

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**HARPUTLU YUSUF ŞÜKRÜ EFENDİ’NİN HAYATI,
ESERLERİ ve FELSEFİ GÖRÜŞLERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN **HAZIRLAYAN**
Yrd. Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT H. Hüseyin ÇELOĞLU

ELAZIĞ - 2013

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

HARPUT'LU YUSUF ŞÜKRÜ EFENDİ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE FELSEFİ
GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

Yrd. Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT

HAZIRLAYAN

Hasan Hüseyin ÇELOĞLU

Jürimiz, tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu yüksek lisans tezini oy birliği/ oy çokluğu ile başarılı saymıştır.

Jüri Üyeleri:

- 1.
- 2.
- 3.
- 4.

F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih vesayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Enver ÇAKAR
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖZET**Yüksek Lisans Tezi****Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri****Hasan Hüseyin ÇELOĞLU****Fırat Üniversitesi****Sosyal Bilimler Enstitüsü****Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı****İslam Felsefesi Bilim Dalı****Elazığ – 2013, Sayfa : VIII + 58**

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, Anadolu'nun önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Harput'ta öğreniminin bir kısmını tamamladıktan sonra İstanbul'a giderek geriye kalan eğitimini burada başarıyla tamamlamıştır. Yüksek başarı ve gayretlerinden dolayı takdir toplayan Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, dönemin en önemli ilim merkezlerinden biri olan İstanbul Vefa Medresesi müderrisliğine atanmıştır. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, buradaki görev süreci içerisinde yapmış olduğu ilmi çalışmalardan dolayı kısa zamanda şöhret bularak Medine'deki Mahmudiye Medresesine müderris olarak tayin edilmiştir.

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, burada gerek ilmi kimliğiyle gerekse tasavvufi kimliğiyle döneminin siyasi ve ilmi problemlerine duyarsız kalmamış, çözüm üretme noktasında çaba harcayarak Arapça ve Osmanlıca olmak üzere çeşitli eserler kaleme almıştır. Toplumunu birbirine bağlayan ve onu ayakta tutan birlik ve beraberlik gibi dinamiklerin anlamını yitirmesinin bir iman problemi olduğunu ileri süren Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, felsefenin tartıştığı Varlık, Tanrı, Ruh, Bilgi ve Ahlak gibi problemleri Vahdet-i Vucut nazariyesi perspektifinden bakarak değerlendirir.

Anahtar Kelimeler: Harputlu Yusuf Şükrü, Osmanlı Düşünürü, Osmanlı Düşüncesi, Rumûzü't- Tevhid, Nasihatname, Namûsü'l- İkân.

ABSTRACT

Master Thesis

The Life, The Works And The Philosophical Aspects of Harputlu Yusuf Şükrü Efendi's.

Hasan Hüseyin ÇELOĞLU

The University of Fırat

The Institute of Social Science

The Department of Philosophy And Theology

Art of Islam Philosophy

Elazığ – 2013, Sayfa : VIII + 58

After Yusuf Şükrü Efendi completed some part of his education in Harput , he went to Istanbul in order to finish the rest of his education ,and he successfully completed his education there. He got great accomplishment and endeavour from his environment . Those appreciations assigned him as a teacher to Istanbul vefa madrasah which was one of the most important knowledge centers in its time. The works he made here caused him to be assigned to Mahmudiye madrasah in medina.

He was known with his scholar and Islamic mystic personalities. he wasn't irresponsible for his period' both educational and political discussions / problems. He tried to spend efforts to find and produce solutions for problems. Also, he produced scholarly works on these subjects both in Arabic and ottoman languages. He says that unity and cooperation bond and keep them alive public. He claims that these dynamics had lost their senses and this is a problem of religious faith. He evaluates existence, god, spirit, knowledge and morality which philosophy discusses in perspective of Vahdet-i Vücut.

Key Words: Harputlu Yusuf Şükrü, Ottoman Philosopher, Ottoman thinker, Rumûzü't- Tevhid, Nasihatname, Namûsü'l- İkân.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT.....	III
İÇİNDEKİLER.....	IV
KISALTMALAR	VI
ÖNSÖZ	VIII
GİRİŞ.....	1
1. HARPUTLU YUSUF ŞÜKRÜ EFENDİ’NİN YAŞADIĞI DÖNEMDEKİ FELSEFİ VE SİYASİ HAREKETLER.....	1
1.1. Felsefi Hareketler.....	1
1.2. Siyasi Hareketler.....	3

BİRİNCİ BÖLÜM

1. HARPUT’LU YUSUF ŞÜKRÜ EFENDİ’NİN HAYATI, ESERLERİ VE FELSEFİ GÖRÜŞLERİ.....	10
1.1. Hayatı.....	10
1.2. İlmî Kişiliği.....	12
1.3. Eserleri	13
1.3.1. Hâşiye-i ‘Îsâm ‘Alâ Hâşiye.....	14
1.3.2. Hizmet-i Menbai’s-Se‘âde	15
1.3.3. Nâmûsü’l-Îkân ‘Alâ Şerhi’l- Burhân	16
1.3.4. Nasihatname	17
1.3.5. Rumûzü’t-Tevhîd	18
1.3.6. Silsiletü’s-Safâ li Muhammed Mustafâ.....	19
1.3.7. Usûl-i Hadîs Şerhi	20
1.4. Harput’lu Yusuf Şükrü Efendi Hakkında Yapılan Çalışmalar	20

İKİNCİ BÖLÜM

2. HARPUT’LU YUSUF ŞÜKRÜ EFENDİ’NİN FELSEFİ GÖRÜŞLERİ.....	23
2.1. Tanrı Görüşü.....	25
2.2. Ruh Görüşü	28
2.3. Nübüvvet Görüşü.....	33

2.4. Mantık Görüşü	37
2.5. Bilgi Görüşü.....	40
2.6. Ahlak Görüşü	42
SONUÇ	49
BİBLİYOGRAFYA	53
ÖZGEÇMİŞ	58

KISALTMALAR

amlf.	: Aynı müellif
age.	: Adı geçen eser
agm.	: Adı geçen makale
agmd.	: Adı geçen madde
agt.	: Adı Geçen Tez
b.	: bin-bint
bkz.	: Bakınız
Bsk.	: Baskı
C.	: Cilt
c.c.	: Celle Celâlûhu
Çev.	: Çeviren
DİA.	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Dnş.	: Danışman
H.	: Hicri
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
Krş.	: Karşılaştırınız
M.	: Miladi
MÜİFD.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Mad.	: Maddesi
Nşr.	: Neşr eden
Ö.	: Ölüm
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
sav.	: Sallallahu aleyhi ve selam
Sad	: Sadeleştiren
Tah.	: Tahkik
Trc.	: Tercüme eden
Trz.	: Tarihsiz
Ty.	: Tarih yok

Üniv. : Üniversite
Vd. : Ve Devamı
V. : Varak
Yay. : Yayınları

ÖNSÖZ

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, XIX. Yüzyılda gerek bilimsel gerek kültürel gerilemenin hızlandığı bir dönemde yetişmiş İslam âlimlerindendir. O, yaşadığı çağın problemlerine çözüm getirme noktasında ilmi kimliğiyle, dönemin sorunlarını tespit edip Devleti Al-i Osmaniye'nin bekası için zararlı fikri akımlara karşı yazmış olduğu eserlerle cevaplar verirken, bir yandan da Tasavvufi kimliğiyle, birlik ve beraberlik için de bir yaşamın dinamiklerini canlı tutma ve güçlendirme adına çalışmalar yapmıştır.

Biz bu çalışmamızda son dönem medrese geleneğiyle yetişen Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin hayatını, eserlerini ve felsefesini incelemeye çalıştık. Bu çalışmamızda Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin özellikle Varlık, Tanrı, Ruh, Bilgi, Ahlak ve Mantık hakkındaki görüşlerini İslam filozoflarının görüşleriyle karşılaştırarak bir sonuca gitmeye gayret ettik.

Bu çalışma, girişten başka dört bölüm, sonuç ve bibliyografyadan oluşmaktadır. Birinci bölümde, Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin hayatını, ilmi kişiliğini ve eserlerini incelerken ikinci bölümde, onun felsefi görüşlerini, konunun bütünlüğünden uzaklaşmadan özellikle İslam filozoflarının konu hakkındaki görüşleriyle karşılaştırarak bir sonuca gitmeyi hedefledik. Üçüncü bölümde, Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin mantık ve bilgi hakkındaki görüşlerini düşünce tarihi süreci içerisinde incelemeye çalıştık. Dördüncü bölümde ise, özellikle Farabi, İbn Sina ve Gazâli'nin de ahlak hakkındaki görüşlerine de çok kısa yer vererek tasavvufi kimliğiyle bir ahlak filozofu olan Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin ahlak hakkındaki görüşleriyle karşılaştırmaya giderek onun konu hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalıştık.

Sonuç bölümünde ise, Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin felsefesi üzerinde genel bir değerlendirme yaptık. Yüksek lisans eğitimim süresince bana katkı sunan, beni yönlendiren, başta danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT'a ve Doç. Dr. İsmail ERDOĞAN'a, ayrıca yardımlarını benden esirgemeyen, değerli hocam Doç. Dr. Mehmet ATALAN'a sonsuz teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

GİRİŞ

1. HARPUTLU YUSUF ŞÜKRÜ EFENDİ’NİN YAŞADIĞI DÖNEMDEKİ FELSEFİ VE SİYASİ HAREKETLER

XIX. Yüzyılda bir Osmanlı bilgini olan Harputlu Yusuf Şükrü Efendi’nin felsefesini anlayabilmek için, düşünce tarihi içerisinde XIX. Yüzyılda Osmanlı’nın gerek felsefi düşünce yapısının kısaca analiz edilmesinin gerekse Osmanlı’nın bu dönemde felsefeye katkılarını nazara vermenin önemli olduğunu düşünmekteyiz.

1.1. Felsefi Hareketler

İslam dünyasında felsefi hareketlerinin en parlak dönemi olarak IX. ve XI. Yüzyıllar olduğunu söyleyebiliriz. İslam dünyasında düşünce alanındaki dinamizm XII. Yüzyıldan itibaren yapısal değişikliğe uğrayarak devam etmiştir. Bu yapısal değişikliklerin nedenlerinden biri hiç şüphesiz Gazâli’nin felsefe ve filozoflara getirdiği eleştirilerdir. Gazâli, önce Makasidu’l-Felâsife adlı eseriyle filozofların maksatlarını belirlemeye çalışırken, Tehafitü’l-Felâsife adlı eseriyle de Farabi ve İbn Sina şahsında Yunan felsefesiyle hesaplaşma amacıyla Meşai filozoflarını tenkid etmiştir. Gazâli’nin filozoflar ve felsefeye getirmiş olduğu eleştiriler, Osmanlı Türk düşüncesi üzerinde de etkilerini göstermiştir.¹

İslam düşüncesinde XII ve XIII. Yüzyıllardaki yapılanma ve oluşumlar yerini XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlıda oldukça canlı bir düşünce hayatı ve buna paralel olarak tartışma ortamına bırakmıştır. XVI. Yüzyıl sonrasında Osmanlı düşünce hayatında, gerek kurumsal etkenlerden kaynaklanan gerekse felsefenin algılanışında sergilenen menfi tavırların etkisiyle, bir ilmi duraklama dönemi başlamıştır. XIII-XIV. Yüzyıllarda ortaya çıkan bir takım siyasi problemlere rağmen, bilim ve düşünce alanındaki canlılık kısmen de olsa belli bir düzeyde devam etmiştir.²

İslam medeniyetini temsil eden Osmanlılar, XVI. Yüzyıldan beri batı kültürünün ilim ve felsefede kazandığı ilerlemeleri takip edememesinden dolayı geri kalmıştır. İslam medeniyetinin VIII-XI. Yüzyıllardaki müspet ilim seviyesini muhafaza

¹ Sözen, Kemal, **İbn Kemal’de Metafizik**, Fakülte Kitabevi Yay., Isparta, 2001, s. 8.

² Toksöz, Hatice, **Osmanlı’nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri**, Değerler Eğitimi Dergisi, 2007, S. 13, s. 124-128.

edememiş, batının yeni keşiflerine karşı İslam medeniyeti eski İslam eserlerinin haşiye ve şerhleriyle meşgul olmuştur.³

İlim alanındaki kapalılık, felsefede de kapalılığı doğurmuştur. Osmanlı devletinde felsefe, skolâstik içine girmiş, ortaçağ filozoflarının eserlerini şerh etmekten ileri gidememiştir. Felsefeye karşı eğilim azalmış bunun yerine Muhiddin Arabi ve Mevlana şerhleri düşünce hayatında birinci derecede rol oynamıştır. Tabiat ve Aristo felsefesine karşı hücumlarıyla ön plana çıkan, İslam dünyasının ilgi ve alakasını kazanmış Gazali'nin keliması tutulmuştur.⁴ Gazâlî'nin felsefeye karşı yaratmış olduğu bu olumsuz havayı İbn Rüşd, her ne kadar dağıtmaya çalışsa da Gazâlî'nin etkisini kırmaya muvaffak olamamıştır. Bütün bunlara rağmen Osmanlılarda felsefe hiçbir zaman tamamen yok olmamıştır.⁵

XVIII. Yüzyılın başlarında Osmanlı fikir hayatı büyük bir canlılık kazanmış, halkın kültürel düzeyinin yükseltilmesine hız verilmiş, özellikle tarih, dini bilimler ve düşünce ağırlıklı eserler belirli bir ölçüde de olsa Türkçe'ye çevrilmiştir.⁶

XIX. Yüzyıl Osmanlılarda gerek devlet yönetiminde özellikle askeri alanlarda gerekse kültürel alanlarda batılılaşmanın hızlandığı bir çağdır. Yine bu çağda 1839 da Gülhane Hattı Hümayunu diye bilinen Tanzimat fermanı bizzat padişah tarafından ilan edilmiştir.⁷ XIX. Yüzyıl'ın dinamik ve hızla gelişen Avrupa da kültürel, siyasi ve ekonomik alanlarda ilerlemeler kaydedilirken İslam dünyası canlılığını kaybetmiş ve içine kapanmıştır.⁸

İslam dünyasını temsil eden Osmanlılar'ın kültürel, siyasi, ekonomik ve askeri alanlarda Batı'nın hızına ayak uyduramayıp hemen hemen her alanda geri kalmasının kanaatimize göre, Osmanlı'nın özellikle felsefeye karşı bir tavır içersine girdiği anlamı çıkarılmamalıdır. Çünkü İslam dünyası Gazâlî ile birlikte felsefenin tartıştığı bütün problemleri kelam ve tasavvuf içersinde tartıştığı bir gerçektir. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin eserlerini tetkik ettiğimizde müellifin kelam ve tasavvufi terminolojilerle de olsa felsefenin tartıştığı problemleri tartıştığını, meseleleri analiz ettiğini, felsefeye ve onun tartıştığı problemlerine duyarsız kalmadığını söyleyebiliriz.

³ Ülken, Hilmi Ziya, **Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yay., İstanbul, 1998, s. 43

⁴ Ülken, **a.g.e.**, s. 43

⁵ Ülken, **a.g.e.**, s. 325.

⁶ Karlığa, Bekir, **Bilim Felsefe Tarihi İçinde**, İstanbul, 1991, s. 325.

⁷ Ülken, **a.g.e.**, s. 49-50.

⁸ Filiz, Şahin, **İslam Felsefesini Serüveni**, İstanbul, 1996, s. 256.

1.2. Siyasi Hareketler

Gerek yüksek bürokratlar gerekse aydınlar, Osmanlı devletinin içine düşmüş olduğu sıkıntılardan kurtararak yeniden eski gücüne kavuşturmak için çeşitli çözüm önerileri ortaya koymuşlardır. Bu çözüm önerileri, Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük, Milliyetçilik ve Batıcılıktır.

1789 Fransız ihtilali ve Napolyon savaşları sonrasında yaygınlık kazanan tarihi ve sosyolojik verilere göre çağdaş anlamda millet tanımına giren halkların yaşadıkları topraklar üzerinde kendi devletlerini kurmak istemeleriyle ilgili faaliyetler özellikle imparatorluk yapılarını milli devletlere ayırma tehdidi altına sokmuştu. Osmanlılık XIX. Yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren böyle bir gelişmeyi önlemeye yönelik siyasi bir akım olarak ortaya çıkmıştır.⁹

Bu akım, Avrupa’da yayılan milliyetçilik akımı olarak değerlendirilip Osmanlıyı etkilemeyeceği düşünülmüşse de Sırp isyanı ve bağımsızlığı Yunan isyanlarının çıkması üzerine gelişen milliyetçilik akımının Osmanlı yapısını bozacağını düşünülerek daha geniş muhtevalı bir Osmanlı kimliği oluşturulması kaçınılmaz olmuştur. II. Mahmud’un 1826 ifade ettiği “Ben tebaamın müslümanını camide, Hristiyanını kilisede, Musevisini havrada fark ederim. Aralarında başka bir fark yoktur" şeklindeki sözleri Osmanlılık kavramının ana ilkesini teşkil eder. Ancak burada hedeflenen Osmanlıcılığın tek başına bir kurtarıcı siyaset olmaktan çok devletin bekası için uygulamaya konulan eski sistemin değiştirilmesi ve yenilenmesini öngören Tanzimat projesinin toplum modeli olmasıdır. Osmanlılık, bir devlet siyaseti tarzında Tanzimat’tan Cumhuriyet’e kadar değişik şekillerde varlığını korumuş, hatta genel olarak Cumhuriyet’e kadar devam etmiştir.¹⁰

Osmanlı toprakları üzerinde yaşayan tüm toplulukları birleştirme amacını güden Osmanlılık düşüncesi, Balkan Savaşı’nda yaşadığımız felâket ve gayrimüslim unsurların devletten kopmasıyla iflâs etti. Zaten 1804 Sırp ayaklanması, 1821-1829 Yunan ayaklanması ve bağımsızlığıyla gerçekliğini doğmadan yitiren bu düşünce, Meşrutiyet meclislerindeki kozmopolit yapının pek de hayrımıza olmadığını anlaşılmasıyla 93 Harbi’nin yarattığı koşullarda siyasi erkini kaybetmekle birlikte düşünce hayatımızda da silikleşmeye başladı. Bu fikrin savunucusu olan İttihat Terakki

⁹ Özcan, Azmi, “Osmanlılık” **DİA**, İstanbul, 2007, C. 33, s. 485.

¹⁰ Özcan, a.g.mad. s. 485.

Partisi de Balkan Savaşı'nın ardından bütünüyle Türk unsurunun esas alındığı bir mecra kaymıştır.¹¹

Osmanlılık şuuru, üç temel unsur etrafında meydana getirilmiştir. Bunlar, Osmanlı Hanedanı, Osmanlı vatani, müşterek menfaattir. Batı düşünce değerlerinden hareketle oluşturulan bir akım olarak Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda İslam'ın önemini kabul etmişlerdir. Fakat Osmanlı içinde yer alan farklı unsurlar arasında daha eşitlikçi bir düzen fikrini savunmuşlardır. Ancak Osmanlılar, farklı beşeri unsurların bir bölünmeye yol açmalarına da karşı durmuşlardır. Bu hareket devletin adının Osmanlı oluşu ve Osmanlı tabirinin belirsizliği sebebiyle Birinci Dünya Savaşı sonuna kadar Osmanlı aydınlarının birleşebildikleri ortak ideal nokta olma özelliğini korumuştur.¹²

Osmanlılık, "Devlet nasıl kurtarılmalıdır" sorusu ortaya atıldıktan sonra ortaya çıkan ilk siyasi ideoloji olması ve kendisinden sonra gelen siyasi ve fikir alanında önemli bir yer tutmaktadır. Bu akım, o günkü yapısal durum karşısında zayıf düşmüş ve başarıya ulaşamamıştır.¹³

İslamcılık, İttihad-ı İslam adı altında II. Abdulhamid Döneminde hâkim siyasi düşünce olmakla beraber, bir fikir cereyanı olarak ortaya çıkışı II. Meşrutiyetle birlikte olmuştur. II. Meşrutiyet'in başlarında, diğer fikir cereyanlarına oranla en fazla taraftarı olan akımdır. Bu durum devletin yapısı ve toplumun inançlarından kaynaklanmaktadır. Bu dönemde her siyasi parti programında İslamcılığa yer vermiştir.¹⁴

Cemaleddin Afgâni ve Muhammed Abduh gibi İslam yenilikçileri tarafından dinsel olduğu kadar kültürel ve siyasal bir aktive olarak da ortaya konan İslamcılık, aynı zamanda Tanzimat Dönemi aydınları olan Namık Kemal, Ziya Paşa, ve Ali Suavi tarafından da savunulmuştur. Bu dönemde İslami terminoloji batılı ideallerin içerikleriyle doldurularak meşveret, adalet, özgürlük, doğal haklar ve buna dayanan anayasalcılık fikirleri çerçevesinde polemikler açılmıştır.¹⁵

İslamcılık, bir yönden İslami temellere dönmeyi amaçlarken, diğer yandan ise Avrupa modernleşmesini de dikkate alır. İslami temellere dönme savı, ileriye doğru hamle yapmak için gerileyerek hem kökensel bir istinad noktası yakalamak, hem de bir

¹¹ Safa, Peyami, **Türk İnkılâbına Bakışlar**, Ötüken Yay., İstanbul, 1997, s. 64.

¹² Bulaç, Ali, **İslam Dünyasında Düşünce Sorunları**, İstanbul, 1983, s. 55.

¹³ Bulaç, a.g.e., s. 55.

¹⁴ Sarıay, Yusuf, **Türk Milliyetçiliğinin tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları**, Ötüken Yay., İstanbul, 2004, s. 91.

¹⁵ Aktaş, Ümit, **Osmanlı Çağı ve Sonrası**, Anka Yay., İstanbul, 2006, s. 380.

hız kazanma çabasını sembolize etmektedir. Bu anlayış, daha ziyade Batı ile doğrudan ilişkilere giren İslam ülkelerinde ortaya çıkmıştır. İslamcılığı bir saray ideolojisine dönüştürerek araçlaştıran Abdulhamid, bunu daha çok imparatorluğu ayakta tutacak hilafetçi tezin bir meşruiyet gerekçesi olarak düşünmüştür.¹⁶

İslamiyet, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan başlamak üzere belirleyici bir etkiye sahip olmuştur. Fakat "İslamcılık" akımı olarak ortaya çıkan düşünce akımının amacı ve işlevi çok farklıdır. İslamcılara göre, Osmanlı Devleti bir çöküşe doğru gitmekteydi. Bunun sebebi diğer fikir akımlarının iddia ettikleri gibi İslam'dan kaynaklanmıyordu. Çünkü İslam, bilime ve gelişmeye açık bir din olduğu gibi insanı, bilim ve teknolojiye teşvik etmektedir. Geri kalmışlığın sebebinin şeriatin uygulanmaması, hayatın her alanına genişletilememesinden kaynaklanmaktadır. Demokrasi ve cumhuriyet gibi özgürlükler İslamiyet'in özünde vardır. Zaten bu yüzden de İslamcılar meşrutiyete karşı da değillerdi. Buna rağmen mevcut rejimin memleketin şartlarına uygun hale getirilmesi taraftarıydılar.¹⁷

İslamcılık, karışıklık zamanında birlikte hareket etmeleri hatta ileri bir seviyede siyasi bir birlik içinde olmaları gerektiği fikri üzerinde yoğunlaşır. İslamcılık, XIX-XX. Yüzyılda İslam'ı bir bütün olarak yeniden hayata hâkim kılmaktır. İslamcılık, akılcı bir metodla İslam Dünyasını, batının sömürsünden, zalim yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak için yapılan siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların bütününe kapsayan bir hareket olarak tarif edilebilir.¹⁸

İslâm Birliği düşüncesini siyasi hedef olarak belirleyen İslâmîcilerin programı daha çok dinî akaidin toplumsal düzene egemen kılınması esasına dayanıyordu. İslam'ın ilerlemeye engel olmadığı ve normal hayatımızın merkezinde bulunması gerektiği düşüncesini "Avrupa'nın ulûm ve sanayisini almak" ölçütüyle meczeden bu dünya görüşünün mensupları Batıcı ve Türkçü düşünürlerle sık sık polemiğe girdiler.¹⁹

Sonuç olarak İslamcılık Akımı, Osmanlı Devletinin bu metotla önce kendi birliğini, sonra bütün İslam Dünyasının kurtuluşunu İslamcı Rönesans formülüne bağlamıştı. Bu memleketlerin yeniden kalkınmaları ve yükselmeleri ancak ve ancak İslamlaşmakla mümkün olacağını savunmuştur. İslamcılar, ahlak, devlet, Meşrutiyet, ilerleme, adalet, kadın hakları, milliyet gibi meselelere dini yorumlar getirmişlerdir.

¹⁶ Aktaş, a.g.e., s. 381.

¹⁷ Berkes, Niyazi, **Türkiyede Çağdaşlaşma**, 6. Baskı., İstanbul, 2002, s. 412.

¹⁸ Bulaç, a.g.e., s. 55.

¹⁹ Oba, Ali Engin, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, Ankara, 1995, s. 31.

Devletin gerileme sebebini İslami esaslardan ayrılmasında bulan İslamcılar'a göre, İslam dini gelişmeye engel değildir. Bu sebeple İmparatorluğu kalkındırmanın tek yolunu, İslamın esas akidesine dönmekte buluyorlardı.²⁰

Türk Ocakları ile yurt çapında örgütlü bir fikir hareketi hâlini alan Türk Milliyetçiliği fikri, milletin kurtuluşunu yine milletin öz benliğinde arayan programıyla ön plâna çıkmaya başladı. Osmanlı Devleti'nde Türkçülük, düşünce ve edebiyat alanında hissediliyordu. Devletin çöküş dönemi başladığında dini ve etnik azınlıklar bağımsızlık hareketlerine giriştiler. Devletin aslî unsurunu oluşturanlar ise konuyu tartışmaya açtılar. Yine de Türkçülük fikri, Osmanlılık veya İslâmcılık gibi idare ve siyaset sistemi hâline getirilmesi uzak bir olasılıktı. Bu yüzden Türkçülük, özellikle edebiyat alanında gelişti. Belli sayıdaki aydınlar, Türkçülük üzerine düşünce üretiyorlardı. Bunun başlıca sebepleri:

1. Batıda Türkler aleyhinde görüşler oluşuyordu. O hâlde, Türkler lehinde de görüşler oluşturulmalı, Türk Milleti'nin medenî ve insanlığa katkıları olmuş büyük bir millet olduğu anlatılmalıydı.

2. İslâm medeniyetinin sadece Arapların medeniyeti olmadığını Türklerin Katılımıyla geniş coğrafyaya yayılıp güçlendiğini kanıtlamak gerekiyordu.

3. Anadolu'da yaşayan gayrimüslimler ile Türklere mensup olmayan etnik gruplar da Türkler aleyhinde önce fikir ileri sürmeleri buna karşılık milli şuur ve bilinci oluşturmak gerektiği fikrinin hâsıl olması.²¹

Özellikle Balkan Savaşından sonra Osmanlıcılık akımının başarısız olmasıyla ortaya çıkan boşluğu dolduran Türkçülük akımının amacını genel hatları ile şu şekilde özetlemek mümkündür:

Osmanlı bayrağı altında bilinçsizce yaşayan Türkleri milli bir duyguyla bilinçlendirmektir. Aynı zamanda yıkılmaya yüz tutmuş Osmanlı saltanatını yeniden kuvvetlendirmek ve modernleştirmektir. Bunu yaparken de körü körüne batı taklitçiliği yapamamak. Tanzimat fermanı Türk toplumuna zararlar vermiştir. Batılılaşmanın ilk şartı millet haline gelmek ilkesi ön görülmüştür. Türk milleti milli hüviyetinden taviz vermeden batı medeniyeti içinde ilerlemeli. Siyasal amaçlara ulaşmak için de milli bir politikanın izlenmesi ve özellikle batılı devletlere verilen ayrıcalıklarda derhal kurtulmak gerektiğini savunur.

²⁰ Sarıay, a.g.e., s. 91.

²¹ Oba, a.g.e., s. 31.

Türkçülük fikrini Türkiye’de ilk savunan Mirza Feth Ali’dir. Daha sonra Rusya tarafından memleketleri işgal edilen ve Türkiye’ye gelerek pantürkist bir ideoloji geliştiren şahsiyetlerdir. Osmanlılarda ise, M. Celaleddin ve Süleyman Paşa ilk kez Türkçü eğilimleri ifade eden eserler kaleme almışlardır. Azerbeycanlı Ali Hüseyinzade Türk milliyetçiliğinin hedeflerini “Türkçülük, İslamcılık, Avrupalılık” olarak tanımlar.²²

II. Meşrutiyet sonrası kurulan Türk Derneğini 1911’de Türk Yurdu Cemiyeti izler ve Türk Yurdu Dergisi çıkarılır. Dergiyi çıkaranlar M. Emin Yurdakul, Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura’dır. 1911’de Macaristan’da Turan Cemiyeti, 1912’de İstanbul da Türk Ocağı kurulmuştur. Türkçülük, Batı - Doğu karşıtlığı yaratan ikileşmelerin giderilmesini ve kör bir batı taklitçiliğini de red eder.²³

Çağdaşlaşma fikrini diğer akımlar gibi tikel bir kabulden ziyade başta hedef olarak ele alan ve “belirgin” yayıcıları da bulunan Batıcılık, 1718-1826 tarihleri arasındaki batılılaşma hareketleri padişah ve imparatorluğun üst düzey yöneticilerinin uhdesinde yürütüldü. Düşünce alanında ilk kez Yeni Osmanlılar Hareketiyle ortaya çıkan Batıcılık, Avrupa’nın siyasi kurumlarının imparatorluk içinde uygulanması düşüncesini savunuyordu. Cumhuriyet inkılâplarının önemli bir bölümünde Batıcılık düşüncesinin izleri bulunmaktadır.²⁴

Osmanlı Devleti’nin çöküş dönemine girmesini Batı bilim ve tekniğinden uzak kalma nedenlerine bağlayan bu fikir, çöküşü önlemeye yönelik olarak da batı bilim ve tekniğine yönelmeyi önermişse de köklü batıcılık yerine yüzeysellikten ileriye gidememiştir. Batıcılar, Osmanlı Birliği ve meşrutiyetçi ilkeler çerçevesinde batılılaşma ve ilerlemeyi savunan, büyük ölçüde İttihat ve Teraki Cemiyeti’nin çevresinde kümelenen aydınlardır. Abdullah Cevdet, Beşir Fuad, Ahmet Rıza, Tevfik Fikret gibi birçok aydın tarafından savunulmuştur.²⁵

Kaynağını ıslahat teşebbüslerinde bulan Batıcılar, genel olarak batının üstünlüğü ve yenileşme meselesinde birleşiyorlardı. Ancak Batı’nın ne dereceye kadar örnek alınabileceği konusunda ayrılıyorlardı. Genel olarak imparatorluğun gerileme sebeplerini bilgisizlikte gören Batıcılar, modern eğitime önem verilmesi, kadın hakları, Latin Harflerinin kabulü, laiklik gibi fikirlerde radikal fikirlere sahiptir.²⁶

²² Aktaş, **a.g.e.**, s. 386.

²³ Aktaş, **a.g.e.**, s. 386-389.

²⁴ Safa, **a.g.e.**, s. 64.

²⁵ Aktaş, **a.g.e.**, s. 384.

²⁶ Sarıay, Yusuf, **Türk Milliyetçiliği’nin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları**, Ötüken Yay., İstanbul, 2004, s. 90.

Batıcılar, büyük ölçüde İttihat ve Terakki iktidarını desteklemişlerdir. Batıcılar, genel olarak Cumhuriyet ve M. Kemal'i destekleseler de bir kısmı cumhuriyetle birlikte tavsiye edilmişlerdir. Abdullah Cevdet gibi radikal batıcılar tümsel bir batılılaşmayı savunurken, İslam dininin terk edilmesine değin varan bir eğilim oluştururlar.²⁷

Milliyetçiliğin ilk ne zaman ve nerede başladığına dair farklı kanaatler ileri sürülmüştür. Fransız Devrimiyle birlikte ortaya çıktığını söyleyenler çoğunlukta olduğu gibi Milliyetçiliğin köken olarak Avrupalı olmakla beraber Amerikada doğmuş "criollo"ların deneyimleriyle ortaya çıktığını ileri süren görüşlerde mevcuttur.²⁸

Hilmi Ziya Ülken'e göre Milliyetçilik, bir tarih şuurudur. Bu şuur 19. Asırda hesaba katmayan mücerret insanlık şuuruna karşı reaksiyon olarak başlamıştır. Fikirde, sanatta ve siyasette romantizm hareketleri millet'ten millet'e geçerek bütün garba yayılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'nın siyasi ve iktisadi baskıları karşısında zayıf düşmesinden dolayı imparatorluk içersinde çeşitli kavimler arasında milliyet cereyanları doğmaya başlamıştır.²⁹

Milliyetçilik, belirli bir coğrafyada ortak kültürel veya etnik kökene sahip toplulukların siyasî ve tarihî meşruiyetiyle yüceltilmesini hedefleyen siyasal, sosyal, kültürel, dinî düşünce ve yaklaşımlarla ideolojik anlamda millî devletin güçlenmesini en önemli hedef sayan bir anlayıştır. Milliyetçiliğin 1789 Fransız İhtilâli'nin ardından geliştiği kabul edilir. Milliyetçilik, kısa zamanda meydana getirdiği yeni devlet örgütlenmeleri itibariyle bütün zamanların en etkili siyasî ideolojisi olmuştur.³⁰

Siyasî bir hareket olarak milliyetçilik, İslam coğrafyasında Batı'dan farklı bir seyir takip etmiştir. Milliyetçilik, dağılmaya yüz tutan bir yapının unsurlarını bir arada tutabilmek için düşünülen Osmanlıcılık ve İslamcılık hareketlerinin yanında hiç olmazsa bu yapının bakiyesinden sağlam bir bünye çıkarabilme gayesiyle ortaya çıkmıştır. Ayrıca Milliyetçilik, Sömürgeleşmiş Asya ve Afrika Müslüman toplumlarında önce sömürgeciliğe direniş, ardından bağımsızlık hedefinin tahakkuku için öngörülen bir düşünce olarak gündeme gelmiştir.³¹

Milliyetçilik, iktidarı ele geçirmeye çalışan ve bunu milliyetçi iddialara dayanarak meşrulaştıran bir siyasal hareket ve en büyük birlik projesidir. Geçmişten

²⁷ Aktaş, a.g.e., s. 385-386.

²⁸ Örs, H. Birsen, **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, Bilgi Üniv. Yay., İstanbul, 2008, s. 329.

²⁹ Ülken, Hilmi Ziya, **Millet ve Tarih Şuuru**, Kültür yay., İstanbul, 1974, s. 138-139.

³⁰ Özcan, Azmi, "*Milliyetçilik*" **DİA**, İstanbul, 2005, C. 30, s. 84.

³¹ Özcan, a.g.md, s. 84.

ilham alır, ancak geleceği inşa etmek için hangisini öncelikle gündemine getireceğine ve işleyeceğine karar verme bilincidir.³² XIX. Yüzyıldan itibaren tarihin ve siyasetin temel dinamiklerinden biri olan Milliyetçilik iddiaları, kendine özgü bir milletin var olduğu varsayımına dayanır. Bu milletin çıkarları ve değerlerini, diğer tüm çıkar ve değerlerden üstün görür. Aynı zamanda milletin siyasal eģemenliğini kullanması yani bağımsız olması gerektiğini ileri sürer.³³ Milliyetçilik akımı, Osmanlı Devletinde XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişmeye başlayan siyasî-fikrî düşünce akımları içerisinde en geç ortaya çıkanıdır. Bu akım, Batı'daki örneklerinin aksine bir kısım Müslüman tebaanın mevcut devlet yapılanmasından ayrılıp kendi devletlerini oluşturma arzularının sonucu olarak ortaya çıkmamıştır. Milliyetçilik akımı, farklı iç ve dış dinamiklerin etkisiyle parçalanma ihtimali beliren bir yapının tebaasını meydana getiren nispeten farklı kimliklerin yeni şartlar altında varlıklarını ve bağımsızlıklarını devam ettirmek istemeleri şeklinde değerlendirilmelidir.³⁴

Milliyetçilik, farklı dinî ve etnik gruplardan teşekkül eden tebaayı bir millet haline getirme ve yeni şartlarda bir vatandaşlık oluşturma teşebbüsü olarak ortaya konmuştur. Böylece millî birlik (milliyetçilik) İttihâd-i İslâm çerçevesinde teşekkül edecek, yeni Osmanlı vatandaşları da aynı fikir etrafında oluşabilecektir. İttihâd-ı İslâm fikri etrafında teşekkül edecek milliyetçilik siyasî olarak halifede ve Osmanlı Devleti'nde temsil edilecek, fakat bütün müslümanları da kuşatacaktır.³⁵

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, İslam birliği düşüncesini hedef olarak belirleyen, karışıklık anında birlikte hareket etmenin, siyasi bir birlik içinde olmanın zaruriyetine inanan, bunun da ancak İslamın prensiplerine ve halifenin emirlerine sıkı sıkıya uymakla mümkün olabileceğini ileri süren İslamcılık fikrini benimsediğini ve savunduğunu görmekteyiz. O, bazı cahillerin toplumu birbirinden ayırştırmak için halifeye isyan ettiğini, isyan edenlerinde melun olduklarını, bu durumun kulun efendisine isyanıyla aynı anlama geldiğini ifade eder. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, halifenin ulul emr olduğunu, ulu emr'e de itaat etmenin vacip olduğunu, ona isyanın ise, Allah'a ve Resûlüne isyan anlamına geldiğini söyler.³⁶

³² Şehsuvaroğlu, Lütfü, **Büyük Birlik Projesi Olarak Milliyetçilik ve Namık Kemal**, Ankara, 2008, s. 20.

³³ Arslan, Hüzeyfe Süleyman, **Statikodan Değişime Milliyetçilik Ufku**, Binyıl Yay., Ankara, 2008, s. 1; Örs, a.g.e., s. 314.

³⁴ Özcan, a.g.md. s. 85.

³⁵ Özcan, a.g.md. s. 85.

³⁶ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **Nasihatname**, s. 2a, 2b, 3a, 4a.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. HARPUT'LU YUSUF ŞÜKRÜ EFENDİ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

1.1. Hayatı

Asıl adı Yusuf Şükrü b. Osman b. Mustafa b. Feyzullah el- Harputi³⁷ olan Yusuf Şükrü Efendi, Anadolu'dan geldiği ve Hânefi Mezhebine³⁸ mensup olduğu için isminin sonuna el- Hanefi er- Rûmi diye anılmıştır. Ancak o daha çok doğduğu yere nispetle Yusuf Şükrü Harputi olarak şöhret bulmuştur.³⁹ Doğum tarihi hakkında herhangi bir bilgiye rastlayamadığımız Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, Harput'un Hüseyin Köyü'nde Falcıoğullarından Osman Efendi'nin oğlu olup Harput'un yetiştirdiği değerli âlim ve şâirlerindedir.⁴⁰

İlk tahsilini, önemli müderris ve şâirlerin⁴¹ yetiştirildiği dönemin ilim merkezlerinden biri olan Harput'ta yaptıktan sonra geriye kalan eğitimini tamamlamak için İstanbul'a giden Harputlu Yusuf Şükrü, burada yine kendisi gibi Harputlu olan bir başka meşhur âlim Hacı Abdurrahman Efendi'nin ellerinde tahsilini tamamlayıp icazetini alarak İstanbul'daki Vefâ Medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir.⁴² Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, görev yaptığı Vefâ Medresesi'nde çeşitli derslerin yanında özellikle Kadı Beydavi ve Celâleyn tefsirlerini okutmuştur.⁴³ Ayrıca Eğinli İbrahim Hakkı Efendi ondan "Menâr" okuduğunu ifade etmiştir.⁴⁴ Gerek ilmi çalışmalarından gerekse yüksek gayretlerinden dolayı büyük bir şöhret ve hürmet kazanan genç âlim Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, döneminin İstanbul valisi veya paşasının sevgi ve

³⁷Harputlu, Yusuf Şükrü Efendi, **Nâmûsü'l- İkan 'Âla Şerhi'l- Burhan**, Litografya Matbaası, İstanbul, 1274/1858, s. 243.

³⁸Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 243; Kehhâle, Ömer Rıza, **Mû'cemü'l- Müellifin**, Beyrut, 1414/1993, C. IV, s. 164.

³⁹Bağdatlı, İsmail Pasa, **Hediyetü'l- Arifin Esmâü'l- Muellifin ve Asâru'l- Musannifin**(Katip Çelebi, Keşfü'z- Zunûn, 6. cilt Zeyli) Maarif Basımevi, İstanbul, 1995, C. II, s. 570; Kehhale, **a.g.e.** s. 164.

⁴⁰Kehhâle, **a.g.e.**, s. 164; Sunguroğlu, İshak, **Harput Yollarında**, İstanbul, 1959, C. II, s. 283, 285; Memişoğlu, Fikret, **Harput Divanı**, TC Ziraat Bankası Matbaası, Elazığ, 1995, s. 7.

⁴¹Aydoğmuş, Günerkan, **Harput Kültüründe Din Alimleri**, Manas Yay., 1998, Elazığ, s. 31-86.

⁴²Sunguroğlu, **a.g.e.**, s. 283.

⁴³Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **Nâmûsü'l- İkan 'Âla Şerhi'l- Burhan**, Litografya Matbaası, İstanbul, 1274/1858, V.1a; Bursalı, Mehmet Tahir Efendi, **Osmanlı Müellifleri**, sad. A. Fikri Yavuz – İsmail Özen, Meral Yayınları, İstanbul, 1915, C. I, s.468; Sunguroğlu, **a.g.e.**, s.283; Memişoğlu, **a.g.e.**, s. 7.

⁴⁴Atay, Hüseyin, **Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi**, Dergâh yayınları, Birinci Baskı, İstanbul, 1983, s. 106.

muhabbetine mazhar olmuş, öyle ki kızını bu genç müderris ve şâire⁴⁵ vermek istemiştir. Valinin bu yüksek teveccühüne karşı teşekkür eden Harputlu genç âlim, bu onurlu teklifi nazikçe red etmiştir.⁴⁶

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, 1273/1857 tarihlerinde Vefâ Medresesi'nin müderrisliğinden ayrılarak Medine-i Münevvere'deki Mahmudiye Medresesi müderrisliğine tayin olmuş,⁴⁷ ömrünün sonuna kadar burada kalmış ve burada birçok ilmi eserler telif etmiştir. İlerleyen yaşında gözlerini kayb etmesine rağmen⁴⁸ hiçbir zaman ilmi çalışmalarından geri durmayan Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, hayatında üç defa icâzet vermeye muvaffak olmuştur.⁴⁹ Ancak gerek Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin eserlerini gerekse onun hakkında yapılan çalışmalara baktığımızda Eğinli İbrahim Hakkı Efendi'den başka öğrencilerinden söz edilmemiştir. O, bu ilmi kimliği ile beraber Mekke'de İsmail Nevvabi'ye intisap ederek seyr-i sülük görmekle Şazili tarikatının halifelliğini kazanarak büyük bir mutasavvıf âlim kimliğine bürünmüştür.⁵⁰ Allah ve onun Resulüne olan yüksek ve derûni duygularını şiirleriyle⁵¹ ortaya koyan Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, 1292/1875 tarihinde vefat ederek Medine'de Cennetü'l-Baki Mezarlığı'na defn edilmiştir.⁵²

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin gerek hayatını, yaşam tarzını ve hayata bakış felsefesini, gerekse beyitlerini incelediğimizde onun kendi hayatında sûfi bir hayat tarzı benimsediğini, mütevazı bir hayat sürdüğünü görmekteyiz. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, bir beytinde bu geçici dünyadan el çektiğini, zenginlik ve fakirlik gibi kavramların kendi düşünce dünyasını meşgul etmediğini, dünya malına asla tamah etmediğini ifade etmektedir.⁵³

⁴⁵Bursalı, **a.g.e.**, s. 468; Sunguroğlu, **a.g.e.**, s. 283; Memişoğlu, **a.g.e.**, s. 7.

⁴⁶Memişoğlu, **a.g.e.**, s. 7.

⁴⁷Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **Silsiletü's- Safâ Li Muhammed Mustafa**, Hacı Osman Efendi'nin Matbaası, İstanbul, 1286/1869, s. 2; Bursalı, **a.g.e.**, s. 468; Sunguroğlu, **a.g.e.**, s. 284; Memişoğlu, **a.g.e.**, s. 7.

⁴⁸Memişoğlu, **a.g.e.**, s. 7.

⁴⁹Bursalı, **a.g.e.**, s. 468; Sunguroğlu, **a.g.e.**, s. 283.

⁵⁰Sunguroğlu, **a.g.e.**, s. 283.

⁵¹Açıkgöz, Nâmık, **Harputlu Yusuf, Nasihat-Name'si ve Yayınlanmamış Üç Manzumesi**, FÜSBD, Elazığ, 1990, C. IV, sayı 1, s. 1-8; Memişoğlu, **a.g.e.**, s. 6-7; Sunguroğlu, **a.g.e.**, s.283.

⁵²Bursalı, **a.g.e.**, s. 468; Kehhâle, **a.g.e.**, s. 164; Sunguroğlu, **a.g.e.**, s. 284; Memişoğlu, **a.g.e.**, s. 7; Saylan, İbrahim, **Yusuf Şükrü Harputi ve Eserlerinin Hadis Açısından Değeri**, (Danışman: Veli Atmaca, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Elazığ, 2008, s. 6.

⁵³Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **Rûmuzü't- Tevhid Fi Beyâni Bazı Esrâr ve Hakâyiki Kelimeti't-Tevhid**, Urfevi Hacı Halil Ziri Matbaası, İstanbul, 1286/1869, s. 1.

Gerek müellifimiz hakkında yapılan çalışmaları gerekse onun kendi eserlerini tetkik ettiğimizde onun özellikle eğitimi sırasında hangi dersleri okuduğunu, hocalarının kimler olduğu, hangi öğrencileri yetiştirdiğine dair yeterli bilgiye ulaşamadık. Ancak kaynaklar, onun Harputlu Hacı Abdurrahman Efendi'nin elinden icazet aldığını, Eğinli İbrahim Hakkı Efendi'nin ise onun öğrencisi olduğunu, ondan ders aldığını bildirmektedir.⁵⁴

1.2. İlmi Kişiliği

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, ilim hayatına dönemin ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Harput'ta başlamış, Parlak ve keskin zekâsı, ilme olan düşkünlüğü ve yüksek gayreti muhtemelen eğitim gördüğü medresenin ileri görüşlü müderrisleri tarafından fark edilerek dünyanın en önemli ilim merkezlerinden biri olan İstanbul'a yönlendirmişlerdir. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, İstanbul'da dönemin meşhur âlimlerden birisi olan hemşehrisi Harputlu Hacı Abdurrahman Efendi'nin yanına giderek eğitimini burada tamamlamıştır.⁵⁵

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, burada dini ve ilmi tahsilini başarıyla tamamlayıp, icazetini alarak Vefâ Medresesi'ne tayin olmayı hak etmiştir.⁵⁶ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, buradaki çalışmalarıyla İstanbul âlimleri arasında kısa sürede şöhret bulmuş,⁵⁷ bu haklı şöhreti onun Medine-i Münevvere'deki Mahmudiye Medresesi'ne tayin olmasına vesile olmuştur.⁵⁸

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin ilmi ve tasavvufi kimliğinin yanında duygularını kendine özgü bir tarzda ortaya koyan özlü ve hassas bir şair olduğu da anlaşılmaktadır.⁵⁹ Eserlerine genellikle şiirle başlayıp şiirle bitiren ve muhatabına bilgi vermede şiiri de bir araç olarak kullanan Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, divan şiirlerinin bütün biçimlerini başarıyla kullanmış ve özgün el yazması divanlar ya da şiir mecmuaları bırakmıştır. Bir şair olarak değil de daha çok bir müderris âlim olarak şöhret bulan Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin manzumelerinin dini içerikli olup,

⁵⁴ Atay, **a.g.e.**, 106; Sunguroğlu, **a.g.e.**, s. 283.

⁵⁵ Sunguroğlu, **a.g.e.**, s. 283.

⁵⁶ Bursalı, **a.g.e.**, s. 468; Sunguroğlu, **a.g.e.**, s. 283; Memişoğlu, **a.g.e.**, s. 7.

⁵⁷ Sunguroğlu, **a.g.e.**, s. 284.

⁵⁸ Bursalı, **a.g.e.**, s. 468; Kehhâle, **a.g.e.**, s. 164; Sunguroğlu, **a.g.e.**, s. 283; Memişoğlu, **a.g.e.**, s. 7.

⁵⁹ Memişoğlu, **a.g.e.**, s. 7; Sunguroğlu, **a.g.e.**, s. 283; Açıköz, **Nâmık, a.g.m.**, s. 4-6.

didaktik bir tavır sergilemesi, onun, şiire, görüşlerini ifade etmekte kendine özgü bir tarzda müracaat ettiğini göstermektedir.⁶⁰

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, önemli bir düşünür olmasının yanında meselelere yaklaşım tarzından onun aynı zamanda döneminin önemli mutasavvıflarından biri olduğunu da anlıyoruz. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin gerek problemlere yaklaşım tarzına ve gerek se kullanmış olduğu argümanlara baktığımızda onun felsefesinin büyük ölçüde Vahdet-i Vucut nazariyesinin sahibi olan İbn Arabi'den etkilendiğini, felsefesini onun görüşleriyle şekillendirdiğini görmekteyiz.

1.3. Eserleri

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin çalışmalarını incelediğimizde onun başta Tefsir, Hadis, Kelâm bilimleri yanında Tasavvuf, Siyaset, Ahlak, Mantık ve Neseb tarihi alanlarında da etkili bir isim olduğu anlaşılmaktadır. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin “*Şerh-i Usûli'l- Hadis-i Li Dâvudi'l- Karsi Âla Risâleti'l Birgivi*” adlı eserini incelediğimizde onun Hadis ve Hadis Usulü ile ilgili hemen hemen bütün konulara değinmesi,⁶¹ incelemiş olduğu konuyla ilgili hadisleri örnek olarak vermesi, yeri geldiğinde hadisin kritiğini yaparak kendi görüşünü ortaya koyması⁶² Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin hadis ilmine ne kadar vakıf olduğunu göstermektedir. Ancak onun diğer eserleri incelendiğinde kullanmış olduğu hadisleri herhangi bir kritiğe tabi tutmadığını görmekteyiz.⁶³

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin eserlerinin önemli bir kısmını teşkil eden dört tane şerh çalışması bulunmaktadır. Bunlar “*Haşiye 'Alâ Şerh-i Usuli'l- Hadis Li Dâvud el- Karsi 'Alâ Risâleti'l – Birgivi, Hâşiye-i İ'sam 'Alâ Hâşiye, Nâmusü'l- İkân 'Alâ Şerhi'l- Burhan-i Gelenbevi ve Hizmet-i Menbau's-Se'âde 'Alâ Şerh-i Delaili-Hayrat'tır.*” Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin şerh çalışmalarında şerhe konu olan metin hakkında ayrıntılı bilgi vermesi, konuyu özellikle ayet ve hadisler ışığında açıklamaya çalışması onun aynı zamanda iyi bir şarih olduğunu göstermesi açısından da önemlidir.

⁶⁰ Açıköz, Nâmık, **a.g.m.**, s. 5..

⁶¹ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **Şerh-i Usûli'l- Hadis-i Li Dâvudi'l- Karsi Âla Risâleti'l Birgivi**, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1293/ 1876, s. 1-134; Ayrıca bkz. Saylan, İbrahim, **Yusuf Şükrü Harputi ve Eserlerinin Hadis Açısından Değeri**, (Danışman: Veli Atmaca, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Elazığ, 2008, s. 7-11.

⁶² Örnek olarak bkz. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi , **a.g.e.**, s. 74-75, 103, 126.

⁶³ Saylan, **a.g.t.**, s. 11.

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin çalışmalarına baktığımız zaman dikkatimizi çeken hususlardan birisi de onun ilmi ve ilmi çevreye yönelik olarak yapmış olduğu çalışmalarını Arapça olarak kaleme almış olmasıdır.⁶⁴ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, halka yönelik olarak yazmış olduğu eserlerini Osmanlıca olarak sade bir dil ile yazmıştır.⁶⁵ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin ilmi kimliğinin yanında aynı zamanda bir mutasavvıf olduğu, hatta Şâzili tarikatının halifelliğini kazandığını,⁶⁶ Hâliidiye tarikatının şeyhlerinden olduğunu⁶⁷ gerek müracaat ettiğimiz kaynaklardan⁶⁸ gerekse eserlerinde meselelere yaklaşım tarzından anlaşılmaktadır.⁶⁹

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin çeşitli ilim dallarına ait tespit edebildiğimiz yedi eseri mevcuttur. O, şerh türü çalışmaların yanında telif eserler de kaleme almıştır. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin eserlerini incelediğimiz de onun, ilmi çevreye yönelik mesajlarını, birikimlerini aktarmada, döneminin mevcut ilmi problemlerini çözme noktasında dönemin bilim dili olan Arapça'yı kullandığını, halka yönelik nasihat ve önerilerini de aktarırken bir sanat ve edebiyat dili olan Osmanlıca'yı kullandığını görmekteyiz. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, siyâsetnâme, kelâm, siyer ve nesep tarihi alanında yazmış olduğu eserlerinin yanında "Usûlü'l-Hadîs" ve "Mantık" ilmine dair şerhleride mevcuttur.

Şimdi Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin eserlerini alfabetik sırasına göre inceleyelim.

1.3.1. Hâşiye-i 'İsâm 'Alâ Hâşiye

Süleymaniye Kütüphanesi'nde, Atıf Efendi Bölümü 1238 numaraya kayıtlı el yazması bir eserdir. Arapça yazılan eser 210 varaktan ibaret olup, her varakta 29 satır bulunmaktadır. Yazı türü nesihdir. Konu başlığı; Akâid ve kelimadır. Bu eser; Şemseddin Ahmed b. Mûsâ Hayâlî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye* adlı eseri üzerine yazılan bir hâşiyedir.

Eserin giriş kısmında şu bilgiler yer almaktadır. "Ve minellahi tevfiik der-i 'âliye'de Şeyh Vefâ Hazretlerinin medresesinde ulûmü'l-'aliyenin ta'limi ve neşriyle

⁶⁴ Bkz. *Nâmusü'l- İkân 'Alâ Şerhi'l- Burhan-i Gelenbevi, Rumuzu't- Tevhid Fi Beyâni Keşfi Bazı Esrârı Hakâik-i Kelimeti't- Tevhid, Silsiletü'a- Safâ Li Muhammed Mustafa.*

⁶⁵ Bkz. *Hâşiye 'Alâ Şerh-i Usuli'l- Hadis Li Dâvud el- Karsi 'Alâ Risâleti'l – Birgivi, Hâşiye-i İ'sam 'Alâ Hâşiye, Hizmet-i Menba's- Se'âde 'Alâ Şerh-i Delili'l- Hayrat ve Nasihatnâme.*

⁶⁶ Sunguroğlu, a.g.e., s. 283.

⁶⁷ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, *Nâmusü'l- İkân*, s. 1a; Bursalı, a.g.e., s. 468.

⁶⁸ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, a.g.e., s. 1a; Sunguroğlu, a.g.e., s. 283.

⁶⁹ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, *Rumuzü't- Tevhid*, s. 12,18,27,42-46,51 vb.

meşgul, Eğri Kapı civarında Vefâ Efendi Dergahı'nda şeyh iken Medine-i Münevvere'de vaki Mahmudiye Medresesi'ne müderris olan Harpûtî es-Seyyid el-Hac Yusuf Efendi, kendisinin hattı ile *Şerh-i Akâid-i İsâm*'ın üzerine haşiye-i münifesidir".⁷⁰

Eser, "Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla başlarım. Ey Rabbimiz! Katından bize rahmet ver ve bizim için işlerimizden doğru yolu hazırla, hamd Allah içindir", mısrasıyla başlar ve "Senin nebine salât ve selam ederiz. Ey övülen! Bütün övülenler sanadır. Ey Maksut! Bütün istekler sanadır", mısrasıyla sona erer.⁷¹

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, bu eserini, h.1276'da Medine'de Rebiyülevvel ayının ilk günlerinde bir Pazar günü öğleden önce yazmaya başlar. O, söz konusu eserini h.1278'de İstanbul'da Rebiyülevvel'in ilk on gününün sonlarına doğru bir Pazar günü öğleden önce tamamlamıştır.⁷²

Eser de şu konular işlenmiştir. Kelime-i tevhid, îmân, ihsan, Allah'ın sıfatları, kıyamet, ahiret, cennet-cehennem, mucize, deliller, kadın-erkek yaratılışı Peygamberimizin sıfatları, şefâat, sorumluluk, ilim, niyet, haram-helâl, fitne, imamlık meselesi, halifelerin fazileti, takvâ, salavâtıdır. Bu eser Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin en geniş hacimli çalışmasıdır. O, eseri baştan sona kadar, geniş şekilde şerh etmiştir.⁷³

1.3.2. Hizmet-i Menbai's-Se'âde

Bu eser, Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin Ebu Abdillah Muhammed b. Süleyman el- Cezuli'nin (ö. 870/ 1465) bir zikir ve evrâd kitabı olan *Delâilü'l-Hayrât ve Şevâriki'l-Envâr*'a yazmış olduğu bir şerh çalışmasıdır. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi'nde, 1937 nolu demirbaşta kayıtlıdır. Yazı türü nesihdir. Eserin dili, Osmanlıca olup, 100 varaktan ibarettir. Bölümlerin başlangıç varakları hariç, her varakta 32 satır vardır. Eser, bir duâ ve zikir mecmuasıdır. Yazma bir çalışma olan bu eser, h. 1275 yılında tamamlanmıştır. Eserin başladığı kısmın serlevhâsında kitabın adı ve besmele yazılıdır. Cezûlî'nin (870/1465) *Delâilü'l-Hayrât*'ta işlediği zikirler, dualar, salavâtı şerife konularını Harputlu Yusuf Şükrü Efendi de kendi eserinde işlemiştir.⁷⁴

⁷⁰ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, *Hâşiye-i 'İsâm 'Alâ Hâşiye*, İstanbul, 1238, s. 1a.

⁷¹ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, *a.g.e.*, s. 1b, 210a.

⁷² Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, *a.g.e.*, s. 210b.

⁷³ Saylan, İbrahim, *a.g.t.*, 285-287.

⁷⁴ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, *Hizmet-i Menba'i's- Se'ade 'Ala Şerhi Delâilü'l- Hayrat*, İstanbul, 1275, s. 1b-100b; Saylan, İbrahim, *a.g.t.*, 27.

1.3.3. Nâmûsü'l-Îkân 'Alâ Şerhi'l- Burhân

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin bu eseri, Süleymaniye Kütüphanesi'nde dört ayrı demirbaş no da (Demirbaş no: 485, 540, 541,1314) kayıtlıdır. İstanbul'da, h.1274 yılında Litoğrafya Matbaası'nda basılmıştır. Yazı çeşidi tâliktir. Eser 243 sayfadan meydana gelmiştir. Her sayfada 27 satır vardır. Eserin dili Arapça'dır. Ancak eserin ilk ve son sayfaları Osmanlıca olarak yazılmıştır. Müellif hakkında çeşitli malumatın bulunduğu tek bölüm bu sayfalardır. Kitabın ilk sayfasında şu ifadeler kullanılmaktadır: “Başarı Allah'tandır. Şeyh İbnü'l-Vefâ hazretlerinin medresesinde sabah Celâleyn ve Kadı Beydâvî tefsirlerini ve sâir ulûmu âliye talimiyle meşgul Fudalâ-i Arifân ve tarikat-ı Aliye-i Nakşibendî, Hâlidîyye halkasından, Harputî Seyyid el-Hac Yusuf Efendi Hazretleri'nin Gelenbevî Burhanına yazılmış, Namûsü'l- İkân ismiyle müsemma olup şerhi latifedir. Bu eser öğrencilere faydalıdır. Âlemlerin Rabbinin rızasını kazandırır. Ondan faydalanma vasfıyla basılmıştır.”⁷⁵

Eserin konusu mantıktır. Konu başlıkları bulunmamakla beraber, konunun bittiğini göstermek için, yıldız işareti kullanılmıştır. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, Burhan'ı 2. sayfadan, 242. sayfaya kadar tafsilatlı bir şekilde şerh etmiştir. Şerh ederken de akli delilleri kullanılmış, buna mukabil nakli delilleri pek kullanmamıştır. Eser, mantık alanında tafsilatlı müstakil bir eserdir. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, eserine şu sözleriyle son verir.

“*Bu cüzî ve küllî şeyleri bilen Allah'a hamd ile kelâmın sonudur.*” Bu kısımdan sonra Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, Osmanlıca olarak: “Bu eser geniş, derin ve ince tetkikten sonra, şerefli Zilkade ayı'nın son on gününde, h.1237 yılında, İstanbul'da, şeyh İbnü'l-Vefâ Medresesinde tamamlamıştır” ifadesini kullanmaktadır.⁷⁶

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, bu eserin adını *Nâmûsü'l-Îkân 'Alâ Burhân* diye adlandırdığını ifade ettikten sonra eserini şu sözlerle bitirir. “Ben hakir, hizmetçiniz Yusuf b. Osman b. Mustafa b. Feyzullah el-Harpûtî, Allah onları affetsin, bağışlasın, onları sevgisiyle cennete koysun, razı olunan sekineti onlara indirsin. İlimiyle amel olan âlimlerle beraber Allah'ın cemalini görmekle şereflendirsin, onları sülehâ-i kâmilin ve'l-meşâyih-i mükemmelinle beraber kılsın. Ve sallâllahu ala seyyidi'l-evvelîne ve'l-âhirîn ve 'alâ âlihî ve sahbihî ecmeîn. Sübhâne rebbike rabbi'l- izzeti amme yesifûn ve

⁷⁵ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, *Namûsü'l İkân 'Alâ Şerhi'l Burhan*, Litoğrafya Matbaası, İstanbul, 1274,s. 1.

⁷⁶ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, *a.g.e.*, s. 243.

selamun ale'l-mürselîn ve'l-hamdulillahi rabbi'l-alemîn". Eserin, bu hatimesinden sonra, onun basımıyla ilgili şu ifadeler bulunmaktadır:

"İş bu kitap, Vefâ civarında Atıf Paşa Kütüphanesi'nde musannifin hattı olan nüshadan istinsâh olunmuştur. İcâp ettiğinde müracaat edilmesiyle tahriri es-Seyyid Mahmûd b. Ahmed el-Harpûtî eliyle h.1274'te, Şaban ayının sonlarında, İstanbul, Kadirga Limanı, Litoğrafya Matbaası'nda basılmıştır. Allah onların ve bütün müminlerin günahlarını bağışlasın. Bi hürmeti seyyidi'l-mürselin, âmin yâ Rabbe'l-alemîn".⁷⁷

1.3.4. Nasihatname

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, bu eserini 1276/1860 yılının sonlarında, Hicaz'dan döndükten sonra yazmıştır. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin eserini, dini ilimlerdeki kargaşayı önlemek ve padişaha olan bağlılığın zayıflamasının önüne geçmek için kaleme aldığını anlamaktayız. Süleymaniye Kütüphanesi'nde 1846 nolu demirbaşa, ayrıca Topkapı Sarayı III. Ahmed Kitaplığı 3590 nolu demirbaşa kayıtlı olan bu eser, Osmanlıca olarak kaleme alınmıştır. Eser, bir el yazması olup, 31 varaktan ibarettir. Eserin her sayfasında 15 satır bulunmaktadır.⁷⁸

Eserin konusu, padişaha itaatin lüzumu, padişahın ameli kalilinin zahidin ameli kesirinden daha hayırlı olduğu, adâlet, idam gerektiren şartlar, devlet anlayışı, seyitlik ve ehl-i beyt, kutup, Ahlak, isyancı ve yağmacıların tabi tutulacakları muamelelerdir. Ayrıca, dünya gayreti içinde olmanın zararları, cami etrafında alış-veriş yapmanın hoş karşılanmaması, evliyanın ruhundan yardım dileme şartları ve kabir ziyaretleri gibi meseleler de ele alınmaktadır.⁷⁹

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, bu eserinde ele aldığı meseleleri bir vaaz ve nasihat formatında ele alır. Müellif bu eserinde özellikle devletin varlığı ve bekası üzerinde önemle durur. O, devletin yalnızca varlığının değil bekâsının da çok önemli olduğunu söyler. Bekâ ise, bekâ-i nefisle ve bekâ-i hizmetle olur. Ehl-i hal ve ehl-i feyzin ancak ruh ve kalp ile bulunabileceğini söyleyen Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, insanların ekserinin ilimden, maneviyattan uzaklaştıklarını, dünya nimetlerine meyl ettiklerini, bununda bir kıyamet alâmeti olduğunu, güneşin artık batmaya başladığını,

⁷⁷ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **Namusu'l İkan**, s. 243.

⁷⁸ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **Nasihatnâme**, İstanbul, 1276, s. 1b-2a.

⁷⁹ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 2a, 3a,5a, 6b,7a,10b-30a.

battığı yerden yine doğacağını ifade eder.⁸⁰

Eser,
İlahi kalbde fikrin mucî-i feyz-i hayatım kıl
Kamu işimde nâmın ağzıma kand-ü nebatım kıl
Beytiyle başlar,
Zi-han-ı merdümekem şod müsevved-in defter
Kerem nümâ nazari kun me-gûvü fihi nazar
Beytiyle sona erer.⁸¹

1.3.5. Rumûzü't-Tevhîd

Eserin tam adı; Rumûzü't-Tevhîd fi Beyâni Bazı Esrâr ve Hakâyık-i Kelimeti't-Tevhîd'dir. İstanbul'da, Urfevî Hacı Halil Ziri Matbaasında, 1286/1869 yılında basılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde, 2762 demirbaş no da kayıtlıdır. Eserin dili, Osmanlıca'dır. Yazı türü nesihdir. Kitap 56 sayfadan oluşmaktadır. Her sayfada 25 satır vardır. Eserin ilk sayfasında yirmi dört konu başlığı olup, ikinci sayfada uzunca bir şiir bulunmaktadır.⁸²

Eser, Harputlu'nun evliyalar, azizler diyarı olan Memleketi Harput'a olan sevgisini, duyduğu özlem ve hasretini dile getirdiği;

Vedâ ey şehri dildârım sefer kıldım yine senden
Firâk ateşi şimdi geçirmiştir beni benden
Beytiyle başlar,
Nazenin vakti geçirdim bileydim âl abâ
Ora mı yâreme merhem acep bad-ı sabâ
beytiyle sona ermektedir.⁸³

Eserin başladığı asıl kısmın en üstünde kitabın adı yazılıdır. Eser, Allah'a hamd ile başlamaktadır. Yine bu sayfada eserin h.1279 Ramazan ayının ilk on gününün sonunda yazıldığı ve Rumûzü't-Tevhîd diye adlandırıldığı ifade edilmiştir. Asıl metnin kenarlarında genelde bir şey yazılmamakla birlikte, konu başlıkları buralara yazılmıştır. Âyet, hadîs ve diğer alıntılarının üstü, çizgili olarak verilmiştir. Eserin sonu Peygamberimize salavâtla bitmiş ve ardından bir şiir yazılmıştır. En son kısımda şu

⁸⁰ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 19a.

⁸¹ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 1b, 31a.

⁸² Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **Rumuzu't- Tevhid**, s. 2.

⁸³ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 2, 55.

kayıt vardır; “Medine-i Münevvere Mahmudiye Medrese-i Celile’sinin Müderrisi Harputlu Hacı Yusuf Şükrü Efendi’nin Rumûzü’t-Tevhîd ismiyle telif buyurdıkları kitaptır. Bil imtiyaz bu zayıf kul Urfevî Hacı Halil Ziri Efendi’nin taş destgahında tab ve temsil kılınmıştır.”⁸⁴

Rumuzu’t- Tevhid adıyla anılan bu eserin konusu kelâmdır. Eserde daha çok öne çıkan başlıklar ise; tevhîd, tevhidin anlamı, tevhidin sıfatı, tevhidin oluşumu, Hz. Muhammed ve Risâleti, Peygamberlerin özellikleri, nübüvvet, imamet, velâyet ve kerâmet, Ahiret, Yeniden dirilme, Ruh ve mahiyeti, Melek ve Şeytan, Cennet ve Cehennemdir. Harputlu Yusuf, özellikle itikadi meseleleri değerlendirirken selef âlimleri gibi nassa sıkı sıkıya bağlı kalırken, diğer konularda nassa ters düşmemek kaydıyla tasavvufçu kimliğiyle kendine has üslubuyla öznel ve orijinal batini yorumlarda bulunmaktan çekinmediğini görmekteyiz.⁸⁵

1.3.6. Silsiletü’s-Safâ li Muhammed Mustafâ

Silsiletü’s-Safâ li Muhammed Mustafâ adlı eser, İstanbul’da Hacı Osman Efendi Matbaası’nda, hicrî 21 Muharrem 1286 tarihinde basılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi’nde, 319 Demirbaş no da kayıtlıdır. Yazı türü nesihdir. Eserin dili, Osmanlıca olup, 48 sayfadan oluşmaktadır. Her sayfa 29 satırdan oluşmaktadır. Eserin ilk sayfasında konu başlıklarından oluşan genişçe bir fihrist bulunmaktadır.⁸⁶

Eser, Allah’a hamd, Hz. Muhammed (s.a.v.)’e, ailesine ve ashâbına salavâtlar getirilerek çeşitli dualar yapılmıştır. Eserin son sayfasında; “*eser h.1279 Şaban-ı şerifin ortalarında sona erdi ve Silsiletü’s-Sefa li Nesebi Mustafâ deyu tesmiye olundu*”, denilerek konu tamamlanmıştır. Küçük bir şiir ve salâvat-ı şerifeden sonra şu cümlelerle “ Bu risale, Mustafa-i havi, a’dede nesebi Resülül-Bari min Kureyşi fi desti Hafız Hüseyin Sabri el- Karahisari, “Allah lutfuyla ömrünü uzun etsin, ilmini de artırsın.” Sene 1286 Muharrem’in 21. Günü tab olunmuştur. İş bu risale, Seyrani Hümayûn Hasırcı Paşası Aziz Mahmud Efendi’nin ma’rifetiyle mercanda el- Hac Osman Efendi’nin matbaasında tab olunmuştur. Sene 1286.” İfadeleriyle sona erer. Eser, genel anlamda Peygamber Efendimiz ve nesebini konu edinmiştir.⁸⁷

⁸⁴ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 3, 56.

⁸⁵ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 1, 4, 5, 12, 18, vb.

⁸⁶ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **Silsiletü’s-Safâ li Muhammed Mustafâ**, Hacı Osman Efendi Matbaası, İstanbul, 1286, s. 1.

⁸⁷ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 2, 48.

1.3.7. Usûl-i Hadîs Şerhi

Bu eserin tam adı; *Şerh-i Usûli'l-Hadîs-i li Dâvûdi'l-Karsî 'Alâ Risâleti'l-Birgivi'*dir. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, bu çalışmasıyla Dâvud el- Karsi'nin, Birgivi'nin Usûl-i Hadîs risâlesine yapmış olduğu şerhini yeniden kendi perspektifiyle değerlendirmiştir. İstanbul'da, 1293 tarihinde Matbaa-i Amire'de, basılmıştır. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi'nde, 328 demirbaş no da kayıtlıdır. Eserin dili, Arapça olup, 134 sayfadan oluşmakta ve her sayfada 25 satır vardır. Ayrıca Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, eserine Allah'a hamd ile başlar, etkili ve içten bir münacaatla kendi fakrını ortaya koyarak Hz. Peygamber'e, ailesine ve ashabına, tebe-i tabine salâvatlar getirilerek son verir. Eser bir şerh çalışması olduğu için, asıl metin, parantez arasında gösterilmiştir. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, zaman zaman kitabın kenar kısmında bazı açıklamalar yapmıştır. Eserde konu başlıkları açık bir şekilde verilmemiştir.⁸⁸

Eserin içeriği genel olarak; hadis kaynağının sıhhat derecesi, hadisin senedinde kopukluk olup olmadığı, râvînin kusurlarının olup olmaması, hadisin sıhhat derecesi, ravinin adâlet ve zabtını zedeleyen durumları ve râvî sayısına göre hadîsler gibi ana konulardan oluşmaktadır.⁸⁹

1.4. Harput'lu Yusuf Şükrü Efendi Hakkında Yapılan Çalışmalar

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, milli ve manevi bir kültür merkezi olan Harput'ta yetişen mütefekkirlerden birisidir. Müellifimiz, kelam, ahlak, hadis, siyer, mantık gibi alanlarda görüşlerini belirtmiş ve bu alanlarda özgün eserler ortaya koymuştur. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi hakkında günümüze kadar yapılmış üç çalışma mevcuttur, bunlar:

1.Namık Açıkgöz'ün 1990 yılında Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi'nin IV. Cildi'nin 1. Sayısında "Harputlu Yusuf, Nasihatname'si ve Yayınlanmamış Üç Manzumesi" adıyla yayınlanmış bir makalesi bulunmaktadır. Açıkgöz, bu çalışmasında Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin hayatı hakkında kısa bir bilgi sunduktan sonra özellikle müellifin "Nasihatname" adlı eserinde geçen üç manzumesini şiir tekniği açısından değerlendirmesini yapmıştır.⁹⁰

Açıkgöz, bu çalışmasında Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin "Nasihatname" adlı eserinde duygu ve düşüncesini şiirlerle de ortaya koyduğu üç manzumesinin

⁸⁸ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, *Şerhu Usuli'- Hadis Li Davudi'l- Karsi Âlâ Risaleti'l- Birgivi*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1293, s.1, 3,7,9, 11, 14, 25,32, 133, 134.

⁸⁹ Saylan, **a.g.t.**, s. 23.

⁹⁰ Açıkgöz, Namık, **a.g.m.**, s. 1-8.

bulduğunu tespit etmiştir. Açıköz, Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin genel geçer şiir tekniklerini gözetmediğini ve bu nedenle de teknik açıdan hatalar yaptığını ileri sürmektedir. Namık Açıköz, bu durumun da normal karşılanması gerektiğini ifade ederek Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin bir şair değil, bir mutasavvıf müderris olduğunu belirtmiştir.⁹¹

2. Kenan Şeker'in, 2006 yılında Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü'nde Yüksek Lisans Semineri olarak "Yusuf Şükrü Harputi'nin 'Rumuzü't-Tevhid' adlı eserinin Sadeleştirilmesi ve Değerlendirilmesi" adlı bir çalışması mevcuttur. Şeker, bu çalışmasıyla, Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin "Rumuzü't-Tevhid fi Beyani Bazı Esrar ve Hakayiki Kelimeti't- Tevhid" adlı eserinin sadeleştirmesini yaparak müellifin kısaca hayatı, eserleri hakkında bilgiler de sunmuştur. Kenan Şeker, sonuç bölümünde, Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin Osmanlı düşünürlerinin birçoğu gibi Gazâli'nin etkisinde kaldığını, kelami problemlere yaklaşırken daha çok tasavvufi kimliğini ön plana çıkardığını, harf ve sayıların kutsallığını kabul ederek onlara bazı batini anlamlar yüklediğini ileri sürer.⁹²

3. İbrahim Saylan'ın, 2008 yılında Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı'ndan Yüksek Lisans Tezi olarak "Yusuf Şükri Harputi ve Eserlerinin Hadis Açısından Değeri" adlı bir çalışması bulunmaktadır. Saylan, bu çalışmasında genel olarak Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin hayatı ve ilmi kişiliğini ana hatlarıyla inceleyerek özellikle müellifin hadisçiliği üzerinde durmuştur. Saylan, Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin telif ve şerh eserlerini ayrı ayrı inceleyerek müellifin, eserlerinde kullanmış olduğu hadisleri sıhhat açısından değerlendirmesini yapmıştır.⁹³

İbrahim Saylan, bu çalışmasında müellifin, gerek telif eserlerinde gerekse şerh türü çalışmalarında kullanmış olduğu mükerrer hadisler hariç toplam; 171 hadis olduğunu tespit etmiştir. Saylan, bu hadislerin "sahih" 85, "hasen" 11, "zayıf" 48, "mevzu" 20 ve "kaynağı olmayan" 7 tane de hadis olduğunu belirterek, Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin eserlerinde genel olarak sahih hadisleri kullandığını ancak zayıf ve mevzu hadisleride kullandığını kayd etmiştir.⁹⁴

⁹¹ Açıköz, Namık, **a.g.m.**, s. 1-8.

⁹² Şeker, Kenan, Yusuf Şükrü Harputi'nin "**Rumuzü't-Tevhid**" Adlı Eserin Sadeleştirilmesi Ve Değerlendirilmesi, (Yüksek Lisans semineri, Danışman: Erkan YAR) FÜSBE, Elazığ, 2006, s. 63.

⁹³ Saylan, **a.g.t.**, s. 51-52, 74-75, 90-91, 114-115, 138-139, 150.

⁹⁴ Saylan, **a.g.t.**, 155.

Bizde, Harputlu Yusuf Şükrü Efendi hakkında yapılan bu çalışmalardan farklı olarak Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin hayatı, eserleri ve felsefi görüşlerini araştırıp inceledik. Bu çalışmada Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin ilmi kişiliğiyle, XIX. Yüzyılda dönemin gerek ilmi gerekse siyasi problemler karşısında kayıtsız kalmayıp özellikle toplumu, kaosa sürükleyen tehlikelere karşı hem ilmi hem de siyasi platformda eserler kaleme alarak halkı uyardığını, birlikte yaşamanın ve ulul emre itaat etmenin önemini ısrarla vurguladığını ortaya koyduk

Ayrıca bu çalışmamızda, Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin sadece ilmi kimliğiyle bir müderris olmadığını aynı zamanda tasavvufi kimliğiyle de bir ahlak filozofu olduğunu, felsefenin tartıştığı hemen hemen bütün meseleleri tartıştığını, onlara cevaplar ararken akli delillerden ziyade nassı kullandığını, İbn Ârabi'nin felsefesinden etkilenerek zaman zaman batini yorumlara daldığını tespit ettik.

İKİNCİ BÖLÜM

2. HARPUR'LU YUSUF ŞÜKRÜ EFENDİ'NİN FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

Varlık sorunu, felsefe tarihi içinde hemen hemen bütün filozofların ilgilendiği ortak bir meseledir. Bazıları varlık sorunu değişmeyi, mutlak olanı, sürekli kalını araştırmak biçiminde algıladıkları halde, bazıları da beşeri açıdan yaklaşarak, bireyin sonu, bir varlık ve hiçlik sorunu olarak algılar.⁹⁵

Varlık, evrende var olan her şeyin ortak adıdır. Buna göre varlık, insan bilincinin dışında ondan bağımsız olabileceği gibi zihne bağımlı olarak da bulunabilir. Farabi'ye göre, insan aklının ulaşabildiği en genel kavram, varlık kavramıdır. Bu nedenle varlığın herhangi bir tanımı yapılamaz. Tanım, cins ve fasıldan oluştuğu için varlığı kuşatacak daha külli bir tanımı yapmak mümkün değildir. Fârâbî, genel hatlarıyla varlığı üçe ayırır. İlki, zati açısından var olmak için başkasına muhtaç olmayan Vacibu'l-Vucud'dur. Buna kendisinden var olunan İlk Mevcud da denir. Bizatihi var olan ve yokluğu düşünilemeyen varlık ki bu Allah'tır.⁹⁶ İkincisi ise, böyle bir zorunluluk bulundurmeyen mümkün varlık; yani dış dünyadır. Sebep, varlığını bir başka şeyden alan varlıktır. Mümkün olan bir sebebe bağlı olarak varlık kazanmıştır. Hem var hem de yok olabilir. Onun var olmaması genel varlık düzeninde bir eksiklik sayılmaz. Her ne şekilde olursa olsun mümkün varlıklar sebep, varlıklardır. Ancak bunlarda sebep, zinciri sonsuza kadar sürüp gitmez. Bu tür varlıklar eninde sonunda zorunlu bir varlıkta son bulmaları gerekir ki bu ilk varlık Tanrı'dır. Allah'tan gayri olarak kâinatta ve tabiatta bütün şeyler asılları itibariyle mümkün ve muhtemellikten gelme varlıklardır. Başka bir varlık tarafından var edilen zaruri hale getirilen varlıklardır. Üçüncüsü, imkânsız varlıktır ki bu varlık hiçbir zaman varlık anlamına çıkmayacağı ve yokluk anlamına geldiği için ondan söz etmenin anlamı yoktur.⁹⁷

İbn Sina da, Farabi gibi varlık kavramının insan aklının ulaşabileceği en genel kavram olduğunu, bu sebeple onun tanımının yapılamayacağını ifade eder. Bu konuda tanım olarak ortaya konacak bilgiler sadece zihni uyarma işlemi olacak varlığın tarifi

⁹⁵ Dağ, Mehmet, **İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler**, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 5, Samsun, 1991, s. 20.

⁹⁶ Uyanık, Mevlüt, **İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi "Varlık" Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı**, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çorum, 2002, S.I, s. 141; Kaya, Mahmut, "*Farabi*" **DİA**. C.12, İstanbul, 1995, s. 149; Ulutan Burhan, **Farabi Felsefesi**, Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yay., İstanbul, 2000, s. 41.

⁹⁷ Ulutan, **a.g.e.**, s. 41; Kaya, Mahmut, *a.g.mad.* s. 149.

olmayacaktır.⁹⁸ İbn Sina'ya göre varlık başka bir şeyle açıklanamaz. Çünkü o her açıklamanın ilk prensibidir. O halde açıklanamaz. Belki onun şekli nefiste meydana gelir. Ona göre varlık mahiyeti olan şeyler için bir arazdır. Yani bu şeyler varlıklarını sonradan kazanmışlardır.⁹⁹

İbn Rüşd'ün metafiziğinin merkezinde varlık konusu yer almakta ve ana tema olarak varlık meselesi merkezi bir yer tutmaktadır. Çünkü İbn Rüşd, genel anlamda felsefeyi, özel anlamda da metafiziği varlık hakkında genel bir bilgi olarak kabul etmektedir. İbn Rüşd, üç varlık türünden bahs etmektedir. Bunların başında varlığı hiçbir sebebe bağlı olmayan, ezeli ve kadim olan zorunlu varlık yani Allah, bir başka şeyden meydana gelen ve faili bulunan yaratılmış, mümkün varlık; bu iki varlık türü arasında kalan, bir şeyden olmayan ve zamanla ilişkisi bulunmayan ancak bir fail tarafından meydana getirilen varlıktır.¹⁰⁰

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, ihlâs süresini delil getirerek varlığın bir olduğu kâinat içersindeki diğer varlıkların ise gerçek varlığın bir tecellisi olduğunu söyler. Buna göre O, her şeydir. O, hiçbir şeye muhtaç değildir. O, buna mukabil her şeyin ona muhtaç olduğunu, sıfatlarının olduğu, en büyük sıfatının İsmi Âzam olduğunu söyler.¹⁰¹

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'ye göre, tecelli olan varlığın bir sûret (görünen) bir de mana (görünmeyen) yönü vardır. Varlığın görünmeyen yönünü ancak kılıcını gayb arşına asan velilik makamına ulaşabilen kişilerin görebileceğini, bunu herkesin göremeyeceğini ifade eder.¹⁰² O'na göre, varlığın ulûhiyet makamını ispat etmek avam ve havasa farzdır. Ancak bu varlığın âleme sirayet eden, taşan, tecelli eden yönü tamamen vahdet-i vucutla açıklanabilir.¹⁰³

Müellife göre, varlığın en önemli sıfatlarından biri de tevhid sıfatıdır. Bu sıfatın birinci derecesi; fiili tevhid'tir. Her fiilde hakiki müessir yaratıcı varlıktır. Buna göre, kul cebr altında değildir. Çünkü fiil'in ortaya çıkma kabiliyeti vardır. Yüce varlık'ta onu yaratmıştır. Varlığın ikinci derecesi sıfat tevhididir. İnsanlarda olan ilim, hayat, irade, kudret, işitme, görme, konuşma vb. sıfatlarının yansımasıdır. Zira her yaratan kendi yarattığında kemâlinin eserlerini ortaya çıkarmıştır. Suya bakan onun Muhyi ismini,

⁹⁸ Görgün, Tahsin, "İbn Sina" **DİA**, C. 20, İstanbul, 1999, s. 326.

⁹⁹ Altıntaş, Hayrani, **İbn Sina Metafiziği**, Tc. Kültür Bakanlığı Yay., 2. Bsk., Ankara, 2002, s. 29.

¹⁰⁰ Aruç, Numan Yusuf, **İbn Rüşd'ün Felsefi Düşüncesi**, Rağbet Yay., İstanbul, 2007, s. 85-90.

¹⁰¹ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 3.4.

¹⁰² Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 4.

¹⁰³ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 5.

toprağa bakan onun Mümit ismini, havaya bakan onun Hayy ismini görür. Varlığın üçüncü derecesi ise, zat tevhididir. Buna göre, içinde yaşadığımız her ne varsa bu yüce varlığın tecellileridir. Ondan başka hiçbir şey yoktur. O, her şeydir. Fakat her şey O, değildir. Evlerin pencerelerinden içeri yansıyan ışık bölünüp çoğaldığı halde ışığın kaynağı birdir.¹⁰⁴

Varlığın birliğini akli delillerle açıklamaya çalışan Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, insanların “on” sayısını tek olarak gördüklerini ancak bu “on” rakamının teklerden oluştuğunu ifade eder. İnsan, bir anda bir çok yerde bulunabilir fakat yine de o tek bir gerçektir. Ve bütün insanlara “konuşan hayvan” derler. Büyük bir nehir her ne kadar birçok kollara ayrılrsa da onun kaynağı birdir.¹⁰⁵

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, İslam felsefesinin tartıştığı Tanrı, Ruh, Bilgi vb. konularda olduğu gibi gerek varlık konusunda gerekse varlığın birliği ve sıfatları konusunda verdiği örnekleri incelediğimizde büyük ölçüde İbn Ârabi'nin tesirinde kaldığı görülmektedir.

2.1. Tanrı Görüşü

Tanrı, Tanrının varlığı ve mahiyeti problemi, tarih boyunca felsefenin ve ilahiyatın önemli ve merkezi bir problemi olmuş, her seviyedeki insanı yakından ilgilendirmiştir. Felsefe tarihinde kendine haklı bir yer edinmiş hemen hemen hiçbir bir filozof yoktur ki bu tarihi ve zor problem hakkında bir şeyler söylemiş olmasın. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki bütün felsefeciler ve felsefi ekoller şöyle veya böyle bu konuyla ilgilenmiş ve bu konuyu ciddi bir felsefi mesele olarak ele almışlardır. Bazı insanlar, kâinatta var olan her şeyin bir Tanrı'nın varlığına delil olduğunu savunurken, bazıları da aynı delillerden yola çıkarak çeşitli gerekçelerle Tanrı'nın varlığını ve ona inanmanın gerekliliğini red etmişlerdir.

Gazâli gibi birçok filozof Tanrı'ya inanmanın fitri olduğunu açıkça söylemelerine rağmen yine de Tanrı'nın varlığı ile ilgili bir takım deliller öne sürmüş, ispat metotları geliştirmişlerdir.¹⁰⁶ İslam filozofları Allah'ın varlığını ispat için büyük ölçüde Kur'an ayetlerini¹⁰⁷ esas almak ve bunun yanında önceki bazı filozofların görüş ve delillerinden de yararlanmak suretiyle “ Hudus”, “Gaye ve Nizam”, “ İnyet ve

¹⁰⁴ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 5-7.

¹⁰⁵ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 7.

¹⁰⁶ Aydın, **a.g.e.**, s. 17; Karlığa, *a.g.md*, s. 265; Topaloğlu, Aydın, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, İslam Araştırmaları Dergisi, s. 2, 1998, s. 277; Aruç, **a.g.e.**, s. 93.

¹⁰⁷ Örnek olarak bkz. Bakara 2/164, 173; Haşr 59/21; En'am 6/76; Yasin 36/78-79; Kaf 50/15; Rum,30/33.

İhtira”, “İlk Sebep”, “Hareket”, “İmkan” ve “Ekmel” varlık delillerini kullanırken kelamcılar ise, “Hudus”, “İmkan”, “Gaye ve Nizam”, “İlm-i Evvel” ve “Kabul-ü Âmme” delilini kullanmışlardır.¹⁰⁸

Farabi’ye göre gerçeğin zirvesinde Tanrı vardır. Tanrı, zaruri varlık Vacibu’l Vucut’tur. O, varlığını başka bir şeye borçlu olmayan varlıktır. Hakiki ve sınırsız varlıktır. O’nda mevcudiyet başka varlıklar gibi zatına katılmış değildir. Fakat mevcudiyet ile zat aynıdır.¹⁰⁹ O’na göre Tanrı, en mükemmel ve en yetkin varlıktır. O, bütün noksan ve noksanlıklardan ari ve uzaktır. Bu nedenle O’nun varlığı mükemmeldir.¹¹⁰

Tanrı’nın varlığının ispatı noktasında Farabi’nin imkan, ilk sebep veya ilk illet delilini de kullanan İbn Sina’ya göre Allah, zorunlu varlıktır. Zorunlu varlık, var olmadığını farz etmekte çelişkisi olan varlıktır. Mümkün varlık ise, çelişki olmadan varlığı veya yokluğu farz edilebilen varlıktır. Allah zorunlu varlık olarak saf gerçektir. Saf akıldır. Ve her şeyi zata ile bilendir. O hâkimdir, mutlak cömerttir. O’nun fiili mutlak cömerttir. O mutlak güzelliştir. Farabi’de olduğu gibi İbn Sina’da da O, hem âşık hem ma’şuk, hem de aşkın bizzat kendisidir.¹¹¹ İbn Sina, Allah’ı her yönden en mükemmel olarak görür. Ve ondan daha mükemmel bir başka varlık düşünülmemeyeceğini ortaya koyar. İkinci olarak da İbn Sina, Allah’ın varlığını bizzat varlık fikrinin analiziyle ispata çalışır.¹¹²

İbn Rüşd’e göre Allah, kadimdir, sebepsizdir. O’nun illeti yoktur, ezelidir, O hiçbir sebebe varlığı bakımından muhtaç değildir. Zaman üstüdür. Zaman üstü ve sebepsiz varlık Allah’tır. Dolayısıyla gerçek anlamda kadimde odur.¹¹³ Tanrı, ilk muharrik ya da hareket ettiricidir. Tanrı, evrendeki sürekli oluş ve değişmeyi başlatma ve kolaylaştırma işlevi görür.¹¹⁴

¹⁰⁸ Erdem, Hüsameddin, **Problematik Olarak Din- Felsefe Münasebeti**, Dördüncü Bsk., Hü-er Yay., Konya, 2010, s. 40.

¹⁰⁹ Ülken, a.g.e., s.183; Taylan, Necip, **Anahatlarıyla İslam Felsefesi, Kaynakları-Temsilcileri, Tesirleri**, Ensar Neşriyat, 4. Bsk., İstanbul, 1991, s. 177.

¹¹⁰ Farabi, **Medinetü’l- Fazla**, Çev. Ahmet Aslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990, s. 1-13; Cevizci, Ahmet, **Felsefe Tarihi**, Say Yay., İstanbul, 2009, s. 241-242; Ulutan Burhan, **Farabi Felsefesi**, TDAV. Yay., İstanbul, 2000, s. 37-41; Kaya, Mahmut, “Farabi ”, **DİA.**, C. 12, İstanbul, 1995, s. 154; Taylan, a.g.e., s. 177-178; Bayraktar, Mehmet, **İslam Felsefesine Giriş**, 6. Bsk., TDV. Yay., Ankara, 2005, s.191192.

¹¹¹ Bayraktar, a.g.e., s. 196.

¹¹² Altıntaş, a.g.e., s. 75; Bayraktar, a.g.e., s. 192.

¹¹³ Aruç, a.g.e., s. 91.

¹¹⁴ Cevizci, a.g.e., s. 288-289.

İbn Rüşd'e göre, her seviyede insanın Allah'ın varlığını kolaylıkla kabul etmesini sağlayacak iki delil bulunmaktadır. Bunlar aynı zamanda dinin de kullandığı inayet ve ihtira delilleridir.¹¹⁵

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, ihlâs süresinin ikinci âyetini, gerekse benzer âyet ve hadisleri delil göstererek yüce yaratıcının bir olduğunu, ondan başka ilah olmadığını, onun bir başka benzerinin olmadığını söyler. O, Kelime-i tevhidin olumsuzluk "La" sıyla başlamasının sebebinin de Allah'tan başka bütün ortakları red ettiğini, O'nun evvel, kadim ve ahir olduğunu, ilmî yakın ve ayne'l-yakın olarak Allah'tan başka mabud olmadığını, ancak hakka'l- yakın olarak Allah'ın olduğunu ifade eder.¹¹⁶

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, Allah'ın bir olduğunu, onun sıfatlarının olduğu, bu sıfatların bir birinden farklı olduğunu ve bu sıfatların da en büyüğünün İsm-i Azam olduğunu söyler.¹¹⁷ Kur'an-ı Kerim'de " *Şüphesiz ki Allah bütün âlemlerden müstağnidir. (hiç kimseye muhtaç değildir, her şey ona muhtaçtır.)*"¹¹⁸ Âyetini delil getirerek Allah'ın bütün külli ve cüz'i âlemlerden zati zenginliğinin olduğunu ifade ederek, Allah'ın görünen sıfatlarının nuru ve zatının parlaklığının olduğunu söyler. O'na göre, Allah'ın temiz zatının göz kapatıp açmak kadar kısa süredeki parlıtısının ortaya çıkışından dolayı, zatının eşyaya geçmesinin gerekli olmadığını, öyleyse bütün kâinat hakkın nurunun mazharı ve her biri sıfatının sırlarından bir eser olduğunu ileri sürer.¹¹⁹

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, Allah'ın varlığının bilinmesi noktasında şu metodların uygulanması gerektiğini ileri sürer.

1. Allah'ı, Vahdet-i Vucut nazariyesiyle bilebiliriz. Vahdet-i Vucut,, Allah'tan başka varlık olmadığına, mevcut olan tek varlığın Allah olduğuna, var gibi gözükene ne varsa Allah'ın parçaları olduğuna inanmaktır. Bu nazariye'ye göre, Allah'tan başkası yoktur. Ancak Allah tecelli eder. Evlerin penceresinden içeriye giren güneş ışıkları çok olarak görünse bile o, gerçekte birdir. O ışığı çoğaltan pencerelerdir. Güneş, bölündüğü halde yine de tek bir gerçektir.

2. Allah'ı "Eserden eser sahibine" geçmek yerine "Nefsini bilen Rabbini bilir" hadisinden yola çıkarak seyri-sülûk ve mücahedeyle kısacası dini tecrübe yoluyla

¹¹⁵ Aruç, a.g.e., s. 93-94; Cevizci, a.g.e., s. 289; Karlığa, H. Bekir, "İbn Rüşd" DİA, İstanbul, 1999, C. 20, s. 265.

¹¹⁶ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **Rumuzu't- Tevhid**, s. 3.

¹¹⁷ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, a.g.e., s. 3.

¹¹⁸ Âl-i İmran, 3/97.

¹¹⁹ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, a.g.e., s. 6.

bilebiliriz. Allah'ı bilen nefis, onun eserini de bilebilir. Allah, vacibu' Vucuttur. Eser zamanla yok olabilir ancak eser sahibi eserin yok olmasıyla yok olmaz.

3. Allah'ı akli delillerle, cüz, fer ve sıfatlarıyla bilme yerine, Allah'ı zatı ile bilebiliriz.¹²⁰

Gerek kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplarında gerekse muhatabına verdiği nasihatlerinde ele almış olduğu bütün meselelerde ayet ve hadislerden yola çıkarak tasavvufi yorumlar getiren Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, Allah'ın varlığı ve ispat edilmesi noktasında akli delillerden ziyade, dini tecrübenin ve vahdet-i vucut nazariyesinin önemli olduğunu ifade eder.

2.2. Ruh Görüşü

İnsanoğlu, var oluşundan bu yana düşünen, merak eden, sorgulayan bir varlık olması hasebiyle yaratılış ve ontolojiye dair sürekli bir zihni çaba içerisinde olmuştur. İnsan zihnini meşgul eden, din ve felsefenin ilkçağdan beri tartışa geldiği ana meselelerin başında hiç şüphesiz ruh, ruhun varlığı, mahiyeti, kaynağı, ruh beden münasebeti ve akıbeti gibi konular gelmektedir. Ancak, bütün bu tartışmalara rağmen günümüze kadar gerek din gerekse felsefe otoritelerince ruhun mahiyeti ve kaynağı konusunda tatmin edici, genel geçer, ortak bir tanımlama yapılamamış, bu konuda farklı farklı kanaatler ortaya koymuşlardır.

Düşüce tarihi sürecinde “ruh” kavramı genellikle “nefs” kavramıyla ifade edilmiştir. Filozoflar, ruhun varlığını kabul ederek onun bedene üstünlüğünü vurgulamış, ölümden sonra da ruhun varlığını devam ettireceği, ahiretteki dirilişin ruhani mi yoksa bedeni mi olacağı konusunu hep tartışa gelmişlerdir.¹²¹

Ruhun mahiyeti konusunda filozofların şu tanımlamalarda buldukları görülmektedir.

1. Ruh, akılda olan bir kuvvettir.
2. Ruh, kalpte bulunan bir güçtür. Çünkü herkes “ben” diye işaret ettiği zaman kalp veya göğsüne işaret eder. Eğer ruh, kalpte bulunmasaydı böyle bir işaret gerekli olmazdı
3. Ruh, bir havadır. Zira havanın kesilmesiyle hayat son bulmaktadır.
4. Ruh, çeşitli huyların ılımlılığından ibarettir.

¹²⁰ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 7.

¹²¹ Demirpolat, Enver, **Osmanlı – Türk Düşünürü Harputi Hoca İshak'ın Felsefi Görüşleri** (Doktora Tezi), Konya, 2003, s. 80.

5. Ruh, kalpte, ciğerde ve akılda bulunan bir kuvvetler topluluğudur. Kalpte olan hayvani, ciğerde olan nebati, akılda olan ise nefsanî kuvvettir.

6. Ruh, normal dengeli bir kandır.¹²²

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin felsefi problemlerden biri olan ruh (nefs) problemi hakkındaki düşüncelerinin daha iyi anlaşılması için ilkçağdan düşünürümüze kadar bu konuda ortaya konulan kanaatlere kısaca değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

İslam filozofları, genellikle metafizik konularda özellikle ruhun mahiyeti, nitelikleri, dereceleri ve ruh beden ilişkisi gibi hususlarda görüşlerini tamamen veya kısmen benimsemek suretiyle Grek felsefesi, özellikle Eflatun ve Aristo'dan büyük ölçüde etkilenmişlerdir. Ancak bu etkileşimin yanında Grek felsefesi ile İslam dininin esaslarını uzlaştırma ve çatışmayı ortadan kaldırma gayreti içersine girdiklerini de görmekteyiz. İslam filozofları, İslam dininin genel prensiplerini de göz önünde bulundurarak ruh ile ilgili şu görüşleri ortaya koymuşlardır. Ruh, düşünmenin ilkesidir, soyuttur, cismani değildir, mekânda yer işgal etmez, binefsihi kaimdir, basittir, bölünme kabul etmez, tefekkür eden, his eden ve irade eden ene'dir. Ruh ile beden farklı şeylerdir. Beden yok olduktan sonra da ruh bakidir. Beden değiştiği halde ruh, değişmez. Ruh, faal, beden ise atıldır. Ama ruh ile beden arasında sıkı bir münasebet vardır. Gül suyunun güle sirayet ettiği gibi, ruh da bedene sirayet eden latif bir cisimdir, her türlü bozulma ve değişmeden uzaktır.¹²³

Farabi, ruhu akıl ve nefisten farklı bir kategori olarak tanımlamaktadır. Buna göre ruh, nefse oranla daha latiftir ve hayvani bir mahiyet taşır. Hayat ve hareket onun tabiatının bir gereğidir. Ruhun kaynağı ve fiilinin kaynağı "İlhamî Akıl" yeri ise kalptir. Ruh bir cevher olarak kabul eden Farabi, ona bedende bir merkez tayin etmiştir. Farabi, "Ruh mutedil olan "vasat" tabiatındandır. Tanrı, akli ruha ilham için öncelikle ruhu bedeninin hayatına ve canlanmasına sebep kıldı, ruhun üzerine yüce Tanrının sıfatlarından olan ilim, marifet, kudret ve irade nurlarını yağdırır" diye ifade eder.¹²⁴

Farabi, insan bedeninden başlayarak Tanrı'ya kadar uzanan yolu şu şekilde izah eder: "işte, bu irade, kalbe ruhtan, ruha akıldan, akla Ruhu'l Emirden, Ruhu'l Emire de Tanrı'dan nurla gelir." O halde ruh varlığını Tanrı'dan alır. Ruh, Tanrı'nın kalbe kadar

¹²² Demirpolat, **a.g.t.** s. 80.

¹²³ Erdem, **a.g.e.**, s. 63-64; Akçay, **a.g.m.**, s. 93.

¹²⁴ Cevizci, **Felsefe Tarihi**, s. 245; Şahin, Eyüp, **Farabi de Bazı Temel Kavramlar Üzerine**, Felsefe Dünyası Dergisi, Ankara, 2008/2, S. 48, s. 139-140.

ulaşan iradesinin hulul mahalli olduğu için tanrı, garizi hararetle kuvvetlendirmiş ve vücudun hararet yardımıyla hazırlanması için, garizi hararetle birlikte bedene yerleşmiştir. Ayrıca ruh akıl vasıtasıyla Tanrı'dan gelen ilim ve irade ile kalbe yerleşmekte, oradan da nefis aracılığıyla bedene yayılmakta ve kalpten beyne doğru açılan dimağa ulaşarak bedeni düşünme ve harekete sevk etmektedir.¹²⁵ Farabi, ruhun bedenden bağımsız manevi bir cevher olduğunu, bundan dolayı bedenden sonrada varlığını devam ettireceğini söyler. Ayrıca ruhun var olabilmesi için bedenın şart olduğunu, fakat ruh bir defa varlık alanına çıktıktan sonra varlığını devam ettirmesi için bedene ihtiyaç olmadığını savunur.¹²⁶

Farabi'deki insani ruh, kendi başına kaimdir. Ve daima bedenle beraberdir. Bir ruha ait olan bedende bir başka ruhun bedeninden ayrıdır. Ruh, emir âleminden olduğu için bedenden sonra varlığını devam ettirir. Bu bakımdan Farabi, ruh göçü fikrini kesin olarak red eder. İnsani ruh, maddeden ayrı olduğu içindir ki kendi özünü düşünür. Beden ruhun varlığı için şarttır; fakat ruh kendi devamı ve kemali için bedene muhtaç değildir. Ancak ruhun kullandığı güçler bedene bağlıdır. Ruhun bu güçleri ruh ile beden arasında bir vasıtaadır.¹²⁷ Ruhun ölümle bedeni terk ettikten sonra da varlığını sürdürdüğünü söyleyen Farabi, bu devamlılığın ferdi değil de ruhlar âleminde toplu ve birlik halinde olacağını ifade eder.¹²⁸

İbn Sina, konuya epistemolojik açıdan yaklaşarak "Size (ruh hakkında) az bir ilim verildi"¹²⁹ anlamındaki âyet'ten hareketle avamın, hatta âlimlerin nefsin sırlarına vakıf olmayacağını dolayısıyla ruh hakkında konuşmanın zorluğundan bahs etmişse de onu araştırmaktan da geri durmamıştır.

İbn Sina biri nefsin zati/hakikati, diğeri çeşitleri/mertebeleri ve bedenle ilişkisi açılarından olmak üzere iki türlü nefis tanımlı yapmıştır. Nefsin zati varlığı açısından nefis, -ki bununla nefis-i natika/nefis-i âkileyi kastetmektedir. "kendini ve başkasını bilen", birleşik olmayan, basit ve manevi bir şey/ cevherdir. Bedenle ilişkisi noktasından nefis, "ilk yetkinlik" yani canlı olmanın göstergesi olacak fiilleri yapabilecek organa sahip tabii cismin ilk yetkinliğidir. Bu açıdan nefis, canlı cismin bilfiil, beden ise bilkuvve olan dayanağı (mukavvim) dir. Yani nefis, "suret", beden ise

¹²⁵ Şahin, **a.g.m.**, s. 140.

¹²⁶ Kaya, Mahmut, "*Farabi*" C. 12, s.156.

¹²⁷ Ülken, **İslam Düşüncesi**, s. 186; Ulutan, **Farabi Felsefesi**, s. 66; Taylan, **İslam Felsefesi**, s. 184; Erdem, **Din- Felsefe Münasebeti**, s. 65.

¹²⁸ Erdem, **a.g.e.**, s. 65.

¹²⁹ İsrâ, 17/85.

“madde” konumundadır. Ancak bu suret “maddi suret” değildir. Nefs, mahlûkatı idrak eden manevi bir cevherdir. O, içinde bulunduğu beden için hareketin prensibi, ilkesi yani düzenlediği, besleyip geliştirdiği, hareket ettirdiği bedeninin yetkinliğidir. O’na göre nefis, birleşeceği bedenden önce var değildir. O sultanlığı ve aleti olacak maddi beden var olmaya başladığı andan itibaren nefis adıyla var olmaya başlar. Nefs, yaratılışının başlangıcından itibaren kendisini bedeniyle ilgilenmeye, onun her türlü ihtiyaçlarını karşılamaya yönelen bir tür eğilimle bedenine karşı doğal bir istek ve sevgi duyar, böylece bedenine özgü bir nefis/ruh haline gelir.¹³⁰

İbn Sina'ya göre, nefis, feyz/sudur nazariyesi doğrultusunda ilk mevcuttan/faal Akıldan hâsıl olmuş, ondan sudur etmiştir. Beden bir anlamda nefsin yaratılmasının sebebi durumundadır. Çünkü beden ancak canlılığı kaldırabilecek derecede uygun olduğu zaman Faal Akıldan kendisine bir nefis fezeyan etmektedir. Böylelikle her bir bedene özgü nefis oluşmakta, ferdileşmekte ve kişiler adedince çoğalmaktadır. Bu nedenledir ki bedenden önce nefsin müstakil olarak ferdi varlığı söz konusu değildir.¹³¹ İbn Sina, Eflatun gibi ruhun güçleri açısından üç parçadan oluştuğu söyler. Bunlar nebati, hayvani, insani nefis olmak üzere üçe ayırmış; fakat O, hareketin esas alınması açısından bu üçüne feleki nefsi ilave etmiştir.¹³²

İslam filozoflarına göre, nebati nefis, (ruh) üreyen, büyüyen ve beslenen tabii bir bedende bulunurken¹³³ hayvani nefis ise canlılarda nebati nefisten sonra gelir. Yapısal olarak incelendiğinde hayvanın, bitkiye oranla daha karmaşık bir yapı arz etmektedir. Onun için Hayvani ruh, sadece bitkisel nefis ile yetinmeyip, beraberinde hayvansal nefis de taşımaktadır.¹³⁴ İnsani nefis, düşünceye ait eylemleri akl etmesi ve genel işleri idraki yönünden bedeninin ilk olgunluğudur. İbn Sina'ya göre, insani nefis, cismin olmadığı gibi cisimle varlığını sürdüren bir varlıkta değildir.¹³⁵

İbn Rüşd'e göre, nefis/ ruh, tabii organik varlığın yetkinliğidir. Bu tarife göre cisim yani beden madde, onun yetkinliği olan nefis de suret latif varlık konumundadır. Nefsin suret konumunda görülmesi ise onun bedeninin yetkinliği olması, ayrıca o

¹³⁰ Altıntaş, **a.g.e.**, s. 128-129.

¹³¹ Akçay, Mustafa, **Gazâlîde Ruh Tasavvuru**, s. 99.

¹³² Cevizci, **a.g.e.**, s. 254.

¹³³ Demirpolat, **a.g.t.**, s. 90.

¹³⁴ Demirpolat, **a.g.t.**, s. 87.

¹³⁵ Aruç, **a.g.e.**, s. 69.

olmaksızın bedeninin varlığını devam ettirememesinden ileri gelir. Böylece nefis bedeninin bir arazi olmadığını da açıkça ortaya koymuş olmaktadır.¹³⁶

İbn Rüşd, nefis beden ilişkisini en güzel şekilde Allah âlem ilişkisi ile kıyaslayarak açıklamaktadır. Nasıl ki hiçbir bakımdan maddeyle ilişkisi ve benzerliği bulunmayan Allah, farklı yapıları, nitelikleri, nicelikleri bulunan sayısız maddi nesnelerin teşkil ettiği âlemin tertip ve düzenini, birilik ve bütünlüğünü korumak suretiyle onun varlığının devamını sağlıyorsa aynı şekilde nefis de farklı yapıdaki maddi organlardan teşekkül eden bedeninin birliğini, bütünlüğünü ve varlığının devamını sağlamaktadır. Tıpkı Allah ile âlem gibi, nefisle beden de apayrı iki varlıktır.¹³⁷

Gazâli'ye göre ruh, ilahi bir emirdir. O, latif bir cisim olmakla beraber bilen ve idrak eden bir kuvvettir.¹³⁸ İnsan ruhu hiçbir zaman ölçüyle, miktarla ifade edilemez; maddeyle de ilgisi yoktur; cisim olmadığı için bölünmede kabul etmez. O, insanların aslıdır ve bir sürekliliği ifade eder.¹³⁹

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, ruhu, latif, yumuşak ve ince olan, cisim olmayan, basit ve mücerred, saf akıl olarak tanımlar.¹⁴⁰ Ona göre insan, ruh ve bedenden meydana geldiği için bu birliktelikte etkin ve yönetici güç ruh'tur. Bedenin ruh için bir alet olduğunu ifade eden Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, ruhun hakikat ve zat makamlarını bir araya getirdiğini ileri sürer. Bir araya gelen bu makam zat ve sıfatla ilgili sırları içine almıştır. Bu birlikteliği sağlayan mertebe ise mertebelerin en doğrusudur.¹⁴¹

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, Yasin Süresindeki ayeti¹⁴² delil göstererek kâinatta var olan bütün eşyanın (varlıkların) ruhunun olduğunu ve yüce yaratıcının kullanmış olduğu "kulli şey'in" kavramının da bunu ispat ettiğini söyler.¹⁴³

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'ye göre, kişi öldükten sonra mezarda kendisine sorulan sorulara kişinin dünyadaki hayatına göre ruh, cesede yaklaşarak cevap verir. Ancak bu yakınlık soyut bir yakınlıktır. Mezar ne kadar dar olursa olsun ölünün ruhu iğne deliğinden bile girebilir. Çünkü O, latiftir. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, kemal

¹³⁶ Aruç, **a.g.e.**, s. 69.

¹³⁷ Aruç, **a.g.e.**, s. 69.

¹³⁸ Yazoğlu, **a.g.e.**, s. 43-44.

¹³⁹ Yazoğlu, **a.g.e.**, s. 45; Erdem, **a.g.e.**, s. 67.

¹⁴⁰ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **Rumuzu't-Tevhid**, s. 5, 8, 24, 33.

¹⁴¹ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s.3

¹⁴² "Her şeyin hükümrânlığı elinde olan Allah'ın şanı yücedir! Siz yalnız O'na döndürüleceksiniz." Yasin süresi 83. Ayet.

¹⁴³ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s.7.

erbabının bedenlerinin de ruh gibi latif olduğu için duvardan öteye geçebileceklerini, onların cesetlerinin de ruh gibi latif olduğu için çürümeyeceğini ileri sürer.¹⁴⁴

Ruhun gıdasının ilahi ilimler ve marifetle ilgili bilgiyi artırmak olduğunu¹⁴⁵ söyleyen Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, kendisine sorulan bir soru üzerine Hz. Peygamberin ruhunun ruhlar âleminde kulli nefste ruhların esası olduğunu söyler. Onun kulli nefis gibi ifadeleri, Muallimî Sani adıyla şöhret kazanan İslam Filozofu Farabi'nin külli ve ferdi nefis telakkisinden etkilendiğini göstermektedir.

İslam filozoflarının ruhu nebati, hayvani ve insani ruh diye ruhun güç ve fonksiyonlarında tasnife giderlerken Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, böyle bir tasnife gitmeyerek sadece kişinin dünyadaki amellerine göre “latif, güzel” ve “katı, kötü”¹⁴⁶ diye ikiye ayırdığını görmekteyiz.

2.3. Nübüvvet Görüşü

Nübüvvet konusu, dinin en temel konularından biri olması hasebiyle İslam âlimleri, gerek nübüvveti inkâr noktasında gerekse nübüvvetin gerekliliği noktasında yapılan tartışmalara müdahil olup bu noktada akli ve nakli delillerle dayanarak çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Hiç şüphesiz ki nübüvvet, dinin temel esaslarını, Allah'ın emir ve yasaklarını, tavsiye ve tekliflerini bize ulaşmasına aracılık eden dinin en önemli kurumudur. Nübüvvetin inkârı durumunda dinin vaazlarından bahs etmek de mümkün olmayacaktır. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin bu konudaki görüşlerine geçmeden önce İslam filozoflarının nübüvvet konusundaki görüşlerini sunmanın müellifimizin bu konudaki görüşlerinin daha iyi anlaşılacağı, daha objektif değerlendirmelerde bulunulabileceği kanaatindeyiz.

İlk, Tek ve Zorunlu Varlık, varlıkların yaratılması, yaratılan varlıklarla Yaratıcı arasındaki ilişkinin kurulması ve sürdürülmesi, varlığın anlamlandırılması, felsefenin önemli meseleleri arasında yer alır. Felsefî literatürde Tanrı ve âlem ilişkisinin mahiyeti diye isimlendirilen bu mesele ile insanoğlu, tarihin ilk dönemlerinden bu yana ilgilenmekte ve kendi dönemlerinde ulaşılan ortak bilgi mirasını da kullanarak çözümler üretmeye çalışmaktadır.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s.8.

¹⁴⁵ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s.22.

¹⁴⁶ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 8.

¹⁴⁷ Ata, Ulvi, **İbn Sina'da Peygamberlik**, (Danışman: Hayrani Altıntaş, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2006, s. 108.

İslam felsefesinin ilk düşünürü olarak kabul edilen Kindi'ye göre peygamberlik, felsefe ile din arasında uyumu sağlayan önemli bir unsurdur. Felsefe tarihinde, nübüvveti epistemolojik ve teolojik açıdan ele alıp değerlendiren ilk filozof Kindi'dir. Ondan sonra gelen filozoflar, felsefi sistemleri içerisinde peygamberlik kurumuna özel yer vermişlerdir.¹⁴⁸ Peygamberler ve filozoflar, gerçeği bulmaya çalışan insanlardır. Filozoflar, gerçeğe akıl ve inceleme ile ulaşırken; peygamberler, ilahi vahiyle ulaşırlar. Peygamberlerin kalpleri, yüce Allah tarafından temizlendiğinden, onların kalplerine gayb âleminin ilimleri gelir. Vahye dayanan bilgiler, daha fasih ve i'caz bakımından daha güçlü olduğu gibi, akıl ölçülerine de uygundur. Vahyin akla zıt bir yönü yoktur. Peygamberler en üstün derecede birer filozofturlar.¹⁴⁹

Farabi, nübüvveti insan aklının faal akılla ittisali öğretisine dayandırır. O, sisteminde vahiy, en yüksek metafiziksel hakikatin Faal-Akıl aracılığıyla yeterli donanıma sahip insani varlığa iletilmesi, uygun insani yapıya taşıy gelen bir bilgi akışı olarak değerlendirmektedir.¹⁵⁰ Buna göre insan, münfail aklını bütün akledilirle kemale erdirip bilfiil akıl ve ma'kul hale getirdiğinde, önceki bulunduğu akıl mertebesinden daha üst bir akıl mertebesine yükselerek akıl itibarıyla maddeden daha ayrı (Mufarik) bir konuma gelmekte ve faal akla daha da yaklaşmış olmaktadır. İşte buradan kendisine ulaşılan müstefad akıl ise, münfail akılla faal akıl arasında aracı bir konumu ifade etmekte ve müstefad ile faal akıl arasında başka bir mertebe bulunmamaktadır. Bu durumda münfail akıl müstefad aklın, müstefad akıl ise faal aklın maddesi mesabesinde görülmekte ve bu mertebeden itibaren o insan artık kendisine faal aklın hulul ettiği yani kendisiyle ilişkiye geçtiği bir insan olmaktadır. Farabi, bu ilişkinin düşünme gücünün her iki cüz'ünde teorik ve pratik akılda ve mütehayyile gücünde gerçekleşmesi halinde o insanın artık kendisine vahyedilen bir insan olduğunu belirtmektedir.¹⁵¹

Farabi'ye göre, Allah, faal akla vahyetmekte, faal akılda kendisine vahyedileni müstefad akıl vasıtasıyla münfail akla ulaştırmakta, bundan da mütehayyile gücüne feyezana etmektedir. O, vahyin münfail akla varmasıyla insanın hâkim, filozof ve tam anlamıyla müteakkil olduğunu, mütehayyile gücüne ulaşmasıyla ise, cüz'iyattan olup da gelecek olan şeyleri bildiren (nebi) ve uyaran (münzir) ve şu anda olan şeyleri haber

¹⁴⁸ Kaya, Mahmut, "*Kindi, Ya'kub b. İshak*", *DİA.*, C. XXVI, s. 41-48.

¹⁴⁹ Çubukçu, İ. Agah, *İslam Düşünürleri*, Ankara, 1983, s. 21.

¹⁵⁰ Kutluer, İlhan, *Berahime'den İbn Sina'ya Nübüvvetin İnkâr ve İspatı*, İz yay, İstanbul, 1998, s. 87; Aydınlı, Yaşar, *Farabi'de Tanrı İnsan-İlişkisi*, İz yay, İstanbul, 2000, s. 130-133.

¹⁵¹ Alper, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000, s.118.

veren kimse olduğunu söyler. Farabi, böyle bir kimsenin insanlık mertebelerinin en kâmiline ve mutluluk derecesinin en üstününe ulaşmış olduğunu da sözlerine eklemektedir.¹⁵²

İbn Sina, insanı tanımlarken, onun sahip olduğu nitelikleri ve bunların sağlanmasında peygambere olan ihtiyacı vurgulamaktadır. İnsanın sınırlı yetileriyle, sınırsız bir âlemlle ilişkisi nasıl olacaktır? Diğer bir ifadeyle, mevcut bilgi kaynaklarıyla dünyaya ait olguları değerlendirebilen insan, fizik ötesine dair bilgilenmesini nasıl elde edecektir? Fizik ve metafizik dünyadaki olguların bilinebilirliğinin nasıl olduğuna dair soru etrafında kurgulanacak görüşler, bizi adım adım peygamberlik kurumuna olan ihtiyaca götürmektedir. İbn Sina, peygambere ihtiyacı öncelikle dinin bir gereği, sonra sosyal, siyasi ve hukuki açıdan ele almaktadır. Mademki din, dünyada uygulanmak için gönderilmiştir, bunun pratiğe aktarımı yine bir insan vasıtasıyla olması kadar doğal bir şey yoktur.¹⁵³

İbn Sina, peygamberlerin gerekliliği noktasında, peygamberlerin sosyo-politik yönüne işaret etmiştir. İnsan, sosyal bir varlıktır ve toplum içerisinde yaşamak zorundadır. Ancak insanların bir araya gelip birbiriyle ilişkisiz bir topluluk oluşturmaları, onların yetkinlik düzeyine ulaşmaları için yeterli değildir. Toplum hayatının düzeni, birtakım kurallarla mümkündür. Bu kurallar sağlanmazsa adalet olarak iddia edilen bir şey bir başkası için zulüm olarak kabul edilebilir.¹⁵⁴ Çünkü herkes kendi lehine olanın adâlet gereği olduğunu ileri sürece, aleyhine durumlarına zulüm olduğunu iddia edecektir. Şu halde bütün toplum için objektif iyi-kötü, adalet-zulüm, güzel-çirkin, doğru-yanlış sayılabilecek bir değer sisteminde toplum hayatını düzenleyecek bir kural koyucuya ya da bir nebiye ihtiyaç vardır.¹⁵⁵

Gazâli, nübüvvetin aklın sınırlarını aşan bir konu olduğunu ve ancak tecrübi bir tarzla ispat edilebileceğini ileriye sürmek suretiyle meseleyi ele alır. O'na göre, insanların Allah'a ibadet etmekteki zorunlulukların bilinmesi için akıl yeterli değildir. Söz konusu mükellefiyet, peygamberlerin getirdiği emirlerle bilinebilir. Allah peygamber göndermiş, onlar da Allah'ın buyruklarını, yasaklarını, cennet ve

¹⁵² Alper, **a.g.e.**, s. 119.

¹⁵³ Ata, **a.g.t.**, s. 110-111.

¹⁵⁴ Albayrak, Mevlüt, “İbn Sina Açısından Dünyaya Müdahale Vasıtası Olarak Nübüvvet”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi II. Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu, Isparta, 19 Nisan 2001, s. 95.

¹⁵⁵ Kutluer, **a.g.e.**, s. 95.

cehennemini, ahiret ile ilgili bilgileri insanlara iletmiştir.¹⁵⁶ Gazali'ye göre nasıl ki akıl, insanın duyguları vasıtasıyla algılamadığı şeyleri idrak etmesini sağlıyorsa nübüvvet de aklın idrak edemediği fizikötesi âleme (gayb) ait bilgilerin algılanmasını sağlar. Nübüvvet bu açıdan mümkündür ve fiilen de var olmuştur. Var oluşunun delili ise duyu vasıtaları ve akıl yoluyla ulaşılamayan birçok bilgiye insanların sahip olmasıdır.¹⁵⁷

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, nübüvvet konusunu işlerken kelâm kitaplarında tartışıldığı gibi Nebi ve Resûl kavramlarını tartışmadığını, Onun bu kavramları bir saydığını görmekteyiz. O, Resul ve Nebiliğin dört merteye olduğunu ileri sürerek, birinci mertebenin ilâhi emir ve hükümlerle ilgili olduğunu, avâma yönelik olduğunu, ikinci mertebenin ise, tarikat mertebesi olduğunu, manevi merteye sahibi insanlara yönelik olduğunu ifade eder. Üçüncü mertebenin marifet mertebesi olduğunu, marifet ilmiyle ilgili olduğunu belirten Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, dördüncü mertebenin ise, hakikat mertebesi olduğu için bu makamın sırlar ve hakikat makamı olduğunu, bu makamın da sadece yüce makamlara sahip olan bazı kimselere yönelik olduğunu ileri sürer.¹⁵⁸

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, *“Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan onun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun...”*¹⁵⁹ âyetini ve Tasavvufi çevreler tarafından da sıkça zikr edilen, Ebu Hureyre'ye isnad edilen *“ Ben Resulullah'tan iki tür ilim veya iki gırtlak dolusu ilim getirdim. Bunların birini bütün insanlara yayarım, diğerini ise, gizleyip saklarım. Çünkü eğer bildirsem bu boğazımı keserim”* hadisi delil göstererek risaleti makam ve mertebelere ayırması¹⁶⁰ kanaatimize göre tasavvufî, öznel yorumdan öteye geçmemektedir. Çünkü gerek müellifin delil olarak sunmuş olduğu âyet¹⁶¹, *“... İşte bu Kur'an bana, onunla sizi ve ve eriştiği herkesi uyarayım diye vahyolundu...”*¹⁶² vb. âyetler, nübüvvetin bütün insanlığı kuşattığını, gerek avam gerekse havası muhatap aldığını ifade etmektedirler. Ayrıca Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin zikr ettiği gerek bu rivayet gerekse Hz. Peygamberin birçok rivayet ve uygulamaları risaletin mertebelere ayrıldığını değil, bilakis peygamberin daveti sırasında muhataplarının bilgi,

¹⁵⁶ Gazâli, **a.g.e.**, s. 89

¹⁵⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, *“Eş'ariye”*, **DİA**, C.XI, İstanbul, 1995, s. 447-455.

¹⁵⁸ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **Rumuzu't- Tevhid**, s. 38-39.

¹⁵⁹ Maide, 5/67.

¹⁶⁰ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **Rumuzu't-Tevhid**, s. 38.

¹⁶¹ Maide, 5/67.

¹⁶² En'am, 6/19.

beceri, anlayış ve hatta bireyin içerisinde bulunmuş olduğu psikolojik ve sosyal durumlarını göz önünde bulundurduğunun delili olduğunu söyleyebiliriz.

Nübüvvet'in gerekliliği noktasında, “nübüvvet sahibi peygamberler olmadıkça ahkâm-ı şeriyye icra olunmaz. Eğer nübüvvet müessesesi olmasaydı herkes din konusunda ihtiyarına göre davranır. Ve bir uyaran olmadıkça insanlar fısk-u fûcur'a dalar”¹⁶³ diyen Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, bu konuda akli izahlardan ziyade nassa bağlı kalarak kitaplara, meleklerle, kaza ve kadere inanmanın bir iman akidesi olduğu gibi peygambere, nübüvvet müessesesine inanmanın da şart olduğunu ifade eder. O, Kur'an'da ulûhiyet makamına şahitlik olduğu gibi peygamberlik makamına da şahitliğin olduğunu ifade ederek, Allah'a inanmanın peygambere de inanmayı gerekli kıldığını söyler.¹⁶⁴

Bu yaklaşımıyla Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin Nübüvvet meselesini inancın olmazsa olmazı kabul ederek bu noktada Ehli Sünnet âlimleri gibi bir yaklaşım tarzı sergilediğini ve bazı meselelerde olduğu gibi batini te'villere gitmeyip akaidi konularda nassa sıkı sıkıya bağlı kaldığını görmekteyiz.

2.4. Mantık Görüşü

Kavram olarak mantık; düşünmek, söz söylemek ve akl erdirmek anlamına gelen “N-T-K” fiil kökünden türemiş bir mastardır isimdir.¹⁶⁵ Terim olarak ise, doğru ve düzgün düşünme, mantıklı düşünme anlamına gelen mantık, “ilm-i mizan” ve “ilm-i âlet” adları verilmiştir.¹⁶⁶ Mantık, bilgilerimizin doğruluk derecesini ve ayarını gösteren bir ilim olarak görüldüğü için ona “miyarı'l- ilim” ve “mihenkü'n- nazar” adları verilmiştir.¹⁶⁷ Mantık, yunanca da ise, “Logike” konuşma veya düşünme bilgisi anlamına gelirken terim olarak da “doğru düşünme sanatı” “doğru düşünme kural ve ilkelerinin bilgisi” olarak tanımlanmıştır.¹⁶⁸

Mantık, İslam düşüncesinde genel bir âlet, sanat olarak kabul edildiği ve anlaşıldığı için verilen tanımlarda bu anlayış doğrultusunda olmuştur. Örneğin, İbn Sina, mantığın gayesine göre şöyle tanımlar: “Bir âlet-i kanuniyedir ki, insan ona riayet ettikçe fikir ve nazarda dalalete düşmekten masum kalır. Mantığın konusuna göre tanım

¹⁶³ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, *Nasihâtname*, s. 5a.

¹⁶⁴ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, *a.g.e.*, s. 19.

¹⁶⁵ Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, MÜİFV., Yay., İstanbul, 1996, s. 9.

¹⁶⁶ Taylan, *a.g.e.*, s. 9.

¹⁶⁷ Taylan, *a.g.e.*, s. 9.

¹⁶⁸ Bayrakdar, *İslam Felsefesi*, s. 135; Taylan, *a.g.e.*, s. 9.

yapan Ahmet Cevdet Paşa ise, “bilinenden bilinmeyenin elde edilmesine vasıta olan ilimdir.”¹⁶⁹

Mantığın kısaca kavram ve terimsel analizini yaptıktan sonra Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin mantık konusundaki görüşlerine geçmeden önce konunun tarihi sürecine anahatlarıyla değinmenin müellifimizin bu konudaki görüşlerinin anlaşılması noktasında faydalı olacağı kanatındeyiz.

İslam düşünce tarihinde mantığa dair çalışmalar, Aristonun Organon adlı eserinin ve Porphyrius'un Aristo mantığına giriş olarak kaleme aldığı İsağoji adlı eserin Arapça'ya tercüme edilmesiyle başlamıştır. İslam dünyasında metodoloji çalışmalarının oldukça erken bir dönemde başladığı, Aristo mantıkçılarının takipçileri olan filozoflarının yanında “üsülcüler” denilen kalam ve fıkıh âlimlerinin de X. Yüzyıldan itibaren bu disiplinle meşgul oldukları bilinmektedir.¹⁷⁰

Farabi'ye göre mantık, bizi doğru bilgi elde etmeye sevk ettiği gibi, elde edilen bilginin doğruluğunu ve kesinliği içinde ölçü, miyardır.¹⁷¹ O'na göre mantığın en önemli tarafı, zihni bilinenlerden bilinmeyene götüren ispattır.¹⁷² İlimi çalışmalarında daha ziyade “sonuçlama” yöntemine dayanan Farâbi, tecrübeye de önem vererek akıl ve akıl yürütme yolunu tutar.¹⁷³

İbn Sina'ya göre ise mantık, tutarlı düşünmenin kanun ve kurallarını öğreten bir disiplindir. Kısacası düşüncenin bilimidir. Filozofa göre, mantık, tanımlama ve kanıtlamanın kurallarını inceler ve öğretir. Ayrıca mantık, diğer ilimler için de bir araç ve giriş mahiyetindedir.¹⁷⁴ İnsana zihninde kazanılmış bilgilerden kazanılacak bilgilere geçme işlemlerini, bu bilgilerin özelliklerini, bu geçiş işlemlerini düzgün veya düzgün olmayarak meydana getiren sıralama ve yapıların sınıflarını ve bunların sayısını öğreten bir ilimdir. Buna göre mantık, insan zihninde var olan veya kazanılan bilgilerden yeni bilgiler türetmenin bir aracıdır.¹⁷⁵

Gazâli'ye göre mantık, herhangi bir şeyi ispata yarayan bir âlettir.¹⁷⁶ Ona göre, şiire göre vezin, iraba göre nahiv ne ise, akli delillere göre mantıkta odur. Zira şiirin

¹⁶⁹ Bayrakdar, **a.g.e.**, s. 135-136.

¹⁷⁰ Taylan, **a.g.e.**, s. 45.

¹⁷¹ Bayrakdar, **a.g.e.**, s. 177.

¹⁷² Taylan, **İslam Felsefesi**, s. 173-175.

¹⁷³ Ulutan, **Farâbi Felsefesi**, s. 30.

¹⁷⁴ Durusoy, “*İbn Sina*” **DİA.**, İstanbul, 1999, C. 20, s. 324.

¹⁷⁵ İbn Sina, **el-Medhal, Kitabü's-Sifa**, Çev. Ömer Türker, Litera yay., İstanbul, 2006, s. 9; Ülken, **a.g.e.**, s. 192; Topdemir, Hüseyin Gazi, **İbn Sina**, Say Yay., İstanbul, 2009, s. 68.

¹⁷⁶ Ülken, **a.g.e.**, s. 218.

ölçüsüz olanı vezinli olanından ancak şiir vezinleri ile irabın doğru olanı yanlış olandan ancak mantık ölçüleriyle ayrılır. Gazâli'ye göre, mantığın gayesi, zihnin doğruluğu apaçık olan bilgilerden bilinmeyenlere nasıl geçileceğini öğretmek olduğu gibi aynı zamanda bilmeyi bilgisizlikten ayırmayı da içerir. Çünkü akıl, vehim ve hayallerden her zaman uzak kalmaz. Akıl, ancak bu hastalıklardan soyutlandığında eşyayı olduğu gibi kavrar.¹⁷⁷

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'ye göre mantık, ilimlerin hizmetçisi ve aynı zamanda da efendisidir.¹⁷⁸ Ona göre mantığın amacı ise, lazım bir durumu veya mutlak olanı araştırmaktır.¹⁷⁹ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, zihinde külli olarak sunulan emirden sonra külli akletmenin imkânsız olduğunu söyler. Çünkü dışarıda külliye'ye mutabık bir emir yoktur. Aklın ve arızın uygulamalarına cevaz veren resimlerdir.¹⁸⁰

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, küll ve cüz kavramlarını şu örneği vererek açıklar: “Mesela Zeyd, dış varlığı itibarıyla ne küllidir ne de cüz'idir. Tam tersine onun zihni bir varlığı söz konusudur. Çünkü bu ikisi de zihni varlığın kısımlarıdır. Ona göre, külli tabiat, beş kısma ayrılır; Cins tabii, nevi tabii, fiil tabii, hassa tabii, genel sunum tabii, mürekkebe mecmudan mantıki ve tabii külli olanı akli külli diye adlandırılır. Çünkü beş külliyata ayrılan, akılda gerçekleşmez. Onun değişiminde gerçekleşir. Nispet bu iki sebepten biri olmaz. O ikisi olduğu durumdan zorunlu olarak değişir. Yani külliden cüzi değişimdir. Cins mefhumu, mantıki cinsin cevabında hakikatlerle çoklarının ihtilaf ettiği külli makuldür. Her iki mefhumun toplamı akli türdür. Örneğin insan, insan mefhumunun türüdür. Nev'i tabii, natık bir hayvandır. Hakikat olmaksızın sayıda çok ihtilaf edenlere göre makul küllidir. İki mefhumun toplamı külli akli ve mantıki küllidir.”¹⁸¹

Mantık ilminin, hakikate ulaşmak için bir âlet ilmi olduğunu ve bu nedenle de mantığın, bütün ilimlerin vazgeçilmez yardımcısı olduğunu söyleyen Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin, mantığı her hangi bir şeyi ispata yarayan bir âlet ilmi olarak gören Gazâli'den etkilendiğini, akıl konusunda da “Allah'tan ilk sadır olan akıldır. Ondan da ikinci akıl sadır olmuştur. Ondan da üçüncü akıl, ikinci felek ve sabit nefis sadır olur”¹⁸² görüşleriyle de İbn Sina'nın sudur teorisinden etkilendiğini görmekteyiz.

¹⁷⁷ Taylan, **a.g.e.**, s. 45-46.

¹⁷⁸ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **Namusu'l- İkan**, s. 7.

¹⁷⁹ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 11.

¹⁸⁰ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 50.

¹⁸¹ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 51.

¹⁸² Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 52.

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, mantığı, hakikati bulma veya hakikate ulaşma noktasında diğer bütün ilimlerin olmazsa olmaz en büyük yardımcısı olarak telakki etmektedir. O, Mantığın aynı zamanda bütün ilimlere şekil veren, onları yönlendiren adeta okyanusta hakikatleri arayan bir geminin pusulasına benzetir. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, mantığın bu önemli görevi görmesi yönüyle bütün ilimlerin aynı zamanda efendisi olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre mantığın amacı, elde edilen bilgilerin doğruluk veya yanlışlıklarını test eden statik bir ilim olmaktan ziyade, hakikati arayan, araştıran, sonuca giden bir disiplindir.¹⁸³

2.5. Bilgi Görüşü

Felsefenin önemli meselelerinden biri de hiç kuşkusuz bilgi problemidir. Filozoflar, ilkçağdan beri bilgi nedir? Nasıl meydana gelir? bilginin alanı, bilginin mahiyeti, kaynağı, elde ediliş yolu veya şekli, elde edilen bilgilerin güvenilir veya olmayışı, güvenilir ise, ne dereceye kadar bu bilgilere güvenilebileceğimiz vb. sorularla günümüze kadar meşgul olagelmüşlerdir. Felsefe dilinde bu meseleye bilgi problemi adı verilmiştir. Bir diğer ismi ise, epistemologie (epistemoloji) dir. Çünkü “episteme” kelimesi bilgi, “loji” sözü de düzenli, tutarlı söz demektir.¹⁸⁴

Bilgi, genel olarak düşüncenin ürünü olup bilen ile bilinen varlık (obje-suje) arasındaki ilişkiye denilmektedir. Bilgi konusunda iki durum söz konusudur:

1. İlimlerin çeşitli yönlerden ele alıp inceleyen bilim felsefesi.
2. Bilginin doğduğu kaynağı ve bilgilerden hangisine güvenilip güvenilemeyeceğini ele alıp inceleyen bilgi felsefesi (Epistemoloji) vardır.¹⁸⁵

Gerek felsefeciler gerekse din bilginleri, bilgiyi suje-obje ilişkisi olarak tarif etmişlerdir. Burada suje, akıllı, düşünen, şuurlu, irade sahibi, algılayan, duyulmayan, bilmek isteyen ve bir takım davranışlarda bulunan bir varlıktır. Objeye ise, bu şuur varlığının şuuruna konu olan maddi ve manevi her şeydir. Bilgi ise, iki varlık dünyası arasında tanınmak, bilinmek ve kurulan dengeden ibarettir.¹⁸⁶

Felsefe ve dinin en temel problemlerinden biri olan bilginin kaynağı meselesi hakkında düşünce tarihi boyunca filozoflar birbirinden farklı mulahazalar ortaya koymuşlardır. Örneğin, Rasyonalistler, doğru bilginin kaynağının akıl olduğunu,

¹⁸³ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, 50-52.

¹⁸⁴ Keklik, Nihat, **Felsefe'nin İlkeleri**, İstanbul, 1987, s. 200.

¹⁸⁵ Demirpolat, **a.g.t.**, s. 105.

¹⁸⁶ Erdem, **Din Felsefe Münasebeti**, s. 72.

Sensualistler (Duyumcular) havass-ı hamse (beş duyu organları), Ampiristler (Deneyciler) bilgilerimizin deneyden doğduğunu, Entüsyonizm (Sezgicilik) bilgilerimizin kaynağının sezgilerimiz olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁸⁷

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'ye göre bilgi, herhangi bir şey hakkında şüphe kalmayacak şekilde malumat sahibi olmaktır. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin bilgiyi, ilme'l- yakın, ayne'l- yakın ve hakka'l- yakın olmak üzere üç mertebeye ayırdığını görüyoruz. İlme'l yakın; delil bularak bir görüşün sabit olmasıdır. "yakın" ilmin kalpteki sürekliliğine ve keskinliğine denilir. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, ilim ehlinin bazı isimleri ve halleri bütünüyle bilmesine rağmen gerçek anlamda istenen bilgiyi elde edemeyeceklerini savunur.¹⁸⁸

İkincisi ise, 'ayne'l- yakın mertebesidir ki insan bu mertebeye görerek ulaşır. Kabe'yi gözüyle görmek gibi hiç şüphesiz bu mertebe ile elde edilen 'ilme'l yakinden daha üstündür ve bu yol delil olmaya yeterlidir. Bazı kişiler, şüpheciler yaratılışı olmasına rağmen bu mertebede gördüğü nesnede şüpheye düşmez.¹⁸⁹

Üçüncü yol ise, hakke'l- yakındır. Bu mertebede elde edilen bilgiler kişinin mutaala sonucu elde ettiği bilgilerden daha kuvvetlidir. Çünkü bu makamda bütün hakikatlere ve sırlara ulaşılmış ve her açıdan tatmin olunmuştur. Burada kişi bizzat Kâbe'ye gitmiş, sırların ve nurların indiği, peygamberler ve asfiyanın ayak bastığı yeri tavaf etmiştir. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'ye göre, bu makamda olan kişilerin ilmi sürekli ve sağlam olur.¹⁹⁰

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, Ebu Hureyre'nin "Ben Resulullah'tan iki gırtlak dolusu ilim getirdim. Birini insanlara anlattım. Diğerini ise, eğer aktarırsam benim bu boğazım kesilir" hadisini delil getirerek iki çeşit bilginin olduğunu, Ebu Hureyre'nin açıkladığı bilgiler, insanlar tarafından elde edilebileceğini ancak Ebu Hureyre'nin aktaramadığı ise herkes tarafından anlaşılamayacağı için kaos ve kargaşaya sebep olacağından dolayı onun bu bilgiyi aktarmaktan çekindiği, ayrıca bu çeşit bilginin sadece Ebu Hureyre gibi sır sahibi bilginlerin bilebileceğini ileri sürer.¹⁹¹

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, zahir âlimlerinin bilme noktasında ancak "Eserden eser sahibine" bu yolla bilgiyi elde ederken nefsi terbiye ve tezkiye eden hal ehlinin de "Rabbini bilen kendini bilir" hadisinden hareketle "Eser sahibinden hareketle

¹⁸⁷ Erdem, **a.g.e.**, s. 72-76; Keklik, **a.g.e.**, s. 201-202.

¹⁸⁸ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **Rumuzu't- Tevhid**, s. 53,54.

¹⁸⁹ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 54.

¹⁹⁰ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 52-53.

¹⁹¹ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 38.

esere” ulaştıklarını ifade eder. Bilgiye ulaşmada önceliği eser sahibine veren Harputlu Yusuf Şükrü Efendi’nin bilgiyi elde etmede tasavvufî bir metod izlediğini özellikle bu noktada Gazali’den¹⁹² etkilendiğini söyleyebiliriz.

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi’nin bilgi hakkındaki mülâhazalarına baktığımızda bilginin doğuştan olmadığı, bireyin bilgiyi sonradan çalışarak elde ettiğini anlıyoruz. Bilgiyi elde etme noktasında Harputlu Yusuf Şükrü Efendi’nin üç metod takip ettiğini, bunlar; okuyarak, bizzat görerek ve en önemlisi nefsinin terbiye ve tezkiye ederek rabbini bilmesi sonucunda gerçek bilgi ve hakikat’a ulaşmaktır.¹⁹³

2.6. Ahlak Görüşü

Ahlak, şüphesiz felsefenin en temel problemlerinden biridir. Felsefe, yaşam içerisinde vazgeçilmez bir öneme sahip olduğu gibi felsefe disiplini içerisinde ahlak (etik) problemi de aynı öneme sahip olmaya devam edecektir. Düşünmek, insana özgü bir eylem olduğu gibi ahlak da toplum içerisinde başkalarıyla bir arada var olabilen bireylerin içinde bulunduğu ve yaşadığı toplumun ilke ve değerleridir. Bu ahlaki değerler, hiç kuşkusuz toplumların en temel dinamikleridir. Ahlaki faziletler ve değerler, toplumları muassır, müreffeh medeniyetler seviyesine yükseltirken, ahlaki çözümler de toplumların çözülüp yok olmasına neden olmuştur.

Ahlak problemi, insan düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. Kur’an ve sünnet, ahlaki prensiplerin temel esaslarını içerse de bu ilkeler sistemli bir ahlak teorisi ortaya koymaz. Bu bağlamda sistematik ahlak tartışmaları IX. ve X. Asırda başlamakla beraber bundan önce İslam âlimleri ahlak ilminin konusunu teşkil eden bazı meseleleri sistematik bir şekilde olmasa da tartışmışlardır. Özgür irade, cüz-i irade ile külli iradenin ilişkisi, doğru ve yanlışın tabiatı gibi sorular tartışılmıştır. İslam düşüncesinde bu ahlaki meseleler, IX. ve X. Yüzyıldan itibaren sistematik olarak filozoflar tarafından tartışılmış ve çeşitli ahlak teorileri ortaya konmuştur.¹⁹⁴

Farabi, ahlaki konular üzerinde daha ziyade mutluluğa yönelmiş, “faziletli siteyi” tespit etmek düşüncesiyle üzerinde durur.¹⁹⁵ Farabi’nin ahlak felsefesinin temelini eğitim ve iyi davranışlar, son hedefini ise mutluluk oluşturmaktadır.¹⁹⁶ O,

¹⁹² Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 12; Bayrakdar, **a.g.e.**, s. 214.

¹⁹³ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 53

¹⁹⁴ Fahri, Macid, **İslam Ahlak Teorileri**, Çev. Muammer İskenderoğlu- Atilla Arkan, Litera Yay., İstanbul, 2004, s. 17.

¹⁹⁵ Çağrı, **Gazali’ye Göre İslam Ahlakı**, s. 33.

¹⁹⁶ Kaya, Mahmut, **“Farabi”**, s. 153.

mutluluğu nazari faziletler, fikri faziletler, ahlaki faziletler ve pratik sanatlarda görür.¹⁹⁷ Ona göre ahlaki faziletlere ulaşmak için fikri faziletin bulunması gerekir. Ancak ahlaki fazilet bulunmadıkça da fikri faziletin bizi hayra ulaştırması mümkün değildir.¹⁹⁸

Farabi'ye göre, her insan iyiliğe ve kötülüğe eşit ölçüde yatkın olarak doğar. İyilik ve kötülük doğuştan olmayıp sonradan kazanılmıştır. İnsan iradesi ile iyiliği ya da kötülüğü seçebilir. Farabi, bu yaklaşımıyla insanın seçme hürriyetini kabul eder. İnsanın hem iyiliğe hem de kötülüğe eşit bir şekilde meyyal olarak yaratılması ahlak konusunda eğitimin ve alışkanlıkların son derece önemli olduğunu göstermektedir. Her şeyden önce ahlak pratik bir ilim olduğu için yaparak ve yaşayarak öğrenilir. Nasıl ki herhangi bir sanatı öğrenip o konuda gerekli beceriyi kazanmak için çok alıştırma ve tekrara ihtiyaç varsa Farabi'ye göre, ahlaklı olmak için de iyi ve güzel davranışları benimseyip onları huy ve karakter haline getirmeye ihtiyaç vardır. Ahlak, alışkanlıklar sonucu kazanıldığına göre değişebilmektedir. Dolayısıyla insanın mutluluktan pay alabilmesi için kendisini mutluluğa götürecek erdemli davranışları kazanma ve kazandıktan sonra onları koruma konusunda sürekli bir çaba göstermesi gerekmektedir.¹⁹⁹

İbn Sina'ya göre ahlak, öyle bir melekedir ki bir takım fiiller nefisten bu meleke sayesinde bir çaba sarf etmeden, düşünüp taşınmadan kolaylıkla sadır olur.²⁰⁰

O, Farabi gibi insanın yaratılış itibariyle gerek fazilet gerekse rezileti işleyecek güce sahip olduğunu ifade eder. Bu nedenle Ahlak sonradan kazanılmadır. Ona göre, insanın ahlakını düzeltmesi, geliştirmesi ve zaman içerisinde alışkanlık haline getirdiği bir takım huylarını değiştirmesi, iradesi dâhilindedir. Gerek faziletler gerekse reziletler alışkanlık halini almasıyla gerçekleşir. Farabi, ahlaki faziletlerin karakter halini alması için birçok alıştırmaların yapılması gerektiğini ifade ederken, İbn Sina da ahlakın birçok alıştırma ve deneyim sonucunda kazanılan sanat'a benzetmektedir. O, ahlaki reziletlerin zıddıyla tedavi edilmesi gerektiğini söyler. Ona göre, ruh ile beden sürekli bir sürtüşme halindedir. Bedenin ruhu tesir altına alması gayri ahlakiliği, bunun aksi de ahlakiliği doğurur.²⁰¹

Gazâli'ye göre ahlak, nefiste yerleşen bir meleke dir ki, fiil ve davranışlar, fikri bir zorlamaya ihtiyaç olmadan bu meleke sayesinde kolayca ortaya çıkar. O'na göre ahlakı nefiste iyice yerleştirerek bir meleke haline getirmek, ancak faziletlere

¹⁹⁷ Geniş bilgi için bkz. Kaya, *a.g.mad.*, s. 153.

¹⁹⁸ Çağrıncı, *a.g.e.*, s. 33.

¹⁹⁹ Kaya, "*Farabi*", s. 153.

²⁰⁰ Ülken, *a.g.e.*, s. 213; Durusoy, "*İbn Sina*" s. 327; Çağrıncı, *a.g.e.*, s. 35.

²⁰¹ Çağrıncı, *a.g.e.*, s. 35.

yönelmekle mümkündür. Bu da ahlaki mücahedeyi gerekli kılar.²⁰² Allah, insanın maddi yapısını noksansız yaratmış, fakat ahlakını mükemmelleştirmeyi ve güzelleştirmeyi insanın kendi cehdine ve gayretine bırakmıştır. Şu halde ahlaki mükemmelliğe ulaşmanın tek yolu mücahededir. İnsan bu ahlaki cehti göstermek zorundadır. Çünkü Kur'an-ı Kerim'den de öğreniyoruz ki, insan felahı ve saadeti ancak, böyle bir ruh tasfiyesi ile gerçekleştirir.²⁰³

Gazâli'ye göre insan, faziletleri edinmek ve reziletlerden uzaklaşmak suretiyle arzuladığı kemâle ulaşabilir. Ona göre, en yüksek ahlaki ideal “marifetullah” tır. İnsanın bu ideale ulaşmak için önce kendini bilmesi, tanınması ardından da sürekli gelişen bir ahlaki arınmaya girişmesi gerekir. Ona göre insan, ahlak güzelliğine ancak ruhi ve bedeni güç ve kabiliyetleri arasında bir ahenk sağlamakla ulaşabilir.²⁰⁴ Ahlakın eğitimle değiştirilemeyeceği düşüncesine karşı çıkan Gazâli, ahlakın düzeltilmesi ve bozulmasının önlenmesi için fazilet ve reziletle bunların yarar ve zararları hakkında bilgi sahibi olmanın önemi üzerinde ısrarla durmuştur.²⁰⁵

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin ahlak konusundaki görüşlerini ortaya koyarken Gazali'nin bazen başvurduğu nasihat tarzındaki üslubunu kullandığını görmekteyiz.. O, yaşadığı dönemdeki insanların ahlaki bir toplum olma noktasından hızla uzaklaştığını ifade eder. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, toplumun hızla kaos ve kargaşaya sürüklenmesinin sebeplerini, dönemlerinin peygamberlik zamanından uzak olmasına bağlar. O, toplumun, İslam'ın emir ve yasaklarını yaşama noktasında duyarsızlaştığını, insanların dünya malını elde etme derdine düştüklerini, sadece dünyadaki çıkarları için mücadele ettiklerini bu sebeple de insanların, ilahi bilgilerin ve ahretle ilgili mevzuların öğrenilmesinden uzaklaştıklarını ifade etmektedir.²⁰⁶

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, toplumun içine düştüğü ahlaki bunalımdan çıkabilmesi, içerisinde buldukları hayal kırıklığından kurtulabilmeleri ve ebedi nimetlere ulaşabilmeleri için imanın adeta ruhu mesabesinde olan tevhid ve risalet meselesini insanların, gönül ehli kimselerden istekli bir şekilde öğrenmeleriyle mümkün olabileceğini söyler.²⁰⁷ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin bu ifadelerinden onun Gazâli gibi ahlaki erdemlerin ve faziletlerin istekli ve bilinçli bir şekilde eğitimle

²⁰² Çağrıncı, **a.g.e.**, s. 68.

²⁰³ Çağrıncı, **a.g.e.**, s. 68.

²⁰⁴ Karlığa, H. Bekir, “*Gazali*”, s. 501; Çağrıncı, **a.g.e.**, s. 74, 81.

²⁰⁵ Karlığa, H. Bekir, “*Gazali*”, s. 501; Çağrıncı, **a.g.e.**, s. 84..

²⁰⁶ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **Rumuzu't- Tevhid**, s. 2.

²⁰⁷ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 2.

gerçekleşebileceğini anlamaktayız. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, halkın, ulul emre itaatinin vacip olduğunu ifade ederek padişahın fermanı okunduğu halde ona itaat etmeyen kişinin anarşi, kaos ve toplumsal çözülmeye sebep olacağından ve ayrıca âyet'e²⁰⁸ muhalefet ettiğinden dolayı gerçek mü'min olmadığını, bidat ehlinen sayılacağını, imanın değersiz sayılacağını buna mukabil itaatkar mü'minin imanlarının ise değerli olacağını ifade eder.²⁰⁹ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, Hz. Peygamber, mûcize sahibi olmasına rağmen dünya saltanatına ilgi göstermediğini, fakirlik suretini kabul ettiğini belirterek O'nun ümmetinin de dünya süs ve ihtişamına rağbet etmeyip, gururlanmayıp zühd yolunu seçmelerini, bu yolla ancak huzurlu ve ahlaki bir toplumun oluşabileceğini ifade eder.²¹⁰ İdareci sınıfına da seslenen müellif, idarecilerin durumlarına göre emri altında bulunanlara iyi davranmaları gerektiğini, onların emri altında çalışanlara göre bir çoban mesabesinde olduklarını, hatırlar.²¹¹

Ahlaki bir birey, bir toplum oluşturma noktasında Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, insanları riyazet ve mücahede yoluna davet eder. Anne karnında iken nasıl cenine ruh üfürülüyorsa riyazet ve mücahede yoluyla insanın kalbine hakikat bilgisinin üflenebileceğini söyleyen Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, insanın manevi hedefine ancak takva ve salih amelleriyle ulaşabileceğini söyler. Ona göre, insanın bu dünyada iken ulaşması gereken nihai manevi makamı mürşid-i kâmil makamıdır. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, kişinin bu makama ulaşip, Allah'ın hakikat ve marifet ilmine muhatap olabilmesi için mutlaka nefsi terbiye ve tezkiye yoluna girmesi gerektiğini söyler.²¹²

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, çocukların ahlak eğitimi konusunda anne babanın kadınlara özenebilecekleri gerekçesiyle erkek çocuklarına ipek elbise giydirmemelerini tavsiye eder. O, ahlakta mükemmelliği şöyle tanımlar: "Ahlakta mükemmellik, şeriatin zahiri üzerine amel edip, halk arasında kargaşa çıkaracak durumlardan sakınmaktır. Hatta tasarruf sahibi bir kişi halk arasında eline içki alsın ve içtiğinde daha boğazında iken bal şerbetine dönüşse bile bu makbul değildir".²¹³

Toplumda hayayı, iman ağacının en büyük dalı olarak gören Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, toplumda hayanın kalkmasını aynı zamanda kıyametin âlametlerinden sayarak böyle bir durumda hayatın insani hayattan çıkıp hayvani hayata dönüşeceğini

²⁰⁸ Nisa, 4/59

²⁰⁹ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **Nasihatname**, s. 2b; **Rumuzu't- Tevhid**, s. 19-20.

²¹⁰ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **Rumuzu't- Tevhid**, s. 21.

²¹¹ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 23.

²¹² Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 27-28.

²¹³ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **a.g.e.**, s. 30.

iddia eder. O, toplumun düzenini adâleti ikamede görür. Ona göre, adâletle hüküm edenlerin ahirette nurdan minberler üzerinde oturacaklarını, ayrıca bir saat adalet etmenin altmış yıllık ibadetten hayırlı olduğunu, her insanın adaletle memur olduğunu söyler.²¹⁴

²¹⁴ Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, **Nasihatname**, s. 12-a.

SONUÇ

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, XIX. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin son dönem âlimlerindedir. Eğitiminin bir kısmını doğup büyüdüğü memleketi olan Harput'da aldıktan sonra İstanbul'a giderek geriye kalan eğitimini burada tamamlamıştır. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, gayret, azim ve parlak görüşleriyle kısa sürede tanınarak devrin en önemli medreselerinden biri olan ve kendisinin de eğitim görmüş olduğu Vefâ Medresesi'ne müderris olarak atanmıştır. Bazı eserlerinin giriş kısmında onun Celaleyn ve Kadı Beydavi gibi önemli eserleri okutmasının zikr edilmesi Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin ilimdeki seviyesini göstermesi açısından önemlidir.

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, buradaki çalışmalarıyla ilmi ve siyasi çevrelerin dikkatlerini çekmiş olmalıdır ki, onun bu haklı şöhreti kendisini İslam dünyasının en önemli medreselerinden biri olan Medine'deki Mahmudiye Medresesi'ne tayin olmasına sebep olmuştur. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, uzun yıllar burada hizmet ederek yaşı bir hayli ilerlemiş olduğu halde 1875-76 yıllarında vefât ederek naaşı Cennetü'l- Baki mezarlığı'na defn edilmiştir.

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, derin ve saygıdeğer ilmiyle bir yandan kelâmi tartışmalara cevap verirken bir yandan da bozulmaya yüz tutan fert ve toplum ahlakını toparlama ve tedavi etme noktasında büyük bir mutasavvıf, bir ahlak filozofu olarak hizmet etmiştir. O, bununla yetinmemiş devlet ve toplumun hayati öneme sahip meselelerine eğilmiş, bu konuda "Nasihatname" adlı eserini kaleme alarak çözüm önerileri sunmuştur. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, ilmi kimliğiyle hadis, siyer, kelâm ve mantık gibi alanlarda da eserler kaleme alarak içinde yaşadığı toplumun yeniden ihyası için üzerine düşen görevi yerine getirmiştir.

Büyük bir ilim adamı olmanın yanında tasavvufi kimliğiyle de hep ön plana çıkan Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, İbn Arabi'nin vahdet-i vücud nazariyesinden etkilenmiş, kendi felsefesinin temelini uluhiyet meselesini yerleştirmiştir. O, tevhidi açıklarken filozofların problemin ispatı noktasında getirdikleri akli delilleri bir yana bırakarak bu noktada âyeti delil göstererek İbn Arabi gibi batini yorumlara girerek uluhiyet mertebesini ispat etmenin avam ve havasa farz olduğunu ifade etmektedir.

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, dinin temel esaslarını, Allah'ın emir ve yasaklarını, tavsiye ve tekliflerini bize ulaşmasına aracılık eden dinin en önemli kurumu olan nübüvvet konusunda Mu'tezile'nin "Salâh- Aslah" prensibinden hareketle Allah'ın

kullarına peygamberler göndermesinde kulların menfaati olduğundan dolayı Allah'ın kullarına en iyiyi yaratması vaciptir. Eş'âriiler, Allah'ın kullarına peygamberler göndermesinin mümkün olduğu ancak bu fiilini gerçekleştirmede zorunlu olmadığı savunur. Eş'ariler, bu konuda imam-ı Maturidi gibi Nübüvvet meselesinin mevcudiyetinin akli bir zorunluluk olduğunu, bunu hem dünya hem de din için ihtiyaç olduğunu kabul ederek bu yaklaşımlarını akli delillerden ziyade nakli delillerle destekler.

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, Farabi ve İbn Sina'nın ortak ifadesiyle insan aklının ulaşabildiği en genel kavram olan varlık hakkında ihlâs sûresini delil getirerek kudret sahibi olan varlığın bir olduğunu, hiçbir şeye muhtaç olmadığını, buna mukabil bütün varlıkların ona muhtaç olduğunu söyler. Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, "kâinata tecelli eden varlığın ulûhiyet makamını ispat etmek avam ve havasa farzdır. Ancak, bu âleme sirayet eden, taşan, tecelli eden yönü tamamen vahdet-i vucutla açıklanabilir" diyerek İbn Arabî'nin Vahdet-i Vucut nazariyesinin büyük ölçüde tesiri altında kaldığını görmekteyiz.

Felsefe ve dinin en önemli problemlerinden olan ve her seviyeden insanın tarih boyunca fikir yürütmekten kendini alamadığı Tanrı anlayışı ve onun ispat edilmesi konusunda Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, Tanrı'nın ispat edilmesi noktasında akli delilleri kullanmaktan ziyade Kur'an'dan deliller getirmekle beraber İbn Arabî'nin "Vahdet-i Vucut" nazariyesini kullanır. O, ayrıca bu konuda filozofların "eserden eser sahibine" giden inni delil ile Tanrı'yı ispat etmeye çalıştıklarını buna mukabil kendi gibi hakikat âlimlerinin ise "Nefsini bilen kendini bilir" tasavvufî bir kelam-ı kibardan yola çıkarak seyri sülûk, mücahede yoluyla tevhid kuvveti ile fena fillah makamına çıkıp hakkın zatını bilebileceklerini iddia eder.

Düşünce tarihinden bugüne kadar insanın zihnini meşgul eden, hala gizemliliğini korumaya devam eden, bilimsel bir zemine çekilemeyen ruh hakkında bugüne kadar birçok fikir ileri sürülmüştür. Kur'an ve sünnette de bu konuda doyurucu bir bilgiye yer verilmediğinden dolayı soyut bir konu olan ruh hakkında ileri sürülen görüşler de teoriden öteye geçmemiştir.

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, ilkçağ filozoflarının ruh, ruhun mahiyeti ve ruhun kaynağı konusunda ileri sürmüş oldukları su, ateş, hava, toprak, atom vb. telakkilerini benimsemeyerek İslam filozoflarıyla özellikle ruhun tanımını ve onun ezeli oluşu noktasında hemfikir olduklarını görmekteyiz. O, ruhu, latif, yumuşak, ince, cisim

olmayan, basit ve mücerret, saf akıl olan, sır ve cesed arasında bir vasıta olarak tanımlar. Ona göre insan, ruh ve beden dualizmden meydana geldiği için bu birlikte etkin ve yönetici güç ruhtur. Bedenin ruh için alet olduğunu ifade eden Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, İslam filozofları gibi ruhun nebati, hayvani ve insani bir tasnife gitmek yerine ruhu, kişinin dünyadaki amellerine göre “latif ve güzel”, “katı ve kötü” diye bir ayırımı gittiğini söyleyebiliriz.

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, mantığı, hem bütün ilimlerin hizmetçisi hem de efendisi olarak tanımlar. O, mantık ilmini, hakikati bulma veya hakikate ulaşma noktasında diğer bütün ilimlerin olmazsa olmaz en büyük yardımcısı olarak telakki etmekle birlikte mantığın aynı zamanda bütün ilimlere şekil veren, onları yönlendiren adeta okyanusta hakikatleri arayan bir geminin pusulasına benzetir. O, mantığın, bu önemli görevi görmesi yönüyle bütün ilimlerin aynı zamanda efendisi olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre mantığın amacı, elde edilen bilgilerin doğruluk veya yanlışlıklarını test eden statik bir ilim olmaktan ziyade, hakikati arayan, araştıran, sonuca giden bir disiplindir.

Filozofların İlkçağlardan beri sürekli cevabını aradıkları sorulardan biri de bilgi (epistemoloji) meselesidir. Hiç şüphesiz filozoflar bilginin tanımı, mahiyeti, kaynağı, alanı, hangi bilgilere güvenileceği ve ona ulaşabilme yolları hakkında birbirlerinden farklı kanaatler ortaya koymuşlardır. Grek felsefecileri, bilgiyi obje-suje ilişkisi olarak tanımlarken, İslam filozofları onu mutlak tasavvur, fazilet, zihni bir suret, faal akılın aydınlanması olarak tanımlamaktadırlar. Yine bilginin kaynağı, elde edilişi noktasında farklı kanaatler ortaya koymuşlardır.

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin klasik İslam âlimleri gibi bilgiyi, ‘İlme’l- Yakin, ‘Ayne’l- Yakin ve Hakka’l- Yakin olmak üzere üç mertebeye ayırdığını görmekteyiz. O, özellikle Hakka’l- Yakin makamına çıkan kişilerin bilgisine güvenebileceğini ifade eder. Bilgi konusunda Gazâli'den etkilenen Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, doğru bilgiye ancak nefsi terbiye ve tezkiyesiyle beraber eser sahibinden esere ulaşılabilineceğini ifade eder.

Filozoflar, sosyal toplulukların bir ve beraberce yaşamlarına olanak sağlayan, buna katkı sunan, genel geçer ahlak ilkelerinin olup olmadığı, etik ilkelerin kaynağının ne olduğu noktasında düşünce tarihi boyunca cevabını aramış ve bu konudaki düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Kimi, ahlak, nefiste iyice yerleşen bir yeti olarak

tanımlarken ekseriyet, insanların kendisine göre yaşadıkları bir ilkeler topluluğu veya kurallar toplamı olarak ifade etmiştir.

İnsanların, dünya hırsları sebebiyle ilahi ve ahiret ile alakalı mevzuların öğrenilmesinden uzaklaştıklarından dolayı erdemli bir toplum olma noktasından hızla uzaklaştığını ifade eden Harputlu Yusuf Şükrü Efendi, toplumun içerisine düştüğü bunalımlardan kurtulabilmesi için insanların Tevhid ve Risalet meselesini gönül ehli olan kimselerden istekli bir şekilde öğrenmeleriyle mümkün olabileceğini ifade eder. O, yeniden ahlaki meziyetlerle bezenmiş örnek bir toplum oluşturmak için insanları riyazet ve mücahede yoluna davet eder.

Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin problemlere çözüm ararken kullanmış olduğu argümanlara baktığımızda Örneğin, Tevhidin derecelerini izah ederken ayrı ayrı yerlerde görünen güneş ışığının gerçekte kaynaklarının bir olduğu, "on" olarak ifade edilen sayının birlerden oluştuğunu ileri sürmesi, sık sık "*Tecelli*" kavramını kullanması onun felsefesinin büyük ölçüde kâinattaki bütün eşyayı varlığı "*Vacib'ul-Vucut*" olan tek bir yaratıcının yansımaları, tecellileri olarak kabul eden, Allah her şeydir. Fakat her şey Allah değildir. diyen Vahdet-i Vucut nazariyesinin sahibi olan İbn Arabî'den etkilendiğini, Tanrı'nın ıspat edilmesi konusunda parçadan bütüne doğru bir yaklaşım sergilediğini, felsefesini İbn Arabî'nin görüşleriyle şekillendirdiğini söyleyebiliriz.

BİBLİYOGRAFYA

- AÇIKGÖZ, Nâmık, “**Harputlu Yusuf, Nasihat-Name’si ve Yayınlanmamış Üç Manzumesi**”, FÜSBD, Elazığ, 1990, C. IV, sayı 1.
- AKÇAY, Mustafa, **Gazâli de Ruh Tasavvuru**, Dini Araştırmalar Dergisi, C. 7.
- AKTAŞ, Ümit, **Osmanlı Çağı ve Sonrası**, Anka Yay., İstanbul, 2006.
- ALBAYRAK, Mevlüt, “**İbn Sina Açısından Dünyaya Müdahale Vasıtası Olarak Nübüvvet**”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi II. Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu, Isparta, 19, 20 Nisan 2001.
- ALPER, Ömer Mahir, “**Gazali’nin Felsefi Geleneğe Bakışı: O, Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı mıydı?**”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul, 4/2001.
- , **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi**, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000.
- ALTINTAŞ, Hayrani, **İbn Sina Metafizigi**, Kültür Bakanlığı Yay., 2. Baskı, Ankara, 2002.
- ARSLAN, Ahmet, **Felsefeye Giriş**, Vadi Yay., Ankara, 2002.
- , **İbn-i Haldun**, Vadi Yay., Ankara, 1997.
- ARSLAN, Hüzeyfe Süleyman, **Statikodan Değişime Milliyetçilik Ufku**, Binyıl Yay., Ankara, 2008.
- ARUÇ, Numan Yusuf, **İbn Rüşd’ün Felsefi Düşüncesi**, Rağbet Yay., İstanbul, 2007.
- ATA, Ulvi, **İbn Sina’da Peygamberlik** (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2006.
- ATAY, Hüseyin, **Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi**, Dergâh Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul, 1983.
- AYDIN, Fatih, **İbn Sina’nın Ruh ile İlgili Kasidesi ve Yorumları**, (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Danışman: Bekir Karlığa) İstanbul, 2006.
- AYDIN, S. Mehmet, **Din Felsefesi**, Onuncu Baskı, İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2010.
- AYDINLI Yaşar, **Gazali: Muhafazakâr ve Aydın**, Arasta Yay., Bursa, 2002.
- , “**Gazali’nin İlim ve Düşünce Dünyası**”, İslami Araştırmalar Gazâli Özel Sayısı, Ankara, 2000, C.13.
- , **Farabi’de Tanrı İnsan-İlişkisi**, İz Yay, İstanbul, 2000.
- AYDOĞMUŞ, Günerkan, **Harput Kültüründe Din Alimleri**, Manas Yay., Elazığ, 1998.

- BAĞDATLI, İsmail Pasa, **Hediyetü'l- Arifin Esmâü'l- Muellifin ve Asâru,l- Musannifin** (Katip Çelebi, Keşfü'z- Zunûn, 6. cilt Zeyli) Maarif Basımevi, İstanbul, 1995, C. II.
- BAHÇE, Kemal, **İmam-ı Gazâlî ve Nübüvvet Anlayışı** (Basılmamış Yüksek lisans Tezi, Danışman: Şerafettin Gölcük), Konya, 2008.
- BARDAKÇI, M. Necmettin, **Sosyo – Kültürel Hayatta Tasavvuf**, Fakülte Kitabevi Yay., Isparta, 2000.
- BAYRAKDAR, Mehmet, **İslam Felsefesine Giriş**, 6. Baskı, TDV. Yay., Ankara, 2005.
- BERKES, Niyazi, **Türkiyede Çağdaşlaşma**, 6. Baskı, İstanbul, 2002.
- BOLAY, Süleyman Hayri, **Felsefeye Giriş**, Akçağ Yay., Ankara, 2004.
-----, **Felsefeye Giriş**, Akçağ Yay., Ankara, 2004.
- BULAÇ, Ali, **İslam Dünyasında Düşünce Sorunları**, İstanbul, 1983.
- BURSALI, Mehmet Tahir Efendi, **Osmanlı Müellifleri**, Sad. A. Fikri Yavuz – İsmail Özen, Meral Yay., İstanbul, 1915, C. I.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Etîge Giriş**, Paradigma Yay., İstanbul, 2002,
-----, **Felsefe Ansiklopedisi**, İstanbul, 2003, C. I.
-----, **Felsefe Tarihi**, Say Yay., İstanbul, 2009.
- CURCÂNİ, Ali b. Muhammed, **Kitabu't- Ta'rifat**, Tahk. Dr. Muhammed Abdurrahman el- Merğecli, Darun- Nefâis, Beyrut, 2003.
- ÇAĞRICI, Mustafa, "*Gazali*", **DİA**, İstanbul, 1996, C. 13.
-----, **Gazali'ye Göre İslam Ahlakı**, Ensar Yay., İstanbul, 1982.
- ÇUBUKÇU, İ. Agah, **İslam Düşünürleri**, Ankara, 1983.
- DAĞ, Mehmet, **İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler**, Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 5, Samsun, 1991.
- DEMİRPOLAT, Enver, **Osmanlı – Türk Düşünürü Harputi Hoca İshak'ın Felsefi Görüşleri** (Doktora Tezi), Konya, 2003.
- DOĞAN, Özlem, **Etik, Ahlak Felsefesi**, Say Yay., İstanbul, 2010.
- DURUSOY, "*İbn Sina*" **DİA**, İstanbul, 1999, C. 20.
- ERDEM, Hüsameddin **Ahlaka Giriş**, Güney Matbaası, Konya, 1994.
-----, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, 3. Baskı, Konya, 1998.
-----, **Problematik Olarak Din- Felsefe Münasebeti**, Dördüncü Baskı, Hü-er Yay., Konya, 2010.

- FAHRİ, Macid, **İslam Ahlak Teorileri**, Çev. Muammer İskenderoğlu- Atilla Arkan, Literay Yay., İstanbul, 2004.
- FARABİ, **Medinetü'l- Fazıla**, Çev. Ahmet Aslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990.
- FİLİZ, Şahin, **İslam Felsefesinin Serüveni**, İstanbul, 1996.
- GAZALİ, **İhya'u Ulumi'd-Din**, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Akçağ Yay., Ankara, 1996, C.I. -----, **Mearicu'l-Kuds fi Medarici Ma'rifeti'n-Nefs, (Hakikat Bilgisine Yükseliş)**, Çev: Serkan Özburun, İnsan Yay., İstanbul, 2002.
- GÖRGÜN, Tahsin, “ *İbn Sina* ” **DİA**, C. 20, İstanbul, 1999.
- HARPUTLU, Yusuf Şükrü Efendi, **Nâmûsü'l- İkan ‘Âla Şerhi'l- Burhan**, Litografya Matbaası, İstanbul, 1274/1858.
- , **Rûmuzü't- Tevhid Fi Beyâni Bazı Esrâr ve Hakâyiki Kelimeti't- Tevhid** Urfevi Hacı Halil Ziri Matbaası, İstanbul, 1286/1869.
- , **Silsiletü's- Safâ Li Muhammed Mustafa**, Hacı Osman Efendi'nin Matbaası, İstanbul, 1286/1869.
- , **Şerh-i Usûli'l- Hadis-i Li Dâvudî'l- Karsi Âla Risâleti'l Birgivi**, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1293/1876.
- , **Nâmûsü'l- İkan ‘Âla Şerhi'l- Burhan**, Litografya Matbaası, İstanbul, 1274 /1858.
- İBN MANZUR, Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, **Lisanu'l-Arab**, Darus- Sabr, Beyrut, 1997, C.
- İBN SÎNA, **el- Medhal, Kitabü'ş-Şifa**, Çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2006.
- İBN, MANZUR, **Lisanu'l- Arab**, C. X, Beyrut, 1956.
- ECE, Hüseyin K., **İslamın Temel Kavramları**, Beyan Yay. İstanbul, 2000.
- KAM, Ferit, **Vahdet-i Vucut**, (Sad. Ethem Cebecioğlu) DİB. Yay., Ankara, 1994.
- KANDEMİR, Yaşar, **Örneklerle İslam Ahlakı**, Nesil Yay., Altıncı Baskı, İstanbul, 1993.
- KARLIAĞA, H. Bekir, “ *İbn Rüşd* ”, **DİA**, İstanbul, 1999, C. 20.
- , **Bilim Felsefe Tarihi İçinde**, İstanbul, 1991.
- KAYA, Mahmut, “ *Farabi* ”, **DİA**, C. 12, İstanbul, 1995.
- , “ *Kindi, Ya 'kub b. İshak* ”, **DİA**, C. XXVI.
- KEHHÂLE, Ömer Rıza, **Mücemü'l- Muellifin, Muessesetü'r- Risale**, Beyrut, 1414/1993, C. IV.

- KEKLİK, Nihat, **Felsefe'nin İlkeleri**, İstanbul, 1987.
- KILIÇ, Recep, **Ahlakın Dini Temeli**, TDV. Yay., Ankara, 1996.
- KUTLUER, İlhan, **Berahime'den İbn Sina'ya Nübüvvetin İnkâr ve İspatı**, İz Yay, İstanbul, 1998.
- MEMİŞOĞLU, Fikret, **Harput Divanı**, Ziraat Bankası Matbaası, Elazığ, 1995.
- OBA, Ali Engin, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, Ankara, 1995.
- ÖRS, H. Birsen, **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, Bilgi Üniv. Yay., İstanbul, 2008.
- ÖZCAN, Azmi, "*Milliyetçilik*" **DİA**, İstanbul, 2005, C. 30.
-----, "*Osmanlıcılık*" **DİA**, İstanbul, 2007, C. 33.
- SAFA, Peyami, **Türk İnkılâbına Bakışlar**, Ötüken Yay., İstanbul, 1997.
- SARINAY, Yusuf, **Türk Milliyetçiliğinin tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları**, Ötüken Yay., İstanbul, 2004.
- SAYLAN, İbrahim, **Yusuf Şükrü Harputi ve Eserlerinin Hadis Açısından Değeri**, (Danışman: Veli Atmaca, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Elazığ, 2008.
- SÖZEN, Kemal, **İbn Kemal'de Metafizik**, Fakülte Kitabevi Yay., Isparta, 2001.
- SUNGUROĞLU, İshak, **Harput Yollarında**, İstanbul, 1959, C. II.
- ŞAHİN, Eyüp, **Farabi de Bazı Temel Kavramlar Üzerine**, Felsefe Dünyası Dergisi, Ankara, 2008/2, S. 48.
- ŞEHSUVAROĞLU, Lütfü, **Büyük Birlik Projesi Olarak Milliyetçilik ve Namık Kemal**, Ankara, 2008
- TAYLAN, Necip, **Anahatlarıyla İslam Felsefesi, Kaynakları-Temsilcileri, Tesirleri**, Ensar Neşriyat, 4. Baskı, İstanbul, 1991.
- TAYLAN, **Mantık Tarihçesi Problemleri**, MÜİFV., Yay., İstanbul, 1996.
- TOKSÖZ, Hatice, **Osmanlı'nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri**, Değerler Eğitimi Dergisi, 2007, S. 13.
- TOPALOĞLU, Aydın, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, İslam Araştırmaları Dergisi, S. 2, 1998
- TOPALOĞLU, Bekir, **İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı, İspat-ı Vucud**, DİB, Yay., 9. Baskı, Ankara, 2001.
- TOPDEMİR, Hüseyin Gazi, **İbn Sina**, Say Yay., İstanbul, 2009.
- TUNALI, İsmail, **Felsefeye Giriş**, Altın Kitaplar Yay., İkinci Baskı, İstanbul, 2009.

- ULUTAN Burhan, **Farabi Felsefesi**, Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yay., İstanbul, 2000.
- , **İbn Sina Felsefesi**, Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yay., İstanbul, 2000.
- UYANIK, Mevlüt, **İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi “Varlık”Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı**, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çorum, 2002, S.I.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, **İslam Düşüncesi (Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş)**, Ülken Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1995.
- , **Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yay., İstanbul, 1998.
- , **Millet ve Tarih Şuuru**, Kültür Yay., İstanbul, 1974.
- YARAN, Cafer Sadık, **İslam Ahlak Felsefesine Giriş**, Dem Yay., İstanbul, 2011.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “*Eş’ariye*”, **DİA**, C. XI, İstanbul, 1995.
- YAZOĞLU, Ruhattin, **Gazâli Düşüncesinde Ruh ve Ölüm**, Cedit Neşriyat, Ankara, 2002.

ÖZGEÇMİŞ

20.03.1972 yılında Elazığ ilinin merkez Salkaya köyünde doğdu. İlköğrenimini kendi köyünde, orta ve lise öğrenimini ise Elazığ İmam Hatip Lisesi'nde okudu. 2001 yılında Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2009 yılında Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans'a başladı.

Hasan Hüseyin ÇELOĞLU
Elazığ