

PAPER DETAILS

TITLE: İsbât-i Vâcibe Giden Yolda Delillerin Telfîki Devvânî ve Ahmed Nûri Örnekleri

AUTHORS: Hülya TERZIOGLU

PAGES: 801-821

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2868532>



Düzeltilme: İsbât-ı Vâcibe Giden Yolda Delillerin Telfiki Devvânî ve Ahmed Nûri Örnekleri

Correction: The Eclecticism of Proofs on the Road to Demonstrate The Existence
of Allah: Examples of Dawwānî and Aḥmad Nūrî

Hülya TERZİOĞLU

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sakarya/Türkiye
Associate Professor Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya/Türkiye
hulyaterzioglu@sakarya.edu.tr | orcid.org/0000-0001-7565-615X | ror.org/04ttnw109

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
26 Eylül 2022	26 September 2022
Kabul Tarihi	Date Accepted
11 Ekim 2022	11 October 2022
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2022	31 December 2022

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Hülya Terzioğlu).

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hülya Terzioğlu).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Terzioğlu, Hülya. “Düzeltilme: İsbât-ı Vâcibe Giden Yolda Delillerin Telfiki Devvânî ve Ahmed Nûri Örnekleri”. *Kader* 20/2 (Aralık 2022), 801-821. ”

Öz

İslâm inanç sisteminin en temel konusu ve gayesi şüphesiz marifetullah (Allah'ın bilinmesi) mevzuudur. Bu konuda yapılan çalışmalar literatürde daha çok isbât-ı vâcib olarak isimlendirilmekte, kelâm, felsefe ve tasavvuf ekollerinin her biri için en kıymetli mesai olarak kabul edilmektedir. Kelâm ekolleri daha çok İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) etkisiyle Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) sonrası yoğun olarak bu kavramsallaştırmayı kullanmaya başlamıştır. Sûfiyye ise daha çok vahdet-i vücûd nazariyesi temelinde bu çalışmalara katılmıştır. Kelâm ilminde bütün inanç esasları en nihayetinde Allah'a imanı açıklamak ve güçlendirmek için temellendirilir. Bu sebeple Allah'a iman aslû'l-usûl (bütün ilkelerin aslı) olarak anılır. Tarihi konjonktürde Kelâm ilmi içerde Müslümanların inanç meselelerini tartışırken dışarda da genişleyen İslâm coğrafyasının ortaya çıkardığı inanç meselelerine isbât-ı vâcib çalışmalarıyla cevap vermeye gayret etmiştir. Bu çerçevede nübüvvet ve âhiret konuları kelâma dahil edilmiştir. Kelâm tarihi başlangıcı itibariyle özellikle materyalist çevrelere karşı Allah'ın varlığını savunurken büyük ölçüde atomculuk nazariyesini kullanmıştır. Zaman içinde İslâm felsefesi ve tasavvufun sistemleşmesiyle beraber kelâmın hudûs delili, felsefenin imkân delili ve sûfiyenin keşf ve ilham delili üç ayrı koldan bu mesaiyi güçlendirirken hem bu ekollerin kendi içindeki etkileşimi, hem de isbât-ı vâcib çalışmalarının muhataplarının çeşitlenmesi kullanılan delilleri birbirine yaklaştırmıştır. Özellikle Şehristânî (öl. 548/1153) ve Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) sonrası terminoloji, konu ve metodoloji anlamında gerçekleşen yakınlaşma felsefi kelâm geleneğini ortaya çıkarmıştır. Bu süreçte ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillerin kullanımında kelâmcılar hudûs ve imkân kavramlarını birlikte kullanmaya başlamışlardır. Osmanlı'nın son dönemlerine kadar takip edilmesi mümkün olan bu çalışmaların önemli temsilcilerinden Celâleddin ed-Devvânî'nin (öl. 908/1502) çalışmamıza konu olmasının sebebi de isbât-ı vâcib delillerini birlikte kullanmadaki mahareti ve kendisinden sonraki süreci etkileme gücü olarak özetlenebilir. Onun bu toparlayıcı özelliği kendisinden önceki isbât-ı vâcib çalışmalarının eksik taraflarını ikmal edip kendi eserlerinde meseleleri birleştirmesinde görülmektedir. Bu sebeple yazdığı risâlelere uzun yıllar şerh ve hâşiyeler yapılmış ve bu süreç XIX. yüzyıla kadar devam etmiştir.

Özellikle bu yüz yılda materyalizmin yeniden Batıda güçlenmeye başlaması ve Osmanlı'da bir kesim ilim ve fikir adamını etkilemesi benzer bir tarihî tecrübe anlamına gelmektedir. Bu sebeple Allah'ın varlık delillerinin yine birbirini destekleyerek kullanılmasının lüzumu hâsıl olmuştur. Çalışmamızda bu münasebetle sürecin geldiği noktayı görmek bakımından İslâm düşüncesinin üç temel ekolü olan kelâm, İslâm felsefesi ve tasavvufun isbât-ı vâcib konusunda ürettikleri ortak argümanları vukûfiyetle ele alan son dönem Osmanlı âlimlerinden Ahmed Nûri'nin (19. yüzyıl) görüşlerini de ele aldık.

Anahtar Kelimeler: Materyalizm, İsbât-ı vâcib, Devvânî, Ahmed Nûri, Hudûs, İmkân, Keşf ve İlham.

Abstract

The most fundamental subject and aim of the Islamic belief system is the subject of *ma'rifatullah* (knowing Allah). Studies on this subject are mostly called *ithbât al-wâjib* (the demonstration of God) in the literature. They are considered the most valuable work for kalâm, philosophy and mysticism schools. Kalâm schools started to use this conceptualization intensively after Fakhr al-Din al-Râzî, mainly under the influence of Ibn Sînâ. Sûfis, on the other hand, most participated in these studies based on the theory of the unity of existence. In kalâm, all the principles of belief are ultimately grounded to explain and strengthen faith in Allah. For this reason, belief in Allah is referred to as *aşl al-uşûl* (the origin of all principles).

Throughout history, scholars of kalâm discussed the creedal issues of Islam in the Muslim society while it tried to answer the creedal issues abroad by the expanding Islamic geography with studies on *ithbât al-wâjib*. In this framework, the problems of prophecy and the hereafter are included in kalâm. Since the beginning of the history of kalâm, it has used the theory of atomism to a large extent, especially in defending the existence of Allah against materialists. The systematisation of Islamic philosophy and mysticism in time, the kalâm cosmological argument, the argument from contingency of philosophers and the argument from *kashf* and *ilhām* of Sûfis strengthened this area from three different branches. On the other hand, the interaction of these schools within themselves and the diversification of the interlocutors of studies on *ithbât al-wâjib* brought these arguments closer together. The convergence in terms of terminology, subject and methodology, especially after Shahrestânî and Râzî, revealed the tradition of philosophical theology. In this process, theologians began to use both the concepts of temporality (*hudûth*) and contingency (*imkân*) to use ontological, cosmological and teleological proofs. Dawânî, one of the eminent figures of these studies in the last periods of Ottomans,

is the subject of our research, due to his skills in utilising these proofs of *ithbāt al-wājib* and his influence in the studies after him. His review of the matter can be observed in his effort in his works where he deals with the so-called deficiencies and errors of his predecessors regarding *ithbāt al-wājib*. For this reason, many annotations and commentaries were made for his treatises and ideas until the 19th century.

Especially, the advance of materialism in the West in this century showed great influence on many scholars and intellectuals in the Ottoman Empire seems to be a parallel historical experience. Therefore, it has become necessary to utilise the arguments for the existence of Allah by supporting each individual argument together. In this regard, in our study, to see the process, we also discussed the views of Aḥmad Nūrī, one of the scholars in the last period Ottoman, who dealt with the common arguments about *ithbāt al-wājib* produced by the three primary schools of Islamic thought: kalām, Islamic philosophy and mysticism.

Keywords: Materialism, *Ithbāt al-Wājib*, Dawwānī, Aḥmad Nūrī, Cosmological argument, Argument from contingency, *Kashf* and *ilhām*.

Giriş*

İslâm düşünce geleneğinde isbât-ı vâcib çalışmalarının belli bir başlık, form, kavramsal çerçeve, istidlâl yöntemi gibi metodolojik keyfiyet kazanması milâdî XIII. yüz yıla tekabül eden bir döneme rastlar. Ancak bu mesainin bidayeti Kur’ân’ın Allah’ın birliği ve kâinatı ilim, irade ve kudretiyle çepeçevre kuşatmışlığını merkeze alan inanç sistemi ile ulemanın zât-sıfat, kadîm-hâdis, cevher-araz parantezlerinde tartıştığı en temel meselenin marifetullah (Allah’ın bilinmesi) olmasına dayanır. Ulemânın âmentüde özetlediği inanç esaslarını önce usûl-i selâseye, (Allah’a, peygambere ve âhirete iman) ardından da aslûl-usûl diye tanımladıkları yalnızca Allah’a imana inhisar ettirmeleri esasta yalnızca marifetullah etrafında tahkim olan tek iman ilkesini ifade etmektedir. Diğer bütün inançlar aslında Allah’a imanın keyfiyetine dair temellendirme ve açıklamalar olarak anlaşılmıştır/anlaşılmalıdır.

Hicrî birinci yüzyılla beraber Müslümanların içinde kendi inanç meselelerini tartışma ve tahkim ihtiyaçları, dışarda İslâm coğrafyasının genişlemesiyle beraber karşılaşılan farklı inanç grupları bu mesaiyi daha da yoğunlaştırmış ve çeşitlendirmiştir. Önceleri büyük günah işleyen imânî durumu, halku’l-Kur’ân tartışmaları, kader meselesi, ilâhî irade gibi konular ele alınırken süre gelen devirlerde Ebû’l-Hasen el-Eş’arî (öl. 324/935) ile konu çeşitliliği daha da artmış, nübüvvet ve âhiret mesâili de kelâma dahil edilerek yol yürünmüştür. İslâm coğrafyasının genişlediği bu devirlerde nübüvvet ve semiyât konularının temellendirilmesi lüzumu hâsıl olsa da esasta bütün konular dolaylı olarak Allah’ın varlığı ve birliğini tahkim eder bir mahiyette tartışılmıştır. Nübüvvet teorisi ve âhiretin varlığı Allah’ın kâinatın yaratıcısı olduğu kadar yöneticisi, kudret ve kuralın (sünnetin) sahibi olduğunu ortaya koyması bakımından mühimdir. İlk dönemlerden itibaren bilginin imkânı konusunda lâ edriyye ve indriyye tabir edilen gruplara, Allah’ın tevhidi, sıfatları ve kudreti bağlamında hulûl ve ittihatçı kimi çevrelere, nübüvvet teorisiyle Sümeniyye, Mecûsiyye ve Berâhime’ye, âhiret inancı boyutuyla Dehriyye’ye ve nihayet Ehl-i kitab’ın sapkın pek çok görüşlerine karşı kâdir-i mutlak ilâh tasavvuru temel tezi etrafında çeşitli delillendirme tarikleriyle karşı durulmuştur.

Kelâm tarihinde Gazzâlî (öl. 505/1111) sonrası her ne kadar felsefe ile mezcedilmiş kelâm dönemi olarak anılsa da detayda her iki disiplin de kendi temel tezlerinden vazgeçmemişlerdir. Özellikle

* Bu çalışma, TÜBİTAK 1001 Araştırma Projesi kapsamında yürütülmekte olan 218K264 no’lu projenin desteği ile üretilmiştir. TÜBİTAK’a katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Fahreddin Râzî ile birlikte kelâm ilmi felsefî konuları yine felsefî kavram ve terminolojiyle tartışarak yaratma, illiyet, nübüvvet, mucize, meâd gibi konularla meşgul olmuş ve felsefenin tartıştığı hemen bütün alanlarda kendi değerlendirmelerini yapmıştır. Bütün bu başlıkların anlaşılmasında kelâmcılarda kâdir-i mutlak ilah tasavvuru, filozoflarda ise mûcibun bi’z-zât ilah tasavvuru dolaylı olarak belirleyicidir. Osmanlının yükseliş dönemine denk gelen periyotta Kelâm ilminin cem ve tahkik dönemi yaşanmış ve yazılan risalelerle isbât-ı vâcib çalışmaları yaklaşık sekiz asır gibi uzun bir dönem sürmüştür.

İslâm düşüncesinin temel gayesi ve dinamik yapısını ihsas ettirmede en mühim konu olan Allah’ın varlığı meselesi her dönemde hem içerde Müslümanların inanç meselelerini açıklığa kavuşturmak, hem de dışarda farklı inanç çevrelerine İslâm itikadını doğru anlatmak için mihver mesele olarak değerlendirilmelidir. Ortaya konulan gayrette pek çok değişkenin tesiriyle delillerin birbirine çeşitli açılardan yakınlaştığını da görüyoruz. “Delillerin telfiki” diyebileceğimiz bu durum şüphesiz itikâdî “İslâm kanunu üzere” tahkim etmek ve bunu tüm inanç çevrelerine ulaştırmak gayesine matuftur. Hal böyle olunca verilen mesainin “nasıllığı” ve keyfiyeti bu mesainin “niçinliğinden” daha mühim olmayacaktır.

Bu tarihî gerçeğin önemli temsilcilerinden ikisini Celâleddin ed-Devvânî (öl. 908/1502) ve Ahmed Nûrî’yi (XIX. yüz yıl) konu aldığımız çalışmamızda öncelikle tarihî materyalizmin seyrine atfı nazar etmeyi uygun görüyoruz. Zira yapılan isbât-ı vâcib çalışmalarının -ister sistemli ve metodolojik keyfiyette olsun, isterse de erken dönemde yapıldığı gibi ulûhiyyet anlayışımızı belli cihetlerle tartışın- kahir ekseriyeti Antik Çağ materyalizminin kendi yüzyıllarında güncellenen versiyonlarına reddiye anlamı taşımaktadır. Bu bakımdan materyalizmin temel iddia alanlarının kimler vasıtasıyla, hangi iddialar çerçevesinde yol yürüdüğüyle ilgili kısa bir zihin tazelemenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Buna ilaveten isbât-ı vâcib mesaisinin İslam düşünce ekollerinde prensipte nasıl temellendirildiği belli mukayeselerle değerlendirilecektir. Çalışmanın ikinci temel başlığında ise öncelikle Osmanlı ve İran coğrafyasında çok mühim tesirlerle varlık gösteren Celâleddin ed-Devvânî’nin Allah’ın varlık delillerine getirdiği toparlayıcı hüviyetini analiz edeceğiz. Devvânî’nin kendinden önceki felsefî, kelâmî ve tasavvufî geleneği ikmal eden isbât-ı vâcib çalışmalarının kendisinden sonra onlarca âlim tarafından şerh ve haşiyelerle takip edilmesi¹ ve Osmanlı medreselerinde bu eserlerin okutulması dikkate değer bir durum arz etmektedir.² İkinci olarak özellikle Tanzimat sonrası dönemde Osmanlı aydın sınıfını da ciddi anlamda etkileyen materyalizm akımına karşı *Filozoflar, Kelâmcılar ve Sûfilere Göre Allah’ın Varlığı-İsbât-ı Vâcib* başlıklı risalesi bağlamında Ahmed Nûrî’nin görüşleri ele alınacaktır. Risalenin tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Yazma Bağışlar, 3129, 227a/b) bulunmaktadır.³ Ayrıca müellife nispet edilen *Bazı Âyetlerin Tercümelere* isimli Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Nusret Giresûnî,

¹ Söz konusu şerh ve haşiyeler için bkz. Harun Anay, *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri Ahlak Ve Siyaset Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 1994, 124-128; Hülya Terzioğlu, *Celâleddin ed-Devvânî’nin İsbât-ı Vâcib Anlayışı ve Osmanlı Düşünce Dünyasına Etkileri*, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2018, cilt: VII, sayı: 1, 337- 339.

² Devvânî’nin risâleleri ve onlar üzerine yazılan şerh ve hâşiyeler ile ilgili bir çalışma için bk. Hatice Toksöz, “İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddin ed-Devvânî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/2 (4 Mart 2015), 25-70.

³ Eserin transgrib edilmiş hali için bk. Ahmed Nûrî, *Filozoflar, Kelâmcılar ve Sûfilere Göre Allah’ın Varlığı İsbât-ı Vâcib*, haz. Süleyman Akkuş-Hülya Terzioğlu (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018).

2 numarada kayıtlı ikinci bir eser de bulunmaktadır. Eserde yalnızca Fâtır Sûresi 35/32. âyetin tefsiri yapılmıştır.

Ahmed Nûri'nin delillerin medlûle ulaştırma keyfiyetinin tekrar birlikte okunmasını bize öneren bir isim olması bu çalışmanın yapılmasında etkin olmuştur. Zira Devvânî'nin bereketli usulü kendisinden sonra pek çok takipçi âlimi de benzer bir üslupla yol yürümeye sevk etmiş, nihayet 19. yüzyılda başta materyalizm olmak üzere ilhâdî akımların yeniden canlanması karşısında Allah'ın varlığının ispatı yeni ve ciddi bir mesaiyi zorunlu kılmıştır. Bu yeni durumun gereği olarak mezhep taassubunun azalması, Kelâm ilminin kendini yenilemesi ve tekrar usûl'd-din çerçevesine çekilmesi, Allah'ın sıfatlarından çok varlığının tartışılması, klâsik delillerin yanında yeni delillere ihtiyaç duyulması söz konusu olmuştur. Dinin inanç boyutu kadar ibadet, ahlâk ve toplumsal ilkeleriyle bir bütün olarak ele alınması o dönemin önemli bir diğer gerçeğidir. Dolayısıyla Ahmed Nûri'nin geçmişte isbât-ı vâcib çalışmalarında ulemanın hangi tarikten yürürse yürüsün neticede aynı noktada birleştiklerini iddia etmesi Devvânî sonrası sürecin bir izdüşümü olduğu kadar yaşadığı Yeni İlmi Kelâm Dönemi'nin kendi şartlarının onu böyle bir okumaya zorlaması olarak da değerlendirilebilir. 20. yüzyıl ve içinde bulunduğumuz milenyum çağının inanç problemleri bağlamında meseleye baktığımızda ise yapılacak isbât-ı vâcibin yalnızca kelâm ilminin kendi sınırları içinde de kalmayıp interdisipliner bir usulle çalışmaya bizi zorladığı/zorlayacağı âşikârdır.

1. Materyalizmin Tarihî Seyrine Kısa Bir Bakış

Bilindiği gibi akleden insanın yeme içme, barınma, can güvenliği gibi temel ihtiyaçlarının yanında kendi olma bilinci onu varoluşsal sorular sormaya da zorlamıştır. En temel ayırmda madde ve düşünce eksenli anlama gayretleri varlığa görünen yüzünün ötesinde bir anlam yüklemeyen ve varoluşu maddeye indirgeyen materyalist bakış açısı ile her şeyi zihinsel olarak gören ve varlığı metafiziksel güçlerle açıklayan idealist bakış açısı olmak üzere iki kollu bir yapı arz etmektedir. Bu tarihî düşünsel ayırım biraz da anti teziyle beslenmiş ve hem kendinde isbata imkân oluştururken hem de ötekinin ithamı ve ilzamına cevap olmak istemiştir. Meselenin belli bir düşünme geleneği çerçevesinde kurumsallaşması ise Antik Yunan felsefesi ile tarih sahnesine çıkmıştır. Bu konuda ilk temayüz eden isimler materyalizm düşüncesinin kurucu ismi Demokritos (M.Ö. 460-370) ile idealist düşüncenin temsilcisi Platon (M.Ö. 427-347) olarak anılabilir.

Demokritos'un atomculuk anlayışı etrafında şekillenen tarihî maddecilik düşüncesi bir şey yok iken var olamaz, var olan bir şey de yok olamaz diye başladığı iddiasıyla varlığı atomlar ve onları çevreleyen boşluktan ibaret görmüştür. Maddenin değişmez, aktif ve dinamik bir yapısının olduğu, bunun da ruh, bilinç, düşünce gibi manevî cevherleri de kapsadığı söylenmiş, ya da bunlar inkâr edilmiştir.⁴ Materyalist düşüncede ruh ince, düzgün ve hareketli atomlardan müteşekkil bir yapı olarak anlaşılırken, canlıyı meydana getiren atomlar ise küre şeklinde kabul edilmektedir. Neticede evrenin asıl kurucu unsuru sayılan madde hem varlığın aslı hem de onun süreçlerinin açıklamasıdır. Nicel ve nitel anlamda sonsuz atomların birleşmesi ve ayrışmasıyla oluşan mekanizm maddenin aslî özelliği olarak bu düzeni var etmektedir. Aşkın ve müteâl bir varlığı reddeden bu felsefe evreni bizzat kendi içinden bir açıklamayla izah etmektedir.

⁴ S. Hayri Bolay, *Felsefî Terimler ve Doktrinler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1996), 256.

Tarihî izlekte önce Helenistik dönemde Epikür (MÖ. 342-270) tarafından sürdürülen materyalist teori ilk Çağ'da Kıbrıslı Zenon (M.Ö. 336-264) ile destek bulsa da Orta Çağ'da Yahudilik ve Hristiyanlık gibi ilâhî dinlerin ve özellikle de kilisenin baskın hâkimiyeti bu felsefenin taraftarlarına göz açtırmamıştır. Aslında bu dalgalı seyirden de anlaşılacağı üzere materyalizmin Batı dünyasında fâsılasız desteklenmesi söz konusu değildir, hatta zaman zaman tepkiyle karşılandığı da söylenebilir. Bu durum Platon ve Aristoteles'in (MÖ. 384-322) felsefelerinde Tanrı düşüncesinin olması ve milattan sonra da Yeni Eflâtunculuğun desteğiyle açıklanabilir. Yeni Çağa gelindiğinde İtalyan filozofu Giordano Bruno (1548-1600) ve Thomas Hobbes (1588-1679) gibi isimlerce tekrar felsefî düzleme çıkarılan materyalizm Galileo (1564-1642) ve Newton (1642-1726) gibi bilim adamlarıyla yeni bir faza döndürülmüştür. Şöyle ki; aslında her iki isim de hem inançlı hem de atomcu bir mantaliteye sahiptir. Newton Tanrı'ya inanmakla kalmayıp O'nun evrenin düzenini koruduğunu da savunmuş, ancak mekanik evren kuramı ile beslediği çalışmaları kendisinden sonra deizmin doğuşunu hazırlamıştır.⁵ Öte yandan Descartes'in (1596-1650) Kartezyen felsefesinde ruh-beden ayrımı/düalizmi üzerine geliştirdiği tez Newton'un mekanik evren tasavvuruna farklı bir boyuttan destek vermiştir. Kartezyen felsefesinde akıl, ruh, zihin aynı keyfiyette görülmüş, bölünemeyen ve bedensiz de var olabilen bu alan dışında kalan beden ise her ne kadar Tanrı'nın eseri olsa da artık bir makine gibi anlaşılmaya başlanmıştır.⁶ XVIII. yüzyıldaki bu düşünsel ve bilimsel altyapılarla deizmin sahaya çıkışı, devamında materyalizme yeni ve farklı bir vecheden destek verilmesi anlamına gelmektedir. Düalist evren tasavvuruna giden yolda Descartes'in derdi bu değilse de sonuç materyalizmin güçlenmesi şeklinde çıktı vermiştir.

Batı aydınlanması sürecinde materyalist dünya görüşü Jullien Offroy de La Mettrie (1709-1751), Denis Diderot (1713-1784), Ludwig Büchner (1824-1899), Ernest Haeckel (1834-1919) ve Marksizmin kurucusu Karl Marks (1818-1883) gibi bilim adamları tarafından desteklenerek yeniden canlandırılmış ve güncellenmiştir. Bu arada Darwin'in (1809-1882) XIX. yüzyılın sonlarına doğru yazdığı *Origin of Species* ve *Descent of Man* isimli kitapları canlılar dünyasını da aşkın olandan soyutlayıp, onları doğal seçimle açıklayarak meydanı bu alanda da mekanizme bırakmaktadır. Sanayi Devriminin eşlik ettiği Aydınlanma çağı bilimde materyalist, epistemolojide pozitivist çizgide seyretilmiş ve bu süreçte pozitivism materyalizmin bilgi felsefesi olarak onu daha da güçlendirmiştir.

XIX. yüzyılda Osmanlının bilim ve fikir dünyasına baktığımızda aydınlarının bir kısmının materyalist felsefeden etkilendiklerini görüyoruz. Örneğin bu dönemde Büchner'in yazdığı *Madde ve Kuvvet* adlı eser Osmanlıca'ya da çevrilmiş ve bilim çevrelerinde büyük yankı uyandırmıştır.⁷ Aslında bu süreci yaklaşık bir asra yayarak anlamak daha açıklayıcı olacaktır. Zira Tanzimatla birlikte başlayan bu dönemde materyalizm felsefesi önceleri edebiyat sahasında kendini gösterip

⁵ Detaylı bilgi için bk. Keith Campbell, "Materialism", *Encyclopedia of Philosophy* (Detroit: Macmillian Thomson&Gale, 2005), 6/6-7.

⁶ René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch [& Anthony Kenny] (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 2, 9.

⁷ Eser döneminde dünyanın pek çok diline çevrilmiş, Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil tarafından da Osmanlı Türkçesine tercümesi yapılmıştır. Mütercimler sunuş yazısında bu eserin ilzam ettiği dinin İslâm değil, aslı bozulmuş Hristiyanlık olduğunu belirterek eseri yalnızca tercümeyle yetinmediklerini materyalizme hizmet gayesi güttüklerini de ifşa etmektedirler. Louis Büchner, *Madde ve Kuvvet*, çev. Baha Tevfik-Ahmed Nebil (İstanbul: Müşterekü'l-Menfa'a Osmanlı Şirketi Matbaası, ts.)

daha sonra düşünce alanına geçmiştir. *Cemiyet-i İlmiyye-i Osmâniyye* ve *Servet-i Fünun Mecmuası* ile divan edebiyatı yerine yeni bir edebî üslup ve söylem geliştirilmiş, meselenin fikrî ve felsefî temelleri atılmaya başlanmıştır. Osmanlı'nın devlet olarak içine düştüğü siyasî, askeri ve iktisadî mâlûliyetlerine toptan bir çözüm gibi servis edilen materyalist dünya görüşü bu yönüyle Batıdaki hikâyesinden farklı bir seyir takip etmektedir.⁸ Önceleri Avrupa'ya eğitim görmeye giden aydın sınıfı ile yine Avrupaî tarzda eğitim politikaları takip eden lise ve üniversitelerin (Mekteb-i Sultânî, Mekteb-i Harbiye, Mektebi Tıbbiye vs.) açılması bu fikrî dönüşüme hizmet etmiştir.⁹ Temel hedef muasır medeniyeti yakalamak, bunun içinde Batılılaşmanın gereğine inanmak olarak özetlenebilir. Osmanlı'da materyalizmi çeşitli fikrî ve siyasî zeminlerde savunan isimler arasında Dr. Abdullah Cevdet, Bahâ Tevfik, Beşir Fuad, Ahmed Mithat Efendi, Ahmed Şuayb, Abdullah Cevdet ve Celâl Nuri gibi isimler vardır.¹⁰

Cemil Meriç'in (1916-1987) sıkça dile getirdiği gibi kendi öz irfanını kaybeden Tanzimat sonrası Osmanlı aydın dünyası ciddi şekilde Batı hayranlığıyla mâlûldür. Ancak bu durum bazen İslam dinini eski saflığına döndürmek, bidat ve hurafelerden temizlemek şeklinde takdim edilirken bazen de doğrudan Batıya öykünerek niyetler açık edilmektedir. Dolayısıyla bu grup için materyalizm doğrudan ya da dolaylı olarak çare ve kurtuluş reçetesidir.¹¹ Bu kişiler bir yandan İslam'ın özde bilime ve terakkiye açık olduğunu savunmuşlar, öte yandan hurafeleri İslâm'a din diye dahil ettiği iddiasıyla geleneği suçlamışlardır. Onlara göre İslâm, materyalizmi kabule müsait bir yapı arz etmektedir.¹² Dolayısıyla İslâm'ın içinden bir yorum yapabilmek adına İslâm kelâmının yoktan yaratma (lâ şey'-lâ min şey') tezini anlamsız görerek bunun tarihî-geleneksel bir yanlılığı olduğunu iddia etmişler, böylece madde ve kuvvetin sonsuzluğu düşüncesine alan açmışlardır.¹³

2. İsbât-ı Vâcib Çalışmalarında Tarihî Seyir

Allah'ın varlığını temellendirme ihtiyacı insanın bizzat kendi varoluşsal meselesidir. İslâm Kelâm geleneğinde Allah'ın varlığı İmam Gazzâlî'ye kadar başat konu olarak temayüz etmektedir. Sıfatlar mevzuu, kulların fiilleri (efâlül'-ibâd), iman-amel münasebeti gibi konular Allah'ın varlığını, zât, sıfat, esmâ ve fiil teorisi ekseninde doğru anlamaya müteallik çabalarlardır. Münkir ve mühlid akımlara karşı mücadelede ilk temayüz eden isimler Mu'tezile'den Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742) ve Cehm b. Safvan (öl. 128/745) olmuş cevher ve arazlardan müteşekkil tanımlanan âlemin sonradan

⁸ Osmanlı'nın son dönemlerinde İslâm dünyasını giderek daha fazla etkileyen modern Batı felsefesine eşit düzeyde bir karşılık vermek veya dinî açıdan mahzurlu görülen felsefî ekollerin zararlı etkisini bertaraf etmek adına bu dönemde kimi entelektüellerce İbn Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesi ön plana çıkarılmıştır. Öyle ki dönemin Baha Tevfik (ö.1335/1916) gibi pozitivist ve materyalist akımların temsilcileri de İbn Arabî felsefesine bir imtiyaz vermekten geri kalamamışlardır. Bu dönemin materyalist ve pozitivist yayın organlarında İslâm düşüncesine dair olumsuz yazılara pek rastlanmamasına rağmen İbn Arabî ile ilgili makalelerin yer aldığı görülmüştür. Abdullah Cevdet (ö.1351/1932) de İslâm hümanizminin varlığını ispat etmek için İbn Arabî'den bolca alıntılar yapmış ve onu Batılı mütefekkirlerle karşılaştırmıştır. Bkz. Mustafa Akman, *İbn-i Arabî: Kelami Tartışmalar Sorular Şüpheler*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 599-603.

⁹ Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 11-12.

¹⁰ Aydın Topaloğlu, "Materyalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/140.

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004).

¹² Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-ı Akl-ı Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti* (İstanbul: Matbaa-ı İslâmiyye, 1332), 10-11, 28-29, 136 vd.

¹³ Celâl Nûri, *Târih-i İstikbâl* (İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1936), 110-111.

yaratılmışlığı üzerinden “her yaratılmışın bir yaratıcısı vardır” tezi ortaya konmuştur.¹⁴ Erken dönem kelâmcıları eserden müessire giden anlayışları ekseninde “isbât-ı sâni”, “isbât-ı muhdis” tanımlamalarıyla meseleyi tartışmışken sonraları İbn Sinâ’nın (öl. 438/1037) güçlü etkisiyle bu tanımlama “isbât-ı vâcib” olarak kullanılmaya başlanmıştır.¹⁵ Vâkıa Devvânî’nin bir risâlesinin ismi de *İsbâtu’s-Sâni*’ dir.¹⁶

Allah’ın varlığını ispat gibi ulvî bir gaye esasen İslâm entelektüel geleneğinin tamamı için söz konusudur. Nitekim İslâm felsefesi ve tasavvuf ekolleri de isbât-ı vâcib konusuna ciddi mesai vermişlerdir. Felsefe tarihinde genelde ontolojik delil denilen varlığı Allah’tan başlatan ve O’nun varlığının diğer varlıkların zorunlu sebebi olduğu argümanına dayanan formülasyon kullanılmaktadır. Buna ilaveten kozmozu Allah’ın varlığına delil sayan kozmolojik ve teleolojik deliller de bu skalada yer alır. Ontolojik delilde tecrübî bilgiden bağımsız zihnî bir temellendirmeye Tanrı’nın yetkin varlık oluşu esas alınırken kozmolojik delillerde âlemde hareket edilerek onu yaratan varlığa ulaşılmaktadır. Bütün bu çabaların İslâm felsefesinde hudûs ve imkân kavramlarıyla güncellendiğini biliyoruz. Zaman içinde hudûs delilinin devr ve teselsülün nefyi ile güçlendirilmesi, imkân delilinin de hudûsu da içerisine alacak biçimde genişletilerek hem İslâm filozoflarının hem de mütekelliminin yöntemi haline gelmesi söz konusu olmuştur.¹⁷

Batı düşüncesinde atomculuk özde materyalizmin temeli sayılsa da onu Tanrı tanımazlığa götüren bazı detayların da bilinmesi gerekir. Osmanlı’nın son dönem âlimlerinden Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914): “*Maddecileri inkârı götüren atom nazariyesi değil, esasında kör bir kendiliğindenlik ya da farazî övülmeye layık bir dinamiklik ile dolu bir heyulayı kabul ve böylece gerçeği ve mutlak varlığı inkâr edişleridir.*”¹⁸ derken materyalizmin maddeyi adeta kutsayan yapısının harcıını oluşturanın kör tesadüf açıklaması olduğunu vurgulamaktadır. İslam düşüncesinde ise Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’la (öl. 235/849?) başlayan atomculuk mesaisinde Tanrı’nın, varlığı açıklayan tek etkin kudret olduğu ve tekrar tekrar yeniden yaratma (teceddüd-i emsâl) ile varlık üzerindeki etkisinin sürekliliği ortaya konmuştur.¹⁹ Atomculuk nazariyesi Batı’daki seyrinin dışında İslam düşünce geleneğinde deyim yerindeyse ehlîleştirilerek Tanrı’nın varlığına hizmet ettirilmiştir. Bir çeşit oryantasyon dönemi de diyebileceğimiz bu süreçte melek ve ruh gibi latif varlıklar mütehayyiz (boşlukta yer tutan) sayılmış, buna göre ruhun nefes türünden soluk latif bir cisim olduğu savunulmuştur.²⁰ Kelâm’da müteahhir dönem denilen Gazzâlî sonrası ise maddî olmayan cevher anlayışının mütekelliminin teveccühüne sebep olmasıyla birlikte atomculuğun keyfiyetinde belli bir değişikliğe gidilmiştir.

¹⁴ Bkz. Mehmet Fatih Arslan, *Celâleddîn Devvânî’nin Varlık Felsefesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2015, 31-32.

¹⁵ Engin Erdem, “İbn Sina’nın Metafizik Delili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, 2011, cilt: LII, sayı: 1, s. 109; Mustafa Akman, “Celâleddîn ed-Devvânî Perspektifinden İsbât-ı Vâcib”, *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, 2019, Editörler: Cemalettin Erdemci vd. Ankara: Elis Yayınları, 2019. 287-288, 310; Mehmet Fatih Arslan, *Celâleddîn Devvânî’nin Varlık Felsefesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2015, 44.

¹⁶ Bkz. Devvânî, *Risâle fi Enne İsbât es-Sâni’ bi Hudûs el-Âlemi bi İmkânihi*, Yazma, Nurosmaniye Ktp., No: 4909; Devvânî, *Unmâzecu’l-Ulûm*, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Selâsu Resâil, Meşhed, 1411 hş., 312.

¹⁷ Celâleddin Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, çev. Mustafa Akman, (Batman: Mütercim Yayınları, 2021), 11-30, 74-98; Mustafa Akman, Devvânî’nin el-’Akâ’idü’l-Adudiyye Şerhi’nde Hudûs ve Nazar, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, cilt: VII, sayı: 2, s. 681-688.

¹⁸ Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün mü?* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), 37.

¹⁹ Otto Pretzl, “Erken Dönem İslâm’ın Atom Öğretisi”, çev. Bilal Kır, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 561-575.

²⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1987), 267.

Örneğin insanın sahip olduğu ruh aynı zamanda onun irade, bilinç ve düşünce yönünün kaynağı durumundadır.²¹

Filozoflar Allah'ı bilmenin imkânı üzerinde dururken felsefenin birincil konusunu Allah'ı bilmek olarak tarif etmişlerdir. Kelâm uleması ise isbât-ı vâcib konusundan önce kaideten marifetullahın aklî mi yoksa naklî mi olduğunu tartışmışlar, akabinde Allah'ı bilmeyi insana vâcib kılanın akıl mı nakil mi olduğunu konu etmişlerdir. Doğrudan âlemin varlığı ve düzenli yasalarla işlemlerinden hareket eden Eş'arî ve Mâtürîdî âlimler başta hudûs, imkân ve inayet delilleri olmak üzere pek çok delil grubunu kullanmışlar, zaman zaman âyetlerden destek alırken kâinatın tesadüfler ve sebep-sonuç zincirlerinin açıklayamayacağı nizamına sıkça atıf yapmışlardır. İmam Mâtürîdî (öl. 333/944) kendi döneminde tabiatın ezeliliğini savunanlara ve yıldızlara tapan Senevîlere karşı ilâhî iradenin sınırsız ve sonsuzluğuna dikkat çekmiştir. Buradaki birinci derecedeki vurgu Allah'ın kâinatı tab'an değil iradî bir şekilde var ettiği ve yönettiğidir, yoksa O kâinatın illeti değildir.²²

Müttekaddim kelâm döneminin başat aktörleri olan Ehl-i sünnet ve Mu'tezile ekolleri aslında birbirlerine yaptıkları/yazdıkları reddiyelerde usûlü'd-dînin hangi başlığını tartışarlarsa tartışınlar temelde tevhid ve ulûhiyyet anlayışlarını tahkim etmeye yönelik bir gayret içinde olmuşlardır. Örneğin Ehl-i sünnetin zât-sıfat ilişkisinde teşbih ve ta'tîle düşmeme kaygısı ile Mu'tezile'nin teaddüd-i kudemâya düşmeme kaygısı aynı amaca yönelik kaygılar olarak anlaşılmalıdır. Her iki taraf da ulûhiyyet anlayışlarına zarar vermektan çekinmektedirler. Kezâ Ehl-i sünnette nübüvvetin lütuf olması ile Mu'tezile'de vucûb olması arasındaki çizgide korunan alan yine Allah-insan ilişkisi zemininde ulûhiyyetin doğru anlaşılması meselesidir. Müteahhir döneme gelindiğinde her ne kadar muhatap kitle değişmiş ve kelâm ehli filozoflarla müsademeye başlamışsa da her iki gruh temel iddia alanlarından vazgeçmemiştir. Bu durumun altında yatan sebep ise Müslümanların bizzat kendi inanç meselelerini dinamik bir şekilde tartışmalarıdır. Yoksa muhataplarına, muarızlarına yönelik reddiyeler amaç değil sonuç olarak okunmalıdır. İşte tam da bu sebeple olsa gerek Gazzâlî sonrası felsefî kelâm usulünün iyice tebarüz etmesi zat-sıfat ayrımının yerine varlık-mahiyet ayrımı şeklinde başlayan kavramsal benzeşmelere varmıştır. Kelâmın konusu ve gayesi bakımından tümel bir disiplin olarak yol yürümesi, yapılan varlık tartışmaları neticede disipline felsefî terminolojiyi ve metodolojiyi katsa da bütün bunlar marifetullah gayesine hizmet edebilmeye yorulmalıdır.

Sûfîlerde de durum farklı değildir; onların da nihâî hedefi marifetullah tanımlarının içini doldurabilmektir. Başlangıçta bir zühd ve takva hareketi olarak tebarüz eden tasavvuf yolu sonraları felsefî bir nazariyâta da dönüşmüş ve marifetullah gizli bir hazine olarak tarif ettikleri "Allah'ın bilinmesidir, O'nu bilmek de insanın aslî vazifesidir" noktasına gelinmiştir.²³ Her ne

²¹ Fahreddin Râzî, *Meâlimu usûli'd-dîn*, nşr. Semih Düğaym (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992), 26.

²² Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 44-46, 59.

²³ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 331; İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, sad. Abdülkadir Akçiçek (İstanbul: Rahmet Yayınları, 1967), 33. Kenz-ı mahfî rivâyeti için İbn Arabî ve Bursevî keşfen sahih olduğunu (İbn Arabî, *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, thk. Osman İsmail Yahyâ, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, [t.y.], II/232, IV/428; İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, 10-11) söylerken hadisleri keşif yoluyla aldığı bildirilen Abdulaziz ed-Debbâğ (ö.1132/1720) ise yine keşfen buna itiraz etmiştir. Yani 'ben gizli bir hazine idim' sözü için Debbâğ, bu hadisin keşfen sahih olmadığını ve Peygamber'in (s) böyle bir şey buyurmadığını söylemiştir. Abdülaziz Debbâğ, *el-İbriz: Şeriat-Tarikat Marifet-Hakikat*, çev. C. Yıldırım, Demir Kitabevi, İstanbul, 1979,

kadar marifetullahın insana verilen bir lütuf olduğu inancı varsa da bu yolda gösterilen gayret önemsenmektedir. Bu yolda riyazet ve nefis terbiyesinin dünya kirlilerinden arınmak anlamına geleceğine ve bu suretle de eşyanın melekûtunun kendilerine açılacağına inanılmaktadır.²⁴ Nübüvvet vahyinin kesilmesine rağmen ilham ile insanın desteklendiği kuvvetle savunulurken marifetin lütuf olma boyutuna gönderme yapılmaktadır.²⁵

Bu yönüyle tasavvuf tarihinde metafizik düşüncenin gelişimini araştırmak, “fıkıh-ı bâtın” diye belirlenmiş bir tasavvuf anlayışından Tanrı’yı, Tanrı-âlem ve özellikle Tanrı-insan ilişkisini, bu bağlamda yaratılışı açıklayan bir yorum olarak metafizik anlayışa doğru gelişim seyrini takip etmek demektir.²⁶ Sûfiler âyetlerden, hadislerden ve keşf yolunun verilerinden hareketle tüm varlığın Allah’ın esmâsının tecellileri olduğunu (ilâhî isimler teorisi), insanın ise varlığın en önemli parçası sayılması gerektiğini iddia etmişlerdir. İnsanın en üstün varlık olması onun Allah’ın bütün isimlerini yansıtabilen tek varlık olmasıyla açıklanmış, bir anlamda insanın kıymeti “kendisiyle Allah’ın bilindiği” varlık olmasında görülmüştür.²⁷ İnsan bu müstesna konumuyla akıl ve naklin dışında bir yolla Allah’ın bilgisine ulaşma imkânına sahiptir. Bu yol marifetullah yoludur. Marifet kelimesine “bilme/tanımaya” anlamı veren sûfiler Allah’ı tanımadan O’na nasıl ibadet edilebilir? demektirler. Marifet sahibi de Mevlâsı’nın tecellilerini temaşa edebilmektedir.²⁸ Gazzâlî marifeti Allah’ın kulun kalbine attığı bir nurla kulun daha önce isimlerini bildiği şeyleri açık seçik görmesi demektir, diye tarif eder.²⁹ Yani bir anlamda Allah insana kendini bizzat tanıtmakta, bildirmektedir. Bu doğrudan yol keşf ve ilham yoludur.³⁰ Sûfiler bu yolu aklî istidlâl ve kıyaslarla elde edilen bilgilerden daha üstün görmüşlerdir.³¹

1/115-116. Bursevî, keşfin yanılmazlığından ve keşifte vehim ve hayâlin bulunmadığından bahsetmekteyken (Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, 10-11) buna karşın Serrâc, kalp kaynaklı bilgilerde değişik ihtimal ve ihtilafların bulunabileceği bilgisini vermektedir. (Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *İslam Tasavvufu -Tasavvufu İlgili Sorular-Cevaplar /Lûma’*, çev. H. K. Yılmaz, Altınoluk Y, İst. 1996, 111.

²⁴ Tirmizî, *Edebü’n-nefs*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyihi (Kahire: ed-Dâru’l Mısriyyetü’l-Lübnâniyye, 1993), 35.

²⁵ Gazzâlî, ilhâm ile meydana gelen ilmin; sebebi, mahalli ve ilim olması bakımından vahiyle aralarındaki tek farkın vahiye ilmi getiren meleğin görülmesi olduğunu belirtmiştir. Keza o, ilhâmî bilgi ile çalışarak kazanılan (kesbî) bilginin mâhiyeti, yeri ve sebebi bakımından birbirinden yegâne farkının, ilhâmî bilginin aradaki perdenin açılması sonucu elde edilmesi olduğunu belirtmektedir. Gazzâlî, *İhyâü Ulumi’d-Din*, Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1989, 3/20-28; İbnü’l-Arabî’ye göre ise sûfilerin bilgi kaynağı peygambere vahiy getiren meleğin kaynağı ile aynıdır. İbnü’l-Arabî, *Füsûsu’l-Hikem ve’t-Ta’lîkât Aleyh*, i’âdâ: Ebu’l-A’la el-Afîfî, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-Arabîyye, [t.y.]), 1/93, 99, 2/94-95). Ayrıca bkz. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbat-ı İmâm-ı Rabbânî*, çev. Kasım Yayla, İstanbul: Merve Yayınları, 1999, 1/128, 209.

²⁶ Ekrem Demirli, “‘Varlık Olmak Bakımından Varlık’ İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18 (2007), 31.

²⁷ İbnü’l-Arabî, *Füsûsü’l-hikem*, thk. Ebü’l-Alâ’ el-Afîfî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Arabîyye, 1992), 55.

²⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Hadîse, 1966), 604.

²⁹ Gazzâlî, *İhyâü ulûmî’d-dîn* (Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebi, 1939), 1/26-27.

³⁰ İsbât-ı vâcibe 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 savunan Devvânî, bazı asfiyâdan (sûfilerden) işittim ki sıfatın (zât üzerine) zâid olup olmaması ve benzeri şeyler, ancak keşf ile idrâk olunabilecek hususlardandır, demektir. Celâleddin Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, çev. Mustafa Akman, Batman: Mütercim Yayınları, 2021, 33, 51, 128; Mustafa Akman, “Celâleddin ed-Devvânî Perspektifinden İsbât-ı Vâcib”. *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*. 296.

³¹ Ebû Nâsir es-Serrâc, *el-Lûma’*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Hadîse, 1960), 239.

3. Devvânî'de Delillerin Telfiki

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız isbât-ı vâcib süreci içinde Devvânî'nin başta iki risalesi ve diğer eserlerindeki ulûhiyyet bahisleri kendisinden sonrasını en fazla etkileyen âlimler, eserler ve yöntemler arasında yer almaktadır. Eserin geniş bir ilgiyle karşılanmasında, müellifinin şöhreti yanında konusunda ilk müstakil eser hüviyeti taşımasının rolü büyüktür.³² Bu sebeple Allah'ın varlığının delilleri başlığı altında ismi anılması gereken en önemli âlimlerden birisi de şüphesiz İran-Fars medeniyetinin yetiştirdiği Celâleddin ed-Devvânî'dir. Devvânî'yi önemli kılan bu alanda daha önce yazılan eserleri eklektik bir biçimde toparlaması kadar ikmal etmesi ve felsefe, kelâm ve tasavvuf disiplinlerinden ayrı ayrı istifade ederek eserlerini kaleme almasında aranmalıdır. Bu alanda yazdığı iki risaleden³³ başka eserlerinde Allah'ın varlığı konusuna alan açması, çoğu şerh ve haşiye olan eserlerinde tartışılan meselelere ne kadar hâkim olduğunu da gösterdiğinden ayrıca kıymetlidir. Devvânî'nin yaşadığı yüz yılın felsefe ve kelâm ilimlerinin konu, üslup ve muhteva bakımından birbirine yaklaştığı olması onun üslubuna da yansımıştır. Bu anlamda taşıyıcı bir rol de üstlenen Devvânî konuya münhasır yazdığı risalelerinin kendisinden sonra onlarca şerh ve haşiye ile devam eden isbât-ı vâcib geleneği Osmanlı fikir dünyasını ciddi anlamda etkilemiş ve bu eserler dönemin medreselerinde uzun yıllar okunmaya devam etmiştir.³⁴

Devvânî'nin marifetullahı ulaşmada takip ettiği usulde öncelikle bağlı olduğu Eş'arî geleneğin izlerini sürmek mümkündür. Bilindiği gibi kendisi de bir Eş'arî âlim olan Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) "kesinliğin gerektiği aklî meselelerde nakilden destek almak kelâmcıların içine düştüğü bir zafiyettir" yorumunu yapmıştır.³⁵ Bu yoruma göre Allah'ın varlığı, O'nun ilminin sonsuzluğu ve peygamberin doğru sözlü olduğu delillendirilirken nakilden istifade edilmez. Zira Allah'a inanmayan için O'nun kitabından O'nun varlığına ve buna bağlı inanılacak meselelere delil getirmek işi fasit bir kısır döngüye vardır. Nakil ancak aklın mümkün gördüğü hususlarda delil olabilir ve iddianın muhkemleşmesi için muhbir-i sâdıkın haberine itimat edilir, bu da vahiydir. Şu halde akıl-vahiy ilişkisine dair getirilen bu yorum isbât-ı vâcib geleneğinin önemli bir prensibi olarak okunmalıdır. Nitekim Devvânî de işin başında delil olarak birinci derecede etkin gördüğü nazar ve tefekkürün bütün ehl-i hakkın icmâıyla insan için vacip olduğunu savunmuş, nassı da destekleyici olarak değerlendirmiştir.³⁶ Devvânî'ye göre Allah'ın varlığının gerekliliği, O'nun kemâl sıfatları olan selbî ve subûti sıfatları nazar ve tefekkürle bilinecektir. Burada Şia'nın dediği gibi masum imâmın muallimliğine hâcet yoktur. Peygamber muallim, Kur'ân da imâmdır. Şu kadarı var ki; marifetullah ile bilinen hususların künhüne vâkıf olmak, sırrını çözmek imkân dairesinde değildir. Bu yaklaşımlarını çeşitli hadislerle destekleyen Devvânî bir taraftan sahih

³² Harun Anay, "Celâlüddîn ed-Devvânî", İstanbul: DİA, 1994, 9/260.

³³ Devvânî, *Risâletü İsbâtî'l-vâcibi'l-kadîme*, thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Mîrâs-ı Mektûb, 2002); Devvânî, *Risâletü İsbâtî'l-vâcibi'l-cedîde*, thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Mîrâs-ı Mektûb, 2002).

³⁴ Örneğin XVIII. yüz yılın başlarında Mestcizâde (öl. 1148-1735) *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ* adlı eserinde Anadolu ve Hint beldelerinin Hanefî oldukları halde yaygın olarak Eş'arîlerin kitaplarını okuduklarını belirtmiştir. Mestcizâde, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ*, thk. Seyyid Bahçivan (Beyrut: Dârü Sâdır, 2007), 52.

³⁵ Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Abdullatif Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 1436/2015), 1/142-144.

³⁶ Devvânî, *Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye*, (İstanbul: Matbaa-i el-Hâcî Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1874), 19-21; Devvânî, *Risâletü İsbâtî'l-vâcibi'l-kadîme*, 154-157.

itikad algısını korumayı hedeflerken öte taraftan insanın Rabbini bilme ihtiyacının sınırlarına riayeti de hatırlatmaktadır.³⁷

Devvânî marifetullah konusunda öylesine kararlı bir duruş içindedir ki bu konuda şüpheye düşmeyi aklın eksikliği ve selim fitratın bozulması olarak yorumlamıştır.³⁸ Hal böyle olunca ustaca kullandığı yöntemlerle pek çok delilin her birinden ayrı ayrı istifade etmiştir. Allah'ın varlığı hususunda akli delili öncelemekle beraber O'nun birliğinin ispatında aklın yanında naklî delillerin, hatta keşfin de devreye girmesini savunmuştur, lakin keşfin delalet değeri üzerinde detaylı bir şekilde durmamıştır. Gençlik yıllarında yazdığı ilk risale olan *er-Risâletü'l-kadîme fî İsbâtî'l-vâcib*'in hemen başında “*Bu risâleyi kelâm ve felsefenin ortaya koyduğu isbât-ı vâcib hakkındaki burhanları açıklamak üzere yazdım.*” diyerek meramını ortaya koyan müellif merkeze imkân delilini koysa da hudûs, devr ve teselsül kavramlarını birlikte kullanarak görüşlerini açıklamıştır.³⁹ Vâcibü'l-vücûd'un ispatı yapıldığı takdirde mümkinü'l-vücûd olan, dolayısıyla aklen yokluğu caiz olan varlıklar da aklın hükmettiği bu hakikatin ortaya konmasıyla açıklanmış olacaktır. Burada filozofların kullandığı “illet” kavramıyla kelâmcıların kullandığı “fâ'ilün limâ yürîd” olmak esasta ciddi bir ayrım olarak değerlendirilmemektedir. Nitekim ileri yaşlarında yazdığı ikinci risâle *er-Risâletü'l-cedîde fî İsbâtî'l-vâcib*'de yalnızca Allah'ın varlığını delillendirmeye yetinmemiş, Allah'ın zâtı, birliği, sıfatlarını da açıklamıştır. Bu girişin ardından Allah'ın âlemle ilişkisini (kader mevzuu) ve âlemin muazzam yapısını Allah'ın hikmet ve cömertliğini açıklamak için ele almıştır. Buradaki yöntemi de âyetlerden destek alarak Kur'ân metoduna yönelmek şeklinde olmuştur.

İsbât-ı vâcib delillerinin genel kategoride inniyet ve limmiyet olarak ayrıldığını biliyoruz. İnniyette Allah'ın zâtına dayanan delillerden (varlık burhânı) söz edilirken limmiyette (illet burhânı) Allah'tan varlığa yönelen delil kategorileri akla gelmektedir. Bu deliller varlığın farklı durumlarını anlatmaktadır. Aslında tüm deliller kaçınılmaz olarak Allah'ın zatına nispet edilecektir. Devvânî'ye göre bu deliller Vâcibü'l-vücûd'un varlığını ispat için değil diğer bazı vaciplerle ilgilidir. Bu istidlâller bütün varlıkların illeti olan Allah Teâlâ'yı da dolaylı olarak ilgilendirmektedir.⁴⁰ Daha önce de belirttiğimiz gibi Şehristânî (öl. 548/1153) sonrası hudûs ve imkân delillerinin birlikte kullanılması sistemli hale gelmiş ve Râzî ile beraber artık delillerde ciddi bir tedahül söz konusu olmuştur. Devvânî Tanrı'nın zât bakımından âleme mukaddem olduğunu söylerken bunu bir çeşit âlemin hudûsu ve Allah'ın ezelî oluşu şeklinde takdim etmiştir. Zira âlemin zâtî anlamda ezelî olması muhaldir. Devvânî'ye göre bu ancak zihnî bir tasavvurdan ibarettir. Bu anlamda âlem hâdistir ve bir Yaratıcı'ya muhtaçtır. Bu izahlardan özde delillerin birbirine dönüşebilen formülasyonlar olduğunu anlamak mümkündür.⁴¹ Devr ve teselsülün nefyini de ortaya koyan Devvânî hareketin havâdisin başlangıcı olmasını açıklarken bunun istimrârî değil teceddüdî olduğunu söyleyerek meseleyi izah etmiştir. Yani hâdis varlıklardaki

³⁷ Devvânî, *Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye*, 18, 20, 24 vd.

³⁸ Devvânî, *Risâle-i Sayha ve Sadâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3685), 108a-119a.

³⁹ İsbât-ı vâcib ve teselsül probleminin tarihî arka planı, Devvânî öncesi dönemde isbât-ı vâcib ve teselsül tartışmaları ile Devvânî'nin kelâm sisteminde teselsülü iptal eden delilleri için bkz. Mehmet Necmeddin Beşikci, *Celâleddîn Devvânî'de İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği*, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018, 9 vd.

⁴⁰ Devvânî, *Risâletü İsbâtî'l-vâcibi'l-cedîde*, 120.

⁴¹ Devvânî, *Şevâkilü'l-hûr fî şerhi Heyâkili'n-nûr*, thk. Seyyid Ahmed Teviserkânî (Meşhed, y.y., 1411), 190-193.

hareket (araz) onlarda bu durumun an be an yaratılması vasıtasıyla devamlı hale gelmektedir. Aksini düşünmek her türlü alternatifte bizi teselsül fikrine mecbur kılacaktır.⁴²

Devvânî'nin âlemin kıdemi hususunda doğrudan felsefî argümantasyona sahip çıktığı söylenemez. Meseleyi izahta her ne kadar âlemin mümkünü'l-vücûd olduğunu söyleyerek söze başlasa da imkân ile hudûsu burada da iç içe anlatmaktadır. Konu hakkında zâtî hudûs, zamanî hudûs, illet-ma'lûl, madde-sûret, halâ-melâ, eser-müessir, teselsül gibi konuyla ilgili pek çok kavram çiftini kullanmıştır. Bunu yaparken eserlerinde atfı yaptığı isimler de çeşitlenmektedir. İbn Sînâ (öl. 438/1037), Nâsirüddin Tûsî (öl. 672/1288), Gazzâlî, Râzî ve Cürçânî (öl. 816/1413) gibi isimlerin görüşlerine de yer vermektedir. Kelâmcıların bu konuda çok söz söylediği halde insanları ikna edemediklerinden felsefecilere yöneldiklerini söyleyen Devvânî neticede imkân delilini tek başına yeterli görmediğini açıkça ifade etse de görüşlerini daha çok felsefî düzlemde açıkladığını ve ağırlığı bu alana verdiğini söylememiz gerekir.⁴³

Devvânî varlığı temellendirirken yalnızca imkân ve hudûs üzerinden gitmemiş, bir yandan mümkün varlıklardaki gaye ve nizama işaret ederken, öbür yandan da âlemin, Yaraticının ilim, irade ve kudretinin bir tecellisi olduğunu söyleyerek tasavvufî söyleme yaklaşmıştır. Burada özellikle âlemdeki çeşitlilik içindeki âhenk dikkatlere arz edilmekte ve çokluk içinde birliğin sağlandığı hatırlatılmaktadır. Bunca cisim farklılıklarına rağmen eşsiz bir düzen içinde varlıklarını sürdürüyorsa bunları düzenleyen kudretin onlar gibi mümkün varlık olması ve cismânî keyfiyet taşıması düşünülemez.⁴⁴ Devvânî'de bütün varlıklar ilâhî kemâl sıfatlarına mazhar olmuş ve Tanrı'nın sıfatlarını yansıtmıştır. Özellikle insanın varlığına dikkat çekilerek Tanrı'nın kemâl sıfatlarını yansıtmak bakımından insan en güçlü delil olarak tarif edilmektedir. Tasavvuftaki zübde-i âlem/âlemin özü söylemine yakın bir tanımlamayla insan âfâkî ve enfüsî delilleri, maddî ve manevî bütün güzellikleri kendinde toplayan bir var oluş delili addedilmektedir. İnsanın bir ve değişmez olan hakikate yakınlığına rağmen onda hakikat, kaynağından çıkışı ve aşağı doğru seyri sebebiyle çoğalıyor gözükmektedir. İnsanın hakikate ulaşmadaki mâlûliyeti ise duyularındaki eksik algılayış ve sahip olduğu nefsin maddeye bakan yüzünün onu yanıltıyor olmasıdır. Oysa hakikat tektir, insandaki yanılsama değişen nispetler ve izafetler sebebiyledir.⁴⁵

4. Ahmed Nûrî'de Delillerin Telfiki

Filozoflar, Kelâmcılar ve Sûfîlere Göre Allah'ın Varlığı-İsbât-ı Vâcib isimli eseri çerçevesinde görüşlerini ele alacağımız Osmanlı âlimi Ahmed Nûrî hakkında maalesef sağlıklı bilgi bulunmamaktadır.⁴⁶ Eserin dil ve üslubu, müellifin kullandığı terminoloji, verdiği isim ve örnekler onun XIX. yüz yılda yaşadığı kanaatini büyük ölçüde güçlendirmektedir. 227 varaklık bu çalışmayı önemli kılan ise İslâm düşüncesinin üç sacayağı olan felsefe, kelâm ve tasavvuf geleneklerinin önemli bazı isimleri

⁴² Devvânî, *Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye*, 6-7, 24.

⁴³ Eyüp Bekiryazıcı, *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 111.

⁴⁴ Devvânî, *Şerhu Hutbetü'z-Zevrâ*, thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2002), 189-190; *Şevâkilü'l-hûr fî şerhi Heyâkili'n-nûr*, 176.

⁴⁵ Devvânî, *Risâletü'z-Zevrâ*, thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2002), 181.

⁴⁶ Ahmed Nûrî'nin hayatı hakkında son dönem Osmanlı âlimlerini tanıtan eserlerden Bursalı Mehmet Tâhir'in (1861-1926) *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-1342) adlı eseri, İsmâil Hakkı Uzunçarşılı'nın (1889-1977) *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965) adlı eseri, M. Şerâfeddin Yaltkaya'nın (1880-1947) "Türk Kelâmcıları I: Osmanlılardan Evvel", *Dârülfünûn İlâhiyât Fakültesi Mecmuası*, 5/23 (1932), 1-19. adlı eserleri taranmış ancak müellif hakkında bilgiye ulaşılamamıştır.

ve temel görüşleri üzerinden isbât-ı vâcib geleneğimizi yaşadığı yüz yılın bakış açısıyla ele almasıdır.⁴⁷ Ahmed Nûri'nin tespitleri isbât-ı vâcib konusunda her üç disiplinin istidlâl metotlarının temelde aynı güzergâhı takip ettiği noktasındadır. Devvânî'nin delillerin telfiki diye isimlendirdiğimiz üslûbundan sonra süregelen cem ve tahkik dönemi çalışmaları daha çok şerhler ve haşiyelerle devam edip metodolojik bir farklılaşmaya yönelmemiştir. XIX. yüz yılla birlikte başlayan yeni ilmi kelâm döneminin de kendi şartlarının doğurduğu bütün delillerden istifade etme gayesi daha anlaşılabilir bir durum anlamına gelmektedir. İşte Ahmed Nûri kanaatimize göre geçmiş ulemanın isbât-ı vâcib anlayışını prototip isimler üzerinden tartışırken öne çıkardığı bu birleştirici bakış açısı asırlara sârif isbât-ı vâcib geleneğimizin o dönem için varıp geldiği noktayı da işaret etmektedir.

Ahmed Nûri'de üç temel yaklaşımdan birincisi İbn Sînâ'yı merkeze alan felsefî geleneğin imkân delilini değerlendirme şeklindedir. Ahmed Nûri kendi varlık anlayışını varlığın bilgisinin kesinliği, varlık türleri, olurlu ve imkânsız kelimelerinin keyfiyeti, varlık-mahiyet ayrımı gibi terminolojik açıklamalar yapıp ardından İbn Sînâ'yı değerlendirmiş ve zorunlu varlık düşüncesi üzerinde durmuştur. Metafiziğin konusunun “varlık olması bakımından varlık” şeklinde tanımlanması bu kavramın hem küllî, hem bedîhî boyutuna işaret etmektedir. Bir şeyden bahsetmeden önce zihinde bir “varlık” fikrinin olması gerekmektedir. Zira bir şey var olması, ya da varlığının imkânı bakımından idrake konu olabilmektedir. Dolayısıyla bu küllî ve evvelî kavram başka hiçbir kavramın içinde mütalaa edilemeyeceği kadar geneldir, cinsi, faslı, türü yoktur. Varlık hakkında bu temellendirmelerin yapılması İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcib yönteminin müessirden esere yürüyen burhân-ı limmî olduğunu göstermektedir. Ahmed Nûri Fussilet Sûresi 41/53. âyette ifade edilen âfâkî ve enfûsî delillerin zikredilmesinden sonra “Rabbini her şeye şahit olması yetmez mi?” cümlesinin kullanılmasını İbn Sînâ'nın iki ayrı güruha hitap olarak değerlendirdiği yorumunu yapmıştır. Buna göre âfak ve enfüs avâmın anlayacağı seviyede örnekleri oluştururken, doğrudan Rabbin şehadetiyle varlığın varlık kazanması ise siddîklerin anlayışına sunulan delil olarak tanımlanmaktadır.⁴⁸ Bu yol daha şerefli ve izzetli sayılmakla beraber Kur'ân'da tek tek varlıkların Allah'ın yaratmasının eseri olduğu şeklindeki anlatılar tamamen anlamsız bulunmamakta, bir çeşit deliller arasında kategorik bir ayrıma işaret edilmektedir.

İbn Sînâ'nın varlık anlayışının tahkimi cihetinden kıdem-i âlem konusunu tartıştığını bildiren Ahmed Nûri varlığın tanımı yapılamayan bedîhî yapısını bir anlamda varlık-mahiyet dikotomisi üzerinden tartıştığını dile getirmektedir. Zorunlu varlıkta varlık-mahiyet ayrımı olamayacağını, zira böyle bir durumda Vâcib'in kendi dışında bir mahiyete muhtaç olacağını dile getirmektedir. Mümkünün vücudunu tartışırken de mevcut kavramını kullanan İbn Sînâ'nın mevcudun varlığının tartışılmazlığının yanında mevcudun bu haliyle nasıl mümkün varlık olduğu anlatılmıştır. İllet-ma'lûl ikilisiyle getirilen izahlarda devr ve teselsüle düşmeden zincirin zorunlu bir varlıkta neticelenmesinin gereği ortaya konmaktadır. İbn Sînâ'da imkân vasfı bütün hâdislere şâmil olduğu gibi ukûl, feleklerin nefsi ve heyûlâ gibi kıdem vasfı olan varlıkları da kapsamaktadır.

⁴⁷ Engin Erdem, “Ahmed Nuri: İbn Sina'nın İsbât-ı Vacib Yöntemi”, *Dini Araştırmalar*, 2011, cilt: XIV, sayı: 39, s. 54-55; Süleyman Akkuş, “Ahmed Nûri'nin Üç Tarz-ı İsbât-ı Vâcibi: Filozoflar, Kelâmcılar ve Sûfilerin Allah'ın Varlığını İspatlama Yöntemleri”, *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, Editörler: Cemalettin Erdemci vd., (Ankara: Elis Yayınları, 2019), s. 235-236.

⁴⁸ Ahmed Nûri, *İsbât-ı Vâcib*, 49.

Bu sebeple İbn Sînâ'da imkân kavramı muhtevâsı bakımından hudûstan daha genel sayılmaktadır. Ahmed Nûri ise bu bilgileri aktardıktan sonra felekler ve yıldızların kadîm oluşunun müsbet ilimlerdeki gelişmeler esas alındığında savunulamayacağını, bu konuda kelâmcıların hudûs teorisinin daha isabetli olduğunu iddia ederek kendi görüşünü de ortaya koymuştur.⁴⁹

Kelâm ulemasının görüşlerini ele alırken daha çok Eş'ariyye mektebi üzerinden meseleleri tartışan müellif hudûs kavramını öne çıkarmış, âlemin bir yaratıcıya ihtiyacını hakkıyla ifade eden kavramın imkân değil hudûs olduğunun altını çizmiştir. Kelâm tarihinde daha çok Eş'arî âlimlerin felsefî kelâma temayül ettikleri hesaba katılırsa Ahmed Nûri'nin bakış açısının isabetli olduğu söylenebilir. Zaman zaman Kerrâmiyye, Mu'tezile ve Şia gibi mezheplerin görüşlerine çok kısa değinse de temelde Eş'arî yaklaşımı etüt etmiştir. Buna göre mümkünün yokluktan varlığa çıkışta bir müessire ihtiyaç duyacağı, mümkünün mahiyetinin zatından ayrı ve kadîm oluşu hatırd tutulursa burada yalnızca müreccih ihtiyac varken hudûs yokluğu varlığına tekaddüm eden hâdislerin var olmak için bir fâile ihtiyac duyacaklarından bu da fâil-i muhtar bir ilâhı gerektirecektir, yorumunu yapmaktadır. Ahmed Nûri'ye göre kelâmcıların ısrarla hudûs delilini tercih etmesinde işte bu yoktan yaratılma teorisinin güçlü etkisi görülmelidir. Ancak müellif zaman içinde devr ve teselsülün reddi ile imkân kavramının kelâm literatürüne girdiğini hatırlatsa da kelâmcılar tarafından kıdem-i âlem fikrinin hiçbir zaman kabul edilmediğinin altını çizer. Ahmed Nûri âlemin fâile muhtaçlığının hudûsla mı, imkânla mı temellendirileceği konusunda zaman içinde kelâmcıların ihtilafa düştüğünü belirtir. Arazların cevherlerde bekâsının sağlanması ise teceddüd-i emsâl ile izah edilmektedir.

Ahmed Nûri sûfiyenin görüşlerini de etraflıca ele almış ve isbât-ı vâcib anlayışlarını irdelemiştir. Daha çok Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi (öl. 638/1240) ve vahdet-i vücûd felsefesini merkeze alarak konuyu işlemiştir. Buna göre muhakkik sûfilerin görüşlerine göre vücûd bir olup ziyade değildir, o da Hak Teâlâ'dır. Vahdet-i vücûd üzerinden meseleyi açıklayan Ahmed Nûri özetle şunları söylemektedir: *"Vücûd-ı mutlak; vücûd-ı hâricî ve zihnînin gayridir. Çünkü bunlar vücûd-ı mutlakın neveleridir. Binaenaleyh vücûd, vücûd olması bakımından mutlakdır. Bir kayıtlı kayıtlı olmadığı gibi küllî, cüzî, âm, has, zatına zâid vahdetle vâhid ve kesîr de değildir. Belki "Dereceleri yükselten Arşın sahibi (Allah)..."(el-Mümin 40/15) âyetinde tembih buyrulduğu üzere mertebe ve makamlar hasebiyle lazım olup o da bu suretle mutlak, mukayyed, küllî, cüzî, âm, has, vâhid ve kesir olur, fakat zât ve hakikatte asla tegayyür hâsıl olmaz. O'nun evveli ve âhiri yoktur. O'nun hakkında yokluktan da bahsedilemez."*⁵⁰

Vahdet-i vücûd anlayışında Vücûd dışında hiçbir varlık kendi nefsiyle kâim olamaz. Dolayısıyla esasta kendi nefsiyle kâim olmayan varlığa vücûd nispet edilemez. Allah Teâlâ dışındaki varlıklar vücûd-ı izâfî sayılmaktadır. Aynı şekilde bu varlıklara vücûd-ı hayâlî veya zillî de denilebilmektedir. Bunların karşısında Vücûd-ı hakîkî olan Hak Teâlâ zât, isim ve sıfatları bakımından kemâlât sahibidir. Hakk'ın isimleri mümkün varlıklarda zuhur ederek kemâlini ortaya koymaktadır. Sûfiyenin yolunun yanlış anlaşılma müsaîit yapıda olduğunu da vurgulayan müellif acımasızca eleştirilen sûfiyyeye haksızlık edildiğini düşünmektedir. Sûfiyye'nin gulâtı saydığı Bâtıniyye, Bektâşiyye ve Melâhide'yi dışarda tutmakta, panteizm ile vahdet-i vücudu bir ve aynı saymanın insaf yoksunu bir yaklaşım olduğunu düşünmektedir. Ahmed Nûri'ye göre

⁴⁹ Ahmed Nûri, *İsbât-ı Vâcib*, 57.

⁵⁰ Ahmed Nûri, *İsbât-ı Vâcib*, 138.

sûfiyye “Ma’kûlât ve mahsûsâtta her ne varsa hepsi Allah’tır.” diye düşünen bir grup değildir. Yalnızca onların varlık anlayışları felâsife ve mütekelliminden farklıdır.

Ahmed Nûri felsefe, kelâm ve tasavvuf ekollerinin isbât-ı vâcib anlayışlarını genel hatlarıyla tartıştıktan sonra “*Mesâlik-i Selâse-i Mütekaddimeyi İntikâd ve Muhâkeme*” şeklinde açtığı başlık altında bu üç ekolü birlikte değerlendirmiş, İbn Sînâ ile mütekelliminin nazar ve burhan yolunu tercih ettiklerinden aynı aileden sayılmalarının gereğini vurgulamıştır. Müellif yalnızca İbn Sînâ’nın ismini zikretse de onu takip eden bütün felsefecileri kastetmektedir. Ona göre “aynı yolun yolcuları” dediği filozof ve kelâmcıların “Biri yolun bu ucundan öbür ucuna, diğeri de öteki ucundan bu ucuna gelmektedir.” Eserden müessire veya müessirden esere giderek isbât-ı vâcib yapan bu zevatın bir yerden sonra yollarını birleştirdikleri savunulmaktadır. Ahmed Nûri felsefe tarihçisi ve Alman filozofu Albert Lange’dan de (1828-1875) bahsederek bilgi elde etme yollarımızın XIX. yüz yılda nasıl da yalnızca duyulara indirgendiğinden şikâyet etmiştir.⁵¹ Oysaki ona göre mütekellimin hem eserden müessire, hem de müessirden esere giden yolları birlikte kullanarak Avrupa âleminde çok evvel bu uyanışı gerçekleştirmiştir. Sıfatlar konusunda filozoflar ve kelâmcıların sâlim bir delil bulamadıklarını belirten Ahmed Nûri ilâhî sıfatların zât üzerine zâid veya gayri zâid olmaları arasında herhangi bir yolun tercih edilebileceğini, nitekim Adudiddîn el-Îcî (öl. 756/1355) ve Devvânî’nin de bu kanaatte olduğunu kaynak belirtmeksizin nakletmektedir.

Sûfiyyenin yolunu daha çok keşf yolunu takip, hâl ehli olmak ve riyazet olarak tarif edildiğinden diğerlerinden farklılaştıkları belirtilir. Sâdûddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390) ve İbn Teymiyye (öl. 728/1328) gibi kelâmcı ve selefi bazı âlimlerin sûfiyyeyi hulûl ve ittihad ehli saymasını doğru bulmayan Ahmed Nûri bu konuda İbn Arabî’ye yöneltilen eleştirileri insafsızlıkla suçlamaktadır. Ancak mutasavvifinin yolunu Allah Teâlâ’dan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali’ye intikal eden ve onlardan da sûfiyyenin büyüklerine geçen gizli bir hakikat olarak anlaşılması fikrini bâtıl bulmuş ve “*Dinde gizli bir hakikat yoktur. Mutasavvifinin dediklerine inanmak lazım gelirse akâid-i İslâmiyede, dinin ahkâm ve beyânâtında başka hakikatler aramak ve dinin sûri ve ca’lî olduğunu kabul etmek zaruridir.*”⁵² şeklinde görüşlerine açıklık getirmiştir. Ahmed Nûri her ne kadar tasavvufu felsefe ve kelâm yolundan farklı görse de özde sûfiyyenin âlem-i hâricîyi reddetmediğini, ancak âlemin her dakika tecelliye mazhariyetle kâim olduğunu, yani var olabilmek için Allah’ın tecellisine muhtaç olduğunu ifade etmiştir. Hal böyle olunca kelâmcıların varlığın var olmak ve varlığını sürdürmek için Allah’a muhtaçlığını/müftekirliğini savunmalarını hatırlatarak bu iki yolun da neticede birleştiğini ifade etmektedir. “*Binâenaleyh biz; ulemâ-i zâhir ve bâtın namlarıyla ikiye ayrılan mütefekkirin-i İslâmiye beynindeki nizân nizâi lafzî olduğuna kânîyiz. Mütekellimînin mümtaz simalarından olup her ilimde yed-i tûlâ sahibi oldukları müsellemler bulunan İmam Gazzâlî, Seyyid Şerîf Cürcânî, Kâdî Abdullah bin Ömer el-Beydâvî, Abdurrahman Câmî, Celâl Devvânî ve emsali zevâtın sûfiyyeyi senâ ve tasavvufu tahsin ve kabul etmeleri de fikr-i kâsırâtımızı te’yid eyler zannındayız.*”⁵³ derken kastettiği manâ budur.

⁵¹ Ahmed Nûri, *İsbât-ı Vâcib*, 170.

⁵² Ahmed Nûri, *İsbât-ı Vâcib*, 156.

⁵³ Ahmed Nûri, *İsbât-ı Vâcib*, 165.

Sonuç

Allah'ın varlığı (marifetullah) mevzuunun İslâm düşünce geleneğindeki yeri ve fonksiyonu ile yapılan isbât-ı vâcib çalışmalarının tarihî seyri içinde yaşanan bazı tecrübeleri konu aldığımız çalışmamızda aşağıdaki hususlar öne çıkmaktadır:

Marifetullah İslâm düşünce geleneğinin en temel konusudur. Öyle ki diğer bütün iman esasları aslında Allah'a imanın keyfiyetine dair açıklamalar ve tahkikler olarak anlaşılmalıdır. Kelâm uleması bu itibarla Allah'a imana bütün esasların temeli anlamında "aslü'l-usûl" tanımlamasını yapmıştır. Bu hakikat bu geleneğin üç temel alanı olan felsefe, kelâm ve tasavvuf ekollerinin tamamı için geçerlidir.

Kadîm dönemlerden Osmanlı'nın son dönemine kadar olan süreçte İslâm ulemasının karşısına en etkin şekilde çıkan felsefî düşüncelerden birisi de materyalizm olmuştur. Kökleri Antik Çağa kadar dayanan bu düşünce Müslüman âlimlerin isbât-ı vâcib çalışmalarında muhatap aldıkları akım olarak dikkati çekmektedir. Hatta İslâm kelâmının atomculuk nazariyesi de kökleri itibarıyla Antik Çağ Yunan atomculuğuna dayanmaktadır.

İsbât-ı vâcib çalışmaları bir yandan İslâm toplumlarının kendi inanç meseleleri bağlamında isbat ve tahkik amacı taşıırken, diğer yandan da karşılaşılan farklı inanç topluluklarına karşı Allah'a iman konusunda sağlıklı bilgi vermeyi hedeflemiştir.

Felsefede imkân, kelâmı hudûs, tasavvufta keşf ve ilham yöntemleri ekseninde yapılan isbât-ı vâcib çalışmaları zaman içinde belli yakınlaşmalar, ortak terimler ve yöntemler kullanmaya başlamıştır. Özellikle kelâm ve felsefe VII/XIII. yüz yıldan sonra her ne kadar temel tezlerinde ayrışma devam etse de kavramsal ve metodolojik anlamda birbirine yaklaşmıştır. Bu durum bir bütün olarak ulemanın varlık anlayışının muhtevası, Allah'ın sıfatları, O'nun kâinatla ve insanla ilişkisi gibi temel konulardaki yaklaşımlarının tesiriyle oluşmuştur. Öte yandan İslâm toplumlarının muhatap olduğu farklı inançtan kimselere karşı Allah'a iman konusunu sağlıklı bir şekilde anlatabilmek de onları bu duruma zorlamıştır.

İsbât-ı vâcib geleneğinde h. X. yüz yılda yaşayan Devvânî'nin risaleleri kendisinden sonra bereketli bir sürecin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Onun kendisinden önceki çalışmaları ikmal eden risaleleri bütün delil formülasyonlarının ortaklaşa kullanıldığı önemli bir örneği oluşturmaktadır. Nitekim kendinden sonra bu eserler üzerinde yapılan şerh ve hâşiyeler Osmanlı ilim çevrelerinde ciddi anlamda takipçi bulmuş ve bu dönem XX. yüz yılın başlarına kadar yaklaşık beş-altı asır sürmüştür.

XIX. yüzyılın ortalarında başlayan ve literatürde Yeni İlmi Kelâm Dönemi olarak anılan dönemde Batı'da materyalizmin yeniden güçlenmeye başlaması tarihi tecrübede yaşanan süreçlere benzer yeni bir dönem anlamına gelmektedir. Bu dönemin materyalist akımlarına karşı üretilen isbât-ı vâcib çalışmalarında da delillerin aynı perspektifle birbirlerine yaklaştırıldığını ve birlikte kullanıldığını görüyoruz. Bu dönemin âlimlerinden Ahmed Nûrî'nin düşüncelerini incelediğimizde felsefe, kelâm ve tasavvuf ekollerinin önemli isimlerinin isbât-ı vâcib anlayışlarının temelinde birbirlerine yakınlıkları ve buluşma noktaları dikkatlere arzedilmekte ve nihaî gayede birleştiklerinin altı çizilmektedir.

Yaşadığımız yüzyılda Allah’a iman konusunda yapılacak isbât-ı vâcib çalışmalarının Devvânî’den bu yana takip ettiği birleştirici ve ikmal edici yönteminin daha da güçlenerek ve genişleyerek devam etmesi zorunluluğu her geçen gün artmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed Nûri. *İsbât-ı Vâcib*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 3129, 1a-227b.
- Ahmed Nûri. *İsbât-ı Vâcib*. Filozoflar Kelâmcılar ve Sûfilere Göre Allah'ın Varlığı İsbât-ı Vâcib. haz. Süleyman Akkuş-Hülya Terzioğlu. İstanbul: Endülüs Yayınları. 2018.
- Akkuş, Süleyman. "Ahmed Nûrî'nin Üç Tarz-ı İsbât-ı Vâcibi: Filozoflar, Kelâmcılar ve Sûfilerin Allah'ın Varlığını İspatlama Yöntemleri". *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, Editörler: Cemalettin Erdemci vd. Ankara: Elis Yayınları, 2019. 261-287.
- Akgün, Mehmet. *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Akman, Mustafa. *İbn-i Arabî: Kelami Tartışmalar Sorular Şüpheler*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- Akman, Mustafa. "Celâleddîn ed-Devvânî Perspektifinden İsbât-ı Vâcib". *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*. (ed. Cemalettin Erdemci vd.). Ankara: Elis Yayınları, 2019. 287-318.
- Akman, Mustafa. Devvânî'nin el-'Akâ'idü'l-Adudiyye Şerhi'nde Hudûs ve Nazar, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2020. cilt: VII, sayı: 2. 681-688.
- Anay, Harun. *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri Ahlak Ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi. İstanbul, 1994.
- Anay, Harun. "Celâleddîn ed-Devvânî". İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1994, 9/257-262.
- Arslan, Mehmet Fatih. *Celâleddîn Devvânî'nin Varlık Felsefesi*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. İstanbul, 2015.
- Bekiryazıcı, Eyüp. *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Beşikçi, Mehmet Necmeddin. *Celâleddîn Devvânî'de İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği*. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans. 2018.
- Bolay, S. Hayri. *Felsefî Terimler ve Doktrinler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.
- Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-1342.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kenz-i Mahfî*. sad. Abdülkadir Akçiçek. İstanbul: Rahmet Yayınları, 1967.
- Büchner, Louis. *Madde ve Kuvvet*, çev. Baha Tevfik-Ahmed Nebil (İstanbul: Müşterekü'l-Menfa'a Osmanlı Şirketi Matbaası, ts.)
- Campbell, Keith. "Materialism", *Encyclopedia of Philosophy* (Detroit: Macmillian Thomson&Gale, 2005), 6/6-7.
- Celâl Nûri. *Târih-i İstikbâl*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1936.
- Demir, Ahmet İshak. *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Demirli, Ekrem. "'Var Olmak Bakımından Varlık' İfadesinin Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18 (2007). 27-48.
- Descartes, Rene'. *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch [& Anthony Kenny] (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

- Devvânî, Celâleddin. *Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye*. İstanbul: Matbaa-i el-Hâcî Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1874.
- Devvânî. *Risâletü isbâtî'l-vâcibi'l-kadîme*. thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Mîrâs-ı Mektûb, 2002.
- Devvânî. *Risâletü isbâtî'l-vâcibi'l-cedîde*. thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Mîrâs-ı Mektûb, 2002.
- Devvânî. *Risâle-i Sayha ve Sadâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3685, 107a-118b.
- Devvânî. *Şevâkil el-Hûr fi Şerhi Heyâkili'n-nûr*. thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî. Meşhed: y.y., 1411.
- Devvânî. *Risâletü'z-Zevrâ'*. thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2002.
- Devvânî. *Şerhu Hutbetü'z-Zevrâ'*. thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2002.
- Devvânî, *Risâle fi Enne İsbât es-Sânî' bi Hudûs el-Âlemi bi İmkânihi*. Yazma. Nurosmaniye Ktp. No: 4909.
- Devvânî, *Unmûzecu'l-Ulûm*. thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî. Selâsu Resâil. Meşhed. 1411 hş. 312.
- Devvânî, *Akâid-i Adûdiyye Şerhi*. çev. Mustafa Akman. Batman: Mütercim Yayınları, 2021.
- Erdem, Engin. “İbn Sina’nın Metafizik Delili”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*. 2011. cilt: LII. sayı: 1. 97-119.
- Erdem, Engin. “Ahmed Nuri: İbn Sina’nın İsbât-ı Vacib Yöntemi”. *Dinî Araştırmalar*. 2011. cilt: XIV. sayı: 39. 50-69.
- Filibeli Ahmed Hilmi. *Allah’ı İnkâr Mümkün mü?*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Filibeli Ahmed Hilmi. *Huzur-ı Akl-ı Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*. İstanbul: Matbaa-ı İslâmiyye, 1332.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1939; a.g.e. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.
- Hücvârî, Ebu'l-Hasen Ali b. Osman. *Keşfü'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- İmâm-ı Rabbânî. *Mektûbat-ı İmâm-ı Rabbânî*. çev. Kasım Yayla. İstanbul: Merve Yayınları, 1999.
- İbn Fûrek. *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. haz. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Füsûsü'l-Hikem*. thk. Ebü'l-Alâ' el-Afîfî. Beyrut: Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1992.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, thk. Osman İsmail Yahyâ, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, t.y.
- Keith Campbell, “Materialism”. *Encyclopedia of Philosophy* (2nd). ed. Donald M. Borchert. 6/6-7. Detroit: Macmillian Thomson&Gale.

- Kuşeyrî, *er-Risâle*. nşr. Abdülhalîm Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1966.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitabü't-tevhîd*. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- Mestcizâde, Mûsâ Efendi. *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ*. thk. Seyyid Bahçivan. Beyrut: Dâru Sâdır, 2007.
- Pretzl, Otto. “Erken Dönem İslâm’ın Atom Öğretisi”. çev. Bilal Kır, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 561-575.
- René Descartes. *The Philosophical Writings of Descartes*. trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch [& Anthony Kenny]. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Serrâc, Ebû Nâsır. *el-Lüma’*. nşr. Abdülhalim Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1380-1960.
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-ukûl fi dirayeti'l-usul*. thk. Said Abdullatif Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 1436/2015.
- Râzî, Fahreddin. *Meâlimu usûli'd-dîn*. haz. Semih Dügaym. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992.
- Tirmizî, Hakîm. *Edebü'n-nefs*. tah. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih. Kahire: Dâru'l-Mısıryyetü'l-Lübnâniyye, 1993.
- Terzioğlu, Hülya. Celâleddin ed-Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib Anlayışı ve Osmanlı Düşünce Dünyasına Etkileri, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2018, cilt: VII, sayı: 1, 337- 339.
- Toksöz, Hatice. “İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâledin ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/2 (4 Mart 2015), 25-70.
- Topaloğlu, Aydın. “Materyalizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/137-140. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uzunçarşılı, İsmâil Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965.
- Yaltkaya, M. Şerâfeddin. “Türk Kelâmcıları I: Osmanlılardan Evvel”. *Dârülfünûn İlâhiyât Fakültesi Mecmuası*, 1932.