

148021

T.C
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

CERİDE-İ İLMİYYE ÇERÇEVESİNDE SON DEVİR
KELÂM ÇALIŞMALARI

(Yüksek Lisans Tezi)

Hazırlayan
Sadettin NARMAN

Danışman
Yard. Doç. Dr.
Tevfik YÜCEDOĞRU

BURSA - 2004

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	5
Kısaltmalar.....	8

GİRİŞ

XIX. YÜZYILDA KELÂM İLMİNİ ETKİLEYEN ÂMİLLER

1. XIX. Yüzyılda Batı'nın Değişen Yüzü.....	10
A) Batı'nın Bilim Ve Düşüncede İlerlemesi.....	10
B) Modernleşme Ve Sonuçları.....	15
2. Batı'daki Değişimin İslâm Dünyasına Yansıması: Batılılaşma.....	19
A) Batılılaşma Kavramı Ve İçeriği.....	19
B) Batı İle İlk İlişkilerin Başlaması.....	21
C) Modern Batı'nın İslâm Âleminin Gündemine Girmesi.....	30
D) Batılılaşma Konusundaki Tavrı Ayrılıkları.....	32

BİRİNCİ BÖLÜM

KELÂM'DA YENİLİK HAREKETLERİ

1. Yenilik Hareketinin Başlaması Ve Sebepleri.....	45
A) Osmanlı Türkiye'sindeki Yenilik Çalışmaları.....	52
B) Orta Doğu Bölgesindeki Yenilik Çalışmaları.....	59
C) Hint-Pakistan Bölgesindeki Yenilik Çalışmaları.....	69
2. Yeni Dönem Kelâm Eserlerinin Te'lif Edilmesi.....	82
A) Yeni İlm-i Kelâm (İzmirli İsmail Hakkı).....	83
B) Risâletü't- Tevhid (Muhammed Abduh).....	84
C) el- Kelâm (Şiblî Nu'mânî).....	86

İKİNCİ BÖLÜM

MEŞİHAT MAKAMININ RESMÎ YAYIN ORGANI CERİDE-İ İLMİYE VE KELÂM ÇALIŞMALARI

1. Ceride-i İlmiye.....	91
A) Ceride-i İlmiye'nin Çıkış Sebepleri.....	93
B) Ceride-i İlmiye'nin Muhtevası.....	95
1) İlk 35 Sayının (I. Devre) Tahlili.....	97
2) 35. Sayıdan Sonrakilerin (II. Devre) Tahlili.....	99

2. Ceride-i İlmiye’de Kelâm Çalışmaları.....	101
--	-----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SON DEVİR KELÂM ÇALIŞMALARININ MUHTEVASI

I. Temel Problemlere Yaklaşım Tarzı.....	114
A) Bilgi Ve Varlık.....	114
B) Ulûhiyet.....	124
1) Allah’ın Varlığının İspatı (İsbât-ı Vâcip).....	125
2) Allah’ın Sıfatları Ve Fiilleri.....	131
3) Ulûhiyet Karşısı Akımlarla Mücadele.....	137
C) Nübüvvet.....	141
1) Nübüvvetin Gerekliliği Ve Muhtevası.....	141
2) Mûcize.....	151
3) Modern Batı Bilimi Karşısında Vahyin Durumu.....	157
D) Ahiret.....	165
E) Kader.....	170
II. Son Devir Kelâm Çalışmalarındaki Yenilik Ve Farklılıklar...	176
A) Kelâmî Tartışmaların Önemi Yitirmesi.....	176
B) Mezhepçilik Yerine Tenkit Zihniyetinin Gelişmesi.....	178
C) Kelâm İlminde Yeni Konuların yer Alması.....	181
1) İnsan Hakları.....	182
2) Kadın Ve Kadının Toplumdaki Yeri.....	186
3) İbadetler, Lüzumu Ve Gayesi.....	190
D) İslâm’ın Diğer Dinlerle Mukayese Edilmesi.....	192
SONUÇ.....	195
BİBLİYOGRAFYA	

Önsöz

Kelâm ilmi, İslâm'ın doğuşunu izleyen yıllarda, Müslüman toplum içerisinde meydana gelen dinî siyasî ve sosyal nitelikli bazı olaylar neticesinde ortaya çıkmış İslâmî ilimlerden biridir. İlk yıllarda kendine has, orijinal bir ilim olan kelâm, İslâm toplumunun değişik kültür miraslarıyla karşılaşması sonucunda felsefe ve mantıkla tanışmış, hicri VIII. Asrın ortalarından itibaren bir duraklama ve donuklaşma evresine girmiştir. Kelâm ilmi, bu duraklama dönemi süresince yeni ve orijinal fikirler üretememiş, daha ziyade te'lif edilen eserler üzerinde şerh ve hâşiyeler yapılmak suretiyle İslâmî ilimler arasında varlığını sürdürmüştür. Kelâm ilmi, bu şerh ve hâşiyeler döneminde donuklaşmış ve ilerleme kaydedememiştir. Bu durum, sadece kelâm ilmine has bir özellik olmayıp, Müslümanların günlük hayatını düzenleyen fıkıh ilmi de (günlük hayatın sürekli değişme ve yenilenmesine rağmen) dahil olmak üzere bütün İslâmî ilimlerde yaşanmıştır. Neticede İslâmî ilimlerde, taklit zihniyeti baş göstermiş ve bu ilimler İslâm toplumunun problemlerini çözmekten çok uzak, değişen, gelişen ve ilerleyen Batı bilimi karşısında yetersiz kalmışlardır. İslâm itikadını savunma görevini üstlenmiş olan kelâm ilmi de taklitçilikten dolayı İslâm'ın inanç sistemine yönelik olarak yapılan itiraz ve hücumlara cevap veremeyecek duruma gelmiştir.

Reform ve Rönesans hareketleriyle her alanda büyük atılım ve açılımlar gerçekleştiren Avrupa'nın bilimi Kilise'nin tahakkümünden kurtarması sonucunda Batı, özellikle bilim ve teknolojiye ilerlerken İslâm dünyası bilimsel, siyasal ve askeri hemen her alanda bir kriz ve çöküşün eşiğinde bulunmaktaydı. Osmanlı İslâm toplumunun çöküşü ve Avrupa'da ortaya çıkan seküler-çağdaş medeniyetin yükselişi ve İslâm dünyasında taraftar bulmaya başlamasıyla İslâmî ilimler (kelâm,fıkıh vb.), yeni oluşturulan birçok beşerî disiplin (sosyoloji, sosyal psikoloji,psikoloji, antropoloji vb.) karşısında meşruiyet krizine girmiş, muhteva ve metotlarında revizeye gitme ihtiyacı hissetmişlerdir. İslâmî disiplinler arasında kendisine bir dünya görüşü, kurma, Müslüman cemaat için inançsal bir çerçeve oluşturma görevi verilmiş olan kelâm ilmi, bu çağdaş dönemde büyük oranda işlevini yitirmiştir. Ayrıca

İslâm dünyasında bu kötüye gidiş sebebiyle her alanda bir “batılılaşma” hareketi başlamış, gerilemenin sebepleri tartışılmış ve Müslümanlar Batı’nın bu ilerlemeyi nasıl gerçekleştirdiğini araştırmaya yönelmişlerdir. Batılılaşma hareketleriyle birlikte büyük bir önem kazanan “Modern Bilim” anlayışı, İslâmî ilimlerin çehresinin değişmesi ve yenilenmesi fikrinin oluşmasında büyük bir rol oynamıştır.

Çalışmamızda Osmanlı’nın son devirlerinde kelâm ilmiyle ilgili olarak yapılan çalışmaları incelemeye çalıştık. Giriş bölümünde, çalışmaya alt yapı oluşturması ve Batı ile İslâm dünyasının hangi durumda olduğunu tespit edebilmemiz açısından, İslâm âleminde yenilik düşüncesinin oluşumuna etki eden âmiller incelenmiştir. Bu çerçevede Batı düşüncesindeki değişim ve İslâm dünyasının bu değişme ve gelişmeye gösterdiği uyum ve tepkiler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Araştırmamızın birinci bölümünde Osmanlı’da süreli yayınlardan biri olan “Ceride-i İlmiye” ele alınmıştır. Şehhü’l- İslâmlık Makamı’nın resmî yayın organı olan ve 1918-1922 yılları arasında yayınlanan Ceride, hem resmî hem de tarihî bir öneme sahip olmakla beraber, asıl çalışma alanımız olan kelâm ilmiyle ilgili bilimsel bir çok makalenin de yayımlandığı bir dergi niteliğindedir. Bu makalelerde, kelâm ilmi klasik yöntemlerle işlenmekle birlikte, XIX. Yüzyıldan itibaren Modern Batı Bilimi’nin ürettiği ve genelde dine, özelde ise İslâm’a karşı olan fikirlerin ve akımların İslâm dünyasında bıraktığı veya bırakabileceği olumsuz tesirler izale edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Darü’l- Hikmeti’l- İslâmiye azalarının kaleme aldığı bu yazılarda, pozitivistimin, dini insan hayatından dışlayan tavrına karşı, dinin gerekliliği ve hikmeti, psikolojik, sosyolojik ve ahlâkî açıdan insanoğlunun dine olan ihtiyacı vurgulanmıştır. Osmanlı halkının savaş yıllarında içinde bulunduğu psiko-sosyal durum göz önüne alınarak, din karşıtı bir çok akımın İslâm dünyasına sızma gayreti içerisinde olduğu bir ortamda, Müslümanlar için çok önemli olan irşad ve tebliğ vazifesi ifa edilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde İslâm dünyasının önemli üç merkezinde (Osmanlı Türkiye’si, Mısır, Hint- Pakistan alt kıtası) yenilik düşüncesinin oluşumu ve sebepleri üzerinde durulmuştur. İslâm âleminde yaşanan askerî ve siyasi başarısızlıklar, ilim adamlarını bu başarısızlıkların sebeplerini ele alan yazılar yazmaya sevk etmiştir. Neticede İslâmî ilimlerin (özellikle kelâm ve fıkıh) muhteva ve yöntemlerinin günümüz dünyasında İslâm toplumunun ihtiyaçlarına cevap veremediği şeklindeki yaygın kanaat

oluşmuş ve İslâm âleminde “yenileme ve canlandırma” (tecdid ve ıslah) fikri önem kazanmıştır. Bu tecdid ve ıslah fikri çerçevesinde bahsedilen üç merkezdeki yeni kelâm çalışmaları ve eserleri bu merkezlerden önemli şahsiyetlerden örnekler verilerek bu bölümde incelenmiştir.

Üçüncü bölümde ise, son devir kelâm ilminin metot ve muhtevasına değinilmiştir. Bu bölümde, son dönem kelâm ilminin temel problemlere (bilgi ve varlık, ulûhiyet, nübüvvet) yaklaşım tarzı, bu problemlerin çözümünde getirdikleri yeni ve farklı açılım ve değerlendirmeler incelenmeye çalışılmıştır. Ayrıca, son devir kelâm çalışmalarında daha önceki dönemlerden farklı olarak göze çarpan yenilik ve farklılıklar başlıklar halinde incelenmiştir.

Gerek tez konumun tespitinde, gerekse araştırma sırasında yaşadığım problemleri aşmamda bana her türlü yardım ve desteğini esirgemeyen değerli hocam Yard. Doç. Dr. Tevfik Yücedoğru Bey’e, fikirleriyle bana katkılarda bulunan Doç. Dr. Cafer Karadaş’a ve Araştırma Görevlisi Orhan Şener Koloğlu’na, çalışmalarım sırasında karşılaştığım sıkıntıları benimle paylaşan ve şevkimi artıran eşime teşekkürü bir borç bilirim.

Gayret bizden muvaffakiyet ise yüce Allah’tandır.

Sadettin NARMAN

Kısaltmalar

a.e.	: aynı eser
a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.md.	: adı geçen madde
a.g.m.	: adı geçen makale
a.s.	: aleyhisselâm
A.Ü.İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	: bakınız
c.	: cilt
çev.	: çeviren
D.İ.A.	: Diyânet İslâm Ansiklopedisi
D.E.Ü.İ.F.D.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ed.	: editör
haz.	: hazırlayan
Hz.	: hazreti
M.E.B.	: Millî Eğitim Bakanlığı
m.ö	: milâttan önce
M.Ü.İ.F.D.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	: ölüm tarihi
s.	: sayfa
S.A.V.	: sallâllâhu aleyhi ve selem
S.Ü.İ.F.D.	: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
sy.	: sayı
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
vs.	: ve saire

GİRİŞ

XIX. YÜZYILDA KELÂM İLMİNİ ETKİLEYEN ÂMİLLER

1. XIX. YÜZYILDA BATI'NIN DEĞİŞEN YÜZÜ

XX. yüzyılın sonlarına doğru İslâm dünyasında Müslüman ilim adamları “kelâm ilminin yenilenmesi” fikrini vurgulamaya başlamışlardır. Bunun başlıca gerekçesi ise ilim ve felsefenin değiştiği şeklindeki yargı olmuştur. Dünyadaki fikir,ideoloji ve felsefe cereyanları karşısında, İslâm akaidinin savunulması maksadıyla kelâm ilminin yeni baştan kurulması ihtiyacı¹, Aristo felsefesinin inkıraza uğradığını, ilimde artık tecrübenin hakim olduğunu ve kelâmın dayandığı felsefenin üç asırdan beri geçerliliğini kaybettiğini, ayrıca “Sufestaiyye” ve “Dehriyye” mezheplerinin yerini pozitivist ve materyalist akımların aldığını söyleyen son dönem kelâmcıları, (ki bunlardan ileride söz edilecektir) kelâmın eski Yunan felsefesi yerine modern batı felsefesi ile diyalog içinde olmasını savunuyorlardı.² Dolayısıyla Kelâm ilminin son dönemlerdeki arayışlarının Batıdaki kültür,bilim ve düşünce alanındaki yenilik ve değişimle bir bağlantısı bulunmaktadır. Bu sebeple önce Batı düşüncesinde modern dönemi başlatan etkenler, XVII. yüzyıl “modernleşme”si ile XVIII. yüzyıl “aydınlanma”sı çerçevesinde araştırılmalı, sonra da bunların XIX. yüzyıldaki sonuçları üzerinde durulmalıdır.³ Böylelikle kelâmcıları etkileyen amillerin ve değişimin ne olduğu ortaya konabilecektir.

A) Batının Bilim Ve Düşüncede İlerlemesi

Batıda 15. ve 16. yüzyıllarda vuku bulan Rönesans ve Reform hareketleriyle başlayan süreçte, modern düşünce en yüksek değer olarak Tanrı yerine insanı koymuş, hakikatin tek ölçüsünün vahiy değil akıl olduğunu öne sürmüştü. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda hakim olan “Aydınlanma Hareketi” ise temsil ettiği yoğun bir akılcılıkla dinlerin öngördüğü metafizik alanı tamamen reddetmese bile her şeyi fiziki ve doğal nedenlerle açıklamaya çalışmış ve kartezyen düşünce denilen çifte varlık anlayışını hakim kılmaya çalışmıştır.⁴

¹ ULUDAĞ Süleyman, İslam Düşüncesinin Yapısı, s. 79

² ÖZERVARLI M. Sait, Kelâmda Yenilik Arayışları, s.17

³ ÖZERVARLI M. Sait, a. g. e. s.17

⁴ COŞKUN Ali, Modern Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu, Bilgi ve Hikmet, Kış-95, sy. 9, s. 40

Modern çağın inşasına yol açan Rönesans, Hümanizm, Reform ve Aydınlanma gibi entelektüel, dini ve kültürel akımlar elbette birtakım nesnel, siyasal, ekonomik ve bilimsel gelişmelerle birlikte, etkileşerek yürütmüştür.

Modernleşmenin başlangıcı olarak alabileceğimiz XV. ve XVI. yüzyıllarda ortaya çıkan bu akımlar, Kilise'nin hakim olduğu bir dünya gerçekliğinden kopmanın ilk işaretleridir, Rönesans ve Hümanizm, ortaçağın insan, dünya ve bilim anlayışına bir tepki olarak antik çağın kaynaklarına yönelmiş ve oradan yepyeni bir dünya görüşü çıkarmıştır. Yüzyıllarca kilise, sabit bir gerçeklik anlayışını savunmuş; insan ve dünyanın bizzat günahkâr olduğunu zihinlere yerleştirmişti. Oysa yeni çağın öncüleri, tabiatın iyi olduğunu ve dünya yaşamının pozitif bir anlam taşıdığını haber veriyorlardı. Bunun sonucunda da siyasal anlamda Kilise'nin etkisi geri tepmiş, Kilise'nin azalan bu etkisi bir başka anlamda toplumsal ve siyasal yaşamın laikleşmesini /sekülerleşmesini beraberinde getirmiştir. Bilimsel anlamda ise, bilimsel düşünce Kilise babalarının tekeline kurtulmuştur.⁵

Greko-Romen ve Yahudi-Hıristiyan temellere dayalı batı düşüncesinin Rönesans'tan itibaren girdiği yeni dönemde iki belirgin vasıf kazandığı görülmektedir. Birincisi, başlangıçta ticari amaçlı pratik hedeflerin gelişmesi, bunun sonucunda "doğrudan "tabiata yönelip ona hükmetme isteğine paralel bir bilim metodunun ortaya çıkmasıdır.İkincisi ise elde edilen bazı teknik başarılar sonrasında akıl hükümranlığı ve rasyonelleşme hareketinin başlayıp bunun düşüncede pozitivizm ve maddeciliği doğurmasıdır.⁶

Batıdaki metot değişiminin öncüleri aynı zamanda bilimde yeni teorilerin de kurucularıdır. Batlamyus'un (miladi 2. yy.)o güne kadar hakim olan yer merkezi nazariyesine karşı, güneş merkezli nazariyeyi geliştiren Nikolaus Copernikus (1473-1543) yeni bir dönemi farkında olmadan başlatan kişi olmuştur.⁷ Batıda modern bilimin temellerini atan düşünür, modern bilimin kurucusu sayılan Galileo Galilei (1564-1642)Aristoteles v.b.önceki düşünürlerin nesnel bir sonuç alamayışlarının nedenini, hep varlığın özüne ilişkin çalışmalar yapmalarını ileri sürmüştür.Ona göre yapılacak iş

⁵ CANATAN Kadir, "Kilise-Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi, Bilgi ve Hikmet",Yaz-95, sy. 11, s.27-28

⁶ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s.18

⁷ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s.18

niteliği bırakmak niceliğe yönelmekti.⁸ Galilei ilim adamlarının Aristo fiziğindeki algılanabilir özellikler yerine uzunluk, şekil, sayı, ağırlık ve hareket gibi ölçülebilir objektif özellikleri dikkate almaları gerektiğini, zira ancak ölçümle doğru bilgi edinilebileceğini savunmuştur.⁹

Pozitivist hareketin başlangıç noktası kabul edilen Francis Bacon (1561-1626) düşünceyi ve bilgiyi aynı temel üzerine oturtmaya çalışmıştır. Ona göre bilgi / bilim; önceki dönemlerde olduğu gibi insanın kâinata uyumunu sağlayan, onunla bütünleştiren bir olgu değil, ona egemen olmasını gerçekleştiren bir güçtür. Bacon'a göre "bilmek egemen olmaktır". İlk egemen olunacak obje de doğadır. Doğaya hakim olmak onun yasalarını bilmekten geçer. Bu bilgi, yöntemli bir bilgi, bir başka deyişle hikmetlerini çözmeye yönelik değil, doğayı kullanıma açan, kurgulanmış bir bilgidir.¹⁰ Bu görüşleri itibariyle Bacon, deneysel felsefenin kurucusu, felsefi açıdan "Yeniçağ Pozitivizmi" nin babasıdır.¹¹

Modern düşüncenin asıl manada kurucusu ise yeni bilimi felsefede kullanarak sistem kuran Fransız filozof Rene Descartes'in (1596-1650) olduğu kabul edilir. Descartes modern bilimin kurulmasında iki noktada etkili olmuştur: Subtans (töz) sorunundan hareketle ulaştığı mekanizm ile nesnel dünyadan ilahi olanı tecrit etmek; akli soyutlayarak belirlenecek yöntemle istenen istikamette çalışmasını sağlamak. Her iki noktada da hakim olan eğilim rasyonelcilik (akılcılık) tir.¹² Şunu da unutmamak gerekir ki Descartes her şeyden önce matematikçidir. O, kendini geometri ve cebire veren bir filozof olmaktan çok, metafizik yapan bir geometrici ve cebircidir. Amacı ise matematik metodu evrensel bilime uygulamak, bunu felsefe metodu yapmaktır.¹³ Hedefi hakikâti bulmak, doğruyu yanlıştan ayırmaktır. Akli, bilgide kesinliği verebilecek, iyi ile kötüyü ayırabilecek tek vasıta olarak gören filozof, kesinliği sebebiyle matematiği kendisine model olarak almıştır. Öte yandan onun düalizmi, ilimde sekülerleşmeyi de beraberinde getirmiştir. Birbirinden ayrı iki saha oluşunca

⁸ AYDIN Mustafa, "Modernizmin Dinden Bilime Yaptığı Yolculuğun Sertüveni", Bilgi ve Hikmet, Güz-95, sy.12, s.125

⁹ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s.18

¹⁰ AYDIN Mustafa, a.g.m. ,s.125

¹¹ WEBER Alfred, Felsefe Tarihi ,(çev: H.Vehbi ERALP) s. 209

¹² AYDIN Mustafa, a.g.m. s.126

¹³ WEBER Alfred, a.g.e. s.214

modern ilim mensupları dine atıfta bulunma gereği duymamışlardır. Neticede Tanrı, dîni bir söylemden çıkarılıp tabiata ve matematik hakîkâtlere indirgenmiştir.¹⁴

Batıda modern dünya görüşünün şekillenmesinde birinci derecede rol oynayan bir diğer isim de Isaac Newton'dur(1642-1727). Newton cisimler arasında kuvveti esas alan mekanik fizik hakimiyetini pekiştirmiş ve iki asır devam ettirmiştir. Fizik evren ona göre bir sebep-sonuç silsilesidir ve tabiat kanunlarına göre işler. Hiçbir maddi varlık bu mekanik zorunluluğun dışında kalmaz.¹⁵

Modern bilimde her konuda matematiksel ilişki aranması; olaylar arasında sürekli bir düzeni, yani katı bir sebep-sonuç determinizmini de beraberinde getirmiştir. Determinizm, fizik dünyayı otomatik olarak çalışan bir saat gibi telâkki eden Newton mekanik fiziğinin en önemli genel sonucudur. Bu sisteme göre kâinat ve gezegenler, başlangıçta tanrı tarafından yapılmıştı, ancak çekim kanunu yerleştirildikten sonra başka bir ilâhi müdahaleye ihtiyaç duymadan her şey kendi kendine işliyordu. Yaratıcının yeni imajı, mimar, matematikçi ve saat imalatçısı olarak algılanmaya başlandı. Bu yüzden Tanrı'yı sadece mekanik sistemin başlangıcının izahı ile sınırlayan "Deizm" revaç buldu. Böylece XVII. yüzyıldan sonra rasyonalite öne çıkarılıp vahiy ikinci plana itildi.¹⁶

Matematik ve tecrübenin birleştirilmesinden ibaret olan bilimsel metod ve onun evrensel otoritesi kabul edilen akıl sayesinde hakikat garantisine sahip olduğuna inanan modern insan, bundan böyle tabiat düzenini keşfetme görevini üstlenmeye başladı. İnsan ve onun ihtiyaçları belirleyici unsur iken modern dönemde insanın üzerinde yaşadığı dünya ve kainat ön plana çıktı.¹⁷

Duyulara dayalı felsefe sistemi İskoç filozof David Hume (1711-1776) ile zirvesine ulaştı. Duyuların algılanmasına dayalı tek çeşit bilgi kaynağı kabul eden Platon (Eflatun) ile Descartes'in ikili bilgi, yani "yanıltıcı hissi" ile "kesin aklı" bilgi teorilerini reddeden Hume, buradan hareketle metafizik bilgiyi yanlış ve dayanağı olmayan bir nevi zihni yanıltma (illusion) saydı.¹⁸ Eski metafizik yerine, yani eşyanın

¹⁴ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 19-20

¹⁵ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 20

¹⁶ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 20-21

¹⁷ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 21

¹⁸ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. ,s. 22

özünün sözde bilimi yerine, sığ zihinleri karanlıklarıyla doldurarak önemli ve felsefi bir tavır takınan, hurafe ve çetrefil dil karması olan boş bilim yerine, Hume'a göre eleştiriyi koymak gerekir. Başka bir deyişle insan zihninin özünü ciddi bir şekilde incelememiz ve melekelerinin tam bir analizini yaparak, eski metafiziğin uğraşmak iddiasında bulunduğu soyut ve aşkın konulara varmak kabiliyetinde olmadığına inanmamız gerekir.¹⁹ Hume'a göre düşüncelerimizin kumaşı tamamıyla dış duylardan yahut iç duyudan alınmıştır; ruhun fonksiyonu bunları sıraya koymak ve birleştirmekten ibarettir, yahut başka bir deyişle, fikirler izlenimlerin kopyalarıdır. Ona göre özetle, öncesinde bir duyu algılaması bulunmayan hiçbir şeyde bilgi olmaz.²⁰

Aydınlanma çağının büyük filozofu ise skolastik metafiziğe yaptığı eleştirisiyle ün kazanan Immanuel Kant'tır. (1724-1804). Kant, "aydınlanma"yı insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir engin olmayış durumundan kurtulup, aklını kendisinin kullanmaya başlaması, kültürel dünyasını ona göre yeniden tanzim etmesi olarak tanımlamaktadır.²¹

Kant'ın bu tanımına göre akıl, insanın öncelikli bir öz alanıdır. Kendini ilgilendiren her türlü şeyi açıklayıp kuracak bir kaynak ve hatta bir ölçektir. Ne var ki insan, yüzyıllar boyunca onu yeterince kullanmamış, dizginlerini (özellikle) dine kaptırarak kendi özgürlüğünden olmuştur. Bu nedenle insanın özgürlüğü, aklının özgürlüğü ile özdeştir. Aklın özgürlüğü ise onu aşkınlıktan, dolayısıyla dinin dünyasından arındırmasına bağlıdır.

Kant, duylar ötesindeki alana "noumenon" , tecrübe ile bilinen dış dünyaya ise "fenomenon" adını verir. Kant " noumenon" olarak adlandırdığı aşkın alem ve Tanrı ile bağlantıyı ahlak yoluyla kurarak, ahlaka dayalı bir metafiziğe ulaşmıştır. Filozofa göre, insan sadece bilen bir varlık değil, aynı zamanda yapıp eden bir varlıktır ve aslında kişiyi yönlendiren akıl, ne yapılması gerektiğini gösteren pratik akıldır. Dünyada mutlak iyinin var olması, ancak ahlâka uygun bir gücün varlığı ile mümkündür. Bu varlığın tanrı olduğunu söyleyen Kant O'nu mutlak iyinin gerekli ön şartı olarak kabul etmiş , böylece akli delillerle ispat edilemeyeceğini savunduğu Allah'ın varlığını ahlaken zorunlu görmüştür.²²

¹⁹ WEBER Alfred, a.g.e. s.292-293

²⁰ WEBER Alfred, a.g.e. ,s. 294

²¹ AYDIN Mustafa, a.g.m. s.127

²² ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s.22-23

Hume'un , kurduğu sistem gereği her Şeyi duyulara hasredip cevher ve sebep-sonuç ilişkisi de dahil olmak üzere bütün ideleri reddetmesi , Kant'ın ise ahlaki alanda Tanrı'ya yer verse de metafiziği bilgi alanının dışına itmesi , araŐtırmacılara göre Aydınlanma filozofları kendilerini Hıristiyan mirastan ayırmak isteyen bir anlamda modern putperestlerdi. İnsanın bilmeye ve emeğiyle tabiatın bütün gizliliklerini çözmeye kabiliyetli olduğuna dair inancın yerleŐtiđi Batının XIX. yüzyılı, büyük çapta bilime iman çağı olmuştur.²³

B) Modernleşme Ve Sonuçları

Toplumsal ve sosyo-kültürel olaylar üzerinde düşünme geleneğinin , insanın varoluŐuyla birlikte başlayıp düşünce ufuklarımızın uzandığı en eski tarihlere kadar gittiğini biliyoruz. Öte yandan gntmzde büyük ölçüde etkili olduğu görülen Modern Toplumsal Düşüncenin ise Modern Batı'nın tarihi ve sosyo-kültürel Őartlarıyla yakından iliŐkili olduğunu da bilmekteyiz.

Buraya kadar yapılan Şey daha çok Modern Batı Düşüncesi'nin teorik olarak geçirdiği dönüŐüm ve bunun temel dayanaklarının fikri boyutunu tespit etmeye yönelikti. Yakın dönem Müslüman ilim adamlarına yukarıda zikredilen düşünürlerin bazı görüşleri yansımış ve onların bazı eserleri tercüme edilmiştir. Öte yandan Batı'da modern düşüncenin mekanik tabiat anlayışı , bilgiyi madde ve ölçümüne endekslemesi neticesinde başlayan dünyevileŐme süreci XIX. yüzyılda adeta patlama yapmış ve arka arkaya katı Pozitivist ve materyalist akımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Batı, seküler ve düalist dünya görüşünü benimseyen radikal düşünür ve teorilerle XIX: yüzyılda zirve noktasına ulaŐmıŐtur.²⁴ Bunlar arasından İslam dünyasına en çok tesir edenler Şöyle sıralanabilir:

Bu düşünürlerden Aguste Comte (1798-1857) ç hal kanunuyla insanlık tarihini "teolojik\ dini , metafizik" ve " pozitif" olarak üç devreye ayırmıştır.²⁵ ilk defa Comte'nin kullandığı "pozitivizm" kavramı XIX. Yüzyılın temel kavramı haline gelmiş ve tecrübi bilim de yegane evrensel bilim olarak takdim edilmiştir.

²³ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s.23

²⁴ ÖZERVARLI M. Sait,a.g.e. s. 23

²⁵ WEBER Alfred, a.g.e. s. 397

Comte'nin pozitivizmine göre bilgi/bilim fenomenlere dayanır., ne var ki bu da görelidir. Bilgi doğası itibarıyla , değişmezlikleri ifade eden “kavram”larla ardı ardına gelişleri anlatan “fenomenlerin yasaları “arasında aklın kurduğu bir ilinti ve buradan hareketle gelecek fenomenleri “önceden görebilme “ işidir.²⁶

XIX. yüzyılın düşünürleri olguların ele alınıp incelenmesi ve açıklanma biçimlerini (rasyonalitesini) bir hayli spekülative buluyorlardı. Bir başka deyişle 18. yüzyıl akılcılığı da (tabiri caizse)kutsallık kokuyordu. Onun için XIX. Yüzyıl daha spekülative (materyalist/din dışı) bir yol izledi. Feurbah, Marks bunun somut örneklerini vermişlerdir. Ancak bizzat aklın sekülerleştirilmesinin en açık örneğini ve yöntemini Pozitivist felsefesiyle Auguste Comte göstermiştir.²⁷

Pozitif felsefe bütün olayları tabii kanunlara bağlar ve sebeplerinin araştırılmasını anlamsız bulur. Zira sadece gördüğünü nakleden tabii bilim , her problemi çözebilecek güce sahip olduğu gibi , bütün toplumlar için geçerli evrensel kanunlar da koyar. Comte, sisteminin gereği olarak bütün dinleri reddetmiş, kültürel boşluğu doldurmak için kendisi de yeni bir din kurma ihtiyacı hissetmiştir. “insanlık dini” adını verdiği bu yeni dinin esası bilim, temel hedefi de düzen ve ilerlemedir. Comte’a göre bilim ve teoloji arasında uyuşma söz konusu değildir.²⁸

XIX. yüzyılın diğer etkili düşünürü Charles Darwin (1809-1882)dir. Darwin “The Origin of Species” kitabıyla “Darwinizm” olarak ün yapan modern evrim nazariyesini kurmuştur. XVIII. Yüzyıldan itibaren iki sistem karşı karşıya bulunuyordu. Türlerin sözde değişmezliğine dayanan birincisine göre, her hayvan ve bitki türü , bütün diğer cinslerden ayrı olarak yaratılmıştır. (Linne'nin veCuvier'in yaratıcılık teorisi-creationism); prensiplerini Diderot'un Robinet'in dile getirdikleri ikincisine göre , türler bu kelime ile gösterilen şeyin daha belirgin ve daha sabit çeşitlerinden başka bir şey değildir ve doğuş yoluyla birbirlerinden gelirler (transformizm veya evrimcilik). Türlerin değişmediklerini söyleyen “dogma”ya karşı, “transformizm” onların değiştiklerini ileri sürmektedir.²⁹

²⁶ AYDIN Mustafa, a.g.m. s. 129

²⁷ AYDIN Mustafa a.g.m. s. 129

²⁸ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 24

²⁹ WEBER Alfred, a.g.e. s. 390

Görüldüğü gibi daha önce de evrim fikri biliniyorsa da Darwin yeni gözlem ve deliller üzerinde durmuş , doğal seleksüyon (natural selection) fikrini evrime dahil etmiştir. ³⁰ Darwin canlıların gelişimini, bir mekanizma kurarak izah etmiştir. Ona göre türlerin arasında tabii olarak meydana gelen bir “hayat kavgası” (struggle for life), “rekabet” bulunmaktadır. ³¹ Darwin türler arasında acımasız bir savaşın olduğunu ileri sürerek varlıkların bu “hayat kavgası”nda ancak güç ve kuvvetleriyle ayakta durabildiği neticesine varmış, böyle bir tabiat düzeninde Tanrı inancına kendisini ikna edememiştir. Canlılar sisteminde düzen değil düzensizlik ve tesadüf görmeye başladığı için eskiden sahip olduğu Tanrı ve din inancından uzaklaşmıştır. ³²

Yukarıda sözü geçen “hayat kavgası”nda “ayıklanma”yı belirleyen, pozitif bir üstünlüktür, bir fazlalıktır.bu kavgada zayıf olan cins yok olup giderken pozitif üstünlüğe sahip olan cins (tür) hayatta kalarak tabiatın seçtiği “varlık” haline gelir/ve daima gelişerek mükemmelleşir.

Darwin ‘in bilimsel sonuç diye takdim edilen görüşleri ,insanı Allah’ın kıymetli yarattığı değil , tabiatın başarılı ve gelişmiş bir hayvanından ibaret görüyor, bu da pozitif maddeci anlayışı destekliyordu. ³³

XIX. Yüzyılın bir diğer düşünürü ise felsefeyi tarihi ve sosyal hadiselerle aktarmak isteyen Karl Marx (1818-1883) tır. Marx “Communist Manifesto” ve Das Kapital” adlı eserlerinde Hegel’in etkisiyle, kapitalist sistemin çelişkileri sebebiyle çökeceğini ve zorunlu olarak yerini sosyalizme bırakacağını savunarak tarihin materyalist yorumunu yapmıştır. Marx, Hegel’in diyalektiğini materyalizm ile uzlaştırarak her şeyi maddeye dayandıran Pozitivist bir sistem kurmuş, diyalektik materyalizmi “üç kanun” (Nicel değişmelerin nitel sıçrama ve devrimlere dönüşmesi, zıtların birliği ve nefyin nefyi) üzerine temellendirip bunları ferdi ve toplumsal hadiselerle de genelleştirmiş, böylece tabii ve sosyal olaylarda zorunlu değişime dayalı bir determinizm ortaya çıkarmıştır. ³⁴

Marx’ın Yeni Hegelci Alman ateistlerinin etkisiyle geliştirdiği sistematik düşüncesine göre Tanrı,insanın idealize ettiği kendi imajından başka bir şey değildir.

³⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 24

³¹ WEBER Alfred, a.g.e. s.391

³² ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 24-25

³³ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 25

³⁴ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 25

Yani kendisinin olması gereken halini; başka bir deyişle süpermeni yansıtan hayalî bir tasvirden ibarettir. Halbuki kişi; insanlığına geri dönmeli ve kendisini esaret altına alacak her şeyden kurtulmalıdır.³⁵

Aynı düşünceyi, günümüzdeki ateist görüşlerin önemli kaynaklarından biri olan Fransız sosyologu Emile Durkheim'de de görmekteyiz. Onun tarafından geliştirilen "sosyolojik teori" ye göre Tanrı, toplumun, (fertlerin düşünce ve davranışlarını kontrol altında tutmak için) farkına varmadan uydurduğu hayal ürünü bir kavramdır. Yine bu teoriye göre, insan, dinî bir duyguyla kendisini aşan bir varlık karşısında korku ve ümit içinde beklerken, aslında, Tanrı adı verilen evrenin ötesindeki bir varlık karşısında değil, kendisini çepeçevre saran toplum realitesi karşısında durmaktadır. Tanrı fikri, toplumun yaptırım ve güç işlevini gösteren bir semboldür.³⁶

Görülüyor ki XIX. yüzyılda Batı'nın entelektüel çevrelerinde materyalist / Pozitivist akımlar vasıtasıyla seküler anlayış, agnostisizm ve şüphecilik yayılmıştır. Ayrıca Nietzsche tarafından önemle savunulan ve ateist varoluşçularca geliştirilen "ahlâkî gerekçelere dayanarak Tanrı'yı reddetme"³⁷ görüşü de oldukça yaygınlık kazanmıştır. Her ne kadar Pascal, Kierkegard ve Bergson gibi muhafazakâr düşünürler mevcut olsalar da, bunların süreci değiştirecek veya yön verecek kadar bir etkileri görülmemiştir. Bu asırda bilim adamları her şeyin aklî bir yorumunu elde etmenin ötesinde başka bir çaba ve tutkuları kalmamıştı. Pozitif-seküler zihniyetin yerleşmesini sekülerizasyon faaliyetlerine endüstri devrimi, şehirleşme ve makineleşme daha da hız kazandırmıştır.

Pozitivizm, bir din niteliği taşıyordu, diğer süreçlerin reddedilmesini ve kendine mutlak imanı emrediyordu. Bu, bir tür mantıksal açıklama biçimi idi ve bir tarihsel sürece de oturtulmuştu. Kendisi en üst noktada yer alıyordu, bir bakıma karşıtlığı ifade eden din ise, geçmişte alt basamaklarda bir yerlerde bulunuyordu. Pozitivizm, geçmiş yüzyıllarda dinin, hayatın her alanında etkin olduğu gibi, şimdi o da bir bilgi anlayışıyla aynı görevi yapacak, dinden boşaltılan koltuğa oturtulacaktı.³⁸

³⁵ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 25

³⁶ AYDIN Mehmet, Din Felsefesi, s. 220

³⁷ AYDIN Mehmet, Din Felsefesi, s. 214

³⁸ AYDIN Mustafa, a.g.m. s.129

Batı dünyası bu seyirle devam edip XIX.yüzyılda katı Pozitivist akımları doğurduğu sırada, İslâm dünyası da fiili bir değişim sürecine girmiş, kendisini zorlayan dışındaki bu dünyadan yararlanma niyetini göstermeye başlamıştı. Ancak bu sırada Müslümanlar, güçlü bir konumda olmayıp, çeşitli problemler içinde, toprak kaybeden ve adeta herhangi bir dayanak arayan zayıf bir durumda bulunuyordu. Nitekim bu karşılaşmada XIX.yüzyılın Batılı entelektüelleri ile, kendi isimleriyle şöhret bulan akımları, İslâm dünyasının bir kısım aydınlarını doğrudan etki alanına çekmeyi başardı. Batıcı olarak bilinen aydınlar büyük oranda bunların tesiri altında , söz konusu görüşleri nihaî bilim telâkki ederek derhal alınmalarını, dinî muhafazakârlığın Müslümanları geri bıraktığını savundular. Bunun sonucunda materyalizm, pozitivism ve darvinizm gibi İslâm dininin inanç esaslarını tehdit eden akımlar İslâm dünyasına sızmaya ve Müslümanların kafalarını kurcalamaya muvaffak oldu.³⁹

2. BATIDAKİ DEĞİŞİMİN İSLÂM DÜNYASINA YANSIMASI: BATILILAŞMA

Bu bölümde, yukarıda anlatılan batı düşüncesinden, İslâm âlemindeki aydın ve ilim adamlarının hangi ölçüde ve boyutlarda etkilendikleri ve bu etkilenmenin sonuçları üzerinde durulacaktır. Ardından Müslüman bilginlerin “Modern Batı Düşüncesi” ne karşı takındıkları tavırlar ve bu konuda kendi aralarında vuku bulan tartışmalar ve fikir ayrılıkları ele alınacaktır. Bu vesileyle de kelâm ilmindeki yenilik düşüncesi ve gelişmelerin hangi şartlarda ortaya çıktığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

A) Batılılaşma Kavramı Ve İçeriği

Batılılaşma (Garplılaşma) kavramı, günümüz Türkçe’sinde genel olarak Batı ülkeleri dışında kalan toplumlarda, özel olarak ta Osmanlı İmparatorluğu ile Cumhuriyet Türkiye’sinde Batı’nın gelişmişlik seviyesine ulaşabilmek için gerçekleştirilen siyasi, sosyal ve kültürel hareketleri ifade etmek üzere kullanılmaktadır.⁴⁰

Osmanlı toplumu için değişimden bahsedilince, bunun batılılaşma manasında olduğu ve Tanzimat’la başlatıldığı malumdur. Genellikle batılılaşma hareketleri

³⁹ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s.26-27

⁴⁰ HANİOĞLU M. Şükrü, “Batılılaşma”, D.İ.A. ,c.5, s.148

Tanzimat'la başlatılır ise de Batı'ya yönelmenin fasıllarla da olsa daha eskilere dayandığı söylenebilir.⁴¹

Ancak Osmanlıların Batıya yönelişinin başlangıçtan beri öncelikle askeri ve eğitim müesseselerini içine alan değişme, başkalaşma ve gelişmelere, bir taraftan sosyal olayların karakteri, diğer taraftan Osmanlı Devleti'nin tarihi özelliği ve coğrafi konumu dikkate alınarak birçok isim verilmiştir. XVIII. Yüzyılın başlarında “teceddüd” veya “ıslahat” daha sonra “Tanzimat olarak adlandırılan hareketler, İstanbulun çeşitli kesimlerindeki farklı yaşayış biçimlerini de ifade etmek üzere “asrilik”, “asrileşme” gibi benzer kavramlarla de anlatılmaya çalışılmıştır. Osmanlı'nın son yılları ve Cumhuriyet'in başlarında “Batılılaşma Hareketi”ni ifade edecek bir tarzda “muasırlaşma”, muasır medeniyet seviyesine ulaşma gibi tabirlerle de anlatılmış, dildeki sadeleştirme gayretiyle zamanla bunun yerine “çağdaşlaşma” deyimini benimsenmiş ve kullanılmıştır.⁴²

Bazı araştırmacılar “Batılılaşma” kavramı yerine “Çağdaşlaşma” veya “modernleşme” kavramlarını kullanmayı uygun görseler de, çağdaşlaşma bütün toplumlar için geçerli bir harekettir ve farklı toplumların birbirlerinden bazı sosyal ve kültürel müesseseleri alması şeklindeki bir hareketi anlatmaktadır. Ayrıca modernleşme ve çağdaşlaşma kavramları batılılaşma kavramında olduğu gibi kültürel ve sosyal değer ifadelerinden bir manevi değer ifade etmeyen, nispeten nötr ve daha çok maddi gelişmelere yönelik bir anlam taşımaktadır. Bu bakımdan Türk tarihinde özellikle Tanzimat'tan günümüze kadar yapılagelen yenilikler için “çağdaşlaşma” ve “modernleşme” den çok “Batılılaşma” kavramı uygun düşmektedir.⁴³

Batılılaşma (garplılaşma) hareketinin iki, iki buçuk asırlık gibi uzun bir tarihi vardır. Bu itibarla onun burada etraflıca bir tahlilini yapmamız mümkün değildir. Biz kısaca “garplılaşma” hareketinin içerik ve amacını irdelemeye çalışacağız.

Bu iki asırlık faaliyetin ilk yarısında, bütün gayretlerin, ordunun ıslâhı hususunda toplandığı görülür. O zamanın mücedditleri, Avrupa karşısındaki mağlubiyetin sebeplerini ordunun kifayetsizliğinde, orduda düzenin bozulmasında ve garbın

⁴¹TOKU Neşet, Üç Tarz-ı Siyasetin Gölgesinde Toplumsal Değişim, Bilgi Hikmet, Kış-95, sy. 9, s.112

⁴² HANİOĞLU M. Şükrü ,a.g.md. D.İ.A., c.5, s.148

⁴³ HANİOĞLU M. Şükrü , a.g.md. D.İ.A., c.5, s. 148

üstünlüğünü de askerlerinin iyi yetiştirilmiş olmasında bulurlar. Binaenaleyh ıslah etmek veya garp tekniğine göre yeni bir ordu meydana getirmekle meselenin halledileceği kanaatindedirler. Her defasında yeniden başlamak üzere, I. Mahmut, III.Mustafa, I.Abdülhamit, III.Selim ve hatta II.Mahmut zamanındaki ıslahatların esas gayesi budur. Dolayısıyla garphlaşma (batılılaşma) hareketinin ağırlık noktasını ordu teşkil etmektedir. Diğer yenilik teşebbüsleri, hep bu mevzu etrafında toplanmış, bu gayeye müteveccih gayretleri kuvvetlendirmek için yapılmıştır.⁴⁴

Batılılaşma kavramının muhtevasına, kısaca değindikten sonra, İslam dünyasının Batı ile ilk kültürel temaslarının ne zaman ve hangi şartlarda başladığını irdeleyerek konuya daha da açıklık kazandırabiliriz.

B) Batı İle İlk İlişkilerin Başlaması

Osmanlı Devleti, duraklama devrine gelinceye kadar ilmi canlılığını ilk dönemlerdeki gibi devam ettiremese de askerî başarılar ve sosyal müesseseleri ile gücünü kabul ettirmiş Akdeniz ve Karadeniz'i içine alabilecek şekilde Avrupa'nın ortalarına kadar hakîmiyet kurmuş büyük bir devlettir. Belli bir dönemden sonra eğitimde müspet ve tabî ilimler ile felsefenin ihmal edilmesi⁴⁵ sebebiyle, Rönesans ve Reform hareketleriyle ilim ve teknik açısından ilerleyen Batı'nın gerisinde kalmıştır. Bunun akabinde askeri yenilgilerin baş göstermeye başlaması ve Karlofça Antlaşması'nın (1699) yapılması ile Osmanlı tarihinde başarısızlıkların hakim olduğu bir döneme girmiş oldu.⁴⁶

Osmanlı Devleti'nin ekonomik, idari, askeri sıkıntılarla karşılaşması yöneticileri ıslahat tedbirleri almaya sevk etmiştir. Ancak genellikle yapıldığının aksine, bu tedbirleri bir çeşit "Batılılaşma" başlangıcı olarak görmek yanlış olur. Genç Osman, IV.Murat ve Köprülüler devrindeki ilk ıslahat girişimleri, Batı'nın taklidi gibi bir düşüncenin tamamıyla dışında, imparatorluğun meselelerine bütünüyle kendi iç dinamiği çerçevesinde çözümler bulma düşüncesini taşımıştır. Zira Osmanlı aydın ve yöneticileri değil Batı'ya karşı bir özenti içerisinde olmak, Batı kültürüne karşı

⁴⁴ TURHAN Mümtaz, Garphlaşmanın Neresindeyiz?, s. 226-227

⁴⁵ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 27

⁴⁶ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 27

küçümseyici bakış açılarını sürdürmüşlerdir. Nitekim bu dönemde yazılan ıslahat konulu “Koçi Bey Risalesi” nde, Batı’yı taklit anlamında bir ifadeye rastlanmaz, bilakis her şeyin düzen içinde olduğu eski dönemlerdeki kuralların uygulanması ile çözüm bulunması sürekli bir biçimde önerilir.⁴⁷

Osmanlı Devleti’nin (1699) Karlofça, (1718) Pasarofça, (1878) Berlin Antlaşmalarıyla önemli toprak kaybına uğramasıyla , demografik yapısındaki değişme olgusu karşısında tıpkı bugünkü gibi , dini ve irki unsurları nasıl aynı siyasi formülü destekler hale getirebiliriz, sorusuna cevaplar aranmaya başlandı. İşte bu noktadan itibaren “daha iyi yönetim” adı altında Batı’ya yönelmeler başlamıştır.⁴⁸

Bundan sonraki safhada, artık fetih ve askeri seferler dışında Batı’nın diğer yönlerine ilgi duyulmaya başlandı. Bu ise İmparatorluğun Batı ile ilgilenmeye başlaması biçiminde ortaya çıkmıştır. Özellikle Lale Devri süresince Batı kültür ve müesseselerine yoğun bir ilgi oluşmuştur. Bu dönemde Damat İbrahim Paşa tarafından 1721 yılında Paris’e elçi olarak gönderilen Yirmisekiz Mehmet Çelebi’ye verilen talimatta “Fransa’nın vesait-i umran ve maarifine dahi layıkıyla kesb-i ıtıla ederek kabil-i tatbik olanların takriri” ifadesi göze çarpmaktadır.⁴⁹ Nitekim Mehmet Çelebi ‘nin beraberinde Paris’e götürdüğü Sait Mehmet Efendi İstanbul’da matbaa kurmak için ilk girişimleri başlatmıştır.

II.Mahmut döneminde (1808-1839) getirilen pek çok yeniliklerle hızlanan değişim hareketi, Mustafa reşit Paşa tarafından Abdülmecit’in tahta çıktığı 1839 senesinde ilan edilen Tanzimat Fermanı ile resmîyet kazanmıştır. 1876’da “Kanun-ı Esasi’nin ilan edilmesine kadar giden ve idari düzenlemelerin ötesinde, bir yeniden yapılanma süreci başlatılmış oldu. Çeşitli Batı şehirlerinde kalan kişilerin Avrupa’ya hayranlıklarını , orada gördükleri terakki, ulum, fünün, usul, talim, intizam, temizlik ve “sivilizasyon” u övmeleri ile Batı’ya olan ilgi ve merak daha da arttı. Bunun üzerine Batı’yı tanıma amacıyla Fransa’ya öğrenciler gönderildi.⁵⁰ Avrupa’ya gönderilen bu öğrenciler vasıtasıyla Avrupa’nın üstünlüğünün ilim ve fenden kaynaklandığı kanaati hakim

⁴⁷ HANİOĞLU M. Şükrü, a.g.md. D.İ.A., c.5, s.149

⁴⁸ UYANIK Mevlüt, Günümüz Türkiye’sinde Din Devlet İlişkisi ve Üç Tarz-ı Siyaset, Bilgi Hikmet, Yaz-95 sy.11, s.56

⁴⁹ HANİOĞLU M. Şükrü, a.g.md. s.149

⁵⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 28

olmaya başlamıştır. Bu düşünceden hareketle başta İshak Efendi (ö.1843) olmak üzere modern fen ve riyaziye konularında eserler basılmaya başlandı.⁵¹

Ancak bütün bu çabaların , temelde askeri bakımdan büyük bir çöküntü içinde olan bir devletin yöneticilerinin büyük bir yapı değişikliğini tasarlamadığı da bir gerçektir. Batı ile geliştirilen ilişkiler sonucunda buradaki değişik ictimai yapı ve kültürlerle karşılaşan Osmanlı seçkinlerinin geçirdiği zihniyet değişikliğinin yakın tarihte yaşanan büyük toplumsal değişimin hazırlayıcısı olduğunda şüphe yoktur. Osmanlı toplumunda Batı'yı tanıdığı için kendisini diğer toplum unsurlarının önünde gören ve kendisine öteki kesimleri eğitime , değiştirme ve yönlendirme vazifesini atfeden bir seçkinler (aydınlar) grubu ortaya çıkmıştır.⁵²

Batı ile temasların başlamasının ve Osmanlı'nın Batı'ya gönderdiği öğrencilerin batı kültürünü öğrenip, batı ile bütünleşme arzusu içerisine girmelerinin Osmanlı'ya tesiri nasıl ve ne derecede olmuştur? Bu soruya cevap vermek yerinde olacaktır.

1839 Tanzimat Fermanı ile birlikte Batı Medeniyetinin tesirlerine resmen açılan Osmanlı imparatorluğu Batı'nın siyasi, edebi ve felsefi birikimini Fransız kültürü vasıtasıyla tanımıştır. Bunda Fransa'ya gönderilen öğrencilerin büyük rolü olmuştur. Örneğin Şinasi, Tanzimatın mimarlarından Mustafa Reşit Paşa tarafından Fransa'ya gönderilen önemli bir simadır. Paris'te Ernest Renan'la tanışan ve onunla defalarca görüşen Şinasi, bu pozitivist filozofa ait fikirleri Fontenelle, Voltaire, Montesquieu ve Concorcet'ninkilerle birlikte "Tasvir-i Efkâr" adıyla tek başına çıkardığı gazetede popüler seviyede yaymaya çalışmıştır.⁵³

Pozitivizm'in kurucusu olan Fransız filozof August Comte'un Mustafa Reşit Paşa'ya yazdığı 4 şubat 1858 tarihli mektup Batı'nın pozitivist ve materyalist düşüncelerinin Osmanlı'ya sızma çabalarının en üst örneği sayılabilir. Bu mektubunda Comte, İslam dininin gerçeklik anlayışının Osmanlı imparatorluğuna "İnsanlık Dini"ne intisap etmede kolaylıklar sağlayacağını ve devletin, Batı'nın yaşamak zorunda olduğu "metafizik devre"yi yaşamadan "pozitif din" devresine geçebileceğini telkin etmişti.⁵⁴

⁵¹ İshak Efendi'nin "Mecmua-ı Ulum-ı Riyaziye" adlı dört ciltlik eseri ilk defa 1831-1838 yılları arasında İstanbul'da basılmıştır.

⁵² HANİOĞLU M. Şükrü, a.g.md. s.149

⁵³ KUTLUER İlhan, "Batılılaşma", D.İ.A. , c.5, s. 153

⁵⁴ KUTLUER İlhan, a.g.md. D.İ.A. c. 5, s. 154

Batılılaşma faaliyetlerinin tesiri eğitim-öğretim kurumlarında da hissedilmiştir. Osmanlı orduları XVIII. yüzyılda Avrupa karşısında birbirini takip eden yenilgilere uğrayınca bunun sebeplerini aramaya başlayan aydın ve idareciler Batı'daki gelişmeleri fark etmiş, öncelikle askeri alanlarda olmak üzere zamanla Batı'nın bütün eğitim ve öğretim kurumlarını takip edip örnek almaya başlamışlardır. II. Mahmut 1824 yılında yayınladığı bir fermanla bütün çocukların buluş çağına kadar mecburi ilköğretime tabi tutulmasını emretmiş, okuma çağındaki çocukların mekteplerden alınarak herhangi bir işe verilmesini yasaklamıştır. O zamana kadar devletin ilgilenmediği ve sadece vakıfların yönetip geliştirdiği ilköğretimi bir devlet meselesi yapması bu öğretimi mecburi kılmayı ve bütün halka yaymayı hedef alması bakımından önemli olmakla birlikte, öğretimin mahiyet ve muhtevası bakımından herhangi bir yenilik getirmemiştir.⁵⁵

Batılılaşma hareketi bakımından Osmanlı tarihinin dönüm noktası olan Tanzimat Fermanı'nda maarif konularına dair herhangi bir ifade yer almazken 1856'da çıkarılan Islahat Fermanı maarif meselelerine büyük ölçüde önem verilmesini öngörmekteydi.⁵⁶

1846'da kurulan Mekatib-i Umumiye Nezari (bugünkü Milli Eğitim Bakanlığı)'ndan beri yapılan ıslah çalışmaları olumlu bir sonuç verememiştir. Deneme yanılmalarla geçirilen uzun yıllara rağmen geçmişte (hatta bugün bile) Türk maarifinde milli, köklü ve gelenekleşmiş bir sistem ve zihniyet birliği gerçekleştirilememiş; iki asırdır sözü edilen "ilim ve "fenler"de Türk milletinin tarihi ve kültürüne uygun, ihtiyaçlarına cevap veren, medeniyet dünyasında özlediği mevkie oturmasını sağlayan bir seviyeye ulaşamamıştır. Bunun sebebini Halis Ayhan Hoca şöyle dile getirmektedir:

*"Çağdaşlaşma ve ilerlemenin en temel şartı olan bilgilenme ve aydınlanma şuurunu halka benimsetmekle yükümlü olan aydınların, Batı bilimiyle Batı kişiliğini ve değerlerini birbirine karıştırmaları ve değer buhranına uğraması gerçeği özlenen gelişmenin en temel engeli olmuştur."*⁵⁷

⁵⁵ AYHAN Halis, "Batılılaşma", D.İ.A. c.5, s. 159

⁵⁶ AYHAN Halis, a.g.md. D.İ.A. c.5, s.159

⁵⁷ AYHAN Halis., a.g.md. D.İ.A.c.5, s.162

Mümtaz Turhan ise bu gerçeği şöyle dile getirmiştir: “Garpla sırf şekil benzerliği altında fakat herhangi bir gaye ve hedeften mahrum, memleketin hakiki ihtiyaçlarından uzak bir maarif teşkilatı , gittikçe genişleyen ve mütemadiyen bir çığ gibi kendiliğinden büyüyen tesisleriyle, boş dönen ve yalnız gürültü çıkaran bir çark halinde, memleketin kesesinden çektiği muazzam paralarla sırf onun sırtından geçinen insanlar ortaya atmaktadır...”⁵⁸

Yapılan bu ıslah çalışmalarına rağmen eğitim-öğretim kurumlarında herhangi bir düzelme olmamıştır.Batı'nın ilerlemesini sağlayan o “ilim ve fen”i bir türlü elde edememiş , zihniyeti batılılaşmış bazı aydınların çabalarıyla tarihinden, kültüründen ve dininden bilinçli olarak uzaklaştırılan bir toplum yetiştirilmeye çalışılmıştır.

Osmanlı Devleti Tanzimatla birlikte girmiş olduğu batılılaşma sürecinde her alanda olduğu gibi hukuk alanında da Avrupa'ya (Batı'ya) ayak uydurmaya çalışmıştır.Bu bağlamda hukukta batılılaşma, genel anlamdaki batılılaşmaya paralel olarak 19. yüzyılda başlayan ve Cumhuriyet dönemindeki hukuk inkılaplarıyla doruğa ulaşan devletin siyasi ve hukuki yapısını batı normlarına uydurma çabası ⁵⁹ olarak tanımlanabilir.

Tanzimatla başladığı kabul edilen Batılılaşma hareketleri içerisinde hukuk alanında yapılan düzenlemeler önemli bir yer tutar. Bu çalışmalar sadece hukuki yapının ve kanun sisteminin kısmen de olsa Batı standartlarına uygun hale getirilmesi sonucunu doğurmamış, yine bu alanda Cumhuriyet devrinde görülen “topyekün” batılılaşma çalışmalarına da uygun zemin hazırlamıştır.

XIX.yüzyıl Batı'da bir kanunlaştırma asrı olmuştur. Avrupa'nın içinde bulunduğu siyasi özelliklerde hukuki dağınıklık onları kanunlaştırmaya bu vesile ile de siyasi ve hukuki birliği sağlamaya yöneltmiş ve bu asırda hukuk ilminin gelişmesi de kanunlaştırmada itici bir rol oynamıştır. Tanzimat döneminde her konuda batı'ya yönelen Osmanlı devlet adamları, Batı'daki bu yeni cereyanın etkisinde kalarak Batı örneğinde “kanunlaştırma” çalışmalarına yönelmişlerdir.⁶⁰

⁵⁸ TURHAN Mümtaz, Garphlaşmanın Neresindeyiz? s. 232

⁵⁹ AYDIN M. Akif, “Batılılaşma”, D.İ.A.c. 5, s. 162

⁶⁰ AYDIN M. Akif, a.g.md. D.İ.A. c. 5, s. 163

Aslında Osmanlı devlet adamlarının Batı'ya yönelişleri tamamen kendi istek ve rızalarıyla da olmuş sayılmaz. Batı, özellikle hukuk alanında Osmanlı'ya baskı kurarak bu kanunlaştırma devrinde oldukça etkin rol oynamıştır. Batı'nın hukuk alanında Osmanlıya tesir ve zaman zaman baskı yapmasının bazı sebepleri vardır.

Birincisi; Batılı devletlerin kendi mezheplerine mensup azınlıkları destekleyerek bunlar nezdinde itibar kazanma, bu vesileyle Osmanlı Devleti'nin iç işlerine karışma ve gayr-ı müslimleri siyasi, hukuki, iktisâdi ve sosyal açıdan daha güçlü hale getirme arzusudur. Bu sebeple Fransızlar Katoliklerin, İngilizler Protestanların, Ruslar ise Ortodoksların hamisi rolünü üstlenmiş, her fırsatta bunların lehine yeni imtiyaz ve haklar istemişlerdir. Nitekim hukukta batılılaşmanın bir tezahürü olan bu düzenlemelerden Osmanlı Devleti Müslümanlar değil, Batılılar ve onların güdümündeki azınlıklar faydalanmıştır.⁶¹ Hatta Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletlerinin ortak sömürgesi haline geldiğinin belgelerinden ibaret olan Tanzimat ve Islahat Fermanları'nın tamamen Hıristiyan tebaaya imtiyazlar verilmek üzere ilân edildiğine şüphe yoktur.⁶²

İkinci sebep ise, alabildiğine geniş Osmanlı ülkesinin bu asırda hızla sanayileşen Batılı devletler için çok uygun bir Pazar oluşturmasıdır. 1838 de İngiltere ile imzalanan Balta Limanı antlaşması ve diğer Batılı devletlerle imzalanan benzer antlaşmalar gümrük duvarlarını büyük ölçüde yıkmış ve Osmanlı pazarları Avrupa sanayi ürünlerinin istilasına uğramıştır. Osmanlı ülkesinde ticari ilişkilerden doğacak ihtilafları, Batılı tüccarların alışık olduğu hukuk düzeninde çözmek için ticaret mahkemelerinin ve kanunlarının Batı modelinde olması hukuk düzeninde çözmek için ticaret mahkemelerinin ve kanunlarının Batı modelinde olması hususunda Avrupa sürekli baskı yapmıştır. Nitekim, Tanzimat'tan sonra şer'iyye mahkemeleri yanında kurulan ilk mahkemelerin ticaret mahkemeleri olması ve Batı'dan alınan ilk kanunun ticaret kanunu olması tesadüfi değildir. Zira Ahmet Cevdet Paşa bu "kanunlaştırma" çalışmalarının sebeplerinden birini Avrupalı tacirlerin Osmanlı ülkesine sıkça gelip gitmeleri olarak göstermektedir.⁶³

⁶¹ AYDIN M. Akif, a.g.md. D.İ.A. c.5, s. 162

⁶²TOKU Neşet, "Üç Tarz-ı Siyasetin Gölgesinde Toplumsal Değişim", Bilgi ve Hikmet, Kış- 95, sy: 9, s.115

⁶³ AYDIN M. Akif, a.g.md. D.İ.A. c.5, s. 163

Üçüncü sebep ise, batı devletlerinin özellikle Fransa'nın kendi kanunlarının Osmanlı Devleti tarafından kabulüyle bir ilmi ve kültürel itibar arama gayreti içerisinde girmesidir. Fransa kendine itibar aramak için bu konuda elinden gelen her şeyi yapmış ve bu hususta başarılı olmuştur. Nitekim 1850 tarihli ticaret kanununda, 1858 tarihli ceza kanununda ve 1858 tarihli arazi kanununda Fransız kanunlarından yararlanılmıştır.⁶⁴

Hukukta Batılılaşma hareketi içerisinde Osmanlı medeni kanunu diyebileceğimiz "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye"nin özel bir yeri vardır. Bu kanun Cevdet Paşanın başkanı olduğu bir heyet (Mecelle Cemiyeti) tarafından 1869-1876 yılları arasında hazırlanmıştır. Hazırlanışı sırasında cereyan eden tartışmalar Tanzimat devrinde hukuk alanında başlayan Doğu-Batı mücadelesini çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. Komisyonda bulunan üyelerden bazıları bu kanunun Fransa'dan alınmasına meyletmış hatta Sadrazam Ali Paşa bu hususta Sultan Abdülaziz'i ikna etme gayreti içine girmiştir. Ancak Ahmet Cevdet Paşa, Fuat Paşa ve Mütercim Rüştü Paşa'nın ısrarları sonucunda Batı'dan iktibas yerine milli bir medeni kanun hazırlanması cihetine gidilmiş ve "Mecelle" hazırlanmıştır.⁶⁵

Osmanlı devletindeki Batılılaşma hareketlerinin özellikle hukuk alanında yapılan bütün Tanzimat dönemi boyunca bizzat Batı tarafından teşvik edildiği aşikardır. Hatta teşvikin yeterli olmadığı yerlerde Osmanlıya bu yönde baskıların da yapıldığı görülmektedir. Bütün bu olup bitenler, aslında bu dönemde Osmanlı'nın siyasi ve iktisadi bakımdan Avrupa'nın desteğine muhtaç olması Osmanlı devlet adamlarının yenileşme hareketlerini Batı'nın istekleri doğrultusunda düzenleme mecburiyetinde bırakmıştır. Nitekim Tanzimat dönemini başlatan Gülhane Hatt-ı Hümayun'u Batı devletlerini 19. yüzyılın başından beri çeşitli problemlerle ve özellikle Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın isyanıyla bunalan Osmanlı devletinin yanına çekme düşüncesiyle hazırlandığı gibi, Islahat Fermanı da Kırım savaşı sonrasında toplanan Paris kongresinde yine Batı devletlerini etkileme düşüncesiyle çıkarılmıştır.

İslam dünyasının coğrafi olarak batıya en yakın konumda bulunan noktalarından birisi de Mısır'dır. Mısır'ın Batı ile teması 18.yüzyılın sonu, 19. yüzyılın başında

⁶⁴ AYDIN M. Akif, a.g.md. D.İ.A. c.5, s. 164-165

⁶⁵ AYDIN M. Akif, a.g.md. D.İ.A. c.5, s. 165

Napolyon'un Mısır'ı işgali (1798-1801) ile olmuştur. Bu işgal İslam dünyasında yeni bir dönemin başlangıcı olarak kabul edilir. Her ne kadar daha erken dönemlerde Endonezya adaları Hollandalılar tarafından ve Hint yarımadasının bir kısmı İngilizler tarafından sömürgeleştirilmeye başlamışsa da, bu yerler İslam dünyasının merkezi sayılmadığı için çok büyük değişim ve çalkantılara sebep olmamıştır.⁶⁶

Napolyon Mısır ulemasını yerli halkın doğal önderleri olarak görmüş ve onların dostluğunu kazanmak için hiçbir çabadan geri kalmamıştır. Onları, yönetici elitin gücüyle divanda boşalan yerleri doldurmaya; Türk ulemasının işgal ettiği bürokratik mevkilere oturtmaya davet etti. Fransızların Mısır'a, Mısırlılara Müslüman bir ortamda özgürlük, ve kardeşliği yerleştirmek için geldikleri yönünde bir propaganda başlattı. Ancak ulemayı Fransızların dostluğu ve iyi niyeti konusunda ikna edemedi. Ulema; “*Bütün bunlar içimize sızmak için hile ve düzenbazlık. Bonapart bir Hıristiyan çocuğudur.*” Diyerek Fransızlara karşı düşüncelerini açıklamışlardır.⁶⁷

Mısırda Mehmet Ali Paşa (1805-1849) ekonomik, sosyal, politik ve eğitim alanlarında “yepyeni bir organizasyon”⁶⁸ ortaya koyması sebebiyle, tarihçiler tarafından modern Mısır'ın kurucusu olarak kabul edilir. Paşa, Napolyon'un bıraktığı makinelerle Bulak'ta bir matbaa tesis etti. Çeşitli askeri, mühendislik ve tıp okulları açtı. Fransa'dan hekim, mühendis ve subaylar getirterek onlardan yararlanmıştı. Ardından Fransa'ya Mısırlı öğrenciler göndermeye başlamıştır.⁶⁹

Fransa'ya gönderilen öğrencilerin Mısır'a geri dönerek teşvik edici görüşlerin de katkısıyla Batı bilim ve teknolojisi Mısır'da ilgi odağı haline gelmiş ve Fransız eğitim modeline göre birçok okul açılmıştır.

Mehmed Ali Paşanın ölümünden sonra Batılılaşma çalışmaları torunu Hidiv İsmail Paşa döneminde (1863-1879) teknik ve sosyal alanlarda hızlanmıştır. Bu dönemde din ve fen ilimlerini bir arada toplayan “Daru'l – Ulum” açılmış, Ezher'in eğitim öğretim programı yenilenmiştir. Fransız kütüphaneleri model alınarak Hidiv Kütüphanesi (Darül – Küttüp) tesis edilmiştir.⁷⁰

⁶⁶ ÖZERVARLI M. Sait , Kelâmda Yenilik Arayışları, s. 29

⁶⁷ BAGADER Ebubekir, Modern Çağda Ulema, (çev; Osman Bayraktar) s. 124

⁶⁸ BAGADER Ebubekir, Modern Çağda Ulema, (çev; Osman Bayraktar) s. 138

⁶⁹ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 30

⁷⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 30

Ancak bütün bu olanlar önceleri Mısır iktidarına yürüyen Mehmed Ali Paşa'nın ayrılmaz bir müttefiki olan ulemanın⁷¹ yönetimle arasını açmıştır. Çünkü ulema, ilkönce bir yabancı fikirler manzumesi olarak değil; kendi iktidarlarına ve servetlerine çirkin ve kanunsuz bir şekilde el konulması, kendilerine ait statülerin yeni gruplarca ele geçirilmesi şeklinde idrak etti. Kısacası ulema için çağdaşlaşma; ıstırap çekme, politik güç kaybetme ve toplumsal üstünlüğünden taviz verme anlamına geliyordu.⁷²

Ulemanın bu karşı çıkış tavrı Mısır'da Modernizmin gelişini sadece geciktirdi, ama hiçbir şekilde onun toplumun bütün katmanlarına nüfuz etmesine engel olamadı. 1882 de Mısır'ı işgal eden İngilizler Mısır'dan çekilip, bağımsız bir Mısır devleti kurulunca modernleşme ve batılılaşma daha da hızlanmıştır.

Çağdaşlaşma (Batılılaşma) Mısırdaki başarıyla geciktirildi. Bunun ağır faturası da İslam'a ve ulemaya kesildi. Şeyhler toplumun çağdaşlaşan unsurlarından bütünüyle soyutlandılar, geleneksel görüşleri bütünüyle reddedildi. Hayatta kalma mücadelesi veren geleneksel kurumlar ya yok oldular, ya da şekil değiştirdiler. Batılılaşma sonucunda eğitim, hukuk ve adalet mekanizması ulemanın elinden alınarak politik etkileri azaltıldı. Ulusçuluk, Müslüman toplum için peşine düşülecek hakim bir fikir haline geldi. Dinin politik etkisi azaldı. Modern Müslüman din işlerini ülkenin dinsel güçlerine havale edip, toplumun medeni hukuk kanunlarıyla yönetilebileceğini kabul edince ulemaya daha az ihtiyacı kaldı.⁷³ Dolayısıyla dini konular haricinde, ulemanın topluma yön verme hususunda hiçbir nüfuzu kalmamış oldu.

Coğrafi konumu itibarıyla batıya en uzak noktada buluna Hindistan'ın batılılarla yüz yüze gelmelerinin daha erken devirlerde olduğu yukarıda belirtilmişti. Moğol imparatorluğunu çökmeye başlamasıyla birlikte, sömürge sistemlerini genişletmek isteyen İngilizler, Hint yarımadasına el atmışlardır. 1857 senesinde Müslüman-Hindu ittifakıyla yapılan mücadelenin başarısızlıkla sonuçlanması üzerine Hindistan'da siyasi hakimiyet İngiltere'nin eline geçmiş ve bir İngiliz hükümeti kurulmuştur.⁷⁴

İngilizlerle yapılan mücadelenin kaybedilmesi sonucunda, liderlerin bir kısmı Hindistan'ı terk etmiş, diğerleri ise İngilizlerin üstünlüğünü görerek durumu

⁷¹ BAGADER Ebubekir, a.g.e. s.128

⁷² BAGADER Ebubekir, a.g.e. s.139

⁷³ BAGADER Ebubekir, a.g.e., s. 167

⁷⁴ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s.31

kabullenmek onlarla işbirliği yapmak zorunda kalmıştır.⁷⁵ İngilizlerle uyum içerisinde olmayı Müslümanların yararına görenlerin başında “Sir” ünvanıyla Seyid Ahmed Han (1817-1898) gelir. Seyyid Ahmed Han, Müslümanların geri kalmasının sebeplerinin siyasi alandan ziyade ictimaî sahada olduğunu düşündür,⁷⁶ ve bu alanda çalışmalar yürütür. Bu çalışmalara ise ilerleyen bölümlerde değinilecektir.

C) Modern Batı'nın İslâm Âleminin Gündemine Girmesi

Siyasal, sosyal veya ekonomik herhangi bir ideolojinin açıklanmasında tarihsel ve kültürel arka planın dikkate alınmaması, onunla ilgili yeterli ve doğru bilgiyi imkansız kıldığı gibi, söz konusu ideolojinin yeşerdiği ortamdan tamamen farklı bir ortama adaptasyonu da onunla ilgili yeterli ve doğru bilgiyi imkansız kılacaktır. Biz bir önceki başlık altında Batı ideolojilerinin tarihsel, ekonomik ve kültürel arka planını, bir başka deyişle batının bilim ve teknolojideki ilerlemesinin itici güçlerini kısaca izaha çalıştık. Şimdi ise Batı'nın İslam âleminin gündemine girmesi yada oturmasının sebeplerini irdelemeye çalışacağız.

İslam dini 12 yüzyıl boyunca kendi içinde tutarlı bir düzen tesis etmiştir. Ancak Müslümanlar 18.yüzyıldan itibaren varlıklarına yönelik tehlikeli siyasi, ideolojik ve fikri meydan okumalarla karşılaşmışlardır. Müslümanlar sömürge zihniyeti ve kültürü altında iktisadi ve fikri bir bunalım geçirmeye başlayınca, bu durum karşısında aydınlar şu sorulara cevap aramaya başlamışlardır. İslam günümüzün siyasi, fikri, toplumsal ve ekonomik ihtiyaçlarını karşılayabilir mi? İslam âlemi niçin bu duruma düşmüş ve gerilemiştir? Vahiy yada İslam, ilerlemenin önünde bir engel mi ki İslam âlemi geriledi? Vahiyle akıl arasında bir tezat mı vardı da Müslümanların hayat tarzları ve bilgi düzeyleri modern dünyanın çok gerisinde kalmıştır?⁷⁷ İşte Müslüman aydınlar, İslam âleminin içinde bulunduğu pek te iç açıcı olmayan bu duruma düşüş sebeplerini arama çalışmaları sebebiyle, batı bilim ve kültürünü gündemlerine almışlar onların ilerleme sebeplerini araştırmaya başlamışlardır.

⁷⁵ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s.31

⁷⁶ UYANIK Mevlüt, “19.Yüzyıl İslam Yenilikçilerine Göre İslâm'ın Uygulanabilirliği Meselesi”, Bilgi ve Hikmet, Kış-95 sy. 9 s:104

⁷⁷ UYANIK Mevlüt, a.g.m. s.104

Ayrıca İslam dünyasının içine girmiş olduğu “Batılılaşma” süreci Batı’yı ve Batı medeniyetinin meşruiyeti meselesini, İslam fikir dünyasının ana meselelerinden biri haline getirmiştir. İslam aleminin entelektüel anlamda Batı’yı tanınması iki safhada gerçekleşmiştir. Birincisi çeşitli vesilelerle 18. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan ve Müslüman aydınların Batı’yı geliştirdiğine inandıkları teknoloji, idari yapı, askeri donanım ve diğer yönleriyle tanınmasıdır ki, bunun uyandırdığı tepki genelde hayranlık şeklinde olmuştur. İkincisi ise, Batılı güçlerin İslam coğrafyasına fiili müdahaleler yaptıkları, siyasi nüfuz veya iktisadi sömürü gayeleri güttükleri fark edilmiş, bir başka deyişle Batı’nın bir diğer yüzünün görülmeye başladığı safhadır.⁷⁸

Burada her iki safha için birkaç örnek vermek yerinde olacaktır. Şinasi birinci safhaya örnek olarak gösterilebilir. Zira o, Paris’te Ernest Renan’la tanışmış ve bu pozitivist filozofun görüşlerine hayranlığını belirtmiş ve onun fikirlerini Voltaire ve Montesquieu’nin fikirleriyle birlikte Tasvir-i Efkâr adıyla tek başına çıkardığı gazetesinde popüler seviyede yaymaya çalışmıştır.⁷⁹

Bir diğer örnek ise Rifâa Raff el- Tahtavi’dir. (1801-1873) Mısır’dan Fransa’ya gönderilen ilk öğrenci kafilesinde (1826-1831) din görevlisi olarak katılan Tahtavi, seyahati sırasında Fransız aydınlanma düşünürlerinden etkilenmiş, döndükten sonra yazdığı “Paris Hatıratı” eseri ve Fransızca’dan yaptığı tercümelemlerle Mısır aydınlarının dikkatini Batı’ya yönelten kişi olmuştur. Tahtavi, kitap ve yazılarında Avrupa ülkelerinin matematik, tabii bilimler ve metafizikte en üst seviyeye yükseldiğini ifade ederek Batı medeniyetinin gelişmişliğine övgüler yağdırmıştır.⁸⁰

Batı’ya hayranlığı ön planda olan bir diğer şahsiyet de Tunuslu Hayrettin Paşa’dır. (1820-1889). Hayrettin Paşa ilerlemek isteyen bir milletin Batı’yı yükselten âmilleri adapte etmesi ve toplumsal kanunları uygulaması gerektiğini aksi takdirde hâkimiyet altına gireceğini savunur. Hayrettin Paşa’ya göre, Batı’nın terakkisini gerçekleştiren unsur Hıristiyanlık değildir. Çünkü Hıristiyanlık siyasete karışmayıp dünya hayatında zühdü emreden bir dindir. Öyle ise ilim ve sanayide ilerlemeleri, siyasette yaptıkları düzenlemeler (Tanzimat) ile ticaret ve ziraattaki başarıları ile olmuştur.⁸¹

⁷⁸ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s.32

⁷⁹ KUTLUER İlhan, “Batılılaşma”, D.İ.A., c.5, s.153

⁸⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s.33

⁸¹ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s.33

İkinci safhada ise Batılıların, özellikle Fransa ve İngiltere'nin İslam dünyasına yönelik emelleri ortaya çıkınca, Müslümanların kültürel ve dini kimliğine müdahale edilince, Müslüman düşünürlerin tavırları da bir değişikliğe uğramıştır. Batı'ya karşı duyulan hayranlık ve sevginin, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yerini kısmî nefret ve şartlı kabule bıraktığı görülmektedir.⁸²

Tanzimat devrinde Ali Suavi Efendi, İngiliz Kerim Efendi, Harputlu Hoca İshak Efendi, Ömer Hilmi Efendi, Cevdet Paşa gibi aydınlar Batı medeniyetine karşı gösterilen özel ilgiye tepki olarak kültürel kimliğin esasını belirleyen konularda İslam klasiklerini tercüme etmişlerdir.⁸³

Batılılaşma hareketlerine duyulan tepkiler sonucunda, düşünce planında önemli bir oluşum olan “Yeni Osmanlılar” hareketi kendini göstermeye başlamıştır. Yeni Osmanlılar, Batı'nın hür irade sisteminin temel taşları olan Kanun-i Esâsi ve meclisi benimsemekle birlikte İslam hukuku dışında yeni bir hukuk sistemi geliştirilmesine karşı çıkmışlardır.⁸⁴ Şeriatın içinde kalmak şartıyla kanunlar çıkarılabileceğini savunuyorlardı.⁸⁵

İslam dünyasında batılılaşma hareketleri karşısında değişik tavırlar takınan gruplar ortaya çıkmış, birbirinden farklı düşünen aydınlar kendi fikir dünyalarından yeni projeler oluşturmaya başlamışlardır.

D) Batılılaşma Konusundaki Tavır Ayrılıkları

İslam dünyasındaki Batılılaşma süreci içerisinde Müslüman ilim adamları ve aydınlar arasında Batı bilim ve kültürüne karşı farklı bakış açıları ve yaklaşımlar oluşmuştur. Bu bakış açıları sonucunda da fikir ayrılıkları ve gruplaşmalar oluşmuştur. Bir tarafta, yeni düşüncelere ve yeniliğe tamamen kapalı ve mevcut durumu sorgulamak istemeyenler vardı. Diğer tarafta ise, çağdaş Batı'nın maddi güç ve nimetlerini ön plana çıkararak, Batı medeniyetinin örnek alınmasını talep eden aydın ve düşünürler bulunuyordu.

⁸² ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s.34

⁸³ KUTLUER İlhan, a.g.md. s.153

⁸⁴ TOKU Neşet, “Üç Tarz-ı Siyasetin Gölgesinde Toplumsal Değişim”, Bilgi ve Hikmet, Kış-95, sy: 9, s.115

⁸⁵ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s.34

Bu iki tip tavrı Tonybee'nin " Civilization on Trial" (Medeniyetlerin Yargılanması) adlı eserinde "zeolat" ve "herodian" tip olarak isimlendirilmektedir. "Zeolat" denilen tip, dış baskı ve tesirler karşısında değişmeye karşı mukavemet eder, kendi medeniyetinin üstünlüğünü iddia eder. Ve bir çeşit "arkaizm"e -daha önceki çağlara ait unsurları eserlerinde kullanma- sığınarak bu medeniyetin geçmişteki başarıları ile övünür. "Herodian" tip ise, aynı tip baskı ve tesirler karşısında kozmopolit bir tavrı takınır; kendi eski medeniyetini büsbütün bir tarafa bırakır.⁸⁶ Tonybee'nin kavramlarını ödünç alacak olursak İslam dünyasında Batılılaşma karşısında birbirine zıt iki tip olan "zeolat" ve "herodian" tipi de görmekteyiz. Zeolat tip Batı'nın her şeyine karşıyken, herodian tip Batı'yı her şeyi ile kabul etmekteydi.

Batılılaşma karşısında aydınlar arasında bir üçüncü grup daha bulunmaktaydı. Bu kesim, Batı'yı tanıyıp onlardan yararlanmayı kabul etmekle birlikte kapıları sonuna kadar açmayan yenilikçi İslâm âlimleri idi. Batılılaşma konusunda asıl mücadele her şeyiyle Batı'yı kabullenen grup ile bu üçüncü grup (yenilikçi İslâm âlimleri) arasında geçmekteydi. XX. Yüzyılın başlarında iyice belirginleşen bu saflaşma, aynı zamanda İslâm dünyasındaki yayın hayatının ana meselesi haline gelmiştir.⁸⁷ Şimdi bu iki grup arasında geçen tartışmalar ana hatlarıyla ortaya konmaya çalışılacaktır.

Batılılaşma hareketinin Osmanlı İmparatorluğu içerisinde en yoğun bir şekilde tartışıldığı II. Meşrutiyet döneminde kendilerine "Garpcılar" adını veren bir grup ortaya çıkmıştır. Yine bu dönem Osmanlı toplumunda Batılılaşma konusundaki fikirlerin sistematik hale getirilerek kapsamlı ve etkili olduğu devre olma özelliğini taşımaktadır. Bu dönemde batılılaşma alanındaki fikirler "Garpcılık" adı verilen bir düşünce hareketi tarafından ortaya konulmuştur.⁸⁸

II. Meşrutiyetin ilanından hemen sonra "Mehtap" dergisinde (kapatıldığı dönemde "Şebtâb" adıyla çıkmıştır) bu alanda ilk tartışmalar başlamıştır. 1911'de Doktor Abdullah Cevdet tarafından yayınlanmaya başlayan İctihâd mecmuası bu düşünce hareketinin merkezi haline gelmiştir. Başta Abdullah Cevdet, Kılıçzade Hakkı ve Celâl Nuri Beyler olmak üzere materyalizm, pozitivism, darvinizm, freudizm gibi Batı'daki

⁸⁶ GÜNGÖR Erol, İslam'ın Bugünkü Meseleleri, s.192

⁸⁷ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s.35

⁸⁸ HANİOĞLU M. Şükrü, "Batılılaşma", D. İ. A. c.5, s. 148-150

sivri akımlara kendilerini kaptıran pek çok yazar, Osmanlı toplumunun gerek yapısal problemler gerekse bu problemlere bağlı siyasi meselelerin çözümü için topyekün Batılılaşma dışında bir çaresinin bulunmadığını iddia etmişlerdir. Garpçılar, batılılaşma hareketi önünde engel olarak gördükleri din kurumuna ve geleneksel değerlere karşı da büyük bir mücadele başlatmışlardır.⁸⁹

Osmanlı'da II. Meşrutiyet'i gerçekleştirip İttihad ve Terakki hakimiyeti ile idareyi ele alan Jön Türkler başta olmak üzere, 1900'lerin başından itibaren Osmanlı'da batılılaşma çizgisi farklı bir boyut almıştır. Kültürel değerler de dahil olmak üzere her yönüyle Batı Medeniyetinin örnek alınmasını savunan ve "Terakki" edebilmek için dini kaygıların bir tarafa bırakılmasını yada tamamen kişisel yorumlara tabi tutulmasını isteyen bu görüşün taraftarları, bilimin her konuda tartışılmaz üstünlüğü ilkesini yerleştirmeye çalıştılar.⁹⁰ Bu görüşteki şahısların en önemlileri ise Abdullah Cevdet, Baha Tevfik'tir.

Pozitivist düşünceleri Osmanlı toplumunda yaymaya çalışan Abdullah Cevdet, büyük tartışmalara yol açan R.Dozy'nin "*Essai sur l'histoire de l'Islamisme*" adlı kitabını "*Tarih-i İslamiyet*" ismiyle tercüme edip yayımlamıştır. Hz. Peygamberin hayatını marazi psikoloji ile açıklamaya çalışan ve kendisinin din düşmanı olarak tanınmasına sebep olan söz konusu kitap aleyhine pek çok tenkit kaleme alınmıştır. Yine Abdullah Cevdet "*İfade-i Mütercim*" başlığı altında tercümesine yazdığı giriş, yer yer dindar insanların duygularını rencide edici ifadeleriyle, onun Dozy ile adeta suç ortağı sayılmasına yol açmıştır. Cevdet daha da ileri giderek aslında böyle bir ilmi eser vermiş olan kimsenin (Dozy'nin) Müslüman sayılması gerektiğini iddia etmiştir.⁹¹

Baha Tevfik (1881-1914) ise materyalizm çığırının ateşli savunucularından biri olarak kurduğu "*Teceddüd-i İlme ve Felsefi Kütüphanesi*" yayıneviyle Batılı bir çok materyalist filozofun kitaplarını yayımlamıştır.⁹² Baha Tevfik, ezeli madde anlayışıyla materyalizmin Türkiye'de fikir babalığını yapan kişidir.⁹³

⁸⁹ HANİOĞLU M. Şükrü, a.g.md. D. İ. A. c. 5, s. 150-151

⁹⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 35

⁹¹ HANİOĞLU M. Şükrü, "Abdullah Cevdet", D.İ.A. c..1, s. 90-93

⁹² KUTLUER İlhan, a.g.md. D.İ.A.c.5, s. 155-156

⁹³ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 36

Mısırda ise durum biraz daha farklılık arz etmekteydi.Çünkü Mısır'da Batıcılığı büyük ölçüde Suriye ve Lübnan'dan gelen Hıristiyanlar temsil etmiştir. Bunlardan Şibli Şümeyyil (1850-1917) modern bilimi ve pozitivist düşünceleri Arap dünyası ile tanıştırmada büyük bir rol oynayan Şümeyyil özellikle Darwinizm'e Arap dünyasında zemin hazırlamıştır. ⁹⁴ Hıristiyan asıllı bir diğer yazar olan Farah Antun (1874-1922), Avrupa'nın başarısının dini bağlardan kurtulmasıyla olduğunu, İslam dünyasının da aynı yolu izlemesi gerektiğini ve ilmin tamamen dinin yerini alması gerektiğini söylemiştir. ⁹⁵

Özetle, her şeyi maddeye dayandırarak Tanrı düşüncesini reddeden materyalizmin ;bilimi temel esas olarak kabul eden ve bu anlayışla akli yegane ölçü olarak gören dolayısıyla vahyin insan hayatına müdahalesini inkar eden pozitvizmin; ilahi dinlerde Allah tarafından yaratıldığına inanılan insanın tabii bir tekamül sonucu hayvanlardan , hatta cansız tabiattan türediğini savunan Darwinizm'in , Batıda İslam dünyasına sızması sonucunda bir kısım aydınlar kendilerine “batıcı” adını vererek bu yolu tutmuş , dine , dinsel ve kültürel motiflere karşı bir mücadeleye girmişlerdir.

Batıcı kabul edilen bu gibi aydın ve düşünürlerin karşısına , aralarındaki bazı görüş farklılıklarıyla beraber ortak bir özellik olarak İslâmi kimliği savunan ve topyekün batılılaşmayı reddeden Müslüman aydınlar çıkmıştır. Batı'nın ilim ve teknikteki başarılarını reddetmeyen ancak bir hayat tarzı ve dünya görüşü olarak Batı'yı tenkit etmekten çekinmeyen bu aydınlar , hem geleneksel eğitim gören hem de batı'yı tanıyan İslamcı aydınlar grubunu oluştururlar.

Batıcılara karşı ortaya çıkan muhafazakar yaklaşımın başında , kalıcı ortak duygulara dayanmayan , tarihsel birikim ve geleneklerden çok insan aklının çelişik ve kesinliği kuşkulu bir ürürünü olan bilimsel verilerin tek referans olamayacağını vurgulayan Sait Halim Paşa (1863-1921) gelir. ⁹⁶Ona göre batı medeniyetinden istifade teşebbüslerimizin hezimetle sonuçlanmasına rağmen , milli terakkimizi temin için , o medeniyetten büyük ölçüde faydalanmaya mecburuz.Sait Halim Paşa şöyle diyor :

“Bizzat yaşanan tecrübeler şunu ispat etmiştir ki , Batı medeniyetinden hakikaten istifade edebilmemiz , onu aynen tatbik ile

⁹⁴ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 36

⁹⁵ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 37

mümkün değildir. O halde bizim takip etmemiz gereken yol , Avrupa medeniyetini millileştirmek , mümkün merteye muhitimize ısındırmak olacaktır.”⁹⁷

O ”Neden geri kaldık?” sorusuna kafa yormuştur. Ona göre Müslümanlar dinlerinin kıymetini bilmemekte , İslamiyet'in nimetlerinden yararlanmamaktadırlar. İslam dünyasının geri kalmasının sorumlusu İslamiyet değildir. Eğer öyle olsaydı Araplar , Farslar , Türkler geçmişte İslam'la birlikte yüksek bir medeniyet kuramazlardı. İslam'a gereğince sarıldıklarında yükselmişler, bunu bırakıp “eski adet ve alışkanlıklarına” dönünce gerilemişlerdir. Paşa'ya göre Müslümanlar , sürekli değişen zamanın icaplarını dikkate almamışlar , bu değişimle meydana gelen yeni ihtiyaçların , ancak dinlerini daha yüksek ve verimli tarzda tatbik etmeleriyle karşılayabileceklerini anlayamamışlar ve bu yüzden gerilemişlerdir.⁹⁸

Sait halim Paşa'ya göre ; biri (İslam toplumu) maddi refahtan , diğeri (Batı toplumu) ictimai saadetten mahrum olan bu iki zıt kutup birbirlerinden eksiklerini gidermeye çalışmalıdır.⁹⁹

Paşa batı hayranlığıyla yapılan yenilik ve ıslahatlara şiddetle karşı çıkmakta, öte yandan mutlakıyeti de eleştirmektedir. Ona göre mutlakıyet İslam'ın ruhuna terstir , ancak körü körüne batı taklitçiliğiyle ortaya çıkan meşrutiyet idareleri de bizim bünyemize uymamaktadır. Onun savunduğu çizgi asıl olması gereken fakat Osmanlı'da yalnız kalmış bir çizgidir. “İslam'ın yenilikçi” çizgisi.¹⁰⁰

Topyekün bir Batılılaşmaya karşı çıkan bir diğer yenilikçi şahsiyet Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi (1865-1914)'dir. Filibeli ıslahat meselesini istikbale yönelik hayat memmat meselesi olarak görmektedir. Ona göre hayat yenileşme demektir. Bir hali muhafaza fikriyle hayat fikrini birleştirebilmek için kara cahil ve tamamıyla gafil olmak icap eder.¹⁰¹ Bu düşünleri ile Filibeli ıslahat ve yeniliği hayatın kaçınılmaz bir kanunu ve sonucu olarak görmektedir. Ayrıca Filibeli Ahmet ıslahata olan ihtiyacı şu sözleriyle dile getirmektedir:

⁹⁶ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s. 38

⁹⁷ DÜZDAĞ M. Ertuğrul , Sait Halim Paşa Buhranlarımız Ve Son Eserleri , s. 76

⁹⁸ ELİAÇIK R. İhsan , İslam'ın yenilikçileri , c.2 , s. 511-512

⁹⁹ Daha geniş bilgi için bk. KARA İsmail , Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Temel metinler , s.111-171

¹⁰⁰ ELİAÇIK R. İhsan , İslam'ın yenilikçileri , c.2 , s. 521

¹⁰¹ KARA İsmail , Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi , s. 53

*“Bugün Müslümanların çok büyük bir ekseriyeti , siyasi noktadan tabi ;
iktisadi zaviyeden tam manasıyla esir; ilim ve maarif hasta ve alildir...”¹⁰²*

Filibeli’ye göre İslâm dininin rakibi ve muarızı , diğer bir din değil , “hür düşünce” ile “ilim ve felsefe” dir. Ona göre medenileşmiş Avrupalılara , yalnız siyaset sahasında değil, bilhassa iktisat sahasında rekabet edebilmek ve yaşayabilmek için, Müslümanların Avrupa zihniyetine sahip ve malik olmaları lazımdır. O halde yapılacak şey ,dinî his ile fenni düsturları bağdaştırmak, ikisini yekdiğerine yardımcı kılmaktır.¹⁰³

Materyalist fikirleriyle tanınan Celal Nuri İleri ile Ahmed Hilmi’nin “İslâm’da Fikir Özgürlüğü, Gazali, Eş’ari, İbn Rüşd, Aristo ve Felsefe” hakkındaki tartışmaları ilginç iddialar ve savunmalar içermektedir.¹⁰⁴ Aslında Osmanlı İslâmcısı Filibeli ile Osmanlı materyalisti Celal Nuri arasındaki bu tartışmalar İslâm’ın yenilikçi yorumuyla, laik ve materyalist düşüncenin örtüştüğü ve tersleştiği noktaları da ele veriyor. İslâm’ın yenilikçi yorumcusu, düşünce tarihimize yönelik kimi eleştiriler yapmakta fakat bunu bir laik söylediği zaman onunla aynı safa düşmemek için muhafazakârlaşmaktadır.¹⁰⁵

Mehmet Akif Ersoy (1876-1936) bu yenilikçi ve İslâmcı çizginin Türkiye’deki bir diğer önemli şahsiyetidir. Akif, siyasi ve iktisadi gelişme için maneviyattan vazgeçmeksizin bilim ve teknolojinin alınmasında bir sakınca görmemektedir.¹⁰⁶ bu görüşlerini Akif şu dizelerle dile getiriyor:

*Alınız ilmini Garb’ın, alınız satanını
Veriniz hem de mesainize son süratini
Çünkü Kabil değil yaşamak bunlarsız
Çünkü milliyeti yok sanatın, ilmin yalnız
İyi hatırda tutun ettiğim ihtarı demin
Bütün edvar-ı terakkiyi yarıp geçmek için
Kendi mahiyet-i ruhunuz” olsun kılavuz
Çünkü beyhudedir Ümmid-i Selamet onsuz.¹⁰⁷*

¹⁰² KARA İsmail , Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi , s. 54

¹⁰³ KARA İsmail , Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi , s. 58

¹⁰⁴ ELİAÇIK R.İhsan, İslâm’ın Yenilikçileri, c. 2, s. 499 (Tartışmaların bir özeti için bk. Aynı eser s. 499-503)

¹⁰⁵ ELİAÇIK R.İhsan, a. g. e. c.2 , s.503

¹⁰⁶ ÖZERVARLI M. Sait, a. g. e. s. 39

¹⁰⁷ ERSOY M. Akif, Safahat, (haz. Ö.Faruk Huyugüzel),s. 370

Akif'in "Fatih Kürsüsünde" adlı eserindeki şu sözleri onun İslâm toplumunun bugünkü hale düşmesinin sebebi hususundaki görüşlerini ortaya koymaktadır.

"Bir takımları diyor ki; bir zaman dinler iş görebilirdi; mesela Nasraniyet, bin iki bin sene evvel insaniyet için belki müfid olabilirdi; fakat artık bugün muzırdır. Sizin Müslümanlığınız da böyle. Bundan bin üç yüz sene evvel işe yarayabilirdi; fakat bugün mani-i terakkidir.

Buna cevap çok: Evet, sizin Nasraniyetiniz hakikaten mani-i terakkidir. Nitekim siz Hıristiyanlığa veda etmeden terakki edemediniz. Biz ise aksine: Müslümanlığa veda ettikten sonra tedenniye başladık. Git gide bugünkü hale geldik....." ¹⁰⁸

Osmanlı Türkiye'sinden bir ismi daha zikrederek bu konuya nokta koyabiliriz. Bu isim, medrese kökenli bir yenilikçi olan Ahmed Cevdet Paşa'dır. Ahmed Cevdet Paşa denilince ilk akla gelen (daha önce zikredildiği gibi) "Mecelle" adlı kanunlaştırma çalışmasıdır. Bu, önemli bir çalışmadır, çünkü Mecelle, İslâm düşüncesi tarihinin derinliklerinde sürekli var olduğunu iddia ettiğimiz "yenilikçi damar" ın hukuk alanındaki en önemli sıçramalarından birisidir. ¹⁰⁹

Ahmed Cevdet Paşa'nın Batılılaşmaya karşı olan tavrını "Mecelle" nin hazırlanışı sırasında görmekteyiz. Bu kanunun hazırlanışı sırasında geçen tartışmalarda Ahmed Cevdet Paşa, Batı'dan iktibas yerine milli bir medeni kanun hazırlanmasından yana tavır almış ve başarılı olmuştur. Ayrıca bu kanunun hazırlanışında cereyan eden tartışmalar Tanzimat devrinde başlayan Doğu-Batı mücadelesini çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. ¹¹⁰

Ahmed Cevdet Paşa Hayrettin Karaman'ın dediği gibi İslâm'ın "ihyacı" ve "müceddit" simalarından birisidir. ¹¹¹ Çünkü Cevdet Paşa Avrupa'dan kanun ithal edilmesini reddetmekte, varolanları da yetersiz görmektedir. Re'yi ve akli esas alan hukuk felsefesini işleterek, İslâm'ın kendi bünyesinde barındırdığı yenilikçi dinamizmi harekete geçirerek sorunun üstesinden gelineceğine inanmaktadır. ¹¹²

¹⁰⁸ KARA İsmail, a. g. e. s. 297

¹⁰⁹ ELİAÇIK R. İhsan, a. g. e. c.2, s. 456

¹¹⁰ AYDIN M. Akif, "Batılılaşma", D. İ. A. c.5, s. 165

¹¹¹ ELİAÇIK R. İhsan, a. g. e. c.2, s. 479

¹¹² ELİAÇIK R. İhsan, a. g. e. c.2, s. 479, Cevdet Paşa'nın eğitim, sosyoloji ve hukuk alanındaki daha ayrıntılı görüşleri için bk. a. e. , s. 461-482

Topyekün batılılaşmaya karşı, ancak mevcut düzende yenilik yapılmasına taraftar olan Mısır'daki önde gelen şahsiyet ise, Cemaleddin Efganî'dir. Efganî, İslâm düşüncesi tarihi içinde yeni çağın başlangıç siması olur. Gazzâlî'den sonra sürekli gerileyen İslâm'ın yenilikçi yönünü canlandırmaya çalışmıştır. O

İslâm dünyasındaki anti-sömürgeci tepkiyi siyasal dile çevirmiş, kaynaklara dönüş, bid'at ve hurafelerden arınma, akıl ve bilimi esas alma, Batı karşıtlığı ve İslâm birliği gibi birçok sloganı çağdaş İslâmcılığın muhayyilesine sokmuştur. Efganî, ictihad kapısının açık olduğunu söylemiş, daha çok akfî delillere dayalı ictihadı teşvik etmiş, taklidin terk edilmesini savunmuştur. O, Batı karşıtlığı ve monarşik yönetimler karşısındaki muhalif duruşuyla İslâmcı muhalefetin dilinin oluşmasında çok önemli katkılar sağlamıştır.¹¹³

Efganî'nin literatüründe "kaynaklara dönüş" çok önemli bir yer tutar. Çünkü onun için kaynaklara dönüş, pragmatik bir anlam taşımaktadır. O, sömürgeciliğin ahtapot kolları arasına girmiş İslâm dünyasının kurtuluşu için görkemli dönemlere gönderme yapıyor ve İslâm dünyasında birlik ve dayanışmanın sağlanması için buradan ilham alıyordu. Siyasal anlamda ayağa kalkışın, ancak dînî bir canlanmaya bağlı olduğunun farkındaydı. Bu nedenle ilk dönemlerin İslâm anlayışına ve bunun doğurduğu büyük enerji patlamasına hayranlık duyuyordu. O'na göre Müslümanlar, tekrar o görkemli geçmişi, diriltmek için yeniden İslâm'a sarılmalıydı.¹¹⁴

Mısır'da Efganî'den sonra gelen bir diğer yenilikçi sima ise, Muhammed Abduh (1849-1905)tur. Abduh Mısır'da üstadı Efganî'nin anlayışını devam ettirerek her fırsatta İslâm'ın müdafaasını yapmıştır. Mısır'da batılılaşma yanlısı olan ve İslâm'ı şiddetle tenkit eden Suriyeli Hıristiyan yazar Farah Atun'a Abduh "El-Menar" dergisinde yazdığı birçok makale ile cevap vermiştir.¹¹⁵ Ayrıca O, İslâm dünyasının XIX. yüzyıl sonlarında içinde bulunduğu durum ve maruz kaldığı yabancı işgalin başlıca sebepleri olarak taklit zihniyeti ile yetersiz eğitimi görmektedir. Abduh, Hidiv İsmail Paşa'nın Batı kanunlarını Mısır'da yerleştirme faaliyetlerine, her toplumun kendine has özellikleri olduğunu vurgulayarak karşı çıkmış, değişimi hiç kabul etmeyen

¹¹³ ELİAÇIK R. İhsan, a. g. e.c.2, s. 361

¹¹⁴ CANATAN Kadir, "Bir Okuma Biçimi Olarak Fundamentalizm Ve İslâmcılık", Bilgi ve Hikmet, Güz-95, sy:12, s.61

¹¹⁵ ABDUH Muhammed, Tevhid Risalesi (çev: Sabri Hizmetli), s. 34

bazı Ezher mensuplarının tavırlarına katılmadığı gibi, İslâm dünyasındaki Batılılaşma çabalarını da kaynaklarını dahi iyice bilmeden yapılan bir taklitten ibaret saymıştır.¹¹⁶ Abduh ictihad ruhunun canlandırılması, taklidi terk ve doğrudan delile sarılma gibi temaları ön plana çıkarmış,İslâm birliği idealini savunmuş, bağımsızlıkçı, anti-empyralist,İslâmcı muhayyileyi fikirleriyle beslemiştir.¹¹⁷ Efganî'nin mücadelesi öz olarak sömürgeciliğe karşı verilen bir mücadele iken, Abduh siyasi alandan ziyade ictimai sahada İslâm dünyasının geri kalmasının arkasında yatan diğer sebepleri araştırma üzerinde yoğunlaşmıştır.¹¹⁸ Abduh'un temsil ettiği İslâm ve Batı bilimi arasında dengeye dayalı yenilikçi düşünce, kendisinden sonra Kasım Emin (1865-1908) ve Muhammed Reşid Rıza (1865-1935) gibi öğrencileri tarafından farklı çizgilerle de temsil edilmiştir.¹¹⁹

Hint yarımadasında ise Batı kültürüne karşı eleştirel yaklaşım Batı'da eğitim görmüş olan filozof şair Muhammed İkbâl (1876-1938) tarafından yapılmıştır. Batı'yı aydınlatan pozitif ilmin, Kur'an'da mevcut olduğunu vurgulayan İkbâl'i , bir kısım başarılarına rağmen, Batı'nın geldiği nokta tatmin etmemiştir. Özellikle insan ruhunu tahrip eden cemiyet hayatı, onda batı'ya karşı nefret uyandırmıştır.¹²⁰

"Batı'nın bilimi, Doğu'nun aşkı" diyerek "akıl ve aşk"ı insanlığın yitik hikmeti olarak gören İkbâl'in bütün felsefesi, bu sözünde özetlenebilir. İkbâl'in felsefesi "akıl ve aşk"ı bu yeni medeniyetin harcı yapmak, İslâm içinde kalarak yenilenmek, ictihad müessesesinin işletilmesi üzerine kuruludur denilebilir. İkbâl'in düşündüğü yenilikler siyasi, sosyal, kültürel ve hukuki başlıklar altında toplanabilir. İkbâl siyasi olarak monarşi ve diktatörlüğü reddeder, içinde pek çok kusur barındırmasına rağmen demokratik düzeni kabul eder. Sosyal açıdan orta sınıfın korunmasını, üst sınıfın yüksek vergilendirme yoluyla orta sınıf düzeyine indirilmesini, alt sınıfların ise orta sınıf düzeyine yükseltilmesini savunur. Böylelikle feodalizmin kökünü kazımak gerektiğini söyler. Hukuk felsefesini ise "değişimde daimilik" adını verdiği felsefi bir kavramla izah eder. O'na göre muamelât sahası, değişim kanununa tabi olmak

¹¹⁶ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 39

¹¹⁷ ELİAÇIK R. İhsan, a. g. e. c.2, s. 430

¹¹⁸ UYANIK Mevlüt, a. g. m. Bilgi ve Hikmet, K1ş- 95, sy:9, s. 104

¹¹⁹ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 39

¹²⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 39-40

zorundadır. Daimî olan ibadetlerdir, yükümlülüklerdir, bunlar değişmez. Geri kalanı ise muamelâttir, muamelâta ise değişim kanununa tâbi olma zorunluluğu vardır.¹²¹

Ayrıca Batı'nın bilim,felsefe ve diplomasisinin XX.yüzyılın başında ulaştığı savaş ve iflâs, İktisat'ın Batı'ya daha da soğuk bir tavır takınmasına sebep olmuştur.¹²²

Bütün bu anlatılanlardan anlaşılıyor ki, Tanzimat'tan (1839) itibaren İslâm dünyası fiili olarak Batı'nın önce idari yapı, hukuk ve kültürünü tanımış ardından düşünce ve bilimi ile temasa geçmiştir. Batı düşüncesinin ve kültürünün İslâm dünyasına naklinde en önemli vasıta tercüme olmuştur. Batı'dan İslâm dünyasına ilk giren kurumlar ise eğitimde Batı tipi okullar, yayın hayatında gazete ve mecmualar, düşünce bazında da felsefi akımlardır.

Batılılaşma politikalarının amacı içine düşülen kötü durumu “bir an önce” düzeltmektir. Ancak bu yapılırken kısa vadeli pratik hedefler gözetilmiş, Avrupa medeniyetinin temeli, dünya görüşü ve geleceği yerine, onun görünen tarafları üzerinde durulmuştur. Başka bir deyişle iyice tahlil edilmeden, şartlarının farklılığı göz önüne alınmadan, Batı'nın görünür başarıları ve zahiri üstünlükleri esas alınarak şekilsel bir takım değişiklikler yapılmak istenmiştir.¹²³

Tanzimat (1839)ile başlayan “Batılılaşma” çalışmaları süresince İslâm dünyasının içine düştüğü durumun sebepleri tartışılmış ve bunun sonucunda da İslâm dünyasında dört tür siyasi yolun belirginleştiği ortaya çıkmaktadır. Batılılaşma karşısında Müslüman aydınlar farklı düşünmüş ve bu konuda tavır, fikir ayrılıkları oluşmuştur. Bunlar ortaya çıkış sırasına göre Osmanlılık, İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılıktır.¹²⁴ Biz burada bu akımların savunucularını zikretmekle yetineceğiz. Ancak İslâmcılık düşüncesinde olanları en sona bırakmayı uygun görmekteyiz.

Osmanlı devletine tabi çeşitli milletleri birleştirerek bir Osmanlı kimliği oluşturmayı hedefleyen “Osmanlılık” fikrinin savunucuları : II.Mahmut, Sultan Abdülmecit gibi padişahlar, Ali Paşa, Fuat Paşa, Mustafa Reşit Paşa gibi devrin ileri gelen devlet adamları, Ahmet Mithat Efendi, Ali Suavi, Hoca Tahsin Efendi, Namık Kemal, Recai Zade Ekrem ve ilk dönem Genç Osmanlıları gibi aydınlardır. Ancak

¹²¹ ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e. c. 3, s. 11-85

¹²² ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 40

¹²³ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 40

¹²⁴ ÇELEBİ İlyas, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Düşüncesinde Arayışlar, c.1 , s.XIII

Yunanistan, Bulgaristan, Sırbistan, Karadağ ve bütün Balkanlardaki isyan hareketleri, bu siyasetin tutmadığını göstermiştir.¹²⁵

Osmanlı aydınları arasında bir grup aydın, “Türk” soyundan gelen unsurların bir araya getirilmesi tezini işlemeye başladılar. Bu görüşü siyasi planda İttihat ve Terakki Fırkası, Enver, Talat ve kısmen Cemal paşalar; fikrî planda ise Yusuf Akçura, Ziya Gökalp, Şemseddin Sami, Mehmed Emin, Necip Asım, Veled Çelebi, Hasan Tahsin, Celal Nuri gibi aydınlar savunmuşlardır. Fakat bu siyaset tarzı da Enver Paşa’nın hayalperest uygulamaları ve orta Asya’daki dramatik ölümüyle sonuçsuz kalmıştır.¹²⁶

Tanzimat’tan beri süregelen bu tezler, dozları farklı da olsa Batı ile belli bir oranda uzlaşmayı öngörmekteydi. Ancak İslâm dünyasında, özellikle de Osmanlı’da seçmeciliğe karşı çıkan, “Batı’nın ilmini, fennini alalım, kültürü onlara kalsın” fikrini reddeden, radikal bir batılılaşmayı öngören, “Alacaksak hepsini almalıyız, medeniyet bir bütündür.” diyen bir aydın grubu daha vardı. Bu düşünceyi savunan simalar ise,;Abdullah Cevdet, Celal Nuri, Kılıçzade Hakkı, Ağaoğlu Ahmed, Prens Sebahattin ve Beşir Fuad gibi aydınlardı. Bu görüşün siyasi ve askerî plandaki temsilcisi ise Mustafa Kemâl’ di.¹²⁷

Ardından bazı aydınlar “*Bari Müslüman unsurları bir arada tutalım.*” fikrinden hareketle “İslâmcılık” düşüncesini savunmaya başladılar. Bu fikrin savunucuları, Cevdet Paşa, Filibeli Ahmed Hilmi, Said Halim Paşa, sonraki Genç-Osmanlılar, Cemaleddin Efganî, Muhammed Abduh ve Mehmed Akif gibi dönemin ileri gelen aydınlarıdır. Bu dönemin siyasi plandaki mimarı ise II. Abdülhamit’tir. Bu hareket ise, en büyük darbeyi Balkan Savaşı’ndan sonra yemiştir. Zira, bu tarihten sonra Müslüman Arnavut ve Araplar’ın isyan hareketleri “İslam Birliği” projesini boşa çıkarmıştır.¹²⁸

Batıcılar tarafından ileri sürülen “İslâm medeniyetinin misyonunu tamamladığı ve tarihe mâl olduğu” şeklindeki iddianın aksine, İslâm’ı yeniden dünya şartları içerisinde zihinlere benimsetmek isteyen bu ilim adamları, İslâm düşüncesine birçok katkıda bulunmuşlardır. Batı’nın ilim ve tekniğinden yararlanmada bir sakınca görmeyen bu

¹²⁵ ÇELEBİ İlyas, a.g.e. c.1, s. XIV

¹²⁶ ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e. c.2, s. 451

¹²⁷ ÇELEBİ İlyas, a.g.e. c.1, s. XV

¹²⁸ ÇELEBİ İlyas, a.g.e. c.1, s. XV

aydınlar, Batı'nın yaşam tarzı ve kültürel değerleri için aynı kabulü göstermemişler, bunu toplumsal dejenerasyona sebep olacağı için reddetmişlerdir.¹²⁹

İslâm kültürü ile Batı'nın ilim ve tekniğini bir araya getirmek isteyen bu aydın tabaka, Batı'nın gelişmesini sağlayan bu unsurları, temelleri İslâm kültürü içinde yer alan, asıl itibâriyle bizde var olan, kavram ve müesseseler olarak görmüşlerdir. Bu sebeple Müslümanları, medeniyetin zirvesi olan ilk asırlara yöneltmişler, medrese içindeki geleneksel İslâm kültürünü de canlandırmaya çalışmışlardır. Ayrıca bu âlimler, İslâmî ilimlerde yorumlama kabiliyet ve tekniğini yeniden ihyâ etmişler, taklidin mecburiyet ve emir olmadığını, İslâm'ın ilk kaynaklarına inilmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Batı'da doğan materyalizm, pozitivism,ve Darwinizm gibi dini dışlayan düşünce akımlarına karşı reddiyeler ve bazı orijinal eleştiriler getirebilmiş olmaları da onların bir diğer başarılı yönüdür. Kısacası, bütün zorluk ve kayıplara rağmen İslâm dünyası varlık ve kimliğini muhafaza etmiş, Batı ile temastan olumsuz tarafları yanında,birçok yönden de yararlanabilmiştir.¹³⁰

İşte bu düşüncedeki İslâm âlimleri, İlm-i kelâm'ı yeni ihtiyaçlara göre tekrar ele alma yöntemiyle, Batı menşe'li pozitivism, materyalizm ve Darwinizm gibi akımlarla mücadele edip, İslâm inancını tehlikeye sokan düşünce sistemlerini bertaraf etmek amacıyla yeni çalışmalar içine girmişlerdir. Söz konusu kelâm âlimleri, mütekaddimun ve müteahhirun ilm-i kelâmından sonra yeni bir dönemin (Yeni İlm-i Kelâm) başlatıcısı olacaklardır.

¹²⁹ ÖZERVARLI M. Sait, a. g. e. , s. 42

¹³⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a. g. e. , s. 42

I.BÖLÜM
KELÂM'DA YENİLİK HAREKETLERİ

1)YENİLİK HAREKETİNİN BAŞLAMASI VE SEBEPLERİ

XIX. yüzyılda yaşanan siyasi ve askerî başarısızlıklar, Osmanlı aydın tabakasını, İslâm âleminde baş gösteren bu gerilemenin sebeplerini tahlil etmeye sevk etmiştir. Daha çok gazete ve dergilerde yer alan bu yazılarda başta eğitim sistemi, ekonomik faaliyetler, düşünce sistemi üzerinde duruluyordu. Aslında Osmanlı toplumu ve sistemi durup dururken çökmedi. 600 yıl ayakta kalan büyük bir devletin hayatına savaşlar da son vermedi, tam aksine savaşlar ve askeri yenilgiler derindeki çöküş ve çürümeyi tescil ettirdi, iç çürümeyi hazırlayan ve hızlandıran önemli sebeplerin üstünü örttü. Özellikle toplumun sağlıklı yaşamasından sorumlu çevreler, ulema ve yöneticiler toplumlarına karşı üstlendikleri sorumlulukları yerine getirmediler.¹ Bu noktada İslâm dünyasının Avrupa medeniyetine hangi ölçüde yaklaşacağı, Müslümanların siyasi varlığı ve İslâm ümmetinin siyasi geleceği ilgili tartışmalar Müslüman ilim adamlarının gündemine girmeye başladı. Bu sebeple de İslâm ilimlerinin mevcut durumu ve onların yeniden İslâm toplumuna yön verecek hale gelmeleri için neler yapılabileceği tartışılmaya başlandı.² Daha da gerilere gidecek olursak İslâmî ilimlerdeki “yenilenme” gereksinimini ortaya çıkaran sebepleri 16. yüzyıla kadar dayandırabiliriz. Çünkü Avrupa’da 16. yüzyılda başlayan ve 19. yüzyıla kadar devam eden Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Sanayi Devrimi gibi gelişmeler sonucunda ortaya çıkan yeni durum (modernite) , bilinen nedenler, “Müslüman millet”in siyasi bütünlüğünün parçalanmasına sebep oldu. Bu yeni duruma özgü yeni paradigma, kendi metafiziğine (pozitivizm) uygun olarak, kendi bilimlerini icat etti: Beşeri veya sosyal bilimler. Modernizm ve sekülerizm, artık “İslâm dünyası” olarak anılabilecek olan bünyeyi nüfuz altına aldığı oranda, İslâmî ilimler³ çerçevesinde işleye gelen İslâmî referans sistemi alt üst oldu ve Müslümanların itikadî, ahlâki, hukukî, kültürel, sosyal açılardan kimyası bozuldu.⁴ Başka bir deyişle Osmanlı İslâm toplumunun ve İslâmî ilimlerin çöküşü, Avrupa’da ortaya çıkan seküler-çağdaş medeniyetin yükselişi ve İslâm dünyasında

¹ BULAÇ Ali, İslam Dünyasında Toplumsal Değişme, s.80

² ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s.45

³ İslâmî ilimler kavramı için bk.UYANIK Mevlüt, “İslâmî İlim” Kavramsallaştırılması, İslâmiyat, c.6, sy.4, 2003, s.23-35

⁴ HATİBOĞLU M. Sait, İslâmiyat , c.6, sy.4, 2003, s.5

taraf tar bulmaya başlamasıyla bu disiplinler (İslâmî ilimler) otoritesini yitirmiş ve meşruiyet krizine girmişti⁵

İslâmî ilimlerin muhteva ve usullerinin ihtiyaca cevap vermediği şeklindeki yaygın kanaat, bu ilimleri yenileme ve canlandırma (tecdid ve ıslah) fikrini gündeme getirdi ve bu yöndeki çalışmalar ilim çevrelerinde giderek hız kazandı. Bu hareket belirgin olarak kendini tefsir ilminde gösterdi.⁶ Bu noktada şu sorunun cevabını vermek yerinde olacaktır: “Niçin yenilenme düşüncesi ilk önce kendini tefsir ilminde gösterdi ? Niçin çağın aklını izleyerek geçmişte kalmış olan geleneği, eski aklı bir kenara bırakarak sadece kutsal metinden “ilham almak” fikri İslâm dünyasında gündeme geldi ? Bu soruların cevabını Batı’daki reformasyon çalışmalarının İslâm dünyasına bir iz düşümü şeklinde izah etmek mümkün olabilir. Şöyle ki; Reformasyon çalışmalarıyla birlikte Batı’da, Katolik geleneği bir kenara bırakmak ve bu geleneğin kutsal kitap üzerindeki egemenliğinden kurtulmak yaklaşımı oluştu. Buna göre Kilise kurumu ve gelenek yerine Kutsal Kitap tek otorite ve kurtuluş kaynağı olarak görülüyordu. Batı’da Kutsal Kitap kurtuluş ve iman için gerekli ve yeterli bütün bilgileri içerdiği ve bunlar sıradan müminler tarafından bile kolaylıkla anlaşıldığı için ilave kaynaklara ve din bilginlerinin yorumlarına gerek görülmemişti. Dolayısıyla insanı bağlayan tek bilgi, Kutsal Kitap’ta öğretilen bilgi olmalıydı.⁷ Batı’daki bu düşüncenin yansıması olarak İslâm dünyasında çağdaş düşünceyi savunanlara göre, artık sadece Kur’an, İslâm’a kaynaklık etmeliydi. Bu çağdaşçılarla birlikte İslâm’da da bu “Kutsal Kitap” anlayışının bütün belirgin özellikleri görülmeye başlandı. Bundan böyle Kur’an en başta ve açık olarak gelenekten bağımsız, kendi başına bir doküman olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Oysa gelenekte, Kur’an onun ilk Müslüman’da hayatlaşmış şekli olarak Kur’an’a eklenilen “Sünnet”, Kur’an’ın ve Sünnet’in Müslüman cemaat tarafından hayata geçirilmiş şekli olan icma ve bu tecrübeleri izleyerek işleyen bir akıl yürütme olarak kıyas-ı fukaha ile birlikte bir kaynak olarak görülmekteydi. Başka bir ifadeyle, Kur’an tek başına değildi. Kur’an geleneği oluşturan diğer kaynaklarla birlikte Kur’an idi ve Kur’an onların da bulunduğu bir bağlamda okunup anlaşılmaktaydı. Ancak çağdaş

⁵ GÜLER İlhami, “İslâmî İlimler ve Sosyal Bilimlerin ‘İslâmî’liği Sorunu”, İslâmiyat, c.6, 2003, sy.4, s.20

⁶ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s.46

⁷ PAÇACI Mehmet, Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsir’e ne oldu ?, İslâmiyat, c.6, 2003, sy.4, s.96

dönemde Kur'an, artık Sünnet ile birlikte çok daha az, icma ile birlikte ise hiç anılmaz olmuştur. Bundan böyle, bütün yorum çalışmaları Kur'an üzerinde yoğunlaşacaktır ve artık önemli olan, sadece "Kur'an'ın doğru anlaşılması" olacaktır.⁸

Bu yaklaşımın belirgin niteliklerini çağdaşçılığın başlangıç noktası olarak kabul edilen Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'dan itibaren görmekteyiz. Onlara göre Kur'an vahyine ait olmayan birçok beşeri unsur, gelenekte Kur'an tefsirine alınmış ve tefsirlerde Kur'an'ın bizzat kendisinin konuşmasına izin verilmemiştir. Bu yaklaşıma göre İslâm toplumunun sıkıntılarının yegane sebebi Kur'an'ın doğru anlaşılmamasıdır ve bunun başlıca müsebbibi de gelenektir. Bu toplumun kurtulmasının tek yolu Kur'an'ın doğru anlaşılmasından geçmektedir. Gelenekte ise onu doğru anlamadığı için eleştiriye sonuna kadar hak etmektedir.⁹

Bu yaklaşımın bir sonucu olarak İslâm dünyasında yeni bir usul ve sistemle bazı tefsirler yazılmaya başlandı. Seyid Ahmed Han'ın (1817-1898) *Tefsîrû'l-Kur'an*, Ebü'l-Kelâm Âzad'ın (1888-1958) *Tercümânü'l-Kur'an*, Cemaleddin el-Kasımî'nin (1866-1914) *Mehâsinü't-te'vîl*, Abduh'un katkısıyla Reşid Rıza'nın (1865-1935) *Tefsîrû'l-Menâr*, Mahmud Şükrî el-Âlusî'nin (ö.1342/1924) *Ma delle aleyhi'l-Kur'an* ile daha sonraları Tantâvî Cevherî'nin (ö.1359/1940) *el-Cevâhir* ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın (1878-1942) *Hak Dînî Kur'an Dili* adlı tefsirleri yeni ilimlere uygun yorumların yapıldığı daha çok kevnî ve aklî ayetlere ağırlığın verilmiş olduğu bu tür eserlerdendir.¹⁰

Aynı düşünce ve yaklaşım kendini İslâm'ın diğer ilimlerinde de göstermiştir. Fıkıhta ictihâd kapısının kapalılığı düşüncesi tenkit edilerek, dinde ictihâdın önemi, mezhep taassubunun zararları, bütün mezheplerin görüşlerine başvurulması ve fikhın asrın ihtiyaçlarına göre birleştirilip kanunlaştırılması tartışılmaya başlanmıştır.¹¹

İslâm düşüncesindeki çağdaş söylemin savunucularından ola Fazlur Rahman (1919-1988) İslâm'daki uyşukluk ve durgunluğun sebebini fıkha dayandırarak şöyle izah etmektedir: "İslâm'da uyşukluk, fikhın temellendiği esaslarda bulunmaktadır ve bu çok önceki tarihlere dayanmaktadır."¹² Alimler mevcut düzeni meşrulaştırmak için

⁸ PAÇACI Mehmet, a.g.m. s.97

⁹ PAÇACI Mehmet, a.g.m. s.96-98

¹⁰ ÖZERVARLI M.Sait, a.g.e. s. 46

¹¹ ÖZERVARLI M.Sait, a.g.e. s. 46

¹² FAZLUR-RAHMAN, İslâm ve Çağdaşlık (çev. Alparslan Açıkgeç- M. Hayri Kırbasoğlu) s.80

çalışmışlardır. İslâm hukuku rast gele bir şekilde Kur'an ve Sünnet'e dayanıyordu ve Kur'an'ın toplumsal- ahlâki değerleri sistemleştirilmemişti. Ona göre fıkıh hayatın ihtiyaçlarından kopuk idi. Hatta fıkıh bir hukuk olarak bile adlandırılmaz.¹³

Fıkıhtaki durgunluğun asıl sebebi ise "İslâm'da icthad kapısı kapanmıştır" hükmünün yaygın kanaat haline gelmesidir. Fazlur Rahman'a göre icthad kapısının kapanmasının istenmesi, gerekli görülmesi ya da bu kapının fiilen kapatılması hakkında hiçbir yerde herhangi bir kimse tarafından verilmiş bir hüküm mevcut değildir. Ancak hiçbir zaman resmen kapanmamış da olsa, taklit yani salt otoritenin kabulü o denli güçlü olmuştur ki, icthad gerçekte hiç vuku bulmamıştır. Bu sebeple daha sonraki yazarlar tarafından "icthad kapısının kapandığına" dair verilmiş hükümler bulunmaktadır. Bu durum yani taklide karşı seslerin yükselmeye başlamasıyla özellikle İbn Teymiyye'nin ortaya çıkmasına kadar devam etmiştir.¹⁴

Fıkıhî düşüncenin ilk dönemlerdeki yöntemini araştıran Fazlur Rahman, o dönemde "Müslüman olarak hayatta kalmak" ve "adalet" için "akıl kullanılması"nın ağırlıkta olduğunu tespit eder. Ancak biz, Başta İslâm tefekkürünün teşekkül devirleri olmak üzere, İslâm'ın gelişimi konusundaki genel bilgisizliğimizden dolayı, miras aldığımız sosyal, siyasal, hukuksal ve ekonomik kurumları kendi deyimiyle neredeyse "Kur'an'ın kendisinden daha kutsal addeder olmuştuz."¹⁵ Taklit, icthadın önüne geçmiştir. Weber terminolojisini kullanacak olursak, "bürokratik otorite" "karizmatik otorite"nin yerine geçmiştir.¹⁶

Yenilikçi söylemin bir diğer düşündürü olan Ebu Zeyd'e göre, bugün Müslümanların uluslar arası emperyalizm karşısındaki başarısızlığının sebebi gerici bir geleneği miras almalarıdır. Metinle olguyu birbirinden ayıran, sosyal ve siyasal güçleri desteklemiş olan gelenek ve bu gericiliğini sürdürenler, bugünkü meydan okuyuşlara karşı bizim önümüzde engel oluşturmaktadırlar.¹⁷

İslâm dünyasının neden geri kaldığını ve yenilik hareketinin nereden ve nasıl başlaması gerektiğini irdeleyen Muhammed Abid Cabiri'de bu konuda diğer

¹³ FAZLUR-RAHMAN, a.g.e. s.83

¹⁴ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu, (çev. Salih Akdemir) s.141

¹⁵ Fazlur Rahman, Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I, (çev. Adil Çiftçi) s.95

¹⁶ ÇİFTÇİ Adil, "Fazlur Rahman 'ın Dinamik Şeriat Anlayışı", İslâmiyat, c.1, 1998, sy. 4, s.172

¹⁷ PAÇACI Mehmet, a.g.m. , s.98

düşünürlerle aynı düşünmektedir. Ona göre; “bugünü yaşayan bizler, atalarımızı yönlendiren eski kavram, metot ve görüş açlarına mahkum edilmekteyiz. Bu mahkumiyet bizi – belki hiç farkında dahi olmadan – geçmişin sorun ve çatışmalarına çekmekte, geleceğe bakışımızı da geçmişin sorun ve çatışmaları yönlendirmektedir.”¹⁸ Bu sebeple geçmişimizi bugünümüzde yaşamakta ve yaşatmakta olduğumuzu, geçmişle bugünün farklılaşmasını göremediğimizi, tarihsiz olarak düşündüğümüzü vurgulayan Cabirî, “tarih bilinci”mizin, ardışıklığa değil tortulaşmaya, düzenliliğe değil kargaşaya dayanır hale geldiğini söylemektedir.¹⁹

Bu çerçevede İslâm hukuku ve fıkhıdaki durağanlaşmanın en büyük sebebinin her şeyden önce düşünsel bir aktivite olan “ictihad”ın yapılmayışı veya yapılamayışına bağlayan Cabirî’ye göre, bugün İslâm ulemasının ezici çoğunluğunda eksik olan husus hayata ayak uyduran bir ictihadı becerememeleridir. Hayatın gerisinde kalan bir ictihadın ise bugüne faydası yoktur. O halde hareket noktası sürekli ictihad ve hayata ayak uydurmak olan, yeni bir tedvin çağını başlatmaya ihtiyaç vardır.²⁰ Bu ise her şeyden önce bir metot ve zihniyet meselesidir. Yani salt fûru konuları esas alan bir ictihad değil, ictihad yapan aklın yeniden yapılandırılarak, devreye sokulması, başka bir deyişle metodolojik olarak yeniden yapılanmayı esas alan bir ictihad anlayışının ikame edilmesi gerekir. Bu düşünsel aktivitenin metodu ise, çözülmeye çalışılan problemin doğasına göre şekillenecek bir metot olmalıdır.²¹

Bütün bu sebeplerden dolayı XIX. yüzyılın sonlarından itibaren ictihad ve tercihe yer veren fıkıh eserleri telif edildi, ardından yeni usul çalışmaları ortaya çıktı. Çeşitli zorluklara rağmen başlatılan kanunlaşma hareketi, Batı “code” larının adapte edilmesi yönüne girmişse de, bu çalışmalar İstanbul’da “Mecelle” ve “Hukuk-i Aile Karamanesi”, Kahire’de “Mürşid’ül Hayran” ve “Kanun-ül ahvâl’iş-şahsiyye” gibi İslâmî literatüre dayalı ürünlerin çıkmasına vesile oldu.²²

¹⁸ Cabirî M. Abid, Arap aklının Oluşumu (çev. İbrahim Akbaba), s.64

¹⁹ Cabirî M. Abid, a.g.e. , s.66

²⁰ Cabirî M. Abid , “Çağdaş Dünyada Şeriatın Tatbiki Problemi” (çev. Abdullah Şahin), İslâmiyat, c.1, sy.4, 1998, s.36

²¹ Cabirî M. Abid, a.g.m. , s.32-33

²² ÖZERVARLI M.Sait, a.g.e. ,s. 46, Ayrıca yeni usul eserleri ve müellifleri için bk. Hayrettin karaman “İslâm Hukuk Tarihi”, s.338-347

“Eşref’ül- ulum” olarak nitelendirilen Kelâm’da²³ ise yenilik ihtiyacı ve düşüncesi daha yoğun bir çaba ve ısrarla vurgulanmıştır. Bunun başlıca gerekçesi ise, akide ile bağlantısı sebebiyle önemli bir yer işgal eden bu ilmin gerek muhatap olarak aldığı akımlar, gerekse dayandığı ilm-i felsefi veriler bakımından zamanının gerisinde kaldığı düşüncesidir.²⁴ Aslında Osmanlı medreselerinin içinde bulunduğu durum bu düşünceyi destekleyici mahiyettedir.

Osmanlı medreselerinde müteahhirin kalamcılarının kullandıkları cedel (diyalektik) metodu kullanılmaktaydı. Bu fıkıhçıların “es-Sebru ve’t-taksim” dedikleri metod olup bazen şartlı kıyaslar şeklinde, bazen de “kıyas-ı hulf” diye ifade edilirdi. Buna göre bir tez ortaya atılır, söz konusu tezle ilgili iki veya daha çok ihtimal vardır. Kelamcı bu ihtimalleri birer birer çürütmek için bütün birikiminin ortaya koyar. Bunları reddederken hatıra gelebilecek sual-ı mukadderelere cevap vermek için de bir bahis açar. O sual-ı mukadderelere cevap verirken aklına başka bir şey daha gelir ve onları ele almaya başlar. Sonunda hatıra gelebilecek her düşünceyi sonuna kadar tartışıp tüketir. Elbette ki bu kadar ayrıntıya dalan zihin yorulup, tıkanmakta ve senteze varacak güçten maalesef uzak kalmaktadır. O günün kalamcısı, alim ve entelektüeli, zeka ve kabiliyetini bu ayrıntıları tartışarak kanıtlamaya çalışıyordu. Hayatla hiç ilişkisi olmayan bu meseleler, din ve ilim adına hiçbir şey ifade etmiyordu ve tamamen zihnî fantezilerden ibaretti. İşte bu yöntem, ulemanın zihnini iğdiş eden yöntemdir. Osmanlı bu yöntemi önceki nesillerden devralmış ve yeni bir yöntem geliştirememiştir. Bu sebeple de ilim ve düşünce hayatı tıkanmıştır.²⁵

Peki metot ve muhteva olarak ilm-i kelâm’da yenilik ihtiyacı sırf bu sebepten dolayı mı hasıl olmuştur? Acaba kelâmcıları bu ilimde yeni arayışlara sevk eden başka sebepler yok muydu? Hiç şüphesiz vardı, kısaca bu sebeplere değinerek, İslam âleminde kelâm ilminde ne gibi yenilikler ortaya konmuştu? Sorusunun cevabını aramaya çalışabiliriz.

Kelâm ilmindeki yeni arayışların ikinci sebebi ise; Batı kaynaklı felsefi ve ilmi nazariyelerin, Allah, O’nun tabiat ve insanla olan ilişkisi, Ahiret hayatıyla ilgili

²³ TAFTA ZANİ, Şerhu’l Akaid, (çev. Süleyman Uludağ), s.100

²⁴ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s.46

²⁵ KAYA Mahmut, “Osmanlı Medreselerinde Felsefe-Kelam Münasebetleri”, İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar II, s.167-168

muayyen dini inançlar ve nübüvvet hakkında bazı problemler doğurmasıydı. Müslüman filozof ve kelâmcılar tarafından yüzyıllar boyunca tartışılan bu problemler, XIX. yüzyılın akılcılığı ve ilmi gelişmelerine paralel olarak yeni boyutlar kazandı. Bütün bu problemlerden de ayrı olarak, ana mesele daha genel bir seviyeye çıkartılarak akıl ve dinin uzlaşp uzlaşmayacağı konusunda düğümlendi. E. Renan ve Sir William Muir gibi batılı tenkitçilerin İslâm'a yönelttikleri hücumlar çift yönlü bir güce sahipti. Adı geçen tenkitçiler ortaçağın son devirlerinde İslâm toplumunda görülen sosyal ve ekonomik geriliğin, İslâm medeniyetinin özünde bulunan kalite düşüklüğünden ileri geldiğini öne sürmekteydiler. Bununla, akıl ve hoşgörüyü yabancı bir "Bedevi" olgu olarak görülen İslâm'ın düşük bir değere sahip olmasından ileri geldiği iddia ediliyordu. Bu safhada, ortaçağ İslâm dünyasında filozoflarla kelâmcılar arasında görülen çatışmalar, açık bir biçimde "Akıl" ve "Din" arasında cereyan eden bir çatışma olarak kabul edilmiş ve bundan da İslâm'ın "Akla karşı" bir din olduğu sonucuna varılmıştı.²⁶ İşte (kelâmcıları), İslâm'a karşı Batı kaynaklı bu saldırılara cevap vermek için kelâm metodlarında yenilik ihtiyacı hissetmişlerdir.

Kelâmdaki yenilik ihtiyacının üçüncü sebebi de şudur. Bilindiği gibi Avrupa'da Rönesans ve Reform hareketlerinden sonra fikir, sanat ve ilimde meydana gelen değişikliklerle Yunan felsefesi, modasını ve itibarını kaybetmiştir. Gazzalî'den itibaren sekiz asır boyunca kelâm kitaplarımızda yer yer kabul, yer yer reddedilen ve filozofların tesis ettiği felsefe de Yunan düşüncesine istinat ediyordu. Batı'da İngiliz filozof Bacon (1561-1626) ile Fransız filozof Descartes (1596-1626) "metod" hakkındaki yeniliklerini ortaya koyduktan sonra, felsefi düşünce yeni bir çağır almış ve birçok kuvvetli filozofla kendisini yenileştirmiştir. Bugün İslâm âlemi de dahil bütün dünyaya yayılmış bulunan bu düşünce ve yeni metot karşısında ilm-i kelâm da metodunu yenilemek ve değiştirmek zorunda kalmıştır.²⁷

Eski kelâm kitaplarımız Allah'ın varlığı (isbat-ı vâcip) konusuna yer vermişlerse de bu, günümüzün ihtiyacı karşısında yeterli değildir. Çünkü kelâm kitaplarının ekserisinin yazıldığı ortaçağ, bütün dünyada dinlerin hakim olduğu bir çağdır. Bu çağda, hatta müteakip çağlarda İslâm dünyasında Allahsızlık cereyanı (ilhad) zayıftır,

²⁶ FAZLUR RAHMAN, İslâm, (çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), s.299

²⁷ TOPALOĞLU Bekir, Kelâm İlmî Giriş, s. 37

hatta yok gibidir. Be sebeple kelâmcılar, daha çok âlemin kadim olmadığını (hâdis olduğunu) ispat ederlerken bu konuya temas etmemişlerdir. Kelamcılar, Dehriyye'yi reddetmek için isbat-ı vâcip konusunu işlemişlerdir. Muattıla, maddiye, Tabîiye gibi isimlerle de anılan Dehriyye, milattan öncesine, Democritos'a (M.Ö.V.asır), Epicuros'a (M.Ö. 341-270) kadar dayanır. Oysa ki bugünün ilm-i kelâmında Allah'ın varlığı ve birliği problemi, en önemli konulardan birini teşkil eder. Çünkü Allahsızlık,(ateizm) günümüz İslâm dünyasında da varlığını hissettirmektedir.²⁸ İşte kelâmcılar, modern Batı'nın ürünü olan ve insan hayatında dine ve Tanrı'ya yer vermeyen pozitivizm, materyalizm.Darvinizm, Fröydizm vb. akımlara karşı İslâm itikadını savunacak yeni bir metoda ihtiyaç duymuşlardır. Çünkü bu cereyanlara ait tenkit ve cevapları eski kelâm kitaplarımızda bulmaya imkân yoktur.²⁹ Bu durumda İslâm dininin muhafızı olan Kelâm'a acil sorumluluklar yüklendiği ve hızla yeni çalışmalara ihtiyaç bulunduğu dile getirilmiştir. Aşağıda Batılılaşma hareketinin başlıca önemli merkezlerinde (Osmanlı. Mısır, Hindistan) kelâm ilmi ile ilgili yapılan bu tür yeni teşebbüs ve teklifler üzerinde durulacaktır.

a) Osmanlı Türkiye'sindeki Yenilik Çalışmaları

Osmanlı merkezi kelim ilmi ile ilgili görüş ve yorumlar konusunda aktif bir konuma sahiptir. Çeşitli dergilerdeki makale ve tartışmalardan son dönem Osmanlı ilim adamları arasında kelim konularının ihtiyaca cevap vermediği düşüncesine sahip olanların bulunduğu kolayca anlaşılmaktadır. Nitekim "Sırat-ı Müstakim"de çıkan bir yazıda, ihtiva ettiği konu ve problemler itibariyle, 500 sene evvel telif edilen kelim ve felsefe kitaplarının artık kâfi gelmediği belirtilerek, eski "sufestaiyye" nin yerine artık maddeci ve tabiatçıların geçtiği, "dehriyyun"un da biçim ve kılıf değiştirdiği, bu sebeple, mevcut fikirlere karşı red ve tashih vazifesi görecek yeni kitapların neşredilmesi gerektiği vurgulanmıştır.³⁰

XIX. yüzyıl sonlarında pek çok Osmanlı âlimi tarafından dile getirilen dinî ilimlerin, özellikle kelâm ilminin metot ve muhteva bakımından yenilenmesi fikri, Batı dünyasında ilim ve felsefe alanında elde edilen yeni gelişme ve değişmelerin bu

²⁸ GÖLCÜK Şerafeddin - TOPRAK Süleyman, Kelâm, s.71

²⁹ TOPALOĞLU Bekir, a.g.e., s.39

³⁰ ÖZERVARLI M.Sait, a.g.e., s.47

âlimlerce de görülüp tespit edilmesine dayanmaktadır. Bu dönemin felsefe ve kelâmla meşgul olan ünlü simaları Batı'da Aristo felsefesinin, dolayısıyla klasik kelâmı ile iç içe bulunan eski Yunan düşüncesinin geçerliliğini kaybettiğini, Batı dünyasında ilimde artık deney ve tecrübenin hakim olduğunu, dini dışlayan ve inkâr eden eski grupların yerlerini materyalist ve pozitivist inkârcı akımların aldığını, bu gelişmeler karşısında kelâm ilminin mutlaka modern Batı felsefesiyle yakından ilgilenmesi gerektiğini ileri sürüyorlardı.³¹

Kelam ve akaid kitaplarına yönelik tenkitler Osmanlıların Batı'ya kanadı tarafından da yapılmıştır. Siyasi olarak İttihad-i İslâm'ı savunan, düşünce bazında materyalist eğilimlere sahip olan Celal Nuri, kelamcılarının uluhiyet anlayışı ve Allah'ın alken ispatı çabalarını eleştirerek akaid kitaplarının değiştirilmesi gerektiğini söyler.³² O'na göre zamanla, dinin esasıyla ilgili olmayan birtakım gelenekler dine ilave edilmiştir. Bunlar gittikçe çoğalarak dinin hakikatini örtmüştür. O dinsizliğin ve din aleyhtarlığının bu ilavelerden çıktığı kanaatindedir. Dolayısıyla itikad kitaplarının bu tür ilavelerden arındırılması ve yeniden yazılması kanaatini dillendirmiştir.³³

Mehmet Ali Ayni (1869-1945) Batı'da gelişen materyalizm, pozitivism ve Darwinizm gibi kötümser ve inkarcı akımların Türk gençliğini etkilediğini görmüştür. Bu akımlar karşısında "gençlerin fikrî selametini muhafaza etmeleri için yazdığını belirttiği *Reybîlik, Bedbinlik, Lâilahilik Nedir?* (İstanbul,1341) adlı eseriyle, Tevfik Fikret'in *Tarih- i Kadîm*'inde (İstanbul, 1321)ileri sürdürdüğü ateist ve materyalist fikirleri ilmî, felsefî ve ahlakî bakımdan tahlil ve tenkit ederek bu fikirlerin yanlışlığını ortaya koymuştur.³⁴

Kelamın konu ve metodunun yenilenmesi hususuyla ciddi bir şekilde uğraşan âlimlerden biri Osmanlı'nın son dönem kelamcısı olan Abdullatif Harputî'dir (1842-1914) . Bilim ve felsefedeki değişim, bazı bilim adamları ve felsefecilerin bilimi dine karşı kullanmak istemeleri sebebiyle Harpûtî, fizik ve astronomi ile ilgilenmiş ve objektif kriterler esas alındığında bu ilimlerde İslâm dinin zor durumda bırakacak

³¹ YURDAGÜR Metin, "Harputî Abdullatif", D.İ.A.,c.16,235-236

³² ÖZERVARLI M.Sait, a.g.e., s.47, Celal Nuri'nin bu konudaki düşünceleri için bk. Celal Nuri, Tarih-i İstikbâl, I, s.119-120

³³ DUYMAZ Recep, "Celâl Nuri İleri", D.İ.A.,c.7, s.243

³⁴ ARAR İsmail, "Mehmet Ali Aynî", D.İ.A., c.4, s.274

verilerin çıkmayacağını savunmuştur. Batılı yazarların ve Müslüman aydınların modernliğe dayanarak İslâm'a ya da dinin kendisine yaptıkları ithamları etkisiz kılmak için çaba sarf etmiştir.³⁵

Harputî'ye göre değişen felsefeyi elemeye tabi tutup, İslâm'a uyan görüşleri hemen tespit edip almak, böylece onlardan yararlanma imkânı bulmak, uymayan görüşleri ise eğer te'vil ve uzlaştırmaya müsait değillerse reddetmek ve bu suretle yeni bir kelâm ilmi tedvin etmek icap etmektedir.³⁶

Üss-i İslâm: Hakâik-i İslâmiyye'ye Müstenid Yeni Akâid ismiyle bir risale neşreden (İstanbul,1332) Filibeli bu kısa risalesinde, İslâm inancının ilkelerini özetlemekte, Comte'un "üç hâl kanunu" nu tenkit ederek, din-bilim ilişkisi ile dinin duygu ve ruh yönü üzerinde durmaktadır.³⁷ Filibeli her dönem insanının ayrı bir zihniyeti bulunduğu için, bugünün insanının eskinin mantık ve bilgileriyle tatmin ve ikna olmasının mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla O'na göre İslâm toplumunun büyük bir düşünce devrimine ve ciddi bir yenilenmeye ihtiyacı vardır.³⁸ Ayrıca Filibeli dînî akîdelerin yanında dînî duygunun önemini eserlerinde sık sık vurgulamaktadır. Müellif bu yolla kelâma yeni bir boyut kazandırmaya çalışır.Ona göre din, dînî his ve duygu ile kaimdir, bunlarsız din ayakta kalmaz.³⁹

Kelâmda yenilenme hareketinin Türkiye'deki en önemli siması ise, İzmirli İsmail Hakkı'dır (1868-1946). *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eseri ve aynı konuda çıkan birçok makalesiyle kelâmın yenilenmesi için büyük gayretler sarf eden İzmirli İsmail Hakkı'nın bu çalışmaları daha çok Cumhuriyet öncesine tekabül etmektedir.⁴⁰ İyi eğitim almış bir Osmanlı münevveri olarak İzmirli, değişen şartlar sebebiyle döneminin diğer simaları gibi yenilenmenin bir ihtiyaç olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple İslâm düşüncesini yeniden ele almak istemektedir. Başvurduğu yol, işe sıfırdan başlamak değil "süreklilik içinde yenilik" ilkesi gereğince, sağlam bir köke dayanarak yenilik yapmaktır. Bu nedenle İzmirli, kelâm ilmini yeniden ele alarak yetersiz kaldığı noktaları

³⁵ ÖZERVARLI M.Sait, a.g.e. s.47-48

³⁶ ÖZERVARLI M.Sait, a.g.e. s.48, Daha geniş bilgi için bk. Harputî, Târih-i İlm-i Kelâm, s.111-115

³⁷ ÖZERVARLI M.Sait, a.g.e., s.48, II. Bölüm,dipnot 10

³⁸ ÖZERVARLI M.Sait, a.g.e. , s.49

³⁹ KARA İsmail a.g.e. , s.58

⁴⁰ ÖZERVARLI M.Sait, a.g.e. , s.49

gidermeye çalışır. İslâm ve Batı felsefesi tarihini çok iyi okuyarak, İslâm düşüncesini karşılaştırmalı düşünce ve felsefe tarihi bağlamında yeniden inşâ etmek ister.⁴¹

Hiç şüphesiz kelâm âlimleri tarih boyunca ortaya çıkan ihtiyaçlara göre hareket etmişlerdir. Zaman zaman İslâm dünyasını tesiri altına alan veya bu özelliği gösteren cereyanlara ayak uydurmak ve onlara karşı İslâm akâidini savunmak ve açıklamak için metotlarında daima değişiklik yapmışlardır. Yani kelâm ilminin temel konuları olan iman esasları değişmemiş, ancak bu esasların izah ve ortaya konma tarzında değişiklikler olmuştur. Bu noktada son devrin kelâm âlimleri kendilerine şu soruyu sormuşlardır. Acaba çağımızın ilm-i kelâmı aynı iman esaslarını hangi metotla müdafaa, izah ve ispat etmelidir? Bu sorunun cevabını arayan son dönem kelâm âlimleri, çağımıza kadar yazılmış olan kelâm kitaplarında konu edilen bazı fikirlerin bugün geçerliliğini yitirmiş olduğunu ve böylece eski kelâm kitaplarının kifayetsiz bir halde olduğunu görmüşlerdir.

Bu görtüşte olan İzmirli, yaşadığı dönemde kelâm disiplininin artık ilim değerini kaybettiğini, günün ihtiyaçlarına cevap veren yeni bir kelâma ihtiyaç bulunduğunu ifade eder ve bu görüşünü kelâm tarihinde daha önce meydana gelen değişmelere dayandırır. O'na göre, Fahreddin er-Râzî kelâmı, nasıl ki Bâkîllânî kelâmının yerine geçmiş, yani Râzî'nin asrında Bâkîllânî kelâmı kâfi görülmemişse, kendi döneminde de Râzî kelâmı ihtiyaca cevap vermemektedir. Aristo felsefesinin inkırazı sebebiyle kelâmın ona dayanan bazı meselelerinin de zorunlu olarak değişmesi ve onların yerine yeni felsefenin bazı meselelerinin ilave edilmesi, böylece asrın ihtiyaçlarına uygun ve mevcut felsefeye denk bir kelâmın yazılması gerekmektedir. Çünkü, kelâm ilminin amacı ve temel konuları değişmemekle birlikte metodu ve kullandığı bazı deliller zamana ve ihtiyaca bağlı olarak değişebilir. Bu sebeple, kelâmda skolastik metod yerine, modern metodolojinin kuralları uygulanmalıdır.⁴²

Bu düşünceden hareketle “Yeni İlm-i Kelam”ını yazan İzmirli, eserinin giriş kısmına “kelam ilminin yenilenmesi” başlıklı bir bölüm açmıştır. Burada İzmirli, İslâm'ı akli delillerle savunan kelamın çağın gereklerine göre yeniden ele alınmasından yanadır. Zira bizzat kelam tarihi, bu yenilenmelerin süreklilik arz etmesi ve devamıyla

⁴¹ ELİAÇIK R. İhsan, İslâm'ın Yenilikçileri, c.3, s. 110

⁴² ÖZERVARLI M. Sait, “İzmirli İsmail Hakkı”, D.İ.A. c.23, s. 533

oluşmuştur. Önceki kelamcılar mantığı reddederken, sonrakiler mantık kurallarını alabildiğine kullanmışlardır.⁴³

İzmirli'ye göre bugün bir çok filozof semavi dinleri yeterli görmeyerek “tabii din” dedikleri evrensel bir ahlak düşüncesi geliştirmişlerdir. Halbuki İslâm zaten evrenselidir. Ancak ne yazık ki bu yüce din yavaş yavaş nüfuzunu kaybetmektedir. Bir takım akılsızlar İslâm'a saldırmakta, inançlarımıza hurafe, dînî ahkâmımıza da geride kalmış kurallar olarak bakmaktadırlar. Dini müdafaa etmekle görevli zevatın vurdumduymazlığı da cabasıdır. Bunun sebebi dinin özünü anlamadan önyargılara sahip olmak ve bu dosdoğru olan dinimizin bir türlü kendini anlatamamasıdır.⁴⁴

Modern Batı düşüncesinde ortaya çıkan ve Müslüman aydınları etkilemeye başlayan inkârcı akımlara karşı İzmirli'nin sürdürdüğü mücadele özellikle materyalizm ve pozitivizme yönelik olmuştur. Materyalizmin ilmî araştırmaya tahammül edemediğini söyleyen İzmirli'ye göre dışardan bilimsel görünüyorsa da iyice incelendiğinde bu akımın ilim ve tecrübeyle uyuşmadığı, boş fikir ve safsatalardan kurulu nazariyelere dayandığı kolaylıkla fark edilir. Çünkü modern fizikte artık her şeyin aslı maddeye dayandırılmamakta, aksine madde enerjiye dönüşüp yoğunlaşmış bir kuvvetten ibaret görülmektedir. Pozitivizmin de insanlığın yüksek düşünce anlayışını durdurmaya çalıştığını belirten İzmirli'ye göre, varlığın başlangıcı ve kaynağı konusundaki soruları göz ardı etmek insan bilgisinin iflası demektir. Nitekim pozitivizmin kurucusu Auguste Comte'un dinin yerine pozitif bilimi ikame etmek üzere sistem kurmaya çalışırken sonunda “insanlık dini” adı altında yeni bir din oluşturma noktasına gelmesi ibret alınacak bir durumdur.⁴⁵

İzmirli, modern felsefenin İslâm alemine girmesinin geç olması sebebiyle taklit ve tercüme devrinin aşılamadığını dolayısıyla da söz konusu felsefenin tam anlamıyla teşekkül etmediğini söylemektedir. O'na göre bu yeni felsefenin yanlış mecralara ve geleneksel İslâm anlayışına ters düşen bir yöne kaymaması için gayret sarf edilmeli, vahiyle çatışmaması temin edilmeli, hatta gerekirse bazı unsurlar reddedilmelidir.⁴⁶

⁴³ ELİAÇIK R.İhsan, a.g.e., c.3, s.122

⁴⁴ İsmail Hakkı İzmirli, Yeni İlm-i Kelam, (haz. Sabri Hizmetli), s.123

⁴⁵ ÖZERVARLI. M .Sait, a.g.md., D.İ.A., c.23, s. 535

⁴⁶ İsmail Hakkı İzmirli, Yeni İlm-i Kelam, c.I, s. 147

O, kelâmı bir yandan modern düşünce ile irtibatlandırmaya çalışırken, diğer yandan da bu ilmin felsefi tartışmalar içinde kaybolmasını da istememektedir. Dönemin bilimini sahiplenme ve bağlayıcı olmasına yol açma tehlikesine karşı yerinde olan bu tavır, diğer taraftan kelâmı düşünce açılımını engelleme riskini de beraberinde getirmektedir. İslâm düşüncesini temsil konumunda olan kelâm ilminin fikrî zenginlikten soyutlanması düşünülemez. Ancak vahyi/ sem'î inançları felsefî bir söylemle ele almak hem söz konusu inanç esaslarının anlaşılmasını zorlaştıracak hem de aklî yorumların inanç olarak algılanmasına yol açabilecektir. Bu noktada İslâm dininin prensip ve özelliklerini, kısaca İslâm'ın bir din olarak sunuluşu ile İslâm alimlerinin felsefî konulardaki (varlık, bilgi, tabiat hatta ulûhiyet) fikir üretimlerini ayrı ayrı ele almak gerekir. Biri ile dinin takdim, tebliğ ve korunması, diğeri ile de İslâmî tefekkür ve geleneğin devamı temin edilmiş olacaktır. Böylece iman esaslarının bozulması veya girift bir hale gelmesi engellenmiş olacaktır.⁴⁷

İzmirli'nin metodolojisi , yani ictihad felsefesi kendi deyimiyile “meslek ve metodu” modern felsefe ve dini ilimlere bakışı ile ortaya çıkmaktadır. Zira O, bir taraftan felsefeye olan ihtiyacı dile getirirken diğer taraftan da kelâm ilminin geleneğini bir tarafa bırakıp yok saymamıştır. Hatta İzmirli bilim ve felsefe'nin fizîki âlemle ilgili teori ve iddiaları karşısında kendi tabiriyle bî- taraf (tarafsız) kalmakta, “Öyle de böyle de olabilir” diyerek açık kapı bırakır. Ancak felsefe ve bilimin fizik ötesi âleme burnunun soktuğu yerlerde müdahale etmekte, İslâm kelâmının klasik görüşleriyle bunları iptal etme yoluna gitmektedir.⁴⁸

Yine İzmirli meslek ve metodunu anlatırken mensûbiyetinin hiçbir mezhep ve fırkaya ait olmadığını, ancak İslâm dinine olduğunu söyler. Metot ve çizgisini kendi ifadesiyle şöyle açıklar:

“Selefiye olsun, mütekellime olsun, mutasavvıfa olsun, felâsife olsun, hangi fırka olursa olsun hak ve hakikat uğrunda çalışan bir grubu ulu orta reddetmeyi hiçbir vakit kabul etmem... Hadislerin tetkik ve tenkid edilmesini hadisçilere, fer'î hükümlerin çıkarılmasını fıkahçılara, kalbe ait vâridlere ve hallerin tezkiyesine ait hususları mutasavvıflara, hisse dayalı

⁴⁷ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 51

⁴⁸ ELİAÇIK R.İhsan, a.g.e., c. 3, s.124

gerçekleri fen bilginlerine , doğruluk ve iyiliğe ait tetkikleri filozoflara, hülâsa her hali ehline bırakırım. Ancak görebildiğim bir hatayı da söylemekten çekinmem... İyi biliniz ki fikirlerim de Gazzalî'nin eserlerinden mülhemdir."⁴⁹

İzmirli, ilm-i kelâmın değişen çağın ihtiyaçlarına cevap verebilmesi için kelâmıda gerçekleşmesini istediği değişimi kendi ifadeleriyle şu zemine oturtmak istemektedir:

*"İlm-i kelâmın mebadisi ve vesaili ihtiyac-ı asra göre değişir. Hasım başkalaştıkça, muanid değiştikçe ilm-i kelâmın sûret-i müdafaaşı başkalaşır. Ancak ilm-i kelâmın mekâsıdı asla değişmez."*⁵⁰

Yani İzmirli'ye göre, kelim ilminin gayesi (mekasıdı) asla değişmez, vahye dayalı olan temelleri hiçbir suretle değişikliğe uğramaz. Ancak kullanılan vasıta (vesail) ve ön bilgiler (mebadî), yani izah ve ispat şekli zamana ve ihtiyaca göre değişir. Ayrıca kelâm, muhalif düşünce ve akımların (hasım ve muanid) zamanla değişmesi ile de vesâil (suret-i müdafaa) değiştirir.

İzmirli, Osmanlı'nın son dönemlerindeki karışık ve problemlili bir çevrede başta kelâm ilmi olmak üzere, İslâmî ilimlerdeki anlayış , kavrayış ve yorumlayışın yeniden canlanması için çaba harcamıştır. O çalışmalarını, yoğunluğunu kelâma vermekle birlikte, içinde bulunduğu toplumun problemlerini çözmek amacıyla hukuk, fıkıh usûlü, siyaset, hilafet, devlet, kadın hakları, felsefe vb. konular üzerinde yapmıştır.⁵¹

İzmirli'nin rasyonel ve eleştirel bakış açısına sahip olmakla birlikte eserlerinde tek bir çizgiyi takip etmediği de görülmektedir. Özellikle sıfatlar ve kader gibi bazı konularda selef tavrının doğru bulurken, aklî meselelerde de istidlallere başvurması, tercihlerinde değişik İslâm mezhepleri yanında İslâm filozoflarından da yararlanması, yine bazı konularda çağdaş bilim ve düşüncenin verilerini kullanması onun bu eklektik yaklaşımını ortaya koymaktadır. İzmirli her ne kadar bir düşünce sistemi ve ekol oluşturamamışsa da temsil ettiği geleneğe bağlı yenilik çizgisiyle son dönem Osmanlı düşüncesi içerisinde önemli bir yer edinmiştir.⁵²

⁴⁹ KARA İsmail, a.g.e., s.437-438

⁵⁰ İsmail Hakkı İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, s.59

⁵¹ İzmirli'nin bu konudaki görüşleri için bk. Kara İsmail, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, s.435-469

⁵² ÖZERVARLI M. Sait, a.g.md., D.İ.A., c.23, s.535

Görülüyor ki İzmirli, yeniliği “süreklilik içinde değişim”, “sabit din dinamik şariat” çizgisinde olup, temel gaye ve ilkelerden sapmadan kelâmında ve de İslâm ilimlerinde metot değişimine açık ve imkân veren bir yapıdadır. O’nun yenilikçiliği, kökten değişim ve sıfırdan başlama girişimlerinin sonuçsuz kalacağını bildiği için, temelsiz bir yenilenme ve ıslah hareketi değil, ana ilkelerden vazgeçmeksizin bu ilkelerin izah ve ortaya konuş tarzına (yani metoda) dair bir yenilikçiliktir.

b) Orta Doğu Bölgesindeki Yenilik Çalışmaları

İslâmi literatürde “ıslahat”, “nahda” ve “ihya” terimleriyle ifadelendirilen fikri-siyasi modern hareketler, 19. yüzyıldan itibaren Batı ülkelerinin fikri-siyasi- iktisadi açıdan İslâm alemine yönelik emperyalist yaklaşım ve sömürge zihniyetine karşı, geleneksel mirası yeni bir kavrayış ile tanımlayarak, yeni şartlara ve sorunlara çözümler üretmeyi hedefler.⁵³

Son dönemlerde Mısır’da kelâm ilminin problemleri ile uğraşan ve bu ilmin daha verimli bir hale gelmesi için çaba sarf eden kişi Muhammed Abduh’tur.(1849-1905) Abduh ve çalışmalarına geçmeden kendi ifadesiyle “üstadım” dediği Cemaleddin Efgani’ye ve görüşlerine kısaca yer verelim. Kısaca dememin sebebi , biz bu çalışmamızda son dönem kelâm ilminde yapılan veya yapılmaya çalışılan yenilikleri irdelemeyi amaç edindik. Efgani’nin çalışmaları ise ilmi ve kültürel bir çerçeveden ziyade siyasal bir düzleme oturmaktadır. Bu açıdan araştırmacılar, Efganî’ye 19. yüzyılda politik İslâm’ın sözcülüğünü yapan düşünür gözüyle bakmışlardır. Bir devlet projesine dayanan “Politik İslâm” , özünde resmî bir din görüşüne dayalı, verili dünyayı kendi yöntemleriyle İslâmlaştırmaya çalışan total bir eğilimdir.⁵⁴

Efganî XIX. yüzyılda emperyalist Batı’nın ilerlemesi, İslâm dünyasının ise geride kalmasının sebepleri üzerinde durarak “Ne yapmalı?” sorusunu kendisine sorar. Efganî İslâm dünyasında diriliş ve ihyayı gerçekleştirebilmek için Abduh’la birlikte Paris’te “*Urvetü’l- vüska*” gibi, direnişçi bir teşkilat ve aynı isimle bir dergi kurmuştur. Bu

⁵³ UYANIK Mevlüt, Bilginin İslâmleştirilmesi ve Çağdaş İslâm düşüncesi, s.21

⁵⁴ CANATAN Kadir, “Gelenek, Din ve Modernite”, Bilgi ve Hikmet, Kış 1995, sayı:9, s.38-39

dergide İslâm âleminin neden gerilediğine ve nasıl kurtulacağına dair bir yayın politikası izlemişlerdir.⁵⁵

Efgânî, İslâm dünyasındaki bazı aydınların⁵⁶ her yerde batı tipi okullar açılarak Müslümanların içinde buldukları durumdan kurtulabilecekleri görüşüne katılmamaktadır. O'na göre Batı tipi okullar, Batı'nın kendi tarihi içinde yavaş yavaş gelişmiştir. İslâm dünyası alt yapısız olarak, kendi gelişim sürecini takip etmeden , bu okulları olduğu gibi kendi bünyesine aktarırsa , bu hiçbir işe yaramayacaktır. Bununla sadece batılıların enelerine hizmet edilmiş olunacaktır. Oysa yapılması gereken, gerçek dine (İslâm'a) dönüştür.⁵⁷

Efgânî “uyuyan dev” olarak vasıflandırdığı İslâm dünyasının kurtuluşunu, dinin ilk doğuş yıllarındaki haliyle anlaşılması ve yaşanmasına bağlamaktadır. O'na göre ümmetin çöküşü, dinin saf halinden uzaklaştırılması, bidat ve hurafelerle doldurulması sebebiyle olmuştur. O , bu çöküş ve çözülmenin, ilim ve hilafetin birbirinden ayrılmasıyla başladığının düşünür. *Urvet'ül-vüskâ*'nın ilk sayılarında yazdığı bir sayısında bu konulara yer vermiştir. O'na göre ilimden kopan hilafet, kısa sürede saltanata dönüşmüş ve birçok yerde saltanat iddiasıyla emirlikler ortaya çıkmış ve birbirlerini yiyip bitirmişlerdir. Kendi başına kalan ilim dünyası ise, hareketsiz bir görüntü meydana getirmiş, okunanlar zihinlerde birer hayal ürünü haline gelmiş, birçok grup ortaya çıkmış, itikatlar bozulmuştur. Bunun sonucunda da ilim hareket ve gayrete getiren değil, uyuşturan bir bilgi haline gelmiştir.⁵⁸

Selefiye ekolünün son dönemlerdeki temsilcilerinden biri olarak görülen Efgânî⁵⁹ herhalde İslâm'ın temel kaynaklarına dönüş çağrısında bulunduğu için bu ekol mensuplarından sayılmaktadır. Çünkü O İslâm'ın temel kaynaklarına dönüşü savunmakla birlikte, epistemolojisini akıl üzerine bina eder. O'na göre aklın ötündeki vehim ve hurafeler arındıkça insan gerçeği anlamada mesafe kat edecektir. Efgânî Batı'da reformcuların İslâm'ı taklit ederek yenilikler yaptığını, üstünlüğü ruhban sınıfından alıp akla ve bilgiye verdiğini söylemektedir. İslâm'da ictihad kapısının açık

⁵⁵ ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e., c.2, s.345-346

⁵⁶ Efgânî'nin kastettiği aydın Seyid Ahmed Han'dır. S. Ahmed Han “Aligarh Koleji”ni kurmuştur. Çalışmalarını kitaplar yazarak, dergiler yayınlarak, konferanslar düzenleyerek yürütmüştür.

⁵⁷ ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e., c.2, s.347

⁵⁸ ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e., c.2, s.350

⁵⁹ TOKU Neşet, “İslâmî Fundamentalizm Mümkün müdür?”, Bilgi ve Hikmet, Güz 1995, sayı:12, s.18

olduğunu söylemiş, daha çok aklî delillere dayalı ictihadı teşvik etmiş, taklidin terk edilmesini savunmuştur.⁶⁰

Efgânî, mücadelesini sömürgeciliğe karşı siyasi alanda ve İslâm'ın temel kaynaklarına dönüş fikrini, bu kaynakları siyasal bir gözle okuyarak vermiştir.⁶¹ Ayrıca Efgânî bu mücadelesini verirken İslâm'daki akla ters düşünce ve yorumlardan, o ana kadar yapılan ilave ve yamalardan, yabancı etkilerden İslâm'ın arındırılması gerektiğini söyleyerek, bu faaliyetin bilim ve teknolojiyle uyuşan hakiki ve saf İslâm'ı bulana kadar devam ettirilmesini ister. Bu arındırmanın yapılabilmesi için ise, hem İslâm'ın hem de modern toplumun düşmanı olan kadercilik, taklit ve ataletin terk edilmesi gerektiğini savunur.⁶²

Mısır'da İslâm toplumunun, Batı karşısında yaşadığı entelektüel ve epistemolojik bunalımı aşma çabasını en yoğun şekilde Muhammed Abduh'ta (1849-1905) görmekteyiz. Abduh, kendisini etkileyen ve hocası olan Efgânî ile kaynaklara dönüş, akılcılık, ictihad ruhunun canlandırılması ve İslâm birliği gibi fikirlerde uyuşmakla birlikte, bu amaçlara ulaşmak için kullanılacak olan vasıta ve metotta farklı görüşe sahiptir. Efgânî daha çok savaş ve mücadele adamıyken, Abduh düşünce ve kültür adamıdır. Efgânî sömürge ve istibdat hareketlerinden kurtulmadıkça eğitim ve ıslahın hiçbir işe yaramayacağını söylerken, Abduh sömürge ve istibdadın yok olmasını eğitim ve öğretimin bir sonucu olarak görmektedir. Bu yöntem farklılığı aynı amacı gerçekleştirmek için Efgânî'yi siyasete, Abduh 'u ilim ve kültüre yöneltmiştir. Aslında Efgânî ile Abduh arasındaki bu farklılaşma daha önceleri Seyid Ahmed Han ile Efgânî arasındaki farklılaşmanın bir tekrarından ibarettir.⁶³ Zira Efgânî klasik İslâmî yenilikçi aydınlar arasındayken, Seyid Ahmed Han liberal ve batıcı aydınlar arasında zikredilmektedir.⁶⁴ Bu düşünce yapılarının yansıması olarak Efgânî "Urvet'ül-Vuska" direniş teşkilatını kurarken, Seyid Ahmed Han "Aligarh Koleji"ni kurmuştur.⁶⁵

⁶⁰ ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e.,c.2, s.355-361

⁶¹ CANATAN Kadir, "Bir Okuma Biçimi Olarak Fundamentalizm ve İslâmcılık", Bilgi ve Hikmet, Güz-95, sy.12, s.61

⁶² UYANIK Mevlüt, Bilgini İslâmleştirmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi, s. 57

⁶³ ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e., c. 2, s. 404

⁶⁴ UYANIK Mevlüt, a.g.e., s. 60

⁶⁵ ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e., c.2 s.333

Efgânî ile fikir ayrılığına düşen Abduh, onun ve siyasi çizgisini bırakmış, bütün gayretini tedrisatı yeniden düzenlemeye, kelâm ve fıkhıta istidlal ve icthadı çalıştırmaya, böylece bu ilimleri ilk dönemlerdeki canlılığına kavuşturmaya yönelmiştir. Ezher’de hocalık yapan, dönemindeki kelâm ilminin durumunu hiç tasvip etmeyen Abduh, hiç kimsenin elinde Eş’ari , Matürîdî Bakillânî ve İsfârâînî alimlere ait bir kitabın bulunmamasından hatta kitapçılarda da bunların eserlerine rastlanmamasından yakınmaktadır. Zamanın kelâm tedrisatından da memnun değildir. Çünkü o zamanlar Ezher’de talebeler , muhtasar kitaplar dışında bir kitap okumamaktadırlar.⁶⁶ Hatta bu kitapları okuyan kimselerin , lafızlar üzerindeki tartışmalar ve metotlarla ilgili tetkiklerden başka bir şey bulamadığını söyleyen Abduh bu lafız tartışmalarını ve metotları da beğenmemektedir.⁶⁷ Ona göre bu kitapları okuyan talebeler sadece ibarelerin ne manaya geldiğini öğrenmekte , delil ve mukaddimeleriyle bir bahsi öğrenip doğrusunu yanlışından ayırabilme seviyeleri bulunmamaktadır.⁶⁸

Aslında bu yönüyle Abduh, medreselerde okutulan İslâmî ilimlerde özellikle kelâm ilmindeki yüzeyselliğe vurgu yapmaktadır. Muhtasar kelâm kitaplarında yazılanlar yüzeysel olarak öğrenciler tarafından okunmaktaydı. Oysa herhangi bir ibareyi okumak, onu anlamak ve içeriğini kavramak anlamında değildir. Nitekim metinden ne murad olunduğu okuyan tarafından anlaşılmazsa yapılan iş sadece lafızlardan ibaret kalır.

Abduh müteahhirin dönemi mütekellimlerini, Yunan kaynaklı felsefe ile beslenen filozoflardan etkilenip onların görüşlerini taklit edercesine savunmakla suçlamaktadır. Ona göre müteahhirin kelamcıları , kelâmın meselelerini felsefî problemlerle karıştırmış, sonuçta kelâm kitaplarında lafız ve üslup tartışmalarından başka bir şey kalmamış ve akıl dışlanmıştır. Bu durum ise gerçek dinden bütünüyle uzaklaşılmasına sebep olmuştur.⁶⁹

Abduh akla ileri derecede vurgu yapmış, yenilikçiliğin kadîm iddiasını tekrarlayarak “akla dönüş” çağrısı yapmıştır. Naklin akla göre tevil edilmesini söylemiş,

⁶⁶ ÖZERVARLI M.Sait, a.g.e., s.53

⁶⁷ ABDUH Muhammed, Tevhid Risalesi, s.86

⁶⁸ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s.53

⁶⁹ ABDUH Muhammed, a.g.e., s.

İslâm'ı gerçek kimliği ile çağın insanına sunmaktadır. Fakat ona ne yeni esaslar ilave etmişler ne de onun bazı hükümlerini çıkarmışlardır. Bunun ise reformla ve modernizmle bir ilgisi yoktur. Onları , Batı emperyalizmine karşı mücadele etmek, İslâmî kavram ve anlayışları yeniden akılcı bir metotla belirleme ve geliştirme hareketinden ibarettir.⁷⁵

19. yüzyıldan itibaren Batı ülkelerinin hakimiyetine karşı Orta Doğu bölgesinde alternatif oluşturma çaba ve düşüncesi sonucunda Abduh' un dışında çağdaş İslâm düşüncesi eğilimi gösteren başka şahsiyetler de vardır. Mısır'da yenilikçi metodu kullanan ve Abduh 'un öğrencisi olan üç şahıs onun mirasını üç istikamette geliştirmiştir.

Kasım Emin, Abduh' un özellikle kadınlarla ilgili yenilikçi fikirlerini sürdürdü. Mısır toplumunda kadınların içinde bulunduğu geri durumdan kurtulması için çalışmalar yapmıştır. İslâm'ın kadına bakışını tenkit etmek amacıyla “*el- Mer'etül-Cedide*” eserini yazmıştır.⁷⁶ Ölümünden sonra Mısırlı kadınlar arasında eşitlik, kadının hor görülmemesi, çok eşliliğe karşı oluş vb. bir çok konuda ileri adımlar atılmasını sağlamıştır.⁷⁷ Ayrıca Kasım Emin, İslâm'ın Hıristiyanlık karşısındaki ilerlemeci konumunu ispatlamak için pozitivist bir yaklaşım içerisine girmiştir.⁷⁸ Siyasal açıdan laisizmi savunan Kasım Emin Orta Doğu bölgesinde seküler Pozitivizmin temsilciliğini yapma görevini üstlenmiştir. Sosyal tahlillerinde ise Darvinci bir çizgi izlemiştir.⁷⁹

Abduh' un felsefi yönünü devam ettiren sima ise Mustafa Abdurrazık'tır. Cömertlik, hoşgörü, insan sevgisi, diğergamlık ve erdemi merkeze alan bir felsefi İslâm düşüncesini canlandırmaya çalıştı.⁸⁰

Abduh' un özellikle selefe dönük yönünü ise Reşid Rıza esas almıştır. Batı fikir geleneğinin etkisiyle zamanla Mısır'da gelişen laikçi eğilimlere karşı giderek nakilci/ selefi bir karaktere bürünmüştür. Selefi ekol olarak isimlendirilen Efgânî- Abduh ve Reşid Rıza üçlüsünün içerisinde en selefi olanı Reşid rıza idi. Ona göre selefin saf ve dinç İslâm anlayışına dönüş, Müslümanlara istedikleri güç ve kuvveti verecekti. İslâm'ın püriten biçimine vurgu yapan Vehhabiliğe de hayranlık duyan Reşid rıza, Efgânî'nin

⁷⁵ ABDUH Muhammed, Tevhid Risalesi, (çev: Sabri Hizmetli) s.48-49

⁷⁶ YAVUZ Yusuf Şevki, Ferid Vecdi, D.İ.A. c.12, s.395

⁷⁷ ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e. c.2, s.428

⁷⁸ UYANIK Mevlüt, a.g.e. s.24

⁷⁹ UYANIK Mevlüt, a.g.e. s.30

⁸⁰ ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e. c.2, s.428

sezgiyi âlemi açıklama aracı olarak görmemiştir.⁷⁰ Hatta Hıristiyan Ferah Antun'a cevap verirken, nassın sultasına karşı aklı ortaya koyarken, o devrin siyasal ve toplumsal durumundan etkilenerek pozitivist yorumlarda dahi bulunmuştur. Bu pozitivist yorumlar Kur'an ayetlerinin tefsirinde dahi bulunmaktadır. Abduh "Fil" suresindeki Ebâbil kuşlarının attıkları taşları "mikrop" olarak tefsir etmiştir. Bu tavrıyla, modern bilimlerin ve akılcılığın etkisinde kalarak Kur'an ve din yorumunu çağdaş bir çerçeveye kavuşturmak istemektedir.⁷¹ Bu ise, 19. yüzyılda yaşanan fiili ve fikrî sömürge sebebiyle, İslâm dünyasındaki zihinlerin Batı'nın fikri geleneğinden etkilenmesinin bir sonucudur.⁷²

Abduh 'un yenilenme düşüncesini üç noktada toplamak mümkündür:

1) Aklın sivil veya dînî liderlerin tahakkümü olmaksızın yalnızca delilin otoritesine boyun eğeceği şekilde düşüncüyü taklit ağından kurtarmaya çağrı.

2) Din ile bilim arasındaki bağlantı, ikisinin ayrılmaz iki dost kabul edilişi, O'na göre din ve bilim arasında çatışmaya gerek yoktur, çünkü ikisinin de insanın ihtiyacını karşılamada görevi vardır, biri diğerinden yoksun olamaz.

3) Dinin anlaşılmasında ve dînî bilgilerin kazanılmasında ihtilaf çıkmazdan önceki ilk kaynaklara başvurma.⁷³

Bütün bu farklı düşünüş ve yenilikçi girişimlerine rağmen Abduh'un kelâmı, temelde ve içerik itibarıyla mevcut gelenekten farklı olamamıştır. Bütün farklılığı bazı şeyleri daha çok vurgulaması veya terk etmesindedir.⁷⁴

Aslında Abduh ve hocası Efgânî'nin reformist ve modernist olmaları, kelimenin gerçek anlamında doğru bir değerlendirme olarak görünmemektedir. Çünkü bu iki kavramın Hıristiyan düşünce ve kültür tarihindeki anlamı oldukça önemlidir. Hıristiyan dinini yenileme, Hıristiyan kural ve kavramlarını yeniden düzenleme, Hıristiyanlığa yeni bir şekil ve muhteva kazandırma manalarını taşıyan bu kelimeler, Fransız Rönesans ve reformu ile kullanıldığı anlamında uygulama imkanı bulmuştur. Bu noktada Efgânî ve Abduh , (diğer geçmiş alimlerin kendi zamanlarında gördükleri işlevi yerine getirerek)

⁷⁰ ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e. c.2, s.430

⁷¹ CANATAN Kadir, a.g.m. Bilgi ve Hikmet, Güz 1995, sayı:12, s. 62

⁷² UYANIK Mevlüt, a.g.e. s. 26

⁷³ CANATAN Kadir, a.g.m. Bilgi ve Hikmet, Güz:1995, sayı:12, s.61-62

⁷⁴ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s.54

siyasal yaklaşımı ile Abduh'un entelektüel yaklaşımının arasında bir yerde duruyordu.⁸¹ Reşid Rıza eserlerinde , adeta hocasına olan bağlılığını göstermek için, "Üstadü'l-İmam" dediği Abduh'tan sık sık aktarmalarda ve onun fikirlerine atıflarda bulunur.⁸²

Orta Doğu bölgesinde yazılarında din ve bilimi uzlaştırmaya, İslâm düşüncesini yeniden canlandırmaya çalışan bir diğer entelektüel ise Mısırlı Ferîd Vecdi'dir (1878-1954). Ferîd Vecdi bir taraftan çağdaş İslâm düşüncesini ilim ve akıl temellerine dayandırmaya çalışıp yenilikçi hareketin öncüleri arasında yer alırken, diğer taraftan da İslâm alemini etkisi altına alan materyalist felsefeye karşı mücadele vermiştir. O, Kur'an'ın i'cazına itiraz eden Taha Hüseyin'e karşı Kur'an'ın üstünlüğünü, kadının statüsünün, çağdaş Batılı değere göre belirlenmesi gerektiğini savunan Kasım Emin'e karşı da İslâm'ın kadına bakışını savunup yozlaşmayı reddetmek için bir çizgi takip etmiştir. Bu konuda Kasım Emin'e karşı "*el-Mer'etü'l-Müslime*" adlı bir reddiye de yazmıştır.⁸³

Ferid Vecdi'nin asıl meşhur olduğu ilim ise kelâm ilmidir. İtikadî konularda aklı deliller kullanan Ferîd Vecdi , muhtemelen pozitivist ilmi atmosferin etkisiyle iman esaslarını duyu verilerine dayanan delillerle kanıtlamaya çalışmış, klasik şekliyle yetersiz bulunduğu kelâm ilminde modern ilimlere paralel olarak yenilikler yapmak istemiştir. Fikrî mücadelelerinde daha çok materyalizmin tenkidi üzerinde duran Vecdi , Müslümanların mezhep taassubuyla oluşan inançlarından kurtulmadıkça itikadî ve ictimaî problemlerini çözemeyeceklerine inanmıştır. O, materyalizmi eleştirmesine rağmen evrim teorisinin esasını teşkil eden "tabii ayıklanma" fikrini Kur'an'a uygun bulmuş, bazı ayetleri bu görüşü teyit eden deliller arasında zikretmiştir.⁸⁴

XX. yüzyılın ilk yarısında dine karşı yapılan tenkitleri, Batılı ilim adamları ile düşünürlerin görüşlerinden faydalanarak cevaplamaya çalışan Ferid Vecdi, dînî düşünceye dinamizm kazandıran bir kişiliktir. Dinle ilmi ve aklı uzlaştırmaya çaba sarf etmesine rağmen itikadî problemlere rasyonel bir yaklaşımdan ziyade onları sensüalist bir anlayışla çözmeye gayret etmiş, yani dini, gözlem ve deneyi esas alan metotlarla temellendirmek istemiştir. Efgânî ve Abduh'un öncülüğünü yaptığı yenilikçi akımın içinde yer alarak özellikle materyalizme karşı mücadele vermiş, bu sebeple de ilim adına

⁸¹ CANATAN Kadir, a.g.m. Bilgi ve Hikmet, Güz:1995, sayı:12, s.61

⁸² Reşid Rıza'nın bu aktarma ve atıfları için bk. Muhammedî Vahiy

⁸³ YAVUZ Yusuf Şevki, a.g.md. D.İ.A. c.12, s.393-395

⁸⁴ YAVUZ Yusuf Şevki, a.g.md. D.İ.A. c.12, s.393-394

ileri sürülen teorilerin etkisinde kalmıştır. Görüşleri İslâm Âleminde yankılar uyandırmış, Abbas Mahmut el-Akkad, Muhammed Ahmed el- Gamravî, Muhibbüddin el-Hatib ve Muhammed Tefvik Ahmed gibi çağdaş Mısırlı alimler üzerinde etkili olmuştur.⁸⁵

Ancak kendisi başta Mustafa Sabri Efendi olmak üzere çeşitli âlimlerce tenkit edilmiştir. Bu tenkitler daha çok, Türkiye'deki inkılapları ve Batılılaşma hareketlerini kesin bilgi sahibi olmadan tasvip etmesi, dînî metinleri kanıtlanmamış ilmi teorilerin ışığında yorumlanması, materyalizmi reddetmesine rağmen pozitivist metottan hareket etmesi, alken imkansız görünen hususları mümkün hale getirebileceğine inanacak derecede bilime güvenmesine karşılık, dinin haber verdiği bazı hususları (hissî mucizeler gibi) imkânsız kabul etmesi ve ilmin sınırlarını neredeyse dini de içine alacak şekilde genişletmesi gibi noktalarda toplanmaktadır.⁸⁶

Asıl çalışma alanımızın dışında kalsa da , Orta Doğu bölgesinde “Batı Modernitesi” karşısında sürekli gerileyen İslâmî geleneği başka bir açıdan (siyasal açıdan) diriltmeye çalışan ve Batı'nın fikri, siyasî ve iktisadî hakimiyetine ve sömürgesine karşı yeni bir alternatif oluşturma çabasına giren düşünürlere de kısaca değinmek yerinde olacaktır. Bu düşünürlere, İslâmî yenilenmeyi kültürel boyutta, ilmî ve fikrî çerçevede ele alan aydınlar gibi, İslâm'ın yenilenme hareketlerinin merkezine koymakla birlikte din âlimi olmayan fakat büyük ölçüde modern bilgi birikimine sahip, muhtelif meslek gruplarında uzman olup , siyasetle uğraşmakta ve İslâm'ı kamu hayatına taşımayı hedeflemektedirler.

İslâm'ı siyasal bir ideoloji olarak teorize eden bu İslâmcı yenilikçi grubu Batılılar, “Fundamentalist İslâm” , Militan İslâm”, “Radikal İslâm” gibi ifadelerle tanımlamaktadırlar.⁸⁷ Bu düşünürlerin temel özellikleri, İslâm'ı modern terimlerle yeniden düşünmek olup, ne milliyetçi, ne modernist ne laik ve ne de muhafazakârdırlar. Çünkü bu grup, ne geçmişi ütopya haline getirerek muhafazakâr bir tavır içindedirler, ne de laik ve liberaller gibi geleneği ütopyalaştırma gayreti içerisindedirler. Hükmün sadece Allah'a ait olduğunu söyleyerek O'ndan başka teşrii kaynağı kabul etmezler. Bu sebeple olsa gerek, Muhammed Arkoun bu tür faaliyetleri “Siyasal İslâmcılık” ya da İslâmî

⁸⁵ YAVUZ Y. Şevki, a.g.md. D.İ.A. c.12, s.394

⁸⁶ YAVUZ Y. Şevki, a.g.md. D.İ.A. c.12, s.395

⁸⁷ UYANIK Mevlüt, Bilginin İslâmîleştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi, s.33

hareketler” yerine “İhtilalci İslâmcılık” şeklindeki bir tanımlamanın daha uygun olduğunu düşünmektedir.⁸⁸

Batı'nın “Radikalizm” veya “Radikal İslâm” ve “Fundamentalist İslâm” tanımlamaları bize göre eksik ve haksız bir tanımlamadır. Çünkü radikalizm, toplumsal ve siyasal düzenin tümünün ya da bir kısmının kökten değişimini isteyen ve değişim için reformculuğun ötesinde, şiddet yolunu benimseyen siyasal bir fenomendir.⁸⁹ Fundamentalizm, Hıristiyan-Protestan geleneğe ait bir olgu olarak ilk kez XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başında Amerika'da ortaya çıkan bir harekettir. Bu hareketin başını çekenler ultra - konservatif Protestan din adamlarıdır. Gelişen sekülerizm ve modernizme karşı yönelttikleri itirazları ve Hıristiyanlığın vazgeçilmez temel ilkelerini 12 bölümlük “The Fundamentals” (1910) adlı yapıtta ortaya koymuşlardır.⁹⁰ Başka bir ifadeyle Fundamentalizm, dinî ve din dışı kültürdeki modern eğilimlere tepki olarak XIX. yüzyılın sonu ile XX. Yüzyılın başlarında, bazı Protestan önderlerin Amerika'nın geleceğinden duydukları endişe sonucunda, Hıristiyan teolojisine ait “Bin Yıl”⁹¹ inancının yaygınlaşması ile birlikte gelişen dinî Protestan hareketidir.⁹² Özetle Fundamentalizm, Batı'ya özgü bir projenin, yani modernliğin sonuçlarına tepkisel olarak beliren bir dîne dönüş hareketidir.

Yenilenme düşüncesini daha ziyade siyasal söylemle ifade eden hareketlere bu tanımlama, çirkin, hoşgörüsüz, şiddet yanlısı ve fanatiklikle eş anlamlı olarak batılılar tarafından bilinçli ve art niyetli olarak kullanılmaktadır. O kadar ki bir insanın kendisini Müslüman olarak kabul etmesi, fundamentalist diye nitelendirilme tehlikesini beraberinde getirmektedir. Burada şunu özellikle vurgulamak yerinde olacaktır. Moderniteye bir tepki olarak dîne dönüş hareketleri şeklinde tezahür eden ve belli bir gelenekten kopuk olarak kendini tanımlayan Fundamentalizm, yalnızca Batı'ya özgü bir

⁸⁸ UYANIK Mevlüt, a.g.e. s.33-35

⁸⁹ TOKU Neşet, “İslâmî Fundamentalizm Mümkün müdür?”, Bilgi ve Hikmet, Güz-95, sy. 12, s.15

⁹⁰ CANATAN Kadir, “Bir Okuma Biçimi Olarak Fundamentalizm ve İslâmcılık”, Bilgi ve Hikmet, Güz-95, sy.12, s.49-50

⁹¹ Eski Ahit'in Daniel Kitabı'na (Bab 2) göre sırasıyla altın, gümüş, tunç ve demir-çelik karışımı ile simgelenen dört krallıktan sonra, Tanrı'nın sonsuz egemenliği gelecekti. Bin yıl inancı, bu dört krallık ile Tanrı'nın mutlak egemenliği arasındaki dönemi belirtmektedir. Yeni Ahit'in vahiy kitabında (bab 20) geçen Yuhanna'nın düşüne göre ise “gökten inen bir melek İblis'i bağlayarak bin yıl süre ile cehenneme kapatacak, Hıristiyanlık uğruna can verenler dirilecek, İsa ile birlikte bin yıl hüküm süreceklerdi...” (Ana Britanica c.4, “Bin yıl” maddesi)

⁹² TOKU Neşet, a.g.m. s.14

fenomen değildir. Aynı şeyler İslâm dünyasında da gözlemlenmektedir. Ancak Batı’da fundamentalist diye nitelendirilen hareketlerle İslâm dünyasındaki reaksiyoner hareketleri aynı kefeye koymak doğru olmaz. Çünkü İslâm dünyasında fundamentalist diye nitelendirilen hareketler, dîni protesto mahiyetinden ziyade Batı sömürgeciliğine veya Batı yanlısı yerli iktidarlara karşı siyasal bir tepki mahiyeti taşımaktadır.⁹³

Esas olarak İbn Teymiyye ve İbn Kesir gibi orta çağ sonlarının cihad teorisyenlerinden etkilenen, hareketli bir zihniyete sahip olan bu grup, klasik metinleri okuyup bu günün meselelerini çözümlemeye çalışırken modern düşünce verilerinden ve ideolojilerinden istifade eder. Örneğin Fethi Yeken, İslâm devletini kurmak için “Nebevî Yöntem” ile beraber, Rosseue, Voltaire vb. nin temellerini attığı Fransız İhtilali ile Marx, Engels, Fichte ile birlikte Nietzsche’nin fikirleriyle beslenen Nazizm’den bile faydalanabileceğini söyler. Bununla beraber bu grup, paradoksal bir şekilde modernizmi ve modern Batı düşüncesini cahiliyye olarak ele alıp eleştirmekten geri durmazlar.⁹⁴

Hasan el – Benna, Mevdudî, Seyid Kutub, Said Havva, Abdulkadir Udeh, Fethi Yeken, Muhammed Kutub vb. düşünürler İslâm’ı siyasal bir ideoloji olarak teorize ederek özellikle yönetim ve İslâm devleti fikri üzerinde yoğunlaşmışlardır. İslâm devleti idealinin “doğuşu” üzerinde Hasan el –Benna, “yönetimi” üzerinde Seyid Kutub, “şekli” üzerinde ise Mevdûdî etkili olmuşlardır.⁹⁵ Aslında İslâm devleti fikri Reşid Rıza’ya ait bir fikirdir. O diriltilesinin mümkün olamayacağını düşündüğü Hilafet sistemine karşılık olarak “İslâmî devlet” kavramını gündeme getirmiştir. İşte Reşid Rıza tarafından üretilen bu kavram, Mevdûdî tarafından geliştirilmiş ve zamanla dînî düşüncenin merkezi haline getirilmiştir. İslâm’ın Bâtınî yorumu ve tasavvufî geleneğin dînî düşüncenin daralmasına neden olduğu varsayımı, bu yeni siyasal pratikte aşılmaya çalışılmıştır. Konjüktürel durum ve ulus devletlerin Müslümanların aleyhine politikalar üretmeleri sonucu bu kavram, ümmetin muhalefetini yansıyarak belirginleşti ve güç kazandı. İslâm dünyasında politize olmuş İslâmî hareketler kendi farklılıklarını bu kavrama dayanarak ortaya koydular. “İslâmî Devlet” talebi modern Müslüman zihnin

⁹³ TOKU Neşet, a.g.m. s.17

⁹⁴ UYANIK Mevlüt, a.g.e. s.34

⁹⁵ ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e. c.3, s.172

toplumu “yukarıdan aşağıya doğru İslâmîleştirme” iradesine bir göndermedir.⁹⁶ Kısaca İslâmcılık hem geleneğe hem de modernizme yönelik bir eleştirel düşünce akımıdır.⁹⁷

İslâmî devlet kavramını idealleştiren hareketler, dinin ideolojik boyutunu toplumsal yaşama yansıtma amacına yönelik çalışmalarını siyasal hareketler kurarak yürüttüler. Bu bağlamda, Mısır’da İhvanü’l-Müslimîn, Pakistan’da Cemaat-i İslâm, Ürdün’de Hizbü’t-Tahrîr, Endonezya’da Marjumi Parti, Lübnan’da et-Tevhîdü’l-İslâmî ve Cündillâh gibi siyasi oluşumlar meydana getirilmiştir.⁹⁸

Görülen o ki, İslâmcılar (İslâm’ı siyasal bir gözle okuyup, ideolojik olarak teorize edenler) modern ulus devletin ulusal ideolojilerin Müslüman toplumun Batı uygarlığı karşısında mağlup olduğu bir tarihsel kırılmanın eşiğinde olduğu tespitinden hareketle, tamamen savunmacı bir ruh haliyle, sathî ve derinliksiz benzetmelerle oluşmuş bilgi ve siyaset anlayışıyla hareket etmişlerdir.⁹⁹ Ancak, İslâm dünyası, Kur’an ve sünneti modelci ve formel bir kategoriye indirgemek ve Kur’ânî kavramları basit bir yorumlamayla siyasal bir dile tercüme etme yanlışlığından kurtulmalıdır. Malum olan şudur ki, ne olduğu tam olarak ortaya konulamamış “İslâmî Devlet” kavramıyla, ne ümmetin sorunları çözüme kavuşturulabilmiş, ne de bunalım içindeki ulus devlet aşarak alternatif ve sahici bir tasarı oluşturulabilmiştir.

c) Hint-Pakistan Bölgesindeki Yenilenme Hareketleri

Araştırmacılar Hint alt kıtasında kelâmında yenilenme ihtiyacını ilk olarak Seyid Ahmet Han’ın (1817-1898) dile getirdiğini naklederler.¹⁰⁰ Ancak İslâm âleminde bir düşünüş dönemi olan orta çağla, modern dönem arasındaki geçişi sağlayan¹⁰¹ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (1703-1766)’ye yer vermeden ve modern dönem öncesi Hint alt kıtasının siyasî, itikadî, iktisadî ve içtimaî durumuna bakmadan bu modern dönemi doğru olarak analiz etmenin sıhhatli olamayacağı kanaatindeyiz. Bu bakımdan önce Hint alt kıtasının durumuna bir göz atmayı, Dihlevî’nin bu bölgede icra ettiği fonksiyonu,

⁹⁶ KÖKTAŞ Eyüp, “Modern Zamanlarda İslâm ve Siyasal Meşruiyet Sorunu”, Bilgi ve Hikmet, Güz. 1995, sayı 12, s.43

⁹⁷ CANATAN Kadir, a.g.m., s. 65

⁹⁸ UYANIK Mevlüt, a.g.e. s.34

⁹⁹ KÖKTAŞ Eyüp, a.g.m., s.147

¹⁰⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 55

¹⁰¹ DÜZGÜN Şaban Ali, Seyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi, s.19

ardından da modern dönem olarak adlandırılan yenilik hareketlerine geçmeyi uygun görmekteyiz.

Hind alt kıtasına İslâm'ın girişinin, Arap tüccarların seyahatleri¹⁰² ve Hz. Ömer'in hilafetinde Hakem b. Ebi'l- Âs es-Sakaffi önderliğinde Hind Okyanusu yoluyla düzenlenen deniz seferleri ve yine aynı dönemdeki kara seferleriyle¹⁰³, miladi 712 yılında Muhammed b. Kasım komutasında Müslümanların bölgeye ayak basmasıyla olmuştur. Ancak etkinlikleri 10. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanmıştır.¹⁰⁴

Bölgedeki itikadi yapılanmaya gelince; Sünnilik yaygın olmakla birlikte, İsmailî, Karmatî ve İmamiyye inancından olan Şiiler, Budistler, Sihler'de bu bölgede yaygın halde mevcuttur. Hint-Pakistan bölgesinde bir kültürün diğer bir kültür üzerinde tam bir hakimiyet kurmasından ziyade kültürler arası bir karışım olduğu görülmektedir. Bu bağlamda fikrî ve dini bir uzlaşma sağlanamaması üzerine Ekber Şah (1556-1605) çözümü eklektik (seçmeci) bir din anlayışında aramaya başlamıştı.¹⁰⁵ Sûfî bir yapıya sahip olan Ekber Şah, Hind mistisizminin, mehdîlik fikrinin, bölgede bulunan tasavvufî hareketlerin (Suhraverdiyye, Kadiriyye, Nakşibendiyye, Çiştîyye) de etkisiyle “sulh-ü kül” adını verdiği, “kimsenin dîni inancı yüzünden baskıya uğramayacağı” şeklinde tanımladığı bir siyasayı takip eder. Bir adım daha ileri giderek Hindu ve Hıristiyan unsurlardan oluşan yeni bir dinin neşrine başlar ve 1579 yılında “yanılmazlık buyrultusu” denen fetvayı çıkartır.¹⁰⁶ Bu fetva ile din ve dünya liderliğini ilan ederek “müctehid-i zaman” ismiyle adına hutbeler okutur.¹⁰⁷ Ekber Şah bu eklektik din anlayışıyla din ve dünya işlerinin ayrılarak bir tür laisizm kurmayı denemiş, o dönemden itibaren sürekli olarak gündemde kalmış, Hint-Pakistan alt kıtasında etkili olmuştur.¹⁰⁸ Ancak Ekber'in bu tutumunun etkileri kendisinin aşan dini kavgaların başlamasına start verdi.¹⁰⁹

¹⁰² ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e. , c.2, s.256

¹⁰³ DAUDİ Zaferullah, Şah Veliyyullah Dihlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan 'da Hadis Çalışmaları, s.30-36

¹⁰⁴ UYANIK Mevlüt, a.g.e. , s.39

¹⁰⁵ UYANIK Mevlüt, a.g.e. , s.40

¹⁰⁶ DÜZGÜN Şaban Ali, a.g.e. , s.13

¹⁰⁷ UYANIK Mevlüt, a.g.e. , s.42

¹⁰⁸ UYANIK Mevlüt, a.g.e. , s.41

¹⁰⁹ Geniş bilgi için bk. DÜZÜN Ş. Ali, a.g.e. , s.13-17

Şaban Ali Düzgün, Hindistan'daki siyasi yönetimleri dört bölümde inceler. 1) Moğollardan önceki dönem 2) Moğol dönemi 3) Parçalanma dönemi 4) İngiliz idaresi dönemi ve Pakistan'ın ortaya çıkışı.¹¹⁰ Hint alt kıtasının siyasi yönden bizi ilgilendiren son üç dönemdir, özellikle de son iki dönemi. Çünkü yukarıda bahsedilen eklektik din anlayışı Moğol döneminde ortaya çıkmıştır. Dihlevi ve onun yenilik hareketi yine bir Moğol dönemi olan parçalanma dönemi içerisinde zuhur etmiştir. Asıl modernist İslâm anlayışının ortaya çıktığı (ki asıl konumuz budur) dönem ise İngiliz dönemidir. Konumuzun dışında kaldığı için biz bu dönemleri siyasi olarak ele almayı uygun görmemekteyiz.¹¹¹

Şah Veliullah Dihlevi, üçüncü dönem olan parçalanma dönemi içerisinde yaşamıştır. Dihlevi daha önce belirtildiği üzere Ortaçağ klasik islâmı ile modern İslâm arasındaki geçişi sağlayan önemli bir unsurdur. O, Hindistan'ın yetiştirdiği klasik İslâm sonrası dejenerasyonu reddeden sadeleştirme hareketlerinin en önemlilerinden birine liderlik etmiştir. Muhammed b. Abdülvahhab'ın aksine içten yetiştiği için reddetme yerine canlandırmak taraftarıydı.¹¹² Dihlevi'nin tece ddüd ve ıslah faaliyetleri, İslâm'ın yeniden düşünülmesi ve yorumlanması amacıyla girilen kapsamlı bir sentez ve yenilik çabasını ifade etmektedir. Bu bakımdan bazı kitaplarda Dihlevi, "İslâm modernizminin kurucusu" olarak tanıtılmaktadır.¹¹³

Dihlevi İslâm düşüncesinin gelişmesinde kalıcı bir etki bırakmıştır. Dihlevi dinin esasının bir, şariat (şir'a) ve yöntemlerin (minhac) ise farklı olduğunu söyler. Dinin esasını teşkil eden konuların; Allah'ı tevhid, tenzih, saygıyla O'na yönelme, Allah'ın ezeli takdirine, meleklerine, kitaplarına, ahiret gününe, cennet ve cehenneme inanma vb. konular olduğunu ve bu dinin esaslarının bakî kaldığını değişmediğini vurgular.fakat özel konuların dikkate alınması sonucu devrin ihtiyaçlarını karşılamak üzere getirilen hükümler, kurumlar, şariat ve yöntem olmaktadır. Bunlar değişkendir.¹¹⁴ Özellikle bu görüşüyle Dihlevi, "yenilenme" konusunda kafa yoran bir çok düşünürü etkilemiştir. Zira İkbâl'in "değişimde dâimîlik" adını verdiği felsefî kavram ve bunun sonucunda

¹¹⁰ DÜZGÜN Şaban Ali, a.g.e. , s.9

¹¹¹ Geniş bilgi için bk. DÜZÜN Ş. Ali, a.g.e. , s10-30

¹¹² DÜZGÜN Ş. Ali, a.g.e. , s.19

¹¹³ ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e. , c.2, s. 255-256

¹¹⁴ DİHLEVİ Şah Veliyullah, Hütce-tullahi'l- Baliğa (çev. M. Erdoğan), s. 325-327

ulaştığı “daimi olan ibadetlerdir, yükümlülüklerdir, geri kalanı ise muamelâttir, muamelâta ise değişim kanuna tabi olma zorunluluğu vardır.”¹¹⁵ hükmü Dihlevî’den mülhemdir. Seyyid Ahmed Han ise dinin değişmeyen yönünün itikat, ibadet ve ahlâk olduğunu, geri kalan hükümlerin (hadler dahil) muamelât alanına girdiğini ve yenilik ve değişime açık olduğunu söylemiştir. Osmanlı’da da bu görüşe Seyid Bey, Ziya Gökalp ve Halim Sabit gibi isimler katılmaktadır.¹¹⁶

Dihlevî, mevcut ekoller arasındaki ihtilafları asgari düzeye indirgemeyi hedeflemiş, dört mezhebi uzlaştırma gayreti içerisinde olmuştur ¹¹⁷, ki buna usûl-ü fıkhîta “Telfik-i Mezahib” denilmektedir. Dihlevî’ye göre, bir konuda bir mezhebi diğer konuda başka bir mezhebi taklit etmek, hatta dilediğinden kolay olanı bile almak caizdir. Ancak O, bu teklifin dört mezheple (Hanefî, Şafîî, Malîkî, Hanbelî) sınırlı olmak şartıyla caiz olacağı kanaatindeydi.¹¹⁸

Kendisinde sonra dînî ve siyasî olarak üç hareket, nüvesini Dihlevî’ye borçludur. 1) Kur’an ve Hadis çalışmaları yürüten ve Şeyh Ahmed Barelvi’nin kurduğu Diyo bend akımı (Ehlü’l- Hadis) (Mücahidûn Hareketi). 2) İslâm devleti yaratma düşüncesi (Hoca Şeriatullah’ın kurduğu Faraidî Hareketi). Bunlar 20. yüzyılın başlarında kendilerine “Ehlü’l-Kur’an” adını vererek sünneti ve birinci grubu reddetmişlerdir. 3) İslâm toplumunun akide, gelenek ve ahlâkî değerlerinde reformu savunan hareket. Bu grup ise Sir Seyid Ahmed Han ve Aligarh akımıdır.¹¹⁹

Batı ilimlerinde büyük bir metod değişimi yaşandığını öne süren Seyid Ahmed Han’a göre, mevcut bilimle kelâm ilminin kuruluşu sırasında karşılaşılan eski Yunan felsefesi arasında çok büyük farklar vardır. Çünkü eski felsefenin temelleri tecrübe ve müşahedeye değil, aklî ve kıyasî delillere dayanıyordu. Bu sebeple yine aklî yollarla reddedilmeleri kolaydı. Halbuki bugünün ilmi tecrübelerle kurulmuş ve gözler önünde cereyan etmektedir.¹²⁰ O “tabiata uyma” adlandırdığı bir ölçü ortaya atarak, İslâm’ın bu ölçü ve ilkeye göre en yüksek derecede doğrulandığı sonucuna vardı. O’na göre akıl en önemli standarttır. O, İslâm’ın mahiyetini kendi görüşüne göre açıklarken, modern dünya

¹¹⁵ ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e., c.3, s. 85

¹¹⁶ ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e. , c.3, s. 126

¹¹⁷ DÜZGÜN S. Ali, a.g.e. , s.19-20

¹¹⁸ ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e. , c.2, s. 313

¹¹⁹ DÜZGÜN S. Ali, a.g.e. , s. 20, UYANIK Mevlüt, a.g.e. , s.45-46

¹²⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. s. 55

görüŖüyle İslâm öğretilerini kaynaŖtırmak istemekte, bunu yaparken de muhafazakâr İslâmî yorumu canlandırma ve ona dayanma yerine , (ki Abduh böyle yapmıştı) Ortaçağ İslâm filozoflarının kabul ettikleri ana ilkelere dayanma yolunu seçti.¹²¹ Kısaca O, mevcut modern ilimlerle uyuşan , modern ve yeni bir kelâm ilmine ihtiyaç olduğunu söyleyerek yeni bir metot geliştirmeye çalışmıştır.

Bir kelamcı olan Seyyid Ahmed Han İslâm'a yeniden canlılık kazandırmak için akılcı felsefeye dayanan kelâm ilminin ilkeleri ile ictihad kavramı üzerinde durmanın gerekliliğini vurgulamıştır. Özellikle İngiltere seyahati sonrasında Nashariyye (Natüralizm, Tabiatçılık) akımının öncüsü olmuştur.¹²² Ondokuzuncu yüzyıl Avrupa'sının akılcılığından ve tabiat felsefesinden büyük ölçüde etkilenen Seyid Ahmed Han, kelâm ilminin, ilişki içinde bulunduğu çağdaş ilimlerden bağımsız olarak yapılandırılmasının mümkün olmadığı üzerinde durarak yeni bir ilm-i kelâm geliştirmeye çalışmıştır. Bu ilm-i kelâm ise kelâmdı (Natural Theology). Tabii kelâm geleneksel olarak insan aklının vahyin katkısı olmadan Allah ve ilahi düzenin işleyişi hakkında bilgi sahibi olabileceği temel tezi üzerine oturtulmuştur.¹²³ Aslında tabii kelâm, tabiatta tanrının varlığının delillerini arama ve tabiatın hareketle Allah'a ulaşma anlamında hem İslâm kelâmcılarında hem de İslâm filozoflarında vardır. Fakat aydınlanma devrinde ele alındığı veya tarif edildiği şekliyle bir “tabii kelâm” hiçbir dîni düşüncede yer almamıştır. Çünkü bu tarz bir kelâmın maksadı, dinden bağımsız olarak geliştirilecek aklî argümanlarla dîne ihtiyaç hissetmeden de bazı gerçeklerin keşfedilebileceğidir.

Seyyid Ahmed Han'ın geliştirme çabası içinde olduğu kelâmda temel fonksiyon, tabiat ve tabiatçılık kelimeleri üzerindedir. Ahmed Han ondokuzuncu yüzyıl bilim adamlarının izinden giderek kâinattaki tüm organik, inorganik ve beşeri faaliyetlerin bağılı olduğu mekanik bir işleyiş düzenine sahip evren anlayışına kanidir.¹²⁴ En temel eseri olan “Tefsiru'l- Kuran”da ayetleri “ kanun-u fitrat” dediği tabiat yasası üzerinde yorumlamıştır. Zira O “kanun-u fitrat” dediği tabiat yasasının Allah'ın “fiili ayeti” , Kur'an'ın ise Allah'ın “sözlü ayeti” olduğunu düşünmüş ve ikisi arasında çelişki

¹²¹ FAZLUR RAHMAN, İslâm, s. 304

¹²² UYANIK Mevlüt, a.g.e. , s. 47

¹²³ DÜZGÜN Ş. Ali, a.g.e. ,s.59-60

¹²⁴ DÜZGÜN Ş. Ali, a.g.e. , s.74

olamayacağını göstermeye çalışmıştır.¹²⁵ Tabiat kanunları Allah'ın işi (Work of God), Kur'an'da Allah'ın sözü (Word of God) olduğuna ve her ikisinin kaynağı da aynı olduğuna göre ikisi arasında çelişki olamaz. Ona göre tabiat her şey sebep- sonuç ilişkileri içerisinde cereyan eder. Bu Allah'ın sünnetullahıdır ve bu tabiat kanunlarının işleyişinde bir değişikliğin olması söz konusu değildir.¹²⁶

Seyyid Ahmed Han'ın, kelâm ilminin modern bir çerçeveye kavuşturulması ve metod yenileme ihtiyacının hasıl olduğu kanaatine varmasında, modern bilimle olan temasının bir rolü olmakla birlikte kendisinden önce Hind alt kıtasında oluşan müsait zeminde payı vardır. Zira Şah Veliyyullah Dihlevi'nin (1703-1762) “Delillere dayalı bir kelâm ilminin zamanı gelmiştir” şeklinde cedel ve münazaraya dayalı klasik metodolojinin değiştirilmesini amaçlayan sözü bu yönde ona önemli bir referans noktası olmuştur.¹²⁷ Ayrıca kendisi görüşlerini temellendirmek için sadece Ehl-i sünnet kaynaklarıyla yetinmeyip zaman zaman Mutezile'nin ve İslâm filozoflarının görüşlerini de kaynak olarak kullanmıştır. Zira Seyyid'in tabii kelâm (natural Teology) diye temellendirdiği bu tarz bir kelâmın İslâm dünyasında ilk kez Mutezile ile ortaya çıktığı söylenebilir.¹²⁸ Mu'tezile kelâmı, tabii kelâmın muhtevasıyla benzerlik arz etmesine rağmen vardıkları sonuçlar açısından aralarında esaslı farklar bulunmamaktadır. Fakat akli ön plana çıkarma gibi mühim bir ortak paydaya sahiptirler.¹²⁹

Seyyid Ahmed Han bu natüralist bakış açısına göre Kur'ânî öğretiler, ne siyasi ne de medeni hukuka karışmamaktadır. Ona göre İslâm bir din olarak toplumsal bir sisteme sahip değildir, hatta Kur'an bazı dînî nazariyeler ve genel ahlâk kuralları içermekten öte bir işleve sahip değildir.¹³⁰ İşte bu görüşler Seyid Ahmed Han ile bir başka yenilikçi olan Efgânî arasındaki farklılaşma ve ayrışma noktalarından birini oluşturmaktadır. Efgânî, Seyyid'in fikirlerini üç noktada eleştirmiştir:

1) Ahmed Han'ın aşırı rasyonalist görüşleri ve kelim ilmi anlayışı, Kur'an'ın yanlış anlaşılmasına neden olabilecek bidatlerle doludur.

¹²⁵ ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e. , c.2, s. 369

¹²⁶ ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e. c.2, s. 375

¹²⁷ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.56

¹²⁸ DÜZGÜN Ş. Ali, a.g.e. , s.61

¹²⁹ DÜZGÜN Ş. Ali, a.g.e. , s.63

¹³⁰ UYANIK Mevlüt, “19. Yüzyılda. İslâm Yenilikçilerine Göre İslâm'ın Uygulanabilirliği Meselesi,” Bilgi ve Hikmet, Kış 95, sayı: 9, s. 105

2) Ahmed Han'ın eğitim anlayışı Hindistan'da İngilizlere hizmet etmektedir. (Efgânî Seyyid'i İngilizlerle uyum içerisinde olmasını ve İngiliz işgaline ses çıkarmamasını özellikle eleştirmiştir.)*

3) Bu hizmetin doğal sonucu olarak Seyid Ahmed Han, Pan-İslamist ve evrensel İslâm hilafeti anlayışının en büyük düşmanıdır.¹³¹

Seyyid Ahmed Han “ahlâk” ve “hakikât” kavramları üzerinde oldukça fazla durur. O'na göre “din”, ahlâkî kriteri tesis etmek için zorunlu bir disiplindir, özünü de inançtan ziyade hakikât oluşturur. Böylece, hakikât, insan aklı ile kavranabildiği gibi, aynı zamanda tabiat kanunlarıyla da özdeş bir şey haline gelmektedir. Bu taktirde akıl ile, hakiki akaidi, yanlış/batıl akaiden ayırmanın mümkün olduğunu düşünmektedir. Diğer bir ifadeyle, dini hakikatin ölçüsü, tabii aklın normlarına uygunluğuyla belirlenir. Kriter böyle tespit edilince, yani vahiy ile tabiat özdeşleşince diğer kaynakların (hadis, icma vb.) reddi zorunlu görülmektedir.¹³²

Kur'an ayetlerinin tahlil ve yorumunda sadece ve her zaman lafzi yorumun olamayacağını, bunun yanında ayetlerin sembolik ve tahlili yorumlarının da yapılması gerekir.** Kurduğu sistem gereği, vahiy ve tabiat kanunları aklın kanunlarıyla uyum içinde olunca ve dolayısıyla Kur'an'da tarihe, tabiata ve akla aykırı hiçbir şey bulunmayacağı sonucunun zorunlu bir hükmü gereği mucizeleri reddetmiştir.¹³³

Fazlur Rahman'a göre O, kurduğu sistemin bir sonucu olarak tabiat ve tabiat kanunlarının bağımsızlığını ortaya koymak gayesiyle sadece mucizeyi inkar etmekle kalmamış, İslam filozoflarının “Sudûr Nazariyesi”ni düzelterek, onlar gibi Allah'ı “İlk Sebep” olarak tasvir etti. Seyyid Ahmed Han'ın hareket noktası bir tür Batı akılcılığı olduğundan varılan sonuç, İslam'ın yeniden ifade edilmesi değil, şahsi açıdan yorumlanmasıdır. Burada aşağı- yukarı, ortaçağ Müslüman filozoflarının izinden

* Seyyid Ahmed Han'ın siyasi görüşleri için bk. Düzgün Şaban Aili, a.g.e. s. 41-58

¹³¹ UYANIK Mevlüt, Bilginin İslâmileştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi, s.50, DÜZGÜN Ş. Ali, a.g.e., s.44-45

¹³² UYANIK Mevlüt, a.g.e. , s.47-48

** Bu tür yorumları için bk. ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e. c.2, s.369-375

¹³³ CANATAN Kadir, “Bir Okuma Biçimi Olarak Fundamentalizm ve İslamcılık”, Bilgi ve Hikmet, Güz/95, sy.12, s.62

gidilerek İslam'ın yeni baştan ifade edilmesinden çok, İslam'la birtakım fikirlerin kaynaştırılmasına teşebbüs edilmiştir.¹³⁴

Görülüyor ki Şah Veliyyullah Dihlevi'deki hafif dozajdaki tabiatçı vurgu, bütünüyle bir düşünüş sisteminin temeli haline getirilmiştir. Seyyid Ahmed Han'ın çabası, Batı modernizminin üstünlük sağladığı bir dönemde, İslam dünyasında ortaya çıkan entelektüel ve siyasal krizi özdeşleşme yoluyla aşmaya çalışan “ Savunmacı ve Konformist”¹³⁵ ve XIX. yüzyılda dominant bir çerçeve olan natüralizmin aşırı derecede etkisinde kalan bir anlayıştır. Zira O'nun ve izinden giden arkadaşlarının (Şirak Ali, Muhsin Mülk, Mümtaz Ali) görüşleri şu ilkelere indirgenebilir.

1) Din ve bilimin verilerini uyumlu hale getirme (Pozitivizm)

2) Kur'an'ın akılcı yorumu (Rasyonalizm)

3) Vahiy ile doğa yasalarını uyumlaştırma (Natüralizm)

4) Hukukun liberalizasyonu (Liberalizasyon)

5) Hadislerin radikal eleştirisi, icmanın reddi ve ictihadın her Müslüman'ın hakkı olarak genişletilmesi. (Antitradisyonizm)¹³⁶

Seyyid Ahmed Han yeni-Mu'tezile kelamının kurucusu olarak düşünce tarihine girmiştir. Onun neo-mu'tezili (yeni mu'tezili) misyonu yüklenişinde Veliyyullah ekolüne bağlılığının önemli bir rolü vardır. Fakat bu neo-mu'tezili hareket, ilk mu'tezili hareketten birçok noktada ayrılır. Çünkü Hindistan'daki neo-mu'tezili hareket büyük oranda kültürel bir harekettir.¹³⁷

Seyyid Ahmed Han'ın yenilikçi düşüncelerine kısaca değindikten sonra, (onun bilgi-varlık, ulûhiyyet, nübüvvet görüşlerine ayrıntılı olarak bir sonraki bölümde değinilecektir.) yakın dönemdeki kelâm hareketinin Hindistan alt kıtasındaki asıl teorisyeni olan Şiblî Nu'mânî'ye (1857-1914) geçebiliriz.

Şiblî Nu'mânî tarihçi yönüyle de tanınmakla birlikte, Batı bilim ve düşüncesinin tesiri karşısında, zamanındaki diğer Müslüman düşünürlerden farklı olarak kelâma, fıkıh ve siyasetten daha fazla önem atfetmiştir. Kelâm tarihi konusunda yazdığı *İlmü'l-Kelam* adlı kitabının önsözünde, eski kelâm ilminin bugün faydasız ve yetersiz olduğundan

¹³⁴ FAZLURRAHMAN, İslam, s.304

¹³⁵ CANATAN Kadir, “Gelenek, Din ve Modernite”, Bilgi ve Hikmet, Kış-95, sy.9, s.37

¹³⁶ CANATAN Kadir, a.g.m., s.37

¹³⁷ DÜZGÜN Şaban Ali, a.g.e., s.148

dolayısıyla yeni ve değişik tarzda bir kelâm kitabı ihtiyacından bahseden Şiblî, *el-Kelâm* adlı eseriyle de bu amacını gerçekleştirmek istemiştir. Kurduğu “Nedvetü’l-Ulemâ”nın temel hedefini de önceki kelâmcıların Yunan felsefesine karşı yaptıkları gibi, ateizmin meydan okumasına karşı metod bakımından yeni bir kelâm ilmi kurmak olarak açıklamıştır.¹³⁸

“Nedvetü’l Ulemâ”nın Şiblî Nu’mânî tarafından Aligarh sekülerizmi ve Deoband’ın (Diyobend ekolü daha önce zikredilmişti) muhafazakârlığına karşı ikisinin arasında orta yolu takip eden bir kurum olarak kurulmuştur. Aligarh ve Nedvetü’l Ulemâ’nın kurucuları olan Seyyid Ahmed Han ve Şiblî Nu’mânî’nin her ikisinde de esas olan yeni bir kelâmın temellerini bu kurumlarla sağlamlaştırmaktı. Tıpkı Râzî, Gazâlî ve İbn Rüşd’ün esas olarak, İslâmî olduğu kadar rasyonalist bir temelle, Grek düşüncesini uzlaştıran düşünürlerin yaptığı gibi, ateizmin meydan okumalarına karşı koymaktı. Ancak bu iki ekolün geliştirdiği kelâmın ilkeleri birbirinde çok farklı idi.¹³⁹

Nedve hareketi eğitimde millî teşebbüsler yerine ferdî teşebbüsleri daha rasyonel bulmuş ve Müslüman toplumun yeni problemlerine ilişkin yüz yüze gelinen bütün meydan okumalara karşı bu sorunların tartışılacağı kongreler düzenlemiştir. Bu kongrelere Aligarh liderleri de katılmıştır.¹⁴⁰

Şiblî’ye göre kelâm ilminin, göz ardı edilmesi mümkün olmayan ve tamamen reddedilmeleri doğru olmayan modern fikirler ışığında ele alınması gerekmektedir. Gençlerin şüphelerini giderebilmek için modern şartlara uygun açıklamalar getirmeyi zorunlu gören Şiblî’ye göre, “kadîm” kelâm ilminde sadece İslâm akaidinden bahsedildiği için itirazlar yalnızca akaide gelmiştir. Halbuki dinin tarihî, ahlâkî ve sosyal yönleri de artık sorgulanıp itiraza maruz kaldığına göre yeni kelâmın bu konuları da işlemesine büyük ihtiyaç vardır.¹⁴¹ Başka bir ifadeyle kelâm kitapları dinin sadece itikadî yönünü ele almışlar, itirazlar da bu yönde olmuştur. Oysa ki bir din, sadece inançlardan ibaret bir manzûme değildir. İnanç sistemi, getirdiği kurallar, hayat tarzı ve müesseseleriyle din bütündür. Dolayısıyla Şiblî bu eleştirisinde haklıdır. O halde,

¹³⁸ ÖZERVERLI M. Sait. a.g.e. , s.56

¹³⁹ DÜZGÜN Şaban Ali, a.g.e. , s.148

¹⁴⁰ DÜZGÜN Şaban Ali, a.g.e. , s.149

¹⁴¹ ÖZERVERLI M. Sait. a.g.e. , s.57

İslâm'ın bütünlüğü göz önüne alınarak,işlevi olan her konunun kelâmî bir yaklaşımla ele alınacağı bir metod geliştirilmeli ve bu metod eşliğinde kelâm kitapları hazırlanmalıdır.

Şiblî'nin kelâm kitaplarının muhtevasına yönelik diğer bir eleştirisi de dikkat çekicidir.O, kelâm kitaplarında temel konuların açık ve sade bir şekilde ele alınması, aklın yanında kalp ve vicdanın da tatmin edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre İslâm inancının Tevhid ve nübüvveteye dayalı temeli sade ve berrak iken, Kur'an'ın mahlûk veya kadîm oluşu, sıfatların zatın aynı veya gayrı olup olmadığı, amelîn imandan bir cüz olup olmadığı gibi konuların, kelâmın asıl konularıymış gibi yüzyıllardır kitaplarda tutulması doğru değildir. Burada onun kelâmın konularının öncelik esaslarına göre tespit ettiği, insanların zihinlerini fazlaca meşgul etmeyen meselelerin üzerinde fazlaca durulmaması gerektiğini düşündüğü ortaya çıkmaktadır. Bu durumda kelâmın muhtevası, konularının sıralanışı ve vurgulanışı sabit ve durağan olmaktan çıkacaktır.¹⁴²

Seyyid Ahmed Han'da geleneksel Hint kültürünü diriltmek sevdası varken Şiblî Nu'manî'de, İslâm'ı tarihi ve kültürüyle birlikte okuma ve değerlendirme vardır. Şiblî'nin kelâmı küllî bir ispat kelâmı iken, Ahmed Han'ınki lokal bir inkar kelâmıdır.¹⁴³ Ayrıca Şiblî, Seyyid Ahmed Han'ın modernizm anlayışını olduğu kadar İngiliz yanlısı tutumunu da beğenmiyor, tenkit ediyordu. Seyyid Ahmed Han ile Şiblî Numanî'nin bir diğer ayrıştığı nokta ise din ve devlet konusu idi. Numanî, Ahmed Han'ın din-devlet ayırımına gitmiş olmasını sert bir dille tenkit etmiştir.¹⁴⁴

Kayıtsızlık ve uyumkârlığın son haddine varması sebebiyle Seyyid Ahmed Han'dan ayrılan Şiblî, tıpkı onun gibi bilimsel bilgi ve iman anlayışı getirmeye çalışırken aşırı tabiatçı yorumlarından dolayı Seyit Ahmed Han'ı eleştirmiş, hatta Müslümanları "siyasî ödleklere" çevirmekle itham etmiştir.¹⁴⁵

Sonuç itibarıyla Şiblî, kelâm ilminin çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde tekrar irdelenmesi gerektiğini savunmuş, Seyyid Ahmed Han'ın, dinin modern düşünceye muhalefet etmesi halinde yaşayamayacağı endişesinden kaynaklanan din ile modern ilmi natüralist eğilimlerle uzlaştırma felsefesine karşı çıkmış, felsefî nazariyelerin değişebilirliği sebebiyle dinde temel alınmaması gerektiğini

¹⁴² ÖZERVARLI M. Sait. a.g.e. , s.57

¹⁴³ DÜZGÜN Ş. Ali, a.g.e. , s. 163

¹⁴⁴ DÜZGÜN Ş. Ali, a.g.e. , s. 150

¹⁴⁵ UYANIK Mevlüt, a.g.e. , s.49

vurgulanmıştır. Ancak Şiblî, kelâm meselelerindeki tavrını yine de döneminin bilim anlayışına göre belirlemiştir.¹⁴⁶

Hint alt kıtasında İslâm düşüncesi kavramı içinde kelâma yeni bir bakış açısı kazandırmaya çalışan bir diğer isim, Pakistan İslâm Cumhuriyetinin fikir babası olan Muhammed İkbâl'dir(1876-1938). Çağdaş Batı düşüncesinin, doğrudan doğruya ortaçağın muhteşem İslâm entelektüel kültüründen geldiğini ve bu kültürün İspanya ve Sicilya yoluyla Batıya yayıldığını Muhammed İkbâl oldukça felsefi bir düzeyde özellikle, “*İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*” adlı eserinde dile getirmiştir. Öyleyse bu iddia, Müslümanlardan çağdaş akılcılığın ürünlerini kabul etmelerini istemek suretiyle Kur'an ve İslâm görüşüne dayanan akılcılığa, daha önceden ve daha doğrudan yapılan başvurmayı güçlendirmektedir.¹⁴⁷

İkbâl, İslâm'ın önceki büyük düşünürleri Kindî, Farâbî, İbn-i Sînâ, İbn-Rüşd, Molla Sadrâ vs. gibi doğuya ve batıya dağılmış hikmeti toplamaya, dağınkı “yarı hakîkâtleri” inşa etmeye çabaladığı “büyük hakîkât” içinde eritmeye,mezcetmeye çalışmıştır.¹⁴⁸ Ayrıca İkbâl, yukarıda bahsedilen önemli eserinde klasik kelâmın çeşitli konularıyla ilgili görüş ve eleştirilerde bulunmuş, Kur'an'daki fikrî dinamizme tekrar dönüş yapılmasının gereği üzerinde durmuştur. Kur'an-Kerim'in tabiatın incelenmesi ve bu konuda derin derin düşünülmesi gerektiği yolunda insana çağrıda bulunduğunu belirten İkbâl, bu çağrının amacının da tabiatın gerçeğin bir simgesi olduğu konusunda insanda bir şuur uyandırmak olduğunu söylemektedir.¹⁴⁹

İkbâl, Almanya'da doktora yapması ve 1905-1908 yılları arasında İngiltere'de Cambridge üniversitesinde bulunması sebebiyle Batı'daki son ilmî ve felsefi gelişmelerle ilgili daha doğru bilgilere sahip olması yönüyle diğer Müslüman düşünürlerden ayrı bir değere sahiptir.¹⁵⁰ Özellikle Hint alt kıtasının içinden bir türlü çıkamadığı helâk edici uyuşukluk İkbâl'i vitalizme¹⁵¹ yöneltir. O Kur'an'ın dünya görüşünün de bu istikamette

¹⁴⁶ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.56-57

¹⁴⁷ FAZLUR RAHMAN, İslâm, s. 307

¹⁴⁸ ELİAÇIK R. İhsan. a.g.e. , c.3, s.13

¹⁴⁹ İKBÂL Muhammed. İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu, (çev. M. Ahmet ASRAR) s.32

¹⁵⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 58, ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e., c.3, s.15

¹⁵¹ **Vitalizm (dirimselcilik);** “canlılık, dirilik, hayatla dolu” anlamına gelen vitaliti kelimesi, felsefede genel olarak canlı organizmaların faaliyetlerinin evrendeki tüm diğer fiziki güçlerden farklı olarak “yaratıcı” bir gücün “canlılık” ilkesinin ya da “dirimsel” bir gücün eseri olduğunu savunan anlayıştır. **Dirimsel güç** canlı fenomenlerde ortaya çıktıktan başka, yaşamın, canlılığın kaynağı, nedeni olup tüm

olduğu görüşündedir bu düşünceden hareketle İkbâl Mevlana'nın Mesnevîsindeki insana, hayata, tabiata, bu dünyaya, faaliyete, inkişafa, aşka önem veren şiirlerine yönelmiştir.¹⁵²

İkbâl, İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu eserinde; "Duygu-sezi ile elde edilen vahiyler yoluyla Mutlak Hakîkât'e geçiş, acaba, aslında, dinin, bu Mutlak Hakîkât'in nihâi şekli hakkındaki görüşüne zıt bir görüşe götürür mü?" "Doğa bilimi, eninde sonunda materyalizme mi teslim ediliyor?" sorularına cevaben şöyle der:

"Şüphesiz yok ki, müspet ilim nazariyeleri, güvenilir bilgi ortaya çıkarır, çünkü bu nazariyelerin incelenmesi mümkündür ve doğa olaylarını önceden haber verip kontrol etmemizi mümkün kılar. Ancak unutulmamalıdır ki, müspet ilim denilen şey Mutlak Hakîkât'in bir tek sistematik görünümü değildir. Bu, Mutlak Hakîkât'in kısmî görüşlerinin bir yığındır. Kısmî görüşlerin, birbirine uymayan bütün bir tecrübenin parçacıkları olduğunu söyleyebiliriz... Tabiat bir pozitif ilim konusu olarak, hayli sun'î bir meseledir. Bu sun'îlik ise, titizlik ve doğruluk uğruna bu hale sokulan bilimlerin seçme yönteminin bir ürünüdür. Bu sebepten dolayıdır ki, duygu ve sezilerimizle bilimin bir yönünü veya konumunu incelediğimiz an niteliğinin büsbütün değiştiğini fark ederiz. Ne var ki din bütün gerçeklerin arayıcısı olduğu için, duygu ve sezilerimizin bize sağladıkları delilleri toplarken dini, merkezî bir noktada tutmaya gayret etmeliyiz. Din, hakîkâtin cüz'î nazariyelerinden asla korkmaz. Zaten, tabii ilimler veya bilimin belli bir özelliği kısmî ve cüz'î olmalarıdır. Çünkü kendi mahiyet ve görevleri açısından, Hakîkât'le ilgili tek, kâmil ve mükemmel bir nazariye geliştirme gücüne sahip değildir. Dolayısıyla, bilimin düzenlemesinde yararlandığımız teoriler, kısmî ve belli bir bölümle ilgili olurlar. Böylece, Hakîkât'in herhangi bir düzeyine tatbik edildikleri zaman bu tez ve teorilerin anlamı ve kavramı değişiveriyor..."¹⁵³

İkbâl, Yunan düşüncesinin İslâm dünyasına aktarılmasıyla birlikte bir takım sapmaların ithal edilmiş olduğunu düşünmektedir. Bu konuda İslâm dünyasına yönelik

diğer enerji türlerinden farklılık gösteren ve fiziki olmayan bir güç ya da enerji türüdür. (Ahmed Cevizci; Felsefe Sözlüğü, paradigma, s.263

¹⁵² ELİAÇIK R. İhsan , a.g.e., c.3, s 15-16

¹⁵³ İKBÂL Muhammed, a.g.e., s.65-66

analizlerini yaparken bir taraftan İbn-i Rüşd ve Mu'tezile tarafından sergilenen akla aşırı itimadı, diğer taraftan da Gazzâlî'nin anti rasyonalizmini ve kuşkuculuğunun eleştirmiştir.¹⁵⁴

İkbâl'in din anlayışı kısmen aklî, kısmen ahlâkî ve kısmen de ruhî tecrübeye dayanan kompleks bir anlatıştır. O'na göre din "ne sadece düşünce ve duygu ve ne de yalnızca aksiyon (amel) dur; o bir bütün olarak insanın ifadesidir."¹⁵⁵ Bundan dolayı o felsefeye zıt değildir; tersine felsefenin üzerinde teemmül etmek zorunda olduğu topyekün hakikat tecrübesinin önemli bir yanındır. Bu durum Kur'an'ın ilme ve tefekküre merkezi bir yer tahsis etmesinden açıkça görülür.¹⁵⁶

Son beş yüz yıl süresince İslâm'da dini düşüncenin fiiliyatta durgunluk gösterdiğini vurgulayan¹⁵⁷ İkbâl'e göre günümüz Müslümanlarının en ciddi görevi, geçmişle bağlarını koparmaksızın İslâm'ın bütün sistemini yeniden gözden geçirmektedir. O bu konuda Şah Veliyyullah (1703-1762) ve Cemaleddin Efgânî'nin (1839-1897) çaba ve gayretlerini Müslümanlara örnek gösterir.¹⁵⁸ İslâm dininin temellerini objektif şekilde inceleme ve değerlendirmesinin zamanının gelip geçtiğini¹⁵⁹ söyleyen İkbâl, modern bilime önem verip ona objektif olarak yaklaşmayı, İslâm için peşinen tehlikeli görmemek gerektiğini düşüncesindedir.¹⁶⁰ İslâm dünyasının modern çağda, entelektüel yanıyla İslâm kültürünün bazı çok önemli safhalarının yalnız bir uzantısı ve gelişmiş şekli olarak gördüğü Batı'ya yönelmesinin entelektüel açıdan bir mahzuru bulunmadığını aksine fikri canlılığa yol açacağını söylemektedir. Ancak ona göre tek korku, Avrupa kültürünün göz kamaştırıcı parlak dış görünüşünün bizim için birer ayakbağı olup bu hareketi durdurması ve söz konusu kültürün iç yüzünü görmemizi engelleme ihtimalidir.¹⁶¹ Zaten Kur'an-ı Kerim'de değişimi kabul etmekte insanı tabiata yönlendirerek bu yönde araştırma yapmaya sevk etmektedir.¹⁶² Bu sebeple İkbâl geleceğin kelâmcılarına bir görev yüklemektedir. O kendi ifadesiyle şöyle diyor:

¹⁵⁴ İKBÂL Muhammed, a.g.e., s.20-21, FAHRÎ Macit, İslâm Felsefesi Tarihi, (çev. Kasım TURHAN), s.314

¹⁵⁵ İKBÂL Muhammed, a.g.e., s.21

¹⁵⁶ FAHRÎ Macit, a.g.e., s.314

¹⁵⁷ İKBÂL Muhammed, a.g.e., s.23

¹⁵⁸ ÖZERVARLI M.Sait, a.g.e., s.59

¹⁵⁹ İKBÂL Muhammed, a.g.e., s.25

¹⁶⁰ ÖZERVARLI M.Sait, a.g.e., s.59

¹⁶¹ İKBÂL Muhammed, a.g.e., s.24

¹⁶² İKBÂL Muhammed, a.g.e., s.33

“Müstakbel İslâm İlahiyat âlimlerinin görevi ,bu tamamıyla haydî ve spekülâtif teoriye (hilkât nazariyesi)¹⁶³ yeniden geliştirmek ve onunla aynı yönde hareket ettiği görülen modern bilim arasında yakın bir bağ kurmaktır.”¹⁶⁴

2) YENİ DÖNEM KELÂM ESERLERİNİN TE'LİF EDİLMESİ

Batı'daki Rönesans, Reform ve Aydınlanma hareketleriyle birlikte yeni bir “bilim” anlayışı gelişmiş ve sonunda Batı'nın entelektüel çevrelerinde materyalist/pozitivist akımlar ve seküler anlayışla birlikte şüphecilik yayılmıştı. Batı modernizmi, İslâm dünyasındaki ilk etkilerini Batılı ülkelerin Müslüman devletlerle askerî ve politik karşılaşmaları yoluyla meydana getirmiştir. Bu karşılaşmalar neticesinde Müslümanlar mağlup olmuş ve mağlubiyetin toplum üzerinde yarattığı ilk izlenim de, Batı'nın İslâm dünyası karşısında bir çok açıdan üstün olduğu olgusudur. Bu mağlubiyetin ve geri kalmışlığın faturası da siyasî, iktisâdî, askerî ve dinî bütün kurumlara kesilmiş ve kurumsal anlamda her alanda yenilik yapılması gerektiği fikri İslâm dünyasında kendisini göstermiştir.

Bizim konumuz olan kelâm ilmindeki yenilik ihtiyacı ve bu bağlamda İslâm dünyasının merkezlerinde yapılan girişimleri geçen bölümde izah etmeye çalışmıştık. Kelâmda yenilik ihtiyacını vurgulayan bir çok âlim, yenilik gerekçelerini ortaya koyarken bir model oluşturmak ve bu yönde çalışmaların yapılmasını teşvik etmek amacıyla yeni kelâm eserleri te'lif etmişlerdir. Bunlar arasında Abdullatif Harpûfî'nin *Tenkîhü'l-Kelâm*, Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Üss-i İslâm: Yeni Akâid*, İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlm-i Kelâm*, Hüseyin el-Cisr'in *el-Husûnü'l-Hamîdiyye*, Muhammed Abduh'un *Risâletü't-tevhîd*, Şiblî Nu'mânî'nin *el-Kelâm* adlı eserleri sayılabilir.¹⁶⁵ Bu eserlere muhtevaları açısından bir sonraki bölümde “Son Dönem Kelâm Çalışmalarının Muhtevası” başlığı altında temas edilecektir. Biz burada, İslam dünyasının önemli üç merkezi konumunda olan Türkiye, Mısır ve Hindistan'dan birer eseri, genel bir kanaat vermesi açısından tanıtmaya çalışacağız.

¹⁶³ Hilkat nazariyesi, atom, cevher, araz için bk. İkbâl a.g.e., s.97-104

¹⁶⁴ İKBÂL Muhammed, a.g.e., s.101

¹⁶⁵ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s.59

a) Yeni İlm-i Kelâm (İzmirli İsmail Hakkı)

İzmirli İsmail Hakkı tarafından bir mukaddime ve iki bölümden oluşması düşüncülen Yeni İlm-i Kelâm maalesef tamamlanamamış nübüvvetin işleneceği ikinci bölüm ile sonuç kısmı yazılamamıştır. Eser Kelâm ilmini zamanın ihtiyaçlarına göre yeni bir metodla ele alınması amacıyla te'lif edilmiştir.¹⁶⁶

İzmirli'nin eserinde başvurduğu yol, işe sıfırdan başlamak değil "süreklilik içinde yenilik" ilkesi gereğince sağlam bir köke dayanarak yenilikler yapmaktır. Bu nedenle İzmirli, kelâm ilmini yeniden ele alarak yetersiz kaldığı noktaları gidermeye çalışır. Eserinde İslâm ve Batı felsefesi tarihini çok iyi okuyarak, İslâm düşüncesini, karşılaştırmalı düşünce ve felsefe tarihi bağlamında yeniden inşa etmek ister.¹⁶⁷ Tarihî arka plan ile epistemolojik ve kavramsal (ıstılahî) bilgilere yer verilen uzun mukaddimededen sonra kitabın ana bölümü ulûhiyetle ilgilidir. Eserin metod ve sistematigi hakkında bilgi verilirken, anlaşılır olmaya özen gösterileceği, Allah'ın varlığı konusunda yeni istidlâl metodlarının kullanılacağı, nübüvvet bölümünde ise Hz. Peygamber'in hayatı ve ahlâkî seciyelerinin delil olarak kullanılacağı bildirilmektedir.¹⁶⁸

İzmirli'nin Yeni İlm-i Kelâm adlı eseri Sabri Hizmetli tarafından latinize edilerek yayına sunulmuştur. Bu eserin muhtevasını bölüm bölüm ve başlıklar halinde vermek yerinde olacaktır.

Yeni İlm-i Kelâm'ın Ana Başlıkları

Mukaddime

Birinci Bölüm: Şer'î hükümler, Şer'î hükümlerin kaynağı, Bilgi edinme yolları, bilgi felsefesi (epistemoloji).

İkinci Bölüm: İslâmî ilimlerin oluşumu (tedvini), İtikadî mezhepler.

Üçüncü Bölüm: İslâm filozofları, Tasavvuf, Batıniler ve bugün var olan fırkalar.

Dördüncü Bölüm: Ehl-i Sünnet fıkhı, Ehl-i Bid'at fıkhı

Beşinci Bölüm: Bilim felsefesi, (insanî bilginin dereceleri, bilginin zihinde oluşumu, bilginin zarurî şartı, cevher ve araz, tabiat kanunları, mümkün ve gayr-ı mümkün...)

¹⁶⁶ BİRİNCİ Ali "İzmirli İsmail Hakkı", D.İ.A., c.23, s. 532, ÖZERVARLI M.Sait, a.g.e., s.59

¹⁶⁷ ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e., c. 3, s.110

¹⁶⁸ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 60

Altıncı Bölüm: Varlık felsefesi (Vücut ve zat, varlık ve mahiyet, vücud-u has, vücud-u mutlak, varlığın özellikleri)

Yedinci bölüm: Tabiat felsefesi (Madde ve ruh, maddenin tabiatı madde teorileri, maddenin sonradan yaratılışı, atom ve boşluk, cisim ve hareketi, maddenin dönüşümü ve enerji, Hayat, Canlılığın doğuşu, canlı ve cansızlar, Hayat teorileri- maddecilik, canlı maddecilik, dirimselcilik, ruhçuluk-Ruh ve hakkında ileri sürülen fikirler ve ekoller.)

İlâhiyât

Birinci Bölüm: Allah'ın varlığı (Zât-ı Bârî), İslâm âlimlerinin delilleri, Filozofların konuyu ele alışı, Yeni felsefenin delilleri, Maddeci felsefenin tarihi, Pozitivizm.

İkinci Bölüm: Allah'ın sıfatları (Sıfat-ı Bârî), (İsm-i Celâl, İsmi-Azam, İlâhî sıfatlar, Tenzihat, Tevhid ilmi)

Üçüncü Bölüm; Sübûtî sıfatlar, Sıfatlar ve Fiiller, Ezelî hikmet, Haberî sıfatlar, Filozoflara göre ilâhî sıfatlar

Dördüncü Bölüm: Allah'ın fiilleri (Ef'âl-i Bârî) Âlemin oluşumu, Yeni filozoflarda âlemin oluşumu, Seneviye, Panteizm (vücudiyye), Hidayet ve Dalâlet, Mutluluk ve Mutsuzluk, Nimet ve Azap, Kader ve Kaza, Cebriye (icabiye) mezhebi, Hayır ve Şer, Rızık, Ecel, Allah'ı bilmenin gerekliliği, Tevhidin aklî delilinin felsefi tarihi.¹⁶⁹

b) Risâletü't-Tevhid (Muhammed Abduh)

Abduh'un üç dört sene kadar sürgün hayatı yaşadığı Beyrut Medresesi'nde okuttuğu akâid ve kelâm notlarının geliştirilmiş şekli olan Risâletü't- Tevhid, o zamana kadar Ezher'de ve diğer medreselerde okutulan şerh türü kitaplardan farklı bir üslupla yazılmış, çeşitli konularda yorum ve tercih ihtiva eden dolayısıyla yeniliği bulunan bir eserdir.¹⁷⁰

Eser hakkında “yeniliği bulunan bir eserdir” denilse de eseri “Tevhid Risâlesi” adıyla Türkçe yayına hazırlayan Sabri Hizmetli'nin eser ve Abduh hakkındaki görüşleri farklılık arz etmektedir. Onun ifadesiyle;

“Muhammed Abduh, son devir tefekkür tarihinin önde gelen simalarından birisi olmasına rağmen, velut bir yazar değildir. Eserleri

¹⁶⁹ İZMİRLİ İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm (haz. Sabri Hizmetli)

¹⁷⁰ ÖZERVARLI M:Sait. A.g.e., s.61, FAHRİ Macit. A.g.e., s.306

sıradan bir ilim adamının yazdıklarından öteye geçmemektedir.Teliften ziyade tedrise önem veren Abduh, İslâmî ilimlere bir yenilik kazandırmış,yeni bir metot ve muhteva getirmiş değildir. Ele aldığı konular da İslâmî ilimlerin geleneksel meseleleridir.”¹⁷¹

Bununla beraber Hizmetli,Abduh’un bazı meseleleri alışılmışın dışında bir yönde ele aldığını söyler. Ona göre Abduh, özellikle nübüvvet konusunu farklı bir yaklaşım içinde incelemiştir. Konuya daha çok sosyolojik ve felsefi yönden bakmıştır. İlâhî bir vazife ve makam olan peygamberliği beşeriyetin ihtiyaçları, tekâmülü açısından değerlendirmiştir. Keza Abduh, din ve vahiy konularını da değişik bir anlayışla işlemeye çalışmıştır. bu konularda eserinde akılcılık ve akılcı değerlendirmeler hakimdir.¹⁷² Başka bir ifadeyle, Abduh’un kelâm ilmine getirmeye çalıştığı yenilik, kendini vahiy, din ve peygamberlik konularında açıkça hissettirmektedir.

Risale kısalığı ve sınırlı konularıyla mütekaddimîn türü kitapları andırmaktadır. Eserde sem’iyyâta hemen hemen hiç yere verilmemiş, ahiret bahsi için bir başlık açılmamıştır. Kelânullâh ve rü’yetullah gibi kelâm kitaplarında göze çarpan uzun tartışmalar da bulunmamaktadır.¹⁷³ Abduh kelâm ilminin başlangıçta temellerinin Kur’an’a dayandığını, sonra çeşitli fırkaların bu ilmi gayesinden uzaklaştırarak sınırları dışına çıkardıklarını söylemektedir.¹⁷⁴ Bu düşünceden hareketle olsa gerek Abduh, kelâm tarihinde ve kitaplarında uzun uzun yer verilen konu ve tartışmalara değinmemiştir. Abduh, taklit zihniyetinin bu ilmi faydasız bir hale soktuğunu, İslâm’ın taklidi yasakladığını, Kur’an’ın akla seslendiğini, insanları gaflet uykusundan uyandırmak istediğini eserinde sık sık vurgulamaktadır.¹⁷⁵ Ona göre taklit,hayvanlar için mazur görülebilir bir dalalet oluştursa da insanın durumuyla bağdaşmaz.¹⁷⁶

Abduh’un Sabri Hizmetli tarafından Türkçe’ye çevrilen ve “**Tevhid Risalesi**” adıyla yayımlanan eserin içeriğine kısaca bir göz atalım. Eserin baş kısmında Hizmetli’nin eser hakkındaki görüşlerinin, Abduh’un hayatı ve görüşlerinin anlatıldığı bir bölüm bulunmaktadır

¹⁷¹ ABDUH Muhammed. Tevhid Risalesi (çev. Sabri Hizmetli) ,s.39

¹⁷² ABDUH Muhammed, a.g.e., s.39

¹⁷³ ÖZERVARLI M:Sait. a. g. e. , s. 62

¹⁷⁴ ABDUH Muhammed, a.g.e., s.88

¹⁷⁵ ABDUH Muhammed, a.g.e., s.194

¹⁷⁶ ABDUH Muhammed. a.g.e. , s.88, FAHRÎ Macit a.g.e., s.307

Risâletü’Tevhid’in Ana Başlıkları

Önsöz

Mukaddime (Giriş): Bu kısımda Tevhid ilmi, Kelâm ilmi ve isimlendirilmesi, Kelâm ilminin oluşma şartları ve kelâm tarihinden bahsedilmektedir.

[I. BÖLÜM]

Bilginin türleri, Müstahîlin Hükümü, Mümkünün Hükümü, Vâcibin Hükümleri, Allah’ın Sıfatları, Allah’ın Fiilleri, İnsanın Fiilleri, Hüsun ve Kubûh.

[II. BÖLÜM]

Peygamberlik (Risalet), İnsanlığın Risalete İhtiyacı, Vahyin İmkânı, Vahyin ve Nübüvvetin Vukuunun Açıklanması, Peygamberlerin Vazifesi, Hz. Muhammed’in Peygamberliği, Kur’an-ı Kerim.

[III. BÖLÜM]

İslâm Dini veya İslâm, Dinler İnsanın Gelişmesiyle Gelişir ve İslâm’la Kemâle Erer, İslâm Tarihte Eşi Görülmeyen Bir Hızla Yayıldı, Kolay Bir İtiraz ve Cevap, Hz. Muhammed (S.A.V.)’in Getirdiklerine İnanmak, Sonuç.

Abduh’un eserinin muhtevasına bir sonraki başlık altında yer verileceğinden dolayı, burada sadece bölüm ve başlıkları zikretmekle yetineceğiz.

c) el-Kelâm (Şiblî Nu’mânî)

Şiblî’nin, önceki kelâm kitaplarında bulunan uzun mukaddimeler ve anlaşılması zor mantık ıstılahları veya lüzumsuz tartışmaların bu eserlerde yer almasına gereksiz gözle baktığını daha önce ifade etmiştik. O, İslâm’ın temel konularının, kelâm kitaplarında açık, sade bir şekilde yer almalarını, aklın yanında kalp ve vicdanın da tatmin edilmesinin gerekliliği üzerine vurgu yapmaktaydı.¹⁷⁷

Şiblî, bu düşünceden hareketle yazdığı *İlm-i Kelâm-ı Cedîd* adlı eserinin başında açık sade ve anlaşılır olmanın hedeflendiğini belirtmektedir. Bu eserde, yeniden inşa yerine kelâm tarihindeki görüşlerden seçme ve tercih yoluna gidilmiş, böylece gelenekten kopmaksızın kelâmı yenileme arzusunda olunmuştur. Ayrıca eserde eleştiriye

¹⁷⁷ Şiblî’nin bu konu hakkındaki görüşlerine “Hint-Pakistan Bölgesindeki Yenilenme Hareketleri” başlığı altında değinilmişti.

tabi tutulan Eş'arî mezhebi, akla yeteri kadar rol vermemek ve tabiattaki sebep sonuç ilişkisini reddederek ilimden uzaklaşmakla suçlanmış, bu mezhep içinde müstakil görüşlere sahip âlimlerin görüşlerine daha çok değer verilmiştir.¹⁷⁸

İşlenen konuların sistematigi açısından eser, klasik kelâm kitaplarından farklı bir görünüme sahiptir. Kitapta, ulûhiyyet ve nübüvvet bahisleri oldukça geniş yer tutmakla birlikte, ahiretle ilgili konulara daha az yer verilmiş, imamet meselesine ise hiç temas edilmemiştir. Usul üzere kelâm kitaplarının başında yer alması âdet olan bilgi bahsi yerine, dinin mahiyeti ve fitrîliği konusu işlenmiş, din duygusunun doğuştan gelen ve herkeste bulunan bir haslet olduğu konusu üzerinde önemle durulmuştur. Eserin bir diğer dikkat çeken yönü ise, daha önce hiç kimse tarafından ele alınmayan insan hakları, kadının konumu, miras ve âmme hukuku gibi sosyal ve hukukî konuların başlıklar halinde incelenmiş olmasıdır.¹⁷⁹

El-Kelâm'ın Ana Başlıkları

Önsöz (1-4)

Giriş:

Yeni İlimler ve Din (s.5-12)

Din İslâm Fıtratının Bir Parçasıdır (s.13-17)

İslâm Dini (s.18-21),

Akıl ve Din (s.21-24)

[I. BÖLÜM]

Allah'ın Varlığı (s.25-29)

Allah'ın Varlığını İspat Etmede Kur'an Metodu (s.30-33)

Allah' İnkâr Edenlerin İtirazları (s.34-46)

İnkârcıların İtirazlarına Cevaplar (s.47-52),

Tevhid (s.53-55)

[II. BÖLÜM]

Nübüvvet (s.56-57)

Mucize İle İlgili Nübüvvete Yapılan İtirazlar (s.58-66)

(Nübüvvete) Genel İtirazlar (s.66-67)

¹⁷⁸ ÖZERVARLI M. Sait, Kelâmda Yenilik Arayışları, s.63

¹⁷⁹ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s. 63-64

Nübüvvet ve Mucizenin Hakikâti (s.68-92)

Nebilerin Eğitim ve Hidâyet Metodu (s.93-100)

Mucizeler (s.101-112)

Muhammed Resûlullah'ın Nübüvveti (s.113-115)

[III.BÖLÜM]

Akaid (s.115-116), Akaid-i Tafsîlî (s.117-169)

Ruhâniyât (s.170-183)

Vahiy ve İlham (s.183-185)

[IV. BÖLÜM]

İslâm Terakkî ve Medeniyete Karşı Değil, Destekleyicidir (s.186-203)

Din ve Dünyanın Birlikteliği (s.204-210)

[Ekler]

1. İmam Râzî'nin Nübüvvetle İlgili Görüşlerinin Özeti (s.211-224)

2. İmam Gazzâlî'nin Nübüvvetle İlgili Görüşlerinin Özeti (s.225-236)¹⁸⁰

Kelâmdaki yenilik hareketlerini muhteva açısından incelemeye geçmeden önce bu ilimdeki yenilik arayışlarının sonucunda ortaya çıkan tabloyu ve sonucu kısaca özetlemekte yarar vardır: İslâm dünyasının Batı modernitesi karşısında düştüğü durumdan dolayı modernist ilerleme hedeflerini başarabilmek için Müslüman toplumun düşünsel açıdan yeni bir yön ve yönelime ihtiyacı olduğu bir takım âlimler tarafından dile getirilmişti. (Buna daha önceki bölümlerde değinilmişti) Bu çerçevede, yakın dönem kelâm âlimleri tarafından kelâm ilmine yönelik yenilik talebi gündeme getirilmesine rağmen bu aktivitenin yöntem ve metodu konusunda zihinlerde açık ve belirgin bir projenin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Zira dönemin yenilikçi fikir adamları (kelâmcıları) kaleme aldıkları makalelerinde, genellikle “yeni bir kelâm ilmine ihtiyaç vardır”, “kelâm kitapları asrın ihtiyaçlarına göre değiştirilmelidir.” şeklindeki tespit ve temenniler yer almakla birlikte, bu amaçla ilgili herhangi bir programa rastlanmamaktadır. Bu düşünceyle te'lif edilen kitaplarda ise sözü edilen yenilik ihtiyacı tam manasıyla ortaya konamamıştır. Bu dönem eserlerinde, yeni bir arayış arzusu olsa da, tam anlamıyla bir kuşatıcılık, metodoloji ve muhteva dolgunluğu görülememektedir.

¹⁸⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.64-65, Şiblî'nin el-Kelâm'ı Urduca yazılmış bir eser olup, Farsça tercümesi bulunmaktadır. (ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. ,s.63)

Ayrıca bu eserlerin kelâmın aslî bütün meselelerini kuşatıcı bir konuları da bulunmamaktadır. Bir kısmı tamamlanamamış, yarım kalmış, bir kısmında da ruhçuluk faaliyetleri gibi bazı konulara gerektiğinden daha fazla yer ve önem verildiği göze çarpmaktadır. Bu eserlerin bir başka özelliğinin de, her birinin birer deneme niteliğinde ve daha öncelikli olarak görülen bazı problemlere tahsis edilmiş oldukları söylenebilir. Ayrıca bu eserlerde, tecrübe metoduna ve sosyolojik verilere daha önceki dönemlerde kaleme alınan eserlerden daha fazla değer verildiği, bunun yanında kısa, sade ve anlaşılır olmaya özen gösterildiği, ihtilâf, cedel ve tartışmalardan uzak durulduğu görülmektedir. Bu son sayılan özellikte yani ihtilâf, cedel ve tartışmalardan uzak durulmasında dönemin siyasi şartlarının etkin rol oynadığı söylenebilir.

Dönemin kelâm âlimlerini yenilik arayışlarına yönlendiren en büyük âmil, şüphesiz Batı düşünsel aktivitesinde meydana gelen değişiklikler ve oluşan yeni görüşlerdir. Büyük bir arzuyla yeni felsefeyi ve ilmî buluşları kelâma uyarlama düşüncesinde olan dönemin kelâmcıları, güncelliğini yitirmiş ve geçerliliği kalmayan ilmî verilerden kelâmı kurtarma, sağlam ve doğru temellere dayandırma amacıyla idiler. Bu amacın tabîî bir neticesi olarak onlar için Batının entelektüel yönü, bilim ve felsefesinin öğrenilmesi ve metodolojisinin tespit edilmesi ardından da kendi disiplinlerine uyarlanması ve uygulanması gerekiyordu. İşte bizce asıl problemi teşkil eden nokta burada düğümlenmektedir. Çünkü bütün bunlar yapılırken İkbâl'in de dediği gibi "Avrupa kültürünün göz kamaştırıcı parlak dış görünüşü, bizim için ayak bağı olmuş ve söz konusu kültürün iç dinamikleri ve iç yüzünü görmemizi engellemiştir."¹⁸¹ Başka bir ifadeyle, modern Batı düşüncesi ve bilimi kelâm disiplinine daha geniş anlamıyla İslâmî ilimlerin tüm disiplinlerine entegre edilirken, bu düşünce iyice değerlendirmeye tabi tutulamamış, yüzeysel bir değerlendirmeden geçirilmiş, kökenlerine inilememiştir. Dolayısıyla Batı biliminin pozitivist ve determinist yönlerinin doğuracağı sonuçlar tam anlamıyla görülememiştir. Zira genel kabul görmeyen ve birer teori olmaktan öteye geçemeyen bazı görüşlere İslâm dünyasında sahip çıkılması ve Batı kültürünün ürettiği her bilgi türünün "ilim" olarak algılanması zaman zaman onları hatalı kanaatlere ve gereksiz yorumlara sevk etmiştir.

¹⁸¹ İKBÂL Muhammed, a.g.e., s.24

II. BÖLÜM

**MEŞİHAT MAKAMININ RESMÎ YAYIN ORGANI
CERİDE-İ İLMİYE VE KELÂM ÇALIŞMALARI**

1) Ceride-i İlmiye

Ceride-i İlmiye, Bâb-ı Meşihat tarafından 1914-1922 yılları arasında İstanbul'da yayımlanan bir dergidir. Osmanlı Devletinin dinî ve idarî kurumlarından biri olan Bâb-ı Meşihat ile buna bağlı kuruluşlardan Fetvahâne ve şer'î mahkemelerin dinî meselelerle ilgili fetva, hüküm ve kararlarının, medrese ve tekkelerle Darü'l- hikmeti'l- İslâmiyye gibi dinî kuruluşlara ait talimat, nizamname ve haberlerin duyurulması maksadıyla yayımlanmıştır.¹ Dili Türkçe (Osmanlıca) olan bu dergide, zaman zaman gerekli durumlarda, özellikle ülkenin içinde bulunduğu I. Dünya ve İstiklâl harpleri sebebiyle diğer bazı dillerde yayınlanmış yazılara rastlanmaktadır. Bu dillerin başlıcaları, Arapça, Farsça, Tatarca ve Urduca'dır. Bu yabancı dille yayın, genellikle savaş beyannameleri gibi olağanüstü sebepler dolayısıyla gerçekleştirilmiştir. Bu yayının en önemli sebebi ise o tarihler de söz konusu dilleri konuşmakta olan milletlerin bir kısmının Osmanlı Devletinin tebaası olarak yaşamlarını sürdürmeleridir.² Kesin rakamı bilinmemekle birlikte yayın hedefi ve şeyhülislâmlık kurumunun ülke içindeki geniş teşkilatı göz önüne alındığında önemli bir tiraja sahip olduğu tahmin edilmektedir.³

II. Meşrûtiyet döneminde şeyhülislâmlık yapan Mustafa Hayri'nin (Ürgüplü) teşebbüsüyle yayımına başlanan Ceride-i İlmiyye'nin ilk sayısı, Regaib kandiline rastlayan 3 Receb 1332 (28 Mayıs 1914) tarihinde çıkarılmıştır. Dergi I. Dünya savaşı, Millî Mücadele ve Mütareke yılları içinde, Osmanlı Devletinin dokuz yıllık zor döneminde toplam yetmiş dokuz sayı yayımlanmıştır. İlgili yer ve kuruluşlara dağıtıldığı gibi satışa da sunulan Ceride-i İlmiyye, başlığının altındaki "Meşihat-ı İslâmiyye'nin ceride-i resmiyesidir" ibaresinden de anlaşılacağı üzere, adı geçen kurumun resmî yayın organı olarak meslekî bir dergi görünümündedir. Bu özelliğini sonuna kadar koruyan dergi, ilk sayısında yer alan "**İfade-i Mahsûsa**"dan anlaşıldığına göre meşihatın idarî ve ilmî faaliyetlerinin yayın organı olacak, bu sebeple ilgili devlet memurları ile ilim adamlarına ve halka faydalı neşriyat yapacaktır.⁴

¹ YAZICI Nesimi, "Ceride-i İlmiyye", D.İ.A. , c.7, s.407

² ERASLAN Sadık, Şeyhülislâmlık Kurumu ve Ceride-i İlmiye ,s.175, YAZICI Nesimi, a.g.md.,D.İ.A. , c.7, s.408

³ YAZICI Nesimi, a.g.md.,D.İ.A. , c.7, s.408

⁴ YAZICI Nesimi , a.g.md. , s.407

Ceride-i ilmiye, yayımlandığı devir bakımından şer'î esaslara göre idare edildiği kabul edilen Osmanlı Devleti'nin yok olma sürecine girerek ortadan kalktığı son yılları içinde, asırlarca devlete yön vermiş köklü bir müessese olan Bâb-ı Meşihat ve bağlı kuruluşların yapısı, teşkilatı, bunlarla ilgili kanun, nizamname, tâlimat ve tebliğlerle dinin ve dinî kuruluşların cemiyette meydana gelen çeşitli değişiklikler karşısındaki durumunu, hatta mücadelelerini ortaya koyan çok değerli bir belge niteliğindedir.⁵

Neşriyat idaresi bakımından iki safhada ele alınabilecek olan dergi birinci devrede (1-44) yayına "meşihat-i ulyâ mektupçuluğu" tarafından hazırlanmış, 1918'de Darü'l-Hikmeti'l- İslâmiyye'nin kuruluşundan sonra ise yayımı buranın baş kitabeti tarafından yürütülmüştür. Darü'l- Hikmeti'l- İslâmiyye'nin kuruluşuyla birlikte başkâtipliğe tayin edilen Mehmed Akif (Ersoy) derginin yayım sorumluluğunu üstlenmiş ve bu sıfatla Darü'l- hikme'nin kararıyla beyannameleri de kaleme almıştır. Mehmed Akif, 1920 Mayısında Millî Mücadele'ye katılmak üzere Anadolu'ya geçinceye kadar bu görevi sürdürmüştür.⁶

Ayrıca dergi Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı yıllarındaki sıkıntılı günlerinde moral bakımından önemli bir görev yapmıştır. Bu dinî irşad aynı zamanda devlet politikasının bir parçası haline gelmiştir. Bu politikanın basın sahasındaki temsilcisi de âdeta Ceride-i ilmiye olmuştur. Basın hayatındaki yeri itibariyle Ceride-i ilmiye özellikle son sayılarında önemli fikir yazılarıyla bir çığır açmış sayılır. Bu çığır da Darü'l- Hikmeti'l- İslâmiyye tarafından başlatılmıştır. Şöyle ki; genellikle fikir ve ibadet hayatları bakımından birbirinden müstakil olarak hareket etmeye alışmış olan tasavvuf ve ilim erbabı kimseler bu vesile ile bir nevi müşterek hareket eder hale gelmişlerdir. En azından tasavvuf erbabını temsil eden Meşâyih Meclisi ile ilim erbabını temsil eden Darü'l- Hikmeti'l- İslâmiyye mensupları aynı yayın organı yoluyla "İslâmî irşad" yapma teşebbüsünde bulunmuşlardır. Bu ilmî yayınlarda da öncelikle İmam Gazalî'nin örnek alınması ayrıca dikkate değer bir husustur. Böylece Ceride'nin ana fikri son sayılarına doğru daha da netleşmiş ve hedefin dinî irşad ve tüm İslâmî mukaddes değerlerin savunulması olduğu anlaşılmaktadır.⁷

⁵ YAZICI Nesimi , a.g.md. , s.408

⁶ YAZICI Nesimi , a.g.md. , s.407-408

⁷ ERASLAN Sadık, a.g.e. , s.177-178

Ceride-i ilmiye saltanatın ilgası üzerine (1 Kasım 1922) istifa eden Tevfik Paşa hükümetiyle birlikte Şeyhülislâm Medenî Mehmed Nûri Efendi'nin idaresindeki Bâbı Meşîhat da ortadan kalkmış ve mecmuanın yayımı yetmiş dokuzuncu sayıdan (1 Safer 1341 / 23 Eylül 1922) sonra durmuştur.⁸

A) Ceride-i İlmiye'nin Çıkış Sebepleri

Ceride-i İlmiye, bilindiği üzere Meşîhat-ı Celîle-i İslâmiyye'nin resmî yayın organıdır. Osmanlı Devleti'nin başından beri ilmî, idari ve siyasi yönlerden önemli bir tesiri olan Meşîhat Makamı'nın bir yayın organına sahip olma ihtiyacı, Ceride-i İlmiye ile giderilmeye çalışılmıştır. Özellikle 1914 tarihine kadar gerçekleştirilemeyen bu yayın çalışmasının bu tarihlerde kendini göstermesi dikkat çekicidir. Zira bu tarihlere kadar ihtiyaç duyulmayan böyle bir çalışmaya neden teşebbüs edilmiştir? Bu sorunun cevabını iki sebebe bağlamak mümkündür. Birincisi, Ceride-i ilmiye'nin çıkmaya başladığı yıllarda Meşîhat Makamının eski nüfuzunun azalmış olmasıdır. Çünkü Meşrûtiyet dönemlerinde zaman zaman bu makamın yetkilerinin tartışıldığını ve devlet içerisindeki fonksiyonunun azaltılması gerektiği münakaşalarının yapıldığı görülmektedir. Nitekim 1335 / 1916 yılında bütün şer'î mahkemelerin Meşîhat Makamı'ndan alınıp Adalet Nezareti'ne devredildiğini görmekteyiz. İşte yetki ve nüfuzu azalmaya başlamış olan Meşîhat Makamı'nın, en azından bir yayın organı yoluyla sesini duyurmak istediği ve bu yolla manevî bazı hizmetlerin halka ulaştırılmak istendiğine binaen yayın organının çıkarılmasına ihtiyaç duyulmuştur.⁹

Ceride-i İlmiye'nin bu tarihlerde çıkarılmasının ikinci sebebi ise, bu yılların I. Dünya Savaşı yılları olması sebebiyle devletçe halkın moralinin yüksek tutulması ihtiyacıdır. Bilindiği gibi Osmanlı Devleti I. Dünya Savaşı'na doğrudan taraf olmuş bir devlettir. Savaş içerisinde olan bir toplumun dinî duygularının güçlendirilmesine ne kadar ihtiyaç olduğu da bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla Ceride-i İlmiye'nin özellikle ikinci devredeki sayılarında irşad faaliyetlerine ve halkın moralini yüksek tutacak yazıların yayımlanmasına son derece önem verilmiştir. İrşad faaliyetlerinin yanında İslâm'a yapılan hücumlara karşı sık sık müdafaa mahiyetinde yazılara da yer verilmiştir.

⁸ YAZICI Nesimi , a.g.md. , D.İ.A. , c.7, s.408

⁹ ERASLAN Sadık, a.g.e. , s.179

Bu yazıların yayınından da anlaşılacağı üzere bu tarihlerde İslâm dinine karşı yıkıcı bir çok faaliyet yapılmıştır. Bu yıkıcı faaliyetler ise ister istemez halkın morali üzerinde büyük çapta menfi etkiler bırakmıştır. Bu menfi etkilerle yıpranan halkın moralini düzeltme ve yükseltme ihtiyacı hisseden devlet erkânı, Meşihat Makamı vasıtasıyla bu ihtiyacı gidermek istemiştir. Bu amaca yönelik çalışmaların en etkili şekli ise, Meşihat Makamı'na bağlı olarak kurulan Darü'l- Hikmet'l- İslâmiyye faaliyetleriyle kendini göstermiştir. Çünkü Darü'l- Hikme üyeleri, Ceride-i İlmiye'nin bir çok sayılarında İslâm'ı müdafaa eden ve halkın moralini yükseltici mahiyette yazılar yazmışlardır. İşte bu amaçla yapılan çalışmalar da Ceride-i İlmiye'nin çıkış sebeplerinden birini ortaya koymaktadır.¹⁰

Yetmiş dokuz sayıdan ibaret olan derginin 5. ve 6. sayıları, "İslah-ı Medarise Dair Nüsha-i Fevkalâde" adı ile son devir Türk eğitim tarihi için değerli bilgiler ihtiva eden bir özel sayı olarak çıkarılmıştır.¹¹ İsminden de anlaşılacağı gibi bu özel sayıda medreselerin ıslah çalışmalarına yer verilmek suretiyle, âdeta medreselere yeniden bir çeki düzen verme çalışmaları, bu yayın organının hedeflerinden biri haline getirilmiştir. Böylece medreselerin ıslahı çalışmalarını da Ceride-i İlmiye'nin çıkış sebepleri arasında saymak mümkündür. Nitekim bu özel sayının sonuna da "Darü'l- Hılâfetü'l- Âliye Medresesi"nin bir ders cetveli de eklenmiştir.¹²

Ancak derginin yayınlanmasının asıl gayesi, birinci sayının girişinde yer alan "İfade-i Mahsûsa" başlıklı yazıda açıklanmıştır. Bu yazıdan derginin çıkarılmasındaki asıl gayenin Meşihat-ı İslâmiye Makamı'nın gerek resmî gerekse ilmî faaliyetlerine tercümanlık olduğu gibi, bu yolla devlet memurlarının ve bütün ilim ehlinin de istifadesine vesile olacak bir yayın organını çıkarmak olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu dergide devlet memurları ve kurumlarına yönelik olarak çeşitli resmî yazıların yanında ilim ehline yönelik dinî ve ilmî yazılara da yer verilmiştir.¹³ Yazının devamında derginin çıkarılışındaki diğer bazı sebeplere de değinilmiştir. Buna göre derginin çıkış sebebi ve hizmetleri arasında, Meşihat Makamı, Şer'î mahkemeler, medreseler ve diğer dinî müesseselerin resmî işlerinin yayını ile birlikte günlük olarak

¹⁰ ERASLAN Sadık, a.g.e. , s.179-180

¹¹ YAZICI Nesimi , a.g.md. , s.408

¹² ERASLAN Sadık, a.g.e. , s.180

¹³ ERASLAN Sadık, a.g.e. , s.181

yazılan fetvalarla halkın dinî yönden çeşitli konulardan haberdâr edilmesi hedefi de gösterilmiştir.¹⁴

B) Ceride-i İlmiye'nin Muhtevası

Ceride-i İlmiye'yi yayın politikası ve muhtevası bakımından iki ana devreye ayırmak mümkündür. Bu iki devrenin birincisi ilk sayıdan 35. sayıya kadar devam eden nüshaları içerir. İkinci devre ise 35. sayıdan 79. sayıya kadar olan kısımdır. Dergiyi bu şekilde iki ana devreye ayırmamızın sebebi, muhteva bakımından bu sayıların birbirinden oldukça farklılık arz etmesidir.¹⁵

Ceride-i İlmiye'nin özel olarak çıkarılmış "Nüsha-i Fevkalâde" ismini taşıyan sayısı bir kenara bırakılırsa, birinci devrede mütalaa edilen ve 35. sayıya kadar devam eden nüshalarda tek bir sitil takip edilmiştir.¹⁶ Derginin bu birinci devresinde meşîhata bağlı kuruluşları ilgilendiren resmî ve idarî konulardaki yazılarla fetvalar yayımlanırken, Darü'l- Hikmeti'l- İslâmiyye'nin kuruluşundan sonra burayı ilgilendiren benzer yazılar da neşredilmiştir.¹⁷ Bu dönem sayılarında hemen hemen her sayıda irade-i seniyeler, kavanin ve nizâmât, feteva-i şerife, Ecvibe-i şer'iyeye, fetevâhane-i âlf'nin mukarrarât-ı nakziyesi, tebligat-i umumiye, nasb ve tayin yazışları, tezâkir-i âliyye, meclis-i tetkikât-i şer'iyeye mukarrâtı, talimatnameler ve tevcihat-i ilmiye gibi önemli resmi yazılar vardır. Bu sitil üzere devam eden ilk dönem sayılarının bir resmi dergi hüviyeti içerisinde yayınına devam ettirdiği görülmektedir. Bu sayılarda Fetevâyi şerife yazıları hariç hemen hemen irşad ve dinî tebligat maksadıyla yayınlanan yazılar yoktur.¹⁸

35. sayıdan sonraki nüshaların bulunduğu ve 79. sayıya kadar devam eden ikinci devrede ise tamamen ayrı bir muhteva ve yayın politikası gözlemlenmektedir. Bu yayın politikasını ve metodunu gerçekleştiren ve takip eden de Darü'l- Hikmeti'l- İslâmiyye'dir. Bu metot, aynı zamanda Darü'l- Hikme'nin kuruluş gayesini de teşkil eden irşad, dinî tebligat ve mukaddesâtı müdafaa metodudur. Bu metodun gereği olarak

¹⁴ ERASLAN Sadık, a.g.e. , s. 182

¹⁵ ERASLAN Sadık, a.g.e. , s. 184, YAZICI Nesimi, a.g.md., s.408

¹⁶ ERASLAN Sadık, a.g.e. , s. 184

¹⁷ YAZICI Nesimi, a.g.md., D.İ.A., c.7, s.408

¹⁸ ERASLAN Sadık, a.g.e. , s. 184

36. sayıdan itibaren bütün sayılarda resmî yazılardan ziyade ilmî, tebliğ, irşad ve mukaddesâtı müdafaa konularına yönelik yazılara ağırlık verilmiştir. Bu itibarla Ceride'nin bu ikinci devresindeki yayın politikasını dinî bir tebliğ dergisi olarak değerlendirmek mümkündür.¹⁹

Bu dönem sayılarında yer alan ilmî ve fikrî yazıların çoğu bugün için de bu konularla ilgilenen bilim adamları nazarında birer kaynak mahiyetini arz etmektedir. Özellikle kelâm ilmi ışığında ve İmam Gazâlî'nin metodu benimsenerek onun hayatından örneklerin sunulduğu yazılar büyük çapta orijinalliğini korumaktadır. Bu yazıların dışında zaman zaman Fıkıh ilmi başta olmak üzere diğer İslâmî ilimlerle ilgili olarak önemli kaide ve usullere değinen yazılara da rastlamak mümkündür. Bu ilmî kaide ve belgelerin içerisinde en çok dikkati çekenleri, bazı önemli ve orijinal fetva örnekleridir. Bu fetva örnekleri, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye dahil daha evvel başka bir meşihat yayınında yer almamış olan örneklerdir. Çalışmamızda temas etmeyi gerek görmediğimiz daha bir çok konuyu da Ceride'nin bu ikinci devresinde çıkan sayılarında bulmak mümkündür.²⁰

Çalışmamızın bu bölümünde genel fakat özet bir muhteva tahlilini düşündüğümüz için Ceride'de yayınlanan bütün yazı ve konulara değinmedik. Bu tahlilde biz, yayınlanan yazıların önem sırasını ölçü olarak kabul ettik. Örneğin, Ceride'nin ilk 35 sayısında devamlı olarak yer alan ve hemen hemen diğer sayılarda da yerini korumuş bazı yazılar mevcuttur. Bunların başlıcaları "Fetevay-ı Şerife" başlığı altında yayınlanan fetvalardır. Bunlardan sonra Meşihat'ın da kuruluş, çalışma ve otoritesini yakından ilgilendiren kanun ve nizamnameler yer almaktadır.

Ceride-i İlmiye'nin muhtevasını tahlil ederken yukarıda geçtiği şekliyle iki ana devre halinde incelememizin, aslında itibarî bir değerlendirme olduğunu belirtmek gerekmektedir. Çünkü bu dergi, ebat ve şekil olarak son sayıya kadar aynı minval üzere devam etmiştir. Bizim böyle bir değerlendirme ve ayırım yapmamızın sebebi ise tamamen muhtevaya bağlı olarak bir bakış açısıyla dergiyi ele almamızdır. Zira dergiyi iyice incelediğimiz takdirde her iki kısmının da muhteva olarak birbirinden çok farklı olduklarını görmekteyiz. Bu farklılık ise, ikinci devre olarak isimlendirdiğimiz kısımda

¹⁹ ERASLAN Sadık, a.g.e. , s. 185

²⁰ ERASLAN Sadık, a.g.e. , s. 185

irşad ve ilmî hizmet ağırlıklı bir yayın politikası güdülmesinden ileri gelmektedir. Birinci devrede mütalaa ettiğimiz sayılarda ise böyle bir yön bulunmamaktadır. Kısaca birinci devre sayılarındaki yazılarda ilmî ve fikrî yazılara rastlanmamakta sadece kanunlar, fetvalar ve nizamnameler yer almaktadır. İkinci devre sayılarında ise birinci devre sayılarındaki yazılara ilave olarak ilmî ve fikri yazılarla irşad ve dini müdafaa amacı güden yazılar ilave edilmiştir.²¹

Aslında Ceride-i İlmiye resmî bir yayın organı olması sebebiyle ilmî ve fikrî yazıları ihtiva eden bir dergi olmaktan ziyade resmî yazıların yayınlandığı bir dergi hüviyetine sahiptir. Derginin bir diğer özelliği ise padişah dahil bütün önemli devlet erkânının isim ve imzalarını taşıyan resmî yazıları da ihtiva etmesidir. Başka bir hususta derginin resmiyetle birlikte dinî bir mahiyete sahip olmasıdır. Meşihat makamına ait olması ve devlet namına resmi bir faaliyet göstermesi onu diğer yayın organlarından bir çok yönden farklı kılmaktadır.²²

Ceride-i İlmiye'nin matbuat içerisindeki önemi yukarıda saydığımız özellikler sebebiyle artmaktadır. Çünkü derginin muhtevası tek bir konuya hasredilmemiş, dergi hem devletin resmî bir yayın organı olma görevini ifa etmiş, hem de araştırmacılar için birer kaynak niteliğine sahip bir çok bilimsel yazıyı içeriğinde bulundurmıştır. Dergiyi önemli kılan bir diğer özelliği ise, içerisindeki bir çok yazının resmî olmaları sebebiyle birer tarihi belge değerini taşımalarıdır. Bir çok konusu itibariyle Ceride ilk elden önemli bir kaynak sayılır. Özellikle dergide yayınlanan Darü'l- Hikmeti'l- İslâmiye'ye ait ilmî yazılar orijinalliklerini kaybetmemiş ve bugün için de önemini korumaktadırlar.

a) İlk 35 Sayının (I. Devre) Tahlili:

Ceride'nin ilk 35 sayısında yer alan ve genellikle derginin asıl muhtevasını oluşturan yazı ve konular şu başlıklar altında toplanabilir. Çalışmamızın asıl konusunu oluşturmadığı için bu konu ve başlıklara derinlemesine değinmeyip kısaca zikretmeyi uygun görmekteyiz.

Giriş Yazıları: Bu yazılar, genel olarak İslâmî eserlerin çoğunluğunda olduğu gibi besmele, hamdele ve salvele ile başlar. Bu yazılar, başında buldukları yazıların

²¹ ERASLAN Sadık, a.g.e. , s. 186

²² ERASLAN Sadık, a.g.e. , s. 176-177

hem birer süsü olmakta hem de manevî yönden başarı ve bereket vesilesi olarak kabul edilmektedir. Bu tür yazılara Ceride'nin değişik nüshalarında rastlanmakla birlikte örnek olması bakımından birinci sayının başında bulunan ve bir nevi tüm derginin her yönüyle hayırlı olması için bir dua mahiyetindeki kısım verilebilir.²³

İfade-i Mahsûsa: Bu başlık altında bulunan ve bazı sayılarda bulunan söz konusu yazılar, belli bir konuyu anlatmak, bazı görüşler ileri sürmek, yapılmış ve yapılmakta olan bazı icraatlardan gayenin ne olduğunu açığa kavuşturmak için yazılmışlardır.²⁴ Bu başlık altında yayınlanan yazılara en güzel örnek ise ceride'nin birinci sayısının başında bulunan, "İfade-i Mahsusa" başlığını taşıyan ve derginin çıkış sebebini belirten yazıdır.

Hatt-ı Hümayun: Padişahlar tarafından herhangi bir maslahat için çıkarılan yazılı emirler hakkında kullanılan bir tabirdir. Bir örnek vermek gerekirse yukarıda bahsedilen "İfade-i Mahsusa" dan hemen sonra yer alan bir "Hatt-ı Hümayun" vardır.

Kavânin ve Nizâmat: Arapça kanun ve nizam kelimelerinin çoğulu olan bu iki terim, dergide aynı şeyler için kullanılmışlardır. Osmanlı Devleti İdaresince çıkarılan kanun ve yönetmelikler bu başlık altında yayınlanmıştır. Ceride-i İlmiye'de hemen hemen tüm yayın süresince çıkan ve sadece Meşihat Makamı'nı değil, aynı zamanda diğer devlet kurumlarını da ilgilendiren çok sayıda kanun ve nizamname bulunmaktadır.²⁵

Fetevay-ı Şerife: Halkın günlük ihtiyaç ve problemlerini gidermek maksadıyla yayınlanmış fetvalardır. Hemen hemen derginin her sayısında yer alan ve Meşihat Makamı'nca çıkarılan fetvalar da bu başlık altında yayınlanmıştır.²⁶

Ecvibe-i Şer'îye: Fetvaların yer aldığı her sayıda hemen hemen yer alan bir bölümdür. Şer'î cevapların hangi fıkıh kaynağından çıkarıldığı ve kaynağın kısa bir ibaresi de dipnotta gösterilerek belirtilmektedir.

Fetvahane-i Âlî'nin Mukarrarat-ı Nakziyesi: İsminden de anlaşılacağı üzere verilen fetvaların en üst merciidir. Dolayısıyla herhangi bir şer'î mahkemede kararlaştırılan bir konu, buraya getirilebilmekte gerekçeler yeterli görülmediği veya usul yönünden mahkeme, kararı hatalı bulduğu taktirde söz konusu karar bozulabilmekte ve

²³ Cerde-i İlmiye, c.1, sy.1, s.1

²⁴ ERASLAN Sadık, a.g.e., s. 187

²⁵ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. ERASLAN Sadık a.g.e., s.189-191

²⁶ Yayınlanmış olan fetvaların konu, başlık ve sayfa numaraları için bkz. ERASLAN a.g.e., s.191-193

kararın bozulma gerekçesi de belirtilmekte ve durum açıklığa kavuşturulmaktadır. Neredeyse derginin her sayısında yer alan bu kararlar dergide genişçe bir yer tutmaktadır.²⁷ Bu durumda Fetvahane-i Âlî, mahkemelerin üstünde bir merci olup bir nevi “temyiz” görevini yerine getirmiştir.

Tebliğat-ı Umumiye: Bugünkü genelgeler terimi yerine kullanılmış olan bu ifade, şer’î mahkemeleri ilgilendiren bir terimdir. Derginin bir çok sayısında rastlanılan bu başlık altında birkaç konu bulunmaktadır. Bu konulardan her biri şer’î mahkemelerin faaliyetleri veya hakimlerin nasıl davranmaları gerektiği hususlarını ihtiva etmektedir.²⁸

Nasb ve Tayin: Bugünkü anlamıyla atamayı ifade eden bu iki terim herhangi bir makama Meşihat Makamı tarafından yapılan tayinleri konu edinmektedir. Bu atamaların başlıcaları müftülük, kadılık, memuriyet, kazaskerlik ve bağlı makamlar, Meşihat Makamı’nın diğer herhangi bir dairesine bağlı memuriyetler, taşra teşkilâtı tayinleri, medreseler ile ilgili ders vekâleti tayinleri gibi tayinlerdir.²⁹ Ayrıca bu ilk devre dergilerinde özellikle taşra şer’î mahkemeleri ile Meşihat arasında yapılan şer’î kararların teatisinin bulunduğu “Tezâkir-i Âliye”; Evkaf Nezareti’nin genel gelirleri denebilecek olan yazıların bulunduğu “Evkaf Nezareti Celilesi’nin Tebliğat-ı Umumiyesi”; kadıların ve ilm-i makam sahibi olan kişilerin tayinlerini konu edinen “Tevcihat-ı İlmiye” gibi bölümler de bulunmaktaydı.³⁰

b) 35. Sayıdan Sonraki Sayıların (II. Devre) Tahlili:

Ceride-i İlmiye’yi muhtevastaki farklılıklardan dolayı daha önce iki kısma ayırabileceğimizi ve yapılan bu ayrımın göreceli olduğunu belirtmiştik. Şimdi bu ikinci devrenin muhtevastını sunarken muhteva açısından iki devre arasındaki farklılıkları daha da net görme imkânı bulabileceğimiz kanaatini taşımaktayız.

Derginin 36. sayısında Darü’l- Hikmeti’l-İslâmiye’nin kuruluş kanun ve nizamnamelerine yer verilmiştir. Bu kanun ve nizamnamelerin yayınlanmasıyla birlikte Ceride’nin 36. sayıdan itibaren yayın politikası ve çehresi tamamen değişmiştir. Bu değişiklikte göze çarpan yön bu sayıya kadar herhangi bir yer verilmemiş olan irşad

²⁷ ERASLAN Sadık, a.g.e. ,s.193

²⁸ ERASLAN Sadık, a.g.e. ,s.195

²⁹ ERASLAN Sadık, a.g.e. ,s.195

³⁰ ERASLAN Sadık, a.g.e. ,s.196-200, YAZICI Nesimi, a.g.md., s.408

faaliyetlerine, dini ve ilmî yazıların yayınlanmasına imkân tanınmasıdır. Bu faaliyet ve değişim ise tamamen Darü'l-Hikmeti'l- İslâmiye'nin vasıtasıyla olmuştur.³¹ Böylece 36. sayıdan itibaren Ceride-i İlmiye, bir nevi Darü'l- Hikme tarafından ilmî ve dinî bir yayın organı haline getirilmiştir. Çünkü bu sayıdan itibaren neredeyse her sayıda Darü'l- Hikme üyelerinin kaleminden çıkan değişik konularda bir çok makale yayınlanmıştır. Bu makalelere ise bir sonraki başlıkta değinilecektir.

Derginin bu kısmının muhteva açısından ilk 35 sayısından farklı bir diğer yönü ise 36. sayısında bir “huzur dersleri”³² programının yer almasıdır. Yine Ceride'nin 36. sayısında yayınlanan ve “**Darü'l- Hikmeti'l-İslâmiye'nin Resmî Kuşadı**” başlığını taşıyan beynamedir. Bu beynamede Darü'l- Hikme'nin kuruluş gayesini de içine alan önemli fikir ve hedefler belirlenmiştir. İnsan vicdanının toplum içerisinde insan ilişkileri açısından ne derece önemli bir rol oynadığını açıklamakla başlayan beyanname, şimdiye kadar geçerliliğini koruyan ferdî vicdan yerine milletlerin küllî vicdanı dediğimiz bir bütünün geçerliliğinden söz etmektedir. Dinsiz bir milletin varlığının düşünülmemeyeceği, batıl dinlerin ise mutlaka bir gün yıkılıp gidecekleri düşünceleri gerçeğine de bu beynamede yer verilmiştir.³³

Darü'l- Hikmeti'l-İslâmiye ile ilgili önemli konulardan biri de söz konusu teşkilat tarafından seri halinde yapılan ilmî neşriyat ve kararlardır. Bu tür yayınlara örnek olarak “Darü'l- Hikmeti'l- İslâmiye'nin Mukarrarâtı ve Neşriyatı” büyük başlığı ve “Mukarrarât” alt başlığı altında yer alan Darü'l- Hikme'nin bir kararını verebiliriz. Bu kararın özeti şöyledir. Darü'l- Hikmeti'l- İslâmiye Nizamnamesi'nin dördüncü maddesine göre, encümenlerin çalışmalarına gerek İslâm alemi ve gerek medeni alemdeki fikir akımlarını ve ihtisas sahalarını incelemeleri gerekmektedir. Bu hedefe varılmasının da taşradaki durumların bilinmesine bağlı olduğundan içeride ve dışarıda bulunan bütün müftülerin görevli oldukları yerlerde itikadî,ahlâkî ve amelî olarak yapılan her türlü dinî yayını gerek gazete gerekse diğer haber vasıtalarından elde edilen makaleleri göndermeleri gereği kararlaştırılmıştır.³⁴ Bu örnekten de anlaşılacağı üzere

³¹ ERASLAN Sadık, a.g.e. ,s.200

³² Huzur Dersleri Osmanlı Devleti döneminde, Ramazan ayı içerisinde padişahın huzurunda yapılan derslere denirdi. Bu derslerde ayrıca sarayın ileri gelenleri de bulunurdu.(ERASLAN a.g.e.s.202 dipnot 7)

³³ ERASLAN Sadık, a.g.e. ,s.204

³⁴ Ceride-i İlmiyye, c.4, sy.41, s.1203

Darü'l- Hikme, bu kararlar ile İslâm dinini ve İslâm âlemini ilgilendiren bütün konuları hassasiyetle takip etmektedir. Bu hedef istikametinde de basın ve yayın yoluyla yapılan her türlü neşriyatı toplayıp inceleme ve ona göre tedbir alma gayreti içerisindeyler. Dolayısıyla bu türden bir çalışmaya binaen yapılan neşriyat, Ceride-i İlmiye'de Darü'l- Hikme'nin kuruluşundan sonra görülen bir yenilik olup daha evvel derginin sayılarında rastlanılmamaktadır.³⁵

Ceride-i İlmiye'nin ikinci devre sayılarına mahsus özelliklerinden biri de "Kelâm İlmi"ni konu edinmesidir. XIX. yüzyılın sonlarında ve XX. yüzyılın başlarında dini insan hayatının dışına iterek seküler bir hayat oluşturma çabası içerisinde olan pozitivist ve materyalist akımların, dine karşı yaptıkları itiraz ve saldırılar sebebiyle olsa gerek dergi, yayınlarını daha ziyade iman ve itikad üzerinde yoğunlaştırmış ve Kelâm İlmi'ne geniş bir şekilde yer vermiştir. Bu çerçevede Ceride de 44. sayısından sonuncu sayısına kadar mutlaka Kelâm İlmi'nden bir konuya yer verilmiştir.

2) Ceride-i İlmiye'de Kelâm Çalışmaları

Yukarıda da belirtildiği gibi dergiyi iki ana devreye ayırmak mümkündür. Bu ayırımın sebebi ise tamamen göreceli olup muhtevada görülen farklılıklardır. Bu farklılıklar üzerinde yeterince durduğumuz kanaatindeyiz. Bizim asıl çalışma konumuz olan Ceride-i İlmiye'deki kelâm çalışmaları, derginin ikinci devresinde yer almaktadır.

Darü'l- Hikmeti'l- İslâmiye'nin kuruluşuyla birlikte burayı ilgilendiren yazılar ve kuruluşun çeşitli ilmî encümenlerinin görüşlerini yansıtan yazı ve raporlarla encümenlerin imzalarını taşıyan ilmî ve fikrî makaleler de 41. sayıdan itibaren Ceride-i İlmiye'de yayınlanmaya başlamıştır. Böylece dergi, dinî irşad ve tebliğ faaliyetinin devrindeki ciddi ve güvenilir bir neşir organı haline gelmiştir.³⁶

Dergide 41. sayıdan sonra "Darü'l- Hikme Mukarrarâtı" ve "Darü'l- Hikme Neşriyatı" ana başlıkları altında, adı geçen kuruluşun fıkıh, kelâm ve ahlâk komisyonlarının çeşitli kararları yayımlandığı gibi toplumu ilgilendiren dinî, ahlâkî ve sosyal meseleler hakkındaki görüşleri, ayrıca devrin yayın organlarından çıkan yazılara verilmiş cevaplar da yer almaktadır. "Darü'l- Hikme Neşriyatı" adı altındaki yazılar,

³⁵ ERASLAN Sadık, a.g.e. , s. 207

³⁶ YAZICI Nesimi, a.g.md., s. 408

ilgili komisyon üyelerinin bir anlamda komisyonun görüşlerini de aksettiren imzalı ilmî makaleleri özelliğini taşımaktadır. Daha sonraki sayılarda zaman zaman rastlanan bir başka başlık ise “Neşriyat-ı Husûsiye”dir. Burada gerek komisyon üyelerinin gerekse diğer ilim adamlarının dinî konularda yazdıkları ilmî ve fikrî yazılar görülmektedir. Derginin ikinci devresinde yazıları bulunan ilim adamları arasında İzmirli İsmail Hakkı, Arapkirli Hüseyin Avni, Seyyid Nesib, Ferid Bey, Ali Rızâ Bey, Şerif Sadedin Efendi, Rebî Molla, Hafız İsmail Efendi, Eşref Efendi Zade Şevketî, Ahmed Râsim Avni, Cevdet, gibi isimler yer almaktadır.³⁷

Ceride’de kendi imzalarıyla çeşitli makaleler yazmış olan yukarıda adı geçen şahısların yayımlanan makalelerinin isimlerini vermek yerinde olacaktır. Bu makaleler bir nüshada bitmemiş olup, yazının sonuna “maba’di var” notu düşülerek birkaç sayı devam etmişlerdir. Biz burada yalnızca makale ve yazar ismi ile ilk bölümünün yayımlandığı sayıyı ve sayfayı zikretmekle yetineceğiz.

<u>Yazar Adı</u>	<u>Makale Konusu</u>
Cevdet	Vazaif-i İnsaniye ³⁸
Muhammed Hamdi	Tevbe ³⁹
Eşref Efendi Zade Şevketî	İstimdât ⁴⁰ , Din ve Dinsizlik ⁴¹ , Din Nazarında Hayat ⁴²
Arapkirli Hüseyin Avni	Marifetü’l-lah ⁴³ , İlm-i Kelâm ⁴⁴
Seyyid Nesib	Hikmet-i Edyân ⁴⁵
Ferid	Hakikati Görelim ⁴⁶
Ahmed Râsim Avni	Din-i İslâm ⁴⁷
Rebî	Temenni-i Salah ⁴⁸
Ferid Beyefendi	Ayasofya’daki Mev’izelerim ⁴⁹

³⁷ YAZICI Nesimi, a.g.md. D.İ.A., c.7, s.408

³⁸ Ceride-i İlmîye, sy.41, s.1204

³⁹ Ceride-i İlmîye, sy.41, s.1208

⁴⁰ Ceride-i İlmîye, sy.41, s. 1212

⁴¹ Ceride-i İlmîye, sy.42, s. 1221

⁴² Ceride-i İlmîye, sy.43, s. 1256

⁴³ Ceride-i İlmîye, sy.42, s. 1240

⁴⁴ Ceride-i İlmîye, sy.48, s. 1534

⁴⁵ Ceride-i İlmîye, sy.43, s. 1348

⁴⁶ Ceride-i İlmîye, sy.46, s. 1410

⁴⁷ Ceride-i İlmîye, sy.46, s. 1416

⁴⁸ Ceride-i İlmîye, sy.47, s. 1498

Aslında Ceride-i İlmiye'deki kelâm ilmiyle ilgili yazılar incelenecek olursa, Arapkirli Hüseyin Avni karşımıza çıkar. Kelâm encümeni azası olan Hüseyin Avni(1864-1954)'nin "İlm-i Kelâm"⁵¹ başlıklı yazıları Ceride'deki kelâm çalışmalarının önemli bir bölümünü oluşturmaktadır.

Arapkirli yazı dizisine mukaddimesinde "Cihet ve Haddt" tarifiyle başlar. Kendi ifadesiyle, "*Her ilmin mesâil-i mütekessiresini zapteden şeye cihet ve hadt denir ki - ki birleşip şeyin vahid hükmünü iktisâb eylemesine sebep olan cihet - demektir. Bu sebeple mesâil-i mütekessire, o cihet ve hadt itibariyle ilm-i vahid addolunur. O dahi ya cihet ve hadt-i zatiye veya cihet ve hadt-i araziyesiyle tasavvur olunur.*"⁵²

Hüseyin Avni yazısının devamında kelâm ilminin mevzuuna ve gayesine göre tanımını yapar. Mevzusu itibariyle "ilm-i kelâm, kanun-u İslâm üzerine Cenab-ı Hakkın zâtı ve sıfatından, mebdei ve meâdi itibariyle ahvâl-ı mümkünattan kendisinde bahsolunan bir ilimdir."⁵³ Gayesi itibariyle "ilm-i kelâm, Hz peygamber efendimizin Cenab-ı Hak tarafından getirdiği ahkâm-ı hâkka-i İslâmiyyeye imanda vuku bulacak hata ve halelden itikadı hıfz ve fevz-i ebediyyeye isâl eden usûl-i din ilmidir."⁵⁴ Makalesinin devamında Arapkirli, kelâmın konusu, gayesi, semere ve faydası, kelâmın fazl-ı şerefi ve nispeti üzerinde durmaktadır.⁵⁵ İlm-i Kelâm başlığını taşıyan bu makale 44. sayıda bitirilmemiş, devamı 45. sayıda yayınlanmıştır. Burada ise ilm-i kelâmın vazıı, ismi ve vech-i tesmiyesi, akaid, kelâmın hükmü mesaili hakkında bilgi vermektedir.⁵⁶ Ayrıca kelâmın Resulullah zamanında olmayıp, sonradan ortaya çıkan bir ilim olduğunu, dolayısıyla "bidat" olduğunu iddia edenlere de cevap vermektedir.⁵⁷ Bu noktada İslâmî ilimler arasında bulunan mücadelenin izlerini gözlemlemekteyiz.

⁴⁹ Ceride-i İlmiye, sy.58, s. 1859

⁵⁰ Ceride-i İlmiye, sy.61, s. 1948

⁵¹ Bu başlık altındaki tüm makaleler için bkz. C.İ. sy.44. s.1322-1330; sy.45, s.1342-1347; sy.47,s 1433-1442; sy.48, s.1485-1490; sy.48,s.1534-1537; sy.52, s.1654-1657; sy.54, s. 1714-1719; sy.55, s.1746-1749; sy.56, s.1777-1780; sy.57, s.1817-1820; sy.58,s. 1851-1853; sy.59,s.1875-1877; sy.68,s. 2167-2170; sy.69, s.2195-2199; sy.80, s.2246-2250; sy.82, s. 2319-2327; sy.83, s. 2372-2389; sy. 84-85, s.2421-2427; sy.85-86,s.2484-2487;sy. 85-86, s. 2558-2561

⁵² Ceride-i İlmiye, c.4, sy.44, s.1322

⁵³ Ceride-i İlmiye, c.4, sy.44, s.1325

⁵⁴ Ceride-i İlmiye, c.4, sy.44, s.1327

⁵⁵ Ceride-i İlmiye, c.4, sy.44, s.1327 - 1330

⁵⁶ Ceride-i İlmiye, c.4, sy.45, s.1342 - 1347

⁵⁷ Ceride-i İlmiye, c.4, sy.45, s.1345

Eşref-i ulûm olarak isimlendirilen ilm-i kelâm, kullanmış olduğu metottan olsa gerek diğer İslâmî disiplinler tarafından özellikle hadis ehli tarafından hep eleştirilmiştir. Hatta bu konuda o kadar ileri gidilmiştir ki, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye (80-150/699-767) ve İmâm-ı Mâlik'e de (95-179/173-795) mal edilen kanaate göre “*Kim dinini kelâm (felsefe, cedel) ilmiyle öğrenmeye kalkarsa zındık olur.*”⁵⁸ Görüldüğü gibi İslâmî ilimler arasındaki meşruiyet mücadelesi birbirlerini zındıklıkla itham edecek dereceye ulaşmıştır. Bu meşruiyet tartışmalarından olsa gerek Arapkirli yukarıda bahsedilen yazısında bu tür ithamlara cevap vermektedir.

Arapkirli Ceride'nin 47. sayısında yer alan yine aynı başlıklı (İlm-i Kelâm) yazısında dinî ilimlerdeki tedvin faaliyetlerinin sebepleri üzerinde durur ve kelâm ilminde en evvel tedvin olunan eserin İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe en-Nu'manî'nin “el-Fikhü-l ekber”i olduğu tespitini yaparak klasik tarzda mütekaddimîn ve müteahhirîn ilm-i kelâmını izah etmeye çalışmıştır.⁵⁹

Hüseyin Avni 50. sayıda yayınlanmış olan yazısında kelâm tarihinde ve kitaplarında tartışma konusu olan ilim (bilgi) konusunu işler. O, bilginin tanımı konusunda ortaya çıkan üç farklı görüşü şu şekilde izah eder:

“Birinci görüş Fahreddin er-Razî'nin “Mutlak ilim zarûridir, bedîhîdir, tarif olunamaz” şeklinde ifade ettiği görüşüdür. İkincisi Cüveynî ve Gazzâlî'nin görüşüdür. Onlara göre mutlak ilim nazarîdir, bedîhî ve zarûrî değildir, dolayısıyla tarife ve izahata ihtiyaç vardır, ancak tarif müteassirdir. Üçüncüsü ise ulemanın çoğunun tercih ettiği, mutlak ilmin nazarî olduğu, tarif ve tahdidinin müteassir olmadığını savunan görüştür.”⁶⁰

Arapkirli'nin kelâm ilmiyle ilgili Ceride'de yayınlanan önemli bazı yazılarını ise şu şekilde sıralamak mümkündür.⁵² sayıda esbâb-ı ilim⁶¹, 56. sayıda “haber-i sadık”ın esbâb-ı ilimden birisi olduğu ve bilgi elde etmede kullanılabilecek naklî delillerin üzerinde durulmuştur.⁶² Ceride'nin 57. sayısında Arapkirli Hüseyin Avni, haber-i resul (mütevâtir, meşhur ve ahad) ve bunların delil olabilme özellikleri ile, aklın tanımlarını

⁵⁸ HATİBOĞLU M. Said, “İslâm'da İlmin Dini”, İslâmiyât, y.2003 c.6, sy.4, s.8, s.8

⁵⁹ Ceride-i İlmiye, c.5, sy.47, s.1433-1442

⁶⁰ Ceride-i İlmiye, c.5, sy.50, s. 1578-1582

⁶¹ Ceride-i İlmiye, c.5, sy.52, s.2654-1656

⁶² Ceride-i İlmiye, c.5, sy.56, s. 1777-1780

konu edindiği yazısını yine “İlm-i kelâm” başlığı ile yayınlamıştır.⁶³ Aklın mertebeleri (heyûlânî, bi'l-meleke akıl, bi'l-fiil akıl, müstefâd akıl) konusu ise Arapkirli tarafından derginin 58. sayısında ele alınarak işlenmiştir.⁶⁴ 59. sayıda malum ve malumun kısımları,⁶⁵ 68. sayıda cevher, araz, hareket, sükûn, içtima ve iftirak konuları üzerinde durulmuştur.⁶⁶

Arapkirli Hüseyin Avni'nin Batı kaynaklı materyalist akım ve düşünceleri çürütmek amacıyla yazıları da bulunmaktadır. Ceride'nin 6. 7. cildinde ve 80. sayısında yayınlanan yine “İlm-i Kelâm” başlıklı ve “Maddiyyûna Göre Malum Ve Mevcudun Kısımları” konulu makalesinde Hüseyin Avni, materyalistlerin ilim ve varolan her şeyin kökenini maddeye dayandırmalarını eleştirmiştir. Maddiyyûn'un kâinâtın aslı hususunda dahi fikir birliğinde olmadıklarını, ihtilafta olduklarını belirten Arapkirli, “*Maddecilerin görüşlerini kabul etsek dahi, âlemin eczası (cüz'ü) olan zerrelere birbirini cezp edecek derecede bulunmasını kim vaz etti?*” diye sorarak, âlemin yaratılmasıyla ilgili maddecilerin görüşlerini çürütür ve İslâm'ın âlem ve yaratılış görüşünü ortaya koyar.⁶⁷ 83. sayıda delil, delilin kısımları, istidlâl, kıyas, istikrâ üzerinde durur. Delillerin bilgi üretmede kelâm ekolleri nezdinde gördüğü kabul, naklî ve aklî delillerin hüküm çıkarmada kelâmî açıdan sahip oldukları değeri açıklamaktadır.⁶⁸

Hüseyin Avni, XIX. Yüzyıl Avrupa'sında özellikle Berkeley'in dış dünyadaki varlık ve nesnelere varlığının gerçek olmadığı yönündeki görüşlerine bir reddiye niteliği taşıyan bir diğer yazısında kendi ifadesiyle şöyle diyor:

“Hakayık-ı eşya sabittir. Yani bizim hariçte görüp, hakayık-ı eşya diye itikad ettiğimiz insan, hayvan, taş, ağaç gibi isimlerle yad ettiğimiz kâffe-i mevcudât nefsu'l-emirede sabittir, hakikâtte vardır. Evham ve hayalet kabilinden değildir. Çünkü elimizi ateşe yaklaştırdınca ateşin hararetini (sıcaklığını), kara sokunca karın bürudetini (soğukluğunu) hissederek, ateşin har (sıcak) ve karın bârid (soğuk) ilm-i zarûrî olarak

⁶³ Ceride-i İlmiye, c.5, sy.57, s.1817-1820

⁶⁴ Ceride-i İlmiye, c.5, sy.58, s.1851-1853

⁶⁵ Ceride-i İlmiye, c.5, sy.59, s.1875-1877

⁶⁶ Ceride-i İlmiye, c.6, sy.68, s. 2167-2170

⁶⁷ Ceride-i İlmiye, c.6-7, sy.80, s.2246-2250

⁶⁸ Ceride-i İlmiye, c.6-7, sy.83, s.2372-2379

*hasıl ederiz. Ateş ile karın nefsu'l-emirede sabit, mefhum değil, mevcut olduğuna hükmederiz. Bunun gibi hariçte gördüğümüz sair eşya da hakikâtte vardır, mefhum değil mevcuttur deriz.*⁶⁹

Yukarıdaki pasajdan da anlaşılacağı üzere Arapkirli, Berkeley'in "algılamalar dışında, bir cisimler dünyası yoktur. Nesnelere, gerçekte varolmayıp yalnızca algı tasarımlarıdır." fikrini dış dünyadan örnekler vererek çürütmeye çalışmıştır. O, varlıkların gerçekliklerini algı ve mefhumlara indirgeyen sansüalist (duyumcu) varlık görüşlerini reddederek, kâinatta bizim dışımızda varlığını görebildiğimiz ve hissedebildiğimiz tüm nesnelere gerçekte mevcut olduklarını vurgulamıştır.

XIX. yüzyılda Batı kaynaklı, dini ve vahyi insan hayatının dışına iten bazı akımların İslâm dünyasına tesirinden olsa gerek ki Arapkirli Hüseyin Avni, dinin insan hayatındaki önemi ve faydaları ile dinsizliğin zararlarını anlattığı "Din ve Dinsizlik" başlıklı bir makale kaleme almıştır. Arapkirli bu makalesinde, dinin yararlarını muhtelif yönlerden (tabiî, ruhî, ahlâkî ve içtimaî olmak üzere) mütalââ edilebileceğini belirterek dini, özellikle de İslâm dinini hedef alan materyalist ve pozitivist akımlara karşı savunmuştur.⁷⁰ Hüseyin Avni makalesinde hayatın dışına iten insanların, yani dinsizlerin psikolojik tahlillerini yaparak şöyle der:

*"Acaba âlemde, bir istiklâl-i ruhî olmak za'mına mağruren kalbinin fırsat elverdikçe fevân eden, sedasını boğmaya uğraşan, dinsiz kadar ızdırab içinde yaşayan bir fert var mıdır? O, dünyada ot gibi bitiyor, burada kendisi için tutunacak bir şey, ümit verecek bir nur yoktur. Vücuda gelmekle beraber her dakika mahv ve izmihlâle takarrub etmektedir. İstikbâl ile hesabını kesmiş, o kendisi için bir hiçtir. Dinsizin kalbi ne kasvet içindedir. Dinsiz en önce kendini inkâr eder, sonra rabbini. Evvelkisi olmadıkça ikincisine yol yoktur. Arada sırada bir şey zihnini kurcalar, bir şüphe beynini tırmalar. O yine inadından vazgeçmez, şüpheyi sebep olanlara lânet saçar...."*⁷¹

Arapkirli, özellikle dinin insanlara içtimaî yararları üzerinde durarak bunları, teşkil-i âile (âilenin teşkili), tevzi-i adalet (adaletin dağıtımını), te'sis-i siyaset (siyasetin

⁶⁹ Ceride-i İlmiye, c. 6-7, sy. 84-85, s. 2421

⁷⁰ Ceride-i İlmiye, c.4, sy.42, s.1220-1222

⁷¹ Ceride-i İlmiye, c.4, sy.42, s.1222

tesisi), teysir-i maişet (yaşamın kolaylaştırılması) ve te'min-i akibet olarak sıralamaktadır.⁷² Hüseyin Avni, dinin insan için faydalarını sıralayıp, dinsizliğin ise önce insanın kendisini inkâr etmek olduğunu söylemektedir. Yazısının sonunda kainata, insana ve bunlarda varolan düzen ve intizama dikkat çekerek insanı hayran bırakan bu intizamın bir kudret ve düzenleyici güç sayesinde oluştuğuna, bu kudretin ise Allah Teâlâ olduğuna vurgu yapmaktadır. Ancak insanın Zât-ı Bârî'yi vehim ve hayal ile veya muhdesâta kıyas ile, zan, tahmin ve hatıra gelen bir keyfiyet ve misal ile tasvir ve tayin etmenin doğru olmadığını ifade etmektedir.⁷³

Ceride-i İlmiye'de günün dinî, ilmî ve sosyal meselelerine ışık tutan makaleler yazan müelliflerden hemen her sayıda bir veya birkaç yazısı bulunan İzmirli İsmail Hakkı'nın kaleme aldıkları oldukça dikkat çekicidir. "Hikmet-i Belîğa: Hikmet-i Teşrî veya Mehâsin-i Şerâyi" başlıklı seri makalesi⁷⁴ "İslâm Mütefekkirleri: Gazzâlî" başlıklı yazı dizisi⁷⁵ ile "Devlet-i İslâmiyye'nin Binası"⁷⁶, "Devlet-i İslâmiyye'nin Takip Ettiği Tarik"⁷⁷ adlı makaleleri bunlar arasında zikredilebilir.

XIX. yüzyılın sonlarından itibaren ortaya çıkan kelâmda yenilik hareketinin Türkiye'deki en önemli temsilcisi olan İzmirli İsmail Hakkı, yaşadığı dönemde Batı düşüncesinde ortaya çıkan ve birçok Müslüman aydını etkilemeye çalışan inkârcı akımlara karşı bir mücadele vermiş, özellikle genelde dine özelde ise İslâm'a karşı olan materyalizm ve pozitivism ile fikrî bir mücadeleye girmiştir. Bu akımların dine ve Allah'a karşı ileri sürdükleri argümanlardan olsa gerek İzmirli, Ceride'de yayınlanan ve "Hikmet-i Teşrî veya Mehâsin-i Şerâyi" başlığını taşıyan birçok yazısında dinin gerekliliğini, Allah'ın fiillerinde herhangi bir abes tarafın bulunmasının mümkün olmadığını vurgulamıştır. Aynı başlıklı bir yazısında konuyla ilgili olarak şöyle demektedir.

"Cenab-ı Hak hakîmdir, hiçbir şeyi abes olarak işlemez, fiil-i bârî için bir gaye-i maksuda vardır, fiil-i bârî hikmet-i bâliğadan sadır olur. Cenab-ı Hak, fiili o hikmet için işler. Cenab-ı Hakkın şer'ini, kadrini,

⁷² Ceride-i İlmiye, c.4, sy.42, s.1224

⁷³ Ceride-i İlmiye, c.4, sy.42, s.1225

⁷⁴ bkz. Ceride-i İlmiye, sy.41-44, 47-50

⁷⁵ bkz. Ceride-i İlmiye, sy. 51-70, 72,74-79

⁷⁶ bkz. Ceride-i İlmiye, sy. 42

⁷⁷ bkz. Ceride-i İlmiye, sy. 45

cezasını teemmül eden bir kimse bi'z-zarûra ahkâm-ı ilâhiyyeye bir takım hikem ve mesâlih terettüp ettiğine hükmeder. Cenab-ı Hakkın kemâl ve celâli, hikmet ve kudreti, hamd ve mecdi, adl ve fazlı, rahmet ve inayeti, hikmet ve gaye-i matlûbası olmaksızın fiil-i bârî'nin südurunu nasıl tecvîz eder? Bütün esma-i hüsnâ efâl-i sübhâneye ve efâl-i ilâhiyyeye hikem ve mesâlih terettüp ettiğine delâlet eder. His ve tecrübe ve akıl ve fıtrat da bu babda şahittir.”⁷⁸

İzmirli yazısının devamında Kur'an'dan ve kâinâtın işleyişindeki nizamdan deliller serdederek Allah'ın fiillerinin hikmetten yoksun olmaksızın gerçekleştiğini ifade etmektedir.⁷⁹

Ayrıca İzmirli'nin “Devlet-i İslâmiyye'nin Binası” başlığını taşıyan yazıları da Ceride-i İlmiyye'de yayınlanan yazılar arasında önemli bir yer teşkil etmektedir. O bu yazılarında İslâm Devleti'nin temelleri ve yönetim biçimi üzerinde durmaktadır. O'na göre “devlet-i İslâmiyye, Kur'an-ı mübinin telkin ettiği bir devlettir. Kitab-ı mübîn siyasetine, Kitab-ı mübînî tafsil ve izah eden sünnet-i seniyyenin siyasetine merbuttur. Devlet-i İslâmiyye'nin kurulmuş olduğu temel taşları siyaset-i âdile, velâyet-i sâlihâdır.”⁸⁰ Görüldüğü kadarıyla İzmirli, İslâm'ın siyasal sisteminin temellerini burada zikretmiştir. Yazısının devamında ise, İslâm'ın devlet hakkında tamamıyla kendi ifadesiyle “asrî” bir tarîk takip ettiğini vurgular.⁸¹ Yani İslâm'ın bir devlet için lâzım olan küllî esaslar ve genel kanunlar koyduğunu, bu esas ve kanunların her asır ve kavim için bir düstur olduğunu ve bunların “desâtir-i muhkeme” ve “kavânin-i müebbede” olduğunu ve bu düstur ve kanunların hiçbir zaman akla muarız olmayacağını, ancak asrın ihtiyaçlarına göre bu kanun ve düsturların tatbik olunabileceğini ifade eder.⁸²

İzmirli'nin bilimsel anlamdaki yenik düşüncesinin yansımalarını siyasal ve toplumsal alanlarda da görmekteyiz. Zira yukarıda da belirtildiği gibi o, İslâm'ın siyasal

⁷⁸ Ceride-i İlmiyye, c.4, sy.43, s.1280

⁷⁹ Ceride-i İlmiyye, c.4, sy.43, s.1281-1282

⁸⁰ Ceride-i İlmiyye, c.4, sy.42, s.1240

⁸¹ Ceride-i İlmiyye, c.4, sy.42, s.1240-1241

⁸² Ceride-i İlmiyye, c.4, sy.42, s.1241

sisteminin her asra genel çerçevesi korunmak şartıyla uygulanabilirliğini ve uygulanmasının gerekliliğini belirtmektedir.

Darü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye azalarından biri olan Eşref Efendi Zade Şevketî, Ceride-i İlmiye'ye "Din Nazarında Hayat" başlığını taşıyan bir çok yazı yazmıştır. Muhteva olarak bu yazılar klasik kelâmın konularını ele almaktadır. Şevketî yazılarının başına "Kelâm açısından" diye küçük bir not düşerek Ceride'de yayınlanan diğer makalelerden konu olarak yazılarının farkını ortaya koymuştur. O, bu yazılarında kelâmın değişik konularını ele almış ve sosyal hayatta insanın karşılaştığı problemler ve çözümleri üzerinde durmuştur.

Şevketî bir yazısında âhiret hayatını konu olarak ele almış ve âhiretin gerekliliği izah etmeye çalışmıştır. O, bu konuda kendi ifadesiyle şöyle demektedir:

*"Eğer bizim hayatımız dünyadaki hayat-ı fânîden ibaret olsaydı, din altında bir te'sis-i âzime ya asla ihtiyaç hissetmez, yahut da din şimdikinden başka türlü olmak icap ederdi. Fakat hayat dünyadan başka bir âhirete ve bir tedbîr-i ilâhiye itikadın rûh-u insânînin gaib edilmez bir hâssiyet-i asliyesi olduğunu tanımak için yalnız hayat-ı akvamın cihet-i diniyesine bir atft nazar iktizâ eder."*⁸³

Yazısının devamında Şevketî, yaratılışın büyük adaletinden bahsederek herkesin gelecekteki varlığının şartlarını yine kendisinin vücuda getirdiğini ifade etmektedir. Yani Şevketî dünya hayatını, gelecekteki hayat olarak adlandırdığı âhiret hayatının şartlarının oluşturulduğu bir mekân olarak vasıflandırmaktadır. Şevketî bu konuda şu ifadelerde bulunmaktadır:

"Hilkâtin büyük adaletidir ki, herkes âtîdeki varlığının şerâitini kendi kendine vücuda getirir. İnsana 'âmal, harici mükâfat yahut mücâzât vasıtasıyla iade edilmeyecek;... Belki ruh murad azmini, ölümü geçirdikten sonra fitratın sonraki mertebeyi evvelkinin esası üzerine bina eden gayr-ı kabil tahvil tertib-i tabîyyesine göre... Daha yüksek bir vücutta vücuda sakinâne daha ileri inkişâfa devam eder; ve insan iyi yahut kötü, asilâne yahut bayağı muamele ettiğine, çalışkan yahut tembel olduğuna göre gelecek hayatta sağlam yahut hasta, güzel yahut çirkin, kuvvetli yahut zayıf

⁸³ Ceride-i İlmiye, c.4, sy.43, s. 1256

bir uzviyeti kendinin olmak üzere bulacak, ve bu âlemdeki faaliyet-i ihtiyarisi onun başka ruhlara karşı vaz'ını , o âlemdeki daha ileri terfisi için kabiliyet ve istidatlarını tayin edecektir.”⁸⁴

Şevketî bu yazısının devamında âhirette mutlu bir hayat sürmenin, bu fânî âlemdeki fiillerimize bağlı olduğunu, insanların bu dünyada işledikleri amellerden örnekler vererek açıklar. Konuyla ilgili verdiği bir örneğinde şöyle der: “*Herkes burada ne sarf ederse orada eline geçecek, parada orada rayicinden ne hûsûle getirdiyse ancak ona geçecektir.*”⁸⁵ Yani Şevketî bu yazısında, Zilzâl Sûresi'nin son âyetlerinde belirtilen “Kim zerre miktarı iyilik yaparsa onu görür; kim de zerre miktarı kötülük yaparsa onu görür.” hükmünün bir nevi izahını yapmıştır.

Şevketî'nin aynı başlık altında (Din Nazarında Hayat) yazmış olduğu yazıların hemen hepsi âhret, ruh, ruhun mertebeleri, sual gibi daha ziyade ölümden sonraki hayat ve halleri üzerine odaklanmıştır.⁸⁶

Ceride-i İlmiye'de makaleleri yayınlanan bir diğer isim ise, Darü'l- Hikmeti'l İslâmiyye azasından olan Seyyid Nesib'dir. Seyyid Nesib, derginin 45. sayısında bulunan ve “Hikmet-i Edyân” (Dinlerin Hikmeti) başlığını taşıyan yazısına “**Medeniyet, lafzen bile dinden me'hûzdur (alınmıştır). Medeniyet dindârlıktır.**”⁸⁷ diyerek başlamıştır. Bu ifadenin hemen altında “Her memlekette medeniyet-i insâniyenin ihtiyacını idrak ederek ona göre ihtiyacâtını takdir etmek mütefekkirîne aittir.”⁸⁸ görüşünü belirterek devrinin ilim adamlarına büyük bir görev yüklemiştir. Ona göre âmmenin siyasi ve ahlâkî dalaletinden mesûl olanlar tamamen asrın düşünürleridir.⁸⁹

Seyyid Nesib yazısında ilim, cehalet, din hakkındaki görüşlerine de dile getirerek şöyle der:

“Âmme daima hikmet-i edyanın mukteziyâsıyla irşad ve tenvîre muhtaçtır. Âmmenin gerek ahlâkî ve gerek siyasi dalalet-i fikriyesi hikmet-i

⁸⁴ Ceride-i İlmiye, c.4, sy.43, s. 1266

⁸⁵ Ceride-i İlmiye, c.4, sy.43, s. 1266

⁸⁶ Ceride-i İlmiye, c.4, sy.45, s. 1334-1342; c.5, sy.47, s.2443-2451

⁸⁷ Ceride-i İlmiye, c.4, sy.45, s. 1348

⁸⁸ Ceride-i İlmiye, c.4, sy.45, s. 1348

⁸⁹ Ceride-i İlmiye, c.4, sy.45, s. 1348

edyan kavâidiyle tenvîr olunmadığından tevellüt eder. Kâinâta en fenâ şey cehldir. Ve en iyi şey ilimdir. Gerek ahlâkî ve gerek siyasi bütün dalaletler hep cehlin mahsulüdür. Dinsizlik cehlin mahsulüdür. Hikmet-i edyana vakaf olan kimse dinsizliği tercih etmez. Dini nakıs bilenler hiç bilmeyenlerle müsâvîdir. Dini bilmeyenler, kendilerini âlim zannederek dine karşı tahakküm-ü âlimâne vaziyeti takınmak isterler.”⁹⁰

Görüldüğü gibi Seyyid Nesib yukarıdaki pasajda günümüz insanları için de geçerliliğini koruyan güzel ve yerinde bir tespitte bulunuyor. Maalesef geçmişte de günümüzde de insanlar, bilgi sahibi olmadıkları konular üzerinde fikir beyan etme ve bilgiçlik taslama alışkanlıklarından vazgeçmemişlerdir. Bu tavır, özellikle din konusunda insanların yanlış bilgiler edinmelerine sebep olmaktadır.

Adı geçen yazıda yazar dinin hikmetini ve gerekliliğini Kur’an’dan âyetler vererek, sosyal hayattan örneklemeler sunarak ve şiirlerle ortaya koymaya çalışmıştır.⁹¹ Ayrıca asırlardır insanlar arasında münevver olarak bilinen insanların, diyânet-i İslâmiyye’ye karşı lâkayt kalmaları ve onların İslâm hakkında esaslı bir malumat sahibi olmamaları sebebiyle dinsiz olduklarını ve dine karşı tavır aldıklarını belirtmektedir.⁹²

Kanaatimize göre XIX. Yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında Avrupa’daki bilimsel gelişmelerin neticesinde ortaya çıkan pozitivist ve materyalist akımların, kabul edilebilir tek gerçek olarak bilimi ön plana çıkarmaları ve dini insan hayatından dışlayan bir tavır sergilemeleri sebebiyle Seyyid Nesib dinin gereği ve hikmetini konu alan bu tür bir yazı yazmıştır. Özellikle bu tür akımların Osmanlı aydınları arasında pek kabul görmesi ve yaygınlaşması da göz önüne alınırsa “Hikmet-i Edyân” başlıklı bir yazının yazılma ihtiyaç ve sebebi daha da iyi anlaşılacaktır.

Ceride-i İlmiyye’deki kelâm çalışmalarında en fazla göze çarpan isim daha önce de belirtildiği gibi Arapkirli Hüseyin Avni’dir. Arapkirli çalışmalarında genelde “İlm-i Kelâm” başlığını kullanmış ve kelâm ilminin konularını klasik tarzda işlemiştir. Bu bağlamda, bu yazı ve makalelerde kelâm ilmi adına herhangi bir yenilik ve gelişmeye rastlamak mümkün değildir. Ancak İzmirli’nin Hikmet-i Teşri’ ve Mehasin-i Şerâyi’

⁹⁰ Ceride-i İlmiyye, c.4, sy.45, s. 1348

⁹¹ Ceride-i İlmiyye, c.4, sy.45, s. 1348-1368

⁹² Ceride-i İlmiyye, c.4, sy.45, s. 1348

başlıklı makaleleri, dinin hikmetini, insanlığın ilâhi dinlere ve rehberliğe olan ihtiyacını ortaya koyması açısından, o dönemin din karşıtı akımlarına karşı dinin gerekliliğini savunan önemli birer çalışma olarak değerlendirilebilir. XIX. Yüzyılın sonlarından itibaren modern bilimin Avrupa’da değişmesi ve gelişmesi neticesinde, doğrunun ve bilimselliğin ölçütleri değişmiştir. Din bilimleri ve dini gelenekler modern zamana kadar insanlık tarihinde uzun bir süre ve oldukça kapsamlı dünya görüşleri sunmuşlardır. Modern dönemle birlikte, bütün bilim alanları din dışı bir çerçevede üretilen dünya görüşünü meşrulaştırmak ve işler kılmak için bilgi üretmeye koyulmuştur. Üretilen bu bilginin doğruluğunun ölçütü ise deney ve gözlem olmuştur. Bu çerçevede bilim adamları dinin dışından ona bir nesne olarak bakarak bu nesne hakkında betimleyici bir yöntem kullanarak nesnel sonuçlar üretme yoluna gitmişlerdir.⁹³ Böylece geçmişte üretilen bilimsel bilginin kaynağı olan din ve vahiy, modern bilimin karşısında, ilerlemeye engel bir argüman olarak, modern Batı’nın ürettiği akımlar tarafından tüm dünyaya lanse edilmiştir.

Batı dünyasındaki bu gelişmeler İslâm âlemini de etkilemiş, Batı’nın bu ilerlemeyi Rönesans ve Reform hareketleriyle birlikte dinin boyunduruğundan kurtulmakla gerçekleştirdiğini ileri süren ve savunan aydın tabaka, İslâm dininin terakkiye mani olduğunu ve bilimsel gerçeklere uymadığını ileri sürmüşlerdir. Osmanlı’nın I. Dünya Savaşı içerisinde olduğu bu zayıf yıllarında fikri bir işgalin gerçekleşmemesi için Ceride-i İlmiye’de bu tür ithamlara cevap niteliği taşıyan yazılar yayınlanmıştır. Bu yazılar, özellikle dinin insanlığa olan faydası, insan fitratına uygunluğu, dinin gerekliliğini vurgulayan ve genelde dine özelde ise İslâm’a yöneltilen suçlamalara cevap ve reddiye niteliğindedirler.

⁹³ PAÇACI Mehmet. “Modern Dönemde Kur’an’a ve Tefsire Ne Oldu?”, İslâmiyât,c.6, sy.4,y.2003, s.86

III. BÖLÜM
SON DEVİR KELÂM ÇALIŞMALARININ
MUHTEVASI

Çalışmamızın şimdiye kadar olan bölümlerinde Batı bilim ve felsefesindeki değişimle birlikte İslâm dünyasında hissedilen “yenilik” düşüncesi çerçevesinde yapılan çalışmalar tarihi seyri içerisinde anlatılmaya çalışılmıştır. Modernitenin İslâm âlemine etkisi sebebiyle, İslâm ilim çevrelerinde de yenilik fikri hasıl olmuş özellikle de kelâm ilminde bir güncelleştirme ve asra uyarlama çabası yoğun bir şekilde yaşanmıştır. Bu çabaları da bir önceki başlıkta üç önemli merkezde toplayarak izah etmeye çalışmıştık. Şimdi ise “kelâm ilmindeki bu yenilenme çabaları, bu ilmin temel konularına yönelik ne gibi yaklaşımlar getirmiştir?” Başka bir ifadeyle “Kelâm ilmindeki yenilik düşüncesi ve çabasının muhtevası nedir?” sorularına cevap arayabiliriz. Bu bölümde, kelâm ilminde yenilik talepleri yeniliği ortaya koyup koyamadıklarını temel problemlere yaklaşım tarzlarını irdeleyerek bakmaya çalışacağız.

I. TEMEL PROBLEMLERE YAKLAŞIM TARZI

A) Bilgi ve Varlık

Yakın dönem kelâmcılarının konuya yaklaşım tarzlarını ve getirdikleri yeni açılımları görebilmek açısından bilgi ve varlık konularına klasik kelâmın nasıl baktığına göz atmamız gerektiği kanaatindeyim. Zira yenilik düşüncesinin mahiyetini anlayabilmek için, önce eski kelâm kitaplarında konuya nasıl yaklaşıldığına ve bu iki kavramın nasıl tanımlandığına bakmak gerekmektedir.

Kelâm ilminin temel eserleri ilk önce eşyanın hakikati, bilginin tanımı ve kaynaklarıyla başlamaktadır. Şer’î hükümlerin temeli ve dinî ilimlerin başı olan kelâm, İslâm inanç esaslarını naklî ve aklî delillerle sistematik hale getirir. Bir nevi din felsefesi olan kelâm insanların dünya ve ahiret saadetini elde etmelerinin ilkelerini belirler, dinin teorik çerçevesini dokur. Bunu yaparken de işe bilgi ile başlar. Bu nokta çok önemlidir. Çünkü bir medeniyeti, başka bir medeniyet ve kültürden farklı, özgün ve biricik kılan özelliği, kendine has bir “dünya görüşü” olmasında yatmaktadır. Medeniyetlerin dünya görüşü ise bilgi tanımlarından hareketle oluşturulmuştur. Dünya görüşünün düzenli, tutarlı ve pratiğe geçirilebilir bir şekilde ortaya konması için felsefi, epistemolojik sisteme veya sistemlere sahip olması gerekir.¹ İslâm medeniyetinde

¹ UYANIK Mevlüt, Bilginin İslâmleştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi, s.81

dinin teorik çerçevesine kelâm, bu teorinin pratiğe aktarılmasını ise fıkıh ve diğer ilimler temin ettiğine göre bu “dünya görüşü”nü oluşturma görevi kelâm ilmine düşmüştür.

Özel anlamıyla bilgi, bilen özne (insan, âlim) ile bilinen nesne (dış dünya) arasındaki eylem sonucu hasıl olan ürüne denir. Bilgi, özne olan insan ile, nesne olan insanın dışındaki her şey arasındaki bir süreç sonucunda hasıl olmaktadır.² Her ilme göre tanımı yapılabilecek olan bilgi kavramı, kelâm kitaplarında “ilim” kelimesiyle ifade edilmiştir. Kelâmcılar “ilim” kavramının tanımı hakkında farklı görüşler bildirmişlerdir. Örneğin Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) ilmin mahiyetinin zorunlu olarak bilinebileceğini, tarifinin ise mümkün olmadığını söylemiştir. Cüveynî (ö.478/1085) ve Gazzâlî’ye (ö.505/1111) göre ise ilim zaruri değilse de tarifi pek güçtür.³

Klasik kelâm kitaplarında ilim hakkında pek çok tarif yapılmıştır. Bu tanımlardan iki tanesini zikredecek olursak ilim;

“Aklın ve duyuların mevzuuna giren her şeyin (mezkûrun) tanınmasını sağlayan bir sıfattır.” “Zıddına ihtimal verilmeyecek şekilde manaları birbirinden ayırt etme sıfatıdır.”⁴

Kelâm kitaplarında ilim, zarûfî ilim ve nazarfî / istidlâlî ilim olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Zarûfî ilim, fazla düşünmeden, delile başvurmadan, kendiliğinden ve kaçınılmaz bir şekilde meydana gelen bilgi; nazarfî/istidlâlî ilim ise bilinmeyi elde etmek için delile başvurmak ve bakmak suretiyle bilinenleri münasip bir şekilde işlemek olarak tarif edilmiştir. İlim elde etmede kullanılan delili ise “duyuların ötesinde bulunan ve zarûfî olarak ta bilinmeyen hususların bilgisine götüren şey” diye tanımlamışlardır. Kelâmcılar bu şekilde tarif ettikleri delili aklî ve naklî olarak ikiye ayırmışlardır. Aklî delil, “bütün mukaddimleri akla müstenit olan delildir.” Naklî delil ise “mukaddimleri tamamen naklî olan delile denir.”⁵

² UYANIK Mevlüt, a.g.e. , s. 67

³ GÖLCÜK Şerafeddin, TOPRAK Süleyman, Kelâm ,s.87, TOPALOĞLU Bekir ,Kelâm İlmi Giriş,s.70

⁴ GÖLCÜK Şerafeddin, TOPRAK Süleyman, a.g.e. , s. 87, TOPALOĞLU Bekir, a.g.e. ,s.70, İlim tanımları için ayrıca bk. UYANIK Mevlüt. a.g.e., s.82

⁵ TOPALOĞLU Bekir, a.g.e. , s. 70-72

İlme vasıta olan sebepleri duyular, akıl ve haber olarak üç başlıkta toplayan kelâmcılar, hakikâte ulaşmak için takip edecekleri usul ve kaideleri yani metotlarını şu çerçeveye oturtmuşlardır. Selef'in metodu ile filozofların metodu arasında bir metot belirleyen kelâmcılara göre naklin yanında aklın da yeri vardır. Akıl hayır ile şerri, güzel ile çirkini idrak ve temyiz eder. Ancak dinin esaslarını teşkil eden “mesâil” diye isimlendirilen ana prensipleri vaz' edemeyeceği gibi haram, helâl ve farz kabilinden hususları da akıl tayin edemez, nass tayin eder. Ayrıca kelâmcıların kanaatine göre dîmî metot denilen bu metotta aklın ve mantığın iptal edebileceği hiçbir şey yoktur. Aklın bulamayacağı hususları din tebliğ eder, akıl da benimser. Bu durumda akıl, nakli teyid eden, naklin getirdiği esas ve hükümlerin hikmetlerini anlayan bir vasıttır. Akıl ile naklin birbirine uyuşmaz gibi göründükleri noktalarda da nakil te'vîl edilir.⁶

Kelâm ilminde Mu'tezile'den itibaren felsefî terimler kullanılıp ilim bahsine yer verilmekle beraber Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) kadar Aristo mantığı benimsenmediği için, felsefî istidlâl yerine kelâm ve fıkıh usulünde uygulanan fitrî istidlâl tarzı geçerli olmuş, ayrıca bilgi çeşitleri ve bunların delil olma derecelerine yer verilmiştir. İlk dönem Mu'tezile'sinin temel eserleri ulaşılmadığı için bilgi konusunda yeterli malumatı ihtiva eden en eski kelâm kaynağı Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) Kitâbü't-Tevhîd'idir. Ondan sonra Bakıllânî'nin (ö. 403/ 1013) Et-Temhîd'i ve Kâdî Abdulcabbâr'ın (ö. 425/1025) eserleri gelir. Bilginin kaynağı olarak duyular (havas), nakil (haber) ve akli (nazar) kabul eden kelâm alimleri bu kaynakların doğruluk ve sağlamlığı üzerinde durmuşlardır. Kelâmcılar hem aklî bilgiyi hem de vahyî bilgiyi delil olarak kullanmışlar, aklî bilgiyi de kendiliğinden meydana gelen (zarufî) ve fikrî bir çaba sonunda oluşan (kesbî, nazarî) şeklinde ikiye ayırmışlardır.⁷

İslâm kültürünün bilgi sistemi üzerine analizlerde bulunan Muhammed Âbid el-Cabirî'den bir pasaj sunarak asıl konumuza dönmek istiyorum.

“Bu kültür önce Kur'an,Hadis ve bunlarla ilgili bilgi alanlarıyla, başlangıçta beyânî olarak başlamış, sonra tercümelemlerle zenginleşerek diğer kültürlerle açılmış, bilim ve felsefe şeklinde karşımıza çıkan “burhân” ile tasavvuf ve felsefede ortaya çıkan “irfân” burada rahat ve verimli bir ortam

⁶ TOPALOĞLU Bekir, a.g.e. , s.83-84, GÖLCÜK Şerafeddin, TOPRAK Süleyman, a.g.e. , s.98-99

⁷ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 70

bulmuş sonra da bu sistemler arasında etkileşim ve eşleşmeler meydana gelmiştir. Bunun sonucunda ise iki temel akım oluşmuştur. Birincisi özellikle Doğu'da ortaya çıkan ve irfânî beyân temeli üzerine kurmaya çalışan akımdır. İkincisi ise özellikle Mağrib ve Endülüs'te ortaya çıkan ve beyânî burhân temeli üzerine kurma yönünde hareket eden akımdır.”⁸

Câbirî'nin “beyânî bilgi sistemi” dediği bilgi üretmede, gâibin şahide kıyas edilmesi temeline dayanan sistem; “burhânî bilgi sistemi” dediği, deneysel gözlemleri ve aklî çıkarsamaları esas alan bilgi sistemi; “irfânî bilgi sistemi” dediği de keşf ve visali temel alan bilgi sistemidir.⁹ Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere ilm-i kelâm beyânî ve burhânî bilgi sistemlerine dayanan, yani lafız mana ilişkisini dikkate almakla birlikte aklî çıkarsama ve yorumları da temel alan bir metot geliştirmiştir. Buna da “kelâm metodu” adını vermiştir.

Bu izahlardan sonra asıl konumuza dönecek olursak, yakın dönem kelâm eserlerinde bilgi, varlık ve tabiat konuları eski eserlerdeki zenginliğe sahip değildir. Dönemin kelâm âlimleri arasında bu konulara en çok değinenler, sahip oldukları felsefe kültürü sebebiyle İzmirli İsmail Hakkı ve Muhammed İkbâl'dir. Diğerleri ise eserlerinde bu mevzulara çok kısa bir yer ayırmışlardır. Çünkü söz konusu âlimler içinde buldukları şartlar sebebiyle kelâmı kolaylaştırıp Müslüman toplumun acil ihtiyaç ve problemlerine hizmet etmesini istedikleri ve önceliği İslâm'a eleştirilerin yapıldığı meselelere vermeye çalıştıkları için yazdıkları kitaplarda bilgi ve varlıkla ilgili konuları azaltmış ya da kaldırmışlardır. Böylece kendi tercihleri doğrultusunda hem ulûhiyyet ve nübüvvet gibi problemlerle, hem de dönemlerindeki düşünce ve eğilimlerle daha çok ilgilenme imkânı aramışlardır. Diğer taraftan müteahhirin kelâmının dayandığı Aristo mantığı ile tabiat felsefesine Batıda eleştiriler yapılmıştı. Yenilik taraftarı kelâmcılar okudukları bazı eserler vasıtasıyla bunu farketmişler, tam manasıyla tahlil edememişlerse de bazı nakiller yaparak kitaplarında yeni fizik, kimya ve biyoloji kanunlarından, yeni felsefî nazariyelerden söz etmişlerdir. Bilim adına her yeni şeyin çabucak benimsendiği o dönemde eski bilgilerle uğraşmanın bir şey kazandırmayacağını düşünerek böyle bir

⁸ el-CÂBİRÎ M. Âbid, Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, s.9

⁹ el-CÂBİRÎ M. Âbid, Arap Aklının Oluşumu, s.475

yaklaşımında bulunmaları kuvvetle muhtemeldir. Mükemmel bir bilgi ve tabiat felsefesi ortaya koymaya imkânları olmadığı için, ya bu konuları terketmek ya da yalnızca sınırlı bilgilerini aktarmak durumunda kaldıkları anlaşılmaktadır.¹⁰

Bu yeni dönem kelâm çalışmalarında İzmirli ve İkbâl gibi bilgi konusunu farklı bir zeminde ele alıp kelâmın felsefeden farklı olan metodu üzerinde durmuşlardır. Bilgi elde etme ve gerçeği bulma konusunda kelâmcıların kullandığı metot, hem his ve tecrübeye hem de akıl ve tefekkürü yer vermekte, ayrıca tecrübe ile tefekkürün yeterli bulunmadığı konu ve durumlarda, doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak sahih nakli de bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. İzmirli, söz konusu bilgi anlayışına paralel olarak kelâmda istidlâl-nazar, his-tecrübe, haber-rivayet ve vahiy olmak üzere bütün vasita ve metotları dikkate almaktadır. Duyular âleminde his, makûlâtta ise vahiy ile desteklenen akıl temel kılınmıştır.¹¹

İzmirlinin epistemolojisine göre din, sadece nakli, akli ve sezgiyi değil tümünü birden esas alır. Vahiy eksenli bilgi metodunun hareket noktası, aklın tek başına yetersizliği hususudur. Akıl, belki fiziki âlemi idrak edebilir, bu âlemin bir yaratıcısının bulunduğunu da idrak edebilir. Fakat bu yaratıcının ne dediğini, maksadının ne olduğunu, âlemi neden yarattığını, yaratıcının nasıl olduğunu anlaması için vahye muhtaçtır. Yine dünyada yapılanların hesabının sorulacağı hesap gününün varlığını akıl zarûfî olarak görecektir. Ancak ahiret gününün nasıl bir şey olduğunu anlamak için yine vahye muhtaçtır. Ayrıca İzmirli, bilginin kaynakları konusunda klasik kelâm eserlerinde bulunan terminolojiyi kabul eder ve aynı yolu izler. Ona göre bilginin kaynakları üçtür; duyu organları, doğru haber ve akıl. Bilginin elde edilmesinde bu üç yolun dışındakiler bâtıldır. O, insanoğlunda idrâkin derecelerini ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn olarak üçe ayırır. Birincisi, aklın, naklin ve doğru haberin ifade ettiği ilimdir. İkincisi, duyu organlarının gözlem, deney ve tecrübenin ifade ettiği ilimdir. Üçüncüsü ise, eşyayı doğrudan ne ise öylece idrâkle elde edilen ilimdir. Zira Hz. İbrahim ilme'l-yakîn ile bildikten başka "kalbimin tatmin olması için" diyerek ayne'l-yakîn ile de bilmek

¹⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. ,s.69-70

¹¹ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.71

istemişti. Kalbinde kendisinin duyduğu his ve batınî sezgi ile kendisinde müşahede ettiği ilim ise hakka'l-yakîn idi.¹²

İzmirli'ye göre Akıl ve fen Allah'ın yarattığı fiziki alemi anlamak ve kavramak için lazımdır. Fizikî âlemdeki olaylar sürekli değiştiği için, herhangi bir bilimsel buluşu bir âyete onaylatmak doğru değildir. İslâm'ın tabiata karşı tutumu müspettir. İnsanlar düşünme ve araştırma ruhu oluşturarak, bu tabiatın bir yaratıcısı olduğunu fark ederler. Akla ve bilime çağırın âyetlerin asıl maksadı budur. Görünür fizikî alemi anlamada akıl ve tecrübe tamamen serbest bırakılmıştır. Bu nedenle tecrübî faaliyetleri fizikî alemle sınırlandırmak lâzımdır. Mâverâ-i âlem (metafizik) ise tecrübî aklın gücünü aşan bir alandır, burada vahye teslim olunmalıdır.¹³

İzmirli modern kimya ve fiziğin az bir tadilatla, bölünmeyen atom görüşü üzerine kurulduğunu ve kelâmcılara yakın olduğu görüşündedir. Öte yandan atomun mekanda yer tutmasına (mütehayyiz) karşılık, mevcut bilime göre yine de parçalanmaz oluşunu anlamanın çok zor olduğunu belirterek, hem orijinal bir tespit yapmış, hem de nazariyenin çürütülebileceğini adeta önceden görmüştür. Maddi varlığın menşei ve Allah ile olan münasebeti meselesi de, Gazzâlî eleştirisi ile bağlantılı olarak, yakın dönem kelâmcılarını meşgul etmiştir. İzmirli, Allah'tan müstağnî görerek âlemin kıdemine kâil olanların ilhâda düştükleri, ancak İslâm filozoflarının kıdem-i âlem ile beraber Allah'ı itiraf ettikleri görüşündedir. Buna rağmen o, nasıl olursa olsun âlemin kıdemi kabul edildiğinde Allah'ın yaratıcılığının tehlikeye gireceğini, yaratmanın hakiki değil mecâzî olacağını düşünür. Âlemin kıdemi görüşünde olanların dayandıkları, “kâmilin nakısı ihdâs edemeyeceği” ilkesini de zayıf bulur. Çünkü illet mâlûlden her zaman üstündür, dolayısıyla âlem her halükârda noksan kalacaktır. Ayrıca kâmilden yine kâmilin sudûr etmesi halinde bunlar birbirlerinden tefrîk edilemeyecektir. Modern felsefenin de mevcut âlemi hâdis kabul ettiği sonucuna varan İzmirli'ye göre sonuç olarak hadis ehlinin görüşü “ahkem”, kelâmcıların görüşü ise “eslem”dir.¹⁴

Modern felsefede insan zihninin en genel tasavvuru kabul edilen varlığın tarif edilemeyecek kadar apaçık oluşuna ve varlıkla madde arasında mevcut olan farka

¹² İzmirli İsmail Hakkı, Yeni ilm-i Kelâm (haz. Sabri Hizmetli), s.27-43

¹³ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., s. 4-6

¹⁴ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e, s. 75

gündüzün dönüşümünü, bulut ve yıldızlarla dolu gökyüzü ile gezegenlerin sonsuz fezada yüzmesini gözlemlemeye çağıran Kur'an'ın ruhuna uygun değildir. Yine Platon'un (Eflâton) (m.ö. 429-347) duyu organlarıyla ilgili idraki benimseyip bunları gerçek bilgi vermedikleri gerekçesiyle küçümseyişi de "işitme" ve "görme" yi Allah'ın en büyük nimetleri olduğunu açıklayan ve onların dünyadaki fiillerinin Allah tarafından kıyamette değerlendirileceğini bildiren Kur'an'dan çok uzaktır.¹⁹

Klasik Grek düşüncesinden etkilenen ilk dönem İslâm düşünürlerini bu konuda eleştiriye tabi tutan İkbâl, onları yukarıda belirtilen noktaları göz ardı ederek Kur'an'ı Yunan felsefesi ışığı altında okumakla itham eder. Ona göre İslâm âlimleri, Kur'an'ın özünde klasik fikre zıt düşüncenin yattığını, - tam anlamıyla olmasa da - ancak iki yüz yıl sonra idrak edebildiler. Bu sefer de Gazzâlî (ö. 505/1111) dini, sağlam bir temel teşkil etmeyen ve Kur'an'ın ruhuna uygun düşmeyen felsefî şüpheciliğe dayandırmıştır. İbn-i Rüşd'ün (ö. 595/1198) Yunan düşüncesini ve "Faal Aklın Ölümsüzlüğü Doktrini" ni savunması Batıda oldukça etkili olmuşsa da netice itibâriyle O, Kur'an metodunu ihmal etmiştir. Daha yapıcı bir tutum içerisinde olan Eş'arî düşünürler ise doğru yolda idiler ve idealizmin daha modern şekillerini sezebilmişlerdir. Dinin bir takım inançlardan oluşan bir kavram olduğunu savunan ve inkâr edilmez bir gerçek olduğunu unutan Mu'tezilî'ler ise hakîkâte ulaşmanın kavram dışı yollarına hiç dikkat etmediler ve dinin ancak mantıkî kavramlar sisteminden müteşekkil bir sistem olduğunu ileri sürerek olumsuz bir tavır takınmışlardır.²⁰ Özetle Kur'an'ın bilgi anlayışı İkbâl'e göre, Yunan felsefesinden farklı olarak realitenin müşahade edilebilir tarafını ön plana çıkarmaktır. Bu ise daha doğru ve tutarlı bir yoldur.²¹

Ayrıca İkbâl, bilgi edinme hususunda mistik tecrübenin de güvenilir olduğu kanaatini taşımaktadır. Ona göre bilgi edinmek bakımından mistik tecrübe sahası, herhangi bir tecrübe sahamız kadar gerçek ve güvenilirdir. Bu nedenle, bu tecrübenin sezîş-duyguyla başlamadığı gerekçesiyle reddedilmesi veya göz önüne alınmaması doğru bir yol değildir.²²

¹⁹ İKBÂL Muhammed, a.g.e. ,s.19-20

²⁰ İKBÂL Muhammed, a.g.e. ,s.20-21

²¹ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. ,s.73

²² İKBÂL Muhammed, a.g.e. ,s.43

işaret eden İzmirli, son ilmî nazariyelerin maddenin önemini düşürüp onun yoğunlaşmış hali kabul edilen kuvveti öne çıkardığını belirtir. Fakat ona göre, İslâm düşüncesinde madde, sadece kadîm veya hâdis olma vasfıyla ele alındığı için onun mahiyetiyle ilgili teorilerin tartışılması bir yana, varlığın inkâr edilmesi dahi ciddi bir problem teşkil etmez. İzmirli kendi zamanındaki fizikçi ve kimyacıların atomun parçalanamaz oluşunu anlamının zorluğunu dile getirir. Sonraki ilmî araştırmalarla doğrulanan bu tespit, onun ilmî dikkatini göstermesi açısından önem taşımaktadır.¹⁵

O halde bilgiye ulaşmada kelâmın kullandığı dinî metot, İzmirli'nin değerlendirmesiyle ne sadece nakle, ne de sadece akla dayanan bir metot olduğu için felsefî metoda tercih edilir. Bu metot akli zorluklardan kurtarıp ilâhî teyide sahip bir vasıta haline getirir, fakat onu tek başına hükmedici kılmaz. Bununla beraber, akıl ve mantığın iptal edeceği herhangi bir şeyi de ihtiva etmez. Başka bir deyişle dinde aklın bilemeyeceği, ispat edemeyeceği şeyler olabilir, ama reddedeceği şeyler bulunmaz.¹⁶ O yüzden dinî metot, taklidi reddederek akla hürriyet tanır, bunun yanında vahye dayandığı için de kalbi tatmin eder.¹⁷ Dolayısıyla dinî metot (kelâm metodu), felsefî metoda göre daha kesin, daha genel ve daha etkin bir konumdadır.

İkbâl'e göre ise, dinin temeli felsefe gibi araştırma değil iman olduğu, dolayısıyla kendi evrensel prensipleri için akli temelleri kullansa da onu aştığı için, felsefenin rasyonel metodunun dinde uygulanması isabetli değildir. Öyleyse din, tecrübe ve akli kullansa da onlarla yetinmez, onlara sonsuz bir güven duymaz.¹⁸

İkbâl, bilgi konusunda klasik Yunan felsefesinin genel anlamda Kur'an'a uymadığı kanaatindedir. Çünkü İkbâl, Kur'an üzerinde yapılacak dikkatli bir araştırma neticesinde, İslâm tarihinde büyük tesiri bulunan bu felsefenin Müslüman düşünürlerin ufkunu genişletmekle beraber, Kur'an'a olan bakışlarını daralttığı ve kararttığı dile getirmektedir. Sokrates'in (m.ö. 470-399) tabiatı dışlayıp bütün çalışmalarını sadece insan üzerine yoğunlaştırması, ona göre basit bir arıyı ilâhî emirlere muhatap yapıp okuyucuya sürekli olarak rüzgârların değişmesini, gece ve

¹⁵ÖZERVARLI M. Sait, "İzmirli İsmail Hakkı", D.İ.A.,c.23,s.535, ÖZERVARLI, Kelâmda Yenilik Arayışları,s. 73

¹⁶ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. ,s.71

¹⁷ ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e. , c.3, s.118

¹⁸ İKBÂL Muhammed, İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu, s.18

İkbâl fizik alanının temel konusu olan âlemin yapısı, madde, zaman, mekân, hareket, değişim vs. konularıyla ilgili görüşlerini “İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu” adlı eserinde ele almaktadır. O, Aristo’ya (m. ö. 384-322) dayanan maddenin mekânda sabitliği ve değişmezliği görüşünün Einstein (1879-1955) ile beraber yıkıldığını ve maddenin artık olaylar arası münasebetler sonucu oluştuğunu, kâinatın gelişme içinde sonsuza kadar devam ettiğini düşünüp sistemini buna bina etmeye çalışmıştır.²³ Ayrıca İkbâl, Berkeley’in “Doğa aslında bizim bildiğimiz gibi değildir. Doğa hakkındaki bildiklerimiz duyu organlarımızın algılamalarından ibarettir. Cisimler gerçekte varolmayıp, yalnızca duyu organlarımızın algı tasarımlarıdır.”²⁴ şeklindeki görüşünü Whitehead’e katılarak reddetmektedir. Çünkü Berkeley bu görüşüyle, âlemin yarısını “rüya” diğer yarısını da “tahmin” haline getirmektedir. Prof. Whitehead’e göre ise doğa, dinamik olmayan bir boşluk içindeki değişmez bir şey değil, sürekli yaratıcı akış özelliği taşıyan bir olaylar serisidir, ki düşünce onu bireysel hareketsizliklere ayırır. Bunların karşılıklı ilişkilerinden ise zaman ve mekân kavramları gelir.²⁵

İkbâl eserinde Berkeley, Whitehead, Einstein, Zenon, Bergson, Russel gibi düşünürlerin görüşlerini tartışarak, kiminin görüşlerinden yardım alır, kimini çürütür. Sonuçta inşa etmeye çalıştığı kuramının temellerini şöyle açıklar:

“Tabiatın asıl özünü teşkil eden, tabiatta buldukları için bizim de bilebildiğimiz gerçek olaylardır. Fizikî âlem uzayda veya boşlukta duran bir maddeler yığını değildir. Aksine olayların bir terkibi ve yöntemidir. Bunun için de nihâî Zat’la organik olarak bağlıdır. Görülüyor ki fizikî âlem (doğa, tabiat) ile Allah arasındaki bağ, tıpkı insan ile kişiliği ve karakteri arasındaki bağ gibidir. Kur’an’ın güzel ifadesiyle “sünnetullah” denilmiştir. Böylece diyebiliriz ki, tabiat bizim gelişmemizin bugünkü aşamasında Gerçek Zat’ın yaratıcı faaliyetinde yaptığımız değişiklikten ibarettir. Ayrıca sünnetullah sürekli ileriye doğru hareket sırasında belli bir anda sona erer. Ancak ona nispetle organik olan Zat yaratıcı olduğundan

²³ İKBÂL Muhammed, a.g.e. ,s.56

²⁴ ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e. , c.3, s.568

²⁵ İKBÂL Muhammed, a.g.e. ,s.56-57

*çoğalmaya yatkındır ve neticede, yayılıp büyümesindeki hiçbir sınır, nihai olmamak üzere ve o anlamda sınırsızdır. Sınırsızlığı kuvvettendir, fillerinde değildir. O halde tabiatı, canlı, sürekli gelişen ve büyüyüp yayılmasında hiçbir sınır bulunmayan bir organizma olarak anlamak gereklidir. Tek sınırı içindedir. Yani bütünü canlandırıp besleyen, her yerde hâzır ve nâzır bir zattır. Kur'an'da buna böyle diyor; "Gerçekten sınır Allah'a kadardır" (52/14). Bu açıdan bakılınca fizik biliminde de manevî itibarla yeni yeni manalar doğar. Tabiatı bilmek Allah'ın davranışını bilmektir. Tabiatı inceler ve araştırırken, Mutlak Zat'a biraz biraz yaklaşmak çabasında oluruz. Bu ise ibadetin başka bir şeklidir."*²⁶

Muhammed Abduh, eseri Risâletü't-tevhid'de döneminin kelâm eserlerinde olduğu gibi bilgi konusuna pek fazla yer ayırmamıştır. "Bilginin Türleri" başlığı altında konuyu incelemiş, "Kelâm bilginleri malumu üç sınıfa ayırırlar" diyerek "mümkün", "müstahîl", "vacip" olarak bilinen klasik tanımlamayı yapmıştır.²⁷ Ardından hemen zorunlu varlık olan Allah ve ulûhiyyet konusuna geçer.

Bilimdeki bu değişmelere yetişmeyen Şiblî Nu'mânî ise maddeye büyük kıymet veren Newton (1642-1727) fiziğinin etki ve yönlendirmesi altında fikir yürütmek zorunda kalmıştır. O yüzden âlemdeki mevcûdatın madde ve sûretten meydana geldiği, değişen ve farklılaşan şeyin sadece eşyadaki sûret olduğu, maddenin kendisinin ise aynı kaldığı ve değişmediğini savunmuştur. Buna göre bir şey yok olduğu zaman onun aslı değil sûreti yok olmakta ama aslı kül şeklinde varlığını devam ettirmektedir. Şiblî'nin XIX. Yüzyılda ilim çevrelerinde kabul gören "**maddenin sakımı kanunu**" nu esas alarak bu görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. Ne var ki, atomun parçalanmasıyla geri getirilemeyen bir enerjiye dönüşen maddenin böylece fena bulunduğu apaçık ortaya çıkmıştır.²⁸

Şiblî'ye göre âleme suret itibariyle hâdis denilebilirse de madde olarak denilemez. Âlemin hudûsu sabitleşmeyince bu konudaki istidlâl de doğru olmaz. Dolayısıyla Mutezile'nin büyük çoğunluğuyla Fârâbî (ö. 339-950), İbn Sînâ (ö.428-

²⁶ İKBÂL Muhammed, a.g.e., s.84

²⁷ ABDUH Muhammed, a.g.e., s.89

²⁸ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s.74

1037) ve İbn Rüşd (ö.595-1198) gibi filozofların da düşündüğü gibi, âlem atomlardan meydana gelmiş ve kadîmdir, ancak bu özelliği âlemin yaratıcıya olan ihtiyacını ortadan kaldırmaz.²⁹

Yenilikçi dönem kelâm âlimlerinin eserlerindeki bilgi ve tabiat konularına yaklaşımlarını şöylece değerlendirebiliriz. Bu dönem eserlerinde söz konusu bahislere fazla ağırlık verilmediği, müteahhirin dönemi kelâmcılarının benimsemiş oldukları felsefi metodun terk edildiği anlaşılmaktadır. Konuyu kavramsal veya epistemolojik düzeyde ele almaktan ziyade bu konuların ulûhiyyet ve din açısından sonuçlarını tartışmışlardır. Bilgi kaynaklarına eşit derecede önem verilerek doğru haber kapsamında vahye yer veren bir bilgi anlayışı savunularak akli tek bilgi kaynağı olarak kabul eden katı rasyonalist yaklaşımların gerek kelâmda gerekse genel manada aşkın hakîkâtlere ulaşmada uygun ve isabetli olmadığı vurgulanmıştır. Modern bilim ve akılcılığın etkisinde kalan Şiblî Nu'mânî yakın dönem mensupları arasında modern rasyonalizme daha yakın bir tavır sergilemiş, İslâm geleneği arasındaki tezler arasından tercih yaparken de kelâmcılardan ziyade İslâm filozoflarının görüşlerine daha yakın bir çizgi izlemiştir. Özellikle filozofların âlemin kîdemi hakkındaki görüşü, mekanik yorumun etkisiyle ona daha tutarlı ve mantıklı gelmiştir.

Aslında yakın dönem kelâmcıları, o günün şartlarında daha büyük meselelerle karşı karşıya kaldıkları için, yani bazı felsefi akımların ulûhiyyet ve nübüvveti dair eleştirileri, hatta bizzat dine karşı olan bazı akımların düşmanlıkları ile mücadele etmek zorunda kaldıkları için epistemoloji ve tabiat felsefesiyle uğraşmaya zorunlu olarak vakit bulamamışlardır. Yaptıkları şey, klasik kelâmdaki kesbî / nazarî bilgiye yeniden dikkat çekmek, kelâmın ilk kaynaklarına gitmek, fikri değişimlerin farkında olmak ve en önemlisi de daha iyi çalışmaların yapılabilmesi için bir kapı aralamış olmaktadır.

B) Ulûhiyyet

Allah'a iman bütün ilâhî dinlerin temelini oluşturur. Ancak her dinin ulûhiyyet (Tanrı) anlayışı birbirinden farklıdır. İslâm dinindeki ilâh anlayışı, Allah'ın varlığı ve birliği (tevhid), onun yüceliği (ta'zim) ile noksanlıklardan uzak oluşu (tenzih) esaslarına dayanan ve her şeyiyle mükemmel bir ilâh mefhumu ortaya koyan bir

²⁹ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s.75

anlayıştır. Küfrü bir tarafa koyarsak İslâm'ın ulûhiyyetle ilgili olarak kabul etmediği husus şirktir (çok tanrıcılık, politeizm). Kur'an-ı Kerim incelenirse görülecektir ki, Allah'ın varlığından çok O'nun birliğini vurgulayan, savunan âyetler oldukça fazladır.³⁰ Bu açıdan ulûhiyyet bahsi, kelâm kitapları içerisinde en önemli konulardan birisini teşkil etmektedir.

Kelâm tarihinde âlimler, ilk üç asırda "Seneviyye" genel adıyla anılan düalist inançlarla daha çok uğraşmış, Allah'ın birliği konusunda Kur'an'daki aklî istidlâl yöntemini (el-Enbiyâ 21/22) esas alarak temânû delilini geliştirmişler, ayrıca tarihi ve kozmolojik deliller de kullanmışlardır. Bundan hareketle ilk dönem kelâm ilmine, tevhid inancını açıklayan ve savunan manasında "ilmü't-tevhîd" adı da verilmiştir.³¹ Kelâm kitaplarında, henüz felsefî kavram ve konularla yoğun temasa geçmeden önce daha çok Kur'an'ın getirdiği tevhid esasını işlenmiş ve her türlü şirk ihtimaline karşı bu prensip savunulmuştur. Aynı şekilde kelâm ilminin ilk büyük ekolü olan Mu'tezile mensupları tevhid esasını çok vurguladıkları için, kendilerini "ehlü't-tevhîd" diye tanıtmış ve isimlendirmişlerdir.³²

1. Allah'ın Varlığının İspatı (İsbât-ı Vâcib)

Akaid esaslarının tartışılıp tartışılmayacağı ve Allah'ın varlığı ve birliği konusunda aklî izah ve ispatlar yapıp yapılamayacağı hususu İslâm âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Kelâm âlimlerine göre ilâhiyât ve nübüvvet konularında aklî izah ve ispatlar yapılabilir. Diğer iman esasları ise sem'îdir, nakle dayanır, ama aklen de mümkündür.³³

Allah'ın varlığını ispat etmek veya en azından böyle bir fikrî çabaya koyulmak, her zaman ilâhiyâtın veya kelâmın en merkezi problemi olagelmiştir. Kelâm tarihinde asırlardır tartışıla gelen deliller, Allah'ın varlığına olan inancın ma'kul olduğunun gösterilmesi için ortaya konmuş beşerî çabanın, fikrî bakımdan en yüksek seviyedeki ifadesidir. İnsanların çoğunun bu delillere dayanarak inanca geldiklerini veya mevcut

³⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.77

³¹ Ehl-i Sünnet kelâm ekollerinden birinin kurucusu olan İmam Mâtürîdî (ö.333/944) en önemli eserine bu amaçla *Kitabü't-tevhîd adını vermiştir.*

³² ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.77

³³ GÖLCÜK Şerafeddin -TOPRAK Süleyman, a.g.e. , s.148

inançlarını bu delillerle koruduklarını söyleyecek değiliz. Ancak buna rağmen inancımızın akla yatkın, yani ma'kul sebeplere dayandığını kabul ettiğimiz de bir gerçektir.

Her devirde Allah'a inanlar ve O'nun varlık ve birliğini inkâr edenler bulunduğu için, isbat-ı vacib konusu inananları ve ilâhiyatçı filozofları meşgul etmiş, bu konuda çeşitli deliller serd edilmiştir. Allah'ın varlığını ispat amacıyla İslâm alimlerince vahiy, akıl ve keşif metotları kullanıldığı halde, kelâm ilminde daha çok akli istidlal metoduna yer verilmiştir. Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında Allah'ın sıfatları konusunda birçok ihtilaf çıktığı halde, varlığın delilleri ile ilgili önemli bir anlaşmazlık çıkmamıştır. İlk dönemdeki Selef uleması genellikle iknâî izahlarla iktifa etmiş, daha sonra Mu'tezile âlemin yaratılmışlığından hareket ederek hudûs delilini kullanmış, bilahare Ehl-i Sünnet kelâmcıları da bu delile sahip çıkmıştır. Hudûs delili bir yandan İslâm dışı gruplara, diğer yandan filozofların kıdem görüşüne duyulan tepki neticesinde, ispat delili olarak ortaya çıkmış ve kelâm literatürüne girmiştir. Cevher ve araz formülüne dayanan hudûs delili, kısa öncüllerle kolaylaştırılmaya çalışılmışsa da herkese hitap eden bir delil değildir. O yüzden Allah inancı gibi dinin temelini oluşturan ve her kesimi ilgilendiren bir konuda, daha kolay anlaşılabilir ve müşahedeye dayalı olan nizam delili de kullanılmıştır. Bununla beraber bilahare felasifenin kullandığı imkan delilini de alan müteahhirin dönemi kelâmcıları, Allah'ın varlığının ispatı meselesini tamamen felsefi bir konu olarak ele almışlardır.³⁴

Özellikle XIX. Yüzyılda Batı modernitesinin getirdiği ve geliştirdiği akımlar neticesinde şartlar değişmiş, Batı dünyası sömürge zihniyeti ve ürettiği felsefi teori ve ideolojilerle Müslüman dünyasının kimlik ve inancına yönelik saldırılarda bulunmuştur. Bu saldırı ve tehditler arasında hiç şüphesiz tanrı fikrini reddeden ve bir din olarak İslâm'ın temelini sarsacak olan materyalizm ve ateizm gibi akımlar en başı çekmektedir. O dönemlerde tercüme edilen eserler arasında her şeyi madde ve kuvvete icra eden, bunların dışında hiçbir güç tanımayan, din ve ilâh fikrini kabule hiç yanaşmayan hatta reddeden düşünceler bulunmaktaydı.³⁵ Bunun üzerine İslâm dünyasında Allah'ın varlığı meselesine önem verilmeye başlanmış, bir yandan isbât-ı

³⁴ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 78

³⁵ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 78

vâcib konusunda yoğun bir çaba içerisinde girilmiş, diğer yandan bu yeni akımların itiraz ve inkar noktaları dikkate alınarak bu konular hakkında farklı yaklaşım tarzları ortaya konmaya çalışılmıştır.

Son dönem kelâm ilminde Allah'ın varlığını ispat için klasik delillerin kullanımına devam edildiği görülmektedir. Örneğin Muhammed Abduh önce imkân delilini kullanır. Varlıkları var oluşlarına göre zorunlu (vacip), zorunsuz (mümkün) şeklinde taksim edip, klasik kelâm istidlâline bağlı olarak zorunsuz varlıkların kendi kendine yaratılamayacağı, dolayısıyla mümkünâtın dışında zorunlu bir varlığın var olduğu sonucuna ulaşmaktadır.³⁶ Seyyid Ahmed Han'ın Allah'ın varlığı için kabul ettiği başlıca delil ise, sebepler zincirinin ilk sebebe, sebeplerin sebebine giden felsefî delildir.³⁷ İzmirli İsmail Hakkı ise klasik ispat metotlarını kullanmakla birlikte her ferdin aklî kapasitesine göre bir yol takip edilebileceğini, insanları dinî tariflere uygun bir imana götürmesi şartıyla her vasıtanın mubah olduğunu vurgular.³⁸

Ancak yakın dönemde en fazla fitrat ve nizam delillerine yer verilmiştir. Allah'ın varlığı konusundaki itirazlara verdiği cevaplarda Allah'ın delil ve burhanla ispatlanabileceği düşüncesini savunan İzmirli'ye göre, bu ispatlar insanlarda doğuştan var olan Allah fikri üzerine kuruludur. İnsanlarda mevcut olan bu Allah fikri tahlil ve istikrâ sayesinde açılır ve neticede Allah'ın varlığına ulaşılır. Allah'ın varlığını ispat hususunda fitrat delili halka daha uygun ve anlaşılması daha kolay olması sebebiyle bu delilde bir fikir yürütmeye ihtiyaç yoktur.³⁹ İnsanda fitri olarak mevcut olan Allah inancını şöyle ifade edebiliriz: Düşünebilen her insan kendisini akıl sahibi, gören, işiten, gücü yeten bir canlı şeklinde algılar. Buna karşılık başlangıçsız ve sonsuz olmadığını, varlığının kendi başına gerçekleşmediğini, aksine hayatın amillerinden kâinatın aslına kadar bir çok şeyi bilmediğini ve mükemmel olmadığını bilir. Kendisinde mevcut vasıfların yokluktan kaynaklanmadığını, çünkü yokluktan vücuda gelmenin imkansızlığını bilir ve anlar.⁴⁰

³⁶ ABDUH Muhammed, a.g.e., s. 89 vd. Abduh burada vacibin varlığı ile onun şart ve sıfatlarını klasik kelâm kitaplarında olduğu gibi anlatmaktadır.

³⁷ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 79

³⁸ İZMİRLİ İsmail Hakkı, a.g.e., s. 229, İzmirli'nin kullandığı deliller için bkz. a.e., s. 203-238

³⁹ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 79

⁴⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 79

Özellikle pozitif bilimlerin verilerinden yararlanılarak düzenlenen yeni ispat delilleri, felsefî bir karakter taşıyan hudûs anlayışına değil Kur'an metoduna yaklaşmaktadır. Bu tür deliller tabiatı oluşturan maddelerin başlangıç döneminden çok sona eriş (fânî oluş) üzerinde durmakta, bazı maddelerin yavaş veya hızlı bir şekilde yok olmaya yüz tutmasına bakarak gelecek açısından sonlu olan maddenin başlangıç açısından da sonlu olmasının ve madde özelliği taşımayan yüce bir varlık tarafından yaratılmış bulunmasının gereğini ortaya koymaya çalışmaktadırlar.⁴¹

Yakın dönemde Allah'ın varlığını ispat konusunda ortaya konan klasik delillere çeşitli itirazlar da ileri sürülmüştür. Allah'ın varlığıyla ilgili hudûs (kozmozolojik), gaye (teleolojik) ve vücûd (ontolojik) ispat delillerine en ciddi eleştire İkbâl'den gelmiştir. Kâinat sebep-sonuç zinciri içinde ilk sebebin sonlu bir mâlulü iken, hudûs delili ile sebep –sonuç zincirini bir yerde bitirip bu zincirin bir parçasını sebebi olmayan ilk sebep mertebesine yükseltmek, ona göre bu delilin dayandığı sebeplilik ilkesinin bizzat kendisini ihlâl etmek demektir. Ayrıca hudûs delili ile ilk illet aslında sonlu bir şeyle tayin edilmiş olmaktadır. Kaldı ki sebep ve sonuç ayrılmaz iki parça olduğundan sebep başlı başına zorunlu varlık kabul edilemez. Çünkü vücûdî zorunluluk ile zihnî illiyet zorunluluğu aynı şeyler değildir. Bu delilin yaptığı şey, aslında sonlu varlık dünyasını nefyetmekle sonsuza ulaşmaya çalışmaktır. O yüzden sonludan sonsuza varmak isteyen hudûs delili yanlıştır ve Allah'ın varlığını ispatlayamaz.⁴²

Gaye ve nizam delili, İkbâl'e göre, öncekinden daha çok işe yarayan bir şey değildir. Çünkü sonsuz ilim ve kudrete sahip bir zâtın varlığı ispatlanmak istenirken söz konusu delil vasıtasıyla âlemin aslı ve menşei değil, sadece karmaşık yapıyı şekle sokarak ona bir anlam ve işleyiş kazandıran bir sanatkârın, bir usta yapıcının varlığı ispatlanabilir. Bu delille yoktan yaratan bir yaratıcıya kesinlikle varılamaz. Daima elindeki malzemeye bağımlı durumda olan bir ustaya yaratıcılık gücü faraza atfedilse bile önce hikmetsiz bir kaos yaratıp sonra onu düzenleme durumu söz konusu olacaktır ki bu da acizyet ve kayıtlılık demektir. Bu sebeple bu delil de yanlıştır ve hiçbir değer taşımaz.⁴³

⁴¹ TOPALOĞLU Bekir, Allah, D.İ.A., c.2, s. 476

⁴² İKBÂL Muhammed, a.g.e., s. 49-50

⁴³ İKBÂL Muhammed, a.g.e., s. 50-51

Felsefede en çok üzerinde durulan vücûd delilini de İkbâl yeterli görmez. Ona göre Descartes (1596-1650) bu delili kullanırken “mükemmel” fikri ve bunu zihinde karşılayan varlık ile işe başlamış, sonra bu fikre kaynaklık eden dışarıda da bir varlığın bulunduğunu tasarlamıştır. Ancak sürekli değişmekte olan tabiatın en mükemmeli barındırması mümkün değildir. O yüzden bu varlık tabiat üstü zorunlu bir varlıktır. Zihnî varlık ise, gerçek varlığın delili olamaz. Kant’ın (1724-1804) belirttiği gibi zihindeki bir 300 dolar tahayyülü, aynı meblağın cepte de olmasını gerektirmez, dolayısıyla mükemmel varlık fikri ile mükemmel varlığın kendisi arasında, yani ideal ile gerçek arasında hiçbir zaman bir ayniyet ilişkisi kurulamaz.⁴⁴ İzmirli ise din felsefesi ve teolojide yeni bir dönem başlatan Alman filozof Kant’a dayanan bu eleştirilerin bir kısmını haklı bulmamaktadır. Gaye ve nizam delilinin âlemin yaratıcısını değil, düzenleyicisini ispatladığı yaklaşımı ona göre doğru değildir, zira âlemdeki düzen âlemin kendisinden ayırlamayacağı için nâzım ile hâlik birdir. Çünkü düzen âlemin varlık şartıdır, o olmadan âlem varlığını sürdüremez. Vücûd deliline yapılan “zihinde mükemmel bir varlık tasavvuru temin etse de onun dış varlığına delâlet etmez” şeklindeki itiraz da ona göre geçerli değildir, çünkü Allah’ta vücûd ile mefhum, tefekkür ile varlık birdir ve birbirinin aynıdır. Ancak yine de İzmirli metafizik delillerin, ampristlerin (tecrübîyyûn) akıl hakkında ileri sürdükleri bütün itirazlara maruz kalmasının kaçınılmaz olduğunu, hatta ahlâkî delillerden “itikâd-ı âmme delili”nin bile, Allah’ı yine Allah ile ispat şeklinde bir “devir” gerektirdiği için mantuki bir değere sahip bulunmadığını kabul eder.⁴⁵

İkbâl’in eleştirdiği ve kabul etmediği bu üç delil, Alman filozof Kant tarafından ahlâkî açıdan Allah’ın varlığının gerekliliği tezini ileri sürerek reddetmişti. Meşhur ahlâk deliline göre saf akıl Allah’ı ispat konusunda kesin delil getirmekten âcizdir, o yüzden Allah ilmen ispatlanamaz ve ileri sürülen bütün deliller vehmîdir. Buna karşılık bize görev sorumluluğu yükleyen pratik akıl, iyilik ve yüksek ideallerin bütünü olan fazileti ve onun neticesinde saadete ulaşmayı telkin etmektedir. Faziletli davranışlar bizim elimizde olabilir, ama sonunda saadeti temin etmek elimizde değildir. Böyle bir sonucu gerçekleştirmek için güçlü bir iradeye ihtiyaç vardır. O yüzden Tanrı mutlak

⁴⁴ İKBÂL Muhammed, a.g.e., s. 51-53

⁴⁵ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 81

iyinin ön şartıdır. Ahlâk delilini bütün delillere tercih eden Kant, İzmirli'ye göre Allah'ı bilmemekle beraber ona inanmış, Allah'ı ilm-i nazarinin değil, imanın konusu yapmıştır. Kant'ın delili burhan yerine imandan mülhem bir delil ve adalet ihtiyacından hareketle kendi kendini tatmine yönelik bir yaklaşım olduğu için, mantıkî kesinlik açısından onun bir değerlendirmesi yapılamaz.⁴⁶

Diğer taraftan XIX. Yüzyıl sonları bilim dünyasında çok yaygınlık kazanan evrim (tekâmül) düşüncesi yakın dönemden bazı alimler tarafından Allah'ın varlığını ispat konusunda bir karşı delil olarak kullanılmak istenmiştir. Tabiatta bir tekâmül ile mekanizmi savunanlar Darwin'in son şeklini verdiği evrim teorisine büyük önem verirler. Halbuki İzmirli materyalistlere, tabiatta işlediği belirtilen tabii seleksiyon, yani işe yarayanların kalıp yaramayanların elenmesi prensibini kimin yerleştirdiği ve nereden geldiğini sorar. Tabii seleksiyon kanununa her ne kadar Allah'ı inkâr edenler sahip çıkmışlarsa da, aslında böyle bir kanun ancak her şeyi kontrolü altında tutan bir gücün kabul edilmesiyle anlam kazanabilir. Hatta bu kanun Allah'ın varlığına açık bir burhan teşkil edebilir.⁴⁷

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki son dönem kelâm alimleri, Allah'ın varlığı konusunu müteahhirin kelâm alimleri gibi bir "bilgi" konusu değil bir "iman" ve "tasdik" meselesi olarak görmekte-dirler. Zira ortaya konan deliller ve yapılan ispatlar felsefi açıdan bir kesinlik ifade edebilir, ancak inanma ve tatmin olma farklı şeylerdir. Bunu gerçekleştiren ise felsefi akıl yürütmeler değildir, daha ziyade felsefi dilin karmaşıklığından ve anlaşılmasızlığından uzak istidlâllerdir. Dolayısıyla müşahede ve tecrübeye dayalı metotlarla Allah'ın varlığının ispat edilmesi insana rehberlik yapan vahyin ruhuna daha uygundur. Zira Kur'an ayetleri incelenecek olunursa görülecektir ki Allah'ın varlığını ispat eden, birliği üzerinde duran ayetler, insanı kendisine, hayvanlara, doğaya, gökyüzüne yönlendirerek basit, anlaşılır ve insan fitratına uygun bir özellik arz etmektedirler.⁴⁸ Bu sebeple son dönem kelâmcıları bazı ispat metotları üzerinde pek fazla durmamış (bazıları hiç kullanmamış, İkbâl gibi) fert ve toplum üzerinde daha etkili olan metotları tercih etmişlerdir. Hem gelenekte kullanılan delilleri

⁴⁶ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 82

⁴⁷ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 82

⁴⁸ Bu ayetler için bk. GÖLCÜK Şerafeddin, TOPRAK Süleyman, a.g.e., s. 170-191

daha anlaşılır hale getirmeye çalışmışlar hem de deliller arasında uygun tercihler yapmışlardır.

Ayrıca İkbâl'in Kant'ın etkisinde kalarak klasik ispat delillerini reddettiği görülmektedir. Bu yönüyle İkbâl klasik kelâmcılardan ayrılmaktadır. İzmirli'nin ise geleneği devam ettirip bu delillere sahip çıktığı, Kant'ın ve İkbâl'in itirazlarına tutarlı cevaplar vermeye çalıştığı, bunun yanında da ulûhiyet konusunda felsefi akla ve delillere yer verildiği görülmektedir

2) Allah'ın Sıfatları ve Fiilleri

İnsan ilk zamanlardan beri Allah'ı tanıyıp bilmek için gayret göstermiş, merakını gidermek için bazen ulûhiyet meselesinde aklını kullanmış bazen de bu konuda aklın aczini ikrar ederek Allah'a sade bir imanla bağlanmış. İnsan aklı daima Allah hakikatine doğru yönelmiş, ancak akıllar ne kadar çeşitli olursa olsun bir şey daima onun idrak seviyesinin üstünde kalmış ve kalacaktır. O da ilâhî zat ve O'nun ulvî sıfatlarıdır. Hz. Peygamber'in ashâbı Kur'an ve sünnette zat ve sıfatlarla ilgili olan hususlara şaibesiz bir imanla inandılar. Müslümanlar Hz. Peygamber ve sahabe devrinde zât ve sıfatlar meselesinde ihtilaf etmemişlerdir. Nitekim sahabe bu hususla ilgili her hangi bir şeyi de Hz. Peygamberden sormamıştır. Çünkü onların imanları kuvvetli idi. O halde bu mesele onların devrinde bir problem haline gelmemiştir. Bu meselenin bir problem şekline bürünmesi daha sonraki devirlerde olmuştur. Şu halde bu ne zaman olmuş ve konu etrafında şüpheler ortaya atan kimdir? sıfatlar hakkındaki görüşün Hulefa-i Raşidîn'in son zamanlarında Abdullah b. Sebe ve taraftarları Sebeyye gibi bazı aşırıların ortaya çıkışı ile meydana geldiği bilinmektedir. Çünkü bu fırka teşbih ve tecsim görüşünü kabul etmişti. Onlara bu konuda bazı aşırı Şiiler de tabi olmuşlardır.⁴⁹

Uluhiyetle ilgili olarak klasik kelâmda, ağırlıklı olarak eserlerde yer verilen konulardan birisi Allah'ın sıfat ve fiilleri meselesidir. İnsan zihni, duyular âleminin şartları içinde, Allah'ın zatını ve mahiyetini anlamaktan aciz olduğu için, O'nu ancak vasıf ve özellikleriyle tanıyabilir. Allah'ın tanınması sıfatları ile mümkün olacağına

⁴⁹ GÖLCÜK Şerafeddin, TOPRAK Süleyman, a.g.e., s. 196

göre kelâm alimleri sıfatların durumu ve beşerî vasıflardan olan farklılıkları üzerinde titizlikle durmuşlardır. Kur'an'da bildirilen sıfatlarla Allah'ı tavsif eden kelâm alimleri, bunun yanında sıfatlar için aklî istidlal yolunu da kullanmışlardır. Aklî yaklaşım yaparken hareket noktası Onun zatına mutlak kemal izafe etmektir. Bu da "sıfat" ve "fiil" olarak kemal derecesinde olan her şeyi O'na nispet etmek, olmayanları ise O'ndan uzak tutmaktır. Allah'ın zatına izafe edilmesi gereken kemal derecesindeki vasıflara, sonraları kelimciler "sübûtî sıfatlar", nefyedilmesi gerekenlere "selbî sıfatlar" adını vermişlerdir.⁵⁰

Allah'ın zatından nefyedilmesi gereken selbî (tenzihi) sıfatlar⁵¹ konusunda kelâm mezhepleri arasında fazla bir anlaşmazlık çıkmamıştır. Haberi sıfatlar olarak adlandırılan ve tenzihe aykırı gibi görünmekle beraber Kur'an'da Allah'a nispet edilen (yed, vech, istivâ gibi) sıfatlar "istisna" olarak kabul edilip te'vile tabi tutulmuştur. "Allah'ın zatına nispet edilen manalar" olarak tarif edilen sübûtî (zâtî) sıfatlar konusunda ise kelâmcılar arasında lafzî bazı ihtilaflar çıkmıştır.⁵² Mu'tezile Kur'an'da geçen bütün isim ve sıfatları kabul etmekle beraber, ulûhiyette çokluğu (taaddüd-i kudema) yol açacağı düşüncesiyle, bunları Allah'ın zatı yanında müstakil "mana"lar şeklinde belirlenmesine karşı çıkmıştır. Onlara göre Allah kendi zatında âlimdir, kendi zatında kâdirdir, kendi zatında diridir, kudret, ilim, hayat sıfatlarıyla değil. Çünkü O'na mahsus olan kıdeme, diğer sıfatlar eşlik ederse o zaman ulûhiyette müşareket olur. Ayrıca Mu'tezile'ye göre, bu sıfatları Allah'ın zatıyla kaim saymak, bir taraftan O'na a'raz izafe etmek, diğer taraftan da alet (organ) nispet etmek anlamına gelir. Allah'ın mürid (irade sahibi) olması ona hareket izafe eder ki bu da a'raz sayılır. Kısaca Mu'tezile ne iradeyi, ne işitme ve ne de görmeyi inkar etmemiştir. Mu'tezile'nin bu noktada söylediği şey bu sıfatların Allah'ın zatından ayrı olmayıp, onunla beraber kaim olduğudur.⁵³ Buradan şu anlaşılıyor ki Mu'tezile'nin sıfatları inkâr (ta'til) etmesi söz konusu olmayıp, itirazları farklı teorik yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır.

⁵⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 83

⁵¹ Kıdem, Bekâ, Muhalefetün Li'l-Havadis, Kıyam Binefsihî ve Vahdaniyet sıfatları, Allah Tealâ'dan şanına lâyık olmayan bir eksikliği gidermeyi ifade ettikleri için, "sıfat-ı selbiyye" adını alır.

⁵² ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 84

⁵³ NEŞŞÂR Ali Sami, İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu (çev. Osman TUNÇ), c.2, s.242

Mu'tezile'nin bu görüşüne mukabil Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Allah'ın sıfat sığındaki vasıflarının birer "mana"sının yani türetildikleri bir aslının bulunduğunu kabul ederek (alîmin ilim, kadîrin kudret aslı gibi) bunları "sübûtî sıfatlar" kategorisine dahil etmişlerdir. Ehl-i Sünnet bir de "sıfatlar zatın ne aynı ne gayrıdır" şeklindeki meşhur prensibiyle hem sıfatlarla meydana gelebilecek muhtemel şirk telakkilerinin önüne geçmeye, hem de Allah'ın zatını kemal vasıflarından yoksun bırakmamaya çalışmıştır. Selefler, naslarda ispat ve nefyedilen bütün sıfatları aynen kabul ederek bu konuda söz söylemeyi, istidlâl yapmayı mahzurlu görmüş, haberî sıfatları dahi herhangi bir tevile tâbi tutmamıştır.⁵⁴

Allah'ın fiillerine Matürîdiler dışında kıdem nispet edilmemiştir. Allah'ın sıfat ve fiilleriyle ilgili ortaya çıkan görüş ayrılıklarından kaynaklanan diğer bazı problemler de kelâm kitaplarında yer almıştır. Bunların dışında Kur'an'ın mahluk olup olmaması (halku'l-Kur'an) ve Allah'ın görülüp görülmemesi (rü'yetullah) meseleleri gelmektedir. Ancak tartışmalar dikkatle incelendiği takdirde, bu problemlerin İslâm'daki ulûhiyyet inancının temel meseleleri olmadığı, tarafların farklı yaklaşımlarının bunlara yol açtığı anlaşılır.⁵⁵

Yakın dönem kelâmcıları modernite ve Hıristiyan dünya ile tanışmaları sonucunda İslâm dininin tevhit anlayışını vurgulama ve savunma ihtiyacı hissetmişlerdir. Kuvvetle muhtemeldir ki bunda, Batı'nın ürünü olan ve insan hayatında dine yer vermeyen veya Tanrıya sadece başlangıçta (yaratmada) yer verip sonra onun âlemden elini çektiğini ileri süren akımların etkisi vardır. Ayrıca bu dönem kelâmcıları Hıristiyan dininden İslâm dinine yönelen eleştirilere ve İslâm dünyasındaki tevhide uymayan inanışlara karşılık olsa gerek, tevhit inancı doğrultusunda Allah ile kul arasında herhangi bir vasıta konmaması, insanın ihtiyaçlarını doğrudan Allah'a arz etmesinin sağlanması, bu konuda şefaateçi ve araçların ortadan kaldırılmasına yönelik görüşlere eserlerinde yer vermişlerdir. Bu sebeple tevhit konusuna özellikle vurgu yapan Şiblî Nu'mânî, ahlâkî faziletlerin yani itaati itimat ve ihlâsın ancak tek merkez etrafında gerçekleşebileceğini, insanın aynı anda bir çok güce bağlanması durumunda özgür ve cesur olamayacağını belirterek, tevhidin sosyopsikolojik bir yorumunu yapmıştır. Diğer

⁵⁴ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 84

⁵⁵ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 84

din ve inançların ulûhiyyet anlayışlarındaki karmaşıklığa karşı İslâm'daki apaçık tevhid ve tenzih, putperestlik ve şirkin bir daha geri dönmeyecek şekilde Müslüman coğrafyada tamamen sökülüp atılmasını sağlamıştır. İslâm'daki tevhidin "ilmî" ve "amelî" olmak üzere iki yönü bulunduğundan pratikte de başka varlıklara aşırı sevgi ve tâzimle onu zedelememek gerekir.⁵⁶

Son dönem kelâm âlimleri, klasik kelâm kaynaklarındaki bakış açısına bağlı kalarak Allah'ın zâtının ve sıfatlarının aklî delillerle bilinip kabul edilebileceği görüşünü sürdürmüşlerdir. Abduh'a göre akıl, varlıklardaki kemâli takdim edebileceği gibi, vâcibü'l-vücûda atfedilen sıfatları da tasavvur edip ispatlayabilir.⁵⁷ Şerîat yani vahiy ise akıl tarafından bulunabilen ve ispatlanan bu sıfatları desteklemek ve inanmaya teşvik etmek için gelir.⁵⁸ Ancak Abduh Allah'ın zat ve sıfatlarının mahiyetini anlamanın aklın sınırlarını aşmasından dolayı bu konuya dalmanın gereksiz ve tehlikeli olduğunu belirtmiştir.⁵⁹ Yani tıpkı ahiret hayatının mahiyetini aklımızın idrak edememesi gibi, O'nun zatının hakikâtini, isim ve sıfatlarının mahiyetini akılla bilmemiz mümkün değildir, bilinmeleri ancak Allah'ın kendisine mahsus olup insan aklının bunların mahiyetiyle ilgili söz söylemeye yetki ve kapasitesi yoktur. İzmirli İsmail Hakkı ise, Allah'ın zatının ve sıfatlarının mahiyeti hakkında en sağlam ve güvenilir yolun imanda olduğunu, ancak bir itiraz halinde "def-i muâriz" için sıfatların, şâriin kastına uygun bir mânaya te'vil edilebileceğini, fakat hiçbir te'vilin şâriin tam anlamıyla irade ettiği mâna olamayacağını öne sürmüştür.⁶⁰

Kelâm ekolleri arasındaki ihtilâflı konulardan olan sıfatların zat üzerine zâit olup olmadığı meselesi, kelâm sıfatının mukaddes kitapların muhtevasını kapsayan ilâhî ilmin aynı olup olmadığı gibi mezheplerin bölünmesine yol açan konular üzerinde derinlemesine durulmaması gerektiğini belirten Abduh, insan aklının bunlara nüfuz etmeye muktedir olmadığını, hatta ilâhî naslar yoluyla onları ispatlamaya çalışmanın bile aklın bu konudaki zayıflığını gösterdiğini ifade eder. Abduh dilin ve kelimelerin kullanılmasının yalnızca hakikâte münhasır olmadığını, kelimelerin eşyanın gerçek

⁵⁶ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. ,s.85

⁵⁷ ABDUH Muhammed, a.g.e. ,s.95

⁵⁸ ABDUH Muhammed, a.g.e. ,s.102

⁵⁹ ABDUH Muhammed, a.g.e. ,s.104

⁶⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.86, ÖZERVARLI M. "Sait,İzmirli İsmail Hakkı", D.İ.A., c.23,s.534

durumunu tamamen yansıtmamasının imkânsız olduğunu vurgulayarak ilâhî nasların dahi Allah'ın zatını ve sıfatlarını açıklamada zorlandığını söylemektedir.⁶¹ Ayrıca sıfatlar hakkında, örneğin Allah'ın ilmi konusunda dilin yetersiz kaldığını, zira kendi nesnesini aynı zamanda yaratan bir bilgi türü için literatürde bir kelimenin bulunmadığını vurgulayan İkbâl'de aynı yönde bir görüşü benimsemiş görünmektedir.⁶²

Kelâm eserlerimizde “haberi sıfatlar” olarak adlandırılan ve Kur'an'da mevcut olan “yed” “vech” ve “istivâ” gibi kavramlara son dönem kelâmcıları da değinmişlerdir. İzmirli İsmail Hakkı kelâmın diğer konularında sergilediği tavrı bırakarak bu konuda Selef tavrını tercih etmiş ve Cüveynî'den (ö.478-1085) itibaren Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bu sıfatları nefy ve te'vil etmelerini hoş karşılamamıştır.⁶³ Haberî sıfatlar konusunda Muhammed Abduh ise, söz konusu ifadelerin, Kur'an'ın ilk muhatapları olan Araplar tarafından hangi manaya geldiklerinin kolayca anlaşıldığı görüşündedir.⁶⁴ Yani onlar sahabe arasında ihtilaf ve tartışmaya sebep olmamış dolayısıyla sahabe bu sıfatları, Arap dilinde yaygın olan mecazî ve deyimsel kullanımla açıklayarak bunun te'vil olmadığı kanaatini belirtmişlerdir. Ancak Selef tavrını benimsesin ya da te'vili kabul etsin, hepsinde ortak olan husus, bu konu üzerinde durmanın faydasız olduğudur ve kesinlikle problem teşkil etmemesi gereğidir.⁶⁵

Sıfatlar konusunda olduğu gibi Allah'ın fiilleri konusunda da kelâm ekolleri arasındaki ihtilaf ve anlaşmazlıklar yakın dönem kelâmcılarının pek ilgisini çekmemiş, hatta bu dönemde bazı mezheplerin görüşleri tenkit dahi edilmiştir. İsim vermeden Mu'tezile'yi Allah'a zorunluluk isnat etmekle suçlayan Abduh, böyle bir durumda Mu'tezile'nin Allah'ı kendisine verilen emri yerine getirmeye mecbur olan bir mükellef konumuna düşürdüğünü belirtmiştir. Eş'arî'leri ise Allah'ı dün yıktığını bugün yapacak, bugün söylediğinin yarın tersini yapacak kadar değişen, ne yapacağını bilemeyen gafil bir varlık haline getirmekle suçlamıştır.⁶⁶

Allah'ın fiilleri konusunda son dönem kelâm âlimlerinin savunduğu ve ittifakla kabul ettikleri görüş, söz konusu fiillerin hikmetsiz olmadığı ve olamayacağı

⁶¹ ABDUH Muhammed, a.g.e. , s.106-207

⁶² İKBÂL Muhammed, a.g.e. , s.110

⁶³ İSMAİL HAKKI İzmirli, a.g.e. ,s.298-303, ÖZERVARLI M. Sait, a.g.md. ,s.534

⁶⁴ ABDUH Muhammed, a.g.e. , s.191

⁶⁵ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.87

⁶⁶ ABDUH Muhammed, a.g.e. , s.108

görüştür. Abduh, Allah'ın bütün işleri hikmetle yaptığı konusunda aslında ümmetin ittifak üzere olduğunu, sonradan çıkan bazı tâli ve önemsiz ihtilafların dikkate alınmaması gerektiğini belirtir.

“Mahluk olan faillerin (insanların) fiillerinde bir gaye bulunurken, bütün akılların ve akıl sahibi varlıkların mucidi, her türlü ilim ve hikmetin kaynağı olan Allah'ın fiillerinde hikmet olmaz mı?”⁶⁷

diye sorarak Allah'ın fiillerinde hikmetsiz bir yönün bulunmasının imkânsızlığını açıklamaya çalışmıştır. Ayrıca O, Allah'ın fiillerine hikmet isnat etmeyerek tenzihte aşırı ihtiyatlı bir tavır sergileyen ve noksanlık anlamına gelebilecek sözlerle ilgili hassasiyet gösterenlere, sergiledikleri bu titizliği ve tavrı, Müslümanların ihtilafa düşüp geri kalmalarına sebep olan konularda da göstermeleri hususunda çağrıda bulunmaktadır.⁶⁸

İzmirli İsmail Hakkı ise Allah'ın fiillerinde hikmetin bulunduğunu söyleyerek bu konuda bazı kelâm ekollerini eleştirmiştir. Ona göre Eş'arî'ler dünya ve ahirette görünen şeylerde hikmeti anlamadan acziyet belirtisi göstererek onu mutlak ilim ve iradeye icra etmiş, Mu'tezile ise emir ve nehye aşırı önem vererek Allah'ın kudretini zedelemiştir. İzmirli'ye göre Allah'ın fiilleri ve sözleri hikmet ve maslahat üzerinedir. İlâhi fiil ve emirler iki esası gözetmiştir; insanlar için iyi ve faydalı olanı gözetmek (celb-i menafi) ve insanlar için kötü ve zararlı olanı yasaklamak (def-i mefasid). Allah'ın fiil ve sözlerini hikmet ve maslahatla sınırlandırma, kudretini sınırlandırmadan daha ehvendir.⁶⁹

Kainatta zaman zaman meydana gelen felaketler ve insanların bu felaketlere maruz kalması ile Allah'ın fiillerindeki hikmet ve sonsuz rahmeti nasıl uzlaştırabiliriz? sorusu ise kötülük problemini gündeme getirmiştir. Bu mesele İkbâl'e göre “teizm”in düğüm noktasıdır. Düşünce yapımız bütünü değil parçaları idrak etmesi sebebiyle her şeyi, yani bütün kozmik yapıyı anlayacak güçte değildir. Dolayısıyla bu konuya tam mânasıyla izah getirmemiz ve meseleyi çözmemiz kapasitemizi aşmaktadır.⁷⁰ İzmirli ise “halli müşkil” olarak nitelendirdiği kötülük problemini, kötülüğü yapmakla

⁶⁷ ABDUH Muhammed, a.g.e. , s.109

⁶⁸ ABDUH Muhammed, a.g.e. , s.109

⁶⁹ İSMAİL HAKKI İzmirli, a.g.e., s. 282-298

⁷⁰ İKBÂL Muhammed, a.g.e. ,s.113-115

yaratmak arasında bir ayırım yaparak çözmeye çalışır. Ona göre Allah'ın şer gibi görünen fiillerinde bir gizli hikmet vardır ve bütünüyle şer birşey hiçbir zaman yaratılmamaktadır. Diğer taraftan insan fıtratı hayra meylettğine ve şerri sonradan öğrendiğine göre insanlar arasındaki kötülük Allah'a nispet edilemez.⁷¹

Sonuç olarak diyebiliriz ki son dönem kelâmcıları Allah'ın sıfatları konusunda aklî istidlâlleri dışlamamakla birlikte, daha çok naslar üzerinde yorum ve spekülasyonu kabul etmeyen Selef'e yakın bir çizgi benimsemişlerdir. Bu konuda Ehl-i Sünnet kelâmı ile Mu'tezile arasında varolan kavram tartışmalarına girmekten ve bu tür tartışmalara eserlerinde yer vermekten uzak durmuşlardır. Sıfatlar üzerinde mezhep yaklaşımından kaynaklanan ihtilaflara karşı duyarlı bir tavır sergilemiş ve fayda vermeyeceği düşüncesiyle bu tartışmalara karşı olumsuz bir tavır sergilemişlerdir. Onları ihtilaflı konular üzerinde fazlaca durmamaya iten sebep ise, İslâm dünyasının içinde bulunduğu siyasi ve kültürel kargaşa durumunun bu tür tartışmaları kaldıramayacak bir konumda olmasıdır.

Son dönem kelâmcıları Allah'ın fiilleri bahsinde "hikmet" yönüne özellikle vurgu yapmışlardır. Bu kelâmcılar, Mu'tezile'yi hikmeti kabul etmekle birlikte Allah'a mecburiyet getiren bir tavır içerisinde olması sebebiyle eleştirmiş, Eş'arilerin yaklaşımını ise tatmin edici bulmamışlardır. XX. Yüzyılın başlarından itibaren tabiat kanunlarındaki sebep-sonuç ilişkisine büyük önem atfedilmesi ve her şeyde Aklî, mantıkî bir izah tarzı talep edilmesi, kelâmcıların ya da Müslüman alimlerin alemdeki düzen ve uyumdan hareketle Allah'ın yaratma ve fiillerinde hikmet olgusu üzerinde büyük bir önemle durmalarında etkili olmuştur.

3) Ulûhiyet Karşıtı Akımlarla Mücadele

Kelâm tarihi incelendiğinde ilk dönem kelâm alimlerinin tevhit ve nübüvvete karşı çıkan inançların İslâm toplumunda yerleşip yayılmasını önlemek için mücadele etmişlerdir. İlk büyük kelâm ekolü olan Mu'tezile başta olmak üzere kelâmcılar, Fars ve Hint kaynaklı Dehriyye, Seneviyye, Mecusiyye ve Berahime isimleriyle anılan inanç gruplarıyla hem şifahi münazaralar yapmış, hem de kitaplarında tenkit ve reddiyelere yer vermiş, ayrıca diğer ilahi dinlerin ve özellikle Hıristiyanlığın tevhit ve nübüvvete

⁷¹ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.88

muhalif görüşlerini de tenkide tabi tutmuşlardır. Ancak İslâm inancı iyice kökleştikten sonra, kelâmcıların fikrî mücadelesi daha farklı bir mecraya yönelmiş, genelde dahildeki fırka ve mezheplere karşı yapılmıştır.⁷²

XIX. yüzyılda Batı'daki Rönesans , Reform ve aydınlanma hareketleri sonucunda modern bilimin gelişmesine paralel olarak bazı felsefi nazariyeler ortaya çıkmış, din kavramı tartışılır hale gelmiştir. Dine ve getirmiş olduğu inanç sistemine karşı duran ve modernitenin birer ürünü olan materyalizm ve pozitivism akımları, Batı'yla girilen ilişkilerle birlikte gerek yapılan çeviriler, gerek se Batı'ya gönderilen öğrenci ve aydınların vasıtasıyla İslâm dünyasında yer tutma ve sınırlı da olsa yayılma eğilimi göstermişlerdir. İslâm toplumu için tehlikeli ve ulûhiyyet anlayışına karşı olan Batı menşeli bu akımların Müslüman coğrafyaya sızması, dönemin kelâm âlimlerinin bu meseleye ilgi ve dikkatlerini yöneltmesine sebep olmuştur. Bu âlimler her şeyin temeline medde ve modern bilimi koyan din karşıtı akımları ve onların İslâm toplumunda oluşturacakları şüpheleri izale etmek için kendilerini bu konulara eserlerinde yer vermeye mecbur hissetmişlerdir. Bunların başında Yeni İlm-i Kelâm kitabında söz konusu akımlara yer veren İzmirli ve bu konuda müstakil bir eser telif eden Filibeli Ahmed Hilmi gelmektedir.

Materyalizmin ilmî araştırmaya asla tahammül edemediğini savunan İzmirli'ye göre, dışarıdan bilimsel görünüyorsa da iyice tetkik edildiğinde bu akımın ilim ve tecrübeye zıt olduğu fark edilir. Ancak bazıları materyalistlerin iddialarına, aslında safsata, boş fikir ve ilme aykırı oldukları halde sağlam burhan ve ilmî delillermiş gibi sarılırlar. Materyalizmin bilimsel şekli, tabiatta gaye yerine determinizmi koyan ve âlemi matematik kanunlara irca eden "mekanizm" (mihânîkiye) görüşüdür. Psikolojik ve ruhsal davranışları ise beynin fonksiyonları ile açıklayan mekanizm taraftarlarının bir kısmı tabiat kanunlarına ilâhî bir hüviyet atfetmekle beraber diğerleri her şeyin kaynağını madde olarak gördükleri için Allah yerine maddeyi ikame ederler.⁷³

Öte yandan materyalistler yüksek kavramları basite indirgedikleri için varlık, hayat ve şuuru açıklayamadıkları gibi, bir taraftan duyular alanına girmeyen yaratıcı fikrini inkâr ederken diğer taraftan atom vb. bir çok duyu dışı varlığı kabullenme

⁷² ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 89

⁷³ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 89

çelişkesine düşmüşlerdir. Pozitivizmin de insanlığın yüksek düşünce arayışını durdurmaya çalıştığını belirten İzmirli'ye göre, varlığın başlangıcı ve kaynağı konusundaki soruları göz ardı etmek insan bilgisinin iflası demektir. Nitekim pozitivizmin kurucusu olan Auguste Comte'un dinin yerine pozitif bilimi ikame etmek üzere sistem kurmaya çalışırken sonunda "insanlık dini" adı altında yeni bir din oluşturma noktasına gelmesi ibret alınacak bir durumdur. İzmirli ayrıca mekanizm, septisizm, Darwinizm gibi diğer çağdaş felsefe akımlarının yanı sıra yaşayan firkalarla da meşgul olmuş, özellikle Dürzilikle ilgili çalışmasında bu mezhep hakkında önemli tespit ve değerlendirmeler yapmıştır.⁷⁴

İzmirli materyalizmin yanlışlığı ve tutarsızlığı ile ilgili görüşünü savunurken şu gerçekleri öne sürer: Materyalizmde her şeyin temeli ve kaynağı olarak görülen madde yeni fizikte önemini yitirmiş fonksiyon itibarıyla onun yerine enerji geçmiştir. Dolayısıyla maddenin ebediyet ve ezeliyetini iddia etmek artık mümkün görünmemektedir. Diğer taraftan materyalistler sürekli değişmeye maruz bulunan bazı nazariyeler üzerine genel geçer hükümler kurmakta, halbuki kesin kabul ettiğimiz şeylerde bile izafilik bulunduğu iddia edilmektedir. Poincare (1854-1912) ve Boutroux'un (1845-1921) çalışmalarıyla, artık tabiat kanunlarında bile zorunluluk olmadığı ortaya çıkmış bulunmaktadır.⁷⁵

Materyalistlerin düşüncesinde yalnız dinin değil yüksek felsefenin bile hayat hakkının olmadığını söyleyen Filibeli Ahmed Hilmi ise biyolojik materyalizmin temsilcilerinden olan E. Heackel'in (1834-1919) görüşlerini asrının en önemli maddeciliği sayarak onun her şeyi madde ve kuvvete irca eden ve kendi ifadesiyle "insanları taşlarla aynı kefeğe koyan" düşüncesine ciddi tenkitler yöneltir. Mahiyeti "fizyolojik soyutlama" olan kuvvete âdeta yaratıcılık, idrak ve şuurlu faaliyet gücü vermek, ona göre fen ve felsefeye uygun doğru bir iddia değildir. Dolayısıyla hangi şekilde olursa olsun materyalizm hiçbir temel konuyu halledememiş, ayrıca varılan kısmî çözümleri de ya inkar ya da tahrif ederek insan vicdanını derin bir karanlıkta bırakmıştır. Çünkü materyalistler hem metafiziği inkâr ediyor, hem de maddenin ezeli ve ebediliği gibi deney ve tecrübeye dayanmayan sonuçlar çıkararak aslında yeni bir

⁷⁴ ÖZERVARLI M. Sait, "İzmirli İsmail Hakkı", D.İ.A., c.23 , s.535

⁷⁵ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s.90

metafizik kuruyorlar. Ayrıca maddenin sakımı kanunu da nihâî gerçek olmayıp, maddenin imhası pekala düşünülebilir. O böylece, zamanının anlayışını aşabilmiş, dönemin bilimsel nazariyelerine karşı en temkinli davranabilen şahsiyetlerden biri olmuştur. Çünkü, faraziyeler, onun ifadesiyle, birer zan olup çalışma ve araştırmaya göre şekil alırlar. O yüzden bunlara dayanarak insan düşüncesinden Allah, yüce değerler, ahlâkî kaideler, hürriyet ve güzellik mefhumları çıkarılıp, yerine zorunluluk, determinizm ve kuru maddecilik konamaz. Zaten araştırmalar bitmeyeceği için, bilim hiçbir zaman son sözünü söyleyemeyecektir. Nitekim insanlığın yeterince bilinen yedi-sekiz bin yıllık tarihi içinde değişmeyen, kıymetini hiç kaybetmeyen ispatlanmış bir tek bilimsel gerçek bile gösterilemez.⁷⁶

İslâm dünyasında dine karşı olan pozitivist ve materyalist akımların tenkidi sadece bu iki şahısla sınırlı değildir. Bu akımların bir diğer tenkitçisi olan Ferid Vecdî, materyalistlerin isbât-ı vâcibe dair yaptıkları itirazları reddetmektedir. Ona göre materyalistlerin isbât-ı vâcibe yaptıkları itirazların ilmî bir değeri bulunmadığı gibi kendi felsefelerini kanıtlayan ciddi delilleri de yoktur. Zira onlar cansız maddeden hayatın çıkmasına, insanlarda varolan düşünme, bilgi üretme, sevmeye, öfkelenme gibi gayrı maddî özelliklerin kaynağını ve evrende hakim olan kanunların koyucusunu maddeye dayandırmalarına mâkul bir açıklama getirememişlerdir. Varlığın kaynağını maddeye dayandırma fikri yeni gelişmeler karşısında da hiçbir değer taşımamaktadır.⁷⁷

Ayrıca bu alimler gerek Batı kaynaklı gerekse bazı Batıcı Osmanlı aydınları tarafından ileri sürülen materyalist ve pozitivist fikirleri tenkit ve ret gaysiyle bazı eserler kaleme almışlardır. Bunlar arasında Abdüh'un *er-Red ale'd-Dehriyyin*, Harpûtî Zade Mustafa Efendi'nin *Red ve İsbât*, İsmail Ferit'in *İbtâl-i Mezheb-i Maddiyyûn*, Şehbender zade'nin *Huzur-ı Aklü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti ve Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* Adlı eserleri önem taşımaktadır.⁷⁸ Ömer Nasuhi Bilmen ise yazmış olduğu *Muvazzah ilm-i Kelâm* adlı eserinde İslâm inançlarına ters düşen bazı modern felsefî akımları tenkit etmek için bir başlık ayırmıştır.⁷⁹

⁷⁶ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s.91

⁷⁷ YAVUZ Y. Şevki, "Ferid Vecdî", D.İ.A., c.12, s.394

⁷⁸ KUTLUER İlhan, "Batılılaşma", D.İ.A., c.5, s. 156

⁷⁹ YARAN Rahmi, "Ömer Nasûhi Bilmen", D.İ.A., c.6, s. 163

Yakın dönemde ulûhiyyet ve Tanrı düşüncesine karşı olan akımlara yapılan eleştiriler bunlarla sınırlı değildir. Özellikle Buchner ve Heackel'in eserlerinde serd ettikleri görüşleri tek tek ele alınarak bunlara cevaplar verilmiştir.⁸⁰ Buradan hareketle bu dönem İslâm dünyasının düşünürlerinin, yine İslâm dünyasında Batıcı olarak bilinen diğer aydınlara nazaran Batı bilim ve felsefesini daha yakından ve doğru olarak takip ettikleri söylenebilir. Uluhiyyet karşıtı akımlara yönelik ilgi ve tanımının İkbâl dışında son dönem alimlerinde istenilen düzeyde olduğu söylenemez. İkbâl dışındaki diğer düşünürlerin Batı bilim ve felsefesini ve bunların ürünü olan akımları ancak ikinci elden takip ettikleri görülmektedir.

C) Nübüvvet

1) Nübüvvetin Gerekliği Ve Muhtevası

Hz. Peygamberin nübüvvetine risaletle görevlendirildiği günden itibaren itirazlar yapılmış ve bu itirazlar günümüze kadar süregelmiştir. O'nun risaleti ilk önce kendi toplumu tarafından kabul görmemiştir. Kur'an, müşrik Arap toplumunun Hz. Muhammed'in nübüvvetine dair itirazlarını çok güzel dile getirmektedir. Mekke müşrikleri peygamber ve vahyi hakkında "O'na (Hz. Muhammed'e Kur'an'ı) bir başkası öğretiyor diyorlar..." (Nahl:103). Ardından inkârcılar, "Bu Kur'an Muhammed'in uydurmasıdır, O'na başka bir topluluk yardım etmiştir." (Furkan:4) " Bu ne biçim peygamber ki yemek yer, sokaklarda gezer" (Furkan:7)⁸¹ Kur'an'ın bu tür itirazlara cevabı gayet açıktır. "O'nu göklerin ve yerin sırrını bilen (Allah) indirmiştir (Furkan: 6). "Kur'an'ı kendisi mi indirdi diyorlar? Bir benzerini siz de getirin" (Tur:33-34). Bir benzerini getiremediler. "On sûre getirin" (Hud:11) "Bir sûre getirin" (Bakara:23, Yunus:38). Hatta daha az olabilir dedi Kur'an. Yine olmadı çünkü Kur'an "alemlerin Rabbinden indiriliyordu" (Şuara:92)

Hz. Peygamber'in ardından ilk dönemlerde bir kısım yabancı akımlar tarafından, dinin ikinci büyük esası olan nübüvvetin gereksizliğinin iddia edilmesi, diğer taraftan bazı dinlerde ona ilâhi bir vasıf atfedilmesi sebebiyle, nübüvvet kelâm ilminin öncelikli

⁸⁰ KUTLUER İlhan, "Batılılaşma", D.İ.A., c.5, s. 156

⁸¹ Mekke müşriklerinin Hz. Peygamberin nübüvvetine dair bu tür itirazları için bk. AYDEMİR Abdullah, "Vahye Yapılan İtirazlar", D.E.Ü.İ.F.D. Yıl:1989, sayı 6, s. 95-119

könularından biri haline gelmiştir. Kelâmcılar bir yandan Berahime diye adlandırılan grubun inkârına karşı nübüvvetin lüzum ve ispatı üzerinde dururken diğer yandan da İslâm'daki nübüvvetin ne olduğunu açıklamaya ve diğer dinlere karşı Hz. Peygamber'in nübüvvetinin doğruluğunu tescil etmeye çalışmışlardır.⁸² Berahime'ye göre akıl sahibi insanlara Allah'ın nebiler göndermesi Allah'ın hikmetine uygun değildir. Nebilerin ilâhî mesajı gerçekten sahip oldukları ispatlanamaz. Ayrıca Berahime İslâm'daki namaz, güstül, şeytan taşlama, tavaf, sa'y... gibi ibadetleri akla aykırı bulup, peygamberleri akla aykırı kötü ve çirkin bir şeriat getirdiğini iddia etmiştir. Onlara göre "akıl Allah'ın en büyük nimetidir. İnsan rabbini, onun verdiği nimetleri, iyiyi-kötüyü onunla bilir. Eğer peygamber akli teyiden gelmişse, onun daveti akıl sahiplerini ilgilendirmez. Çünkü akıl sahibi olmakla peşinen bu davet ve tekliften müstağnidirler. Yok eğer akla muhalif bir mesajla gelmiş ise zaten onun nübüvvetini kabul etmemek için bu sebep kâfidir."⁸³

Ölüm tarihi hakkında kaynakların muhtelif fikirler verdiği ancak hicri üçüncü asrın (dokuzuncu asır) ortalarında öldüğü düşünülen, önce Mu'tezilî düşünce sistemi içerisinde yer alan ancak daha sonra İsa el-Varrak'ın tesiriyle Râfizî olan İbnü'r-Râvendî İslâmiyet'e ve bütün semavi dinlere karşı fikirler beyan etmiştir.⁸⁴ Şirâzî tarafından Râvendî'ye nispet edilen *Kitabü'z-Zümrüüd* adlı eserde, aslında kendisine ait olan düşüncelerini can korkusuyla Berâhime'nin ağzından ifade ettiği belirtilmektedir.⁸⁵ Bu eserinde Râvendî umumiyetle peygamberlik ve husûsiyle de Hz. Muhammed'in peygamberliği fikrini çok şiddetli bir tenkide tabi tutar. Ona göre, dinî nasslar, aklen kabule şayân değildir ve binâen aleyh atılmalıdırlar. Peygamberlere atfedilen mucizeler uydurmaldan ibarettir. Kur'an ne vakfedilmiş bir kitaptır, ne de bir vuzûh ve taklit edilemez bir güzelliğe sahiptir. Peygamberler, gâipten haber verenler ve sihirbazlar ile mukayese edilebilir.⁸⁶

⁸² ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. ,s.93-94

⁸³ KUTLUER İlhan, "Berâhime'den İbn Sinâ'ya Nübüvvetin İnkâr ve İsbâtı" Bilgi ve Hikmet, Yaz-95, sy.11, s. 94

⁸⁴ KRAUS Paul, "Râvendî", M.E.B. İslâm Ansiklopedisi, c.9, s. 639

⁸⁵ KUTLUER İlhan, a.g.m., s. 95, KRAUS Paul, a.g.md., s.639

⁸⁶ KRAUS Paul, a.g.md., s. 639

Hicri 313 veya 325'lerde öldüğü düşünölen Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî İslâm düşünce tarihinde Kur'an'ı taklit etme ve Hz. Muhammed (S.A.V.)'i istihza etme cüretini gösteren Râvendî'yi gölgede bırakmış ve bütün İslâm düşüncesi tarihinde akideye karşı çıkanların en önemlisi olmuştur.⁸⁷ Katıksız bir rasyonalist olan Râzî'nin fikirleriyle Râvendî'nin fikirlerinin örtüştüğü görölmektedir. Çünkü Râzî'ye göre bütün insanlar yaratılışta müsavî olduğundan peygamberler rûhî ve aklî hiçbir üstünlük iddia edemezler. Peygamberlerin mucizeleri dinî hilelerden ibaret veya efsane sahasına aittir. Dinlerin akideleri yegane olan hakikate zıttır; bunun delili birbirlerini nakzetsmeleridir. Nebilerin haber diye getirdikleri kutsal metinler icaza sahip olmadığı gibi akla aykırı ve çelişkilidirler.⁸⁸ İnsana , ilerlemeye ve hikmet sahibi Tanrı'ya inanan ve bir teist olan ancak hiçbir dine inanmayan Râzî'nin pek de düzenli olmayan sisteminde vahye ve nübüvve ve akıl dışı düşünce eğilimlerine kesinlikle yer yoktur.⁸⁹

O dönemin kelâm âlimleri nübüvvetin gerekliliğini işlerken hasımlarına karşı aklî istidlâller getirmişler ve tarihi gerçeklerden hareket etmişlerdir. Nübüvvetin ispatı konusuna doyurucu bir şekilde yer veren mütekaddimîn kelâmcılarının başında Mâtürîdî (ö. 333-944) gelir.

Gerçekleri elde etme hususunda insan aklının yeterli olmaması ve insanlar arasında tarih boyunca bir çok anlaşmazlığın oluşmasının bir rehberi ve uyarıcıyı zorunlu kılması, ayrıca insanların Allah ile nasıl münasebet kurup ve ne şekilde ibadet edeceklerini, dünyada yaptıkları iyi amellerin karşılığında ne alacaklarını kendi kendilerine bilememeleri, nübüvvetin gerekliliği hususunda ileri sürölen başlıca aklî delillerdendir. Ayrıca Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispatlamak için kelâm literatüründe müstakil olarak "delâilü'n-nübüvve" adını taşıyan eserler ortaya çıkarılmıştır. Genel olarak bu eserlerde, aklî ve sosyolojik istidlâl metoduna yer verilmiştir. Yani fert ve cemiyetin, nübüvve olan ihtiyacı ön plana çıkarılarak nübüvvetin lüzumu ve gerekliliği vurgulanmıştır.⁹⁰ Bu ilk dönem eserlerinde Hz. Peygamberin nübüvveti ispat edilirken, Kur'an-ı Kerîm ve diğeri hissi mucizelerin

⁸⁷ FAHRÎ Macit, İslâm Felsefesi Tarihi (çev. Kasım Turhan), s.89

⁸⁸ KRAUS Paul, "Râzî", M.E.B. İslâm Ansiklopedisi, c.9,s.649, KUTLUER İlhan, a.g.m. , s.99

⁸⁹ BEDEVÎ Abdurrahman, "Muhammed İbn Zekeriyâ er-Râzî",İslâm Düşüncesi Tarihi, (ed. M.M. Şerif), s.49-63

⁹⁰ YAVUZ Y. Şevki, "Delâilü'n-nübüvve", D.İ.A., c.9, s.116

yanında onun sireti, sahip olduğu ahlâkî meziyetler ve mükemmel şahsiyeti kelâmcılar tarafından delil olarak kullanılmıştır.⁹¹

Mu'tezile mezhebi metotları gereği⁹² salah-aslah ve adalet prensibinden hareketle Allah'a kulun yararına olan şeyleri gözetme hususunda bir zorunluluk yüklemiştir. Nübüvvet de insanların yararına olduğuna göre, Allah'ın peygamber göndermemesi durumunda kullarına zulüm etmiş olacağını söylemişlerdir. Allah'a zalim sıfatını affetmek mümkün olmadığına göre peygamber göndermek Allah'a vaciptir.⁹³ Eş'ariler fiillerin güzellik ve çirkinliğini akıl yoluyla değil şariat yoluyla bilineceği görüşüne dayanarak eşyanın kendi nefsinde husun-kubuh olmadığını iddia etmişlerdir.⁹⁴ Bu görüşlerinden dolayı Eş'ariler, dînî tebligat olmaksızın insanın akılla Allah'ı idrak edememesinden dolayı sorumlu olmayacağı kanaatini taşımaktadırlar. Onlara göre insan şeriatten önce Allah'ı bilebilir, fakat bu bilme sorumluluğu beraberinde getirmez.⁹⁵ Eş'ariler nübüvveti bu fikirleri çerçevesinde değerlendirmiş ve Allah'ın peygamber göndermesinin –Mu'tezile'nin hilafına- ona bir zorunluluk ifade etmeyeceğini, resul göndermenin mümkün olduğunu söylemişlerdir. Yani sırf Allah irade ettiği için peygamber göndermiştir, peygamber gönderme işinde insanların faydası ve maslahatı gözetilmiş değildir. Göndermesiyle göndermemesi eşit derecede mümkündür.⁹⁶ Mattürîdîler nübüvvet doktrini, genel din felsefesinde ortaya koydukları şablona oturtmuşlar, Mutezile ile Eş'ariye arasında Mu'tezile'ye daha yakın bir çizgide bulunmuşlardır. Bu çerçevede ele aldıkları nübüvveti aklen mümkün, Allah'ın hikmeti açısından vacip olarak kabul etmişlerdir.⁹⁷

Yakın dönemde nübüvvet konusuna daha fazla önem verilmiştir. Nitekim Abduh ve Şiblî'nin eserlerinde nübüvvet bahsi en uzun bölümü teşkil etmektedir. Bir dine kendi özelliklerini kazandıran ve diğer ilahi dinlerden ayıran şey, getirdiği vahiydir.

⁹¹ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s.94

⁹² Mu'tezile adalet prensibinden hareketle kul için hayırlı ve elverişli (aslah)olanı yaratmanın Allah'a vacip olduğunu söyler. Zira onun hikmeti, kulların iyiliğine riayet etmeyi gerektirir. (TOPALOĞLU Bekir, Kelâm İlmi Giriş, s. 175)

⁹³ GÖLCÜK Şerafeddin-TOPRAK Süleyman, Kelâm, s.244, TOPALOĞLU Bekir, a.g.e., s. 175

⁹⁴ GÖLCÜK Şerafeddin, Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri, s. 226

⁹⁵ YAVUZ Salih Sabri, İslâm Düşüncesinde Nübüvvet, s.79

⁹⁶ TAFTAZANİ, Kelâm İlmi ve İslâm akaidi Şerhu'l Akaid (haz. Süleyman Uludağ) s.293

⁹⁷ YAVUZ Salih Sabri, a.g.e., s. 59

Vahiyle gelen prensip ve hükümler açısından birbirinden ayrılan dinlerde tek başına bir tanrı inancı yeterli değildir. İnançların hayat formu haline gelmesi, benimsenmesi ve tatbik edilmesi gerekir. Ortaya koyduğu değerlerin hayata geçirilmesi ve uygulanabilmesi imkanının olmaması durumunda din bir kanaat ya da düşünceden ibaret kalır. Dolayısıyla yakın dönemdeki kelamcılarının nübüvvet konusunu ön plana çıkarmaları ve üzerinde durmaları yerindedir.⁹⁸

Bu dönemin alimleri konuyu işlerken İslâm'daki nübüvvetin diğer dinlerden farklı ve üstün olduğunu vurgulamaya büyük önem göstermişlerdir. Mesela bir çok dinde peygamberler beşeri misyondan uzaklaştırılıp ulûhiyyetin bir nevi tezahürleri haline getirilirken, İslâm'da ise tam bir açıklık ve kesinlikle peygamberlerin hiçbirinin beşeriyet sınırının ötesine geçirilmediği (en-Nisa, 4/172 el-En'âm, 6/50 el-A' râf 7/188 Fussilet, 41/6) üzerinde özellikle durulmuştur. Çünkü diğer bütün dinler nübüvveti rubûbiyyetin devamı ya da benzeri sayarken ikisinin arasına sınır koyma şerefini İslâm elde etmiştir. İslâm'ın bu konudaki hassasiyeti kelime-i şahadette Hz. Peygamber'in risaletinin önüne kulluğunu koyup ilan etmesinde açıkça görülmektedir. İslâm'daki nübüvvetin diğer dinlerden farklı olan bir başka özelliği de dikkat çekilerek, İslâm'la nübüvvetin bir dönüm noktasına geldiği, yani zirvesine ulaşarak kendi varlığına son verdiği belirtilmiştir.⁹⁹

Son nebiden sonra İslâm'da ruhbanlık ve dinî makamın olmaması ve Kur'an'da sık sık akletmeye referanslar yapıp insan bilgisinin kaynakları olarak tabiat ve tarihin vurgulanması da yine aynı gayeyi, vahiy döneminin sona erişini ifade eder.¹⁰⁰

Nübüvvetin mahiyetini Allah'tan gelen vahiyle beslenen beşeri bir müessese olarak gören klasik görüşe bu dönemin kelâm alimleri çoğunlukla uymuşlardır. Ancak nübüvveti bir iç "meleke" ve "istidat"la irtibatlandırılanlar da olmuştur. Nübüvvetin rasgele bir insana değil, bazı kabiliyetlere sahip ve belli bir eğitimden geçmiş kimselere geleceği konusunda İbn. Hazm, Gazzalî, Râzî ve Şah Veliyyullah'a dayalı açıklamalar yaptıktan sonra Şiblî, kendi görüşünü şöylece temellendirmiştir: Allah bazı kullara özel kuvve ve yetenekler ihsan eder ki bu kuvveler bazı insanlarda hiç bulunmaz. Bu rûhânî kuvveler içinde bir tanesi vardır ki buna "kuvve-i kutsiyye" veya "meleke-i nübüvvet"

⁹⁸ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 95

⁹⁹ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 95

¹⁰⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 95

adı verilir. Bu kuvve nefis terbiyesi ve ahlâk temizliği ile ilgilidir. Buna sahip olan kişi diğer insanları da kendi tesiriyle olgunlaştırır. Bu şahıs hiç kimseden talim ve terbiye görmediği halde eşyanın hakikati kendisine açılır. Hiç kimse bundan dolayı nübüvvetin gerçekliğini inkâr edemez. Nitekim peygamberler okuyup yazmaları dahi olmadan ya fesahat, belâgat, şiir ve hitabette, ya da sanat, hüner, keşif ve icatta yüksek dereceler elde etmişlerdir. Mesela Hz. İbrahim, İsa ve Muhammed rehberlik ve telkin yoluyla dünya tarihini değiştirmişler, ahlâk felsefesinde de Eflatun ve Aristo'yu aşan prensip ve metotlar ortaya koymuşlardır.¹⁰¹

Tabiatçı kelâmı ve modern bilimci görüşleriyle tanınan Seyyid Ahmed Han'ın nübüvvet doktrini Şah Veliyyullah'ın doktrinine benzerlik arz etmektedir. Bu sebeple Veliyyullah'ın peygamberlik doktrininin bir göz atalım: Vahyi alma kapasitesine ermesi için peygamber zihnen hazır olmalıdır. Ve Allah'ın aktif elçisi olmadan önce, Muhammed bir hikmet, bir karakter temizliği ve dînî liderlik kapasitesi elde etmiştir. Peygamberlik ışığını yakalamasında başka bir ihtimal ilâhî farizalara yakın riayetle Allah'a yaklaşmaktır. Bu yakınlaşma neticesinde Allah kendini âyanı sâbite (ayn sabit) de (insan şahsiyetinin transandantal arka tipi) yansıtır.¹⁰²

Ahmed Han peygamberlikle ilgili görüşünü açıklamadan önce vicdanımızın ahlâkî ve dînî hayatımız için yeterli bir rehber olacağı görüşüne karşı çıkar. Zira ona göre bir Hıristiyan, Müslüman ve Hindu'nun vicdanları bu kadar farklı bir tarzda hareket ettiği müddetçe insanın vicdanına nasıl güvenilir?¹⁰³

Seyyid Ahmed Han'a göre yaratıcının insana verdiği değişik kabiliyetleri ortaya çıkarmak için insanın daha güvenilir başka bir rehber yani peygambere ihtiyacı vardır. Bu rehber doğuştan peygamberlik kapasitesine sahip olmalıdır.¹⁰⁴ Ahmed Han peygamberliği erken devir ulemasından farklı yorumlamaktadır. Kendi ifadesiyle peygamberliği şöyle açıklıyor: Ben peygamberliği tabii (doğuştan gelen) bir fenomen olarak kabul ediyorum. Bütün diğer doğal yetenekler gibi bu peygamberlik melekesi de insanda bulunur. Bu meleke kendisine verilen zat, peygamberdir ve kim ki peygamberdir zorunlu olarak bu meleke kendisine verilir ve bütün insanî melekeler

¹⁰¹ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 96

¹⁰² DÜZGÜN Ş. Ali, Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi, s. 104

¹⁰³ DÜZGÜN Ş. Ali, a.g.e., s. 104-105

¹⁰⁴ DÜZGÜN Ş. Ali, a.g.e., s. 105

insanın fiziki yapısına bağlıdır, bu sebeple peygamberlik melekesi de peygamberin fiziki yapısıyla yakından ilgilidir. Bir peygamber annesinin karnındayken de peygamberdir. Bu hakikat peygamberlik melekesine has değildir. İnsan bir çok melekeler verilmiştir. Bazen bu yetenekleri öyle güçlü hale gelir ki bu insanlar kendi alanlarında birer peygamber olarak anılırlar.¹⁰⁵

Ahmed Han, peygamberlik görüşünün mantıkî bir sonucu olarak, vahyin peygamberlere geliş biçiminin mekanik bir biçimde yorumlanmasına karşı çıkar. Ona göre peygamberle Allah arasında hiçbir aracı yoktur. Peygamber tüm vahiyleri doğrudan Allah'tan alır. Cebrail aslında peygamberî melekenin sembolik ifadesidir.¹⁰⁶

Peygamberin kalbi ilahî vahiyleri, ilhamları yansıtan bir aynadır, Allah'ın mesajını taşıyan ve sonra ilahi mesajla geri dönen onun kalbidir. Allah'ın kelimelerinin kendisinden sudûr ettiği varlık odur ve o Allah'ın sözsüz ve sessiz konuşmalarını duyan kulaktır. Vahiy tıpkı bir kaynak gibi kalbinden fışkırır ve ardından ona inzal olur. Onun manevi tecrübeleri yine kendi tabiatının sonucudur.¹⁰⁷

Seyyid Ahmed Han'ın nübüvvet ve vahyi bu şekilde açıklamasına karşı çıkan Reşid Rıza'ya göre, vahyi dışardan peygambere ilga edilen bilgi şeklinde değil de, o şahsın iç duygu ve ilhamlarıyla izah etmek doğru değildir.¹⁰⁸ Reşid Rıza'nın nübüvvet ve vahyi Hz. Peygamberin bir ön hazırlık safhasından sonra "kendi nefsinden taşan ve fışkıran bir ilham" olarak değerlendirenlere karşı itirazları vardır. O, Hz. Muhammed'in nebi olma arzusuyla kendisini yalnızlığa verip Hıra'da uzlete çekildiği yönündeki iddiaları da mantıksal olarak çürütmektedir. Kendi ifadesiyle şöyle diyor:

"Nebinin, vahiy yılı Hıra mağarasındaki taabbuduna gelince, şüphesiz ki o, uzlete çekilmek ve müşriklerin ibadet ve adetlerine hiç karışmamak gibi şekillerde gerçekleşen, vehbi ve selbi istidadı güçlendirmek amacıyla yapılan kesbî bir davranıştır. Fakat Hz. Muhammed, Hıra mağarasındaki bu uzletini nübüvmete hazırlık amacıyla yapmamıştı. Çünkü eğer bu amaçla yalnız kalsaydı, meleği gördüğünde veya hemen akabinde arzularının gerçekleştiğini düşünerek kendinden korkmazdı. Aksine Nebiyi bu yalnızlığa

¹⁰⁵ DÜZGÜN Ş. Ali, a.g.e., s. 105

¹⁰⁶ DÜZGÜN Ş. Ali, a.g.e., s. 105

¹⁰⁷ DÜZGÜN Ş. Ali, a.g.e., s. 106

¹⁰⁸ RIZA M. Reşid, Muhammedî Vahiy, (çev. Salih Özer), s. 69

*sevk eden gerçek faktör, insanların kötü durumlarından tiksinti duyması ve kendisini bu yalnızlıktan kurtarması amacıyla Allah'a ve hidayetine sığınma ihtiyacı idi.*¹⁰⁹

Kısaca Reşid Rıza Hz. Muhammed'in nübüvvet ve risalete istidadını¹¹⁰ Allah'ın onda fitrî ve ilhamî kıldığını söylemektedir. Yani bu hususta Nebi'nin en ufak bir kesbî ilminin, rûhî ve lisanî çalışması yoktur. O'na göre Allah peygamberî risalete hazırlamak için, kavminin yarışircasına daldığı şehvetler, bedenî lezzetler, kan dökme ve insanlara karşı taşkınlık yapma gibi vahşiliklerden ve insanların mallarını batıl olarak yeme gibi alçakça arzulardan uzak olması için yalnızlığı sevdirmiş ve küçüklüğünden itibaren kavminin pisliklerinden, hurafelerinden ve putçuluğundan tiksindirmiştir. Bunda ise herhangi bir kesbîlik yoktur, tamamen vehbî bir durum söz konusudur.¹¹¹

İzmirli İsmâil Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm adlı eserinin nübüvvet konularını içermesi gereken bölümlerini yazamadığı için onun nübüvvete dair görüşlerini diğer kitaplarından kısmen tespit etmek mümkün olmaktadır. Resul-i Ekrem'in nübüvvetinin ispatında sosyolojik gerçekler üzerinde duran İzmirli'ye göre onun herhangi bir öğrenim görmeden dinî ve dünyevî prensipler ortaya koyması, cehalet, iptidailik ve zulüm içinde bulunan bir toplumu bilgi, ahlâk ve adalet gibi erdemlerin zirvesine yükseltmesi peygamberliğinin açık delilleridir. Hissî mucizeler aklen mümkünse de İslâm'da başta Kur'an-ı Kerîm ve Resûlullah'ın örnek şahsiyeti olmak üzere kıyamete kadar geçerli ve herkese hitap eden aklî mucizeler öne çıkarılmıştır. Öte yandan vahyin aşırı bilimsel yaklaşımlarla te'vil edilmesini doğru bulmayan İzmirli, Kur'an'da yer alan tabiat bilimleriyle ilgili âyetlerin yalnızca ibret alma ve Allah'ı hatırlatma amacına yönelik olduğuna dikkat çeker.¹¹²

Nübüvvetin mahiyetine dair geleneksel ve Batının pozitif ve rasyonel düşüncesinin etkisi ile bu tür yaklaşımlarla birlikte son dönem kelâmcıları daha çok nübüvvetin gerekliliği konusuyla meşgul olmuşlar ve nübüvvete duyulan ihtiyacı ispatlamaya çalışmışlardır. Bu ispatı yaparken de nübüvvete yapılan itirazları çürütme

¹⁰⁹ RIZA M. Reşid, a.g.e., s.114-115

¹¹⁰ Hazır bulunuşluk, Nebi'ye yakışmayan davranışlardan uzak olma yeteneği

¹¹¹ RIZA M. Reşid, a.g.e., s. 112

¹¹² ÖZERVARLI M. Sait, "İzmirli İsmail Hakkı", D.İ.A., c.23, s.534

amacı içerisinde olmuşlardır. Bu itirazlar ise ilk dönemlerde (daha önce zikredilen) Berahime ve Ebu Bekir Zekeriyya er-Razi'nin itirazları ile hemen hemen aynıdır.

Bu itirazlara karşı son dönemde kelâm alimleri tarafından insan aklının tek başına kişiyi saadete ulaştıramayacağı argümanlarıyla cevaplar verilmiştir. İnsan aklı iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini ayırabilme kapasitesine sahip olmasına rağmen tek başına kişiyi saadete ulaştıramamaktadır. İnsanlar hem dünya hem de âhirete yönelik söz konusu saadetin elde edilmesinde ve ulaşamayacakları bazı konularda bilgilenmede bir yol gösterici ve rehberdir. Bu rehber ancak ilahî naslarla vasıtasıyla yakînî bilgiye sahip bulunan peygamber olabilir. İnsanlar ne kadar akıllı olurlarsa olsunlar nübüvvet nurundan müstağni kalamazlar.¹¹³

Abduh nübüvveti duyulan ihtiyacı kısaca iki ana madde ile formüle etmek ister. Bunlardan birincisi, bütün büyük dinler ve filozoflar tarafından insanda bulunduğu kabul edilen “bekâ” isteği, diğeri de insanların cemiyet halinde yaşayabilmesi için muhtaç oldukları ahlâk, fazilet ve yüksek değerlerdir. Abduh insan aklının amellerde insanı irşad etmek için yeterli olmadığı ve inanç esaslarının akıl yoluyla belirlenmesinin imkansız olduğu, ahiret âleminin sırları ve durumları hakkında vahiyden başka yeterli bilgi ve fikir verebilecek başka bir hüccet olmadığı gibi argümanlarla insanlığın risalete olan ihtiyacını ortaya koymuştur.¹¹⁴ Abduh kendi ifadesiyle peygamberliğe olan ihtiyacı ve peygamberlerin toplum için önemini şöyle dile getirmektedir.

“Peygamberler, Allah'ın dünya ve âhiret hayatı için insanlar hakkında faydalı saydığı şeyleri onlara öğretirler. ayrıca Allah'ın, Zatı ve sıfatları bilmelerini zaruri kıldığı şeyleri onlara bildirirler. İşte bu işleri yapan seçkin insanlar Allah'ın peygamberleri, resûlleridir. Peygamberler (S.A.V.), insanların noksanlarını tamamlarlar; insanların varlığını devam ettirmesi de peygamberler sayesinde. O halde bütün insanlık peygamberliğe muhtaçtır; zira insanlığın mevcudiyetinin gereklerinden birisi peygamber gönderilmesidir. Fert için aklın önemi ne ise beşeriyet için de peygamberliğin önemi odur.¹¹⁵

¹¹³ ABDUH Muhammed, a.g.e., s.127-128

¹¹⁴ ABDUH Muhammed, a.g.e., s. 136-153

¹¹⁵ ABDUH Muhammed, a.g.e., s.153

Allah'a iman, O'nu yüceltme ve O'na şükretme gerekliliğinin, hatta ahiret ve şeriatın bazı filozof ve düşünürler tarafından akıl yürütmelerle anlaşılıp tespit edilebildiği, dolayısıyla nübüvvete gerek kalmayacağı tezine karşı, bu dönemdeki bazı kelâm alimleri felsefi sistemlerin nübüvvetin fonksiyonlarını icra edemeyeceği görüşünü ileri sürmüşlerdir.¹¹⁶ Çünkü vahiy, kaynak, doğruluk ve tesir bakımından beşeri bilgi ve fikirlerin çok üstünde bir seviyededir. filozofların görüşleri eksik olduğu gibi anlaşılmalari da zordur, ayrıca muhtevalarında ibadet ve bağlanma yoktur.¹¹⁷

Nübüvvetin gerekliliğinin ispatı konusunda en büyük delil olarak, Hz. Peygamber'in uygulama ve başarılarını da gösteren bu dönemin kelâmcıları, onun herhangi bir dini veya felsefi eğitim görmeden ve kimse ile temas kurmadan ilâhiyât, meâd, görgü kuralları ve medeniyet ilkeleri hakkında hiçbir filozof, kanun koyucu ve liderin ortaya koyamadığı incelikleri bir hayat tarzı olarak sunmasını öne çıkarırlar. Ayrıca onun, cehalet, vahşet ve zulüm içinde boğulan bir toplumu ahlâk ve fazilette zirveye çıkararak yaşama biçimlerinde bir devrim yapmasını da inkar edilemeyecek bir gerçek olarak gösterirler. Bu sebeple bizzat peygamberlerin pratik hayatları, yaptıkları ve yaptırdıkları, nübüvvetin ispatı için teorik açıklamalara ihtiyaç bırakmayacak müşahhas ispat delilleridir.¹¹⁸

Görüldüğü kadarıyla yakın dönem kelâm âlimleri nübüvvet konusunu ilk dönem alimlerinin metotlarıyla ele almışlar, nübüvvet konusuna gereken önemi vererek müteahhirin dönemindeki durumuna nazaran konuyu kelâmın aslî meselelerinden biri konumuna getirmişlerdir. Yakın dönem alimleri İslâm'daki nübüvvet anlayışının diğer dinlerden çok farklı olduğuna özellikle vurgu yapmışlardır. Kelâmın diğer konularında olduğu gibi nübüvvet konusunda da son dönem kelâmcılarının konuyu tam anlamıyla ortaya koymak ve çözüme ulaştırmak yerine, çeşitli açılardan yaklaşımlarda bulunarak sonraki araştırmalar için ilk adımı attıkları söylenebilir. Batıdaki moderniteyle birlikte farklı bir yön kazanan bilim ve felsefenin, XVIII. Yüzyılda vahyi ve nübüvveti dışlayan pozitivist ve materyalist din anlayışlarıyla birlikte dini tabiileştiren deizm gibi akımları oluşturması ve bu akımların İslâm dünyasına sirayet etmesi ve Hıristiyanlığın çok farklı

¹¹⁶ ÖZERVARLI M. Sait, Kelâmda Yenilik Arayışları, s. 98

¹¹⁷ RIZA Reşid, a.g.e., s. 31

¹¹⁸ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 98

nübüvvet anlayışı İslâm alimlerinin Allah'ın varlığı kadar nübüvvet konusuna da eğilmelerini gerektirmiştir. Bu dönemdeki kelâm alimlerinin gayretleri büyük oranda nübüvvetin gerekliliği ve ona olan ihtiyacı göstermeye yönelik olmuştur.

İslâm coğrafyasında kelâm ilmiyle meşgul olan alimlerin, nübüvvetin muhtevası ve vahyin vukuu konusunda farklı eğilimlere sahip oldukları görülmektedir. Şiblî Numanî ve Seyyid Ahmed Han gibi Hint kelâmcılarının nübüvveti fitrî ve doğuştan bir meleke şeklinde rasyonalize edip, asrın pozitivist zihniyetine kabul ettirme gayretleri, bilim ve akli efsaneleştirme eğiliminin bu dönemde sebep olduğu bir hata olarak zuhur etmiştir. Diğer âlimler ise (özellikle Abduh, Reşid Rıza, İzmirli) geleneksel metot içerisinde kalarak nübüvvetin “vehbilik” yönüne vurgu yapmışlar ve aklın bazı konulardaki yetersizliğinden hareketle risalete olan ihtiyacı ortaya koymuşlardır. Görünen o ki bu ikinci görüş, Allah insan ilişkisinin en önemli boyutunu teşkil eden vahyi ve onun aracısı nebiyi bütünüyle rasyonelleştirme ve dini/gaybî bir olguya felsefi bir söylem yükleme çabalarından daha doğru ve isabetli bir yaklaşımdır. Çünkü nübüvvetin bir kapasite (meleke) olması, onu anlamaya çalışan XX. Yüzyıl insanında bulunmayan ve bulunmayacak bir kapasite olacağına göre, ondaki gayb alemleri ile bağlantının keyfiyetini hiçbir zaman çözmez. Bu izahın batı rasyonalitesinin fazlaca etkisinde kalan bazı alimlerin entelektüel tatmin talebini kısmen karşılama da dinî bağlayıcılık ifade etmesi mümkün değildir.

2) Mucize

Mucize nübüvvetin ispatı için klâsik kelâm kitaplarında en fazla kullanılan delil olmuştur. Bâkılânî (ö. 403/1013) el-Beyan adıyla mucizenin mahiyeti, nübüvveteye delil oluşu ve benzeri olaylardan farkını ortaya koyan müstakil bir eser telif etmiştir. Bir şeyin mucize sayılabilmesi için, “harikulade” niteliği taşıması, yani mevcut tabiat kanunlarına uymayıp normal şartlarda imkansız olması, ayrıca bir peygamber vasıtasıyla ve benzerini yapma konusunda meydan okunarak (tehaddî) vuku bulması gerekir. Mucizeler insan gücünün dışında gerçekleşen olağanüstü hadiseler olduğu için, Allah'ın fiilidir. Mucizeleri hissi ve manevi ayırımına tabi tutan kelâmcılar, Hz.

Peygamber'in en büyük mucizesinin Kur'an olduğu konusunda ittifak halinde olup, bu hususta "i'câzü'l-Kur'an" eserlerini yazmışlardır.¹¹⁹

Yakın dönem kelâm eserlerinde mucize konularına farklı bakış açıları ile yaklaşıldığı göze çarpmaktadır. En başta mevcut tabiat kanunlarının hilafına bir mucizenin imkanı ve aklen cevazı ile ilgili olarak bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve İzmirli İsmail Hakkı'ya göre mucize aklen imkansız değildir. Çünkü mevcut tabiat kanunlarına muhalif bir hadisenin meydana gelmesinin muhal olduğuna dair bir delil yoktur. Tabiat kanunlarına aykırı olarak vuku bulan hadiseleri, (bilmediğimiz) başka bir tabiat kanununa bağlamaya da ihtiyaç bulunmamaktadır. Mevcut bütün tabiat kanunlarını koyan güç, kainatı yaratan Allah olduğuna göre, O'nun olağanüstü olaylar için daha önce koyduklarından farklı yeni kanunlar vazetmesi imkansız olmamalıdır.¹²⁰

Kainat değişmeyen ve Allah'ın koyduğu bir nizam dahilinde işlemektedir, buna "sünnetullah" denir.¹²¹ Tabiat kanunları ezelde Allah tarafından takdir edilmiş bir "sünnet-i ilahiye"dir. ilahi sünnet Allah'ın umumi hikmeti sebebiyle değişmeden ve bozulmadan korunmuştur. Ancak Allah'ın özel gayelerle bunları değiştirmesi aklen caizdir. Çünkü normal şartlarda tabiat kanunları değişmez olmakla birlikte bu durum zaruri değil mümkündür. Yani kesin ve mutlak değil farazi bir zorunlulukları söz konusudur. Nitekim Batılı filozofların bir kısmı meşhur fizik kanunlarına bile şüphe gözüyle bakarken, bazıları hiçbir kanunun sürekli doğru olmayacağını iddia etmektedir. O yüzden modern felsefe de hissi mucizelere yer bulunduğu ve asla muhal görülmediği anlaşılmaktadır.¹²² Söz konusu alimlere göre Allah'ın kudret ve dilemesinin, O'nun tabiat için koyduğu kanunlarla kayıtlı olmaması gerekir, aksi takdirde alem kendi başına işleyen bir saat veya makine durumuna düşer. Yaratıcıyı inkar eden materyalistler ve mekanizm nazariyesi ile onu "illet-i fâile" isimlendiren diğer bazı felsefeciler bu konuda hiçbir delile sahip değillerdir. Ayrıca Batıda bu görüşe karşı olan düşünürler de mevcuttur.¹²³ İzmirli'nin nübüvvet ve mucize ile ilgili görüşlerini Yeni İlm-i Kelâm

¹¹⁹ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 99

¹²⁰ ABDUH Muhammed, a.g.e., s. 133

¹²¹ ABDUH Muhammed, a.g.e., s.207

¹²² ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 100

¹²³ RIZA Reşid, a.g.e., s.204

eserini tamamlayamadığı için el-Cevabü's-Sedîd'de görmekteyiz. Ona göre hissi mucizeler aklen mümkünse de İslâm'da başta Kur'an ve Resûlullah'ın örnek şahsiyeti olmak üzere kıyamete kadar geçerli ve herkese hitap eden akli mucizeler öne çıkarılmalıdır.¹²⁴ İzmirli'ye göre kelâmcıların çoğu hissi mucizeleri ispat etmekle beraber bu mucizelerden çok manevi mucizelere önem vermişlerdir.¹²⁵

Şiblî Numanî'ye göre ise bir şeyin illetsiz ve sebebi olmadan meydana gelebileceği ve malûlû olmayan bir illetin varlığı anlamına gelebileceği görüşünden hareketle Allah'ın koyduğu adetin bozulması ve mucizenin "harikulade" olması fikri doğru değildir. Ayrıca Şiblî'ye göre harikulade şeylerin peygamberlere mahsus olduğu görüşü de itiraza açıktır. Ona göre eğer bazı peygamberlerin ateşte yanmaması, taştan su çıkarması harikulade olay ise, büyücülerin bir insanı uçurmaları, yerden su çıkarmaları, eşyayı canlandırmaları da harikulade olay sayılır. Büyücülerin yaptıkları harikulade kabul edilmiyorsa peygamberlerin yaptıkları da tabiat üstü hadiseler olarak telakki edilemez. Bu durumda mucize için tek ihtimal kalıyor, o da bilinmeyen gizli bir sebeple ve ilahi kanun çerçevesinde vukua gelmiş olmasıdır. Nitekim alemdeki sebepler zinciri üzerinde derinlemesine inceleme yapıp hakikat daha iyi araştırıldığı takdirde, konu daha iyi anlaşılacak ve söz konusu zincirin fitrat, sünnetullah ve halkullah olduğu görülecektir. Kaldı ki, İslâm fırkaları içinde yalnızca Eş'ariler bu zinciri inkar etmiştir.¹²⁶

Bu sebeple Şiblî, Allah tarafından takdir edilen tabiat kanunlarının değişmeyeceğini peşinen kabul etmekle, bir şeyin tabiat kanunu olup olmadığı konusunda yanlışlıklar olabileceğini düşündür ve her nakledilen şeyin hemen tabiat kanunu olarak öne sürülmemesini ister. Bu amaçla o, şu soruyu sorar: Acaba bütün tabiat kanunlarını keşfedip onları tamamen anlayabilmiş miyiz? Tabiat kanunu olarak bildiğimiz şeyler gerçekten tabiat kanunu mudurlar? Yeni ilmi ve tecrübî çalışmalar daha önce bilinmeyen binlerce tabiat kanunu ortaya çıkarmıştır. Mesela Hint dervişlerinin uyguladığı ve mûcize olarak bilinen bayıltma ameliyesinin, aslında iradeyi kontrol altına almaktan ibaret olduğu ortaya çıktı. Eskiden mûcize olarak kabul

¹²⁴ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.md., D.İ.A., c.23, s. 534

¹²⁵ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s.105

¹²⁶ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s.101

edilen bazı şeylerin de elektrik gücünden kaynaklandığı zamanla görüldü. Şiblî, daha sonra Avrupa'daki tıbbî mûcizelerden, Batılı bilginlerin psikanaliz çalışmaları ve spirütualist faaliyetlerden de konuyla ilgili örnekler vermektedir.¹²⁷

Buna göre Şiblî, tabiat kanunlarına aykırı olayları aklın kabul etmeyeceği konusunda mûcizeyi inkâr edenlerle görüş birliği içinde olduğu halde Kur'an'da geçen olağanüstü olayların akla aykırı olduğu yönündeki görüşlere katılmamaktadır. Bunların zamanla meydana gelebilecek hadiseler ve bilimsel keşiflerle gün ışığına çıkacağını kabul etmektedir.¹²⁸

Seyyid Ahmed Han ise oryantalistlerin, özellikle de *Sir William Muir*'in (*The Life Of Muhammed*) sîret-i nebi geleneğindeki mûcizevi özelliklere yönelttikleri tenkitlerden etkilenerek, peygamberlerin risaletlerini tasdik için mûcize göstermelerini kabul etmez, dolayısıyla bu konuda onun görüşleri skolastik kelâmcılarla farklılık arz eder. İbn Rüşd'ü referans vererek, peygamber olmayan bazı insanların da olağanüstü haller gösterebildiklerini, dolayısıyla peygamberlikle mûcize arasında organik bir bağ olamayacağını iddia etmektedir.¹²⁹ Seyyid Ahmed Han, hadislerle dayalı mûcizeleri genellikle reddeder, Kur'an'da diğer peygamberlere nispet edilenleri de büyük zorlamalarla te'vil etmeye çalışır. Tabiat kanunlarının varlığı, etkinliği ve değişmezliğini kabul etmenin Tanrıyı dışlayan ateizm şeklinde anlaşılması gerektiğini, canlı cansız bütün varlıkların aşkın ve mükemmel bir varlık olan Allah'a, yani sebeplerin ilk sebebine (causa causarum) dayandığını savunur. Buna göre Şiblî ile Seyyid Ahmed Han'ın yaklaşım ve gaye farklılıklarına rağmen, mûcizelere dayanma eğilimini zayıflatmak ve temelde bilimsel düşünceyi teşvik etmek amacıyla birleştikleri görülmektedir.¹³⁰

Mûcizelerin itikaddaki yeri konusunda Abduh, Reşid Rıza ve İzmirli klasik anlayışa yakın bir çizgi takip etmişlerdir. Onlara göre herhangi bir kişi peygamberlik iddia edip bunu da mûcize ile delillendirirse ona iman etmek vacip olur. Mûcize, peygamberin peygamberliğine karşı gelme ve iman etmeme durumunda meydana gelebilir ve bu durum da, onu gösteren kişinin peygamber olduğuna dair bir delil teşkil

¹²⁷ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s.102

¹²⁸ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s.102

¹²⁹ DÜZGÜN Şaban Ali, a.g.e., s.108-109

¹³⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s.102

eder. Çünkü Allah'ın peygamberlik iddiasında bulunan bir yalancıya mûcize gösterme imkânı sağlaması mümkün değildir, muhaldir. Böyle bir durumda, yani peygamberlik iddiasında bulunan bir yalancıyı Allah'ın mûcize ile doğrulaması durumunda Allah, yalancı birisini tasdik etmiş olur. Bu ise muhal bir şeydir. Ayrıca sihir ve benzeri şeyler daima mevcut şartlarda mümkün olan şeylerdir ve mûcizelere benzemezler, mucizelerle kıyaslanamazlar.¹³¹ Allah mûcizeleri peygamberlerin doğruluğuna delil kıldığı gibi, yine mûcizeler vasıtasıyla hem tabiatın kendi iradesine bağlı olduğunu, hem de insanlara gerçekleşmesi muhal ve uzak görünen şeylere ulaşmanın muhal olmadığını, mümkün olduğunu öğretir.¹³²

Şiblî ise, mûcizelerin delil oluş yönüyle itirazlara açık olduğunu belirtmekle birlikte, vuku bulduğu zamanda yaşayan insanları bağlayacağını söyler. Ona göre nübüvvet için ilk önce mûcizeye başvurulmaması gerekir ve hissî mûcizelerle nübüvvetin gayesi arasında da doğrudan bir bağlantı da bulunmamaktadır. Nasıl ki birinin mühendis olduğunu ispat etmek için yirmi gün hiçbir şey yemeden aç kalması böyle bir iddiaya hiçbir katkıda bulunmuyorsa, amacı ve mesleği insanlara dünya ve ahiret saadeti için “rehberlik” olan bir peygamberin elindeki sopayı ejderhaya çevirmesi, her ne kadar şaşırtıcı da olsa peygamberliği için pek bir şey ifade etmez. Kur'an'ın sübûtu katî olduğu için, onda bahsedilen mûcizelerin kabulü vacip olmakla birlikte bunlarla ilgili olarak kullanılan lafızların delaletleri her zaman katî olmayabilir. Kısaca Şiblî, “muhal” ve “gayri mümkün”ü kapsayacak bir şekilde ortaya konulan bir mûcize anlayışını tasvip etmemektedir.¹³³

Mûcize konusunda son dönem kelâmcıları her ne kadar farklı görüşlere sahip olsalar da, mûcizelerde hissi/kevnî ve aklî/mânevî ayırımına gidip mânevî olanlara daha fazla değer verme hususunda birleştikleri görülmektedir. Onlara göre Kur'an'ın kendisi herkese açıkladığından Kur'an'ın zahirine uygun olmayan mûcizeleri savunmaya ve ispatlamaya ihtiyaç yoktur. Nitekim kelâmcıların çoğu, hissî mûcizelerin imkânını ispat etmekle beraber bu mûcizelerden çok manevî mûcizelere ehemmiyet vermişlerdir. Dolayısıyla kelâmcılara göre, hadisçilerin muttasıl ve mürsel olarak rivayet ettikleri

¹³¹ ABDUH Muhammed, a.g.e. , s.133

¹³² RIZA M. Reşid, a.g.e. , s.235

¹³³ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s.104

Hız. Muhammed (S.A.V.)'e ait kevnî (hissî) mûcizelere iman edilir ancak bu mûcizeler dinin doğruluğunun delili olmaz ve insanlara dîni telkin ederken kullanılmaz. Zira Allah Hz. Muhammed (S.A.V.)'in nübüvvetini ilim ve akıl kaideleri üzerine kurmuş, peygamberliğinin en büyük delili olarak, ona hidayet, ilim ve haber kaynağı olan Kur'an'ı vermiştir.¹³⁴

M. Reşid Rıza'ya göre, hissî mûcizeler Hz. Peygamber'in nübüvvet ve risaleti için hüccet değil, zor zamanlarda Allah'ın ona ve ashabına olan yardımlarından ibarettir. Bu tür mûcizeler, çoğunlukla savaş ve saldırı durumlarında vuku bulmuştur. Mûcizelerin muhatabı genellikle muannid inkârcılar ve esrarengiz olaylara boyun eğme temayülünde olanlardır. Kaldı ki bugün bile tabiatları gereği çoğu insan sahirlerin, medyumların telkinlerine boyun eğmektedir.¹³⁵ Özetle Hz. Peygamber'in nübüvveti hissi mûcize ve garipliklerle değil, ilmi ve aklî burhanlarla sabit olup bunların bütün zamanlarda geçerliliği devam eder.¹³⁶

Kur'an'ın hissî mûcizelerle ilgili tavrı, bunların dinde çok önemli bir yere sahip bulunmadığına dair bir delil olarak ileri sürülmüştür. İslâm öncesi toplumlarda başlayıp alışkanlık haline gelen mûcize beklentisi Hz. Peygambere de yöneltilmiştir. Müşriklerin *"kendisine rabbinden bir (mûcizeler) indirilmeli değil miydi?..."* (el-En'am 6/37; Yunus 10/20; er-Ra'd 13/7,27; el-Ankebut 29/50), *"Rabbinden bize bir mûcize getirmeli değil miydi?"* (Taha 20/133) gibi istekleri hem genel ifadelerle hem de Peygamberden neleri istediklerinin detaylı bir listesi halinde (el-İsra 17/90-93) Kur'an'a da yansımış, ancak bu taleplerin hemen akabinde Hz. Peygamber'e *"De ki: Ben size, Allah'ın hazineleri yanımdadır demiyorum! Gaybı da bilmem, size ben bir meleğim de demiyorum. Ben, sadece bana vahyolunan Kur'an'a uyarım..."* (el-En'am 6/50), *"De ki: Ben Allah'ın dilediğinden başka kendime herhangi fayda veya zarar verecek güce sahip değilim. Eğer ben gaybı bilseydim elbette daha çok hayır yapmak isterdim ve bana hiçbir fenalık dokunmazdı, ben sadece inanan topluluk için bir uyarıcı ve müjdeleyiciyim"* (el-A'raf 7/188), *"... sen ancak bir uyarıcısın ..."* (er-Ra'd 13/7), *"... mûcizeler ancak Allah nezdindedir, ben ise sadece apaçık bir uyarıcıyım"*

¹³⁴ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.104-105

¹³⁵ RIZA M. Reşid, a.g.e. , s.60-62

¹³⁶ RIZA M. Reşid, a.g.e. , s.63

(el-Ankebut 29/50), “...elçi bir insandan başka bir şey miyim?” (el-İsra 17/93), “... De ki: Şüphesiz Allah mûcize indirmeye kadirdir, fakat onların çoğu bilmez” (el-En’am 6/37) şeklinde cevap vermesi emredilmiştir.¹³⁷

Son devir kelâmcıları arsında nübüvvetle ilgili görüş farklılıkları özellikle açık bir şekilde mûcizenin imkânı konusunda belirginleşmiştir. Batı’nın bilimsel ve akılcı zihniyetinden aşırı etkilenmeleri sonucunda tabiat kanunlarında bir değişimin söz konusu olamayacağı görüşünde olan ve bu sebeple de mûcize olayı ve nübüvveti rasyonalist yorumlarla aklîleştirmek istemişlerdir. Din adına uydurulmuş hurafelere tepki olarak mûcizenin varlığını inkâr etmek ya da onu rasyonelleştirmekle bu âlimler herhangi bir netice elde edememişlerdir. Bu yöntemle hareket edildiği takdirde Tanrının kendisine ve özelliklerine de maddî bir izah getirmek gerekir. Bu ise katı bir determinizm ve deizmi ortaya çıkarır. Oysa Allah’ın kendi vaz ettiği konuları istisnai olarak değiştirme kudreti ve bunun vuku bulması söz konusu işleyişi inkâr anlamına gelmez ve bu durum Allah’a bir hâlel getirmez. Önemli olan dini bütünüyle harikulade olaylara indirgememek ve dinin insanlığa olan mesajını bu tür harikulade olayları ön plana çıkarmak suretiyle gölgelememektir. Eğer Allah’ı koymuş olduğu işleyiş tarzına istisnai olarak değiştirme kudretinden yoksun bir ilah haline getirirsek bu bizi sonuçta “âlemi yaratıp tahtına oturmuş bir tanrı” inancı şeklindeki deist bir anlayışa götürür.

Son devir kelâmcıları ittifakla hissi mûcizelerin dinde ilk başvuru kaynağı haline getirilmemesi gerektiği İslâm dininin çok daha güçlü ve süreklilik arzeden delillerinin bulunduğu en başta Kur’an ve onun ortaya koyduğu hayat felsefesi olmak üzere, dinin temel gerçeklerinin vurgulanmasının gereği üzerinde durmuşlardır.

3. Modern Batı Bilim Vahyin Durumu

Batı’da XIX. Yüzyıla gelindiğinde, Rönesans, reform ve aydınlanma hareketleriyle birlikte gelişen süreçte kilise özellikle bilimsel anlamdaki otoritesini yitirmiş ve bu gücü moderniteyle birlikte gelişen modern bilim ve felsefeye kaptırmıştı. XIX. Yüzyıldan itibaren modern bilim ve felsefe her konuda tek ve en geçerli ölçü olarak kabul görmeye kendi oluşturduğu kalıplara uymayan kültür ve düşünce geleneklerini reddetmeye başlamıştır. XIX. Ve XX. yüzyıllar Batı’nın ürettiği seküler

¹³⁷ ÖZERVARLI M. Sait a.g.e. s. 105-106

aklın, çağın akli olduğu yüzyıllar olmuştur. İslâm medeniyetinin içinde geliştiği çağların akli, artık tarihten siliniyordu. İslâm dünyası sömürgecilerin her anlamdaki istilalarına direnmeye çabalarken, ilişkiye girdiği çağın aklının ona daha çok nüfuz ettiğini gördü. Çağdaşlığın din yorumu oryantalizm yoluyla İslâm düşüncesi üzerinde giderek daha etkin olmaya başladı.¹³⁸ Müslüman zihin bu duruma kabaca iki şekilde karşılık verdi. Müslümanlar, ya kendilerini zihinsel ve kültürel gettolar oluşturup dışarıya kapatarak, eskiye dair bir “geleneksicilik” tutumuyla onları görmezden gelmeye çabaladılar ve bu eski disiplinlerin üretimlerini, eski çalışma tekniklerini ve yöntemlerini sanki dünyada hiçbir şey değişmemiş edasıyla taklit ederek sürdürmeye çalıştılar; ya da bir “çağdaşçılık” tutumuyla Batının yarattığı ve dayattığı durumun kaçınılmaz yegane ve zorunlu gerçeklik olduğunu kabul ettiler. Buna göre, Müslümanlığa ait her şey bu yeni duruma uygun hale getirilmeliydi. Psikolojik olarak bu noktaya gelindiğinde, esasen tam da kesin bir yenilgi gerçekleşmiş oluyordu.¹³⁹

Yakın dönemin yenilikçi İslâm âlimleri bir din ve aynı zamanda hayat tarzı olan İslâm’ın ilme ve akla bakış açısını, onlara verdiği değeri öne çıkarma ihtiyacını hissetmişlerdir. Bu âlimler ayrıca Batının teknoloji üreten ve onları güçlü kılan bilimiyle karşılaşp Müslümanların ilme sahip çıkmadığı iddiasını muhatap aldıklarında, İslâm’ın ilme karşı olumlu yaklaşımını göstermeye, ilmi her zaman yüceltip teşvik ettiğini ispatlamaya da çalışmışlardır. Bu âlimlere göre İslâm temelde hiçbir zaman ilme muhalif olmamış, bilakis dinler arasında ona en fazla kıymeti vermiştir. Sadece nazariyede değil pratikte de bu böyle olmuştur. Nitekim Müslüman olan kavimlerin öncesi ve sonrası karşılaştırıldığında İslâm’ın gittiği yerlere ilmi götürdüğü anlaşılır. Putlara ve şirk eğilimi taşıyan her şeye karşı cephe alan İslâm dini sayesinde insanlar vehim, hurafe ve yanlış inançlardan soyutlanarak akla ittiba etmiş, böylece itibarları artmıştır. İnsanlar artık maddi şeyler önünde eğilmedikleri gibi Allah ile kendi aralarına konan aracı varlıkları da reddetmişlerdir. İslâm masum Nebînin dışında herhangi birini taklit etme davranış ve alışkanlığını ortadan kaldırarak düşünme ve muhakemeyi teşvik etmiş, ayrıca ilmî ve felsefi görüşlere zemin hazırlamıştır.¹⁴⁰

¹³⁸ PAÇACI Mehmet, “Oryantalizm ve Çağdaş İslâmcı Söylem”, İslâmiyât, c.iv, (2001), sy:4, s.95

¹³⁹ PAÇACI Mehmet, “Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire Ne Oldu?”, İslâmiyât, c.vi, (2003), sy.4, s.95-96

¹⁴⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s.106-107

Pozitivist-materyalist dünya görüşünün ve çeşitli felsefî akımların, vahyin imkânı hususunda İslâm'a yönelen itiraz ve hücumları karşısında son dönem kelâm âlimleri bu konuyu ağırlıklı bir şekilde eserlerinde işleme ihtiyacı duymuşlardır. Eserlerinde vurguladıkları ana tema, gaybî bir muhtevaya sahip olan vahiy bilgisinde ve onun Allah tarafından seçilen bazı insanlara aktarılmasında aklen bir imkânsızlığın bulunmamasıdır. Bu dönemin önde gelen isimlerinden Muhammed Abduh, duyular dışında bilgi kabul etmeyen ya da mütereddit davranan kişileri cehaletle niteleyip bunların vahiyle gelen bilgilere karşı olumsuz tutumlarını sorumluluktan kaçma istemelerine bağlar. Birtakım nefsanî zevklerden mahrum bıraktığı için bir nevi tedirginlik yaratmaktadır. Normal insanlar arasında bile anlayış ve derece farkı bulunduğunu ve bazılarının daha kabiliyetli olduğunu herkes kabul ettiğine göre Allah'ın seçip her bakımdan üstün özelliklerle donattığı kullarını rabbanî vahyini vermesini mümkün görmek akli selime uygun düşmez. Peygamberler doğuştan temiz bir fıtrata sahip insanlardır. Bunların yaratılıştan gelen kabiliyetle, ruh dünyaları o şekilde gelişir ki başkasının öğrenmek ve okumakla elde edemediği hakikâtleri görebilir ve alabilir duruma gelirler. Neticede kendilerine Allah tarafından vahiy adı verilen ilâhî bilgiyi alıp insanlara bildirme görevi verilir.¹⁴¹

Nübüvvetin imkânı ve aklen ispatı konusunda yakın dönem âlimlerinin yukarıda verilen görüşleri doğrultusunda bir peygamberin peygamberliği kesinleştikten sonra onun getirdiği her şeyin kabul edilmesi, hatta bazı şeylerin gerçek manasına nüfuz edilemese de ona inanılması gerekir. Peygamberlerin getirdiği öğretilerde aklın anlayamadığı şeyler göze çarparsa o zaman ya yoruma tabi tutulur ya da gerçek anlamı Allah'a bırakılarak teslim olunur.¹⁴² Bu dönem kelâmcılarının vahyin doğruluğunu göstermek ve kabulünü sağlamak için en çok başvurdukları yöntem, İslâm vahyinin en geçerli kriter kabul edilen akli bilgiler ve bilimsel verilerle mukayese edilmesidir. Bu konuda diğer din ve medeniyetlerle İslâm dini karşılaştırılarak İslâm'ın ne kadar akılcı ve yenilikçi olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Nitekim İzmirli İsmail Hakkı'ya göre İslâm dini, taklitten ve benzeri bütün bağlardan kurtardığı akla bağımsızlığını kazandırmış, ayrıca dünya saadet ve refahının elde edilmesi yolunda onu serbest

¹⁴¹ ABDUH Muhammed, a.g.e. , s. 154-155

¹⁴² ABDUH Muhammed, a.g.e. , s. 172

bırakmıştır.¹⁴³ İslâm'dan önce ise dini anlama ve açıklamada aklın kullanılmasına karşı çıkmış, hatta din akla düşman gibi gösterilmiş, böylece yanlış fikirlere düşülmüş ve her şeyi mucizelerle izah etme alışkanlığı ortaya çıkmıştır. Halbuki Kur'an, haber verdiği ya da emrettiği hususları -delillerini de vererek- etraflıca izah eder. Hatta muhalif görüşleri de zikreder ve bunların tenkidini yapar. Bu sebeple akla hitap edip düşünmeyi öne çıkarır. Kainatı incelemeye ve onda değişmeyen bir kanunun (sünnet) bulunduğunu keşfetmeye devam eder. Akla önemli rol veren ve dinin yanında olmasını temin eden Kur'an'da haberî sıfatlar ve müteşabih âyetlerin varlığı, yalnızca insanların düşünme alanını genişletmek içindir. Doğru düşünme ve araştırmanın Allah inancına götüreceği bilindiğinden, kâinatı ve canlı varlıkları araştırma çağrısı İslâm dininde hiçbir kayıt ve şarta bağlı değildir.¹⁴⁴

Son dönem kelâm âlimleri, dinin anlaşılmasında akla verdikleri önemin yanında, vahyi dışlayan tek başına akılcılığın insana bir fayda vermeyeceğini de vurgulamışlardır. Onlara göre, Batı'daki sosyal çöküntü de, aşırı maddecilik ve dini dışlama yanlışlığından kaynaklanmaktadır, bu sebeple sadece ilimde ilerleme yeterli olmayıp, ilimle dini cem etmek gerekir.¹⁴⁵ Çünkü, akıl tecrübe dünyasında ancak görünen olayları bilir. Bir şeyin künhüne ulaşmak çoğu zaman akıl için zor ya da imkânsızdır. Görünmeyen mevcutlar konusunda ise aklın kapasitesi çok sınırlı olduğundan akla tereddütlü gelen şey vahiy sayesinde sağlamlaşır. Ayrıca insanlarda aklın kapasitesi farklılık gösterdiği ve herkes aynı meseleyi aynı derecede idrak edemediği için daha güçlü bir yol gösterici olan vahye ittiba zorunlu hale gelmektedir.¹⁴⁶

Ancak yakın dönem kelâmcıları arasında akla ve modern bilime aşırı derecede güven duyan, adeta onu ve bilimsel sonuçları her şeyin üstünde tutanlar da var ki, bunların başında Seyyid Ahmed Han gelir. Seyyid Ahmed Han aydınlanma devrinde sık sık kullanılan ve geleneksel olarak insan aklının, tabiat üstü vahyin katkısı olmadan Allah ve ilâhî düzenin işleyişi hakkında bilgi sahibi olunabileceği tezi üzerine

¹⁴³ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.108

¹⁴⁴ ABDUH Muhammed, a.g.e. , s. 74-75

¹⁴⁵ RIZA M. Reşid, a.g.e. , s.237-238

¹⁴⁶ İSMAİL HAKKI İzmirli, a.g.e. ,s. 27-35

oturtulmuş “ Tabiî Kelâm” doktrininden etkilenmiştir.¹⁴⁷ Bu düşünceden hareketle İslâm tabiatın, tabiatla İslâm’ın ta kendisidir¹⁴⁸ ve İslâm’ın tüm emirleri tabiatla uyum içerisindedir¹⁴⁹ görüşünü benimsemiştir.

Ahmed Han, Avrupa’daki Protestan reformlarına benzer bir reformu İslâm dünyasında gerçekleştirme arzusundan¹⁵⁰ olsa gerek geleneğe ait tanımlamaların tamamen dışında tanımlamalarda bulunmaktadır. Kendi ifadesiyle Kur’an hakkında şunları söyler:

“Kur’an, Peygamberin kalbine inen, kelimesi kelimesine vahyedilen, kayıtsız şartsız Allah’ın kelâmıdır. Yalnızca konuların (mevzu) Peygamberlere vahyedildiğine ve bunları Peygamberin kendi diliyle Arapça olarak ifade ettiğine kani değilim. Bu, insan tecrübesine terstir, zira bir kimsenin kelimelerle açıklanmayan kavramları zihnen alamayacağı herkesçe malumdur. Kelimelerden mahrum kavramlar zihni anlamsızlıktan başka bir şey değildir.”¹⁵¹

Seyyid Ahmed Han’a göre batılılar Müslümanları saf nosyonları ve irrasyonel kutsal kitapları olan kimseler olarak görmektedirler. Ahmed Han bu Batılı önyargıları bertaraf etmek için Batılıların irrasyonel dedikleri noktaları rasyonel hale getirmeye çalışarak Kur’an’ın irrasyonel bir kitap olmadığını ispatlamaya gayret etmiştir.¹⁵² Yukarıda Seyyid Ahmed Han’ın Kur’an ve vahiy hakkın da yaptığı açıklamaları bu bağlamda düşünmek doğru bir yaklaşım olacaktır.

Ona göre Peygamber anasının karnındayken de peygamberdir. Ve ona Allah vahyi alabilmesi için bir meleke vermiştir. Bu, peygamberlik melekesidir.¹⁵³ Ahmed Han peygamberlik görüşü gereği vahyin geliş biçiminin mekanik bir şekilde açıklanmasına karşı çıkar. Ona göre peygamber vahyi, herhangi bir aracı olmaksızın, doğrudan Allah’tan almıştır. Cebrail aslında peygamberî melekenin sembolik bir

¹⁴⁷ DÜZGÜN Şaban Ali, a.g.e. , s.60

¹⁴⁸ DÜZGÜN Şaban Ali, a.g.e. , s.73

¹⁴⁹ DÜZGÜN Şaban Ali, a.g.e. , s.88

¹⁵⁰ DÜZGÜN Şaban Ali, a.g.e. , s.83

¹⁵¹ DÜZGÜN Şaban Ali, a.g.e. , s.98

¹⁵² DÜZGÜN Şaban Ali, a.g.e. , s.98

¹⁵³ DÜZGÜN Şaban Ali, a.g.e. , s.98

ifadesidir.¹⁵⁴ Buna göre O, vahyi peygambere dışarıdan ilka edilen şekliyle değil, peygamberin sahip olduğu melekenen dolayı direkt olarak Allah'tan aldığını söylemektedir.

Şu halde Seyyid Ahmed'e göre vahiy dışarıdan gelen bir şey değildir. Beşeri bilinç vasıtasıyla işleyen, ilahi akıldır. Beşeri ferdiyeti en derin temellerini harekete geçiren ve titreten duyguların yoğunluğu, sanki dışarıdan bir şeyler alıyormuş zehabına götürür, gerçekte ise vahiy, onun özellikle sahip olduğu ve yaşadığı manevi hakikate çok yakın olduğu zamanlardaki deruni bilincin bir yansıması, bir iz düşümüdür. Seyyid Ahmed Teorisini güçlendirmek için, Kur'an'ın Hz. Peygamber'e bir bütün halinde değil, parça parça ve ihtiyaca binaen indirilmiş olduğu gerçeğine başvurur...İhtiyaç halinde nebevi şuur harekete geçer ve o anda gerekli olan şeyleri doğrudan Allah'tan aldığı vahiy ile bildirir. S. Ahmed nebevi melekenin tüm insanlarda istisnasız mevcut olduğunu, fakat aralarında derece farkı bulunabileceğine inanır, Allah'ın vahyi tüm insanlara açıktır.¹⁵⁵

Bu dönemin kelâmcıları vahyin imkân ve lüzumunu savunmakla birlikte zamanlarının modern bilim ve tekniğini de göz önüne almışlar, kendilerine ulaşan bilgiler ışığında Kur'an vahyini yorumlamaya, önceki müfessir ya da kelâmcılarda rastlanmayan yeni izahlar yapmaya çalışmışlardır. Bu sebeple klasik bir mesele olan te'vil konusu gündeme gelmiştir. Şibli Numanî, Kur'an'daki zahiri ifadenin altında başka manaların olabileceğini ifade ederek, bunun tatbikiyle bir takım itirazların ortadan kalkacağını savunur. Ancak her dilden mecazi ifadeler bulunduğundan, meselâ "el açıklığı" tabiri cömertlik olarak açıklandığında herhangi bir anlam değişikliği (te'vil) yapılmış olmaz. Çünkü dil açısından bunda herhangi bir anlam şöyle dursun zorunluluk bulunmadığı gibi, zahiri mananın kabulü başka kelâmî problemlere yol açacaktır. Nitekim tarihte bazı mezheplerde bu durum vuku bulmuş, mesela Hanbelîler Allah'ın cihet sahibi olmasını, Eş'arîler de bir hadisin lafzından dolayı ölünün kıyamet gününde koç şeklinde dirilmesini muhal görmemişlerdir.¹⁵⁶

¹⁵⁴ DÜZGÜN Şaban Ali, a.g.e. , s.105

¹⁵⁵ DÜZGÜN Şaban Ali, a.g.e., s. 106

¹⁵⁶ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.109-110

Şiblî'ye göre asıl dikkate alınması gereken nokta şudur: Kur'an Allah kelâmı olmakla beraber Arapça olarak nazil olduğu için, Arapça'da bulunan bütün kaideler, yani mecaz, istiare ve teşbihlerin her çeşidi onda vardır. Bundan dolayı çoğu kez zâhiri mânâ terk edilmediğinden te'vil olarak isimlendirilen bir çok izah ve açıklama aslında te'vil değildir. Bir kelimenin aslî mânasından başka bazen on veya yirmiye kadar varan anlamı bulunabilmekte ve dilde hepsi de kullanılmaktadır. Eğer kelimeler tek bir mânaya indirilse lügat kitaplarının hacminin yarıya hatta dörtte bire düşeceği düşünülmürse birden fazla mânanın zâhirî mânâ sayılabileceği hemen kabul edilir.¹⁵⁷

Bu âlimler Kur'an âyetlerini yorumlarken, tefsir ederlerken bazı konularda dönemin pozitivist ilim anlayışının tesiri altında kalmışlardır. Mesela Abduh, Fil Sûresi'ni tefsir ederken "tayr" kelimesini "sivrisinek türünden bir kuş sürüsü" olarak izah etmiş ve ayaklarında mikrop bulaşmış tozlar taşımakta oldukları ve bu mikropları (kızamık ve çiçek mikrobu) Ebrehe'nin askerlerine bulaştırdıkları yorumunu yapmıştır.¹⁵⁸

Seyyid Ahmed Han ise yakın dönem mensupları içerisinde, vahyî bilgiyi akfleştirmek için en aşırı yorumları yapan kişi olmuştur. Kur'an'da geçen "cin" terimini "ormanın bilinmeyen köşelerinde, dağlarda ve çöllerinde medenî dünyadan uzak vahşi varlıklar, bedevî insanlar"¹⁵⁹ olarak anlayan Seyyid'e göre, Kur'an'da geçen "Adem" bir şahsı değil, bütün insanlık için bir sembolü temsil eder. Hz. Adem'in cennetteki ilk ikameti, insanın şuur öncesi ilk döneminin tasviridir. Melekler tabiat kuvvetleri ve onların insana secde etmesi, insanın tabiat güçlerine karşı hakimiyet kuracağına işarettir. Şeytan ise insanın kendi içinde ve kötü huylar anlamında olup, Âdem'in şeytana uyması bedenî özelliklerini keşfetmesi demektir. Seyyid'e göre Kur'an'ın ifadesinden, Hz. Mûsâ'nın Kızıldeniz'i yarması değil, denizin üzerinden tabii olarak geçmesi, Hz. Yûnus'un balık tarafından yutulması değil ağza alınarak sahile taşınması anlaşılır. "Bana dua ediniz size icabet edeyim" (Gâfir 40/60) mealindeki âyet çerçevesinde bir risale yazan Seyyid, dua ederken herkesin duasının kabul edilmediği gerçeğinden hareketle alışılmış pozitif bir yorumda bulunur. Ona göre dua herhangi bir ilâhî müdahaleyi getirmez, ancak dua sırasındaki konsantrasyon sebebiyle kişi zihnen o

¹⁵⁷ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s.110

¹⁵⁸ ELİAÇIK R. İhsan, a.g.e., c.2, s. 411-412

¹⁵⁹ DÜZGÜN Şaban Ali, a.g.e., s.103

meseleyle daha yoğun bir şekilde ilgilendiği için, daha fazla güç ve sabır kazanmış olur, dolayısıyla başarıma imkânı artar. Bu konu ise Seyyid Ahmed Han'ın en aşırı yorum ve görüşü olarak telakki edilmiştir.¹⁶⁰

Buna karşılık Kur'an'ın aşırı bilimsel bir yaklaşımla te'vil edilmesini doğru bulmayan yenilikçi kelâm âlimleri de olmuştur. İzmirli İsmail Hakkı'ya göre Kur'an'daki tabiat, astronomi ve daha genel bir ifadeyle fen konularında yer alan âyetler, yalnızca ibret almak ve Allah'ı hatırlatmak için olup delil ve vesile türündendir. Dolayısıyla Kur'an bir fen kitabı değildir. Kur'an, ezelf ve ebedf hakikâtlar bütünü olan, hiçbir zaman değişmeyen bir kitap iken, fen ilimleri tecrübeye dayalı olup, sürekli değişmeye mâruzdur. Bu sebeple bütün zamanlarda geçerli olan ve hiçbir zaman değişmeyen âyetleri her an değişebilir olan nazariye ve faraziyelerle uzlaştırmaya çalışmak, Kur'an'ın ruhuna uygun bir hareket tarzı değildir.¹⁶¹

Görüldüğü kadarıyla son dönem kelâm âlimleri materyalist ve pozitivist düşüncelerin İslâm dünyasına yayıldığı bir yüzyılın sonunda en fazla vahyin imkânı konusunu ele almışlardır. Bunu yaparken de ilâhî rehberliğe olan ihtiyaçla birlikte, Allah'ın gönderdiği bilginin tabiî gerçeklere aykırı olmadığını ve bilime, akla ters düşmediğini ısrarla savunmuşlardır. Ayrıca ulûhiyyet bahsinde benimsedikleri Selef tavrına nazaran, vahyin anlaşılmasında akılcı ve günün bilimsel gelişmelerini göz önünde tutan bir tavır sergilemişlerdir. Bu haklı görülebilse de, Seyyid Ahmed Han ve Şiblî'nin "maddenin sakımı", "tabiî hadiselerin değişmezliği" gibi o dönemin genel kabul gören bilimsel hükümlerini nihâf hakikâtlar şeklinde ele almaları ve savunmalarının hiçbir haklı tarafı yoktur. Çünkü bu yaklaşım tarzı neticede onları, yanlış te'villere götürmüş ve mûcize gibi gaybî konular hakkında çok ta doğru olmayan kesin tavırlara yöneltmiştir.

¹⁶⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.112

¹⁶¹ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.112

D)Ahiret

Ahiret inancı, iptidaî kavimler dahil, tanrının varlığını kabul eden hemen hemen bütün düşünce sistemlerinde mevcut olmakla birlikte, ölümden sonraki bu hayatın mahiyeti ve tasviri hakkında birbirinden farklı görüşler benimsenmiştir.¹⁶²

Kur'an'ın ahireti ispat metodu "Nereden geldim, nereye gidiyorum?" sorusuna tatminkâr bir cevap bulmaya dayanır. Düşünen her insanın sormaya mecbur olduğu bu sorunun birinci kısmında materyalist izahı benimsemeyen, kendisine ve içinde yaşadığı tabiata hâkim, mutlak kudrete sahip bir yaratıcının varlığına inanan kimse söz konusu sorunun ikinci kısmında da aynı düşünce tarzını devam ettirerek öbür âlemin ölümsüzlüğünü kolaylıkla benimser. Bundan dolayı Allah'a imanla, ahiret gününe iman Kur'an'da sık sık ve birlikte zikredilmek suretiyle bunun ne kadar önemli bir ilke olduğuna dikkat çekilmiştir.¹⁶³

Ahiretin gerçekliği konusu, insanın psikolojik muhtevasında ve dış dünyada bulunan delillere rağmen yine de inkâr edilebilmektedir. Kur'an inkâr sebeplerinin başında dünya sevgisini zikretmektedir. Ölümsüz âlemin nimetlerine nispetle son derece değersiz olan dünya nimetlerinin hemen ele geçirilebilir olması onları cazip hale getirmiştir.¹⁶⁴ İslâm akaidinin üç esasından (Allah, Peygamber, Ahiret) birini teşkil eden ahiret inancı, her şeyden önce insanda sorumluluk duygusu meydana getirmekte ve bu yönüyle hem hukukî hem de ahlâkî müeyyide olmaktadır.¹⁶⁵

Kelâm ilmi genellikle İslâm inancına karşı yapılan itirazlara cevap mahiyetinde ortaya çıktığından ilk döneme ait kelâm kitaplarında, tartışmalı konular arasına girmeyen ahiret mevzuuna fazla yer verilmemiştir. Müttekâmil devirden itibaren yazılan kelâm kitaplarında ise ahiret konusu daima kendine has yerini almış ve daha çok İslâm filozoflarıyla Mu'tezile ve Havaric gibi fırkalar arasında anlaşmazlık konusu olan meseleler tartışılmıştır.¹⁶⁶

Ölümden sonraki hayat ve bu hayatın mahiyeti kelâm ilminin bir diğer problemini teşkil eder. Kelâmcılar, Kur'an terminolojisine uyarak söz konusu hayata geçişe

¹⁶² TOPALOĞLU Bekir, "Ahiret", D.İ.A., c.1, s.543

¹⁶³ TOPALOĞLU Bekir, a.g.md., s.544

¹⁶⁴ TOPALOĞLU Bekir, a.g.md., s.545

¹⁶⁵ TOPALOĞLU Bekir, a.g.md., s.545

¹⁶⁶ TOPALOĞLU Bekir, a.g.md., s.547

“meâd”, bu hayatın kendisine de “âhiret” adını vermişlerdir. Bu konuyu işlerken çoğunlukla yeniden dirilmenin imkânı ve ispatı ile âhiret hayatının keyfiyeti üzerinde durmuşlardır. Kelâm âlimleri ispatla ilgili tezlerini, bunu haber veren Allah’ın, yapmaya da kadir olduğu ve yeniden yaratmanın aklen mümkün bulunduğu, ayrıca sorumluluk ilkesinin karşılık görmeyi gerektirdiği şeklindeki delillere dayandırmışlardır. Felsefe ve tenasüh ehlinin yeniden dirilme ile ilgili görüşlerini ele alıp reddetmişlerdir. Âhiret hayatının nasıl olduğu konusu ise, idrak sahasını aştığı ve gaybî olduğu için, tamamen naslara bina edilmiş, âhiretin safhaları olan haşir, hesap, mîzan, cennet/cehennem ile şefaât ve rü’yetullah gibi konular “sem’iyyât” olarak isimlendirilmiştir. Sem’î delillere dayandığı için ilk döneme ait kelâm kitaplarında âhiret konusu üzerinde tartışmalara pek fazla yer verilmemiştir.¹⁶⁷

Yakın dönem kelâm âlimleri ise bu konuya ulûhiyyet ve nübüvvet kadar yer vermemişlerdir. Hatta Muhammed Abduh’un eserleri incelenecek olursa ve İzmirli’nin tamamlanamayan kitabının planına bakılacak olursa bu konu hiç yer almamıştır. Gaybî oluşu ve büyük ölçüde naslara dayanması sebebiyle âhiret konusunun akide ölçüleri içinde işlenmesi az da olsa son dönem kelâmında da devam etmiştir.¹⁶⁸

Bununla birlikte rasyonalizmin etkisinde kalan Seyyid Ahmed Han ve Şiblî Nu’mânî diğer konularda olduğu gibi âhiret problemine de akfî bir çerçeve çizmeye çalışmışlardır. Seyyid Ahmed Han’a göre Kur’an’da yer alan âhiret âlemi ile ilgili kavramlarda lafızdan ziyade kastedilen mâna önemli olup, örneğin cennet, cehennem, ceza ve mükâfatı ifade eden üzüntü ve sevincin son dereceleri mânasında zikredilmiştir. Âhiret hayatı dünya hayatından tamamen farklı olacağına göre, keyfiyeti akılla bilinmeyen âhiretle ilgili olarak Kur’an’da yer alan tasvir ve anlatımların amacı insanı mümkün olduğu kadarıyla iyiliğe yönlendirmek ve kötülüklerden uzak tutmaktır.¹⁶⁹

Dünyada yaptıklarının karşılığı olarak insanlara Allah tarafından âhirette sevap ve ikâp verilmesi esası Şiblî’ye göre, avam için basitleştirilerek ifade edilmiştir. Aslında ceza ve mükâfat konusunu akfî bir metotla ve sebep-sonuç ilişkisi içinde anlamak

¹⁶⁷ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.116

¹⁶⁸ ÖZEZRVARLI M. Sait, a.g.e. , s.116-117

¹⁶⁹ DÜZGÜN Şaban Ali, a.g.e. , s.98-100

gerekir. Yani maddî âlemde nasıl zehir öldürücü ise ruh dünyası için de aynı durum söz konusudur. İyi ve kötü fiillerden ruhun etkilenmemesi mümkün değildir. İşte ruhun, iyi fiillerinin neticesinde duyduğu mutluluk ile kötü ve çirkin fiillerden duyduğu kederin sevap ve azaptır.¹⁷⁰

Âhiretin varlığı hususunda son dönem kelâmcıları arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Âhîret âleminin farklılığına vurgu yapan Şiblî, ruhanî âleme ve bedenlerin yeniden oluşmasına itiraz eden ateistler karşısında “rüya” hadisesini delil getirir. Hiç kimse rüya ve rüyada görünenleri inkâr edemeyeceğine göre, rüya sahibinin hissedebilme kapasitesi gibi, nebî ve velilerin ruhanî âlemlerle temasları mümkündür. Şiblî her ne kadar uhrevî âlem için yapılan tasvir ve anlatımların dünya lisanıyla yapılması sebebiyle kısmen mecazîliği hususunda haklı olsa da, insanları âhirette karşılaşacağı cezalar ve mükâfatları Allah’ın emir ve yasaklarına bağlamayıp davranışın kendisine bağlaması, meselenin dini bir boyuttan soyutlanarak seküler vicdanî bir alanla sınırlandırılmasına yol açacaktır. Yine bu mantıkla hareket edildiği takdirde kötü bir davranış insana huzursuzluk veriyorsa ve dolayısıyla azabı gerektiriyorsa, o takdirde insanlar doğal olarak bu konuda ilâhî bir bilgilendirme veya yasaklamaya ihtiyaç duymayacaklardır.¹⁷¹

Âhirette haşrin (dirilmenin) cismanî ya da ruhanî olacağı konusu da bu dönemde ele alınmış ve cismanî olacağı yönündeki görüş daha ağır basmıştır. Âhirette dirilmenin sadece ruhsal değil, bedensel ve ruhsal olacağını vurgulayan bu âlimler filozofların ruhsal olacağı yönündeki görüşlerine de karşı çıkmışlardır. Haşrin mahiyetiyle ilgili Muhammed Reşid Rıza’nın aşağıdaki sözleri filozoflara bir cevap ve eleştiri niteliği taşımaktadır. Reşid Rıza kendi ifadesiyle şöyle diyor:

“Eğer insanların sadece ruhu yeniden dirilecekse, bu, ruh ve bedenden oluşan ve yaratılıştaki şerefli kılınmış olan bu cinsi, Allah’ın hikmetleri ve insanı yaratılışının sırlarına binaen ruhanî ve cismanî tatları tadabilme yeteneğindedir. Oysa Allah Teâlâ, hayvanları ruhanî tatlardan, melekleri de cismanî tatlardan yoksun şekilde yaratmıştır. Bundan dolayı, yeniden dirilmenin sadece ruhanî olacağını savunan felsefî nazariye sahipleri, bu

¹⁷⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. ,s.117

¹⁷¹ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. ,s.118

iddialarına sadece ve sadece bedensel tatları küçümsediklerinden dolayı eğilim göstermişlerdir. Bu nazariye sahiplerinin çoğu, bedenî lezzetlere çılgınca tutkun olmalarına rağmen, o lezzetleri “hayvanî duygular” olarak adlandırmaktadırlar. Halbuki insan, akli ve güçlerini sadece bedensel tatlara kanalize ederse, insanın bu yönü kendinde noksanlık oluşturur. Öyle ki, kişinin sadece bedensel tatlarla uğraşması, onu, ilim, irfan gibi aklî ve ruhî tatlardan ya tam olarak uzaklaştırır ya da aklî ve ruhanî tatları güçsüzleştirir. Bu ifrat ve tefritin kökeni, bedeni küçümseyip, nefis terbiyesini ağır riyazetler yoluyla, bedene işkence temeline oturtan Hintlilere dayanmaktadır.”¹⁷²

Haşr ile ilgili olarak Şah Veliyyullah dahil bir çok ulemâ yeni çevreye uygun bir çeşit fiziki yapının varlığını şart koşmuşlardır. İkbâl'e göre insan doğru olmayan bir ruh-beden ilişkisi yorumu oluşturmuştur. Doğu (Hinduizm-Budizm) ve Batı dinleri (Yunan, Hıristiyanlık) sağlıklı bir ruh- beden anlayışına ulaşamamışlardır. İslâm düşünürlerinin çoğu da bunların etkisinde kalarak yanlış ruh-beden telâkkileri geliştirmişlerdir. İkbâl'e göre, beden ve ruhtan iki ayrı varlıkmiş gibi söz etmek yanlıştır. Kâinâtın sırrı ruhta gizlidir; fakat beden de ruhun hayatını dile getiren varoluş tarzlarından biridir.¹⁷³ İkbâl insanın gelişim sürecinin hiçbir aşamasında ferdiyetini yitirmeyeceğini söyler. O bu görüşünü “Onların her biri kıyamet günü tek tek olarak geleceklerdir” (Meryem:95) âyetiyle destekler. Ona göre insan ferdiyeti sonsuz olan Tanrı ile karşılaştığı zaman bile ferdiyetini yitirip yok olmaz.¹⁷⁴

İkbâl hayat ve ölümü “Hayat, insanını bütün imkân ve kabiliyetlerini geliştirmeyi sağlayan bir benlik inşa etme alanıdır, ölüm ise ben'in faaliyetlerini sınava çeken ilk hadise” olarak tanımlayarak âhiretteki ceza ve mükâfat konusunu farklı bir tarzda yorumlar. Ona göre cennet ve cehennem birer mahal değil “hal” dir. Cehennem insanın ortaya koyduğu başarısızlığın acı bir idraki, cennet ise benliği yikan ve dağıtan güçler karşısında kazanılan zaferin getirdiği mutluluktur.¹⁷⁵ İkbâl âyetlerde cennet ve cehennemde geçirilecek süreyi niteleyen “hulûd” (ebedî) ifadesinin Kur'an'da belli bir zaman müddeti (Nebe:78/23) anlamına geldiğini söylemektedir. Bu çerçevede İkbâl,

¹⁷² RIZA M. Reşid, a.g.e. ,s.173

¹⁷³ AYDIN S. Mehmet, İslâm Felsefesi Yazıları, s.126; İKBÂL Muhammed, a.g.e. , s.154

¹⁷⁴ AYDIN S. Mehmet, “İkbâl Muhammed”, D.İ.A.,c.22, s.21;İKBÂL Muhammed, a.g.e. ,s.153-159

¹⁷⁵ AYDIN S. Mehmet, a.g.md. ,s. 21

cehennemin intikamcı bir Allah'ın kulları için hazırladığı bir işkence yurdu değil, katılmış benlerin rahmet meltemi karşısında, ilâhî rahmeti alabilecek kıvama gelmesini sağlayan ıslah edici bir tecrübedir.¹⁷⁶

İzmirli de âhirette Allah tarafından insanlara, yaptıkları şeyler için verilecek karşılık konusunda mükâfat ve ceza arasında bir ayırımın söz konusu olduğunu bildirir. Buna göre azap ve elem araç, rahmet ve nimet ise gaye ve hedeftir. Bununla birlikte, “âhirette ardı arkası kesilmeyen azâb-ı şedîd-ü dâim”, “Cenab-ı Hakkın hikmetini inkâr” sonucunu doğurur. Hikmeti inkâr etmekle problemden kurtulmak şöyle dursun daha büyük sorunlarla karşı karşıya kalınır. Aslında azap, dünyadaki imtihan ve belâlarla nefisleri tedavi ve terbiye görmeyen insanların tezkiyesi için konulmuştur. O yüzden cehennem ehlinin manevî temizliğe ihtiyaçları nispetinde orada kalmaları daha tutarlıdır. Kur'an'da cehennemde kalmanın Allah'ın dilemesine bağlanması, cennet için yapılan sonsuzluk belirlemesinin cehennem konusunda yapılmaması ve Selef'ten bir çok zatın muayyen bir süreden sonra azabın kalkacağına kail olması, cehennemin sonsuzluğu hususunda kişiyi temkinli davranmaya sevk etmektedir.¹⁷⁷

Âhîret konusu yakın devir kelâm eserlerinde fazlaca tartışılmamıştır. Bu kelâmın ilk dönemlerinde de böyleydi. Muhtemelen daha az saldırıya ve itiraza maruz kalmasının bunda etkisi olmuştur. Ancak sağlam bir ulûhiyyet ve nübüvvet inancının âhîret inancını kendiliğinden sağlamış olmasının payı daha büyük olsa gerek. Bu dönemde âhîret bahsi ile ilgili biri akîl diğeri selefi olmak üzere iki metot benimsenmiştir. Akîl metot Seyyid Ahmed Han ve Şiblî'nin benimsediği metottur. Bu metot, akîl tatmin ediyor gibi görünse de her şeyi tabiileştirip, Allah'ın inisiyatifini dışladığı için dinin ruhuna uygun değildir. İkincisi ise dönemin pozitifleştirme etkisi altında bulunsalar da, konuyu daha çok sem'î bir çerçevede vahiy mantığı içerisinde ele alan kelâmcıların metodudur.

Haşr bahsinde ise cismanîlik görüşü benimsenmiş ve bunun Kur'an'ın zahirine daha uygun olduğu belirtilmiştir. Bu dönem kelâmcılarında azabın sonsuza kadar devam etmeyeceği kanaati hakim olmuştur. Azabın ebediliğinin ve insanlara ebedî bir

¹⁷⁶ İKBÂL Muhammed, a.g.e. , s.169

¹⁷⁷ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.120

ceza vermenin Allah'ın hikmet ve rahmetine uygun düşmeyeceği şeklindeki bu görüş, günümüz ilim adamları tarafından da desteklenmektedir.¹⁷⁸

E) Kader

Kader problemi insanın hürriyeti ve Allah'ın fiilleri çerçevesinde ilk dönemlerden itibaren tartışılmalı bir problem olmuştur. Allah'ın sonsuz kudreti, mutlak iradesi ve olayları meydana gelmeden önce bilmesi anlamına gelen ilim sıfatının, insanın kudret ve iradesi arasındaki münasebetiyle ilgili bir problemdir. Başka bir ifadeyle aşkın olan, tüm yetkinliklere sahip ve yaratıp yönettiği kâinâta hakim olan bir Allah inancıyla, dünyada ihtiyari olarak yapıp ettiği her şeyden sorumlu olan ve âhirette ceza veya mükâfatla karşılaşacak olan insan arasındaki münasebeti irdeleyen bir konudur.

Kader veya irade hürriyeti problemi hemen bütün düşünce sistemlerinde ve dinlerde mevcuttur. Kader konusu bir açıdan fiilî, bir açıdan da sübûtî sıfatların en önemli meselesini oluşturmaktadır. Allah'ın ilim, kudret ve iradesi ile fiili sıfatlarından bahseden naslar, bu sıfatların aşkın varlığa lâayık bir şekilde yetkinliğini zarûfî olarak vurgular. İlim, kudret ve iradesi sınırlı olan, yaratıp yönettiği kâinâta tam hakim olamayıp bilgi ve iradesi dışında da bazı işler cereyan edebilen bir tanrının İslâm'daki kusursuz tanrı anlayışıyla çelişeceği muhakkaktır. Diğer taraftan insan akla ve seçme hürriyetine sahip olup ihtiyarî fiillerinden hem dünyada hem de âhirette sorumludur; iyi ve kötü fiillerine karşılık mükâfat ve ceza görecektir. Bu noktada kula ait ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde Allah'a mı, kula mı, yoksa her ikisine mi ait olduğu problemi ortaya çıkar.¹⁷⁹

Kader konusu bir yandan başta ilim olmak üzere Allah'ın sübûtî ve dolayısıyla fiilî sıfatlarını, bir yandan da insanın sorumluluğunu ilgilendirmektedir. O halde asıl problem, aşkın olan bir varlıkla, aşkın olamayan varlıklar arasındaki münasebetin tam anlamıyla idrak edilememesinden kaynaklanmaktadır.¹⁸⁰

Mu'tezile "adalet" prensibi gereği Allah'ın bütün fiillerinin, gayeli ve hikmetli, yani insanların yararı doğrultusunda bulunduğunu kabul etmiş, bu anlamda Allah'ın

¹⁷⁸ bkz. D.İ.A., "Âhiret", "Azap", "Cehennem" maddeleri

¹⁷⁹ TOPALOĞLU Bekir, "Allah", D.İ.A. ,c.2, s.492

¹⁸⁰ TOPALOĞLU Bekir, a.g.md. , s.493

insanın fiillerini gerçekleştirmesinde herhangi bir dahlinin olmadığını belirtmiştir.¹⁸¹ Onlara göre insan önceden sahip olduğu bir güçle (istitâat) hem bir fiili yapmaya hem de terketmeye muktedirdir, aksi takdirde insan fiillerinden dolayı sorumlu tutulamaz.¹⁸² Bu düşünce sisteminden dolayı Mu'tezile fiillerin Allah tarafından insanların iradeleri olmaksızın yaratılmasını zultüm kabul etmiş ve bunun sorumluluk ilkesine aykırı bir durum olduğunu beyan etmiştir.

Cebriyye ise "insanın kudreti yoktur, dolayısıyla insan fiillerini yaratamaz"¹⁸³ diyerek kulun hiçbir irade ve kudretinin bulunmadığını, Allah'ın dilediği her şeyin vuku bulacağını savunmuştur. Eş'arîler'e göre de kulun yaptığı fiil için gerekli olan kudret fiille beraber yaratıldığına göre, fiillerde kulun bir tasarrufu bulunmamaktadır. Yalnızca kudret ve fiil arasında bağlantı anlamında kulun "kesb"i söz konusudur.¹⁸⁴ Mâtürîdî'ye göre ise, kulların fiilleri, yaratılma açısından Allah'a, "kasd" (yönelme,talep) açısından kula aittir. Böylece o hem cebr hem de tevfiğe (fiilin tamamen kula nispet edilmesi) karşı çıkmıştır.¹⁸⁵ Mâtürîdî kulların tercihlerinde hür olduklarını, bununla beraber tercihlerini hangi yönde kullanacaklarının Allah'ın ezeli ilminde mevcut olduğunu söyleyerek Allah'ın ilim ve kudretinde bir noksanlığın bulunmadığını vurgulamaya da özen gösterir.¹⁸⁶

Son devir kelâm âlimleri kader konusunda fazla söz sarf etmemekle birlikte, insanın fiillerinde hür olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Muhammed Abduh'a göre kulun kendi fiillerini kesbetmesinin Allah'a şirk koşmaya götüreceği iddiası büyük bir haksızlık olup şirkin mânasını göz önünde bulundurmamak demektir.¹⁸⁷ Çünkü ameller her durumda kesb ve ihtiyar ile gerçekleştiğinden Allah'ın ilminde insanın fiillerindeki serbestliğe aykırı bir durum yoktur. Onun ilmindeki bir şeyin mutlaka vuku bulması o şeyin meydana gelmesiyle ilgili olup bunda bir değişim düşünülemez. Ancak Allah'ın ilminin değişmezliği insanların kendi iradelerini kullanmalarına engel teşkil etmez.

¹⁸¹ TOPALOĞLU Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, s.175

¹⁸² GÖLCÜK Şerafeddin- TOPRAK Süleyman, *Kelâm*, s.229; ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.121

¹⁸³ GÖLCÜK Şerafeddin- TOPRAK Süleyman, a.g.e. , s.232

¹⁸⁴ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.122

¹⁸⁵ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.122

¹⁸⁶ YEPREM M. Saim, *İrade Hürriyeti Ve İmam Mâtürîdî*, s.322

¹⁸⁷ ABDUH Muhammed, a.g.e. , s.114

Nitekim pratik hayatta da, azmeden bir insanın, işleyeceği bir suçun cezaya sebep olacağını bile bile, yine onu yapabilmektedir. Suç ve cezasının önceden bilinmesi, onun fiiline herhangi bir tesirde bulunmaz.¹⁸⁸

Şiblî Nu'mânî ise konuya toplumsal açıdan bakarak, İslâm'a göre insanlığın ilerleme, düşüş, tekrar yükseliş veya yok oluşunun bizzat insanların kendi çalışma ve gayretine bağlı bulunduğunu bildirir. Çünkü din ve dünya saadeti yine kişinin kendi çalışmasına dayanmaktadır. Kur'an'a bakıldığında (Yunus:10/9; en-Nahl:16/104; Muhammed: 47/7; es-Saf:61/5) Allah'ın fiillerinin insanın fiillerine tabi kılındığı görülür. Bu âyetlerde Allah, hükmünü beşerî fiillerden sonraya bırakmaktadır. Bununla beraber Kur'an'da insanın, fiillerinde mecbur olduğu kanaatini veren bazı âyetler de bulunmaktadır.(bkz. En-Nisâ:4/78; el-En'âm:6/18) bundan hareketle Hıristiyanlar, Müslüman toplumdaki tembellik ve geriliği tamamen mevcut olan kaza ve kader inancına bağlayarak bunu kendi dinlerinin üstünlüğüne bir delil olarak sunmaktadırlar. Şiblî'ye göre İslâm dini insanı tamamen hür kabul etmekle beraber bu özelliğinin onun haddi aşmasına yol açmamasını ister. Çünkü İslam, insana irade gücünün verildiğini, ancak bu kapasiteyi verenin de yine Allah olduğunu vurgular.¹⁸⁹

Seyyid Ahmed Han ise irade özgürlüğüyle ilgili düşüncelerini de natüralistlik insan anlayışı üzerine bina eder. İnsanın kendi fiillerinde kısmen toplum, çevre ve eğitim gibi dış etkenlerle, kısmen de özel fizyolojik ve psikolojik yapı gibi iç etkenlerle sınırlı olduğunu savunur.¹⁹⁰ Seyyid Ahmed Han bir yandan Allah'ın hür akıyla insan veya hayvan tüm yaratıklara bir fitrat (natura) verdiğini ve İlk Sebebin dünyada var olan her şeyin geleceğini olduğu gibi geçmişlerini de amellerini ve içinde buldukları durumu da ilmiyle bildiğini söylerken, diğer yandan insanın kendine verilen tüm potansiyelleri (kuvve) özgür kullanabileceğini söyler. Allah'ın küllî bilgisiyle insanın hür iradesi arasında şöyle bir mukayese yapar: Bir astrolog adamın birinin boğularak öleceğini söylüyor. Astroloğun bilgisi doğru olduğu müddetçe adamın boğulması mukadderdir, ama bundan adamı boğulmaya astroloğun zorladığı anlamı çıkmaz.

¹⁸⁸ ABDUH Muhammed, a.g.e. , s.117

¹⁸⁹ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.123

¹⁹⁰ DÜZGÜN Şaban Ali, a.g.e., s. 115

Allah'ın ilminde olan (takdir) değişmez, lâkin bu insanın özgürlüğüne herhangi bir sınırlama getirmez.¹⁹¹

Seyyid Ahmed Han natüralist felsefesi gereği insanın hareket tarzlarının fiziki yapılarından kaynaklandığını söyleyerek tam anlamıyla özgür olmadığını ifade eder. Ona göre insanın iki açıdan irade hürriyeti hususunda eksikliği vardır. Birincisi, sosyal, millî ve kültürel normlara bağlılık gibi dış etkenlerle ilgilidir. Çocukluğundan beri insan bu dış faktörlerle şartlanmıştır. İkinci olarak ta insanoğlunun aldığı eğitim ve öğretim irade hürriyetini sınırlandırmaktadır.¹⁹²

Muhammed İkbâl de, İslâm dünyasında yüzyıllar boyunca süregelmiş ve insanı küçük düşürücü bir kadercilik anlayışının hüküm sürdüğünü, bunun sebebinin ise biraz felsefî fikirlerden biraz da politik hesaplardan ileri geldiğini belirtmiştir.¹⁹³ Ona göre ilâhî zat için kullanılan illet kelimesinin mânasını araştıran ve zamanı, illet ve mâlülün arasındaki ilişkinin özü olarak kabul eden felsefe, Cenab-ı Hakkı evrenden önce varolan ve buna dıştan tesir eden, her şeye kâdir zat olarak anlamış, bunun sonucunda da ilâhî zat illet-mâlül veya sebep-netice zincirinde son halka ve dolayısıyla evrende oluşan her şeyin gerçek ve tek kaynağı olarak kabul edilmiştir. Diğer yandan Emevîler, Kerbelâ'da yaptıkları zulüm ve katliamı örtbas etmek ve halkın kendilerine karşı ayaklanmalarını önlemek amacıyla çok küçük düşürücü bir kadercilik anlayışını İslâm dünyasına yerleştirmişlerdir. Yaptıklarına gerekçe aradıkları için de ilâhî ifadenin açık seçik anlamını feda etme pahasına kaderin tefsirini ve yorumunu âdetâ bir teslîmiyetçilik olarak Müslüman topluma sunmuşlardır. Bu anlayış ise Müslüman kitleler üzerinde ciddi ve kalıcı bir etki bırakmıştır.¹⁹⁴

İkbâl'in irade ve güç gibi kavramlara ağırlık verdiğini müşahede etmekteyiz. Bunun sebebi, İslâm toplumunun asırlardır içinde bulunduğu içtimâî durgunluğun özellikle klasik kader anlayışının ışığında değerlendirmesidir. İkbâl Allah'ın, irade hürriyetine sahip bir varlık yaratırken, kendi kudretine bir sınır koyduğunu kabul etmek pahasına, özgürce karar verebilen ve kararını gerçekleştirebilen bir insan fikrini savunmuştur. Ona göre insanın kaderi, ona dışardan baskı yaparak faaliyete zorlayan bir

¹⁹¹ DÜZGÜN Şaban Ali, a.g.e., s. 116

¹⁹² DÜZGÜN Şaban Ali, a.g.e., s. 119

¹⁹³ İKBÂL Muhammed, a.g.e., s.152

¹⁹⁴ İKBÂL Muhammed, a.g.e., s.152-153

talih değil, onun kendi yaratılışının derinliklerinde bulunan ve gerçekleştirilebilecek olan imkânlar toplamıdır.¹⁹⁵ Ona göre eğer kader, tarih belirlenmiş hadiseler zincirinin bir fotoğrafı gibi alınırsa, yeniliğe ve girişime yer verilmemiş olur. Bu durumda yaratma kelimesinin de bir anlamı olmaz. Süreç felsefesinin etkisinde kaldığı görülen İkbâl, kader konusunda önceden yapılan bütün tartışmaları, hayatı göz önüne almayan spekülasyonlar olarak değerlendirmektedir.¹⁹⁶

Böyle bir kader anlayışıyla Allah'ın her şeyi kuşatan, her şeye egemen olan kudreti inkâr edilmiyor mu, sınırlandırılmıyor mu? sorusuna İkbâl şöyle cevap veriyor:

“Sınırlama kelimesi bizi korkutmamalıdır. Kur'an-ı Kerim mücerret kurallardan hoşlanmaz. Her zaman gerçeğe bakar ve işte bu ilkeyi bugünkü felsefe, izafiyet nazariyesinden henüz yeni öğrenmiştir. Aslında, ister yaratıcı nitelikte ister bundan başka nitelikte olsun, bütün faaliyetler bir bakıma birer tahdittir. Öyle bir tahdit ki onsuz Cenab-ı Hakkı, gerçek ve faal bir ego olarak anlamak imkânsızdır. Küllî kudret mücerret anlamda alınacak olursa, sadece sınırı olmayan, kör ve kontrolsüz bir güç sayılır. Böyle bir gücün hiçbir sınır tanımadığı fikri ortaya çıkar. Halbuki Kur'an-ı Kerim, tabiat âleminin, karşılıklı biçimde birbirine bağlı güçlerden oluşan bir nizam olduğunu açıkça belirtir. Bu sebeple Cenab-ı Allah'ın küllî kudretinde hikmetinin de önemli bir rol oynadığı gözden uzak tutulmamalıdır. Allah'ın sonsuz ve sınırsız kudreti, kontrolsüz, dengesiz ve keyfi şekilde kullanılmaz. Aksine her hareketi belli bir düzen, sıra ve plan içinde meydana gelmektedir...”¹⁹⁷

Meseleye fikir hürriyeti açısından yaklaşan İzmirli ise, hürriyetin insanlar için tabîî bir olgu sayıldığını ve bunun, serbest düşünmenin şartı olduğunu savunur. O yüzden diğer milletlerde, insanlar ahhâr ve ruhban sınıflarının baskısı ve hükümdarların tahakkümü altında iken, İslâm bu anlayışı yıkmıştır. Tefekkür, nazar, tedebbür, ibret ve içtihat gibi aklî kavramlar İslâmî hükümlerin ruhu olmuştur. Allah'ın “dilediğine hidayet, dilediğine dalâlet”i yaratması caizdir. Ancak Allah'ın bir insanda dalâlet ve

¹⁹⁵ AYDIN S. Mehmet, “İkbâl Muhammed”, D.İ.A., c.22, s.20

¹⁹⁶ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.124

¹⁹⁷ İKBÂL Muhammed, a.g.e. , s.112-113

şekâvet yaratması o kişinin kötü tercih yapmasından ve cüz'î iradesini kötüye kullanmasından kaynaklanır. Bununla beraber İzmirli katı bir cebir anlayışının peygamberlerin tebliğ göreviyle bağdaşmayacağını da belirtir.¹⁹⁸

Görülüyor ki yakın dönem kelâmcıları insanın irâdî fiillerindeki hürriyeti hususunda ittifak halindedirler. İnsanın özgürleştiği (özellikle Batı'da dinin dahi insanın özgürlüğünü engellediği gibi bir görüşün yayıldığı), insan haklarının ön plana çıktığı bir dönemde son devir kelâmcıları özellikle sorumluluk ilkesinden hareketle insanın hür olduğu görüşüne daha yakın durmuşlardır. Ancak bu dönem kelâmcılarının kader ve insan hürriyeti meselesini çözebildiklerini söylemek de mümkün değildir. Yakın dönem kelâmcıları modern dünyanın adeta sloganlaştırdığı özgürlük talebinin etkisinde kalarak ve İslâm dünyasındaki durgunluğa bir tepki olarak insan hürriyetinin savunuculuğunu yapmışlardır. Aslında felsefî planda konuya izâhât getirebilmek pek de kolay görülmemektedir. Çünkü insanoğlunun içerisinde yaşadığı daracık dünyada serbestliği düşünülebilecek olsa da, bu özgürlüğün veya serbestliğin, hayatın tamamı içerisindeki fonksiyonu, adını "özgürlük" olarak koyabileceğimiz bir genişliğe ve mahiyete sahip değildir. Bilge kral Ali İzzet Begoviç'in dediği gibi "irademizle oluşan şeyler ne kadar sınırlı, kaderimiz olanlar ise ne kadar hadsiz, hesapsız, çok!"¹⁹⁹

¹⁹⁸ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 124

¹⁹⁹ BEGOVİÇ Ali İzzet, Doğu ve Batı Arasında İslâm, s.309

II. SON DEVİR KELÂM ÇALIŞMALARINDAKİ YENİLİK VE FARKLILIKLAR

A) Kelâmî Tartışmaların Önemi Yitirmesi

Zarurât-ı diniyyeden olmadığı halde, mezheplerin ihtilâflı görüşleri sebebiyle klasik kelâm kitaplarında uzun ve teferruatlı bir şekilde yer alan bazı tartışmalardan uzak durulması veya bunlara çok kısa bir şekilde değinilmesi yakın dönem kelâm eserlerinde görülen farklılıkların başında gelir.²⁰⁰

İslâm ümmetinin içinde bulunduğu durum, bu dönemin âlimlerini, ihtilâfları asgariye indirip daha önemli ve acil konulara öncelik vermeye sevk etmiştir. Bu sebeple söz konusu âlimler, o gün için fazla bir önemi olmayan, insanlar için aciliyet ifade eden problemlerin dışında kalan ve gereksiz tartışmalardan uzak durmuşlar, hatta tarihî bilgi olarak bile bunları zikretmemeye çalışmışlardır.

Batılılaşma hareketi ile birlikte ortaya çıkan ve ahlâkî geleneğin yanı sıra din olgusunu da tehdit eden düşünce ve akımlar karşısında kaleme alınan kelâm eserleri, deneme türünde yazılmış olup bu ilmin bütün konularını ele alma gayesini taşımamıştır. Çünkü bu dönem kelâmcıları için İslâm dünyasının içinde bulunduğu sosyal ve siyasi açıdan bazı öncelikleri vardı. Dini ve kültürel kimliğin korunması amacıyla girilen bu çok yönlü mücadelede İslâm itikadının temeli olan Allah'ın varlığı meselesi onlar için en önemli mesele idi. Ancak asıl gayeleri dini ve dine ait her şeyi dışlayarak modern bilimi ve akli yegana otorite yapmak isteyen moderniteye boyun eğmemek, vahyi içine alan bir akılcılık ortaya koymak ve bilimin dini bir kenara atmasını önleyerek dinin gerekliliğine vurgu yapmak olmuştur.²⁰¹

Bu dış tesirin yanında onların İslâm toplumunun içinde bulunduğu durumdan dolayı da kaygıları bulunmaktaydı. Müslüman toplumda aslı bulunmayan bazı inançların (hurafelerin) yayılmış olması ve fikrî hareketliliğin zayıflaması sebebiyle bahsedilen dış tehditlere karşı konulamayacağı düşüncesinden hareketle önce toplumda mevcut olan yanlış ve verimsiz bilgi yığınlarının İslâm inanç sisteminden temizleme

²⁰⁰ Nitekim Abduh, kendi metodunu anlatırken, bilinenden farklı bir sonuca götürse de, yalnız sahit delilleri kullandığını ve mezhepler arasındaki ihtilâflardan uzak durduğunu ifade etmiştir. (bkz. Abduh, Tevhid Risalesi, s.70-71)

²⁰¹ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 126

zorunluluğu vardı. Dolayısıyla toplumun acil çözüm bekleyen gereksiz mezhebi tartışmalara girilmesinin kelâm ilmine hiçbir fayda sağlamayacağı aşikardı. Kelâmla ilgili olarak bu dönemde atılacak en pratik adım, dinin temel prensipleri dışında kalan ve lafzî tartışmalara sebep olan konulara fazlaca değinilmemesi, bu vesileyle de bu ihtilafların en asgarî düzeye indirilmesi şeklinde olmalıydı. Ayrıca bu dönem kelâmcıları Gazzâlî (ö. 505/1111) ile başlayıp Râzî (ö. 606/1209) ile devam eden Aristo felsefe ve mantığına olan bağımlılığı azaltmak istiyorlardı. Bu sebeple müteahhirin dönemi kelâmcıları yoğun olarak işledikleri bahisler uzun ve girift görüldüğü için bu dönemde terk edilmiştir. Meselâ İzmirli felsefî kelâm metodu yerine, Peygamber ve ashap dönemindeki iman ve itikat anlayışını öne çıkararak Sahabenin Cenab-ı Hakkı hareket ve sükun gibi kavramlarla değil vahiyle kendilerine bildirildiği şekliyle tanıdıklarını ifade eder. Ona göre eğer söz konusu felsefî metot zaruri bulunsaydı kendilerine öğretilmesi gerekirdi. Eğer Sahabeye bu metot öğretildiği halde tatbik etmemiş olsalardı Kur'an'da bu kadar övülmezlerdi.²⁰²

Ulûhiyet konularında varolan bazı ihtilaflar da yine bu dönemde hoş karşılanmamıştır. Mezhepler arasında Allah'ın sıfatları konusunda varolan görüş ayrılıkları, sıfatların zat üzerine zait olup olmadığı, kelâm sıfatının mukaddes kitapların manaları olan ilmin aynı olup olmadığı, semî ve basar sıfatlarının Allah'ın işitilenleri ve görülenleri bilmesi ile aynı olup olmadığı gibi münakaşalar üzerinde gereğinden fazla durmaya bu dönemin kelâmcıları tarafından gerek görülmemiştir.²⁰³

Şiblî Nu'manî de İslâm'ın iki temel esası olan tevhit ve nübüvvetinde mevcut bulunan mükemmel berraklık ve sadeliğe rağmen bir sürü haşiye ve ilaveler yapılarak bunun bir problemler yumağı haline getirildiğini, ilk dönem Müslümanlarının bunları görmesi durumunda bu meselelerle kuşatılmış İslâm'ı anlamaktan aciz kalacaklarını ileri sürer. Ona göre asıl şaşılacak şey, Kur'an'ın mahluk olup olmadığı, Allah'ın sıfatlarının zatıyla aynı olup olmadığı ve amellerin imandan olup olmadığı gibi tartışmaların küfür ya da iman ölçüsü olarak kabul edilmesidir. Çünkü ilk asırlarda bu konuların hiç biri yoktu. Kelâm tarihi tetkik edildiği takdirde bu meseleler için gereksiz yere ne tartışmaların yapıldığı ve ne kanların döküldüğü görülecektir. Buna sebep olan

²⁰² ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s.127

²⁰³ ABDUH Muhammed, a.g.e., s.106

şeyler ise, ya bir takım sebep ve vasıtalarla kelâma giren, ancak daha sonra kelâmcıların vazgeçilmez uğraşı haline gelen yukarıda zikredilen tartışmalardır, ya da Kur'an'da geçen ancak mahiyeti ve keyfiyeti bilinmeyip te'vil gerektiren konulardır. Şiblî'ye göre gerçek olan şudur ki, kelâm ilminin asıl meseleleri olmayan bu tür konular rahatlıkla dışlanabilir.²⁰⁴

Bu dönem kelâmcıları kader, ahiret ve insan iradesi gibi konularda da fazlaca bir şey söylememiş ve tartışmalara girmekten imtina etmişlerdir. Çünkü onlara göre bu konularda tartışmalara girmek imanın gereği olmayıp, felsefî tatmin arzusundan kaynaklanmaktadır. Bu yolla sonuç almak ise herkes için mümkün olmayıp bazen yanlış yola da sevk edebilir. Çünkü ne kadar tartışılırsa tartışılsın insanların çoğunun bu konuları tam manasıyla anlaması oldukça zordur.²⁰⁵

Son devir kelâm alimlerinin amacı, daha çok epistemolojik sistemlerinden kaynaklanan İslâm mezheplerine ait teorik ihtilafları ve teferruata yönelik konular üzerinde yapılan tartışmaları genelleştirmemek ve yaygınlaştırmamak, buna karşılık Allah'ın varlığı ve nübüvvet gibi bahisler üzerinde bütün gayretlerini yoğunlaştırmak, İslâm toplumunun çözüm bekleyen meselelerine önem ve öncelik vermek, böylece kelâmı tekrar zamanın problemleriyle uğraşan güncel bir ilim mecrasına oturtmaktır.

B) Mezhepçilik Yerine Tenkit Zihniyetinin Gelişmesi

Yakın devir kelâm alimleri özellikle son asırlarda İslâm dünyasında taht kurmuş olan ve İslâm alemindeki fikrî donukluğa sebep olan mezhep taassubu ve taklit geleneğine karşı çıkmış, bunun yerine fikir yürütme tercih ve eleştiriye yer vermişler ve körü körüne bağlılığı reddetmişlerdir. Bilindiği gibi taklit zihniyeti sebebiyle bir kısım ilim adamları, diğer itikadî farklar şöyle dursun, Ehl-i Sünnet mezhebini kolları arasında bile bir görüş alışverişi ya da bir uzlaşmaya asla yanaşmaz. Diğer mezheplerin görüşleri ancak ve ancak reddedilmek üzere ele alınır, en bariz nass ya da istidlal bir bahane ile göz ardı edilir. Zorlama ya da çelişkili dahi olsa mezhep görüşünün savunulmasında bir mahzur görülmez.²⁰⁶

²⁰⁴ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s.128

²⁰⁵ ABDUH Muhammed, a.g.e., s.106

²⁰⁶ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 129

Dönemin alimleri, özellikle kelâm ilminin donuklaşarak zamanın gerisinde kalmasına ayrıca bu ilimde şerh ve haşiyecilik geleneğinin başlamasına sebep olan taklit düşüncesinin terk edilerek bunun yerine zengin İslâm düşünce tarihinin tenkit ve tahlili sonucunda bir tercih anlayışını yerleştirmeyi hedef edinmişlerdir. Bu düşünce ile kelâm ilmini eski ihtişamına kavuşturmayı ve çağın gerisinde kalmış bir ilim olmaktan kurtarmayı, günün problemlerine çözümler üreten güncel bir ilim haline getirmeyi amaç edinerek yenilik fikrini gündeme getirmişlerdir.

Hint alt kıtasında yetişen bir kelâmcı olan Şiblî Nu'mânî'ye göre, İslâm'da Sahabe döneminden itibaren düşünce hayatımızda var olan fikir hürriyeti içtihatlar teşvik edilerek desteklenmiş ancak sonraki dönemlerde Müslüman zihinlere taklit hakim olmaya başlamıştır. Tefekkür ve araştırma ruhu, her ne kadar bütün kelâm kitaplarına "akaidde taklit caiz değildir" sözü ile yansımış ve bu ifade sonraki dönemlere miras kalmışsa da, bu kural maalesef hayatiyeti olmayan bir slogandan öteye geçmemiştir. Halbuki İslâm dininin Sahabe ve onların takipçilerinin şahsında başlangıçta hür irade, azim, faaliyet ve ciddiyetin öncüsü olduğuna tarih şahittir.²⁰⁷

Fikir hürriyeti ve irade özgürlüğünü, insanın kişiliğine kavuşması olarak zikreden²⁰⁸ Abduh, İslâm'ın babalarımızdan gelen şeylere can atarcasına bağlılık fikrinden insanı menettiğini, ecdadın sözlerini ve fikirlerini olduğu gibi kabul edenleri ve bu fikirlere körü körüne bağlananları ahmaklar ve sefihler olarak tanımladığını vurgulamaktadır.²⁰⁹ Abduh'un talebeliği sırasında bir öğrencinin onu Mu'tezile görüşünü tercih etmekle suçlayıp hocasına ihbar etmesi üzerine hocaya Eş'arî görüşü taklit etmeyi bırakmışken, Mu'tezile'yi taklit için bir sebep bulunmadığını, kendisinin hiç birini taklide çalışmayıp sadece delile dayandığını söylediği nakledilir.²¹⁰

Bu dönem kelâm âlimleri, kelâmın muhtelif konularıyla ilgili görüşlerini ifade ederlerken, herhangi bir mezhebe bağlı kalarak bir yaklaşım tarzını benimsememişlerdir. Bazen kendi mensup oldukları mezhebe katılmadıkları gibi, bazen de diğer mezheplere yeni yaklaşım ve tenkitlerde bulunmuşlardır.²¹¹ Bu perspektifi

²⁰⁷ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 129

²⁰⁸ ABDUH Muhammed, a.g.e., s. 196

²⁰⁹ ABDUH Muhammed, a.g.e., s. 195

²¹⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 129

²¹¹ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 130

yansıması açısından Abduh güzel bir örnektir. Zira o, Mu'tezile'yi Allah'ın fiilleri konusunda (kabul ettikleri prensipler sonucunda) Allah'a bir mecburilik yüklediklerini söyleyerek suçlamıştır. Eş'arîleri ise Allah'ı dün yıktığını bugün yeniden yapacak, bir gün önce söylediğinin tersini yapacak kadar sürekli değişen bir varlık haline getirmekle itham etmiştir.²¹² Aynı konuda İzmirli, Eş'arîlerin acz belirtisi göstererek hikmeti mutlak bilim ve iradeye havale ettiklerini, Mu'tezile'nin ise emir ve nehye aşırı önem verip bu sefer Allah'ın kudretini zedelediğini ifade ederek her iki görüşe de katılmaz. Ayrıca Abduh ve İzmirli, sıfatların mahiyeti ve haberî sıfatların te'vil edilmemesi konusunda selefî tavrını destekleme yoluna gitmişlerdir.²¹³

Seyyid Ahmed Han Müslümanların gerçek İslâmî geleneklerin yerine babalarının geleneklerini veya kendi icat ettikleri gelenekleri koyduklarını söyleyerek taklit zihniyetine karşı çıkmıştır. Ona göre Müslümanları çöküşe götüren sebeplerden biri de geçmişin ihtiyaçlarını karşılamak üzere ihdas edilen kanun ve hükümleri uygulamaya devam ediyor olmaktır. Eskiye ait hiçbir şeyin gerekli düzenlemeler olmaksızın yeninin yerini dolduramayacağını söyleyerek, otoriteye ve geçmişe körü körüne itaat etmelerinden dolayı Müslümanların geri kalmışlığını izah etmeye çalışmıştır.²¹⁴ İslâm toplumundaki bu taklit ruhu sebebiyle fakihlerin hükümlerinin İslâm'la özdeşleştirildiğinin, neticede toplumun bunları değiştirmeye veya iyileştirmeye yönelik her tür girişime bizzat İslâm'ın kendisine yapılmış bir isyan olarak bakıldığını dile getirmiştir.²¹⁵

Şiblî de Seyyid Ahmed Han gibi, bazen klasik Ehl-i sünnet görüşünün dışına çıkmış, Mu'tezile hatta felasifeyi destekleyebilmiştir. İslâm filozoflarıyla kelâmcılar arasında da tartışma konusu olan fizik âlemin menşei konusunda Şiblî, zamanındaki "maddenin muhafazası" gibi bazı fizik teorilerine dayanarak âlemin atomlardan meydana geldiğini ve kadîm olduğunu savunmuştur. Şiblî, âlemin kîdemi görüşünün bir yaratıcı ihtiyacı ortadan kaldırmayacağını söylemiştir. Ayrıca ona göre âhiret tasvirlerinin başka bir anlatım imkânı olmadığı için maddi vasıtalarla dile getirildiğini

²¹² ABDUH Muhammed, a.g.e. , s.108

²¹³ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.130

²¹⁴ DÜZGÜN Şaban Ali, a.g.e. , s.85

²¹⁵ DÜZGÜN Şaban Ali, a.g.e. , s.85

savunan Şiblî böylece âhîret hayatının mahiyeti konusunda da İslâm filozoflarına çok yaklaşmıştır.²¹⁶

Bu dönem âlimlerinin mezhebe bağlı kalmadan görüşlerini ifade etmelerine bir diğer örnek ise Şiblî ve Seyyid Ahmed Han'ın nübüvveti izahlarında görülmektedir. Nübüvvet bahsinde de geçtiği üzere bu iki şahıs, nübüvveti bir kapasite ve meleke olarak izah etmiş ve bu görüşleriyle filozofların nübüvvet anlayışına yakı bir çizgi takip ettikleri görülmektedir. Bu ise bize son dönem kelâmcılarının mezhep görüşlerine bağlı kalmaktan ziyade, İslâm düşünce tarihinde yer alan fikirlerden bir tercih yapma noktasında bulduklarını ve bağlı oldukları mezhebin dışında diğer düşünce sistemlerinden de yararlandıklarını göstermektedir.

Eski Grek felsefesini benimseyen âlimleri, tecrübeye, duyuların algılamasına ve tabiata yeteri kadar ilgi göstermediği ve bundan dolayı Kur'ânî anlayışa ters düştüğü için eleştiren İkbâl,²¹⁷ Mu'tezile'yi dini tamamen mantıkî mefhumlardan müteşekkil bir sistem haline getirmek, Gazzâlî'yi de dini, felsefî şüpheciliğe dayandırmakla suçlamıştır.²¹⁸ Ayrıca kelâmcıların isbat-ı vâcipte kullandıkları kozmolojik, ontolojik ve teleolojik delillere de eleştiriler getirmiştir.²¹⁹ Ayrıca dönemin kelâm âlimleri âhîrette azabın ebedî olarak devam edeceği şeklindeki yaygın kanaati reddetmiş²²⁰ ve bu konuda Mâtürîdî mezhebini hatta Mu'tezile görüşünü tercih etmişlerdir.²²¹

C) Kelâm İlminde Yeni Konuların Yer Alması

Son dönem kelâm çalışmalarında görülen yenilik ve farklılıklardan birisi de sadece iman esasları ve inanç konularıyla ilgilenmeyip dinin ferdî ve toplumsal yapısının da ele alınmış olmasıdır. Kelâmcıların bu tür yeni konulara eserlerinde yer vermesinin sebebi, gerek Batı kaynaklı gerekse İslâm dünyasında Batıcı görüşleri savunan aydın kesiminin, itikâdî konuların yanında dinin toplumsal yönüne yönelik eleştirileri ve İslâm dininin normlarını çağdışı göstermeye çalışmalarıdır. Batı kültürünün ürünü olan modern bilim ve felsefe akımlarından gelen Allah, nübüvvet ve

²¹⁶ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.130-131

²¹⁷ İKBÂL Muhammed, a.g.e. , s.19-20

²¹⁸ İKBÂL Muhammed, a.g.e. , s.21

²¹⁹ İKBÂL Muhammed, a.g.e. , s.49 vd.

²²⁰ İKBÂL Muhammed, a.g.e. , s.169; ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.131

²²¹ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.131

vahiy konularındaki saldırılar aslında din kurumunun kendisine yapılmaktaydı.²²² Çünkü pozitivist felsefe dini dışlayan, onun yerine akli ve bilimi tek gerçek olarak koyan bir sistemdi. Genelde dine özelde ise İslâm'ın tüm kavram ve kurumlarına, sistemine karşı yapılan bu saldırılar, son dönem kelâm âlimlerinin zarûrât-ı diniyenin dışında başka konulara yönelmelerine ve saldırılan konuları ele almalarına sebep olmuştur. Bu şekilde gerçeği ortaya koyma çabaları son dönem kelâm âlimleri tarafından gösterilmiştir.

Son dönem kelâmcılarının en fazla üzerinde durdukları konulara kısaca değinerek, bu konuları inceleme tarzlarını ve yapılan itirazlara karşı verdikleri cevapları ve savunmaları sunmaya çalışalım.

1) İnsan Hakları

Batı kaynaklı olan insan hakları kavramı, kaynağını yine Batı'da doğup gelişen tabîî hukuk düşüncesinden almıştır. XVI. Yüzyılda modern devletin ortaya çıkmasıyla birlikte yönetimi ellerinde bulunduranların istibdadına karşı felsefî olarak ferdin korunmasını amaçlayan bu anlayış John Locke, Jean Jacques Rousseau ve Montesquieu gibi filozoflara çok şey borçludur. Bu felsefî yaklaşım ilk somut etkisini Amerika'da Virginia Hakları Bildirgesiyle (12 Haziran 1776) göstermiştir. Bildiriye göre insanlar eşit, özgür ve bağımsızdır. Doğuştan itibaren sahip oldukları bu haklar, topluma katılmakla insanların ellerinden alınamaz. 4 Temmuz 1776 tarihli Bağımsızlık Bildirisi'nde ise "bütün insanların eşit yaratıldığı, Tanrının insanlara kimsenin ellerinden alamayacağı haklar bahşettiği" ibaresi yer almıştır.²²³ İnsan hak ve özgürlükleri doktrini 1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi ile pratiğe aktarılmıştır. II. Dünya Savaşı'nı müteakip 1948 Paris İnsan Hakları Evrensel Beyannâmesi ile uluslar arası boyuta ulaşan konu günümüze kadar güncelliğini muhafaza etmiştir.²²⁴

İslâm dünyasında tarih boyunca Kur'an ve sünnet ışığında oluşan dinî, hukukî ve felsefî birikimde işlev ve amaç itibariyle insan haklarına hizmet eden çeşitli kurum ve

²²² Vahye ve Peygambere yapılan itirazlar için bkZ. AYDEMİR Abdullah, "Vahye Yapılan İtirazlar", D.E.Ü.İ.F.D. , 1998, SY.6,S.95-119; Akdemir Salih, "Müsteşriklerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'e Yaklaşımları", A.Ü.İ.F.D. , c.31, s.179-210

²²³ GÜNDÜZ Aslan, "İnsan Hakları" D.İ.A., c.22, s.324

²²⁴ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.133-134

kavramların bulunduğu görülmür. Bu kavram ve kurumların bir kısmı oldukça teorik olsa da bunlar İslâm toplumlarında hakları koruma, hak ihlallerini önleme ve bu yönde kamuoyu oluşturma açısından önemli rol oynamış, dinin genel telkinlerinin de desteğiyle İslâm toplumu insan hakları tarihi açısından başarılı bir sınav geçirmiştir. İslâm bilginleri ve düşünürleri dinin amacının “zarûrât- hamse” denilen canın, aklın, namus ve haysiyetin, dinin ve malın korunması şeklinde beş temel ilkeyi yerleştirmek olduğunu ifade etmişlerdir. İnsan hakları çerçevesinde düşünülen hemen bütün temel hak ve özgürlükleri kapsayan bu beş ilke, bir yönüyle Allah’ın peygamber göndermedeki maksatlarını teşkil ederken bir yönüyle de dinî tercihinin bakmaksızın evrensel olarak insanların temel hak ve yararlarını belirlemeye yöneliktir. İslâm dünyasında haklar, Allah hakkı- kul hakkı şeklinde klasik bir ayrıma tabi tutulmuştur. Bu ayrımda birinci grup genelde toplum ve kamu düzenini, ikinci grup ise ferdî hakları korumayı amaçlamıştır.²²⁵

İslâm toplumlarında insan haklarının ayrı bir söylem halinde ortaya çıkması son bir-iki yüzyılı aşmayan modern döneme rastlamaktadır. Bu konuda üç önemli unsur rol oynamıştır. Modern ulus devletinin ortaya çıkışı, kanunlaştırma çabaları ve Batı insan hakları söyleminin cihanşümül bir mahiyet ve önem kazanması. Modern devlet yapısal olarak otoriteyi tekelinde topladığı için güçsüz duruma düşen ferdin haklarının garanti altına alınması ihtiyacı doğmuş ve insan hakları kavramı bu süreçte daha da önem kazanmıştır. Osmanlı Devleti’nde XIX. Yüzyılda ortaya çıkan kanunlaştırma çabaları, Batı ile temasın bir ürünü olarak insan hakları meselesini gündeme getirmiştir. XX. yüzyılda ise Batı’da insan hakları doktrininin giderek önem kazanması ve uluslar arası bir kabul görmesi, Müslüman devletleri ve düşünürleri konu üzerinde düşünmeye sevk etmiş, önceden dinî öğreti ve literatür içerisinde dağınık olarak ele alınan hususlar müstakil bir söylem halinde incelenmeye başlanmıştır.²²⁶

Batı’da Rönesans ve Reform hareketleriyle birlikte kilise hukuku ve otoritesi oldukça sert eleştirilere tabi tutulmuş, özellikle XIX. Yüzyıldan itibaren emperyalist gayelerle ortaya çıkan oryantalist hareketlerin sonucunda İslâm’ın hukuk sistemi ve diğer yönleri Batı tarafından irdelenmeye başlanmıştır. Batı’nın önyargılı ve maksatlı

²²⁵ ŞENTÜRK Recep, “İnsan Hakları” D.İ.A. , c.22, s.328

²²⁶ ŞENTÜRK Recep, a.g.md. , s. 329

bir şekilde, bir din olarak İslâm'a yönelmesi sonucunda, Batılı müsteşriklerin İslâm hakkında yapmış oldukları yanlış ve olumsuz değerlendirmeleri, İslâm dünyasındaki batılılaşmış aydın tabaka tarafından kabul görmüş ve İslâm dini her yönüyle hem Batılılar hem de Batıcı Müslüman aydınlar tarafından sorgulanmaya ve eleştirilmeye başlanmıştır. Bu tutum karşısında yakın dönem kelâm âlimleri bir taraftan yapılan bu değerlendirmelerin gerçeği yansıtmadığını açıklamaya çalışırken, diğer taraftan da Kur'an'a dayalı bir "haklar manzumesi" ortaya çıkarıp eleştirilere cevap vermeye çalışmışlardır.²²⁷

İnsan hakları konusunda yenilikçi kelâmcıların ilk çıkış noktaları şudur: Her toplumda hataların bulunabileceği kabul edilmekle birlikte, iyice incelendiği takdirde hiçbir düşüncenin insana verilen değer ve ona tanınan haklar konusunda İslâm'a erişemediği görülecektir. Bu farklılık doğal olarak İslâm'ın kaynağından meydana gelmektedir. Çünkü İslâm, insan hayatı ve yaşama hakkına büyük önem verir. Bunun için başkasının hayatı şöyle dursun, kişinin kendi hayatına kastetmesini bile yasaklar (en-Nisâ: 4/29). Ayrıca önceden çocuk ve sakatlara revâ görülen muameleler ve yaygın çocuk öldürme vahşeti reddedilerek (el-En'âm :6/151), bunun hemen ve tamamen ortadan kaldırılması sağlanmıştır.²²⁸

Muhammed Reşid Rıza kölelikle ilgili olarak İslâm'ın hukuk sistemine yapılan eleştirilere, İslâm'ın gelecekte tekrar köle edinmenin sınırlandırılması ve eski kölelerin aşamalı olarak özgürleştirilmesi yoluyla köleliğe karşı ilk fiilî mücadeleyi verdiğini söyleyerek cevap vermiştir. İslâm'ın neden dinî bir teşrî ile hemen köleliği kaldırmadığı yönündeki eleştirilere ise, İslâm'ın sahte yumuşaklıkları barındıran bir din olmadığını, aksine pratik bir yasama biçimi olduğunu söyleyerek, köleliğin hemen kaldırılmasının ne hikmet ürünü ne de pratizesi olabilecek bir uygulama olmayacağını vurgulamıştır. Ona göre İslâm'ın kölelik konusunda öngördüğü hükümler, kamu yararı ve acıma duygusunu birleştiren en yüce hizmet mertebesindedir. Çünkü Hz. Peygamberin yanında köle olanlar, onun yanında köle olmayı, ailelerinin yanındaki özgürlük ve serbestliğe tercih ediyorlardı.²²⁹

²²⁷ ÖZERVARLI M Sait, a.g.e. , s. 134

²²⁸ ÖZERVARLI M Sait, a.g.e. , s. 134; daha geniş bilgi için bkz. a.e. , s.343-358

²²⁹ RIZA M. Reşid, Muhammedî Vahiy, s. 345

Yenilikçi kelâm âlimleri İslâm'ın diğer din ve kültürlerle göre insan hakları yönünden çok daha ileri bir sistem getirdiğini değişik misaller ve delillerle ispatlamaya çalışmış ve yapılan eleştirilerin haksız olduğunu vurgulamışlardır. İslâm'ın insana verdiği değeri anlatmak için, Hindu dinindeki kast sistemine, Hıristiyanların Roma İmparatorluğu yönetiminde uyguladıkları zulümlere ve Yahudiliğin ırkî bir din olmasına karşılık İslâm'da ırk üstünlüğünün bulunmadığını, bütün toplulukların aynı değer ve statüye sahip olduğunu vurgulamışlardır. Ayrıca eşitlik ilkesinin Avrupa'da ancak yakın zamanlarda rağbet kazanmasına karşılık İslâm'da çok önceden savunulmuş (Hucurât: 48/13) olduğunu, bunun onların müntesiplerine karşı hoşgörü ve hürriyet tanınması hususunda İslâm'ın çok önde olduğunu fetihler sırasındaki uygulamalarla anlatmışlardır.²³⁰

İslâm'ın, hızla yayılışı sırasında insanlara ve diğer dinlere karşı sergilediği tutumu, her türlü hakka riayet ederek muhaliflerin sevgi ve hürmetine mazhar oluşu da herkesçe bilinen bir husustur. Dolayısıyla İslâm'ın şiddet yoluyla yayıldığı iddiası doğru değildir. İslâm kesinlikle kılıç dini olmayıp yalnızca savunma amaçlı olarak cihat yapar. Buna karşılık tarihi bir vakîâ olarak diğer din mensupları savaştıkları milletleri din değiştirmeye zorlamışlardır.²³¹ Abduh, bu açıdan İslâm dinini, ihya etmek, sulamak ve verimliliği artırmak görevini taşıyan suya benzetir ve nadiren meydana gelen taşkınların suyun değerini düşürmeyeceğini belirtir.²³² İslâm'ı savaşı teşvik etmekle suçlayanların aksine Hıristiyanların haçlı seferlerini görmeleri gerektiğini belirten Abduh, bu seferlere iştirak eden Batılıların İslâm medeniyetinden etkilenerek Rönesans ve Reform yaptıklarının herkes tarafından kabul edildiğini kaydetmektedir.²³³

Bireysel haklar konusunda, İslâm'da hayat dinden önce geldiği gibi hiçbir şekilde kişi, gücünün üstündeki şeylerden sorumlu tutulamaz. Zorluk ve hastalık durumlarında ibadetlerin yerine getirilmesi hususunda bir çok kolaylıklar tanınmış, ziynet ve güzellikler kötülüğe sebep olmadıkları takdirde hiçbir zaman yasaklanmamıştır. Dinde aşırılık, yani ahiret talebiyle nefse işkence etmek kabul edilmemiş, dünyanın unutulmaması (el-Kasas 28/77) tavsiye edilmiştir. İnsan diğer bazı inançlarda olduğu

²³⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 135

²³¹ ABDUH Muhammed, a.g.e., s. 214-224

²³² ABDUH Muhammed, a.g.e., s. 222

²³³ ABDUH Muhammed, a.g.e., s. 222-224

gibi ne tamamen cismani ne de bütünüyle melekî bir yapıda telakki edilmiş, aksine insana hem dünya hem ahirete bakan bir kişilik kazandırılmıştır.²³⁴

İslâm'ın prensip ve hedefleriyle bugünkü durumunu mukayese etmek suretiyle bir çok itirazın yapıldığı veya yapılabileceği doğrudur. Bu itirazlar yanlış değildir. Ancak mevcut durum da İslâm değildir. Bugünkü İslâm toplumu hasta fakat çok iyi bildiği ilaçları kullanmaktan kaçınan tabip gibi ümitsizlik veya mûcize beklentisi içine girmiştir. Ancak bu durum hiçbir zaman İslâm'ın kendisine karşı bir hüccet olamaz.²³⁵

Bütün bunlar bize göstermektedir ki son dönem kelâmcıları özellikle dinin hukuki yönüne yapılan eleştiriler karşısında, aslında İslâm'ın muhtevasında varolan ahlâkî ve hukukî yönleri ön plana çıkararak yapılan eleştirilerin yersiz ve haksız olduğunu vurgulamışlardır. Maksatlı olarak İslâm'ın hukuk sistemine, bazen Müslüman toplumların dinin teorik sisteminden uzaklaşmaları sebebiyle ve yanlış uygulamaların ortaya çıkardığı göstergelere bakılarak yapılan eleştirilere cevaplar verirken, bu uygulamaların dinin aslını ve özünü oluşturmadığı üzerinde durulmuştur. Bu alimler teorik anlatımlar ve mukayeseler yapmak suretiyle, İslâm'da insanî bir çok değere Batıya göre daha iyi riayet edildiğini İslâm'ın hak ve hukuk bağlamında daha iyi tablolar sunduğunu örneklerle vurgulamışlardır.

2) Kadın ve Kadının Toplumdaki Yeri

Tanzimatla başlayan modernleşme olgusu, Batı kültürel modelinin İslâm dünyasına bir iz düşümü şeklinde yansımadır. Batı, Aydınlanma çağının fikirleri ve sanayi medeniyetiyle modernliğin tanımını ve liderliğini üstlendikçe, Doğu toplumları iktidarsızlaşmış ve kendi yerlerini ve tarihlerini Batı modeline göre belirlemek zorunda kalmışlardır. Tarihselliği zayıf bu toplumlar modernliğin tanımına kendi pratiklerinin damgasını vuramamış, yani değişimi ve yenilenmeyi içsel ve yapısal bir süreç olarak üretememişlerdir. Modernliği, yani “yeni” olanı keşfedememiş olan bu toplumlar, tarihlerini sürekli olarak Batı modernliğinin iz düşümünde yakalamaya çalışmışlardır.²³⁶ İşte İslâm dünyasındaki Batılılaşma çabalarının bir kısmını ve bazı

²³⁴ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 136-137

²³⁵ ABDUH Muhammed, a.g.e., s. 228-229

²³⁶ GÖLE Nilüfer, Modern Mahrem, s. 13

aydın tabakaların Batı özentisi içerisinde olmalarını bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

Son dönem kelâmcılarının modern Batıda ki değişmelere paralel olarak eserlerinde yer verdikleri konulardan birisi de kadın meselesidir.²³⁷ Batıda modern bilimle birlikte yaşanan değişme ve gelişmelerden sonra zuhur eden sanayi devrimi, kırsal toplumdaki şehir toplumuna geçişi de beraberinde getirmişlerdir. Bu değişim ise daha fazla işgücüne duyulan ihtiyaç sebebiyle, kadınların iş hayatına atılmasını dolayısıyla sosyal hayatta daha aktif olarak rol almalarını gerekli kılmıştır. Kadınların erkeklerle birlikte iş hayatına iştirak etmeleri, sosyal ve hukukî birçok tartışmanın doğmasına, geleneksel yapıya karşı eleştirilerin yapılmasına yol açmış, bununla birlikte “feminizm” hareketi gibi sonu olmayan, insanî bütünlükten sapmaya kadar giden bazı eğilimlerin de ortaya çıkmasına sebep olmuştur.²³⁸

Batı toplumunda başlayan bu tür tartışmalar XIX. Yüzyıldan itibaren İslâm toplumlarına da yansımış, gerek batılılaşma çabası çerçevesinde gerekse yeni şartlara uyum sağlama çerçevesinde kadın konusu İslâm dünyasında da tartışılmaya başlanmıştır. Mısır’da Kasım Emin’in (1865-1908) geleneksel Müslüman kadın tipine sert eleştiriler getiren *Tahrîrü’l-Mer’e* ve *el-Mer’etü’l-Cedide* adlı çalışmaları ile Ferid Vecdî ve Reşid Rıza’nın bu eserlere verdikleri cevapları ve diğer merkezlerde kaleme alınan makale ve tercümelere göz önüne alırsak bu konunun ne kadar yoğun bir şekilde tartışıldığını anlamış oluruz.²³⁹

Bu konudaki tartışmalarda söz konusu kelâmcıların en başta vurguladıkları şey kadına verilen değer ve kadın hakları ile ilgili İslâm’ın önceliğidir. Yapılan değerlendirmeye göre kanun yoluyla kadının hukukî durumunu ilk defa İslâm tespit etmiştir. Nitekim Batı hukuklarının temeli olan Roma hukukunun, kadını kocasının mülkünü yaptığı ve hiçbir statü tanımadığı bir vakıdır. Dolayısıyla bu ve benzeri bir çok yönden İslâmî bakış daha üstün ve öndedir. Bunun yanında Kur’an’da kadına huzur kaynağı olarak bakılmış (er-Rum:30/21), ayrıca kadın ve erkek arasında insan olarak

²³⁷ Bu konuyla ilgili olarak Ferid Vecdî “el-Mer’etü’l-Müslime” ve Reşid Rıza “Nidâtin li’l-Cinsi’l-Latif” adlı müstakil eserler yazmışlardır.

²³⁸ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s.138

²³⁹ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s.138

bir fark görülmeyip birbirlerinin tamamlıcısı olarak gösterilmiş (el-Bakara:2/187), eşler arasında karşılıklı hak ve görevler öngörülmüştür (el-Bakara:2/228). Akrabalık bağlarında da kadın ve erkek arasında bir derece farkı gözetilmeyip, anne ve babaya karşı sorumlulukta aralarında bir ayırım yapılmamış (el-İsrâ:17/23), hatta çocuğu karnında taşıdığı için anneye özel bir atıfta bulunulmuştur (el-Ahkâf:46/15). Ayrıca kadınlara servet ve miras hakkı tanınmıştır. İslâm'da zevcelik konusunda müslim ve gayri müslim kadın arasında da bir ayırım yapılmamış, eşler arasında ülfet ve bağlılık esas alınmıştır.²⁴⁰

Kadınlarla ilgili sorunların en başında boşanma problemi gelmektedir. Yakın dönemin kelâmcılarına göre Hıristiyanlık boşanmayı imkânsızlaştırarak, Yahudilik ise çok kolaylaştırarak büyük sosyal problemlerin oluşmasına zemin hazırlamışlardır. Aile müessesesini karşılıklı iyi niyete bağlayan (en-Nisâ:4/21,24) İslâm ise bu konuda daha uygun bir çözüm yolu bulmuştur. Kur'an'da boşanmayı tabîi olarak önleyecek tedbirler konmuş ve son çare olarak boşanmaya müsaade edilmiştir. Bu tedbirler, önce tahammül etme ve arayı düzeltme tavsiyesi (en-Nisâ:4/19,128), sonra da aileye zarar verip boşanmaya götürebilecek davranışların değiştirilmesi için hafif bir ceza (en-Nisâ:4/34), bu da fayda vermediği takdirde aile akrabalarından uygun bazılarının araya girip yardımcı olmaları çağrısından (en-Nisâ:4/35) ibarettir. Bütün bunlardan sonra boşanma hakkı tanınmıştır. Bununla birlikte boşanma süreci de uzatılıp yeniden düşünme ve geri adım atma imkânı da verilmiş (el-Bakara: 2/228-229,232), ayrıca boşanma gerçekleştiği takdirde yeniden evlenmek için kadına bir ara evlilik şartı getirilmek suretiyle (el-Bakara:2/230) önemli bir caydırıcı hüküm konmuştur. Boşanmış kadınları mağdur olmaması ve hemen sokağa atılmaması konusunda Kur'an'da büyük hassasiyet gösterilmiş (et-Talak:65/1,6) ayrıca kadınların yeniden evlenme haklarının bulunduğu özellikle vurgulanmış (el-Bakara:2/241), boşandıktan sonra doğan çocuklar için kadına nafaka ve emzirme bedeli ödeme hususunda erkeğe sorumluluk yüklenmiştir (el-Bakara:2/233). Bu şartlarda kadın zor durumda bırakılmayıp, geleceği bir müddet için teminat altına alınmış ve bu süre zarfında yeni bir evlilik yapma veya iş bulma şansı

²⁴⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.139

verilmiştir. Hiçbir filozof ve kanun koyucu bu kadar incelikle kadını düşünememiş, diğer dinler ona bu konumu verememiştir.²⁴¹

Bu konuyla ilgili olarak İzmirli İsmail Hakkı İslâm dininin öteden beri kadına bahşedip Avrupa kadınlarının mahrum oldukları eşit haklar ve imtiyazlarla ilgili yazılar yazmıştır. İzmirli bir yazısında bu hakları şu başlıklar altında toplamıştır.

1. Kadın, erkek gibi fikir ve irade hürriyetine sahiptir.

2. Kadın, erkek gibi aynı gaye için yaratılmıştır. (Ben cin ve insan türünü ancak bana ibadet etsinler diye yarattım. Zariyat: 51/56)

3. Kadın, erkek gibi ilim öğrenmekle, itikadî ve amelî hükümlerle mükelftir.

1. Kadın erkek gibi idareci olabilir.

2. Kadın umumiyetle Allah'ın emir ve yasakları karşısında erkek gibidir.

3. Kadın erkek gibi iyiliği emretme, kötülükten sakındırma (emr-i bi'l- ma'ruf, nehy-i ani'l- münker) ile görevlidir.

4. Erkekle olduğu gibi kadınlara da Allah'ın hükmü ortaya çıkar. Yani kadılık, râvilik ve şahitlik hususunda İslâm kadına da görev ve hak vermiştir.

8.İslâm kadına medenî haklar vermiştir. (Alım, satım, nikâh, hibe, şufa, kira, kefalet, vekâlet, ortaklık türleri, dava, ikrar, sulh, vb.)

9. Örtü (hicâb) kadın haklarını ve hürriyetlerini daraltmak için değil, belki namuslarını aşağılık insanların nazarlarından korumak içindir, kadınlara has meziyetleri ahlâkî musibetlerden, şaibelerden muhafaza etmeye yöneliktir.²⁴²

Görülüyor ki son dönem kelâmcıları bu konularda İslâm'a yöneltilen eleştirileri ve İslâm'ı savunurken daha çok naslarda varolan prensipler ile savunma yolunu tercih etmişler, ve mevcut sistemler içerisinde kadına en lâayık mevkiyi İslâm'ın verdiğini vurgulamışlardır. Ancak kadınlarla ilgili düzenleme ve yapılanma konusunda fazlaca bir şey yapamamışlardır. Bugün kadın konusu, üzerinde hassasiyetle durulması gereken bir konu haline gelmiştir. Çünkü Batı'da başlayan feminist hareketlerin girmiş olduğu süreç (ki ilk başlarda kadınların haklarını arama düşüncesiyle ortaya çıkmış ve kadını layık olduğu mevkiye getirme gayreti olarak ifade edilmekteydi) kadını fitratının zıddına, karşı cinse ihtiyaç duymadan hayatını idame ettirebileceği bir konuma getirme

²⁴¹ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.139-140

²⁴² KARA İsmail, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, s.489

gayreti içine girmiştir. Ayrıca birçok sektörde kadınların cinsel yönlerinin ön plana çıkarıldığı ve kullanıldığı bir dünyada onların “selim fitratının” muhafaza edilmesi meselesi bugünün Müslüman ilim adamlarının çözüme kavuşturmaları gereken bir problem olarak karşılarında durmaktadır.

3) İbadetler, Lüzumu Ve Gayesi

İslâm dinindeki ibadetlerle ilgili olarak gerek Batılılar tarafından gerekse batılılaşmış aydınlar tarafından ibadetlerin zorluğu, çokluğu ve sürekliliği gibi bir takım ithamlar yapılmış ve bu tür argümanlar kullanılarak İslâm dini kötülenmiş ve insanlar dinden soğutulmaya, uzaklaştırılmaya çalışılmıştır. Bu da son dönem kelâm alimlerini bu konuya eğilmeye sevk etmiştir.

İbadetlerin Allah’a değil insanların kendilerine birçok faydalar sağladığı bugün herkesçe bilinmektedir. Allah’ın her şeyden müstağnî olduğu çeşitli Kur’an ayetlerinde (el-Mâide 5/6; el-Ankebût 29/6; Fussilet 41/46) açıkça ifade edilmiştir. Bazı Batılı yazarlar tarafından İslâm’daki ibadetlerin maksadı konusunda daha yeni anlaşılmaya başlanan hususlar 13 asır önce İslâm tarafından ortaya konulmuştur. Ayrıca kur’an’da ibadetlerin her birisi için müstakil açıklamalar yapılmış, namazın kötülüklerden alıkoyduğu (el-Ankebût 29/45), orucun günahlardan korunmayı öğrettiği (el-Bakara 2/183) ve haccın çeşitli faydaları bizzat insana müşahede ettirdiği (el-Hac 22/28) bildirilmiştir. İslâm’ın ibadet anlayışında itidallilik ve yerine getirilebilirlik esas olup, aşırılıklar tasvip edilmemiştir (el-Bakar 2/185, 286; el-Hac 22/78). Bunun dışında İslâm’da ticaret, çocuk yetiştirme gibi sosyal faaliyetlerin de dini yönlerinin bulunduğu Kur’an tarafından ifade edilmiştir (el-Furkân 25/74; el-Cum’a 62/10).²⁴³

Dinlerdeki ibadetler arasında görülen farklılıklar, insan toplumunun terbiyesinde gözetilen tedricilik sebebiyledir. Bu, bir nevi küçük bir çocuğa yetişmesi sırasında yapılan muamelenin farklı oluşu ya da çocuğun değişik gelişim safhalarında uygulanan terbiye metotlarına benzer.²⁴⁴ İslâm özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlığın eksik bıraktığı noktaları tamamlayıp ruhi temizlik hedefi doğrultusunda bazı ibadetleri farz kılmak suretiyle insanlara ihlas, güzel ahlâk ve fazilet gibi duyguları kazandırmak

²⁴³ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s.140-141

²⁴⁴ ABDUH Muhammed, a.g.e., s. 201

istemiştir.²⁴⁵ İslâm'daki her bir ibadet manevi olarak bir ihtiyaca cevap verdiği için lüzumludur ve zarurîdir. Örneğin namaz insana şuur kazandırarak, Allah'ın karşısında insanın huzur ve manevi tatmin bulmasını sağlar. Allah katında bir hikmeti bulunan rek'atların sayısı dışında namazda insan aklının sebebini anlayamayacağı herhangi bir durum yoktur. Oruç fertlerde mahrumiyet duygusunu yerleştirip, Allah'ın nimetlerine karşı şükretmeyi öğrettiği gibi hac insanlar arasında eşitlik ve yakınlaşmayı temin eder.²⁴⁶ Kur'an'ın toplumsal yönü olan diğer bazı emir ve yasakları ise daha bariz faydalara yöneliktir. İslâm dini bir yandan dinin bir görev olarak zekatı zengin insanlara farz kılıp diğer yandan isteğe bağlı infakı teşvik ederek aşırı iktisadi sınıflaşmayı önlemek, böylece toplumsal barışı korumak içki, kumar ve ribayı yasaklayarak da aklın bozulmasını ve malın yok olmasını önlemek istemiştir.²⁴⁷

Muhammed Reşid Rıza İslâm'da ibadetlerin çok oluşunu öne sürenlere itiraz eder. O, İslâm'da yükümlülüklerin az olup bunların anlaşılmasının ise kolay olduğunu söyler. İslâm'ın bu yönünün, geldiği dönemde insanların dini kabul etmelerinde önemli bir etken olduğunu vurgulamaktadır.²⁴⁸

Muhammed İkbâl ise ibadetlerin psikolojik yönüne dikkat çekmektedir. O ibadetlerde, özellikle namaz ibadetinde İslâm'ın, ibadeti topluma mal etmek suretiyle ruhanî tecrübe ve tecellilere, kazandırdığı toplumsal niteliğe dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre İslâm namaz ve ibadet çeşitleriyle, insan topluluğunun birleşmesi, toplanması ve uzlaşması için büyük imkanlar sağlamaktadır. Ayrıca İkbâl psikolojik bir belirti olarak gördüğü dua ve ibadeti bir "sır" olarak nitelendirmektedir.²⁴⁹

Bu tespitler göstermektedir ki son dönem kelâmcıları dinin vazgeçilmez unsuru ve ritüeli olan ibadetlere yapılan eleştirileri cevapsız bırakmamışlardır. Kelâmın asıl konusu olan iman esaslarından olmamasına rağmen bu konuyu kelâmın dışında telakki etmemişlerdir. Bu alimler, konuyla ilgili olarak ibadetleri emreden nasları delil olarak kullanmaktan ziyade, ibadetlerdeki hikmeti fert ve topluma kazandırdıkları meziyetleri

²⁴⁵ ABDUH Muhammed, a.g.e., s.203

²⁴⁶ ABDUH Muhammed, a.g.e., s.206-207

²⁴⁷ ABDUH Muhammed, a.g.e., s.211-212

²⁴⁸ RIZA M. Reşid, a.g.e., s. 275-276

²⁴⁹ İKBÂL Muhammed, a.g.e., s. 128-129

ön plana çıkararak insanları tatmin edecek şekilde ibadetlerin gerekliliğini vurgulamışlardır.

D) İslâm'ın Diğer Dinlerle Mukayese Edilmesi

Son dönem kelâmcıları İslâm'ın inanç sisteminin doğruluğunu ve fitrata uygunluğunu göstermeye çalışırken başvurdukları metotlardan birisi de diğer dinlerin ele aldıkları konulara yaklaşım ile İslâm'ın bakış açısını mukayese etmektir.

Diğer dinlerle mukayese edilen ilk konu İslâm'ın ulûhiyyet anlayışındaki tevhit esasıdır. Bu konuda mukayese yapılırken İslâm'ın tevhit esasının ön plana çıkarıldığı göze çarpmaktadır. Bu alimler, bütün ilahi dinlerin tevhit inancına dayandığını ancak çeşitli sosyal ve tarihi sebeplerle, bu inancın dolaylı da olsa önceki dinlerde zedelendiğini savunmuşlardır. İslâm'ın bu çerçevede diğer dinlerden bir başka farkı ise Allah ile kul arasında herhangi bir vasıtayı kabul etmeyip, doğrudan Allah'a müracaatta bulunmayı emretmesi, bu konuda tavsiye, şefaât ve aracıları ortadan kaldırmasıdır. Bilindiği gibi diğer dinlerde özellikle Hıristiyanlıkta ruhban sınıfı dini otoritelerini baskı aracı olarak kullanmışlardır. Kur'an'a göre İslâm'ın peygamberi dahi sadece bir uyarıcıdır. İslâm'ın inanç sistemindeki bu sadelik ve Allah'a yakınlık diğer din mensupları tarafından da kabul edilmektedir.²⁵⁰ Bu dönem kelâmcılarının sık sık vurguladığı vahyin akıl ve ilme uygunluğu tezi de aynı şekilde diğer din ve kültürlerle mukayese edilmiştir. İslâm'ın akli taklit ve benzeri bütün bağlardan kurtararak bağımsızlığını kazandırmasına karşılık, ondan önce dini anlama ve açıklamada aklın kullanılmasına karşı çıktığı, hatta dinin akla düşman gibi gösterildiği, böylece yanlış fikirlere ve her şeyi mucizelerle izah etme alışkanlığına düşüldüğü vurgulanmıştır. Kur'an'ın gelmesiyle dinde diğer kitaplarda olmayan bir metot tatbik edilmeye başlanmış, akli istidlal ve muhakeme yolu açılmıştır. Bizzat ilahi kitabın kendisi birçok konuda söz konusu metotları kullanmış, hatta karşı tezlerin geçersizliğini akli deliller getirerek ortaya koymuştur.²⁵¹ Abduh'un ifadesiyle din ve akıl ilk defa ve bizzat

²⁵⁰ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 142

²⁵¹ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s. 142

Allah'ın kelâmı Kur'an'da ve O'nun peygamberinin dilinden kardeş olmuş ve birleşmişlerdir.²⁵²

Söz konusu kelâm âlimleri İslâm'daki nübüvvetin de diğer dinlerden farklı ve üstün olduğunu göstermeye büyük önem vermişlerdir. Diğer birçok dinde nübüvvet, beşerî kimlikten uzaklaştırılıp ulûhiyyetin bir parçası haline getirilmişken, İslâm'da peygamberlerin hiç birinin beşeriyet sınırını geçmediği tam bir açıklık ve kesinlikle beyan edilmiştir. Dolayısıyla hemen hemen dünyadaki bütün dinler arasında ulûhiyyet ve nübüvveti birbirinde ayırma şerefi İslâm'a aittir. Bu hassasiyet, kelime-i şahâdetde Hz. Muhammed'in risaletinin önüne kulluğu konulmak suretiyle de açıkça ispat edilmiştir.²⁵³

İslâm dini nübüvveti sona erdirerek (hatm-i nübüvvet)²⁵⁴ diğer dinlerden farklı olduğunu göstermiştir. Muhammed İkbâl'e göre İslâm'ın doğuşu istikrarî aklın doğması anlamına gelir. İslâm'la nübüvvet müessesesi kemale ererek kendi varlığına son vermiştir. Hz. Peygamberin ardından İslâm'da ruhbanlık sınıfının bulunmayışı ve miras yoluyla geçen hükümdarlığın ortadan kaldırılışı, Kur'an'da sürekli bir biçimde akla ve tecrübeye ve insan biliminin kaynakları olarak tabiata ve tarihe verilen önem vahiy döneminin yani nübüvvetin sona erdiğini, insanın kendi imkanlarıyla baş başa kaldığını ifade eder.²⁵⁵ Muhammed Abduh Hz. Peygamber'in nübüvvetinin diğer dinlerdeki peygamberlik anlayışından farklı olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca Abduh Hz. Peygamberin diğer peygamberleri ve sözlerini doğrulayan bir peygamber olduğunu, ancak risaletini doğrulamak için gözleri kamaştırmak, hislere çarpmak ve duyuları dehşete düşürmek gibi bir yola gitmediğini özellikle akla hitab ettiğini, onu doğru ile yanlış arasında hakem yaptığını ve söz söyleme gücünü, edebi konuşma kudretini, ve delilin doğruluğunu bir hakikatin başta gelen delilleri ve mümeyyiz vasıfları yaptığını ifade etmektedir. ²⁵⁶ Hz. Peygamberin nübüvveti mucizeler ve kevnî harikuladelerle değil, hiçbir zaman şüphe götürmeyen ilim ve aklî burhanlarla sabittir.²⁵⁷

²⁵² ABDUH Muhammed, a.g.e. , s.76

²⁵³ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e. , s.143

²⁵⁴ bkz. YURDAGŪR Metin, "İslâm Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi", M.Ü.İ.F.D.,y.1997, sy.13-15, s.303-312

²⁵⁵ ABDUH Muhammed, a.g.e., s. 180

²⁵⁶ ABDUH Muhammed, a.g.e., s. 184

²⁵⁷ RIZA M. Reşid, a.g.e., s.63

Son devir kelâmcıları sosyal ve hukukî meselelerde de dinler arası mukayese metodunu uygulamışlardır. Hindu ve Hıristiyanlar arasında yaygınlaşan çile, inziva ve ruhbaniyet anlayışı karşısında İslâm'daki din dünya dengesi , yine Hindu dinindeki kast sistemi, Hıristiyan Roma İmparatorluğunun zulümleri ve Yahudiliğin ırk dini oluşuna karşılık İslâm'da ırk üstünlüğünün bulunmayıp bütün toplulukların aynı değer ve statüye sahip olması, azınlıklar ve savaş hukukuna riayet edilmesi öne çıkarılması önemli hususlardır. Ayrıca Abduh'un tespitiyle, tarihi bir vakıa olarak diğer din mensupları savaştıkları milletleri din değiştirmeye zorladıkları halde İslâm bunu yapmamıştır.²⁵⁸ Son dinin, öncekilerin eksik bıraktığı hususları tamamlayıp manevi temizlik hedefi doğrultusunda bazı ibadetleri farz kılmakla birlikte bunda aşırıya kaçmaması, diğer dinlere nazaran oldukça sade ve kolay ibadetler emredip, Ehl-i Kitab'ı bu konuda eleştirmesi, kanun yoluyla kadın hakları ile ilgili ilk defa esaslar koyması, miras konusunda diğerlerine göre çok daha adil bir sistem getirmesi mukayese için bu konuda ele alınan diğer misalleri teşkil eder.²⁵⁹

Modern Batının ürünü olan akımların dine karşı başlattıkları eleştiri ve saldırılar karşısında son dönem kelâmcıları İslâm'ı savunurken, İslâm'ın diğer dinlerden üstünlüğünü vurguladıkları görülmektedir. Ancak bu alimler mukayeseyi yaparken diğer dinleri tanıma ve onlar üzerinde çalışma yoluna gitmişlerdir. Sadece iddialarda bulunmakla yetinilmiş diğer dinleri en ince noktasına kadar araştırma çabasında bulunulmamıştır. Müsteşriklerin, Batılı seyyah ve diplomatların İslâm'la olan ilgi ve bilgileri göz önüne alındığında Müslüman bilginlerin diğer dinler hakkında araştırma ve inceleme yapmalarının gerekliliği daha da bir önem kazanmaktadır.

²⁵⁸ ÖZERVARLI M. Sait, a.g.e., s.143

²⁵⁹ ABDUH Muhammed, a.g.e., s.214-215

Sonuç

Akıl yürüterek bilgi üretme yeteneğine sahip olmasına rağmen, mutlak ve mükemmel bir bilgi kaynağından yoksun olan insanoğlu, kendisini ve evreni yorumlama, varoluşunun gayesini keşfedip görevlerini belirleme, başka bir ifadeyle ontolojik, epistemolojik ve etik açıdan tutarlı bir dünya görüşüne ulaşma çabasında bir başına bırakılmamış, ilmi ve rahmetiyle her şeyi kuşatan yüce yaratıcısı tarafından gönderilen vahiyle bilgilendirilip hidayete erdirilmek istenmiştir. İşte insanın muhatap olduğu bütün semâvî dinler bunun apaçık bir tezahürüdür.

Bilgi üretme ve bu bilgiyle hayatına bir yön verme göreviyle yükümlü tutulan insana, bu konuda Allah'ın Hz. Muhammed vasıtasıyla gönderdiği en son ve yeni din İslâm'dır. İslâm, tebliğ edildiği günden itibaren gönderildiği toplumun inanç sistemini, ahlâki, ekonomik ve sosyal yapısını kendi sistemi içerisinde bir değerlendirmeye tabi tutmuş, toplumda varolan davranış ve inanışların bazılarını toptan reddetmiş, bazılarını ise ıslah etme yoluna gitmiştir. Bu işlem, Hz. Muhammed (S.A.V.) zamanında Allah'ın gönderdiği vahiy ve bizzat peygamberin kendi uygulamalarıyla yapılmıştır. Hz. Peygamber'in ardından İslâm, ilk asırlarda tebliğ faaliyetleri ve fetihler sonucunda sürekli yayılan bir din olması sebebiyle farklı din ve kültürlerle karşılaşmıştır. Özellikle Mezopotamya ve Mısır gibi kadîm kültürlerle karşılaşması neticesinde İslâm, kendi inanç sistemini koruyabilmek veya yayabilmek yada kendi mensuplarını eğitmek amacıyla ilk asırlardan itibaren bilimsel bir faaliyet içerisine girmiştir. Bu tefekkür ortamı ilk dönemlerden itibaren düşünce ilimlerinin doğmasına ve giderek kökleşmesine zemin hazırlamıştır. Bu ilimlerden bir tanesi de kelâmdır. Kelâm ilminin ortaya çıkış sebebi sadece bu olmamakla birlikte, tefekkür ortamının bu ilmin oluşmasında çok büyük bir etken olduğu söylenebilir. Kelâm ilminin oluşumunu hazırlayan bir diğer etken olan Müslümanların Hz. Peygamber'in ardından düştükleri siyasi, toplumsal ve itikâdî ihtilaflar da aslında bu tefekkür ortamının birer ürünüdür.

İncelediğimiz dönemin tam ve doğru bir değerlendirmesini yapabilmemiz için kelâm ilminin son devrine gelinceye kadar geçirdiği dönemleri ve özelliklerine kısaca değinmenin yerinde olacağı kanaatindeyim. Bilindiği üzere Hz. Peygamber (S.A.V.) devrinde tedvin edilmiş bir kelâm ilmi bulunmadığı gibi, yine tedvin edilmiş herhangi bir İslâmî ilim de mevcut değildi. Bununla beraber Hz. Peygamberin sağlığında

sahabenin düşünce bazında iman konularıyla ilgili hiçbir fikrî hareketin mevcut olmadığını söylemekte mümkün değildir. Çünkü sahabenin imanla ilgili konularda Hz. Peygambere sorular sorduklarını ve imanlarını istidlâlî bir mertebeye yükseltme çabası içerisinde olduklarını bizlere kadar gelen bazı sahih rivayetlerden bilmekteyiz. Hz. Peygamberin vefatının ardından, hicri I. (VII.) asrın ikinci yarısında Müslümanlar arasında meydana gelen siyasi, itikadî, dini ve sosyal nitelikli bazı olaylar ve tartışmalar ihtilaflara yol açmış bunun sonucunda siyasi ve itikadi gruplaşmalar olmuştur. Ancak itikadi gruplar için asıl ve belirgin ekolleşme dönemi, hicri II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşmiştir. Ardından kelâm ilmi, İslâm dünyasının genişlemesi ve kadim kültürlerle karşılaşması sonucunda Yunan felsefesi ve Aristo mantığıyla tanışmış ve muhteva açısından önemli bir değişikliğe uğramıştır. Bu nokta kelâm ilmi için önemli bir dönüm noktasıdır. Çünkü, bu dönemden itibaren kelâm ilminin terminoloji ve metodunda büyük ve önemli bir farklılık meydana gelmiştir. Bu dönemde Gazali, (ö. 505/1111) mantığın kelâmın bir parçası olduğunu, mantık kurallarını kullanmanın bir mahzur teşkil etmediğini söyleyerek kelâmın felsefeye bürünme eğilimini hem meşrulaştırmış, hem de hızlandırmıştır. Bu uygulamayla Gazali, kendinden önceki “mütekaddimîn” dönemini sona erdirip kelâma felsefe ve mantığın kapılarını açan “müteahhirîn” dönemini başlatan kişi olmuştur.

Bu dönemin ardından Adududdin el- İcî’den (ö.756/1355) itibaren yaklaşık olarak bir asır devam eden, tenkit ruhunun terk edilip taklit kolaycılığına ve fikrî bir durgunluğa yol açan muhtevalı ve sistematik şerhler dönemi başlamıştır. Bu asırlardan itibaren asrımızın başına kadar devam eden bu şerh ve haşiye döneminde, yeni ve orijinal fikirler üretilememiş, eski eserler üzerinde şerhler ve hülâsalar meydana getirmek suretiyle kelâm ilmiyle ilgili çalışmalar sürdürüle gelmiştir. Bunun sonucunda kelâm ilmi başta olmak üzere bütün İslâmî ilimlerde bir durgunluk meydana gelmiş, değişen dünyanın değişen problemleri ve bilimi karşısında İslâm dünyası çözülmeyi bekleyen bir yığın sorunla ve kendisini yegane doğru ve yanılmaz sistem olarak ileri süren “Modern Batı Bilimi” ile karşı karşıya kalmıştır.

XIX. yüzyıl Avrupa’sının Reform, Rönesans ve Aydınlanmanın etkisiyle bu yıllarda geçirdiği metot değişimi sebebiyle pozitivist ve materyalist bir mecraaya kayan “Modern Batı Bilimi” oluşmuştur. Batı dünyasında modern düşünce bu seyir üzere

devam ederken ve seküler, düalist ve pozitivist bir dünya görüşünü savunan bir çok akımı üretirken, İslâm dünyasında da kendisinde fikrî ve fiili bir değişimin olması gerektiğini düşünen bir düşünce zuhur etmişti. Bu düşünce, hiç şüphesiz Batı biliminden yararlanma konusunda birbirinden farklı düşünen grupların da oluşmasına sebep olmuştur. Bir tarafta her şeyi ile Batılı olmayı savunan, Batı hayranı bir “aydınlar” kesimi oluşurken, diğer taraftan değişimden yana, ancak her şeyi ile Batı hayranlığına karşı ve bu fikre karşı çok ciddi eleştiriler yönelten başka bir “aydınlar” tabakası oluşmuştur. XIX. Yüzyılın sonlarından itibaren gündeme gelen kelâm ilmini yenileme ve İslâmî ilimlerde yenilik düşüncesi genellikle bu kesim tarafından savunulmuş, bu bağlamda kelâm ilminin ıslah ve tecdid edilmesi için bazı çalışmalar ve arayışlar içine girmişlerdir. Bizim asıl konumuz ise bu çalışma ve arayışlardır.

Kelâm ilminin modern Batı bilimi karşısında metot ve muhteva açısından bir tecdid ve ıslaha ihtiyacının olduğu, XIX. Asrın sonlarından itibaren dönemin Âlimleri tarafından gündeme getirilmiştir. Bu konu, hem müstakil eserlerde, hem de dönemin süreli yayınlarında yayımlanan makaleler de işlenmiş bulunmaktadır. Sebilü’r- Reşad, Sırat-ı Müstakîm ve Ceride-i İlmiye gibi o dönemin önemli dergilerinde, yenilik taraftarı olan Müslüman aydınların ve ilim adamlarının bir çok yazısı mevcuttur. Bizim çalışma alanımız Ceride-i İlmiye ile sınırlı olduğu için araştırmamızda sadece bu dergide yayınlanan makalelere ve yazılara değinebildik. Son dönem Osmanlı süreli yayınlarındaki yenilik taraftarı fikir ve yazılar ise ayrı bir çalışma konusu olacak kadar kapsamlı bir konudur.

Şeyhülislâmlık Makamının resmî yayın organı olan Ceride-i İlmiye, 1914 – 1922 yılları arasında Osmanlının zor dönemler yaşadığı bir dönemde önemli bir çok görevi ifâ etmiştir. I. Dünya Savaşı’nın yaşandığı o yıllarda, büyük sıkıntılar çeken ve moral açısından bir çöküntü yaşayan Osmanlı tebaasına moral verme gibi önemli bir vazifeyi yerine getirme Ceride-i İlmiye’ye düşmüştür. Savaş içerisinde olan bir toplumun dinî duygularının güçlendirilmesine ne kadar ihtiyaç olduğu oldukça bilinen bir gerçektir. Osmanlı Devleti bu görevi resmî bir yayın organı olan Ceride-i İlmiye’ye yüklemiş ve Ceride, özellikle ikinci devresinde yayımlanan dini irşad amacı güden makale ve yazılarla, psikolojik açıdan bir çöküntü yaşayan Osmanlı toplumunun dini duygularını güçlendirmeye ve halkın moralini yüksek tutmaya çalışmıştır.

Rönesans ve Reform hareketleri neticesinde XIX. yüzyıldan itibaren özellikle bilimsel ve dinî anlamda yaşadığı değişim ve gelişme ile Batı, tabiata yönelip ona hükmetme isteğine paralel bir bilim metodunu benimsemiştir. Bu değişimle birlikte Batı'da bilimselliğin ölçütleri de değişmiş, kilise ve din insan hayatından dışlanarak seküler bir hayat tarzı oluşturulmuştur. Modern Batı biliminin ürettiği ve dine insan hayatında hiç yer tanımayan pozitivist ve materyalist bir çok akımın İslâm dünyasında da yayılma eğilimi göstermesi sebebiyle Müslüman aydınlar, halkı bu tehlikelerden korumak için bir çok yazı ve makaleler yazmışlardır. Ceride-i İlmiye, özellikle yönetimi Meşihat Makamına bağlı olarak kurulan Darü'l- Hikmeti'l- İslâmiye'nin eline geçtikten sonra, İslâm dinine karşı Batı menşe'li akımlar tarafından yapılan yıkıcı ve karalayıcı hücumlara karşı savunma ve cevapların verildiği bir yayın organı olmuştur. Batı'nın üretimi olan, ancak İslâm Dünyasında da bazı Batıcı aydınların ateşli birer savunucusu oldukları akımların genelde dine , özelde ise İslâm'a karşı, başka bir ifadeyle İslâm'ın inanç, ibadet ve sosyal hayatla ilgili kanun ve kurallarına yaptıkları saldırılar ve itirazlar Darü'l-Hikme azalarının kaleme aldığı ve Ceride-i İlmiye'de yayımlanan bir çok makale ile cevaplandırılmıştır. Bu itibarla Ceride, hem dine karşı yapılan haksız saldırılara karşılıkların verildiği, hem de halkın bu cereyanlara kapılmaması için entellektüel bir çalışmanın yapıldığı resmî bir yayın organı olmuştur.

Ceride-i İlmiye'yi önemli kılan sebeplerden bir diğeri ise şudur. Dergi, Osmanlı Devleti'nin resmî yayın organıdır. Resmî bir hüviyete sahip olması itibariyle Ceride,padişahın fermanları dahil devletin kurumları ve çalışanları ile ilgili bir çok konu ve yazının da yayımlandığı bir dergi özelliğini de taşımaktadır. Bu bakımdan ihtiva ettiği yazılar hem resmî hem de tarihi birer belge niteliği taşımaktadırlar. Bu özelliği sebebiyle Ceride bir çok araştırmacı için ilk elden bir kaynak sayılır. Dergide yayınlanan kanun ve nizamnâmeler ile bizim için asıl önemli olan Darü'l-Hikmeti'l-İslâmiye'ye ait, dinî ve ilmî değeri olan yazılar hemen hemen orijinalliklerine kaybetmemiş ve muhafaza etmişlerdir. Bu sebeple Ceride-i İlmiye, dönemin ilmi, dini, siyasi konularında araştırma yapacak olan araştırmacılar için güvenilir bir kaynak olma özelliğine de sahiptir. Çünkü dergide bulunan fetvalar, kanunlar ve yazıların o devrin siyasi, idari, dinî ve ilmî çehresini ortaya koymak açısından önemli bir ölçü olabileceği kanaatindeyim.

Son devirlerde Batı'nın teknolojik ve bilimsel gelişmeler sergilemesi, buna karşılık İslâm dünyasının gerilemesi, hatta bir çöküş yaşaması sebebiyle Müslüman âlimler arasında İslâmi ilimlerde bir yenilik ve ıslah düşüncesi gündeme gelmiştir. Bu bağlamda, İslâm dünyasında mevcut durumdan kurtulmak amacıyla bir taraftan Müslümanların tamamen Batı'ya yönelmeleri fikrini savunan "Batıcı Aydın" tiplmesi ile, öz benliğini kaybetmeden, değerlerini koruyarak mevcut durumda ıslah ve tecdid fikri üzerinde yoğunlaşan "Müslüman Aydın" tiplmesi arasında bir tavır ayrılığı söz konusu olmuştur. İslâm dünyası, özellikle de Osmanlı bilim ve siyaset sahasında bu iki kesimin fikri mücadelelerine sahne olmuştur. Batı medeniyeti hayranı olan aydınlar, pozitivist ve materyalist bir anlayışa sahip olan, dolayısıyla dini insan hayatından dışlayan seküler bir hayat sistemi öngören ve modern Batı'nın ürünü olan akımları benimseyerek yaymaya çalışmışlardır. Ancak her şeyiyle Batılılaşmaya karşı olan Müslüman aydınlar, Batı'nın bilim ve teknolojisine herhangi bir itirazda bulunmayıp, Batı'nın İslâm kültürüne uygun olmayan hukuk, sanat, kültür ve geleneklerini kabul etmeye eleştiri yöneltmiş hatta karşı çıkmışlardır. Şunu da vurgulamak gerekir ki; her iki grupta İslam dünyasının çok büyük bir askerî, siyasî ve kültürel istilaya maruz kalması sebebiyle Batı'nın modern bilim ve tekniğini yeterince değerlendirememişlerdir. Çünkü İslâm âlimlerinin o zamanda içinde buldukları durum, karşılaşmış oldukları modern Batı biliminin dayandığı temelleri ve dünya görüşünü tam anlamıyla anlayıp yorumlamalarına uygun bir durum değildi.

İslâm dünyasındaki yenilenme ve metot değişimi fikri özellikle İslâmî ilimlerde gündeme gelmiştir. İslâmi ilimler, medreselerde asırlar önce kaleme alınmış eserlerin okutulmasından ibaret olması sebebiyle herhangi bir gelişme ve yenilenme gösterememiştir. Bu bağlamda bu ilimlerin yeniden ele alınması, ıslah ve tecdid edilmesi, asırlar önce yazılan eserlerin şerh edilmesi fikrinden vazgeçilmeli ve İslâm toplumunun ihtiyaçlarını yaşadıkları çağda çözebilecek bir konuma getirilmesi gerekirdi. Modern batı medeniyetinin ürettiği din karşıtı akımların İslâm âleminde yüz göstermesi sebebiyle, bu yenilenme ve ıslah düşüncesi, İslâm akaidini korumak ve savunmakla görevli olan Kelâm ilminde diğer ilimlerden daha erken ve daha yüksek bir sesle dile getirilmiştir. Yenilik taraftarı olan son devir kelâm alimlerine göre kelâm ilmi ıslah edilmeye muhtaçtır. Bu kelâmcılar her şeyden önce kelâm ilminin usul ve

metot bakımından bir değişime ihtiyacının olduğunu, ayrıca şartların değişmesi ve yıllar önce İslâm itikadına yapılan itirazlarla bugün yapılan itirazların aynı olmaması sebebiyle kelâm ilminin konularında da bir değişimin olması gerektiğini vurgulamışlardır. Bu tür düşünceler dönemin âlimleri tarafından önce süreli bazı yayınlarda dile getirilmiş, ardından düşüncelerini yansıtan eserler neşredilmiştir.

Çalışmamızda da bahsedildiği gibi genelde İslâmî ilimlerde özelde ise kelâm ilmindeki bu yenilik düşünceleri, İslâm dünyasının üç önemli merkezinde (Osmanlı, Ortadoğu, Hint-Pakistan) büyük ölçüde yapılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmalar Osmanlı merkezinde düşüncesini eserinin ismine de yansıtmış olan İzmirli İsmail Hakkı tarafından büyük bir oranda vurgulanmıştır. İzmirlinin *yeni İlm-i Kelâm'ı*, Abdüllatif Harpûti'nin *Tenkîhu'l- Kelâm'ı*, dönemin bu konuyu işleyen önemli eserlerindedir. Mısır'da Muhammed Abduh'un *Risaletü't-Tevhid'i* Hindistan'da ise Şiblî Nu'manî'nin *el- Kelâm'ı* yenilik düşüncesinin ürünü olan eserlerdendir. Kelâm ilminin konularını ele alan bu eserlerin dışında, Osmanlıdan Filibeli Ahmed Hilmi'nin, Ahmed Cevdet Paşa'nın, Said Halim Paşa'nın ; Mısır'dan Ferid Vecdî ve Reşid Rıza'nın; Hint alt kıtasından Muhammed İkbâl'in kelâm ilminin bütün konularını ihtiva etmeyen ancak muhtelif konularını ele aldıkları eserlerini de saymak mümkündür.

Son devir kelâm âlimlerinin bu ilmin muhtevasına yönelik olarak özellikle kelâmın ana konuları olan ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret konularında klasik anlayış ve görüşlerden pek fazla ayrılmadıkları görülmektedir. Ancak bu konuların izah ve ispatında farklı metotları ve daha ziyade felsefî bir dil kullandıkları göze çarpmaktadır. Bunun sebebi ise, Batı biliminde meydana gelen metot değişimi sebebiyle İslâm âlemine farklı bir üslupla saldırmış olmasıdır. Modern Batı'nın ürettiği akımların farklı felsefi dilleri kullanarak İslâm itikadına itirazlarda bulunmaları sonucunda, dönemin âlimleri aynı dili kullanarak İslâm'ın inanç esaslarını müdafaa etmeleri kaçınılmaz olmuştur. Bu bağlamda özellikle Şiblî Nu'manî'nin ve Seyyid Ahmed Han'ın kullandıkları dil ve deliller ile İslâm'ın nübüvvet, mucize gibi konularını izah ederlerken takındıkları tavırları ve izah şekillerini bu yolla açıklamak mümkündür. Ancak adı geçen şahısların yaşamış oldukları bölgelerdeki Batı işgali ve sömürgesinin diğer bölgelere göre daha erken başlamış olması ve uzun sürmesi sebebiyle Batı kültüründen etkilenmeleri daha fazla ve farklı olmuştur. Bu âlimlerin Batı biliminden fazla

etkilenmeleri sebebiyle İslâm'ın bazı konularını izah ederlerken daha pozitivist bir yaklaşım sergiledikleri görülmektedir. Bu iki âlimin tabiat kanunlarına ve sebeplilik ilkesine aşırı vurgu yaptıkları ve mekanik bilim anlayışına son derece güven duydukları görülmektedir.

Genel olarak son dönem kelâm çalışmalarını ve âlimlerini değerlendirmek gerekirse bu âlimler, yaklaşık bir asır önce İslâmî ilimlerin özellikle kelâm ilminin içinde bulunduğu donuk ve eski bilgileri tekrarlayan, üretmeyen ve Müslüman toplumun çağdaş ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak olan duruşunun İslâm toplumunun gerilemesindeki en büyük etken olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunun ise bilimsel anlamda bir tecdid ve ıslah çalışmasıyla giderileceğini düşünerek kelâm ilminde yenilik düşüncesinin birer savunucusu olmuşlardır. Bu hareketin tam anlamıyla bir yenilik getirip, başarıya ulaştığını da söylemek pek mümkün değildir. Yeni bir metot oluşturmak amacıyla yapılan bu çalışmalar ve kaleme alınan eserler mükemmel olmayıp eksik yönleri de mevcuttur. Ancak bu eserlerin, yenilik fikrini gündeme getiren birer deneme mahiyetinde ve sistemli bir çalışmadan ziyade münferit bir gayretin ürünleri olduklarını kabul etmek gerekmektedir. Bununla beraber son dönem kelâmcılarının yenilik fikrini gündeme getirerek asırlardır şerh ve haşiyelerle donuklaşmış olan kelâm ilminin, kendilerinden sonraki kelâmcılar tarafından daha iyi değerlendirilerek yeni ve çağa hitap eden bir kelâm ilmi oluşturulmasına buldukları katkı da inkâr edilemez bir ehemmiyete sahiptir. Ayrıca kelâm ilminin gelişimi için çok önemli olan ve düşünmenin önünde çok büyük bir engel olan mezhep taassubuna karşı takındıkları tavırla da kendilerinden sonraki çalışmalar için önemli bir adım atmışlardır. Bu dönemde kelâmcılar arasında varolan mezhepçilik fikri zayıflamış, mevcut Ehl-i sünnet Mu'tezile tartışmaları ikinci plana itilmiş, işlenen konular tek bir mezhebin bakış açısıyla ele alınmamış ve hemen hemen bütün ekol ve mezheplerin metotlarından faydalanılmıştır.

Kısaca XIX. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan ve XX. yüzyılın başlarında devam eden son dönem kelâm çalışmalarını kendi varoluş şartları içerisinde değerlendirmek, bir çok eksik yönünün bulunduğunu kabul etmekle beraber XX. yüzyılın ortalarından itibaren yeni çalışmalara bir başlangıç ve kapı aralaması bakımından önemli olduğunu düşünmekteyiz. Dönemin âlimleri, birazda modern Batı

biliminin din ile mücadelesi neticesinde İslâm'a karşı ileri sürdüğü itirazlara cevap mahiyetinde çalışmalar ortaya koydukları için, sistemli eserler meydana getirememişlerdir. Bir anlamda çalışmalarındaki konuları ve izah tarzlarını Batı bilimi belirlemiş, Batı'nın yoğun olarak işlediği konular son devir kelâmcıları tarafından ele alınmıştır. Ayrıca dönemin kelâm âlimlerinin pozitivist ve materyalist düşünce ve akımlara karşı vermiş oldukları mücadele, kelâm ilminin gayesi açısından da önemli bir noktadır. Bu ise son dönem kelâm çalışmalarında, İslâm toplumunun ihtiyaçlarının dikkate alındığı ve kelâm ilminin güncel meseleleri de konu edinen bir ilim dalı olması gerektiği yönünde sonraki kelâm çalışmaları için önemli bir ipucu oluşturmuştur. Kısaca, kelâm ilminin vahiyle bağlantısını koparmadan, düşünce ufuklarını daraltmadan, İslâm toplumunun ihtiyaçlarına cevap verebilecek mahiyette yeni bir kelâm ilmi oluşturulması fikrini ön plana çıkarmışlar, ancak bu fikir kendi hayatları ile sınırlı kalmıştır. Bilimsel anlamda getirmiş oldukları bu açılım, yakın dönem kelâmcılarına (XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren) önemli bir katkı sağlamış ve bugün kelâm ilminin konu ve metotlarını yeniden belirleme tartışmaları, sempozyumları hâlâ yapılmaktadır. Biz eminiz ki bu tartışmalar sonucunda kökleriyle ve geçmişiyle irtibatını koparmayan ancak gelişen ve değişen şartlar karşısında kendini sürekli güncelleyen bir kelâm metodu ve ilmi oluşturulacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

- Abduh Muhammed, Tevhid Risalesi (çev. Sabri Hizmetli), Fecr Yay., Ankara 1986
- Adam Hüdaverdi, “Nübüvvete Dair İki Mesele:Nebî ile Rasûl Arasındaki Fark Ve Kadının Peygamberliği”,S.Ü.İ.F.D.,Yıl:1996, s. 57-105
- Arar İsmail, “Mehmet Ali Aynî” D.İ.A., c. 4, s.273-275
- Aydemir Abdullah, “Vahye Yapılan İtirazlar”, D.E.Ü.İ.F.D.,Yıl:1989, sy.6, s.95-119
- Aydın Mehmet, “Beşâirü'n- Nübüvve”, D.İ.A., c.5, s.549-550
- Aydın M. Akif, “Batılılaşma”, D.İ.A., c.5, s.162-167
- Aydın S. Mehmet, “Muhammed İkbâl”,D.İ.A., c.22
- Aydın S. Mehmet, İslâm Felsefesi Yazıları, İstanbul 2000
- Aydın Mehmet, Din Felsefesi, İzmir 1987
- Aydın Mustafa, “Modernizmin Dinden Bilime Yaptığı Yolculuğun Serüveni” Bilgi ve Hikmet, sayı: 12, Güz 1995, s.119-132
- Ayhan Halis, “Batılılaşma” D.İ.A., c.5, s.158-162
- Bagader Ebubekir, Modern Çağda Ulema,(çev.Osman Bayraktar),İz Yay., İstanbul 1991
- Bedevî Abdurrahman, “Muhammed İbn Zekerriya er- Râzî”, İslâm üşüncesı Tarihi, (Ed.M. M. Şerif)
- Begoviç Ali İzzet, Doğu ve Batı Arasında İslâm, (çev. Salih Şaban), Nehir Yay. İstanbul 1993
- Birinci Ali, “İzmirli İsmail Hakkı”, DİA, c.23, s.530-533
- Bulaç Ali, İslâm Dünyasında Toplumsal Değişme, İz Yay., İstanbul 1995
- Câbirî M. Abid, Arap -İslâm Kültürünün Akıl Yapısı,(çev.B. Köroğlu- H. Hacak- E. Demirli), Kitabevi, İstanbul 1999
- Câbirî M. Âbid, Arap Aklının Oluşumu, (çev. İbrahim Akbaba), İz Yay., İstanbul 1997
- Câbirî M. Abid, “Çağdaş Dünyada Şeriat'ın Tatbiki Problemi”, (çev. Abdullah Şahin), İslâmiyât, 1998, c.1, Sayı:4, s.25-52
- Canatan Kadir, “Gelenek, Din ve Modernite”,Bilgi ve Hikmet, Sayı:9,Kış 1995, s.28-39
- Canatan Kadir, “Kilise Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi”, Bilgi ve Hikmet, Sayı:11, Yaz 1995, s. 23-42
- Canatan Kadir,“Bir Okuma Biçimi Olarak Fundamentalizm ve İslâmcılık” Bilgi ve Hikmet, Sayı:12, Güz 1995, s.49-65

- Ceride-i İlmiyye, c.I-VII, İstanbul (1330-1339)
- Cevizci Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma, İstanbul 2000
- Coşkun Ali, “Modern Toplumsal Düşünce Tarihinde din Sorunu”, Bilgi ve Hikmet, Sayı:9, Kış 1995, s.40-47
- Çelebi İlyas, Osmanlıdan Cumhuriyet’e İslâm Düşüncesinde Arayışlar I, Rağbet Yay.İstanbul 2000
- Çiftçi Adil, “Fazlur Rahman’ın Dinamik Şeriat Anlayışı”, İslâmiyat, 1998, c.1, sayı:4, s.171-202
- Daudî Zaferullah, Şah Veliyyullah Dihlevî’den Günümüze Pakistan Ve Hindistan’da Hadis Çalışmaları, İnsan Yay., İstanbul 1995
- Dihlevî Şah Veliyyullah, Hücetüllahi’l- Bâliğa,(çev. M. Erdoğan),İz Yay, İstanbul 1994
- Duymaz Recep, “Celal Nuri İleri”, D.İ.A., c. 7, s.242-245
- Düzdağ Ertuğrul, Said Halim Paşa Buhranlarımız Ve Son Eserleri, İz yay, İstanbul 1993
- Düzgün Şaban Ali, Seyyid Ahmed Han Ve Entellektüel Modernizmi, Akçağ Yay. , Ankara, 1997
- Eraslan Sadık, Şeyhülislâmlık Kurumu Ve Ceride-i İlmiye, A.Ü.S.B.E., (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Ankara 1989
- Eliacık R. İhsan, İslâm’ın Yenilikçileri , II, III, Sölem, İstanbul 2001
- Ersoy M. Akif, Safahat, (haz. Ö. Faruk Huyugüzel)
- Fahri Macit, İslâm Felsefesi Tarihi, (çev. Kasım Turhan), İklim, İstanbul 1992
- Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu, (çev. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yay., Ankara 1997
- Fazlur Rahman, Allah’ın Elçisi ve Mesajı I, (çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yay. Ankara 1997
- Fazlur Rahman, İslâm, (çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın), Selçuk Yay. İstanbul 1996
- Fazlur Rahman, İslâm Ve Çağdaşlık, (çev. Alparslan Açıkgenç- M. Hayri Kırbasoğlu), Ankara Okulu Yay., Ankara 1996
- Filibeli Ahmed Hilmi, İslâm Tarihi, (nşr. Ziya Nur), İstanbul 1982
- Gölcük Şerafeddin, Kelâm, Tekin Kitabevi, İstanbul 1998
- Gölcük Şerafeddin, Bâkılânî Ve İnsanın Fiilleri, T.D.V.Y., Ankara 1997

- Göle Nilüfer, Modern Mahrem, Metis Yay., İstanbul 1994
- Güler İlhami, “İslâmî İlimler Ve Sosyal Bilimlerin İslâmîliği Sorunu”, İslâmiyât, 2003, c.6, Sayı:4, s.19-22
- Gündüz Aslan, “İnsan Hakları” D.İ.A., c.22
- Güngör Erol, İslâm’ın Bugünkü Meseleleri, Ötüken, İstanbul 1998
- Hanioğlu M. Şükrü, “Batılılaşma”, D.İ.A., c.5, s.148-152
- Hanioğlu M. Şükrü, “Abdullah Cevdet”, D.İ.A., c.1, s.90-93
- Hatiboğlu M. Sait, “Yayıncının Notu”, İslâmiyât, c.6, sy.4, Yıl:2003, s.5-6
- Hatiboğlu M. Sait, “İslâm’da İlimin Dini”, İslâmiyât, c.6, sy.4, Yıl:2003, s.7-10
- İkbâl Muhammed, İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu, (çev. N. Ahmet Asrar), Birleşik Yayıncılık, İstanbul (ts)
- İsmail Hakkı İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, (haz. Sabri Hizmetli), Umran Yay., İstanbul 1981
- Kara İsmail, Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi
- Kaya Mahmut, “Osmanlı Medreselerinde Felsefe-Kelâm Münasebetleri”, İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar II, Rağbet Yay., s.160-172, İstanbul 2002
- Köktaş Eyüp, “Modern Zamanlarda İslâm Ve Siyasal Meşruiyet Sorunu”, Bilgi ve Hikmet, Sayı:12, Güz 1995, s. 41-48
- Kraus Paul, “Râvendî” M.E.B. İslâm Ansiklopedisi, c.9, s.639
- Kraus Paul, “Râzî”, M.E.B. İslâm Ansiklopedisi, c.9, s.642-645
- Kutluer İlhan, “Batılılaşma”, D.İ.A., c.5, s.152-158
- Kutluer İlhan, “Berahime’den İbn Sina’ya Nübüvvetin İnkâr Ve İspatı”, Bilgi ve Hikmet, Sayı:11, Yaz 1995, s.94-110
- Kutluer İlhan, “İbnü’r- Râvendî’nin Bir Mülhid ve Dehrî Olarak Portresi”, Bilgi ve Hikmet, Sayı:9, Kış 1995, s.130-150
- Neşşâr Ali Sami, İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I, II, (çev. Osman Tunç), İnsan Yay., İstanbul 1999
- Özerverli M. Sait, Kelâmda Yenilik Hareketleri, İsam Yay., İstanbul 1998
- Özerverli M. Sait, “İzmirli İsmail Hakkı”, D.İ.A., c.23, s.533-535

- Paçacı Mehmet, “Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire ne Oldu?”, İslâmiyât, Yıl:2003, c.6, Sayı:4, s.85-104
- Paçacı Mehmet, “Oryantalizm ve Çağdaş İslâmcı Söylem”,İslâmiyât, Yıl: 2004, c.4., sy.4
- Rıza M. Reşid, Muhammedî Vahiy, (çev. Salih Özer)
- Şentürk Recep, “İnsan Hakları”, D.İ.A., c.22
- Taftazânî Sadeddin, Kelâm İlmi Ve İslâm Âkâidi Şerhü'l- Akâid, (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yay, İstanbul 1991
- Toku Neşet, “Üç Tarz-ı Siyasetin Gölgesinde Toplumsal Değişim”, Bilgi ve Hikmet, Sayı:9, Kış 1995, s.112-120
- Toku Neşet, “İslâmî Fundamentalizm Mümkün mü?”, Bilgi ve Hikmet, Sayı:12,Güz 1995, s. 14-19
- Topaloğlu Bekir, Kelâm İlmi Giriş, Damla Yayınevi, İstanbul 1996
- Topaloğlu Bekir, “Ahiret”, D.İ.A., c.1, s.543-547
- Topaloğlu Bekir, “Allah”, D.İ.A., c.2, s.492
- Toprak Süleyman, Kelâm, Tekin Kitabevi, İstanbul 1998
- Turhan Mümtaz, Garplılaştırmanın Neresindeyiz?, (Basım yeri yok), İstanbul 1953
- Tümer Günay, “Brahmanizm” D.İ.A., c.6, s.329-333
- Uludağ Süleyman, İslâm Düşüncesinin Yapısı, Dergah Yay., İstanbul 1988
- Uyanık Mevlüt, Bilginin İslâmîleştirilmesi Ve Çağdaş İslam Düşüncesi, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001
- Uyanık Mevlüt, “Günümüz Türkiye’inde Din-Devlet İlişkisi Ve Üç Tarz-ı Siyaset”, Bilgi ve Hikmet, Sayı:11, Yaz 1995, s.56-64
- Uyanık Mevlüt, “19. Yüzyıl İslâm Yenilikçilerine Göre İslâm’ın Uygulanabilirliği Meselesi”, Bilgi ve Hikmet, Sayı:9, Kış 1995, s.104-109
- Yaran Rahmi, “Ömer Nasuhi Bilmen”, D.İ.A., c.6, s.162-163
- Yavuz Salih Sabri, İslâm Düşüncesinde Nübüvvet, M.Ü.S.B.E., (Basılmamış doktora tezi), İstanbul-1995
- Yavuz Yusuf Şevki, “Ferid Vecdi”, D.İ.A., c.12, s.393-395
- Yavuz Yusuf Şevki, “Delâilü’n-Nübüvve”, D.İ.A., c.9, s.116-119
- Yavuz Yusuf Şevki, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, D.İ.A., c.11, s.57-62

Yazıcı Nesimi, “Ceride-i İlmiye”, D.İ.A., c.7, s.407-408

Yeprem M. Saim, İrade Hürriyeti Ve İmam Matürîdî, İstanbul-1984

Yurdağur Metin, “Harûât Abdüllâtif” D.İ.A., c.16

Weber Alfred, Felsefe Tarihi, (çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yay., İstanbul 1998

