayı ifade etmektedir. Allah, ayetlerine iman edenleri ve İslam dinine girenleri görüp gözetmektedir.

Ayrıca Allah'ın, yarattığı varlıklara kelam sıfatıyla hitap etmesi de nübüvvetle gönderilen ilahi vahiylerin akli izahı sayılmaktadır. Allah, kendisini tanıtmıyorsa insan aklı, yaratıcısını tanıması gerektiği gibi tanıyamazdı. Ayrıca insan aklı, O'na nasıl teşekkür edeceğini ve nasıl ibadet edeceğini bilemezdi. Fıtratı bozulmamış hayırlı her evlat nasıl ki kendisini dünyaya getiren anne babasını tanımak ve onlara teşekkür etmek isterse, fıtratı bozulmayan her kul, kendisini yaratan Rabbini tanıyıp O'na kulluk etmek ister. Bununla birlikte Allah, yarattığı şeyleri en iyi bilen olduğu için, âkil-bâliğ olarak mükellef kıldığı kullarına, dünya ve ahiret hayatına dair âlemle ilgili bilgi vermesi ve sakınmaları gereken şeyleri haber vermesi hikmete uygun olarak ilahi bir ikram ve ilahi adalettir.

Dolayısıyla Kelam yöntemi itibariyle *deizmin birinci ilkesine cevap olarak* aklın alanı ve sınırları tespit edilip vahye niçin ihtiyaç

duyulduğu izah edilmelidir. *İkinci ilkesine cevap olarak* insanların imtihan edilmesi için yaratılan dünyanın yaratılış gayesine uygun olarak mükemmel bir şekilde hazırlandığını, yaratılış gayesiyle mukayyed olan mükemmelliğin vahye olan ihtiyacı devre dışı bırakmadığını beyan ederek, insanın yaratılış gayesi bağlamında insanın yeryüzü hilafeti, yeryüzünü imar görevi ve Allah'ın emir ve yasaklarına itaat ederek O'na ibadet etme mükellefiyeti üzerine durulmalıdır. Medeniyet kurmak için insanlar, vahyin rehberliğine muhtaçtırlar. Zira hatadan masum olmayan insan aklını ve iradesini, şeytanın ve nefsin aldatıcı vesveselerinden korumak için, hatadan masum olan bir peygamberin rehberliğine ihtiyaç vardır. Bu dinî rehberlik, son nebi Muhammed'e indirilen vahiyle kemale erdirilmiştir. İmtihan edilmek üzere dünyaya gönderilen insanın, akli ve iradesi sonucu yaptığı kötülüklerden dolayı cezalandırılması durumunda uyarılmış olması gerektiği de unutulmamalıdır.

#### **Kaynakça:**

Altıntaş, Hayrani, "Dehriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., 1994, 107-109.

Âmidî, Seyfeddin, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usuli'd-din*, Thk. Ahmed Mecid, Kahire: Daru'l-Kütüb vel-Vesaiki'l-Kavmiyye, 1424/2004.

..... *Gayetu'l-Meram fî ilmi Kelam*. Thk. Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire: el-Meclisul-A'la li's-Şuunil-İslamiyye, trs.

Akman, Mustafa, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017.

Aslan, İbrahim, "İmam Matürîdî'nin Deist Eleştirilerine Karşı Nübüvvet Savunusu", *Kelam Araştırmaları*, sy. 12:2 (2014): 34, 35.

Atay, Hüseyin, "Önsöz", *Muhassal (Kelâma Giriş)* içinde. Thk. Hüseyin Atay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Bağdâdî, Abdulkâhir, *Usulu'd-Din*. thk: Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002.



Bakıllani, *Temhidu'l-Evâil fî Telhisi'd-Delâil*, Thk. Abaduddin Ahmed, Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1407/1987.

Beyzâvî, Nasiruddin Ebu Sa'd Abdullah b. Ömer, *Tevâliu'l-Envâr min Metali'l-Enzâr*. Thk: Abbas Süleyman, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1411/1991.

Ceylan, Ahmet, “Deistik Tanrı Tasavvuru ve Hayata Yansımaları”, *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu* İçinde, s. 183-203 Samsun: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.

Cürcanî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Çeviri: Ömer Türker, İstanbul: Türkiye yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Cüveynî, İmamı'l-Haremeyn. *Lüma'u'l-Edille fî Kavâ'idî Ehli's-Sünne*. Thk. Abdülaziz İzziddin es-Sirvân, Beyrut: Daru Lübnan, 1408/1987, s. 195.

Doko, Enis, *Dâhi ve Dindar: İsaac Newton (Din ve Bilim İlişkisinde Konuşma Sırası Newton'da)*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2011.

Dorman, M. Emre, *Deizm ve Eleştirisi (Tarihsel ve Teolojik Yaklaşım)*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2009.

Düzgün, Şaban Ali, “Varlık”, *Kelam El Kitabı* içinde, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.

Ebherî, Esîrüddin. *Risâletun fî İlmi Kelâm*. thk. Muhammed Ekrem Ebu Gûş, Ürdün: Dârun-Nur, 2012

Erdem, Hüsamettin, “Deizm”, *DİA*, İstanbul, 1994.

Evkuran, Mehmet. “Eş'arî Kelam Sisteminin Teolojik Temelleri Üzerine –Deizm Bağlamında Bir Tartışma-“. *Uluslar arası İmam Eş'arî ve Eş'arilik Sempozyumu Bildirileri* içinde, İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

Gaznevî, Cemaleddin Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, *Usûlü'd-din*, Thk. Ömer Vefîk ed-Dâ'ûk, Beyrut: Dâru'l-Beşâiril-İslamiyye, 1419/1998.

İbn Fürekk, *Makalâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Ahmed Abdurrahim, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2005.

İbn-i Sina, *en-Necat (Felsefenin Temel Konuları)*. Tercüme: Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.

İbn Teymiyye, *Beyanu Telbisu Cehmiyye fi Te'sisi Bideihimi'l-Kelamiyye*. Medine: Mecmeu Melik Fahd, 1426/2005.

..... *Mecmuu'l-Fetâvâ*. thk: Abdurrahman b. Muhammed, Medine: Mecmeu Melik Fahd, 1416/1995.

İmam Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-dîn*, Beyrut: Dâru'l-Marife, trs. .... *Kânûnu't-Te'vil*. Thk. Mahmud Dica, Basım yeri yok: Matbaa yok, 1413/1992.

..... *el-İktisad fi'l-İ'tikâd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.

İmam Mâtûrîdî, *Kitabu't-Tevhid*, Tercüme: Bekir Topaloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.

..... *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. Thk: Mecdi Beslüm, Beyrut: Saru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Sedeleşiren: Sabri Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu, 2013.

Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk: Abdulkerîm Osman, Kahire: 1996.

Kılavuz, A. Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsil-Arabî, 1420.

Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye mine'l-Kifaye fi'l-Hidaye fi Usuli'd-din*. Thk: Fethullah Huleyf, Mısır: Dâru'l-Mearif, 1969.

Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, Tercüme: Mustafa Öz, Litera Yayınları, İstanbul, 2011.

Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid (Kelam İlmi ve İslam Akaidi)*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Taftazânî, Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Makâsîd*, Talik: İbrâhîm Şemsuddin, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001

Tekin, Muhammed Ali, *Hadis Tekniği Açısından Fıtrat Hadisinin İnşası*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2003.

Topaloğlu, Aydın, “Teizm”, *DİA*, İstanbul, 2011.

Yüksel, Emrullah, *Sistemik Kelam*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.



## CELÂLEDDİN ED-DEVVÂNÎ'NİN KELÂM SİSTEMİ<sup>1</sup>

Mustafa AKMAN\*

### ÖZET

Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri zamanında yetişip önemli görevler üstlenen Devvânî, aynı zamanda Osmanlı kelâm düşüncesinin şekillenmesinde de etkili olan mühim kelâmcılardan biridir.

Felsefe ile din arasında temelde bir uzlaşma kurma çabasında olduğu görülen Devvânî'nin en mühim hedefinin, felsefeye itibar kazandırmak olduğu anlaşılmaktadır. Sühreverdî'nin işrâk, İbn-i Arabî'nin vahdet-i vücûd ve Tûsî'nin ahlâk felsefesinden istifade etmiş olan Devvânî, bunlardan özellikle İbn-i Arabî'ye daha çok ilgi duymuştur. Öte yandan Meşşâî ve İşrâkî terminolojiyi birlikte kullanan Devvânî, benimsediği sudûr nazariyesini kurgularken hem İslâm Meşşâîlerinin hem de İşrâkîlerin bu yöndeki yaklaşımlarını birleştiren bir tutum sergilemiştir.

Bir yandan meşhur bir kelâmcı ve felsefeci, diğer yandan ise tasavvufu ilgilleyen biri olan Devvânî'nin, düşüncelerinde tenakuzu atlayan çok iyi bir seçmeci (eklektik) olması beklenir. Ne var ki felsefe ile tasavvuf arasında tam bir ahenk bulmasına rağmen Devvânî'nin eserlerinden, böylesi bir tutum fark edilememekte, aksine birçok düşüncesini birbiriyle ilişkilendirmeden bıraktığı görülmektedir.

Öte yandan Devvânî temel kelâmî konuların hemen tamamında Eş'arî söylemi esas almıştır. Hemen her eserini kelâmî, felsefî ve tasavvufî bir zemine oturtmaya çalışan Devvânî, kelâmdaki şerh ve

---

<sup>1</sup> Bu makale büyük ölçüde "Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi" isimli tezimizden yararlanılarak hazırlanmıştır.

\* Yrd. Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Öğretim Üyesi. e-posta: makman64@gmail.com.

hâşiye geleneğinin zirve ismidir. Bu dönemde kelâm ilmi gerileme dönemine girmiş buna karşın tasavvufî düşünce felsefeleşerek geniş bir çevre bulmuştur. İşte görebildiğimiz kadarıyla Devvânî, tam da bu çevreye mensup bir kelâmcı gibi durmaktadır.

### **Anahtar Kelimeler**

Celâleddin ed-Devvânî, Kelâm, Eş'arî, Felsefe, Tasavvuf, Şerh ve Haşiye

## **THE JALALUDDIN AL-DEVVANI'S SYSTEM OF KALAM**

### **Abstract**

Devvânî grows old and undertake important tasks in the times of Karakoyunlu and Akkoyunlu states and also he is one of the prominent theologians who influences the Ottoman theological thought.

Devvânî believes that there is not any conflicts between religion and philosophy. His most important goal was to make the philosophy respectable and acceptable and now we can see that he was successful in his goal.

Devvani benefits particularly from Suhrawardi's Israil, Ibn al-Arabi's unity-Existence and Tûsî's moral philosophy but he was more interested in Ibn al-Arabi's thoughts. Of the particular benefit of those who have had the Ibn al-Arabi has Devvânî'n more interested. Devvânî used both of the İşrâkî terminology and the Meşai and he constructed an attitude that combines both approaches in his direction.

Devvânî finds complete harmony between mysticism and philosophy. In this respect, on the one hand a well-known theologian and philosopher, on the other hand eclectic should be. But we can't reveal the presence of such an attitude from Devvânî'n works, unlike many thoughts were replaced by without associating with each other.

În Devvani's Works about intercession, Grave Torment, Sirat, balance, Kabir query, İvaz, Rü'yetullah, and miracles, etc. on all of the basic theological issues hevwa based on Ash'ari 's discourses.

**Keywords:** Celâleddin ed-Devvânî, Theology, Asharite, Philosophy, Sufism, explanation and annotation

### Giriş

Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri döneminde yaşayıp önemli görevler üstlenen Celâleddîn ed-Devvânî (v.908/1502), büyük siyâsî ve kültürel değişikliklerin yaşandığı XV. yüzyıl İslâm dünyasının önemli bilginlerinden birisidir. Kelâmla felsefenin mezc edildiği Gazzâlî (v.505/1111) sonrası İslâm düşüncesinin tipik temsilcilerinden biri olan Devvânî, kelâm, felsefe, mantık, tefsir, hadis vb. çeşitli sahalarda eserler vermesine rağmen, özellikle felsefî görüşleriyle tanınmıştır.<sup>2</sup> O, Şihâbuddin Sühreverdî el-Maktûl'ün (v.587/1191) kurduğu işrâk felsefesini ve Muhyiddin İbn-i Arabî'nin (v.638/1240) sistemleştirdiği vahdet-i vücûd inancını<sup>3</sup> benimsemiş ve bu sahalarda eserler<sup>4</sup> kaleme almıştır. Bu özellikleri dolayısıyla, İslâm düşüncesinin ana akımları olan felsefe, kelâm ve tasavvuf tarihi açısından son derece önemli bir yere sahiptir.

Seyyid Şerîf Cürcânî (v.816/1413) ve Sadeddin Tefâtânî (v.797/1395) gibi başta kelâm olmak üzere çeşitli sahalarda otorite

<sup>2</sup> Bkz. Ğulamhüseyn İbrahimî Diynanî, vd., “Cayigah-ı Celâleddîn Devvânî der Tarihi Endişe-i Felsefî”, *Kitab-ı Mah-ı Felsefefe* içinde, [Tahran 27.9.1390], LVIII, Tiyr 1391, s. 4-12; Ğulamhüseyn İbrahimî Diynanî, *Celeddin Devanî Filozof-i Zovki Teellüh*, İntişaraât-ı Hermes, Tahran 1390/2012, s. 347-369.

<sup>3</sup> Mustafa Akman, İbn-i Arabî: Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler, Ekin Yayınları, İstanbul 2017, s. 149 vd.

<sup>4</sup> Eserlerinin genel muhtevâsı bu olmakla beraber özellikle bkz. Celâleddin Devvânî, *Şerhu Hutbeti'z-Zevrâ*, Seb'u Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002/1381, s. 189-195. Ayrıca bkz. Mustafa Akman, “Kelâm Bağlamında Mûsâ Kâzım Efendi Ve “Zevra Ve Hevra” İsimli Esere Yaptığı Tercüme Ve Şerhin Sadeleştirilmesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 10, s. 50, 2017, sf. 869-881.

kabul edilen âlimlerden sonra gelmesine ve onların geleneğini devam ettirmesine rağmen adından söz ettiren Devvânî'nin çalışmalarının önemli bir kısmı, Sühreverdî, Nasreddin et-Tûsî (v.672/1273), Kâdı Beydâvî (v.685/1286), Adudüddin el-Îcî (v.756/1355), Cürcânî ve Teftâzânî gibi kendisinden önceki âlimlerin eserlerinin şerh ve hâşiyelerinden meydana gelmektedir. Bu simalara, eserlerine şerh ya da hâşiye yazmamakla birlikte pek çok görüşünü kabul ettiği İbn-i Arabî de ilave edildiğinde, Devvânî'nin etkisinde kaldığı veya görüşlerini tartıştığı kişilerin en önemlileri sıralanmış olur. Anılan isimlerden Sühreverdî'nin işrâk felsefesinin kurucusu, Tûsî'nin İbn-i Sînâ felsefesi ve felsefî kelâmın,<sup>5</sup> Kâdı Beydâvî, el-Îcî, Teftâzânî ve Cürcânî'nin mantık ve felsefî kelâmın, İbn-i Arabî'nin ise felsefî tasavvufun<sup>6</sup> önde gelen şahsiyetleri olduklarını hatırladığımızda Devvânî'nin fikrî çerçevesi de çizilmiş olur. Devvânî anılan şahısların hepsinden etkilenmiş ve bu sahalarda eserler vermiş, tefsirle ilgili eserleri de dâhil hemen her eserini böylesi bir (kelâmî, felsefî ve tasavvufî) zemine oturtmaya çalışmıştır.<sup>7</sup> Bu yüzden en azından ilgilendiği konular itibariyle onun felsefe ile kelâmın katıştırıldığı<sup>8</sup> asırların tipik bir temsilcisi olduğu söylenebilir. Nitekim bu yüzyıllarda görülen daha önceki otoritelerin yazdığı eserler üzerine şerh ve hâşiye yazma, onların belirlediği konular etrafında tartışma ve bu dönemde yetişen düşünürlerden birinin veya diğerinin tarafını tutma, Devvânî'de de tespit edilmektedir. Devvânî, kelâmında

<sup>5</sup> Tûsî felsefeyi kelâma, Devvânî ise felsefeyi irfâna yaklaştırdı. bkz. Abdurrezzak Hüsamîfer, "İlliyyet der Endişe-i Celâleddîn Devvânî ve Mollâ Sadrâ", *Hiredname-i Sadrâ Felsefe ve Kelâm dergisi*, c. LII, Kış, 1387, s. 28.

<sup>6</sup> Felsefî tasavvufa dair değerlendirmeler için bkz. es-Seyyid Muhammed Akil b. Ali el-Mehdilî, *Felsefî Tasavvuf*, çev. Mustafa Kılıçlı, Birey Yayınları, İstanbul 1998, s. 33 vd.

<sup>7</sup> Harun Anay, *Celaleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri Ahlak Ve Siyaset Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1994, "Basılmamış Doktora Tezi", s. 88.

<sup>8</sup> Bu konu için örnek olarak bkz. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1981, s. 111-112; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınları, İstanbul 2014, s. 30 vd.; Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, *Kelâm'a Giriş*, çev. Süleyman Akkuş, Değişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 121-127.



Adudüddin el-Îcî'den itibaren başlayan şerh ve hâşiye geleneğinin zirve ismidir. Bu dönemde kelâm ilmi gerileme dönemine girmiş buna karşın tasavvufî düşünce felsefeleşerek geniş bir çevre bulmuştur. İşte Devvânî tam da bu çevreye mensup bir kelâmcı gibi durmaktadır.<sup>9</sup>

Daha hayatta iken yaşadığı İran'da ve bu ülke dışında meşhur olan Devvânî, gerek yetiştirdiği öğrenciler, gerekse görüşleri sayesinde daha sonraki yüzyıllarda özellikle aklî ilimlerde otorite kabul edilmiş, bu yüzden de İran, Hindistan ve Osmanlı ilim hayatı üzerinde etkili olmuştur.<sup>10</sup> Ancak Devvânî'nin müstakil bir çığır açıcı olmayıp sadece yorumcu ve açıklayıcı bir pozisyonda olduğu görülmektedir. Eserlerinin vefâtından önce İslâm dünyasının birçok yerinde tanınması, henüz hayatta iken şöhretinin yayıldığını göstermektedir. Bu şöhreti sebebiyle çeşitli İslâm ülkelerinden pek çok talebe kendisinden ilim tahsil etmek için Şirâz'a gelmiş, daha sonra bu öğrenciler vasıtasıyla geniş bir "Devvânî ekolü" oluşmuştur.

Yaşadığı dönemden itibaren Felsefe, Tasavvuf, Kelâm, Siyâset ve Ahlâk ilimlerine önemli katkıları olan ve bu sayede toplumlar üzerinde büyük etki bırakan ve dolayısıyla adı geçen disiplinlerin tarihinde adından söz ettiren Devvânî'nin, kültürel ve zihnî yapılanma anlamında varisi bulunduğumuz Osmanlı felsefi, tasavvufî ve kelâmî düşüncesinin şekillenmesinde de mühim bir etkisi olmuştur. Nitekim Devvânî'nin başka eserlerinin yanı sıra kapsayıcılık anlamında kelâma dair en önemli eseri sayılan "Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye" isimli kitabı büyük bir rağbet görmüş ve Osmanlı medreselerinde uzun müddet ders kitabı olarak okutulmuştur.<sup>11</sup> Bu şöhret ve itibarına binaen olacak

<sup>9</sup> Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017, s. 291.

<sup>10</sup> İsmail Çiftcioğlu, "XV. Yüzyıl Osmanlı İlim Hayatında Sadeddin Taftâzânî Ve Seyyid Şerîf Cürcânî Etkisi", 38. *ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi (Eylül 2007)* içinde, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara 2008, s. 87-91, 94-97, 100-101.

<sup>11</sup> Osmanlı akâid düşüncesinin daha çok Eş'arî düşünce etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır. krş. Vezir Harman, "Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü Olmasının Muhtemel Sebepleri", *KADER*, c. XIII:1, 2015, s. 167-188; Süleyman

ki zamanla hakkında çok sayıda hâşiye yazılmıştır. Bu bağlamda Teftâzânî ve Cürcânî gibi büyük kelâmcılardan sonra gelmesine rağmen onlar kadar etkili bir şahsiyet olabilmiş Devvânî'nin günümüze kadar devam eden bir te'sirinden söz etmek mümkündür.

Devvânî Şerhu'l-Akâid'de, nübûvvet ve sem'îyyât bahislerinde benzer kitaplardan farklı bir düşünce ve yaklaşım ortaya koyamamış; metot ve muhtevâ bakımından kendine özgü bir orijinallik sergileyememiştir. Ancak o, devrinin kelâm âlimlerine kıyasla farklı bir özelliği ile öne çıkamamış ve onun fikir tarihimizde bir çığır açtığı söylenemese de yine de yazdığı eser, şerh ve hâşiyelerle değişik sorulara cevâb vermesinin yanında kendi döneminin fikir hayatını öğrenmemize yardımcı olmuştur. Diğer bir ifadeyle yazar, kelâma yeni bir boyut kazandırmamış ise de yazdığı telif, şerh ve hâşiyelerle kendisinden öncekilerin metodunu takip ederek birçok eser meydana getirmiş ve kelâma bu şekilde hizmet etmiştir.<sup>12</sup>

### 1. Devvânî'nin Kelâm Sistemi

Sünnî bir eğitimden geçen müellifin, fikhî yönden Şâfiî, itikâdî açıdan ise Eş'arî kelâmcısı olduğu ve bilahare Şîâ'ya geçtiği şeklindeki iddiaların aksine hayatında herhangi bir mezhep değiştirme olayının meydana gelmediğini yapılan çalışmalar<sup>13</sup> ortaya koymaktadır. Aksine o, taklit bağlamında “hak uyulmaya daha müstehâktır”<sup>14</sup> gibi çok esaslı bir ilke belirlemesine rağmen Eş'arîliğinde ısrar etmiş biridir.<sup>15</sup> Onun, kelâm ilminin temel

Uludağ, “Giriş” Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (Şerhu'l-Akâid) içinde, 7. bsk., Dergah Yayınları, İstanbul 2015, s. 31, 33.

<sup>12</sup> Bkz. Akman, *Kelâm Sistemi*, s. 42; Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî ahlâkî, siyâsî, felsefî, tasavvufî ve kelâmî görüşleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017, s. 248.

<sup>13</sup> İlgili tartışmalar için bkz. Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, s. 149-172.

<sup>14</sup> Celâleddin Devvânî, *R. İsbâtu'l-Vâcib el-Kadîme*, Seb'u Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002/1381, s. 70; ayrıca bkz. Celâleddin Devvânî, *Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye*, Matbaa-ı el-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevî, İstanbul 1290, s. 2-3.

<sup>15</sup> Bkz. Devvânî, *Celâl*, s. 2.

konularında bu mezhebin görüşlerini benimsediği görülür. Sözgelimi o, fiiller konusunda kulların sadece kesbte bulunduğu, onda bulunan kudret ve irâdenin ise âdî sebep olduğu, gerçek failin ise Allah olduğuna dair görüşünü ifade ederken açıkça Eş'arîlerin savunduğu tutumu<sup>16</sup> sergiler. Bundan dolayı ilk dönem eserlerinde, bu görüşün karşısında yer alarak, kulun ihtiyârî fiillerinin yapıcısının kendisi olduğunu savunan Mu'tezile hakkında ilhâd suçlamalarına varan çıkışlarda bulunmuştur.<sup>17</sup> Ancak son eserlerinden birinde aynı konuda daha mu'tedil bir tavır sergileyerek tekfir etmenin uygun olmayacağını savunmuştur.<sup>18</sup>

Devvânî İslâm düşüncesinin üç ana ekolünü oluşturan kelâm, tasavvuf ve felsefeyi bir şekilde mezcetmeyi denemiş ve ele aldığı konuları, her üçünün de metot ve muhtevâlarından istifade ederek ortaya koymaya ve düşünce sistematığı ile eserlerini, sacayaklarını bu disiplinlerin oluşturduğu<sup>19</sup> bir zemine oturtmaya çalışmıştır.<sup>20</sup> Bundan dolayı zaman zaman bunlardan birine veya diğerine meyledebilmiştir. Mamafih onun hadis, tefsir gibi İslâmî ilimlerle ilgili çalışmalarına bakıldığında ise daha çok kelâm ilmiyle ilgilendiği ve bu alanda daha fazla fikir ürettiği görülmektedir. Onun kelâma dair en önemli eseri Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye'sidir. Ne var ki Devvânî, kelâmî meseleleri neredeyse bütün eserlerinde işlemeye çalışmıştır. Mesela yazdığı kısa Fatiha tefsirinde bile isim - müsemma bahsine temas etmiştir.<sup>21</sup> İşte Devvânî'nin, kendisinden sonraki dönemlerde otorite

<sup>16</sup> Celâleddin Devvânî, *Risâle Halk el-A'mâl*, er-Resâil el-Muhtâra içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Kütübhâne-i Umûmî, İsfahân 1405, s. 67 vd.; Celâleddin Devvânî, *Risâle İsbâtu'l-Vâcibi'l-Cedîde*, Seb'u Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002/1381, s. 157, 165-166.

<sup>17</sup> Celâleddin Devvânî, *Şevâkil el-Hûr fî Şerh Heyâkili'n-Nûr*, Selâsu Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Meşhed 1411, s. 217.

<sup>18</sup> Devvânî, Celâl, s. 90.

<sup>19</sup> Bkz. İlhan Kutluer, "Üç Perspektif: Kelâm, Felsefe, Tasavvuf", İslâm Felsefesinin Sorunları içinde, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 21-36.

<sup>20</sup> Anay, a.g.t., s. 88.

<sup>21</sup> Bkz. Celâleddin Devvânî, *Tefsiru'l-Fatiha*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah blm., no: 02074, vrk. 1/a-2/b.

kabul edilmesinin ve eserlerinin çokça tutulmasının<sup>22</sup> önemli sebeplerinden birinin onun düşünce ve çalışmalarındaki bu özellikler olduğu düşünülmektedir.<sup>23</sup> Nitekim XV. yüzyıldan sonraki İslâm düşünce tarihini inceleyecek olanlar, anılan üç düşünce ekolünün hangisinden hareket ederlerse etsinler, mutlaka konu bağlamında onun adı ve fikirleriyle karşılaşmaktadırlar.

Devvânî hem bir kelâmcı hem bir filozof ve hem de bir mutasavvıftır. Dolayısıyla bu üç sahanın da hem konularıyla ilgilenmiş ve hem de bu sahaların kriter ve temellendirme esaslarını dikkate almıştır. Ele aldığı konuyu değerlendirip temellendirirken konunun ait olduğu düşünce dünyasına göre bir yöntem izlemiş o sahanın öncelik ve esaslarını dikkate almıştır. Sözelimi büyük günah işleyeninin durumu, kabir azabı, şefâat, sırat, mîzân, Hârût ve Mârût<sup>24</sup> gibi sırf kelâmî konularda kelâm konseptini esas almış temellendirmesini genellikle varsa sırasıyla âyet, hadis ve kelâmcıların kanaatleri üzerinden yapmaya çalışmıştır. Ancak bu konularda kullandığı rivâyetlerin kritiğini yapmadığı gibi böylesi kelâmî hususlarda zannî delil kullanmış olmamak adına herhangi bir kaygısı

<sup>22</sup> G. M. Deşteki gibi müzmin muârizlara sahip olduğu da bilinmektedir. bkz. Muhammed Muhsin Aga Büzürg-i Tahrânî, *Tabakâtu A'lâmî's-Şîâ: ziyau'l-lamî fi'l-karni't-tasi'*, IX, Danişgah-ı Tahrân, thk. Ali Nakî Münzevî, Tahrân 1983, c. X, s. 243-245. Devvânî ile Deşteki arasında, Medreseteyn ed-Devvânîyye ve ed-Deştekiyye diye bilinecek olan meşhur tartışmaların sebepleri, seyri ve tartışılan konular henüz geniş çaplı araştırmalara konu edilmemiştir. Bu hususlara dair bir çalışma için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Dönemi Türk Felsefe-Bilim Hayatının Çerçevesi”, *Türkiye'de/ Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar* içinde, hzr. M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2009, s. 231 vd. Ne var ki adı geçen kişinin Şîrâz'da kendisiyle arkadaşlık yaptığına ilişkin bilgiler de mevcuttur. Bkz. Ferište Ferîdûnî Furûzende, “Zindegânî-î Celâleddin Devvânî”, Devvânî, Tehlîliyye içinde (mukaddime), İntişarat-ı Müessesese-i Keyhân, Tahrân 1373, s. 9.

<sup>23</sup> Harun Anay, “Celâlüddîn ed-Devvânî”, *DİA*, İstanbul 1994, c. IX, s. 257-262.

<sup>24</sup> Devvânî, Hârût ve Mârût ile ilgili aktarılan bir rivâyeti, fâcire birinin necâtı şeklindeki konusu sebebiyle sorgulayarak makbûl ve ma'kûl değildir, şeklinde nitelemektedir. Çünkü kitap ve sünnetten ve hatta sair ilâhî kitaplardan bu hikâyeyi teyid edecek hiçbir şey yoktur, demektedir. Ayrıca bkz. Kürşat Demirci, “Hârût ve Mârût”, *DİA*, İstanbul, 1997, c. XVI, s. 263-264; krş. Ebu Hamid Gazzâlî, *İhyâu Ulumi'd-Din*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1989, c. III, s. 204.

da söz konusu olmamıştır. Konu kelâm sahasına ait değil de felsefî veya tasavvufî alana aitse artık o alanın çizgilerini ve delillerini esas almıştır.

Bu arada Devvânî'ye göre “ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır”<sup>25</sup> meâlindeki<sup>26</sup> hadiste<sup>27</sup> belirtilen ümmetten kasıt ümmet-i icâbettir<sup>28</sup> ve “bütün bu fırkalar ateştedir” ifadesi, onların orada ebedî kalacakları anlamında değildir. Yani bu lafızdan onların ebedî olarak cehennemde kalacakları anlamı çıkarılamaz<sup>29</sup> demektir. Ancak yine Devvânî, üzerinde bir değerlendirme yapmadan sahih kabul ettiği ve fakat hem seneden ve hem de metnen sahih olmadığı anlaşılan; el-Îcî'nin ise “dışlamacı bir yaklaşımla”<sup>30</sup> aktardığı ümmetin yetmiş üç fırkaya<sup>31</sup> ayrılacağını bildiren rivâyette<sup>32</sup>

<sup>25</sup> Ramazan Altıntaş, “İslam İnançının Temel Klâsikleri: "Akâid Risâleleri"”, *Kültürümüz ve Kitap* (Sempozyum Tebliğleri 4-6.05.2007), Haz: Ş. Tutçu - O. Kavaklıoğlu, Sivas Kemal İbn-i Hümmam Vakfı Yayınları, Sivas 2007, s. 70; krş. Muammer Esen, “Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. LII, s. 2, 2011, s. 98-99, 106.

<sup>26</sup> İncelediğimiz şarihlerden yalnızca Şihabuddin el-Mercânî (v.1306/1889) söz konusu rivâyete ilişkin değerlendirme yapmaktadır. Ona göre eleştirmenler rivâyetin sahih olmadığına ve hatta mevzû olduğuna hükmetmişlerdir. Bkz. Şihabuddin el-Mercânî, *Hâşiye ale'l-Celâl*, Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid, Eserin iki cildi birlikte ciltlenmiş: I. cilt: Matbaa-ı Ahmed İhsan, İstanbul 1323, c. I, s. 14-15, 25.

<sup>27</sup> “Sonraları, istihdam edilen ümmetin yetmiş üç fırkaya bölüneceği ve bunlardan sadece birinin kurtuluşa eren fırka (fırka-ı nâciye) olduğu anlayışı da bir o kadar dışlayıcı, ötekileştirici, sığ ve katı bir misyon yüklenmelerini beraberinde getirmiştir.” Cemalettin Erdemci, “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın Kimliği ve Misyonu Üzerine”, *Bilge Adamlar Dergisi*, s. XXI-XXII, Van 2009, s. 65; ayrıca bkz. Ahmet Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marife: Bilimsel Birikim*, c. V, s. 3, Konya 2005, s. 25-45. "Eş'ariler kendilerini doğru inanca sahip kurtulan cemaat olarak görmüşler, onların dışındaki herkesi hırpalayan bir yapı içinde halkı yönlendirmişlerdir." İsa Yüceer, “Ana Konularıyla Mukayeseli İslam İnançları”, *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, s. V-VI, Bişkek 2008, s. 129.

<sup>28</sup> Devvânî, Celâl, s. 3.

<sup>29</sup> Devvânî, Celâl, s. 3.

<sup>30</sup> Altıntaş, a.g.m., s. 70; krş. Esen, Tekfir Söylemi, s. 98-99, 106.

<sup>31</sup> Bkz. Bekir Topaloğlu, “Fırka”, *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 35.

<sup>32</sup> Fırka hadisi için bkz. Emrullah Fatış, “İtikadi Fırka Tasnifleri Üzerine”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. XIV, 2012, s. 27-30; Yunus Vehbi

işaret edilen “kurtuluşa eren kesim”in Eş’arîler<sup>33</sup> olduğu kanaatini<sup>34</sup> de ifade etmektedir.<sup>35</sup> Zira her dönemde olduğu gibi onun döneminde de “kurtulan fırka”<sup>36</sup> tekeline elinde bulundurmaya çalışan kesimler bulunmaktadır. Hususen Şîa taifesinden Tûsî ve İbn-i Mutahhar el-Hillî’nin (v.726/1325) geçmişte yaptığı açıklamalar onu bu yönde tahrik etmiş benzetmektedir.

el-Hillî bazı eserlerinde şöyle demiştir: Bu hadisteki fırka-ı nâcîye<sup>37</sup> ile kastedilenlerin kimler olduğunun tayini hususunda Hoca Tûsî ile yaptığımız incelemede kesin kanaatimiz oluştu ki bu fırkanın diğer fırkalara nazaran büyük bir muhalefetinin olması gerekir. Bu ise İmâmîyye Şîa’sından başkası olamaz demektir. Çünkü diğer bütün fırkalar arasında herkese apaçık muhalif olanlar bunlardır. Nitekim diğerleri, çoğu meselede birbirlerine yakın durmaktadırlar. Devvânî

---

Yavuz, “Kelâm Kitaplarındaki İnanç Konuları ve Kullanılan Zayıf Hadîsler”, *Kur’an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, c. I, s. 7, 1998, s. 27-29.

<sup>33</sup> Mercânî, Devvânî’nin “Ehl-i Sünnet” tabirini, “Eş’arîler” olarak daraltmasına karşı çıkmıştır. Bununla birlikte müellif, fırka-ı nâcîyenin, Mâturîdiyye olduğunu kaydetmekten de geri kalmamıştır. Mercânî’ye göre fırka hadisindeki rakam, belli bir sınırlandırmaya yönelik değildir. (Mercânî, Hâşiye, c. I, s. 25-26, 34-39, 42-44, 162, 258, c. II, s. 115-117, 209). Ayrıca bu yaklaşıma İsmail b. Mustafa el-Gelenbevî’nin (v.1204/1790) de itirazı söz konusudur. bkz. Ahmet Hamdi Serbestzâde, *İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudîyye Şerhi Celâl Tercümesi*, Serasi Matbaası, Trabzon 1310, s. 32; Ebu'l-Feth İsmail b. Mustafa el-Gelenbevî, *Hâşiye ala Şerhi'l-Celâl*, Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid, İstanbul, 1323 ve 1326, c. I, s. 35, 38, 44, c. II, s. 107.

<sup>34</sup> Devvânî, Celâl, s. 3.

<sup>35</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “el-Akâidu'l-Adudîyye”, *DİA*, İstanbul 1989, c. II, s. 216.

<sup>36</sup> Akman, *Kelâm Sistemi*, s. 36-37.

<sup>37</sup> “İslâm peygamberinin, dünya var oldukça sürecek "hakkın temsilciliği " gibi bir görevin -daha işin başında iken ters yöne çevrileceğini ilan etmesi nakil ve akıl açısından kabul edilmesi zor bir husustur. Böyle bir telakkinin yegâne mesnedi ise isnad ve metin açısından problemler taşıyan bir hadisten ibarettir... Yetmiş üç fırka hadisini göz önünde bulunduran mezhepler tarihi müelliflerinin meydana getirdikleri eserlerde yetmiş üç sayısını doldurmak için zorlandıkları, birbirine benzemeyen muhteva planları düzenledikleri ana ve talî mezheplerin belirlenmesinde farklı tasniflere yer verdikleri görülür.” Bekir Topaloğlu, “Mezhep (Mezheplere Ayrılmanın Dinî Hükümü)”, *DİA*, Ankara 2004, c. XXIX, s. 534; ayrıca bkz. Tuncer Namlı, “İlke ve Olgu, Görüş ve Fıkra Süreçlerinde Mezheb”, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, s. XXV, 2012, s. 6.

ben derim ki diyor, oysa Şîanın ekseriyeti temel konuların çoğunda Mu'tezileye muvâfık olup sadece bazı hususlarda onlara muhalefet ederler<sup>38</sup> ki bunların da ekseriyeti imâmet konusuyla ilgilidir. Bu benzerlik furûa dair hususlarda daha da fazladır. Bu itibarla kurtulan fırka olmaya en layık olan Eşâire'dir. Zira Eş'arîler usûlde diğer mezheplere en fazla muhalif olup kesb meselesinde olduğu gibi temel konularda ötekilere muvafakat etmemektedir. Keza Allah'ın (c), cisim ve cismânîyet ile mekân ve cihetten tenzihle beraber rü'yeti meselesine cevâz vermeleri de bu kabildendir. Bilindiği gibi onlar a'raz ve sair her mevcûdun görülmesini tecviz etmişler; hatta ses, tat ve kokuların; dahası onlar, Çin'deki âmânın Endülüs'te uçan süvariye görmelerini de câiz görmüşlerdir. Onlar bütün mümkinâtın iptidaen Allah'a (c) isnâdına keza sıfatların ne zâtının aynı ve ne de gayrı olduğuna; irâde ile rızanın farklı olduğuna ve benzer başka mesâile kail olmuşlardır ki bu hususlarda muhalifleri onları eleştirmiş ve kitaplarını bu eleştirilerle doldurmuşlardır.<sup>39</sup>

Devvânî, fırka-ı nâcîyenin Eşâire olduğuna nasıl hükmettiniz ki? Zira her fırka kendinin nâcîye olduğunu iddia etmektedir? muhayyel sorusuna cevâben diyor ki: Hadisin bağlamı fırka-ı nâcîyenin, Peygamber (s) ve ashâbından rivâyet edilen sahih hadislere<sup>40</sup> göre itikâd edenler olduğunu göstermektedir. Bu ise ancak Eş'arîlere mutabık düşmektedir.<sup>41</sup> Çünkü inançlarında Peygamber (s) ve ashâbından menkûl sahih hadislere sarılanlar bu zümredir. Keza zarûret olmadıkça hadislerin zahirini esas alanlar da yine bunlardır ve bunlar ne Mu'tezile ve onların prensiplerine tabi olanlar gibi kendi

<sup>38</sup> Bkz. İsa Yüceer, *Mu'tezile -Öncüleri ve Kelâmî Görüşleri*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi ofset bsk. tesisleri, Van 1995, s. 311.

<sup>39</sup> Devvânî, Celâl, s. 4-5; ayrıca bkz. Gelenbevî, Hâşiye., c. I, s. 39-40.

<sup>40</sup> Devvânî, Peygamber'e (s) nisbet edilen sözleri Necm 53/1-4. âyetlere atıfla yani vahiy olarak değerlendirir. Bkz. Celâleddin Devvânî, *Unmûzecu'l-Ulûm*, Selâsu Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Meşhed 1411, s. 291.

<sup>41</sup> Bkz. Devvânî, Celâl, s. 4.

akıllarıyla ve ne de ma'sûm olduklarına inandıkları için imâmlarından gelen rivâyetlere sarılan Şîa taifesi gibi rivâyetleri terk ederler.<sup>42</sup>

Burada Devvânî'nin, yaşadığı çağda artık muhayyel rakip<sup>43</sup> haline gelmiş ve pratikte yaşayan temsilcilerinin kalmadığı Mu'tezile ile hemen her konuda hesaplaşması ve çeşitli eserlerinde bulabildiği her vesile ile Mu'tezilî söylemin yanlışlığını kodlaması<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Devvânî, Celâl, s. 4-5.

<sup>43</sup> Krş. Hüseyin Hansu, "Mu'tezile Araştırmalarında Kaynak Problemi", *Marife: Bilimsel Birikim*, c. III, s. 3, Konya 2003, s. 57.

<sup>44</sup> Burada insanın acaba filozofumuz, Mu'tezileyi -bir takım duruş ve düşüncelerinin hatalı olduğu doğru olmakla beraber- çekiştirip eleştirdiği kadar hadis konusunda belirlediği kurala (bkz. Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, s. 257) sadık kalarak inanç konularında kullandığı onca zayıf hatta uydurma hadisi kullanmamış olsaydı, daha doğru olmaz mıydı, diyesi geliyor. Ne yazık ki Devvânî (diğer birçok Sünnî alim gibi) Mu'tezile'yi eleştirip ötekileştirmesinde yer yer iftiraya varan isnatlarda bulunmuştur. Onları, kendi eserlerinden anlamak gibi insafıca bir tavır sergilemek yerine karalamak adına kuru bilgi şeklinde aleyhlerine işittiği (ya da ürettiği) her hususu mesnetli sağlam bilgiymiş gibi kullanabilmiştir. Sözelimi Mu'tezile, hadislerde vârit olan kabir azabı, suâl, münker-nekir, mizân, sırat vb. esasların hemen hemen tamamının -artık doğru veya yanlış olması bir yana- varlığını kabul etmesine ve onlara iman edilmesi gerektiğine inanmasına rağmen onlara özellikle Sünnî akide kitapları tam aksi yönde görüşler isnad etmişlerdir. Son dönemde Mu'tezilî âlimlerin eserleri üzerinde yapılan ilmî araştırmalar bu gerçeği ortaya koymaktadır. (bkz. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004, s. 91-92, 216-217; Hansu, a.g.m., s. 62-64) Üstelik Devvânî'nin ismini açarak kendisini hedef gösterdiği Mu'tezile'den Kâdî'nin bizzat kendisi eserlerinde Devvânî'nin nisbet ettiği kanaatlerin aksini ifade etmektedir. H. Hansu'nun ifadesiyle "Görüldüğü gibi "İtikâdî konularda âhâd haberler kabul edilmez" demesine rağmen Kâdî, genel eğilime uyararak âhâd haberlere dayalı bazı itikâdî konuları da kabul etmektedir. Muhtemelen o, konuyla ilgili haberleri mütevatir olarak değerlendirmiştir." (Hansu, *a.g.e.*, s. 217). Anlaşılan o ki Devvânî diğer birçok zevat gibi Mu'tezile'ye dair konularda sadece "mevcûd ortam bilgisi"ni kullanmış, kendilerine ait bir esere bakma gereği duymamıştır. Burada onlardan biriyle temastan bahsedemiyoruz. Çünkü bilindiği gibi o dönemde artık Mu'tezile'yi temsil makamında kimse kalmamış ve artık sadece "muhayyel bir düşman" halinde canlı tutulmuş, kendilerince "olumsuz ve hatalı" görülen hemen her konunun failleri olarak lanse edilmişlerdir. Elbette burada Mu'tezile'nin her dediğinin veya yaptığının doğru olduğu anlamı çıkmaz; lakin kendilerini bizzat kendi eserlerinden tanımak gerektiği sonucu ortadadır. Elbette ki ilaveten, namı ve mensubiyeti ne olursa olsun birisi bir atıfta bulunuyorsa yahut başkalarına dair konuşuyorsa ve üstelik bu başkaları öcü diye gösterilip hatalı ve hatta dalalette



kaydedilmeye değer bir konu olarak gözükmektedir. Oysa çağının entelektüel bir aydını olduğu görülen müellifin yaşadığı toplumun inanç değerlerini tespit ve bu bağlamda bir tahlile yoğunlaşması ve hiç değilse toplumunun ve haliyle kendisinden sonrakilerin dikkatine inanç ilkelerini bozan hususları da taşınması beklenirdi. Evet, okuyucusunu ve yanı sıra takipçilerini, şirkten yani tevhidi bozan durumlardan haberdar ederek onları bu konularda bir duyarlılığa sevk etmek adına da çaba harcaması ve bu minvalde bir paradigma sunması umut edilirdi. Oysa tevhidin karşıtı, insanın rûh yapısında gelişen iğreti bir psikolojik hal ve sabitelerde meydana gelen bir dejenerasyondan ibaret olan şirktir.<sup>45</sup> Bu sebeple Kur'an'da Allah'ın birliğini konu edinen kavram ve ifadelerin yanında O'nun şerikinin bulunmadığını belirten beyanlar da vardır ve bunların sayısı diğerlerinden çok daha fazladır.<sup>46</sup> Ne var ki o, çalışmalarında bu tür bir gayret içerisinde olmamış ve Kur'an'ın esas mesajı olan tevhidi, gerekleri ve özellikle onu bozan durumlardan hemen hiç bahsetmemiştir.

## 2. Devvânî'nin Kelâm Sisteminde Felsefî Kelâmın Etkisi

Devvânî, kelâmdaki ününe ve eserlerinde kısmen de olsa kelâmî ve tasavvufî yön ağır basmasına rağmen, kendisinden sonra hep felsefe ile ilgilenenler tarafından örnek alınmış ve bu sahanın ileri gelen şahsiyetlerinden biri olarak zikredilmiştir. Nitekim müellif, aklî ilimlerde otorite kabul edilmiş biridir. Kaynaklarda ifade edilen, döneminin ikinci Aristo'su ya da Eflâtûn'u, zamanının feylesofu,<sup>47</sup> aklî ve naklî ilimlerde, usûl ve fûrûda insanlığın bütün âlimlerinin en

---

diye imleniyorsa gösterilen yer ve işaret edilen kişinin bizzat kendisine müracaat etmek de gereklidir.

<sup>45</sup> Tevhid ve şirkin mâhîyeti için bkz. Mustafa Siel, *Kur'an'da ve Günlük Hayatımızda Tevhid ve Şirk*, Ekin Yayınları, İstanbul 2012, s. 15-85.

<sup>46</sup> Mevlüt Özler, "Tevhid", *DİA*, İstanbul, 2012, c. XLI, s. 18.

<sup>47</sup> Süleyman Fehim, *Sefinetü's-Şuara*, Devletşah b. Bahtışah Semerkandi Devletşah (v.900/1495) Özet Osmanlıca Çevirisi, Tabhane-i Amire, İstanbul 1843/1259, s. 291-292.

üstünü<sup>48</sup> vb. övgü cümleleri mübalağalı olsa da, kendisine gösterilen saygıyı ifade etmesi bakımından önemlidir.

Devvânî, ilâhîyyât konularında felsefî mütalaalara yer vermiş ve önemli bazı aklî muhakemeler ortaya koymuştur. Elbette bu, onun akıl gücünü çok iyi kullandığı anlamına gelmektedir. Naklî ilimlerdeki bilgisi de zikredilmekle birlikte kaynakların çoğunun üzerinde birleştiği husus Devvânî'nin özellikle aklî ilimlerde otorite olduğudur.<sup>49</sup> Hayatının önemli bir kısmını kâdî olarak geçiren birinin aklî ilimlerde ve felsefede otorite bilinmesi ilginç bir husustur. Fıkıh, tefsir, hadis vb. naklî ilimlerde, aklî ilimlere kıyasla, daha az eserinin olması da kaynakların bu yargısının doğruluğunu göstermektedir. Ki Osmanlı medreselerinde tercih edilmesinin en önemli nedeni de bu hususmuş gibi gözükmektedir.

Sünnî düşünce alanında F. Râzî'nin (v.606/1210), Şîî düşünce sahasında ise N. Tûsî'nin gerek İbn-i Sînâ'nın (v.438/1037) eserlerine yazmış oldukları şerhlerle ve gerekse kendi eserleriyle Meşşâî felsefeyi dinî bilimlerin hemen her alanına yaymaları sebebiyle Aristoteles felsefesinin belli konuları kelâm ilminin temel problemleri arasında yer almıştır. Dolayısıyla başta Râzî olmak üzere Beydâvî, el-Îcî, Tefâtânî, Cürçânî ve Devvânî gibi bilginler felsefî terminoloji içinde yeni bir kelâm modeli geliştirmişlerdir. Oluşan bu yeni düşünce akımları, Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemlerine rastlamakta ve devletin kuruluş döneminden itibaren fikrî yapısı üzerinde etkili olmaktadır.

Devvânî, felsefe ile kelâmın birleştiği dönemin bariz özelliklerini taşıyan eserlerinin birçoğunda Eş'arî kelâmının, vahdet-i vücûd ve İşrâk felsefesinin izlerini yansıtmaktadır. O, tefsirle ilgili

<sup>48</sup> Gıyâseddin Handmîr, *Tarihu Habib es-Siyer fi Ahbari Efradi Beşer*, 3. bsk., Kitâbfuruş-i Hayyam, Tahran 1983/1362, c. III/4, s. 604.

<sup>49</sup> Örnek olarak bkz. Gıyâseddin Handmîr, *Rical-ı Kitab-ı Habib es-Siyer ez Hamle-i Mogol ta Mergi Şah İsmail-i evvel*, Toplama Mukaddime ve Eklmeler: Abdülhüseyin Nevayî, Encümen-i Asar ve Mefâhir-i Ferhengi, Tahran 1379, s. 269.

risâleleri dâhil hemen her eserini kelâmî, felsefî ve tasavvufî bir zemine oturtmaya çalışmıştır. İslâm felsefesinin gerileme olarak görülen bir dönemde o, felsefenin problemlerini canlı tutmuş ve böylece kendisinden sonra bu alandaki tartışmaların, dolayısıyla da ilmî gayretin devamı noktasında önemli bir rol oynamıştır. Felsefe ile din arasında bir çelişki olmadığına inanan Devvânî'nin en mühim hedefinin, yaşadığı dönemde felsefeyi saygın ve kabul edilir kılma olduğu ve bu hususta başarılı olduğu anlaşılmaktadır.

Nitekim XV. yy. İslâm felsefî geleneğini kendinden sonraki nesillere aktarmada önemli bir mütefekkir olan Devvânî kendi döneminde kelâmcılar ile felâsifenin ayrışma noktası haline gelmiş filozofların tekfirinde Gazzâlî'yi destekleyen kelâmcıların aksine filozofların tarafını benimsemiştir. Onun selefi olan kelâmcılardan ayrıldığı bu önemli husus, filozofların tekfir edildiği meşhur “üç mesele” konusudur. O, bu konularda filozofların yanlış anlaşıldıkları kanaatinde. Bilindiği üzere Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*'de filozofların âlemin kadim olduğunu, Tanrı'nın tikelleri bilmediğini ve cismânî dirilişi inkâr ederek rûhânî dirilişi savduklarını iddia ederek onları tekfir etmiştir.<sup>50</sup> Bu konulardan “âlemin kıdemi” meselesini Devvânî de başta *İsbât-ı Vâcib*'le ilgili ele aldığı yazılarında olmak üzere birçok eserinde reddetmektedir.<sup>51</sup> Zira Devvânî'ye göre âlem ezeli değildir. Ancak Devvânî, diğer iki konuda olduğu gibi bu konuda da filozoflar hesabına farklı bir takım yorumlarda bulunmaktadır. Bu manada sözcülemi ona göre filozoflar, Tanrı'nın bazı şeyleri bilmediğini ileri sürmemişler;<sup>52</sup> aksine Tanrı'nın tikelleri tümeller

<sup>50</sup> Ebu Hamid Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s. 212; krş. W. Montgomery Watt, “İbn-i Sînâ Râfizî Midir, Sünnî Midir?”, *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, 09-12 Eylül 1985 içinde, çev. Mübahat Türker-Küyel, 1990, s. 233-234.

<sup>51</sup> Örnek olarak bkz. Devvânî, Celâl, s. 5 vd.

<sup>52</sup> Bu konuda Gelenbevî ve Mercânî de Devvânî ile aynı kanaattedirler. Bkz. Gelenbevî, *Hâşiye*, c. II, s. 10-13, 19; ayrıca bkz. Fahreddin Râzî, *el-Metâlibu'l-Aliyye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka,

olarak bildiğini kabul etmiştir.<sup>53</sup> Buna göre Gazzâlî burada filozofları yanlış anlamıştır.<sup>54</sup> Devvânî'ye göre burada Gazzâlî'nin tekfir ettiği kişiler filozoflar değil, Tanrı'nın bazı şeyleri bilmediğini iddia edenlerdir.<sup>55</sup> Benzer tavır, konuyla ilgili diğer tartışmalarda da göstererek, özellikle cismânî dirilişe inanmanın gerekli olduğunu ve inkâr edenin tekfir edileceğini vurgulamakla birlikte, İbn-i Sînâ'nın bunu<sup>56</sup> felsefeye göre değil Şerîat'a göre kabul ettiğini, rûhânî dirilişi ise felsefe ile ispat ettiğini ve böylece felsefe ile Şerîat'ı birleştirmek istediğini ifade etmektedir.<sup>57</sup> Hal böyle olunca da müellif, yaptığı böylesi yorumlarla filozofları, Gazzâlî'nin onları tekfir ettiği hususların tümünden teberrî etmiş olmaktadır.<sup>58</sup> Esasen konuya dair yapılmış çalışmalardan anlaşıldığı kadarıyla<sup>59</sup> Gazzâlî de bahis konusu

---

Beyrut 1987, c. III, s. 151; krş. Fahreddin Râzî, İslâm İnancının Ana Konuları, çev. Nadim Macit, İhtar Yayınları, Erzurum 1996, s. 51.

<sup>53</sup> Bkz. Devvânî, Celâl, s. 32-34; Devvânî, İsbâtu'l-Vâcibi'l-Cedîde, s. 150-152; Serbestzâde, a.g.e., s. 260-266.

<sup>54</sup> Eyüp Bekiryazıcı, *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 22.

<sup>55</sup> Devvânî, Celâl, s. 32-33; Devvânî, İsbâtu'l-Vâcibi'l-Cedîde, s. 151-152; Krş. Esen, Tekfir Söylemi, s. 101-102; Nuri Adıgüzel, *Günümüz İslam Felsefesinin Sorunsalları*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005, s. 87.

<sup>56</sup> Gelenbevî'nin nakline göre İbn-i Sînâ ömrünün sonlarında tevbe etmiştir. bkz. Gelenbevî, Hâşiye., c. II, s. 263.

<sup>57</sup> Devvânî, Celâl, s. 68-69, 72-73; ayrıca bkz. Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 77, 79, 81-84, 88, 97-98, 102-103, 113-114, 123, 125, 127-128.

<sup>58</sup> Konuyla alakalı diğer hususlar ve daha geniş değerlendirmeler için bkz. Akman, *Kelâm Sistemi*, s. 38-39, 153, 232, 288; Akman, Celâleddin ed-Devvânî, s. 102, 218-222, 227-235, 244-245.

<sup>59</sup> Bedenlerin haşrinin inkârı dışındaki diğer iki meselede Gazzâlî, yer yer filozofların bu hususlardaki sözlerini değiştirerek nakleder. Filozofların bu meselelerde de nassın açık hükümlerine muhalif oldukları iddiasını güçlendirmek için böyle yanlış bir yola girer. Mesela İbn-i Sînâ, "Allah cüz'îyyâtı, küllîyât cihetiyle bilir" derken Gazzâlî bu sözü şöyle nakleder: "Allah külliyatı bilir, cüz'îyyâtı bilmez." Doğrusu Gazzâlî'nin filozoflardan aktardığı bu görüşler, İbn-i Sînâ'nın metinlerini bilen birisi için oldukça hayret vericidir. Gürbüz Deniz, "Gazzâlî'yi Anlamanın Usulü", *Diyanet İlmî Dergi*, c. XLVII, s. 3, 2011, s. 21-22.

sosyopolitik iddiasında ya ciddî değildi veya bilahare yazdığı eserlerde bu konuda yumuşamış veya vazgeçmiş idi.<sup>60</sup>

### 3. Devvânî'nin Kelâm Sisteminde Felsefî Tasavvufun Etkisi

Devvânî amelî ve nazarî olarak tasavvufla ilgilenmiş ve buna bağlı olarak bazı kelâm problemlerini tasavvufî kavramlarla izâh etmeyi denemiştir. Devvânî'nin eserlerinden, kendisi üzerinde daha başka birçok âlimin yanı sıra özellikle Sühreverdî el-Maktûl, İbn-i Arabî ve Tûsî'nin oldukça etkili olduğu anlaşılmaktadır. O, şerh ve telifleriyle bu zevatın düşüncelerini paylaşmıştır. Bunlardan özellikle - kendisi gibi- kelâmcılardan çok filozofların görüşlerini yeğleyen<sup>61</sup> İbn-i Arabî'ye ise daha çok ilgi duymuştur. Sözgelimi vahdet-i vücûd, keşf vs. anlayışlarından başka ye's halinde imân etmenin geçerli olup olmadığı şeklindeki kelâmî münakaşada Devvânî, İbn-i Arabî'ye uyararak böylesi bir imânın makbûl olduğunu, dolayısıyla Firavun'un da imânla öldüğünü ileri sürmüştür.

Devvânî burada imânın kalple tasdikten ibaret olduğunu, dil ile ikrârın ise bazı şer'î hükümlerin uygulanması için gerekli olduğunu savunmakta<sup>62</sup> ve neticede ye's halindeki imânın kıyâmet günü için geçerli olduğunu söylemekte,<sup>63</sup> naklî ve aklî izâhlarda bulunarak Firavun'un imân ettiğini kabul etmektedir.<sup>64</sup> Keza Devvânî daha hayatta iken fikirleri tartışmalara sebep olan ve kendisinden sonraki

<sup>60</sup> Bkz. Gürbüz Deniz, "Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi", 900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (07-09 Ekim 2011) içinde, İFAV, İstanbul 2012, s. 703-712; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, 3. bsk., Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 330-331.

<sup>61</sup> William C. Chittick, "İbn Arabî", *İslam Düşünce Tarihi -İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, Ed.: S. H. Nasr- O. Leoman, çev. Ş. Öçal- H. T. Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007, c. II, s. 154.

<sup>62</sup> Celâleddin Devvânî, *Risâle fi Hakk İmânı Fir'avn*, Yazma, İBB Belediye Yazmaları bölümü no: Bel\_Yz\_K.000123/09, vrk. 332/a-333/b.

<sup>63</sup> Devvânî, İmânı Fir'avn, vrk. 332/a-334/a.

<sup>64</sup> Risâlenin tümü bu konuya ait olmakla birlikte özellikle bkz. Devvânî, İmânı Fir'avn, vrk. 332/a-334/a; ayrıca bkz. Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahî Adalet' Sorunu* (Teodise), trc. Metin Özdemir, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2001, s. 100.

tasavvuf düşüncesini büyük ölçüde etkileyen İbn-i Arabî'yi saygı ile anarak onu tekfir edenlere cevâplar vermiştir.<sup>65</sup> Esasen Devvânî'nin İbn-i Arabî ve düşüncesine olan ilgisi ve desteği<sup>66</sup> bununla da sınırlı kalmamıştır. Nitekim başta Zevrâ ve Hevrâ, Şerh-i Rubâiyyât, Risaletu Sayhâ ve Sadâ, Tehlîliyye ve Şerh-i Beyti ez Gülşen-i Râz gibi eserlerinde İbn-i Arabî'nin varlığın birliği (vahdet-i vücûd) görüşünü benimseyip izâh etmiştir.<sup>67</sup> Bu düşünceye bağlı olarak, gölge âlem,<sup>68</sup> varlık,<sup>69</sup> zuhûr, tevhid mertebeleri ve nihâyet yetkin insan (insân-ı kâmil)<sup>70</sup> vb. görüşlerini de benimseyip savunmuştur.<sup>71</sup>

#### 4. Devvânî'nin Kelâm Sisteminde Meşşâîliğin ve İshrâkîliğin Yeri

Devvânî'ye ait eserlerin önemli bir kısmı mantık ve felsefe ile ilgilidir. O, anılan bu disiplinlere devrinin geleneğine uyarak kelâmî ve daha çok da tasavvufî perspektifle bakmıştır.<sup>72</sup> Nitekim Devvânî'nin felsefeye ilgisi de ancak felsefî kelâm geleneğine mensup birinin yönelişi şeklinde gözükmektedir. Bunun yanında yazarın

<sup>65</sup> Devvânî, İmânî Fir'avn, vrk. 332/a-b; ayrıca bkz. Devvânî, *Şerhu Risâleti'z-Zevrâ*, s. 205-206.

<sup>66</sup> Celâleddin Devvânî, el-Hâşiye alâ ez-Zevrâ (Havrâ), Tasvir-i Efkâr Matbaası, İstanbul 1286, s. 23.

<sup>67</sup> Celâleddin Devvânî, *Mebde ve Meâd Zevrâ ve Havrâ*, müt. Şeyhu'l-İslâm Mûsâ Kâzım, Dâru'l-hilâfeti'l-aliyye, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, Şehzadebaşı 1335, s. 5 vd.

<sup>68</sup> Celâleddin Devvânî, Risâle-i Sayhâ ve Sadâ, Yazma, Nuruosmaniye Kütüphanesi, no: 4989, vrk. 56/a-59/b; Celâleddin Devvânî, *Şevâkilü'l-Hûr fî Şerhi Heyâkili'n-Nûr li's-Sühreverdî*, thk. Muhammed Abdülhak, Muhammed Kevken, Beytu'l-Verrak, Bağdat 2010, s. 280.

<sup>69</sup> Celâleddin Devvânî, *Şerh-i Beyti ez Gülşen-i Râz*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye blm., no: 01438, vrk. 321/a vd.; Celâleddin Devvânî, Risâle-i Tuhfe-ı Rûhânî (Risâle-i Havâss-ı Hurûf), Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa blm., no: 02775, vrk. 24/b.

<sup>70</sup> Celâleddin Devvânî, *Mebâhis Muteallika fî Kelimeti't-Tevhid*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi blm., no: 01143, vrk. 69/a; Celâleddin Devvânî, *Risâle-i Tehlîliyye*, Mecmua-i Resâil-i Fârisî içinde, thk. S. Ahmed Tuysirkânî, Book II, Meşhed-1991/1368 hş., s. 28-32.

<sup>71</sup> Bekiryazıcı, a.g.e., s. 35.

<sup>72</sup> Sözelimi o, tasavvufî algı/ anlayışın önemli bir kabulü olan tayy-ı mekânı mümkün görmüştür Bkz. Devvânî, Unmûzecu'l-Ulûm, s. 282.

tasavvufî fikirlere sahip ve bu bağlamda felsefe ile tasavvufun bir karışımı diyebileceğimiz işrâk felsefesine büyük bir meylinin olduğu da bilinmektedir. Nitekim kelâma dair eserlerine de işrâkîliğinin yer yer yansımış olması onun önemli bir hususîyetidir.

Varlık konusunda kelâmcıların yaklaşım tarzı olan atomcu teoriyi eleştirmiş, ontolojik yaklaşımında İbn-i Sînâ, Sühreverdî ve İbn-i Arabî'nin etkisini taşıyan bir sisteme ulaşmaya çalışarak, XV. yüzyıl felsefe düşüncesi hakkında bizlere önemli fikirler sunmuş olan Devvânî, ontolojik anlayışının temel kavramı olarak ele aldığı Zorunlu Varlıkla ilgili konularda Meşşâî ve İşrâkî terminolojiyi birlikte kullanmış, Zorunlu Varlığın, bütün oluşun biricik nedeni oluşuna dikkatimizi çekerek, O'nun varoluşun her aşamasındaki etkisini gözler önüne sermiştir. Evrendeki her varlıkla, yönetme ilkesi gereği aralarında bulunan ilişkiye dikkatimizi çekmiş, her varlığın asıl nedeni olarak da yine O'na vurgu yapmıştır. Devvânî, Zorunlu Varlığın delillendirilmesini ve O'nun birliğinin açık bir şekilde ortaya koyulmasını metafiziğin en temel noktası kabul etmiştir. Bu anlamda o, kendinden önce bu konuyu açıklamaya çalışan Fârâbî (v.338/950), İbn-i Sînâ ve Sühreverdî gibi filozofları izleyerek ontolojik, kozmolojik ve teleolojik deliller açısından Tanrı'nın varlığını ispat etmeye yönelmiş, bu konuda yer verdiği delillerin tartışmaya açık yönlerine işaret ederek itirazlarda bulunmuştur.

Devvânî Zorunlu Varlık ile mümkün varlık arasındaki ilişkiyi ele alırken dikkatimizi benimsediği sudûr nazariyesine yöneltmiş ve bu nazariyeyi kurgularken hem İslâm Meşşâîlerinin hem de İşrâkîlerin bu yöndeki yaklaşımlarını birleştiren bir tutum sergilemiştir. Bu bağlamda Devvânî mümkün âlemin ancak Tanrı'ya nispetle var olabileceğini ifade etmiş, bütün mümkün varlıkların hiyerarşik bir biçimde İlk İlet olarak Zorunlu Varlığa dayanan oluş seyirlerine dikkat çekmiş mümkünin kendi özüne dayanan bir varlığa geliş sürecinin mümkün olamayacağını teselsül ve devrin iptali metoduyla ortaya koymuştur. Tanrı'nın dışında evrende her ne var ise onları mümkün varlıklar olarak değerlendiren Devvânî, mümkünler âlemini

de ideler âlemi, mücerred varlıklar âlemi ve ay-altı âlem şeklinde üçe ayırmıştır.<sup>73</sup>

Devvânî, Allah hakkında ma'rifeti sağlamada nazarın şer'an vâcib olduğu görüşündedir. Hulûl, ittihâd ve tecsimi reddeden ve Allah için genelde kitap ve sünnetin zahirine tabi olarak cismâniyeti tasrih eden grupların tamamı tekfir edilir diyen Devvânî'ye göre Allah (c) için sabit olan bir manaya delâlet eden her bir lafız, Allah'ın şanına layık olmayan bir anlam içermediği sürece tevkifi olsun olmasın gayet tabîi ki kullanılabilir. Ona göre Allah'ın zâtî sıfatları dışındaki bütün sıfatlarının ya selbî ve izafî sıfatlar ya da bu ikisinden mürekkep olduğu görülür. Zâtî sıfatları ise ilim sıfatı ile tamamen özdeşleşir. Tıpkı kudret ve irâde gibi.<sup>74</sup>

Mütefekkirimize göre, hem nazar ve istidlâli benimseyen nazar ehlinin hem de bir yöntem olarak nefis tasfiyesini benimseyen tasavvuf ehlinin/ âriflerin (evliyânın) yolu neticede aynı hedefe ulaşmakta ve her iki yöntemi takip edenler gerçek anlamda filozof/ hükemâ olsalar da, sırf ilâhî vergiyle (mevhibe) yetkinliğe ulaştıklarından dolayı âriflerin ve evliyânın yolu diğerlerinden daha üstün ve daha yüksek bir dereceye sahiptir. Bundan dolayı onlar, peygamberlerin vârisi olmaya daha lâyıktırlar. Şüphesiz Devvânî'nin burada mevhibe denilenle yetkinliğe ulaştırdığı âriflerin ve evliyânın yolu diye kastettiği şeyin de yine hükemâ ve filozof dediklerinin yoluyla aynı olduğu izahtan varestedir. Zira bu yol dahi, İslâm toplumunda önce siyasî sonra da dinî bir muhalefet hareketi olarak varlık gösteren ve kadim mistik ve hermetik felsefî gelenek ve birikimin varisliğini üstlenen Ehl-i Şia'nın bu yolla geliştirdiği teorinin, diğer siyasî ve bilahare dinî cenah durumundaki Sünnî hinterlandı etkilemesiyle ortaya çıkan tasavvuf hareketinin yine Şîi ve diğer felsefî hareketlerle ortaklaşa geliştirdiği, tamamen insanî ve zihnî bir harekettir. Bu nedenle de Devvânî'nin bu kabulünün kelimâ kontekstinde tasdiki söz konusu bile olamaz.

---

<sup>73</sup> Bkz. Bekiryazıcı, a.g.e., s. 163; Akman, Celâleddin ed-Devvânî, s. 345.

<sup>74</sup> Bkz. Akman, Celâleddin ed-Devvânî, s. 316; Akman, *Kelâm Sistemi*, s. 117, 290.



Bilinmelidir ki burada aynı yöntemle aynı sonuçlara ulaşan nazar ve nefis ehli arasındaki temel fark, nefis ehlinin “çevre”den öğrenip geliştirdikleri felsefeyi, dinî kavramlarla süsledikleri retoriklerinde yatmaktadır.

Aynı şekilde Devvânî, amelî felsefe ve ahlâk ile fıkıh ve şariat arasında özdeşleştirmeye varan bir ilişki kurmakta, fakat nazar ve nefis ehli hakkındaki tutumunda olduğu gibi bu iki sahanın sınırlarını, hangi konularının müşterek hangilerinin ayrı, kaynaklarının ne olduğu vb. problemleri gündeme getiren bu problem üzerinde yeterince durmadan geçmektedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi aynı eleştiri, tasavvufta evliyâ ve ürefâ denilen kişilerin filozoflarla mukayesesinde de geçerlidir. Kaldı ki felsefe ve dinî anlayış ve yaşantının Devvânî'nin önerdiği şekilde yorumlanması, gerçekte bu kavramların ta'rif, kaynak ve alanlarının değiştirilmesinden başka bir şeye benzememektedir.

### 5. Devvânî'nin Alem Tasavvuru ve İsbât-ı Vâcib Anlayışı

Öte yandan müellif, var olabilecek en mükemmel âlem olan bu dünyada mutlak iyiliğin hâkim olduğunu, var olan az bir kötülüğün de iyiliğin devamı için gerekli olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Tanrı'nın âlemi var etmesinin rahmetinin sonucu olduğuna dikkatimizi çeken Devvânî, Tanrı'yı bu var etme eyleminde hiçbir gaye ile sınırlamamış, böyle bir teşebbüsün O'nun birliğine zarar vereceğini ileri sürmüştür. Bu açıdan evrenin Tanrı'ya nispetle var olmada zorunlu olduğuna dikkatimizi çekerken, Tanrı'nın bu var etme eylemindeki irâdîliğini de ortaya koymuştur.<sup>75</sup> Âlemin, Tanrı'nın inâyeti ve dilemesinin sonucu meydana gelen varlığına işaret eden düşünür, bu âlemdeki düzen ve nizâmın söz konusu inâyete dayandığını ifade etmiştir.

Devvânî Zorunlu Varlığın zâtı ile kâim olan varlığına dikkat çekmiş, O'nun, ne isimleri ne de nitelikleri ile asla çokluk kabul etmeyen yapısını önemle vurgulamış ve O'na nispet edilen isim ve

<sup>75</sup> Bkz. Bekiryazıcı, a.g.e., s. 160, 164.

niteliklerin zâtının aynısı oluşuna işaret etmiştir. Tanrı'nın bütün niteliklerini kendisinde toplayan "ilim" sıfatına özellikle dikkatimizi çeken düşünür, bu niteliğin de O'nun zâtından ayrı olmadığını vurgulamıştır. Bu şekilde O'nun, özünde hiçbir çokluğun bulunmadığını ifade ederek her yönden bir olan, bölünmeyen, bitişmeyen, parçalara ayrılmayan ne cevher ne de araz olan varlığını ortaya koymuştur.

Devvânî'nin kelâm çalışmalarında isbât-ı vâcib konusu önemli bir yer tutmaktadır. Bu konudaki en önemli eseri olarak Risâle fî İsbâtı'l-Vâcib gösterilebilir.<sup>76</sup> Nitekim o da, Allah'ın varlığını ispat bağlamında Risâle el-Kadîme fî İsbât-ı Vâcib adlı eserinin bu alanda yazılmış en önemli çalışma olduğunu kaydeder.<sup>77</sup> Devvânî bu risâlesinden başka aynı konuda kaleme aldığı ikinci risâlesi Risâle el-Cedîde fî İsbâtı'l-Vâcib,<sup>78</sup> Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye ve Unmûzecu'l-Ulûm'da da kısmen bu konuya yer vermiştir. Ancak o, bu özelliği dolayısıyla kelâm tarihinde mümtaz bir yere sahip olsa da, konuya metot ya da ispat şeklinde yeni bir açılım getirememiştir. O, Allah'ın varlık ve birliğini ispat etmek için daha çok imkân deliline başvurmakla birlikte, tek başına bu delilin yeterli olmayacağını hudûs delilinin de kullanılması gerektiğini savunmuştur.<sup>79</sup> Konuyla ilgili olarak en çok üzerinde durduğu problem ise âlemin kıdemi meselesidir.<sup>80</sup> Dolayısıyla burada, kelâmda çokça kullanılan devir ve teselsülün iptali gibi delilleri işlemektedir.<sup>81</sup> İsbât-ı Vâcib hakkında kaleme aldığı iki risâlesinin de bugüne kadar ulaşan çok sayıda nüshasının olması, bu eserlerin önemini göstermektedir.

<sup>76</sup> Topaloğlu, *İsbât-ı Vâcib*, s. 117.

<sup>77</sup> Devvânî, R. *İsbâtı'l-Vâcib el-Kadîme*, s. 75-76; Celâleddin Devvânî, *er-Risâle (el-Kadîme fî) İsbât el-Vâcib*, İstanbul, ts, s. 8.

<sup>78</sup> Anılan iki isbât-ı vâcib risâlesinin kısa tahlili ve değerlendirmesi için bkz. Topaloğlu, *İsbât-ı Vâcib*, s. 117-120.

<sup>79</sup> Devvânî, *er-Risâle (el-Kadîme fî) İsbât el-Vâcib*, s. 8.

<sup>80</sup> Bkz. Cemalettin Erdemci, *Kelam Kozmolojisine Giriş*, Araştırma Yayınları, Ankara 2007, s. 40-42.

<sup>81</sup> Devvânî, *er-Risâle (el-Kadîme fî) İsbât el-Vâcib*, s. 3 vd.; Devvânî, *İsbâtı'l-Vâcibi'l-Cedîde*, s. 118-119; Devvânî, Celâl, s. 10, 14, 24.

## 6. Devvânî'nin Rivâyet ve Sem'îyyât Anlayışı

Devvânî'nin Şerhu'l-Akâidi dahil Ehl-i Sünnet'e atfen yazılmış inanç/ akâid kitaplarında yer alan veya almayan bazı konular ile zayıf ve uydurma hadislerin<sup>82</sup> bu kitaplarda yer alması hususu dikkat çekicidir. Bilindiği gibi akâid konularının başat hususu, tevhid inancı ile bu inancın alternatifi olan şirk'tir. Bu kitaplarda tevhid inancına nispeten yer verildiği halde, şirk ve şirkin çeşitleri üzerinde detaylı bir şekilde durulmamış, insanların en büyük günahlardan biri olan şirkten sakınmaları için nasıl bir yol izlemeleri gerektiği hakkında yeterince bilgi verilmemiştir. Oysa Kur'an baştan sona insanları şirkten ve şirkin her çeşidinden sakındırmıştır. Bu durum müslümanların her dönemde şirke karşı son derece hassas ve uyanık bulunmalarını gerektirir. Ne var ki söz konusu akâid kitaplarında bu mevzûnun yeterince işlendiği söylenemez. Akâid kitaplarında şirkle ilgili konulardan çok, kökü tarihte kalmış bazı tartışmaların yer almasının bunda etkisi büyük olsa gerektir. Dolayısıyla konunun bu açıdan geniş çaplı araştırmalarla ortaya konması gerekmektedir.

Bu anlamda Devvânî şerhinde yer aldığı halde, itikâdî açıdan önem taşımayan ve esasen fıkıh ve siyerin konusu olması gereken: emr-i bi'l-ma'rûfun şartının fitneye sebep olmaması olduğunu sanmak; peygamberlerden (a) sonra insanların en faziletlisinin sırasıyla Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali (r) olduğuna inanmak gibi bazı konular<sup>83</sup> ve ayrıca zâlim devlet adamlarına karşı mü'minlerin direncini kırmaya dönük ve siyâsetin inanç ilkeleri üzerindeki etkisini gösteren tespitler

<sup>82</sup> Sözelimi hem Devvânî'nin Adudîyye ve hem de Tefâtânî'nin akâid şerhinde ikisinin de hadis formunda kullandığı “Kur'an Allah'ın kelimidir. Mahlûk değildir.” ifadesi herhangi bir dayanaktan yoksundur. Ancak adı geçen müelliflerin ikisi de bu rivâyeti, ilgili mevzuda muhaliflerini ilzam etme enstrümanı olarak kullanmaktan çekinmemişlerdir. Krş. Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2012, “Basılmamış Doktora Tezi”, s. 420; Yusuf Şevki Yavuz, “Halku'l-Kur'ân”, *DİA*, İstanbul, 1997, c. 15, s. 371; Uludağ, Giriş, s. 73-74.

<sup>83</sup> Konuya ilişkin değerlendirmeler için bkz. Yavuz Köktaş, “Hadislerde Efdaliyet Anlayışına Dair”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. XVII, 2003, s. 147-162.

ile mezhepler arası çekişmelerdeki yorum farklılıklarıyla şekillenen konuların da böylesi bir akâid kitabına sokulması isabetli olmamıştır.<sup>84</sup>

Bu itibarla kanaatimizce inanç kitapları, Kur'an ve mütevâtir hadislerin ışığında yeniden gözden geçirilmeli ve müslümanlara günlük hayatta bir dinamizm kazandıracak biçimde yeniden revize edilmelidir. Temelde inanç konusu<sup>85</sup> olan bir mes'elenin hükmünün delâleti ve sübûtu kesin hüküm ifade eden naslarla sabit olması gerekir. Esasen Gazzâlî ve hatta Devvânî'nin de, bazı hususlarda retorik düzeyde de kalsa, çabası bu yöndedir. Ancak, sonradan gelenlerin ekseriyeti, mevcûd uygulamayı kurtarmak için inanç konusunda âhâd hadislerle de amel edilebileceğini savunmuşlardır. Oysa âhâd hadisler, delâlet bir yana sübût açısından zan ifade etmektedirler. İnançta ise kesinlik gerekmektedir.<sup>86</sup> Bu nedenle sübûtu kesin olmayan bir hadis ile herhangi bir inanç konusu ortaya konmamalıdır. Hal böyle iken biz, uygulamada sahih hadislerin inançlara dayanak gösterilmesi bir tarafa zayıf ve hatta uydurma hadislerin de inanç kitaplarında delil olarak kullanıldığını görmekteyiz.<sup>87</sup>

Oysaki kelâmcılara göre imana ilişkin konularda güvenilirlik vasfını taşıyan haber çeşidi, mütevâtir haberdir<sup>88</sup> ve âhâd haber,

---

<sup>84</sup> Bkz. Akman, *Kelâm Sistemi*, s. 216-218, 282; Akman, Celâleddin ed-Devvânî, s. 251.

<sup>85</sup> İtikâd, iman ve inanç kavramları arasındaki ilişki için bkz. Vezir Harman, "Psiko-Sosyal Kelâm: İman Kavramı Bağlamında Duygu, Düşünce ve Davranış Etkileşimi", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. I, s. 2, 2015, s. 39-40, "İman esaslarının inkârı küfrü gerektirirken, itikâdî meselelerin inkârı farklı şekilde itikat edene nispetle dalâleti ifade eder." s. 47.

<sup>86</sup> Muammer Esen, *İman, İmanla İlişkili Kavramlar ve Temel İnanç Esasları*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2006, s. 112, 114.

<sup>87</sup> Bkz. Yavuz, *Zayıf Hadisler*, s. 27.

<sup>88</sup> Krş. Hüseyin Kahraman, "Kelâmcı Bakış Açısının Hadisçilerin Sünnet Anlayışının Şekillenmesine Etkisi", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması* [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri] içinde, 29-30 Mayıs 2004/Bursa, 2005, s. 199.

yalnızca zannî ve istidlâlî bilgi<sup>89</sup> ifade etmektedir. Bu nedenle akâidle ilgili meseleler bu tür haberlere bina edilemezler.<sup>90</sup> Zira böylesi bir haberin Peygamber'e (s) aidiyeti şüpheli gözükmetedir.<sup>91</sup> Ancak bu kabul, özellikle Sünnî kelâmcılar açısından, beraberinde bazı sıkıntıları da getirmiştir. Zira toplumda yaygın kabul gören kabir azabı ve şefâatin varlığı gibi daha ziyade sem'iyâyâ taalluk eden esaslar hep âhâd haberlere istinat etmektedir. Zira âyetlerin bu hususlara delâleti zannîdir. Bazı kelâm kitaplarında bu konuların işlenmesi esnasında haberin "lafzî veya rivâyet yönüyle mütevâtir", "manevî mütevâtir", "amelî mütevâtir" yahut meşhur ve müstefiz<sup>92</sup> gibi bazı sınıflara ayrılması, bu sıkıntıyı çözmeye yönelik çabalar olarak gözükmetedir.<sup>93</sup> Bundan olacak ki bir dönemden itibaren mütevâtir

<sup>89</sup> İtikâdî konularda, değil zayıf, sıhhat derecesi iyi olan âhâd haber dahi bilgi meydana getirecek bir delil olarak kullanılmaz. Eş'arî geleneğinde (Abdulkahir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, Beyrut, 1981, 12-13) de bu böyledir. Bkz. Muhit Mert, "Giriş", *Devvânî*, "İnsanın Hakikati" içinde, (notlar ekleyerek çeviren) *Dinî Araştırmalar*, I, 2, 1998, 209.

<sup>90</sup> Bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, c. IX, s. 201-207, 219; İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu - Kitabü'l-İrşâd*, çev. A. Bülent Baloğlu vd., Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, s. 332-338; Ebu Bekr Muhammed Bâkîllânî, *Kitab Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İ. Ahmed Haydar, Müessesetu'l-Kütübi's-Sekafiye, Beyrut 1987, s. 441-442; Mustafa Bozkurt, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLVIII, s. 2, 2007, s. 89, 97-99; Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlminde Haberin Epistemolojik Değeri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. VI, s. 1, 2006, s. 165-166, 173-174; Hüseyin Kahraman, "Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, s. 1, Bursa, 2005, s. 97, 99, 101-102; Ne var ki çoğu kelâmcı tutarlı davranmamış; konulan bu ilkeye kendileri uymamış ve özellikle Devvânî'nin eserleri de dahil halef dönemi kelâm kitapları âhâdın ötesinde zayıf ve hatta uydurma hadisleri delil olarak kullanmakta bir sakınca görmemiştir. Bu konuda bkz. Uludağ, *Giriş*, s. 73-75.

<sup>91</sup> Kahraman, *Kelâmcı Bakış*, s. 200.

<sup>92</sup> Krş. Vezir Harman, *Ebu Mansûr Abdulkâhir El-Bağdadî'nin Bilgi Teorisi*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, 2006, "Basılmamış Yüksek Lisans Tezi" s. 76, 104.

<sup>93</sup> Krş. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l Edille fî Usûli'd-Din* (tenkidli neşir), haz. Hüseyin Atay, 2. bsk., Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004, c. II, s. 364, 398.

olmadıkları halde, benimsenen<sup>94</sup> bilgi anlayışına<sup>95</sup> aykırı olarak, özellikle sem'îyyât konusunda bazı âhâd rivâyetler de naklî deliller arasına alınmıştır.<sup>96</sup> Dolayısıyla âhâd haberin itikâdî konularda delil olup olmaması konusundaki bu görüşlerin tamamı teoride kalmış, pratiğe dökülememiştir. Başta kendinden emin gibi görünen kelâmcılar olmak üzere çoğunluğa izâfe edebileceğimiz “âhâd haber, itikâdda delil olmaz” görüşünü savunanlar bile, yeri geldikçe bu gibi haberleri fazlasıyla kullanmışlardır. Kelâmcıların özellikle sem'îyyât konusunda kullandıkları hadislerin hemen hepsi böyledir. Devvânî'nin özellikle Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye ve Ahlâk-ı Celâlî'si bu durumun somut örnekleridir.

Başka bir ifadeyle maalesef, epistemolojik açıdan belirlenen muhkem kural- kaideler çoğunlukla satır aralarında kalmış ve kelâmcılar da dâhil kimi müellifler tezlerini/ sistemlerini ispat sadedinde uydurma rivâyetlere bile dayanmış, dayandıkları bu

<sup>94</sup> “İslam'da inanç esaslarının dayandığı kaynak, doğrudan Kur'an ve mütevâtir hadislerdir... Kesinlik ifade etmediği için âhâd haberler itikatta delil olmaz, ancak amelle ilgili konularda delil olur.” Altıntaş, a.g.m., s. 61; “İslâm akâidinin konuları iki bölüm halinde ele alınabilir: 1. Manaya delâlet yönüyle de kesinlik ifade eden mütevâtir naslarla sabit olmuş, inkârî küfrü gerektiren temel esaslar: 2. Tevâtür derecesine ulaşmayan veya mütevâtir olsa da manası açısından zan ifade eden naslarla sabit olan prensipler. Bu sonuncuların inkâr edilmesi küfrü gerektirmez” Ahmet Saim Kılavuz, “Akaid”, *DİA*, İstanbul 1989, c. II, s. 213.

<sup>95</sup> “Haber-i vâhid gibi zannî delilin, bilgi (inanca konu ilim) ifade etmediği ve sadece amel gerektirdiği kesindir.” Mercânî, Hâşiye, c. I, s. 44, 178; ayrıca bkz. Gelenbevî, Hâşiye, c. I, s. 181; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm kültüründeki bilgi sistemlerinin eleştirel bir analizi*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, 3. bsk., Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 43, 47; Adil Bebek, “İmâm Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebâr'a Göre Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri”, *"Kelâmda Bilgi Problemi" Sempozyumu 15-17 Eylül 2000: Bildiriler* içinde, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa 2003, s. 47, 51.

<sup>96</sup> Bkz. Kahraman, Kelâmcı Bakış, s. 202; İbrahim Coşkun, “Hz. Muhammed'in Evrensel Mesajını Gölgeleyen Bir Âmil: “Usulu'd-Din”de Haber-i Vahid'in Delil Sayılması”, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu (20-22 Nisan 2007) [İslâmî İlimler Dergisi Yayınları]* içinde, Çorum 2007, s. 144, 147-148; Bebek, a.g.m., s. 48, 50.

rivâyetleri sorgulama ihtiyacı dahi duymamışlardır.<sup>97</sup> Elimizdeki çalışma bağlamında bunun en somut örneği, Devvânî'nin “suç olmadan ceza olmaz”<sup>98</sup> Kur'anî ilkeyi atlayarak aktarılan bir rivâyette öyle ifade edildiği için müşriklerin çocuklarının cehennemde olacağını belirtmesidir.<sup>99</sup>

Esasen Devvânî de, uydurma olanını bırakın, zayıf hadisle - inanca konu etmek bir yana- amel etmenin bile problemliliğine dair şu ma'kûl değerlendirmeyi yapmaktadır: Amellerin faziletine ilişkin zayıf olan hadis ile amel etmek aslında sıkıntılı ve problemliliği bir durumdur. Çünkü bir amelin ya da işin câiz olup olmaması ve müstehâblığı gibi konuların tümü şeriat hükümlerini oluşturan beş madde içerisinde yer alırlar. Eğer bir şey yani amel zayıf hadisin gereği olarak müstehâb oluşu sabit olacak olur yani zayıf hadisle kanıtlanmaya gidilirse, bu takdirde o şeyin müstehâblığı, zayıf hadis ile sabit olmuş veya ortaya konmuş olur ki, bu, aslında ahkâm ile ilgili konuların zayıf hadislerle sabit olmayacağı gerçeğine aykırıdır.<sup>100</sup> Keza Devvânî Peygamber'e (s) güveni ve otoritesini sarsarak dine düşmanlık amacıyla uydurulmuş hadislerin varlığından bahsetmektedir.<sup>101</sup>

Müellif -Teffâzânî'den benimseyerek yaptığı nakilde- diyor ki enbiyâdan birinin işlediği anlaşılabilir ma'siyet veya yalanı konu alan her rivâyet şayet âhâd yollarla nakledilmişse<sup>102</sup> kesinlikle reddedilmelidir.

<sup>97</sup> Krş. Mahmut Çınar, “Karşılaştırmalı Akâid Okumaları: Cüveynî-Kadı Abdülcebbar Örneği”, *KADER*, c. XI, s. 1, 2013, s. 540, 548, 554-555; İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, Dârü's-Sebili'r-Reşad- Dârü'n-Nefâis, thk. M. Zübeydî, Beyrut 2003, s. 238-240, 249-253.

<sup>98</sup> Bkz. Adil Bebek, “Ceza”, *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, s. 470.

<sup>99</sup> Değerlendirme için bkz. Akman, *Kelâm Sistemi*, s. 54, 254-256; Akman, Celâleddin ed-Devvânî, s. 255.

<sup>100</sup> Devvânî, *Unmûzecu'l-Ulûm*, s. 280-281, 291; Cemaleddin el-Kasımî, *Kavâidu't-Tahdis min Funûni Mustalahi'l-Hadis*, Dârü'n-Nefâis, thk. M. Behce Baytar, Beyrut 1993, s. 19-20, 121-123; Mahmut Yeşil, *Va'z Edebiyatında Hadisler*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001, s. 173 vd.

<sup>101</sup> Bkz. Devvânî, *Unmûzecu'l-Ulûm*, s. 291.

<sup>102</sup> “Yalana ihtimali olan söz, ilim olamaz. İlim yalan olması düşünülemeyen mütevâtir haberlerdir” Nesefî, *Tabsiratü'l Edille*, c. I, s. 26.

Bunlardan tevâtür tarikiyle nakledilenler ise mümkün mertebe zahir anlamında değil te'vil yoluyla başka bir anlama hamletmek esas olmalıdır. Bu mümkün değilse artık evlâ olanı terk etmek olarak değerlendirilmelidir.<sup>103</sup> Mevzûya örnek olabilecek diğer bir ifadesinde ise Devvânî, kabir azabı ve nimeti ile suâl meleşinin olacağını ifade eden sahih hadisler sayılamayacak kadar çok olduğundan, bunlar her ne kadar her biri haber-i vâhid ise de toplamda tevâtür derecesine ulaşmaktadır,<sup>104</sup> demektedir.

Ancak onun, gözüktüğü kadarıyla amelî sahaya dair belirlediği bu yerinde kuralı -yine gözüktüğü kadarıyla- neredeyse hiç uygulamadığı,<sup>105</sup> eserlerine özellikle de Ahlâk-ı Celâlî'ye bu prensibi yok sayan, zayıfın da ötesinde yığınla uydurma hadis aldığı müşâhede edilmektedir.<sup>106</sup> Başta sultâna itaate ilişkin<sup>107</sup> zayıf olanları bir yana yığınla uydurma hadis naklettiği görülmektedir. Sözelimi hadisler desteğinde kadın'ın (aklen) noksanlığı, onlara danışmamak gerektiği

<sup>103</sup> Devvânî, Celâl, s. 83.

<sup>104</sup> Devvânî, Celâl, s. 79-80.

<sup>105</sup> Benzer bir durumun Süyûtî'deki örneği için bkz. Halit Özkan, "Süyûtî", *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, s. 190-191; Ferzende İdiz, "İmâm Suyûtî'nin İlm-ı Bâtın'a Dâir Bir Risâlesi: el-Bâhir fi Hükmi'n-Nebî bi'l Bâtın ve'z-Zâhir", *EKEV*, c. XV, s. 48, (Yaz), Erzurum 2011, s. 182 vd.; bu zaviyeden bakıldığında Süyûtî'nin Tahziru'l-Eykaz min Ekazibi'l-Vu'az ve Tahziru'l-Havas min Ekazibi'l-Kussas adlı eserlerindeki uyarıları bir fanteziden ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>106</sup> Devvânî, sudûr konusunda işrâk filozofu Sühreverdi'yi izleyerek ele aldığı ve Fars bilgelerine uzanan; ay-altı âlemde bulunan her bir varlığın, âlem-i misâl'de "türlerinin ilk örnekleri" şeklinde birer arketipleri olduğu anlayış seyrine; başka bir ifadeyle Fars Melekbilimi'nin hiyerarşik şemasına dikkatimizi çekmiştir. Bu hususa değinirken de, Nebî'den (s): Bana dağlar, denizler ve yağmurlar meleği geldi, (Devvânî, *Şevâkil el-Hür*, s. 188; Bekiryazıcı, a.g.e., s. 141) şeklinde bir rivâyet naklederek bu anlayışın dinî referanslarla ilgisinin olduğu kanaatini ifade etmiş olur. Lakin bu rivâyeti hem metnen ve hem de seneden herhangi bir biçimde temellendirmek mümkün olamamaktadır. (Arketipler (A'yân-ı Sâbite) için bkz. Akman, İbn-i Arabî, s. 167 vd.; Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, s. 93-94; Akman, *Kelâm Sistemi*, s. 69, 112, 167, 267)

<sup>107</sup> Bu konudaki hadisler için bkz. İlyas Canikli, *Hadislere Göre Yöneticilere İtaatın Sınırları*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2004, s. 75-118; İlyas Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis: Sünnî Hadis Literatüründe Hilafet Problemi*, Medrese Yayınları, İstanbul 2006, 45 vd.



ve güvenilemeyeceği bu nedenle dışarı çıkarmamak keza melahî ve yabancılara bakmaktan alıkoymak gerektiğini ayrıca erkeklere dair hikâyeleri dinlemelerine mani olmak ve hatta onları Yusuf Sûresini okumaktan alıkoymak icâb ettiğini zira hadiste: adalet ve iffet hususlarında bozulmalarını önlemek adına kadınların Yusuf Sûresini okuyup dinlemesine engel olunması gerektiğinin belirtildiğini ifade etmektedir.<sup>108</sup>

### 7. Devvânî'nin Kelâm Sisteminde Keşfin Bilgi Değeri

Bilineceği üzere bilgi için akıl en önemli vasıta olmakla beraber onun duyu ve haber vasıtasıyla elde edilen verilere dayanması da kaçınılmazdır. Keşif, ilhâm ve benzeri sübjektif kanalların<sup>109</sup> meşrû kabul edilmesi durumunda dini alanın tartışmalı hale gelmesi ve din adına ileri sürülen bilgilerin test edilme imkânını<sup>110</sup> ortadan kaldırması endişesi, kelâm âlimlerini daha dikkatli davranmaya<sup>111</sup> sevk etmiş olmalıdır ki, her ortamda sağlaması yapılabilen bu üç vasıttan

<sup>108</sup> Bkz. Celâleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî Arapça Çevirisi, Yazma, Mütercim: belirsiz, Hattat: Muhammed Necib el-Eyyubî el-Maruf bi Suyulcizâde, Yazım tarihi: 1220, Nuruosmaniye Kütüphanesi, vrk. 59/b, 65/b, 75/a-b, 76/a-b, 77/a-b, 124/a.*

<sup>109</sup> Seyit Avcı, *Sûfilerin Hadis Anlayışı: Bursevî Örneği*, Ensar Yayınları, Konya 2004, s. 165-172; İbn-i Haldûn, *Şifâu's-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâil*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, thk. Muhammed b. Tawit et-Tancî, İstanbul 1957, s. 61, 69; ayrıca bkz. İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1983, c. II, s. 1117-1118.

<sup>110</sup> Bu yöntemle gerçekleşen bilgi hüccet değildir. İlhâmla elde edilen bilgiler başta vahiy olmak üzere nebevî ifadelerle uyumlu değil ise reddedilmeleri gerekmektedir. Vahye uygun olduğu takdirde bile sadece sahibi için bir anlam ifade edebilir. Vahyin aksine, ilhâmın başka Müslümanlar için de bağlayıcı olduğuna dair hiçbir delil bulunmamaktadır. Bkz. Mahmut Çınar, "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırma Dergisi*, s. XXI, 2011, s. 103-105; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, trc. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997, s. 28.

<sup>111</sup> Bilginin kaynağı meselesi duyumculuk, akılcılık gibi kesin sınırlandırmalara gitmeksizin genellikle "bilgi edinme yolları (esbabu'l-ilm)" başlığı altında incelenmiş ve bunlar sıhhatli işleyen duyular, sağlıklı akıl ve doğru haber şeklinde tesbit edilmiştir. bkz. Necip Taylan, "Bilgi", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 158-159.

başkasını bağlayıcı kabul etmemişlerdir.<sup>112</sup> Böylelikle subjektif değerlendirmelerin bağlayıcılığının olmayacağı<sup>113</sup> ve bilgi olarak ileri sürülen her tür verinin test edilebilirliğinin önem taşıdığı ön plana çıkarılmış olmaktadır.<sup>114</sup>

Hal böyle iken kelâmcımız Devvânî, Tanrı'nın ispatı ve sıfatları gibi ilâhîyyât konularında kendisinden önceki birçok kelâmcının<sup>115</sup> aksine zayıf ve hatta uydurma rivâyetlerin yanı sıra keşfi de bir bilgi kaynağı kabul etmektedir.<sup>116</sup> Bu manada o, Mu'tezile ile Eş'arîler arasında cereyan eden tartışmaların önemlilerinden olan sıfatların zât üzerine zâid olup olmaması<sup>117</sup> gibi mevzûların ancak keşf ile anlaşılabileceğini belirtmektedir.<sup>118</sup> Keza o, İsbât-ı Vâcible ilgili çalışmalarında, özellikle de Tanrı'nın varlığını ve birliğini ispatta, Tanrı'nın bir olduğunun keşifle de ortaya çıktığını, bu konuda şüphe edenlerin ise akıl eksikliğinden veya yaratılıştaki safiyetlerinin kirlenmesinden dolayı böyle düşündüklerini savunmaktadır.<sup>119</sup>

Devvânî'nin bazı mevzûların ancak keşif yoluyla idrâk edilebileceğini ifade etmesi önemli bir özelliğidir. Nitekim dönemi

<sup>112</sup> Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa 1983, 196-197.

<sup>113</sup> Bkz. Reşat Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. V, 2002, s. 90-92; krş. Devvânî, *Unmûzecu'l-Ulûm*, s. 291.

<sup>114</sup> Mahmut Çınar, "Mütakadimun Dönemi Kelam Alimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti", *Bilimname: Düşünce Platformu*, c. XXI, 2011/2, s. 20, 25, 28.

<sup>115</sup> Bkz. Ebubekir İbn-i Fûrek, *Mucerredü Makâlâti'l-Eşarî*, Dar el-Machreq, thk. Daniel Gimaret, Beyrut 1987, s. 319-320; İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, neşr. Helmut Klopher, Dâru'l-Arab, Kahire 1988, s. 27-31; Fahreddin Râzî, *Kelâm'a Giriş* (el-Muhassal), çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978, s. 45-47.

<sup>116</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, vrk. 31/a-b, 56/b, 99/b; Devvânî, *İsbâtü'l-Vâcibi'l-Cedîde*, s. 168.

<sup>117</sup> Bkz. Devvânî, *İsbâtü'l-Vâcibi'l-Cedîde*, s. 124, 140; Devvânî, *Celâl*, s. 31.

<sup>118</sup> Devvânî bunu: "bazı asfiyâdan (sûfilerden) işittim" şeklinde belirtiyor. Bkz. Devvânî, *Celâl*, s. 31; Serbestzâde, *a.g.e.*, s. 254-255; ayrıca bkz. Avcı, *a.g.e.*, s. 143-165; krş. Gazzâlî, *İhyâu*, c. III, s. 28.

<sup>119</sup> Devvânî, *Risâle-i Sayhâ ve Sadâ*, vrk. 56/a-59/b; Bekiryazıcı, *a.g.e.*, s. 91, 104.

itibariyle farklı sayılabilecek görüşlerinden biri, onun ilâhîyyât konularında keşfe yer vermiş olmasıdır.<sup>120</sup> Bu manada Devvânî, birçok eserinde tartıştığı Tanrı'nın sıfatlarının zât üzerine zâid olup olmaması gibi bir konuda, kim bu konuyu keşfin dışında bir mesnede dayandırırsa ona kendi fikriyatına göre inandığı galip ihtimal daha doğru gibi görünür,<sup>121</sup> demektedir. Muhtemelen bu da, mesnedi olan İbn-i Arabî'nin keşfi akıldan daha üstün bir bilgi şekli olarak görme eğilimi<sup>122</sup> dolayısıyladır. Devvânî'nin bu çok yönlülüğü ve eserlerinde uyguladığı yöntem, felsefe, kelâm ve tasavvuftan istifade eden ve incelediği problemleri bu üç disiplinin yöntemlerini göz önüne alarak açıklayan seçmeci (eklektik) bir düşünürü karşımıza çıkarmaktadır.<sup>123</sup>

Uyguladığı bu yöntem ile kendisinden sonra gelen Mollâ Sadrâ<sup>124</sup> gibi kimi namı büyük zevatı da etkileyen Devvânî, mümkün ve Zorunlu Varlıkla ilgili konularda bizi gerçek bilgiye ulaştıran yöntemin "sezgisel yaklaşım" olduğuna işaret etmiştir. Zira ona göre mümkün varlığın "neliği" ve Zorunlu Varlık ile olan ilişkisi gibi konularda aklî istidlâl bizim için yeterli olmaz. Bu husustaki hakîkati tam olarak kavrayabilmek için ise, keşfi bilgiye sahip olunması gereklidir. Bundan başka Devvânî, hikmete ilişkin birçok meselenin bu işrâkî sezgi olmadan anlaşılmayacağını savunmaktadır.<sup>125</sup> Bu

<sup>120</sup> Bkz. Devvânî, *Mebâhis Muteallika*, vrk. 67/b-69/a: Devvânî, Celâl, s. 31; ayrıca bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005, s. 132-133.

<sup>121</sup> Devvânî, Celâl, s. 31.

<sup>122</sup> Chittick, a.g.m., c. II, s. 155; ayrıca bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Seyir Defteri (Bir Önsöz)", *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, c. X, s. 18, İstanbul 2005/1, s. 26-29. Krş. William C. Chittick, "İbn Arabî Okulu", *İslam Düşünce Tarihi -İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, Ed.: S. H. Nasr- O. Leoman, çev. Ş. Öçal- H. T. Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007, c. II, s. 168.

<sup>123</sup> Bkz. Fikret Soyal, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Firavun'un İmanı Konusundaki Görüşleri ve Ali el-Kârî'nin Eleştirisi*, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 2004, "Basılmamış Yüksek Lisans Tezi", s. 10-11.

<sup>124</sup> Bkz. Hüsamîfer, a.g.m., s. 27-39; Bekiryazıcı, a.g.e., s. 7, 36, 43.

<sup>125</sup> Devvânî, *Şevâkil el-Hür*, s. 130, 149, 179; ayrıca bkz. Celâleddin Devvânî, *Şerhu Risâleti'z-Zevrâ*, Seb'u Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002/1381, s. 203; Hüsamîfer, a.g.m., s. 28.

yaklaşımıyla o, Sühreverdî'den sonra İslâm düşüncesinde sezgiciliğin önemli bir ismi olarak karşımıza çıkmış olmaktadır.

Ne var ki o, bilgi nazariyesi açısından bunun nasıl mümkün olabildiği üzerinde hiç durmamaktadır. Devvânî kelâm epistemolojisi bağlamında bu işlemi keşf ile nasıl temellendireceğini dahası bu tespitte keşfi bir bilgi enstrümanı olarak nasıl kullanabildiğini ve bunun kelâmî anlamda ne ifade ettiğini hiç bahis konusu etmediği gibi böylesi bir kaygısı olanları da akılsızlıkla yani sefehle nitelemektedir.

Öte yandan kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinlerinin pek çok konuda birbirinden farklı yaklaşımları olduğu ma'lûmdur. Devvânî, hem istidlâle dayanan felsefe ve ilim metodunun ve hem de keşf ve şühûda dayanan tasavvufî yöntemin hakîkate ulaştırdığını ve her ikisinin de zarûrî olduğunu belirtmekte; felsefe ile tasavvuf arasında tam bir ahenk bulmaktadır.<sup>126</sup> Hal böyle olunca bir yandan meşhur bir kelâmcı ve felsefeci, diğer yandan ise hem nazarî ve hem de amelî olarak tasavvufla ilgilenen Devvânî gibi birinin düşüncelerinde tenakuzu gideren çok iyi bir seçmeci olması beklenir. Ne var ki Devvânî'nin eserlerinden böyle bir tutumunun varlığı fark edilememekte aksine birçok düşüncesini birbiriyle ilişkilendirmeden savunduğu görülmektedir. Buna bir misâl olmak üzere, o, Tanrı'nın ispatı ve sıfatlarının zât üzerine zâid olup olmaması konusunda keşfi, bir bilgi kaynağı kabul etmesinden başka filozofların nûrlarını nübûvvet kandilinden aldıklarını ifade etmekte, böylece hükemânın büyük çapta dinden ve peygamberlerden istifade ettiklerini ileri sürmekte, ancak bilgi nazariyesi açısından bunların nasıl mümkün olabildiği üzerinde hiç durmamaktadır. Keza bu büyük iddialarını tarihî ve fikrî olarak ispat etmediği gibi doğurduğu problemlere de hiç değinmemektedir.

## 8. Devvânî'nin Ahlâk ve Siyâset Anlayışı

---

<sup>126</sup> Bkz. Celâleddin Devvânî, *Levâmi el-İşrâk fî Mekârim el-Ahlâk/ Ahlâk-1 Celâlî*, Leknev 1316/1898, s. 30-31.

Devvânî'nin ahlâk ve siyâsetle ilgili düşünceleri dikkate alındığında, her ikisinde de felsefi tasavvufun önemli ölçüde etkili olduğu görülür. Bir başka ifadeyle Tûsî'nin ahlâk ve siyaset felsefesinden önemli oranda etkilendiği bilinen Devvânî, yine Tûsî'den gelen bir etkiyle doğrudan devlet ve siyâset felsefesi yapma yerine siyâsetnâme literatüründeki gibi sultânı ve genel olarak insanlarla nasıl ilişkide bulunulacağını konu edinen bir siyâset düşüncesi ortaya koymuştur. Müellifin anlayışında sultânla devletin ayrılmaz derecede birbirine bağlı olduğu görülmektedir. Nitekim düşünürümüzün yaptığı siyâset ve devlet veya ülke taksimlerini, sultân olmadan düşünmek imkânsızdır. Devvânî eserlerinde, sözgelimi devlet başkanlarının babadan oğula biçimindeki başa geçmeyle ilgili süregelen geleneğe herhangi bir itirazda bulunmadığı gibi, bu yolla başa geçen sultânları devlet başkanı olarak kabul etmekte ve onlarla çeşitli ilişkilere girmektedir. Bu bağlamda, İslâm siyâset düşüncesinde işlenen biat, şûra, ehl-ı hal ve akd gibi kavramları da görmezden gelmektedir.

Öte yandan Devvânî'nin, bir yandan Eş'arî kelâmını takip ederek insanların bir fiilin meydana gelişinde gerçek fail olmayıp, sadece ona aracılık ederek kesbte bulunduğunu, hüsn ve kubh hakkında değer yargısında bulunmanın dine ait bir hak olduğunu ileri sürerken, diğer yandan varlığın birliğine dayanan tasavvufî görüşlerinin gereği olarak Tanrı'nın mutlak varlık, O'nun dışındakilerin ise mecâzî ve gölge varlıklar olduğunu savunurken, en iyimser yaklaşımla ılımlı bir cebir anlayışını benimsediği söylenebilir. Bu görüşleriyle, ahlâk ve siyâsetin ön şartlarından biri olan insan hürriyeti konusunda büyük bir problemle karşı karşıya olduğumuz açıktır. Diğer taraftan Tanrı'nın dışındaki mecâzî varlıkların içinde insan da bulunmaktadır. Bu düşünce son noktaya götürüldüğü takdirde

bir insan-Tanrı ilişkisi imkânsız hale gelmekte ve ibâhîliğe kadar giden bir seri problem ortaya çıkmaktadır.<sup>127</sup>

### **Sonuç**

Bilindiği üzere, kelâmda akıl, doğru haber ve havassı selime bilinip kullanılan kaynak ve metotlardır. Devvânî'nin esas aldığı keşf ise daha çok mutasavvıfların başvurduğu bir yöntem olup kelâmcılar tarafından bir metot olarak benimsenmemektedir. Bu yüzden yazarımızın bu konuda kendisinden önceki birçok bilginden ayrıldığı söylenebilir. Onun bir kelâmcı olarak konuyla ilgili eserlerinde keşfi, bir metot ve bilgi kaynağı kabul etmesi düşüncesindeki tasavvufî izlerin en bariz örneklerinden biridir. Tasavvufla ilgilenen ve mensubiyeti olan biri için bu şekilde düşünmek, normal bir durum olmakla birlikte, onun bir kelâmcı olarak keşfi nasıl bir bilgi kaynağı kabul ettiğini ve kabul edildiği takdirde bunun doğurduğu problemleri tartışmadan bırakması ise önemli bir eksikliklerdir.

Devvânî, hem keşfi bir bilgi kaynağı olarak kabul eden tasavvufa ve hem de aklı bilgiyi kaynak olarak benimseyen felsefeye (ve ilme) de aynı değeri vermektedir. Oysa anılan disiplinlerin pek çok konuda birbirinden farklı izâhları olduğu ma'lûmdur. Bu bakımdan onun bu tercih ve değerlendirme tarzı üzerinden bir tanımlama yapmak icâb ederse kendisini tam olarak bir filozof sûfî ve düşünce dünyasını ve bunu sunuş biçimini esas aldığımızda ise tasavvuf felsefesi yaptığını ifade etmek mümkündür. Nitekim onun kendisinden sonraki dönemde şöhreti de bu yönüyle olmuştur.

Öte yandan Devvânî'nin din ve felsefe hakkındaki yer yer özdeşleştirmeye varan görüşlerinin teorik ve pratik olarak doğurduğu problemleri görmezden gelerek üzerinde hiç durmaması ilginç gelmektedir. Ancak felsefe ile din arasında bir çatışma olmadığı, aksine bir uzlaşma bulunduğu şeklindeki bu yöndeki düşünceleri onu yoğun ve kalıcı bir ilginin odağında tutmuşa benzemektedir.

---

<sup>127</sup> Bkz. Akman, *Kelâm Sistemi*, s. 288, 291; Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, s. 179, 344, 347.

Bu bakımdan müellifin, ortaya koyduğu küllîyâta, kendisinden sonrakiler üzerindeki etkisine ve az da olsa bazı konulardaki özgün düşüncelerine rağmen, bir sistem düşünürü olmadığı, bu yüzden de, en azından eserlerindeki tema açısından fikirleri arasında bütüncül bir bağlantı kurmanın zor olduğu, ama her ilim dalı bağlamında müstakil olarak ele alındığında kendisinde bir tutarlılığın yakalanabileceği, bu nedenle de düşüncesindeki sözgelimi tasavvufî bir konuda kelâmî açıdan birçok problemin bulunabileceği rahatlıkla söylenebilmektedir. Bundan dolayı ona dair yapılacak değerlendirmelerde bu özelliğinin nazar-ı dikkate alınması gerekmektedir. Nihâyet Devvânî'nin, felsefenin kelâm ve tasavvuf tarafından içselleştirildiği, şerh ve hâşiyeciliğin çok rağbette olduğu eklektik bir zihniyetin bilginisi olduğu unutulmamalıdır. Buna göre Devvânî'nin eserlerinde ve fikirlerinde Gazzâlî sonrası İslâm dünyasında Meşşâî felsefeye karşı oluşan olumsuz havayı dağıtma ve felsefe ile din arasında temelde bir uzlaşma kurma çabası olduğunu söylemek mümkündür. Düşünürün bu amacına ulaştığının somut örneği, ona ve eserlerine gösterilen ilgidir. Özellikle de başta Osmanlı medreseleri olmak üzere birçok eğitim kurumunda, bu tür felsefî tartışmalara yer verdiği ve filozofların fikirlerinin haklılığını delillendirmeye çalıştığı eserlerinin okutulması, bunun delilidir. Dolayısıyla Devvânî'yi kendi döneminde felsefe din uzlaşması adına çalışmış bir düşünür olarak görmek mümkündür.

Devvânî, kelâmî konulara dair görüşlerini daha çok, Eş'arî kelâmcılarından el-Îcî'nin yazdığı el-Akâidu'l-Adudîyye'nin şerhinde not etmiş ve itikâdî ekoller arasında kendisini Eş'arîlik içerisinde konumlandırmıştır. Söz konusu şerhinde Devvânî, kelâmın başlıca meselelerine belli bir düzen takip etmeksizin temas etmiştir. Bu bağlamda Şefâat, Kabir Azabı, Sırat, Mîzân, Kabir Sorgusu, İvaz, Rü'yettullah, Mu'cize ve Kerâmet vs. temel kelâmî konuların tamamında Eş'arî söylemi esas almıştır.

## KAYNAKÇA

Adıgüzel, Nuri, *Günümüz İslam Felsefesinin Sorunsalları*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005.

Akman, Mustafa, “Kelâm Bağlamında Mûsâ Kâzım Efendi Ve “Zevra Ve Hevra” İsimli Esere Yaptığı Tercüme Ve Şerhin Sadeleştirilmesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* (www.sosyalarastirmalar.com), 2017, c. 10, s. 50, sf. 863-881.

Akman, Mustafa, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017.

Akman, Mustafa, *Celâleddin ed-Devvânî ahlâkî, siyâsî, felsefî, tasavvufî ve kelâmî görüşleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017.

Akman, Mustafa, İbn-i Arabî: Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler, Ekin Yayınları, İstanbul 2017.

Altıntaş, Ramazan, “İslam İnancının Temel Klâsikleri: "Akâid Risâleleri"”, *Kültürümüz ve Kitap* (Sempozyum Tebliğleri 4-6.05.2007), Haz: Ş. Tutçu - O. Kavaklıoğlu, Sivas Kemal İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, Sivas 2007, ss. 60-71.

Anay, Harun, “Celâlüddîn ed-Devvânî”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, ss. 257-262.

Anay, Harun, *Celaleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri Ahlak Ve Siyaset Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1994, “Basılmamış Doktora Tezi”.

Avcı, Seyit, *Sûfîlerin Hadis Anlayışı: Bursevî Örneği*, Ensar Yayınları, Konya 2004.

Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed, *Kitab Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İ. Ahmed Haydar, Müessesetu'l-Kütübi's-Sekafiye, Beyrut 1987.

Bebek, Adil, “Ceza”, *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, ss. 469-470.



Bebek, Adil, “İmâm Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbâr’a Göre Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri”, *"Kelâmda Bilgi Problemi" Sempozyumu 15-17 Eylül 2000: Bildiriler* içinde, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa 2003, ss. 47-51.

Bekiryazıcı, Eyüp, *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.

Bozkurt, Mustafa, “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLVIII, s. 2, 2007, ss. 83-100.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, 3. bsk., Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm kültüründeki bilgi sistemlerinin eleştirel bir analizi*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, 3. bsk., Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

Canikli, İlyas, *Hadislere Göre Yöneticilere İtaatin Sınırları*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2004.

Canikli, İlyas, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis: Sünni Hadis Literatüründe Hilafet Problemi*, Medrese Yayınları, İstanbul 2006.

Chittick, William C., “İbn Arabî”, *İslam Düşünce Tarihi - İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, Ed.: S. H. Nasr- O. Leoman, çev. Ş. Öçal- H. T. Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007.

Chittick, William C., “İbn Arabî Okulu”, *İslam Düşünce Tarihi -İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, Ed.: S. H. Nasr- O. Leoman, çev. Ş. Öçal- H. T. Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007.

Coşkun, İbrahim, “Hz. Muhammed’in Evrensel Mesajını Gölgeleyen Bir Âmil: “Usulu’d-Din”de Haber-i Vahid’in Delil Sayılması”, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu (20-22 Nisan 2007)* [İslâmî İlimler Dergisi Yayınları] içinde, Çorum 2007, ss. 137-152.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, trc. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *el-Akâdetu'n-Nizâmiyye*, Dâru's-Sebilî'r-Reşad- Dâru'n-Nefâis, thk. M. Zübeydî, Beyrut 2003.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, neşr. Helmut Klopfer, Dâru'l-Arab, Kahire 1988.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *İnanç Esasları Kılavuzu - Kitabü'l-İrşâd*, çev. A. Bülent Baloğlu vd., Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.

Çınar, Mahmut, “Karşılaştırmalı Akâid Okumaları: Cüveynî-Kadı Abdülcebbar Örneği”, *KADER*, c. XI, s. 1, 2013, ss. 533-556.

Çınar, Mahmut, “Mütekadimun Dönemi Kelam Alimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, c. XXI, 2011/2, ss. 7-32.

Çınar, Mahmut, “Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırma Dergisi*, s. XXI, 2011, ss. 95-127.

Çiftcioğlu, İsmail, “XV. Yüzyıl Osmanlı İlim Hayatında Sadeddin Taftâzânî Ve Seyyid Şerîf Cürcânî Etkisi”, 38. *ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi (Eylül 2007)* içinde, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara 2008, ss. 87-102.

Demirci, Kürşat, “Hârût ve Mârût”, *DİA*, İstanbul 1997, c. XVI, ss. 262-264.

Demirci, Osman, *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2012, “Basılmamış Doktora Tezi”.

Deniz, Gürbüz, “Gazâlî’yi Anlamanın Usulü”, *Diyanet İlmi Dergi*, c. XLVII, s. 3, 2011, ss. 7-26.

Deniz, Gürbüz, “Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi”, 900. *Vefat Yılında İmâm Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (07-09 Ekim 2011) içinde, İFAV, İstanbul 2012, ss. 703-712.

Devvânî, Celâleddin, *Ahlâk-ı Celâlî Arapça Çevirisi, Yazma, Mütercim: belirsiz, Hattat: Muhammed Necib el-Eyyubî el-Maruf bi Suyulcizâde, Yazım tarihi: 1220, Nuruosmaniye Kütüphanesi, Eski Kayıt: 2325, Yeni Kayıt: 1909.*

Devvânî, Celâleddin, *Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye*, Matbaa-ı el-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevî, İstanbul 1290.

Devvânî, Celâleddin, *el-Hâşiye alâ ez-Zevrâ (Havrâ)*, Tasvir-i Efkar Matbaası, İstanbul 1286. [Eser üç risâleden oluşmaktadır. Sırasıyla: a. ez-Zevrâ [ve'l-Havrâ] (sf. 2-16) b. el-Hâşiye alâ ez-Zevrâ (sf. 17-48) c. Hâşiye alâ hutbeti'z-Zevrâ (sf. 49-62)].

Devvânî, Celâleddin, *er-Risâle (el-Kadîme fî) İsbât el-Vâcib*, İstanbul, ts.

Devvânî, Celâleddin, *Levâmi el-İşrâk fî Mekârim el-Ahlâk/ Ahlâk-ı Celâlî*, Leknev 1316/1898. (1334. Luknow, Matbaa-i Münşi Nevl-i Kişver).

Devvânî, Celâleddin, *Mebâhis Muteallika fî Kelimeti't-Tevhid*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi blm., no: 01143, vrk. 67/b-69/a.

Devvânî, Celâleddin, *Mebde ve Meâd Zevrâ ve Havrâ*, müt. Şeyhu'l-İslâm Mûsâ Kâzım, Dâru'l-hilâfeti'l-aliyye, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, Şehzadebaşı 1335.

Devvânî, Celâleddin, *R. İsbâtu'l-Vâcib el-Kadîme*, Seb'u Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002/1381, ss. 69-114 (İsmail Hacuî İsfehânî'nin eseriyle beraber basılmış).

Devvânî, Celâleddin, *Risâle fi Hakk İmânı Fir'avn*, Yazma, İBB Belediye Yazmaları bölümü no: Bel\_Yz\_K.000123/09, vrk. 332/a-334/a.

Devvânî, Celâleddin, *Risâle Halk el-A'mâl*, er-Resâil el-Muhtâra içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Kütübhâne-i Umûmî, İsfahân 1405, ss. 67-76.

Devvânî, Celâleddin, *Risâle İsbâtu'l-Vâcibi'l-Cedîde*, Seb'u Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002/1381, ss. 117-170 (İsmail Hacuî İsfehânî'nin eseriyle beraber basılmış).

Devvânî, Celâleddin, *Risâle-i Sayhâ ve Sadâ*, Yazma, Nuruosmaniye Kütüphanesi, No: 4989, vrk. 56/a-59/b.

Devvânî, Celâleddin, *Risâle-i Tehlîliyye*, Mecmua-i Resâil-i Fârisî içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Book II, Meşhed 1991/1368 hş., ss. 9-39.

Devvânî, Celâleddin, *Risâle-i Tuhfe-ı Rûhânî* (Risâle-i Havâss-ı Hurûf), Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa blm., no: 02775, 24/b-32/b.

Devvânî, Celâleddin, *Şerh-i Beyti ez Gülşen-i Râz*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye blm., no: 01438, vrk. 321/b-324/a.

Devvânî, Celâleddin, *Şerhu Hutbeti'z-Zevrâ*, Seb'u Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002/1381, ss. 187-197. (İsmail Hacuî İsfehânî'nin eseriyle beraber basılmış).

Devvânî, Celâleddin, *Şerhu Risâleti'z-Zevrâ*, Seb'u Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002/1381, ss. 201-225. (İsmail Hacuî İsfehânî'nin eseriyle beraber basılmış).

Devvânî, Celâleddin, *Şevâkil el-Hûr fi Şerh Heyâkili'n-Nûr*, Selâsu Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Meşhed 1411, ss. 99-261.

Devvânî, Celâleddin, *Şevâkilü'l-Hûr fi Şerhi Heyâkili'n-Nûr li's-Sühreverdî*, thk. Muhammed Abdulhak, Muhammed Kevken, Beytu'l-Verrak, Bağdât 2010.

Devvânî, Celâleddin, *Tefsiru'l-Fatiha*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah blm., no: 02074, vrk. 1/a-2/b.

Devvânî, Celâleddin, *Unmûzecu'l-Ulûm*, Selâsu Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Meşhed 1411, ss. 263-340.

Diynanî, Ğulamhüseyn İbrahimî, *Celâleddin Devvânî Filozof-i Zovki Teellüh*, İntişaraât-ı Hermes, Tahran 1390/2012.

Diynanî, Ğulamhüseyn İbrahimî, vd., “Cayigah-ı Celâleddîn Devvânî der Tarihi Endişe-i Felsefî”, *Kitab-ı Mah-ı Felsefefe* içinde, [Tahran 27.9.1390], c. LVIII, Tiyar 1391, ss. 4-12.

Erdemci, Cemalettin, “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın Kimliği ve Misyonu Üzerine”, *Bilge Adamlar* -üç aylık düşünce kültür ve edebiyat- Dergisi, s. XXI-XXII, Van 2009, ss. 60-66.

Erdemci, Cemalettin, “Kelâm İlminde Haberin Epistemolojik Değeri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* [www.dinbilimleri.com], c. VI, s. 1, 2006, ss. 153-176.

Erdemci, Cemalettin, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, Araştırma Yayınları, Ankara 2007.

Esen, Muammer, “Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. LII, s. 2, 2011, ss. 97-110.

Esen, Muammer, *İman, İmanla İlişkili Kavramlar ve Temel İnanç Esasları*, İlâhiyat Yayınları, Ankara 2006.

Fatış, Emrullah, “İtikadi Fırka Tasnifleri Üzerine”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. XIV, 2012, ss. 21-37.

Fazlıoğlu, İhsan, “Osmanlı Dönemi Türk Felsefe-Bilim Hayatının Çerçevesi”, *Türkiye’de/ Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar* içinde, hzr.: M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2009, ss. 223-234.

Fazlıoğlu, İhsan, “Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Seyir Defteri (Bir Önsöz)”, *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, c. X, s. 18, İstanbul 2005/1, ss. 1-42.

Fehim, Süleyman, *Sefinetü’ş-Şuara*, Devletşah b. Bahtışah Semerkandi Devletşah (v.900/1495) özet Osmanlıca çevirisi, Tabhane-i Amire, İstanbul 1843/1259.

Furûzende, Ferište Ferîdûnî, “Zindegânî-î Celâleddin Devvânî”, Devvânî, *Tehlîliyye* içinde (mukaddime), İntişarat-ı Müessesesi-i Keyhân, Tahran 1373, ss. 1-21.

Gazzâlî, Ebu Hamid, *Tehâfüt el-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Gazzâlî, Ebu Hamid, *İhyâu Ulumi’-d-Din*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1989.

Gelenbevî, Ebu'l-Feth İsmail b. Mustafa, *Hâşiye ala Şerhi’l-Celâl/ Hâşiye ale'l-Celâl*, (Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid), İstanbul, 1323 ve 1326. (Eserin iki cildi birlikte ciltlenmiş: I. cilt: Matbaa-ı Ahmed İhsan; II. cilt: Dersaadet İkdâm Matbaası. Sayfanın iç kısmı çizgi ile iki kısma ayrılmış üst tarafı Devvânî'nin, İcî'nin Akâid'ine yapmış olduğu şerhtir, alt tarafı ise Gelenbevî'nin bu şerhe yapmış olduğu hâşiyedir. Eserin hâmişinde de Mercânî ve el-Halhâlî hâşiyeleri mevcuttur.)

Handmîr, Gıyâseddin, *Tarihu Habib es-Siyer fi Ahbari Efradi Beşer*, 3. bsk., Kitâbfuruş-i Hayyam, Tahran 1983/1362.

Handmîr, Gıyâseddin, *Rical-ı Kitab-ı Habib es-Siyer ez Hamle-i Mogol ta Mergi Şah İsmail-i evvel*, Toplama Mukaddime ve Eklmeler: Abdülhüseyin Nevayî, Encümen-i Asar ve Mefâhir-i Ferhengi, Tahran 1379.

Hansu, Hüseyin, “Mu'tezile Araştırmalarında Kaynak Problemi”, *Marife: Bilimsel Birikim*, c. III, s. 3, Konya 2003, ss. 5-71.

Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004.

Harman, Vezir, “Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü Olmasının Muhtemel Sebepleri”, *KADER*, c. XIII:1, 2015, ss. 167-189.

Harman, Vezir, “Psiko-Sosyal Kelâm: İman Kavramı Bağlamında Duygu, Düşünce ve Davranış Etkileşimi”, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. I, s. 2, 2015, ss. 36-71.

Harman, Vezir, *Ebu Mansûr Abdulkâhir El-Bağdadî'nin Bilgi Teorisi*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, 2006, “Basılmamış Yüksek Lisans Tezi”

Hüsâmîfer, Abdurrezzak, “İllyet der Endişe-i Celâleddîn Devvânî ve Mollâ Sadrâ (Celâleddîn Devvânî ve Mollâ Sadrâ Düşüncesinde İllyet)”, *Hiredname-i Sadrâ Felsefe ve Kelâm dergisi*, c. LII, Kış, 1387, ss. 27-39.

İbn-i Fûrek, Ebubekir, *Mucerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, Dar el-Machreq, thk. Daniel Gımarret, Beyrut 1987.

İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1983.

İbn-i Haldûn, *Şifâu's-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâil*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, thk. Muhammed b. Tawit et-Tancî, İstanbul 1957.

İdiz, Ferzende, “İmâm Suyûtî'nin İlm-ı Bâtın'a Dâir Bir Risâlesi: el-Bâhir fi Hükmi'n-Nebî bi'l Bâtın ve'z-Zâhir”, *EKEV*, c. XV, s. 48, (Yaz), Erzurum 2011.

Kahraman, Hüseyin, “Kelâmcı Bakış Açısının Hadisçilerin Sünnet Anlayışının Şekillenmesine Etkisi”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması* [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri] içinde, 29-30 Mayıs 2004/Bursa, 2005, ss. 199-205.

Kahraman, Hüseyin, “Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, s. 1, Bursa, 2005, ss. 89-110.

Kasımî, Cemaleddin, *Kavâidu't-Tahdis min Funûni Mustalahi'l-Hadis*, Dârü'n-Nefâis, thk. M. Behce Baytar, Beyrut 1993.

Keleş, Ahmet, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marife: Bilimsel Birikim - Ehl-i Sünnet Özel Sayısı-*, c. V, s. 3, Konya 2005, ss. 25-45.

Kılavuz, Ahmet Saim, “Akaid”, *DİA*, İstanbul 1989, c. II, ss. 212-216.

Köktaş, Yavuz, “Hadislerde Efdaliyet Anlayışına Dair”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. XVII, 2003, ss. 125-162.

Kutluer, İlhan, “Üç Perspektif: Kelâm, Felsefe, Tasavvuf”, *İslâm Felsefesinin Sorunları* içinde, Elis Yayınları, Ankara 2003, ss. 19-36.

Mehdilî, es-Seyyid Muhammed Akil b. Ali, *Felsefî Tasavvuf*, çev. Mustafa Kılıçlı, Birey Yayınları, İstanbul 1998.

Mercânî, Şihabuddin, *Hâşiye ale'l-Celâl* (el-Azbu'l-Furât ve'l-Mâu'z-Zülâlu'n-Nâfi' li-Ğilleti Revâmî'l-İbrâz li-Esrâri Şerhi'l-Celâl), el-Gelenbevî ale'l-Celâl kitabının hamışinde [hamışin üst tarafında Mercânî, alt tarafında ise el-Halhâlî'nin hâşiyesi



mevcûttur.] Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid. Eserin iki cildi birlikte ciltlenmiş: I. cilt: Matbaa-ı Ahmed İhsan, İstanbul 1323; II. cilt: Dersaadet İkdâm Matbaası, 1326.

Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsıratü'l Edille fî Usûli'd-Din* (tenkidli neşir), haz. Hüseyin Atay, 2. bsk., Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004.

Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde 'İlahî Adalet' Sorunu* (Teodise), trc. Metin Özdemir, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2001.

Öngören, Reşat, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. V, 2002, ss. 85-96.

Özkan, Halit, "Süyûtî", *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, ss. 188-198.

Özler, Mevlüt, "Tevhid", *DİA*, İstanbul, 2012, c. XLI, ss. 18-20.

Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibu'l-Aliyye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka, Beyrut 1987.

Râzî, Fahreddin, *İslâm İnancının Ana Konuları*, çev. Nadim Macit, İhtar Yayınları, Erzurum 1996.

Râzî, Fahreddin, *Kelâm'a Giriş* (el-Muhassal), çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978.

Serbestzâde, Ahmet Hamdi, *İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudîyye Şerhi Celâl Tercümesi*, Serasi Matbaası, Trabzon 1310.

Siel, Mustafa, *Kur'an'da ve Günlük Hayatımızda Tevhid ve Şirk*, Ekin Yayınları, İstanbul 2012.

Sinanoğlu, Abdulhamit, *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005.

Soyal, Fikret, *Celaleddin ed-Devvânî'nin Firavun'un İmanı Konusundaki Görüşleri ve Ali el-Kârî'nin Eleştirisi*, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 2004, "Basılmamış Yüksek Lisans Tezi".

Şâfiî, Hasan Mahmûd, *Kelâm'a Giriş*, çev. Süleyman Akkuş, Değişim Yayınları, İstanbul 2009.

Tahrânî, Muhammed Muhsin Aga Büzürg-i, *Tabakâtu A'lâmi'sh-Şîâ: ziyau'l-lami' fi'l-karni't-tasi'*, IX, Danişgah-ı Tahran, thk. Ali Nakî Münzevî, Tahran 1983.

Taylan, Necip, "Bilgi", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, ss. 157-161.

Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.

Topaloğlu, Bekir, "Fırka", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, ss. 35.

Topaloğlu, Bekir, "Mezhep (Mezheplere Ayrılmanın Dinî Hükümü)", *DİA*, Ankara 2004, c. XXIX, ss. 532-534.

Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1981.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınları, İstanbul 2014.

Tuncer Namlı, "İlke ve Olgu, Görüş ve Fıkra Süreçlerinde Mezhep", *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, s. XXV, 2012, ss. 5-13.

Uludağ, Süleyman, "Giriş" Tefâtânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (Şerhu'l-Akâid) içinde, 7. bsk., Dergah Yayınları, İstanbul 2015.

Watt, W. Montgomery, "İbn-i Sînâ Râfızî Midir, Sünnî Midir?", *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, 09-12 Eylül 1985 içinde, çev. Mübahat Türker-Küyel, 1990, ss. 231-234.

Yavuz, Yunus Vehbi, “Kelâm Kitaplarındaki İnanç Konuları ve Kullanılan Zayıf Hadîsler”, *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, c. I, s. 7, 1998, ss. 23-36.

Yavuz, Yusuf Şevki, “el-Akâidu'l-Adudîyye”, *DİA*, İstanbul 1989, c. II, ss. 216.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Halku'l-Kur'ân”, *DİA*, İstanbul 1997, c. 15, ss. 371-375.

Yavuz, Yusuf Şevki, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa 1983.

Yeşil, Mahmut, *Va'z Edebiyatında Hadisler*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001.

Yüceer, İsa, “Ana Konularıyla Mukayeseli İslam İnançları”, *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, s. V-VI, Bişkek 2008, ss. 117-130.

Yüceer, İsa, *Mu'tezile -Öncüleri ve Kelâmî Görüşleri*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi ofset bsk. tesisleri, Van 1995.



# “LİSÂN-I BEŞER LİSÂN-I KUR'ÂN'A TERCÜMÂN OLAMAZ”<sup>1</sup> ADLI MAKALE VE BİR DEĞERLENDİRME

Muhammet Ali TEKİN\*

## Özet

Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz' adlı makale, Sebilürreşâd dergisi'nde Cumhuriyetin ilk yıllarında yayımlanmıştır. Makalede İlahi kelam olan Kur'ân'ın, Türkçe'ye tercümesi meselesi -makale yazarının başlıkta uygun gördüğü şekliyle- 'lisân-ı beşer'in lisân-ı Kur'an'a tercüman olamayacağı' kesin yargısı ortaya konularak işlenmiştir. Kur'ân'ın tercümesi meselesinde farklı maksatlardan bahseden makale sahibi, hüsn-i niyet sahiplerinin dikkatli olmalarını da ifade etmekten geri durmamıştır. 'İslâm'ı Türkleştirme ve Millî Müslümanlık' adıyla yürütülen büyük bir inkılâp projesinin<sup>2</sup> işlediği bir süreçte önemli bir uyarı niteliğinde değerlendirilmesi gereken bu makale, tarafımızca Osmanlıcadan Latin harflerine aktarılarak aynen verilmiş ve bir de değerlendirme yapılmıştır.

Değerlendirmede makalenin yayınlandığı dergi ve yazarı hakkında müfid-muhtasar şekliyle bilgiler verilmiştir. Daha sonra makaleden çıkarılabilecek yargılar, maddeler halinde zikredilmiş ve bunların delillendirilmesi de makale içerisinden bizzat yazarının ifadeleri ile irtibatlandırılmıştır. Burada amaç; yaklaşık bir asır öncesine tekabül eden bir zaman diliminde, üzerinde yaşadığımız topraklarda ele alınan Kur'ân'ın tercümesi gibi bir meselenin nasıl ele alındığına dair bir örnek ortaya koymaktır.

---

\*Öğretim Görevlisi, Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, matekin@nku.edu.tr

<sup>1</sup> Yahya Afif, “Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz” , *Sebilürreşad Dergisi*, ( 26 Şevvâl 1342/ 29 Mayıs 1340), c. XXIV, sy. 602, s. 51-52.

<sup>2</sup> Cündioğlu, Düccane, *Türkçe Kur'ân ve Cumhuriyet İdeolojisi*, İstanbul, 1998, s. 8.

**Anahtar Kelimeler:** Kur’ân, Tercüme, Lisan-ı Kur’ân, Lisân-ı Beşer

**ARTICLE ON “THE WORD OF GOD CAN NOT BE  
TRANSLATED BY A HUMAN BEING” AND AN  
EVALUATION**

**Abstract**

The article was published in Sebilurreşad Magazine in the early years of the Republic. The issue of translating the Qur'an, which is the Divine Word of God, into Turkish has been discussed in this article and it has been argued whether the divine word cannot be translated into human language or not. The author mentioned different purposes in the translation of the Qur'an and the also invited people to be careful in this regard. The author has pointed out to a process that is carried out by a great revolution project like 'Turkification of Islam and National Islam'. Moreover, the article was transferred from Ottoman letters to Latin letters, as it is, and the evaluation has been added.

In the evaluation, it was given briefly and helpful information about the author and the journal published. Then it was mentioned judges that can be obtained from the article. these judgments have been substantiated by the author's expressions. The aim here is; is to find out how the Qur'an's translation issue was addressed about a century ago.

**Keywords:** Qur’an, Translate, The language of human, The language of Qur’an

**“LİSÂN-I BEŞER LİSÂN-I KUR’ÂN’A TERCÜMÂN  
OLAMAZ”**

Kur’an-ı ilâhî’yi tercüme teşebbüsünde bulunanlar, bu teşebbüsleri ile İslâmiyet’e ve Müslümanlara mühim bir hizmet

ettiklerine kâni' oluyorlar ve başkalarında da böyle bir kanaat husûle getirmeye çalışıyorlar. Eğer tercüme teşebbüslerinde başka maksatlar, dünyevî emelleri hâiz te'sîr değilse ve yalnız kanâat-i hayırhâhanenin, niyet-i dindâranenin te'sîrât ve tahrîkâtî âmili yegâne ise tercüme müteşebbislerini tahsînler, takdirler ile karşılamak kadirşinâslığını gösterebiliriz. Fakat tercümelerini İslâmiyet'e, Müslümanlara hizmet olmak üzere kabul edemeyiz. Bilakis İslâmiyet'e, Müslümanlara pek muzır bir teşebbüs mâhiyetinde görürüz. Çünkü Kur'ân-ı ilâhî'yi tercüme etmek mümkün değildir.

Bir lisân ile yazılmış herhangi bir eseri tercüme etmek, başka bir lisân ile o eserin nazîrini vücûda getirmek demektir. Başka bir lisân ile vücûda gelen eser, eğer aslının nazîri değilse tercümesi de değildir. Evet; tercümenin nazîr olması zarûrîdir. Nazîr olmazsa ya aslına fâik veyahut aslına gayr-ı lâik bir şekil ve mâhiyet alır. Kur'ân kendi lisân-ı beyânı olan Arapça ile bile tanzir edilemez ve edilememiştir (nazîri getirilemez ve getirilememiştir). Kendi lisân-ı beyânı ile tanzîr edilemeyen Kur'ân-ı ilâhî başka lisânlar ile hiç tanzîr olunamaz. Tanzîr olunamayan Kur'ân'a fâik bir tercüme vücûda getirmek kudret-i beşeriyenin daha ziyâde tâkâtî hâricindedir. Esasen aslına fâik olarak vücûda getirilecek eser, tercüme değil, yeni ve başka bir eser mâhiyetini ihrâz eder. Tercümeler Kur'ân'ın nazîri veyahut Kur'ân'ın lisân-ı beyânına fâik olamayınca dûn bir mevkide kalacağı bedîhîdir. Nasıl ki beşerî eserlerin tercümeleri dahî daima asıllarından dûn bir mevkîde kalmaktadır. Ve böyle olması da zarûrîdir. Çünkü hiçbir lisânın uslûb-ü ifâdesi, tarz-ı beyanı, şîve-i tekellümü, âhenk-i tahrîri, kelime irtibâtları, cümle insicâmları, tertîb, teşkîl, terkîb kâideleri diğerine benzemez. Onun için herhangi lisânın kelimeleri, cümleleri, kelâmları, terkîbleri ile ifâde ve beyân olunan manalar, maksatlar, nükteler diğer lisânın kelimeleri, cümleleri, kelamları, terkîpleri ile ifade olunan ve hiçbir lisânın nükteleri, remiz ve işâretleri, kinâyeleri, teşbîhleri, mecâzları, îcâz ve itnâbları, hasr ve kasırları, fasl ve vasılları, ta'rîf ve tenkîrleri, ızmâr ve ızhârları diğer lisânın mevzûâtıyla edâ ve ikmâl edilemez. Fi'l-hakîka; bazen bir

lisânın bir cümlesiyle ifâde edilen bir ma'nâ diğer lisânın bir cümlesiyle daha kuvvetli olarak ifâde edilebilir. Fakat bazen de birinin bir cümlesiyle beyân olunan bir ma'nâyı diğerinin herhangi bir cümlesi ifâde etmekten âciz kalır. Onun için âsâr-ı beşeriyeden biri diğer bir lisâna tercüme edilirken aslının kuvvetini, metânetini muhâfaza edemez. Ve binâenaleyh; kıymetten, ehemmiyetten düşürür. Bu keyfiyetin bizde emsâline pek çok tesâdüf edilir. Âsâr-ı ecnebiyyeden tercüme olunmuş birçok eserlerimiz vardır. Bunları mütalaa ederken karışık, irtibâsız, insicâmsız ibârelere; zayıf, düşük ifâdelere; muğlak, mübhem sözlere; maksadı muhil icâzlara; ma'nâsız, maksatsız itnâblara şâhit oluruz. Ve neticede bu eserin kıymetsizliğine, ehemmiyetsizliğine hükmetmekte tereddüt göstermeyiz. Böyle bir eserin tercümesine sarf edilen emeklere acırız. Fakat tercümenin aslı olan eseri mütalaa edince kabâhatin, kusûrun, kıymetsizliğin eserin aslında değil, tercümesinde bulunduğunu görür ve anlarız. Âsâr-ı beşeriyenin tercümesinde muhâfaza edilemeyen ve muhâfaza edilmek imkânı da olmayan kuvvet, kudret, kıymet, ehemmiyet, Kur'ân-ı ilâhî'nin tercümesinde nasıl ve ne sûretle muhâfaza edilebilir? O Kur'ân-ı ilâhî ki lisân-ı umûmi-i Arab'ın fevkinde bir lisân-ı husûsîdir. Ve aynı kuvveti, aynı kudreti, aynı fesâhati, aynı belâğati, aynı kıymeti, aynı ehemmiyeti hâiz hiçbir lisân yoktur. Kendisinden derece be derece dûn, merhale be merhale aşağı, mertebe be mertebe zayıf bir lisân ile tercüme edilirse semâvî kudretini kuvvetini, fesâhatini, belâğatini, ilmî kıymet ve ehemmiyetini nasıl ve ne sûretle muhâfaza edebilir? Bunun imkânı yoktur ve olamaz.

Tercümenin za'fiyetini, besâtatini, kıymetsizliğini, ehemmiyetsizliğini görenler bu nevâkısı, tercümenin aslı olan Kur'ân'a isnâd ve izâfe ederler ve binâenaleyh Kur'ân'ın tercümesi İslâmiyet'e olan i'timâdı ihlâl ve işin iç yüzünü bilemeyen Müslümanları iğfâl ve idlâl eder. Ne İslâmiyet'e ne Müslümanlara bundan daha muzır bir teşebbüs olamaz. Tercümenin İslâmiyet'e, Müslümanlara muzır olacağını ve Kur'ân-ı ilâhî'yi –hâşâ- kıymetten,



ehemmiyetten düşüreceğini şu vecihle de îzâh edebiliriz: Kur'ân'ın ibâre ve elfâzı mücezdır. Her ma'nâ ve her nükteyi, elfâz-ı metlûvve, kelimât-i mektûbe, cümel-i melfûza ile ifâde etmez. Birçok ma'nâ ve maksatların ifâde ve beyânlarını lisân-ı belâğatin siyâkına, sibâkına, kelimeler, cümleler, kelamlar, âyetler, fıkralar arasındaki ilmî, manevî irtibât ve insicâmlara, karâin-i hâliye ve makâliyeye, karînelerden münfehîm matvî ve mahzûf ibârelere bırakır. Bu dekâiki bilmeyenler bu gibi yerlerdeki âyetleri, cümleleri, fıkraları, kelâmları nâkîsu'l-beyan, kâsîru'l-ifâde, irtibâtsız, insicâmsız, âhenksiz perâkende sözler zannetmek hatasına düşerler. Mütercim olan kimse tercümesinde bu dekâiki ızhâr ve îzâh etmezse yine Kur'ân'ı kıymetten, ehemmiyetten düşürmüş olur. Bu dalâlete meydan vermemek için mahzûfât ve matviyyâtı, ilmî ve ma'nevî irtibât ve insicâmları, vech-i münâsebetleri îzâh etmeye kalkışır; Kur'ân'ı ilâhî'yi tercüme değil tefsîr etmiş olur.

Kur'ân'ın mâhiyet-i semâviyesine hâlel getirmeyecek sûrette yazılacak tefsîrlerde bu tehlike yoktur. Çünkü tefsirde ayniyet şart değildir. Herhangi bir şekildeki tefsîr, nihayet müfessirin tarz-ı telakkîsini bize gösterir. Tefsîrin kıymetsizliği, ehemmiyetsizliği Kur'ân'ın kıymetine, ehemmiyetine hâlel getiremez. Ancak müfessirin za'fiyet-i ilmiyesine delâlet eder. Onun için kudret-i ilmiyeyi hâiz, şerâit-i tefsîri câmi' ferdlerin de, hey'etlerin de Kur'ân'ı ilâhî'yi tefsir etmelerine fetvâ ve cevâz verebiliriz. Fakat ne fertlerin ne de hey'etlerin Kur'ân-ı ilâhî'yi tercüme etmelerine fetvâ ve cevâz veremeyiz. Çünkü ne ferdlerin ne de hey'etlerin Kur'ân-ı ilâhî'yi tercüme etmek kudret-i ilmiyesini hâiz ve tercüme şerâitini câmi' bulunmalarına imkân yoktur.

Şimdiye kadar çıkan tercüme nüshalarını okudum ve her birinin tercümesinde, Türkçe mukâbillerini bulmak imkânsızlığına mebnî, Arabî kelimelere Türkçe edatlar ilâve edilmiş bulunmasından başka tercüme nâmına hiçbir şey bulamadım. Ve anladım ki mütercimlerin maksatları Müslümanların duâlarını isticlâb ise

maalesef bu emelleri de husûle gelemeyecektir. Çünkü havâs müslimîn, Kur'ân-ı ilâhî'nin aslını, tefsîrlerini bırakıp da tercümesini okumak ihtiyacını hissetmeyecektir. Avâm müslimîn ise Kur'ân'ın aslını anlayamadığı gibi bu tarzda olan tercümeleri de katıyyen anlayamayacaktır. Onun için mütercimler -maalesef- kendilerine duâ edecek kârî'ler de bulamayacaktır.

Eğer maksat ticâret ise Kur'ân'ın kendisine müşteri celbedecek tercümelerin çok fevkinde bulunması, vesîle-i ticâret ittihâz olunmasına en kuvvetli bir sed çekeceği âzâde-i îzâh ve iştibâhdır. Kur'ân'ın tercüme edilmesini isteyen iki maksat erbâbı daha vardır. Nev husûl bir telakkîyâte göre İslâmiyet bî pâyân (sonsuz) bir yüsr-i mübeşşirdir. Haracın, güçlüğü İslâmiyette yeri yoktur. Bunlar, bu tarz telakkîlerini zarûret zamanlarına hasretselerdi kendilerine iltihâk ve iştirâkte ne tereddüt ne de taahhur göstermezdi. Fakat haracsızlığın, yüsrün dâiresini o kadar vâsi' çiziyorlar ki İslâmiyet âdetâ amelsiz bir i'tikâddan ibâret kalıyor! İ'tikadın da tasdik bi'l-cenân rüknü kaldırılarak ikrâr bi'l-lisân rüknü ile iktifâ edilmek lâzım geliyor!

Ne kadar tuhaftır ki bunlar, bu tarz telakkîlerini esâs-ı İslâmiyet olan Kur'ân ve hadîse istinâd ettiriyorlar! 'Kur'ân ve hadîste îfâsı müşkil hiçbir emir ve ictinâbı külfetli hiçbir nehiy yoktur. Fakat hocalar bu hakikatleri gizliyorlar ve câhil Müslümanları bir takım a'mâl-i şâkka ile mükellef tutuyorlar' demek küstahlığını gösteriyorlar!

Bu fikirleri bunlara telkîn edenlerden biri Ubeydullah Efendi nâmında<sup>3</sup> Afganlı bir serseri idi. Edirne vilâyeti dâhilinde bilmem

---

<sup>3</sup> Hakkında pek bir bilgi bulamadığımız Ubeydullah Afgânî, bir iddiaya göre Ayasofya Camiinde vaaz ederken dört halîfeyi Arap milliyetçiliği ile suçlaması ve aşırı Türkçü fikirlerinden dolayı halkın dini hisleri rencide olmuştur. Öyle ki Basra ve Bağdat'da bu Arap düşmanlığı içeren fikirlerinden dolayı isyan çıktığı bile söylenmektedir. Akyavaş, Recep, Tarih Meşheri II, Ankara, 2002, s. 315'ten naklen Çoğ, Mehmet, II. Meşrutiyet Dönemi İslam Tarihçiliği (1908-1918), (Basılmamış

hangi kasaba veya karyede mütevattın olan bu serseri, bir tarihte İstanbul'a gelmiş ve mühim bir kuvvetin himâyesine istinâden cevâmî' kürsülerinde bu zehirli fikirleri saf Müslümanlara telkîne başlamış idi. Yazdığı '*Kavm-i Cedîd*'<sup>4</sup> nâm hezeyannâmesiyle büyük bir şöhret kazanmış olan bu serserinin tesîs ettiği cehl ve dalâl mektebinin asrî ve sâdık şakirdleri Kur'ân'ın Türkçe'ye tercüme edilmesine pek ziyâde hahişgerdirler (arzuludurlar). Çünkü Kur'ân Türkçe'ye tercüme edilince herkes okuyarak onda a'mâl-i şâkka ile mükellefiyet bulunmadığını anlayacak ve bu gibi tekâlif-i dîniyenin hocaların ilâve uydurmalarından ibâret olduğu meydâna çıkacak ve artık İslâmiyet'teki bî pâyân kolaylıkları setreden perdeler yırtılıp atılmış olacaktır, zannında bulunuyorlar!...

Diğer nevi' telkînâta göre 'Kur'ân öyle zannedildiği gibi ğayr-ı beşerî bir kıymet ve ehemmiyeti hâiz bir kitab değilmiş. Onu ilmen, lisânen kudret-i beşeriyyenin fevkinde bir kitab-ı mücez ve mu'ciz telakkî edenler lisân-ı beyânına âşinâ olmayan câhil Müslümanlarmış. Eğer Türkçe'ye tercüme edilirse basit, kıymetsiz, ehemmiyetsiz masnû-u' beşeri bir mecmûa-ı târîhiyye olduğu anlaşılır ve bu sûretle ona körü körüne perestîş eden (tapan) erbâb-ı gafletin gözleri açılmış!...

İşte bu maksad-ı mülhidâneyi takib edenler de Kur'ân'ın Türkçe'ye tercüme olunmasını istemekte ber-devâm bulunuyorlar! Bunlar da bîtaraf müsteşrikler zannedilen nasrâniyyet misyonerlerinin İslâmiyet aleyhindeki mutaassıbâne ve bedhâhane (düşmanca) telkînâtına aldanan gâfil ve câhillerdir. Bu iki maksattan herhangi birinin sevkiyle Kur'ân'ı tercüme teşebbüs edenlerden hayırlı bir tercüme beklemek, düşmandan dostluk beklemeye benzer. Hayırlı bir tercüme

doktora tezi), Ankara, 2004, s. 73. Ubeydullah Afgânî Türk milliyetçiliği üslubuyla İslam literatürünü kullanarak dağılmakta olan devleti kurtarmanın yollarını aramaktadır, yorumu için bk. Çoğ, *II. Meşrutiyet Dönemi İslam Tarihçiliği (1908-1918)*, s. 73.

<sup>4</sup> Ubeydullah Afgânî, *Kavm-i Cedîd*, Şems Matbaası, İstanbul 1331/1916. Bk. Çoğ, *II. Meşrutiyet Dönemi İslam Tarihçiliği (1908-1918)*, s. 72.

yapmalarına ne niyetleri ne de kudretleri müsaid değildir. Kudretleri müsaid olsaydı tercümelerini Kur'ân'a, İslâmiyet'e, Müslümanlara pek büyük bir hizmet telakkî ederdik. Çünkü biz; Kur'ân'ın hâvî bulunduğu mâ fevka'l-beşer kıymet ve ehemmiyetin mechûliyet ile değil ma'lûmiyet ile tezâhür ve tecellî edeceğine kâni' bulunuyoruz. Fakat bu ma'lûmiyet, ilmî tarîklerle icrâ edilecek tetkîkâtın mahsûlü olmalıdır.

Hüsn-i niyet erbâbı; bu gibi sû-i maksatların husûlüne bilmeyerek âlet olmamak için Kur'ân'ın tercümesine teşebbüs etmemekle mükelleftir. Çünkü kudret-i ilmiyenin müntehâsını hâiz bir kimse böyle mâhiyet-i Kur'âniye'yi yanlış telakkî ettirmeyecek bir tercüme vücûda getiremez. Beşerî kudret-i ilmiyenin dûn ve zebûn derecesinde bulunanların Kur'ân'ı tercümeye teşebbüs etmeleri büsbütün muzır ve mühlik olur. Şimdiye kadar vücûda getirilen ve fî mâ ba'd getirilecek olan Kur'ân tercümelerini, her iki nev' sû-i kâd erbâbının, kendi telakkîyât ve telkînâtının doğruluğuna delîl ittihâz etmesinden pek ziyâde korkulur.

Yahya Afif

### Değerlendirme

Makale, Yahya Afif tarafından Sebilürreşad dergisinde yayımlanmıştır.<sup>5</sup> Türk dergicilik tarihinin önemli dergilerinden biri olan din, felsefe, edebiyat, hukuk, ilim, siyaset, ictimâiyyat ve Müslümanların ahvâlinden bahseden ve haftalık yayımlanan<sup>6</sup> Sebilürreşad/Sırat-ı Müstakim<sup>7</sup>, çeşitli aralıklarla da olsa (1912-

---

<sup>5</sup> Yahya Afif, "Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz", *Sebilürreşad Dergisi*, ( 26 Şevvâl 1342/ 29 Mayıs 1340), c. XXIV, sy. 602, s. 51-52.

<sup>6</sup> Kahraman, Aslı, *1912-1915 Yılları Arasında Sebilürreşad Dergisi'nde Yayınlanan Hristiyanlıkla İlgili Makaleler ve Tahlilleri*, (Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı -Yayımlanmamış yüksek lisan tezi) Adana 2009, s. 2.

<sup>7</sup> Dergi, yedi cilt tutan ilk 182 sayıdan sonra 24 Şubat 1327'de (8 Mart 1912) çıkan 183. Sayıdan itibaren formatını büyük oranda koruyarak Sebilürreşad adıyla

1925/1948-1965) yayınlandığı dönemlerde halkın nabzını tutmuş, gündemi takip etmiş hatta yönlendirmiştir.<sup>8</sup> Dergide dinî, millî, edebî ve siyâsî konular,<sup>9</sup> sahalarında otorite sayılan<sup>10</sup> kişilerce işlenmiştir.<sup>11</sup>

Dergide üzerinde en çok durulan konular arasında, İslâm dünyası niçin geriledi, müslümanlar nasıl kalkınabilir, İslâm terakkiye mâni midir, Müslümanları birleştirmek için ne yapılabilir, ilimle İslâm arasında çatışma var mıdır, İslâm toplumunun ilerlemesi için gerekli usul ve esaslar nelerdir, kadın hakları, din-dünya, din-devlet ilişkisi ve bunlar etrafındaki proplemler nasıl çözülebilir, İslâmiyet ile Batı

---

yayımını sürdürmüştür. Bk. Efe, Adem, "Sebilürreşad", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 251.

<sup>8</sup> Kahraman, *1912-1915 Yılları Arasında Sebilürreşad Dergisi'nde Yayınlanan Hristiyanlıkla İlgili Makaleler ve Tahlilleri*, s.1.

<sup>9</sup> Sırât-ı Müstakîm başlık klişesinin altındaki, "Din, felsefe, edebiyat, hukuk ve ulûmdan bâhis haftalık gazetedir" ibaresine 50. Sayıdan itibaren "Siyâsiyattan ve bilhassa gerek ictimâî ve medenî ahvâl ve şuûn-i İslâmiyye'den bahseder" ifadesi eklenmiştir... Dergi daha sonra Sebilürreşad ismin aldıktan sonra da Sebilürreşad ayetiyle (İttebiûni ehdiküm ilâ sebîlreşâd 40/38) beraber "Vallâhu yehdî ilâ sıratim müstakîm (24/46) âyetine ve "Dinî, ilmî, edebî, siyâsî haftalık mecmûa-ı İslâmiyye'dir" ifadesine başlık klişesinde yer verilir. Efe, "Sebilürreşad", *DİA*, XXXVI, 251.

<sup>10</sup> Sırât-ı Müstakîm'in yazı kadrosunda Mehmet Âkif (Ersoy), Ebu'l-ûlâ (Mardînzâde), İsmail Hakkı (Manastırlı), İsmail Hakkı (İzmirli), Ahmed Naim (Babanzâde), Halim Sabit (Şibay), Mûsâ Kâzım, Mithat Cemal (Kuntay), Mehmet Tâhir (Bursalı), Ahmed Agayef (Ağaoğlu), Akçuraoğlu Yusuf, Ispartalı Hakkı, Ömer Ferit (Kam), Abdurreşid İbrahim, Tahirülmevlevî, (Olgun), Halil Hâlid (Çerkeşseyhizâde) Mehmet Şemsettin (Günaltay), Ethem Nejad, Gıyâseddin Hüsni (Nuralizâde, Şeyhularap, Mehmet Fahreddin, Ahmed Hilmi (Hocazâde), Ömer Fevzi (Bursa Mebusu), Ömer Lutfî (Ankara İsti'nâf reisi), Şerâfettin (Yaltkaya), Ahmed Hamdi (Aksekili), Osman Fahri, İbrahim Alaaddin (Gövsâ), Kazanlı Ayaz (Muhammed Ayaz İshâkî İdilli), (Kâmil Tepedenlioğlu) gibi isimler bulunmaktadır. Sırât-ı Müstakim'in yazar kadrosu Sebilürreşad döneminde de büyük oranda yer almıştır. Bunlara düzenli olarak yazmaya başlayan Ömer Rıza (Doğrul), Said Halim Paşa, S. M. Tevfik, Bergamalı Ahmet Cevdet, Elmalılı Hamdi (Yazır), Eşref Edip, Hasan Hikmet, Ali Ekrem (Bolayır) gibi isimler katılmıştır. Bk. Efe, "Sebilürreşad", XXXVI, 251.

<sup>11</sup> Ceylan, Abdullah, Sırât-ı Müstakim ve Sebilürreşad Mecmuaları Fihristi, Ankara 1991, s. 8'den naklen Kahraman, *1912-1915 Yılları Arasında Sebilürreşad Dergisi'nde Yayınlanan Hristiyanlıkla İlgili Makaleler ve Tahlilleri*, s. 3.

medeniyeti birleştirilebilir mi, ictihâd gerekli mi değil mi” gibi başlıklar sayılabilir.<sup>12</sup>

Derginin önemli özelliklerinden biri de İşlam coğrafyasının değişik bölgelerinde bulundurduğu yazarlar vasıtasıyla onlarla ilgili sağlıklı haber ve yorum yazılarına yer vermesi olmuştur. Mısır, Hindistan, Balkanlar, Kuzey Afrika, Rusya, Japonya, Çin, İngiltere derginin ilgi alanı içindedir ve dergi buralarda da okunmaktadır.<sup>13</sup> Dergi, İşlam dünyası ile haberleşmeyi sağlamada da başarılı olmuş, buralarda çıkan yayın organlarını çok iyi takip etmiştir.<sup>14</sup>

Söz konusu derginin yazar kadrosundan olan Ahmed şîrânî,<sup>15</sup> Yahya Afif lakabıyla<sup>16</sup> yayınladığı “Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur’ân’a Tercümân Olamaz” isimli makalesini Cumhuriyetin ilk yıllarında yayımlamıştır.

Yahya Afif 1918-1922 yılları arasında şeyhülislamlığa bağlı olarak faaliyet gösteren, İşlâm akademisi hüviyetinde ilmî kuruluş

<sup>12</sup> Efe, “Sebilürreşad”, *DİA*, XXXVI, 253.

<sup>13</sup> Efe, “Sebilürreşad”, *DİA*, XXXVI, 252.

<sup>14</sup> “Sırat-ı Müstakim” maddesi *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, VIII, 8’den naklen Kahraman, *1912-1915 Yılları Arasında Sebilürreşad Dergisi’nde Yayınlanan Hristiyanlıkla İlgili Makaleler ve Tahlilleri*, s. 5.

<sup>15</sup> 1297/1879-1880 yılında Gümüşhane’nin şîrân kazasının Karaca köyünde doğmuştur. Doğduğu yere nisbetle şîrânî lakabıyla tanınmıştır. 1326/1908 yılında kaydolduğu Medresetü’l-Kudât’tan 1332/1913-1914 yılında iyi derece ile mezun olmuştur. Fatih Camiinde de dersiamlık yapmıştır. Kaleme aldığı yazılar sebebiyle bu görevine son verilmiştir. Arapça, Farsça ve Fransızca bilen Ahmet şîrânî, “Medrese İtikadları”, “Hayru’l-Kelam” ve “İ’tisâm” adlarında dergiler çıkarmıştır. Daha fazla bilgi için bk. şimşek, Selami, “Ahmed şîrânî”, *Gümüşhane’nin Kültür ve Sanat Hayatından 40 Biyografi*, (ed.) Muhsin Kalkışım, Kemal Sayan, İstanbul, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013),s. 11-17; Akman, Zekeriya, *Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Bir Üst Kurul Dârü’l-Hikmeti’l-İşlâmiyye*, Ankara, 2009, s. 122-123.

<sup>16</sup> “Sırat-ı Müstakim” maddesi *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, VIII, 7’den naklen Kahraman, *1912-1915 Yılları Arasında Sebilürreşad Dergisi’nde Yayınlanan Hristiyanlıkla İlgili Makaleler ve Tahlilleri*, s. 9.

olan Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye'de<sup>17</sup> üyedir. Yahya Afif'in üyesi olduğu Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye, XX. Yüzyılın başlarında güçlenen ve Osmanlı topraklarında faaliyet gösteren İslâm'a muhalif cereyanları reddiyle İslâm âleminde yeni yeni ortaya çıkan bir takım dini meselelerin İslâmî esaslar çerçevesinde halledilmesi amacıyla kurulmuştur. Yazar II. Meşrutiyet'ten sonra yayımlanan dinî, edebî, siyâsî ve fennî konulara yer verilen haftalık gazete Beyânülhak<sup>18</sup> yazarları arasında da yer almıştır.<sup>19</sup>

Yazarın yukarıda latinize edilmiş haliyle verdiğimiz "Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz" makalesi, farklı saik ve maksatlarla teşebbüs edilebileceğini ifade ettiği Kur'ân'ın Türkçe'ye tercüme edilmesi meselesini, tercüme proplemi üzerinden ele almakta ve daha sonra hüsn-i niyet sahiplerinin bu konuda farklı maksatların kurbanı olmamaları yönünde uyarıları ile son bulmaktadır. Makaleden aşağıdaki yargılar çıkarılabilir ve bunlar, makale içerisinden yazarının ifadeleri ile delillendirilebilir:

- 1- Bir dilde yazılan bir eserin bir başka dile aynıyla tercümesi mümkün değildir.
- 2- Beşere ait eserlerde böyleyse ilâhî kelimeler olan Kur'ân'da bu hiç mümkün değildir.
- 3- Buna rağmen salt tercüme edilmesi İslâmiyete ve müslümanlara zarar verecektir.
- 4- Gerekli durumlarda yapılması gereken izahların söz konusu olduğu durumda da yapılan işe tercüme değil tefsir demek yerinde olacaktır ki bu da tehlikeli bir iş değildir. Çünkü tefsirde ayniyet şartı yoktur.
- 5- Tefsiri de ilmî kudreti olan ve tefsir için gerekli şartları taşıyan fertler veya heyetler yapabilir.

<sup>17</sup> Albayrak, "Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye", *DİA*, VIII, 506; Akman bu üyeliğin kısa süreli olduğuna dikkat çeker. Bk. *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Bir Üst Kurul Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye*, s. 123.

<sup>18</sup> Bektaş, Ekrem, "Beyânülhak", *DİA*, İstanbul, 1992, IV, 34-35.

<sup>19</sup> Bektaş, "Beyânülhak", *DİA*, IV, 34-35.

- 6- Müşahede edildiği kadarıyla şimdiye kadar yapılmış tercüme nüshalarında, Türkçe karşılıklarını bulmak imkânsızlığına dayalı olarak, Arapça kelimelere Türkçe edatlar ilâve edilmiş bulunmasından başka tercüme nâmına hiçbir şey yoktur.
- 7- Kur'ân'ın tercüme edilmesinde farklı maksatlar söz konusudur.
- 8- Hüsn-i niyet sahiplerinin sû-i maksat sahiplerine alet olmamaları gerekmektedir.

Yahya Afif, makalesinde daha girişte Kur'ân-ı ilâhî'yi tercümeye teşebbüs edenlerin varlığından bahisle bu kimselerin İslâmiyet'e ve Müslümanlara hizmet ettiklerine kani olduklarını ve başkalarını da bu tür bir faaliyete ittiklerini haber vermektedir. Halbuki o, niyetlerin halis olmasının bir yere kadar kabul edilebileceğini ama yapılan bu Kur'ân tercüme faaliyetlerini İslâmiyet'e ve Müslümanlara çok zararlı bir teşebbüs olarak gördüğünü, "Kur'ân-ı ilâhî'yi tercüme etmek mümkün değildir"<sup>20</sup> yargısını net bir şekilde ifade ederek ortaya koymaktadır.

Yahya Afif, herhangi bir dilde yazılmış bir eserin tercüme edilmesinin o eserin aynısının başka bir dilde meydana getirilmesi demek olduğunu "Bir lisân ile yazılmış herhangi bir eseri tercüme etmek, başka bir lisân ile o eserin nazîrini vücûda getirmek demektir. Başka bir lisân ile vücûda gelen eser, eğer aslının nazîri değilse tercümesi de değildir. Evet; tercümenin nazîr olması zarûrîdir. Nazîr olmazsa ya aslına fâik veyahut aslına gayr-ı lâik bir şekil ve mâhiyet alır."<sup>21</sup> diyerek de tercüme hakkındaki kanaatini net bir şekilde ortaya koymaktadır.

---

<sup>20</sup> Yahya Afif, "Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz" , *Sebilürreşad Dergisi*, c. XXIV, sy. 602, s. 51.

<sup>21</sup> Yahya Afif, "Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz" , *Sebilürreşad Dergisi*, c. XXIV, sy. 602, s. 51.



Beşere ait eserlerde de aynıyla tercümenin mümkün olmadığına vurgu yapan Yahya Afif, sözü Kur'ân'a getirerek Kur'ân'ın kendi dilinde bile bir benzerinin getirelemediğini; bunun mümkün olmamasının başka bir dilde hiç mümkün olmayacağını göstereceğini şu cümleleri ile net bir şekilde ifade etmektedir: “..Arapça ile bile tanzîr edilemez ve edilememiştir (nazîri getirilemez ve getirilememiştir). Kendi lisân-ı beyânı ile tanzîr edilemeyen Kur'ân-ı ilâhî başka lisânlar ile hiç tanzîr olunamaz. Tanzîr olunamayan Kur'ân'a fâik bir tercüme vücûda getirmek kudret-i beşeriyyenin daha ziyâde tâkâti hâricindedir.”<sup>22</sup> Bir başka yerde de ilâhî kelimeler olan Kur'ân'ın dil açısından hususi yapısına şu sözleri ile işaret etmektedir: ‘...Âsâr-ı beşeriyyenin tercümesinde muhâfaza edilemeyen ve muhâfaza edilmek imkânı da olmayan kuvvet, kudret, kıymet, ehemmiyet, Kur'ân-ı ilâhî'nin tercümesinde nasıl ve ne sûretle muhâfaza edilebilir? O Kur'ân-ı ilâhî ki lisân-ı umûmi-i Arab'ın fevkinde bir lisân-ı husûsîdir.”<sup>23</sup>

Yahya Afif, Kur'ân'ı tercüme etme teşebbüsünün İslamiyete ve Müslümanlara zarar vereceğine dair kanaatini de şöylece ızhâr etmektedir: “Tercümenin za‘fiyetini, besâtatini, kıymetsizliğini görenler bu nevâkısı, tercümenin aslı olan Kur'ân'a isnâd ve izâfe ederler ve binâenaleyh Kur'ân'ın tercümesi İslâmiyet'e olan i'timâdı ihlâl ve işin iç yüzünü bilemeyen Müslümanları iğfâl ve idlâl eder. Ne İslâmiyet'e ne Müslümanlara bundan daha muzır bir teşebbüs olamaz.”<sup>24</sup>

İlahî kelâmın kendine has yapısının varlığına değinen ve söz konusu olabilecek yanlışların Kur'ân'dan kaynaklanan noksanlıklar sebebiyle olduğu zannı ve dolayısıyla bundan İslamiyetin ve

<sup>22</sup> Yahya Afif, “Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz” , *Sebilürreşad Dergisi*, c. XXIV, sy. 602, s. 51.

<sup>23</sup> Yahya Afif, “Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz” , *Sebilürreşad Dergisi*, c. XXIV, sy. 602, s. 51.

<sup>24</sup> Yahya Afif, “Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz” , *Sebilürreşad Dergisi*, c. XXIV, sy. 602, s. 51.

Müslümanların zarar göreceğini dile getiren yazar, tercümenin bazı izahlarla mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Ama bu faaliyetin bu durumda tercüme değil tefsir olarak kabul edilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Bunu da: “Mütercim olan kimse... mahzûfât ve matviyyâtı, ilmî ve ma‘nevî irtibât ve insicâmları, vech-i münâsebetleri îzâh etmeye kalkışır; Kur‘ân‘ı ilâhî‘yi tercüme değil tefsîr etmiş olur.”<sup>25</sup> şeklinde ifade eder.

Yahya Afif belli şartları haiz bir tefsirin, nihayetinde bir müfessirin veya söz konusu tefsiri yapan bir heyetin yorumlarını ifade ettiğini ve dolayısı ile söz konusu olabilecek yanlışların, noksanlıkların İslam‘a ve Müslümanlara mal edilemeyeceğini de ifade etmektedir. Şu cümleleri bunu net bir şekilde ortaya koymaktadır: “Kur‘ân‘ın mâhiyet-i semâviyesine hâlel getirmeyecek sûrette yazılacak tefsîrlerde bu tehlike yoktur. Çünkü tefsirde ayniyet şart değildir. Herhangi bir şekildeki tefsîr, nihayet müfessirin tarz-ı telakkîsini bize gösterir. Tefsîrin kıymetsizliği, ehemmiyetsizliği Kur‘ân‘ın kıymetine, ehemmiyetine hâlel getiremez. Ancak müfessirin za‘fiyet-i ilmiyesine delâlet eder. Onun için kudret-i ilmiyeyi hâiz, şerâit-i tefsîri câmi‘ ferdlerin de, hey‘etlerin de Kur‘ân-ı ilâhî‘yi tefsir etmelerine fetvâ ve cevâz verebiliriz. Fakat ne fertlerin ne de hey‘etlerin Kur‘ân‘ı ilâhî‘yi tercüme etmelerine fetvâ ve cevâz veremeyiz. Çünkü ne ferdlerin ne de hey‘etlerin Kur‘ân-ı ilâhî‘yi tercüme etmek kudret-i ilmiyesini hâiz ve tercüme şerâitini câmi‘ bulunmalarına imkân yoktur.”<sup>26</sup>

Makale yazarı Yahya Afif, Kur‘ân‘ın tercüme edilmesini isteyenlerin maksatlarına da yeri geldikçe değinmektedir.<sup>27</sup> Bunları şöyle sıralayabiliriz: Bunlar: 1-Dua almak için 2- Ticaret maksadı 3-

<sup>25</sup> Yahya Afif, “Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur‘ân‘a Tercümân Olamaz”, *Sebilürreşad Dergisi*, c. XXIV, sy. 602, s. 51.

<sup>26</sup> Yahya Afif, “Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur‘ân‘a Tercümân Olamaz”, *Sebilürreşad Dergisi*, c. XXIV, sy. 602, s. 52.

<sup>27</sup> Bk. Yahya Afif, “Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur‘ân‘a Tercümân Olamaz”, *Sebilürreşad Dergisi*, c. XXIV, sy. 602, s. 52.

Kur'ân'ı tercümesi sayesinde İslâm'ın kolaylık dini olduğunun anlaşılması ile hocaların ilave ve uydurmalarından kurtulmak 4-Tercüme edilmesiyle, Kur'ân'ın ilâhî bir kitap olmadığı; beşer yapımı tarihi bir mecmua olduğunun anlaşılması. Afif'in Kur'an'ın tercüme edilmesi hususunda dikkat çektiği maksatları, dönemi itibariyle kendisinin müşahede ettiği maksatlar olarak anlayabiliriz.

Yahya Afif, Kur'ân'ın tercümesine teşebbüs eden Mütercimmin dua almak maksadında olsa bile bunun hâsıl olmayacağını; yapılmış tercümeleri bizzat gördüğünü dile getirerek bunu şöyle ifade etmektedir: "Şimdiye kadar çıkan tercüme nüshalarını okudum ve her birinin tercümesinde, Türkçe mukâbillerini bulmak imkânsızlığına mebnî, Arabî kelimelere Türkçe edatlar ilâve edilmiş bulunmasından başka tercüme nâmına hiçbir şey bulamadım. Ve anladım ki mütercimlerin maksatları Müslümanların duâlarını isticlâb ise maalesef bu emelleri de husûle gelemeyecektir. Çünkü havâs müslimîn, Kur'ân-ı ilâhî'nin aslını, tefsîrlerini bırakıp da tercümesini okumak ihtiyacını hissetmeyecektir. Avâm müslimîn ise Kur'ân'ın aslını anlayamadığı gibi bu tarzda olan tercümeleri de katıyyen anlayamayacaktır. Onun için mütercimler -maalesef- kendilerine duâ edecek kârî'ler de bulamayacaktır."<sup>28</sup>

Yahya Afif, yapılan tercüme faaliyetinin ticaret maksatlı yapılması noktasında ise yapılan tercümenin, Kur'ân'ın pek gerisinde kalacağını şu sözleri ile dile getirmektedir: "Kur'ân'ın bizzat kendisinin Eğer maksat ticâret ise Kur'ân'ın, kendisine müşteri celbedecek tercümelerin çok fevkinde bulunması, vesîle-i ticâret ittihâz olunmasına en kuvvetli bir sed çekeceği âzâde-i îzâh ve iştibâhdır."<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Yahya Afif, "Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz" , *Sebilürreşad Dergisi*, c. XXIV, sy. 602, s. 52.

<sup>29</sup> Yahya Afif, "Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz" , *Sebilürreşad Dergisi*, c. XXIV, sy. 602, s. 52.

Yahya Afif, Kur'an'ın tercümesi teşebbüsü hususunda bir başka maksat olarak; İslâm'ın kolaylık dini olduğu fakat hocaların bunu zorlaştırdığı, dolayısıyla halkın Kur'an ile doğrudan bizzat kendilerinin kendi dillerinde okumaları gerektiği ve İslâm'ın ne kadar kolaylık dini olduğunu anlamalarının sağlanması olduğunu şu şekilde gündeme getirmektedir:

“Nev husûl bir telakkîyâta göre İslâmiyet bî pâyân bir yüsr-i mübeşşirdir. Haracın, güçlüğü İslâmiyet'te yeri yoktur. Bunlar, bu tarz telakkîlerini zarûret zamanlarına hasretselerdi kendilerine iltihâk ve iştirâkte ne tereddüt ne de taahhur göstermezdi. Fakat haracsızlığın, yüsrün dâiresini o kadar vâsi' çiziyorlar ki İslâmiyet âdetâ amelsiz bir i'tikâddan ibâret kalıyor!. İ'tikadın da tasdik bi'l-cenân rüknü kaldırılarak ikrâr bi'l-lisân rüknü ile iktifâ edilmek lâzım geliyor!”<sup>30</sup> Yahya Afif konuyla alakalı olarak bu maksatta olanların ifadelerinden de aktarımda bulunarak sözlerine şöyle devam etmektedir:

“Ne kadar tuhaftır ki bunlar, bu tarz telakkîlerini esâs-ı İslâmiyet olan Kur'an ve hadîse istinâd ettiriyorlar! 'Kur'an ve hadîste ifâsı müşkil hiçbir emir ve ictinâbı külfetli hiçbir nehiy yoktur. Fakat hocalar bu hakikatleri gizliyorlar ve câhil Müslümanları bir takım a'mâl-i şâkka ile mükellef tutuyorlar' demek küstahlığını gösteriyorlar!”<sup>31</sup>

Yazarımız Yahya Afif, Kur'an'ın tercüme edilmesi teşebbüsünde bir başka maksattan bahsetmektedir ki gerçekten onun deyimiyle mülhidane bir maksattır. Bu da Kur'an'ın tercüme edildiğinde cahil Müslümanlar olan gaflet erbabı tarafından, Kur'an'ın ilahi bir kelam olmadığı, aksine beşer yapımı tarihi bir mecmuadan ibaret olduğunun anlaşılacak olmasına yönelik bir maksattır. Yahya

<sup>30</sup> Yahya Afif, “Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'an'a Tercümân Olamaz”, *Sebilürreşad Dergisi*, c. XXIV, sy. 602, s. 52.

<sup>31</sup> Yahya Afif, “Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'an'a Tercümân Olamaz”, *Sebilürreşad Dergisi*, c. XXIV, sy. 602, s. 52.

Afif bunu da şu sözleri ile dile getirmektedir: “Kur’ân’ öyle zannedildiği gibi ğayr-ı beşerî bir kıymet ve ehemmiyeti hâiz bir kitab değilmiş. Onu ilmen, lisânen kudret-i beşeriyenin fevkinde bir kitab-ı mücez ve mu’ciz telakkî edenler lisân-ı beyânına âşinâ olmayan câhil Müslümanlarmış. Eğer Türkçe’ye tercüme edilirse basit, kıymetsiz, ehemmiyetsiz masnû-u‘ beşeri bir mecmûa‘-ı târîhiyye olduğu anlaşılır ve bu sûretle ona körü körüne perestîş eden erbâb-ı gafletin gözleri açılmış!...İşte bu maksad-ı mülhidâneyi takib edenler de Kur’ân’ın Türkçe’ye tercüme olunmasını istemekte ber-devâm bulunuyorlar! Bunlar da bîtaraf müsteşrikler zannedilen nasrâniyyet misyonerlerinin İslâmiyet aleyhindeki mutaassıbâne ve bedhâhane telkînâtına aldanan gâfil ve câhillerdir.”<sup>32</sup>

Yahya Afif son iki maksat hakkında tavrını şu sözleri ile net olarak ortaya koymaktadır: “Bu iki maksattan herhangi birinin sevkiyle Kur’ân’ı tercümeğe teşebbüs edenlerden hayırlı bir tercüme beklemek, düşmandan dostluk beklemeye benzer. Hayırlı bir tercüme yapmalarına ne niyetleri ne de kudretleri müsaid değildir. Kudretleri müsaid olsaydı tercümelerini Kur’ân’a, İslâmiyet’e, Müslümanlara pek büyük bir hizmet telakkî ederdik. Çünkü biz; Kur’ân’ın hâvî bulunduğu mâ fevka’l-beşer kıymet ve ehemmiyetin mechûliyyet ile değil ma’lûmiyyet ile tezâhür ve tecellî edeceğine kâni’ bulunuyoruz. Fakat bu ma’lûmiyyet, ilmî tarîklerle icrâ edilecek tetkîkâtın mahsûlü olmalıdır.”<sup>33</sup>

Yahya Afif Kur’ân’ın tercümesi hakkındaki kanaatlerini ifade ettikten sonra meselenin farklı ve derin boyutunu da ihsas eder bir üslupla efradını câmi‘ aġyarını mâni‘ şekliyle son noktayı şu şekilde koymaktadır:

<sup>32</sup> Yahya Afif, “Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur’ân’a Tercümân Olamaz” , *Sebilürreşad Dergisi*, c. XXIV, sy. 602, s. 52

<sup>33</sup> Yahya Afif, “Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur’ân’a Tercümân Olamaz” , *Sebilürreşad Dergisi*, c. XXIV, sy. 602, s. 52.

“Hüsn-i niyet erbâbı; bu gibi sû-i maksatların husûlüne bilmeyerek âlet olmamak için Kur’ân’ın tercümesine teşebbüs etmemekle mükelleftir. Çünkü kudret-i ilmiyenin müntehâsını hâiz bir kimse böyle mâhiyet-i Kur’âniye’yi yanlış telakkî ettirmeyecek bir tercüme vücûda getiremez. Beşerî kudret-i ilmiyenin dûn ve zebûn derecesinde bulunanların Kur’ân’ı tercümeye teşebbüs etmeleri büsbütün muzır ve mühlik olur. Şimdiye kadar vücûda getirilen ve fi mâ ba’d getirilecek olan Kur’ân tercümelerini, her iki nev’ sû-i kasd erbâbının, kendi telakkiyât ve telkînâtının doğruluğuna delîl ittihâz etmesinden pek ziyâde korkulur.”<sup>34</sup>

Sonuç olarak makale, yaklaşık bir asır öncesine tekabül eden bir zaman diliminde üzerinde yaşadığımız topraklarda ele alınan Kur’ân’ın tercümesi gibi bir meselenin nasıl ve ne tür vurgularla değerlendirildiğine dair bir örnek ortaya koymasından önemlidir.

Makalede Kur’ân’ın tercümesinin, sadece salt tercüme meselesi üzerinden ele alınması, meal kavramının kullanılmaması dikkatlerden kaçmamıştır. Tercüme-tefsir farklılığına dikkat çeken yazarımız, dönemin şartlarının etkisi olarak değerlendirebileceğimiz bir tavırla Kur’ân’ın tercümesi meselesinin farklı maksatlarla söz konusu edildiğine dikkat çekmektedir.

Makale sahibinin bu konuda hüsn-i niyet sahibi Müslümanların farklı maksatların kurbanı olmamaları ve bu faaliyetin içerisinde bulunmamaları gerektiğini net bir şekilde ortaya koyması, onun meseleye bakış açısını göstermektedir.

### **Kaynakça**

Akman, Zekeriya, *Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Bir Üst Kurul Dârü’l-Hikmeti’l-İslâmiyye*, Ankara 2009.

---

<sup>34</sup> Yahya Afif, “Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur’ân’a Tercümân Olamaz”, *Sebilürreşad Dergisi*, c. XXIV, sy. 602, s. 52.

Bektaş, Ekrem, "Beyanülhak", *DİA*, İstanbul 1992, IV, 34-35.

Cündioğlu, Düccane, *Türkçe Kur'ân ve Cumhuriyet İdeolojisi*, İstanbul 1998,

Çog, Mehmet, *II. Meşrutiyet Dönemi İslam Tarihçiliği (1908-1918)*, (Basılmamış doktora tezi), Ankara 2004.

Efe, Adem, "Sebilürreşad", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 251.

Kahraman, Aslı, *1912-1915 Yılları Arasında Sebilürreşad Dergisi'nde Yayınlanan Hristiyanlıkla İlgili Makaleler ve Tahlilleri*, (Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı -Yayınlanmamış yüksek lisan tezi) Adana 2009.

Şimşek, Selami, "Ahmed Şîrânî" , *Gümüşhane'nin Kültür ve Sanat Hayatından 40 Biyografi*, (ed.) Muhsin Kalkışım, Kemal Sayan, İstanbul, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013.

Yahya Afif, "Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz" , *Sebilürreşad Dergisi*, ( 26 Şevvâl 1342/ 29 Mayıs 1340), c. XXIV, sy. 602, s. 51-52.





# ZEKÂÎ KAPLAN'IN HAYATI, KİŞİLİĞİ VE MÛSİKİŞİNASLIĞI\*

Merve Nur KAPTAN<sup>1</sup>

## Özet

Bu çalışma, Zekâî Kaplan'ın hayatı, kişiliği ve mûsikîşinaslığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu konu Zekâî Kaplan'ın dinî mûsikî alanında yaptığı çalışmalar ve bu alanda yetiştirmiş olduğu öğrenciler açısından önem taşımaktadır. Zekâî Bey ney ve kudûm icra etmiş, çeşitli müzik toplantılarına katılmış ve 1966 yılında Konya'da Mehter takımını kurmuştur. Mehter takımı çalışmaları 1975 yılına kadar devam etmiştir. Daha sonra çeşitli amatör ve profesyonel korolarda, mûsikî dernek ve cemiyetlerinde kudûm icra ederek korolar yönetmiştir. 1985 yılında Samsun'da katıldığı dinî mûsikî hizmet içi kursunda sertifika almış ve daha sonra açılan kurslara öğretmen olarak katılmıştır. Samsun'dan sonra ise Giresun, İzmir gibi birçok ildeki kurslara katılmış ve 1991 yılında "Dinî Mûsikî" adlı kitabını çıkarmıştır. Makale nitel araştırma tekniklerinden derin görüşme tekniği kullanılarak yürütülmüştür. Görüşmelerden elde edilen veriler içerik çözümlemesi yöntemiyle çözümlenmiştir. Ayrıca çeşitli yazılı kaynaklardan yararlanılmıştır. Çalışma sonucunda, Zekâî Kaplan'ın mûsikî alanında yapmış olduğu çalışmalar ve Türk din mûsikisine olan katkıları tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Zekâî Kaplan, mûsikî, dinî mûsikî, ney, kudûm.

---

\* Bu çalışma, 2016 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamlanan "Zekâî Kaplan'ın Hayatı, Kişiliği, Tasavvuf Anlayışı ve Mûsikîşinaslığı" başlıklı yüksek lisans tezinin bir bölümünden yola çıkılarak oluşturulmuştur.

<sup>1</sup> Öğr. Gör., Namık Kemal Üniversitesi Türk Müziği Devlet Konservatuarı, mnkaptan@nku.edu.tr.

## Zekai Kaplan's Life, Personality and Musician

### Summary

This study purpose to put forth Zekai Kaplan's life, personality and musician. This subject carry weight with Zekai Kaplan's studies in religious music and from the point of view of the students in this field. Mr. Kaplan played reed flute and a small dooble drum, he participated at various music meeting and he established Mehter team in 1966. Mehter team's works lasted up to 1975. Afterwards he directed to choirs playing the small double drum at various amateur and professional choirs, music association and community. He got a certificate in religious music service training at Samsun in 1985 and he attended as a teacher to later opining courses. He attended to opining courses at many cities as Giresun, İzmir after Samsun and he published book called religious music in 1991. Article prosecuted using qulitative research technic profound interview technic and obtained datas from interview resoved with content analysis method. Further benefited from various written resources In the results of working identified Zekai Kaplan's studies at music field and contributions to Turkish religious music.

**Key Words:** Zekai Kaplan, music, religious music, reed flute, a small double drum.

### Giriş

Allah'ın yarattığı her varlığın bu hayata geliş sebebi vardır. Bu hayata geliş sebepimiz tabii ki de Allah'a olan görevlerimizi yerine getirmek ve asıl yerimiz olan ahiret hayatına göç etmektir. Bazı insanlar bu dünya ve ahiret hayatı için çok şey yaparlar. Bu özel insanlar göç ettiklerinde, yaptıklarıyla dillerde ve gönüllerde yaşamaya devam ederler. Yaptıklarıyla, eserleriyle, hizmetleriyle kendilerini halka mal eden insanların kıyamete kadar isimleri zikredilmeye devam eder. Zekâi Kaplan erken yaşta vefat etmiş fakat

insanların dillerinde ve kalplerinde yer edinmiş bir kişiliktir. Öğrencilerine ve yakın çevresine din ve dinî mûsiki açısından her zaman yardımda bulunmuş, insanlara hizmet etmeyi kendine görev edinmiş, ilim ve mûsiki konusunda kendini her zaman yenilemiş ve kendisinden bilgili kişilerden istifade etmiştir. Zekâi Kaplan Türk din mûsikîsi alanında pek çok çalışmalar yapmış, yazmış olduğu “Dinî Mûsiki Dersleri” adlı kitap kendinden sonrakiler için önemli bir kaynak olmuştur. Gerek kudûm icracılığı, gerek koro yöneticiliği ile adını Türkiye’ye duyurmuş olan Zekâi Kaplan kudûm icrasında da sayılı isimlerden birisi olmuştur. Amacımız, bir makale sınırları içerisinde Zekâi Kaplan’ın özelliklerine dikkat çekmektir. Bu nedenle makalemizde Zekâi Kaplan’ın diğer özelliklerinin yanında özellikle mûsiki ile ilgili yönü ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

### **Yöntem**

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi olan görüşme tekniği kullanılmıştır. Görüşme tekniğinin kullanılması ile önemli bilgiler elde edilmiş ve etkili bir şekilde ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Yapılan görüşmeler yüz yüze gerçekleştirilmiştir. Görüşme yöntemi ev, iş yerleri ve çeşitli sosyal mekânlarda uygulanmıştır. Görüşme yapılırken verilerin güvenliğini arttırmak için ses kayıt cihazı kullanılmış ve ses kayıt cihazından dinlenerek deşifre edilmiş, yazılı metin haline dönüştürülmüştür.

### **Bulgular:**

#### **1. Tahsil Hayatı**

Çalışmamızın yöntemi olan görüşme tekniğinden elde edilen veriler doğrultusunda Zekâi Bey 1942-1952 yılları arasında ilkokulu Konya Akif Paşa Okulu'nda okumuştur. Zekâi Bey için kitap okumak büyük bir zevktir. Küçüklüğünden beri çok çalışkan ve meraklı olan Zekâi Bey evdeki radyosu ile sürekli uğraşmıştır. O zamanlar meşhur olan “Arkası Yarın” adlı tiyatroyu her gün ablası Melahat Hanım ile beraber radyodan dinlemişlerdir. Zekâi Bey, ilkokulu bitirdikten sonra

babası onun için bir meslek düşünmüştür. Zayıf ve çelimsiz olduğu için oğlunun yorulmayacağı bir iş olsun istemektedir. Zekâi Bey'in parmakları çok incedir. Babası “Bu ince parmaklar saat tamir edebilir” deyip, onu saat tamircisine çalışması için verir. O yıllarda saat tamirciliği çok gözde bir meslektir. Tamircide birkaç ay çalıştıktan sonra Konya'da İmam Hatip Okulu'nun açıldığını, bu okulda öğrencilerin çok iyi yetiştirildiğini ve okulu bitirenlerin iyi yerlere geleceğini duyarlar. Babası oğlunu saat tamirciden alıp İmam Hatip Okulu'na vereceğini söyler, tamircide üç ay gibi kısa bir süre çalıştıktan sonra İmam Hatip Lisesi'ne kaydını yaptırır. O zamanlar İmam Hatip ortaokuldan başlamaktadır. Orada eşi Zehra Hanım'ın abisi Talip Bey'le uzun süre arkadaş olmuşlardır. İmam Hatip Lisesi Zehra Hanımların evlerine çok yakındır. Zehra Hanım'ın abisi çok yardımsever olduğu için öğle yemeklerine arkadaşlarını getirmektedir. Bu vasıta ile Zehra Hanım, Zekâi Bey'i tanıma fırsatı bulmuştur. Zekâi Bey on iki yaşındayken babası buzlu bir havada düşerek beyin kanaması geçirir. O zamanlar yoğun bakım gibi tedavi şekilleri olmadığı için evde birkaç gün yatmış ve hayatını kaybetmiştir. Yetim olmasından dolayı Zehra Hanım'ın abisinin baş konuğu olmuştur. Zekâi Bey, İmam Hatip Lisesi'ni bitirene kadar Zehra Hanımlara gidip gelmiş, Zehra Hanım'ın abisi ile yaz tatillerinde sebzeçilik yapmıştır. İmam Hatip Lisesi'ni bir senelik kayıpla bitirmiştir. Zehra Hanım'ın abisi İstanbul İslâm Enstitüsü'nü kazanmıştır. O dönemde Konya İslâm Enstitüsü yapım aşamasındadır. Zekâi Bey, Zehra Hanım'ın abisinden bir yıl sonra Konya İslâm Enstitüsü'ne başlamış ve okurken “Bu enstitünün sonu yok, ben avukat veya kaymakam olayım” düşüncesiyle Gazi Lisesi'ne kaydını yaptırmıştır. Üç ay Gazi Lisesi'ne gittikten sonra annesi ağlayarak oğlunun şehir dışında okumasını istemediğini söylemiş ve kısa bir zaman sonra Konya İslâm Enstitüsü'ne kaydını yaptırmıştır. Zekâi Bey enstitüye başladıktan sonra ev kalabalık olduğundan ders çalışmakta zorlanmış, okulda yatılı olarak okumaya devam etmiş, hafta sonları eve gelip gitmiştir. Okul yiyecek, giyecek ihtiyacını karşıladığı için evdeki külfet büyük

miktarda azalmıştır. İslâm Enstitüsü üçüncü sınıfın sonunda yaz tatilinde annesi, Zekâi Bey uzaklarda bir kız bulmasını diye, kendisi bir kız bulmayı düşündüğü zamanlarda akrabası “Bak Talip'in üç kız kardeşi var” demiş ve bu fikri aklına sokmuştur. Zekâi Bey'in annesi Talip'in üç kız kardeşi olduğunu bilmemektedir. Eve gelince annesi Zekâi Bey'e Talip'in kız kardeşlerini görüp görmediğini sorar. Zekâi Bey de hiç görmediğini, sadece esmer küçük bir kız gördüğünü annesine söyler. Bu konu konuşulduktan kısa bir süre sonra Zehra Hanımlara görücü gitmeye karar verirler. İlk istemede Zehra Hanım'ı vermişlerdir. Zekâi Bey dördüncü sınıfı nişanlı olarak bitirmiştir. Zekâi Bey okulu bitirince kura çekmek için Ankara'ya gider. Kurada Malatya çıkar ama Konya çıkan bir arkadaşıyla değiş tokuş yaparlar.

## 2. Mesleği ve Yaptığı Diğer İşler

İlk olarak Konya'da Devran Ortaokulu'nda bir-bir buçuk sene kadar Din Kültürü öğretmenliği yapmıştır. Zekâi Bey'in müziğe yatkınlığını İmam Hatip Lisesi'nin müdürü fark etmiş ve ortaokuldan İmam Hatip Lisesi'ne geçiş yapmasını sağlamıştır. Zekâi Bey İmam Hatip Lisesi'nde Kur'ân-ı Kerim, Hitabet, Siyer gibi birçok branş dersine girmiştir. Okuldaki öğrencilere müzik dersinde, müzik öğretmenleri postacı gibi çok kolay şarkıları öğretmektedir. Zekâi Bey'in müziğe yatkınlığından dolayı müdürün inisiyatifiyle Zekâi Bey, okuldaki müzik dersleri dışında çocuklara ezân, kâmet, tekbîr gibi dinî mûsiki formlarını öğretmeye başlamış, diğer müzik öğretmenleri de postacı gibi kolay şarkıları öğretmeyi bırakmışlar, Zekâi Bey'den notalar alıp dinî formları öğretmeye başlamışlardır.

## 3. Müziğe Olan İlgisi

Fonetik sanatların bir dalı olan mûsikî, bazen bir takım duyguları tarif için, bazen insanlar üzerinde birtakım hisler için, bazen bir fikrin yayılması için vs. kullanılmıştır. Mûsikî aynı zamanda iyi bir tebliğ vasıtasıdır.<sup>2</sup> “Mûsiki bir duygu, bir düşünce ve fikri veya tabii

<sup>2</sup> Nusret Çam, İslâm'da Sanat Sanatta İslâm, Ankara, 2008, s. 26.

bir olayı anlatmak amacıyla, ölçülü ve ahenkli seslerin belli bir sanat anlayışı içerisinde, ritimli ve ritimsiz olarak estetik bir şekilde bir araya getirilmesi sanatıdır.” şeklindeki tanımını yapan Ruhi Kalender<sup>3</sup> mûsikiyi sesler üzerine kurmuştur. Mûsikiyi araç değil, amaç edinmiştir. Zekâî Kaplan için de mûsiki amaçtır. Ruhi Kalender gibi nice değerli büyüklerinin izinden gitmiş ve mûsiki kendisinin hayatı olmuştur. Zekâî Bey radyoya çok meraklıdır. O zamanlar her evde radyo yoktur. “Radyodan sesler nasıl çıkıyor?” diye hep merak etmiştir. Zekâî Bey annesi bir yere gittiği zaman radyoyu yere indirip, arkasındaki vidaları söküp çıkarıp, incelemiştir. Her seferinde aynı şeyleri yapmaktan bıkmamıştır. Hatta bir keresinde eşi Zehra Hanım radyonun içine bakmış, içinde hiç bir şey yok “Bu adam sürekli bu radyoyla ne yapıyor?” diye kendi kendine söylenmiştir. Zekâî Bey klâsik Türk müziğini çok sevmektedir. Babasının da klâsik Türk müziğine karşı ilgisi vardır.

#### 4. Neye Başlaması ve Müzikle İlgili Çalışmaları

Zekâî Bey öğrencilik yıllarından beri sanat ruhuna sahip, estetikten hoşlanan bir kişiliğe sahiptir. Onun gençlik yıllarına ait bir hatırasını eşi Zehra Hanım'dan şöyle öğrenmiş bulunuyoruz: Zekâî Bey İmam Hatip Lisesi'ne giderken bir arkadaşının kitapçı dükkânına gider. Dükkânda arkadaşının amcası ney üfler. Zekâî Bey neyi görür ve incelemeye başlar. Neyi evine götürür, kendi kendine uğraşarak üflemeğe başlar. Bir haftada ses çıkarmayı başarır ayrıca kaynaklarda ki rivayet de onu etkilemiştir. Kaynaklarda neyle ilgili efsânevî bir rivâyet vardır. Bu rivâyete göre: Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.) sevgili amcaoğlu İmam Ali ile sohbet ederken ona ilâhî aşkın esrâr ve hakikatleriyle ilgili öyle bir sır veriyor ki, Hz. Ali onun azametini içine sığdıramıyor. Hemen Medine haricine çıkıyor, boş bir kuyu buluyor. Takat ve tahammül gösteremediği o sırrı, o boş kuyuya tevdi ediyor. Boş kuyu coşuyor, suları taşıyor. Bu suların feyzi ile

<sup>3</sup> Ankara Üniversitesi İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Türk Din Mûsikisi Bilim Dalı Emekli Öğretim Üyesi.

kuyunun kenarında kamışlar oluşuyor. Nihayet bir çoban bu kamışlardan birini kesiyor. Onu muhtelif yerlerinden deliyor. Üflenince nağmeler çıkaracak hale getiriyor. Sonra dudaklarına götürüyor, üflemeye başlıyor. O anda, o kamış parçasından âşıkâne inleyiş ve feryatlar yükseliyor. Kalplere vecd, heyecan veriyor. O sırada tesadüfen Resûl-i Ekrem Efendimiz geçiyor, ney denilen bu kamış parçasından çıkan âşıkâne feryatları işitiyor. Bundaki sır ve hikmeti derhal anlıyor. İmam Ali'yi çağırıyor:

-“Benim sana tevdi ettiğim sırrı açıkladın mı?” buyuruyor.  
İmam Ali:

-“Evet, o büyük sırrı, kalbime sığdıramadım.Onu bir boş kuyuya söylemeye mecbur kaldım” diye cevap veriyor.

O andan itibaren o kamış parçası, aşk ve esrar-ı ilâhînin hakikatlerine tercüman oluyor. Kıymet ve kutsallık kazanıyor, artık ona ney adı veriliyor.<sup>4</sup> Anlatılan bu hikaye Zekâi Bey'in neye başlamasında etkili olmuştur. Zekâi Bey ney üflemenin yanında ney de yapmıştır. Çarşıdan kamış alıp, evde ocakta kamışı ısıtıp, delikleri açmıştır. Öğrencilere de fazla külfet olmasın diye plastik ney yaptığı söylenmektedir. Zekâi Bey notaya çok meraklıdır. O zamanlar eserlerin notaları kolay bulunan bir şey değildir. Herkesin kendine ait nota defteri vardır. Birbirlerinden notaları alıp, el yazısıyla kendi defterlerine bu notaları yazmışlardır. Zekâi Bey evde sürekli notalarla uğraşmakta, çeşitli notalar yazmaktadır. Daha sonraki zamanlarda Konya'ya bir ilâhî grubu gelmiştir. Bu grupta Ahmet Özhan,<sup>5</sup> Tahir Engin<sup>6</sup> gibi ünlü müzisyenler vardır. Bu grup Konya'ya geldikçe iletişime geçmişler, mûsiki konusunda paylaşımlarda bulunmuşlardır. Konya'da Hasan Çopur<sup>7</sup> diye bir esnaf vardır. Hasan Bey, bu gruba evini açmaktadır. Her toplanmada sofralar kurulup, Konya yemekleri yapılmaktadır. Hasan Bey varlıklı biri olduğu için herkese maddi

<sup>4</sup> Bayram Akdoğan, Türk Din Müsikişisi Dersleri, Bilge Ajans, Ankara 2010, s. 289.

<sup>5</sup> Klâsik Türk müziği ve Türk tasavvuf müziği ses sanatçısı.

<sup>6</sup> Klâsik Türk müziği ses sanatçısı.

<sup>7</sup> Konyalı esnaf, müsikişinas ve neyzen.

destekte bulunmaktadır ve aynı zamanda müziğe karşı da ilgilidir. Dışarıda ilâhiler okunup ve çeşitli formda eserler icra edildikten sonra evde de aynı çalışmalar yapılmış, çalışmalar gece geç saatlere kadar devam etmiştir. Zekâi Bey notaya ihtiyacı olduğu zamanlarda Tahir Engin'den gereken notayı istemiştir. Tahir Bey de elinden geldiğince yardım etmiştir. Tahir Bey notaları tedarik edip Zekâi Bey'e posta yoluyla göndermektedir. Zekâi Bey her makam için ayrı birer dosya oluşturmuştur. Notaların her birinde tarih ve kim tarafından notaya alındığı yazmaktadır. Eserleri kulaktan da icra edebilmektedir. Fakat notaya uyarak icra etmeyi tercih etmiştir. Zekâi Bey sadece hanende değil aynı zamanda sazendelik de yapmıştır. Neyin yanında kudûm de icra etmiş ve kudûm icrasında Türkiye'de adını duyurmuştur.

### **5. Kudûm İcracığı ve Yapımcılığı**

Zekâi Bey neyin yanında kudûm icra etmiş, aynı zamanda kudûm yapmıştır. Kudûm icra etmeye ve yapmaya evlendikten sonra başlamıştır. Zekâi Bey'in bakırcılara kudûmün gövdesini yaptırıp, dericilerden keçi derisi alıp, bu deriyi sıcak suya koyup, ıslatıp, çapraz bir şekilde gerdirip ve kudûmün etrafını bu deriyle sardığı, aynı zamanda üstündeki simitleri de deriyle sardığı ve saatlerce bu işle uğraşıp, hiç sıkılmadığı bilinmektedir. Zekâi Bey isteyen birkaç kişiye kudûm satmıştır. Öğrencisi Ahmet Çalışır ve arkadaşı Hasan Çopur'a yaptığı kudûmlerden satmıştır. Eşi İmam Hatip Lisesi okumasaymış, oymacılık ya da başka bir sanatla uğraşabileceğini, sanat konusunda çok becerikli olduğunu düşünmektedir. Zekâi Bey kudûmü korolarda icra etmiş ve kudûmle koroları yönetmiştir. İcra etmek ve kudûm yapmak dışında satış da yapmıştır. Maalesef son kudûmü yapım aşamasında kalmıştır. Kudûm icrasına devam ederken ilk felcini geçirmiştir.

O zamanlar sıra geceleri gibi çeşitli çalışmalarını devam ettirmektedir. Zekâi Bey de bu çalışmalara düzenli şekilde katılmakta ve genelde kudûm icra etmektedir. Bir gün çalışmak için arkadaşları Zekâi Bey'in evine gelmişlerdir. Zekâi Bey kudûm çalmaya çalışmış



ama çalamamıştır. Felç geçirmesinden dolayı beyni onu idare edememektedir. Arkadaşları da kırılmasın diye “Sen katılma, çalma” diyememişlerdir. Arkadaşları yerine eşi Zehra Hanım çay getirdiğinde “Zekâi sen kudûm çalma!” demiştir. Zekâi Bey de “Niye ben çalamıyor muyum?” demiştir. Aslında kendisi de çalamadığının farkındadır. Ama bunu kabullenememektedir. Zekâi Bey felç geçirmesinden dolayı kudûm icra edememesinin yanında sesini de kullanamaz hale gelmiştir. Muhtemelen bu felç olayı onu çok etkilemiştir ki ilerdeki yıllarda, iyileştiği günlerde de tekrar bu tehlikeye düşerim endişesiyle fazla aktif hareketlerden uzak durmuştur.

## 6. Mûsikişinaslığı

Zekâi Bey'i iyi bir mûsikişinas<sup>8</sup> olarak tanımlamak gerekir. O gerek sâzendeliğiyle ve gerekse nota deşifresiyle çok iyi bir mûsiki hocasıdır. Mûsiki ile ilgili pek çok çalışması olmuştur. Mehter takımını kurmuş ve çalıştırmıştır. Mevlana ihtifallerinde yer almıştır. Konya İlâhiyat Fakültesi ve çeşitli yerlerde dinletilerde yer almıştır. Çalıştığı kurumlarda öğrencileriyle beraber dinletiler ve konserler vermiştir. Türkiye'nin çeşitli yerlerinde hizmet içi eğitim kurslarına katılmış ve pek çok sanatçıyla çalışma imkanı bulmuştur. Aşağıda onun bu alandaki yetenekleri teker teker ele alınmıştır.

### a. Güzel Sese ve İyi Bir Mûsiki Kulağına Sahip Oluşu

Zekâi Bey'in ailesinden gelen güzel bir sesi vardır. Çünkü dedesinin ve babasının da sesi güzeldir. Her zaman sesine önem vermiştir. Sesini hiçbir zaman paraya çevirmemiştir. O güzel sesiyle çeşitli ilâhîler, mevlîd, tekbîr gibi dinî mûsiki formlarını, çeşitli programlarda seslendirmiştir. Ayrıca çok iyi bir müzik kulağına sahip olduğu bilinmektedir.

### b. Kur'ân-ı Kerim Okuması

<sup>8</sup> (Arapça ve Farsça birleşik isim). Müzikçi, Fransızca musicien. (Say, Ahmet., Müzik Ansiklopedisi, Müzik Ansiklopedisi Yayınları, Ankara, 2005, s. 526.

Eşi Zehra Hanım, Zekâi Bey'in Kur'ân okumasını pek duymamıştır. Kur'ân okuma üzerine yoğun bir çalışması olmamıştır. Ama evlenmeden evvel çok güzel, makamlı okuduğu bilinmektedir. Çünkü makam bilgisi çok fazladır. Ayrıca tecvidli okumaya da özen göstermiştir. Küçük yaşlarda camiye ders almaya gitmiştir. Çevresinde bu konuda uzmanlaşmış kişiler olduğu için onlardan da yardım almıştır.

### **c. Ezân Okuması ve Ezân Öğretimi**

Kendisi ara sıra ezân okumuştur. Öğrencilerine de ezân öğretip, okutturmuştur. Ezân, kâmet, salât, tekbir gibi dinî mûsiki formlarını öğrencilerine öğretip, not vermiştir. Ayrıca câmide zaman zaman öğrencilerine ezân okutmuştur. Derslerde ezân okunduğu zamanlarda durup kendi kendine “Ezân şu makamda okunuyor” diye söylendiği bilinmektedir. Bu alanda uzmanlaşması sebebiyle öğrencilerinin kendisinden istifade etmesi için elinden gelen çabayı göstermiş olduğu sonucuna varılabilir.

### **d. Mevlîd Okuması**

Mevlîd okuduğunu ailesi pek duymamıştır. Mevlîd okumak istememiştir. Bunun sebebi de mevlîd okumanın sektör haline gelmesi, para ile okunmasıdır. Paralı değil de arkadaşlar arasında, çeşitli ortamlarda okumuştur. Güzel bir sese sahip olduğu için, okuduğunda insanları çok etkilediği söylenmektedir.

### **e. İlâhî Okuması ve Öğreticiliği**

İlâhî ve kasîde okumayı, dinlemeyi çok sevmiştir. Radyosundan sık sık dinlediği bilinmektedir. İlâhîyi sevmesi ve icra etmesi küçük yaşlarda başlamıştır. Çocukken ablası Melahat Hanım ile beraber en çok “Allah Adın Uludur” adlı ilâhîyi söylemişlerdir. İlâhînin sözleri şu şekildedir.

Allah adın uludur  
Emrin tutan kuludur  
Müslümanlar yoludur

Diyelim Allah Allah,  
Allah diyelim Allah

Zekâi Bey öğrencilerine, korosuna katılanlara ilâhîler öğretmiştir. Arkadaş toplantılarında, mûsiki toplantılarında ilâhî okumaktan çok büyük haz aldığı nakledilmektedir. Zaten mûsiki toplantılarında meşk usûlü ile en çok ilâhî öğretmiştir. Kendisi ilâhîyi söyler, gerektiği kadar tekrar eder, diğerleri de ondan sonra söyler ve kaç kere okursa okusun, hiç sıkılmadan okuduğu söylenmektedir. Kullanmış oldukları meşk yöntemi Behar tarafından şöyle tanımlanmaktadır.

Geleneksel Türk müziği eğitim ve öğretimi en eski ve en temel öğretim yöntemi meşk yöntemidir. Bir gelenek haline gelmiş olan bu yöntem geleneksel Türk müziği eğitiminde çok önemli bir yere sahiptir. Sözcük anlamı olarak "Meşk" musiki dünyasına hat sanatından ödünç aldığı, "yazı örneği" ya da "yazı karalaması" anlamına gelen bir terimdir. Meşk hattatın talebelerine ders olarak verdiği yani örneği ya da karalamasıdır. (Behar, 1993, 11).

#### **f. Bestekârlığı**

Zekâi Bey'in beste yaptığına dair elimizde herhangi bir yazılı kaynak olmasa da birkaç tane bestesi olduğu söylenmektedir. Eşi, beste hakkındaki düşüncelerini sorduğunda "Onlar bize göre değil, beste yapmak kolay bir şey değil" dermiş ve herhangi biri beste yapmış diye söyleyince güler, herkesin beste yapamayacağını dile getirirmiş. Buna rağmen onun birkaç tane bestesinin olduğu söylenmektedir

#### **g. Eser İcracılığı**

Klâsik Türk müziğini çok sevmektedir ve sık sık radyosundan dinlemiştir. Zeki Müren, Hamiyet Yüceses, Bekir Sıtkı Sezgin, Cinuçen Tanrıkorur, Münir Nurettin Selçuk, Alaaddin Yavaşca, Sadettin Kaynak onun en çok dinlemeyi tercih ettiği sanatkârlardan

bazılarıdır. Adını zikrettiğimiz sanatçılarla daha sonra tanışma fırsatı bulmuş ve meşk yapmış, konserlere çıkmıştır. Genellikle klâsik Türk müziği ve dinî mûsiki eserlerini hem sazı hem de sesiyle icra etmiştir.

### **h. Çalgı İcracılığı**

Yukarıda da belirtildiği üzere Zekâi Bey ney ve kudûm icra etmiştir. Bunun yanında kudûm de yapmıştır. Birkaç kişiye de satmıştır. Çalışmalarında genelde hem kudûm icra edip hem de eser seslendirmiştir. Zaten kendisi Türkiye'de tanınmış kudûmzenlerdendir. Genç yaşlarda ney üflemeğe de başlamıştır. Fakat çalışmalarında icra etmediği söylenmektedir. Ayrıca biraz da keman icra ettiği, bu sazda profesyonel olmadığı ama her hâlükârda notaları çok iyi kullandığı bilinmektedir.

### **ı. Mevlevî Âyin İcracılığı**

Mevlevî âyini, güftesi Mevlâna Celâleddin-i Rûmî'nin Mesnevî'si ve Dîvân-ı Kebîr'inden alınan, belli kurallara uyularak bestelenen eserlerdir. Güfteler bu iki eserden seçildiği için dönemin ilim, edebiyat dili olan Farsça'dır. Mevlevî dergâhlarındaki Semâhânelerde icrâ edilmektedir.<sup>9</sup> Mevlevilikte âyin, belirli kural çerçevesinde icra edilen toplu zikir ve sema esnasında okunmak için bestelenmiş dinî mûsikî eser ve formuna verilen addır. Türk mûsikisinde "Miraciye" denilen formdan sonra en uzun besteler Mevlevî âyinleridir. Her biri "Selam" olarak adlandırılan bölümlere ayrılması ve birkaç bölüm olarak icra edilmesi bakımından batı müziğindeki senfoni, oratoryo gibi formlara benzetilebilir. Mevlevî âyinleri belirli kural ve usûllerle zengin saz ve okuyucu topluluğu tarafından icra edilir.<sup>10</sup> Zekâi Bey ve mûsikişinas arkadaşlarının her hafta yapmış oldukları müzikli toplantılarda, belirledikleri makamda Mevlevî âyinleri geçmişler ve Hüseyin Fahrettin Dede, Hammamizade

---

<sup>9</sup> Gülçin Yahya Kaçar, Türk Mûsikîsi Rehberi, Maya Akademi, Ankara, 2009, s. 319.

<sup>10</sup> Nuran Ayaz, Aynur Sultanova, Mevlevilik ve Bektaşiliğin Simgesi Olan Âyin ve Âyin Müziğinin Karşılıklı Tahlili, İdil Dergisi, Konya, 2007, s. 123, 124.

İsmail Dede Efendi, Zekâi Dede, Nayi Osman Dede'nin eserleri icra ettikleri ayinlerden bazılarıdır.

### 7. İmam Hatip Liselerinde Dinî Mûsikî Derslerinin Başlaması

Beşeri veya semavi, yeryüzündeki tüm dinlerde basit veya gelişmiş müzikler mevcuttur. İslâm dininin insan sesine ve mûsikîye verdiği önem neticesinde dinî müzikler içerisinde en gelişmiş müziklerden birisi İslâm mûsikîsi olmuştur. Her millet İslam'ın ana kaynağı olan Kuran'ı kendi kültürüne göre okumuştur. Fakat bazıları bu konuda öne çıkmışlardır; bunlar Arap ve İstanbul ağzı dediğimiz, okuyuş tarzlarıdır. Çeşitli hadisler ve Peygamber Efendimiz (s.a.v)'in yaşamına baktığımızda hem görsel hem de işitsel estetiğe önem verdiğini görürüz. Bu bağlamda “Kur'an'ı seslerinizle süsleyiniz. Çünkü güzel ses Kuran'ın güzelliğini arttırır.” hadisi şerifi ve “Seslerin en fenası eşeklerin sesidir.” ayeti seslerden güzel olana teşviktir. Mûsikîyi sadece eğlence unsuru olarak görmek hata olur. Nitekim insandaki mûsikî kalp ritmi ile başlar.<sup>11</sup> Görüldüğü üzere mûsikî her dönemde değerlidir ve dinimiz açısından da ses ve mûsikî önemli bir yere sahip olmuştur. 1987-1988 yıllarında İmam Hatip Liselerinde “Dinî Mûsikî” dersleri adı altında bir ders konulmuştur. Bu dersi verebilecek öğretmenler gerekmektedir. Tabi hâfızlar ve Kur'an-ı Kerim'i güzel okuyanlar vardır. Fakat o kişilerin de nota bilgisi yoktur. O yıllarda bu dersi verebilmek için Türkiye'nin çeşitli yerlerinde hizmet içi kursları açılmıştır.

Mesleki gelişim, yaşam boyu eğitim<sup>12</sup> içinde yer alan bir alt süreçtir. Mesleki gelişim kavramı, hizmet içi eğitim, personel

<sup>11</sup> Ubeydullah Sezikli, Anadolu İmam Hatip Liseleri Dinî Mûsikî, s. 15.

<sup>12</sup> Yaşam boyu öğrenme dünyayı ve kendini anlamak demektir. Yeni bilgi, beceri ve güç kazanma, asla kaybetmeyeceğin gerçek değer demektir. Kendine yatırım yapmak demektir. Yaşam boyu öğrenme bir şeyler yaratma ve dünyadaki yeni güzelliklerin farkına varma demektir. Yaşam boyu öğrenme bir öğrenme alışkanlığı, davranış biçimidir. (Erdamar, G., Yaşam Boyu Öğrenme, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2011, s. 220.)

geliştirme, kariyer geliştirme, insan kaynakları geliştirme gibi kavramların evrimiyle gelişmiştir. Son yıllarda hizmet içi eğitim kavramı mesleki eğitim kavramına dönüşmüştür.<sup>13</sup> Bu bağlamda 1980'li yıllarda hizmet içi eğitimler düzenlenmiştir. Bu yapılan hizmet içi kurslara Zekâi Bey de katılmıştır. İlk kurs 1985 yazında Samsun'da olmuştur. Bu kursa çeşitli illerden birçok kişi katılmıştır. Zekâi Bey, on beş günlük kursu yüz puanla bitirip belge almıştır. Kurstaki hocalar Zekâi Bey'i çok beğenmişler ve “Sen bizden daha bilgilisin” demişler, ertesi yıl da hoca olarak çağırılmışlardır. Giresun, Samsun, Trabzon gibi yerlerde ikişer kez kurslar olmuş, Zekâi Bey de hoca olarak bu kurslara katılmıştır. Zekâi Bey bu zaman zarfında (1987 yılında) ilk felcini geçirmiş ve dilinde pelteklik kalmıştır. Vücudunun bir tarafı ve dili uyuşuk kalmış, ayakları da uyuşuk olduğu için yürümekte zorluk çekmiştir. Çabaları sayesinde çabuk iyileşmiş, evde durmak istememiş, bir an önce işine dönmek istemiştir. Görüyoruz ki Zekâi Bey meslek aşkıyla yanıp tutuşmaktadır. Aynı zamanda öğrencilerini çok sevmekte ve onlara bir şeyler öğretmek kendisini mutlu etmektedir. Böyle aşkla yanıp tutuşan biri için kısa süre de olsa yatağa mahkûm kalmak muhtemelen çok zor olmuştur.

### Sonuç

Bu çalışmada Zekâi Kaplan'ın hayatı, kişiliği ve mûsikişinaslığı incelenmiştir. Edindiğimiz bilgilerden yola çıkarak Zekâi Bey hakkında hemen hemen çoğu bilgi öğrenilmiş, yazıya dökülmüştür. Kendisi elli yıl yaşamış ve unutulmayacak izler bırakmıştır. Öğrenciliği başarılarla doludur. Hayatı küçüklüğünden itibaren ilim ve mûsiki olmuştur. Bu alanlarda kendini geliştirmiş ve özellikle kudûm icrasında adını Türkiye'ye duyurmuştur. Kişilik olarak ise araştırmalarımızdan öğrendiğimiz kadarıyla örnek alınacak bir kişiliğe sahiptir. Ailede ilmi açıdan öğrendiklerini daha da ilerletip İmam Hatip Lisesi'ni ve Yüksek İslâm Enstitüsü'nü bitirmiş ve vefatına

<sup>13</sup> Nilay T. Bümen, Alev Ateş, Esra Çakar, Gonca Ural, Veli Acar, Türkiye Bağlamında Öğretmenlerin Mesleki Gelişimi: Sorunlar ve Öneriler, Milli Eğitim Üç Aylık ve Sosyal Bilimler Dergisi, Süreli Yayınlar Dizisi, Ankara, 2012, s. 32.

kadar mesleğini yapıp, bu alanda birçok öğrenci yetiştirmiştir. Kendisi ilmi olarak bilgilidir ve bununla yetinmeyip her geçen gün bu bilgisini artırmaya çalışmıştır. Zekâi Bey için mûsiki hayatının bir parçası haline gelmiştir. Yeri geldiğinde ailesinin bile önüne geçmiştir. Bu alanda da yetiştirmiş olduğu birçok öğrencisi vardır.

Zekâi Bey'in ailesi, dostları, arkadaşları, akrabaları ve öğrencileriyle görüştük ve edindiğimiz bilgilerin faydalı olmasını umuyoruz.

### **Kaynakça**

- Akdoğan, Bayram, Türk Din Mûsikîsi Dersleri, Ankara: Bilge Ajans, 2010.
- Ayaz, Nuran; Sultanova, Aynur, Konya: Mevlevilik ve Bektaşiliğin Simgesi Olan Ayin ve Ayin Müziğinin Karşılıklı Tahlili, İdil Dergisi, 2007.
- Behar, Cem, Zaman, Mekân, Müzik Klâsik Türk Musikisinde Eğitim(Meşk), İcra ve Aktarım (1. Basım). İstanbul: Afa Yayınları, 1993.
- Bümen, Nilay; Ateş, Alev; Çakar, Esra; Ural, Gonca; Acar, Veli, Türkiye Bağlamında Öğretmenlerin Mesleki Gelişimi: Sorunlar ve Öneriler, Milli Eğitim Üç Aylık ve Sosyal Bilimler Dergisi, Ankara: Süreli Yayınlar Dizisi, 2012.
- Çam, Nusret, İslâm'da Sanat Sanatta İslâm, Ankara, 2008.
- Erdamar, G., Yaşam Boyu Öğrenme, 219–237. *In: Eğitimde Yeni Yönelimler* (Eds: Ö. Demirel). Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2011.
- Kaçar, Gülçin Yahya, Türk Mûsikîsi Rehberi, Ankara: Maya Akademi, 2009.
- Say, Ahmet, Müzik Ansiklopedisi, Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 2005.

Sezikli, Ubeydullah, Anadolu İmam Hatip Liseleri Dinî Mûsikî.

### **Kişisel Görüşmeler**

Kaplan, Zehra, Kişisel Görüşme, Konya, 20.12.2014.

Kaplan, Zehra, Kişisel Görüşme, Konya, 07.03.2015.

Nilüfer, Hasan, Kişisel Görüşme, Konya, 14.11.2015.

Nilüfer, Melahat, Kişisel Görüşme, Konya, 14.11.2015.

### **EKLER**

#### **EK-1**



29 Ekim 1966 Mehter takımının Cumhuriyet Bayramı gösteri öncesi çekilen fotoğrafı.

#### **EK-2**





1966 Mevlâna ihtifali sonrası çekilen fotoğraf.

**EK-3**



1982 yılında konser öncesi İlahiyat Fakültesi'nde çekilen fotoğraf.

**EK-4**



1984 yılında Konya İmam Hatip Okulu'nda öğrencileri ile

yapılan konserden bir fotoğraf.

**EK-5**



30 Temmuz 1985'te Samsun hizmet içi kursunda yapılan konser.

**EK-6**



13 Temmuz 1987'de öğretim üyesi arkadaşları ile Trabzon hizmet içi eğitim kursundan bir fotoğraf.

## HADİS TENKİDİ SAHÂBE VE TABİÛN DÖNEMİ

Abdolvahap ÖZSOY, İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016, 383 s.

Ali SEVER\*

İslâmî ilimler için hayati öneme sahip olan hicrî birinci asır pek çok yönden incelenmeye tâbi tutulabilir. Hadis ilmi özelinde daha ziyade rivayet asrı içerisinde değerlendirilen bu süreç, farklı meseleleri de içinde barındırması açısından hadis tarihinin incelenmesi gereken en önemli dönemlerinden biridir.

Tanıtımını yapacağımız kitap Beka Yayıncılık tarafından Hadis Dünyası İnceleme & Araştırma serisinin altıncı kitabı olarak yayımlanmıştır. Çalışma, yazarın doktora tezinin<sup>1</sup> bazı eklemeler ve yeni düzenlemeyle basılmış halini yansıtmaktadır.

Eser, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte konu, metot ve kaynaklardan bahsedilmiştir. Hicri birinci asırdaki hadis tenkidini incelemek temel konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Hadis tenkit kriterleri incelenirken sonradan kavramsallaşmış ifadelerden olabildiğince uzak durulacak bir yöntem benimsendiği belirtilmiş, kaynaklar hakkında genel bir bilgi vermekle yetinilmiştir.

Birinci bölüm, Hadîs Tenkîdinin Doğuşu ve Gelişimi ana başlığını taşımaktadır. Yazar, konuya giriş mahiyetinde düşünme- merak etme- bilgi aktarımı ve akabinde eleştirme faaliyeti üzerinden kısa açıklamalarda bulunmuştur. Tenkid faaliyetini anlamlandırma açısından bu bilgilendirme fayda ihtiva etmektedir.

---

\* Arş. Gör. Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, asever@nku.edu.tr

<sup>1</sup> Abdolvahap Özsoy, *Hicrî I. Yüzyıl Hadîs Tenkîd Kriterleri ve İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2011

Hadis tenkîdini doğuran sebeplerin incelendiği bölümün birinci başlığında; fitrî, Kur'ânî, nebevî, sosyal ve siyasî etkenler üzerinde durulmuştur. Fitrî etkenlerin temelinde insandaki araştırma ve gelen bilginin doğrusunu öğrenme isteğinin bulunduğu belirtiltiğini ifade eden Özsoy, bunun bazı örneklerini hadis eserlerinden istifadeyle açıklamıştır.

Haberin kaynağını araştırmak, şahitlik ve aklın önemiyle ilgili açıklamaların yapıldığı Kur'ânî etkenler başlığında ise ayetler ışığında konuya temas edilmiştir. Hadiste tesebbüt meselesi, fisku'r-râvî, adalet/ şahitlik, tühmetü'r-râvî bi'l- kizb, leyse bi şey'in gibi hadis ilmiyle ilgili kavramların Kur'an-ı Kerim ve Rasûlullah'ın hadislerinden dayanaklarının bulunduğu değinilmiştir. Ayrıca, “Men kezebe aleyye...” ifadeleriyle başlayan hadis, hadis tenkidinin vacipliğine dair nassî bir delil olarak öne sürüldüğü belirtilmiştir (s. 36).

Sosyal ve siyasî etkenler başlığı ise hadis uydurma faaliyetleriyle ilişkilendirilerek anlatılmıştır. Rasûlullah (s.a.s) yaşıyorken ona yalan sözler nispet edildiği ile ilgili rivayetler incelenmiş, değerlendirme başlığı altında ise hadis uydurma faaliyetinin başlangıcına dair bilgiler verilmiştir. Bu anlamda o dönemdeki sosyal yapının durumuna dikkat çekilmiştir.

Bölümün ikinci önemli başlığı ise hadis tenkidinin geçirdiği aşamaları konu edinmektedir. Burada kronolojik ve tematik olmak üzere esaslı iki yaklaşıma yer verilmiştir. Kronolojik yaklaşıma örnek olarak Sehâvî (v. 902/ 1497) ve M. Mustafa el-A'zamî'nin görüşlerine değinilmiştir.

Tematik yaklaşım ise klasik ve çağdaş dönemden örnekler verilerek aktarılmıştır. Bununla beraber bu yaklaşım türüyle ilgili net bir açıklamaya yer verilmemiştir. Klasik dönemdeki örneği olarak İbn Sîrîn'in (v. 110/ 729) isnadla ilgili sözlerine yer verilmiş; devamında fitneden neyin kastedildiği tartışılmıştır.

Çağdaş dönemde ise Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve Şuayb Arnâût'un (v. 1438/ 2016) *Tahrirû Takribi't-Tehzib* isimli çalışmada hadis tenkit tarihini beş aşamada ele alışları örnek olarak gösterilmiştir. Ancak bu bilgiler üzerinde fazla bir kritiğe gidilmemiştir. Ayrıca iletişim aşamalarının, örneklerden önceye alınması ve örneklerden sonra değerlendirmeye yer verilmesi konunun anlaşılmasına daha ziyade katkı sunması açısından faydalı olacaktır.

Tematik yaklaşım hakkında çağdaş dönem başlığında verilen örneklere bakıldığında bu yaklaşımın kronolojik yaklaşım içerisinde de yer bulabileceği düşünülebilir. Burada iki yaklaşımın birbirinden ayrıldığı noktaların net bir şekilde ortaya konulmasında fayda bulunmaktadır. Ayrıca yaklaşımlar aktarılırken daha detaylı tahlillerin verilmesi konunun anlaşılabilirliğini artıracaktır.

Genel olarak hadis tenkit tarihinin geçirdiği aşamalar verildikten sonra hicri birinci asırdaki durum incelenmiştir. Yazar, bu konuyu Hz. Ömer'in vefatına kadarki dönem ve onun vefatından tâbiûn asrına kadarki dönem olarak ikili taksimle işlemiştir. Bu ayrımında Hz. Ömer'in ölçüt alınması şüphesiz onun, Müslümanların tüm meselelerine teorik veya pratik alanda müdahale etmesinden kaynaklanmaktadır. Özsoy, burada Hz. Ömer dönemi ile sonraki dönem arasında bulunan bazı farklılıklara da değinmiştir (s. 77).

Râvîlerle ilgili tenkit kriterlerinin incelendiği ikinci bölüm, adalet ve zabt ile ilgili ölçütlerin sahabe ve tâbiûn neslinde nasıl bir durum arz ettiğini yansıtmaktadır. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Âişe gibi ashabın önde gelenleri râvîleri adalet açısından eleştirenler arasında sayılmıştır. Burada adalet kavramının daha sonraki dönemlerde hadis ilmi içerisinde sistemleşen anlamıyla tam muvafakat sağlamasa da şahitlik meselesi üzerinden anlatılması göze çarpmaktadır (s. 84, 102).

Konunun devamında adaletle ilgili kriterleri içerdiği belirtilen rivayetlerin değerlendirilmesine geçen yazar, burada rivayetlerin

kabûlünde şahit istenmesi, Hz. Ömer'in ashabdan bazılarını hapsedirmesi, bazı hadis vesikalarını yaktırması, Hz. Ali'nin rivayetin kabûlünde yemin istemesi gibi konulara yer vermiştir. Değerlendirme başlığı altında bu konularda gelen bazı rivayetlerin sahih olmadığı, Hz. Ömer'in bazı durumlarda farklı tutum takınmasının ihtiyat gereği olduğu ifade edilmiştir (s. 151- 153).

Akabinde tâbiûn neslinden ta'dil faaliyetinde öne çıkan isimler belirtildikten sonra, bir râvînin adaletli olmasının nasıl tespit edilebileceğini nakletme adına bazı kriterlere yer verilmiştir. Adaletle ilgili kriterler açıklandıktan sonra zabtla ilgili kriterlere yer verilmiştir. Hicri I. asırda sened tenkidi ile metin tenkidinin iç içe bir mahiyet arz ettiğini ifade eden Özsoy, bu durum için "metinden hareketle râvi tenkidi" denilebileceğini belirtmektedir. Daha sonra sahabe ve tâbiûn neslinden râvînin zabtıyla ilgili görüşlere yer verilmiştir. Râvîyle ilgili konular aktarıldıktan sonra üçüncü bölümde metinle ilgili meselelere geçilmiştir.

Sonuç kısmında yazar çalışmasının genel bir özetini yaparak hadis tenkidinin erken dönemlerden itibaren başladığını ifade edenlerin kullandığı konuyla ilgili bazı rivayetlerin gerek sübût gerekse delalet açısından problemlili olduğuna dikkat çekmiştir.

İlk dönem hadis tenkidi açısından önemli bilgileri haiz bu çalışmada yazarın, örnek verdiği nakillerdeki rivayet ağını tablo olarak göstermesi intikal sürecinin anlaşılmasında kolaylık sağlamaktadır. Metinden hareketle râvi tenkidi vurgusu dikkate değer bir tespittir. Bununla birlikte, yazarın bazı başlıkların sonuna eklediği değerlendirme kısmını, çalışmasının tamamına yayması genel çerçeveyi vermeye ve görüşlerinin net olarak aktarımına vesile olacaktır. Ayrıca yer verilen yaklaşımlara dair değerlendirmelerin yapılması, yazarın çalışmasının bu yaklaşımlar karşısındaki konumu kitabın tamamlanması gereken yönleri olarak göze çarpmaktadır.

## İBN TEYMIYE'YE GÖRE İBN ARABÎ

Mustafa Kara, İstanbul, Dergah Yay., 2017, ss. 182.

Süleyman Arif ORAN\*

Tasavvuf tarihi alanında yol açan araştırmalara imza atan Mustafa Kara'nın bu ilk akademik metni, Bursa Yüksek İslam Enstitüsün'de 1980 yılında yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Aradan geçen otuz yedi yılın ardından Dergah Yayınlarının girişimiyle iki kapak arasına getirilmiş, baskıya alınmıştır. Selefî hareketin “Şeyhü'l-İslâm'ı” İbn Teymiye ve tasavvuf yolunun “Şeyhu'l-Ekber”i İbn Arabî, tarih boyunca pek çok çatışma ve ayrışmaya neden olmuştur. Bu eserin iki büyük kutbu karşılaştırmalı olarak analiz ederek bu karmaşaya bir açıklık getirmesi hedeflenmiştir.

Bu çalışmanın gündeme getirdiği iki soru bulunmaktadır, ehl-i zâhir, İbn Arabî tarzında bir tasavvufa nasıl bakmaktadır? Ve hangi konularına tenkidler yöneltmektedir? Çalışmada bu soruların özüne inerek netice çıkarılmaya çalışılmıştır.

Eser dört bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde İbn Teymiye'den önce tasavvufa yöneltilen eleştiriler değerlendirilmiştir. Yazar İbn Teymiye ve İbn Arabî'yi, ehl-i zâhir ve ehl-i bâtının öncüsü görmüş ve mukayeseyi bu zâtların üzerinden gerçekleştirmiştir. Giriş kısmında her iki zatla alakalı olarak aşırı övgülerin ve bununla beraber aşırı yergilerin bulunduğunu belirtmiştir. Övgülerin veya eleştirilerin haksız boyutlarda olduğunu, bu gibi şahısların üzerine yazılan tâlî kaynakları incelemede kullanmadığını, sadece temel eserleri üzerinden konuyu değerlendirdiğini vurgulamıştır.

Birinci bölümde İbn Teymiye öncesi tasavvufa yapılan eleştirilerden bahsettiğini söylemiştik. Bu bölüm tasavvufun iç

---

\* Arş. Gör. Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, suleyman\_arif@hotmail.com

eleştirisi ve dışarıdan yapılan disiplinler arası eleştiri şeklinde taksım edilebilir. Yazar, bu noktada kronolojik dönemlendirmeye dikkat etmiş ve öncelikli olarak tasavvuf tarihi içerisinde tezâhür eden ilk zâhid ve sûfilerce tasavvufa yöneltilen tenkidleri incelemiştir.

Örneğin Şakîk-i Belhî'nin “zâhid” ve “mütezzâhhid” (zoraki zahitlik taslayanlar) kelimelerini kullanarak o dönemdeki yanlış anlayışlara dikkat çekmiştir. Serî es-Sakatî sünnete uygun olarak yapılan az ibadetin bidatle karışık yapılan pek çok ibadetten üstün olduğunu söyleyerek kitab ve sünnetin zâhirine aykırı düşecek bâtinî bir ilimden dem vurmuyacağını açıklar. Cüneyd-i Bağdâdî döneminde iskât-ı a'mâl mevzusuna yönelmiş büyük bir hata olduğunu nitelendirerek tasavvufun kendi iç eleştirisini ortaya koymuştur.

Daha sonraki yüzyıllarda Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hücvîrî ve Gazzâlî gibi müellif sûfilerin eleştirileri de birinci bölümün ikinci kısmıdır. Örneğin Serrâc, sûfilere eleştirme açısından üç grupta toplamıştır. Usûlde ve esasta galat edenler, fûru ve teferruatta hata edenler, meseleyi, bilmedikleri için hata edenler şeklinde sınıflandırmıştır. Bununla beraber müellif sûfiler fakr-gınâ, tegaşşuf, tekallül, iktisâb, mücâdele, terk-i taâm, uzlet, infirâd, hürriyet, ubudiyet ihlas, nübüvvet-velâyet, ibâhe, hulûliye, fenâ, taharet, rüya-ı kalb gibi muhtelif hususlarda sûfilerin düştükleri hataları tartışmaktadır. Gazzâlî'de bu bölümde zikredilen önemli bir isimdir. Nitekim o, İhyâ'u-Ulûm'da kendisini aldatan kimseleri âlimler, âbidler, servet sahipleri ve sûfiler diye gruplandırmış, sûfilere farklı başlıklarla eksiklikleri ve hatalarıyla eleştirmiştir.

Sûfilerin iç eleştirisinin yanı sıra ehl-i zâhîr tarafından yapılan tenkidlerde birinci bölümün son konusu olmuştur. Bu bağlamda İbn Hazm, Neseffî, İbnü'l Cevzî'nin düşüncelerine yer verilmiştir. Yukarıda bahsettiğimiz tenkid unsurlarını burada görmek mümkün ama üslubun daha sert olduğu kolaylıkla göze çarpmaktadır.



Nesefî'nin temel tenkidi ilhamın reddi ve Kurân-ı Kerîm'den bâtinî manalar çıkarmanın zındıklık olduğu yönündedir. İbn Teymiye'nin fikir babası olarak İbnü'l Cevzî'den de özetle bahsedilmiştir.

Birinci bölümde ana fikir olarak şunlar söylenebilir, tasavvufî düşünce, hicrî VIII. asra kadar sürekli gelişme ve tekâmül içinde olmuştur. Bu gelişme dinin belli sınırları dışına taşmaması için de gerek sûfî olanlarca gerekse sûfî olmayanlarca devamlı sûretle kontrol altında bulundurulmuş ve dinamizmini korumuştur.

Kitabın ikinci bölümü genelde ehl-i zâhirin özelde İbn Teymiye'nin İbn Arabî ve tasavvufa bakışı değerlendirilmiştir. Ancak İbn Arabî'ye yönelttiği tenkidlere geçmeden önce İbn Teymiye'nin tasavvufa bakışı nasıldır sorusu sorulmuştur. Müellifimiz tasavvuf anlayışını tespit edebilmek için üç alanla sınıflandırmıştır. Birincisi tasavvufî esaslara/ıstıhlara bakışı, ikincisi müellif sûfilere ve tasavvufun kaynaklarına bakışı, üçüncüsü ise sûfilere bakışı şeklindedir.

Tasavvuf tarihinde “*usulü'l-aşere*” diye bilinen on esas, sûfilerin önem verdiği prensiplerin maddeler haline getirilmiş halidir. Müellif İbn Teymiye'nin tasavvufa yaklaşımını bu on esas üzerinden inceleyecektir. Başlıklarından bu ortaya çıkmıştır. Her ne kadar tasavvufa bakışını ayrıntılı olarak belirlemese de genel anlamıyla bir çerçeve ortaya koymuştur.

Birinci esas kalp eğitimi ve şeyhin gerekliliği meselesidir. İbn Teymiye kalbin şüphe, cehalet, zulüm, hased, kibir gibi hastalıklarının olduğunu kabul etmiş, eserlerinde bunları zikretmiştir. Ancak bunu iyileştirmek için Kuran-ı Kerîm ve Sünnet'in yeterli olduğunu, şeyhe intisâb etmenin gerekli olmadığını hatta Müslüman cemaatinin tefrikaya düşmesine sebep olacağını belirtmiştir. İkinci esas kıyafet ve hırka meselesidir. Ona göre, hiçbir kimse ve hiçbir veli kıyafetleriyle imtiyaz kazanamaz. Eleştirdiği nokta burasıdır. Bununla birlikte

fütüvvet hareketinin düştüğü hataları ve teşkilat içerisinde yaşattıkları bidatları geniş bir şekilde izah eden “*Libâsu'l-Fütüvveti ve'l-Hırka inde'l-Mutasavvıfa*” adıyla risale kaleme almıştır. Üçüncü esas zühd-verâ' meselesidir. İbn Teymiye zühd-i meşru, verâ'-ı meşru ifadelerini kullanmıştır. Herkesin dünya ile ilgili münasebetini ayarlaması gerektiğini belirtir ve rağbetin zıddı olarak ele alır. Devamlı susmak, uyumak, aç kalmak gibi hususları şeriatın dışında olarak değerlendirmiştir.

Dördüncü mesele halvet-riyazettir. Ona göre mutlak inzivâ, yani kişinin kendisini tamamen toplumdan soyutlaması hatadır. Bununla birlikte itikaf, nazarında inzivâ değildir. Beşinci mesele zikirdir. “Lâ ilâhe illallah” zikrine hadis-i şerife binaen vurgu yapar. Bunun dışında “Allah, Allah”, “Hû, Hû” lafızlarının sünnetten uzak olduğunu söylemektedir. Altıncı mesele hâl-makam konusudur. Hâl ve makamların bir çoğunu dinin prensibi olarak görmektedir. Sadece hüzn, aşk ve muhabbet gibi halleri farklı düşünmekte ve eleştiri ile yaklaşmaktadır. Yedinci esas velî-evliyâ bahsidir. Velilerden bahsederken “Allah'ın velileri, şeytanın velileri” cümlelerini kullanmaktadır. Tasavvuf anlayışına yönelttiği tenkidlerin bir çoğunu bu perspektiften değerlendirir. Bunun için “*El-Furkan beyne Evliyâir'-Rahmân ve Evliyâi'ş-Şeytan*” adıyla müstakil bir eser kaleme almıştır. Gavs, kutub, aktab gibi kavramların velilerin ismi olamayacağını ileri sürmektedir.

Sekizinci kısım keramet mevzudur. İbn Teymiye kerâmeti kabul eder, hatta bu konudaki görüşü sûfilerle aynıdır. Esas olanın kerâmet değil, istikamet olduğunu vurgular. Dokuzuncu mesele semâ hadisesidir. Semâ'yı reddeder ve bidat olarak nitelendirir. Onuncu veya son mesele ise fenâ-bekâ meselesidir.

İbn Teymiye, müellif sûfilere ve tasavvuf kaynaklarına da tenkidlerde bulunmuştur. Bir kısmında sahabe ve tâbiûna az yer

verildiğini ve kullanılan bir takım hadislerin mevzu olduğunu dile getirmektedir.

Yazar, İbn Teymiye'nin İbn Arabî'ye bakışını dönemin siyasi ve fikri durumunu göz önünde bulundurarak değerlendirmiştir. Daha sonra tartışmanın sebeplerini ailevî-meslekî sebepleri önceleyerek siyasi, fikri, psikolojik olarak sıralandırmıştır. Kısaca bu başlıklar İslam düşünce tarihinin bu iki önemli sîmâsı hakkında mukayeseli olarak bilgi edinmemize yarar sağlamaktadır.

Eserin üçüncü bölümü İbn Teymiye'nin eleştiri yönelttiği tasavvufî meselelerdir. Tenkidleri altı ana maddede toplamak mümkündür. Vahdet-i vücûd, hatm-i velâyet, ricâlû'l-gayb, Firavun'un imanı, putlara ibadet, gaybdan haber verme ve Hurûfilik konularıdır.

Varlık nedir, hakikati var mıdır, Allah'tan başka varlık var mıdır, insan-Allah-kainat münasebeti nedir? gibi sorular vahdet-i vücûd düşüncesinin hicri VII. asırdan sonra sûfilerin temel meseleleri olmuştur. Müellife göre buna benzer sorular İbn Arabî'den önce sorulduysa da bunu sistematik hale getirerek *el-Fusûs* ve *el-Futûhat* da açıklayan İbn Arabî'dir ve İbn Teymiye'nin bu konudaki tenkidleri doğrudan ona yönelmiştir. Hatm-i velâyet meselesinde İbn İbn Teymiye konuyu “velinin nebiden üstün olduğu” fikriyle ele almış ve bu nokta da Kitap ve Sünnet'e böyle bir şeyin olmadığını söylerek bu fikir sahiplerini zındıklıkla nitelemiştir. Her ne kadar bu tez “bir peygamberin velayetinin nübüvvetinden üstün olduğu” fikriyle tevil edilmeye çalışılsa da ehl-i zâhir buna karşı çıkmış ve ağır ithamlarla eleştirmiştir.

Yazarın, İbn Teymiye'nin İbn Arabî'ye karşı eleştirilerini meseleler altında topladığını daha önce ifade etmiştik. Ancak bu kısımda sadece İbn Teymiye'nin mevzular hakkında görüşlerini sunmuştur. Daha sonraki bölümlerde bu konuların kısaca tahlil ve değerlendirmelerini vermiştir.

İbn Teymiye ve bu çerçevede ehl-i zâhir sarîh akıl ve sahih nakil ile hareket etmektedir. İbn Arabî'nin düşüncelerinin birçoğu müşâhede, zevk ehli kimselerin anlayabileceği bilgilerdir. Dolayısıyla iş müşâhedeyle bağlıdır, fikrî neticelere yaklaşması mümkün gözükmemektedir. Müellifin *el-Fusûs* ve *el-Futûhât*'dan yaptığı alıntılar bunu açıkça göstermektedir.

Vahdet-i vücûd sisteminde eşyaya bakış açısı, yeni Eflatunculuk, Hermescilik, Orfeosculuk gibi akımlar arasında benzerlikler bulunabilir. İbn Teymiye bu akımları felsefe-i zenâdıktan görmüş vahdet-i vücûdu da bu bakımdan değerlendirmiştir. Mustafa Kara çalışmasında İbn Teymiye'nin tenkidlerini sıralamış kendi bakış açısıyla haklı sebeplerinin olduğunu dile getirmiştir. Ancak İbn Arabî için kâfir, zındık gibi kelimelerin kullanılmasını affedilmeyecek büyüklükte bir hata olarak telakkî etmiştir.

Kanaatimizce, çalışma her ne kadar İbn Teymiye'nin İbn Arabî'ye bakışı olarak nitelendirilsede aslında tasavvuf ve tenkid edilen meseleleri şeklinde okunabilir. Nitekim İbn Teymiye'den sonra tasavvuf düşüncesine yöneltilen tenkidler de kitabın son bölümü olmuştur. Birinci bölüm İbn Teymiye'den önce yöneltilen eleştirilere yer verirken son bölüm sonrasını kapsamaktadır.

Dördüncü kısım, sûfî olanların eleştirisi, sûfî olmayanların eleştirisi ve muâsır ulemânın eleştirileri şeklinde üç kısımdan meydana gelmektedir. Sûfî olanların eleştirisinde iki isim zikredilmiştir. Birincisi Âlâü'd-Devle Simnânî diğeri ise İmam-ı Rabbânî'dir. Özellikle vahdet-i vücûda karşı tavır takındıkları için bu sûfîlerin seçildiği âşikardır.

İbn Kayyim, Şâtübî, Taftazânî, İbn Haldûn, Ali Kârî, Muhammed b. Abdulvahhâb, Dehlevî, Şevkânî yazarın sûfî olmayan kimselerin tasavvufa eleştirisi başlığında görüşlerini aktardığı isimlerdir. Yazar, burada saydığımız isimleri, İbn Teymiye'nin bazı görüşleriyle örtüştüğü için vermeyi uygun görmüştür.

Vahdet-i vücûd ve tasavvuf her dönemde dinamizmini muhafaza etmiş tenkid ve takdir toplamıştır. Kitabın amacı tenkid olduğu için takdirlerden çok bahsedilmemiştir. Ayrıca yazar realite olarak son asır İslam dünyasına tesir eden şahısların çoğunun fikir dünyasının İbn Arabî'den çok İbn Teymiye'ye yakın olduğunu ifade etmiştir. Muâsır âlimlerin düşüncelerini verirken de Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Mustafa Sabri, Abbas Mahmud Akkad, Muhammed Hamdi Yazır, Sa'id Nursî, Mevdudî gibi yazarların görüşlerini vermiş ve çalışmasını nihayete erdirmiştir.

Sonuç olarak, enfüsî olması, sürekli yeni tahlil ve terkiplerin peşinde olması sebebiyle, şüphesiz tasavvuf düşüncesi eleştirilere maruz kalmıştır. Hallac, Sühreverdi gibi büyük sûfiler idam edilirken, İhyâ, fetvâ ile Endülüs'te, el-Fusûs Kafkasya'da yakılarak protesto edilmiştir. İbn Teymiye'nin bu mücadelesini “naslara sıkı sıkıya bağlılık, farklı tefekküre ise tamamen kapalılık” şeklinde yorumlayabiliriz. Selefin, ilk zahidlerin söylediklerinin hepsi doğru, yenilerin söyledikleri ise bidattir. Kelamın özü, İbn Arabî ile İbn Teymiye İslam düşüncesinin iki önemli simasıdır. Fikirleriyle asırları peşlerinde sürüklemişlerdir. Bazı konularda insan olmaları hasebiyle hata yapmışlardır. Fakat hiçbirisi de kafir değildir. Bu çalışma “taassub çukuruna” dalmadan mukayeseli olarak bu iki şahsın fikirlerini incelemeye imkan tanır.