



Şerife Nur ÇELİK*

İbrahim El-Kûrânî'nin Hâdis Kudreti Tasavvuru ve Abdülganî En-Nablusî'nin Eleştirileri

Öz: İbrâhim el-Kûrânî, kelâm ve tasavvuf geleneğinin XVII. yüzyıldaki önemli isimlerindendir. Kûrânî'nin kelâm, tasavvuf ve hadis gibi alanlarda telif ettiği risaleler, kendisi hayattayken İslam dünyasının farklı bölgelerinde yaşayan âlimlere ulaşmış ve bunlardan bazılarının tenkidine konu olmuştur. Bu anlamda Kûrânî'nin entelektüel çevrelerin en çok dikkatini çeken eseri Meslekü's-sedâd risalesidir. Gerek kelâm gerekse tasavvuf çevrelerinden bu risaleye yönelik birçok tenkit metnin kaleme alınması üzerine Kûrânî de görüşlerini açıklamak ve kendisine yöneltilen eleştirilere cevap vermek için İmdâdü zevi'l-isti'dâd ve Şevâriku'l-envâr risalelerini yazmıştır. Kûrânî'nin ilk telif ettiği metin olan Meslekü's-sedâd'da vahdet-i vücûd geleneğinin âlem tasavvuru ile kelâm düşüncesindeki insan fiillerine dair görüşleri telif etme çabası söz konusu dönemde yazılan risalelerdeki tartışmaların nirengi noktasını oluşturur. Bu bağlamda Kûrânî'nin söz konusu risaledeki görüşlerinin değerlendirilmesi ve ona yöneltilen eleştirilere işaret edilmesi, XVII. yüzyıl düşünce dünyasını anlamak için önem arz eder. Bu amaca matuf olarak Kûrânî'nin Meslekü's-sedâd risalesi ve Nablusî'nin yönelttiği eleştiriler merkeze alınmak suretiyle söz konusu dönemdeki ilmi hareketlilik ve âlimlerin birbiriyle etkileşimine dair genel bir çerçeveye sunulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbrahim el-Kûrânî, hâdis kudret, ilâhi kudret, vahdet-i vücûd, insan fiilleri.

İbrâhîm Al-Kûrânî's Ideas On Created Power vnd Abd Al-Ghanî Nâbulusî's Criticisms

Abstract: İbrâhîm al-Kûrânî is an important figure within the tradition of kalâm and tasawwuf in the seventeenth century. The epistles written by Kûrânî in the fields of kalâm, tasawwuf and hadith reach the scholars living in different regions of the Islamdom during his lifetime and they criticized the ideas in his epistles. One of the works of Kûrânî which drew the most attention of intellectual circles is *Maslak al-sadâd*. When many critique texts have been written from both the kalâm and süfism circles, Kûrânî wrote *İmdâd zavî al-isti'dâd* and *Şevâriq al-anwâr* to explain his views and to respond to the criticisms about his ideas. His attempt to reconcile the cosmology of *wahdat al-wujûd* tradition and the opinions in kalâm about the human action in his text *Maslak al-sadâd* is the main reference point of the critique texts. In this regard, the evaluation of Kûrânî's ideas in his epistle and the criticisms of them is vitally important for comprehending the Islam intellectual life of seventeenth century. Putting the epistle of *Maslak al-sadâd* and Abd al-Ghanî Nâbulusî's criticisms in the center of study, I aim to propose a general framework about intellectual mobility and interaction of scholars in the century.

Keywords: İbrâhîm al-Kûrânî, created power, divine power, unity of being, human actions.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Graduate Student of Sakarya University Institute of Social Sciences, Sakarya, Turkey nurcelik@ibu.edu.tr. Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Hülya TERZİOĞLU, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

İbrahim el-Kûrânî (ö. 1690), farklı ilim dallarında şerh, haşiye ve risale türlerinde yüzü aşkın eser bırakmış velût bir âlimdir.¹ Onun eserlerindeki bu çeşitlilik, ilmî birikimdeki derinliğe işaret etmesi bakımından önemlidir. Ayrıca kendisinin icazet silsilelerini zikrettiği *el-Emem*² eserinde de tahsil ettiği kitaplardaki çeşitlilik ilmî tahsilindeki zenginliğe delalet eden bir diğer husustur. Şam, Mısır ve Hicaz bölgesinin önemli âlimlerinden aklî ve naklî ilimlere dair birçok eseri okuyan ve Medine'ye yerleştikten sonra Hindistan, Malezya, Endonezya, Fas, Cezayir gibi farklı bölgelerden gelen birçok öğrenciyi yetiştiren Kûrânî, aynı zamanda telif ettiği eserlerle de dönemin öne çıkan isimlerinden olmuştur.³

Kûrânî yetiştirdiği öğrenciler ve telif ettiği eserler vasıtasıyla İslâm coğrafyasının farklı bölgelerini etkilemiştir. Özellikle Kûrânî'nin öğrencilerinin Endonezya'da İslâm'ın yayılmasında büyük pay sahibi olması dikkat çekicidir.⁴ Kûrânî'nin öğrencilerinin bu etkisi daha ziyade tasavvuf kanalıyla ortaya çıkmıştır. Bu öğrencilerin yetiştirdiği Şah Veliyullah Dihlevî (ö. 1762) ve Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1792) gibi isimlerin farklı coğrafyalardaki ihya ve tecdid hareketlerine liderlik etmesi, Kûrânî'nin başta tasavvuf olmak üzere İslâmî ilimlerde tecdid ve ihyâ düşüncesinin nüvelerini ortaya koyduğuna dair bir düşünceye yol açmıştır. Nitekim onun tecdid ve ihya hareketlerinin meydana çıkmasında fikrî zemini oluşturmasını konu edinen birçok modern çalışma kaleme alınmış ve bu çalışmalar genellikle biyografik eserler merkeze alınarak telif edilmiştir.⁵

1 A. H. Johns, "al-Kûrânî", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, c. 5 (Leiden: Brill, 1986), 432-433.

2 İbrahim el-Kûrânî'nin *el-Emem* isimli eseri yazma eser kataloglarında birkaç isimle yer almaktadır. Esad Efendi 3632'de *İcâzetnâme* ismiyle kaydedilen eser, metinde bazı eksiklikler olmakla birlikte *El-Emem* ile aynıdır. Ömer Yılmaz, bu eseri *el-Emem*'den farklı bir risale olarak zikretmiştir, ancak bu iki eser muhteva açısından aynıdır. H. Hüsnü Paşa 248 numaralı yazmanın başında *el-Emem* olarak eser ismi yazılmış olsa da katalog kayıtlarında *Nevâli'-tavli* şeklinde yer almaktadır. Bkz. Ömer Yılmaz, *İbrahim Kûrânî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 247, 254; İbrâhim el-Kûrânî, *İcâzetnâme*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi, 3632), 1b-22b; İbrâhim el-Kûrânî, *Nevâli'-tavli*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi H. Hüsnü Paşa, 248), 1a.

3 Kûrânî'nin yaşadığı dönemde Hicaz bölgesi ilmî açıdan oldukça hareketli bir yapıya sahiptir. Bu dönemde İslam coğrafyasında yaşanan siyasi bunalımlar nedeniyle göç eden âlimler ile deniz yolu ile ulaşımın nispeten kolaylaşmasından dolayı uzak bölgelerden ilim talebi için gelenler için Hicaz bölgesi cazibe merkezi hâline gelmiştir. Bk. Khaled el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Current in the Ottoman Empire and Maghreb*, (Cambridge University Press, 2015), 29-59; Hakkı Gürsoy, "Yusuf el-Makassarî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 40:17.

4 Recep Cici, "el-Kûrânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26:426.

5 John Obert Voll, tecdid hareketlerinin önde gelen isimlerinin hoca-talebe silsilesinin İbrâhim el-Kûrânî'de birleştiğinden yola çıkarak Şah Veliyullah Dihlevî ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın başlattığı harekete onun düşünceleriyle fikrî bir zemin oluşturduğunu ifade etmiştir. Ancak bu teorisini ortaya koyarken Kûrânî'nin eserlerinin muhtevasını göz ardı ederek bu hareketlerin savunduğu fikirlerin ortaya çıkmasına yol açacak alt yapının Kûrânî'nin eserlerinde olup olmadığını göz ardı etmiştir. Voll'un bu tezindeki bu eksikliği fark eden Khaled al-Rouayheb, başta Kûrânî olmak üzere XVII. yüzyılda telif edilen eserleri

Şu var ki, onun bu hareketlere fikrî zemin hazırladığına dair düşüncenin haklılık payı, ancak entelektüel mirası incelendiğinde ortaya çıkarılabilir. Bu anlamda *Meslekü's-sedâd* risalesinde en çok eleştiri konusu olan müessir kudret meselesine dair görüşleri onun entelektüel mirasının incelenmesi için uygun bir örnek olarak görülebilir. Bu anlamda Abdülganî en-Nablusî'nin Kûrânî'ye yönelttiği eleştirilerin analiz edilmesi, yaşadığı dönemde Kûrânî'nin nasıl anlaşıldığına dair önemli ipuçları sunması bakımından önemlidir.

Abdülganî en-Nablusî (ö. 1731), Kûrânî'nin çağdaşı olmakla birlikte onunla bizzat görüşme imkânı bulamamıştır.⁶ Bununla birlikte Kûrânî'nin ilk telif ettiği *Meslekü's-sedâd* risalesi ile buradaki görüşlerine yönelik eleştirilere cevap verdiği *İmdâdü zevi'l-isti'dâd* eserlerinin kendisine ulaştığını ve bu eserleri okuduğunu söylemiştir. Ayrıca kendisine ulaşan bu eserleri eleştirmiş ve buradaki iddialara cevaben *Tahrîkû silsileti'l-vidâd* risalesini telif etmiştir.⁷ Nablusî, bu risalede Kûrânî'nin müessir kudrete dair görüşlerini analiz ederek bunların kendi içindeki tutarlılığını incelemiş ve onun iddialarının İslâm düşünce geleneği ile irtibatını kurmaya çalışmıştır. Nablusî'nin daha ziyade eleştirel bir yaklaşımla yazdığı bu risalesi, yaşadığı dönemin ilmî tavrına işaret etmesi açısından önemli bir örnektir.

Bu çalışmamızda Kûrânî'nin *Meslekü's-sedâd*'da müessir kudrete dair görüşü ve bu görüşünün vahdet-i vücûd üzerinden temellendirmesi ile Nablusî'nin buna yönelik eleştirilerini ele alacağız. Öncelikle Kûrânî'nin ef'al-i 'ibâda dair yazdığı bütün eserlerinde zikrettiği tevhid-i sîfât ve tevhid-i ef'âl görüşüne kısaca değinip ardından Nablusî'nin eleştirilerine yer vereceğiz. Böylece, yaşadığı dönemde Kûrânî'ye yöneltilen eleştiriler üzerinden, görüşlerinin muasırları tarafından nasıl anlaşıldığına ve fikrî etkilerinin hangi yönde gerçekleştiğine dair tespitlere ulaşmayı amaçlıyoruz.

inceleyerek bu döneme dair Osmanlı Arap coğrafyasının entelektüel tarihini değerlendirmiş ve bu döneme tahkik tavrının hâkim olduğunu ileri sürmüştür. Rouayheb'in özellikle bu dönemdeki ilmî canlılığa dair tespitleri doğru olmakla birlikte Kûrânî'ye dair değerlendirmelerinde onun eklektik tavrını ve bu hususta aldığı eleştirileri göz ardı ederek İslâm düşünce geleneğinde benimsenen tahkik tavrını devam ettirdiğini ifade etmiştir. Rouayheb'in Kûrânî hakkındaki bu görüşü eserlerinde açıkça öne çıkan eklektik tavrı göz ardı etmesi açısından bazı eksiklikleri vardır. Bk. John Obert Voll, "Muhammad Hayyâ al-Sindî and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madîna", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1 (2002): 32-39; John Obert Voll, "Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulama Groups in the 18th Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World", *Journal of Asian and African Studies*, 3-4 (1980): 264-273; Basheer M. Nafi'nin "Tasawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrâhîm", *Die Welt des Islams*, 3(2002): 307-355; Ahmad Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850.", *Journal of the American Oriental Society*, 3(1993): 341-359; Khaled al-Rouayheb, "Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arabic-Islamic Florescence of the Seventeenth Century", *International Journal of Middle East Studies*, 2(2006): 263-281.

6 Abdülganî en-Nablusî, *el-Hakikatü ve'l-mecâz*, haz. Ahmed Abdülmecid el-Herîdî (Mısır: Heyetü'l-misriyyeti'l-âmma, 1986), 358, 380 vd.

7 Abdülganî en-Nablusî, *Tahrîkû silsileti'l-vidâd, Vesâilü'l-tahkik ve resâilü'l-tevfik* içinde, haz. Sâmîr 'Akkâş (Leiden: Brill, 2009), 61.

1. İbrâhim el-Kûrânî'nin Tevhid Anlayışı ve Hâdis Kudretle İlişkisi

İbrâhim el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd* risalesine, kelâm düşüncesi çerçevesinde tartıştığı insan fiilleri ile ilgili meselelerin vahdet-i vücûd geleneğindeki tevhid-i ef'âl ve tevhid-i sıfât görüşüyle uzlaştırılabileceğini ifade ederek başlar.⁸ Nitekim eserin devamında serdettiği görüşlerde kelâm ve tasavvuf geleneğindeki meseleleri birbirine yakınlaştırma çabasından hareketle, bu iki geleneği telif etmeyi amaçladığı söylenebilir.⁹ Kûrânî, İmam Eş'arî'nin insan fiillerine dair görüşlerini izah etmeye çalışırken Allah'ın âlemle ilişkisini açıklamak için tevhid-i sıfât düşüncesine başvurması aslında onun kelâmın ilahi sıfatlar görüşü ile vahdet-i vücûdun âlem tasavvurunu aynı çatı altında toplamaya çalıştığını göstermektedir. Ayrıca bu düşüncesini ileri sürerken farklı itikadî ekollere mensup âlimlerden de istifade ettiği görülür. Bunlar arasında Matûrîdî gelenekten İbnü'l-Hümâm ve Sadruşşeria, Eş'arî gelenekten İmamü'l-Haremeyn Cüveynî, İmam Gazalî, Kâdî Beyzavî, Seyyid Şerif Cürcânî, Celâleddin Devvânî ve ehl-i hadîs çizgisine yakın isimlerden İbn Kayyim el-Cevziyye faydalandığı başlıca âlimlerdir.¹⁰

Kûrânî'nin tevhid-i ef'âl ve tevhid-i sıfât görüşü, vahdet-i vücûd geleneği ile Meşşai gelenekte kabul edilen Allah'ın vücûd-ı mutlak olduğu iddiasına dayanır. Allah'ı mutlak kemâl ve nur kabul eden Kûrânî, O'nun varlığında başka bir şeye muhtaç olmaması ve varlığının kendinden zorunlu (*vâcibü'l-vücûd bi'z-zât*) olması açısından mutlak varlık olduğunu dile getirir.¹¹ Allah'ın mutlak varlık olmasını kelime-i tevhid ile temellendirecek burada uluhiyyetin yalnızca Allah'a mahsus olması için bütün yaratılmışların hem varlığında hem de varlığının devamında ona muhtaç olması gerektiğini söyler. Bütün mahlukâtın kendisine muhtaç olduğu bir ilahın kudretinin ise ancak kendinden olabileceğini, aksi takdirde O'nun kudretinin de başka kudretlere muhtaç olması gerekeceği için teselsülün ortaya çıkacağını ifade eder. Kudretin zatın kendinden olmasının da ancak zorunlu varlığın özelliği olduğunu dile getiren Kûrânî, bu varlığın mutlak vücûd olduğunu belirtir.¹²

8 İbrâhim el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, (İstanbul, Nuruosmaniye Kütüphanesi, 1208), 3a.

9 Kûrânî, kelâm, tasavvuf ve felsefeyi üst bir çatıda telif etme amacı güderek metafizik iddiada olan bu ilimlerin aslında temel ilkelerde birleştiğine başka eserlerinde de dikkat çekmiştir. Bu bağlamda İslam düşünce geleneğindeki farklı ekollerinde uzlaştıkları ortak hususları ön plana çıkararak bütün geleneklerin bazı temel ilkeleri koruyarak farklı ifadelerle aynı görüşe ulaştığını göstermeye çalışmıştır. Vahdet-i vücûd düşüncesindeki 'ayân-ı sâbite ile kelamcıların kaza ve kader düşüncesindeki benzer noktaları öne çıkarması onun butavırını ortaya çıkaran önemli bir örnektir. Bk. İbrâhim el-Kûrânî, *Risâletü'l-teklîf 'ale'l-meşrebi's-süfîyye*, (İstanbul, Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2126), 69a.

10 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 6a-6b, 8b, 13b, 24b, 30a vd.

11 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 3a.

12 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 3b.

Kûrânî, Allah'ın mutlak vücûd olduğunu ispatladıktan sonra Allah'ın sıfatlarının âlem ile ilişkisi meselesini ele alır. Ona göre bütün mümkünlerin mahiyetleri ezeli ilimde yaratılmamış ama bir nevi varlığa sahip olarak bulunur. Bu mahiyetler yahut aynlar (a'yân) zat itibariyle birbirinden ayrı hâlde ilahî ilimde ezeli olarak sabit olmakla birlikte dış dünyada varlıkları yoktur. Mümkün, Allah'ın varlığının bu mahiyetlerde taayyün etmesi ile varlığa gelir. Bu anlamda mutlak varlık, zât itibariyle bir olsa da mümkün mahiyetlere zaid olarak taayyün etmesi açısından çoğalıdır. Allah'ın sıfatlarını da bu şekilde ele alan Kûrânî, âlemdeki bütün yetkinlik ve kemalleri, onun sıfatlarının bir tecellisi olarak görür. Bundan dolayı varlıkta olduğu gibi kudret, ilim, irade gibi sıfatları zat itibariyle tek olsa da, taayyün itibariyle müteaddid olarak değerlendirir.¹³

Kurânî, insandaki fiili işlemek için gerekli olan hâdis kudreti, kadîm kudretin bir taayyünü olarak kabul ederek her ikisinin de müessir olduğunu ileri sürer. İnsanın kudretinin fiille beraber Allah tarafından yaratıldığını söyleyen Kûrânî, bu kudretin Allah'ın izni ile fiili varlığa getirdiğini (*icâd* ettiğini) söyler.¹⁴ Hâdis kudretin Allah'ın iradesi ve meşietini çerçevesinde fiilde müessir olduğu düşüncesini, İmam Eş'arî'nin *el-İbâne* eseriyile temellendirerek bu kitabın onun görüşleri için başvurulması gereken merci olduğunu söyler.¹⁵ Ayrıca Cüveynî, İbnü'l-Hümâm ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi âlimlerin de hâdis kudretin müessir olduğuna dair görüşlerini naklederek sünî gelenekte böyle bir düşüncenin olduğunu ifade eder.¹⁶

Kûrânî insanın ihtiyârî fiilinde, hâdis kudreti yarattığı için yaratmayı Allah'a nispet ederken fiilin meydana gelmesinde esas etkili olanın hâdis kudretin taalluku olduğunu zikreder. Bundan dolayı bir mahluka iki hâlık aynı anda taalluk etmemiş olup bu iki kudretin taalluklarının farklı cihetlerden olduğunu ifade eder. Nitekim hâdis kudret ile fiili yaratması bakımından esas yaratıcının Allah olduğunu ve ondan başka yaratıcı olmadığını söyler. Bununla birlikte hâdis kudretin fiili *icâd* etmesinin bu ilke ile çeliştiği düşünülebilir. Ancak hâdis kudretin fiilde etkisinin Allah'ın iznine tevakkuf etmesi ve Allah'tan bağımsız bir şekilde bu sürecin gerçekleşmemesi, kulun her anlamda Allah'a muhtaçlığına delalet eder. Böylece her şeyin yaratılmasının temelinde ilahi irade ve kudrete dayandığı ortaya çıkar.¹⁷

13 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 3b-4a.

14 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 5b.

15 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 2b.

16 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 7b, 10b, 15a vd.

17 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 7b.

Kûrânî'nin âlem tasavvurunda benimsediği vahdet-i vücûd düşüncesinin devamı olarak bütün kudretleri zat itibarıyla bir görmesi, hâdis kudretin de müessir olduğunu söylemesini gerekli kılmıştır. Ayrıca insanın dinî anlamda sorumlu kabul edilebilmesi için kudretinin varlığının yeterli olmadığını ifade ederek bu kudretin fiilde müessir olmasıyla teklifin tahakkuk edeceğini belirtmiştir. Mutezile'nin insanın fiilini yaratması görüşüne de karşı çıkan Kûrânî, onların kulun Allah'tan bağımsız (müstakil) bir şekilde kudreti ile fiilini yaratması düşüncesini benimsediklerini söylemiştir. Ancak kendisinin kulun Allah'tan bağımsız bir şekilde *icâd* etmesini kabul etmediğini ve bu kayıtlı Mutezile'den ayrıldığını belirtmiştir.¹⁸ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, erken dönemde telif ettiği *Kitâbü'l-irşâd*'da kulun kudretinin müessir olmadığı hususunda selef ulemasının ittifak ettiğini belirterek hâdis kudretin fiile iktirân ettiği görüşünü benimsemiştir. Bununla birlikte en son teliflerinden olan *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye*'de bu görüşünden vazgeçerek kulun fiilini Allah'ın kendisinde yarattığı kudret ile ortaya çıkardığını ifade etmiştir.¹⁹ Kûrânî, Cüveynî'nin *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye*'deki ifadelerinin onun düşüncelerinde ulaştığı nihai noktaya işaret ettiğini söyleyerek kendisinin de onunla aynı düşüncede olduğunu zikretmiştir.²⁰

Kûrânî'nin mümkün varlık kategorisine giren insanın ihtiyârî fiillerinin *icâd* edilmesini hâdis kudretin taalluku ile açıklaması, esasında onun Eş'arî geleneğin kesb teorisinin bir tür yorumudur. İmam Eş'arî'nin temelini attığı kesb teorisinin bu şekilde anlaşılması gerektiğini savunan Kûrânî, bunun aynı zamanda vahdet-i vücûd düşüncesinde ifade edilen âlem tasavvuruna da uygun olduğunu söyler. Müteahhir dönem Eş'arî kelâmcılar²¹ tarafından ortaya konulduğunu söylediği mukârin hâdis kudret teorisini eleştiren Kûrânî, bu teorisinin iyi incelendiği takdirde cebir görüşüne karşı çıktığının anlaşılacağını zikreder.²² Bu anlamda cebir görüşünün kulun sorumluluğunu açıklamada yetersiz kaldığını, Mutezile'nin savunduğu tefviz görüşünün ise dini naslarla çeliştiğini ifade ederek bu ikisi arasındaki orta yolun müstakil olmayan müessir hâdis kudret teorisine çözülebileceğini söyler.

18 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 4a.

19 İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, haz. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih, Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2009), 174; İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye*, haz. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 1992), 44-45.

20 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 28b.

21 Kûrânî, burada Fahreddîn er-Râzî ve takipçilerini kast etmektedir. Eş'arî gelenekte insanın ihtiyârî fiilinin olamayacağını savunan Râzî, insana ihtiyârî fiil nispet edilemeyeceğini ve onun bütün fiillerinin ıztırârî olduğunu söylemiştir. Ondan sonra gelen Beyzâvî, el-İcî, Cürçânî ve Teftâzânî gibi âlimler Râzî'nin bu husustaki görüşünü benimsemişlerdir. Bk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *el-İstîbsâr* (Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, ty.), 22; Fahreddîn er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, haz. Hüseyin Atay (Kum: İntişârâtü's-şerfi'r-rıza, 1999), 479-480; Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi, Mahmud Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma eserler Kurumu Yayınları, 2014), 211; Sadeddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2011), 3:193-194; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2015), 3: 245.

22 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 4b.

2. Abdülganî en-Nabluşî'nin Hâdis Kudretin Müessir Olduğu İddiasına Yönelttiği Eleştiriler

İbrâhim el-Kûrânî'nin *Meslekü's-sedâd* risalesinde savunduğu hâdis kudretin müessir olduğu görüşü, en çok eleştiri alan iddialarından biridir. Bu iddianın eleştirilmesinde tesir kelimesine yüklenen anlam önemli rol oynar. Kelam kitaplarında tesir kelimesi sıkça kullanılmakla birlikte bu kelimeye yüklenen anlam tam olarak açıklanmamıştır. Ancak hâdis kudretin müessir olması durumunda kudrete konu olan fiile iki yaratıcının taallukunun söz konusu olacağına dair itirazlardan²³ anlaşıldığı üzere tesirin bir şeyi meydana getirme, onun varlığına etki etme gibi anlamları vardır. Tesir bu şekilde değerlendirildiğinde, kulun kudretinin müessir olduğunu söylemek, bu kudretin filleri yarattığı anlamına gelir.

İbrâhim el-Kûrânî, tesirin zikrettiğimiz bu anlamını kabul eder ve Allah'ın hâdis kudret olduğunda değil bizzat bu kudretle fiili yarattığını ifade eder.²⁴ İnsanın Allah'ın izni ve yardımıyla fiilini yaratmasını tevhid ilkesine aykırı görmeyen Kûrânî, insandaki icâd edici kudretin Allah tarafından yaratılması ve insanın yaratma sürecinin ilahi irade ile meşietî altında gerçekleşmesinden dolayı insanın yoktan yaratıcı olmadığını, Allah'ın kendisine müsaade ettiği ölçüde kısıtlı bir eylem yeteneğinden bahseder. Kûrânî'nin insanın kudretiyle fiillerini yaratma düşüncesi bilezik yapan bir kuyumcu örneğiyle açıklanabilir. Buna göre kuyumcu ham ve şekilsiz hâlde bulunan altın ve gümüşü işleyerek başka bir nesne olan bilezik üretir. Kûrânî'ye göre bilezik üretme eylemi kula aittir ve hâdis fiil ile gerçekleşir. Ancak bu örnekte olduğu gibi kul, yokluktan yeni bir varlık meydana getirmez, kendisine hazır olarak verilmiş var olan malzemelerden yeni bir nesne üretir. Aynı şekilde insan da kendisine verilmiş olan kudret, irade ve istitaat ile fiilini *icâd* etmesi, bilezik örneğinde olduğu gibi bir nevi üretmedir.²⁵

Eş'arî kelam geleneğinde özellikle Râzî sonrası dönemde hâkim olan cebre yakın tavrın etkisiyle insan kudretinin Kûrânî'nin bahsettiği anlamıyla müessir olma niteliği reddedilmiş ve fiilin varlığa gelmesinde herhangi bir etkisi olmayan mukârin kudret görüşü benimsenmiştir.²⁶ Abdülganî en-Nabluşî, *Meslekü's-sedâd* risalesine eleştiri niteliğinde yazdığı *Tahrîkû silsileti'l-vidâd*'da müessir kudret düşüncesine karşı müteahhir dönem Eş'arî âlimlerin benimsediği mukârin kudret görüşünü savunmuştur. Nabluşî de Kûrânî gibi vahdet-i vücûd geleneğini benimsemekle birlikte bu geleneği kelâm ekolüyle bağdaştırma amacı gütmemiştir. Bundan dolayı Kûrânî'nin tavrının ne zâhir ne de bâtin ehlinin görüşleriyle temellendirilebileceğini ifade etmiştir.²⁷

23 Bu itirazlar için bk. Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 174.

24 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 9a-9b.

25 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 8a-8b.

26 Kevserî, *el-İstîbsâr*, 21-22.

27 En-Nabluşî, *Tahrîkû silsileti'l-vidâd*, 63.

Nablusî'nin *Meslekü's-sedâd'* da eleştirdiği en temel husus insan kudretinin müessir kabul edilmesi meselesidir. Nitekim müstakil (bağımsız) olmayan müessir kudretin anlamının Eş'arî gelenekte, Kûrânî'nin açıkladığı şekliyle anlaşılmadığını ifade eden Nablusî, sebr yöntemi ile bu şekildeki kudretin ancak üç ihtimale delalet edebileceğini söyler. Bunlar şu şekilde ifade edilebilir:

1. Tesirin sadece kulun kudreti ile meydana gelmesinin kast edilmesidir. Bu anlam göz önüne alındığında Kûrânî'nin zikretmiş olduğu “müstakil olmayan ve Allah'ın izni ile tesir eden” kaydı anlamsız hâle gelir.²⁸ Nablusî'nin buradaki itirazı bir esere iki müessirin taalluk edemeyeceği ilkesine dayanır. Buna göre kulun kudreti fiilde müessir olduğu zaman ilâhî kudrete ihtiyaç olmayacağı için, Kûrânî'nin zikrettiği “müstakil olmayan” kaydı geçersiz olur.

2. Tesirin sadece Allah'ın izni ile gerçekleşmesidir. Bu takdirde kulun kudretinin fiile nispetinde iki durum söz konusu olur:

2.1. Birinci durumda hâdis kudret kadîm kudrete mugayir kabul edilirse, fiilde esas müessir kadîm kudret olur ve hâdis kudrete tesirin nispeti hakiki anlamda olmaz. Bu durumda kadîm kudretin tesiri hâdis kudret ile değil hâdis kudret var olduğunda gerçekleşir ve mukârin kudret görüşü ile aralarında yalnızca lafzî bir fark kalır.

2.2. İkinci durumda insanın kudretinin Allah'ın kudreti ile aynı olduğunun kabul edilmesi gerekir. Bu durumda kulun kudreti Allah'ın kudretinin tenezzül ve taayyün etmiş hâli olarak kabul edilmelidir. Bu durum kabul edildiğinde ise “müstakil (bağımsız) olmayan” ve “Allah'ın izni ile” tesir eden kayıtları anlamsız hâle gelir, bilakis bu durumda kulun kudreti müstakil olur. Ayrıca bu durumda hâdis kudretin Allah'ın kudretinin taayyün etmiş araz niteliğinde olduğu kabul edilirse, Allah'ın fiili bu hâdis arazla yaratmadığı, bu araz var olduğunda fiili yaratması gerektiği kabul edilmelidir. Bu ise İmam Eş'arî'den nakledilen meşhur görüşün kendisi olur.

3. Fiilin hem hâdis kudretin tesiri hem de Allah'ın izni ile gerçekleşmesi ihtimalidir. Bu durum her iki kudretin fiilin meydana gelmesinde tesiri birlikte icra etmesi gerekir. Kûrânî'nin ise bu ihtimali kast etmediği açıktır.²⁹

Nablusî, müessir kudretin tesirinin ifade edebileceği ihtimalleri sıraladıktan sonra bunlardan sadece ikinci ihtimalin ikinci durumunun geçerli olduğunu söyleyerek aslında bunun da mukârin kudret görüşünü ifade ettiğini dile getirir. Kulun kudretinin müstakil

28 En-Nablûsî, *Tahrîk silseleti'l-vidâd*, 63.

29 Nablusî, *Tahrîk silseleti'l-vidâd*, 63-69.

olmamak kaydıyla müessir olması ihtimalinin mümkün olmadığını söyleyerek ya Mu-tezile'nin ifade ettiği gibi kula fiilinde mutlak yetki verilmesinin kabul edilmesi yahut Eş'arî geleneğe genel kabul gören mukârin kudret görüşünün kabul edilmesi gerektiğini belirtir.³⁰

Kûrânî, kesbin anlamı gereği kulun kudretinin müessir olması gerektiğini, mukârin kudretin kabul edilmesi durumunda bunun cebr görüşünden farklı olmayacağını dile getirir.³¹ Kurânî'nin aksine, mükellefiyetin insanın kudretinin fiile iktiran etmesi durumunda da açıklanabileceğini dile getiren Nablûsî, insan ve fiilin yaratıcısı Allah olmakla birlikte fiilin fâilinin Hak Teâlâ olmadığını belirtir. İhtiyârî fiillerin hakiki anlamda insana nispet edilmesi gerektiğini söyleyerek bunların insanın irade ve kudreti tesir etmeksizin insandan sâdir olduğunu söyler. İhtiyârî fiillerde insanın iradesi ve kudretiyle fiilin fâili olduğunu, ancak yaratıcısı olmadığını vurgulayan Nablûsî, Allah'ın bu hâdis irade ve kudret olduğu vakit kadîm kudretinin taallukuyla fiili yarattığını ifade etmiştir.³²

Dahası Nablûsî, vahdet-i vücûd geleneği göz önüne alındığında Kûrânî'nin görüşlerinin bu düşünce sistemine de muvafık olmadığını zikreder. Ehl-i bâtın olarak isimlendirdiği bu geleneğe göre kuldaki kudret, irade, görme işitme, ilim gibi bütün kemal sıfatları, Allah'ın sıfatlarının tenezzül ve taayyün etmiş hâlidir. İnsandaki bu sıfatların ilahi sıfatlardan tenezzül ve taayyün etmesinin anlamının Allah'ın insanda bu sıfatları araz olarak yaratması anlamına geldiğini zikreden Nablûsî, bu arazların Allah'ın kulda yaratması ile kâim olduğunu, bu anlamda bunların varlığından bahsedilmeyeceğini ve fiile tesir eden irade ve kudretin kadîm kudret olacağını söyler. Ayrıca insan ve Allah arasında tamamen bir muğayeret ilişkisi olduğunu ifade ederek kulun kudretinin Allah'ın kudreti olmasıyla bu kudretin kulun kendisinden değil ancak Allah ile varlık kazanması ve varlığını devam ettirmesinin kast edildiğini vurgular.³³

Nablûsî'nin Kûrânî'ye eleştirileri, temelde onun vahdet-i vücûd yahut Eş'arî geleneği içinde sistemli bir görüş ortaya koymadığına yöneliktir. Nitekim Kûrânî, telif ettiği eserlerde belli bir mezhep yahut yaklaşımı iltizam etmez ve metafizik iddiada bulunan kelâm, felsefe ve tasavvufun temel ilkelerde ve ulaştıkları sonuçlarda birleşmesine binaen hepsinden faydalanmakta beis görmez.³⁴ Ancak onun bütüncül bakış açısı, döneminde yaşayan Nablûsî gibi âlimlerin tepkisini çekmiştir. Bu âlimler temelde Kûrânî'nin farklı geleneklerdeki düşünceleri birleştirme ve uzlaştırma amacını uygun bulmayarak her âli-

30 Nablûsî, *Tahrîk silseleti 'l-vidâd*, 65-66.

31 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 4b.

32 Nablûsî, *Tahrîk silseleti 'l-vidâd*, 67.

33 Nablûsî, *Tahrîk silseleti 'l-vidâd*, 70.

34 Kûrânî, *Risâletü 'l-teklîf*, 69a.

min mensup olduğu geleneğin içindeki sistemi iltizam etmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bundan dolayı Kûrânî'nin görüşleri herhangi bir geleneğe nispet edilmemiş ve tutarsız görülmüştür.³⁵

Sonuç

İbrâhim el-Kûrânî, kelâm, tasavvuf ve felsefe gibi nazarî ilimlerde edindiği birikimi bir üst noktaya taşıyarak bu geleneklerin hepsinin aynı ilkeleri koruyarak farklı söylemler geliştirdiklerini ve neticede birbirine oldukça benzer fikirlere ulaştığını görmüştür. Özellikle vahdet-i vücûd düşüncesine meşruiyet alanı sağlamak için onu kelâma yaklaştırmaya çalışmış ve her iki disiplinde farklı şekillerde ele alınan benzer konuların birbiriyle ilişkili olduğuna dikkat çekmeye çalışmıştır.

Kûrânî'nin gelenekleri telif etmede en çok öne çıktığı eseri *Meslekü's-sedâd* risalesidir. Bu risaleden vahdet-i vücûd geleneğinin âlem tasavvuru ile kelâm geleneğinin insan fiillerine dair görüşlerini bir araya getirmiş ve hem tevhid-i sıfat olarak nitelendirdiği âlemdeki bütün kemal sıfatların ilahi isimlerin bir tecelli ve taayyünü olduğu görüşünü savunmuş hem de insan kudretinin müessir olduğunu iddia ederek bu görüşü İmam Eş'arî'ye nispet etmiştir. Ne var ki, burada serdettiği görüşler XVII. yüzyılın önde gelen vahdet-i vücûd savunucusu Abdülganî en-Nablusî tarafından kabul görmemiştir. Nablusî, Kûrânî'nin görüşlerini bir düşünce geleneğine veya ekolüne ait olmaması bakımından eleştirmiş ve bu şekilde gelenekler/ekoller üstü duruşundan dolayı çelişkiye düştüğünü ifade etmiştir.

Nablûsî'nin eleştirisine konu olan *İmdâdü zevi'l-isti'dâd* isimli ikinci risalesinde, Kûrânî, savunduğu görüşleri değiştirmemiş ve yeterince anlaşılmadığını düşünmüştür. Aynı şekilde yazdığı metinlerde çelişkili olduğu iddia edilen ifadelerde de böyle bir durumun olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Kûrânî, benimsediği ve savunduğu vahdet-i vücûd düşüncesinin ayân-ı sâbite ve vücûd-ı mutlak gibi temel görüşlerinin Ehl-i sünnet düşüncesine muhalif olmadığını ve bu iki geleneğin telif edilebilir yönlerini göstermeye çalıştığı için onun bu tavrı yaşadığı dönemde aykırı bulunmuş ve kimi âlimler tarafından ehl-i bid'atten olmakla itham edilmiştir.

35 Nablusî'nin Kûrânî'nin görüşlerinin ne zâhir ne de bâtın ilimlerine muvâfık olmadığı yönündeki eleştirisi bu minvalde değerlendirilebilir. Nitekim onun müessir kudret görüşünü her iki gelenekte de değerlendirmeye çalışan Nablusî, Kûrânî'nin eklektik tavrı nedeniyle hiçbirleriyle tam olarak uzlaşmadığını ifade eder. Bkz. Nablusî, *Tahrîk silseleti'l-vidâd*, 63.

Kûrânî, İslâm düşünce geleneğinde benimsenen genel kabullerden ayrılarak telifçi bir yöntem izlemiştir. Onun bu tavrı, döneminde birçok açıdan eleştiriye uğramakla birlikte eleştiriler incelendiğinde düşüncelerinde tecdîd yahut ihyâ iddiası olduğuna dair herhangi bir tenkide rastlanmamıştır. Ayrıca Kûrânî'nin eserlerinin muhtevası incelendiğinde ehl-i hadise yaklaştığı yahut itikadî ve amelî anlamda mezhep düşüncesini tamamen reddettiği de görülmez. Sadece teorilerini belli bir mezhep içinde kurmayı farklı gelenek ve ekolleri mezcetmeye çalışmış, bununla birlikte eserlerinde sıklıkla Eş'arî mezhebine mensubiyetini de dile getirmiştir. Bu hususlar dikkate alındığında Kûrânî'nin ihyâ ve tecdîd hareketlerine fikrî zemin hazırladığını söylemek güçleşir.

Kaynakça

- Bezzâvî, Kâdî. *Tavâlî'u'l-envâr*. çev. İlyas Çelebi, Mahmud Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014.
- Cici, Recep. "el-Kûrânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 426-427. Ankara: TDV Yayınları 2002.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-irşâd*. haz. Ahmed Abdürrahîm es-Sâiyih, Tevfik Alî Vehbe. Kahire: Mektebetü'l-sekâ fetî'd-dîniyye, 2009.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-'Akîdetü'n-nizâmîyye*. haz. Muhammed Zâhidü'l-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 1992.
- Dallal, Ahmad. "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850." *Journal of the American Oriental Society*. 3(1993): 341-359.
- Gürsoy, Hakkı. "Yusuf el-Makassarî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 17-19. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Johns, A. H. "al-Kûrânî". *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. 5: 432-433. Leiden: Brill, 1986.
- el-Kevserî, Muhammed Zâhid. *el-İstibâr*. Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, ty.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *İcâzetnâme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi. 3632.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *Nevâlî '-tavlî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi H. Hüsnü Paşa, 248.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *Meslekü's-sedâd*. İstanbul, Nuruosmaniye Kütüphanesi. 1208.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *Risâletü'l-teklîf 'ale'l-meşrebi's-süfiyye*. İstanbul, Nuruosmaniye Kütüphanesi. 2126
- en-Nablûsî, Abdülganî. *el-Hakikatü ve'l-mecâz*. Haz. Ahmed Abdülmecîd el-Heridî. Mısır: Heyetü'l-mısıriyyetü'l-âmme, 1986.
- en-Nablûsî, Abdülganî. *Tahrîkû silsileti'l-vidâd. Vesâilü'l-tahkik ve resâilü'l-tevfik* içinde. Haz. Sâmîr 'Akkâş. Leiden: Brill, 2009.
- Nafi, Basheer M. "Taşavvuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of İbrâhîm". *Die Welt des Islams*. 42/3, 2002. 307-355.
- er-Râzî, Fahreddîn. *Muhasalü'efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*. Haz. Hüseyin Atay. Kum: İntişârâtü'ş-şerifi'r-rıza. 1999.
- el-Rouayheb, Khaled. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Current in the Ottoman Empire and Maghreb*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- al-Rouayheb, Khaled. "Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arabic-Islamic Florescence of the Seventeenth Century". *International Journal of Middle East Studies*. 2(2006): 263-281.
- Teftâzânî, Sadeddîn. *Şerhu'l-makâsîd*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2011.
- Voll, John Obert. "Muhammad Hayyâ al-Sindî and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madîna". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 42/1. 2002. 32-39.
- Voll, John Obert. "Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulama Groups in the 18th Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World". *Journal of Asian and African Studies*. 15/3-4. 1980. 264-273.
- Yılmaz, Ömer. *İbrahim Kûrânî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.