

düşüncesinin bir parçası olmuştur. XIX ve XX. yüzyıl tecdid ve ıslah düşüncesi, müslüman memleketlerini sömürgecilik karşısında savunmaya ve işgal sonrasında istiklâl mücadelelerine refakat etmiştir (Lapidus, XL/4 [1997], s. 444-460).

Günümüzde İslâm dünyasının hemen her tarafında ilmî, fikrî ve siyasî faaliyetlerin kendilerini ifade etmek için kullandığı temel terimlerden biri tecdiddir. Tecdid, İslâm dünyasının kendini yeniden keşfetmesi ve sömürge şartlarından kurtularak kendi asaletini bulabilmesi yolundaki gayretlerinin tamamını belirtmekte, dil biliminden davet tarzına, siyasî düzenden fıkıh usulüne, düşünceden ahlâka kadar bütün alanlarda yenilenme gayretleri için kullanılmaktadır. Tecdid çok geniş bir yelpazede kullanıldığı için herkesin üzerinde ittifak ettiği ortak bir anlamdan söz etmek güçleşmektedir. Bu güçlüğün aşılması, konunun sistematik biçimde ele alınarak toplumun temel meselelerini ortaya çıkarıp belli bir metotla halletme gayretlerine bağlı görünmektedir. Zamanımızda İslâm dünyasının hakiki / klasik mânasıyla bir tecdide ihtiyacı olduğunu ve böyle bir sürecin yaşandığını gösteren birçok işaret vardır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, İstanbul 1287, s. 60-61; İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-uşul* (nşr. M. Hâmid el-Fikî – Abdülmecid Selîm), Beyrut 1400/1980, XII, 218-223; Sübkî, *Tabakât*, I, 197-204; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cize 1999, XIX, 42; *Tüzûkât-ı Timur: Timur'un Günlüğü ve Başarı Prensipleri* (haz. Kutlukhan Şakirov – Adnan Aslan), İstanbul 2004, s. 53-57; İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli't-te'sis li-me'âli Muhammed b. İdrîs* (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Beyrut 1406/1986, s. 47; Süyûtî, *et-Tehaddüs bi-ni'metillâh* (nşr. Heysem Halîfe Tuaymî), Beyrut 1423/2003, s. 149-161; a.mlf., *et-Tenbî'e bi-men yeb'asühullâhü 'alâ ra'si külli mî'e* (nşr. Abdürrahîm el-Kürdî, *et-Türâsiyyât*, III içinde), Kahire 1424/2004, s. 89-120; Şemseddin es-Sehâvî, *el-Makâşidü'l-hasene* (nşr. M. Osman el-Huş), Beyrut 1405/1985, s. 203-204; Münâvî, *Feyzü'l-kadir*, I, 10-13; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *et-Tefhimâtü'l-ilâhiyye* (nşr. Gulâm Mustafa el-Kâsımî), Haydarâbâd 1387/1967, II, 159-160; a.mlf., *Hüccetul-lâhi'l-bâliğa* (nşr. M. Şerîf Sükker), Beyrut 1992, I, 487; Zebidî, *İlhâfû's-sâde*, I, 26-27; Elmalılı Muhammed Hamdi, "Dîbâce", *Metâlib ve Mezâhib*, İstanbul 1341, s. 2-40; Abdülmüteâl es-Saîdî, *el-Müceddidün fi'l-İslâm*, Kahire, ts. (Mektebetü'l-âdâb); Emîn el-Hülî, *el-Müceddidün fi'l-İslâm*, Kahire 1965; Muhammed Ferman, "Şaikh Ahmad Sirhindi", *A History of Muslim Philosophy* (ed. M. M. Sharif), Wiesbaden 1966, II, 873-883; Azîmâbâdî, *'Avnû'l-ma'bûd*, XI, 385-396; J. O. Voll, *Islam Continuity and Change in the Modern World*, Colorado 1982, s. 33-147 (Türkçe tercümesi için bk. *İslâm: Süreklilik ve Değişim*, İstanbul 1991, I, 57-252); a.mlf., "Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah", *Voices of*

*Resurgent Islam* (ed. J. L. Esposito), New York 1983, s. 32-47; A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*, Cambridge 1983, s. IV; Mevdûdî, *İslâm'da İhya Hareketleri* (trc. Ali Genç), İstanbul 1986, tür.yer.; *Bediüzzaman ve Tecdit*, İstanbul 2002, tür.yer.; Hayreddin Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul 2003, s. 583-591; Adnân M. Emâme, *et-Tecdid fi'l-fikri'l-İslâmî*, Kahire 1424/2003, tür.yer.; Kemal H. Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, İstanbul 2004, s. 46-76; R. Peters, "Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus", *Der Islam in der Gegenwart* (ed. W. Ende – U. Steinbach), München 2005, s. 90-127; I. Weismann, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, London 2007, s. 47, 49; Seyyid el-Affîfî, "et-Tecdid fi'l-İslâm", *ME*, X (1358/1939), s. 43-49, 202-204, 266-270, 360-367, 424-430, 509-514, 584-589, 663-667; Wael b. Hallaq, "Was the Gate of İjtihad Closed?", *IJMES*, XVI/1 (1984), s. 3-41; E. Landau-Tasseran, "The 'Cyclical Reform': A Study of the Mujaddid Tradition", *St.I*, LXX (1989), s. 79-117 (makalenin Türkçe tercümesi için bk. "Periyodik Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme" [trc. İ. Hakkı Ünal], *İslâmî Araştırmalar*, VI/4, Ankara 1992, s. 261-278); Mustafa Ertürk, "Tecdid Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi", *İslâmî Araştırmalar*, X/1-3 (1997), s. 125-137; I. M. Lapidus, "Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movements and the Historical Paradigms", *JESHO*, XL/4 (1997), s. 444-460; Hamid Algar, "The Centennial Renewer: Bediüzzaman Said Nursi and the Tradition of Tajdid", *Journal of Islamic Studies*, XII/3, Oxford 2001, s. 291-311 (makalenin Türkçe tercümesi için bk. "Yüzyılın Müceddidi: Bediüzzaman Said Nursî ve Tecdit Geleneği", *Bediüzzaman ve Tecdit*, İstanbul 2002, s. 11-31); I. Baldauf, "Jadidism in Central Asia within Reformism and Modernism in the Muslim World", *WI*, new series, XLI/1 (2001), s. 72-88; K. Hirschler, "Pre-eighteenth-century Traditions of Revivalism: Damascus in Thirteenth Century", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, LXVIII/2, London 2005, s. 195-214; Mehmet Erdem, "Serhendi'nin Tecdit Yönteminde Fıkıhın Yeri", *Dinî Araştırmalar*, IX/26, Ankara 2006, s. 297-316.



TAHSİN GÖRGÜN

### TECEDDÜD-İ EMSÂL

(تَجَدُّدُ الْأُمَمِ)

Cismi oluşturan  
araz ve cevherlerin  
her an yok olmasının hemen ardından  
yenilenmesi suretiyle  
varlığını sürdürmesi anlamında  
kelâm terimi.

Sözlükte "yenilenmek, yeniden vücut bulmak" anlamındaki **ciddet** kökünden türeyen **teceddüd** türetildiği kökle aynı mânaya gelmektedir; **emsâl** ise **mislin** (eş, benzer) çoğuludur. Buna göre **teceddüd-i emsâl** (**teceddüdül-emsâl**) "benzerlerin, aynı nitelikteki cevher ve arazların yenilen-

mesi, ardarda devam etmesi" demektir. Kelâm ilminde âlemin kuruluşu ve işleyişi, kula ait ihtiyarî fiilleri gerçekleştiren kudretin fiilden önce mi fiille beraber mi bulunduğunun belirlenmesi ve âhiret hayatının ebediyeti gibi konularda **teceddüd-i emsâl** anlayışına başvurulduğu bilinmektedir. **Teceddüd-i emsâl** teribine Kur'an'da ve hadislerde rastlanmaz. Bazı âyetlerde "halk-ı cedîd" tabiri geçiyorsa da bunun "öldükten sonraki yaratılış" mânasında olduğu söz konusu âyetlerin bağlamından anlaşılmaktadır. Öte yandan Kur'an-ı Kerîm'de "yaratmayı ilkin başlatma ve onu sürekli tekrarlama" (bed'ül-halk ve'l-iâde) ifadesi birkaç âyette yer almaktadır (Yûnus 10/34; en-Neml 27/64; el-Ankebût 29/19; er-Rûm 30/27). Ancak Kur'an'daki bazı beyanlar "âhiret hayatı için ikinci yaratılış" anlamına da gelmektedir. Halk ve iade konusu hadis rivayetlerinde de görülmektedir; nitekim esmâ-i hüsnâ içinde "ilk yaratan" ve "tekrar yaratan" anlamında "mübdî" ve "muîd" isimleri bulunmaktadır. İmam Mâtürîdî ve diğer bazı âlimlerin belirttiği üzere bu tür âyetlerin muhatapları olan putperestler âhirete inanmadıklarından söz konusu ilâhî beyanların "âhiretteki yaratma" mânasında kabul edilmesi doğru değildir (bk. **MÜBDÎ**).

Kelâm literatüründe **teceddüd-i emsâl** yerine bazan "halk-ı cedîd", "hudûs-i dâim" ve "teâkub" gibi tabirler de kullanılır. **Teceddüd-i emsâl**, II. (VIII.) yüzyılda yaratılış (hudûs) teorisini temellendirmeye yönelik bir çaba olarak ortaya çıkmıştır. Kelâmcıların çoğunluğuna göre madde geometrik bir nokta şeklindeki hacimsiz atomlardan ve arazlardan meydana gelmiştir (Fahreddin er-Râzî, VI, 21; Pines, s. 135). **Teceddüd-i emsâl** anlayışı, bir muhdîs sebebiyle varlık alanına çıkan cevher ve arazların mevcudiyetlerini sürdürülebilmeleri için bir sebebe muhtaç oldukları düşüncesine dayanır. Bu düşüncenin ilk defa Nazzâm ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr tarafından ileri sürüldüğü kabul edilir (Bağdâdî, *el-Fark*, s. 86). Arazların ve cevherlerin **teceddüd** konusunda kelâmcılar arasında ortaya çıkan farklı görüşler şöylece özetlenebilir:

1. **Arazların Teceddüdü.** Boşlukta yer tutan cisimlerde ses, renk, hareket ve sü-kûn gibi arazların bulunduğu gözlem yoluyla bilinmektedir. Yok iken var olan arazların bir yaratıcı sayesinde meydana geldiği açıktır. Allah tarafından yaratılan arazlar, tıpkı cisimlerin hareketi ve zamanın oluşumu gibi yaratıldığı ilk anın ardından hemen yok olur ve ikinci anda Allah tara-

## TECEDDÜD-i EMSÂL

findan benzerleri yeniden yaratılmak suretiyle mevcudiyetini sürdürür. Esasen araz kavramının taşıdığı anlam da zamanın en küçük parçası olan "an"da oluşmasından sonra hemen yokluğa mâruz kaldığını gösterir. Ayrıca arazlar mekân tutma özelliği (mütehayyiz) taşımadıkları için bir yerden başka bir yere intikal edemez, bundan dolayı zaman ve mekânda sürekliliklerinden söz edilemez. Onların sürekli var olduklarının müşahade edilmesinin sebebi her an yaratılmak suretiyle yenilenmeleridir. Bunun, damlacıklardan oluşan suyun yukarıdan aşağıya inerken kesintisiz bir görüntü vermesine benzetmek mümkündür. Aslında sürekliliği ifade eden bekâ bir gerçekliği değil itibarî olan bir varlığı temsil eder. Kelâmcıların büyük çoğunluğu bu görüştedir (Ebû'l-Muîn en-Nesefî, II, 119-127; Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, s. 247-250; Seyfeddin el-Âmidî, III, 164; Teftâzânî, II, 160-166; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 93). Mu'tezile'den Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî renk, koku ve tat; Mâtürîdiyye'den Beyâzîzâde Ahmed Efendi ise renk, şekil, idrak ve meleke türü arazların devamlı olup yenilenmediği görüşündedir (Seyfeddin el-Âmidî, III, 164; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 96). Arazların teceddüdü düşüncesi kelâmcılar tarafından âhiret âleminde de teşmil edilmiş ve cehennemde azap görenlerin yanan derilerinin yenileneceğine ilişkin âyet (en-Nisâ 4/56) dikkate alınarak orada da varlıkların devamlının bu şekilde gerçekleşeceği düşünülmüştür (Mâtürîdî, III, 273-274; Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, I, 390).

**2. Cevherlerin Teceddüdü.** Bu konuda kelâmcılar arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. **a)** Cevherler arazlar gibi yaratıldıkları ilk anın ardından yok olmakta ve ikinci anda tekrar yaratılmaktadır; çünkü cevherler arazların birleşmesiyle meydana gelir. Arazlar her an yaratıldığına göre cevherlerin de her an yenilenmek suretiyle yaratılması zorunludur. Aksi takdirde cevherlerin varlığı hiçbir zaman sona ermezdi. Allah'ın her an (gün) bir yaratış içinde olduğunu bildiren âyet de (er-Rahmân 55/29) bu görüşü desteklemektedir. Nazzâm ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr bu görüştedir. Süfîlerden Aynülküdat el-Hemedânî ile tasavvuf felsefesini temsil eden Muhyiddin İbnü'l-Arabî de araz ve cevherlerle birlikte evrendeki her şeyin her an yeniden yaratıldığını ve bütün varlıkların arazlardan oluştuğunu kabul etmektedir (Seyfeddin el-Âmidî, III, 37-38; İbnü'l-Arabî, II, 256; III, 51-53, 195; İzutsu, s. 173-174).

**b)** Cevherlerin varlığı sürekli olup arazlar gibi her an yenilenmez. Çünkü daha önce gözlemlenen yerküre ve üzerindeki dağlar, göklerdeki gezegenler gibi cansız varlıklar bugün de aynı olup herhangi bir değişime uğramamıştır. Canlı varlıklarda da aynı durum söz konusudur. Eğer yenilenme olsaydı geçmişte görülen insanların günümüzde farklı kişiler haline gelmesi gerekirdi. Yine cevherler her an yenilenseydi hiçbir canlının ölümünden ve hiçbir ölünün diriltilmesinden söz edilemezdi. Mu'tezile, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye kelâmcılarının çoğunluğu bu görüştedir. Ancak bu kelâmcılar, Allah'ın cevherleri yok etmeyi dilediği zaman bunun nasıl gerçekleşeceği hususunda farklı görüşler ileri sürmüştür. Mu'tezile'den Kâ'bî ile Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'ye mensup bazı kelâmcılara göre devamlılığı bekâ arazi vasıtasıyla sağlanan cevherlerin yok olması Allah'ın bekâyı yaratmaması suretiyle mümkün olur. Sünnî kelâmcıların ekseriyetine göre arazlardan ayrı olarak bulunamayan cevherlerin yok olması bekâ arazının yaratılmaması yoluyla değil cevherlerin taşıdığı oluş, renk vb. arazların yaratılmamasıyla gerçekleşir. Mu'tezile'ye mensup kelâmcıların çoğunluğuna göre ise cevherlerin yok olması Allah'ın onlarda yarattığı fenâ araziyle vuku bulur (Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 67-68; Seyfeddin el-Âmidî, III, 37-38, 365, 373; Teftâzânî, II, 163; Seyyid Şerîf el-Cür-cânî, II, 447-448; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 221). **c)** Cevherler de arazlar gibi her an yaratılır ve yok olur, ikinci anda onlar da arazlarla birlikte tekrar yaratılır. Zira cevherlerin arazdan bağımsız olarak varlığından söz edilemez. Bu durum mantık bakımından cevherlerin de her an yeniden yaratılmasını zorunlu kılar. Yeni dönem kelâmcılarından M. Şemseddin ile Ebû Rîde gibi âlimler bu görüşü kelâmcıların çoğunluğuna nisbet etmiş ve kelâmdaki atomculuktan bundan başka bir sonucun çıkarılamayacağını söylemiştir (DİFM, I [1925], s. 96; *Mezhebü'z-zerre*, tercüme edenin girişi, s. 5-6). Fârâbî ve İbn Sînâ da zamanlı varlıkların değişime uğradığı görüşünü benimsemiştir. Onlara göre ay üstü âleminde oluş ve bozuluş (kevn ve fesad) yoktur, felekler kadîmdir ve hareketleri devamlıdır. Kadîm olan bu varlıklardan kesintisiz hareketin çıkması mümkündür. Ay altı âleminde ise varlıkların devamlılığı teceddüdle meydana gelir. Ancak bu âlemdeki teceddüd, varlıkların her an yenilenerek yaratılması şeklinde değil mümkün varlıkların bir sebep tarafından yaratılması tarzında gerçekleşir (Gazâlî, s. 38; Devvânî, s. 8; Atay, s. 242-244).

Teceddüd-i emsâl ihtiyarî fiillerin teşekkülü sırasında kula ait kudretin fiilden önce mi yoksa fiille birlikte mi bulunduğu hususu tartışılırken gündeme gelmektedir. Kaderiyye / Mu'tezile'ye bağlı kelâmcıların kudretin fiilden önce olduğu şeklindeki iddiaları Ehl-i sünnet âlimleri tarafından geçersiz hale getirilince bu kelâmcılar kudretin teceddüd-i emsâl yoluyla devam edebileceğini söylemişlerdir. Ancak bir önceki fiille ilgili kudretin o fiilin gerçekleşmesiyle birlikte ortadan kalkması, sonraki fiilin kendine özgü yeni bir kudret gerektirmesi, bunun da kula Allah tarafından verilmesinin gerektiği gibi hususlar karşısında teceddüdün işlerlik kazanamayacağı ifade edilmiştir (Nûreddin es-Sâbûnî, s. 62-64; ayrıca bk. İSTİTÂAT). Allah'tan başka her şeyin sonradan vücut bulduğu (hâdis) ve fânî olduğu hususunda İslâm âlimleri görüş birliği içindedir. Bunun yanında âhiret hayatının, cennet ve cehennemin, buralara girenlerin yok olmayacağı, nimet ve azabın sona ermeyeceği de ittifaka yakın bir ekseriyetle kabul edilmiştir. Azınlıkta kalan Cehmiyye mensuplarının bu konudaki farklı telakkisi önem taşımaz. Aslında sonsuzluk hem başlangıç hem son bakımından sınırsız oluş anlamına gelir. Sonu bulunmayan başlangıcı, başlangıcı olmayan sonu olmaz. Ezeli ve kadîm sadece Allah'tır, ebedî ve bâkî de yalnız O'dur. Âlimler, cennet ve cehennem ehliyle bunların kalacağı yerlerin sürekliliğini teceddüd-i emsâl ile açıklar. Bu durumda kıdem söz konusu olmadığı gibi bekâ ve ebediyet de sürekli biçimde yeniden vücut bulmakla gerçekleşir.

Teceddüd-i emsâl teorisi dehriyye, mekanizm, tabiatçılık ve determinizm gibi evrenin varoluşu ve işleyişi üzerinde madde ötesi bir etkinin mevcudiyetini kabul etmeyen felsefî akımların varlık alanına ilişkin görüşlerini reddetmek amacıyla geliştirilmiştir (Pines, s. 33). Özgün bir düşünce ürünü sayılan ve her sonucun mutlaka bir sebebinin bulunması gerektiği esasına dayanan teceddüd, teorik fizik biliminin günümüzde öne sürdüğü, maddenin teşekkülünde var olması gerektiği düşünülmekle birlikte henüz varlığı kanıtlanamayan ve "tanrı parçacığı" (higs parçacığı) denilen kurama (Lederman, s. 397; Weinberg, s. 193; Veltman, s. 285-291) ilişkin modern çalışmalarla irtibatlı görünmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA :

Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîrü'l-Kitâbilâhî'l-'aziz* (nşr. Belhâc b. Saîd Şerîfî), Beyrut 1990, I, 390; IV, 201; Eş'arî, *Ma'âlât* (Ritter), s. 404;

Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (nşr. Mehmet Boynukalin), İstanbul 2005, III, 273-274; Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf*, Trablus 1979, s. 117, 122, 130; Bâkullânî, *et-Temhîd* (İmâdüddin), s. 38-39, 79; İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-uşûl* (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1999, s. 91; Bağdâdî, *el-Fark* (Kevserî), s. 86; a.mlf., *Uşûlü'd-dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 67-68; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu – Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 20, 24-25, 38; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşîrâtü'l-edille* (nşr. Hüseyin Atay – Şaban Ali Düzgün), Ankara 2003, II, 119-127; Nûreddin es-Sâbü'nî, *el-Bidâye fi usûlî'd-dîn: Mâtürîdiyye Akaidi* (nşr. ve trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1421/2000, s. 62-64; Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, *eş-Şahâ'îfû'l-ilâhiyye* (nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf), Küveyt 1405/1985, s. 247-250; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1407/1987, VI, 21; Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr* (nşr. Ahmed M. el-Mehdî), Kahire 1423/2002, III, 37-38, 164, 365, 373; İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât*, II, 256; III, 51-53, 195; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, II, 160-166; V, 98-100; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1239, II, 447-448; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere*, Bulak 1317, s. 221; Devvânî, *el-Celâl 'ale'l-Cemâl*, İstanbul 1306, s. 8; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-İmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezâk), Kahire 1368/1949, s. 93, 96; S. Pines, *Mezhebü'z-zerre 'inde'l-müslimin* (trc. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1365/1946, s. 33, 135; ayrıca bk. tercüme edenin girişi, s. 5-6; Husâm Muhî Eldîn al-Âlousî, *The Problem of Creation in Islamic Thought Qur'an, Hadith, Commentaries and Kalam*, Cambridge 1965, s. 269-297; Mahmûd el-Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân fi tefsîri ve işârâtü'l-Kur'ân min kelâmî's-şeyhi'l-ekber Muhyiddîn İbnî'l-Arabî*, Dimaşk 1410/1989, IV, 169-171; Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997, s. 155; T. İzutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler* (trc. Ramazan Ertürk), İstanbul 2001, s. 173-189; L. Lederman, *Tannı Parçacığı* (trc. Emre Kapkın), İstanbul 2001, s. 397, 425-428; S. Weinberg, *Atomaltı Parçacıklar* (trc. Zekeriya Aydın), Ankara 2002, s. 193; M. Veltman, *Fact and Mysteries in Elementary Particle Physic*, Singapore 2003, s. 285-291; R. Penrose, *The Road to Reality*, London 2004, s. 628; M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", *DİFM*, I (1925), s. 97-99.



ÇAĞFER KARADAŞ

## TECELLİ (التجلی)

Hakk'ın varlığının  
çeşitli mertebelerde zuhur etmesi,  
sâlikin keşf yoluyla  
bu zuhuru idrak etmesi anlamında  
tasavvuf terimi.

Sözlükte “belirmek, ortaya çıkmak, görünmek; belirti, görüntü” anlamındaki **tecellî** tasavvuf terimi olarak “sâlikin kalbine doğan ledünnî bilgiler ve nurlar” demektir. Aynı kökten gelen **cilve** tecellî ile eş mânâlıdır. Tecellî **ilham**, **vâridât**, **levâih**, **telvîhât**,

**vâkiât**, **sünühât**, **bevârih**, **tavârik** kelimeleriyle de ifade edilir. Feyiz, zuhûr, sudûr, tenezzül, taayyün, fetih, tahkik, şühûd ve keşf terimlerinin tecellî ile yakın anlam ilişkisi bulunmaktadır. Tecellî Kur'an'da ve hadislerde hem sözlük hem terim anlamında kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de gündüzün ortaya çıkması (el-Leyl 92/2) ve Hz. Mûsâ'nın rabbini görmek isteyince rabbini dağa zuhur etmesi (el-A'râf 7/143); hadislerde Resûl-i Ekrem'in bir güneş tutulması olayı sonrasında namaz kıldığında güneşin yeniden belirmesi (Buhârî, “Nikâh”, 5197), âhirette müminlerin görmesi için Hakk'ın kendisini âşikâr hale getirmesi (Müslim, “İmân”, 191) tecellî ile ifade edilmiştir.

Bir tasavvuf terimi olarak tecelliden bahseden ilk sûfî Riyâh b. Amr el-Kaysî (ö. 180/796) kelimeyi “cennette Hakk'ın kullanırna kendini göstermesi” mânasında kullanırken Sehl et-Tüsterî daha geniş bir anlam yükleyerek tecellinin zât, sıfat ve hükmü şeklinde üç halinin bulunduğunu söyler. Hakk'ın zâtının tecellisi mükâşefedir. Mükâşefe dünyada kalbin keşf makamına ulaşması ve kalp gözünün açılmasıdır. Hz. Peygamber'in ihsanı tarif ederken, “Rabbine O'nu görüyormuş gibi ibadet et” buyurması, Abdullah b. Ömer'in, “Tavaf esnasında Allah'ı görür gibi olurduk” demesi bu tecelliye örnek teşkil eder. Buna “galebe keşfi” (şühûd) adı da verilir. Tüsterî'ye göre Hakk'ı apaçık müşâhede (şühûd-i iyânî, rû'yet-i iyânî) ancak âhirette mümkün olmaktadır. Hakk'ın zâtına ait sıfatlarının tecellisi nur mahallidir. Hak kudret sıfatıyla bir kula tecelli ettiğinde o kul Hak'tan başkasından korkmaz. Diğer sıfatların tecellisi de böyledir. Allah'ın kelâm sıfatının Kur'an'da tecelli etmesiyle insanların ilâhî haberi gözle görür duruma gelmesi sıfat tecellisine diğer bir örnektir (Kelâbâzî, s. 180-181). Kuşeyrî, Kur'an'da Hakk'ın insana doğrudan tecelli ettiğine dair açık bir âyetin yer almadığını, Hz. Mûsâ'nın görme arzusu üzerine ona değil dağa tecelli ettiğini ve dağın parçalandığını, insana yönelik tecellinin ilâhî hitap gibi âlemin sûretlerinde gerçekleştiğini ileri sürer (*Letâ'ifü'l-işârât*, I, 564-567). Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî'nin, “Hak halkına halkıyla tecelli etmiş, halkından halkı ile gizlenmiştir” sözü bu anlamı destekler (Serrâc, s. 354). Bununla birlikte sûfîler Allah'ın varlıktaki en mükemmel tecellisinin insan olduğunu söylemiştir.

İlk dönem tasavvuf eserlerinde tecelli kavramı genellikle karşıtı olan “setr-istitâr” (perdeleme, örtü çekme; gizlenme) terimiyle birlikte kullanılmıştır. Kelâbâzî'ye göre is-

titâr kul ile gaybî temaşa arasında beşerî varlığın perde olması halidir. Perde ortadan kalkınca tecelliler zuhur eder. Öte yandan Hakk'a ya da gayba ait tecellilerin zuhuruyla eşyanın görülemez duruma gelmesine setr veya istitâr denilmiştir. Dolayısıyla tecelli ve setr birbirini takip eden hallerdir (Kelâbâzî, s. 182). Kuşeyrî'ye göre havas ehli sâlikler daima tecelli halini temaşa eder. “Allah bir şeye tecelli edince o şey ona boyun eğer” hadisi uyarınca (Nesâî, “Küsûf”, 16; İbn Mâce, “İkâmet”, 153) tecelli sahibi devamlı huşû ve boyun eğme durumunda, setr sahibi ise Allah'ın kendisi üzerindeki nimetini görme mahallindedir. Avam için setr ceza, havas için rahmettir. Zira Allah mükâşefe suretiyle gösterdiği tecellileri setretmeseydi ilâhî tecelliler zuhur ettiğinde havas ehli mahv olurdu. Bu sebeple Hak bazan tecelli etmekte, bazan da gizlenmektedir (Kuşeyrî, *Risâle*, s. 205). “Bazan kalbimi bir örtü kaplar, onun için günde yetmiş defa istiğfar ederim” hadisini yorumlayan sûfîler istiğfarın “Hak'tan perde (gafr) niyaz etmek” anlamına geldiğini, Hakk'ın şiddetli tecellilerine karşı korunmanın ancak perde sayesinde mümkün olduğunu, çünkü Hakk'ın vücudu yanında mahlûkatın var olamayacağını ileri sürmüştür. İlk sûfîler Hz. Peygamber'in, “Allah'ın nur ve zulmetten yetmiş perdesi vardır. Bunları açsa yüzünden (zât) yayılan nurlar ulaştıkları her şeyi yakar, yok eder” hadisine dayanarak (Müslim, “İmân”, 293; İbn Mâce, “Muqaddime”, 13) tecelli ve setrin diğer taraftan bir varlık durumu sayıldığını, Hakk'ın nur ve zulmetle tecelli etmesinin aynı zamanda bir setr hali şeklinde görülmesi gerektiğini, zuhurunun şiddetinden Hakk'ın mahlûkattan gizlendiğini ve bunun bir rahmet diye de algılanabileceğini belirtmiştir.

Muhakkik sûfîler, tecelli terimini ilk dönem sûfîleri gibi hem sülûk süreci neticesinde nefsin aydınlanıp tecelli eden varlığı idrak etmesi biçiminde, hem de İslâm filozoflarının feyiz ve sudûr nazariyeleriyle irtibatlı şekilde metafizik ve kozmolojik anlam dairesinde açıklamışlardır. Onlara göre tecelli Hakk'ın yaratma eylemidir. Hak her şeyde, her yerde ve her zamanda tecelli eder. “Ben gizli bir hazine idim. Bilmeyi istedim ve beni bilmeleri için mahlûkatı yarattım” hadisini (Aclûnî, II, 132) yorumlayan bu sûfîlere göre Hakk'ın tecellisini gerektiren temel sebep zâtının bilmeyi istemesidir. İlâhî zâtta mevcut isim ve sıfatlar tecelli ettiği için Hak bilinmiştir. Eğer tecelli etmeseydi gizli kalacak, gizli kalacağından mükemmelliği ortaya