

**T.C.**  
**FIRAT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**HARPUTLU BEYZADE ALİ RIZA EFENDİ'NİN**  
**FELSEFİ GÖRÜŞLERİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN** **HAZIRLAYAN**  
**Yrd. Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT İsmail BAYKARA**

**ELAZIĞ-2014**

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

**HARPUTLU BEYZADE ALİ RIZA EFENDİ’NİN FELSEFİ GÖRÜŞLERİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN**  
**Yrd. Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT**

**HAZIRLAYAN**  
**İsmail BAYKARA**

Jürimiz, .....tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu doktora tezi oy  
.....ile başarılı saymıştır.

Jüri Üyeleri

- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.

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

**Prof. Dr. Zahir KIZMAZ**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü**

**ÖZET**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin Felsefi Görüşleri**

**İsmail BAYKARA**

**Fırat Üniversitesi**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı**

**İslam Felsefesi Bilim Dalı**

**Elazığ-2014; Sayfa : VII + 66**

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, son dönemlerde yaşayan alimlerdendir. Anadolu'nun önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Harput'ta öğrenimini tamamladıktan sonra müderrislik yapmıştır. Yüksek başarı ve gayretlerinden dolayı takdir toplayan Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, dönemin en önemli ilim merkezlerinden biri olan Harput'ta sonra insanları aydınlatmak için uğraş vermiştir. Bu konuda eserler vermiş şüpheler hususunda görüşler serdetmiştir. Çevrede oldukça etkili olan Beyzade Efendi, her fani gibi vefat etmiş ve Harput'a defnedilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslamcılık, Harputlu Beyzade Efendi, Osmanlı.

**ABSTRACT**

**Master Thesis Seminary**

**İn the Transkript Examination of the Work Called “ Mebde and Mead” By  
Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi**

**İsmail BAYKARA**

**The University Of Fırat**

**The İnstitute Of Social Sciences**

**The Departmen Of Philosopy and Teology Art Of Islam Philosopy**

**Elazığ - 2014, Pages: VII + 66**

Beyzade Ali Rıza, who is from Harput, is the bookman of the latest time. After he comlated his education in Harput, where is one of the important center of science and culture, worked as a mudarris. Beyzade Ali Rıza Efendi from Harput, who won general approval because of his great success and efforts, tried to erlighten people in Harput, the most important science centre of that time. He wrote some boks on this subject (fort his purpuse) and propounded some ideas about suspicions. Beyzade Ali Rıza Efendi, who is very effective on people around, died just like all human being and was buried in Harput.

**KeyWords:** Science, Harputlu Beyzade Efendi, Ottoman, Culture

## İÇİNDEKİLER

<b>ÖZET</b> .....	<b>II</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>III</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>IV</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>VI</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>VIII</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>

### BİRİNCİ BÖLÜM

<b>1.HARPUTLU BEYZADE ALİ RIZA EFENDİ’NİN HAYATI ve ESERLERİ ....</b>	<b>11</b>
1.1.Hayatı.....	11
1.1.1. Çocukluk ve Gençliği.....	12
1.1.2. Menkıbevi Hayatı.....	12
1.1.3. Beyzade Hacı Ali Rıza Efendi’nin Kerametleri .....	12
1.1.4. Beyzade Ali Rıza Efendi’ye üç kişinin soru yöneltmesi.....	13
1.1.5. Beyzade Ali Rıza Efendi’ye Düzenlenen Süikast .....	14
1.1.6. Kitabe .....	14
1.2.Öğrenim Hayatı .....	15
1.3.İlmi Kişiliği .....	15
1.4.Eserleri .....	16
1.4.1.Terceme-i Risale-i Mebde ve Mead.....	16
1.4.2.Terceme-i Risaletü’s-Süluk li-Mevlana Muhammed Azam el-Ferzendani ...	16
1.4.3. Fıkıh Risalesi .....	17
1.4.4.Akaid Risalesi.....	17
1.4.5.Terceme-i Risale-i Validiyye-i Havace Ahrar.....	17
1.4.6.Terceme-i Farisiyye fi Tefsiri’l-Hakiyye .....	17
1.4.7.Tasavvufi Tabirler Hakkındaki Risalenin Tercümesi .....	17
1.4.8.Tertib-i Süluk-i Nakşibendiyye Risalesi Tercümesi .....	17
1.4.9.Hayriyye .....	18
1.4.10.Şerh-i Mülteka .....	18

**İKİNCİ BÖLÜM**

<b>2.BEYZADE ALİ RIZA EFENDİ'NİN FELSEFİ GÖRÜŞLERİ .....</b>	<b>19</b>
2.1.Tanrı Görüşü .....	19
2.1.1. Tanrı Anlayışı .....	20
2.1.1.1. Tanrı'nın Varlığı .....	20
2.1.1.2. Tanrı'nın Birliği .....	23
2.1.1.3. Tanrı'nın Bilgisi .....	25
2.1.1.4. Tanrı'nın Kudreti .....	28
2.1.2.Tanrı'nın Varlığının Kanıtlanması.....	30
2.1.3.Harputlu Beyzade Alı Rıza Efendi'de, Tanrı'nın Varlığını Kanıtlama Yolları	34
2.2. Ruh (Nefs) Anlayışı .....	38
2.2.1.Ruhun/Nefsin Mahiyeti .....	44
2.2.2.Ruhun/Nefsin Kısımları .....	45
2.3.Alem Anlayışı.....	54
<b>SONUÇ .....</b>	<b>61</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>63</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>65</b>

## ÖNSÖZ

İnsanlık tarihinin unutulmayan isimleri Filozoflar ve İlim adamlarıdır. Zira onlar bir topluluğa değil bütün insanlığa hizmet etmeyi, sadece kendi zamanlarına değil, her zamana seslenmeyi amaçlamışlardır. Bu bakımdan onların düşüncelerini ve öğretilerini bilmenin, yeniden yorumlamak ve değerlendirmenin geleceğin ilmi ve fikri gelişmelerine faydalı olacağı ve bir katkıda bulunacağı muhakkaktır.

Bir milletin yok olmaması için tarihini iyi bilmesi ve onu koruması gerekir. Tarihin iyi bilinip korunması ise tarihin oluşumunda en çok payı olan düşünür ve ilim adamlarının iyi bilinmesine ve fikirlerinin yaşatılmasına bağlıdır. Bugün Anadolu'daki Türk-İslam Medeniyeti iyi tanınmadığı için, ne Selçuklu ne de Osmanlı kültür tarihi özellikle bilim ve felsefe tarihi gerektiği gibi yazılamamıştır. Bu durum Osmanlılar da ilim ve felsefe'nin olmadığı kanaatini oluşturmuştur. Geleceğin hazırlanmasında aktif rol oynayacak olan unsurlar, o milletin inançları, gelenekleri, görenekleri ve yetiştirdiği büyük insanların eser ve fikirleridir. Bir başka ifade ile o milletin tarih şuurudur.

Geçmiş milletlerin gurur kaynağı yetiştirdikleri büyük insanlar, onların eser ve fikirleri de iftihar kaynağıdır. Geçmişe bakmak ve araştırmak insanlığın ortak bir özelliğidir. Çünkü tarih denilen geçmiş, her millet'in milli şuurunun, benliğinin ve medeniyetinin oluşa geldiği zamani bir süreçtir. Bu süreç iyi bilinmez ve değerlendirilmezse onun devamı olacak olan gelecekte de emin olamayız. Bizim milletimiz hiçbir millete nasip olmayacak kadar parlak bir tarihe sahip olup bu tarih milletimizin bağrından çıkan büyük insanlar, fikir adamları ve onların düşünceleriyle doludur.

Aslında Türk devletlerinin tarihine göz atıldığında, her alanda ilmi çalışmalar yapıldığını ve bu çalışmaların ürünü olan eserlerin var olduğunu görürüz. Ancak bu düşünür ve bilim adamları ilmi çalışmalarını kendi dilleri dışındaki (Arapça, Farsça vs.) dillerle yapmışlar ve eserler vermişlerdir. Halbuki ilim, bir milletin kendi dili, tarihi ve inancı dairesi içinde meydana gelmedikçe bir kıymet ifade etmez düşüncesindeyim. XIX. yüzyıl Osmanlı devletinde yapılan ilmi çalışmaların iyi tetkik edilip araştırılması ilim âlemine ve genç kuşaklara en iyi şekilde aktarılmasının lüzumuna inanmaktayım. Bu düşünceden hareketle ve yukarıdaki hassasiyetler de göz önüne alınarak Danışman Hocam Yrd. Doç. Dr. Enver Demirpolat Bey'in teşvikleriyle Harputlu Beyzade Ali

Efendi'nin hayatı, eserleri ve felsefi görüşleri konusunu bir tez çalışması kapsamında değerlendirmeye karar kıldık. Çalışmamız Giriş, iki bölüm, sonuç ve kaynakça kısımlarından oluşmaktadır. Giriş kısmında Beyzade Ali Rıza Efendi'nin yaşadığı dönemde etkili olan siyasi ve fikri hareketler konusu incelenmiştir. Birinci bölümde Beyzade Ali Rıza Efendi'nin hayatı ve eserleri konu edinilmiş, onun yetiştiği çevre ve etkilendiği alimler incelenmiştir. İkinci bölümde Beyzade Ali Rıza Efendi'nin felsefi görüşleri irdelenerek onun Tanrı, Ruh ve Alem görüşü hakkında serdettiği görüşler ön plana çıkarılmıştır. Çalışmamız sonuç ve kaynakça kısmı ile son bulmuştur.

Konunun tespiti aşamasında ve sonrasında yol göstererek değerli mesailerini bana ayırıp yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. İsmail Erdoğan hocama, danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Enver Demirpolat Bey'e, teşekkürlerimi bir borç bilirim.

**Elazığ-2014**

**İsmail BAYKARA**

## KISALTMALAR

<b>agd.</b>	: adı geçen dergi
<b>agt.</b>	: adı geçen tez
<b>age.</b>	: adı geçen eser
<b>agm.</b>	: adı geçen makale
<b>agmd.</b>	: adı geçen madde
<b>Ank.</b>	: Ankara
<b>AÜİFD.</b>	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>Bkz.</b>	: bakınız
<b>C.</b>	: Cilt
<b>Çev.</b>	: çeviren
<b>FÜİFD.</b>	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>İst.</b>	: İstanbul
<b>Haz.</b>	: Hazırlayan
<b>Md.</b>	: Maddesi
<b>Ö.</b>	: ölümü
<b>S.</b>	: sahife
<b>S.</b>	: Sayı
<b>SÜİFD.</b>	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>Sad.</b>	: sadeleştiren
<b>DİA</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
<b>Trs.</b>	: tarihsiz
<b>vb.</b>	: ve benzeri
<b>vd.</b>	: ve devamı

## GİRİŞ

### I.HARPUTLU BEYZADE ALİ EFENDİ'NİN YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BİR BAKIŞ

#### I.1.Siyasi Hareketler

XIX. Yüzyıl Osmanlı Devletinin en buhranlı dönemidir. Osmanlı Devleti kısa bir zaman dilimi içinde farklı üç dönemi yaşamıştır. I. Meşrutiyet, II. Meşrutiyet, Tanzimat. Bu dönemler Osmanlı Devletini tükenişe götüren sonun başlangıcını teşkil eden ciddi dönemeçlerdir. Buna karşılık bu üç dönem Türk Toplumunu için yeniden doğuşun, şuurlanmanın ve milletleşme'nin başlangıcını oluşturur.<sup>1</sup> Bu dönem içinde Osmanlı Tarihine ve dünyaya yön veren fikri ve siyasi hadiseleri gözden geçirmek faydalı olacaktır. Çünkü herkes içinde doğup büyüdüğü kültürden olumlu veya olumsuz, az ya da çok etkilenir.<sup>2</sup> Bundan dolayı bir dönem hakkında değerlendirme yapmak için o dönemin şartları göz önüne alınmalıdır. Aksi takdirde yapılan değerlendirmeler objektiflikten uzak olur.

Osmanlı Devleti için sistemli modernleşme ve kendini yenileme hareketleri klasik olarak III. Selim ile başlatılır. Fakat bunun yüzyıl itibariyle ifadesi XIX. Yüzyıl olarak belirlenmiştir.<sup>3</sup>

Harputlu Beyzade Ali Efendi'yi anlayabilmek için Osmanlı'yı iyi bilmek gerekir. Osmanlıyı anlamak için ise, Osmanlının etkilendiği siyasi ve fikri gelişmeleri ve bunların perde gerisini anlamak lazımdır. Bunun için Osmanlıya tesir eden iç ve dış etkenlere kısaca göz atmak yerinde olacaktır.

XIX. Yüzyılda politik bir terim olarak kullanılan Şark Meselesinin Tarihi oldukça eskidir. Aslında bu terimle anlatılmak istenen durum 1071'den 1923'e kadar olan zamanda Batı ile Türk-İslam Âlemi arasındaki ilişkilerin bütünüdür. Mesele, Türkler'in 1071'de Malazgirt'te Bizans'ı mağlup etmesiyle ortaya çıkmıştır. Şark meselesini iki devrede ele almak gerekir. Birinci devre, Türklerin aktif, Batı'nın pasif olduğu dönem ki, 1071 Malazgirt zaferi ile başlar, 1683 Viyana mağlubiyetine kadar sürer. İkinci devrede ise Batı aktif, Türkler pasiftir. Birinci devrede Türkler batıya doğru

---

<sup>1</sup> Kodamanoğlu, Bayram, **19. y.y Çağın ve Osmanlı Devletinin Meseleleri**, Doğuştan Günümüze İslam Tarihi İçinde, İstanbul-1992 c. 12, s.19.

<sup>2</sup> Erdem, Hüsamettin, **Bazı Felsefe Meseleleri**, Konya-1999, s.54.

<sup>3</sup> Akgül, Mehmet, **Türk Modernleşmesi ve Din**, Konya-1999 s.15.

ilerlemekle birlikte Anadolu, Rumeli ve Balkanları sınırları içerisine katarak yapmışlardır. Türkler Hıristiyanlığı yenmekle kalmamış aynı zamanda Müslümanlığın hamiliğini ve İslam âleminin liderliğini üstlenmişlerdir. Bu dönemde Türk'ün yönetimi altındaki milletler, hiçbir eziyete ve zulme uğramamış, yok edilmemiş, milli bünyede eritme ve özümleme metotları uygulanmamış, dini ve kültürel varlıklarını da muhafaza etme imkânlarını devlet ve toplum olarak İslam dininin bir vecibesi gibi sağlamıştır.<sup>4</sup> Bu devrede Avrupa için Şark Meselesinin hedefi Hristiyanlarla meskûn toprakların Türkler tarafından fethini engellemektir. Bu emellerine ancak 1683'te Viyana'da Türklerin mağlup olması ve 1699'da Karlofça Anlaşmasının imzalanmasıyla ulaşmışlardır. Böylece birinci dönem sona ermiştir.

İkinci dönemde ise, Avrupa taarruzda, Türkler savunmadadır. Buna özellikle XIX. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Emperyalist zihniyet eklenmiştir. Bunu gölgelemek için Batı kendisinin daima hümanist zihniyetle hareket ettiğini dünya kamuoyuna propaganda etmiştir.

XIX. Yüzyıldan itibaren Şark Meselesinin hedefleri çeşitlenmiş; propaganda ve uygulama vasıtaları olan ilim ve teknoloji sayesinde değişmiş, artmış ve güçlenmiştir.<sup>5</sup> Bu suretle Batı Türk'ün karşı taarruzlarını durdurdukları gibi, yapılan başarılı mücadele sonunda Türk-İslam gücü bertaraf edilmiş, asırlardır duydukları korkunun üstesinden gelmeyi başarmışlardır.<sup>6</sup> XIX. Yüzyıldan itibaren iç ve dış tüm olayların sebep ve sonuçlarını anlayıp değerlendirmek için Şark Meselesi enine boyuna değerlendirilmelidir. Ancak biz çalışmamızın amacını aşmayacak şekilde bu noktaya değinmek istedik.

Çeşitli sebeplerden ötürü Avrupa, diğer ülke ve toplumlara göre maddi ve fikri alanlarda üstün bir durumda idi. Bu üstünlük onları Avrupa dışına çıkmaya sevk etmiştir.

Avrupalılar sömürgecilik sayesinde sahip oldukları üstünlüklerden yararlanarak hem dünyanın zenginliklerini Avrupa'ya taşımışlar hem de dünya enerji ve ham madde kaynaklarını ele geçirmişlerdir. Bu imkânlar Avrupa Teknolojisi ile bütünleşince sanayi devrimi aşamasına doğru hızlı bir gidişi başlatmıştır.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Topçubaşı, Arslan, **Batı ve Şark Meselesi**, Ankara-1995, s.13.

<sup>5</sup> Kodamanoğlu, **agm**, s.20-23

<sup>6</sup> Topçubaşı, **age**, s.49.

<sup>7</sup> Topçubaşı, **age**, s.49.

Osmanlıya nüfuz eden Avrupa Emperyalizminin Osmanlı devlet ve toplum hayatını etkilememiş olması imkansızdır. Osmanlı devlet adamlarının ve aydınlarının yetişmesinde, düşünce tarzlarında ve icraatlarında Avrupa'nın tesirini görmek daima mümkündür. Dolayısıyla Osmanlı'yı siyasi yönden etkileyen ve yönlendiren faktörlere Emperyalizmi de katmak lazımdır.

1789 Fransız İhtilaliyle hayata geçirilen, XIX. Yüzyıla damgasını vuran ve diğer fikir hareketlerine öncülük eden bir başka etken de fikri, siyasi ve hukuki akım olan Liberalizmdir. Bu akım 1839 Tanzimat, 1856 Islahat Fermanları ve 1876 yılı 1. Meşrutiyet, 1908 yılı 2. Meşrutiyet hareketleriyle Osmanlı toplumunu da etkisi altına almış ve değiştirmiştir.<sup>8</sup>

XIX. Yüzyılda ideolojisini ve prensibini Liberalizmden alan, toplumları etkileyen, dünya haritasını değiştiren önemli bir akım ve hareket de Milliyetçiliktir. Liberalizmin fert için öngördüğü hürriyet eşitlikler, milletlerin eşitlik ve hürriyeti şeklinde yorumlanmaya başlanmıştır. Böylece fert yerini millete bırakmıştır. Bu hareketin temelinde millet gerçeğini kabul etme ve fertte bir millete mensup olma şuurunu uyandırma fikri vardır. Milliyet fikri hem duyguya, hem akla ve hem menfaate hitap etmektedir.

1815'den itibaren kendini gösteren bu hareket XIX. Yüzyıl boyunca devam etmiş, günümüzde de güncelliğini korumuştur. XIX. Yüzyılda Avrupa'da olduğu gibi Osmanlı'da da milliyet hareketlerine şahit oluruz.

Liberalizm gibi bu akımda, Osmanlıda tesirini hemen göstermiştir. Osmanlı aydınları milliyetçi fikirlerin derin etkisi altında kalmışlardır. Ancak etnik özelliklerin ağır basmasıyla Milliyetçilik, Osmanlı Devleti için yıkıcı bir rol oynamıştır. Aydınların hangisinin liberal, hangisinin milliyetçi olduğu kolay kolay anlaşılmasız olmuştur. Sonunda Türk aydınları da kendi milletlerinde (Türkçülük) karar kılmışlardır.

Milliyetçi (Türkçü) aydınlara göre, Batı medeniyetinin medeni unsurları ile yerli kültürün bir sentezi gerekmekte olup, Batı medeniyeti ile Türk kültürünün uzlaşmaları mümkündür. Çünkü medeniyetin içine Batı'dan alacağımız değer ve kurumlar; kültürün içine ise, muhafaza edeceğimiz milli unsurlar yerleştirilmektedir.

Türkçüler, genel olarak, medeniyet denilince bundan ilmin, teknolojinin, siyasi ve idari organizasyonların anlaşılması gerektiğini kabul etmektedirler. Bu bağlamda,

---

<sup>8</sup> Kodamanoğlu, s.27-29.

Batı medeniyeti bizim öz malımız olan kültür unsurlarının gelişmesi için zemin ve işlevi görebilir.<sup>9</sup>

Tanzimat da Osmanlı aydınları arasında oluşan üç önemli akımdan söz edilebilir. Bunlar Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük akımlarıdır. Bu akımlara kısaca değinmek o dönemin aydınlarının içinde bulunduğu durum açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Tanzimat'tan itibaren bütün imparatorluk tebaasını Osmanlı tabiri altında toplayarak siyasi manada yeni bir millet oluşturma gayretinin adıdır. Bu yeni oluşum ve Osmanlılık şuuru üç temel unsur etrafında meydana getirilmiştir. Bunlar, Osmanlı Hanedanı, Osmanlı Vatanı, Müşterek Menfaattir. Batı düşünce değerlerinden hareketle oluşturulan bir akım olarak Osmanlı Devletinin kuruluşunda İslam'ın önemini kabul etmişler, 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.

Osmanlılık, ” Osmanlı Devleti nasıl kurtarılmalıdır?” sorusu ortaya atıldıktan sonra ortaya çıkan ilk siyasi ideoloji olması ve kendisinden sonra gelen siyasi akımlara zemin teşkil etmesi bakımından Osmanlı siyasi ve fikir alanında önemli bir yer tutmaktadır. Bu akım o günkü yapısal durum karşısında zayıf düşmüş ve program olarak başarıya ulaşmamıştır.<sup>10</sup>

Fikir hareketleri varlıklarını bir kaosa borçludurlar. XIX. Yüzyılın ikinci yarısında doğarak değişik görüntülerle günümüze kadar uzanan İslamcılık akımı dini olmaktan öte siyasi bir nitelik taşır. Bütün Müslümanların bir 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 ( inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim,) ”yeniden” hayata hakim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslam dünyasını batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak; medenileştirmek birleştirmek ve

<sup>9</sup> Akgül, *age*, s.310–311.

<sup>10</sup> Bulaç, Ali, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, İstanbul–1983, s.5.; Kodamanoğlu, *agm.*, s.58–59.

kalkındırmak uğruna yapılan siyasi, fikri ve ilmi çalışmalarının, arayışların bütününe kapsayan bir hareket olarak tarif edilebilir.<sup>11</sup>

Müslümanların tarihleri boyunca yaşamadıkları, total bir meydan okuma karşısında kaldıkları XIX. Yüzyıl, diğer düşünce akımlarında olduğu gibi, İslamcılık düşüncesinin de olduğu tarihsel olayların arka planını teşkil eder. Çünkü Müslümanlar kendi varoluşlarından şüpheye düşmüşler, dolayısıyla kendine olan öz güveni sarsılan Müslümanlar, öznelikten çıkararak, nesneleştikleri modern evrende, varlıktan bilgiye, ahlaktan siyasete, kozmolojiden bilime kadar kendi evrelerini yeni baştan inşa etmeye çalışmışlardır.<sup>12</sup>

İslamcılık akımı sadece Osmanlı da değil bütün İslam topluluklarında ilgiyle izlenmiştir. XIX. Yüzyılda Müslüman-Hristiyan münasebetleri Osmanlı Devleti aleyhine giderek kötüleşirken Avrupa Devletleri'nin Osmanlı Hristiyanları lehine içişlerine karışma temayülü beslemesi İslam ülkelerinin istila edilmesi gibi sebepler İslam Birliği yolunda güçlü fikir akımlarını ateşlemiştir.

Osmanlı aydınları arasında mevcut olan işlerin düzelmesi için İslam'a daha sıkı sarılmak ve onu doğru tatbik etmek gibi görüşlerin Abdülhamit döneminde İslamcılığa dönüşmesinde Cemalettin Efgani'nin<sup>13</sup> 1870'de İstanbul'a gelmesinin büyük rolü vardır.

İslamcılık politikası ittihatçılar arasında kısmen kabul görmüş iktidara geçtikten sonra özellikle sıcak savaş yılları boyunca devlet politikası haline getirilmiştir.<sup>14</sup>

Türkçülük Osmanlı-Türk toplumunun modernleşme sürecinde katkıda bulunan bir düşünce akımıdır. Türkçülük, ideolojisi, XIX. Yüzyıldaki modernleşme hareketleri, Müslüman ve Müslüman olmayan unsurların milliyetçi yönelişleri gibi iç dinamiklerden beslenen, Batı'daki Türkoloji çalışmaları ve Osmanlı dışındaki Türkçülük hareketleri gibi dış dinamiklerden hız alan bir sürecin ürünüdür. Türkçülüğü ortaya çıkaran durum dönemin sosyal ve siyasal şartlarıdır. Osmanlıcılığın devletin çöküşünü durduramadığı anlaşılınca İslamcılık ve Türkçülük Osmanlı aydınları için yeni ufukları vadeden ideolojiler olarak görülmüştür.<sup>15</sup> Gelişmesinin zihninde yarattığı ürküntüyle Türk unsuruna duyduğu antipatiyi sık sık fiiliyata döküyordur. Azınlıklar bu gibi fikirlerle

<sup>11</sup> Bulaç, Ali, **age**, s.55. Kodamanoğlu, **agm**, s.58-59.

<sup>12</sup> Akgül, **age**, s.197.

<sup>13</sup> Cemaleddin Efgani, Afganistan'ın As'adabad kentinde 1839 'da doğmuş ve 1897 tarihinde ölmüştür.

<sup>14</sup> Kodamanoğlu, **agm**, s.60-62.

<sup>15</sup> Akgül, **age**, s.270.

tahrik ediliyordu Böyle bir ortamda Türkçülük Osmanlı Devleti'nin geleneksel yapısı Türk unsurunu ön plana çıkarmayı peşinen önlediği gibi dini ve milli akımların doğmasına da müsait bir ortam vermiyordu. Batı Osmanlı akımının Osmanlı aydınları arasında zemin bulması doğaldır.

İlk kıpırtılar fikri alanda meydana geldi. Zaman içinde Türkçenin bir imparatorluk dili özelliği kazanarak genişlemesi öteden beri Osmanlı aydınının dikkatini çeken bir çelişki teşkil ediyordu. Türk Dilinin geniş bir coğrafyada ve uzun zamanlara dayanan tarihin olduğu ortaya konulunca, kaynağını bu çelişkiden alan endişeler dile getirilmiştir. Böylece Türkçülük akımının ilk olarak dilde Türkçülük biçiminde ortaya çıktığı söylenebilir. Aynı dönemde Rusya'daki Türkler Osmanlı aydınları ile temasa geçerek Türkçülüğün siyasi bir mahiyet kazanmasına yardım etmişlerdir.

## **I.2.Fikri Hareketler**

XIX. Yüzyıla kadar olan zaman zarfında Osmanlı Devletindeki fikir akımlarını araştıran eser veya eserlerin yazılmamış olmasından dolayı yapılan değerlendirmeler sığ ve tarafsızlıktan uzak olabilir.

Osmanlı Devleti doğu ile batının birleştiği bir coğrafya üzerinde doğmuş olmasına rağmen, 18. yüzyıl başlarında batı ile kurduğu ilişkilerde edilgen bir rol oynamamıştır. Osmanlı'lar harici tesirlere kapalı bir dünya görüşüne sahip değillerdir. Bilakis Hindistan'dan Fas'a kadar uzanan Şark, Osmanlıların fikir alış-verişlerinde bulunmaktan çekinmedikleri geniş bir etkileşim alanı idi. Batıyla temas kurmakta gösterilen bu umursamazlık İslam'ın müminlere verdiği kendine yetme şuuru ile izah edilebilir.<sup>16</sup> Ezeli gerçeklerin bekçisi ve askeri olduğunu fark eden Osmanlı için batı, ilginç bir alan olmamıştır. Üstelik Hristiyan olması bakımından düşman kimliğiyle görülüyordu. Savaşlarda batıya karşı sağlanan üstünlükten dolayı batının ne olup olmadığını pek az merak etmiştir. Ama yenilgiler başlayınca bunun hangi kaynaktan gelmiş olabileceği yolundaki merak batı ile temasın başlangıcını oluşturmuştur.

Fransız İhtilali'nin yaydığı fikirler tedrici ve örtülü bir şekilde Osmanlı aydınları arasında yayılma imkânı buldu. Hürriyet ve Eşitlik istekleri Osmanlı tarihinde ilk defa Gülhane Hattı Hümayununda (1839) ifadesini buldu. Yaygın adıyla Tanzimat Fermanı, Osmanlı aydınında görülen dönüşümün bir göstergesi sayılır. Gerçekte Tanzimat

<sup>16</sup> Arslan, Ahmet, **İslam Felsefesi üzerine**, Ankara-1999, s.315-316

Osmanlı-Türk toplumunun tarihsel kırılma düzleminde bir odak noktasıdır. Genel olarak, Batı dünyasına bir yönelme, Batı'nın bilimsel, siyasal sosyal kültürünü Osmanlı sınırları içerisine aktarma, devlet ve idare mekanizmasını geleneksel yapının baskısından kurtarmaya yönelik ciddi bir adımdır.<sup>17</sup>

Osmanlı'nın son dönemindeki yenileşme ve batılılaşma hareketi Osmanlıya bir şey kazandırmamıştır. Çünkü bu dönemde ne Osmanlı asırlarca bağlı kaldığı Doğu medeniyeti'nden kopabilmiş ne de batılılaşabilmiştir.<sup>18</sup>

Bilindiği gibi IX. ve XI. Yüzyıllar İslam Felsefesinin en parlak dönemleridir. XII. Yüzyıldan sonra Gazali'nin (ö.1111) Tehafütü'l-Felasife adlı eseri ile filozoflara yaptığı sert eleştiri İslam dünyasında felsefeye karşı menfi bir tavrın alınmasına sebep olmuş, felsefeye karşı olanlar için güvenilir bir sığınak haline getirilmiştir. Gazali'den sonra İbn-i Rüşd (ö. 1198) Tehafüt-üt-Tehafüt adlı Eseriyle bu eleştiriye cevap vermiş olmasına rağmen eski seviyenin yakalanması mümkün olmamış hatta gerileme bile başlamıştır.<sup>19</sup>

Osmanlılar, İslam Düşüncesini XII. Yüzyıldan beri gelmekte olan duraklama döneminde devralmıştır. Osmanlılar da XVII.-XIX. Yüzyılın başlarına kadar geçen süre her alanda olduğu gibi fikri alanda da bir tür ortaçağ yaşamıştır. Kültür âleminin bütün kesimleri ve asıl onların başını çeken fikir hayatı bu zaman diliminde derin uykuya dalmış, dinlenmiştir.<sup>20</sup> denilebilir.

XVI-XIX. yüzyıllar arası görüldüğü gibi adeta felsefeye kapalı bir dönemdir. Ancak arada bir, özellikleri olan bilgin ve düşünür kişiler yetişse bile akılcı bir sistem sahibi filozofa rastlanamıyor.<sup>21</sup> Ancak III. Ahmet devrinde Damat İbrahim Paşa (ö.1730) 25 kişiden oluşan bir komisyon kurmuş ve tercümelet yaptıırarak Türk Kültür Tarihine katkıda bulunmuştur.<sup>22</sup> Denilebilir ki, Osmanlı Türkü 1800'lerden itibaren felsefi bilincini ortaya çıkarmış ve Matbaanın Osmanlılara gelmesi, batıdan örnek alınarak açılan yüksekokullar vesilesiyle yaşanan fikri etkileşim, Osmanlılarda felsefe bilincini ortaya çıkarmıştır. Osmanlılarda bilim ve felsefe çalışmaları kurumsal olarak ancak 1820'lerde başlamıştır.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> Akgül, **age**, s.62.

<sup>18</sup> Erdem, Hüsamettin, **Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak**, Konya-1996, s.39

<sup>19</sup> Durant, Will, **İslam Medeniyeti**, (çev. Orhan Bahaeddin), İstanbul-trz, s.126

<sup>20</sup> Duralı, Teoman, **Felsefe Bilime Ramak Kalmışken**, İstanbul 1991, s.151.

<sup>21</sup> Çubukçu, İbrahim Agah, **Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri**, Ankara 1986.

<sup>22</sup> Adıvar, Adnan, **Osmanlı Tarihinde İlim**, İstanbul-1943, s.139.

<sup>23</sup> Duralı, **agm**, s.152.

Dolayısıyla bu zamana kadar Osmanlılar büyük ilerlemeleri takip edememiş, neticede ilim ve felsefe de ortaçağ İslam filozoflarının eserlerinin şerhinden ileri gidememiştir.<sup>24</sup> Bununla birlikte Osmanlılarda felsefe hiçbir zaman tamamen yok olmamıştır. İlim adamları felsefeyi bir kenara atmamış, felsefi meseleler tartışılmamış, hatta devlet adamları tarafından bu eserlerin yazılması teşvik veya emredilmiştir Batı ile ilk temaslar ordunun düzeltilmesi ve bunun için gereken modern askeri öğretimin hazırlanmasını sağlamıştır. Tabiat alanındaki yayınlar da, modern hastaneler ve top öğretim kurumlarının kurulması ihtiyacı ile yapılmıştır.<sup>25</sup> XVIII. Yüzyılın başlarında Osmanlı fikir hayatı büyük bir canlılık ve atılım içine girmiştir. Halkın kültürel düzeyinin yükseltilmesine hız verilmiş; özellikle tarih, dini bilimler ve düşünce ağırlıklı eserler belirli bir ölçüde de olsa Türkçe'ye çevrilmiştir.<sup>26</sup>

XIX. Yüzyıl Osmanlılarda gerek devlet yönetiminde ve gerekse kültürel alanda batılılaşmanın hızlandığı bir çağıdır. Sultan II. Mahmut Yeniçeri Ocağını kaldırarak Asakir-i Mansure-i Muhammediyye adıyla bilinen yeni bir ordu kurdu. 1839'da Sultan Abdulmecit tarafından Gülhane Hattı Hümayunu diye de bilinen Tanzimat Fermanı ilan edildi.

Tanzimat yeni ile eskiyi, Avrupacılıkla İslamcılığı karşı karşıya koyarken medrese dışına çıkamamış olan İslami ilimlerin Türkçeleşmesi veya yayılmasını sağladığı için Avrupacılık kadar İslamcılığın da kuvvetlenmesine hizmet etmiştir. Bu devrede daha öncede zikrettiğimiz gibi İslam ilimlerine dair Türkçe eserler yayınlanmıştır.<sup>27</sup> Bu yüzyılda Aydınlanma Felsefesi'nin tesirlerini Türk Siyasi Felsefesinde de görmek mümkündür. Özellikle bu felsefi akımın tesiriyle devlet yönetiminde Padişahın keyfi tutumu karşısında akılcılığı savunanlar olmuştur.<sup>28</sup>

Tanzimatçılar eğitimde yenileşmeyi tam başaramamışlardır. Bu başarısızlıkta eğitimcilerin çoğunun medreseden yetişmiş olmalarının payı büyüktür. Zaten Medreseler ve Sıbyan okullarında Osmanlılık düşüncesi hâkimdir.

Medreselerde de felsefeye iyi gözle bakılmıyordu. Medrese mensupları birkaç yüzyıldan beri İslam'da "felsefe" kavramı yerine "hikmet" sözcüğünü tercih etmişler

<sup>24</sup> Ülken, Hilmi Ziya, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul-1992, s.43.

<sup>25</sup> Ülken, **age**, s.28.

<sup>26</sup> Karlığa, Bekir, **Bilim Felsefe Tarihi 1 İçinde**, İstanbul-1991, s.325.

<sup>27</sup> Ülken, **age**, s.49-50.

<sup>28</sup> Çubukçu, **age**, s.27-28.

ve felsefeye kötü gözle bakmışlardır. Osmanlılarda ikinci Meşrutiyetten sonra gerçek anlamda felsefe dili ve felsefe deyimleri söz konusu olmuştur.<sup>29</sup>

XIX. Yüzyılın dinamik ve hızla gelişen Avrupa'sı karşısında İslam Dünyası canlılığını kaybetmiş, içine kapanmış ve durağan bir medeniyeti temsil etmektedir. Batı top yekün bir güç olarak kapıya dayandığında Osmanlı Devleti hem hükmetme alanında, hem de fikri alanda gerilemiştir. Batıya bu üstünlüğü sağlayan temellerin atıldığı 18. Yüzyıl Aydınlanma düşüncesi, geleneksel düşünce organizasyonlarının temellendiği dini eksenden sapıp, insan aklını öne çıkararak yeni bir anlayışı temsil etmekteydi.<sup>30</sup>

Avrupa'da Rönesansdan sonra fikir, sanat, ve ilimde top yekun bir değişim baş göstermiştir. Gazali'den sonra sekiz asır boyunca kelam kitaplarımızda bazen kabul, bazen de reddedilen felsefe, İslam filozoflarının tesis ettiği felsefe idi. Batıda İngiliz filozofu Bacon (1561–1626) ile Fransız filozof Descartes (ö.1650)'in metot hakkındaki yeniliklerini ortaya koyduktan sonra, felsefi düşünüşte yeni bir çığır açılmış ve birçok filozofla kendisini yenilemiştir. Bugün İslam Âlemi de dâhil bütün dünyaya yayılmış bulunan yeni akımlar karşısında İlm-i Kelam da metodunu değiştirmek zorunda kalmıştır.

Eski kelam kitapları Allah'ın varlığı konusuna yer vermişlerse de, günümüzün ihtiyacı karşısında yeterli değildir. Çünkü kelam kitaplarının en çok meydana getirildiği çağ, bütün dünyaya dinlerin hâkim olduğu orta çağdır. Bu çağda ateist akımlar zayıftır. Dolayısıyla kelamcılar daha çok âlemin kadim olmadığını (hadis olduğunu) ispat için bu konuya temas etmişlerdir. Hâlbuki değişen çağın ilmi kelamında Allah'ın varlığı en önemli konulardan birini teşkil eder. Rönesans ve Reform hareketlerini gerçekleştiren Avrupa, düşünce, ilim ve sanat bakımından mesafeler almıştı. Fakat Avrupa aynı zamanda din aleyhtarları akımların da beşiği haline gelmiş bulunuyordu. İslam dünyasının en büyük devleti olan Osmanlı Devleti, Batı ile ilk temas eden İslam devletlerinden biri olmuştur.

Genç aydınlar öğrenci olarak veya başka maksatlarla Avrupa'ya gitmek suretiyle yabancı dil öğrenerek Batı medeniyeti ile ilişkiye girme imkânını bulmuşlardır. Bu arada Avrupa'nın din karşıtı akımları da bazı aydınlarımızı tesiri altına da almıştır.

<sup>29</sup> Çubukçu, *age*, s.49-50

<sup>30</sup> Filiz, Şahin, *İslam Felsefesinin Serüveni*, İstanbul–1996, s.256.

XIX. Yüzyılın sonunda itibaren pozitivism, materyalizm, evrimcilik vb. ilmi görünümlü akımların tesiriyle İslam dünyasında Ateizm baş göstermiştir. Bu hareket karşısında İslam dinini ve akaidini müdafaa eden Müslüman müellifler, çeşitli eserler kaleme almışlardır. İslam dünyanın en büyük devleti olması sebebiyle Avrupa ile en çok temas ve dolayısıyla müspet-menfi en fazla tesir alan Osmanlı Devleti ve haliyle Türkiye, Yeni İlmî Kelam akımlarının ürünü olan eserlere en çok sahip olan bir ülke olmuştur.<sup>31</sup>

Kelam ilmi, zaman ve zemine göre metodunu değiştirmekten, ihtiyaca cevap verebilmek için asli maksattan inhiraf etmeden, vesilelerle oynamaktan hiçbir zaman çekinmemiştir. Çağımızda baş döndürücü bir süratle cereyan eden bilimse ve teknolojik gelişmeler, iletişim vasıtalarının sınır tanımaz aşamaları pek çok değerlerin, inançların, kutsallıkların tekrar gözden geçirilmesine sebep olmaktadır.<sup>32</sup>

XVI. Yüzyıl sonuna kadar son derece uyumlu çalışan tekke, medrese ve ordu üçlüsünde, XVII. Yüzyıldan itibaren çatlama başlamıştır. Özellikle tekke medrese kavgası en hızlı biçimde XVII. Yüzyılda gündeme gelmiştir. Bütün diğer alanlarda olduğu gibi bu asırlarda tasavvufi sahada da belli bir gerileme söz konusudur.<sup>33</sup>

Osmanlı Devletinde topluma yön veren bir müessese olan tekler gerileme döneminde bilgiden uzaklaşmış, ilmi ile amel şeyh ve mürşitlerden mahrum kalmıştır. Tarikatlar arasındaki anlaşmazlık, rekabet ve çekişmeler gibi sebepler de tekkelerin bozulmasında etkili olmuştur. Fakat tekke ve zaviyelerdeki sapmaları kontrol altına alıp ıslah etmeye çalışan Osmanlı Devleti çöküşün önüne geçememiştir.<sup>34</sup>

Buraya kadar Harputlu Beyzade Ali Hoca'nın yaşadığı dönemdeki siyasi ve fikri çevreden bahsettikten sonra, şimdi de onun hayatı felsefi düşüncesi ve eserleri hakkında kısaca bilgi vermeye çalışalım.

<sup>31</sup> Toploğlu, Bekir, **Kelam İlmî, İstanbul**–1981, s.37–41.

<sup>32</sup> Gölcük, Şerafettin, **Kelam Tarihi**, Konya–1992, son söz bölümü.

<sup>33</sup> Yılmaz, Hasan Kamil, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, İstanbul-1994, s.151.

<sup>34</sup> Bardakçı, Mehmet Necmettin, **Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf**, İsparta-2000, s.254-255.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1.HARPUTLU BEYZADE ALİ RIZA EFENDİ'NİN HAYATI ve ESERLERİ

#### 1.1.Hayati

Harput'un meşhur alim ve mutasavvıflarından Beyzade Ali Rıza Efendi'nin ecdadı aslen Türkistanlı olup asırlarca evvel oldukça geniş bir oymak halinde Özbekistan bölgesinden Buhara'ya oradan da Mısır'a göç etmiş. Napolyon'un Mısır'ı işgali ile kırk kadar aile ile Mısırdan ayrılarak kuzeye doğru hareketle Şam, Halep, Urfa tarihiyle Musul'a gelmişler. Bazı aileler burada kalır, bazıları Türkistan'a doğru gider, bazıları da Bakır Bayı'n idaresinde Harput'a gelirler.<sup>35</sup>

Kardeşi Hacı Mehmet Efendi ile burayı mesken tutarlar. İki kardeş Kurşunlu Medreseleri'nde beyaz külah imal ederek aile maişetlerini temin ederler. Diğer taraftan da ilimle meşgul olmaya başlarlar. İşte Beyzade Ali Rıza Efendi, Bakır Bay'ın (Hacı Bekir)'in oğludur. 1225/1810 tarihinde Harput'ta doğdu. Türkistanlı'lar soyundandır. Uzun boylu, iri cüsseli, geniş omuzlu bir zattır. Ela gözlü, beyaz ve uzun sivri sakalı ile çok sevimli ve nuraniydi.<sup>36</sup> Hacı Mehmet Nuri, Hacı Bahaddin Efendi namında iki oğlu vardır. 95 yaşına yakın ömür sürmüştür ve 1322/1904 tarihinde Harput'ta ölmüştür. Meteris Mezarlığı'nda medfundur. Mezarı kasabadan çıkar çıkmaz soldaki birinci blok mezarlık içindedir.

Beyzade Efendi, önce Şeyhü'l-Ulema diye anılan Büyük Hacı Ali Efendi'den, bilahare Dağıstanlı Hacı Hafız Mehmet Efendi'den ders alır. Daha genç yaşında, üstün kabiliyeti ve zekasının parlaklığıyla kendisini çevresine kabul ettiren Beyzade hazretleri, zahiri ve batini ilimleri sistemli bir şekilde öğrenir. İlme duyduğu istek onu durmadan araştırmaya, incelemeye ve okumaya sevk etmiştir. Beyzade hazretleri, yaklaşık 80 yıl İbrahim Paşa Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Harput'ta irşada memur edildikten sonra onbinlerce insana din ve tasavvuf yolunu anlatmıştır. Bu vesileyle de çok sayıda insanın manevi kurtuluşuna vesile olmuştur.

---

<sup>35</sup> İshak, Sunguroğlu, **Harput Yollarında**, İstanbul-1959, C. II. s.110.

<sup>36</sup> Sunguroğlu, **age**, s.113.

### 1.1.1. Çocukluk ve Gençliği

Beyzade Hazretleri, küçük yaşından itibaren babasının ve Harput'un tanınmış ilim adamlarının elinde yetişti. Bunlardan manevi terbiye aldı. Gençlik dönemine kadar birçok manevi rütbeleri sırasıyla aştı. Muhtelif tecellilere mazhar olmaya, çeşitli fevkaledelikler göstermeye başladı. Kısa zamanda şöhreti Harput ve çevresinde yayıldı.<sup>37</sup>

### 1.1.2. Menkıbevi Hayatı

Beyzade Hazretleri'nin asıl şöhreti, Urfa'lı Şeyh Rehavi Hazretleri'ne intisabından sonra başlar. Çünkü Beylerinden Hacı Latif Ağa Urfalı Şeyh Rehavi Hazretlerinin gıyaben müridanıdır. Bu zat bir gün şeyhini Harput'a davet eder. Bu davette Beyzade hazretleri, Şeyh Rehavi Hazretlerinin dikkatini celbeder. Onun gönlüne manevi çengelini takarak Urfa'ya gelmesini sağlar. Artık Beyzade Hacı Ali Rıza Efendi, Şeyh Rehavi Hazretlerinin dergahındadır. Sabahlara kadar yapılan zahiri ve batını ilimler üzerine sohbetler, araştırmalar, zikirler. Nihayet Beyzade Hazretleri Şeyhinin kontrolünde yedi ay çile hayatına girer. Bu süre içinde kendisinde bazı manevi haller tecelli eder. Beyzade Hazretleri bu aşk ocağında iyice pişer. Bu çile hayatından sonra Şeyh Rehavi Hazretleri ona halifelik vererek Harput'a gönderir. Orada irşada memur edilir.<sup>38</sup>

### 1.1.3. Beyzade Hacı Ali Rıza Efendi'nin Kerametleri

Beyzade Ali Efendi Peygamberimizin kabri şeriflerini ziyaret etmesi. Hacca gitme zamanı gelmiştir. Harput'ta hacı adayları hazırlık yapmaktadırlar. Beyzade Hazretleri çocuklarını ve Ahmet adındaki hizmetçisini de alarak hacca gider. Kâbe-i Muazzamayı ziyaret, farz ve sünnetlerini eda ettikten sonra Medineye döner. Medinede Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed Mustafa'nın kabri şeriflerini ziyaret etmek ister. Vakit hayli geçmiştir. Görevli: "Bu saatten sonra ziyaret yapılamayacağını" söyler. Fakat Beyzade Hz. Peygamberin kabri şeriflerine dönerek "Ya Resulallah geldik bizi kabul etmeyecek misiniz?" der. O zaman Beyzade Hz. ve Hacı Ahmet, kendiliğinden açılan kapıdan içeriye girerek ziyaretlerini yaparlar. Kapıdaki görevli bu durumu

<sup>37</sup> Yeni Fırat Dergisi, C.2, S.12, Mayıs-1964, Matbaa Teknisyenleri Basımevi, Divanyolu/İstanbul.

<sup>38</sup> Nurhak Gazetesi, S. 2599, Yıl 10/3 Temmuz-1981, Elazığ.

Vali'ye, O'da Sultan'a bir telgrafla bildirir. Sultan Abdülhamit cevabı telgrafta ''bu zati doğrudan doğruya bana gönderiniz.'' emrini verir.

Beyzade Efendi bu haberleşmeleri sezmiş olacakki hazırlıklarını tamamlayarak kafilesiyle Harput'a hareket eder.<sup>39</sup>

#### 1.1.4. Beyzade Ali Rıza Efendi'ye üç kişinin soru yöneltmesi

Beyzade Ali Efendi hac dönüşünde Şam yakınlarında konaklar. Beyzade Hazretlerinin şöhretini duyan üç kişi, hazretin huzuruna gelerek, selam verir. İçlerinden birisi:

Efendi! Bizim herbirimizin bir suali var. Çok yer dolaştık, çok alimden sorduk, fakat cevap alamadık. Eğer lutfeder sorularımızı cevaplandırırırsanız bizleri derecesiz memnun edersiniz der.

Beyzade hazretleri, sorulan soruları büyük bir dikkatle dinler. İlk iki sorunun cevabını hemen orada verdikten sonra, bana on beş dakika müsaade buyurun, sonra gelin bu sorunuzunda cevabın alın, der. Beyzade Hz.hizmetçisi hacı Ahmet, bu hadise ile ilgili olarak bilahare şunları nakleder.

Beyzade Hz. soru soran kişilerden ayrıldıktan sonra Harput'a doğru dönerek oturdu. Rengi balmumu gibi sararmaya başladı. Bir noktaya gözlerini kırpmadan bakıyor, sanki bir şeyler okuyordu. Hava sıcaktı. Buna rağmen, efendinin vücudu titriyordu. Bu halde on beş dakika kaldı. Sonra bana dönerek;

“Evladım; Hacı Ahmet! Git adamları çağır” dedi. Soruların muhatabı olan üç kişi zaten kendilerine verilen vakit tamamlandığı için geliyorlardı.

Beyzade Efendi üç kişiye dönerek: “Bana yönelttiğiniz üçüncü sorunun cevabıda şudur” diyerek sorunun cevabını tane tane anlatmaya başladı. Üç kişinin kalbi mutmain olmuş rahatlamışlardı. Hazretin ellerinden öperek ayrıldılar. Onlar gittikten sonra, üçüncü sorunun cevabı bana dert oldu. Acaba Efendi Hazretleri bu sorunun cevabını nasıl ve ne şekilde buldu? Bu soru kafamı kucaladı durdu. Bir ara bu düşünceyle okadar meşgul olmuşum ki, Efendi Hazretleri'nin hizmetinde kusur etmeye başladım. Nitekim Beyzade Efendi birara bana dönerek:

“Hacı Ahmet: benim hizmetimde kusur etme. Seni saatlerden beridir meşgul eden o aklındaki soruları da kaldır at. Bana tevcih edilen soruların sonuncusunu

<sup>39</sup> Bazı rivayetlerde Beyzade Efendi, Sultan Abdülhamit Hanla görüşmüş ve bizzat Sultanın beraatını almıştır.

bilmiyordum. Mühlet istedim, düşündüm, yine bulamadım. Bu arada Harput'ta Abdullah ile ruhani bir mülakat kurdum. O da kitabı açtı, sorunun cevabını bularak bana uzattı. Bende oradan okuyup öğrenmiş oldum” dedi.

### 1.1.5. Beyzade Ali Rıza Efendi'ye Düzenlenen Süikast

Beyzade Hazretlerinin şöhret dairesi genişledikçe müritleride çoğalmaya başlar. Tabiatıyla, muhalifleri de çoğalır. Harput'ta bulunan Ermeniler, Beyzade Hazretlerinin muhaliflerindende destek alarak O'na, bir süikast hazırlığına girişirler.

Birgün Beyzade Hazretleri sabah namazını eda etmek için evinden çıkıp Sara Hatun Camii'ne doğru gider. Hazretin geldiğini gören Ermeni fedaileri silahlarını Hazrete doğrulturlar. Fakat bir türlü ateş edemezler. Beyzade hazretleri; sabahın alacakaranlığında, Ermeni fedailerini elindeki asasıyla mahallelerine kadar sürer. Ermeniler bu durumu daha sonra şu şekilde nakletmişlerdir:

“Beyzade Efendi'yi vurmak için pusuya yattık. Evinden çıktı. Allah'ı tesbih ederek bize doğru geliyordu. İyice yaklaştı. Silahlarımızı doğrulttuk. Fakat hayret etmiştik. Hepimiz aynı şeyi görüyorduk. Sanki sokakta bize doğru yaklaşan bir değil bin tane Beyzade vardı. Hangisine ateş edeceğimizi şaşırдық. Daha sonra bu Beyzadeler bizi mahallemize kadar sürüp getirdiler. Korkudan yolda bayılıp düşen arkadaşlarımız oldu. Canımızı zor kurtardık” diye rivayet edilmektedir.<sup>40</sup>

Harputlu Sungurzade Hacı Abdülkerim Efendi'nin, Beyzade Ali Rıza Efendi'nin mezar taşına yazdığı aşağıdaki kitabe okuyucuların istifade etmesi amacıyla örnek olarak sunulmuştur:

### 1.1.6. Kitabe

Ey zair-i zü'l-ihtiram	Adab ile gel ver selam
İhlas ile oku müdam	Vağfirlehu yevme'l-kıyam.
Üstad-ı küll kutb-i cihan	Fahr-i sunuf-i arifan
Oldu dürud-i kudsiyan	Vağfirlehu yevme'l-kıyam.
Elhak velidir bi menend	Ser-amedan-ı Nakşibend
<b>Ali Rıza</b> -yi fazl-ı bend	Vağfirlehu yevme'l-kıyam.
<b>Beyzade</b> -i şöhret şiar	Rükn-ü tarik-i yar-ı gar
Yarep becah-ı Çar-ı yar	Vağfirlehu yevme'l-kıyam.

<sup>40</sup> Sunguroğlu, **age**, C.II, s.111.

Vağfirlehu tarihi hem Ağlayarak yazdı kalem  
Kıl müstecab yaz el kerem Vağfirlehu yevme'l-kıyam.<sup>41</sup>

Şiirde geçen **Vağfirlehu** ibaresi, ebcet hesabına göre 1322/1904 tarihine denk düşmektedir. Bu tarih, Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin ölüm tarihi olan 1322/1904 yılına tekabül etmektedir.<sup>42</sup>

## 1.2.Öğrenim Hayatı

Beyzade Ali Efendi evvela Şeyhu'l-Ulema Büyük Hacı Ali Efendi'den sonra da Dağıstanlı Hacı Hafız Mehmet Efendi'den ders görmüştür. Genç yaşına rağmen bu tahsil devresinde zekâ ve dirayeti ile kendisini hem hocalarına hem de etrafına sevdirmiştir.<sup>43</sup>

Müsbet ilim sahasında Hocalarının dikkat nazarlarını çekmiş olacak ki, Dağıstanlı, ölüm yatağında iken kürsüsünün Beyzade'ye verilmesi hususunda Medrese Mütevellisi Sırma Hatun'a şöyle vasiyet eder. Ben yakında öleceğim. Ölümümden sonra Müderrislik için birçok dedikodular hatta kavgalar olacaktır. Sana vasiyet ediyorum benim yerimi ancak Beyzade Ali Efendi doldurabilir. Müderrisliği ona vereceksin şayet başkalarına verecek olursan kıyamet gününde seni saçlarından tutup sürüm sürüm süründürürüm deyince, Sırma Hatun bu sözden son derece heyecan duyarak Dağıstanlı'ya kat'i söz vermiştir.

Hacı Ali Efendi'de, Dağıstanlı da icazet vermeden ölmüşlerdir. Daha sonra Antep ulemasından Küçük Ali Efendi icazet verince İbrahim Paşa Medresesi Müderrisliğine tayin edilir. Urfa Nakşibendî Şeyhi Şeyh Rehavi'den de icazet almıştır. Rehavi Beyzade'ye Halifelik vererek O'nu Harput'ta irşada memur etmiştir.

## 1.3.İlmi Kişiliği

Zekası ve dirayeti ile kendisini hem hocalarına hem de etrafına sevdirmiştir. Bir taraftan ilme, diğer taraftan da tasavvuf'a karşı olan ilgisinden dolayı durmadan dinlenmeden çalışarak az zamanda çok ilerlemiştir.

Beyzade'nin müderrisliği zamanında İbrahim Paşa Medresesi şen, karabalık ve en verimli günlerini yaşamıştır. Birkaç defa icazet vermiştir. Birisi 1861 tarihinde, diğeri 1894 tarihindedir. (Büyük Oğlu Hacı Mehmet Nuri, Müsevvit Ahmet. gb.)

<sup>41</sup> Memişoğlu, **age**, s.92; Araz, **agt**, s.144-145.

<sup>42</sup> Araz, **agt**, s.145.

<sup>43</sup> Sunguroğlu, **age**, C.II, s.111.

Meydan Camii'inde ilim sever karabalık bir zümreye Hadis-i erbain okutmuştur. İlim yolunda ilerlemiş, Zühtü takvaya önem vermiş, Tasavvufun en yüksek kutbu derecesine kadar yükselmiştir. Yıllarca Harput'ta İrşat ve tarikatla uğraşmıştır. Keramet sahibi bir zat olup bunun birçok tezahürleri halk arasında görülmüş ve tespit edilmiştir.

Dağıstanlı Hoca'nın vefatından sonra münhal kalan müderrislik için mühitte epeyce dedikodu olmuş, bunu haber alan ve Beyzade Ali Efendi'nin ilmi fazlı hakkında hiçbir şüphe ve tereddüdü olmayan Antep ulemasından meşhur Küçük Ali Efendi kendisine gıyaben icazetname göndermiştir. Urfa'da meşhur Nakşibendî meşayihinden Hartevizade Şeyh Mehmet Rehavi'den de icazet almış ve bu yolda az zaman içinde çok ilerlemiş ve Şeyh tarafından kendisine Nakşibendî tarikatının halifeliği tevcih edilmiştir.

#### **1.4.Eserleri**

Kaleme alınan eserlerin, konularından hareketle onun ilmi çerçevesinin genişliği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Onun eserleri genellikle tercüme eserler olup birkaç tanesi özgündür. Tercüme ettiği eserlerde zaman zaman kendi görüşlerini kenarlara veya metin içinde belirtmiştir. Eserleri genellikle Osmanlıca'dır. Harputlu Beyzade Ali Efendi daha çok terceme eser kaleme almıştır. Onun bu tercemelerde bazen kendi görüşünü belirttiği söz konusudur. Onun tespit edebildiğimiz eserleri şunlardır:

##### **1.4.1.Terceme-i Risale-i Mebde ve Mead**

İmam Rabbani'ye ait olan eser Harputlu Beyzade Ali Efendi tarafından tercüme edilmiştir. Eser, toplam 150 sayfa el yazması halinde olup İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphanesi'nde 000258 demirbaş no'ya kayıtlıdır. Bu eserde Tanrı'nın varlığı, varlık görüşü, bilgi görüşü, aklın dereceleri hakkında bilgi verir.

##### **1.4.2.Terceme-i Risaletü's-Süluk li-Mevlana Muhammed Azam el-Ferzendani**

Muhammed Azam'ın Farsça olarak kaleme aldığı eserinin tercümesidir. İstanbul'da 1276/1859 yılında yazılmış olan eser toplam 24 sayfa olup genel olarak tasavvuf ile alakalıdır. Eser, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi 0123775 Demirbaş no'da ve Süleymaniye kütüphanesinde Hacı Mahmud Efendi koleksiyonu 2755 demirbaş no'ya kayıtlıdır.

### **1.4.3. *Fıkıh Risalesi***

Kaynaklarda ismi geçen bu eserin akibeti hakkında bir bilgi tespit edilememiştir. Eser isminden de anlaşıldığı gibi İslam Hukuku ile alakalıdır. Eser matbu değildir<sup>44</sup>.

### **1.4.4. *Akaid Risalesi***

Kaynaklarda zikredilen eserin nerede olduğu hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır. İsminden de anlaşıldığı gibi bu eser İslam Akaidi ile ilgilidir.<sup>45</sup>

### **1.4.5. *Terceme-i Risale-i Validiyye-i Havace Ahrar***

Hace Ubeydullah-i Ahrar'a (ö.896/1490) ait olan bu eseri Harputlu Beyzade Ali Efendi tercüme etmiştir.<sup>46</sup> Eser, Süleymaniye Kütüphanesi'nde Hacı Mahmud Koleksiyonu, 2755 D.no'ya kayıtlı olup 1276/1859 yılında tercüme edilmiştir. Eser 7 yapaktır.

### **1.4.6. *Terceme-i Farisiyye fi Tefsiri'l-Hakiyye***

Müellifin bu eserinin içeriği Kur'an tefsiriyle alakalıdır.<sup>47</sup> Ancak eserin nerede olduğu hakkında bir bilgi tespit edilememiştir.

### **1.4.7. *Tasavvufi Tabirler Hakkındaki Risalenin Tercümesi***

Şeyh İlyas'a ait olan eser Harputlu Beyzade Ali Efendi tarafından 1276/1859 yılında Arapça'ya tercüme edilmiştir. 5 yaprak olan risale Süleymaniye Kütüphanesi'nde Hacı Mahmud Efendi 2755 D. No'ya kayıtlıdır.

### **1.4.8. *Tertib-i Süluk-i Nakşibendiyye Risalesi Tercümesi***

Ziyaeddin Halid el-Bağdadi'ye ait olan eser Harputlu Beyzade Ali Efendi tarafından 1276/1859 yılında Osmanlıca'ya tercüme edilmiştir. Tasavvufla alakalı olan eser 10 yaprak olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde Yazma Bağışlar (s.45-53 yaprak arası) 2755 D.No'ya kayıtlıdır.

<sup>44</sup> Sunguroğlu **age**, C.2, s.112.

<sup>45</sup> Sunguroğlu, **age**, C.II, s.112.

<sup>46</sup> Haksever, Ahmet Cahid, **15. Yüzyıl Bir Türk Sufisi-Yakub-u Çerhi**, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Ethem Cebecioglu), Ankara-2005, (Doktora Tezi), s.86.

<sup>47</sup> Koç, Mustafa-Tanrıverdi, Eyüp, **Çok Yönlü Bir Sufinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı**, İstanbul-2006, s.XXXVII.

**1.4.9.Hayriyye**

Nabi Yusuf b. Abdullah Ruhavi'ye (ö.1124/1712) ait olan eseri Harputlu Beyzade Ali Efendi, istinsah etmiştir. Eser, Ankara Milli Kütüphane'de bulunmaktadır.

**1.4.10.Şerh-i Mülteka**

Müellifin Mülteka adlı esere yazdığı şerh olup gayr-i matbudur.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Harput Uleması, s.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2.BEYZADE ALİ RIZA EFENDİ'NİN FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

#### 2.1.Tanrı Görüşü

Ontoloji, diğer adıyla varlık bilim, varlığı sadece varlık olması bakımından inceleyen bilim dalıdır.<sup>49</sup> Genellikle varlık var mıdır?, Hangi alandadır?, Varlık gerçek midir? gibi problemlerle uğraşır. Bu ilmi disiplin, daha çok Tanrı, ruh ve alem problemi üzerinde durmuştur.<sup>50</sup>

Düşünce tarihi süresince filozofların uğraşı alanı içine giren varlık bilimin kapsadığı konular, İslam filozoflarının da ilgisini çekmişlerdir. Fakat onların metafizik hakkındaki görüşleri tamamen bağımsız olmayıp, İslam inancıyla uzlaşma şeklinde olmuştur. Bu da onların düşüncelerinin karakter, nitelik ve kapsamında dinin hakim otoritesinin getirdiği bir sınırlamayla sonuçlanmıştır.<sup>51</sup>

Felsefe, insanın önce kendi hakikatini, içinde bulunup çevresini kuşatan alemin nasıllığını, daha sonra bunların nedeni olarak kabul ettiği Tanrı'ya yönelerek düşüncesini bu alanlara yoğunlaştırmasından doğmuştur.

İslam düşüncesinin önemli bir bölümünü oluşturan metafizik de Tanrı ve O'nunla ilgili konular (ilahiyat), genelde öncelikli sıralarda yer almıştır. Fakat bilinmelidir ki, Tanrı'nın varlığı ve nasıllığı fizik alemini aşan yüce (aşkın) bir varlıkla ilgili olduğu halde, O'nu kavramaya çalışan insan, fiziksel alemin içinde bulunup yine O'nun bilinen yasalarına uymak zorundadır.<sup>52</sup> Bu da O'nun varlığı ve nasıllığı hakkındaki zorluğun boyutunu göstermektedir.

Felsefenin İslam dünyasına girmesinden sonra, Tanrı, alem, ruh, öldükten sonraki diriliş, Tanrı'nın sıfatları vs. gibi kavramlar İslami düşünceye göre yorumlanmıştır. Gazali'nin, filozofları tenkit edip bazı konularda küfürle suçladığından beri İslam düşüncesinde emeği bulunan düşünürler, söz konusu hususlarda hep tartışmışlardır.

İslam düşünce tarihi boyunca en önemli problemler olma özelliğini koruyan Tanrı, ruh ve alem hakkında Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin görüş bildirmemesi

<sup>49</sup> Akarsu, Bedia, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul-1975, s.189-190.

<sup>50</sup> Filiz, **İslam Felsefesinin Serüveni**, s.33.

<sup>51</sup> Rosenthal, Erwin İ. J., **Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi**, (Çev. Ali Çaksu), İstanbul-1996, s.13-15.

<sup>52</sup> Taylan, Necip, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, İstanbul-2000, s.15.

olamazdı. Nitekim onun eserlerinde bu konularla ilgili geniş bilgilere ulaşmak mümkündür.

Biz, Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin varlık hakkındaki görüşlerini araştırırken onun, daha çok Tanrı, ruh ve alem fikirleri üzerinde yoğunlaştığını tespit ettiğimizden aynı konuları inceledik.

### **2.1.1. Tanrı Anlayışı**

Tanrı düşüncesi, felsefe tarihinde her zaman önemli bir yer tutmuştur. Tanrı'nın varlığı, O'nun evren ve insan ile olan ilişkisi, felsefenin en eski ve temel problemlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Denilebilir ki, Tanrı problemine yer vermeyen bir felsefe sistemi hemen hemen yok gibidir.<sup>53</sup> Ayrıca Tanrı'nın varlığının kanıtlanması konusu da felsefe tarihinin başlangıcına kadar bir yol izlemektedir. Büyük ilahiyat sistemlerinin devamlı ve önemli problemlerinden biri Tanrı ile ilgili olup, daha çok O'nun varlığının kanıtlanması konusu olmuştur.<sup>54</sup> Şimdi Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin Tanrı'nın sıfatları hakkındaki değerlendirmelerine geçelim:

#### **2.1.1.1. Tanrı'nın Varlığı**

Tanrı'nın bir benzerinin olamayacağını ifade eden Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, eğer Tanrı'nın benzeri olsa, birinin diğerinden özellikleri yönüyle ayrı olabileceğinin gerekeceğini söylemektedir. Çünkü zorunlu olmak (vacip) ile olabilirli olmak (mümkün) durumu, ortak mahiyetin gerekliliğinden olursa ikisinin de o mahiyete iştirak etmesi gerekir. Eğer varlık, mahiyet ile beraber hususiyetin gerekliliğinden olursa o zaman da terkip lazım gelir. O, terkinin zorunlu olmaya aykırı bir durum olduğunu bunun da kabul edilemeyeceğini bildirmektedir. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, yine iki Tanrı'nın varlığının kabul edilmesi halinde, onların eylemlerinde ayrılık veya birlik olmasının gerekeceğini söyleyerek bunun da kabul edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Örneğin, biri Zeyd'in hareketini, diğeri ise aynı anda onun hareketsizliğini isterse, uluhiyetlik dolayısıyla güçleri etkili olmakla birbirlerine zıt olan isteklerin (içtima-i zıddını) aynı anda gerçekleşmesini gerektirirlerdi. Birleşme halinde de aralarında ayrılığın ya sıhhat ve imkanı olur ya da olmazdı diyen Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, birinci şık olan ayrılma halinin imkansız bir hal olduğunu bildirmektedir. Çünkü

<sup>53</sup> Yeşilyurt, Temel, **Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu**, Malatya-2001, s.62.

<sup>54</sup> Taylan, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, s. 15-16.

bu durumda ayrılığın, anlamsız ve saçmalıktan öte bir şey olamayacağını ifade etmektedir. O, ikinci şık olan birleşme halinin, acizliği gerektirdiğini, acizliğin ise, Hudus işareti olmakla Tanrı'lık şanından olamayacağını belirtmektedir. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, aynı şekilde Tanrı'nın birden fazla olması durumunun sadece eylemlerde oluşacak farklılıktan başka, alemde var olan düzen ve intizamı da fesada uğratacağını ifade etmektedir. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin yukarıda dile getirilen görüşleri F. Razi ile çok yakın benzerlikler göstermektedir. O'nun, söz konusu görüşlerinin F. Razi'den başka, Kindi ile de bir paralellik gösterdiği görülmektedir. Bu konuda Kindi'nin görüşü kısaca şudur:

“Eğer alemin yapıcısı birden fazla olsaydı, her biri diğerlerinden genel nitelermelerde ortak ve bazı farklılık ya da özelliklerle onlardan ayrı olurlardı. Sonuç itibariyle, yapıcı veya yaratıcı olan varlığın birleşik olması gerekirdi. Birleşik olan bir şey ise, terkihi yapana muhtaç olduğundan alemin yaratıcı yapıcısının bu ilk varlık olması icap ederdi. Aksi takdirde bu silsile sonsuza kadar sürüp giderdi. Öyleyse yaratıcı çok değil, çokluk kabul etmeyen *Bir*'dir. O, yarattıklarına benzemez, çünkü tüm yaratılanlarda çokluk vardır.”<sup>55</sup>

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, eğer birden fazla Tanrı'nın varlığı kabul edilmiş olsa birbirlerine hükmetme konusunda ya yeterlilik olur ya da olmaz demektedir. O zaman birbirlerine karşı bu güç yetme durumunda yine, ya eksiklik ya da fazlalığın söz konusu olacağını söylemektedir. Eksik olan bir varlığın Tanrı olamayacağı bilinen bir şeydir. Ayrıca yine o ikisi, güçte de birbirlerine ihtiyaç hissetme durumunu da beraberinde getirirler. İhtiyaç sahibi olmak ise, Tanrı olmaya engel bir durumdur, ifadeleriyle Tanrı'nın birden fazla olma durumunu aklın kabul etmeyeceğini ileri sürerek bunun saçmalık olduğunu ifade etmektedir.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, Tanrı'nın, ne cevher, ne araz ve ne de cisim olabileceğini kabul etmektedir. Çünkü cevher, yer tutan ve zorunlu olmayan varlık (mümkün) demektir. Bir yer tutan şeyin maddeye ihtiyaç duyduğu bilinmektedir. Maddesi olan şey ise, olabilir varlık (mümkün) demek olup onun bir mekanının olması gereklidir. Bu durumda o, hareket-hareketsizlik ve toplanma-ayrılık gibi durumları da beraberinde getirir. Dolayısıyla hadis olarak zorunlu olmaya aykırı bir konum almış olur diyen Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi söz konusu durumun ise kabul edilemeyecek bir hal olduğunu belirtmiştir. Ona göre Tanrı, araz da değildir. Zira o zaman da yine bir

<sup>55</sup> Kindi, Yakub İbn İshak, **Felsefi Risaleler**, (Çeviri ve inceleme: Mahmut Kaya), İstanbul-1994, s.92.

mekana ihtiyacının olması lazım gelmektedir. İhtiyaç sahibi bir varlığın ise ilah olması imkansızdır.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, Tanrı'nın, cisim olamayacağını da ifade etmektedir. Çünkü cisim, kelamcılara göre bölünemeyen tikellerden, filozoflara göre ise, suret ve heyuladan ibaret olup birleşik varlık demektir.<sup>56</sup> O zaman da her tikelin Tanrı olması durumunun söz konusu olacağı ortaya çıkmaktadır. O, bu durumda Tanrı'nın, tümel olmaktan uzak olması gerektiğini belirtmektedir. Zira, tümel olması halinde tikel olmasının da söz konusu olması ihtimali vardır. O halde tikel ya zorunlu (vacip), ya da olabilir (mümkün) varlık hükmüne girer ki, Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, her iki halin de akla aykırı olduğunu kabul etmektedir. Zaten cisim, “*işte şurada*” veya “*işte burada*” gibi işareti gerektirdiğinden yön gösterme gibi duruma düşmesi akla gelmektedir. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, Tanrı için hareket ve intikal gibi şeylerin de asla söz konusu olamayacağını belirterek, cisim olmanın O'nun için düşünülmemeyeceğini ifade etmektedir.

Tanrı'nın gözle görülememesinin O'nun yokluğu anlamına gelemeyeceğini ifade eden Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, bu konuda ruh örneğini ileri sürmektedir. Ruhun da görülemediğini, ancak bedeni kontrol edip yönettiğini ifade ederek, Tanrı'nın eserleri, çıkış noktası olarak kabul edildiğinde O'nun varlığının kanıtlanmasının kavranabileceğinin aklen mümkün olabileceğini söylemektedir. O, insanın kendi yaratılışından bu yana geçen zamanı iyice düşünmesi halinde, Tanrı'nın var olduğunu da bileceğini<sup>57</sup> ileri sürerek O'nun, alemde var olan bütün zerrelere söz sahibi ve tümünde etkili olan bir yapıcı olduğunu belirtmiştir. Çünkü Tanrı, tüm eşyanın açık ve gizlisini bilmektedir. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi insanın, kendi vücudundaki cisim ve organlarının her birinden sağlanan faydalara dikkatle bakıp incelenirse Tanrı'ya olan muhabbetinin de o derece artacağını ileri sürmektedir.

Tanrı; bilen, işiten, gören, konuşan, gücü yeten, isteyen ve tasarruf edendir diyen Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, insan ruhunun da bu gibi güzel isimlerle (esma-i hüсна) sıfatlanmış olabileceğini ifade etmiştir. Ancak o, Tanrı ile insan arasındaki farkın, insanın alet ve organlara ihtiyaç hissetmesi olduğunu belirtmiştir. Tanrı'da bu sıfatların eksik olamayacağını, eksikliğin ancak insanın niteliklerinde bulunabileceğini söylemiştir.

<sup>56</sup> İbn Sina, **Uyunu'l-Hikme**, (Alparslan Açıkgenç Tercemesi), s.1-2.

<sup>57</sup>

Söz konusu ifadeler bizi Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, Kindi ve Farabi'nin felsefe hakkında: "Felsefe, insanın gücü nispetinde Tanrı'nın fiillerine benzemeye çalışmasıdır" şeklindeki tanımının açılımını yaptığı şeklindeki bir kanıya götürmektedir.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, alemi oluşturan tikellerden felekler, unsurlar ile bunların dışında şekil ve durumları sonsuz olan bir çokluk görüldüğünü ifade etmektedir. O, bunların gerçekte hepsinin tek ve bir olan varlığın (Tanrı) güç, hüküm ve tasarrufunda görünen eylemler ile O'nun isminin nitelikleri olduğunu belirtmiştir. Dikkatle incelenilirse bu çoklukta bir birlik olduğu görülür diyen düşünürün bu fikirleriyle varlığın birliği felsefesini<sup>58</sup> dile getirdiği açıkça ortaya çıkmaktadır.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, Tanrı'nın eşi ve benzeri olmasının aklen ve naklen imkansız olduğunu ileri sürmüş, kanıt olarak filozoflardan ve kelamcılardan örnekler vermiş, özellikle İbn Sina'nın "*el-İşarat*" adlı eserinde bu konuda yeterince kanıtların olduğunu ifade etmiştir.

### 2.1.1.2. Tanrı'nın Birliği

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin Tanrı anlayışına bakıldığında bu konuda Tanrı'nın tek olduğunu ifadeyle O'nun ezeli, ebedi ve kadim olduğunu belirtmiştir. O, bu oluş ve bozuluş aleminde her şeyin değişebileceğini; fakat Tanrı'nın birliği, ilmi ve kudretinin değişemeyeceğini dile getirmektedir. Beyzade Ali Rıza Efendi, akıl verilerek diğer varlıklar arasında farklı bir konuma sahip olan insanların algılamaları değişiklik arz ettiğinden, herkesin Tanrı'yı kendi anlayış ve algılamasına göre açıklama yoluna gittiklerini dile getirmektedir.<sup>59</sup> Yaratılmışlara özgü olan durumların, Tanrı için söz konusu olamayacağını belirten Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, O'nun yüce (aşkın) bir varlık olduğunu bildirmektedir. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, bu konu hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Tanrı için, çocuk sahibidir demek, O'nun parçalardan meydana geldiğini kabul etmek demektir. O'nun kadınının olduğunu iddia etmek, yine O'nda şehvet var anlamına gelmektedir. Şehveti ve evladı olduğu için parçalardan oluşan bir varlık, ilah olmadığı gibi aynı zamanda kadim değil hadistir"<sup>60</sup> ifadesi ile aklen O'nun nitelikleri ile beraber kadim olduğunun bilinebileceğine işaret etmektedir. Harputlu Beyzade Ali

<sup>58</sup> Vahdet-i Vücut hakkında bkz. Sunar, Cavit, **İmam Rabbani-İbn Arabi, Vahdet-i Şuhud-Vahdet-i Vücut**, Ankara-1960.

<sup>59</sup> **Diyau'l-Kulüb**, s.3.

<sup>60</sup> **Şemsü'l-Hakika**, s.82.

Rıza Efendi,, bu fikirleriyle Hıristiyanlık inancındaki Tanrı anlayışının tutarlı bir yanının olmadığını dile getirmeye çalışmaktadır.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, “Tanrı birdir” demenin sayı itibariyle bir demek olmadığını ifade etmektedir. O, bu konuda *Ahat* ve *Vahit* kelimeleri üzerinde açıklamalarda bulunmuştur. *Ahat* (tek) ve *Vahit* (bir) kelimelerinin sözlükte aynı anlama geldiklerini, ancak kullanıldığı yerlerin farklı olduğunu söylemektedir. Ona göre *Ahat* kelimesi, tüm yönleriyle *Vahit* olarak kastedilmektedir. *Ahat*’ın, çoğunluğu ve herhangi bir şeyle ortaklığı bulunmayıp, nicelik, nitelik ve çeşitlilik gibi arazlarının olmadığını, dolayısıyla kendisine bir cisim veya ferdin benzerlik göstermeyeceğini ifade etmektedir. Ona göre *Ahat* unvanı ancak, eşi, benzeri, ortağı olmayan, tek ve basit bir varlığa verilebilir ki, O’da Tanrı’dır. *Vahit* kelimesinin ise, sayılardan ibaret olduğunu belirten Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi’ye, göre, *Zeyd*, *Vahit* (bir) olur ancak *Ahat* (tek) olamaz.<sup>61</sup> O, *Zeyd* ve *Amr* gibi kişilerin de sayı olarak “bir” ile ifade edilebileceğinden hareket ederek *Tanrı birdir* demenin manasının, “O’nun zatında, sıfatında ortağı ve yardımcısı yoktur” anlamında olduğunu belirtmektedir. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, zatında ve sıfatında ortağı olmayan varlığın, aynı zamanda sayıca da bir olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre sayıca bir olmak, vahdetin anlamının gerekçelerinden sayılmaktadır.<sup>62</sup> Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, “Tanrı, zatı yönüyle gerçek bir’dir sıfatları itibariyle değildir. Çünkü O, gerçek sıfatlanma ile sıfatlanmıştır” gibi niteliklemlerle Tanrı hakkındaki görüşlerini belirtirken Tanrı’nın tek (*Ahat*) ve bir (*Vahit*) olduğunu, yaratılanların ise tek (*Ahat*) olamayıp bir (*Vahit*) olabileceğini örneklerle açıklamaktadır.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi’ye, göre; Tanrı, birdir, ilktir, varlığı zorunludur (*Vacibu’l-Vücut*). O, ne his ne de akıl olarak parçalanma veya bölünmeyi kabul eder. O’nun arazı olmayıp kadim ve ezelidir. O’nun varlığı kendinden olup başka bir şeyden dolayı var olmamıştır.

Bu ifadeler aynı zamanda İslam bilginlerinin Tanrı hakkında kullandığı genel niteliklemlerdir. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi’nin, İslam düşünürlerinin Tanrı hakkında kullandığı niteliklerin dışına genelde taşmamağa özen gösterdiği görülmektedir. İslam filozofları da Tanrı hakkında, yukarıdaki ifadelere benzer niteliklemler ileri sürmüşlerdir. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi’nin, felsefi konularda

<sup>61</sup> *Şemsü’l-Hakika*, s.72

<sup>62</sup> *Şemsü’l-Hakika*, s.7,69.

genellikle referans olarak kabul ettiği İbn Sina'ya göre de Tanrı, yaratıcı, icat edici ve meydana çıkarıcıdır. Ancak, filozofun hareket noktası birden çoğa geçiş, yani feyz ve sudur nazariyesidir. İbn Sina'da Tanrı, ilk neden ve zorunlu varlıktır. O, hür yapıcı (fail-i muhtar) değildir. Tanrı, ilktir, birdir.<sup>63</sup>

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, Tanrı'nın her şeye gücü yettiği halde bütün işlerin neden-sonuç ilişkisi ile birbirlerine bağlı olduğunu belirtmektedir. Örneğin O, ziraatı yağmur ve toprak, tokluğu ise ekmek aracılığıyla birbirine bağlamıştır. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, Tanrı'nın özgür yapıcı (fail-i muhtar) olduğunu, O'nun iradesinin ortaya çıkmasının herhangi bir nedene bağlı olmadığını dile getirmektedir. "Tanrı, dilerse bizzat irade eder, dilerse herhangi bir aracıyla icra eder" diyerek bu konuda İbn Sina ve benzer görüşler ileri süren İslam düşünürlerinden ayrı düşünmektedir.

Tanrı'nın, bütün işleri sebep-sonuç ilişkisine bağladığını ifade eden Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin, Farabi, İbn Sina vb. filozofların ileri sürdükleri feyz/sudur nazariyesine bakışını açıkça ortaya koyan görüşleri belli değildir.

### 2.1.1.3. Tanrı'nın Bilgisi

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, Tanrı'nın bilgisi hakkındaki fikirlerini dile getirirken, insanın bilgisinin O'nu kavrayamayacağını ileri sürerek görüşlerine şöyle devam etmektedir:

"İnsan, kendi vücudunda bulunan organların durumuna bile yabancı iken, Tanrı'nın ilmi hakkında şöyledir ya da böyledir demesi insaf dışına çıkmasıdır. Zira, bizim katımızda gerçek olan tüm olabilir varlıklar (mümkün) Tanrı'nın katında hazır bir ilim ile vardır. Geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman, Tanrı katında hep aynıdır. Bunların ayrı ayrı oluşu insanlara göredir. Çünkü bölünemeyen en küçük parçaya (atomlara) (cüz-ü la-yetecezza) varıncaya kadar her şeyin varlığı Tanrı'ya bağlıdır."

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, Tanrı'nın her şeyi bildiğini, bilinen şeyin ister var, ister yok, ister olabilir (mümkün), isterse olamaz (mümteni/imkansız) cinsinden olsun hiçbir şeyin zerre miktarı kadar O'nun ilim dairesinin dışında olamayacağını, gizli-açık olan şeylerin tümünü bileceğini belirtmiştir. Tanrı; var, yok, canlı ve cansız olan varlıkları kısaca bütün her şeyi bilicidir. Hiçbir şey O'nun bilgisinin

<sup>63</sup> Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Ülken, Hilmi Ziya, "İbn Sina'nın Din Felsefesi", A.Ü.İ.F.D., Ankara-1955, C.IV, S.I-II, s.83.

dışında değildir diyen Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, hür yapıcı (Fail-i Muhtar) hususunda ayrı düşüğü İbn Sina ile bu konuda görüş birliği içine girmektedir.<sup>64</sup>

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, Tanrı'nın bilgisinin bizim bilimize benzemediğini, bizim bilmemiz ile O'nun bilmesinin farklı şeyler olduğunu dile getirmektedir. O, bizlerin Tanrı'nın bilgisi hakkında ancak mantık yürüterek bir bilgi sahibi olabileceğimizden hareketle şu ifadeleri kullanmaktadır:

1-Tanrı, soyut bir varlık olup O'nun cisim veya cismaniliği yoktur. Soyut olan bu varlık, tüm varlıklar hakkında da bilgi sahibidir.

2-Tanrı, kendi zatını düşünür ve bilir. Zatını düşünüp bilen varlık, başka varlıkları da düşünüp bilir. Tanrı, kendi zatından da habersiz değildir. Öyleyse O'nun, kendi zatının esasını da bilen olması gerekir. Zatını bilen, kendinden başka bütün varlıkları da (masiva) bilmesi icap etmektedir. Tanrı, kendi dışındaki tüm varlıkların oluşumunda aracı veya aracısız olarak başlangıçta vardır. Neden olanın bilgisi, neden olunanın da bilinmesini gerektirmektedir. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, bu iki yaklaşıma göre Tanrı'nın, bütün her şeyi bilmesi gerektiği şeklinde görüşünü açıklamaktadır.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin, "Tanrı, kendi dışındaki varlıkların oluşumunda aracı ve aracısız olarak başlangıçta vardır" ifadeleri Farabi'nin görüşleri ile benzerlik göstermektedir. Türk düşünürü Farabi de, Tanrı'nın "gerçek bir" olduğunu, O'nun "ilk" olup varlığının devamının başka bir şeye bağlı olmadığını ifade etmektedir. Farabi, "ilk olan şeyin kendinden aşağı olan şeylerin sebebi olduğunu fakat kendisinin üstünde başka bir sebebe sahip olmadığını" belirtmektedir.<sup>65</sup>

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, İslam düşünce tarihinde hep tartışma konusu olan Tanrı'nın, tikelleri (cüz'ileri) tümel (külli) olarak bilmesi hususunda, Gazali'nin belirttiği gibi küfrü gerektiren bir durumun olmadığını kabul etmektedir. Çünkü ona göre Tanrı, eşyanın hepsini düşünceye konu olması yönüyle bilmektedir (ala vechi taakkul). Yoksa O, eşyayı hayale konu olması yönüyle (ala vechi tahayyül) bilmez. Yani bizim için akıl sebebiyle var olan ilim, O'nda olmaz. Filozoflara göre de eşya, Tanrı'nın bilgisi dışında olamaz. Bizim duyum ve tahayyül olarak algıladığımız şeyi Tanrı, taakkul olarak algılar. Asıl ihtilaf, algılanan şeyde olmayıp algılamak olayındadır.

<sup>64</sup> İbn Sina, Tanrı'nın cüzleri bileceğini belirterek bu konuda Farabi'den ayrılır. Ancak ona göre Tanrı, cüzleri, küll ile olan alakaları nispetinde bilir. Taylan, **Anahatlarıyla İslam Felsefesi**, s.221. Bu konuda Gazali'nin, haksız olarak İbn Sina'ya hücum ettiğini ileri sürenler de olmuştur. Bkz. Ülken, **agm**, s.87.

<sup>65</sup> Farabi, Ebu Nasr, **Fususul-Medeni**, (Çev. Hanifi Özcan), İzmir-1987, s.58.

Yıllarca araştırılıp tartışılan tümellik ve tikellik, ilmin niteliklerindedir. Bilinen bir şeyin tümel veya tikel olarak nitelendirilmesi ilim yönü iledir. Bu takdire göre filozoflar, küfür ile suçlanmayı hak etmemişlerdir. Çünkü onlar zaten, tüm eşyanın zerreye varıncaya kadar her şeyinin, Tanrı'nın ilim dairesinin dışında olamayacağını kabul etmektedirler. Onlarda, hiçbir şey yoktur ki biz onu algılayalım da Tanrı onu algılamasın şeklinde ifadelerde bulunmaktadırlar.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'ye göre, bizim duyular yoluyla algıladığımız şeyleri Tanrı, düşünme yoluyla algılamaktadır. Bizim ile Tanrı'nın arasındaki ihtilaf, aslında algılama cinsindedir. Yani tikel olarak algılamak bizim için söz konusu olup, Tanrı için söz konusu değildir. Bilinen (ma'lum) bir şeyde ihtilaf yoktur. Çünkü algılanan hiçbir şey yoktur ki, biz onu bilelim de Tanrı onu bilmesin. Bizim faal aklımızda resimlenmiş olan suret, Tanrı'nın katında bizzat hazır olarak bulunmaktadır. Filozoflar da aynı şeyleri söyledikleri halde, onları küfürle itham etmek doğru değildir şeklinde görüşünü açıklamaktadır.

Tikel ve tümel hakkındaki algılamalara da değinen Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, verdiği örneği şöyle aktarmaktadır:

“Biz herhangi bir kişiden iki suret alırız. Bunlardan biri tümel, diğeri ise tikeldir. Duyu organları yoluyla oluşan suret, tümel sayılmayıp tikel hükmündedir. Tarif aracılığıyla oluşan suret ise, çokluğu gerektirdiğinden tümel olmaktadır. Her iki suret ilim olarak değerlendirilip bilinen olamazlar. Burada bilinen, hariçte var olan o kişidir. Dolayısıyla yalnızca tikellik ve tümellik, ilmin niteliği olup bilinenin niteliği değildir.”

Tikellik ve Tümellik, filozoflarca bilinenin niteliği olursa küfür gerekli olur. Halbuki onlar, bilinen, akli suretlerden ibaret olduktan sonra bu durum tefsir olunursa tikellik ve tümellik ilmin sıfatı olur görüşündedirler. Bu ifadeleri dile getirdikten sonra Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, filozoflar için onlara küfür gerekmez diyerek açıkça tavrını belirlemektedir. O, Tanrı'nın ilminin icmalı olacağını Celaleddin Devvani'yi de referans kabul ederek belirtmektedir. Bu konuda İbn Sina<sup>66</sup> ile paralellik göstererek Gazali'ye karşı görüş bildiren Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, söz konusu fikirleriyle, kendi zamanına kadar var olan hakim görüşe karşı bize göre önemli bir tavır sergilemektedir.

<sup>66</sup> İbn Sina'ya göre Tanrı'nın küll ve cüzleri bilmesi hususunda bkz. Taylan, **İslam Düşüncelerinde Din Felsefeleri**, s.187 vd.

#### 2.1.1.4. Tanrı'nın Kudreti

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, Tanrı'nın, mümkün varlıkların tümüne gücünün yettiğini ifade etmektedir. Çünkü tüm olabilir varlıkların güç yetirme hususunda Tanrı için eşit olduklarını, O'nun güç yetirmesinin bazı şeylere mahsus olması halinde, o zaman mahsusa ihtiyaç duyulacağını belirtmektedir. Bunun da O'nun olgunluğunda (kemalinde) eksiklik oluşturacağını söyleyerek, olgunlukta oluşan eksikliğin, Tanrı olmaya engel bir durum olduğunu ileri sürmektedir.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin, Tanrı hakkındaki fikirleri, İslam düşünürlerinin nitelemeleriyle aynılık göstermektedir. Onun konu hakkında bize göre belki de en ilginç gelen söylemi, Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceği konusunda Gazali'nin filozofları tekfirini redderek onların bunu hak etmediğini ileri sürmesidir.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi,, görüldüğü gibi Tanrı hakkında İslam düşünürleri ile genelde benzerlik gösteren görüşler ileri sürmektedir. Onun, Tanrı problemi ile ilgili görüşlerini dile getirdikten sonra, genel olarak Tanrı'nın varlığının kanıtlanması konusuna da kısaca değinmemiz gerekmektedir.

Beyzade Ali efendi'nin Tanrı anlayışına bakıldığında bu konuda Tanrının tek olduğunu ifadeyle O'nun ezeli, ebedi ve kadim olduğunu belirtmiştir. O, bu oluş ve bozuluş alem'in de her şeyin değişebileceğini dile getirmektedir. Yaratılmışlara özgü olan durumların, Tanrı için sözkonusu olamayacağını belirtir. O'nun yüce (aşkın) bir varlık olduğunu söyler.

Allah hiçbir şeyle ortağı olmayandır. Ayrım ve araz değildir. Allah alim'dir. Ondandır olan fiilin kendisinin ilmine uygundur. Varlık kendisinden sadır olur. Yani fiil iradeye uygundur. Dilerse yapar veya yapmaz. Bu açıdan bakıldığında İbni Sina ile benzerlik gösterir. Ki İbni Sina "tanrı bizatihi alimdir, O'nun zatını nisbetle tek ve aynı şeydir. Bu sebeple ilmi değişmez. Bilinen şeyler onun ilmine tabidir" der.<sup>67</sup>

Bu konuyla ilgili müellifimiz: "Allah subhanehu ne dâhil âlemdir ne harici âlemdir ne muttasıl âlemdir ne munfasılı az âlemdir. Şuhud ve ru'yet Hak Taala dahi âlemedir ne âleme muttasıl ne munfasıldır. Akıl ve vehmin ihatalarından haricdir" <sup>68</sup> der.

<sup>67</sup> Demirpolat, a.g.t. s.25-26.

<sup>68</sup> Mebde ve Mead, age, s.28.

''Vücut vacibin gayrıdır ve zat üzerine zaittir. Pes vücuda aynı zattır demek vema verayı vücut bir şeyi talep etmemek kusurdur''<sup>69</sup> der.

'' Vacip Taala kendi zatiyla mevcuttur deme ile vücudun asla dâhili yoktur demenin ve şunun meyanındaki vücuduyla mevcuttur. Amma vücut aynı zattır. Allah Sübhanehu ve Taala beni bu marifet ile mümtaz buyurdu''<sup>70</sup> der.

''Vacip Taala zatiyla mevcut ise, vücut ile değil ise vücudun isbatı delalet ederki hilafı farıkın nefsi vücutta değildir. Her iki dahi vücut ile mevcut olmaya kaildirler. Hilafı ancak ayniyet ve ziyadeliktedir. Eğer denirse ki çünkü vacibel vücut Taala kendi zatiyla mevcut ise bes vacibelvucuda mevcut demek ne manayadır. Zira mevcut makam bihil vücuttur. Yani vücut kendi ile kaim olan zattır. Burada ise asla vücut yoktur. Cevap vermeye belli bir vücut ki zatı vacip Taala onun ile mevcut dersiniz bu yoktur. Amma bir vücut zat Taalayı arzı-am tarıkı ile makuldur. Ve iştikak tarıkı üzere mahmuldur. Bu vücudun kıyamı itibarıyla mevcut dense yeri vardır. Ve hiç mahdur dahi lazım gelmez.''<sup>71</sup>

Allah'a iman, insanı, duyuları yardımı ile algıladığı şeylerden başka bir şey idrak edemeyen hayvan mertebesinde, varlığın, duyuların algıladığı, küçük ve sınırlı seviyeden daha büyük ve yüce olduğunu ve basit bir varlığın ötesinde, varlıktan daha büyük bir hakikatin olduğunu idrak eden, insanlık mertebesine taşıyan bir eşik olmuştur. Bütün bir varlık, kendi varlığını o hakikata borçludurki bu Zat-ı İlahiyenin hakikatıdır. Onu gözler göremez ve akıllar kuşatıcı bir şekilde onu algılayamaz.

Allah'u Taala ; ''Gözler, onu idrak edemez. O ise gözleri idrak eder''<sup>72</sup>

Bilim, insanoğlunun imkan ve yeteneklerinin sınırsız ve mutlak olmadığını ortaya koymuştur. Bilakis, imkanları bakımından sınırlı bir varlıktır. Bu nedenle çok uzak mesafeleri görememektedir. Aynı şekilde kızılötesi ve mor ötesi ışınları, yakın olsalar bile göremez. Yine bunun gibi, duyum eşğinde olmayan ses titreşimlerini duyamaz. Bir de Allah kamil, insan nakıs olduğuna göre; nakıs olan, kamil olanı nasıl idrak edebilir.

Kuşkusuz insan için, doğasına göre hüküm verilir. Onun doğasında, yaratılmış olması ve sonradan varolmasıdır. Külli ve sınırsız değildir; ezeli ve ebedi değildir. Bundan dolayı, onun kavrayışında, doğasının sınırlandırmasıyla sınırlı olması gerekir.

<sup>69</sup> Mebde ve Mead, age, s.34.

<sup>70</sup> Mebde ve Mead, age, s.66-67.

<sup>71</sup> Mebde ve Mead, age,s.69,70.

<sup>72</sup> En'am Süresi; 6/ 103.

Mantık kuralı gereği, küçük olan, büyük olanı içine alamaz. Kâmil olmayan, kâmil olanı kuşatamaz. Kuşatıcı şekilde bilmenin olmayışı, hiçbir şeyin bilinmeyeceği anlamına gelmez. Dolayısıyla insan, birtakım bilgilere sahip olabilir ama tümüyle kuşatacak ve künhüne erecek bilgilere asla sahip olamaz. Bu durum karşısında çoğu kişi duraksayıp sırt çevirmeye ve halktan dönmeye kalkışıyor. Sonradan da, Allah'ın varlığını inkâra yelteniyor.

Allah kâmilidir dediğimiz zaman, onun mutlak bir kemale sahip olan bir kâmil olduğunu bilmemiz icap eder. Çünkü onun kemalini bir şey sınırlarsa, o zaman sınırlı olur ve bundan hareketle nakıs olmuş olur. Eğer Allah'ı mutlak kemal sahibi olarak kabul edersek tüm sorular çok basit bir şekilde hallolur.

Eğer O' kâmil' ise arzu ettiğimiz şeye ulaştık demektir. Eğer 'kâmil'değilse demek ki 'nakıs'tır. Bu durumda da ilk yaratıcının kim olduğunu sormalıyız. Ancak bu zincirleme varsayımların hiçbir zaman sonu gelmeyecektir. Bu da demek oluyor ki bu kâinatın bir yaratıcısı yoktur. Böyle olunca da ispat ettiğimiz şeyi, şimdi reddetme durumuna düşmüş oluruz. Eğer bu zincir bir nokta da son buluyorsa, bunun manası şu olur. Vardığımız bu sonuncusu, 'nakıs' olması mümkün olmayan ilk yaratıcıdır.<sup>73</sup>

Bu nedenle Aristoteles; ''Şüphesiz bu sebepler zincirinin, hepsinin esası olan ilk ve biricik sebepte son bulması gerekir. Çünkü akıl, bu zincirin kendisinde son bulunduğu sebebe gelince, işte o, Allah'tır demektir''.<sup>74</sup>

### 2.1.2. Tanrı'nın Varlığının Kanıtlanması

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak veya en azından böyle bir varlığın aklen mümkün olabilirdiğini göstermek, Tanrı'ya inanan her kişiyi şöyle veya böyle meşgul etmektedir.<sup>75</sup> Bu durum düşünce sistemleri içinde söz konusudur. O'nun varlığının kanıtlanması aynı meşgulliyet ile doğru bir orantı ortaya çıkarmaktadır. Bundan hareketle Tanrı'nın varlığının kanıtlanması (ispat-ı vacip) konusunda İslam filozof ve kelimcileri birden fazla metoda başvurmuşlardır.<sup>76</sup> Şimdi bu kanıtlama metotları ve onların ne olduklarına kısaca değindikten sonra Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin hangi metotlara başvurduğunu incelemeye çalışalım:

<sup>73</sup> Faiz, Ahmed, **Karanlıktan Nura**, s.74, İstanbul, 2010.

<sup>74</sup> Faiz, **ag.e.**, sh.74,

<sup>75</sup> Yeşilyurt, **age**, s.62-63.

<sup>76</sup> Topaloğlu, Bekir, **İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacip)**, Ankara-1983, s.15 vd.

### **Hudus Kanıtı**

Tanrı'nın kanıtlanması ile ilgili olarak yaygın olan Hudus kanıtına, daha çok kelamcılar ile İslam filozoflarından Kindi ve İhvan-ı Safa ekolü tarafından itibar edildiği belirtilmektedir. Bu kanıt, eserden müessire gitmek suretiyle, alemin hadis oluşundan hareket ederek Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya giden bir yoldur.<sup>77</sup>

Kanıt şöyle bir akıl yürütmeye dayanmaktadır:

a-Her sonradan olan (hadis) yani yok iken var edilen, varlığından önce yokluk (adem) bulunan şey, var olmak için başka bir nedene muhtaçtır.

b-Alem, yani Tanrı'dan başka var olan her şey hadistir.

c-Öyleyse, onun da var olmasının bir nedeni bulunmalı ki, O da Tanrı'dır.<sup>78</sup>

Görüldüğü gibi bu kanıtlama metodunda eserden müessire kıyas yapılmak suretiyle alemin hadis oluşundan hareket edilerek, Tanrı'nın varlığının kanıtlanması yolunun izlendiği görülmektedir.

### **İlk Neden ve İlk İlet Kanıtı**

Kindi, Farabi ve İbn Sina gibi filozoflar tarafından kullanılan bu kanıtlama metodu, Aristoteles'in "*İlk Muharrik*" kanıtının bir başka izahı şeklindedir. Buna göre, tüm varlıkların, var edici bir ilk nedeninin olması gerekmektedir. Söz konusu edilen ilk neden aynı zamanda da ilk varlıktır. O'nun varlığı için başka bir neden yoktur. O, bütün varlıkların en üstünü ve en önce olanıdır. O, madde değildir, varlığının devamı da maddeye bağlı olamaz. Madde olmadığına göre O'nun için bir suret de düşünülemez.<sup>79</sup>

### **Nizam ve Gaye Kanıtı**

Bu kanıtlama yolunda da Hudus kanıtı gibi alemden hareket edildiği görülmektedir. Genellikle alemden hareket edilerek yüce bir varlığın varlığının kanıtlanması yolunun takip edilmesi, felsefe tarihi boyunca hep izlene gelen bir metot olmuştur.

İnayet, hikmet, nizam-ı alem, illet-i gaiyye, ibda', ihtira adlarıyla da bilinen bu kanıtlama metodunun izahı özet olarak şöyledir:

<sup>77</sup> Gölcük,-Toprak, **age**, s.161,172.

<sup>78</sup> Taylan, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, s. 52., Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, **Kelam Tarih-Ekoller-Problemler**, Konya-2001, s.57,172., Ülken, Hilmi Ziya, **İslam Düşüncesi**, İstanbul-1995, s.56., Aydın, Mehmet S., **Din Felsefesi**, İzmir-1999, s.46-47., er-Razi, Fahreddin, **Kelama Giriş-el-Muhassal**, s.147-148.

<sup>79</sup> Gölcük,-Toprak, **age**, s.173.

Alem, birbirine uygun bir nedenler ve gayeler sistemi arz etmektedir. Neden ve gayeler manzumesi olan her şey, bilgin ve akıllı bir illetin sebebidir. O halde alem, bilgili ve akıllı bir etki edicinin eseridir ki, O'da Tanrı'dır.<sup>80</sup> Bu kanıt için İbn Rüşd'ün “*Güneşin duyulara nispeti kadar akla açık olan kanıt*” dediği rivayet edilmektedir.<sup>81</sup> Söz konusu kanıtlama metodunu şöyle bir kıyasla ifade etmek mümkündür:

a-Alem, birbirine uygun bir nedenler ve gayeler örneği arz eder.

b-Neden ve gaye örneği olan her şey, ilim ve akıl sahibi bir nedenin eseridir.

c-O halde, alemin kendisi de bilen ve akıllı bir varlığın eseridir ki, O da Tanrı'dır.<sup>82</sup>

### **İmkan Kanıtı**

İmkan kanıtını ilk ve en çok kullananlar İslam filozofları oldukları için, “İslam filozoflarının kanıtı” diye de bilinmektedir. Yukarıda anlatılan Hudus kanıtı ile paralellik arz eden bu kanıt, İslam felsefe tarihinde Farabi tarafından temellendirilmiş, İbn Sina ile tam bir sisteme kavuşturulmuştur. Bu kanıtlama metodunda var olanlar, varlığı zorunlu (vacibu'l-vücut) ve varlığı zorunsuz (mümkinu'l-vücut) diye ikiye ayrılmaktadırlar. Zorunlu varlığın yokluğunu düşünmek zihin için bir çelişki doğurduğu halde, var olmak için başkasına muhtaç olan olabilir (mümkün) varlığın varlığı ve yokluğu da imkan dahilindedir. Dolayısıyla bunların bir başlangıcının da söz konusu olması gereklidir. Bunların varlığı ise kendinden ve zorunlu olan bir varlıkta son bulmalıdır. O'da varlığını bizatihi kendisinden alan ve ilk sebep olan Tanrı'dır.<sup>83</sup>

İmkan kanıtı şöyle bir kıyasa dayanmaktadır:

a-Alem olabilir varlıklar (mümkünler) topluluğundan ibarettir.

b-Her olabilir varlık, var olabilmek için, yokluğuna varlığını tercih edecek bir tercih ediciye muhtaçtır.

c-O halde bu alem de var olabilmek için böyle bir tercih ediciye muhtaçtır. O'da varlığı zorunlu olan Tanrı'dır.<sup>84</sup>

<sup>80</sup> Topaloğlu, **age**, s.144., Taylan, Necip, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, İstanbul-1994, s.193.

<sup>81</sup> Ülken, **İslam Düşüncesi**, s.56., Gölcük,-Toprak, **age**, s.166.

<sup>82</sup> Gölcük,-Toprak, **age**, s.168.

<sup>83</sup> Taylan, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, s. 63-64., Gölcük-Toprak, **age**, s.172-173., Ülken, **İslam Düşüncesi**, s.57, 212.

<sup>84</sup> Gölcük-Toprak, **age**, s.165.

### **Hareket Kanıtı**

Hareket kanıtının, Aristoteles tarafından ilk defa ortaya konulan bir kanıtlama metodu olduğu belirtilmektedir. İslam filozoflarından Farabi dahil pek çok düşünür tarafından, yukarıda açıklanan İlk Neden kanıtında olduğu gibi değişik şekil ve adlarda kullanılmıştır.<sup>85</sup> Buna göre madde kendiliğinden hareket halinde değildir. Maddeye hareket dışarıdan verilmektedir. Böylece her hareketi başka bir hareket doğurmaktadır. O zaman aleme başlangıçta ilk hareketi veren, fakat kendisi hareketsiz olan bir kuvvetin olması gereklidir. İşte bu ilk hareket ettirici güç Tanrı'dır.<sup>86</sup>

### **Ekmel Varlık Kanıtı**

İlk defa İslam filozoflarından Farabi tarafından kullanıldığı belirtilen Ekmel Varlık Kanıtı, Batıda kısaca "*Varlık Kanıtı*" adıyla kullanılmıştır. Farabi'nin, "Zihnimde ekmel (en mükemmel) bir varlık düşünüyorum. Kemal araçlarından biri de gerçekte, zihnin dışında bilfiil var olmaktır. O halde Tanrı'dan ibaret olan bu ekmel varlık vardır" demekle söz konusu kanıtı kullandığı ifade edilmektedir. Görüldüğü gibi burada zihinde tasarlanan ekmel varlık fikrinden hareketle Tanrı'nın varlığının kanıtlanması yoluna gidilmektedir. Zihinde tasarlanan bir varlığın zihnin dışında var olmaması eksiklidir. Öyleyse Tanrı bilfiil olarak vardır.<sup>87</sup>

### **Kabul-i Amme (Genel Kabul) Kanıtı**

Bu kanıtlama yolu özetle şöyledir:

İnsanlardan başka gökte ve yerde bulunan her şeyin kendi dillerince Tanrı'yı andığını, zor durumlarda insanların O'na yalvardığını, bunun da çoğunluk tarafından bir yaratıcının varlığına kanıt teşkil ettiği belirtilmektedir.<sup>88</sup>

### **Zincir (Teselsül) Kanıtı**

Bu kanıtta göre her olayın bir nedeni vardır ve bu nedenler zinciri hep sürüp gitmektedir. Fakat bunun mutlaka zihinde bir yerde durması gerekmektedir. Sonsuz nedenler zincirinin ilk halkası ise, İlet-i Ula veya Tanrı'dır.<sup>89</sup>

<sup>85</sup> Gölcük-Toprak, **age**, s.174.

<sup>86</sup> Ülken, **İslam Düşüncesi**, s.58.

<sup>87</sup> Gölcük-Toprak, **age**, s.174-175.

<sup>88</sup> Topaloğlu, **age**, s.149., Gölcük-Toprak, **age**, s.170-171.

<sup>89</sup> Ülken, **İslam Düşüncesi**, s.57.

### 2.1.3.Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi’de, Tanrı’nın Varlığını Kanıtlama Yolları

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, Tanrı’nın varlığının aklen bilinebileceğini kabul etmektedir. O, insanların bu konuda basit bir akıl yürütmekle neticeye ulaşabileceğini belirtmiştir. Şimdi kısaca onun Tanrı’nın varlığının kanıtlanması konusunda genel olarak başvurduğu yollara değinmeye çalışalım.

#### Hudus Kanıtı

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, Tanrı’nın varlığının kanıtlanması hususunda müracaat edilen Hudus kanıtını ileri sürerek iddialarını ispata çalıştığı olmuştur. O, “Alem hadistir dolayısıyla her hadis bir muhdise muhtaçtır. O’da Allah’tır” ifadesi ile aynı zamanda eserden hareketle bu kanıtlama metodunu kullandığı görülmüştür.

#### Nizam ve Gaye Kanıtı

Nizam ve Gaye kanıtına diğer metotlardan daha sıkça baş vuran Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, görüleceği üzere bu konuda bir hayli örnek ileri sürmektedir. O, hayvanlardaki vücut yapısına dikkat çekerek, fildeki organların, damar ve sinirlerin benzerlerinin pire ile sivrisinekte de olduğundan hareketle bu kadar düzenli bir işi ancak yüce (aşkın) bir varlığın yapabileceğini bildirmektedir. Ona göre bu varlık Tanrı’dır.<sup>90</sup>

Yine O,: “Akıl sahibi herkesin açıkça gördüğü gibi evrene ibret gözüyle bakıldığında bütün işlerin ve hallerin bir düzen içinde değişmeyen yasalara bağlı olduğu görülür. O yasaları koyan ve aynı şekilde koruyan bir yaratıcının varlığının lazım olduğu hemen anlaşılır. İşte Tanrı, bu her şeyin ilk başlangıcı ve keyfiyetinin nasıl olduğu akıl ile anlaşılmayan ezeli ve ebedi olan mutlak yaratıcısıdır. O, bütün olgunlukları ve üstünlükleri kendinde toplamıştır”<sup>91</sup> ifadesiyle eserden hareket ederek yukarıdaki kıyas örneğinin değişik bir açıklamasını sunmaktadır.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, alemde var olan şekil ve cisimlerin bu işi çok iyi bilen aşkın (yüce) bir sanatkar tarafından ancak yapılabileceğinden dolayı Tanrı’nın varlığının kanıtlanabileceğini ifade etmektedir. O, bir ağacın yaprağına dikkatle bakıldığında ondaki ilahi mükemmelliğin rahatlıkla görülebileceğini, bu durumun ise yüce bir varlık tarafından yapılabileceğini, bunun ise ancak Tanrı olabileceğini söylemektedir.

<sup>90</sup> **Mebde ve Mead**, s.44

<sup>91</sup> **Mebde ve Mead**, s.45

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'ye göre: "Bir kişi, yer, gök ve feleklerin yaratılışı ile unsurlarda olan araz, cevher, maden, bitki ve hayvan sınıflarını iyice düşünürse Tanrı'nın varlığı hakkındaki sonuca varmakta gecikmeyecektir. Bunların hangi yönüyle güzelce tanzim edilerek yaratılmasında insan aklını hayrette bırakan ve akıllarını algılamaktan acze düşürebilecek durumların olduğu görülecektir. Tüm bunlar yapıcı bir varlığın var olduğuna delalet eder ki, O'da Tanrı'dır"<sup>92</sup> demektedir.

Düşünürümüz, insanın bir sanatlar alemi olduğundan hareketle ve eserden müessire gidilerek Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasının mümkün olduğunu ifade etmektedir. O, aleme araştırmacı gözle bakıldığı zaman bir sanatkarın varlığının açıkça ortaya çıkacağını söylemektedir.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin Tanrı'nın varlığının kanıtlanması hususunda genelde en çok başvurduğu metot nizam ve gaye kanıtı olmuştur. Onun bu yolda tikelden tümele giden bir metot izlediği görülmektedir. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin metafizik konularda genellikle referans olarak İbn Sina'yı göstermesi, eserden müessire gidilen yolu takip etmesi, bu metodun filozofların kullandığı yol olması<sup>93</sup> Osmanlılarda da felsefi geleneğin şu ya da bu şekilde devam ettiğini göstermektedir.

### **Hareket Kanıtı**

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, alemin olabilir (mümkün) varlık türünden olduğunu ileri sürerek tüm olabilir varlıkların mutlaka bir etki ediciye muhtaç olduklarını dile getirmektedir. Çünkü birleşik bir varlığın özüne inilerek incelenirse, yine bir etki edicinin varlığına ihtiyaç hasıl olduğunu ileri sürmüştür.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin, Tanrı'nın her şeyin ilk başlangıcı olduğunu (mebde-i evvel) belirtmesi<sup>94</sup> bu kanıtlama metodunu kullandığını göstermektedir.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin, Tanrı'nın kanıtlanması konusunda daha çok İslam filozofları gibi akli kanıtları kullanması, onun felsefe ve filozoflara karşı ön yargı ile bakmadığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Esmâ-i Hüsnâ hadisinde ilahi isimlerden doksa dokuz tanesi zikredilmişse de sadece kur'an da geçen isimlerin bunun üç katından fazla olduğu bilinmektedir.

<sup>92</sup> **Mebde ve Mead**, s.44

<sup>93</sup> Topaloğlu, Bekir, **İslam Felsefesinde el-Kindi ve Farabi**, İstanbul-1988, s.41.

<sup>94</sup> **Mebde ve Mead**, s.42

Akaid'le ilgili olarak erken dönemlerde telif edilen Ebu Hanife'nin el -Fıkhül -ekber, Maturidi'nin Kitabü't Tevhid ve Eş'ari'nin el-Lüma adlı kitaplarında sözkonusu sıfat gruplandırmaları yapılmış, bunları hemen takip eden eserlerde de bu gruplandırma aşağı yukarı son şeklini almıştır.

Özellikle Sunni kelimelerinde görülen yaygın bir tasnife göre sıfatlar tenzihi, subuti ve fiili olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Tenzihi sıfatlar Allah'tan nefyedilmesi gereken ve O'nun aşkınlığını ifade eden sıfatlardır. Subuti sıfatlar ise Allah'a nisbet edilmesi gereken ve O'nun yetkinliğini ifade eden sıfatlardır. Birinci gruba imanın hedefini oluşturan ulûhiyet sıfatları, ikincisine de ibadetin hedefini oluşturan rububiyet sıfatları demek mümkündür. Fiili sıfatlara gelince bunlar, Allah'ın kâinat'la olan münasebetini daha açık bir şekilde ifade eden ve O'nun kâinatı yaratış ve idare edişini oldukça ayrıntılı bir biçimde anlatan kavramlardır.<sup>95</sup>

Zatullah akidesini belirleyen ve selbi terimiyle anılan bu sıfatlar acz, eksiklik ve yaratılmışlık gibi ulûhiyete nisbet edilmesi mümkün olmayan kavramlardır. Bu tür kavramların zattan uzaklaştırılması (tenzih, selb) suretiyle O nitelendirilmiş olur. Buna göre tenzihi sıfatlar Allah'ın ne olmadığını anlatan sıfatlardır. Tenzihi sıfatlar akaid literatürünün selef, kelimeler, felsefe ve tasavvuf alanlarının hepsinde ele alınarak işlenmiştir. Bunlar **vücut** "yokluğu düşünülmemek", **kıdem** "varlığının başlangıcı olmamak", **beka** "varlığının sonu olmamak", **muhalefetün li'l -havadis** "yaratılmışlara benzememek", **kıyam bi nefsihi** "varlığı için başkasına mutaç olmamak", **vahdaniyet** "şeriki bulunmamak" manalarına kullanılmıştır.

Felsefenin de etkisiyle kelami kültür geliştikten sonra tenzihi sıfatlar listesi zenginleşmiştir. Mesala, Sunni İslam dünyasında uzun asırlar yaygın bir şöhrete sahip bulunan Aka'idü'n -Nesefi tenzihi sıfatları şöyle sıralamaktadır. Allah araz, cisim, cevher olmadığı gibi herhangi bir şekle bürünmüş veya sınırlandırılmış da değildir. Yine O kemiyet ve hacimden, basit veya birleşik parçalardan teşekkül etmemiştir, sonlu değildir. Allah mahiyet ve keyfiyetle nitelendirilemez. Mekân tutmaz, üzerinden zaman geçmez. Hiçbir şey O'na benzemez, hiçbir şey ilim ve kudretinin dışında kalmaz.

İslam Filozofları naslarda bulunan ve kelamcılar tarafından düzenlenen bütün tenzihi sıfatları kabul etmektedir.

Allah'ın zatına nisbet edilen ve O'nun ne olduğunu ifade eden sıfatlardır. Esmâ-i hüsnanın zati subuti kısmını oluşturan bu sıfatlar mü'minin ubudiyeti ile yüce

<sup>95</sup> Topaloğlu, Bekir, "Allah", DİA, İstanbul-1989, C.2, s.488.

yaratıcının rububiyeti arasındaki ilgiyi ve ayrıca Allah-kâinat münasebetini açıklığa kavuşturan kavramlardır.

**Diri** (hay), **bilen** (alim), **işiten** (semi), **gören** (basir), **güç yetiren** (kadir), **dileyen** (murid), ve **konusan** (mütekellim) olmak üzere genellikle yedi sıfattan oluşan bu listenin tercih edilmesinin sebebi, öyle anlaşılıyorki, telif ve öğretim kolaylığı sağlanması yanında belli bir problemi çözüme kavuşturmakta ki o da kainatın yaratılış veya Allah –kainat münasebeti problemidir.

Esmâ-i Hüsnâ içinde Allah-kâinat ve Allah –insan ilişkisini ifade edenlerin fiili sıfatları teşkil ettiklerini söylemek mümkündür. Bu tür sıfatların hepsini ”yapmak, yaratmak, oluşturmak” anlamına gelen tekvin terimiyle ifade etmişler ve bunu zatla kaim ve kadim bulunan subuti sıfatlara sekizinci bir sıfat olarak eklemişlerdir.

Kader konusu bir açıdan fiili, bir açıdan da subuti sıfatların en önemli meselesini oluşturmaktadır. Allah’ın ilim, kudret ve iradesi ile fiili sıfatlarından bahseden naslar, bu sıfatların aşkın varlığa layık bir şekilde yetkinliğini zaruri olarak vurgular.

Farabi ve özellikle İbni Sina Allah’ın varlığını ”vacip” kavramına bağladıktan sonra büyük önem verdikleri ve teolojilerinin odak noktasını oluşturan tevhid akidesini bu vacip esası üzerine oturtmuşlardır. Onlar’a göre tenzih metodu dışında zata nisbet edilecek ve kaçınılmaz bir şekilde kadim olarak kabul edilecek sıfatlar ulûhiyette kesretin bulunduğunu çağırıştırır ki bu hiçbir müslümanın benimsemeyeceği bir husustur. İslam Filozofları naslarla sabit olan Esmâ-i hüsnâyı ”taabbudi” bir yaklaşımla kabul ederler. Fikri açıdan ise Allah’ın, mesela âlim, hâkim, hak ve hay sıfatlarıyla nitelendiğini şöyle bir yorumla benimserler. Fiilen mevcut olan Allah’ın varlığı diğer hiçbir şeyin varlığına benzemeyecek şekilde kendi zatına hastır ve bu sebeple bir tek olmanın en örneksiz üstünlüğüne sahiptir. Allah madde olmadığı gibi varlığı hiçbir maddeye mutaâda değildir.<sup>96</sup>

Müellifimiz, âlim sıfatını anlatırken şöyle bir benzetme yapar. ”Eşyanın ilmi fena mertebesinde zail olur. Badel beka-i rucu edince arifin kemalına noksan vermez. İlmi eşya ise vacip Taala da kemaldır ve mucip nakıs değildir. Arif tamel marifeti dahi böyledir. Bunda sır budur ki ilmi mümkün de şey’in sureti anda husul ile olur. Elbette âlim ondan eserlenir. İlim ziyade oldukça te’siri artar. Âlim metlun ve müteğayyır olur, bu da nakıstır. Öyle ise talebe bu malumun küllisini nefyetmek lazımdır. İlim vacip

<sup>96</sup> Topaoğlu, **age**, C.2.s.489.

böyle değildir. Zira Sübhane ve Taala münezzehtir” der.<sup>97</sup> Yine müellifimiz âlim sıfatı ile Allah birdir, vahittir. O hiçbir şeyle ortağı olmayandır. Allah âlimdir. Ondandır fiil kendisinin fiiline uygundur der.

İmam-ı Azamdan itibaren Hanefî-Maturidi âlimler fiili sıfatları diğerleri gibi kadim sayarak zatı ilahiyeye nisbet etmişlerdir. Bu tür sıfatların hepsini ”yapmak, yaratmak, oluşturmak” anlamına gelen tekvin terimiyle ifade etmişler ve bunu zatla kaim ve kadim bulunan subuti sıfatlara sekizinci bir sıfat olarak eklemişlerdir.<sup>98</sup> Allah’ın sıfatları konusunu açıklarken Beyzade Ali Efendi, tekvin sıfatını hakikiyyeden sayar.<sup>99</sup>

## 2.2. Ruh (Nefs) Anlayışı

İslam düşünce tarihinde “ruh” kelimesi, genellikle “nefs” kavramıyla ifade edilmiştir. Bilginler tarafından nefsin varlığına ilişkin görüşler ileri sürülerek, onun genelde bedene olan üstünlüğü vurgulanmıştır. Ölüm denilen olaydan sonra da nefsin (ruh) yaşamasını sürdürmeğe devam edeceği fikri, Kur’an’dan ayetlerle izah edilmiş,<sup>100</sup> sonuçta İslam düşünce tarihinde ahiretteki dirilişin (haşr) ruhani ya da cismani olacağı konusu hep tartışılma gelmiştir.<sup>101</sup>

Ruhun ne olduğu (mahiyeti) hususunda eskiden beri çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Bu görüşleri şöyle özetlemek mümkündür:

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.<sup>102</sup>

3-Ruh, bir havadır. Zira havanın kesilmesiyle hayat son bulmaktadır.

4-Ruh, çeşitli huyların ılımlılığından ibarettir.

5-Ruh, kalpte, ciğerde ve akılda bulunan bir kuvvetler topluluğudur. Kalpte olan hayvani, ciğerde olan nebati, akılda olan ise nefساني kuvvettir. İlk Müslüman tabiplerin

<sup>97</sup> **Mebde ve Mead**, s.77.

<sup>98</sup> Topaloğlu, **age**, s.492.

<sup>99</sup> **Mebde ve Mead**, s.81.

<sup>100</sup> Kur’an-ı Kerim, **Ali İmran**, 3/169., **Fecr**, 89/27-28.

<sup>101</sup> -Filiz, **İlk İslam Hümanistleri**, s.31.

<sup>102</sup> İbn Sina “ben” sözünün bedeni kapsayamayacağını ifade etmektedir. Çünkü kişi bazı organlarının bedende bulunmadığını düşünse, bunların “ben” sözünün içinde olmadığını görebilir. O halde “ben” sözünü gösterilen anlam, insanın gerçek özünü göstermektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Cihan, A. Kamil, **İbn Sina ve Gazali’de Bilgi Problemi**, İstanbul-1998, s.48.

çoğunun taraftar olduğu bu görüşe göre söz konusu bileşenlerin üçü de latif ve buhar gibidirler.<sup>103</sup>

6-Ruh, normal dengeli bir kandır.<sup>104</sup>

Bu kısa açıklamalardan sonra düşünürümüz Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin ruh konusundaki yaklaşımlarını şu şekilde sorgulayabiliriz. O, ruh hakkındaki görüşlerini bildirirken, öncelikle insanın hakikatının bilinmesi gerektiğinden yola çıkmaktadır. O, insanın hakikati hususunda birkaç görüşün var olduğunu dile getirerek evvela bu görüşleri sıralamıştır. Yaptığı sıralamada onların tutarlı ya da tutarsızlığını kendine göre açıklayarak ardından kendi görüşlerini belirtmiştir.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, “insanın hakikatının ne olduğu” hakkında ileri sürülen görüşleri şöyle ifade etmektedir:

1-İnsan, bir bünyeden (heykel-beden) ibarettir. Bundan başka bir şey olması söz konusu değildir.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, bu görüşe sahip olanlar için bünyenin her zaman değişebileceğini, insan hakikatının ise değişemeyeceğini ifade etmektedir. O, bir kişinin kendisinin yirmi-otuz yıl önceki kişi olduğunu bilebileceğini, ancak bedeninin geçen süre zarfında birkaç defa değişebileceğini ifade etmektedir. Ayrıca insanın bazen bünyesinden gafil olabileceğini, kendi hakikatından ise asla gafil olamayacağını söylemiştir. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, bilinen bir şeyin bilinmeyen şeyden ayrı olduğunu, insan hakikatının, bedene dahil olan bir cisim olduğunu belirterek bu görüşün zayıf olduğunu ifade etmektedir.<sup>105</sup>

2-İnsan hakikati, latif bir cisimdir.

3-İbn Ravendi (ö.910) gibi düşünürlere göre, kalpte bulunan ama bölünemeyen bir güçtür.

4-İnsan hakikati, karışık dört şeyin toplamından oluşmaktadır.<sup>106</sup>

5-İnsan hakikati kandan ibarettir. Çünkü kan, karışıklardan oluşan beden eşrefidir.

6-İnsan hakikati, hayvani bir ruh olup dört karışığın latif buharından meydana gelmiş bir cevherdir. Bu görüşe sahip olanlara göre insan hakikati bir cevherdir.

<sup>103</sup> Yar, Erkan, **Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, Ankara-2000, s.47.

<sup>104</sup> Erkenci, Hüseyin, **Ruh Risalesi**, (Yayına haz. Mustafa Türkgülü), Elazığ-2000, s.10., Yar, **age**, s.48.

<sup>105</sup> **Mebde ve Mead**, s.56

<sup>106</sup> Söz konusu karışım sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk'tan ibarettir. Bu teori Galen tarafından ileri sürülmektedir. Bkz. Yar, **age**, s.47.

7-İnsan hakikati, organların sınır ve şeklinden ibarettir. Kişinin ömrünün başından sonuna kadar hiçbir değişiklik göstermez.

8-İnsan hakikati, hayat adı verilen bir arazdan ibarettir.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, yukarıda son üç şıktaki görüşleri ifade edenlere göre, insan hakikatının araz olduğunu ileri sürmektedir. O, filozofların çoğunluğu, kelamcılardan ise Gazali, ve Fahreddin Razi'ye göre, insan hakikatının bir cisim olmadığını, onun bedende tasarruf eden bir cevher olduğunu belirtmektedir.<sup>107</sup> Buna da “nefs-i natıka,” “akıl” veya “ruh-u ulvi” denildiğini söylemiştir.<sup>108</sup>

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, yukarıdaki görüşleri sıraladıktan sonra kendi fikirlerini açıklamaktadır. O, insan hakikatının, insanın birleşiminde var olan asıl parçalardan (ecza-i asliye) ibaret bulunduğunu belirtmektedir. O, insanın iki kısımdan oluştuğunu, bunun bir kısmının asıl parça (ecza-i asliye) olup, kişide ömrünün başından sonuna kadar baki kaldığını, fazlalık, eksiklik ve değişikliğin bu kısım için söz konusu olamayacağını ileri sürmektedir. İkinci kısmın ise, sonradan olan ilinti parçalar (ecza-i araziyye) olduğunu, bunların ise bir ömür boyu değişikliğe uğrayabileceğini ifade ederek, gerçekte insan hakikatının birinci kısım olan asıl parçalardan ibaret olduğunu<sup>109</sup> belirtmektedir.

Beyzade Ali Rıza Efendi bazen de insan hakikatını oluşturan şeyin asıl parçalar ile ruhtan ibaret olduğunu dile getirerek sonradan meydana gelen parçaların (ecza-i zaide) fazla bir değerinin olamayacağını söylemektedir.

Bize göre Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, bu görüşleriyle, diriliş (haşır) konusu hakkındaki görüşlerinin alt yapısını ifade etmektedir. Çünkü o, dirilişin dünyadaki bedenle değil, ruh ve asıl parçalardan ibaret olduğunu belirterek dirilişin buna uygun, ancak dünyadakinden ayrı bir bedenle olacağını ileri sürmektedir. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, diriliş konusundaki ihtilafların asıl kaynağının, insan hakikatının ne olduğunun tam olarak bilinemeyip aradaki algılama farklılıklarından oluştuğunu ileri sürmektedir.<sup>110</sup>

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'ye göre ruh, soyut bir cevher olarak kabul edilmektedir. Ruhun, hükmetme ve söz sahibi olma gibi durumlarda bedenle ilişkisi söz konusudur. O, bedeni dört unsurdan meydana gelen yoğun bir cisim olarak

<sup>107</sup> Razi, Fahreddin, **Kelama Giriş-el-Muhassal**, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara-2002, s.253-254.

<sup>108</sup> Mebde ve Mead, s.

<sup>109</sup> **Mebde ve Mead**, s.56

<sup>110</sup> **Mebde ve Mead**, s.45

değerlendirmektedir. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, ruhun, bedenden ayrılması durumunda onun, cansız (cife-leş) olup yokluğa gideceğini, ruhun ise yok olmayacağını, yok olanın sadece beden olduğunu ifade etmiştir.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, beden, ruhun elbisesi gibi olduğunu söylemektedir. Ruhun, bedende söz sahibi olan, latif ve nurani olarak onu yönettiğini belirterek onu görmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Allah Teâlâ'nın ruh ve diğerleriyle (Alem ile) olan ilişkisi de rûhun bedenle ilişkisine benzer. Hak Teâlâ Alemin (evrenin) ne içindedir, ne de dışında, ne ona bitişiktir, ne de ondan ayırır. Onun Alem ile ilişkisi yaratma, ayakta tutma, kemâlât için feyz verme, nimet ve hayırları ulaştırma şeklindedir.<sup>111</sup>

Onun bu konuda Gazali ile görüş birliği içinde olduğu görülmektedir. Çünkü Gazali de ruhun bedenle olan ilişkisi, sadece onu idare etmek ve onda tasarruf etmek yönüyle olduğunu kabul etmektedir.<sup>112</sup> Gazali, ruhun cevher olduğuna dair dini ve akli kanıtlar olduğunu ifade etmiştir. O, dini hitaba muhatap olmanın ve öldükten sonraki cezaların varlığının ruhun cevher olduğuna bir kanıt teşkil ettiğini bildirmektedir. Ona göre elem bedene hulul ediyorsa bu ruh nedeniyle olmaktadır.<sup>113</sup>

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, ayrıca ruhun bedene hayat verdiği gibi, ilahi vahyin de ruhlara hayat verdiğini, bu konuda *Ruhu'l-Emin* olan Cebrail'in aracı olduğunu belirtmektedir.<sup>114</sup>

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, Tanrı'nın nefsimizde yarattığı ilk şeyin “*Sultani Ruh*” olduğunu ifade ederek bu ruhun, padişahın insanlar üzerindeki konumu gibi bedende bir statüye sahip olduğunu ileri sürmektedir.<sup>115</sup> O, Sultani Ruhun cisim olmayıp ancak cisim ile birlikte bulunduğunu bildirmiştir. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin, söz konusu fikirlerinin Gazali ile paralellik gösterdiği görülmektedir. Çünkü Gazali de ruhun bedende bulunan bir hükümdar, diğer algılama güçlerinin ise bu hükümdarın askerleri ve raiyyesi olduğunu ifade etmektedir.<sup>116</sup>

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, beden, ruhun mekanı olabileceğinin algılanması gerektiğini, bu fikrinin Gazali tarafından kaleme alınan “*Manzur es-Sağir*

<sup>111</sup> **Mebde ve Mead**, s.56

<sup>112</sup> Gazali, **Mearicü'l-Kuds**, s.28.

<sup>113</sup> Gazali, Ebu Hamid, **Mearicü'l-Kuds-Hakikat Bilgisine Yükseliş-**, (Çev. Serkan Özburun), İstanbul-1998, s.23.

<sup>114</sup> **Mebde ve Mead**, s.56

<sup>115</sup> **Mebde ve Mead**, s.56

<sup>116</sup> Gazali, **Mearicü'l-Kuds**, s.27.

ve'l-Kebir" adlı eserde ileri sürüldüğünü belirtmektedir. Görüldüğü gibi o, fikirlerini temellendirme yolunda bazen kelamcılardan, bazen de filozoflardan yana tavır alma yoluna gitmektedir.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'ye göre, Sultani Ruh'un iki çeşit eyleminden bahsetmek mümkündür. O, bu eylemleri şöyle sıralamaktadır:

1-Görmek, sevmek, işitmek vs. gibi ihtiyari olan olaylardır. İhtiyari durumlarda ruh, yapıcı (fail) konumda bulunmaktadır.

2-Güzel, çirkin, ölüm, hastalık veya iyileşme gibi zorunlu durumlarda ise ruh, yapıcı konumda değildir. Yapıcı (fail) ruhun üstünde Tanrı bulunmaktadır.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, ruhun bedende padişah konumunda olduğu için, ağız, kulak, göz vs. gibi görünürdeki tüm organların ondan derece olarak altta bulunacağını belirtmiştir. Bu organların altında bulunan yüzlerce organın varlığından hareketle, onların her birinin kendine özgü bir konumunun bulunduğunu ifade etmiştir. O, ruhun bedenden ayrı olduğunu ölüm hadisesiyle örnekleyerek, ruhun varlığını kanıtlama yoluna gitmiştir. Ruhun, bedenden ayrılması halinde bedenin çürüyüp yok olacağını, ona hayat verenin ruh olduğunun bununla açıklanabileceğini ifade etmektedir. Bedende bağımsız olarak ilim ve akıl bulunamayacağını belirten Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, insanda var olan her şeyin hayat kaynağının ancak ruh olabileceğine işaret etmektedir.<sup>117</sup> Beyzade Ali Rıza Efendi'nin bu konuda Gazali ile görüş birliğinde olduğu görülmektedir. Gazali de ruh kelimesinin değişik manalarının bulunduğunu ifade ederken, onun her şeyin kendisiyle hayat bulduğu ve hayatını devam ettirdiği şeyden ibaret olduğunu belirtmektedir.<sup>118</sup>

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin, ruh veya nefsin mahiyeti hakkındaki görüşlerine geçmeden önce bu konuda referans olarak kabul ettiği İbn Sina ve Gazali'nin görüşlerine kısaca değinmeliyiz.

İslam Felsefesi'nde yaygın olarak bilindiği gibi İbn Sina ruhu, nebati, hayvani ve insani olarak üç kısma ayırmaktadır. O, nebati nefsin, beslenme, büyüme ve üreme gücünün olduğunu belirtmiştir. Filozof, hayvani nefsin hareket ve kavrama gücünün bulunduğunu, insani nefsin ise, bilgi ve yapma gücüne sahip olduğunu ifade etmiştir. Bunlardan insani olan gücün diğer adının "nefsi natika" olduğunu bu nefsin asıl

<sup>117</sup> Mebde ve Mead, s.56

<sup>118</sup> Gazali, Mearicü'l-Kuds, s.17.

fonksiyonunun ise, ahlaki yatkınlıkları ve eylemleri hazırlayan yapma gücü olduğunu bildirmiştir.<sup>119</sup>

Gazali ise, ruh kelimesinin iki anlamının olduğuna işaret etmektedir. Onun bildirdiği birinci anlama göre ruh, kalp boşluğunda bulunup damarlar yoluyla bedenin her tarafına yayılan latif bir cisimdir. İkinci anlama göre ise ruh, insanın gözle görülemeyen ama bilgi ve algılama sahibi olan bir parçasıdır. Gazali bu anlamları vermekle birlikte İsrâ Süresi 85. ayete atıfta bulunarak, ruhun hakikatini insan aklının kavrayamayacağını, onun bir Tanrı'nın emri olduğunu söylemektedir. O, ruhun, nefis kelimesinin anlamdaşlarından biri olduğunu (diğerleri kalp ve akıl), varlığının aşikar olup hiçbir kanıtı gerektirmediğini ifade etmektedir. Daha sonra da nebati, hayvani, insani ve feleki<sup>120</sup> olmak üzere dört çeşit ruhtan söz etmektedir.<sup>121</sup> O, bunlardan düşünüp yapabilme melekesine sahip olan, bir eylemi yapıp yapmama konusunda tercih yetkisi bulunan tek ruhun, insani ruh olduğunu belirtmektedir. Gazali, ruhu bir cevher olarak kabul ederek bedenin ölümüyle ruhun ölmeyeceğini<sup>122</sup> ifade etmektedir.

Bu kısa açıklamalardan sonra düşünürümüz Beyzade Ali Efendi'nin ruh konusundaki yalaşımını şu şekilde sorgulayabiliriz. O, ruh hakkındaki görüşlerini bildirirken, öncelikle insanın hakikatının bilinmesi gerektiğinden yola çıkmaktadır. O, insanın hakikati hususundabirkaç görüşün var olduğunu dile getirir.

Canlılar âleminde nebati ve hayvani nefislerle kıyaslandığında sadece insani nefis bir cevher niteliğine sahiptir. Yalnızca insan bedenidirki, faal akıldan hayat veren ve ona benzeyen bir cevheri kabul edebilir. Bedenin mizacının bozulmasıyla da yalnızca insani nefis baki kalır, diğerleri yok olur. İnsani nefsin ölümsüzlüğü vardır. Çünkü insanın dışındaki canlıların hissi idrak güçleri bulunmakla birlikte akli idrak güçleri yoktur. İnsan kendi bilincinde bir varlıktır.

İnsan, yaratılış ağacının en son parçası olan meyvesidir. Malumdur ki bir şeyin meyvesi en uzak, en cemiyetli, en nazik, en ehemmiyetli parçasıdır. İşte bunun için âlemin meyvesi olan insan, en cami (âlemin bütün hususiyetlerini kendinde toplayan fihrist), en bedi (en güzel, en harika), en aciz, en zayıf ve en latif bir kudret mucizesi

<sup>119</sup> İbn Sina, **Uyunu'l-Hikme**, (Alparslan Açıkgenç Çevirisi), s.6-7., Ayrıca bkz. Durusoy, Ali, **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, İstanbul-1993, s.85-88., Çağrııcı, **age**, s.100.

<sup>120</sup> Gazali bu ruhu, "Taakkul sahibi olup eylemlerinde aykırılık olmayan, tek yol üzere eylemler irtikap eden ruh" olarak tarif etmektedir. Gazali, **Mearicü'l-Kuds**, s.22.

<sup>121</sup> Gazali, **Mearicü'l-Kuds**, s.21-22.

<sup>122</sup> Gazali, **Mearicü'l-Kuds** s.15-28, 87-104., Baloğlu, Adnan Bülent, **İslam'a Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon**, Ankara-2001, s.25.

olduğundan, beşiği ve meskeni olan yeryüzü, göklere nisbeten maddeten küçüklüğü ile hakirliğiyle beraber manen ve sanat yönünden, bütün kâinatın kalbi, merkezi, bütün sanat mucizelerinin meşheri, sergisi ve bütün ilahi güzel isimlerin mazharı, mihrak (odak) noktası, nihayetsiz Rabbani faaliyetlerin mahşeri ve hadsiz ilahi yaratıcılığın, bilhassa nebatat ve hayvanatın pek çok küçük nevilerinin, cömertce icadının çarşısı, pek geniş ahiret âlemlerindeki harika sanatlarının küçük mikyasta numunegahı, ebedi mensucatın (dokumaların) süratle işleyen tezgahı, sermedi manzaraların süratle değişen taklidgahı, daimi bostanların tohumcuklarına süratle sünbüllenen dar ve muvakkat tarlası ve terbiyegahı olmuştur.

Beyzade Ali Efendi, bazen insan hakikatini oluşturan şeyin asıl parçalar ile ruhtan ibaret olduğunu dile getirerek sonradan meydana gelen parçaların fazla bir değerinin olamayacağını söylemektedir.

### **2.2.1.Ruhun/Nefsin Mahiyeti**

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin, İslam düşünürlerinin genellikle benimsedikleri gibi ruh ve nefsi aynı olarak kabul ettiği görülmektedir. O, bedenın dört unsurdan (ateş, su, hava ve toprak) meydana gelmiş yoğun bir cisim olduğunu söyleyerek ruhun, bir cevher olduğunu ifade etmiştir. Ruh ve bedenın mahiyetlerinin birbirinden farklı veya zıt olması dolayısıyla, ikisinin birleşerek bağımsız ayrı bir şey olmasının imkansız olabileceğini söylemektedir. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, söz konusu durumu izah ederken ruhun bedenden ayrılığı (ölüm) durumunda bedenın bir ceset konumuna düşerek yok olup gideceğini, ama ruhun hep baki kalacağını ileri sürmektedir. Bu durumda ruha yalnız başına bir insan olarak bakılamayacağını kabul etmektedir. O, ruhun bedenden ayrıldığı zaman ise ölmüş olan kişinin insanıyeti yokluğa gittiği için, ne ruha, ne de çürümüş olan beden parçacıklarına insan denilmesinin imkansız olduğunu değerlendirmektedir. Ona göre ruhu, “vücut-u Batını” olarak, canı ise düşünen, konuşan nefis diye tarif etmek cehalete düşmek demektir.<sup>123</sup> Bunun nedeni bize göre, ruh ve bedenın yalnız başına insan olarak addedilemeyeceği inancının ifadesi olabilir. Ayrıca Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin insanın hakikatının ruh ve asıl parçalardan (ecza-i asliye) oluşmuş olması fikrinin değişik bir şekilde dile getirilişi şeklinde de açıklamak mümkündür.

<sup>123</sup> **Mebde ve Mead**, s.56

Beyzade, islam düşünürlerinin genellikle benimsedikleri gibi ruh ve nefsi aynı olarak kabul ettiği görülmektedir. O, bedenın dört unsurdan<sup>124</sup> (ateş, su, hava, toprak) meydana gelmiş yoğun bir cisim olduğunu söyleyerek ruhun, bir cevher olduğunu ifade etmiştir. Ruh ve bedenin mahiyetlerinin birbirinden farklı veya zıt olması dolayısıyla, ikisinin birleşerek bağımsız ayrı bir şey olmasının imkansız olabileceğini söylemektedir. Beyzade sözkonusu durumu izah ederken ruhun bedenden ayrılığı (ölüm) durumunda bedenin bir ceset konumuna düşerek yok olup gideceğini, ama ruhun hep bki kalacağını ileri sürmektedir. Bu durumda ruha yalnız başına bir insan olarak bakılamayacağını kabul etmektedir. O, ruhun bedenden ayrıldığı zaman ise ölmüş olan kişinin insanıyeti yokluğa gittiği için, ne ruha, ne de çürümüş olan beden parçacıklarına insan denilmesinin imkansız olduğunu değerlendirmektedir.

### 2.2.2.Ruhun/Nefsin Kısımları

Ruhun görülemez olduğunu ifade eden Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, bir şeyin görülemez olmasının o şeyin yokluğu anlamına gelemeyeceğini de ileri sürmektedir. O, ruhun bedende var olduğunu, ancak yapı itibariyle latif ve nurani olduğundan görülmesinin mümkün olamayacağını bildirmektedir.<sup>125</sup>

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, beden-nefs ilişkisi hakkında şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

Nefs, bedeni iradesi ölçüsünde kontrol altına almıştır. İnsanlık nefslerinin bedene ilişik olması, intiba (izlenim, zihinde iz bırakma) yoluyla olmayıp, belki bedensel maddelere etkili olduğuna kail olup, utanıldığı zaman meydana gelen yüz kızarıklığı, korkulduğunda yüzün sararması ve kızdırıldığında ise vücut hararetinin yükselmesini buna örnek göstermek gerekir<sup>126</sup> şeklinde bir ifade tarzını benimsemektedir.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin, genel anlamda ruhu ikiye ayırdığı görülmektedir. O, bunun açılımını yaparken Soyut ilahi ruh, hayvani, nebati ve insani ruhtan bahsetmektedir. Ancak açıklamalara bakıldığında soyut ilahi ruh ve insan nefsinin aynı olduğu görülmektedir. Şimdi Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin, ruhun kısımları hakkındaki görüşlerine temas etmeğe çalışalım. Biz, onun bu konudaki fikirlerini tasnife tabi tutarken kendisinin yapmış olduğu bir sıralamaya da bağlı kaldık.

<sup>124</sup> Beyzade ,age,s.44.

<sup>125</sup> **Mebde ve Mead**, s.57

<sup>126</sup> **Mebde ve Mead**, s.58

### **Ruh-i Mücerred-i İlahiye (Soyut İlahi Ruh)**

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin, yaptığı tasnife göre birinci kısım ruh, soyut ilahi ruhtur. Kur'an'da “*Sana ruh hakkında sorarlar. De ki ruh, rabbimin emrindedir...*”<sup>127</sup> ayeti ile, “*Ruhlar cesetlerden önce yaratıldı*”<sup>128</sup> hadis-i şerifi de, bu ayete bağlı olarak ifade edilmiştir. Ona göre bundan kasıt, düşünen, konuşan insan nefsidir (nefs-i natıka).

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, bu ruhun gerçekliliğini açıklayabilmek, mahiyetinin ve özünün ne olduğunu izah ederek meydana çıkarmakta hikmet sahipleri ile ariflerin aciz kaldığını söylemektedir. Onu ancak dışarıya yansıyan ve görünen bazı eserlerle resmedip çizmenin mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'ye, göre buradaki çizmek, çizgi olarak çizmek anlamında olmayıp, açıklama olarak anlaşılmalıdır. O, ayrıca söz konusu ruh hakkında hiçbir şeyle ilgisi olmayan yani konuşup, düşünen /nefs-i natıka tek parça, basit bir cevher denildiğini ifade etmiştir. Onun için bu ruhun cisim veya cismani olamayacağını kabul etmektedir. Bizzat düşünceye konu olan düşünülürleri (makulat) duyu organlarıyla duyumsamanın, anlamının, bedeni yönetip idare etmenin nefsi natıka ile beraber hissedilirleri (mahsusat) diğer organlar aracılığıyla gerçekleştiğini söylemiştir.<sup>129</sup> Görüldüğü gibi bu ruhun fonksiyonları, insani ruhun fonksiyonları ile aynılık göstermektedir. Biz onun yaptığı bu isimlendirmeye bağlı kaldık. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki biz bu ruhun insani ruh olduğunu kabul etmekteyiz.

### **Hayvani Ruh**

İslam filozoflarına göre canlılarda nebati nefsten sonra sırayı hayvani nefst almaktadır. Yapısal olarak incelendiğinde hayvanın, bitkiye oranla daha karmaşık bir yapı gösterdiği bilinmektedir. Onun için bu ruh, sadece bitkisel nefst ile yetinmeyip, beraberinde hayvansal nefst de taşımaktadır.

İbn Sina'ya göre hayvani nefst, bitki gibi aşağı bir forma sahip olmamakla beraber insan gibi ulvi bir yapıya da sahip değildir. Bunun için onun yaptığı nefstler sıralamasında hayvani nefst, orta nefsti temsil etmektedir. Kendi deyimiyle bu nefstin adı “*el-İ'tidal*”dır. İbn Sina, söz konusu nefstin melekelerini önce hareket ve idrak güçleri

<sup>127</sup> Kur'an-ı Kerim, **İsra**, 17/85

<sup>128</sup> İbn Kayyum el Cezviyye (ö.1351), bu zaman diliminin iki bin yıl olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Kayyum el-Cezviyye, **Kitabu'r-Ruh**, (Türkçesi: Şaban Haklı), İstanbul-1993, s.216-217.

<sup>129</sup> **Mebde ve Mead**, s.54

(kuvve) diye ikiye ayırmaktadır. Bunlar, hareket güçleri olan dürtü (saik) ve etkin (fail) güçlerdir. O, zikredilen güçler hususunda ise, hakkında konuşulan herhangi bir şeyin bizde arzu veya nefret uyandırdığını, bu durumun dürtü gücünü hareket ettirdiğini ifade etmektedir. İbn Sina, etkin güç hakkında ise tamamen sinir kasları ve dolayısıyla organları hareket ettiren bir güç olarak bahsetmektedir.<sup>130</sup>

İbn Sina, idrak (algı) güçlerini de kendi arasında içsel ve dışsal duyular diye ikiye tasnif etmektedir. Ona göre, dışsal duyular dokunma, tat alma, koklama, görme ve işitmekten oluşan beş kısımdır. O, bu duyuların yeri ve görevleri hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

Dokunma duyusu, deri ve ete yayılmış bir meleke olup, onlara dokunan herhangi bir şeyi sinirlerle algılamaktadır. İbn Sina'ya göre dokunma duyusu aynı zamanda hayvanı hayvan yapan duydur. Tat alma kuvvesi, dilin derisindeki sinirlerde bulunmaktadır. Koklama duyusunun, beynin ön tarafında yer alıp havayla içeriye giren kokuyu algıladığını, görme duyusunun, gözün sinir boşluğunda yer aldığını, işitme duyusunun ise, kulak deliğindeki sinirlerin içinde bulunduğunu belirtmektedir. İbn Sina işitmeyi, biri çarpan diğeri çarpılan durumundaki iki nesnenin birbirleriyle temasları sonucu ortaya çıkan hava titreşimlerinin algılanması olarak değerlendirmektedir.<sup>131</sup>

İbn Sina, içsel duyuların da beş tane olduğunu söyleyerek bunların beynin ön boşluğunda bulunan bir ortak duyu (müşterek his) olduğunu belirtmektedir. O, bu hissin bütün duyuların adeta merkezi konumunda olduğunu ifade etmiştir. Beynin ön çıkıntısının tam gerisinde yer alan hayal gücünün, ortak duyunun beş duyu aracılığıyla elde ettiği algıları koruduğunu bildirmektedir. Filozof, beynin orta boşluğunda yer alan bir başka duyunun ise, hayvanlara nispetle tahayyül, insanlara nispetle tefekkür diye adlandırıldığını söylemektedir. Görev olarak hayal gücünün koruduğu biçimlerin bazılarını birbiriyle birleştirip, bazılarını da ayırt ettiğini kabul etmiştir. İbn Sina, beynin orta boşluğunun tam son kısmında yer alan vehm gücünün, tikel olarak algılanabilen nesnelere duyu dışı manaları algıladığını ileri sürmüştür. O, hafıza gücünün ise, beyin boşluğunun gerisine düştüğünü, vehm gücünün algıladığı anlamları koruma altına aldığını belirtmiştir.<sup>132</sup>

<sup>130</sup> İbn Sina, Ebu Ali, **Uyunu'l-Hikme**, (Çev. Alparslan Açıkgenç), (Yayımlanmamış Çalışma), s.6., Ayrıca bkz. Kuşpınar, Bilal, **İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi**, İstanbul-1995, s.33.

<sup>131</sup> İbn Sina, **age**, s.7.

<sup>132</sup> İbn Sina, **age**, s.7-8., Ayrıca bkz. Cihan, **age**, s.49-50., Kuşpınar, **age**, s.37-39.

İbn Sina'daki özet olarak yukarıda ifade edilen hayvani ruh fikrinden sonra Beyzade Ali Rıza Efendi'nin bu ruh hakkındaki görüşlerine değinelim. Onun konu ile ilgili fikirlerini şöyle özetlemek mümkündür.

Hayvani ruh, Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'ye göre, kalbin sol tarafının oyuk kısmının sonunda bulunan ve birbirine karışık olan dört latif unsurdan meydana gelen bir buhar kütesinden oluşmaktadır. Bu buhar kütesi kan aracılığıyla insan ve hayvanın organlarında gezip dağılmaktadır. O, hayvani ruhun keyfiyetinde ışık ve aydınlanma olduğunu söylemektedir. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, hayvani ruhun bu ışık ve aydınlanmayı soyut ilahi ruhtan alıp dar mecralara (damar) kadar ilettiğini belirtmektedir. Ancak söz konusu dar mecranın birinde önüne herhangi bir engel çıkarak hayvani ruhun oraya girememesi durumunda söz konusu mecranın bozulup fesada uğrayacağını ifade etmektedir.

Düşünürümüz, hayvani ruhun, ilahi soyut ruhun bir taşıyıcısı (binek) olduğunu kabul etmiştir. O, hayvani ruhun var olduğu sürece nefs-i natıkanın bedende söz sahibi olup onu yönettiğini belirtmiştir. Fakat onun var olmaması halinde ise ilahi soyut ruhun bedende herhangi bir tasarruf ve tedbirinin kalamayacağını söylemiştir.<sup>133</sup> Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, bu ifadeleriyle soyut ilahi ruhun (insani ruhun) ancak hayvani ruhun var olmasıyla bedende işlevini yapabileceğini dile getirmektedir. Buna göre hayvani ruhun olmadığı durumlarda soyut ilahi ruhun bedende işlevini yitireceğini bildirerek ölüm denilen olayın nasıllığını açıklamaktadır.

Hayvani ruhun bu isimle isimlendirilmesinin iki nedeninin olabileceğini belirten Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, bunları şöyle ifade etmektedir:

1-Bedene soyut ilahi ruhtan hayatın taşmasında/feyz aracı olduğu içindir.

2-Bütün hayvanlarda (hayvanatta) bu ruh bulunduğu içindir. (Kelimeyi canlılar olarak algılamak kadar tüm hayvanlar anlamında yorumlamak ta mümkündür.)

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, hayvani ruhun latif bir buhar kütesi olan iki ruhun derece bakımından birinden yüksek, diğerinden ise aşağıda bulunduğunu belirtmektedir. Hayvani ruhun, derece olarak üstünde bulunduğu nefis, nebati nefis olup altındaki ise insani nefistir. Bu konuların detaylı olarak açıklamasının tıp ilimleriyle ilgili kitapların içinde var olduğunu ileri süren<sup>134</sup> Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin, belki de bu yüzden olsa gerek, konu hakkında ayrıntılı bir açıklama yapmadığı

<sup>133</sup> **Mebde ve Mead**, s.52

<sup>134</sup> **Mebde ve Mead**, s.53

görülmektedir. O, hayvani ruhun bulunduğu konumu İbn Sina'daki gibi değerlendirmektedir. Çünkü İbn Sina'da hayvani ruhun nebati ve insani ruh arasında bir köprü görevi üstlendiğini dile getirmektedir.<sup>135</sup>

İslam düşünce tarihinde düşünürler tarafından ruh ile nefis genelde aynı kabul edildiği için, diğer İslam bilginlerinin yaptığı ayrımı Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'de de görmek mümkündür. Genel anlamda ruhu, ilahi ve hayvani olarak ikiye ayıran Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, aşağıda söz konusu edileceği üzere soyut ilahi ruhtan başka, nebati, hayvani ve insani ruhtan da söz etmektedir. Biz ilk ikisi hakkında verdiğimiz bilgilerden sonra şimdi onun düşüncesinde var olup nebati ve insani olarak adlandırılan diğer ruh hakkındaki görüşlerine geçelim.

### **Nebati Nefs**

İslam filozoflarına göre nebati (bitkisel) nefis, derece itibarıyla en aşağı bir kademede bulunup bünyesinde, beslenme, büyüme ve üreme güçlerini barındırmaktadır. İbn Sina'ya göre, bu melekeler birbirlerinden farklıdırlar. Çünkü üç melemeden, beslenme gücü canlının kaynağını, üreme gücü sonunu, büyüme gücü ise, onların her ikisini birbirine bağlayan bir aracı durumundadır. İbn Sina, nebati nefsin bu üç gücünün sadece bitki alemine has olmayıp hayvanlar ve insanlar için de söz konusu olduğunu belirtmektedir. Fakat her canlı grubunda işlevlerinin birbirlerinden farklılık göstereceğini de ayrıca bildirmektedir. O, bu güçlerin bitkilerde daha zayıf ve az miktarda bulduklarını, diğer iki grupta ise daha kuvvetli ve fazlaca olduklarını kabul etmektedir.<sup>136</sup>

Gazali de nebati nefsin, şüursuz olarak değişik eylemler yapan ruha denildiğini belirtmektedir. O da, İbn Sina gibi bu ruhun melekelerinin farklı olduğunu ifade etmektedir.<sup>137</sup>

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'de, nebati nefis hakkında ayrıntılı bilgiye fazla rastlamak imkanı yoktur. Onun eserlerinde çok az da olsa bu nefsten ancak bilgi kırıntıları görme imkanımız vardır. Bize göre onun böyle davranması bu nefsi kabul etmediği anlamında yorumlanmamalıdır. Aksi taktirde ondan hiç söz etmemesi gerekirdi diye düşünmekteyiz. Yine bundan onun söz konusu nefsi önemsemediği anlamını da çıkarmak mümkün değildir. Çünkü barındırdığı güçler göz önüne

<sup>135</sup> Kuşpınar, **age**, s.33.

<sup>136</sup> İbn Sina, **age**, s.6., Kuşpınar, **age**, s.31-32.

<sup>137</sup> Gazali, **Mearicü'l-Kuds**, s.21.

alındığında onlar insan ruhunda da bulunmaktadır. Biz, Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin, neden böyle davrandığı hakkında herhangi bir veriye ulaşamadık. Ancak onun böyle davranmasını belki de bu konuda tıp kitaplarında fazlaca bilgi olmasından dolayı bu yola başvurduğu şeklinde yorumlamak mümkündür.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, söz konusu nefsin, derece olarak hayvani nefsin altında bulunduğunu belirterek<sup>138</sup> bu konuda İbn Sina ile görüş birliği içinde bulunmaktadır.

### **İnsani Nefs**

İbn Sina, genellikle insan nefsi yerine insan ruhu tabirini kullanmaktadır. O, ruh kavramını bitki ve hayvana atfetmemiştir. Yani, İbn Sina'da bitkisel ve hayvansal nefis ifadelerine rastlanılır, ancak bitkisel veya hayvansal ruh diye bir tabire rastlanılmamaktadır. Ama hem insan nefsi ve hem de insan ruhu kavramlarına sıkça rastlamak mümkündür.<sup>139</sup>

İbn Sina'ya göre insani nefis, ruhani bir cevherdir. O, bedenden ne önce ne de sonra var olmuştur. Onunla beraber yaratılmış, fakat ona hiçbir zaman ilinti olarak gelmemiştir. İkisinin aynı anda yaratılması onların tek bir cevher olduğu anlamına da gelmemektedir. Onlar birbirlerinden farklı iki cevher durumundadırlar. Ona göre insan nefsi beden ile birlikte var olmasına rağmen, onun ölmesi ile de yok olmamaktadır. Çünkü nefis, cisimsiz olup parçalanmaz ve ölmez bir cevherdir. Varlığın da bedenle herhangi bir ilişkisi yoktur.<sup>140</sup>

Görüldüğü gibi İbn Sina'nın insan nefisini bedenden ayrı bağımsız bir cevher olarak kabul etmesi, diriliş (haşr) konusunda Gazali'nin tenkitine maruz kalmasına yol açmıştır. Fakat H. Z. Ülken, bu konuda Gazali'nin haksız olarak İbn Sina'ya saldırdığını ileri sürmektedir. Buna gerekçe olarak da İbn Sina'nın eserlerinin yeterince tahlil edilmemiş olduğunu ileri sürmektedir.<sup>141</sup>

Gazali ise, insani nefis/ruh hakkında açıklamalarda bulunurken ruhun anlamdaşları olan nefis, kalp, akıl hakkında açıklama yaparak, akılın aynı zamanda insani ruh anlamına da geldiğini bildirmektedir.<sup>142</sup>

<sup>138</sup> **Mebde ve Mead**, s.56

<sup>139</sup> Bkz. İbn Sina, **age**, XVI. Bölüm, s.9.

<sup>140</sup> İbn Sina, **age**, XVI. Bölüm, s.10.

<sup>141</sup> Ülken, "*İbn Sina'nın Din felsefesi*", s.83.

<sup>142</sup> Gazali, **Mearicü'l-Kuds**, s.18.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'ye göre, insan nefsi bazen, maddeden bağımsız olan göksel nefislerle birleşerek kişinin zihnindeki nakışlanmalar sonucu bazı bilgiler meydana gelmektedir. Bu bilgilerin oluşumu, nefs-i natıkanın, soyut varlıklarla manevi olarak birleşmesi ve onlarda resimlenmiş olan sureti görmeğe kabiliyetli olduğundan o suret, aynen kendisinde resmedilmiş olur. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, nefsi natıkanın semavi mefhumlarda resmedilmiş olan sureti görmesini, bir aynaya benzetmektedir. Bazı nefisler akıldaki oluşun anlamı algılamada fazlalık veya eksiklik gösterirler. Bazıları da, bir derece ileri geçerek nefsi kutsiye sahibi olup, olabilecek bir çok olayı yakın zamanda hissedebilirler. Bazı nefisler de bir derece düşerek bir kolay sözü bile söylemekten aciz kalırlar.

### **Diriliş (Haşr)**

İslam düşünce tarihi boyunca düşünürler, dirilişin (haşr) nasıl olacağı konusunda tartışmalarını hep sürdürdüler gelmişlerdir. Bu konuda Felasife'nin, insan nefsini bedenden ayrı bağımsız bir cevher olarak kabul etmesi, diriliş konusunda Gazali'nin tenkitine maruz kalmasına yol açmıştır.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, Gazali ile Meşşai filozoflar arasındaki tartışma konularını oluşturan ve İslam'ın temel problemlerinden olan diriliş hakkında öncelikle genel bilgiler sunmaktadır. Ona göre:

“Filozofların hepsi dirilişin olacağını kanıtlamışlar; ancak onun nasıl olabileceği hakkında ihtilaf etmişlerdir. Onlar, dirilişin ruhani olduğunu ve yalnız nefs-i natıka için olacağını ileri sürmüşlerdir. Kelamcılardan bir grup ise “diriliş bu beden içindir, var olmayan bedeni iade etmek veya dağılıp parçalanmış olanı toplayıp bir araya getirmektir” demişlerdir. Bir başka grup ise (Gazali de bu görüştedir) “diriliş, nefsi natıka ile beraber cisim içindir” demişlerdir. Velhasıl, nefsi natıka ile cesedin ikisinde de dirilişi yok sayan olmamıştır. Beyzade Ali Rıza Efendi, araştırmacıların çoğuna göre diriliş, dağınık bulunan parçaların toplanıp bir araya getirilmesinden ibarettir dediklerini ifade ettikten sonra, bunun onlar tarafından kesin bir yargı olarak öne sürüldüğünü anlatır.

Bu açıklamalardan sonra Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, dirilişin olabilirliği konusundaki kendi görüşünü şöyle açıklamaktadır:

Bedenin başlangıcı, sureti ve hakikatinin varlığı mümkünü'l-vücut idi. Şüphesiz, bu durumda ikinci olarak var olmasına da bir engel yoktur. Eğer olsaydı

mümkün varlığın yok olması ya da bir yere intikali söz konusu olacaktı. Bu durum ittifakla imkansızdır. Ayrıca söz konusu durum Tanrı için bir zorluğu da gerektirmeyecektir. Çünkü bir kişi ikinci herhangi bir sanat icat etmeyi kastetse, o icat edeceği şeyin asıl olarak sayısı ve maddesi var olmadığı için o kişinin çok zorluk çekeceği açıkça bellidir. Ancak icat ettiği şeyi ikinci kez yapsa kendisine çok kolay gelecektir. Çünkü artık onun adedi ve maddesi bellidir ve zihninde kalıcıdır. İşte diriliş olayında da başlangıçta parçaları olmayan ama maddesi baki olan (ecza-i asliye) ayrılmış parçaların toplanması çok kolaydır. Bundan hareketle nefs-i natıkanın ayrılmasından sonra bedene geri dönmesine şaşırılmaması gerekir.

İlk yaratılıştaki bir aşamanın söz konusu olduğunu belirten Beyzade Ali Rıza Efendi, ikinci dirilişin bir defada olacağını söyler. O, birincinin doğuş (Tevellüt), ikincinin ise yaratma (Tekvin) olduğunu ileri sürer.<sup>143</sup>

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, beden yok olup ruhun yok olmayacağından hareketle bedenin ruh için elbise hükmünde olduğunu, diriliş ve ahiretteki ceza hadiselerinde elbisenin pek fazla bir önemi olmadığını ifade ederek, asıl olanın diriliş olayının gerçekleşmesi olduğunu söylemektedir.<sup>144</sup> Ortaya çıkan sonuca göre Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, diriliş olayının kabul edilmesinin önemli olduğunu, bunun cismani veya ruhani oluşunun önemli olmadığını kabul etmesidir.

Diriliş hakkındaki fikirlerini sunan Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, konu hakkındaki fikirleri şöyle özetlemektedir:

“Bazılarına göre diriliş cismanidir. Filozoflar, dirilişin ruhani olacağını söylerler. Bazıları cismani dirilişi inkar ederler. Bilinmelidir ki Ehli Sünnetin genelinde dirilişten anladıkları, beden ve ruhun birlikte olacaktır. Fakat onlar dirilişin anlamında ihtilafa düşmüşlerdir. Bazıları yok olan bir şeyin tekrar geri verilmesinin mümkün olabirliğine (İade-i Ma'dum) inanarak, Tanrı, cismin (bedenin) parçalarını tamamen yok ettikten sonra geri verir derler. Bazıları dirilişi tamamen inkar ederler. Bazıları ise, yok olan bedenin tekrar toplanmasının imkansızlığına inanarak, Tanrı, bedenin parçalarını (Ecza-i Asliye) ayırdıktan sonra toplar ve onlara hayat verir derler.

Eflatun, Aristoteles ve Sokrates gibi filozofların görüşlerine göre diriliş, sadece nefsanî olup cismanî değildir. Çünkü onlara göre nefis, cisim veya cismanî olmayıp soyut bir cevherdir. Ancak ait olma ve tedbir yönü dolayısıyla cisimle ilgilidir. Bu

<sup>143</sup> **Mebde ve Mead**, s.46

<sup>144</sup> **Mebde ve Mead**, s.55

yönüyle beden harap olduktan sonra nefsin devamı caiz olmakla diriliş ancak nefse ait olur (ruhani olur). Dirilişin nefsanî olması onlara göre kesinlikle ait olmaktan ibarettir. Çünkü nefsin bedene aidiyeti, canlılığı tutmak yoluyla olduğundan ve ruhani alemde çıkmış olduğundan dolayı bu diriliş, tekrar ruhani aleme dönüş olur. Fakat dirilişin cismanî oluşu onların indinde imkansızdır. Çünkü onlara göre yok olduktan sonra geri dönüş söz konusu değildir. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, Tabiiyyun grubunun<sup>145</sup> da nefsi, sadece mizaçtan ibaret kabul ettiklerini belirtmiştir. Bunun için onlar, ölümden sonra yokluğun bekası, cismin de yok olması, yok olanın iadesinin imkansızlığı cihetiyle cismanî ve nefsanî dirilişi inkar ederler. Calinos (Galenus) da bu bağlamda açık bir görüş belirtmemiştir. Çünkü ona göre nefsin mizaç veya yok olduktan sonra bedene dönen cevherin baki olup olmadığı açık bir konu değildir. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, nefsi-i natıkanın, dünyadaki bedene aidiyeti gibi, ikinci dirilişte Tanrı, bir başka beden yaratarak baki kalan nefsi-i natıkayı o bedene iade eder.

Kur'an'ın bedenî yok olup ruhun baki kalacağını açıklamasından<sup>146</sup> hareketle Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'ye göre Tanrı, ölümden sonra bedenî asıl parçaları için yeni bir beden yaratıp, yok olmayarak baki kalan nefsi o bedene iade etmektedir. Nefsi ile bedenî asıl parçaları özü itibarıyla baki olduğundan, yaratılan yeni bedenî dünyadaki kişiden ayrı olması ona göre herhangi bir problem oluşturmaz. Çünkü bir kişi, çocukluk, gençlik ve ihtiyarlık aşamalarında da şekil değişikliğine uğramıştır. Dirilişte asıl önemli olan nefsi ile bedenî asıl parçalarıdır, diğerlerinin pek fazla bir fonksiyonu yoktur. Bize göre Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, bu fikirleriyle filozoflar ile kelamcılar arasında uzlaştırıcı bir yol bulmak istemiştir.

Dirilişin aklen de mümkün olduğunu söyleyen Beyzade Ali Rıza Efendi, bunu örneklerle kanıtlamaya yönelmektedir. O, bunun Tanrı için zor değil, birincinin aksine kolay olacağını savunmaktadır. Yukarıda anlatıldığı gibi bir adamın yeni bir icatta bulunurken belki biraz zorlanabileceğini, oysa o icadın ikinci kez olması halinde o kişiye hiç de zor olmayıp daha kolay olacağı fikrinden hareket etmektedir.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, ruh hakkında bazen filozoflar, bazen de kelamcılar gibi düşünerek sanki iki grup arasında uzlaştırıcı bir yol takip ettiği izlenimini vermektedir. Ruhun kısımları hakkında Gazali gibi düşünen Harputlu

<sup>145</sup> **Tabiiyyun:** Kurucusu Ebu Bekir Zekeriya Razi (ö.926)'dir. Hipokrates (M.Ö.370) ve Galen (ö.201)'i şerh etmiştir. Bu ekolün İslam dünyasında taraftar bulamamasının nedenlerinden biri, yapılan hücumlardır. Ülken, **İslam Düşüncesi**, s.167.

<sup>146</sup> Kur'an-ı Kerim, **Al-i İmran**, 3/169., **Fecr**, 89/27-28.

Beyzade Ali Rıza Efendi'nin, onun işlevselliği hakkında genel olarak İbn Sina ile aynı düşüncelere sahip olduğu görülmektedir. Biz, onun bu düşünceleriyle filozof ve kelamcılar arasında var olan tartışmalardan uzak kalarak uzlaşmacı bir yol takip etmiş olduğu kanaatine varmaktayız. O, aynı tavrını aşağıda izah edilecek olan alem hakkında da sürdürmüştür. Onun alem konusunda daha çok kelamcılardan yana bir tutum takındığı görülecektir.

### 2.3.Alem Anlayışı

İslam düşüncesinde alem, Tanrı'dan başka her şey diye tarif edilmektedir.<sup>147</sup> Fakat bazı filozofların alemin kadim veya hadis olması konusundaki yaptıkları tartışmalar bu konuda düşünürleri farklı görüşler açıklamaya itmiştir.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi de, alemi Tanrı ve O'nun niteliklerinden başka her şey olarak tanımlamaktadır. Alemin hadis olduğunu belirterek, “önce yok idi sonra Tanrı'nın gücüyle icat olundu” ifadesini kullanmaktadır. O, alemin hadis olduğu hususunda şöyle kanıtlama yoluna getirmektedir:

“Alem, görünürler ve arazlardan ibarettir. Cisim ve cevher gibi arazlar da, başkası ile var olan şeylerdir. Görünür olanların hadis oldukları bilinmektedir. Eğer hadis olma durumları söz konusu olmasaydı o zaman onların ezeli olmaları gerekirdi. Ezeli oldukları takdirde mekansız ve hareketsiz olmaları icap edecekti. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, görünür olan varlıkların hareketsizlik olmazsa zorunlu olarak hareketli olmalarının gerekeceğini bunun da imkansız olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ona göre hareket etmek, ezeli olmaya aykırı olup başkası ile sonradanlığa tabi olmak demektir. Halbuki tüm cisimler, felekler ve unsurların hareketli olduğu herkesin malumudur. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, cismin ezelde hareketli veya hareketsiz olması imkansız olunca ezelde var olmasının da imkansız olduğunu ifade etmiştir. O, bundan hareketle, cismin hadis olmasının da kaçınılmaz bir sonuç olduğunu bildirmiştir. Aynı şekilde ona göre arazın hadis olması da bazen görülerek bazen de kanıtlama yolu ile sabittir. Örneğin, hareketsizlikten hareketliliğe geçince hareketin hadis olması müşahedeyle, hareketsizin hadis olması ise kanıtlarla bilinmektedir. Çünkü, hadis hareketli olmakla, hareketsizlik ise, yokluğuyla yok olmaktadır. O, yok olan her şey hadistir, zira kadim olsa, yok olması muhal olurdu şeklinde bir akıl yürütme ile alemin hadis olduğunu kanıtlama yoluna gitmektedir.

<sup>147</sup> Keskin, Halife **İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi**, İstanbul-1996, s.75

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, felsefecilerin bu konu hakkındaki görüşlerine yer verirken, onlara göre alemin aslının heyula olduğunu, alemi ise onun sureti olarak değerlendirdiklerini ifade etmektedir.<sup>148</sup> Ona göre bu durumda öncelik-sonralık problemi ortaya çıkmaktadır.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, yukarıdaki açıklamalardan sonra bunların hiç birinin alemin kadimliğine kanıt olamayacağını bildirerek alemin sonradan yaratıldığını ve hadis olduğunu kabul etmektedir. O, alemin büyüklük ve genişliği hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır. Güneşin ışığının dünyaya sekiz dakika on sekiz saniyede ulaştığı bilinmektedir.

Alemde oluşan zelzele, yağmur, ay ve güneş tutulmaları vs. gibi tabiat olaylarına da değinen Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, zelzelenin kibrit madeninden oluşan buhar kütlelerinin dışarı çıkması için arzın sıkıntılarının dışı vurumundan ibaret olduğu tanımını yapmaktadır. Zelzele dolayısıyla arzdaki çıkan buhar kütlelerinden ise yağmurun oluştuğunu ifade etmektedir. Ona göre, tabiatın on türlü tanımının yapılabileceği de söz konusudur.

Varlıkların zirvesinde Tanrı'nın bulunduğunu söyleyen Beyzade Ali Rıza Efendi, alemin en uçtaki noktasına da felek-i buruç adını verdiği yıldızı koymaktadır. Ona göre varlıkların en altında ise süfliyat alemi adını verdiği alem bulunmaktadır. Buradan anlaşılan Beyzade Ali Rıza Efendi'nin Tanrı ile süfliyat alemi arasında bitki, hayvan ve insandan başka gökyüzündeki gezegen ve yıldızlar da sıralamaya tabi olmuşlardır. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin, bu hiyerarşik düzeninde insan için herhangi bir konumdan söz edilmektedir. Ancak, insanı en şerefli mahluk olarak kabul ettiğine göre kanaatimizce onu alemde bir denge unsuru olarak görmektedir. Bu konuda onda muhtemelen Farabi'nin etkisi söz konusudur. Zira ona göre, alemin en altında tabii varlıklar (toprak, su...) bulunurken insan, bu alemdeki varlıkların en üstünüdür. İnsan, Farabi'de fizik ve fizik ötesi alemin ortak noktasında bulunan bir köprü konumundadır.<sup>149</sup>

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin, alem hakkında görüşlerini açıkladıktan sonra onun, alemin kısımları hakkındaki fikirlerini belirtmek gerekir. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, başlı başına bir alemler sınıflaması yapmamıştır. Ancak görüşleri arasında onun birden fazla alem fikrine sahip olduğu anlaşılmaktadır. O, felek-i atlasın

<sup>148</sup> Aynı konu İbn Sina tarafından da ifade edilmiştir. Bkz. İbn Sina, **Uyunu'l-Hikme**, (Alparslan Açıkgenç Tercümesi), s.1-2.

<sup>149</sup> Olguner, Fahrettin, **Farabi**, İzmir-1993, s.91.

ötesinde boşluk bulunamayacağını kabullenerek, bu ötede (mavera) birkaç alemin iç içe bulunabileceğini ileri sürmektedir.<sup>150</sup>

### **Zat Alemi**

Beyzade Ali Rıza Efendi, varlık aleminin üstünde Melik-i vedud diye isimlendirilen bir Zat alemi olduğunu kabul etmektedir.<sup>151</sup>

### **Melekut Alemi**

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'ye göre ahiret alemi ve gökteki yüce varlıkların bulunduğu alem, melekut aleminden sayılmaktadır. O, melekut alemini bizim görmemizin imkanı olmayacağını söylemektedir.

### **Vasıta Alemi**

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'de Cisimler alemi ile Melekut alemi arasında on akıl vardır. Ona göre bu akıllar, söz konusu iki alem arasında vasıta olarak bulunmaktadır. Bu on akıl, ortak his de, sevr-i iştibaha (göğün kuzey tarafında bulunan kırmızı renkli bir yıldız) temsil ile gerçeğe uygun manaya delalet eden, manzum sözleri işiterek onu bir alemden bir diğerine aktarılmasında vasıta olurlar. Bunun başka türlü olması mümkün değildir. Çünkü, asla varlığı olmayan şeyin hayali olmayacağı ve bu birleşmenin alt taraflara indirilmesi böyle açıklanabilir.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'ye göre, hadisin kadimden sudurunda bir aracı gereklidir. Bu durumda, ya hadisin kadim, ya da kadimin hadis olması söz konusu olmaktadır. Sudur edilirken aracıda da iki yön bulunması lazımdır. Onun da bir yönü kadim bir yönü hadis olmalıdır. Bu hareket bir anlamda hadis bir manada kadimdir. Kadim olması yönüyle, kadimden sadırdır. Hudusu yönüyle havadisın kadimden suduruna vasıtaadır. Çünkü var olan bir şey, kendisine neden olunandan önce var olmamalıdır. (İleti mevcude ma'lulden evvel mevcut olmamalıdır.) Söz konusu nedende, neden olunan ile bir hususiyet olmalıdır ki, o hususiyet diğer neden olunanlarda olmasın. Eğer o hususiyet olmasaydı neden olunanın yardımcısına tabi olunan diğer neden olunanlardan önceliği olamazdı. Bu surette nedenden önce neden olunanın suduru düşünülemez.

<sup>150</sup> **Mebde ve Mead**, s.86

<sup>151</sup> **Mebde ve Mead**, s.87

Acaba Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, İslam filozoflarının kullandığı sudur nazariyesini vasıta alemi nazariyesi olarak mı kabul etmektedir? Eğer kabul etmekteyse neden vasıta terimini kullanmaktadır? Bu konuda onun açıkça bir ifadesi söz konusu değildir. Biz, onun böyle dolaylı olarak kullandığı ifadelerinden yola çıkarak diyebiliriz ki, Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, alemin yaratıldığını kabul etmektedir. Ancak bu yaratılışın nasıllığını yine kendisinin de benimsediği Tanrı'nın, sebep-sonuç ilişkisi bağlamında bir temele dayandırmaya çalıştığı görülmektedir. Bunu yaparken açıkça feyz/sudur görüşünü ifade etmeyişi İslam düşünürlerinin (daha çok Gazali çizgisindeki kelimcilerin) genel olarak sudur nazariyesini tenkit etmelerinden çekindiği sonucuna bağlayabiliriz.

### **Cisimler Alemi**

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, bu alem için "*Alem-i Anasırıyye*" (unsurlar alemi) tabirini kullanır. Ona göre şekil olarak var olan her şey bu aleme dahil edilebilir.<sup>152</sup>

### **Süfliyat Alemi**

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'ye göre Süfliyat alemi yerin altında bulunmaktadır.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, Tanrı, ruh ve alem hakkındaki görüşlerinde genelde filozof ve kelimciler arasında uzlaştırıcı bir yol takip etmiştir. Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi, Tanrı ile insanın algılama olaylarının farklı olmasının da doğal olduğunu belirtmiştir.

Harputlu Beyzade Ali Rıza Efendi'nin, alem konusunda onun hadis olduğunu kabul ederek filozoflardan farklı düşünmüştür. Fakat onun satır aralarında bazen sudur, on akıl vs. gibi filozofların kullandığı söylemleri kabul bağlamında kullandığı da olmuştur. Tüm bunların açıklaması bize göre, onun felsefe-din uzlaşmasından yana olduğunun göstergesidir.

İslam düşüncesinde âlem, Tanrı'dan başka her şey diye tarif edilmektedir.<sup>153</sup> Fakat bazı Filozofların âlemin kadim veya hadis olması konusundaki yaptıkları tartışmalar bu konuda düşünürleri farklı görüşler açıklamaya itmiştir.

<sup>152</sup> Mebde ve Mead, s.88

<sup>153</sup> Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, İstanbul-1996, s.75.

İlim kökünden türeyen alem sözlükte ; ''belli eden, bildiren, iz, alamet, işaret ve nişan'' anlamlarına gelir. Çoğulu a'lam'dır. Arap dilinde özel isme alem dendiği gibi bayrak, sancak ve sınır taşına da alem denir. Ülkemizde cami kubbelerinin tepelerinde ve daha çok minarelerin en ucuna takılan ve hilal şeklindeki işaretlere alem denilmektedir.

Alem kelimesi Arapça ilim (bilmek; bildirmek, işaret etmek) kökünden türemiş kuralsız bir isim olup anlamı ''belli eden, bildiren: iz, alamet işaret, nişandır.'' çoğulu alamdır.<sup>154</sup> Duyu ya da akıl yoluyla kavranabilen veya mevcudiyeti düşünülebilen, Allah'ın dışındaki varlık ve olayların tamamını ifade eden terimdir.<sup>155</sup> Genel kullanımda alem teriminin kapsamlı tanımı maddi veya manevi olan varlıkların hepsini içine alır: Tabiat alemi, ruh alemi, akıl alemi, melekler alemi, edebiyat alemi İslam alemi gibi. VIII-XI. yüzyıllar arasında İslam dünyasında meydana gelen tercüme faaliyetleri ile Eflatun, Aristoteles, Plotin, Batlamyus vb. Grek Filozof ve bilginlerinin kozmolojiye dair fikirlerine Müslüman mütefekkirler vakıf olmuştur. İslam Felsefesini daha çok nmetafizik, Psikoloji ve ahlak sahasında tesiri altında bırakan Eflatun, Arapçaya tercüme edilmiş bulunan Timaios diyalogu aracılığıyla İslam kozmolojisinin teşekkülüne katkıda bulunmuştur.

İslam Filozofu Kindi'ye göre ezeli varlık cismani olamaz ve değişmemesi gerekir. Buna karşılık alem cismani olduğuna ve sürekli değişme halinde bulunduğuna göre ezeli değildir. Alemin varlığında önce hareketin varlığı kabul edilemez. Şu halde zaman ve hareket parametreleri içinde değişken olan alem sonludur ve yoktan yaratılmıştır.

İslam Felsefe çevrelerinde alemin tek, bütün ve organik bir sistem olarak kavranışı, onun, çeşitli organlardan müteşekkil olmasına rağmen tek bir ferdiyet olan insana benzetilmesine yol açmıştır. Aleme ''büyük insan'' denmiştir. Buna karşılık, Allah'tan başka varlıklara ait bütün mertebelerin kendisinde toplandığı bir varlık olarak düşünülmesi dolayısıyla da insana ''küçük alem'' adı verilmiştir. Alem ve insan arasındaki bu münasebetin İslam Felsefe geleneğiyle tasavvuf anlayışında ortak bir kabul gördüğünü özellikle belirtmek gerekir. İslam Felsefesinde küçük ve büyük alem arasındaki münasebet genellikle adalet prensibine dayandırılır. Bu prensip büyük alemde nizam, küçük alemde ise itidali gerçekleştirir. Beyzade alem görüşünü zımnen

<sup>154</sup> Bolay, **Süleyman Hayri**, 'Alem' DİA, İstanbul-1989, C.2, s.352,

<sup>155</sup> Bolay, **age**, C.2, s.357.

tasvip ettiğini açıklamakla yetinmez, hatta onu Kur'an ve Sufi irfanından alınan iktibaslarla desteklemeye çalışır.

Beyzade Ali Rıza Efendi, mahiyeti hususunda görüş bildirmediği Gölge<sup>156</sup> ve Zülmani Alem<sup>157</sup> diye iki alemde de bahsetmektedir.

“Mesela onun nuru hidayeti deryayı mühit renginde tamam Âlemi tutmuştur. O Derya güya müncemittir asla hareket etmez. Bir şahıs ki ol zata müteveccihdir ve muhlistir veyahut ol halı talebe müteveccihdir. Vakti teveccühte güya dili talepte bir pencere açılır ve o yoldan teveccühe ve ihlası kadarınca o deryadan kanır.’

### **Alem-i Ervah**

”Alemi ervah mertebeli biçim ile âlem meyanında bir berzahdır. Pes her iki rengi tutar. Âlem çün onu biçim bilir ve mertebeli biçime nisbet aynıçündür. Bu nisbeti berzahiyet onun fitratı asliyesidir. Amma bu beden ansırı heykeli zülmaniyeye taalluk ve giriftar olmazdan evvel berzahdan beri ve tamamıyla Âlem çünden maduddur. Renk bicuniyeti onda müsavver idi. Onun misli Harut ve Marutturki bazı hüküm ve mesalih için üç melekietten hazizi beşeriyete indirdiler”<sup>158</sup>.

### **Alem-i Kebir ve Alem-i Sağir**

Âlemi Kebir'den maksat zahir âlemdir. Alemi Sağir'den murat ise insandır.<sup>159</sup> Âlemi sağirde icmalen zahirdir. Âlemi Sağirki müsakkil ve münevver oldu miratiyet tarikiyle onda âlemi Kebirde zahir olanın cemisi zahir olur. Zira tenvir ile ve asi vasi oldu hükmü suğra zail oldu. Hal yine böyledir. Kalp ile âlemi sağirin nisbeti âlemi sağirin âlemi kebir nisbeti gibidir. İcmal ve tafsil ile kalp âlemi eşgerdir. Hadisi Kutsi'de ”La yesani arzi vessemai velâkin yesani kalbi abdil mü'mini ” buyuruluyor. Âlemi kebir her ne kadar zuhur için evsail meraya isede lakin kesret tafsili olduğundan kesret ve tafsilden münezzehe olana münasebeti yoktur. Münasebeti ihra olan ancak zayk evsaa basiti ebsat ekalli ekser olandır.

“İnsan alem-i sağir, bu alemde alem-i kebirdir. Alem-i sağir alem-i kebirin bir numunesi bir ennumuzecidir. Fakat haiz-i hilafet olması yüzünden alem-i sağir, alem-i kebirden büyüktür. Gerçi Cenab-ı Hak bir ayeti kerimede (bu alem-i kebirin halkı

<sup>156</sup> Mebde ve Mead, age, s.14

<sup>157</sup> Mebde ve Mead, age, s.20

<sup>158</sup> Mebde ve Mead, age, s.43

<sup>159</sup> Mebde ve Mead, age, s.38.

insanın halkından büyüktür)<sup>160</sup> diye emir buyurulmuş ise de, bu cirmi itibariyledir. ”Bunu ekseri nas bilmez” buyuruyor. Ekseri nas bilmez diye emir buyurulduğuna nazaran bazısı da bilir demektir.

İnsan âlem-i asgar (mikro-kozmos), yani âlemin ruhu, sebebi ve illeti olarak görülür. Yine insan, varlık âleminin bütün unsurlarına sahip olduğu için âlemi suğra (küçük âlem) diye adlandırılmıştır. Nitekim Hz.Ali'nin ”sanırsın ki sen küçük bir varlıksın, hâlbuki sende büyük bir âlem dürülmüştür.”<sup>161</sup> Anadolumuzun gönül sultanlarından Şeyh Galib'in (ö.1214/1799);

”Hoşça bak zatına kim zübde-i alemsin sen

Merdüme-i dide-i ekvan âdemsin sen” sözleri buna işaret etmektedir.<sup>162</sup>

### **Kevn ve Fesad Alemleri**

Aristoteles'nun özellikle ay altı ve ay üstü alemler ayrımı doğrudan bir tesir olarak zikredilebilir. Filozof'a göre ay altı alem oluş ve bozuluş (kevnü fesat) alemidir. Ay üstü alem ise ezeli ve ebedi varlıkların bulunduğu alemdir.<sup>163</sup> Oluş ve bozuluş alemleri dört unsurdan oluşur. Bu dört unsur çeşitli durumlarda farklı suretler kabul eden aynı maddeden meydana gelmiştir. Bu sebeple sürekli olarak birbirlerine dönüşürler. Bu değişme bir suretin yok olup yenisinin kabul edilmesiyle oluşur.

Aristoteles'nun İslam dünyasında yaygın olarak Maba'de't tabi'a adıyla bilinen Metaphysica' na ait çeşitli bölümler öncelikle” lamda” bölümü, alem tasavvurunu metafizik kavramlarla temellendirme hususunda Müslüman düşünürleri hayli etkilemiştir. Ancak bu fikirler Müslüman filozofların kaleminde az çok kılık değiştirmiştir. Bu değişimin en çok ahlak-alem münasebeti daha doğrusu âlemin yaratılış konusunda olduğu söylenebilir.

Müellifimiz'de âlemi kısımlara ayırırken kevn ve fesat âlemlerinden bahseder. Enasır-ı erbaadan oluştuğunu ve oluş ve bozuluş âlemi olarak isimlendirir.<sup>164</sup>

<sup>160</sup> **Mümin Süresi**, 40/57.

<sup>161</sup> Bursevi, İsmail Hakkı, **Lübbü'l-Lüb**, İstanbul-1328, s.13.

<sup>162</sup> Uludağ, Süleyman, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul-1999.

<sup>163</sup> Bolay, **age**, s.358.

<sup>164</sup> Mebde ve Mead, **age**, s.45

## SONUÇ

Kısa ve genel olarak temas edilen bu tez çalışmasında, Harput'lu Beyzade Ali Efendi'nin yaşadığı devri, hayatı, ilmi kişiliği, yaşadığı dönemdeki felsefi çalışmaları, Tanrı, ruh, akıl ve bilgi hakkındaki görüşlerini aktarmaya çalıştık. Harput'lu Beyzade Ali Efendi, XIX. Yüzyılda yaşamış olup, Osmanlı Devletinin buhranlı dönemlerinde ilmi çalışmalarda bulunmuştur.

Beyzade Ali Rıza Efendi, ağırlıklı olarak tasavvuf üzerine yoğunlaşmıştır. Tasavvuf ve felsefenin ilgilendiği konular olan varlık konusu hakkında onun görüşleri incelenmiş, zaman zaman İslam düşünürleri ile benzerlik veya farklılıklar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Beyzade Ali Efendi'nin, Tanrı, Ruh ve Alem dışında farklı konularda görüşleri tespit edilememiştir. Varlık konusunda serdettiği görüşler de klasik İslam düşünürlerinin görüşlerinden farklılık arz etmemektedir. Onun bu konuda da orijinal sayılabilecek görüşü tespit edilememiştir.

Osmanlının karanlık devri diye adlandırılan XVI-XX. yüzyıl arasında yaşamış olan ilim adamlarının iyice araştırılıp gün yüzüne çıkarılması artık bir zorunluluk olmuştur. Bağdatlı İsmail Paşanın eserini tercüme eden Kilisli Rıfat Bilge eserinde Türk olanların karşısında Rumi kelimesini kullandığını ve bu kelimeyle belirtilen ikibinden fazla isim saydığını söyler. Bu belirmeler Osmanlının ilim ve felsefeyle uğraşmadığı iddiasının geçersizliğini ortaya koyan bir delil olarak ileri sürülebilir.

Gerçekte Türk idarecilerinin yanında yer alan ve değer verilen, genelde her alanda bilimsel çalışma yapan ve eserler veren, Türk düşünür ve Bilim adamları her zaman olmuştur. İlim ve ilim adamlarına değer veren bir medeniyetin idarecilerinin, Felsefeye ilgisiz kalmadıkları görülecektir. Ve belki karanlık diye isimlendirilen dönemin ne kadar parlak olduğunu görmenin mümkün olacağı kanaatindeyim. Aksi takdirde Osmanlıda Felsefe olmadığı iddialarına hep muhatap kalırız.

Harput'un ilmi ve kültürel mirasının sahibi olan ve onun varlığını devralması gereken bugünkü Elazığ Şehri'nin geçmişten günümüze bünyesinden yetişen ilim adamlarının kaleme aldıkları eserlerin bir araya toplandığı kütüphane veya arşiv tarzında bir *Harput Kaynakça Merkezi* ya da *Harput Kültür Arşivi* şeklinde bir yapı maalesef henüz daha oluşmamıştır. Harput'un manevi olarak dirilişine katkı sağlayacak bu tür girişimlere her zaman destek vereceğimizi burada tekrar ifade etmeyi şerefli bir vazife olarak kabul etmekteyiz. Ancak zaman ve külfeti gerektiren bu konu hakkında duyarlı kişi ve kurumları da göreve davet ediyoruz. Aksi takdirde

sürdürülecek olan kayıtsızlık, maddeten yıkılan Harput'un manen de yıkılmasına sebebiyet vererek, onun devamı olan Elazığ'ın da bu manevi yıkıntı altında kalmaktan kurtulamamasına neden olacaktır. Hâlbuki bu şehrin ihmal edilmemesi kanaatimizce oldukça önemlidir.

### KAYNAKÇA

- ADIVAR, Adnan, **Osmanlı Türklerinde İlim**, İstanbul-1943.
- AKGÜL, Mehmet, **Türk Modernleşmesi ve Din**, Konya-1999.
- ALTINTAŞ, Hayrani, **İbni Sina Metafiziği**, Ankara-1992.
- ARSLAN, Ahmet, **İslam Felsefesi Üzerine**, Ankara-1999.
- ARMAĞAN, Mustafa, **İslam'da Bilgi ve Felsefe**, İz Yayıncılık, İstanbul-1997.
- AYDIN, Mehmet S., **Din Felsefesi**, İ.İ.F.V.Yayımları, İzmir-1999.
- BARDAKÇI, Mehmet Necmettin, **Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf**, İsparta-2000.
- BULAÇ, Ali, **İslam Dünyasından Düşünce Sorunları**, İstanbul-1983.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Ortaçağ Felsefesi Tarihi**, Ara Yayıncılık, Bursa-1999.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, **Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri**, Ankara-1986.
- DEMİRPOLAT, Enver, **Osmanlı-Türk Düşünürü Harputi Hoca İshak'ın Felsefi Görüşleri**, Konya-2003. (Yayınlanmamış Doktora Tezi)
- DURALI, Teoman, **Felsefe Bilime Ramak Kalmışken**, İstanbul-1991
- DURANT, Will, **İslam Medeniyeti**, (Çev. Orhan Bahaeddin), İstanbul-trz.
- ERAYDIN, Selçuk, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, İstanbul-1997.
- ERDEM, Hüsamettin, **Bazı Felsefe Meseleleri**, Konya-1999.
- ERDEM, Hüsamettin, **Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak**, Konya-1996.
- FAHRİ, Macit, **İslam Felsefesi Tarihi**, (Çev. Kasım Turhan), İstanbul-1992.
- FAİZ, Ahmed, **Karanlıktan Nura Doğru**, İstanbul-2010
- FİLİZ, Şahin, **İslam Felsefesinin Serüveni**, İstanbul-1996.
- FİLİZ, Şahin, **İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri**, İnsan Yayınları, İstanbul-1995.
- GAZALİ, Ebu Hamid, **Mearicü'l-Kuds-Hakikat Bilgisine Yükseliş**, (Türkçesi: Serkan Özburun), İnsan Yayınları, Ankara-1993.
- GÖLCÜK, Şerafettin, **Kelam Tarihi**, Konya-1992.
- GÖLCÜK, Şerafettin-TOPRAK, Süleyman, **Kelam, Tarih-Ekoller-Problemler**, Tekin Kitabevi, Konya-2001.
- İBN RÜŞD, **Faslu'l-Makal-Felsefe Din İlişkisi**, (Çev. Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul-1992.
- İNAN, Akif, **Tasavvufi İrşat ve Eğitim**, İstanbul-1991.

- KARLIĞA, Bekir, **Bilim Felsefe Tarihi 1 İçinde**, İstanbul-1991.
- KODAMANOĞLU, Bayram, **19. Yüzyıl Çağın ve Osmanlı Devletinin Meseleleri, Doğuştan Günümüze İslam Tarihi İçinde**, İstanbul-1992.
- KUMEYR, Yuhanna, **İslam Felsefesinin Kaynakları**, (Çev. Fahrettin Olguner), Dergah Yayınları, İstanbul-1992.
- KILIÇ, Recep, **Ayet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlak**, Ankara-2011.
- SUNGUROĞLU, İshak, **Harput Yollarında**, İstanbul-1958.
- ŞERİF, M.M., **İslam Düşüncesi Tarihi**, İnsan Yayınları, İstanbul-1990.
- TAYLAN, Necip, **Anahatlarıyla İslam Felsefesi**, Ensar Yayınları, İstanbul-1993.
- TAYLAN, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, MÜİFV. Yay., İstanbul-1994.
- TAYLAN, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, Şehir Yayınları, İstanbul-2000.
- TOPALOĞLU, Bekir, **Kelam İlmi**, İstanbul-1981.
- TOPALOĞLU, **İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı** (İsbat-I Vacip), D.İ.B.Yayınları, Ankara-1983.
- TOPÇUBAŞI, Arslan, **Batı ve Şark Meselesi**, Ankara-1995.
- ULUDAĞ, Süleyman, **İslam Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe**, Dergah Yayınları, İstanbul-1979.
- URAL, Şafak, **Bilim Tarihi II**, Ağaç Yayınları, İstanbul-1994.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul-1992
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, **İslam Düşüncesi**, Ülken Yayınları, İstanbul-1995.
- YAR, Erkan, **Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara-2000.
- YEŞİLYURT, **Temel, Tanrı'nın Aşkını Bağlamında Ru'yetullah Sorunu**, Kubbealtı yayıncılık, Malatya-2001.
- YILMAZ, Hasan Kamil, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, İstanbul-1994.

## **ÖZGEÇMİŞ**

1977'de Elazığ'ın Sivrice İlçesi Başkaynak Köyü'nde dünyaya geldi. İlkokulu Köyü'nde, Ortaokul ve Liseyi Maden İmam Hatip Lisesi'nde okudu. 2000 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Elazığ ili, Baskil ilçesi, Harabakayış Köyünde Cami İmam Hatibi olarak görev yapmaktadır. Evli ve iki çocuk babasıdır. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalında yüksek lisans yapmaktadır.