

DEVVÂNÎ'NİN AKÂİDU'L-ADUDİYYE ŞERHİ VE KELÂMÇILIĞI

Devvani's Exegesis of Akaidu'l-Adudiyye and His Theology

Mustafa AKMAN*

Öz

Çalışmamızda Şerhu'l-Akâid-i Adudiyye isimli şerhin tanıtımını yapıp Devvânî'nin buradaki kelâmçılığını ortaya koymaya çalışacağız. Devvânî Osmanlı kelâm düşüncesinin şekillenmesinde etkili kelâmçılardan biridir. Felsefe ile din arasında temelde bir uzlaşma kurma çabasında olduğu görülen Devvânî'nin en mühim hedefinin, felsefeye itibar kazandırmak olduğu anlaşılmaktadır. İshrâk ve vahdet-i vücûd felsefelerini benimseyen Devvânî, Meşşâî ve İshrâkî terminolojiyi birlikte kullanmış, hem Meşşâîlerinin hem de İshrâkîlerin bu yöndeki yaklaşımlarını birleştiren bir tutum sergilemiştir. Devvânî kelâmî konuların hemen tamamında Eş'arî söylemi esas almıştır. Eserlerini kelâmî, felsefî ve tasavvufî bir zemine oturtmaya çalışan ve kelâmdaki şerh ve hâşiye geleneğinin zirve ismi olan Devvânî şerhi asırlarca medreselerde okutulmuştur. Bu itibarla üzerinde çokça şerh ve hâşiye yazılmış bu metnin, düşünce biçimi ve öncelikleri; mahiyeti, sonrasındaki döneme etkisi ve seçtiği konular ile bu konuları ele alış biçimi önem arz etmektedir. Bu arada metnin felsefî boyutu ve müellifinin sûfî bir filozof kimliğe sahip olması ayrı bir önemi haizdir.

Anahtar Kelimeler: Celâleddin ed-Devvânî, Kelâm, Eş'arî, Felsefe, Tasavvuf, Şerh ve Hâşiye

Abstract

In this study we have aimed to present the exegesis named "Şerhu'l-Akâid-i Adudiyye" and to elaborate on his theology. Davvânî is one of the important theologians who had effect upon the formation of the Ottoman theologic thought. The most important goal of Devvani is to reconcile theology and philosophy. Devvani who carried the ideas of illuminationism and unity of existence used peripatetic and illuminative philosophy together and had a manner reconciling both approaches. Devvani had based on Esharite view in nearly all basic theological subjects. Devvani who tried to write subjects around theology, philosophy and sufism is the head figure in the tradition of explanation and annotation in theology. The text of Devvani was thought in Ottoman schools for centuries. So its style of thinking and priorities, the nature of the text, its effect on the next periods of thought, the chosen subjects in it and its writing style is upmosty important. And the philosophical perspective of the text and its author's being a sufi is also important.

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

* Yrd. Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Öğretim Üyesi. makman64@gmail.com.

GİRİŞ

Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemlerinde yetişip önemli görevler üstlenen Ebu Abdullah Celâleddin Muhammed b. Es'ad b. Muhammed ed-Devvânî es-Siddîkî el-Kâzerûnî eş-Şirâzî (أبو عبد الله جلال الدين محمد بن أسعد بن محمد الدواني الصديقي الكازروني الشيرازي) (830-908/1427-1502), yaşadığı yüzyılın büyük âlimlerinden biridir. Eserlerinin vefâtından önce başta İran ve Osmanlı toprakları olmak üzere İslâm dünyasının birçok yerinde tanınması, henüz hayatta iken şöhretinin yayıldığını göstermektedir. Bu şöhreti sebebiyle pek çok talebe kendisinden ilim tahsili için Şirâz'a gelmiş ve bu öğrenciler vasıtasıyla geniş bir "Devvânî Ekolü" oluşmuştur.

XV. yy. İslâm felsefî geleneğini, kendinden sonraki nesillere aktarmada önemli bir mütefekkir olan Devvânî'nin eserlerinden, kendisi üzerinde daha başka birçok âlimin yanı sıra özellikle Şihâbuddin Sühreverdi el-Maktûl'ün (v.587/1191), Muhyiddin b. el-Arabî'nin (v.638/1240) ve Nâsiruddîn et-Tûsî'nin (v.672/1273) oldukça etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan Sühreverdi'nin işrâk, İbn-i Arabî'nin vahdet-i vücûd ve Tûsî'nin ahlâk felsefesinden -benimseyerek- istifade etmiş; şerh ve te'lifleriyle bu düşünceleri paylaşmıştır. Bunlardan özellikle 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 imânlı öldüğünü ileri sürmüştür.¹

Meşşâî ve İşrâkî terminolojiyi birlikte kullanan Devvânî, benimseydiği ancak Ebu Nasr Fârâbî (v.338/950) ve İbn-i Sînâ'nın (v.428/1037) sistemleştirdiği sudûr nazariyesini kurgularken hem İslâm Meşşâîlerinin hem de İşrâkîlerin bu yöndeki yaklaşımlarını birleştiren bir tutum sergilemiştir. Nitekim bu anlamda Tûsî'nin felsefeyi kelâma, Devvânî'nin ise felsefeyi tasavvufa yaklaştırdığı belirtilmektedir.²

Devvânî'nin, felsefe ile kelâmın birleştirildiği dönemin özelliklerini taşıyan eserlerinde, yukarıda belirttiğimiz gibi Eş'arî kelâmının,

¹ Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 289.

² Akman, *Kelâm Sistemi*, 42-43, 99-100, 288-289.

İşrâkî felsefenin ve filozof Muhyiddin b. Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünün izlerini bulmak mümkündür. Müteahhirûn kelâmının bir temsilcisi olan ve kelâm ile felsefe ve kelâmcı ile filozof arasında uzlaştırıcı bir dil kullanan Devvânî, eserlerini tasavvufî, felsefî ve kelâmî bir zemin üzerine oturtmuş çok yönlü ve eklektik bir düşünce sistemine sahiptir.³ Buna göre İslam dünyasında İbn-i Sînâ sonrası felsefenin en önemli isimlerinden biri, hiç şüphesiz Devvânî'dir.⁴

Yaşadığı dönemden itibaren Felsefe, Tasavvuf, Kelâm, Siyâset ve Ahlâk gibi ilimlere önemli katkıları olan ve bu sayede toplumlar üzerinde büyük etki bırakan Devvânî felsefe ile din arasında bir çelişki olmadığına inanmıştır. Nitekim onun en mühim hedefinin, yaşadığı dönemde felsefeyi saygın ve kabul edilir kılmaya olduğu ve bu hususta başarılı olduğu da anlaşılmaktadır. Devvânî'ye ait eserlerin önemli bir kısmı mantık ve felsefe ile ilgilidir. O, anılan bu disiplinlere devrinin geleneğine uyararak kelâmî ve daha çok da tasavvufî perspektifle bakmıştır.⁵ Nitekim Devvânî'nin felsefeye ilgisi de ancak felsefî kelâm geleneğine mensup birinin yönelişi şeklinde gözükmektedir. Bunun yanında yazarın tasavvufî fikirlere sahip ve bu bağlamda felsefe ile tasavvufun bir karışımı diyebileceğimiz işrâk felsefesine büyük bir meylinin olduğu da bilinmektedir.

Başka bir açıdan ise diğer İslâmî ilimlere paralel olarak kelâmda da Adudüddin el-Îcî'den (v.756/1355) itibaren şerh ve hâşiye geleneği başlayıp Sadeddin et-Teftâzânî (v.797/1395), Seyyid Şerif el-Cürcânî (v.816/1413) ve Devvânî ile zirveye ulaşmış, dolayısıyla kelâm ilmi gerileme dönemine girmiştir.

2. Devvânî ve Osmanlı medreseleri

İtikâdî mezheplerin tam olarak teşekkül ettiği hicri V. asırdan itibaren ehl-i sünnet âlimleri, halkı ehl-i bid'at olarak değerlendirdikleri çevrelerin, yanlış diye imledikleri inançlarından korumak için akâid

³ Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 69-70.

⁴ Mehmet Fatih Arslan, "Sühreverdî'nin Heyâkûlü'n-Nûr'u Nasıl Anlaşılmalı?: Devvânî ve Deştakî Şerhleri Bağlamında Bir İçerik Analizi", (Çorum: *İslami İlimler Dergisi*, 12/1, 2017), 240.

⁵ Sözelimi o, tasavvufî algı/ anlayışın önemli bir kabulü olan tayy-ı mekânı mümkün görebilmiştir. Bkz. Celâleddin Devvânî, *Unmûzecu'l-Ulûm*, thk. S.A. Tuysirkânî, Selâsu Resâil içinde, (Meşhed, 1411), 282.

problemlerini Sünnî çerçevede ele alan küçük risâleler yazmayı bir gelenek haline getirmişlerdir.⁶ Bu anlamda Osmanlı medreselerinde okutulan akâidle ilgili önemli eserlerden biri, Eş'arî kelâmcılarından⁷ Ebu'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmet b. Abdulgaffar el-İcî'nin⁸ el-Akâidu'l-Adudîyye'sinin Devvânî tarafından yapılmış şerhidir. Devvânî bu şerhinde kelâmın başlıca meselelerine ve akâid konularına belli bir düzen takip etmeksizin temas etmiştir.⁹ Teftâzânî ve Cürçânî gibi büyük kelâmcılardan sonra gelmesine rağmen onlar kadar etkili bir şahsiyet olabilmiş Devvânî'nin günümüze kadar devam eden bir te'sirinden söz etmek mümkündür.

VIII./XIV. yüzyıla gelindiğinde artık gerek kelâm, gerekse felsefe olarak İslâm düşüncesine yeni bir boyut ve İslâm toplumuna yeni bir dinamizm kazandıracak ölçüde büyük ve evrensel fikir hareketlerine rastlamak mümkün olamamaktadır. Altı yüzyıl devam eden Osmanlı İmparatorluğu süresince, düşünce alanındaki faaliyetler, genellikle

⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "el-Akâidu'l-Adudîyye", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2, (İstanbul: 1989), 216; Ramazan Altıntaş, "İslam İnançının Temel Klasikleri: "Akâid Risâleleri"", *Kültürümüz ve Kitap* (Sempozyum Tebliğleri 4-6.05.2007), (Sivas: Kemal İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, 2007), 64; Zeki Değmiş, *Osmanlılarda İtikadi Mezhepler*, (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006), 23-24.

⁷ Maturidîliğin inanç ve tercih olarak egemen olduğu bilinen bir coğrafyada daha çok Eş'arî kelâmcılarının görünür ve eserlerinin takip edilmiş olmasına ilişkin değerlendirmeler için bkz. Vezir Harman, "Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü Olmasının Muhtemel Sebepleri", (*KADER*, 13/1, 2015), 167-169, 172, 177, 180-181, 184-187; Cemalettin Erdemci, "Eş'arîliğin Selçuklu Siyasetinin Sistemleşmesindeki Rolü", (*Çorum: İslami İlimler Dergisi*, 7/2, 2012), 8, 10, 15, 27; Süleyman Uludağ, "Giriş" *Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi)* içinde, 7. bsk., (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 31, 33.

⁸ Osmanlı ilim anlayışı üzerinde kalıcı bir te'sir bırakan el-İcî'nin eserleri, asırlarca ders kitabı olarak okutulduğu gibi kendisi de Cürçânî ve Teftâzânî ile birlikte Osmanlı ulemâsının ideal âlim modelini oluşturmuştur. el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm ve el-Akâidu'l-Adudîyye adlı eserleri, şerhleri vasıtasıyla, el-İcî'ye bugüne kadar süren bir ün kazandırmıştır. Ahmet Ateş, "Azud al-Din Abd al-Rahman al-İcî", *İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1967, 5/2), 921-923; Fatma Zehra Pattabanoğlu, "16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Felsefe-Kelâm İlişkisi", (*Dört Öge*, 3, 5/Mayıs, 2014), 101, 103; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, (İstanbul: Damla Yayınları, 2014), 38, 56, 92; Tahsin Görgün, "Adudüddin el-İcî", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21, (İstanbul: 2000), 410-413.

⁹ Suat Atbaş, *Adudiddin el-İcî'nin Akâid Metni Üzerine Yapılan Şerh ve Hâşiyeleler*, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007), 9.

önceki nesillerin ortaya atıp tartıştıkları meseleleri yeni baştan gözden geçirmek yerine, ayrıntılar üzerinde durmak ve bu alanda yorumlar yapmak şeklinde tezâhür etmiştir. Cem ve Tahkîk Devri denilen bu dönemde yazılan eserler genelde şerh, hâşiye, zeyl ve ta'likât denilen notlarla bazı problemleri daha anlaşılır hale getirme çabalarından öteye gidememiştir. O kadar ki bu dönemde orijinal bir eser bulmak gayet zor bir durum¹⁰ halini almıştır. Nitekim Osmanlılara, esas itibarıyla tevarüs ettikleri tarihî mirâsı yeni şartlarda sürdürmenin dışında, İslâm kültür düşüncesine orijinal bir katkıda bulunmadıkları, sadece şerh ve hâşiye¹¹ niteliği taşıyan eserler kaleme aldıkları tarzında tenkitler yöneltilmiştir.¹²

Durum böyle olmakla beraber akâid türü kitapların, felsefe ile memzûc eserlerle, bunlara yapılan şerhler, hâşiyeler hatta bu hâşiyelere yapılan hâşiyeler şeklinde gelişme gösterdiği de görülmektedir. Sözelimi el-İcî, iki sayfalık bir akâid risâlesi yazmıştır. Bu risâle gayet basit ve sadedir ve genel akâid konularının kısa bir özetidir. Devvânî de, bu eseri şerh ederek altmış sayfaya çıkarmış, felsefe ile kelâmı bu kitabında buluşturmuştur. el-İcî'nin akâidini kelime kelime açıklamaktan çok onun cümlelerini adeta bir konu başlığı olarak kullanan Devvânî yaptığı bu şerhe¹³ Gelenbevî (v.1204/1790), mevcûd bütün birikimlerden faydalanmak sûretiyle altı yüz sayfalık bir hâşiye yazmıştır.

¹⁰ Atbaş, *Şerh ve Hâşiyeler*, 54; ayrıca bkz. Mehmet Güneş, *M. A. Câbirî'nin Arap Aklını Tenkidi ve Arap-İslâm Geleneğini Okuma Biçimi*, (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006), 104-106.

¹¹ Şerh, hâşiye, ta'lik ve tahkiklere dair yaptığımız geniş açıklamalar için bkz. Mustafa Akman, "Kelâm Bağlamında Mûsâ Kâzım Efendi Ve "Zevra Ve Hevra" İsimli Esere Yaptığı Tercüme Ve Şerhin Sadeleştirilmesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (10/50, 2017), 863-869; Mustafa Akman, "Bihîştî Ramazan Efendi el-Vizevî ve Kelâmdaki Yeri" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (10/51, 2017), 1197- 1199.

¹² Mehmet Öz, "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler", (Ankara: *İslami Araştırmalar Dergisi*, 12/1, 1999), 27-28; krş. Bekir Karlığa, "Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu", *Osmanlı (Düşünce)* içinde, ed. Güler Eren, 7 (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 28.

¹³ Devvânî'nin şerhi klasik şerh tipine mükemmel bir örnektir. Orada el-İcî'nin Akâid metnine bağlı kalarak önceki Kelâm ve Felsefe bilginlerinin sözlerinden sıkça iktibâslara müracaat edildiği görülmektedir. Bkz. Yasin Yıldırım, *Osmanlı Kelâmcılarından İsmail Gelenbevî'nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Mâturîdî Akâidi Açısından Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Sütçü İmam Üniversitesi, 2013), 17, 60.

XIV. yüzyıldan başlayarak Yeni İlm-i Kelâm hareketlerinin başladığı XIX. asra kadar süren Cem ve Tahkik Devrinde yetişen en önemli şahsiyetlerden birinin Devvânî olduğu ma'lûmdur.¹⁴ Devvânî aynı zamanda bir yandan İbn-i Arabî'nin varlığın birliği gibi düşüncelerinin yaygınlaşmaya başladığı asırlarda bu görüşlerin önemli halkalarından birini teşkil ettiğinden dolayı bu konuyla ilgili eserlerde görüşlerine başvurulmuş ve diğer yandan genel olarak İslâm felsefesinin özel olarak da İshrâk felsefesinin XV. asırdaki önemli temsilcilerinden biridir. Dahası o, İslâm Düşüncesinin çoğu zaman çatışan üç düşünce (kelâm-felsefe-tasavvuf) ekolünün¹⁵ her üçüne de ileri derecede ilgi duymuş ve bunlarla ilgili eserler kaleme almış biridir. Bunun tabii bir neticesi olarak da, anılan üç düşünce çizgisine ait görüşlerin zaman zaman biri veya diğeri tarafına meyletmiş olsa ve bu meyli, ilk dönemlerde bunlardan sadece biriyle ilgili eserlerde görülse de fikirleri, zamanla bu ilim dallarının üçüne de yayılmıştır. Nitekim kelâma dair eserlerine yer yer işrâkiliğinin yansımış olması da onun önemli bir hususiyeti olarak bilinmektedir.¹⁶

Bir kelâmcı, filozof ve mutasavvıf olarak Devvânî söz konusu üç sahanın da hem konularıyla ilgilenmiş ve hem de bu sahanın 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 işleyenin durumu, kabir azabı, şefâat, sırat, mîzân, Hârût ve Mârût¹⁷ 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 böylece kelâmî hususlarda zannî delil kullanmış olmamak adına herhangi bir kaygısı da söz konusu olmamıştır. Konu kelâm sahasına ait

¹⁴ Cevdet Akbay, "Celaledin ed-Devvânî ve Tefsir-u Kul ya Eyyuhel Kafirun (edisyon kritik)", (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1987), 22; Hasan Mahmûd Şâfîi, *Kelâm'a Giriş*, çev. Süleyman Akkuş, (İstanbul: Değişim Yayınları, 2009), 124.

¹⁵ Bkz. İlhan Kutluer, "Üç Perspektif: Kelâm, Felsefe, Tasavvuf", *İslâm Felsefesinin Sorunları* içinde, (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 21-36.

¹⁶ Akman, *Kelâm Sistemi*, 39-40.

¹⁷ Devvânî, Hârût ve Mârût ile ilgili aktarılan bir rivâyeti, fâcire birinin necâtı şeklindeki konusu sebebiyle sorgulayarak makbûl ve ma'kûl değildir, şeklinde nitelenmektedir. Çünkü kitap ve sünnetten ve hatta sair ilâhî kitaplardan bu hikâyeyi teyid edecek hiçbir şey yoktur, demektir.

değil de felsefî veya tasavvufî alana aitse aynı şekilde o alanın çizgilerini ve delillerini esas almıştır.

Başka bir ifadeyle Devvânî İslâm düşüncesinin üç ana ekolünü oluşturan kelâm, tasavvuf ve felsefe düşünce ekollerini bir şekilde mezcetmeyi denemiş ve ele aldığı konuları, her üçünün de metot ve muhtevâlarından istifade ederek ortaya koymaya ve düşünce sistematigi ile eserlerini, sacayaklarını bu disiplinlerin oluşturduğu bir zemine oturtmaya çalışmıştır. 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 eser verdiği görülmektedir. Onun kelâma dair en önemli eseri Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye'sidir. Ne var ki Devvânî, kelâmî meseleleri hemen her çeşit eserinde işlemeye çalışmıştır. Mesela yazdığı kısa Fatiha tefsirinde bile isim - müsemma¹⁸ bahsine temas etmiştir.¹⁹

Devvânî, yerleşik kelâm geleneğini devam ettirmesinin yanı sıra, yukarıda belirttiğimiz gibi Sühreverdi'nin kurduğu ve felsefe ile tasavvufun bir karışımı halindeki İshrâk felsefesi ile İbn-i Arabî'nin sistemleştirdiği vahdet-i vücûd görüşünü benimsemiş²⁰ ve bu sahalarda eserler kaleme almıştır. Bu özellikleri dolayısıyla o, İslâm düşüncesinin ana akımları olan felsefe, kelâm ve tasavvuf tarihi açısından son derece önemli bir yere sahiptir. Mamafih Gazzâlî'den sonra oluşan felsefeye yönelik olumsuz bakışın baskısıyla esasen felsefî yönleri daha ağır basan diğer birçok zevât gibi Devvânî de filozof olmak yerine kelâmcı olarak biline gelmiştir. Oysa o dönem âlimlerinin esas meşgalesi ve hatta gayesi, felsefî ilimlerle İslâmî ilimler arasında güçlü bir köprü oluşturmaktı ve bunlardan Devvânî felsefeyi daha ön planda tutan seçmeci bir düşünür idi.²¹

¹⁸ Bkz. İlyas Çelebi, "İsim-Müsemma", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22, (İstanbul: 2000), 548.

¹⁹ Bkz. Celâleddin Devvânî, *Tefsiru'l-Fatiha*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah b.m., no: 02074, 1/a-2/b.

²⁰ Bkz. Celâleddin Devvânî, *Risâle İsbâtu'l-Vâcibi'l-Cedide*, thk. S. A. Taysirkânî, *Seb'u Resâil* içinde, (Tahran: Mirâs-ı Mektûb, 2002/1381), 132, 169; Celâleddin Devvânî, *Şevâkil el-Hûr fi Şerh Heyâkil en-Nûr*, thk. S.A. Taysirkânî, *Selâsu Resâil* içinde, (Meşhed, 1411), 150-151, 170.

²¹ Eyüp Bekiryazıcı, *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 18, 20-21, 36, 44-46.

Devvânî'nin eserlerinde kelâm, felsefe, tasavvuf, ahlâk ve siyâset, sahip olduğu eklektik metot dolayısıyla, birlikte ele alınmıştır. Nitekim o, felsefe alanındaki düşüncelerini, müstakil eserlerde ele almış, kelâm, akâid, tasavvuf gibi alanlara hasrettiği eserler içerisinde yer vermiştir. O, böylece Gazzâlî sonrası İslâm dünyasında meşşâî felsefeye yönelik yayılan olumsuz yaklaşım dolayısıyla dinî ilimler ile felsefe arasında bir ahenk oluşturmaya çalışmıştır. Nitekim Devvânî'nin eserlerini incelediğimizde, onun felsefe ile din arasında bir çelişki olmadığını ispatlamaya dair gayretine şahit olmaktayız. O, yaşadığı dönemin ilmî anlayışına uygun olarak bir yandan felsefe ile kelâmı nasıl iç içe değerlendirmişse, aynı şekilde felsefe ile dinî ilimler arasında bir çelişki olmadığına da dikkat çekmeye çalışmıştır. Bunun en güzel örneği onun bir akâid kitabı üzerine yaptığı şerh çalışmasında Gazzâlî'nin filozofları küfürle itham ettiği "Allah'ın cüz'ileri bilme" ve "cismânî haşır" konusunda filozofları savunmasıdır.²²

Anlaşıldığı kadarıyla kendisi de filozof bir kişiliğe sahip olan Devvânî'nin Osmanlı ilim camiası üzerinde II. Beyâzîd (v.918/1512) ile başlayan etkisi bütün Osmanlı tarihi boyunca devam etmiştir.²³ Fatih Sultân Mehmed'in (v.886/1481) çeşitli armağanlar göndererek İstanbul'a çekmeye çalıştığı filozof²⁴ Devvânî, II. Beyâzîd döneminde Anadolu ve Rumeli kazaskerliği yapmış olan talebesi Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi²⁵ (v.922/1516) vasıtasıyla Osmanlı ilmî muhitinde tanınmaya başlanmış ve daha hayattayken İran'da olduğu gibi Osmanlı coğrafyasında da şöhreti yayılmıştır.

²² Celâleddin Devvânî, *Celâl Şerhu el-Akâid el-Adudîyye*, (İstanbul: Matbaa-ı el-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevî, yy. 1290), 33-34, 72; Rosenthal, onun bu tutumunu: önceki yüzyıllarda şüpheyle ve açıkça düşmanlıkla muamele edilen felâsifeye iâde-i itibar amacıyla verilen bir "güven oylaması" biçiminde yorumlar. Bkz. Erwin I.J. Rosenthal, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, (İstanbul: İz Yayınları, 1996), 309; Bekiryazıcı, *Devvânî*, 96-102.

²³ Demirci, *Kelam Öğretimi*, 383.

²⁴ Demirci, *Kelam Öğretimi*, 159.

²⁵ Devvânî'nin yanında yedi yıl okuyan Müeyyedzâde icâzetnâmesini aldıktan sonra İstanbul'a gitmiştir. Müeyyedzâde'nin, hocasının eserlerinin Osmanlı topraklarında yaygınlaşması ve görüşlerinin tanınmasında kayda değer bir etkisi olmuştur. Ayrıca ülkelerindeki mezhep değişikliği veya başka sebepler yüzünden İran'dan İstanbul'a gelen ve bir kısmı Devvânî'nin talebesi olan âlimleri koruması ve onların faaliyetlerine yardımcı olması da bu etkiyi kuv-

Öte yandan kelâm, felsefe ve tasavvufu aynı potada eritmek ve yeni bir sentez kurmak düşüncesi Osmanlı âlimleri tarafından devam ettirilen bir ilmî anlayış olmuştur. Felsefe, tasavvuf ve kelâm ilminin bir sentez içerisinde ele alınması prensibinden hareketle bu üç disiplini uzlaştırmaya çalışan Devvânî gibi bir kelâmcının birçok eseri de, tasvir edilen Osmanlı'nın bu ilim ortamında yoğun bir ilgiye mazhar olmuştur. Çünkü burada, Devvânî'nin özellikle Mollâ Celâl adlı eserine, bu sentez anlayışının etkili olduğu uygun bir muhit vardı. Bu muhitte tasavvuf, öğretilip yaşatıldığı yer olan tekkenin tekelinden dolayı her ne kadar müstakil bir ders maddesi olarak müfredata girmediyse de, zahiri ilimlere de renk verecek biçimde ilm-i ledünne ve dolayısıyla keşfi²⁶ bilgiye itibar edilip yer verilmiş ve böylelikle kelâma dair birçok eser yazmakla beraber kelâm konseptine çelişik biçimde aynı zamanda tarîkate da bağlı bir Osmanlı ilim adamı tipi oluşmuştur.²⁷

3. Akâid-i Adudîyye şerhi hakkında genel değerlendirme

el-Akâidu'l-Adudîyye,²⁸ el-İcî'nin medreselerde ezberlenmesi amacıyla kaleme aldığı kelâm eserleri arasında en kısa ve muhtasar olanıdır. İcmâ edilen akâid²⁹ konularını içeren bu özlü eser için Devvânî “dini akâidin usûlünden hiçbir kaideyi bırakmamak üzere mühim ve ana meseleleri toplamıştır”³⁰ ifadesini kullanmıştır.³¹ Eserde “firka-nâciye” olan Eş'ariyye'nin diğer firkalardan ayrılan tarafları, Allah'ın

vetlendirmiş görünmektedir. Bütün bu sebeplerden dolayı bazı yazarlar, Osmanlı ülkesinde 9/15. yüzyılın sonlarından itibaren Müeyyedzâde vasıtasıyla bir Devvânî mektebi kurulduğunu savunmaktadırlar. Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî ahlâkî, siyâsî, felsefî, tasavvufî ve kelâmî görüşleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 49-50, 141-142.

²⁶ Keşf, ilhâm ve benzeri sübjektif temellendirme enstrümanları için bkz. Ahmet İshak Demir, “Mütekaddimin Devri Kelamcılarında Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham”, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1993), 26 vd.

²⁷ Krş. Demirci, *Kelam Öğretimi*, 219, 416, 467-468.

²⁸ Türkçe çevirisi için bkz. Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*, 4. bsk., (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 166-171.

²⁹ Devvânî'ye göre akâid, amelden soyutlanmış inançla ilgili konuları esas alan ilim/usûl demektir. bkz. Devvânî, *Celâl*, 4.

³⁰ Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 0, 39; Akman, *Kelâm Sistemi*, 11.

³¹ Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi- Kişiler Görüşler Eserler*, 2. bsk., (Konya: Esra Yayınları, 1998), 249; Görgün. *el-İcî*, 411.

varlığı, tenzihî ve sübûtî sıfatları, tefekkürün bilgi kaynağı oluşu, rü'yetullah, irâde sıfatının külliliği, vücûb alellah ve aslah fikrinin reddi, hüsün ve kubh'un şer'i oluşu, meleklerin sınıfları ve dereceleri, Kur'an'ın kadîm oluşu, haşrı ecsâd, hisâb, mizân, sırat, cennet ve cehennem ebediliği, günah, tevbe, şefâat, kabir azabı, peygamberliğin mu'cize ile ispatı, Muhammed'in (s) son peygamber oluşu, peygamberlerin vasıfları, kerâmet, imâmet, imân ve küfrün sınırları gibi ilk dönem kelâmının başlıca meseleleri olan bütün akâid konularına yer verilir.³² Eserde genellikle delil getirilmeksizin işlenen bu kelâm konuları, klasik kelâm kitaplarındaki bab ve fasıl taksimine başvurulmadan ele alınır ve Usûl-i Selâse denilen ilâhiyyât, nübüvvât, sem'îyyât tarzındaki tertibin dışına çıkılarak bazı takdim ve tehirler yapılır.³³

Devvânî'nin, el-Akâidu'l-Adudîyye'nin üstü kapalı ifadelerini açıklamak, akâid ilminin halli güç meselelerini çözmek ve böylece söz konusu eseri daha faydalı hale getirmek³⁴ düşüncesiyle 905/1499 yılında tamamladığı bu şerh, onun, kapsayıcılık anlamında kelâma dair en önemli eseridir. Osmanlı medreselerinde sürekli okutulan Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid'i gibi önemli kelâm kitaplarından³⁵ sayılan Devvânî'nin şerhi, Kânûnî Süleyman (v.974/1566) sonrası Osmanlı medreselerinin yeni geleneği olmaya başlamıştır.³⁶ Bu kural, sadece İstanbul Bursa ve Edirne gibi medreselerde değil, Osmanlı coğrafyasının değişik yerlerinde de geçerli³⁷ olmuş ve hatta Sahn-ı

³² Atbaş, *Şerh ve Hâşiyeler*, 3-4; Görgün, *el-İcî*, 412; Hüseyin Sarıoğlu, "Osmanlı'da Felsefe-Kelâm-Tasavvuf İlişkileri", *Osmanlı: bilim* içinde, ed. Güler Eren, 8 (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 220-221.

³³ Yavuz, *el-Akâidu'l-Adudîyye*, 216.

³⁴ Devvânî, *Celâl*, 2.

³⁵ Demirci, *Kelam Öğretimi*, 248, 361; Osman Demirci, "Osmanlı Medrese Öğretiminde Eş'ari Kelâm Kitaplarının Yeri ve Önemi", *Uluslararası İmam Eş'ari ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014* Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1 (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 614-615.

³⁶ Demirci, *Kelam Öğretimi*, 287-288.

³⁷ Demirci, *Kelam Öğretimi*, 239.

Seman medreselerinde uzun müddet ders kitabı olarak okutulmuştur.³⁸ Başka bir ifadeyle en uzun süre³⁹ okutulan Mollâ Celâl veya sadece Celâl olarak da şöhret bulan "Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye شرح العقائد العضدية", Osmanlı medreselerinde büyük bir rağbet görmüş,⁴⁰ sadece merkez ve taşradaki medreselerinde değil, mekteplerinde de müfredata konmuş⁴¹ mühim bir eserdir.⁴²

Bu şöhret ve itibarına binaen olacak ki zamanla hakkında çok sayıda hâşiye yazılmıştır. Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, Siyelkûtî (v.1067/1657), İsmail b. Mustafa el-Gelenbevî (v.1204/1790) ve Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi (v.1318/1900) hâşiyeleriyle birlikte birkaç defa yayımlanmıştır.⁴³ Başta İstanbul kütüphanelerinde olmak üzere değişik yerlerde birçok yazması bulunan bu eser müstakil olarak da İstanbul'da farklı matbaalarda defalarca basılmıştır.⁴⁴

³⁸ Bkz. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", (*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1980), 273-274; Osman Demirci, "Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmî", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, (11/1, 2013), 256, 259, 262, 265-268.

³⁹ Demirci, *Kelam Öğretimi*, 68.

⁴⁰ "İslâm Medeniyetinin ilmi ve felsefî varlığını oluşturan ciddi kaynak kitaplar Osmanlı eğitim-öğretiminde asla tedavüle girmemiş, kütüphanelerde bir lüks olarak nadide nüshalar halinde durmuştur. Felsefeye en yakın bildiğimiz kelâm dersinde şerh-i akâid, âkide-i İcî ve Şerhu'l-Mevâkıf dışına çıkılmamıştır." Hüseyin Aydın, "Osmanlılarda Felsefî Düşünce", (*Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/4, 1992), 8.

⁴¹ Demirci, *Kelam Öğretimi*, 255, 353; Demirci, *Akâid ve Kelâm İlmî*, 256, 259-260, 262, 265-268 (makale ayrıca İsbât-ı Vâcib ve Hâşiye-i Tecrid'e de dikkat çekmektedir). Medrese geleneğinin geçmişten itibaren okutulan kitaplara bağlı kalmadaki tavizsiz yapısından ötürü yeni bir eserin medrese muhitinde rağbet görmesi için gelenekteki bu kitaplara şerh ve hâşiye şeklinde yazılmasını gerektirmiştir. Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib adlı müstakil eseri bile medrese müfredatına girerken engellenmeyle karşılaşmıştır. Demirci, *Kelam Öğretimi*, 385.

⁴² Şerhu'l-Mekâsîd, Şerhu'l-Mevâkıf gibi yüksek kelâm kitapları müfredatta yer alırdı. 16. yüzyıl sonrasında, bu kitapların yerini daha düşük düzeyde kabul edilen Şerhu'l-Akâid ve Mollâ Celâl kitapları almıştır. Demirci, *Kelam Öğretimi*, 4, 416-417, 422, 438.

⁴³ Misâlen: İstanbul 1306 ve 1325.

⁴⁴ Demirci, *Kelam Öğretimi*, 443-453; Demirci, *Eş'arî Kelâm Kitapları*, 632-633.

Bu eseri, Serbestzâde Ahmed Hamdi (v.1355/1939), kendi notlarının yanı sıra şerhlerinden bölümler ekleyerek Osmanlıcaya çevirmiştir.⁴⁵ Ayrıca Fahreddin Aşık da âlemin hudûsuyla ilgili kısmını Türkçeye tercüme etmiştir.⁴⁶ Devvânî'nin Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye'sine yapılmış hâşiyelerin en meşhuru İsmail b. Mustafa Gelenbevi'nin yazdığı⁴⁷ Hâşiyeye ala Şerhi'l-Celâl isimli hâşiyedir.⁴⁸

Eserin yazma nüshalarının kütüphanelerdeki çokluğu Osmanlı medreselerinde ve ilim çevrelerinde yaygın olarak istifade edildiğini göstermektedir. Müellifin en meşhur eserlerinden biri olan Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye'ye⁴⁹ yazılmış çok sayıdaki şerh ve hâşiyelerden bazılarını şöyle sıralamak⁵⁰ mümkündür:

Ahmet b. Muhammed Teftâzânî (v.906/1500); Hekim Şah Muhammed Kazvîni (v.926/1520); Muhyiddin Muhammed b. Ali el-Karabâğî er-Rûmî el-Hanefî (v.942/1535); Mirza Cân eş-Şirâzî (v.994/1586); Hüseyin b. Hasan el-Hüseyinî el-Halhâlî/ Seyyid Hasan (v.1014/1605); Yusuf b. Muhammed Karabâğî (v.1035/1625); Yusufzâde Zamirî Ahmet Efendi (v.1057/1647); Mollâ Abdulhakim b. Muhammed el-Hindi el-Pencabî es-Siyelkûtî (v.1067/1657); Ahmet b. Haydar Hüseyinâbâdî (v.1070/1659); Muhammed Kefevî (v.1168/1754); Gelenbevi İsmâil Efendi (v.1204/1790); Tatzâde Hüseyin Efendi (v.1214/1799); Müftizâde Abdurrahim b. Yusuf Mentешevî (v.1252/1836); Şihabuddin Mercânî (v.1306/1889); Yozgâdî Çukadarzâde Mustafa Efendi (v.1308/1890) ve Muhammed Abduh (v.1323/1905). Ancak Osmanlı medreselerinde bu ünlü bilginlerin⁵¹

⁴⁵ İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudîyye Şerhi Celâl Tercümesi, Trabzon 1310. Serbestzâde esere, II. Abdulhamid'e övgüler dizdiği bir mukaddime ile başlamakta (bkz. 7-8) ve muhtelif yerlere birtakım açıklama notları eklemektedir. Bkz. Akman, *Mûsâ Kâzım Efendi*, 863- 881.

⁴⁶ Fahreddin Aşık, *Celâleddini Devvânî ve Hudus Nazariyesi*, (Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1974), 17-32; krş. Devvânî, *Celâl*, 5-15.

⁴⁷ Bkz. Yıldırım, *Ulûhiyyet Anlayışı*, 17-18.

⁴⁸ Bkz. Uludağ, *Giriş*, 16; Demirci, *Kelam Öğretimi*, 443-453.

⁴⁹ Bkz. Atbaş, *Şerh ve Hâşiyeler*, 10-12.

⁵⁰ Bkz. Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşf ez-Zünûn an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun*, tsh. M. Ş. Yalçınkaya, Kilisli R. Bilge, 2 (Ankara: M. Eğitim Bakanlığı, 1941), 1144; Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 251-254; Görgün. *el-İcî*, 412; Atbaş, *Şerh ve Hâşiyeler*, 9.

⁵¹ Daha geniş ve ayrıntılı liste için bkz. Harun Anay, *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri Ahlak Ve Siyaset Düşüncesi*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1994), 136-138.

çalışmaları içerisinde en fazla ilgi çeken, Gelenbevi'nin Hâşiyesi olmuştur.⁵²

Ayrıca Muhammed b. Ebubekir el-Mar'aşî el-Hanefî Saçaklızâde (v.1145/1732), Devvânî'nin adı geçen bu eserine bir reddiye yazmıştır. Saçaklızâde, bu eserin hemen başında, Celâl'in Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye adlı eseri ile, Hocazâde'nin (v.893/1488) Şerhu't-Tarika adlı eserinde bazı kelime hataları bulduğunu, bunun üzerine Reddu'l-Celâl'i kaleme aldığını ve bu çalışmasını iki bab halinde yazdığını, bunlardan ilkinin Celâl'e, diğer babı ise Hocazâde'ye tahsis ettiğini ifade eder.⁵³

Öte yandan son dönem Osmanlı şeyhülislâmlarından Mûsâ Kâzım Efendi (v.1338/1920), Devvânî'nin "Mebde ve Meâd" konusundaki görüşlerini içeren ve İshrâkî bir bakış açısıyla⁵⁴ yazdığı "Zevra ve Hevra" adlı risâlesini/ makalesini, bazı yerlerine ilave notlar düşmek suretiyle "Zevra ve Hevra Tercümesi" adıyla Osmanlıcaya çevirmiştir. Biz de adı geçen bu çalışmayı Mûsâ Kâzım Efendi'yi de tanıtmak suretiyle "Kelâm Bağlamında Mûsâ Kâzım Efendi Ve "Zevra Ve Hevra" İsimli Esere Yaptığı Tercüme Ve Şerhin Sadeleştirilmesi" ismiyle latimize etmeye çalıştık.⁵⁵

4. Akâid-i Adudîyye Şerhi'nde Devvânî'nin Görüşlerini Temellendirme Sorunu

Kelâmcı sistemine göre İslâm'ın temel prensipleri, inanç esaslarıdır. Diğer tüm hususlar inanç kriterine göre değer kazanır. Bundan dolayı, inanç çerçevesine giren konuların hem tespitinde hem de ispatında kullanılacak verilerin kesin ve güvenilir olması gerekir. Kelâmcılar bu çerçevede akıl, duyu ve haber olmak üzere üç bilgi

⁵² Bkz. Atbaş, *Şerh ve Hâşiyeler*, 21-24.

⁵³ Bkz. Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 122-123; ayrıca bkz. Osman Demirci, "Medrese Geleneğinde Kelâm İlminin Meşrûiyeti Sorunu", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (3/2, 2016), 18-19. Burada Devvânî gibi Şirâz'da yetişen, orada ders veren ama onun muâzırı olan Emir Sadreddin ed-Deşteki eş-Şirâzî (v.902/1497) ve Deşteki'nin, olgunluk dönemini Safevîler zamanında geçiren oğlu Gıyâseddin Mansûr eş-Şirâzî'yi (v.949/1542) ayrıca belirtmek gerekir. Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 26, 44, 123-124, 136, 226, 277, 282; Arslan, *Devvânî ve Deşteki Şerhleri*, 240 vd.

⁵⁴ Harun Anay, "Devvânî", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9, (İstanbul: 1994), 260; Demirci, *Kelâm Öğretimi*, 305.

⁵⁵ Bkz. Akman, *Mûsâ Kâzım Efendi*, 869-881.

kaynağı belirlemiştir. Hadis, bu kaynaklar içinde haber kapsamında ele alınır. Ancak haberin verisi doğrudan bilgi oluşturmaz. Aklın, bu haberin güvenilir olduğuna onay vermesi gerekmektedir.⁵⁶

Kelâmcılara göre güvenilirlik vasfını taşıyan haber çeşidi, mütevâtir haberdur⁵⁷ ve âhâd haber, zarûrî değil yalnızca zannî ve istidlâlî bir bilgi⁵⁸ ifade eder. Bu nedenle akâidle ilgili meseleler böylesi haberlere bina edilemezler.⁵⁹ Zira böylesi bir haberin Peygamber'e (s) aidiyeti şüpheli gözükmektedir.⁶⁰ Ma'lûm olduğu üzere kelâmın mütekaddimîn döneminden itibaren mütevâtir olmadıkları halde, benimsenen⁶¹ bilgi anlayışına⁶² aykırı olarak, bazı âhâd rivâyetler de

⁵⁶ Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 250; Mustafa Akman, *İbn-i Arabî: Kelâmî Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 112, 222, 303, 330-331, 532.

⁵⁷ Bkz. Hüseyin Kahraman, "Kelâmcı Bakış Açısının Hadisçilerin Sünnet Anlayışının Şekillenmesine Etkisi", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması* [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri 29-30 Mayıs 2004] içinde, (Bursa: Kurav Yayınları, 2005), 199; Hüseyin Kahraman, "Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri", (*Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1, 2005), 92; Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber*, (Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008), 65-66, 100-101, 105-106, 112-113, 115, 142-151, 154-165, 170, 184-187, 191.

⁵⁸ 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: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1981), 12-13) de bu böyledir. Bkz. Muhit Mert, "Giriş", Devvânî, "*İnsanın Hakikatı*" içinde, (notlar ekleyerek çeviren) Dinî Araştırmalar, (1/2, 1998), 209; ayrıca bkz. Ali Osman Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 112-122.

⁵⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka,9 (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 201-207, 219; İmamı'l-Haremeyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. A. B. Baloğlu vd., (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 332-338; Ebu Bekr Muhammed el-Bâkallânî, *Kitâb Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İ. Ahmed Haydar, (Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekafiye, 1987), 441-442; Mustafa Bozkurt, "Müslüman Kelâmında Haberinin Bilgi Değeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (48/2, 2007), 89, 97-99; Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlminde Haberinin Epistemolojik Değeri", *Din Bilimleri Araştırma Dergisi*, (6/1, 2006), 165-166, 173-174. Ne var ki çoğu kelâmcı konulan bu ilkeye uymamış ve Devvânî de dahil halef dönemi uleması âhâdın ötesinde zayıf ve hatta uydurma hadisleri delil olarak kullanmakta bir sakınca görmemiştir. bkz. Uludağ, *Giriş*, 73-75.

⁶⁰ Kahraman, *Kelâmcı Bakış*, 200; Kahraman, *Kelâmdaki Bilgi*, 97.

⁶¹ Bkz. Altıntaş, *Akâid Risâleleri*, 61; Ahmet Saim Kılavuz, "Akaid", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2, (İstanbul: 1989), 213.

⁶² Bkz. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, 3. bsk., (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 43,

nakli deliller arasına alınmıştır.⁶³ Nitekim Sünnî kelâmın asıl kurucusu gibi gözüken Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (v.324/936) de akâid konularında hadislerin de delil⁶⁴ olarak kullanılmasını benimsediği⁶⁵ bilinmektedir.

Ancak âhâd haberin zannî bilgi ifade ettiği kabulü, özellikle Sünnî kelâmcılar açısından, beraberinde bazı sıkıntıları da getirmiştir.⁶⁶ Zira toplumda yaygın kabul gören kabir azabı ve şefâatin varlığı⁶⁷ gibi daha ziyade sem'iyâyâta taalluk eden esaslar hep âhâd haberlere istinat etmektedir. Zira âyetlerin bu hususlara delâleti zannîdir. İşte bazı kelâm kitaplarında bu konuların işlenmesi esnasında mütevâtir haberin "lafzî veya rivâyet yönüyle mütevâtir", "manevî mütevâtir", "amelî mütevâtir" gibi bazı sınıflara ayrılması, bu sıkıntıyı çözmeye yönelik çabalar olarak gözükmektedirler.⁶⁸ Nitekim Mâtürîdiyye'den Ebu'l-Muîn en-Nesefî⁶⁹ (v.508/1115) kimi yerde "bu konudaki haberler şöhret ve istifaza derecesine ulaşmıştır." jargonunu kullanırken Eş'arî kelâmcı Teftâzânî "kılların birleşmesiyle nasıl sağlam bir ip oluşursa, zannın zanna eklenmesiyle de yakın oluşur, dolayısıyla âhâd

47; Adil Bebek, "İmâm Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'a Göre Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri", *"Kelâmda Bilgi Problemi" Sempozyumu 15-17 Eylül 2000: Bildiriler içinde*, (Bursa: 2003), 47, 51.

⁶³ Bkz. 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) içinde, (Çorum: *İslami İttimeler Dergisi Yayınları*, 2007), 144, 147-148; Salih Sabri Yavuz, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre Epistemolojik ve İtikadi Açından Ahad Haber ve Kritiği", *İslâmî Araştırmalar*, (17/3, 2004), 150.

⁶⁴ Kanımızca kelâmın mütevâtir kaynaklara dayanma prensibi, sünneti devre dışı bırakma anlayışından değil, inanç konularını zan içermeyen güvenilir delillere istinat etmesi temel kuralından kaynaklanmaktadır. Değilse güvenilir yollarla geldikten (tevâtür ettikten) sonra rivâyetlerin de görüşleri temellendirmede kaynak değeri taşıyacağı açıktır.

⁶⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25, (Ankara: 2002), 196, 200.

⁶⁶ Bkz. Yavuz, *Ahad Haber ve Kritiği*, 151-152, 161.

⁶⁷ Bkz. Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, (Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1992), 101-104.

⁶⁸ Krş. Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tebşiretü'l-Edille fi Usuli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay, Şa'ban Ali Düzgün, 2 (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 364, 398.

⁶⁹ Bkz. Nesefî, *Tebşiretü'l-Edille*, 411; ayrıca bkz. Kahraman, *Kelâmdaki Bilgi*, 102, 104, 108.

haberler bir araya getirilince manevî mütevâtir haline gelir."⁷⁰ demektedir.

Bilindiği gibi hadis literatürünün hemen tamamı âhâd haberlerden oluşmaktadır.⁷¹ Dolayısıyla hadisçilerin aradığı şartlarla bile çok az sayıda bulunabilen mütevâtir hadis, kelâmcıların kriterleri dikkate alındığında iyice azalmakta ve muhtemelen hiç kalmamaktadır. Hal böyle olunca da âhâd haberin itikâdi konulardaki otoritesi hususunda hadisçilerle kelâmcılar arasında büyük ihtilâflar yaşanmış ve hadisçiler ilk dönemlerde âhâd haberin itikâdi meselelerde delil olduğu görüşünü savunmuş olmakla beraber bu kabulün özellikle V. asırdan itibaren değişime uğradığı görülmektedir. Zira bu dönemden başlamak üzere, âhâd hadisin itikâdi meselelerde delil olamayacağı konusunda kelâmcılar gibi düşünen mesela Hatib el-Bağdâdi (v.463/1071) ve Ebu Zekeriyya Muhyiddin en-Nevevî (v.675/1277) gibi hadisçilere rastlanmaktadır. Burada hadisçinin şu veya bu özelliği aramak sûretiyle âhâd hadisin çerçevesini daraltması, kelâmcı bakış açısına kayıtsız kalamadığını göstermektedir.

Ancak görünen odur ki, âhâd haberin itikâdi konularda delil olup olmaması konusundaki bu görüşlerin tamamı teoride kalmış, pratiğe dökülememiştir. Kendinden emin gibi görünen ve başta kelâmcılar olmak üzere çoğunluğa izâfe edebileceğimiz "âhâd haber, itikâdda delil olmaz" görüşünü savunanlar bile, yeri geldikçe bu gibi haberleri fazlasıyla kullanmışlardır. Nitekim kelâmcıların özellikle sem'iyât konusunda kullandıkları hadislerin hemen tamamı böyledir. Devvânî'nin özellikle Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye ve Ahlâk-ı Celâli'si ise bu durumun somut örnekleridir. Yalnız bu noktada bütün kelâmcıların, itikâdın her meselesinde bu tür bir yaklaşımı sergilemediğini, sisteme uymayan haberleri, hangi vasfa sahip olursa olsun, red veya te'vil ettiklerini vurgulamamız gerekir. Zira söz konusu kelâmcılara göre haberin verilerini kontrol ederek doğruluk veya yanlışlığını tespit, aklın yetkisindedir.⁷²

⁷⁰ Krş. Mehmet Okuyan, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Kavramı ve Kıyamet-Ahret Süreci*, (İstanbul: Düşün Yayınları, 2013), 339-340.

⁷¹ Bkz. M. Hayri Kırbasoğlu, "Hadis İlminde Metodoloji Sorunu", *Sünnetin Dindeki Yeri* içinde, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995), 433; Mustafa Akman, *Hadis Sünnet İlişkisi ve Toplumun Algısı*, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2011), 30-31.

⁷² Bkz. Kahraman, *Kelâmcı Bakış*, 201-202; Kahraman, *Kelâmdaki Bilgi*, 107.

Genel olarak hadisçilik ve kelâmcılık mesleği arasında çok önemli bir fark vardır. Bir âhâd hadisın sisteme muhalefeti durumunda, kelâmcı açısından te'vilden sonra gündeme gelen ikinci husus genelde reddir. Red durumunda hadisın, hadisçi açısından taşıdığı değer yani sıhhat durumu dikkate alınmaz. Öyleyse kelâmcıya göre "Peygamber'den sadır olmuştur" denilebilmesi için bir hadisın belli bir sistem dâhilinde anlaşılabilmesi gerekir. Hâlbuki hadisçide bu işlemler tersinden başlar. Yani ilk adım hadisın sıhhat derecesinin tespitidir. Anlama çabası ancak sahih denilen hadis üzerinde icra edilir. Diğer bilgi kaynaklarının ve özellikle de aklın verilerine uymayan hadislerin reddi veya te'vili yönündeki uygulamalar, kelâm ilminin pek çok alanında kendini gösterir.⁷³ Çünkü Kur'an-ı Kerim'e bilginin değeri açısından bakıldığında "bilgide kesinlik" mefhumunu öne çıkardığı görülmektedir.⁷⁴

Ne var ki maalesef bu kural kaideler çoğunlukla satır aralarında kalmış ve kelâmcılar da dâhil kimi müellifler tezlerini/ sistemlerini ispat sadedinde uydurma rivâyetlere bile dayanmış, dayandıkları bu rivâyetleri sorgulama ihtiyacı dahi duymamışlardır.⁷⁵ Elimizdeki çalışma bağlamında bunun en somut örneği, Devvânî'nin suç olmadan ceza olmaz⁷⁶ Kur'anî ilkeyi atlayarak rivâyette öyle belirtildiği için müşriklerin çocuklarının cehennemlik olacağını belirtmesidir. Bu anlamda Mustafa Kara da haklı olarak İslâmî ilimlerde zayıf veya mevzû hadis denince akla gelen ilk saha tasavvuf ve tarikat sahasıdır. Gerçekten tasavvufî düşüncede kullanılan hadislerin bir kısmı zayıf, bir bölümü de mevzû'dur. Fakat ilave etmek gerekir ki zayıf hadisleri tefsir kitaplarında bulmak, fıkıh külliyâtında görmek kelâm ve felsefe sahasında tespit etmek de zor bir iş değildir. Dolayısıyla bu konu bütün İslâmî ilimlerin bir çıkmazıdır, demektedir.⁷⁷

⁷³ Kahraman, *Kelâmcı Bakış*, 204; Kahraman, *Kelâmdaki Bilgi*, 102.

⁷⁴ Necip Taylan, "Bilgi", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6, (İstanbul: 1992), 158.

⁷⁵ Krş. Mahmut Çınar, "Karşılaştırmalı Akâid Okumaları: Cüveynî-Kadı Abdülcebbâr Örneği", *KADER*, (11/1, 2013), 540, 548, 554-555; İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, thk. M. Zübeydi, (Beyrut: Dâru's-Sebîlî'r-Reşad- Dâru'n-Nefâis, 2003), 238-240, 249-253.

⁷⁶ Bkz. Adil Bebek, "Ceza", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7, (İstanbul: 1993), 470.

⁷⁷ Bkz. Mustafa Kara, "Hazreti Peygamber'in Tasavvufi Düşüncedeki Yeri", (*Diyanet İlmi Dergi*, 25/4, Özel Sayı, 1989), 224; krş. Elmalılı Muhammed

Bu bağlamda bazı mutasavvıf, muhaddis, fıkıhçı ve müfessirler gibi maalesef kelâmcılar da tezlerini ispat sadedinde eserlerine zayıf ve hatta mevzû hadis almış, kimi yerde ise sahih hadisleri bile görmezlikten gelebilmişlerdir. Bu nedenle bir mezhep mensubunun, diğer bir mezhep aleyhinde naklettiği hadislerin daima şüphe ve ihtiyatla karşılanması⁷⁸ gerekmektedir. Zira mezhep mutaassıpları, kendi mezheplerini övüp dayatmak ve muhalif mezhepleri kötüleyip çürütmek adına çok sayıda hadis uydurmuş veya uydurulan bu nevi rivâyetleri hadis diye paylaşmışlardır. İşte tam da bu nedenle Devvânî Şerhi'ndeki hadislerin ihtiyatla⁷⁹ karşılanması gerekmektedir. Şu da var ki Şerh'in ilk yarısında hemen hiç hadis kullanılmamıştır. Fakat bu durum, ilgili kısımdaki konuların nakli olmayışından ve tamamıyla akli ve nazari oluşundan ileri gelmektedir.

Bu kontekste baktığımızda Şerhu'l-Adudiyeye'deki hadislerin hemen hepsinin âhâd haber niteliğinde⁸⁰ olduğunu görürüz. Bu âhâd haberlerin⁸¹ de büyük bir kısmı sahih bile değildir: Ya zayıf veya mevzûdur.⁸² Devvânî'nin bu tutumu, doğrusu hayret edilecek bir şeydir. Çünkü esasen Peygamber'e (s) güveni ve otoritesini sarsarak dine düşmanlık amacıyla uydurulmuş hadislerin varlığından bahseden⁸³ Devvânî'nin bizzat kendisi de, uydurma olanını bırakın, zayıf hadisle

Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 7: 4937-4938 (Saf 61/9), 6: 4314-4315 (Casiye 45/13), 7: 4632-4636 (Kamer 54/1), 8: 5323-5325 (Hakka 29/17), 1: 575-576 (Bakara 2/165); Mustafa Akman, "Kelâmî Perspektifle Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (10/50, 2017), 841.

⁷⁸ Krş. Cağfer Karadağ, "Hadisciler, Kelâmcılar ve Sufilerin Hadis Anlayışlarına İki Örnek", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/6, 1994), 263-265.

⁷⁹ Devvânî'nin metninde kullandığı hadislerin tahrîcinin müstakil bir çalışma halinde bugüne kadar yapılmamış olması, büyük bir eksiklik olarak gözükmektedir. Bu tahrîcin, tahlil ve tenkidıyla birlikte ehlince ivedilikle yapılmasında fayda mülâhaza etmekteyiz.

⁸⁰ Krş. Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî-Giriş", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik / Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi içinde*, 2. bsk., (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2007), 34.

⁸¹ Bkz. Kahraman, *Kelâmdaki Bilgi*, 102, 104, 108; krş. Nesefî, *Tebisretü'l-Edille*, 411.

⁸² Bkz. Akman, *Kelâm Sistemi*, 54. Ne yazık ki bu problem sadece Mollâ Celâle'e özgü de değildir. Bkz. Yunus Vehbi Yavuz, "Kelâm Kitaplarındaki İnanç Konuları ve Kullanılan Zayıf Hadisler", *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, (1/7, 1998), 23, 27.

⁸³ Bkz. Devvânî, *Unmüzeu'l-Ulûm*, 291.

-inanca konu etmek bir yana- amel etmenin bile problemlili durumuna dair şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Amellerin faziletine ilişkin zayıf olan hadis ile amel etmek aslında sıkıntılı ve problemlili 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 amel, zayıf hadisin gereği olarak müstehâb olduğu sabit olacak olursa yani zayıf hadis ile 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.⁸⁴

Ancak onun belirlediği bu kuralı -görebildiğimiz kadarıyla- neredeyse hiç uygulamadığı eserlerine özellikle de Ahlâk-ı Celâli'ye bu prensibi yok sayan, zayıfın da ötesinde yığınla uydurma hadis aldığı⁸⁵ müşâhede edilmektedir. Başta sultâna itaate ilişkin zayıf olanlarından maada yığınla uydurma hadis naklettiği görülmektedir. Sözgelimi hadisler desteğinde kadın'ın (aklen) noksanlığı, onlara danışmamak gerektiği ve güvenilemeyeceği, bu nedenle dışarı çıkarmamak keza melahî ve yabancılara bakmaktan alıkoymak gerektiğini ayrıca lezzet açısından kadınların birbirlerine yakınlığının yemeklerin benzerliğinden daha fazla olduğundan sonra erkeklere dair hikâyeleri dinlemelerine mani olmak ve hatta onları Yusuf Sûresini okumaktan

⁸⁴ Devvânî, *Unmûzecu'l-Ulûm*, 280-281, 291; Cemaleddin Kasımî, *Kavâidu't-Tahdis min Funûni Mustalahi'l-Hadis*, thk. M. Behcet Baytar, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1993), 19-20, 121-123; Ali Kürşat Turgut, "Devvânî ve Enmûzecu'l-Ulûm Adlı Eseri", *EKEV*, (18/59, Bahar 2014), 450.

⁸⁵ Devvânî aktardığı rivâyetler için -nadir yerlerin dışında- herhangi bir kaynak vermemektedir. Bu hem okuyucusunu kaynak bilincinden mahrum etmeyi ve hem de dönem alimlerinin inançlarını temellendirme husussundaki zafiyetini göstermektedir. Oysaki bu konuda Y. Ş. Yavuz şöyle demektedir: Kelâm ilminin teşekkül etmesi ve halku'l-Kur'an meselesinin bir itikâdi problem olarak tartışılmaya başlamasından sonra bazı kaynaklarda konuya ilişkin rivâyetler Resûl-i Ekrem'e atfedilmiştir. Halku'l-Kur'an meselesinin kelâm ilminin teşekkül etmeye başlamasından itibaren itikâdi tartışmalara konu olması rivâyetlerin metin açısından da sahih olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15, (İstanbul: 1997), 371.

alikoymak gerektiğini zira hadiste: adalet ve iffet hususlarında bozulmalarını önlemek adına kadınların Yusuf Sûresini okuyup dinlemesine engel olunması gerektiğinin belirtildiğini ifade etmektedir.⁸⁶

Mükellef olmayanın azaba uğraması konusunda Devvânî diyor ki cumhûra göre müşriklerin çocukları cehennemde olacaklardır. Çünkü rivâyette öyle belirtilmektedir. Buna göre Hatice annemiz Nebî aleyhisselama, cahiliye döneminde vefât eden çocuklar hakkında sorduğunda Peygamber (s), cevâben: onlar cehennemdedirler buyurmuştur. Ayrıca denildi ki Allah'ın (c) bülûğa erdiğinde imân ve taat edeceğini bildikleri cennete ve Allah'ın küfürde kalacağını ve ma'siyet işleyeceğini bildikleri de cehennemde kalacaktır.⁸⁷ Oysa Devvânî'nin, hem söz konusu mevzuya ilişkin bu aktarımla çelişen başka rivâyetlerin bulunması sebebiyle ve hem de "haber-i vâhid gibi zannî bir delilin, bilgi (inanca konu ilim) ifade etmediği ve sadece amel gerektirdiği kesindir."⁸⁸ ilkesinden hareketle böylesi bir sonucu deklere etmemesi icâb ederdi. Kaldı ki Kur'an'ın kimsenin başkasının günah cezasını çekmeyeceği ve suç olmadan cezanın söz konusu edilmeyeceği ilkeleri de bunu gerektirirdi.

Devvânî'nin, kabir azabıyla alakalı mevzuda her ne kadar ilgi kurduğu ayetleri refere ettiği gözüksede de esasen konuyu rivâyetlerle temellendirmeye çalıştığı ve ayetlere yüklediği anlamın bu rivâyetlerden mütevellit olduğu izlenimi hâsıl olmaktadır. Nitekim o devamla diyor ki hadiste şöyle buyurulmaktadır: sizden biriniz öldüğü vakit sabah akşam makâmı kendisine gösterilir. Cennet ehlinden ise, cennet ehli makâmlarından bir makâm; cehennem ehlinden ise, cehennem hücrelerinden bir karargâh gösterilir. Kendisine denilir ki kıyâmet gününde Allah (c) seni baas edeceği zaman makâmın işte budur. Yine Resûlullah: idrârdan sakının. Çünkü kabir azabının ekseriyeti ondan olacaktır, buyurmuştur. Yine O (s): kabir, ya cennet

⁸⁶ Bkz. Celâleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli* Arapça Çevirisi, Yazma, Mütercim: belirsiz, Hattat: Muhammed Necib el-Eyyubi el-Maruf bi Suyulcizâde, (Nuruosmaniye Kütüphanesi, 1220), vrk. 59b, 65b, 75a-b, 76a-b, 77a-b, 124a.

⁸⁷ Akman, *Kelâm Sistemi*, 255.

⁸⁸ Şihabuddin Mercânî, *Hâşiye ale'l-Celâl*, Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid, Matbaa-ı Ahmed İhsan, (İstanbul: 1323, 1326), 1: 44, 178.

bahçelerinden bir bahçedir veyahut ateş yani cehennem çukurlarından bir çukurdur, diye buyurmuştur.⁸⁹

Esasen bu bağlamda daha çok hayreti mucip olanı, Şerhu'l-Adudîyye'ye hâşiye ve ta'lik yazarların bu konuda genelde bir şey söylememiş olmaları ve bir kısmı uydurma veya zayıf olan bu rivâyetleri⁹⁰ kabullenmiş görünmeleridir. Teferruat sayılan birçok konuda çok lüzumsuz bilgiler veren hâşiye ve şerh yazarları, hadislerin sıhhati ve mevsûkiyeti gibi çok önemli ve temel bir konuda hemen hiç bir şey söylememektedirler. Ne yazık ki bu ise Selefilerin ve Ehl-i hadisin, "Kelâmcılar hadis bilmezler", şeklindeki temelsiz iddialarına kuvvet kazandırmaktadır.

Burada insanın acaba filozofumuz, Mu'tezileyi -bir takım duruş ve düşüncelerinin hatalı olduğu doğru olmakla beraber- çekiştirip eleştirdiği kadar hadis konusunda belirlediği kurala 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 tavrı sergilemek yerine karalamak adına kuru bilgi şeklinde aleyhlerinde işittiği (ya da ürettiği) her hususu mesnetli sağlam bilgiymiş gibi kullanabilmiştir. Sözgelimi 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.⁹¹

⁸⁹ Akman, *Kelâm Sistemi*, 236; ayrıca bkz. Ahmet Naim- Kamil Miras, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, 7. bsk., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 4, 496-505.

⁹⁰ Sözgelimi Devvânî tıpkı Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid'de yaptığı gibi Allah'ın kelâmının kadim olup olmaması konusunu Mu'tezile kelâmcıları ile tartışırken "ilâhî kelâmın mahlûk olduğunu söyleyenin kâfir olduğu" mealinde mevzû bir hadisin bir kısmını da nakli bir kanıt olarak vermekten çekinmez. krş. Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 222.

⁹¹ Bkz. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 91-92, 216-217; Hüseyin Hansu, "Mu'tezile Araştırmalarında Kaynak Problemi", *Marife*, (3/3, Konya: 2003), 62-64.

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 temas-tan 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 faileri olarak lanse edilmişlerdir. Elbette burada Mu'tezile'nin her dediğinin veya yaptığının doğru olduğu anlamı çıkmaz; lakin kendilerini bizzat kendi eserlerinden tanımak gereği 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 diye imleniyorsa, gösterilen yer ve işaret edilen kişinin bizzat kendisine müracaat etmek de gereklidir.⁹²

Öte yandan Devvânî Şerhi'nde müellifin de aynı zümreden olması hasebiyle olacak ki sūfilerin görüşlerinin tenkit ve münakaşası hemen hiç yapılmış değildir. Tam aksine elverdiği ölçüde metin ilhâm, keşf, velayet, kerâmet ve bâtinî manalarla süslenmiştir. Oysa bu, bir kelâmcının yapmaması gereken bir hatadır. Zira kelâmcının, mutasavvıfların ürettikleri bâtinî manaların, kelâm ve akâid bakımından bir değerlendirilmesini mutlaka yapması icâb etmektedir. Kelâmcımız Devvânî ise bunun yerine bizzat kendisi filozof sūfi İbn-i Arabî'nin, savunup yazdığı nice -kelâmî anlamda- heretik iddialarının neredeyse tamamını benimsemiş⁹³ gözükmektedir.⁹⁴

Bu anlamda sözgelimi Kur'an'da yer alan âyetlerle akaid alanında delil kabul edilebilecek derecede sahih olan hadislerin muhtevâsı insan aklının merak ettiği her probleme cevap vermediğinden olacak ki ilk dönemlerden itibaren kıyâmet alametleri, kıyâmetin çeşitli merhaleleri, cennet ve cehennem hayatıyla ilgili birçok zayıf veya mevzû rivâyet ortaya çıkmıştır.⁹⁵

⁹² Krş. Yavuz, *Ahad Haber ve Kriği*, 150 (dipnot: 1).

⁹³ Devvânî ile Teftâzânî arasındaki temel farklardan biri de bu cihettir. Teftâzânî her ne kadar Şerhu'l-Akâid'de yapmasa da farklı yerlerde İbn-i Arabî'yi eleştirmiştir. Onun aksine Devvânî, İbn-i Arabî'ye adeta ram olmuştur. bkz. Karlığa, *Osmanlı*, 33, 35; Demirci, *Kelam Öğretimi*, 60.

⁹⁴ Krş. Uludağ, *Giriş*, 70, 251; Akman, *İbn-i Arabî*, 622-623; Akman, *Bihîştî*, 1190, 1193.

⁹⁵ Bekir Topaloğlu, "Kiyamet", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25, (Ankara: 2002), 518.

Keza çoğu zayıf veya uydurma olan, toplumdaki dinî, içtimâî ve siyâsî gelişmeleri yansıtan kıyâmete dair rivâyetlerde onun habercisi olduğu belirtilen çeşitli alametler sıralanmıştır. Bu yetmemiş, kıyâmetin kopma zamanını bildiren herhangi bir ayet veya sahih hadis bulunmadığı halde kâinatın son zaman dilimine girildiği göz önünde bulundurularak kıyâmetin kopuşunun ashâbtan itibaren başlayabileceği düşünülmüş ve III./IX. yüzyıldan başlayarak bu hadislerde zikredilen kıyâmet alametlerine inanılması, itikâdî bir ilke haline getirilmiştir.⁹⁶

Devvânî, 73 fırka rivâyetini⁹⁷ değerlendirirken yaptığı yorumda da, hadisin bağlamı fırka-ı nâciyenin Peygamber (s) ve ashâbından rivâyet edilen sahih hadislerle⁹⁸ göre itikâd edenler olduğu hususuna ve zarûret olmadıkça hadislerin zahirini esas almanın önemine dikkat çekmektedir. Bu çerçevede fırka-ı nâciyenin Eş'ariler olduğu tezini isbât sadedinde de olsa hem Mu'tezile ve onların prensiplerine tabi olanlar gibi kendi akıllarıyla hareket edenleri ve hem de ma'sûm olduklarına inandıkları için imâmlarından gelen rivâyetlere sarılan Şîa taifesinin yaptığı hatayı yani rivâyetleri terk etmeyi veya rivâyetçiliği de yanlış bulmaktadır.⁹⁹ Bu tespit hem onun rivâyetin sıhhatine telmihteki ciddiyetine ve hem de -uhrevî meselelerde de olsa- naklî delili aklî çıkarımlara tercih ettiği işaret olsa gerektir.

Müellif -Teftâzânî'den benimseyerek yaptığı nakilde- diyor ki enbiyâdan birinin işlediği anlaşılın ma'siyet veya yalanı konu alan her

⁹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Kıyamet Alâmetleri", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25, (Ankara: 2002), 523; Muammer Esen, *İman, İmanla İlişkili Kavramlar ve Temel İnanç Esasları*, (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2006), 67.

⁹⁷ Bkz. İlyas Üzüm, "Mezhep (Giriş, Kelâm)", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29, (Ankara: 2004), 527-528. "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 tali mezheplerin belirlenmesinde farklı tasniflere yer verdikleri görülür." Bekir Topaloğlu, "Mezhep (Mezheplere Ayrılmanın Dinî Hükmü)", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29, (Ankara: 2004), 534.

⁹⁸ Devvânî, Peygamber'e (s) nisbet edilen sözleri Necm 53/1-4. âyetlere atıfla yani vahiy olarak değerlendirir. Bkz. Devvânî, *Unmüzecü'l-Ulûm*, 291.

⁹⁹ Devvânî, *Celâl*, 4-5.

rivâyet şayet âhâd yollarla nakledilmişse¹⁰⁰ kesinlikle reddedilmelidir. Bunlardan tevâtür tarikiyle nakledilenler ise mümkün mertebeye zahir anlamında değil te'vil yoluyla başka bir anlama hamletmek esas olmalıdır. Bu mümkün değilse artık evlâ olanı terk etmek olarak değerlendirilmelidir.¹⁰¹ Mevzûya örnek olabilecek diğer bir ifadesinde ise Devvânî, kabir azabı ve nimeti ile suâl meleğinin olacağını ifade eden sahih hadisler sayılamayacak kadar çok olduğundan, bunlar her ne kadar her biri haber-i vâhid ise de toplamda tevâtür derecesine ulaşmaktadır¹⁰² demektir.

Öte yandan Devvânî, Mu'tezile ile Eş'arîler arasında cereyan eden tartışmaların önemlilerinden biri olan sıfatların zât üzerine zâid olup olmaması¹⁰³ gibi mevzûların ancak keşf¹⁰⁴ ile anlaşılabilceğini¹⁰⁵ belirtmektedir. 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.¹⁰⁶

Görüldüğü gibi Tanrı'nın ispatı ve sıfatları gibi ilâhîyyât konularında kendisinden önceki birçok kelâmcının¹⁰⁷ aksine Devvânî, Tanrı'nın ispatı ve sıfatlarının zât üzerine zâid olup olmaması konusunda keşfi, bir bilgi kaynağı kabul etmesinden başka filozofların

¹⁰⁰ "Yalana ihtimali olan söz ilim olamaz. İlim yalan olması düşünülemeyen mütevâtir haberlerdir" Nesefî, *Tebisiretü'l-Edille*, 1: 26.

¹⁰¹ Devvânî, *Celâl*, 83; Celâleddin Devvânî, *Şerhu el-Akâid el-Adudîyye*, Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid, İkdâm Matbaası, 2 (Dersaadet: 1323, 1326), 279-280.

¹⁰² Devvânî, *Celâl*, 79-80.

¹⁰³ Bkz. Devvânî, *İsbâtu'l-Vâcibi'l-Cedide*, 124, 140.

¹⁰⁴ Devvânî, *Celâl*, 31; Devvânî, *Şerhu el-Akâid el-Adudîyye*, 1: 300.

¹⁰⁵ İlyas Üzüm, *Celâleddin ed-Devvânî ve er-Risâle fi Mes'eleti Halkı'l-A'mâl Adlı Eseri* (Edisyon Kritik), (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1985), 12; Resul Vural, *Celâleddin ed-Devvânî ve "Tarifli İlmi'l-Kelâm" Adlı Eseri*, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2000), 10.

¹⁰⁶ Celâleddin Devvânî, *Risâle-i Sayhâ ve Sadâ*, Yazma, Nuruosmaniye Kütüphanesi, No: 4989, vrk. 56a-59b; Bekiryazıcı, *Devvânî*, 91, 104.

¹⁰⁷ Bkz. Ebubekir İbn-i Fûrek, *Mucerredü Makâlâti'l-Eşarî*, thk. Daniel Gımarret, (Beyrut: Dar el-Machreq, 1987), 319-320; İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî, *eş-Şâmül fi Usûli'd-Dîn*, neşr. Helmut Klopfer, (Kahire: Dâru'l-Arab, 1988), 27-31; Fahreddin Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 45-47.

nûrlarını nübûvvet kandilinden aldıklarını ifade etmekte, böylece hükemânın büyük çapta dinden ve peygamberlerden istifade ettiklerini¹⁰⁸ ileri sürmekte, ancak bilgi nazariyesi açısından bunların nasıl mümkün olabildiği üzerinde hiç durmamaktadır. Keza bu büyük iddiaları tarihi ve fikri olarak ispat etmediği gibi söz konusu yaklaşımın doğurduğu problemlere de hiç değinmemektedir.

Dahası Devvânî, hem keşfi bir bilgi kaynağı olarak kabul eden tasavvufa ve hem de aklı bilgiyi kaynak olarak benimseyen felsefeye (ve ilme) de aynı değeri¹⁰⁹ vermiş, 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 aklı istidlâl bizim için yeterli olmaz. Bu husustaki hakikati tam olarak kavrayabilmek için ise, keşfi bilgiye sahip olunması gereklidir. Bundan başka Devvânî, hikmete ilişkin birçok meselenin bu işrâkî sezgi olmadan anlaşılmayacağını savunmuştur.¹¹⁰ Bu 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. İmdi bir yandan meşhur bir kelâmcı ve felsefeci, diğer yandan ise hem nazarî ve hem de amelî olarak tasavvufla ilgilenen birinin, düşüncelerinde hiç değilse tenakuzu gideren çok iyi bir seçmeci (eklek-

¹⁰⁸ Akman, *Kelâm Sistemi*, 46, 51-52, 133-135, 288-290.

¹⁰⁹ Bkz. Celâleddin Devvânî, *Levâmi el-İşrâk fî Mekârim el-Ahlâk/ Ahlâk-ı Celâlî*, (1316/1898), (Leknev/Luknow: Matbaa-i Münşi Nevl-i Kişver, 1334), 30-31.

¹¹⁰ Devvânî, Şevâkil el-Hür, 130, 149, 179; ayrıca bkz. Celâleddin Devvânî, *Şerhu Hutbeti'z-Zevrâ*, thk. S. A. Tuysirkânî, Seb'u Resâil içinde, (Tahran: Mirâs-ı Mektûb, 2002/1381), 190-191; Celâleddin Devvânî, *Şerhu Risâleti'z-Zevrâ*, thk. S. A. Tuysirkânî, Seb'u Resâil içinde, (Tahran: Mirâs-ı Mektûb, 2002/1381), 203; Celâleddin Devvânî, *Tehlîliyye Şerhu Lâ İlâhe İllallah*, tsh. ve Şerh: Ferište Feridûnî Furûzende, (Tahrân: İntişarat-ı Müessese-i Keyhân, 1373), 48-55; Bekiryazıcı, *Devvânî*, 25, 27-29, 37.

tik) olması gerekmektedir. Devvânî'nin ise eserlerinden bunu hedefleyen bir tutumunun varlığı pek fark edilememekte aksine birçok düşüncesini birbiriyle ilişkilendirmeden savunduğu görülmektedir.

Esasen Devvânî'nin de mensubu olduğu tasavvuf ehli de keşfi, doğru ve kesin bilgiye ulaşmada güvenilir bir kaynak olarak kabul etmiştir.¹¹¹ Onlara göre keşfi bilgide yanılma¹¹² daha çok seyr sülûk esnasında söz konusu olmaktadır. İddiaya göre seyr sülûk tamamlandıktan sonra belli bir mertebeye ulaşanların elde ettikleri keşfi bilgi ise doğruluk, kesinlik ve korunmuşluk açısından vahiy ile eşdeğerdedir. Aklın ve duyu organlarının yetersiz kaldığı metafizik alanda keşfle bir takım gayb bilgilerine ve kader hükümlerine vakıf olunabilmekte, ayrıca bizzat Allah hakkında müşahede ile bilgi elde edilebilmektedir.¹¹³

Bu teoriye mukabil mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının tamamı bilgi elde etmenin en temel kaynağının akıl olduğu konusunda müttetikirler. Bilgi vasıtaları arasında aklın belirgin bir otoritesinin olduğu inkâr edilemez. Akla yapılan vurgulardan yola çıkarak onun tek başına bir değerlendirme merkezi, duyu ve haberin ise onun yardımcıları olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre bilgi için akıl en önemli vasıta olmakla beraber onun duyu ve haber vasıtasıyla elde edilen verilere dayanması da kaçınılmaz olmaktadır. Filhakika keşif, ilhâm ve benzeri sübjektif kanalların meşrû kabul edilmesi durumunda dini alanın tartışılabilir hale gelmesi ve din adına ileri sürülen bilgilerin test edilme imkanını ortadan kaldırması endişesi, kelâm âlimlerini daha dikkatli davranmaya sevk etmiş olmalıdır ki, her ortamda sağ-

¹¹¹ Bkz. Seyit Avcı, *Süfîlerin Hadis Anlayışı: Bursevî Örneği*, (Konya: Ensar Yayınları, 2004), 143-165; krş. Ebu Hamid Gazzâlî, *İhyâü Ulumi'd-Din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, 3 (İstanbul: Bedir Yayınları, 1974), 28; Ebu Abdurrahman Sülemî, *Mes'eleleri Derecati's-Sâlikîn/ Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri*, trc. Süleyman Ateş, (Ankara, 1981), 148 (119).

¹¹² Rabbânî'nin keşif ile içtihadı (keşfi bilgi ile nazari bilgiyi) aynı seviyede gördüğü ve içtihadındaki isabet ve yanılmanın keşifte de söz konusu olabileceğine dikkat çektiği ve bu manada İbn-i Arabî'nin keşiflerine ciddi itirazlarda bulunduğu bilinmektedir. Bkz. Akman, *İbn-i Arabî*, 81.

¹¹³ Bkz. Reşat Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", (*İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2002), 90-92; Hacı Bayram Başer, "Tasavvuf İlmi ve Keşfin Bir Bilgi Yöntemi Olarak Değeri", *Entelektüel Bağımlılığı Aşmak: İlim Geleneğimiz Üzerine Araştırmalar* içinde, (Yedirenk, 2009), 224; krş. Devvânî, *Unmüzecü'l-Ulûm*, 291.

laması yapılabilen bu üç vasıttan başkasını bağlayıcı kabul etmemişlerdir. Böylelikle sübjektif değerlendirmelerin bağlayıcılığının olmayacağı ve bilgi olarak ileri sürülen her tür verinin test edilebilirliğinin önem taşıdığı ön plana çıkarılmış olmaktadır.¹¹⁴

Bilindiği üzere, kelâmda akıl, doğru haber ve havassı selime bilinişip kullanılan kaynak ve metotlardır. Devvânî'nin esas aldığı keşf ise daha çok mutasavvıfların başvurduğu bir yöntem olup¹¹⁵ kelâmcılar tarafından bir metot olarak benimsenmemektedir. Bu yüzden yazımızın bu konuda kendisinden önceki birçok bilgiden ayrıldığı söylenebilir. Onun bir kelâmcı olarak konuyla ilgili eserlerinde keşfi bir metot ve bilgi kaynağı kabul etmesi¹¹⁶ düşüncesindeki tasavvufi 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 eksiklik. Bu bakımdan onun bu tercih ve değerlendirme tarzı üzerinden bir tanımlama yapmak icâb ederse kendisini tam olarak bir filozof sūfi 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.

Muhtemelen bu, bahis konusu mevzülarda kendisinin mesnedi olan İbn-i Arabî'nin keşfi akıldan daha üstün bir bilgi şekli olarak görme eğilimi¹¹⁷ çerçevesinde¹¹⁸ sahip olduğu bir fikirdir. Bu anlamda Devvânî'nin yine üstadı İbn-i Arabî gibi cifr¹¹⁹ hesap sistemiyle

¹¹⁴ Mahmut Çınar, "Mütakadimun Dönemi Kelam Alimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti", *Bilimname: Düşünce Platformu*, (21-2011/2), 20, 25, 28.

¹¹⁵ Öngören, *Keşfin Değeri*, 86-96.

¹¹⁶ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, vrk. 31a-b, 56b, 99b; Devvânî, *İsbâtu'l-Vâcibi'l-Cedide*, 168.

¹¹⁷ William C. Chittick, "İbn Arabî", *İslam Düşünce Tarihi -İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, Editörler: S. H. Nasr- O. Leoman, çev. Ş. Öçal- H. T. Başoğlu, 2 (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), 155.

¹¹⁸ Krş. William C. Chittick, "İbn Arabî Okulu", *İslam Düşünce Tarihi -İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, Editörler: S. H. Nasr- O. Leoman, çev. Ş. Öçal- H. T. Başoğlu, 2 (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), 168.

¹¹⁹ Bkz. İlyas Çelebi, "Havas İlmi", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16, (İstanbul: 1997), 518; İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, 2

geçmiş ve gelecek bilgisine sahip olunacağını iddia etmekte¹²⁰ ve bu bağlamda bir deprem kehanetinden de bahsetmektedir.¹²¹

Bilindiği gibi İbn-i Arabî'nin de bilgi nazariyesi kelâmcıların ve felsefecilerin bilgi nazariyelerinden farklılık arz etmektedir. O, her ne kadar Kur'an ve hadisi birinci dereceden önemli bir bilgi kaynağı kabul etse de âyetleri yorumlama usûlünden, hadisleri değerlendirme tekniğine kadar kendine özgü bir yol takip eder.¹²² Zira bilgiyi ilâhî bir mevhibe olarak ele alan İbn-i Arabî, düşüncesini ve sistemini bu ön kabul üzerine kurmaya çalışır. Ona göre, bütün bilgiler, kaynağı ne olursa olsun, ilâhî kaynaktan taşıp gelmiştir.¹²³ Onun düşüncesi çerçevesinde bilgi edinme yollarını kesinlik derecelerine göre sıralamak icâb ederse ilk sırayı vahiy işgal ederken onu sırasıyla keşif, akıl ve duyular takip eder. Şunu belirtmek gerekir ki İbn-i Arabî ilhâmı¹²⁴ vahiyden hemen sonraya yerleştirirken onu aynı zamanda aklın ürünü olan nazarî bilginin alternatifi olarak kabul eder ve (daima küçümseme niteliğiyle olarak kullandığı) ehl-ı rüsûm dediği âlimlerin akılla yaptıkları vahiy bilgisinin yorumunu daha emin bir yol olan keşifle yapar. Çünkü ona göre her ne kadar Kitap nebîye nazil olmuşsa da onu anlama kabiliyeti velînin kalbine indirilmiştir.¹²⁵

İbn-i Arabî'ye göre her din, mezhep veya düşünür hakikatten bazı parçalara sahip olabilir; ancak bunlar asli anlamlarından kaymış, ilk konulduğu yerlerden başka yerlere gitmiş durumda bulunabilir. Bu

(İstanbul: Dergah Yayınları, 1983), 1194. Hüsamettin Aksu, "Hurûfilik", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18, (İstanbul: 1998), 408-411.

¹²⁰ Devvânî, *Unmüze'ül-Ulûm*, 329-330 (Devvânî burada keşif ve yakın ehli dediği İbn-i Arabî'ye övgülerini de sıralamaktadır).

¹²¹ Devvânî, *Unmüze'ül-Ulûm*, 329-330; ayrıca bkz. Devvânî, *Şerhu Risâleti'z-Zevrâ*, 205-206; Celâleddin Devvânî, *Tefsir Süret el-Kâfirîn*, thk. S. A. Tuysirkânî, Selâsu Resâil içinde, (Meşhed: 1411), 47, 55; Devvânî, *Şevâkil el-Hür*, 214; Devvânî, *Tehlîliyye*, 65-68, 70-72.

¹²² Çağfer Karadaş, "Kelâmcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (11/2, Bursa: 2002), 89.

¹²³ Çağfer Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdı", *Tasavvuf İlmî Araştırmalar Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), (9/21, 2008), 68.

¹²⁴ Bkz. Mahmut Çınar, "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırma Dergisi*, (21, 2011), 103-105.

¹²⁵ Muhyiddin İbn-i Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ, 4 (Kahire: el-Mektebetu'l-Arabiyye, 1985), 269, 277. el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye için bkz. Akman, *İbn-i Arabî*, 125-137.

parçaları yeniden ait oldukları yerlere oturtmak için orijinal bir metafizik şablona sahip olmak gerekir. Bu da ancak keşif ilimleriyle mümkündür.¹²⁶ Zira keşif ehlinin, bütün din, mezhep, mektep ve kültürler, hatta ulûhiyyet konusunda söylenmiş bütün sözler hakkında umûmî görüşleri olduğunu, bu hususta onlara bir şeyin saklı kalamayacağını söyler.¹²⁷ Ona göre, “Onlar kitabın bir kısmına inanır, bir kısmına ise inanmayız, derler.”¹²⁸ âyetinin, ehl-i rûsûm ve salt fikrî görüşle yetinen filozoflar ile kelâmcıların büyük bir kısmıyla münasebeti vardır. Zira onlar Allah'ın velîlerinin bizzat müşâhede ettikleri manevî sırlardan akıl ve bilgi seviyelerine uygun düşenlerini alır, düşmeyenlerini reddeder, kendi delillerine ters olduğu için "bunlar yanlış" derler.¹²⁹ Oysa bu bilgi çok yüksek bir ma'rifet derecesi olup bu özelliğinden dolayı herkesin söz söyleyebileceği bir saha değildir. Vakıa bu konu ancak havâssu'l-havâs¹³⁰ olanların idrâk edebilecekleri bir husustur.¹³¹

Nitekim ilk dönemlerden itibaren sûfîler, sûfî olmayan âlimlerin ulaştıkları bilgilerden farklı ve kendilerine has bir bilgiye sahip olduklarına inanmışlar, bu bilgiyi ma'rifet, irfan, yakin gibi yine kendilerine has terimlerle ifade etmişlerdir. Bu tabirlerle, ma'rifet dedikleri ilâhî esrar ve hakîkatlere, nefsin niteliklerine, varlıkların durumuna ve gayb niteliğindeki bazı hususlara ilişkin bilgiyi kastetmişlerdir. Onlara göre bu ilimde vehmin tesiri bulunmadığından ismet

¹²⁶ Mahmud Erol Kılıç, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 20, (İstanbul: 1999), 493-516; Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 46, 55.

¹²⁷ Muhyiddin İbn-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem ve't-Ta'likât Aleyh*, i'dâd: Ebu'l-A'la el-Afîfi, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabîyye, t.y.), 1: 81-82, 2: 310. Fusûsu'l-Hikem için bkz. Akman, *İbn-i Arabî*, 137-151.

¹²⁸ Nisâ 4/150-151.

¹²⁹ Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, 20: 499; Hüseyin Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, (İstanbul: Furkan Yayınları, 1982), 35-36; Çağfer Karadaş, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî (İtikâdî Görüşleri)”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 20, (İstanbul: 1999), 516.

¹³⁰ Bkz. Süleyman Uludağ, “Havas”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16, (İstanbul: 1997), 517.

¹³¹ Krş. Celâleddin Devvânî, *Risâle fi İrâbi Lâ İlâhe İllallah*, thk. Ahmet Gemi, *EKEV*, (18/58, 2014), 732-734; Devvânî, *Şerhu Risâleti'z-Zevrâ*, 206.

(ma'sûmiyet, saflık) vardır; diğer ilimler ise vehmin etkisi altında oldukları için saf ve ma'sûm değildir. Onlara göre akıl ve naklin alanı¹³² dışında kalan hususlarda vasıtasız olarak elde edilen ma'rifet, akıl ve nakil yoluyla elde edilen bilgiden daha değerli ve daha güvenilirdir.¹³³

İbn-i Arabî sık sık keşfin, dışarıdan müdahale imkânı olmadığı için en kesin bilgi vasıtası olduğunu vurgular. Bu konuda getirdiği delil de bu yolla elde edilen bilginin, tıpkı nebevî bilgide olduğu gibi vasıtasız ve ilâhî kaynaklı oluşu şeklindedir. Zaten İbn-i Arabî, nebî bilgisi ile velî bilgisini ilâhî kaynaklı olması bakımından aynı kabul eder. Kitaplarına verdiği el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye, et-Tenezzülâtu'l-Leyliyye, et-Tenezzülâtu'l-Mevsiliyye gibi isimler göz önüne alındığı takdirde onun bu telakkileri daha belirgin bir şekilde kendini gösterir. Onun bu kitapların isimlerinde vahyi çağrıştıran, 'nüzü'l' ve 'inzâl' ile aynı kökten gelen 'tenezzül' kelimesini kullanması anlamlıdır ve bununla kaynak bakımından birliğine işaret etmektedir.¹³⁴

Şüphesiz ki Kur'an, kişinin sağlam duyuları, selim aklı ve doğru haber ile gerçek bilgi elde edebileceğini belirtirken,¹³⁵ aklın ve duyuların verdiği bilginin sınırlı olması hasebiyle insanın sağlam ve her zaman doğru kalabilen bir bilgi kaynağına ihtiyacı olduğunu dile getirmiştir. Kur'an'ın söz konusu ettiği bu bilgi kaynağı vahiydir. Bütün varlık ve olayları ezeli ilmi ile kuşatan Allah'tan gelen bir bilgi olması nedeniyle vahiy, insanın en doğru ve kesin bilgi kaynağıdır. Bu nedenle İslâm âlimleri sübjektif özellik taşıdığından keşfi bilgiye ihtiyatla yaklaşmışlardır.¹³⁶ Sözgelimi İbn-i Haldûn keşifle elde edilen bilgilerin müphem, ispatının imkânsız ve kişinin vicdanı ile sınırlı yani sübjektif olduğunu vurgulamıştır.¹³⁷

¹³² Bkz. Cemalettin Erdemci, "Kalam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi "Kalam İlmi'nin Yeniden İnşasında Gelenegün Yeri" Sempozyumu (13-15 Eylül 2004), (Elazığ: 2004), 331, 337, 338.

¹³³ Süleyman Uludağ, "Mârifet", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28, (Ankara: 2003), 54-55.

¹³⁴ Karadağ, *İtikâdî Görüşleri*, 40, 46-47, 64-65, 96-98, 146; Akman, *İbn-i Arabî*, 106.

¹³⁵ Bkz. Taylan, *Bilgi*, 159.

¹³⁶ Avcı, *Hadis Anlayışı*, 165-172.

¹³⁷ İbn-i Haldûn, *Şifâu's-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâil*, thk. Muhammed b. Tawit et-Tancı, (İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1957), 61, 69; ayrıca bkz. İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, 2: 1117-1118.

5. Şerhu'l-Akâid-i Adudîyye'nin Muhtevası

Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye: Osmanlı ilim çevrelerinde Devvânî'nin Celâleddîn lakabından kinâye olarak Celâl¹³⁸ adıyla anılan bu şerh, Devvânî'ye nisbeti en kesin eserlerinden biridir. Müellif nüshası elimizde mevcûd değilse de yazara yakın nüshalar bulunmakta¹³⁹ ve klasik kaynaklarda da ona isnat edilmektedir.¹⁴⁰ Eser, klasik kelâm ilminin birçok konusunu içine almakta ve bunları genellikle felsefi bir bakış açısıyla incelemektedir. Eş'arî bir Akâid risâlesi üzerine Devvânî'nin yazmış olduğu bu şerh, tamamen bir Eş'arî kelâm kitabı hüviyetindedir.

Düşünürümüzün hayatının son yıllarında kaleme aldığı bu şerh onun son eserlerinden biridir. Bu dönemde yaşanan siyâsî olaylardan dolayı atıldığı hapisten kurtulan Devvânî, Şirâz'ı terk etmek zorunda kalınca, önce Fars eyâleti sınırları içindeki Lâr bölgesine, ardından da Hürmüz Boğazı'ndaki Cerûn adalarına kaçar.¹⁴¹ İşte Devvânî, Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye adlı eserlerini de bu adada yazar.¹⁴² Nitekim Akâidu'l-Adudîyye şerhini 905/1499 yılında Cerûn Adalarında kaleme alındığına dair birçok yazmada ferağ kaydı bulunmaktadır.¹⁴³

Elimizdeki kaynaklarda bu eserin bir başkasının isteği üzerine yazıldığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Kâdı Nurullah el-Mar'aşî eş-Şüşteri'nin (v.1019/1610), bu şerhin Cerûn'daki mevki sahibi bir Ehl-i Sünnet büyüğünün isteği üzerine kaleme alın-

¹³⁸ Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1977), 1: 122, 124; Ahmet Süheyl Ünver, *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946), 104.

¹³⁹ Bkz. Anay, *Celaleddin Devvânî*, 135.

¹⁴⁰ Kâtib Çelebi, *Keşf ez-Zünûn*, 2: 1144; Ebu'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşkoprülüzâde, *Miftahu's-Saade ve Misbahu's-Siyade fi Mevzuati'l-Ulum*, thk. K. Kamil Bekri, A. Ebü'n-Nur, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, 1968), 2: 181; Allâme Kadı Nurullah Şüşteri (et-Tüsteri) Mar'aşî, *Kitab-ı Müstetâb-ı Mecâlis el-Mü'minin*, (Tahran, 1365), 2. 223-224, 227.

¹⁴¹ Akman, *Celaleddin ed-Devvânî*, 40.

¹⁴² Kâtib Çelebi, *Keşf ez-Zünûn*, 1: 450, 2. 1144.

¹⁴³ Bkz. Anay, *Celaleddin Devvânî*, 134-139; Kâtib Çelebi, *Keşf ez-Zünûn*, 2: 1144.

dığına ve bundan dolayı yazarın bu eserdeki görüşlerinin gerçek düşünceleri olmayıp takiiye mahsulü olduğuna dair ifadesi,¹⁴⁴ “Celâleddin ed-Devvânî” isimli eserimizde yaptığımız değerlendirmede¹⁴⁵ belirttiğimiz gibi, gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Mar’âşî’nin iddiasının aksine bu şerhin, Devvânî’nin kendine ait görüşlerini yansıtan en önemli otantik eserlerinden biri olduğu açıktır.

el-İci’nin, “dışlamacı bir yaklaşımla”¹⁴⁶ aktardığı “ümmetim yetmiş üç fırkaya¹⁴⁷ ayrılacaktır”¹⁴⁸ meâlindeki¹⁴⁹ hadiste¹⁵⁰ belirtilen fırka-ı nâcîyenin Eş’ariler olduğunu¹⁵¹ adeta ispatlamak gayesiyle yazdığı eserini şerh eden Devvânî, kitabın başında söz konusu rivâyeti

¹⁴⁴ Mar’âşî, *Mecâlis el-Mü’minin*, 2: 223, 227.

¹⁴⁵ Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 118, 155.

¹⁴⁶ Altıntaş, *Akâid Risâleleri*, 70; krş. Muammer Esen, “Tekfir Söyleminin Dini ve İdeolojik Boyutları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (52/2, 2011), 98-99, 106.

¹⁴⁷ Bkz. Bekir Topaloğlu, “Fırka”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13, (İstanbul: 1996), 35.

¹⁴⁸ Bkz. Tirmizî, “İman”, 18; Ebu Dâvud, “Sünne”, 1; İbn-i Mace "Fiten", 17. Devvânî’nin üzerinde bir değerlendirme yapmadan sahih kabul ettiği anlaşılabilir yetmiş üç fırka rivâyeti için bkz. Emrullah Fatiş, “İtikadi Fırka Tasnifleri Üzerine”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (14/2012), 27-30; Altıntaş, *Akâid Risâleleri*, 70; krş. Esen, *Tekfir*, 98-99, 106.

¹⁴⁹ İncelediğimiz şarihlerden yalnızca Mercânî rivâyete ilişkin değerlendirme yapmaktadır. Ona göre eleştirmenler rivâyetin sahih olmadığına ve hatta mevzû olduğuna hükmetmişlerdir. Bkz. Mercânî, *Hâşiye ale’l-Celâl*, 1: 14-15, 25.

¹⁵⁰ Bkz. Cemalettin Erdemci, “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’ın Kimliği ve Misyonu Üzerine”, *Bilge Adamlar Dergisi*, (Van: 2009), 65; ayrıca bkz. Ahmet Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marife*, (5/3, Konya: 2005), 25-45; Hasan Hanefî, “Ehl-i Sünnet Kurtuluşa Eren Fırka mıdır?”, *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet* içinde, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 359-373.

¹⁵¹ Mercânî, Devvânî’nin “Ehl-i Sünnet” tabirini, “Eş’ariler” olarak daraltmasına karşı çıkmıştır. Bu teşhise gerekçe olarak “Mâturidilerin, Eş’arilere tabi olarak değerlendirilmesi gerektiği” tezini de benimsemeyen müellif, bunun tarihen de mümkün olmadığını belirtir. Mamafih müellif, “tarik-i sünnet ve’l-cemaat”, tabirini işlerken, bunun “fırka-ı nâciye” olduğunu, bu kesimin de Ebu Hanife (v.150/767) metodunu benimseyen başta Mâturidî ve mensupları olduğunu kaydetmekten de geri kalmamıştır. Mercânî, *Hâşiye ale’l-Celâl*, 1: 25-26, 34-39, 42-44, 162, 258, 2: 115-117, 209. Ayrıca bkz. Mehmet Köse, *Şihâbüddîn el-Mercânî’nin İtikâdî Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2009), 31-32. Ayrıca bu yaklaşıma Gelenbevi’nin de itirazı söz konusudur. bkz. Serbestzâde Ahmed Hamdi, *İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudîyye Şerhi Celâl Tercümesi*, (Serasi Matbaası, Trabzon: 1311), 32; Ebu’l-Feth İsmail b. Mustafa Gelenbevi, *Hâşiye ala Şerhi’l-Celâl*, (İstanbul: Tabi’ ve Naşir: Lofçalı Raşid, 1326), 1: 35, 38, 44, 2: 107.

uzunca tartışarak, farklı yorumlara yer vermekte, aklî izahlar yapmak suretiyle¹⁵² bu rivâyeti te'vil etmektedir.¹⁵³ Bu bağlamda Devvânî, rivâyette ifade edilenin ümmet-ı icâbet olduğunu belirtmektedir ve ona göre “bütün bu fırkalar ateştedir” ifadesi, onların orada ebedî kalacakları anlamında değildir. Yani bu lafızdan onların ebedî olarak cehennemde kalacakları anlamı çıkarılamaz¹⁵⁴ demektir.

Mamafih Devvânî, Nâsiruddîn et-Tûsî ve öğrencisi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin, (v.726/1325) “Fırka-ı Nâcîye'nin bütün fırkalara muhalif olması gerektiği ilkesinden hareketle Şiiler olduğu” tarzındaki görüşüne¹⁵⁵ karşın el-İcî'nin kurtuluşa erecek fırka-ı nâcîye'nin Eş'ariler olduğu görüşüne de geçit vermektedir.¹⁵⁶ Ona göre üstelik “Şiilerin bütün fırkalara muhalif olduğu” tezi doğru da değildir. Zira Şia, İmâmet¹⁵⁷ dışında birçok noktada Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Bu tartışma bağlamında Devvânî'nin yaklaşımından;

¹⁵² Devvânî, *Celâl*, 4-5; ayrıca bkz. Gelenbevî, *Hâşiye*, 1: 39-40.

¹⁵³ Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 3-4.

¹⁵⁴ Devvânî, *Celâl*, 3.

¹⁵⁵ el-Hillî'nin İmâmet hakkındaki görüşleri için bkz. Ahmet İshak Demir, “İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye Göre İmâmet”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (46/1, 2005): 86 vd.

¹⁵⁶ Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 4. “Hadisin bağlamı fırka-ı nâcîyenin, Peygamber (s) ve ashâbından rivâyet edilen sahih hadislere göre itikâd edenler olduğunu göstermektedir. Bu ise ancak Eş'arilere mutabık düşmektedir. 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 akıllarıyla ve ne de ma'sûm olduklarına inandıkları için imâmlarından gelen rivâyetlere sarılan Şia taifesi gibi rivâyetleri terk ederler.” Akman, *Kelâm Sistemi*, 36, 55; Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 241-242.

¹⁵⁷ İlgili bir takım rivâyetlerin Ali'nin (r) imâmlığı veya vesâyeti ile ilişkilendirilmesi dolayımında yapılan ideolojik yorumlar için bkz. Şaban Çiftçi, *Günümüz Alevî-Bektâşî Kültüründe Hadis*, (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2005), 143-145, 222-224; ayrıca bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, *İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşlülüğü*, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005), 40 vd.; Ahmet Keleş, “Apokaliptik Hadis Edebiyatı ve Problemleri- “Hilafet Benden Sonra Otuz Senedir” Hadisi Örneği”, *İSTEM*, (4/7, 2006), 54; krş. Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, 9. bsk., (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 108, 115, 118 (53, 57, 60).

bir “Fırka-ı Nâciye” (kurtulan fırkanın)¹⁵⁸ söz konusu olacaksa bunun, Eş’ariler olması gerektiği sonucu çıkmaktadır.

Gerek üslûp ve gerekse içerik açısından Şerhu’l-Akâid’den¹⁵⁹ farklılık arz eden bu eserinde Devvânî’nin zengin bir kaynak listesi bulunmaktadır. Bu manada o, Aristo (MÖ.322), Eflâtûn/ Platon (MÖ.347), Câlînûs (v.m.200), Cafer Sadık (v.148/765), Cüveynî (v.478/1085), Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî (v.547/1152), F. er-Râzî (v.606/1210), İbn-i Teymiyye (v.728/1328) ile “eş-Şeyh”, “eş-Şeyhu’l-Eş’arî”, “mezhebu’ş-şeyh”, “mezhebu’ş-şeyh Ebu’l-Hasen el-Eş’arî” vurgularıyla Ebu’l-Hasen el-Eş’arî (v.324/936), “İmâm” ve “Hüccetu’l-İslâm” olarak tanımladığı Gazzâlî (v.505/1111), “allâme” dediği Tûsî (v.672/1273) ve Seyyid Şerif Cürcânî (v.816/1413) ve “eş-şeyh” olarak nitelediği İbn-i Sînâ’ya (v.428/1037) sistematik atıflar yapmaktadır. Keza Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî’ye (v.548/1153) ve eserlerine de atıfları bulunmaktadır. Bunların yanı sıra “allâme” diye nitelediği Teftâzânî’yi (v.797/1395) refere ederken, onun Şerhu’l-Akâid ve Şerhu’l-Mekâsîd adlı eserlerindeki farklı görüşlerine de dikkat çekmektedir. Beri taraftan müellif, kitapta Mu’tezile ve filozofların dışında İsmâiliyye, Sûfiyye ve İshrâkiyye gibi değişik düşünce akımlarının görüşlerine işaret etmekte ve Eflâtûn’a yaptığı atıflardan ayrı olarak “Eflâtûniyye” ifadesiyle Eflâtûn’un görüşlerine göndermeler yapmaktadır.

Devvânî’nin temel yazılı kaynakları, Eş’arî kelâmının müteahhirûn döneminin hacimli kelâm eserleri sayılan Şerhu’l-Mevâkîf, Şerhu’l-Mekâsîd ve el-Mevâkîf’in bizzat kendisidir. Şüphesiz onun oldukça sık kullandığı kaynaklar arasında İbn-i Sînâ’nın eş-Şifa, İşârât ve Kitâbu’n-Necât isimli eserleri ile Tûsî’nin Şerhu’l-İşârât’ı da vardır. Dahası Devvânî, İbn-i Sînâ ve onun şârihi Tûsî için övgü dolu ifadeler kullanmaktadır. Gazzâlî ise özellikle Mişkâtü’l-Envâr ve el-İhyâ’sıyla Devvânî’nin önemli kaynaklarını oluşturmaktadır.

¹⁵⁸ Bkz. Muhammed Abduh, *Hâşiyetu Şerhi’l-Akâid el-Adudîyye*, thk.-takdim: Süleyman Dünya, (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabîyye, 1958), 8-27; krş. Süleyman Dünya, “Mukaddime” *eş-Şeyh Muhammed Abduh Beyne el-Felâsife ve el-Kelâmiyyîn* (Hâşiyetu Şerhi’l-Akâid el-Adudîyye) içinde, (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabîyye, 1958), 45-51, 56, 58; Akman, *Kelâm Sistemi*, 36.

¹⁵⁹ Bkz. Akman, *Bihîştî*, 1187-1191.

Hal böyleyken Devvânî bu eserinde, her hangi bir Mâturîdî kelâmcısına veya Mâturîdî kelâm kitabına -muhtemelen bilerek-atıfta bulunmadığı gibi Mâturîdî kelâmına özgü konuları da hiçbir tartışma bağlamında dikkate almamıştır. Sözgelimi Devvânî, Mâturîdîlerin Allah'ın sıfatları arasında kabul ettiği tekvin sıfatını zikretmediği gibi bu konuyu herhangi bir vesileyle tartışma gereği dahi duymamıştır.¹⁶⁰ Keza Allah'ın fiillerinde bir amaç, hikmet ve illet olup olmadığı, Allah'ın günaha ceza, sevaba da mükâfat vermesinin ona vacip olup olmadığı, hüsün ve kubhun aklen bilinip bilinemeyeceği, iyi ve kötünün i'tibârî mi, gerçek mi olduğu gibi tartışmalar, Mu'tezile kelâmcılarının karşıt tezleri çürütölmek ve Eş'arî tezler savunulmak suretiyle yapılırken yine Mâturîdîlerin görüşlerine hiçbir şekilde işaret edilmemektedir.¹⁶¹ Dolayısıyla anlaşıldığı kadarıyla bütün bu isim ve fırkaların içerisinde Mâturîdî kelâmı âdeta görmezden gelinmiş¹⁶² gibidir.¹⁶³ Bu bağlamda şerhte, Eş'arîler ile Mu'tezile ve Mu'tezilî kelâmcıların farklı görüşleri bağlamında kesb teorisi tartışması yapıldığı halde, kendilerine özgü izahları olmasına rağmen Mâturîdî kelâm ve kelâmcılarının görüşlerine işaret edilmemesi ve onlarla polemige girilmemesi dikkatlerden kaçmamaktadır.

Harun Anay'a göre Devvânî'den sonraki dönemlerde eserlerine olan yoğun ilginin sebeplerinden birisi onun kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi birbirleriyle yer yer çatışan düşünce mekteplerine atıfta bulunması ve bunları birleştirme çabasıdır.¹⁶⁴ Filozoflara müsbet bir gözle bakan Devvânî, şerhte, onların -görüşlerini reddedenlerin aksine- yanlış anlaşıldığını izah etmeye çalışmaktadır. Bir yandan Aristo ile Eflâtûn arasındaki düşünce farklılıklarını ele alan Devvânî, öbür yandan İslâm filozoflarının Aristo'dan yaptığı nakiller çerçeve-

¹⁶⁰ Krş. Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 161.

¹⁶¹ Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 185-196.

¹⁶² Mercânî de Allah'ın sıfatları bahsinde "fiilî sıfatlara", ne Devvânî'nin ne de el-İcî'nin değindiğini vurgular. Bunun nedeni ise kendisine göre, Eş'arî ulemâsının, Hanefîleri dikkate almamasıdır. Mercânî, *Hâşiye ale'l-Celâl*, 1: 171, 2: 115-117; krş. Serbestzâde, *Celâl Tercümesi*, 170-171.

¹⁶³ Demirci, *Kelâm Öğretimi*, 446.

¹⁶⁴ Anay, *Devvânî*, 259.

sinde “âlemin kıdemi” konusuna değinmekte ve burada temel tartışma olarak âlemin kıdeminin zâtî ve zamânî ayrımı üzerinde durmaktadır.¹⁶⁵

Âlemin kıdeminin yanı sıra Devvânî, filozofların farklı görüşlerini de değerlendirmek suretiyle teselsülün imkânı, Allah’ın ilminin keyfiyeti,¹⁶⁶ bu ilmin kadim; taalluk ettiği şeylerin ise hâdis olması, icmâlî mi, tafsîlî mi olduğu keza vücûd-i zihnînin imkânı, ma’dum gibi birbirleriyle iç içe geçmiş varlıkla alakalı konuları genişçe ele almaktadır. Müellif devamla zaman ve mekânın sonsuz olup olamayacağı, âlemin yok olmasının ve bu açıdan cennet ve cehennemın sonsuz olmasının imkânını, Kerrâmîyye’nin farklı görüşlerine de yer vererek tartışmaktadır.¹⁶⁷

Marifetullah konusunda Cüveynî, Gazzâlî, sūfîyye ve filozofların farklı görüşlerine yer veren Devvânî, Allah’ın künhünün bilinemeyeceğini ve bunun imkânsızlığına dair sadece Aristo’nun aklî bir kanıtının bulunduğunu belirtmektedir.¹⁶⁸ Dinde aklî kanıtların gerekliliği, istidlâl, nazar ve dolayısıyla kelâm yapmanın meşrûiyeti konusu Devvânî tarafından da tartışılmaktadır. Burada tartışılan kadim soru hep aynıdır: Sahabe neden kelâm yapmadı?¹⁶⁹

Devvânî, birçok meselede tamamen Eş’arî bir duruş sergilemektedir. Bu çerçevede Allah’ın “fâil-i muhtâr” olduğu şeklindeki Eş’arî görüş, Devvânî tarafından da aynen benimsenmektedir.¹⁷⁰ Keza o, “kulların fiilleri” konusunda da Eş’arîlerin “kesb teorisi”ni benimsemekte ve bu konuda farklı Eş’arî kelâmcıların görüşleri verilirken, Eflâtûn’dan Eş’arîlerin kesb teorisini destekleyecek şekilde alıntılar yapmaktadır: Sonuçta insan kaderin oklarından kaçamaz. İnsan hedef; olay, ok ve oku atan Allah’tır. İnsanın kaçacağı her hangi bir yer de olamaz.¹⁷¹

¹⁶⁵ Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 5-7, 14-15, 53, 173, 220.

¹⁶⁶ Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 7-49.

¹⁶⁷ Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 50-56.

¹⁶⁸ Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 56.

¹⁶⁹ Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 64-65.

¹⁷⁰ Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 13, 69, 101, 135, 152, 198.

¹⁷¹ Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 85. ayrıca bkz. 120, 142.

Devvânî şerhte, kelâmcılardan maada ârifler dediği mutasavvıfların¹⁷² ve ayrıca İshrâkilerin görüşlerine değinse¹⁷³ de bu düşünce mensuplarıyla tartışmaya girmeme şeklinde yerleşen yaygın geleneği bozmamaktadır. Elbette bunun biraz da kendi duruşunu ifade eden süfi ve işrâkî bir filozof olmasının bir yansıması olarak da okunması mümkündür. Ne var ki klâsik Sünnî Kelâmın ezeli düşmanı, yer yer filozoflar ve diğer benzer fırkalar eşlik etse de hep aynı olagelmiştir: Mu'tezile ve Mu'tezilî kelâmcılar.

Devvânî “İmâmsız kurtuluşun mümkün olamayacağı”na dair İsmâilî görüşü açıkça çürütmeye çalışır. Diğer bir ifadeyle “Allah’ı muallimsiz olarak bilmenin imkânsız olacağı” düşüncesi Devvânî tarafından tasvip görmez.¹⁷⁴ Buna rağmen kimi iddiacılar, onun ömrünün sonlarında yazdığı bu risâleyi yazarken esasen Şia inancına mensup olduğunu, risâleyi ise sipariş üzere mecbur kaldığı için yazdığını ifade edebilmişleridir.¹⁷⁵

“Allah’ın cüz’iyyâtı bilip bilemeyeceği” konusu Devvânî tarafından tartışılırken, burada daha çok filozofların Allah’ın cüz’iyyâtı değil, külliyyâtı bildiğine dair görüşü yorumlanarak filozofların bu düşüncelerinden dolayı tekfir edilemeyeceği sonucuna varılmakta ve dolayısıyla isim verilmeden Gazzâlî eleştirilmekte,¹⁷⁶ Allah’ın küllileri ve cüz’ileri bilmesi meselesi ise oldukça geniş felsefi bir zeminde incelenmektedir. İlim-ma’lûm ilişkisi, Allah’ın fâil-i muhtâr olup olmadığı, “Allah’ın ilminin zâtının aynı olup olmadığı”, “ilminin ezeli, ma’lûm olanın ise hâdis olması” gibi konular özellikle İbn-i Sinâ’nın eş-Şifa’sı¹⁷⁷ ve yine Tûsî’nin Şerhu’l-İşârât’ı¹⁷⁸ bağlamında tartışılmaktadır. Bu konuda Devvânî, filozofları kâfirlikle suçlamanın, onların maksadını anlamamaktan kaynaklandığına dair yaptığı göndermeyle filozofları savunma yoluna gitmekte ve bu konuyu oldukça detaylı

¹⁷² Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 64.

¹⁷³ Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 176.

¹⁷⁴ Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 73-74.

¹⁷⁵ Bkz. Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 146-147.

¹⁷⁶ Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 112-114; Demirci, *Kelam Öğretimi*, 88, 449, 451-452.

¹⁷⁷ Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 139, ayrıca bkz. 120-121.

¹⁷⁸ Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 120-121, 136.

biçimde ele almakta;¹⁷⁹ bu görüşlerinden dolayı filozofları tekfir etmenin yanlışlığına dair birçok kanıt ileri sürerek değerlendirmeler yapmaktadır.

Bütün bu tartışmaların kaynağında ise anlaşılın Gazzâlî'nin filozofları tekfir noktalarından birisini vuzuha kavuşturmak ve filozofların düşüncelerinin temel dayanaklarını vermek yatmaktadır. Bu nedenle de Allah'ın varlığı bilmesi keyfiyeti geniş tartışmalara sahne olmakta ve konu hakkında filozofların görüşlerine oldukça geniş yer verilmektedir.

Devvânî, burada özgün bir düşünür olduğu ve Eş'arî kelâmının mutaassıp bir destekçisi olmadığı izlenimi vermekteyse de ancak esasen bunun, onun eklektik zihniyete sahip bir âlim olmasından kaynaklandığı açıktır. Bilindiği gibi eklektik âlimler, Devvânî özelinde devam edecek olursak, tasavvufî, felsefî ve kelâmî düşünce biçimlerinin en az ikisi veya üçünde birbiriyle çakışan düşüncelere sahip olanlar -ki Devvânî bunların üçüne ait düşüncelere de sahiptir.-, bunların kriterlerini öteki sahalara teşmil etmeden her birinin icabında biri biriyle çelişik prensiplerinin tamamını da mümkün görmektedirler. Dolayısıyla kişi, aynı mevzuda tasavvufa göre düşündüğünde şöyle, felsefeye göre böyle ve kelâma göre ise daha farklı kanaatlere sahip olabilmektedir. Elbette bu, tasvip edilemeyecek bir "tezat değerler" dünyasında olmak ve sağlıklı bir paradigmaya sahip olmamak demektir. Binaenaleyh bu durumun bir övgü unsuru olarak zikredilip hoş görülmesi olası değildir.

Devvânî mucize konusunu, Allah'ın kudret sıfatı ve fâil-i muhtâr olması açısından ele almaktadır ki bu konuda asıl mesele, Allah'ın fiillerinde mucber/ zorunlu mu yoksa muhtar/ özgür mü olduğu ve evrene istediği zaman müdahale edip edemeyeceği konusudur. O, evrende meydana gelen kötülüklerin Allah'ın iradesi kapsamında olup olmadığı konusunu¹⁸⁰ da yine Mu'tezile kelâmcılarıyla tartışmaktadır. Konu Allah'ın iradesinin, rızasının ve yine emirlerinin birbirleriyle olan ilişkisi açısından tartışılırken Devvânî'nin burada yine tam bir Eş'arî tutum sergilediği görülmektedir.¹⁸¹

¹⁷⁹ Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 112-141.

¹⁸⁰ Bu konuda Devvânî ile Deşteki arasında da bir polemik söz konusudur. bkz. Arslan, *Devvânî ve Deşteki Şerhleri*, 249.

¹⁸¹ Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 145-153.

Şârih, “evrende Allah’ın iradesinin dışında olan bir şey var mıdır? Şayet yoksa Allah, kendi iradesi dâhilindeki şeylerden bazısına neden rıza göstermez? O (c), olmayacağını bildiği şeyi neden emreder? Kâfirin iman etmeye gücü yeter mi?” gibi birbirini tetikleyen sorular etrafında konuyu Mu’tezile kelâmcılarıyla tartışmaktadır.¹⁸² Fark edileceği üzere bu tartışmanın temelinde, insanın fiillerinde özgür olup olmadığı, sorumlu tutulmasının gerekçesi, ilahî yargılamanın âdil olması sorunu gibi temel kelâmî meseleler bulunmaktadır. Bu itibarla insan iradesinin ve fiillerinin sınırlarıyla Allah’ın iradesinin ve fiillerinin sınırını tayin etmenin zorluğu, insanın özgürlüğü ve sorumluluğuyla Allah’ın adaleti ve her şeyi yaratmış olması ile bütün bunları anlaşılabilir açık kanıtlarla anlamının girift durumu Devvânî’nin de tartıştığı temel konular arasındadır.

Devvânî, “hulûl”¹⁸³ meselesini Hıristiyanlar ile Şiilerin bu konudaki görüşlerini reddeden bir tavırla işlemektedir. Bu tartışma bağlamında Ali’nin (r) ve diğer imâmların durumunu ele alıp özellikle “insan-ı kâmil” anlayışını değerlendirirken, Osman Demirci’nin tespitiyle bu mesele hakkındaki sûfi telakkileri de tenkid etmekte “insan-ı kâmil” anlayışının¹⁸⁴ eleştirisini yapmaktadır. Hâdis olan bir varlıkta Allah’ın hulûl etmesinin olanaksız olduğu, dolayısıyla gerek Hıristiyanların İsâ (a) telakkilerini ve gerekse Şiilerin Ali (r) ve onun soyundan gelen “masum imâm” anlayışlarını eleştirirken, “genel anlamda da sûfilerin insan-ı kâmil düşüncesinin götüreceği Tanrı-insan ilişkisinin bu tehlikeli sınırlarına dikkat çekilmektedir.”¹⁸⁵ Kanımızca özellikle bu son tartışmalarda korunmaya çalışılan şey, Şia söylemine karşı konuşlanan Sünnilik ilkesidir. Bu noktada Devvânî, bir sûfi Eş’arî olmaktan çok tam bir Sünnî kelâmcı gibi davranmaktadır.

¹⁸² Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 153-.160.

¹⁸³ Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 132.

¹⁸⁴ Sûfi telakkide “insan-ı kâmil” anlayışı için bkz. Mahmut Çınar, *İslami Literatürdeki Nur-i Muhammedi Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 22-31; Akman, *İbn-i Arabî*, 231-238.

¹⁸⁵ Demirci, *Kelâm Öğretimi*, 450; Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 170-176.

Cisim, cevher, araz gibi varlıkla alakalı temel kavramlarda¹⁸⁶ İshrâkîlerin görüşlerini nakleden¹⁸⁷ Devvânî, herhangi bir şeyi yapmanın Allah için vacip/ gerekli olup olmaması konusunda Mu'tezile kelâmcılarıyla tartışırken, Eş'arî kelâmını savunmaktadır. Buna göre "Allah, mülkünde dilediği şekilde tasarruf eder" şeklindeki Eş'arîlerin temel tezi Devvânî tarafından da benimsenmiş demektir.¹⁸⁸

Mu'tezile'nin aslah teorisini çürütmeye çalışırken Devvânî, meşhur "üç kardeş hikâyesi"ni anlatıp, Eş'arî kelâmının doğuşuna ve Mu'tezilî düşüncenin yanlışlığına işaret ederek tam bir Eş'arî hayranlığı sergilemektedir. Ona göre Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, Ebu Ali Cüb-bâî'nin (v.303/916) meclisini terk ettikten sonra selef-i salihinin eserlerini incelemiş, onların görüşlerini yaymış ve Mu'tezile ile ehl-i bid'at mezheplerinin¹⁸⁹ temel görüşlerini çürütmüştür.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Bir kavramı (mesela Sühreverdî felsefesinin ana nüvesini teşkil eden nur kavramını) Deşteki irfânî ve süfî bir yaklaşımla yorumlayarak rıza ile irtibatlandırırken buna mukabil Devvânî, nuru ilim kavramı ile beraber düşündüğünden, nurun ma'kul olanla irtibatını ön plana çıkartmaktadır. Binaenaleyh Devvânî, nuru riyazet, kulluk veya keşfle değil, doğrudan ilim ve taakkul ile ilişkisi üzerinden açıklamaktadır. Bu da onun irfânî/ süfî geleneği temel alan Deşteki'nin aksine, İbn-i Sinâ'cı yönü daha ağır basan bir felsefi yaklaşıma sahip olduğuna işaret etmektedir. Anlaşılan Devvânî'nin felsefi mutluluğu, sırf irfânî/ süfî tarzda bir tecrübe olarak görmek yerine akli ve ahlâkî kemâlin bütünlüğünde ifadesini bulan iki boyutlu bir mutluluk tasavvuruna sahiptir. Arslan, *Devvânî ve Deşteki Şerhleri*, 248.

¹⁸⁷ Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 177-178.

¹⁸⁸ Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 182-184.

¹⁸⁹ Maalesef Devvânî ve mensubu olduğu çizgi, Mu'tezile ile uğraşmaktan fırsat bulup, özellikle cehennem konusu gündeme geldiğinde adeta bir mütemmim cüz'ü haline gelen İbn-i Arabî'nin cehennem ebediyeti ve azabına dair söylediklerine -gözüktüğü kadarıyla farkında olarak- ilişmemeyi yeğlemişlerdir. (Bu konuda İbn-i Arabî merkezli tartışmalar için bkz. Akman, *İbn-i Arabî*, 447-468) Kanımızca kelâmcı vasfıyla Devvânî, mesela Mu'tezilî düşünceyle yaptığı gibi tasavvuf felsefesiyle de biraz sorgulayıcı anlamda muhasebe yapabilsen, böylece belki de muhaliflerin zuhûrundan önce gerçekleşen icmâ ile kâfirlerin tamamı cehennemde ebediyen kalacaklardır, dediğinde İbn-i Arabî'nin bu konudaki -bilmemiş olamayacağı- zıt görüşlerine de ilişmiş olurdu. Hatta belki bu vesileyle tevhidi nakzeden şirk ve çeşitlerine de genişçe değinme imkânı bulabilirdi. Ne yazık ki çeşitli konularda İbn-i Arabî'den daha ma'kul yaklaşımlarda bulunan kimi çevreler mahkûm edilerek dışarıda tutulurken, sınır tanımazlığına rağmen İbn-i Arabî nedense hep takdir görmüştür. Bkz. Devvânî, *Şerhu el-Akâid el-Adudîyye*, 27268; Mahmut Çınar, *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnanç*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 396.

¹⁹⁰ Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 184.

Ne var ki ihve-i selâse (üç kardeş) meselesi genel olarak Eş'arî'nin Mu'tezile'yi terk ediş sebebi olarak gösterilse de erken devir Eş'arî biyografi ve kelâm kitaplarında bu mesele bir malzeme olarak kullanılmamaktadır. Daha sonraları Devvânî eserlerinde üç kardeş meselesine yer vererek hâdiseyi Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılış sebebi¹⁹¹ olarak göstermiştir. Mu'tezile kaynaklarında ise konu hiç yer almamıştır. Buradan bakınca öyle anlaşılıyor ki ihve-i selâse meselesi başlangıçta tarihî bir olay olmak yerine problematik bir örnek olarak ortaya çıkmış ve F. Râzî bunu Eş'arî'nin Cübbâi'ye karşı üstünlüğünü tescil etmek ve onun şöhretini arttırmak amacıyla bir senaryo haline getirmiştir.¹⁹²

Devvânî, bazen aynı konuda Eş'arî kelâmcılarının biri birinden farklı görüşleri olması durumunda bu görüşlerden birisini seçer. Meselâ Allah'ın isimlerinin tevkifi olup olmadığı konusunda başta Ebu'l-Hasan el-Eş'arî olmak üzere Eş'arî kelâmcılarının çoğunluğunun görüşünü değil de Gazzâlî ve Râzî'nin görüşünü tercih eder. Böylece başka dillerde Allah'a farklı isimlerin verilmesine cevaz vermiş olmaktadır.¹⁹³

Devvânî, üç ilâhî dinde de ahiret inancı olduğu gibi haşrin de cismânî olacağını belirtir. Haşrin cismânî olacağı konusu Devvânî'nin genişçe ele aldığı konulardan biridir. Onun, bu vesileyle İbn-i Sînâ gibi filozofların tekfir edildiği noktalardan birini daha vuzuha kavuşturmayı amaçladığı anlaşılmaktadır. Nitekim konuyu özellikle İbn-i Sînâ'nın el-İşârât'ından alıntılar yapak tartışmaktadır. Dolayısıyla müellif, haşr-i cismânînin inkâr edilemeyeceğini belirttikten sonra bu konudaki nirengi noktasının öldükten sonra bedeninin aynı olarak mı

¹⁹¹ Bkz. Akman, *Kelâm Sistemi*, 168-169; Akman, *Bihîştî*, 1203.

¹⁹² Mehmet Bulut, "İhve-i Selâse", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22, (İstanbul: 2000), 6-7; İsmail Şık, "Eş'arî'nin Mutezile'den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (4/1, 2004), 291-294; krş. Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid/ Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, haz. Süleyman Uludağ, 7. bsk., (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 4 (Arapça metin), 85 (tercümesi); Gelenbevi, *Hâşiye*, 2: 191-192; Mehmet Fatih Arslan, *Celâleddîn Devvânî'nin Varlık Felsefesi*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015), 178 (dipnot: 343).

¹⁹³ Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 211. Burada dikkat çektiği nokta bu isimlerin Allah'ın bir özelliğini farklı bir dilde ifade edilmesidir. Meselâ "Hüda" zâtıyla mevcud demektir. Yine vücûbu'l-vücûd, saniu'l-âlem de bu kabîl isimlerdendir. *paragraf*: 212-213.

misli olarak mı iade edileceği çerçevesinde olduğuna işaret ederek, akli ve nakli kanıtlarla bedenın ayınının değil, mislinin iade edileceğini izaha çalışır.¹⁹⁴ Devvânî, bu bağlamda haşr-i cismânîyi inkâr etmenin haşr-i inkâr etmek olacağından, haşr-i cismânînin inkâr edilmeyeceği gerçeğine karşın, haşr-i ruhânîyi inkâr etmenin itikâdî bir sorun doğurmayacağına dikkat çekmektedir. Ona göre haşrin rûhânî ve cismânî olması felsefe ve şeriatın görüşlerinin birleştirilmesi olacağından rûhânî haşrin ispat edilmesinin sadece şeriat ve felsefenin arasını bulmak amacına matuf olmasından dolayı Rûhânî haşrin ispat edilmesi kelâmın konularından biri değildir.¹⁹⁵ Bu konu hakkında “reis” olarak nitelediği İbn-i Sînâ’nın Kitabı’n-Necat ve eş-Şifa’sından nakiller yaparken¹⁹⁶ bu arada filozofların görüşlerinin iyice anlaşılmeden onlar hakkında hüküm vermenin doğru olmayacağını ihsas etmeye çalışmaktadır.¹⁹⁷

Ahirete ait konulardan olan sırat, hesap, mizan, cennet ve cehennemın şu an var olup olmadığı, cennet ve cehennemın ebedî olup olmadığı,¹⁹⁸ kâfirlerin çocuklarının ve büyük günah işleyenlerin ahiretteki durumu, büyük günahın tanımı, sayısı¹⁹⁹ şefaata konusu, kabir

¹⁹⁴ Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 216-222.

¹⁹⁵ Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 222.

¹⁹⁶ Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 222.

¹⁹⁷ Abduh’a göre: Devvânî, “filozoflar âlemin kîdemini kabul etmişlerdir” tespinden hareketle “böyle bir anlayışa sahip olanlar haşr-i cismânîyi kabul etmez” sonucuna varmıştır. Abduh ise: o sözden doğrudan bu anlam çıkmaz (kanaatlerinin doğal sonucu bu değildir). Binaenaleyh bu tür bir anlayış felsefecilere itlak edilemez. Çünkü onların bir kısmı, nev’in kîdemini olamayacağını ifade etmişlerdir. Nitekim bu konuda İbn-i Sînâ’nın eserlerinde birçok bilgi mevcuttur. Felsefecilerin büyük çoğunluğu da bu kanaattedir, şeklinde itiraz etmiştir. Süleyman Dünya ise Abduh’un bu görüşlerine katılmadığını, onun kelimelerle oynadığını ileri sürmüştür. Ona göre Abduh, filozofları kayırmaktadır. S. Dünya’nın deyişleriyle onlar ne deseler ilişmemelidir. “Beden-sel dirilişe manasını anlamaksızın inanırız” sözünün, selef anlayışı olan “Biz Allah’ın vech, yed ve istivasına inanırız ancak manasını anlayamayız” şeklindeki görüşlerine benzediğini ifade eden Abduh bu savını filozofların metotlarını savunmak amacıyla ileri sürmüştür. bkz. Dünya, *Mukaddime*, 10-20. M. Abduh’un Devvânî’ye yönelik farklı konulardaki eleştirileri için bkz. Abduh, *Hâşiyetu Şerhi’l-Akâid*, 67, 90, 129, 133, 135, 142, 144, 146, 153, 156, 158, 160, 170-171, 177, 181-182, 239, 295, 327; Akman, *Kelâm Sistemi*, 234.

¹⁹⁸ Bu konuda İbn-i Arabî merkezli tartışmalar için bkz. Akman, *İbn-i Arabî*, 447-468.

¹⁹⁹ Devvânî büyük günahların adedini oldukça uzun tutar. Onun verdiği listeye göre 38 büyük günah vardır. Bkz. Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 222.

azabının -veya kabir hayatının- olup olmadığı konuları Eş'arî görüşleri paralelinde işlenirken, bu arada Mu'tezilî ve Haricî görüşler de reddedilmektedir.²⁰⁰

Nübüvvet konusunda Muhammed aleyhisselamın peygamberlerin sonuncusu olduğu ilkesi, peygamberlerin masumiyeti konuları üzerinden işlenmekte ve evliyanın kerametinin hak olduğuna dair Eş'arî tez, Devvânî tarafından da tekrarlanmaktadır. Bu konu da Mu'tezilî kelâmcıların görüşü çürütölmeye çalışılarak keramete bazı örnekler verilmekte, mucize, kehânet, istidrac gibi kavramların aralarındaki farklara işaret edilmektedir.²⁰¹ İşaret edilirken de diğer tasavvufî konularda olduğu gibi yine kelâmcı anlayış kaybolmakta ve Devvânî'de sûfi algı ve sûfilik artık zirve yapmaktadır.

İmâmet konusunun Sünnî kelâm konularından²⁰² olmamasına rağmen bir kelâm kitabında zikredilmesinin, Şiîlerin imâmet telakkilerinden dolayı Müslümanların akâidlerini korumak amacına matuf olduğu düşüncesi Devvânî tarafından da dile getirilmektedir.²⁰³

²⁰⁰ Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 222.

²⁰¹ Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 222.

²⁰² Devvânî eserlerinde sahâbe dönemini filtrelemekte ve olabildiği kadar ideolojik bir retorik kullanmaktadır. Devvânî'nin rafine ederek aktardığı, sahabe arasında meydana gelen siyâsî ihtilâfların giderek itikâda konu olduğu, bir diğer ifade ile o dönem müslümanlarının, siyâsî birtakım meselelerde münakaşalara giriştiği ve bu münakaşaların ise zamanla akâid mezheplerinin doğmasına yol açtığı bilinmektedir. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1992), 26-29, 87, 98 vd.; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Akl*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 177-178, 183-184, 187, 194, 313-314; M. Tahir İbn-i Aşûr, *İslam İnsan ve Toplum Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000), 274-277; Adem Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi 2*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 36-42.

²⁰³ Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 222. Gerçekten de Devvânî'nin dediği gibi Şiâ elinde imâmet beşerî/ dünyevî bir sorun olmaktan çıkartılıp ilâhî/ metafizik bir sorun haline getirilmiş ve dolayısıyla sorun fikhî değil doğrudan kelâmî bir mesele haline dönüştürülmüş; kısaca Tûsî'nin et-Tecrid fi İlmi'l-Kelâm'ında görüldüğü üzere sem'îyyâtın bir alt bölümü halini almıştır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları da bu nedenlerle, özellikle Eş'arî'den sonra, imâmet konusunu sem'îyyât kısımlarında son bölüm olarak incelemeye başlamışlardır. Bkz. Nasirüddin Tûsî, *Tecridul-İtikâd*, çev. Ayşe Betül Tekin, Tûsî'nin Tecridül-İtikâd'ı ve Şerhlerinde Varlık Ve Mahiyet içinde, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 254-257 (228-260); İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde "Siyasi Metin" Olarak Kelâm Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (1/2, 2003), 382-383; Akman, *Kelâm Sistemi*, 213.

Devvânî burada, İmâmet konusuyla ilgili daha geniş açıklamalarının ise Tûsî'nin Tecridü'l-Kelâm²⁰⁴ Şerh-i Cedid'ine²⁰⁵ yaptığı hâşiyede olduğunu belirterek konuya kısaca değinmekle yetinir.²⁰⁶

Serbestzâde Ahmed Hamdi (v.1355/1939) Devvânî'nin tanıtmaya çalıştığımız bu şerhini, Akâid-i Adudîyye Tercümesi ismiyle Türkçeye serbest bir tarzda oldukça kapsamlı biçimde tercüme etmiş ve tercüme ederken ayrıca yer yer kendi görüşlerini de dile getirmiştir. Mütercim eserine her ne kadar "Tercüme-i Celâl" demiş olsa da de 93 sayfalık Mollâ Celâl kitabı -yaklaşık- 550 sayfaya ulaşmıştır. Tercümede mütercim, bu eser üzerine çalışmalar yapan "şarih-i muhakkik" dediği²⁰⁷ Gelenbevi'den ve yine Edirne Müftüsü Muhammed Fevzi Efendi'den (v.1318/1900), Halhâlî ve Mercânî'den alıntılar yapmakta ve Ramazan b. Muhammed el-Hanefî (v.1025/1616) vs. zevat, mütercimin kaynakları arasında yer almaktadır. Mütercim, esere dipnotlar ve başlıklar koymuş ve ayrıca konu sonlarında konuyu "netice", hâsıl-ı mânâ", "telhîsu'l-keâm" ifadeleriyle özetleme yoluna gitmiştir.²⁰⁸

Devvânî şerhinin klâsik dönem Osmanlı medreselerine bir ders kitabı olarak girmesi,²⁰⁹ II. Beyâzîd sonrası döneme rastlar. Bu eser, üzerine yapılan çalışmalardan da anlaşılacağı üzere XVI. yüzyıl sonrası Osmanlı medreselerinde Şerhu'l-Akâid'den sonra en önemli

²⁰⁴ N. et-Tûsî'nin (v.672/1273) Tecridü'l-İ'tikâd'ı, Şii felsefî kelâmının kurucu metni olduğu halde İsfehânî, Cürçânî, Kuşcu ve Devvânî gibi birçok Sünnî âlim üzerine şerh ve hâşiyeye yazmışlardır. Bkz. Akman, *Kelâm Sistemi*, 31-32; Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 102-104, 110, 112.

²⁰⁵ Bkz. Demirci, *Kelam Öğretimi*, 453-463.

²⁰⁶ Şerhu'l-Akâid-i Adudîyye, *paragraf*: 222; Demirci, *Kelam Öğretimi*, 443-453.

²⁰⁷ Serbestzâde, *Celâl Tercümesi*, 152.

²⁰⁸ Bkz. Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 120.

²⁰⁹ Akâid-i Adudîyye risâlesine Cürçânî de bir şerh yazmıştır. Bu şerhe de çok sayıda hâşiyeye yazılmış olsa da Devvânî'nin şerhi kadar ilgi görmemiş, Osmanlı medreselerinde bir ders kitabı işlevi görememiştir. Özellikle Hayâlî, Kestelî, Ali et-Tûsî ve Mollâ Hüsrev gibi Fatih döneminin önemli âlimlerinin bu şerh üzerine yoğun çalışma yaptığı görülür. Metin Yurdağür, *Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi*, (İstanbul: Er-Tu Matbaası, 1989), 66.

kelâm ders kitabı olacak, daha sonra yazılan kelâm kitaplarına kaynaklık edecek²¹⁰ ve oldukça rağbet görecektir.

Öte yandan başta doktora tezimizde kullandığımız Devvânî şerhinin matbu nüshasını, -başka nüshaların yanı sıra- başta Muhammed Abduh'un olduğu bilinen lakin Seyyid Hâdi Hüsrevşâh'ın Cemaleddin el-Afgânî'ye ait olduğunu belirttiği²¹¹ şerh ile birlikte mukayeseli okumaya başladığımızda söz konusu iki metin arasında çok sayıda kelime farklılığı, dizgi hataları, kelime ve/veya cümle eksikliği veya fazlalığı, kelimedeki cinsiyet değişiklikleri gibi farklılıklar gördüğümüzde söz konusu şerhin bir yüksek lisans çalışması çerçevesinde ciddi bir tahkik konusu olabileceğini gördük. Şüphesiz doktoramız esnasında okuduğumuz diğer el yazma ve matbu nüshalarda tespit ettiğimiz Devvânî söylemi -görebildiğimiz kadarıyla- hiçbir metinde değişiyor değildir. Değişen sadece metnin inşası ve müstensihlerden kaynaklanmış olabilecek bununla ilgili hususlar olmuştur. Mamafih belirttiğimiz gibi bu konunun akademik bir çalışmaya ihtiyaç duyduğu da izahtan varestedir.

Biz bu makalemizde Hüsrevşâh'ın baskısında kullandığı metni esas aldık. Hüsrevşâh kitapta önce Devvânî şerhini konu merkezli paragraflara ayırıp -ki bu uygulama söz konusu metni tercihimizin ana nedeni olmuştur.- bu paragrafları numaralandırarak (222 paragraf) vermiş (s.39-147) ve ayetlerin ise yerini dipnotlarda göstermiştir. Dipnotlarda metinde ismi geçen bazı kişilerin tanıtımını da yapan Hüsrevşâh, ne yazık ki şerhte kullanılan rivâyetlerin kaynağını verme gereği duymamıştır. Buradan hareketle şerhte geçen rivâyetlerin tahririni ayrı bir makalede yapmak gerektiğini ifade etmek mümkündür.

6. SONUÇ

Felsefenin kelâm ve tasavvuf tarafından içselleştirildiği, şerh ve hâşiyeciliğin çok rağbette olduğu eklektik bir zihniyetin bilgini olan Devvânî, kelâmda el-İci'den itibaren başlayan şerh ve hâşiye geleneğinin zirve ismidir. Bu dönemde kelâm ilmi gerileme dönemine girmiş

²¹⁰ Meselâ Nebze-i Kelâm adıyla Türkçe yazılan bir kelâm kitabında Şerhu'l-Akâid ve Şerhu'l-Mekâsîd'dan sonra en fazla atıf yapılan kitap, Mollâ Celâl'dir. Bkz. Demirci, *Kelâm Öğretimi*, 445.

²¹¹ Bkz. Muhammed Abduh ve es-Seyyid Cemaleddin el-Hüseynî el-Afgânî, *et-Ta'likât alâ Şerhi'd-Devvânî lil-Akâid'ül-Adudîyye*, nşr. Seyyid Hâdi Hüsrevşâh, (Kahire: Mektebetu's-Şurûki'd-Devliyye, 2002/1423), 11-12, 15-36.

buna karşın tasavvufî düşünce felsefeleşerek geniş bir çevre bulmuştur. İşte Devvânî tam olarak böylesi bir çevreye mensup bir kelâmcı gibi durmaktadır.

Nitekim Şerhu'l-Akâid-i Adudîyye'nin yanı sıra İsbât-ı Vâcib ve Ahlâk-ı Celâli adlı eserleri de Osmanlı ilim hayatında oldukça ilgi gören Devvânî, kelâm, felsefe ile tasavvuf arasında tam bir ahenk bulmaktadır. Oysa Kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinlerinin pek çok konuda birbirinden farklı yaklaşımlarının olduğu ma'lûmdur. Buna rağmen 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 düşünmektedir.

Hal böyle olunca bir yandan meşhur bir kelâmcı ve felsefeci, diğer yandan ise hem nazarî ve hem de amelî olarak tasavvufla ilgilenen birinin düşüncelerinde tenakuzu atlayan çok iyi bir seçmeci olması gerekir. Ne ki Devvânî'nin eserlerinden böyle bir tutumunun varlığı fark edilememektedir. Zira onun birçok düşüncesini birbiriyle ilişkilendirmeden savunduğu ma'lûmdur.

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 felsefî düşüncesi hakkında bizlere önemli fikirler sunmuş olan Devvânî, ontolojik anlayışının temel kavramı olarak ele aldığı Zorunlu Varlıkla ilgili konularda Meşşâî ve İshrâkî terminolojiyi birlikte kullanmış, Zorunlu Varlığın, bütün oluşun biricik nedeni olduğuna dikkatimizi çekerek, O'nun varoluşun her aşamasındaki etkisini gözler önüne sermiştir. Keza 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 konulmasını metafiziğin en temel noktası kabul etmiştir. Bu anlamda o, kendinden önce bu konuyu açıklamaya çalışan Fârâbî, 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 Meşşâilerinin hem de İşrâkilerin bu yöndeki yaklaşımlarını birleştiren bir tutum sergilemiştir.

Devvânî, kelâmî konulara dair görüşlerini özellikle akâide dair yazdığı şerhte not etmiş ve i'tikâdî ekoller içerisinde kendisini Eş'arîlik içerisinde konumlandırmıştır. Eş'arî kelâmcılarından el-İcî'nin el-Akâidu'l-Adudîyye'sinin şerhinde Devvânî, kelâmın başlıca meselelerine belli bir düzen takip etmeksizin temas etmiştir. Bu bağlamda Şefâat, Kabir Azabı, Sırat, Mizân, Kabir Sorgusu, İvaz, Rü'yetullah, Mu'cize ve Kerâmet vs. temel kelâmî konuların tamamında Eş'arî söylemi esas almıştır.

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 irâdiliğini de ortaya koymuştur. 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, Allah hakkında ma'rifeti sağlamada nazarın şer'an vâcib olduğu görüşündedir. O, hulûl, ittihâd ve tecsimi reddetmekte ve Allah için genelde kitap ve sünnetin zahirine tabi olarak cismâniyeti tasrih eden grupların tamamı tekfir edilir, demektedir.

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 tabii ki kullanılabilir, diyen Devvânî'ye 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. Devvânî'nin düşüncesine göre, kulun fiillerinin gerçek müessirinin Tanrı olduğu dolayısıyla kulun sadece kesbte bulunduğu, onda bulunan kudret ve irâdenin ise âdî sebep olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

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 tasavvufi 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.

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

Şu da var ki müellifin, ortaya koyduğu külliyâta, 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 sözelimi tasavvufi bir konuda kelâmî açıdan birçok problemin bulunabileceği rahatlıkla söylenebilmektedir. Bundan dolayı ona dair yapılacak değerlendirmelerde bu özelliğinin nazar-ı dikkate alınması gerekmektedir.

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.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed ve es-Seyyid Cemaleddin el-Hüseyinî el-Afgânî. *et-Ta'likât alâ Şerhi'd-Devvânî lil-Akâid'il-Adudîyye*. nşr. Seyyid Hâdî Hüsrevşâh. Kahire: Mektebetu's-Şurûkî'd-Devliyye, 2002/1423.
- Abduh, Muhammed. *Hâşiyetu Şerhi'l-Akâid el-Adudîyye*. thk.-takdim: Süleyman Dünya. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabîyye, 1958.
- Akbay, Cevdet. "Celeddin ed-Devvânî ve Tefsir-u Kul ya Eyyuhel Kafirun (edisyon kritik)". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1987.
- Akbulut, Ahmet. *Nübüvvet Meselesi Üzerine*. Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1992.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1992.
- Akman, Mustafa. *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Akman, Mustafa. *Celâleddin ed-Devvânî ahlâkî, siyâsî, felsefî, tasavvufî ve kelâmî görüşleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Akman, Mustafa. "Kelâm Bağlamında Mûsâ Kâzım Efendi Ve "Zevra Ve Hevra" İsimli Esere Yaptığı Tercüme Ve Şerhin Sadeleştirilmesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (10/50, 2017): 863- 881.
- Akman, Mustafa. "Kelâmî Perspektifle Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (10/50, 2017): 833- 862.
- Akman, Mustafa. "Bihiştî Ramazan Efendi el-Vizevî ve Kelâmdaki Yeri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (10/51, 2017): 1181-1208.
- Akman, Mustafa. *İbn-i Arabî: Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- Akman, Mustafa. *Hadis Sünnet İlişkisi ve Toplumun Algısı*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2011.
- Aksu, Hüsamettin. "Hurûfilik". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 408-410, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Altıntaş, Ramazan. "İslam İnancının Temel Klâsikleri: "Akâid Risâleleri"". *Kültürümüz ve Kitap* (Sempozyum Tebliği 4-6.05.2007). Sivas: Kemal İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, (2007): 60-71.

- Anay, Harun. "Devvânî". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 257-262, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Anay, Harun. *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri Ahlak Ve Siyaset Düşüncesi*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1994.
- Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslam Tarihi 2*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Arslan, Mehmet Fatih. *Celâleddin Devvânî'nin Varlık Felsefesi*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015.
- Arslan, Mehmet Fatih. "Sühreverdi'nin Heyâkülu'n-Nür'u Nasıl Anlaşılmalı?: Devvânî ve Deşteki Şerhleri Bağlamında Bir İçerik Analizi". *Çorum: İslami İlimler Dergisi*, (12/1, 2017): 239-258.
- Aşık, Fahreddin. *Celâleddini Devvânî ve Hudus Nazariyesi*. Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1974.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'da Bilgi Teorisi*. İstanbul: Furkan Yayınları, 1982.
- Atbaş, Suat. *Adudiddin el-İci'nin Akâid Metni Üzerine Yapılan Şerh ve Hâşiyeler*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007.
- Ateş, Ahmet. "Azud al-Din Abd al-Rahman al-İci". *İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, (5/2, 1967): 921-923.
- Avcı, Seyit. *Süfîlerin Hadis Anlayışı: Bursevî Örneği*. Konya: Ensar Yayınları, 2004.
- Aydın, Hüseyin. "Osmanlılarda Felsefi Düşünce". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (4/4, 1992): 1-8.
- el-Bağdâdî, Abdulkahir. *Usûlu'd-Din*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1981.
- el-Bâkîllânî, Ebu Bekr Muhammed. *Kitab Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*. thk. İ. Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekafiye, 1987.
- Başer, Hacı Bayram. "Tasavvuf İlmi ve Keşf'in Bir Bilgi Yöntemi Olarak Değeri". *Entelektüel Bağımlılığı Aşmak: İlim Geleneğimiz Üzerine Araştırmalar* içinde. Yedirenk, (2009): 219-227.
- Bebek, Adil. "İmâm Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'a Göre Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri". Bursa: "Kelâmda Bilgi Problemi" *Sempozyumu 15-17 Eylül 2000: Bildiriler* içinde. (2003): 47-52.
- Bebek, Adil. "Ceza". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 469-470, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Bekiryazıcı, Eyüp. *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Bozkurt, Mustafa. “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (48/2, 2007): 83-100.
- Bulut, Mehmet. “İhve-i Selâse”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 6-7, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Siyasal Akli*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 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., İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Chittick, William C.. “İbn Arabî”. *İslam Düşünce Tarihi -İslâm Felsefesi Tarihi* içinde. Ed. S. H. Nasr- O. Leoman. çev. Ş. Öçal- H. T. Başoğlu. İstanbul: Açılım Kitap, 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. İstanbul: Açılım Kitap, 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) içinde. Çorum: *İslami İlimler Dergisi Yayınları*. (2007): 137-152.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*. thk. M. Zübeydî. Beyrut: Dâru's-Sebili'r-Reşad- Dâru'n-Nefâis, 2003.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *İnanç Esasları Kılavuzu - Kitabü'l-İrşâd*. çev. A. B. Baloğlu vd. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*. neşr. Helmut Klopher. Kahire: Dâru'l-Arab, 1988.
- Çelebi, İlyas. “İsim-Müsemmâ”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 548-551, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çelebi, İlyas. “Havas İlmi”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 517-521, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Çınar, Mahmut. *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnançları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Çınar, Mahmut. “Karşılaştırmalı Akâid Okumaları: Cüveynî-Kadı Abdülcebbar Örneği”. *KADER*, 11/1, (2013): 533-556.

- Çınar, Mahmut. "Mütekadimun Dönemi Kelam Alimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti". *Bilimname: Düşünce Platformu*, 21, (2011/2): 7-32.
- Çınar, Mahmut. "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırma Dergisi*, 21, (2011): 95-127.
- Çınar, Mahmut. "İslami Literatürdeki Nur-i Muhammedi Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Çiftçi, Şaban. *Günümüz Alevî-Bektâşî Kültüründe Hadis*. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2005.
- Değmiş, Zeki. *Osmanlılarda İtikadi Mezhepler*. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006.
- Demir, Ahmet İshak. "Mütekadimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham". *Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi*, 1993.
- Demir, Ahmet İshak, "İbnü'l-Mutahhar el-Hilli'ye Göre İmâmet", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46/1, (2005): 85-102.
- Demirci, Osman. *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İzmit, Bursa, Edirne, İstanbul)*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Demirci, Osman. "Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmi". *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11/1, (2013): 253-269.
- Demirci, Osman. "Osmanlı Medrese Öğretiminde Eş'ari Kelâm Kitaplarının Yeri ve Önemi". *Uluslararası İmam Eş'ari ve Eş'arilik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014* (Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi). Beyan Yayınları, 1, (2015): 607-636.
- Demirci, Osman. "Medrese Geleneğinde Kelâm İlminin Meşrûiyeti Sorunu". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2, (2016): 7-38.
- Devvânî, Celâleddin. *Celâl Şerhu el-Akâid el-Adudîyye*. İstanbul: Matbaa-ı el-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevî, yy., 1290.
- Devvânî, Celâleddin. *Şerhu el-Akâid el-Adudîyye*. Gelenbevî ale'l-Celâl kitabının içinde. [hamişinde üst tarafta Mercânî, alt tarafında ise Halhâlî'nin hâşiyesi mevcuttur.] Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid. Eserin iki cildi birlikte ciltlenmiş: 1. cilt: İstanbul: Matbaa-ı Ahmed İhsan, 2. cilt: Dersaadet: İkdam Matbaası, 1323, 1326.

- Devvânî, Celâleddîn. *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, Celâleddîn. *Unmûzecu'l-Ulûm*. thk. S.A. Tuysirkânî. Selâsu Resâil içinde. Meşhed, (1411): 263-340.
- Devvânî, Celâleddîn. *Şevâkil el-Hûr fi Şerh Heyâkil en-Nûr*. thk. S.A. Tuysirkânî. Selâsu Resâil içinde. Meşhed, (1411): 99-261.
- Devvânî, Celâleddîn. *Şerhu Hutbeti'z-Zevrâ*. thk. S. A. Tuysirkânî. Seb'u Resâil içinde. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, (2002/1381): 187-197. (İsmail Hacı İsfehânî'nin eseriyle beraber basılmış).
- Devvânî, Celâleddîn. *Şerhu Risâleti'z-Zevrâ*. thk. S. A. Tuysirkânî. Seb'u Resâil içinde. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, (2002/1381): 201-225. (İsmail Hacı İsfehânî'nin eseriyle beraber basılmış).
- Devvânî, Celâleddîn. *Tefsir Sûret el-Kâfirûn*. thk. S. A. Tuysirkânî. Selâsu Resâil içinde. Meşhed, (1411): 35-74.
- Devvânî, Celâleddîn. *Tehlîliyye Şerhu Lâ İlâhe İllallah*. tsh. ve Şerh: Ferište Feridûnî Furüzende. Tahrân: İntişarat-ı Müessese-i Keyhân, 1373.
- Devvânî, Celâleddîn. *Risâle İsbâtu'l-Vâcibi'l-Cedîde*. thk. S. A. Tuysirkânî. Seb'u Resâil içinde. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, (2002/1381): 117-170 (İsmail Hacı İsfehânî'nin eseriyle beraber basılmış).
- Devvânî, Celâleddîn. *Risâle-i Sayhâ ve Sadâ*. Yazma. Nuruosmaniye Kütüphanesi, No: 4989, vrk. 56/a-59/b.
- Devvânî, Celâleddîn. *Tefsiru'l-Fatiha*. Yazma. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah blm., no: 02074, vrk. 1/a-2/b.
- Devvânî, Celâleddîn. *Levâmi el-İşrâk fi Mekârim el-Ahlâk/ Ahlâk-ı Celâlî*. (1334) Leknev/Luknow: Matbaa-i Münşi Nevl-i Kişver, 1316/1898.
- Devvânî, Celâleddîn. *Risâle fi İrâbi Lâ İlâhe İllallah*. thk. Ahmet Gemi. *EKEV*, 18/58, (2014): 723-737.
- Dünya, Süleyman. "Mukaddime" eş-Şeyh Muhammed Abduh Beyne *el-Felâsife ve el-Kelâmiyyîn*. (Hâşiyetu Şerhi'l-Akâid el-Adudîyye) içinde. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabîyye, (1958): 3-64.
- Erdemci, Cemalettin. "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın Kimliği ve Misyonu Üzerine". Van: *Bilge Adamlar Dergisi*, 21-22, (2009): 60-66.

- Erdemci, Cemalettin. "Eş'ariliğin Selçuklu Siyasetinin Sistemleşmesindeki Rolü". Çorum: *İslami İlimler Dergisi*, 7/2, (2012): 7-32.
- Erdemci, Cemalettin. "Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri". *Din Bilimleri Araştırma Dergisi*, 6/1, (2006): 153-176.
- Erdemci, Cemalettin. "Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi". Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi "*Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*" Sempozyumu (13-15 Eylül 2004), (Elazığ 2004): 329-344.
- Ergin, Osman Nuri. *Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1977.
- Esen, Muammer. "Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/2, (2011): 97-110.
- Esen, Muammer. *İman, İmanla İlişkili Kavramlar ve Temel İnanç Esasları*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2006.
- Fatiş, Emrullah. "İtikadi Fırka Tasnifleri Üzerine". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, (2012): 21-37.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Osmanlı Düşünce Geleneğinde "Siyasi Metin" Olarak Kelâm Kitapları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1/2 [Türk Siyaset Tarihi (Tanzimat'a Kadar) Sayısı], (2003): 379-398.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *İhyâu Ulumi'd-Din*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1974.
- Gelenbevi, Ebu'l-Feth İsmail b. Mustafa. *Hâşiye ala Şerhi'l-Celâl*. İstanbul: Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid, 1326. (Eserin iki cildi birlikte ciltlenmiş: 1. cilt: Matbaa-ı Ahmed İhsan-1323; 2. cilt: Dersaadet, İkdâm Matbaası-1326. Sayfanın iç kısmı çizgi ile iki kısma ayrılmış üst tarafı Devvânî'nin, el-İci'nin Akâid'ine yapmış olduğu şerhdir. Alt tarafı ise Gelenbevi'nin bu şerhe yapmış olduğu hâşiyedir. Eserin hâmişinde de Mercânî ve Halhâlî hâşiyeleri mevcuttur.)
- Gölcük, Şerafeddin. *Kelâm Tarihi- Kişiler Görüşler Eserler*. 2. bsk., Konya: Esra Yayınları, 1998.
- Görgün, Tahsin. "Adudüddin el-İci". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 410-414, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Güneş, Mehmet. *M. A. Câbiri'nin Arap Aklını Tenkidi ve Arap-İslâm Geleneğini Okuma Biçimi*. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006.

- Hanefî, Hasan. “Ehl-i Sünnet Kurtuluşa Eren Fırka mıdır?”. *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet* içinde. İstanbul: Ensar Neşriyat, (2006): 359-373.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.
- Hansu, Hüseyin. “Mu’tezile Araştırmalarında Kaynak Problemi”. Konya: *Marife: Bilimsel Birikim*, 3/3, (2003): 5-71.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber -Bilgi Değeri ve İslam Düşünce- sindeki Yeri*. Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008.
- Harman, Vezir. “Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü Olmasının Muhtemel Sebepleri”. *KADER*, 13/1, (2015): 167-189.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *İslam'da ilk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşlîği*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005.
- İbn-i Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*. thk. Osman Yahyâ. Kahire: el-Mektebetu'l-Arabîyye, 1985.
- İbn-i Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem ve't-Ta'likât Aleyh*. i'dâd: Ebu'l-A'la el-Afîfî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabîyye, t.y.
- İbn-i Aşûr, M. Tahir. *İslam İnsan ve Toplum Felsefesi*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
- İbn-i Fûrek, Ebubekir. *Mucerredü Makâlâti'l-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dar el-Machreq, 1987.
- İbn-i Haldûn. *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1983.
- İbn-i Haldûn. *Şifâu's-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâil*. thk. Muhammed b. Tawit et-Tancî. İstanbul: Anakara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1957.
- Şık, İsmail. “Eş'arî'nin Mutezile'den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1, (2004): 283-310.
- Kahraman, Hüseyin. “Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1, (2005): 89-110.
- Kahraman, Hüseyin. “Kelâmcı Bakış Açısının Hadisçilerin Sünnet Anlayışının Şekillenmesine Etkisi”. *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması* [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri 29-30 Mayıs 2004] içinde. Bursa: Kurav Yayınları, (2005): 199-205.
- Kara, Mustafa. “Hazreti Peygamber'in Tasavvufi Düşüncedeki Yeri”. *Diyanet İlmi Dergi*, 25/4, Özel Sayı, (1989): 221-237.

- Karadaş, Cağfer. “Hadisciler, Kelâmcılar ve Sufilerin Hadis Anlayışlarına İki Örnek”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/6, (1994): 261-266.
- Karadaş, Cağfer. *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*. 4. bsk., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Karadaş, Cağfer. “Kelâmcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2, (2002): 87-96.
- Karadaş, Cağfer. “Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdı”. *Tasavvuf İlmî Araştırmalar Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), 9/21, (2008): 67-94.
- Karadaş, Cağfer. *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Karadaş, Cağfer. “Muhyiddin İbnü'l-Arabî (İtikâdî Görüşleri)”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 516-520, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Karlığa, Bekir. “Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu”. *Osmanlı (Düşünce)* içinde. ed. Güler Eren. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 7, (1999): 28-37.
- Kasımî, Cemaleddin. *Kavâidu't-Taħdis min Funûni Mustalahi'l-Hadis*. thk. M. Behcet Baytar. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1993.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşf ez-Zünûn an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun*. tsh. M. Ş. Yaltkaya. Kilisli R. Bilge. Ankara: M. Eğitim Bakanlığı, 1941.
- Keleş, Ahmet. “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”. *Konya: Marife- Bilimsel Birikim*, 5/3, (2005): 25-45.
- Keleş, Ahmet. “Apokaliptik Hadis Edebiyatı ve Problemleri- “Hilafet Benden Sonra Otuz Senedir” Hadisi Örneği”. *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi Dergisi*, 4/7, (2006): 37-54.
- Kılavuz, Ahmet Saim. “Akaid”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 212-216, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kılıç, Mahmud Erol. “Muhyiddin İbnü'l-Arabî”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 493-516, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. “Hadis İlminde Metodoloji Sorunu”. *Sünnetin Dindeki Yeri* içinde. İstanbul: Ensar Neşriyat, (1995): 395-461.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.

- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Köse, Mehmet. *Şihâbüddîn el-Mercânî'nin İtikâdi Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2009.
- Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî-Giriş". *İmam Mâturîdî ve Maturidilik / Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi içinde*. 2. bsk., Ankara: Kitâbiyât Yayınları, (2007): 17-55.
- Kutluer, İlhan. "Üç Perspektif: Kelâm, Felsefe, Tasavvuf". *İslâm Felsefesinin Sorunları* içinde. Ankara: Elis Yayınları, (2003): 19-36.
- Mar'aşî, Allâme Kadı Nurullah Şüşteri (et-Tüsteri). *Kitab-ı Müstetâb-ı Mecâlis el-Mü'minin*. Tahran, 1365.
- 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). [Devvânî'nin, el-İcî'nin Akâid'ine yapmış olduğu şerhin hâşiyesidir]. Gelenbevi ale'l-Celâl kitabının hamisinde [hamişin üst tarafında Mercânî, alt tarafında ise Halhâlî'nin hâşiyesi mevcuttur.] Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid. Eserin iki cildi birlikte ciltlenmiş: 1. cilt: İstanbul: Matbaa-ı Ahmed İhsan, 2. cilt: Der-saadet: İkdâm Matbaası, 1323, 1326.
- Mert, Muhit. "Giriş". Devvânî, "İnsanın Hakikatı" içinde. (notlar ekleyerek çeviren) Dinî Araştırmalar, 1/2, (1998): 199-211.
- Naim, Ahmet - Kamil Miras, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, 7. bsk., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tebisiretü'l-Edille fi Usulî'd-Din*. thk. Hüseyin Atay. Şa'ban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Kavramı ve Kıyamet-Ahret Süreci*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2013.
- Öngören, Reşat. "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, (2002): 85-96.
- Öz, Mehmet. "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler". Ankara: *İslami Araştırmalar Dergisi*, 12/1 (1999): 27-33.
- Pattabanoglu, Fatma Zehra. "16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Felsefe-Kelâm İlişkisi". *Dört Öge*, 3, 5/Mayıs. (2014): 89-113.

- er-Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibu'l-Aliyye mine'l-İlmi'l-İlâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- er-Râzî, Fahreddin. *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Rosenthal, Erwin I.J. *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*. çev. Ali Çaksu. İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- es-Sâbüni, Nüreddin. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. (gözden geçirilmiş) 9. bsk., İstanbul: *İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları*, 2011.
- Sarioğlu, Hüseyin. "Osmanlı'da Felsefe-Kelâm-Tasavvuf İlişkileri". *Osmanlı: bilim içinde*. ed. Güler Eren. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 8, (1999): 220-221.
- Serbestzâde, Ahmed Hamdi. *İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudîyye Şerhi Celâl Tercümesi*. Trabzon: Serasi Matbaası, 1311.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman. *Mes'elelu Derecati's-Sâlıkîn/ Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri*. trc. Süleyman Ateş. Ankara: 1981.
- Şâfiî, Hasan Mahmûd. *Kelâm'a Giriş*. çev. Süleyman Akkuş. İstanbul: Değişim Yayınları, 2009.
- Taşköprülüzâde, Ebu'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi. *Miftahu's-Saade ve Misbahu's-Siyade fi Mevzuati'l-Ulum*. thk. K. Kamil Bekri, A. Ebü'n-Nur. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, 1968.
- Taylan, Necip. "Bilgi". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 157-161, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Teftâzânî, Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-Akâid/ Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*. haz. Süleyman Uludağ. 7. bsk., İstanbul: Dergah Yayınları, 2015. (Arapça metin kitabın sonunda, sayfa 308'den sonra verilmiştir)
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Bekir. "Kıyamet". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 516-522, Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Topaloğlu, Bekir. "Fırka". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 35, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınları, 2014.
- Topaloğlu, Bekir. "Mezhep (Mezheplere Ayrılmanın Dinî Hükmü)". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 532-534, Ankara: TDV Yayınları, 2004.

- Turgut, Ali Kürşat. “Devvânî ve Enmûzecu’l-Ulûm Adlı Eseri”. *EKEV*, 18/59, (Bahar), (2014): 443-455.
- Tûsî, Nasirüddin. *Tecridü'l-İtikâd*. çev. Ayşe Betül Tekin. Tusi'nin Tecridü'l-İtikad'ı ve Şerhlerinde Varlık Ve Mahiyet içinde. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Uludağ, Süleyman. “Giriş”. *Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi)* içinde. 7. bsk., İstanbul: Dergâh Yayınları. (2015): 11-76.
- Uludağ, Süleyman. “Mârifet”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 54-56, Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. “Havas”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 517, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ünver, Ahmet Süheyl. *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946.
- Üzüm, İlyas. *Celaleddin ed-Devvânî ve er-Risâle fi Mes'eleti Halkı'l-A'mâl Adlı Eseri* (Edisyon Kritik). Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1985.
- Üzüm, İlyas. “Mezhep (Giriş, Kelâm)”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 526-532, Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Vural, Resul. *Celaleddin ed-Devvânî ve “Tarifli İlmi'l-Kelâm” Adlı Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2000.
- Yavuz, Salih Sabri. “Fahredden er-Râzî'ye Göre Epistemolojik ve İtikadi Açından Ahad Haber ve Kritiği”. *İslâmî Araştırmalar*, 17/3, (2004): 149-161.
- Yavuz, Yunus Vehbi. “Kelâm Kitaplarındaki İnanç Konuları ve Kullanılan Zayıf Hadisler”. *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1/7, (1998): 23-36.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Halku'l-Kur'ân”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 371-375, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “el-Akâidu'l-Adudîyye”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 216, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelâm”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 196-203, Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kıyamet Alâmetleri”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 522-525, Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "XV. ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, (1980): 273-283.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili: yeni mealli Türkçe tefsir*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Yıldırım, Yasin. *Osmanlı Kelâmcılarından İsmail Gelenbevi'nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Mâturîdi Akaidi Açısından Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Sütçü İmam Üniversitesi, 2013.
- Yurdagür, Metin. *Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi*. İstanbul: Er-Tu Matbaası, 1989.