

PAPER DETAILS

TITLE: Celâleddin Devvânî

AUTHORS: Emrullah YÜKSEL (ÇEV)

PAGES: 0-0

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/30973>

CELÂLEDDİN DEVVÂNÎ x

Yazan: Bakhtyar Husain Siddiqi

İngilizceden çeviren:

Doç.Dr. Emrullah Yüksel

A- Hayatı ve Eserleri:

Muhammed b. Es'ad Celâleddin (830/1427), babasının kadı olduğu Kâzarûn şehrinin Devvân nahiyesinde doğmuştur. İlk tahsilini babasından, sonra Mahjvi'l-Arî ve Hasan b. Bakkâl'dan yaptı. İlâhiyat tahsilini Şirâz'da Muhyi'd-Dîn Ensârî ve Hammâmu'd-Dîn'in emrinde yaptı ve nihayet orada Medresetu'l-Eytâm'a müderris oldu. Kısa zamanda o, ilim ve bilgisinden dolayı meşhur oldu, uzaktan ve geniş bölelerden talebeleri kendine çekti. Onun edebî ve akademik şöhreti, o zamanın Mezopotamya ve İran-Türk hükümdarı Han Bahadır Hasan Bey (Uzun Hasan)'ın sarayında hizmete girmesini gerektirdi. Nihayet, o, Sultan Yakub'un döneminde de mevkiini elinde bulundurduğu sarayın yüksek kadılık mevkiine erişti. 0,907/1501 veya 908/1502 de öldü ve doğum yeri olan Devân'a gömüldü (1).

Tûsî, Moğol dönemi esnasında felsefî bilimler geleneğini yeniden canlandırdı; Devvânî de aynısını Osmanlı devri boyunca yaptı. Oysa birincisi, İbn Sina'nın çalışmasına, onun eserlerinin bazısına şerhler yazmak ve onun aleyhinde olanlara karşı onu müdafaa etmek suretiyle yeni bir hız vermiştir, ikincisi ise, Şihâbu'd-Din el-Maktûl'un çalışmasını, onun Heyâkilun-Nur'una bir şerh yazmak ve kendi eserlerinde işrâk felsefesi (hikmât-i işrâk) ni işlemek suretiyle yeniden yönlendirmiştir. Her ikisi de dinî inançları yeniden canlandırıcı idiler, fakat onlar gerçeğe doğru yaklaşmalarında ayrılırlar. Birisi gerçek İbn Sinacı, diğeri vefakâr Sühreverdici'dir. Brockelmann, önemlileri aşağıdaki listeye geçen mevcut eserlerinden yetmişini sıralamıştır (2).

1- Şerh 'Aqâ'idî 'Adudiyye, İstanbul, 1817.

2- Şerh Tehzîb el-Mantiq ve'l-Kelâm, Lucknow, 1264/1847.

(x) Bu makale, "A History of muslim Philosophy Edited and Introduced by M.M. Sharif, Volume Two, 1966, Otto Harrassowitz-Wiesbaden, s. 883-888" de çıkmıştır.

(1) Encyclopaedia of Islam, C. I. s. 933.

(2) Geschichte der Arabischen Litteratur, Supp., C. II, 1937, s. 306-09.

- 3- R. el-Zavra, Kahire, 1326/1908 (Musa Kâzım, el-Zavra ile onun şerhi Havrâ'yı Türkçeye tercüme etmiştir, İstanbul, 1333 h.).
- 4- Risâle fî İsbâtı'l-Vâcibi'l-Qadîme ve'l-Cedîde (taş-basması, İst., ts.).
- 5- Risâle fî Tahqîqı Nefsi'l-Emr.
- 6- Risâle fî İsbâtı'l-Cevheri'l-Mufâriq.
- 7- Risâle fî 'Adâle.
- 8- Risâle fî'l-Hikmet.
- 9- Şerhu'l-Heyâkil.
- 10- Enmuzecu'l-'Ulûm.
- 11- el-Mesâ'ilu'l-'Aşr fî'l-Kelâm.
- 12- Ahlâq-ı Celâlî (Kalküte, 1810, Navalkishor, 1283; ing. trc. the Practical Philosophy of the Mohammadan People by W.F. Thompson, London 1839).

B- Ahlâk:

Devvânî, Sultan Hasan Bey tarafından, Tûsî'nin ahlâk kitabını isrâkî açıdan "düzeltici ve tamamlayıcı" özel gaye ile yeniden gözden geçirmek için görevlendirilmiştir. Ahlâk-ı Celâlî'nin yapısı, esasında, Ahlâk-ı Nâsiri'ninkinin aynıdır, fakat Devvânî, eserinin icrasında onu sanatkârane bir şekilde Kur'an ayetleri, Peygamberin ve Sahabesinin ahlâkî kuralları ve mutasavvıfların etkili sözleri ile süslemiştir. O, Tûsî'nin eserini yalnız kısaltmadı ve sadeleştirmede, aynı zamanda onu, isrâk felsefesinin gelişmesine göre yeri geldikçe genişletti ve özenle işledi; bundan başka o, edebî süs yoluyla çokça ilâvelerde bulundu.

İbn Miskeveyh taraftarı olan Tûsî, en yüksek iyi (summum bonum) hayat olarak en yüce saadeti (sa'âdet-i qusva) kabul etmektedir. Onun kudsî unsura ilgisinden dolayı, en yüce saadet anlayışı, aslında Aristocu saadet anlayışından farklıdır. Devvânî bir adım daha ileri gitmekte ve ahlâkî, dinî idealle bir tutmaktadır. Yalnız bu durum, Kur'an'ın doğruyu yanlıştan ayırdettiği, bilgiyi değerlendirdiği ve iş yapma gücünü takdir ettiği, Allah'ın vekilliğinin kastedilmiş olması sebebiyle en yüksek saadet değil, aynı zamanda Allah'ın vekilliği "yaratılışın en mükemmeli" ni canlandıran ideali olmalıdır. Başka ifadeyle onun ahlâkî teorisi, Allah'ın vekilliğinin bulunduğu, bizzat insan tarafından değil, Allah tarafından belirlenmiş olarak kainat içinde insanın yeri veya mevkîi üzerine kurulmuştur.

Sorumluluğun bu yüksek görevine insan ne adını verir? Devvânî, bunun cevabını Halife Hz. Ali'nin sözünde bulmaktadır, bu söze göre, insan, melekler ile hayvanlar arasında orta bir mevkîi işgaletmektedir. Birinciler, heves ve öfkeleri olmaksızın akla sahiptir. Onların ne günaha teşvik edici durumları, ne de seçme hürriyeti vardır; yaratılıştaki mükemmel olan onlar, üstün ahlâklıdır. Diğer taraftan akıl olmaksızın heves ve öfkeye sahip olan ve böylece akli olmayan saiklerinin idaresine kabiliyetsiz olan ikinciler, aşağı ahlâklıdır. İnsan ise her iki-

sine sahiptir. Bununla beraber, o, akli sayesinde heves ve öfkesini emri altına koymak suretiyle meleklerin üstüne çıkabilir ve hem de eğer heves ve öfke onun aklını esir ederse hayvanların aşağısına düşebilir. Hayvanlar, akılları bulunmadığından mazurdurlar, fakat insan böyle değildir. İnsanın seçkinliğinin kemâli, tabî olan günaha teşvik olunması ve kötülüğe karşı kasdî direnmesi vasıtasıyla artmaktadır; melekler, anlaşmazlık, üzerinde düşünme ve tercih hakkının zahmetli işlemlerinden müstağnidirler. Böylece tek başına insan, hür, sorumlu ve ahlâkî varlık olması ve onun Allah'ın halifelğine uygunluğu dolayısıyla bu mutlak yeryüzüne tayin edilmiştir (3).

Bu halifelğin insan tarafından yerine getirilmiş olması nasıldır? "Hikmet kime verilirse büyük bir hayra kavuşmuş olur" (2/269) Kur'an âyetini nakleden Devvânî, yüksek bir hikmet (hikmet-i bâliğa) in bu yüce mevki ile ilgili muhteşem bir yol olduğunu kabul etmektedir. Fakat, teori ve pratiğin mutlu bir uygunluğu olan yüksek hikmet Sokrat'a ait düşünceden farklıdır: Bilgi fazilettir. Yunanlılar, ahlâkın nazari prensiplerini tahkik ile ilgilenmişlerdir; ahlâkın uygulama yönü, onların tabiatına oldukça yabancıydı.

Yüksek hikmet, tasavvufî sezgi içinde olduğu kadar, zihnî anlayış sayesinde de kazanılmış olabilir. Filzof ve mutasavvıfın her ikisi, aynı gayeye farklı yollarla ulaşır. Ne var ki birincisi "bilir" ikincisi "görür", orada her ikisinin buluşları arasında tam ahenk vardır.

Aristocu orta yol doktrininden daha az olmayan Kur'anî orta yol (4) doktrini ile etkilenen Devvânî, orta yolun herkonuda iyiyi meydana getirdiğini kabul etmektedir. Fakat bu, Aristo tarafından takip edildiği gibi "akıl" ve "ihtiyat" ile değil, ilâhî Kanun ile belirlenmiştir. Akıl, olsa olsa ahlâkın şeklini belirleyebilir, gerçek anlam ilâhî Kanundan gelmelidir. Orta yoldan sonra yürümek zordur, Devvânî, onu kıldan daha ince ve kılıçtan daha keskin bir köprü olan cehennem üzerindeki (sırat) köprüsüyle bir tutmuştur.

Ahlâkî çaba, bütün huyların, doğuştan veya kazanılmış olsa da değiştirme ve değişmeye kabiliyetli olduğunu kabul etmektedir. Tecrübe ile ispatlandığı gibi, devamlı eğitim, disiplin ve takdir, kötü kişiyi fazilet sahibi kişi durumuna çevirebilir. Tamamen yok edilmemiş olsa da, bu vasıtalarla günah, büyük miktarda azalır. Çünkü insan, önceden belli bir kötü huyun, onu değiştirecek ve bozacak bütün teşebbüslere karşı direneceğini bilmez, onun değişikliklerine karşı azamî gayret sarfetmiş olması gerektiği akıl ve dinin her ikisinin emirleriyle ahenk içindedir.

Eflatun'a göre, fazilet umumiyet itibarıyla insan tabiatının itidalıdır. Aristo, her fazilete itidallık mevkiini vereceğini belirledi. Fakat o bundan daha ileri gide-

(3) Ahlâk-ı Celâli, s. 24.

(4) Kur'an, II/190.

medi. Yunanlılar "sistemleştirdi, genelleştirdi ve teorileştirdi" fakat sabır üzerine kurulmuş, tafsilatlı ve gözlemi sürdürülmüş müsbet bilginin yığılması, tamamen "onların tabiatına yabancı" idi. Yunan dehasının bu zafiyeti, "pratik felsefenin bir kısmı" olarak ahlâkı tasnif eden, amelî ve nüfuz edici Müslümanların zekâsının bir tercihi ile yer değiştirmişti (5). İlk müslüman ahlâkçısı İbn Miskeveyh ile, üzerinde durulan noktalar, hudutsuz genellemelerden, faziletin ferdî fark ve türüne kadar yer değiştirmiştir. Yalnız o, hikmetin, cesaretin, ölçülülüğün ve zikredildikleri sıra ile adâletin türlerini yedi, onbir, oniki ve ondokuz (6) diye belirlemedi-Eflatun'a göre dört ana fazilet-fakat o aynı zamanda sebeplerin ve zihnî hastalıkların cazip bir teorisini, zihnî olandan tasavvufî olan görünüşe kadar bir değişme ile Gazzâli'de neticelenen bir usûlî geliştirmiştir (7).

İbn Miskeveyh, Eflatun'un fazilet teorisinin ayrıntılarına çözüm yolu bulmuş, fakat problem, Tûsî ile kötü huyun Aristocu teorisi geliştirilmiş ve tamamlanmıştır. O, ilk olarak denge unsurundan sapmanın, yalnız niceliğe ait değil, fakat aynı zamanda niteliğe ait olduğunu belirtti ve böylece Devletin Aristocu aşırılık ve eksikliğe ait kötü alışkanlığın (8) üçüncü geniş kapsamı olan sebep olarak sapıklığı ilâve etti. Tûsî de İbn Sina'nın (Kitâb el-Tahârat) ve Farabî'nin ahlâka ait eserinin eksikliklerini ahlâkî incelemesinde bulmak için, ev işlerine ve siyasete ait olanları içine almak suretiyle pratik felsefeyle ilgili tamamlamayı yapmıştır. Nihayet, Tûsî, Gazzâlî'nin riyazetçi ahlâkına karşı geldi. Ona göre riyazet, ahlâkî hayatın inkârıdır, çünkü insan, Arapça'da insan (arkadaş olan) kelimesiyle gösterildiği gibi yaratılıştan sosyal bir varlıktır ve beden bir engel değil, fakat kemâle erişmesi için kabiliyetli olan bir vasıta (9). Bununla beraber, o, riyazeti, tasavvufî şuurun gelişmesinde şahsî tecrübe olmaksızın sahip olduğu gerekli bir merhale olarak kabul etmektedir. Şihâbeddin Maktul'un işrâk felsefesinden ilham almış olan Devvânî, felsefe ile tasavvuf arasında tam bir abenk bulmaktadır. Mutasavvıfın "gördüğünü" filozof "bilir" ve bu sonuncunun "bildiğini", evvelki "bilir". Bundan dolayı o, Tûsî'nin ahlâkına Kur'anî bir eğilim vermiştir.

C- Politikası:

Tûsî'yi takip eden Devvânî de, Siyâset-i Mudun'ü politikanın modern anlamından çok yurttaşlık ile ilgili ilim anlamında kullanmıştır. Aslı, görevi, toplumun sınıfları ve âdil bir kral tarafından yönetilen bir idarenin ihtiyacı Tûsî'ye göre ne ise Devvânî için de aynıdır. Krallık idaresi (monarşi), ilâhî kanunun ön planda bulunduğu, adâletin ikinci derecede hakemînin kral olduğu ideal bir idare

(5) Briffault, The Making of Humanity, s. 192.

(6) Tahdhib al-Akhlaq, s. 15-20.

(7) Mizân al-'Amal, s. 83-91.

(8) Akhlâq-ı Nasîrî, s. 114.

(9) Ivanow, Tasavvurât, s. 92.

şekli olması için kabul edilmiştir. Ahlâq-ı Nasîrî'den tevzi edici ve düzeltici adâletin genel prensiplerini tekrar ortaya koyduktan sonra, Devvânî, adâletin tesirli yönetimini sağlamak için bir kral tarafından dikkat edilmesi gerekli olan kendinin on ahlâkî prensibini ilâve emektedir.

Birinci olarak kral, bir meseleye karar verirken kendini her zaman zarar gören bir iştirakçi kabul eder. Şöyle ki o kendine karşı olan şeyi zarar gören olmasından dolayı istemeyebilir. İkinci olarak, o, geciken adâletin esirgenmiş adâlet olmasından dolayı hâdiselerin çabuk elden çıkmış olduğunu kabul edebilir. Üçüncü olarak o, eninde sonunda onların peşinden Devletin yıkılmasını beraberinde getiren duygusal ve fiziksel emirlere müsamaha etmemelidir. Dördüncü olarak, krala ait kararlar, acelecilik ve öfkeden çok merhamet ve lütuf üzerine dayandırılmış olmalıdır. Beşinci olarak, halkın memnuniyetinde Allah'ın rızasını araştırmalıdır. Altıncı olarak o, Allah'ın hoşnutsuzluğu ile halkın hoşuna gideni araştırmamalıdır. Yedinci olarak, eğer karar, kendi şahsî takdirine kalmışsa, fakat ondan merhamet dilenilmiş ise affetme adâletten daha iyidir. Sekinzinci olarak, o, faziletli kişilerle dost olmalı ve onların öğütlerine kulak vermelidir. Dokuzuncu olarak o, herkesi haklı mevkine göre korumalı ve aşağı tabakadan olan halka yüksek görev emanet etmemelidir. Sonuncu olarak o, haksızlıktan şahsen çekinmekle yetinmemeli, fakat o devletin işlerini de aynı şekilde yürütmeli ki hiç kimse onun otoritesi altında bu adaletsizlikten kabahatli olmamalıdır.

D- Metaffiziği:

Tûsî ve diğerleri gibi Devvânî'nin kozmolojisi, on aklın tedrici sudurundan, dokuz küre, dört eleman ve üç yaratılış âleminde meydana gelmektedir. Ay küresinin aklı olan faal akıl, gökle yeryüzü arasında geçit köprüsü kurmaktadır.

Peygamber'in "aklın bütün yaratılan şeylerin en mükemmeli olduğu" sözünü nakleden Devvânî, "ilk akıl" Hz. Muhammed'in ilk cevheriyle bir tutmaktadır. O, tam tamına kuvve halinde olarak bir tohumun kökleri, dalları, yaprakları ve meyveleri ihtiva ettiği gibi geçmiş, şimdiki ve gelecek her şeyin fikrini kapsamaktadır. Âlemde sabit olan, fakat niteliklerde değişebilir küreler, maddî dünyanın kaderini idare ederler. Yeni durumlar, kürelerin devri içinde varlığa katılmakta ve her an faal akıl, aslî maddenin aynasında kendisi yansıması için varlık içine yeni bir şekile sebep olmaktadır. Madenî, bitkisel ve hayvansal durumlar içinden geçen ilk akıl, neticede insanda kazanılmış akıl (mustafâd akıl) suretinde gözükür ve böylece en yüksek nokta en aşağı nokta ile birleşmiş olarak varlık halkası, iki çıkış ve iniş kavisi ile tamamlanmıştır.

İlk akıl, sürgün içinde filizlenmeyi, dalı ve meyveyi içinde bulunduran kuvve halinde müşterek bir birliğe sahip aslî şekline dönen tohum gibidir. Bu dairesel işlem, onların miktarlarını artırarak büyüyen bedenler içinde ve düşünce hareketi olan aklî ruh içinde hareket (hareket-i vad'î) şeklini alır. Gerçekten bütün bu

hareketler, tasavvuf istilâhında kendi kendine parlayan adı verilen kendini ifade için Allah'ın muhabbetinden meydana gelen ilâhî hareketin gölgeleridir (10).

Devvânî'nin metafizikle ilgili eseri el-Zavrâ, Kelâmın ve manevî liderlerin felsefecilerin ve mutasavvıfların öğretiminin "işrâkî" bakış açısından tahlilî bir değerlendirmesidir. O, tamamen ilk üç bilim dalının fayda ve önemini takdir etmekte, fakat o, onlar tarafından meydana getirilen sonuçlarının bazısının İslâmî tutarsızlığının önemli bir ikazını yapmaktadır. O, felsefe ve tasavvufun her ikisinin aynı hedefe götürdüğüne inanmakta, fakat sonuncunun öncekine yüksekliğine ve üstünlüğüne gözlerini yummamaktadır. Onun gözünde tasavvuf, şüphe ve tereddütten uzaktır, çünkü o, ilâhî lütuf sebebiyledir ve bu yüzden Peygamberin niteliğine daha yakındır (11).

Bibliyografya:

Jalâl al-Dîn Dawwânî, Akhlâq-i Jalâlî, Lucknow, 1916; al-Zavrâî, MS, No. Ar.h.II 95 A, Panjab University Library,, Lahore; W.F. Thompson, The Practical Philosophy of the Mohammadan People, London, 1890; A.M.A. Shusthtery, An Outline of Islamic Culture, Bangalore, 1938; R. Levy, An Introduction to Sociology in Islam, London, 1933; D.M. Donaldson, Studies in Muslim Ethics, London, 1953; Encyclopaedia of Islam, Vol. II, London, 1913-28; E.G. Browne, A Literary History of Persia, Vol. III, London, 1920; Abd al-Salâm Nadawî, Hukamâ-i Islâm, Azamgarh, Vol. I, 1953, Vol. II, 1956; C. Bröckelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, 2nd edn., Leiden, 1943, Suppl, 1937.

(10) Akhlâq-i Jalâlî, s. 258-59.

(11) al-Zavrâ, s. 116.