



**T.C.
KAHRAMANMARAS SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**İZMİRLİ İSMAİL HAKKI'NIN KELÂM
ANLAYIŞINDA AKLIN VE NAKLİN YERİ**

Ümmühan YILMAZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KAHRAMANMARAS
OCAK-2010**



**T.C.
KAŞRAMANMARAS SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**İZMİRLİ İSMAİL HAKKI'NIN KELÂM
ANLAYIŞINDA AKLIN VE NAKLİN YERİ**

DANIŞMAN: Doç. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU

Ümmühan YILMAZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KAŞRAMANMARAS
OCAK-2010**

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İZMİRLİ İSMAİL HAKKI'NIN KELÂM
ANLAYIŞINDA AKLIN VE NAKLİN YERİ

Ümmühan YILMAZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Kod No :

Bu Tez 21/01/2010 Tarihinde Aşağıdaki Jüri Üyeleri Tarafından
Oy Birliği / Oy çokluğu ile Kabul Edilmiştir.

Doç. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU
BAŞKAN

Prof. Dr. M. Kemal ATİK
ÜYE

Prof. Dr. Mehmet ÖZKARCI
ÜYE

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Ahmet Hamdi AYDIN
Enstitü Müdür Vekili

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunundaki hükümlere tabidir.

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**İZMİRLİ İSMAİL HAKKI'NIN KELÂM
ANLAYIŞINDA AKLIN VE NAKLİN YERİ**

Ümmühan YILMAZ

Danışman: Doç. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU

Yıl : 2010, Sayfa: 62+6

Jüri : Doç. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU (Başkan)
: Prof. Dr. M. Kemal ATİK (Üye)
: Prof. Dr. Mehmet ÖZKARCI (Üye)

İzmirli İsmail Hakkı (1868–1946) Osmanlı Devleti'nin sonu ile Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk döneminde yaşamış, İslâmî ilimlerin birçok alanında eserler vermiş ve özgün görüşleriyle dikkat çekmiş önemli bir düşünürdür. Batıdaki son felsefî akımlar karşısında İslam Kelâmı'nı yenileştirmeyi de savunmuş ve bu alanda yöntem arayışlarına girilmesini önermiştir. Kelâm ilmine getirmek istediği yeniliklerle Müslümanların sağlıklı bir inanç ve düşünceye sahip olmasını istemiştir. Bunun için modern ilim ve felsefenin delilleriyle donatılmış çağdaş bir Kelâm ilmi meydana getirmeye çalışmıştır. Biz de bu çalışmamızda İzmirli'nin Kelâm anlayışını ortaya koyarken Kelâm ilmine ait konulara akıl ve nakil açısından nasıl baktığını tespit etmeye çalıştık. O, yaşadığı asırda oluşan bazı itikadi sorunlara geçmiş zamanlarda getirilen bir takım çözümlerin yeterli olmadığını savunmakta ve bunun için kendince yeni çözümler önermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Allah'ın Sıfatları, Çağdaş, Nakil, Akıl

**DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCE
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCE
KAHRAMANMARAŞ SÜTCÜ İMAM UNIVERSITY**

ABSTRACT

MA THESIS

**THE PLACE OF MIND AND NARRATION OF
İSMAİL HAKKI FROM İZMİR IN ISLAMİC THEOLOGY**

Ümmühan YILMAZ

Supervisor: Assc. Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU

Year : 2010, Pages: 62+6

**Jury : Assoc. Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU(Chairperson)
: Prof. Dr. M. Kemal ATİK (Member)
: Prof. Dr. Mehmet ÖZKARCI (Member)**

İsmail Hakkı who is from İzmir (1868–1946) has lived in the last periods of the Ottoman Empire and the beginning of the Turkish Republic and he is an important philosopher with his unique ideas and he has many works the various fields of Islamic disciplines. In respect of the recent philosophical approaches in the West, he defends the renewal of Islamic Theology and he suggests researches of methods in this field. He wants the Muslims to have a healthy belief and thought with the novelties he wants to bring to the Islamic Theology discipline. Thus he has tried to maintain a contemporary theology discipline supported by arguments of contemporary disciplines and philosophy. We try to determine his perspective in terms of narration and mind by dealing with his theological understanding. He has suggested that some of the solutions to some belief concepts were not sufficient and thus he has suggested new solutions.

Keywords: Islamic Theology, Attributes of God, Contemporary theology, Narration, Mind

ÖN SÖZ

İzmirli İsmail Hakkı 20. yüzyılda yetişmiş seçkin, ünlü Türk düşünürlerinden biridir. Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerini ve İstiklal savaşını görmüş, TBMM'nin açılışına ve Cumhuriyetin kuruluşuna tanık olmuştur. Birçok düşünce akımının ve politik oluşumların içinde bulunmuştur. İzmirli iyi bir eğitim-öğretim görmüş, yaşadığı dönemin olaylarını ve problemlerini doğru ve gerçekçi bir yaklaşımla değerlendirebilen bilgi ve kültüre sahip bir âlimdir. Osmanlı Devletinin gelenekçi eğitim-öğretim anlayışından batı tarzında çağdaş-modern eğitim sistemine geçiş döneminde öğrenimini tamamlamıştır.

Bu dönemler Türkiye'nin Batıya açılmaya kurum ve kuruluşlarının eğitim-öğretim, ekonomik ve kültür sistemini batılılaştırmaya başladığı devirlerdir. Bu sebeple henüz eğitim-öğretim ülkede yeni ve çağdaş programlar doğrultusunda yapılmamaktadır. İzmirli mekteple medrese arasını birleştiren bir fikri kişiliğe sahiptir. Çağdaş Batı düşünce ve felsefesini -sınırlı bir düzeyde de olsa- tanıma imkânına sahip olması zaman zaman gelenekçi kelâm anlayışının dışına çıkmasına, yeni bir düşünce ve bakışla konuları ele alıp incelemesine ve değerlendirmesine neden olmuştur. İslam ilimlerini metot ve kapsam itibarıyla yepyeni bir görünüme kavuşturamadıysa da bazı yönlerden kısmen değiştirebilmiştir. Çağdaş düşünce ile ilgili bazı konular ve yaklaşım tarzlarını eserlerine işlemiştir. Yeni İlm-i Kelâm adındaki eseri buna en açık örnek olarak verilebilir.

İzmirli verdiği eseriyle bir sistem kurucusu olmuş ve Kelâm ilmi adına müsbet ve farklı adımlar atarak yeni bir döneme kapı aralamıştır. İzmirli, kelâmıda yenilik arayışları içerisinde olan Gazâli, Harpûti, Râzi, Abduh, İsmail Fenni ve Filibeli'den oluşan zincirden bir halka olmuştur. Yen-i İlmî Kelâm eseri tamamlanamamış olmasına ve bazı eksiklikler ihtiva etmesine rağmen yine de Kelâm sahasında yazılmış önemli eserlerden biri olmuştur. Burada İslam inançlarının bazı problemlerini batı felsefesinin yaklaşımı yönünden ele almıştır. İzmirli eserlerinde metodik ve epistemolojik değerlendirme ve tahliller yaparak sağlıklı bir epistemeolojinin imkânını araştırmıştır. Bu epistemolojik araştırma içerisinde bilgi kaynağı olarak akıl önemli bir yer tutmakla beraber ona göre vahiy de çok önemli ve vazgeçilemez yerini alır.

Biz bu çalışmamızda İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâmi konulara bakışını akıl ve nakil anlayışı yönüyle vermeye çalıştık. Daha sonra ise, Kelâmi konulara bakışını öncelikle kendi eserlerinden ve Kelâm kaynaklarından açıklamaya gayret ettik. Konuları açıklarken kendi özgün görüşlerinin yanında, etkilendiği Kelâmî ekollerin görüşlerini de değerlendirmeye çalıştık. Bu çalışmada amacımız ise Kelâmi konulara getirdiği farklı bakış açısını ve metodunu vermektir. Çünkü o, aklî ve naklî deliller kullanarak kendi özgün fikirleriyle hem Kelâmi konuları açıklamış hem de doğru bir inanç sistemini oluşturmaya çalışmıştır. Fikirleriyle yeni bir döneme ismini yazdırmış böyle bir âlimimizin bundan sonraki çalışmalara ışık tutması ise çalışmada amaçladığımız pratik faydadır.

Bu çalışma süresince, tez konumun tespitinde, konulara bilimsel bir bakış açısı kazanmam hususunda bana yol gösteren, fikir ve önerileriyle beni yönlendiren ve destek olan danışman hocam Doç. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU'na, çalışmam sırasında ve çeşitli konulara yaklaşımında düşünce ufukumun genişlemesine katkısı olan Fakülte Dekanımız Prof. Dr. M. Kemal ATİK'e, fikirleriyle bilimsel anlamda bana birçok katkı sağlayan fakültedeki hocalarıma, ayrıca benden desteklerini esirgemeyen aileme ve arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Ümmühan YILMAZ
OCAK-2010

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT	II
ÖN SÖZ	III
İÇİNDEKİLER	IV
KISALTMALAR LİSTESİ	VI
1. GİRİŞ	1
2. KONU İLE İLGİLİ ÖNCEKİ ARAŞTIRMALAR	3
3. KELÂM TARİHİNDE AKIL-NAKİL İLİŞKİSİNE GENEL BİR BAKIŞ	5
3.1. Selefîyye	6
3.2. Mu'tezile	7
3.3. Eş'ariyye	9
3.4. Mâturîdîyye	10
4. İZMİRLİ İSMAİL HAKKI'NIN İLMÎ KİŞİLİĞİ, METODU VE KELÂM ANLAYIŞI	14
4.1. İlmi Kişiliği	14
4.2. Metodu	15
4.3. Yeni İlm-i Kelâm Anlayışı	16
5. İZMİRLİ İSMAİL HAKKI'NIN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİNDE AKLIN VE NAKLİN YERİ	20
5.1. Bilgi Teorisi	20
5.2. Tabiat Görüşü	23
5.3. Ulûhiyyet Anlayışı	24
5.3.1. Allah'ı Bilme	25
5.3.2. Allah'ın İsimleri	26
5.3.3. Allah'ın Varlığını ve Birliğini Delillendirme Yöntemi	27
5.3.4. Allah'ın Sıfatları Meselesine Bakış Açısı	29
5.3.5. Uluhiyyet Karşıtı Felsefe Akımlarına Eleştirisi	32
5.3.5.1. Materyalizm	32
5.3.5.2. Mekanizm	34
5.3.5.3. Pozitivizm	35
5.3.5.4. Panteizm	36
5.5. Hikmet Anlayışı	37
5.6. İzmirli İsmail Hakkı'nın Kaza-Kader ve İnsan Fiilleri Anlayışı	39
5.6.1. Kaza ve Kader	39
5.6.2. İnsan Fiilleri	41
5.6.2.1. İrâde	41
5.6.2.2. Hayır ve Şer	43
5.6.2.3. Hidâyet ve Dalâlet	45
5.7. Rızık	46
5.8. Ecel	47
5.9. Peygamberlik Konusu (Nübüvvet ve Risâlet)	47
5.9.1. Nübüvvetin Önemi ve Gerekliliği	48
5.9.2. Nübüvvetin Toplumsal Yönü	49
5.9.3. Mû'cize	50
5.10. Ahiret Hayatı ve Yeniden Diriliş	51

5.10.1. Cennet ve Cehennem	52
6. SONUÇ VE TARTIŞMA	55
KAYNAKLAR	58
ÖZ GEÇMİŞ	

KISALTMALAR LİSTESİ

Arş. Gör.	Araştırma Görevlisi
AÜİFD	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
DFİF	Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
EÜSBE	Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Haz.	Hazırlayan
Hız.	Hazreti
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
KSÜ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
MÜSBE	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
ö.	Ölüm tarihi
nşr.	Neşreden
s.	Sayfa
Sad.	Sadeleştiren
ss.	Sayfa sayısı/arası
SÜSBE	Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
tsz.	Tarihsiz
vs.	Vesaire
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
Yay.	Yayınları

1. GİRİŞ

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Her ilim dalı, kapsadığı konu, amaç ve izlediği metod itibariyle farklılık göstermektedir. Bu, Kelâm ilmi için de geçerlidir. Kelâm ilminin tarihsel gelişim sürecine baktığımızda kimi duraksama dönemler yaşanmış olsa bile özündeki değişimci yönü sayesinde dinamizmi hiç kaybetmemiştir. Bunu sürekli canlı tutan ise bu alana gönül veren kelâmcılarımızdır. Onlardan birçoğu gerek kendi dönemleri gerekse sonraki dönemlere ışık tutmuşlardır. İşte bunlardan biride İzmirli İsmail Hakkı'dır.

İzmirli İsmail Hakkı, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerini yaşayan, birçok konuda eserler veren çok yönlü bir ilim adamıdır. Son dönem İslam düşünürleri arasında özgün görüşleriyle farklılık arz etmiş, bu noktada Atatürk'ün de takdir ve taltiflerini almış bir düşünürümüzdür. Cumhuriyet döneminin ilk düşünürlerinden olan İzmirli, Kelâm ilmini muhteva ve metot itibariyle yenilemeye, hem çağın ihtiyaçlarına cevap verecek hem de günümüz insanlarına seslenecek, modern ilim ve felsefenin delilleriyle donatılmış çağdaş bir Kelâm ilmi meydana getirmeye çalışması açısından önem arz etmektedir.

Onun, İslam dinini çağdaş bilgi ve metod ışığında Türk halkına öğretmeyi amaçlayan eserlerinin günümüz Türkçesi ile dillendirilmesi, İzmirli'nin daha iyi tanınmasını sağlayacağı gibi gençliğe, araştırmacı ve uzmanlara çok yararlı bilgiler sağlayacağı inancındayız. İşte bu saymış olduğumuz nedenlerden dolayı, İzmirli'nin Kelâm eserlerinde yer verdiği Kelâmî konulara bakış açısını, toplu bir şekilde vermek ve bunun değerlendirmesini yapmanın bir gereklilik olduğuna inanmaktayız.

Bu düşünceden yola çıkarak biz de, İzmirli İsmail Hakkı'nın (1868–1946) Kelâmî konulara akıl ve nakil anlayışına dair görüşlerini akademik bir yöntemle inceleyerek bu konudaki özgün görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

Çağdaş bir Kelâmcının dediği gibi, geleneksel Kelâm mirasımızın metodik yapısı ve akıl-nakil ilişkisi yeniden bir revizyona tabi tutulmalıdır (Altıntaş, 2003: 13).

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamız öncesinde İzmirli'nin Kelâmî görüşlerini açıklayan tüm eser ve makalelere ulaşmaya çalıştık. İzmirli'nin Kelâmî görüşlerini öncelikle kendi eserlerinden faydalanarak vermeyi hedefledik. Ancak düşünürümüzü daha iyi anlamak için konu ile ilgili yapılmış araştırmalardan da istifade etmeye gayret gösterdik. Özellikle Onun eserlerinden faydalanırken kelâmî kaynaklarına ağırlık vermeye çalıştık.

Araştırmamızı hazırlama sürecinde zorlandığımız husus İzmirli'nin dil ve üslubu olmuştur. İzmirli İsmail Hakkı'nın kaleme aldığı eserlerin çoğunluğunda kaynak vermemesi de diğer bir husustur. Düşünürümüzün referans verdiği eserleri, 1920'den sonra telif ettiği eserlerdir. Burada İzmirli'nin bir başka özelliği de benimsediği ve kabul ettiği düşünceleri aktarırken, kendisine aitmiş gibi, kaynak vermeden aktarmasıdır (Çetinkaya, 2000: 9). Böyle olması da bizim dipnot verirken zorlanmamıza sebep olmuştur.

İzmirli'nin kendi eserlerinden Kelâmî görüşlerini ifade ederken, eserlerinin Osmanlıca olması hasebiyle günümüz Türkçesine aktarırken, konuların daha açık ve anlaşılır olmasına, bunu yaparken de orjinaline sadık kalmaya özen gösterdik.

Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Bu çalışmada İzmirli İsmail Hakkı'nın kelâmi konulara aklî ve naklî bakış açısını vermeyi hedefledik. Bu bağlamda kelâmi konuları klasik kelâm kitaplarındaki sıralamaya göre tespit edip genel bir çerçeve çizmeye çalıştık.

Araştırmamızda İzmirli'nin Kelâmi konulara akıl ve nakil bağlamında bakışını vermeden önce ilk olarak, Kelâmî ekollerin akıl ve nakil anlayışını genel hatlarıyla vermeye çalışarak bunu da sadece dört Kelâm ekolüyle (Selefiyye, Mu'tezile, Eş'ari ve Matûridî) sınırlandırdık. Bu ekollerin akıl-nakil anlayışını verirken daha çok ekol kurucularının görüşlerine yer verdik. Daha sonra ise İzmirli'nin ilmi kişiliği, Kelâmi metodu ve yeni ilmi Kelâm anlayışı hakkında bilgiler vermeye gayret ettik.

Araştırmamızın son bölümünde ise, İzmirli'nin Kelâm anlayışını verirken Kelâm kitaplarının tasnifini esas alıp konuları bilgi, tabiat, ilahiyat, nübüvvet ve ahiret konularına göre her bir bölümü de kendi alt başlıkları altında vermeye çalıştık. Çalışmamız sırasında konuların tarihî arka planlarını geniş olarak vermek yerine bir sınırlandırmaya giderek, ilgili konu başlığı altında genel bir bilgi vererek konuları açıklama yoluna gittik. Düşünürümüzün görüşlerini ifade ederken özgün görüşlerinin yanında etkilendiği Kelâm ekollerinin görüşlerine de yer vermeye gayret ettik.

2. KONU İLE İLGİLİ ÖNCEKİ ARAŞTIRMALAR

Araştırmamız esnasında İzmirli İsmail Hakkı hakkında yapılmış bir çok eserle karşılaştık. Bunların bir kısmı Kelâmıla ilgili olmayıp diğere alanlarda (Fıkıh, Felsefe) yapılan çalışmalardır. İzmirli hakkında yapılmış Kelâmıla ilgili çalışmalarda ise bizim konumuzla ilgili birebir örtüşen müstakil bir çalışma ile karşılaşmadık. Dolayısıyla burada tesbit edebildiğimiz ölçüde, farklı bakış açılarıyla konumuza yer veren araştırma ve incelemeler hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

Sabri Hizmetli'nin 1976 yılında Paris-Sorbonne Üniversitesi'nde hazırladığı *“La Vie Etles Oevresd' İzmirli İsmail Haqqı”*, adlı yüksek lisans tezi yapılmıştır.

Sabri Hizmetli'nin 1979 yılında Paris-Sorbonne Üniversitesi'nde hazırladığı *“Les Idées Theologiques d'İsmail Hakkı İzmirli”*, adlı doktora tezi yapılmış ne yazık ki Türkçeye kazandırılammıştır.

Sabri Hizmetli tarafından, 1982–1983 yılların da Milli Eğitim ve Kültür Dergisinde yayımlanmış *“İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı”* adlı iki makalesi vardır. İzmirli'nin mezhep anlayışı bu makalelerde işlenmiştir.

Sabri Hizmetli tarafından 1996 yılında yayımlanmış *“İsmail Hakkı İzmirli”* adlı eser İzmirli üzerinde yapılmış en geniş çalışmalardan biri olması açısından önemlidir.

İzmirli'nin oğlu Celaleddin İzmirli tarafından 1946 yılında Hilmi Kitabevi tarafından yayınlanan *“İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri, Dini ve Felsefi İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi ve Vefatı”* isimli eser İzmirli hakkında genel bilgiler ifade etmektedir. Sayfa sayısı az olmasına rağmen O'nu çeşitli yönlerini ortaya koyması açısından önemli bir kaynaktır.

Habib Terzioğlu tarafından 1989 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında yapılan *“İzmirli İsmail Hakkı Kütüphanesindeki Kelâm İlmiyle İlgili Eserlerin Tanıtımı”* adlı yüksek lisans tezi, sistematik bir şekilde İzmirli'nin Kelâmıla ilgili eserlerini tanıtması açısından önemli bir kaynaktır. Eserler tanıtılırken detaya inilmeden, eserin ismi, konusu, başlangıcı, sonucu ve tarihi gibi notlar verilmektedir. Kelâmıla ilgili eserleri toplu bir şekilde aynı kaynaktaki olması açısından önem arz etmektedir.

Mehmet Şeker ve Adnan Bülent Baloğlu tarafından 1996 yılında *“İzmirli İsmail Hakkı,(Vefatının 50. Yılı Anısına)”* adlı kitap yayıma hazırlanmıştır. Bu kitap 24-25 Kasım 1995 tarihinde İzmir'de “İzmirli İsmail Hakkı” adına düzenlenen bir sempozyumdur. Sempozyumda sunulan bildiriler bu kitap da yer almıştır. İzmirli İsmail Hakkı bu sempozyumda her yönüyle incelenmiştir. Farklı bakış açıları kitaba zenginlik kazandırmıştır.

Muammer Aktaş tarafından 1996 yılında, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında *“Muhassalu'l Kelâm Ve'l Hikme” Adlı Eserin Sadeleştirilmesi Ve Bazı Bölümlerinin Değerlendirilmesi* adlı yüksek lisans tezi, altı kısımdan oluşmuştur. Eserin orijinali ise iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda Kelâmî konular işlenirken ikinci kısımda ise Mezhepler Tarihîni ihtiva etmektedir. Bu tezde sadece Mezhepler Tarihî bölümü incelenmiştir.

Bayram Ali Çetinkaya tarafından 2000 yılında yayımlanmış *“İzmirli İsmail Hakkı; Hayatı, Eserleri, Görüşleri”* adlı eserde ilk olarak Tanzimat ve Meşrutiyet dönemindeki felsefi akımlar ve temsilcileri verilerek başlanmış daha sonraki bölümlerde ise İzmirli'nin hayatı, İslam filozoflarına bakışı, felsefi düşüncesi ve çeşitli ilim adamlarının İzmirli hakkındaki düşüncelerine yer verilmiştir. Son olarak da İzmirli'nin

Felsefe ile ilişkisi hakkında genel bir değerlendirme yapılmıştır. Burada da belirttiğimiz gibi eser de İzmirli'nin felsefî yönü ortaya konulmaya çalışılmış Kelâm anlayışı verilmemiştir.

Mehmet Muçhan tarafından 2001 yılında, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında **“İzmirli İsmail Hakkı'nın “El-Cevabüs-Sedid Fi Beyâni Dini Tevhid” adlı eserinin, Abdülaziz Çavuş'in “Anglikan Kilisesine Cevap” ve Milashlı İsmail Hakkı'nın “Hakikat-ı İslam” adlı eseriyle Karşılaştırmalı Tahlili**” adlı yüksek lisans tezi yapılmıştır. Bu tezde Anglikan Kilisesi Osmanlı Meşihat makamına bazı sorular yöneltmiş, Osmanlı Şeyhü'l İslamlık makâmı da bu sorulara cevap hazırlaması için bazı âlimleri görevlendirmiştir. Bu çalışmada da bu üç âlimin vermiş olduğu cevaplar incelenmiş ve değerlendirilmiştir.

Yusuf Savuran tarafından 2005 yılında, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında **“İzmirli İsmail Hakkı'nın “Mulahas İlm-i Tevhid” Adlı Eserinin Sadeleştirilmesi Ve Kelâmi Açıdan Değerlendirilmesi**” adlı yüksek lisans tezi yapılmıştır. Bu eser sadeleştirilerek, Ehli Sünnet âlimlerinin üzerinde ittifak ettiği konular İzmirli'nin dilinden ortaya konulmuştur. Bu çalışma yapılırken eserin aslına da sadık kalındığını araştırmamız esnasında gördük. Fakat değerlendirme kısmında ise Kelâmi konuların yüzeysel olarak değerlendirildiğini söyleyebiliriz.

Burada temas ettiğimiz tüm bu çalışmaların yanı sıra kaynakçamızda da belirttiğimiz üzere ele aldığımız konuya farklı boyutlarıyla ışık tutacak birçok temel eser mevcuttur.

3. KELÂM TARİHİNDE AKIL-NAKİL İLİŞKİSİNE GENEL BİR BAKIŞ

Kelâm Tarihinde, Kelâmcılar nakli hareket noktası olarak kabul etmekle birlikte akla önem veren bir metodu benimsemişler ve konuları izah ederken büyük çapta akli istidlâllere başvurmuşlardır. Tabii bu durum bütün Kelâmî ekollerde aynı düzeyde olmamıştır. Bu başlık altında, İslam düşünce tarihinde kelâm karşıtı olarak bilinen ve dini meselelerde akli değil, nakli esas alan Selefîyye'nin bakış açısını verdikten sonra büyük kelâm ekollerinden Mu'tezile, Eş'ari ve Mâturîdîyye'nin dini sorunların açıklanmasında akıl-nakil anlayışlarını genel hatlarıyla vermeye çalışacağız.

“Kelâmî düşüncede, mücerret akla önem vermek genel bir olgudur. Akla değer vermek ve onun hükümlerini kabul etmek bütün Kelâmî ekollerin ortak özelliğidir” (Altıntaş, 2003: 317).

Nitekim bu konuda kelâm ekollerinin hiçbiri akli reddetmemiş ancak aklın yeri ve rolü konusu sorgulanmış, birçoğu akletmenin nesnesi, kullanım alanı, nakil karşısında konumu ve ortaya koyduğu bilginin değeri gibi konularda tartışmışlardır (Çelebi, 2002: 19).

Kelâm metodunda aklın yeri ve önemiyle ilgili olarak Bekir Topaloğlu şunları demektedir: “Kelâm metodu, akli ilâhiyat sahasında hataya düşmekten korur. Akıl aslında ilahi tekliflerin vâki olması için kaçınılmaz bir şarttır. Akıl nimetinden mahrum olanları ne ilâhi ne de beşeri kanunlar mesul tutmamıştır. Akıl, hayr ile şerri, güzel ile çirkini idrâk ve temyiz eder. Yalnız dinin esaslarını (usûlü'd-din) teşkil eden ve Kelâmda “mesail” diye isimlendirdiğimiz ana prensipleri vaz' edemeyeceği gibi haram, helal ve farz kabilinden ancak nassın tayin edeceği hususları da ibtidâen ve müstakillen edemez” (Topaloğlu, 2004: 84).

Nitekim Kur'an'da birçok ayet insan aklına seslenmiş ve yaratılanlar üzerine akıl yürütmeye davet etmiştir. Kur'an'da hakikatin bilgisine ulaşma yolunda yegâne kılavuz olan aklını kullanmayanlar kınanmıştır (Bkz. Bakara, 2/44). Kur'an'da geçen inanç esasları aynı zamanda akli istidlâlleri de içerir. Zira Allah, kulların, imana akıllarını kullanmak suretiyle ulaşmalarını istemektedir. Bu, Kur'anda geçen inanç esaslarının akla uygunluğunu gösterir. Bir başka biçimde söylemek gerekirse, Allah kullarının kalbine ve zihnine kendisini bilme istidâtını yüklemiştir (Bkz. Rum, 30/30). Nitekim peygamberler de insandaki bu fitratı harekete geçirerek sahih bir imana ulaştırmaya çalışmışlardır.

Zira Kelâm tarihinde mütekellimler Allah'ı bilme başta olmak üzere iman esaslarında akli kullanma konusunda ittifak halindedirler. İleride de geleceği gibi Mu'tezile ve Mâturîdî Allah'ı bilme konusunda akli esas almışlardır. Selefiler ve bir kısım Eş'arîler ise akla yer vermekle beraber vucûbiyeti konusunda nakli şart koşmuşlardır.

Böylece, IV. asırdan itibaren İslam itikâdiyatı sahasında, Kur'an-ı Kerim'in esas kabul etmekle beraber, onun tefsir, te'vil ve izahında akla önem veren Kelâm metodu- bir taraftan müstakil olarak devam eden Selefîyye mensupları hariç- İslam âlimlerinin ekseriyeti tarafından benimsenmiştir (Topaloğlu, 1995: 162).

Akaid meselelerinin tefsir ve izahında büyük çapta akla yer veren ve Hicri II. asrın başında zuhur eden ilk hareket, muhafazakâr İslam âlimleri tarafından Ehl-i Sünnet dışı kabul edilerek benimsenmemiştir. Mu'tezile adı verilen bu ilk Kelâmcıların akli metodu, ancak iki asır sonra benimsenmeye başlanacaktır. IV. asrın başlarında Mu'tezile mektebinde yetişen ve akli metodu benimseyen Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö.324/933), mütekellim mezhebi ile selefin mezhebi arasında yer alan yeni bir görüş getirmiş ve Eş'arî mezhebinin kurucusu olmuştur. Aynı asırda ve yeni mahiyetteki bir

hareketin de mümessili Ebû Mansur el- Mâturîdî (ö. 333/944) olmuş ve Mâturîdiyye mezhebinin kurucusu sayılmıştır (Kumcu, 1996: 52).

Kısaca bu girişten sonra akıl-nakil konusundaki fikri tartışmaları Selefiyye'den başlayarak toplu bir şekilde sunmayı uygun gördük.

3.1. Selefiyye

Selefiyye ile kastedilen Sahabe ve Tabiûnun din anlayışını/uygulayışını benimseyen İslam âlimleri, Selefiyye sınıfında değerlendirilmiştir.

“Hicri ikinci yüzyıldan sonra selefi olmakla nitelendirilen bazı kimseler, akâidle ilgili konularda salt aklî delilleri değil, sadece Kur'an'da işaret edilen aklî delilleri kabul ediyorlar. Hâlbuki Selefiyye iddiasında bulunan bazı akımlar,-dün ve bugün farklı coğrafyalara özgü farklılıklar taşıyabilirler- nasrlardaki müteşâbih ayetlerin te'viline karşı çıkmış ve aklın alanını daraltarak nakle de olabildiğince geniş bir alan açmışlardır. Onlara göre bunun gerekçesi, Hz. Peygamber ve sahabeden Allah'ı bilmeye ve nasrların müteşâbihâtını anlamaya delil olabilecek bir akıl yürütme örneğinin nakledilmiş olmaması iddiasıdır” (Altıntaş, 2003: 319–320).

“Bilindiği gibi Allah'ın Haberî sıfatları (yed, vech, ayn, istivâ gibi) konusunda selefin inancı, lafzın insan zihninde oluşturduğu mânâ ile yetinerek bu kavramlar üzerinde konuşmaktan daha ziyade, teslimiyeti öne çıkarmakla birlikte, Allah'ı bütün yetkin sıfatlarla muttasıf kılıp, O'nu yaratıklara benzetici her türlü söz, yorum ve ifadelerden uzak durmaktır.” (Kılavuz, 2006: 503).

Hatta onlar, müteşâbih ifadeleri yorumlamadıkları gibi bunu yapanlara da karşı çıkmışlar. Ayetleler de geçen müteşâbih lafızların kendi anlamlarının dışında başka bir anlam yüklemeyi değil, nasrlarda geçen hakikati bilmeyi ve tamamen anlamı Allah'a havale edici bir tavır içine girmişlerdir.

Nitekim onların en önemli özelliklerinin, inanç konularında mütekellimler kadar akla ve rey'e başvurmamış olmalarıdır. “Ancak tamamen akâidle ilgili meselelerde aklı kullanmaktan uzak olduklarını söylemek hakkâniyet ölçülerine sığmaz. Aklın görevleri konusundaki görüşleri mütekellimlerden farklı olsa da Selefiyye, özellikle risâletin sıhhatine delil olması bakımından mucizeyi gözetmede, Kur'an ve sünnetin muhtevasında bulunan aklî delillerle hüküm çıkarmada nassa dayalı akılcılığa büyük önem vermişlerdir” (Altıntaş, 2003: 318). İzmirli İsmail Hakkı(ö.1946) da Kelâmcıların Selefilerden ayrıldığı noktanın Kelâmcıların sorunlarını önce akılla çözdüklerini arkasından nasrları delil niteliğinde kullandıklarını ifade eder (Bkz. İzmirli, 1995: 30). Burada İzmirli'nin Selefileri Kelâmcılar olarak değerlendirmedeğini görmekteyiz. Çünkü İzmirli Kelâmcıları “akılcı” olarak nitelendirmektedir.

“Selef, Kur'an'a bağlı kalmak suretiyle aklî delillere itibar etmiş, onun dışında geliştirilen felsefe ve metafizik kaynaklı delillere karşı çıkmıştır. Onlara göre nazar, tefekkür ve istidlal, ancak nassın zahiri manası çevresinde olabilir” (Baktır, 2000: 10). “Bu onların, topyekûn aklın hükümlerini yok saydıkları anlamına gelmez, ancak, aklın hükümleri konusunda kendilerine özgü kurallar ve anlayışlar getirdiklerini gösterir.” (Altıntaş, 2003: 318).

“Selefin düşünce metodu, Kur'an ve sahih hadislerde mevcut olan itikada ait hükümlerin hiçbirini reddetmemek ve teville tabi tutmadan teslimiyet göstermektir. Çünkü onlara göre hak, mutlak olarak nakille bilinir” (Topaloğlu, 2004: 81; Gölcük ve Toprak, 2001: 51). İzmirli selefin metodunu açıklarken şunları ifade etmektedir: Selefiyye kendi yolunun Kur'an yolu olduğunu söylemektedir. Çünkü Kur'an'da dine davetin yolunun üç olduğu belirtilmektedir: Hikmet, güzel öğüt, en güzel şekilde

mücadele (Bkz. Nahl, 16/125). Bunlardan hikmet ve güzel öğüt Selef yoludur. Çünkü hikmet, gerçeği arayan iyi niyetli kimselere, hayrı ve doğru inancı açıklamaktır. Gerçeği kabul ettikleri halde nefis arzularına uyanlara nasihat yolu izlenir. Bunların hiçbirisine sahip olmayanlarla da usulüne uygun biçimde mücadele edilir, tartışılır (İzmirli, 1336: 39–40).

Daha sonraki Selefîyye'nin ilk örnekleri diyebileceğimiz Ebu Hanife yaşadığı devirde ayetlerin anlaşılmasında akli tevile gittiği için, kendilerini selevin inancına tabi olmakla tanımlayan bazı kimselerin, “Hz. Peygamberin ashabı için yeterli olan senin için de yeterli değil midir?” şeklindeki sorularına, O, “Evet ben onların durumunda olsaydım, onlar için mümkün olan benim için de mümkün olurdu. Fakat onların şartları ile bizim şartlarımız aynı değildir”(Ebu Hanife, 1981: 10) şeklinde cevap vermesi akla yer vermekle suçlandığına bir örnek olarak gösterilebilir.

Selefîyye'yi de iki kategoride değerlendirmek gerekmektedir. Bunlardan biri Mütেকaddimûn Selefîyye diğeri ise Mütעהhîrûn Selefîyye'dir. Mütেকaddimûn Selefîyye'den Mütעהhîrûn Selefîyye'yi ayırmak gerekmektedir. Çünkü Mütেকaddimûn Selefîyye, akaidle ilgili konularda aklî delilleri değil, naklî delilleri esas almışlardır. Onlara göre, nasları tevil etmek aklın yetki sahasının dışındadır. Başta Mütעהhîrûn Selefîyye'den İbn Teymiyye olmak üzere izleyicileri, Kur'an'ın aklî tefekküre vurgu yaptığını söylemişlerdir. Kur'an'da aklî delilin geçtiğini kabul ederek tamamıyla aklın alanını daraltmamışlar; ama ne var ki, “Kelâmcıların ve felsefecilerin özellikle gerek isbat-ı vacib'de kullandıkları zihinsel ve düşünsel delillere” (Kılavuz, 2006: 505) ve gerekse müteşâbih ayetleri te'vil etme yöntemlerine itibar etmemişlerdir. Onların akılcılığı Kur'an akılcılığıdır. Bilhassa İbn Teymiyye, Fahreddin er-Râzi gibi mütেকellimlerin “naklî deliller zannî, aklî deliller ise kesinlik ifade eder” görüşlerine şiddetli tepki göstermiştir (Altıntaş, 2003: 321).

“İbn Teymiyye gibi itikadda selevî olan Mütעהhîrûn, akıl karşısında tutumlarını değiştirseler de çok da başarılı oldukları söylenemez. O, Kelâmcıların aklî te'vil yöntemini, önce kaide ve kuralları vazedip sonra da bunu Allah'ın ayetlerine tatbik eden Hristiyanların metoduna benzetmiştir” (Altıntaş, 2003: 321). Her ne kadar o, Kur'an'ın işaret ettiği kadarıyla aklî delilleri kabul ediyor ve sahih nasla sarıh aklın çatışmayacağını söylüyorsa da (İbn Teymiyye, 1996: 3) nas karşısında aklın değeri istenilen seviyeye çıkarılamamıştır.

3.2. Mu'tezile

Kendilerini Ashabü'l-Adl ve't-Tevhid olarak takdim eden Mu'tezile, İslam düşünce tarihinde akılcı-teolojik bir yapılanmayla tanınır. Mu'tezile akla değer veren ve özellikle Abbasiler döneminde felsefe ile girdiği yakın ilişkiler dolayısıyla barındırdığı felsefi metod nedeniyle dikkatleri üzerine çekmiştir.

Mu'tezile'nin yaşadığı dönem, İslam düşüncesine çeşitli fikir akımlarının hâkim olduğu ve itikadi konularda önemli bir takım olayların cereyan ettiği kritik bir devreye rastlar. Böyle olması da Mu'tezile'nin fikirlerinin şekillenmesinde önemli bir rol oynar.

“Mu'tezile sadece, aklî delillerle inanç esaslarına delil getirmedi; fakat onlar, belirli bir sınıra kadar akla güvendiler. Şayet nas, akılla çelişirse, aklî delili tercih ettiler ve nassın te'viline sığındılar. Ekollerini ise, akıl yürütme (en-nazaru'l-aklî) üzerine kurdular. Böylece onlar, İslam tarihinde, dini bilginin kaynağı olarak akli belli bir konuma yükselten kimselerin ilklerinden oldular. İnsana düşündüğü ve aklını kullandığı zaman sem' gelmeden önce nazar ve istidlal ile Allah'ın bilgisini elde etmek vacip olmuştur görüşleriyle akli 'mücib' bir düzeye çıkardılar” (Altıntaş, 2003: 326). Ayrıca

Haberî sıfatların ve müteşâbih ayetlerin anlaşılmasında aklî te'vil yöntemini geliştiren bir ekol oldular (Ebu Zeyd, 1996: IX, 27-29).

İslam düşünce tarihinde akla en çok önem veren ekollerden biri olduğuna göre, Mu'tezile'nin akıl sözünden ne anladığını belirtmeye çalışalım. “Kelâm ilminde ilk tasnifçilerden olan Vasil b. Ata hakkın dört vecihle anlaşılacağını ifade ederek, kitap, üzerinde icma edilen haber, aklın delili ve icma” (Bkz., Kâdî Abdulcebbar, 1988: 88; Bernard, 1977: II, 334) şeklinde bir sıralamaya gitmiştir. O burada hakikatin bilinmesinin aklî delil ile olduğunu ikrar etmiştir (Kumcu, 1996: 55).

Ebu Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849) akli şöyle tarif eder: “Akıl, ilim kazanma ve insanların kendisini başka yaratıklardan, başka yaratıkları da birbirinden ayırma melekesidir” (Kâdî Abdulcebbar, 1988: 88).

Cubbâî (ö. 303/915) ise akli, “ilim” diye anlamakta ve şöyle tarif etmektedir: “İnsan akli sayesinde bir delinin işlemekten çekinemeyeceği fiilleri yapmaktan kendisini muhafaza eder (Işık, 1967: 79). Çünkü akıl “men etme” manasına gelen “ikâl” den türemiştir (Baktır, 2000: 42).

Nitekim meşhur Mu'tezile düşünürlerinden Câhız, (ö. 255/868) akılla tartılmayan hiçbir bilginin yakın ifade edemeyeceğini ve her şeyin sebebini aramanın insana mahsus bir özellik olduğunu beyan eder (Çubukçu, 1964: XII, 55). O halde Câhız'a göre akıl doğru ve sağlam bilgiyi elde etme melekesi, anlama ve zararlı şeylerden korunma gücüdür (Yavuz, 1989: II, 242).

Bütün bu tariflerden şu sonucu çıkarmak mümkündür: “Akıl ilim kazanmakta rol oynayan bir nazari tarafı olduğu gibi insanı delilden ve içgüdü ile hareket eden başka yaratıklardan ayıran bir meleke olarak, amelî ve ahlakî tarafı da vardır” (Işık, 1967: 79).

Mu'tezile Allah'ın akılla bilinebileceğini söyler. Nitekim bu konuda bilmenin akılla olduğunu Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1024) “eğer biri bize; “Allah ilk önce senin üzerine neyi vacib kıldı” şeklinde sorsa, denilir ki, “Allah'ı tanımaya götüren düşünceyi bana vacib kıldı. Çünkü Allah zaruri olarak, yani zorlama ile veya şahitlerle tanınmaz. (Bundan kastedilen kozmik delillerdir.) Ancak ve ancak biz Allah'ı tefekkür ve derin düşünce ile tanırız” (Kâdî Abdulcebbar, 1988: 39) demektedir.

Ebu Huzeyl el-Allaf ise, “tebliğ olmaksızın Allah Teâla'yı bilmenin vacib olduğu görüşündedir. İnsan ona göre, bu bilmede kusur işlerse ebedi olarak ceza görür. İnsan aynı zamanda iyinin iyiliğini fenanın fenalığını bilir. O halde insanın doğruluk ve adalet gibi şeylere gitmesi, yalan ve zulüm gibi kötülüklerden yüz çevirmesi gerekir” (Şehristânî, 1986: I, 62) Ayrıca Ebû'l Huzeyl ma'rife(bilgi) istidlâldir, zira bilen kimse (arif) zarûrî olarak istidlâli kullanandır (Bernard, 1977: II, 334) diyerek Allah'ı bilmede esasın akli kullanmak olduğunu ifade eder.

Mu'tezileye göre, eylem ve sorumluluk bilgidir; bilgi de akıl yürütmeden, akıl yürütme ise, doğrudan akıldan çıkar. Böylece akıl, bütün ahlâkî hayatın düzenleyicisi olmuş olur (Kılıç, 1992: 95).

Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu, insanların peygamberler tarafından getirilen vahyi bilgiye muhtaç olduğunu kabul etmekle birlikte akli mutlak bir bilgi kaynağı olarak görmüşler, ona daima nakil karşısında hata yapmaz bir hakem rolü vermişlerdir (Yavuz, 1989: II, 242).

Mu'tezile, inanç esasları alanında ortaya çıkan pek çok görüşünü, asl-fer ilkesine dayandırmıştır. Örneğin Mu'tezilî anlayışta, aklın, Kitap, Sünnet ve İcma'nın önüne geçirilmesi zorunlu görülmüştür. Burada Mu'tezile'nin “asl” ve “fer”e dayalı devir fikri de büyük önem arzeder. Bu nazariyeye göre, Allah'ı bilmede akıl asıl, Kitap, Sünnet ve İcma' ise, fer' kabul edilmiştir. Eğer fer'e giren şeylerden birisiyle Allah'ı bilmeye delil getirilirse, bu durumda fer, asla delil getirilmiş olur ki, bu caiz değildir. Çünkü devir ve

teselsül meydana gelir (Kâdî Abdulcebbar, 1988: 88). Mu'tezile'nin hem teorik ve hem de pratik bir temele dayalı bu düşüncesi, özellikle pratik olarak Müteahhirûn dönemi Ehl-i sünnet bilginleri üzerinde etkili olmuştur

Onlara göre akıl, Allah'ın varlığını bilmesi, iyi ile kötüyü, güzel ve çirkini belirleyebilmesi yanında Allah'ın sıfatları ve ahiret hayatının mahiyetini bilebilecek bir yeterliliktedir. Bu sebeple itikâdi sistemlerinde kendi görüşleriyle sahih nakil arasında çatışmalar olmuş ve bu yüzden Sünnî Kelâmcılar tarafından daima tenkide maruz kalmışlardır (Yavuz, 1989: II, 245).

Bütün bunlar gösteriyor ki, Mu'tezili düşünürler, İslam'ın temel prensibi olan Allah fikrinin ve O'nun şer'i tekliflerinin ancak akılla bilinebileceğini kabul etmişlerdir.

Ancak yine bazı iddialara göre Mu'tezile, itaat, isyan ve ceza konularının bilinmesinin gerekliliği konusunda akla değil nakle yer verir. Mu'tezile bu konularda akli fer, nakli asıl kabul ederek kendi içerisinde yer yer çelişkiye düşer (Bkz. Altıntaş, 2003: 370).

Nitekim Mu'tezile, Kelâm ekolleri arasında akıl ve hür düşüncüyü kelâmî konularda esas alması bakımından önemli bir yere sahiptir. Zira Mu'tezile ekolünün akıl konusunda yaptığı faaliyet bu kadarla kalmamış, özellikle haberleri ve hadisleri akıl süzgecinden geçirerek eleştirel bir zihniyetin yerleşmesine katkıda bulunması açısından önem arz etmektedir.

3.3. Eş'ariyye

Ehl-i Sünneti savunan mezheplerden biri olan Eş'ariyye'nin kurucusu Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936), kırk yaşına kadar Mu'tezile içinde kaldıktan sonra Mu'tezili görüşleri terk ederek nakli esas alan bir teoloji geliştirmiştir.

“Akıl epistemolojik değeri konusunda Eş'arîliğin kendi içerisinde homojen bir anlayışı benimsediğini söylemek oldukça zor görünmektedir. Bizzat Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin kendisi Mu'tezile düşüncesinden ayrıldıktan sonra yazdığı *el-İbâne* adlı eserinin hemen girişinde akli tevil yöntemini benimseyen Mu'tezile'yi haktan ve selefin yolundan ayrılmakla suçlayarak akıl-nakil konusundaki denge, nakilden yana kaymış, belli bir süreçten sonra kaleme aldığı *el-İstihsân* adlı eserinde ise bu dengeyi korumakla birlikte, akli tefekkürü ve te'vili reddeden kimseleri eleştirerek Kelâm metodunu savunmuştur” (Altıntaş, 2003: 323).

Nitekim Eş'arî akıl-nakil arasındaki ilişki konusunda şunları söylemiştir: “Bütün vacibler naklidir. Akıl hiçbir şeyi vâcib kılamaz. Onun bir şeyi iyi ya da kötü yapması da düşünülemez. Allah'ı bilme akıl ile elde edilir, ama bunu nakil gerektirir” (Şehristânî, 1986: I, 101–102).

Bununla beraber Allah'ı bilme konusun da Eş'ariler, “Biz peygamber göndermedikçe azab etmeyiz” (İsrâ, 17/15) ayetini delil kabul ederler. Onlara göre din, gönderilmedikçe insan sorumlu değildir. Böylece akıl yaptırım gücünün olmadığını belirtirler.

Eş'ari'ye göre akıl, güzel ve çirkini, iyiyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlış tanıyabilse, kısaca ahlâk ve hukuk ilkelerini belirleyebilse de bunların doğruluğuna inanmayı zaruri kılan vahiydir; bu sebeple insanın sorumlu oluşu dinin varlığına bağlıdır (Yavuz, 1989: II, 245). Görüldüğü üzere Eş'ari akıl ile nakli uzlaştırmak istemiş ancak akli, naklin hizmetinde kullanmaktan çekinmemiştir.

Ünlü Eş'ari bilginlerinden Bâkîllânî (ö.403/1013) akli “vacip, mümkün ve muhal olan hususları bilmek” şeklinde tarif eder (Yavuz, 1989: 243).

Bâkılânî aklı, zaruri bilginin bir bölümü olarak kabul etmiş, bilinebilirlikleri açısından dini hükümleri üçe ayırmıştır:

a) Aklî delil ile bilinenler: Âlemin sonradan olması, bir yaratıcısının ve bu yaratıcının akıl ile delillendirilen, kudret, irâde ve bilgisi bulunması, peygamberlerin onun elçisi olması.

b) Nakil ile bilinenler: Farz, haram ve mübah fiiller hakkındaki hükümler.

c) Hem akıl hem de nakil ile bilinenler: İşitme, görme, Kelâm ve günahkâr kimselere mağfîret kudreti gibi Allah'ın akıl ile delillendirilemeyen sıfatları konusunda aklın tanıklığı zayıf olup nakil ile tamamlanır (Tiritton, 1983: 177).

Bağdadi'nin aklın ve naklin konumu hakkındaki şu ifadeleri Eş'ariliğin görüşünü özetlemektedir: “Akıl, âlemin sonradan olduğunu, yaratıcısının birliğini, öncesizliğini sıfatlarının ezeliliğini, O'nun kullarına rasuller gönderebileceğini, kullarına dilediği şeyi yükleyebileceğini, sonradan olanın, sonradan olduğunun doğruluğunu, zorunlunun zorunlu, imkânsızın imkânsız olduğunu bilmekte esas olduğu halde, fiillerimizin vacip, haram, mendup vs. kılınmasına gelince, bunları bize bildiren nakildir. Din gönderilmeden önce, insanlar dini tekliflerden sorumlu tutulamazlar” (Bağdadi, 1928: 24).

Görüldüğü üzere Eş'ari mezhebinin, akla büyük önem vermesinin yanında akıl-nakil dengesinde ağırlığın nakilden yana kaydığını söyleyebiliriz. Buna ilaveten Eş'ari mezhebi, Allah'ı bilmede, dini ve ahlaki ilkeleri anlamada aklın yeterli olmayacağını ancak fiillerimizin vacip, haram vs. kılınmasını bildiren hususun ise vahiy olduğunu ifade eder. Bunun sonucu olarakta insanın fiillerinde sorumlu oluşu dinin varlığına bağlanır.

3.4. Mâturîdiyye

Ebu Mansur el-Mâturîdî (ö. 333/944) ortaya koyduğu görüşler ile Mu'tezile ile Eş'ariyye arasında bir yol takip etmiş ve bir bakıma Hanefi ekolünün itikadda devamı olmuştur. Mâturîdî, doğru ve gerçek bilgiyi elde etmede aklın şart olduğunu belirtmiştir. Çünkü duyu ve haber kanalı ile elde edilen bilginin ve diğer hususların herhangi bir hata ve yanlışlık ihtiva edip etmediğinin anlaşılabilmesi için başvurulacak yegâne kaynak akıldır.

Mâturîdî'nin en önemli eserlerinden biri olan “Kitâbu't Tevhid'de” akıl yürütme yoluyla bilgi edinmenin gerekliliğini vurgulayarak, bunu birkaç esasa dayandırır. Ayrıca insanın şüphelerinde sığınacağı yer olarak tefekkür ve istidlâli göstermektedir. Mâturîdî, Kur'an'da geçen ayetlerden(Bakara, 2/164; Zâriyât, 51/20-21) örnekler vererek aklın ve düşüncenin önemini belirtir (Mâturîdî, 2002: 13-14).

Nitekim Mâturîdî, aklın hak ile batılı ayırt etmek için hükmüne müracaat edilen adil ve tarafsız bir hâkim olduğunu söyler. Çünkü akıl yoluyla peygamberlerin doğrulukları ve davalarının hak ve gerçek olduğu anlaşılabilir. Yine ancak akıl ile yaratılan varlıkların hikmet ve gayeleri düşünülür, bunları bir yaratan kudretin, sonsuz bir yaratıcı olduğu fikrine varılır. Bunu kabul etmemenin ise sadece inkârcılık ve körü körüne inatçılık olduğunu kaydeder (Işık, 1980: 49-50).

Mâturîdîler ilim edinme yollarını duyular, doğru haber, aklî tefekkür şeklinde üç kısma ayırır ve şöyle izah ederler:

a) Duyular: İşitme, görme, koklama, tatma ve dokunma olarak beş çeşittir. Her bir duyu ile ancak kendi sahasına giren hususlar idrak edilebilir. Bu da o duyunun şartına uygun bir şekilde sahasında kullanılması ile gerçekleşir.

b) Doğru Haber: Mütevâtir (sağlam) haber ve peygamberlerin Haberî olmak üzere ikiye ayrılır. Mütevâtir haber, yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan kimselerden çeşitli konularda işitilen haberdır. Kesin bilgi ifade eder. Geçmiş hükümdarların ve uzak ülkelerin varlığını bilmek bu türdendir. Peygamberlerin gösterdiği mucize ile doğruluğu te'yid edilmiş olan haber de kesin bilgi ifade eder.

c) Aklî Tefekkür: Akıl yolu ile elde edilen bilgi yoludur. Bedihi ve istidlali olarak ikiye ayrılır. Bedihi bilgi; kesin bilgiyi ifade eder. Düşünmeden ilk bakışta edinilen bilgidir. İstidlâlî bilgi ise, düşünme faaliyeti sonucunda elde edilen bilgi türüdür. Misal olarak, dumanı gördüğümüz zaman bunun bir ateşin varlığına delalet ettiğini anlarız. Söz konusu edilen bu yollar vasıta ile elde edilen bilgiler gerçeğe karşı direnmeyen insaf ehli için apaçık bir hakikattir (Sâbûni, 2000: 55-56).

Mâturîdî naklin ve aklın dinin tanınmasında esas teşkil etmesini şu şekilde ifade eder:

Bilinmelidir ki dinin öğrenilmesinde başvurulacak kaynak iki olup biri nakil, diğeri ise akıldır. Nakil ve haber hiçbir topluluğun güvenle uygulamaktan ve başkalarına tavsiye etmekten müstağni kalmayacağı yöntemlerden biridir. Akıl ise, evrenin sadece fenâ bulmak için vücut bulmadığını, akli yerinde olan herkes hikmet yolundan ayırlamayacak düzeyde olduğunu, şu halde aklın da bir parçasını oluşturduğu evrenin hikmet dışı yaratılmasının söz konusu olamayacağını bilir (Mâturîdî, 2002: 4).

Bu demektir ki, sağlam yaratılıştaki olan her insan Allah'ın varlığını tanır. Çünkü bir insan nerede ve hangi zamanda yaşarsa yaşasın etrafındaki sayısız çekici güzellikteki yaratılan varlıkların farkına vararak yüce bir yaratıcının varlığına aklıyla ulaşabilecek düzeyde yaratılmıştır.

Hz. İbrahim'in, büyük semavi varlıklar ile Yüce Yaratıcı'nın varlığına akıl yürütmesi ve: "Ben batanları sevmem." (En'âm, 6/72). Peygamberlerin kavimlerine: "... Gökleri ve yeri yaratan Allah'ın varlığında şüphe mi vardır?" (İbrâhîm 14/10) demeleri aklın Allah'ı bilme konusunda yeterli olduğuna birer delildir (Kumcu, 1996: 63).

Allah'ı bilme konusunda Mâturîdî Kelâmcıların çoğunluğuna göre eğer Allah insanlara bir peygamber göndermemiş olsaydı bile, onun varlığını aklen bilinmesi, gerekli ve zorunlu idi (Gölcük ve Toprak, 2001: 321).

Mâturîdî'ye göre, insanlara gönderilen peygamberlere ilâhi bir müdahalenin yapılmayışı Allah'ın birliğine delildir. Buna göre insanlara peygamberlerin gönderilmesi inkâr edilemez bir gerçekliktir. Peygamberlerin gösterdiği mucizeler de bunun en açık delilidir. Şâyet âlemde Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı, bunların bir kısmı peygamberlere ve gösterdikleri mucizelere engel olurlar ve inkârcılarla birlikte hareket ederek peygamberlere muhalefet edebilirlerdi. En azından mucize göstermelerine engel olurlardı. Peygamberlerin mucize göstermelerine bir engel bulunmadığına göre bir olan Allah'tan başka ilâhın olmadığı ortaya çıkmış olacaktır (Mâturîdî, 2002: 32; Işık, 1980: 77). Zira bu delil Allah'ın birliğinin ispatı ile nakli delillerine örnek teşkil eder (Sinanoğlu, 2005: 231).

Mâturîdî Allah'ın varlığı ve birliği konusunda aklî delillere büyük yer vermiş ve kâinatın mükemmelliğinden hareketle Allah'ın varlığını ve birliğini ispata çalışmıştır. (bkz. Enbiya, 21/22) Kendisinin "temanu" delili" adını verdiği bu delil Kelâmcılar tarafından aynı konuda kullanılmıştır (Işık, 1980: 74-79; bkz. Mâturîdî, 2002: 34; Sinanoğlu, 2005: 232).

İman konusunda ise Mâturîdî, taklidî imanı kabul etmez. Ona göre gerçek iman aklî ve naklî delillere dayanan imandır. Bir kimsenin körü körüne taklit edilmesi her hangi bir delile, araştırmaya ve incelemeye dayanmadan belirli bir fikrin ve inancın benimsenmesi şeklindeki iman makbul değildir. Bu tür iman kendisini destekleyen

önemli bir dayanaktan mahrum olduğu için her an yıkılmaya ve yok olmaya mahkûm durumdadır. Hâlbuki akla ve delile dayanan iman böyle değildir: O, sağlam bir zemine dayandığı için yıkılması ve yok olması düşünülemez (Işık, 1980: 61).

Sâbûnî'ye göre de Allah'a iman konusu akla dayanmaktadır. Allah, Kur'an'ın birçok ayetinde insanları tefekkür ve muhakemeye teşvik etmiştir. Nitekim O Kur'an-ı Kerim'in bir çok ayetinde: "Onlar düşünmezler mi?", "Onlar tefekkür etmezler mi?" diye buyurmuştur. Görüldüğü gibi akıl kendi sahasına giren hususları müstakil olarak idrak edebilir. Mesela işitme kuvveti akıl olmaksızın böyle bir idrakten acizdir (Sâbûnî, 2000: 176-177).

Mâtürîdî akla büyük önem vermesine rağmen, Allah'ın görülmesi konusunda naklî delilleri yeterli görür ve bu konuda aklî delile dayanmayı doğru bulmaz. Zira aklî delilin bu konuyu ispat etmeye yeterli olmadığını belirtir. Eş'arî bu meseleyi aklî delile dayanarak ispat ederken, Eş'arî bilginlerinden Fahreddîn Râzî, Mâtürîdî'nin bu görüşüne katılmıştır. Aynı şekilde Mâtürîdî taraftarları da kendi imamlarının bu konudaki görüşlerini paylaşmışlar ve Eş'arî'nin Allah'ın gözle görülebileceğine ilişkin aklî delillerini esas almışlardır (Işık, 1980: 26-30).

Mâtürîdî, dindeki emir, nehiy, va'd, va'id, mubah, haram ve duyu-ötesi âlem ile ilgili konular ancak nakille bilinir demektedir. Akıl, düşünce açıklamak için bir alet ve olağan bir sebeptir, tek başına hüküm ortaya koyan değildir. O halde Mâtürîdîlerde dini yükümlülüğün temeli akıl değil, nakildir (Altıntaş, 2003: 366).

Mâtürîdîler, iyilik ve kötülük konusunda Mu'tezilenin görüşüne yaklaşmışlardır (Baktır, 2000: 17). Hatta aklî güzelliği ispat hususunda Mu'tezile ile Mâtürîdî arasında husun ve kubh konusunda fark yok gibi görünüyor ise de iki meselede ihtilaf etmişlerdir. Birinci mesele, Mu'tezile'ye göre bir şeyin güzelliği hakkında mutlak hâkim akıldır. Mâtürîdîlere göre ise güzelliğe hükmeden ancak Allah'tır.

Mâtürîdî eşyayı bilinme özellikleri açısından üç kısma ayırır. a) İyiliği akıl yoluyla bilinenler. b) Kötülüğü akıl yoluyla bilinenler. c) İyiliği veya kötülüğü şüpheli olanlar ki, bunlar ancak şeriat yoluyla bilinir (Çubukçu, 1964: 77-78).

Mâtürîdî, akılla nakil arasında esaslı bir denge kurabilmiş; dinin hakikatini anlayabilmek ve ondan yeterince faydalanabilmek için akla güvenmenin zaruretiyle inanmış ve dine muhalif olmayan noktalarda aklın hükmünü esas kabul etmiştir (Fırlı, 1990: 77).

Diyebiliriz ki "ne akıl vahye ihtiyaç duymadan tek başına varlığını sürdürebilecek durumdadır, ne de akıl olmadan vahyin bir önemi vardır. Başka bir deyişle Mâtürîdî, vahiy konusunda aklın hiçbir yerinin bulunmadığını iddia ederek bir fideizm(imancılık) ve aklî pasifliğe gitmediği gibi, aklın peygambere ve onun mesajına ihtiyacı bulunmadığını; vahyin öğrettiklerini aklın zaten bildiğini iddia ederek bir dini sübjektivizme de gitmemiştir. Bilakis o, aklın, tek başına ancak Allah'ın varlığını bilip, daha sonra Peygamber aracılığıyla bildirilecek olan vahye bir zemin hazırlığı; Peygamberi ve mesajını kabul ettirecek deliller sağlayıp, vahyedilen hakikatlere derin bir nüfuz ve onların savunulması için bir alet olduğu kanaatindedir" (Özcan, 1993: 136-137).

Sonuç olarak Mâtürîdî, aklın yanında nakle de yer vererek nakli daima göz önünde bulundurmuştur. Böylece akıl ve nakil arasında bir denge kurarak, sağlam temellere dayalı itikadi bir sistem geliştirmiştir. Mâtürîdî aklın, düşünceyi açıklayan bir araç olduğunu, hüküm koyan olmadığını belirtmektedir. Allah'a iman konusunda akli öne çıkarırken diğer taraftan dini yükümlülüklerde mesela emir, nehiy gibi konularda vahyin önemine dikkat çekmektedir. Sadece vahyin veya sadece aklın meseleleri

çözmediği, gerektiği yerde akla müracaatın önemi veya aklın aciz kaldığı durumlarda teslimiyetin öneminin şart olduğunu vurgulamaktadır.

4. İZMİRLİ İSMAİL HAKKI'NIN İLMİ KİŞİLİĞİ, METODU VE KELÂM ANLAYIŞI

4.1. İlmi Kişiliği

İzmirli İsmail Hakkı, Osmanlı'nın son, Cumhuriyetin ilk dönemlerinde yaşamış önemli şahsiyetlerden biridir. Bu dönemin birçok düşünce akımının, sosyal ve politik olayların cereyan ettiği bir dönem olması onun hayatını ve eserlerini etkilemiştir. Hatta o dönemin problemlerinden biri olan mektep ve medrese arasında bağlantı kuran önemli şahsiyetlerden biridir.

Genel olarak kültür, düşünce ve ilim tarihimizde; özel olarak da Kelâm tarihinde müstesna bir yeri olan İzmirli, hayatının yarım asra yakın bir zamanında sürekli yazmıştır. Önceleri hem medrese hem de mektep yazıları yazmışsa da cereyan eden politik hadiselerden dolayı sonradan tamamen mektebe yönelmiş, hatta medreseye karşı tavır almıştır. İzmirli'nin yazdığı eserlerin birçoğu Osmanlı alfabesiyledir. Onların pek azı Latin harfleriyle Cumhuriyet neslinin istifadesine sunulabilmiştir. Harf inkılâbından dolayı, yeni kuşakların Osmanlıca'yı okuyup yazmaması onun eserlerinin yeterince tanınmasını engellemiştir (Hizmetli, 1996a: 10).

İzmirli sadece bir alanda değil Kur'an, Hadis, Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf, İslam Tarihi, İslam Felsefesi, Mantık, Ahlak, Felsefe ve Dinler Tarihi gibi bir çok alanda çok sayıda eser vermiştir. Bunun yanında bir çok gazete (İkdam, Tasvîr, Ulus) ve dergide (Sırât-ı Müstakîm, Sebîlürreşâd) makaleleri (Birinci, 2001: XXIII, 533) hatta 1932 ve 1937 yıllarında düzenlenen Türk Tarih Kurumu Kongreleri'ne katılarak tebliğler sunmuş; İslam Ansiklopedisi'ne tepki olarak çıkarılan (1940-1946) İslam Türk Ansiklopedisi'nin ilmi heyet başkanlığında görev almış ve çok sayıda madde yazmıştır (Aydar, 2006 :XIII, 33). Ancak eserlerinin birçoğu basılmış değildir. Basılmış ve basılmamış eserlerinin tümü Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışladığı ve kendi adını taşıyan seksiyonda bulunmaktadır (Hizmetli, 1996a:10-11). Bununla beraber İzmirli İsmail Hakkı Kütüphanesi'ndeki Kelâm eserlerinin tanıtımı ile ilgili Marmara Üniversitesinde "İzmirli İsmail Hakkı Kütüphanesindeki Kelâm İlmiyle İlgili Eserlerin Tanıtımı", isimli bir Yüksek Lisans Tezi hazırlanmıştır (Bkz.Terzioğlu, 1989).

İzmirli, ilim anlayışını açıklarken ilke olarak hiç kimseye bağlı kalmadan âlimlerin görüşlerine yer verdiğini ve taklit etmeden gerçeğe ulaşmaya çalıştığını söylemiştir (Bkz. İzmirli, 1922: 6-8). Gerçekten de İzmirli'nin bugün de orijinal bilgiler içeren önemli eserleri -*Yeni İlm-i Kelâm*, *İlmi Hilaf gibi*- buna örnek teşkil etmektedir. Çünkü İzmirli bu eserlerde yeni bir anlayış ve metoda dayanan bir takım konular sokmuş olması açısından önem arzeder. Örneğin "Yeni İlm-i Kelâm" adlı eserinde İzmirli, "Madde ve Ruh" başlığı altında bir bahis açmıştır. Bundan sonra da alt başlıklar halinde maddenin tabiatı, maddenin hâdis olması, cisimlerin tahlili, hayat ve ruh gibi konulara yer vermiştir.

Kendi dönemi içerisinde kimi zaman Selefi olmakla suçlanan İzmirli, kendisine yönelik eleştirileri cevaplandırırken akaîd konularında felsefî yöntemleri tercih etmediğini, tartışmalı meselelerde Selefiyye'nin yolunu izlediğini, inanç konularında vahye bağlı kaldığını, sadece kalben mutmain olmak ve inkârcılara cevap vermek amacıyla akli istidlalleri kullandığını belirterek, görüşlerine ön yargıya dayanan bir kuşkuyla bakılmasını haksız bulduğunu ifade eder (Bkz. İzmirli, 1342: XXII, 30-31).

İzmirli'nin oğlu Celalettin İzmirli ise babası hakkında bu konuda şunları ifade etmektedir: "Selef ekolüne meyilli tenkitçi bir İslam âlimi, İlmi konularda ise rasyonel

düşünen, ruh- beden ilişkisinde düalizmi savunan ve idealizmi realizme tercih eden bir düşünür (C. İzmirli, 1946: 27-28). Zira ele aldığı konularla ilgili olarak zihinlerde şüphe uyandırmak yerine kısa ve kesin hükümlere ulaşmayı seven, kavramlar arasında çeşitli benzetme ve sınıflamalar yoluyla sentezlere varmaya çalışan bir ilim adamıdır (Ülken, 2001: 283).

Tasavvuf ve tarikat düşmanı olmadığını belirten İzmirli, kimseyi taklit etmediğini, her konuda ihtiyatı esas aldığını ifade eder. Ne Gazzali’nin ne de İbn Teymiyye’nin şiddetli taraftarı olmadığını söyleyerek özgünlüğe ve hür düşünceye önem veren bir şahsiyet olduğunu ifade eder (Bkz. İzmirli, 1922: 6; Hizmetli, 1996a: 34).

İzmirli İsmail Hakkı, fikir dünyasında tasavvufa fazlaca yer vermemiştir. Tasavvuf ve ahlak kitaplarında hadis diye zikredilen sözlerin çoğunun aslında mutasavvıfların sözleri olduğunu söylemesi, başta Şeyh Saffet olmak üzere zamanındaki bazı tasavvuf mensuplarıyla uzun tartışmalara girmesine yol açmıştır (Özervarlı, 2001: XXIII, 533)

İzmirli, akıllı ve ilmi, İslam’ın anlaşılmasında kullanır. İslam’ı doğrudan kaynağından almak düşüncesinde olduğu, birçok eserinde görmemiz mümkündür. Dinde hürriyet ve irâdenin egemen olmasının gerektiğini söyleyerek bu yönde dini konularla ilgili görüşleri titiz bir inceleme ve araştırmadan sonra kabul eder (Hizmetli, 1996a: 35).

İzmirli’ye göre, İslam dini fitrat dinidir. İslam kardeşliği anlam genişlemesine uğratarak tüm Müslümanları birbirinin kardeşi saymış, insan hürriyetine değer veren onu koruyan bir din olmakla beraber insana sorumlulukta yüklemektedir. Ona göre İslam akıl ve tefekkür dinidir. Onun vehimlerle ve taklitlerle işi yoktur. İslamda akıl ve nakil uygunluğu vardır. Akıl, dinden; din, akıldan ayrı değildir. Akıl asıl; din ona dayalıdır. Çünkü İslam ulûhiyet ve risaleti akıl ile ispat etmektedir (Bkz. Karadeniz, 1996: 90).

O, hür düşünce yapısını şu sözlerle ifade eder: “Ancak ve ancak İslam’a mensubum. Yalnızca Hz. Muhammed’in(s.a.v) yolundayım. İster filozof ve süfi, isterse selefi ve Kelâmcı olsun, hiçbir görüş sahibini ulu orta reddetmem. İnsanların sözlerini eleştirir, gerçek olanı seçer alırım. Her zaman aldığım söz ve görüş Hz. Muhammed’in(s.a.v) söz ve görüşüdür. Sadece o yüce peygamberin ümmetiyim ve O’nun savunucusuyum. Bununla beraber Hz. Muhammed’e atfedilen bir söz ve görüşün ona ait olup olmadığını araştırırım. Onun sözü olduğu belli olunca kalbim huzura kavuşur...”(İzmirli, 1922: 7).

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İzmirli İsmail Hakkı kendi dönemi içerisinde çağdaş bir ilim anlayışına sahip olan, yazdığı eserlerde verdiği fikirleri delille sunan, akla güvenen önemli düşünürlerimizden biridir.

4.2. Metodu

İzmirli İsmail Hakkı, Cumhuriyetin ilk dönemlerinde yetişmiş olması, altı yabancı dil bilmesi, eğitim-öğretimi bu dönemde tamamlamış olması onun konulara bakışını ve işleyişini etkilemiştir. Nitekim İzmirli İsmail Hakkı, metod olarak ilmî ve aklî temellere dayanan bir anlayışa sahip olmanın yanında eserlerinde ve ilmi konulardaki açıklamalarında akılcı bir yaklaşım sergilemiştir.

İzmirli, eserlerinin önemli bir bölümünü “hilafet-saltanattan cumhuriyet’e geçiş döneminde yazmıştır. Bu dönemler Türkiye’nin Batı’ya açılmaya, kurum ve kuruluşlarını, eğitim-öğretim, ekonomik ve kültür müesseselerini “batılılaştırma”ya

başladığı devirlerdir. Bu sebeple henüz eğitim ve öğretim, ülkede, yeni ve çağdaş programlar doğrultusunda yapılmıyordu. Bazı askeri ve teknik okulların dışında eğitim-öğretim klasik anlayışa göre yapılmaktaydı (Hizmetli: 1996b: 3). Böyle bir dönemde İzmirli ilim anlayışındaki eksiklikleri gidermek günün yeniliklerine ayak uydurmak için metod değişikliklerinin şart olduğunu ifade etmiştir.

Bu açıdan İzmirli'nin, Kelâma bakışını, ilim anlayışını ve takip ettiği metodu daha iyi anlamak için aşağıda vereceğimiz ifadelerine bakalım:

“...Bilumum ulemanın sözlerini yalnız burhan ile kabul ederim. Tefekkür ile o sözlere kıymet veririm... Lehdârlar ile aleyhdârların sözlerini dinlerim. Muhaliflerin sözünü mücerret muhalefetlerinden nâşi reddetmediğim gibi, muvafıkların sözünü de mücerret muvâfakatlarından dolayı kabul eylemem. Hiç bir âlimin şiddetli taraftarı değilim. Hiç bir âlimin sözünü vahiy gibi telakki etmem. İbn Teymiyye'nin şiddetli taraftarı olmadığım gibi, Gazali'nin de şiddetli taraftarı değilim. Hanbeli de değilim, Eş'ari de. Körü körüne mütesavvife de, mütekellime de tâbi olmam. Hak taraftarıyım... Bir kavî hakkında burhân kâim olmadıkça onu kendime mal etmem. Kendime mal edindiğim kavî doğrudan doğruya yazarım. Yoksa nakl-i mücerret ile geçer giderim... Nisbetim ancak İslam dininedir. Tarikim ancak en hayırlı tarik olan tarikat-ı Muhammediye'dir. Selefîye olsun, mütekellime olsun, mütesavvife olsun, felâsife olsun hangi fırka olursa olsun hak ve hakikatin uğruna çalışan bir fırkayı ulu orta reddetmeyi hiç bir vakit kabul etmem... İhtilaf olunan hususta her birinin birer özürleri bulunduğunu takdir eder, her bir fırkada min vechin bir hakikat görürüm...” (İzmirli, 1922: 6-7).

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere İzmirli, sağlam bir inanç ve fikir yapısına sahip olmanın yanında kabul ettiği veya reddettiği fikirleri de delillendiren, bir kimseye veya bir gruba körü körüne bağlanmayan, hür düşünceye önem veren bir insandır.

“İzmirli, öncelikle Müslümanların Avrupa milletleri karşısında ezik durumda bulunmasının en büyük sebebi olan medrese ilimlerindeki donukluğu, tıkanıklığı ve günün ihtiyaçlarını karşılamadaki yetersizliği sezmiş ve çalışmalarını bu aksaklıklar üzerinde yoğunlaştırmış, acil çözümler üretmeye gayret göstermiştir. Bu bağlamda, bu ilimlerdeki aksaklıkları gidermek için günün yeniliklerini, ilerlemelerini ve verilerini göz önüne alacak bir metot değişikliğinin şart olduğuna kanaat getirmiştir” (Baloğlu, 1996: 95-96).

İzmirli'nin kaynaklara bakışı ve onlardan yararlanması da bilimsel niteliktedir. O her ilmi kendi kaynağından öğrenip asli delilleriyle ortaya koymayı ilke edinir. Çalışmalarını öncelikle birincil ve ikincil kaynaklara dayandırır. Yararlandığı eserleri ve fikirleri yazılarında bazen belirtmekte bazen de zikretmemektedir. Zikretmemesi o görüşü artık benimsediği ve aynı görüşte olduğu anlamına gelir. Bu yüzden de bu görüşleri serdederken kaynak gösterimi yoluna gitmemektedir (Hizmetli, 1996b: 5).

İzmirli'nin eserleri kendi dönemi içerisinde değerlendirildiğinde düzenli, planlı ve metotludur. O, modern ilim anlayışına ve onun gereği olan metot bilgisine tam anlamıyla vâkıftır. O konulara modern ilim ve mantığın akli verileri ışığında çözüme kavuşturmaya çalışmış ama bunu eserlerine yansıtmakta çok başarılı olamamıştır.

4.3. Yeni İlm-i Kelâm Anlayışı

Kelâmda yenilik arayışları içerisinde bulunan, Türkiye'deki önemli isimlerden biri, İzmirli İsmail Hakkı'dır.(1868-1946) “Yaşadığı dönemde Kelâm ilminin yeterli olmadığı iddiasından yola çıkarak, Kelâm ilmine yeni bir soluk ve hareketlilik getirme

amacıyla önce Mülahhas ilm-i Tevhid ve Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme'yi yazmıştır” (Baloğlu, 1996: 96; Özervarlı, 2001: XXIII, 533). Daha sonra ise “Yeni İlm-i Kelâm” adlı eseri ve aynı konuda çıkan birçok makalesi O’nu Kelâmda yenilik arayışları içinde bulunan önemli isimler arasında yer almasını sağlamıştır (Hizmetli, 1982: 63–64).

İzmirli, yeni bir Kelâm anlayışının oluşmasının ve bu alanda eserler vermesinin nedeni olarak da şunları ifade eder:

“Bu ilm-i Kelâm bu gün için yeterli değildir. Çünkü başta Yunan felsefesine; sonra bu felsefeyi yaymak suretiyle İslâmî fikirleri ona yaklaştırmak isteyen İbn Sina gibi İslam filozoflarının felsefelerine ve en nihayet o zamanlar ortaya çıkan bidatçı ve mülhid fırkalara karşı vaz’olunmuştu. Bu kelâmı bilen âlimler de binli yıllardan sonra azalmış, özellikle, kelâmın ana meselelerini tam olarak bilene ve kelâmın anlaşılması güç yönlerini ve sırlarını anlayabilene pek az rastlanır olmuştu. Neticede kelâm ilmi, yalnızca Akâid’in- Neseфіyye ve Şerh-u Akâid-i Adudiyye’den ibaret kalmıştı. Bu ilmin en büyük kaynakları durumunda olan Mevâkıf, Mekâsıd ve Tevâli’ gibi eserleri anlayabilenler parmakla sayılabilecek kadar azalmıştı. Dolayısıyla, daha öncekiler tarafından vaz’olunan ve İslam akâidini din düşmanlarına karşı korumakla yükümlü bulunan kelâm ilminin, düşmana onun kullandığı metodlara ve nihayet asrın icaplarına göre değişmesi gayet tabii idi...” (İzmirli, 1336: 11).

Görüldüğü üzere İzmirli, Kelâm ilminin ve onun metotlarının değişmesi gerektiği hususunda ileri sürdüğü bu gerekçeleri tarihten bir takım Kelâmcı şahsiyetlerin görüşleriyle de destekleme yoluna giderek, öncelikle Sadeddin et-Teftazânî’nin bu duruma *Şerhu’l Akâidi’n-Neseфіyye* isimli eserinin baş tarafında işaret ettiğini ifade eder (Baloğlu, 1996: 97).

Yine ona göre, Müteahhirûn, Kelâm ilminin yetersiz kaldığı hususu Şeyhülislâm el-Harâni(ö.728) ve İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) gibi âlimler tarafından da ileri sürülmüştür. Yine Eş’arî âlimlerinden Ebu’l-Me’âlî son zamanlarda Ehli Kelâm yolundan dönmüş, el-Gazâlî kendi amaçları için Kelâm ilmini yeterli bulmamış, Fahreddin er-Râzî de Kelâmî yolları ve felsefi metotları derde devâ olabilecek bir kapasitede görmemiştir (Bkz. İzmirli, 1336: 12).

İzmirli’ye göre, Aristo felsefesinin inkırazı, Kelâmın ona dayanan bazı meselelerinin de zorunlu olarak değişmesi ve onların yerine yeni felsefenin (batı felsefesinin) bazı meselelerinin ilâve edilmesi böylece asrın ihtiyaçlarına uygun ve mevcut felsefeye denk bir Kelâmın yazılması gerekmektedir (Bkz. İzmirli, 1336: 13).

Ona göre, Kelâm ilminin bugün bir felsefe ile karışması gerekirse, bu felsefenin bugün geçerli olan felsefe olması gerekirdi. Eski Kelâm ve mezhepler tarihi eserlerinde defalarca zikredilen Thales, Anaxagoras, Empedokles, Demokritos, Sokrat, Eflatun, Aristo, Epiküros, Zenon, Forfiryus vb. Yunan filozoflarının yerine bugün Bacon, Descartes, Spinoza, Leibnitz, Locke, Malbranche, Hume, Kant, Hegel, Auguste Comte, Hamilton, Stuart Mill, Spencer, Bergson gibi filozofların zikredilmesi daha faydalı olacaktır. Yine, Hisbaniyyun, Tabiiyyûn, Meşşaiyyûn, Revâkiyyûn, Dehriyyûn, Süfestâiyye, Sümeniyye, Berâhime, vb. mezheplerin yerine bugün onların uzantısı durumunda olan Maddiyyûn-i Cedide, Ruhiyyûn, İsbâtiyye, İntikâdiyye, Tekâmüliyye, Misâliyye gibi mezhepleri zikretmekte faydalı olacaktır. Nasıl ki Yunan filozoflarının isimlerinin ve fikirlerinin Kelâm ilminde yer almasına izin verilmişse, onların yerine geçen Fransız, İngiliz, Alman filozofları ve onların fikirlerinin de Kelâm ilmine dâhil edilmesine müsaade edilmelidir (İzmirli, 1336: 13-14).

İzmirli, Kelâmın kendi alanına dâhil ettiği felsefenin üç asırdan beri geçerliliğini kaybettiğini artık yerine yeni bir felsefenin geçmesini istemektedir.

Özervarlı'ya göre İzmirli, bu görüşleri ileri sürerken bazı hususlara dikkat çekmektedir. Nitekim Modern felsefenin İslam dünyasına geç girmesi sebebiyle henüz taklit ve tercüme devri aşılamadığından dolayı söz konusu felsefe henüz burada bir istikamet alamadığı gibi tam anlamıyla teşekkül de etmemiştir. O yüzden yeni felsefenin yanlış mecralara, geleneğe ters düşen bir yöne kaymaması için çaba gösterilmeli, vahyi temellerle çatışmaması temin edilmeli, gerekirse bazı unsurları ya da akımları reddedilmelidir (Bkz. Özervarlı, 1998: 50; krş. İzmirli, 1339/1341:I, 147).

“Mantık ve felsefeyi Kelâm için metodolojik âlet ilimlerden sayan, o yüzden batılı filozofların İslami prensiplere ters düşmeyen görüşlerini almakta bir mahzur görmeyen İzmirli'ye göre tesis edilecek Kelâmda, yeni mantık ölçü alınmalı, felsefi bahislerin ise delillerde kullanmak üzere sadece sonuçlarına yer verilmelidir. Böylece Yunan felsefesi yerine modern Batı felsefesi ile “gerektiği ölçüde” münasebet kurulmuş, skolâstik zihniyet terk edilerek metodoloji kuralları tatbik edilmiş olur (Özervarlı, 1998: 50).

İzmirli kelâmda bazı yenilikler gerçekleştirmek isterken aynı zamanda O'nun felsefi tartışmalar içinde kaybolmasını istemediğini görmekteyiz. Bu tavrın hem moderleşme hem de kelâmın temel ilkelerinden taviz vermemenin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Kelâm ilminin gerçek manada bir İslam düşüncesini temsil ettiği hesaba katılacak olursa; bu ilmin fikri zenginlikten soyutlanması söz konusu olamaz. Ancak vahyi/sem'i inançları felsefi bir söylemle ele almak hem söz konusu inanç esaslarının anlaşılmasını zorlaştıracak, hem de akli yorumların inanç olarak algılanmasına yol açabilecektir. Bu noktada İslam dininin prensiplerini, özelliklerini ve çeşitli konulardaki temel görüşü, kısaca İslam'ın bir din olarak sunulduğu ile İslam âlimlerinin varlık, bilgi, tabiat, hayat hatta ulûhiyet gibi konulardaki fikir üretimlerini ayrı ayrı ele almak gerekir. Biri ile dinin takdim, tebliğ ve korunması, diğeri ile de İslami tefekkür ve geleneğin canlılığı ve devamı temin edilmiş olacaktır. Ayrıca inanç esaslarının bozulması ya da girift bir hale gelmesi tehlikesi ortadan kalkacaktır (Özervarlı, 1998: 51).

Yeni ilm-i Kelâmın müellifi, Kelâmda gerçekleşmesini istediği değişim planını şu zemine oturtmaktadır: *Kelâm ilminin ana konuları (mesâil) ve gayeleri (makâsıd), yani vahye dayalı temelleri her zaman aynı olup değişmemekle birlikte, kullanılan vasıta(vesâil) ve ön bilgiler(mebâdi) yani izah ve ispat şekli zaman ve ihtiyaca göre değişir. Kelâm ayrıca muhalif düşünce ve akımların zamanla değişmesi ile de metot değiştirir* (bkz. İzmirli, 1341: XXI, 59). Örneğin klasik Kelâmda Allah'ın varlığı için âlemin hudusu, âlemin hudusu içinde arazların değişmesi delil olarak kullanılmış, bugün ise bunların yerine tabiat kanunları ve diğer farklı deliller ikame edilmelidir (İzmirli, 1339/1341: I, 7-8) “Osmanlı âlimleri Kelâm ilmini yenileme ihtiyacı üzerinde dururken klasik Kelâmın ihmal edilmemesini özellikle vurgulamışlardır” (Özervarlı, 1998: 52).

Ayrıca İzmirli'nin Kelâm anlayışında göze çarpan diğer bir hususta, “kelâm ilmi ile diğer ilimler arasında tarihî bağlantı kurarak, kelâm ilmi ile bu ilimler arasında nasıl bir alış-verişin cereyan ettiğini ortaya koymaya çalışmasıdır. Bu bağlamda o, Yeni İlm-i Kelâm'ında ve diğer kelâm ile ilgili eserlerinde, kelâm ilmi ile doğrudanbir ilişki içerisine giren, fıkıh, felsefe, tasavvuf ve ahlak gibi ilimler hakkında bilgi verir. Özellikle, felsefeciler ile kelâmcıların, âlemin kıdemi, Allah'ın cüz'iyat hakkındaki bilgisi ve haşrin cismaniliği meseleleri hariç, genelde birbiriyle uyuştuklarını ifade eder” (Baloğlu, 1996: 104-105; krş. İzmirli, 1339/1341: I, 146).

İzmirli, temel amaç ve ilkeleri göz önünde tutarak Kelâmda bazı değişiklikler yapmayı hedeflemiştir. Bunu da kelâmıla ilgili eserlerine yansıtmıştır. Örneğin Felsefenin konularından olan madde ve ruh gibi konuları en önemli kelam kitabında ayrı başlık altında vermesi bunu yansıtır. Ayrıca onun birden fazla yabancı dile vâkıf olması bizzat yabancı kaynakları yorumlamasına sebeptir. O yenilenme fikrini savunurken ele aldığı meselelerde öncelikle problem teşkil eden konuları öne alıp çözmesi ve bazı hassas konularda doğabilecek sorunlara dikkat çekmesi ve öneriler sunması açısından dikkate şayandır.

5. İZMİRLİ İSMAİL HAKKI'NIN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİNDE AKLIN VE NAKLİN YERİ

5.1. Bilgi Teorisi

İslam düşünce tarihinde Kelâmcılar bilgi nazariyesi ile eserlerine başlamayı adet edinmişlerdi. Çünkü düşünce ancak bir bilgi üzerine yürütülebileceğine göre bilginin önce ele alınması bir zaruret olmuştur.

Ancak yakın dönem kelâm eserlerinde bilgi, varlık ve tabiat konuları daha az yer almıştır. Kelâm âlimleri arasında bu konulara en çok eğilenler, sahip oldukları felsefe kültürü sebebiyle de İzmirli İsmail Hakkı ve Muhammed İkbal olmuştur. İzmirli ve İkbal bilgi konusunu daha farklı bir zeminde ele alıp Kelâmın felsefeden farklı olan metodu üzerinde durmuşlardır (Özervarlı, 1998:69-70).

İzmirli, bilgi manasında olan “mârifet” veya “ilim” kelimelerinin kelamcılar arasında çeşitli tariflerinin olduğunu söyler. En önemli tarif olarakta: “Mârifet veya ilim öyle sıfattır ki onla muttasıf olan zâta bilinmesi kâbil ve mümkün olan şeyler bile iştibâh münkeşif olur” demektedir. İlim tarifleri içinde Râzi'nin “vâkıa mütâbık olan i'tikâd-ı câzim” tarifini verir ve Modern felsefenin “vakıa mütâbık tasdik” şeklindeki tarifine uyduğunu söyleyerek beğenini belirtir. Kelamcılarının çoğunluğunun “tasavvurata şamil” olan bir ilim anlayışına sahip olduğunu, tasavvurun da bir konunun zihindeki hakikati olarak ifade eder. Çünkü insan önce düşünür, düşündükten sonra bilir, bildikten sonra anlar. Nefsin düşünme melekesine “zihin” denir. İnsan bir şeyi tahayyul eder veya ona inanır. Böylece bilmeksizin düşünmüş olur. Bir şey mümkün veya zihni olarak tasavvur olunur. Fakat hakikaten var mıdır, burası bilinmez. İşte bu halde ilim eşyayı hakikiyyeye mâtuf olur, vâkıa mutâbık olan tasdikten ibâret olur (Bkz. İzmirli, 1339/1341: I, 218-219).

Bu demektir ki her ilim tasdiktir. Her tasdik ise bir ilim değildir. İnsan bir şeyi bilir, bir şeyin oluşumuyla ilgili bilgi elde edebilir fakat niçin ve nasıl meydana geldiğini bilmez ve anlamaz, bir şeyi bilmeksizin anlamak mümkün değildir, fakat anlamaksızın bilmek mümkündür (İzmirli, 1339/1341: I, 219).

İzmirli bilginin bir sureti, bir de maddesi olduğundan bahseder. Maddesi tasavvur ettiğimiz eşyanın kendisidir. İlmin maddelerini tedarik edenin tecrübe, fakat ona suret verenin de akıl olduğunu ifade eder. Böylece İzmirli bilgi için aklın önemine dikkat çekmiştir (Bkz. İzmirli, 1339/1341: I, 220).

Bilgi elde etme ve gerçeği bulma konusunda Kelâmcıların kullandığı iki metodun olduğundan bahseden İzmirli, bunlardan birinin dini, diğerinin felsefî bir yol olduğunu söyler. Dini yol, hem his ve tecrübeye hem de akıl ve tefekküre yer vermekle beraber tecrübe ile tefekkürün yeterli bulunmadığı konu ve durumlarda, doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak, sahih nakli de bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Bu metot, zihni okşadığı gibi gönlü de okşamakta ve hiçbir eksiklik bırakmadan ihtiyaca cevap vermektedir. Felsefî yolun ise, dini yolla karşılaştırıldığında, daha karmaşık ve daha güvensiz bir yol olduğu ve duyuların alanı dışına çıkamayacağı belirtilmekte ve küçümsenmektedir (İzmirli, 1339/1341: I, 46-47).

Kelâmın kullandığı dini 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 ilahi 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. O yüzden dini metot, taklidi reddederek akla

hürriyet tanır, bunun yanında vahye istinat ettiği için kalbi de tatmin eder. Dolayısıyla felsefi metoda göre daha kesin, daha umumi ve daha etkilidir (Özervarlı,1996: 111; Krş. İzmirli, 1339/1341: I, 51-55).

Vahiy merkezli bilgi metodunu savunan İzmirli, bunun nedeni olarakda aklın tek başına yetersizliğini ifade eder. Akıl, tecrübe dünyasında sadece algılanan şeyleri bildiği için, bir şeyin künhüne ulaşması zor ya da imkânsızdır. Görünmeyen mevcutlar konusunda ise aklın kapasitesi çok sınırlı olup meselâ kendisine en yakın bulunan ruhu bilememektedir. O halde tecrübe dünyasında bile yeterli olmayan aklın, gayb âleminde, mebde ve meâd gibi konularda yetersizliği evveliyatla sabittir. Gaybı tam manasıyla bilebilecek bir kuvvet insanda bulunmadığı, Allah mefhumu zihinde oluşsa da, onun zâtı ve sıfatlarının mahiyeti bilinemediği için vahye, ilahi bilgiye ihtiyaç vardır. Ayrıca zaten her bir insanda aklın kapasitesi farklı olduğu ve herkes her şeyi aynı derecede idrak edemediği için ortak bir yol göstericinin bulunması gerekir (Bkz. İzmirli, 1339/1341: I, 47-50).

Nitekim aklın alanını sınırlandıran İzmirli, aklın tek başına hâkim olamayacağını, bir şeyi haram veya vacip kılamayacağını söyler. Aklın yalnız delil olabileceğini, şeri'n ise hâkim, emir ve nehyi tatbik eden olduğunu söyler. Ancak bazı mezheplerin akli hâkim kıldığını hatta bir şeyi haram ve helal bile kılabilceğini söylediklerini vurgular (İzmirli, 1339/1341: I, 51).

İzmirli, Kelâm'da; istidlâl-nazar, his-tecrübe, haber-rivayet ve vahiy olmak üzere bütün vasıta ve metotları dikkate almıştır. Duyular âleminde his, makûlâtta ise vahiy ile desteklenen akıl temel kılınmıştır (bkz. İzmirli, 1339/1341: I, 59).

İzmirli bilginin kaynağı olarak duyular(havas), nakil(haber) ve akli(nazar) kabul etmiş ve bu kaynakların doğruluk ve sağlamlığı üzerinde durmuştur. Allah'ın bilgisinin kaynağı ve sebebinin bizzat kendi "Zatı" olduğu ve zâtı gereği, O'nun bilmek için başka herhangi bir sebebe muhtaç olmadığı belirtilmekte ve insan bilgisinin kaynakları tek tek ele alınıp şu bilgilere yer verilmektedir: "Duyularla meydana gelen ve duyulara dayanan bilgiler zorunlu bilgilerdir, yani aklın, doğruluğuna açıkça hükmettiği bilgilerdir. Haber ise "mütevâtir haber" ve "Peygamber'in Haberî" diye iki kısma ayrılmakta ve "duyulur" ve de aklen mümkün olan şeylerle ilgili mütevâtir Haberîn kesin bilgi verdiği kaydedilmektedir. Peygamber'in Haberînin doğru bilgi vermesinin bizzat Peygamberin Haberî olmasından dolayı mümkün olduğu; dolayısıyla, ancak "duyulur şeyler" le ilgili olması halinde zorunlu bilgi, aksi halde mahiyeti gereği "istidlâlî bilgi" sağladığı ifade edilmekte. Aklın da düşünme (nazar) ve delil getirme (istidlal) diye ifade edilen faaliyetleriyle elde edilen bilgilerin şüpheden yoksun olamayacağı; bu nedenle, aklın, bilhassa dinde, "nakil" ile desteklenmesi gerektiği belirtilmektedir" (İzmirli, 1339/1341: I, 56-60; bkz. Özcan, 1996: 28).

Kelâmcılar hem akli bilgiyi hem de vahyi bilgiyi delil olarak kullanırken, filozoflar ise bir kısmının duyuları; bir kısmının akli; bir kısmının iç duyuyu(vicdan ve şuuru) ve bir kısmının da ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri bilinmektedir. Ancak İzmirli, bilgi kaynaklarından biriyle yetinmek yerine, bütün bilgi kaynaklarının hepsini birden dikkate almanın daha sağlam bir yol olduğunu kaydetmektedir. Ayrıca "ilham" ve "keşf" de birer bilgi kaynağı olarak görmektedir. Fakat keşf ve ilhamı enbiyaya hasretmektedir (İzmirli, 1339/1341: I, 59-60).

Bilgi teorisi hakkında İzmirli, bilginin sınırları ve değeri; bilginin dereceleri üzerinde durur ve doğrudan bilginin değeriyle ilgili görüşleri açıklamaktadır. Daha sonra kesin bilginin derecelerinden ve ilk prensiplerden bahseder.

Önce Skeptiklerden söz edip onların, insan ruhunun kesinliğe ulaşip bilgi oluşturamayacağı; gerek "duyulur dünyada", gerekse "ilk-sebep" konusunda herhangi

bir şeyi bilemeyeceği, dolayısıyla “hakikat”ın insanın ulaşamayacağı birşey olduğu şeklindeki düşünceleri belirtildikten sonra, bugün artık skeptik kalmadığı; ancak insanın gerektiğinde şüphe etmesinin faydalı olduğu gibi görüşlere yer verilmektedir. Ayrıca, burada bahsedilen Skeptiklerle, yani şüphecilerle, sofistlerin kastedildiği de kaydedilmektedir (Özcan, 1996: 29).

Doğmatiklerin ise, insan ruhunun kesinliğe ulaşabileceği; dolayısıyla “ilk sebebi”, “duyulur” ve “düşünülür” şeyleri aynen olduğu gibi bilebileceği; ayrıca, zihindeki “kesinlik” ile dış dünyanın birbirine uygun olduğu görüşünü taşıdıkları belirtilmektedir. Genelde bilginin göreceli (izafi) olduğu görüşünde birleşen Rölâivistlerden söz edilirken, pozitivist rölâivistler ve tenkitçi rölâivistler olmak üzere iki ayrı ekole yer verildiği görülmektedir. “insan ruhu mutlak’ı idrak edemez” ilkesini esas alan pozitivistlerin Tanrı, “madde” ve “kuvvet”in bilinmeyeceği; dolayısıyla eşyanın aslının, “ilk illetin” ve “nihâi” amaçların kavranamayacağı; ancak tecrübe ile sabit olabilen şeylerin, yani “duyulur şeylerin” bilinebileceği görüşünde oldukları belirtilmektedir. Bilgimiz dış dünyayı nasıl açıklamışsa dış dünya öyledir, görüşünde olan pozitivistlerin metafizik konularda skeptik, fiziki âlemle ilgili konularda ise doğmatik oldukları ifade edilmektedir. Pozitivistler bilgi alanını duyu alanıyla sınırlarlar. Dolayısıyla, onlara göre, düşünme (nazar) ve akıl yürütme (istidlâl) kesinlik ifade etmez. Tenkitçi rölâivistlerin ise, “insan akıllı mutlak olarak hiçbir şeyi bilemez” ilkesine dayanmalarından dolayı aklın, hiçbir şeyi olduğu gibi bilemeyeceği, eşya ile ilgili bilginin eksik bir “tecrübe” ve basit bir işaretten ibaret olduğu, yani eşya bize görüldüğü gibi bilindiği görüşünde oldukları belirtildikten sonra; zihnin duyu verilerini kendisine göre düzenlediği ve bu düzenlemeyle eşya arasında tam bir uyumun bulunmayabileceği konusunda birleştiklerinden söz edilmektedir (Özcan, 1996: 29; bkz. İzmirli, 1981: 37-38).

İdealistlere gelince, onların “âlemi bizzat tasavvurdan ibaret” saymalarından dolayı, dış dünya hakkında edindiğimiz bilgilerin, aslında, doğrudan değil, ancak “zihni suretler” aracılığıyla mümkün olduğu; dolayısıyla, bir bakıma, bizim ancak zihni suretleri bilip onları, dış-dünyaya resmettiğimiz ve dış-dünyanın, kendi iç algılarımızın bir kopyası olduğu, yani eşyanın değil, ancak duyularımızın gerçek olduğu görüşünü benimsediklerini ifade edilmektedir. Bu durumda, bilginin kaynağını tasavvur oluşturmakta ve böylece, her şey tasavvurlara irca edilmektedir. Bu açıklamalardan sonra, filozoflardan bir kısmının duyuları; bir kısmının akıllı; bir kısmının iç duyuyu(vicdan ve şuuru)ve bir kısmının da ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri şeklinde bir özet açıklamaya yer verilmektedir(Özcan, 1996: 30; bkz İzmirli, 1981: 39-40).

İzmirli, bilginin dereceleri hakkında da şunları ifade eder: Kesin bilginin üç derecesi vardır. Bunlar “ilme’l-yakin”, “ayne’l-yakin” ve “hakka’l-yakin” dir. Ve bunları izah ederken bilinen görüşlere yer vermektedir. a) İlme’l-yakin: akıl ve nakle, yani “nazar” ve “haber”e dayanan bir bilgi ye denir. b) Ayne’l-yakin: Bu da insanın birşeyi bizzat kendi görüp onun mahiyetini bilmesini ifade etmektedir. Bu bilgi müşâhedeye dayanıp terddütleri gidermeye daha elverişli olduğu için, ruhu daha iyi tatmin etmesinden dolayı, “ilme’l- yakin”den daha üstündür. Nitekim Hz. İbrahim (a.s) aynel yakinle bilmek için(Velâkin liyatmainne kalbi) (Bakara, 2/ 260) demiş idi. c) Hakka’l-yakin: Belirtildiğine göre, bu, “iç duyu” ve “iç tecrübeye” dayanan, yani “içte” duyulup yine “içte” müşâhede edilen bir bilgidir. Bu bilgi bir şeyin hakikatine vakıf olunduğunu ve o şeyin tam olarak bilindiğini ifade eder. Bu bilgiye sahip olanlara, yani bilgileri bu dereceye ulaşanlara “ma’rifet ehli” (arif) denilmektedir. Çünkü başkalarının

haber ve nazar ile bildiklerini ârif bizzat “zevk” ile ve “vicdan” ile bilir. Bu mistik bir bilme tarzıdır (İzmirli, 1981: 41-43).

Son olarak İzmirli, Mebâdi-i Evvel dediği ilk prensiplerden bahseder. İzmirli, burada insan bilgisinin üç derecesinden söz etmekte ve bunları şu şekilde sıralamaktadır. a) Âdi Bilgi: Günlük hayattaki sıradan bir bilgidir. Tecrübeye ve habere dayanan dağınık bir bilgidir. İzmirli bu başlık altında bilginin tanımlarına yer verir. Hatta çok meşhur olan çeşitli tanımlar nakledilmektedir. b) İlmi Bilgi: Akıl yürütme ve delil getirmeyle elde edilen bir bilgidir. c) Felsefî Bilgi: Bunun yüksek ve bileşik bir bilgi olduğu; bütün kâinatı bir bütün olarak açıklama gibi bir özelliğe sahip bulunduğunu; dolayısıyla, bunun ancak filozofların sahip olacağı bir bilgi olduğu kaydedilmektedir (Bkz. İzmirli, 1981, 142-149).

Buraya kadar İzmirli'nin bilgi anlayışını vermeye çalıştık. İzmirli bilgi teorisini ilgilendiren konuları “Yeni İlmi Kelâm” isimli eserinde beş başlık altında ele almıştır. İzmirli bilgi teorisi ile ilgili konuları birbirinden kopuk bir biçimde yer vermesi bilgilerin düzenli verilmesini zorlaştırmıştır. Diğer kelâm eserlerinden farklı olarak felsefenin bakış açısını ve metodunu tatbik etmeye çalışmıştır. Buda önemli bir yenilik olarak görülebilir. Ayrıca İzmirli gerek bilginin tarifinde gerekse bilgi elme de aklın önemine dikkat çekmiş ancak aklın tek başına yeterli olmadığını, bu konuda modern felsefenin akli merkeze oturttuğu için yanıldığını ifade etmektedir.

5.2. Tabiat Görüşü

Tarih boyunca insanların kafasını madde, ruh ve Allah gibi kavramlar meşgul etmiş ve bu sorulara çözüm aramışlardır. Yakın dönem Kelâm eserlerinde ise bu konular yoğun olarak ele alınmamıştır.

İzmirli'ye göre tabiat kavramı alelade “zat” kavramıyla eş anlamlıdır. Varlığın tabiatı demek zâtı demektir (Çetinkaya, 2000: 210).

İzmirli İsmail Hakkı modern felsefede varlık tasavvurunun insan zihninin en genel kavramı olarak ifade eder. Vücud, varlık; zât mâhiyet demektir. Vücûd tasavvuru tarif olunmayacak kadar açıktır. Ona göre bu anlayış İslam düşünürlerinin görüşüne uymaktadır. Çünkü vücûd onlarca “a'râf-ı eşyâ” olarak kabul edilmiştir (İzmirli, 1339/1341: I, 253).

İzmirli, maddenin mahiyeti konusunun kelâmı fazla önem taşımadığını, sadece kadîm veya hâdis olma vasfı itibarıyla üzerinde durulduğunu ifade eder. Buna göre madde hâdis olduktan sonra mahiyeti ne olursa olsun, hatta bazı modern filozoflarca inkâr edilmesi bile kelâm ilmi için sorun teşkil etmez. İnsan zihnini meşgul eden “madde ve ruh” konuları hakkında felsefecilerin görüşlerini bilmek yeni ilmi kelâm için önemlidir. Kelâmcılar her ne kadar maddeyi kabul ediyor ve bazı görüşlerini ona dayandırıyorlarsada, her şeyin aslı olarak görülmedikçe, İslam madde konusundaki çeşitli görüşlere karşı tarafsız kalır, bir iddiada bulunmaz, yalnızca doğru bilgileri alıp kullanır (İzmirli, 1339/1341: I, 263-264).

Dolayısıyla İzmirli, modern düşüncede madde ile ilgili yeni görüş ve teorilerin Kelâm ilmi için bir problem teşkil etmeyeceğini var saymıştır. Son nazariyelerin aslında maddenin önemini düşürüp onun yerine kuvveti öne çıkardığını fark eden İzmirli, bunu materyalistlere karşı kullanmaktan büyük bir memnuniyet duymuştur. Çünkü eski fizikte ısı ve ışık birbirine dönüşmeyen farklı kuvvetler şeklinde algılandığı halde yeni fizikte bunlar maddenin görünmez hareketinin halleri olarak kabul edilmiştir. Madde enerjiye dönüşüp kaybolduğu için, kuvvetin maddeye tâbi olduğu iddiasının bir kıymeti kalmamıştır (İzmirli, 1339/1341: I, 283-284).

Kelâm literatüründe “cüz-i lâ-yetecezzâ” ya da “cevher-i ferd” olarak adlandırılan atom nazariyesine de değinen İzmirli, Kelâmcıların “cevher ve araz”ın yerine modern felsefede “mevcüd ve hâdis”nin geçtiğini, var olanın mevcüd, görünenin ise hadise olduğunu ifade eder (İzmirli, 1339/1341: I, 237).

Modern kimya ve fiziğin, bölünmeyen atom görüşü ile Kelâmcılara yaklaştığını bildirmektedir (İzmirli, 1339/1341: I, 270-271). Ona göre Kelâmcılar atoma büyük önem veriyorlar, çünkü onunla âlemin hudûsunu hudûs ile de muhdisini ispat edip, böylece tabiat ile ilâhiyat arasında bir köprü kuruyorlar (İzmirli, 1339/1341: I, 274). Öte yandan İzmirli, atomun mekânda yer tutmuş (mütehayyiz) olmasına karşılık, mevcut bilime göre yine de parçalanamaz oluşunu anlamının çok zor olduğunu belirterek, hem orijinal bir tespit yapıyor hem de nazariyenin çürütüleceğini adeta önceden görüyor (Özervarlı, 1998: 75;bkz. İzmirli, 1339/1341: I, 267).

Âlemin kîdemi konusuna değinen İzmirli, Allah’tan müstağni görerek bu görüşe inananların, inançsızlığa düştüklerini, ancak İslam filozoflarının Kîdem-i âlem ile beraber Allah’ı itiraf ettiklerini söyler. Zira âlemin aslı kadim olunca Allah’ın âleme yaratıcı olması hakiki değil, mecazi olacaktır” (İzmirli, 1340/1343: II, 165) Âlemin kîdemi görüşünde olanların “kâmilin nâkısı ihdas edemeyeceği davası”na dayanmalarını ayrıca zayıf bulduğunu, çünkü illetin ma’lûlden her zaman daha üstün olacağını, kamilden yine kâmilin südur etmesi halinde bunların birbirinden ayırt edilemeyeceğini, bu yüzden âlemin her halükarda noksan olacağını savunur. Diğer taraftan madde şekilsiz olamayacağı için şekil verecek bir illetin önceliği de gerekecek, sonuçta âlem yine kadim olmayacaktır (İzmirli, 1340–1343: II, 167). İzmirli, modern felsefenin de Kant (1724–1804) başta olmak üzere âlemin hudusunu kabul ettiğini belirtir. Ayrıca bu konuda İslam düşüncesindeki farklı görüşleri naklettikten sonra, filozofların kîdem-i âlem görüşüne katılmayarak, bu konuda hadis ehlinin görüşünün “ahkem”, Kelâmcıların görüşünün ise “eslem” olduğunu beyan eder (İzmirli, 1339/1341: I, 280).

Yeni dönem Kelâm ilminin temsilcisi olarak İzmirli’nin bilgi ve tabiat konusundaki görüşleri bir bütünlük yerine yalnızca kısmi yaklaşımlar ifade etmektedir. Zamanının bilgi ve tabiat felsefelerini eksik ve dolaylıda olsa takip etmekle beraber, bunları ya klasik Kelâmın terminolojisi ile aktarmak mecburiyetinde kalmış, ya da bütünüyle yabancı istilahlar kullanmıştır (Özervarlı, 1996:113)

Görüldüğü üzere İzmirli tabiat konusunu farklı bir metodla, modern felsefenin bu konu hakkındaki görüşlerine yer vererek işlemiştir. Bu konu hakkında İzmirli kelâm kitaplarından olmayan madde ve ruh adlı bir başlık atmıştır. Bu konu içerisinde tabiat konusuna yer vermiştir. Kelâmda maddenin kadim ve hadis olma yönüyle ele alındığını, madde konusunda İslam düşüncesinen aykırı bir anlayış olmadıkça yeniliklerin kelâm ilmi için sorun teşkil etmeyeceğini söyler. Ayrıca İzmirli bu konuda madde yerine kuvveti ön plana çıkarmıştır.

5.3. Ulûhiyyet Anlayışı

Allah inancı, İslam’ın ve bütün ilahi dinlerin temelini oluşturur. İnanılması gereken ilk esas Allah’ın varlığı ve birliğine imandır. Allah’ın varlığına ve birliğine inanmadan diğer iman esaslarını kabule imkân yoktur.

Bütün dinler arasında en sade ve kolay anlaşılabilen, kısaca Allah’ın varlığı ve birliği (tevhid), O’nun yüceliği (tâzim) ile noksanlıklardan beri oluşu (tenzih) esaslarına dayanan ve her şeyiyle mükemmel bir ilâh mefhumu ortaya koyan bir anlayıştır. Küfrü (inkâr, ateizm) bir yana koyarsak İslâm’ın ulûhiyyet çerçevesinde kabul etmediği ve en çok mücadele ettiği husus şirkidir (çok tanrıcılık, politeizm). Kur’an-ı Kerim Allah’ın

varlığından çok O'nun tekliği ve birliğini savunan ayetler ile doludur. İslâm'a girişin ön şartı olan şehâdet ifadesinin ilk kısmı tevhidi ihtiva etmektedir (Özervarlı, 1998: 77).

Kelâm kitaplarında da uluhiyyet bahsinde ilk olarak Kur'an'ın getirdiği tevhid esasları işlenmiş ve her türlü şirk ihtimaline karşı bu prensip savunulmuştur. Kelamcılar varlığını ve birliğini ifade eden pek çok delil kullanmışlardır. Ayrıca Kur'an'daki akli istidlâl yöntemini esas alarak temânü delilini geliştirmişler hatta tarihi ve kozmolojik delilleri de kullanmışlardır.

5.3.1. Allah'ı Bilme

Allah meselesi Kelâm'da, diğer bütün meselelerin merkezini oluşturan bir konudur. "Tanrı'nın neliği ve nasıllığı, insanlık tarihi boyunca insan zihnini en çok meşgul eden problemlerden biridir. Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu, en az varlığı kadar önemlidir" (Sinanoğlu, 2005: 56). "İnsan zihni, hayatının bağlı bulunduğu "Mutlak Varlığı" her zaman bilmeye çalışmıştır. Bu düşüncesiyle sonlu varlık olan insan sonsuzu kavramak istemiştir. Duyularımız, aklımız hep bu mümkün âlem içinde o Müteâl (aşkın, transcendantal) varlığı bilmek için çırpınmıştır" (Yüksel, 2005: 25).

İzmirli, "Mülâhhas İlm-i Tevhid" adlı eserinde "Allah'ın zâtını ve mahiyetini bilmede insan akli acizdir" başlığı altında Allah'ı bilmenin vucûbiyeti hakkında ekollerin görüşlerine de yer vererek görüşlerini izah eder.

Allah hakkında mağrifet için nazar ve istidlâl (akıl yürütme), Ehl-i Hakka göre, dinen farzdır. Bunu "Allah'ın rahmetinin eserlerine nazar et" (Rum, 30/50) ve "Göklerde ve yerde neler var, neler oluyor bir bakınız" (Yunus, 10/101) ayetleri ile "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün birbirini takibinde akıl ve fikir sahipleri için birçok deliller, alametler vardır" (Al-i İmran, 3/190) ayetinin nüzülünde vârid olan "Bu ayeti alt ve üst çenesiyle çiğneyip de ifade ettiği manası üzerinde düşünmeyen kimsenin hali acıklıdır, perişandır" hâdis-i şerifi buna delalet eder. Bu emirler, vucûbiyet ifade eder. Buradaki marifetten maksat, insanın gücü nispetinde Hak Teâla'nın varlığını, vücubunu, kemal sıfatlarını, subûti ve selbi sıfatlarını tasdiktir. Allah'ın künhü (hakikati) hakkında bilgi edinme meselesine gelince, muhakkiklere göre bu gerçekleşmez. Hatta Hucetü'l-İslam İmam Gazali ve İmamu'l-Harameyn Cüveyni ile Süfîler ve filozoflar imkânsızlığında hemfikirdirler (İzmirli, 1338: 125). Bilinemez diyenler insan aklının sınırlı olduğundan, Allah'ın hakikatının ise sonsuz olduğunu ileri sürmektedirler.

Mu'tezile'ye göre Allah'ı bilmek için fikri ve akli kullanmak vaciptir. İmam-ı Gazali ve İmam-ı Râzi gibi bazı büyük imamların, vacib'in varlığının apaçık bilinmesine ve bundan dolayı, akıl yürütmeye(nazara) ihtiyaçtan varestede bulunduğu zahib olmaları hakkında görüş bildirmeleri, şu şekilde izah edilebilir: Bu mükellefin idrak kapasitesine bağlı bir keyfiyettir. Herhangi bir mükellefe göre, Allah'ın varlığı ve sıfatları, apaçık belli ise, artık ona Allah'ın varlığına delil getirmek gerekmez. Fakat bu itibar ile de nazar, farz-ı kifâye olmuş olur. Çünkü bazı şüphecilerle inatçıların şüphelerini gidermek ve hakikati arayan halis niyetli kişilere yol göstermek için, delillere bütünüyle vakıf kimselerin bulunmasına ihtiyaç açıktır. Hatta büyük fakihler "dinen sefer müddeti ilan edilen her mesafe bitiminde, bu sıfatı taşıyan bir zatın bulunması gerekir" demişler ve ona mansub li'z-zebb(dini korumak için görevlendirilmiş) adını vermişlerdir (İzmirli, 1338: 126-127).

İzmirli, Ehli Sünnet ve Mu'tezile'nin "Allah'ı bilmek vaciptir" fikrinde birleştiklerini söyler. Marifetullah vaciptir. Allah'ı bilmeye ileten de nazar ve istidlâldır. O halde nazar ve istidlâl de vaciptir. Ancak ekollerin ihtilaf ettikleri konu "Bu vücubu

bilmenin yolu nedir?” sorusundan kaynaklanmaktadır. Eş’arilere göre, bunu bilmenin yolu Peygamber gönderilmesi veya Peygamber tebliğinin ulaşmasıdır. Mâturîdîlere göre, akıldır. Çünkü akıl Allah hakkında sabit olan bu vücubu bilmenin aletidir. Mu’tezile’ye göre; akıl Allah’ı bilmeyi gerektirir ve vacip kılar. Mu’tezile’ye göre insanın sorumlu olduğu şey; Allah’ın varlığını bilmek ve aklın, güzellik ve çirkinliğini idrak ettiği hükümlerdir (İzmirli, 1340/1343: II, 227-229).

Son olarak müellifimiz, Allah’ı bilme konusunda görüşlerini şöyle özetler, Allah’a iman konusunda her fert, zihninin istidadına tabidir. İstenen, şeriatın bildirdiklerine uygun bir imandır. Bu amaca ulaştıran yollar, birer vasıtaadır. (Rabbini nasıl bildir?) sorusuna muhatap olan bir arif “Nefsin, kabulünü yok saymaktan aciz kaldığı bir takım içsel varidat (duygu ve ilham) ile...” cevabını vermiş. Herkes bu soru karşısında zihninden ve gönlünden kopup gelen varidatı (kalbine doğan şeyleri) dinler ve Allah’ını öylece bulur.

Allah nedir deyince gafil

Allah deyip hamûş olur dil (İzmirli, 1338: 127).

5.3.2. Allah’ın İsimleri

İzmirli, Allah’ın birçok isminin olduğunu ve bu ilahi isimleri birçok şekilde taksim etmenin mümkün olduğunu söyleyerek şu şekilde sınıflandırır:

1. Allah’ın varlığına delâlet eden isimler: Şey, zât ve nefis gibi.
2. Varlığının keyfiyetine delâlet eden, kadim, ezeli, bâki, daim gibi isimler.
3. Hakiki sıfatlara delâlet eden isimler: Âlim, kâdir, hayy, semî, basîr gibi.
4. İzafî sıfatlara delâlet eden isimler: Evvel, âhir, zâhir, bâtın gibi.
5. Selbî sıfatlara delâlet eden isimler: Kuddûs, selâm gibi.
6. Zâtından sâdır olan fiillerinden türetilen isimler: Hâlık, Rezzâk gibi (İzmirli, 1340/1343: II, 84-85).

İzmirli’inde tasnifinde görüldüğü üzere “Allah’ın isimlerinin yüzlerle ifade edilebilecek kadar geniş sayıda ve kapsamlı oluşu, İslam kelâm ve düşünce tarihinin ilâhiyat alanına çok zengin bir malzeme teşkil etmiştir” (Yurdagür, 1999: 19). Ancak Naslarda yer alan bu kavramları tereddütsüz benimseyen Kelâm âlimleri nasla sabit olmayan isimleri Allah’a izafe etmenin meşruiyetini tartışmışlardır” (Topaloğlu, 1989: II, 483).

İzmirli İsmail Hakkı, Allah’ın isimlerinin hepsinin mukaddes olduğunu, içlerinden birine mukaddes demenin caiz olmadığını, O’nun ancak en güzel isimlerle anılabileceğini ifade eder. (İzmirli, 1340/1343: II, 86).

Nasların nitelendirdiği genel ulûhiyet anlayışına ters düşmemek şartıyla Allah’ın isimlendirilmesini meşru görenler olduğu gibi doğru bulmayanlarda vardır. Gazali’ye göre nasla sabit olmayan bir ismi Allah’a nisbet etmek meşru değildir; bununla birlikte ulûhiyete ters düşmeyen bir kavramla O’nu nitelendirmek mümkündür (Bkz. Yurdagür, 1999: 24; Topaloğlu, 1989: II, 483).

Allah’ı isimlendirmede ölçü nakil midir, yoksa akıl mıdır sorusu Kelâmcılar tarafından tartışılmıştır. Mu’tezile akıldır cevabını verirken, Ehli Sünnet ise bunun tersini savunmaktadır.

“Bağdat ekolü dışındaki Mu’tezile bilginleriyle birçok kelâm âlimi de, naslarda yer almamakla birlikte tenzih mahiyetinde olan kelime ve terkiplerle Allah’ın nitelendirilmesinde herhangi bir sakınca görmemişlerdir” (Yurdagür, 1999: 25).

Ancak Ehli Sünnet’e göre ise Allah’ın isimleri tevkifidir. Şâriin iznine, ayetlerde ve hadislerde bildirilmeye bağlıdır. Aklın caiz gördüğü, kıyasın hükmettiği her ismi

Allah'a vermek caiz değildir. Naslarda geçmeyen ismin Allah'a verilmesi yasaktır (İzmirli, 1340/1343: II, 86).

Bu konuda İzmirli'nin Ehli Sünnet yaklaşımında olduğunu, Allah'ın en güzel isimlerle anılacağını ve bu isimlerinde ayet ve hadislerde geçen isimler olcağını belirttiğini söyleyebiliriz.

5.3.3 Allah'ın Varlığını ve Birliğini Delillendirme Yöntemi

Allah'ın varlığını ispat için İslam düşüncesinde (Kelâm, Tasavvuf ve Felsefe'de) ve diğer birçok felsefî ekollerde çeşitli deliller ileri sürülmüştür (Yüksel, 2005: 33). Allah'ın varlığını ispat amacıyla İslam âlimlerince vahiy, akıl ve keşif metotları kullanıldığı halde, Kelâm ilminde daha çok akli istidlal metoduna yer verilmiştir (Özervarlı, 1998: 78). Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında Allah'ın sıfatları konusunda birçok ihtilaf çıktığı halde, varlığının delilleri ile ilgili önemli bir anlaşmazlık çıkmamıştır. İlk dönemdeki Selef uleması genellikle iknâ izahlarla iktifa etmiş, daha sonra Mu'tezile âlemin yaratılmışlığından hareket ederek hudûs delilini kullanmış, bilâhère Ehl-i sünnet Kelâmcıları da bu delile sahip çıkmıştır (Topaloğlu, 1992: 68–69).

İzmirli'nin teolojik görüşlerinin temelini Allah'ın varlığına ve birliğine iman konusu oluşturmuş, kelâm ilmi ile ilgili eserlerinin odağını da Allah'ın varlığını ispat etme delilleri teşkil etmiştir (Hizmetli, 1996a: 51). İzmirli “Yeni ilm-i Kelâm” eserinin ikinci cildinin başında delilleri açıklamadan önce şunları ifade eder:

“İnsan nefsi mutlak ve yüce bir varlığın varlığına akılcı bir tasavvurla ulaşabilir. İnsandaki fitrat, olgun ve mutlak bir kudretin varlığına ulaşır. Onun tasavvurunda böyle bir kuvvet ve kudretin varlığı mevcuttur. Ancak insan ben'indeki ve zihnindeki bu tasavvur yetersizdir. İşlenip geliştirilmesi ve gerçeğe uygun bir tasavvura dönüştürülmesi aklın olgunlaşmasına ve akılcı araştırma yapılmasına bağlıdır. Gerçek şu ki, tasavvur ettiğimiz Allah kavramı ne hayal edilen bir kuvvet ne de insanın ortaya attığı bir güçtür. Düşüncenin dışında ve aklın basit tasavvuru yolu ile varolmuş bir şey de değildir. O, mutlak bir kavram akledilmiş bir tasavvurdur. Bu duyguların ötesinde gerçekleşebilen ve kendi kendine varolan bir kavramdır” (İzmirli, 1340/1343: II, 3-4).

Allah'ın varlığını delillendirmede birçok delil ortaya atılmıştır. Gerek filozoflar gerekse teologlar tarafından atılan bu deliller sayılamayacak kadar çok ve ayrı metodlar içerir. İzmirli de hem filozofların hemde kelâmcıların savundukları delilleri tek tek ele alarak inceler. Biz burda bütün delilleri tek tek değil de genel olarak değerlendirmeye çalışacağız.

İzmirli, ispat delilleri konusunda belirgin bir tercih yapmaz. Allah'ın varlığını ispat etmenin yolları konusunda bir sınır bulunmadığını belirterek önce İslam âlimlerinin sonra da yeni felsefenin delillerini sayar. İslamî deliller arasında Fitrat, Hikmet, Hudûs ve İmkân, illiyet, ihtira delillerine yer verip her birini genel özet yaparak nakleder. Çağdaş felsefenin delilleri arasında ise hareket, metafizik, ahlak-ı nizam, nefsi kuvvetler ve ezeli gerçekler gibi deliller üzerinde durur (Geniş bilgi için bkz., İzmirli, 1340/1343: II, 5vd).

İzmirli İsmail Hakkı Allah'a imanda her ferdin akli kapasitesine göre bir yol takip edilebileceğini, şer'i tariflere uygun bir imana götürmesi şartıyla, her vasıtanın mübah olduğu yaklaşımında bulunur (Özervarlı, 1996: 114).

İzmirli, Allah'ın varlığı konusundaki itirazlara verdiği cevaplarda Allah'ın delil ve burhanla ispatlanabileceğini, bu ispatların ise insanda doğuştan var olan Allah fikri üzerine kurulu olduğunu söyler. İnsanlardaki Allah düşüncesinin faraziye olmadığını,

“insanlar vâhid olsun, müteaddid olsun, mütenâhi olsun, gayr-i mütenâhi olsun, bir kuvve-i gayr-ı mahsûseye” inandıklarını söyler (Bkz. İzmirli, 1340/1343: II, 44-45).

“Allah’ın varlığı konusunda İslam dini en çok akli delil ve fitri nizama dayalı insan düşüncesine dayanmaktadır” (İzmirli, 1339/1341: I, 23).

Fıtrat delili halka daha uygun ve anlaşılması daha kolay olup hudûs ve imkan delillerinde “nazar’a” ihtiyaç olduğu gibi bu delilde bir “nazar”a ihtiyaç bulunmamaktadır (İzmirli, 1340/1343: II, 6). “Delil-i inâyet veya İtkân” şeklinde de anılan, âlemdeki güzellik, uyum ve anlamın bir gâye gözetilerek meydana getirildiği savunulan “hikmet delili” ise Kur’an’ın kullandığı delillerden biri olup, felsefede buna illet-i gâiyye veya nizâm-ı âlem adı verilir (İzmirli, 1340/1343: II, 6-7). Tabiattaki düzenle ilgili örnekler veren İzmirli, Kant’ın “Tabiatta olan her şeyin bir gaye ve vesilesi” vardır diyerek bu delile büyük önem verdiğini, aslında bu delilin çok eskilere dayandığını, Sokrat’tan beri devamedegelen bir delil olduğunu söyler (İzmirli, 1340/1343: II, 10).

Nitekim nizam ve gaye delilinin âlemin bir nâzımını ispat edebileceği, ancak bir hâlikın varlığını gösteremeyeceği şeklindeki itiraza karşı çıkarak, âlemdeki düzenin âlemin kendisinden ayrı olmadığını, nâzım ile hâlikın bir olduğunu, çünkü âleme nizamını vermenin âlemin kendisini ortaya koymakla eşdeğer bulunduğunu savunur. İzmirli, vücûd delilinin zihinde mükemmel bir varlık tasavvurunu temin etsede hakikatte onun dış varlığına delâlet etmeyeceği şeklindeki itiraza karşı çıkarak, Allah’ta vücûd ile varlık birdir ve birbirinin aynıdır diyerek cevap verir (İzmirli, 1340/1343: II, 52-55). Çünkü âlem sahip olduğu düzen sayesinde varlığını devam ettirebilmektedir. Öte yandan âlemi gayelilik yerine biyolojik mekanizma ile açıklayan evrim teorisi her ne kadar Allah’ı inkâr edenler tarafından kullanılıyorsa da ona göre aslında ancak her şeyi kontrolü altında tutan bir gücün bulunması durumunda bu teori anlam kazanabilir. Zira canlılar arasında bazı kuvvetli türlerin kaybolup zayıf varlıkların hayatîyetlerini devam ettirmesi tesadüfle açıklanamaz (İzmirli, 1339/1341: I, 229; İzmirli, 1340/1343: II, 49).

Hudûs deliline de değinen İzmirli, hâdis ancak bir fail ile mevcut olur. İmkân bir şeyin ancak mûcid ile mevcut olmasını sağlar. Hudûs delili, imkân delilinden daha açıktır. Birincisi faili ikincisi mûcidi gerektirir. İmkân delilinde vâcib li-gayrihi bir mümkün söz konusu olmaktadır. Böyle bir varlığın mümkün oluşu tam olarak belli değildir. Bir varlığın mümkün olup olmadığını en iyi olarak hâdis oluşuyla anlayabileceğimiz gibi hudûs imkândan daha kesin ve açıktır. Hâdisin muhdise ihtiyacını aklen apaçık bir şey olarak gören İzmirli’nin hudûs deliline güveni anlaşılmaktadır (İzmirli, 1340/1343: II, 10-12).

İspat delillerine felsefî çevrelerde yapılan itirazlarla ilgili olarak sebep-sonuç münasebetinin yalnızca tecrübe dünyasında mümkün olabileceği, bu âlemin dışında bir anlam ifade etmediği görüşünü reddeder. Ona göre illiyet kanunlarının kıymeti, yalnızca tecrübe dünyasıyla sınırlı değildir. Eğer öyle olsaydı istikrâ ve akıl yürütmeler yapılamazdı (Bkz. İzmirli, 1340/1343: II, 57-58).

İzmirli modern felsefenin bazı yeni delillerini zikrederek, bunlar hakkında görüş ve eleştirilerde bulunur. Modern delilleri, dış dünyadan çıkarılan “tabi deliller”, aklın tasavvurlarından elde edilen “metafizik deliller” ve iç dünyamıza ait “ahlâki deliller” olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tuttukten sonra birinci guruba imkân, hareket ve illet-i gâiyye, ikinci gruba künhi, ezeli hakikatler, sonsuz kavramı ve kemâl kavramı üçüncü gruba da nefis kuvvetleri, ahlâk düzeni ve îtikâd-ı âmme delillerini dâhil eder (İzmirli, 1340/1343: II, 30).

İzmirli bu tür metafizik delillerin, emristlerin (tecrübiyyûn) akıl hakkında ileri sürdükleri bütün itirazlara maruz kalmasının kaçınılmaz olduğunu, hatta ahlaki

delillerden “itikâd-ı âmme delili”nin de, Allah’ı yine Allah ile ispat şeklinde bir “devir” gerektirdiği için mantıki bir değere sahip bulunmadığını savunur (Özervarlı, 1996: 115).

Alman filozof Kant tarafından ortaya konulan *fazilet delili*, diğer bütün delillere tercih edilmiştir. Çünkü Allah’ı ispat konusunda burhanın aciz kaldığını iddia etmiş ve “Allah’ı ilmen ve burhanen ispatının” mümkün olmadığını savunmuştur. İzmir’li ise Allah’ı ilm-i nazarinin değil, imanın konusu yaptığını, yani bilgisine sahip olmadan O’na inandığını belirtir. Kant’ın delilinin bürhandan çok imandan kaynaklanan bir delil, adalet ihtiyacına karşı kendi kendini tatmine yönelik bir fikir olduğunu belirterek, bundan dolayı kesinlik açısından bir değerlendirmesinin de olamayacağını ima eder (İzmirli, 1340/1343: II, 39-40).

“XIX. yüzyıl sonları bilim dünyasında çok yaygınlık kazanan “tekâmül” düşüncesini kullanma ve onu Allah’ın varlığını ispat konusunda bir delil kılma çabaları, son dönem Kelâm mensuplarının bir eğilimi olarak göze çarpmaktadır” (Özervarlı, 1996: 116). İzmirli bilimsel bir anlayışla dönüşüm ve evrim konularında ilk fikirleri sürenlerin İhvan-ı Safa olduğunu bildirir (İzmirli, 1995: 103). Ayrıca İbn Miskeveyh, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi İslam düşünürlerinde de tekâmül anlayışının olduğunu ifade etmektedir. (İzmirli, 1948: 36-41; bkz. Çetinkaya, 2000: 116-118). İzmirli tabiatta bir tesadüf ve mekanizmi savunanlara karşı tabii seleksiyon ve evrim teorisindeki liyâkat prensibinin kaynağını öne çıkarır. Bazı türlerin bâkî kalması kendi kendine olmayacağına göre, bir kudrete ait nizâmın bir parçası olması gerekir (İzmirli, 1340/1343: II, 49). Tabii seleksiyon kanunu Allah’ı inkâr edenler tarafından en çok kullanılan bir husus olmasına rağmen onun nazarında böyle bir kanun her şeyi kontrolü altında tutan bir gücün kabul edilmesiyle, ancak anlam kazanabilecektir. Hatta bu kanun Allah’ın varlığına açık bir bürhan teşkil etmektedir (İzmirli, 1340/1343: II, 50).

Sonuç olarak denilebilir ki, Allah’ın varlığının ispatı konusunda İzmirli, kelâmî delillerin yanında modern felsefenin delillerini de kullanmıştır. Ayrıca Allah’ın varlığı konusunda şüphe eden kişilerin ve grubların itirazlarını ayrı başlık altında cevaplandırarak itirazların geçersizliğini akli ve nakli deliller ışığında ortaya koyar. Çünkü Allah’ın varlığının delil ve burhanla ispatlanabileceği düşüncesini savunur. Ayrıca İzmirli, her akıllı insanın fitratının gereği olarak Allah’ın varlığı inancına ulaşabileceğini söyler. Aklın kabul ettiği bu üstün güce imanın ise vahiyle olduğunu belirtir. İnsanın ancak akıl ve vahiy bütünlüğü içinde gerçeklere ulaşabileceğini ifade eder.

5.3.4. Allah’ın Sıfatları Meselesine Bakış Açısı

Geçmişten günümüze insanoğlu, Allah’ı merak etmiş ve bu merakını gidermek için onun nasıl bir varlık olduğunu sorgulamış ve onu tanımaya çalışmıştır.

“İnsan, Allah’ı tanıyıp bilmek için gayret göstermiş, merakını gidermek için bazen ulûhiyet meselesinde aklını kullanmış bazende bu konuda aklının aczini ikrar ederek Allah’a sade bir imanla bağlanmıştır. İnsan akli daima Allah hakikatine doğru yönelmiş, ancak akıllar ne kadar çeşitli olursa olsun bir şey daima onun idrak seviyesinin üstünde kalmış ve kalacaktır. O da ilahi zât ve O’nun ulvi sıfatlarıdır” (Gölcük ve Toprak, 2001: 209).

Duyular âleminin şartları içinde işleyen insan zihni, farklı bir varlık olan Allah’ın zâtını ve mahiyetini anlamaktan aciz olduğu için, Kelâmcılar Kur’an’ın metoduna da uygun olarak Allah’ı kendisine ait vasıflar ile tanıma yolunu tercih etmek zorunda kalmışlardır. Allah’ın tanınması sıfatlarla mümkün olacağına göre Kelâm

âlimleri sıfatların durumu ve beşeri vasıflardan olan farklılıkları üzerinde titizlikle durmuşlardır (Özervarlı, 1996: 116). Bu nedenle sıfatları kabul edenler Allah'ın kendi zâtını bilmeyi sıfatlarını bilmeye bağlamışlardır (Bkz. Sinanoğlu, 2005: 126).

İzmirli de Allah'ın sıfatları konusunu eserlerinde ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Müellifimiz Allah'ın sıfatları konusunu incelemeye öncelikle imanın tanımını ile başlar. Çünkü Ona göre, Allah'a iman, yalnız onun varlığına inanmaktan ibaret olmayıp zâtına ait kemal sıfatları bilmeyi ve ona inanmayı da gerektirir (İzmirli, 1340/1343: II, 87).

İzmirli Kelâm geleneğine bağlı kalarak Allah'ın zâtının ve sıfatlarının akli delillerle bilinip kabul edilebileceği görüşünü devam ettirmiştir. Zira Allah mefhumu, hayal gücü ile ulaşılan soyut bir tasavvur değil, gerçekten mevcut, akılla bilinen ve vakıa mütabık bir tasavvur olmalıdır (İzmirli, 1340/1343: II, 3). İslâm'da tevhidin “ilmi” ve “ameli” iki yönü bulunup birincisi söz ve habere, ikincisi ise fiil ve ibadete yöneliktir. İlki “ta’til” ve “temsîl” ile zedelenirken, diğeri Allah'ı sevmek ve ona dayanmaktan yüz çevirmek veya bunda başkasını ortak kılmakla ihlâl edilmiş olur. Tevhidin birinci yönü için ihlâs, ikincisi için Kâfirun süresi örnek olarak gösterilir (İzmirli, 1340/1343: II, 93–94).

Kelâm kitaplarında görülen yaygın tasnife göre sıfatlar tenzihi, subûti ve fiilî olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Tenzihi sıfatlar, Allah'tan nefyedilmesi gereken yani onda bulunması caiz olmayan ve O'nun her hâdis varlıktan aşkınlığını ifade eden sıfatlardır. Subûti sıfatlar ise Allah'a nispet edilmesi gereken O'nun yetkinliğini ifade eden sıfatlardır. Birinci gruba “ulûhiyyet sıfatları”, ikincisine de “rubûbiyyet sıfatları” demek mümkündür. Fiilî sıfatlara gelince bunlar Allah'ın kâinatla ve özellikle insanla olan ilişkisini ifade eden ve O'nun kâinatı yaratış ve idare edişini oldukça ayrıntılı bir biçimde anlatan kavramlardır (Topaloğlu, 1989: II, 488; Sinanoğlu, 2005: 151).

İzmirli de sıfatları: a- Tenzihi ve Selbi Sıfatlar b- Subûti Sıfatlar c- Fiilî Sıfatlar ve d-Haberî sıfatlar olarak incelemektedir (İzmirli, 1338: 99). Bu başlık altında bütün sıfatları ayrıntılı olarak değil de bütün olarak değerlendirmeye çalışacağız.

Allah'tan nefyedilmesi gereken, O'nun aşkınlığını ve yaratılmışlardan üstünlüğünü ifade eden sıfatlar tenzihi sıfatlardır. Sonlu olmak, ölümlü olmak, doğmak ve doğrulmak gibi sıfatlar Allah'ın nitelenmesi imkânsız olan sıfatlardır. Çünkü O ezeli ve ebedidir, sonsuzdur, sonradan olanlara benzemez, ölümsüzdür, doğmamıştır. Vücut, kıdem, bekâ, muhâlefetün li'l hâvâdis, kıyam-ı binefsihi ve vahdâniyet sıfatları tenzihi sıfatların ifadesidir (Hizmetli, 1996a: 54-55).

İzmirli'ye göre, Kur'an'da varid olan yüce isim ve sıfatlar, mahlûkatın isim ve sıfatlarından hiçbirisine benzemez. Bu sıfatlar, Cenâb-ı Hakk'a benzetme ve yakıştırma olmaksızın, ilâhi şana layık olacak şekilde isnat ve ispat edilir. Allah'a atfedilmeleri kaçınılmaz olan sıfatlar ki bunlar subûti sıfatlardır (İzmirli, 1340/1343: II, 89-90).

Allah hayat ile hayy, ilim ile âlim, irâde ile mürid, kudret ile kâdir, se'm ile sem', basar ile basir, Kelâm ile mütekellimdir (Yüksel, 2005: 43).

İzmirli hayat sıfatını, vücûdun kemâli, ilim ve irâde sıfatlarının mebdei olarak görür. Bunun için Allah'ın hayat sıfatının zaruri olduğunu açıklar. Allah'ın ezeli sıfatı olan ilim sıfatının, taalluk ettiği varlıklar hâdistir. Ancak O'nun bilgisi varlıklardan önce ve ezelidir. Yalnız insanın bilgisi varlıktan sonradır diyerek Allah'ın ilminin ezeliğini vurgu yapar. İrade konusun da ise Ehl-i Sünnet gibi düşünmektedir. Filozofların ezeli olarak kabul edilen İradeyi işlevsiz bırakmama çabalarına karşın, Allah'ın müstakil bir irâde sıfatına sahip olduğunu savunur. Bu irâde hâdis değildir diyerek onun ezeli bir irâde olduğunu ifade eder ve Rahman suresinin 29. ayetiyle de görüşünü desdekler. Kelâm sıfatıyla ilgili olarak da Allah'ın kelâm sıfatıyla mütekellim olduğunu, Kur'an'ın

Allah kelâmı ve mahlûk olmadığını söyleyerek Ehl-i Sünnet gibi düşündüğü söyleyebiliriz. Tekvin sıfatı hakkında ise Allah'ın zâtı ile kâim ezeli bir sıfat olduğunu söyleyerek Mâtûrîdîler gibi hakiki sıfat olarak değerlendirmiş olur (Bkz. İzmirli, 1981: 268-273).

Cenâb-ı Hak, mahlûkatın isim ve sıfatlarına hiçbir şekilde benzemez. Mesela; ilim, kudret, irâde, hayat, sem'i, basar, Kelâm sıfatları nasıl ilâhi şana layık birer sıfat ise; rıza, gazap, rahmet ve büyüklük sıfatları da öylece Cenâb-ı Allah'a layık birer sıfattır. Fakat bunlar, hiçbir şekilde mahlûkatın sıfatlarından tenzih, yüce şanına layık sıfatları isbât vaciptir. Selef-i Salihin'in, Müctehid İmamların yolu budur. İmanın sıhhati için bu yeterlidir. Ancak bir muâzırın çıkması durumunda, Şâri'nin irâde etmesi mümkün olan bir mana verilebilir (İzmirli, 1340/1343: II, 89-90).

İnsan aklı zâtının keyfiyeti gibi sıfatlarının da keyfiyetini tarif etmekten acizdir. Çünkü sıfatların keyfiyetini bilmek sıfatlananın keyfiyetini bilmekle eş değerdedir. Sıfat, sıfatlananın bir parçası ve tâbisidir (İzmirli, 1338: 100). Yaratıklar için kullanılan ıstılahlar Allah'a izafe edilirse manası değişiktir. Allah'ın zâtının keyfiyeti bilinmediği gibi, sıfatının da keyfiyeti bilinmez (Yüksel, 2005: 41).

Allah'ın zâtının hakikati, mahlûkatın zâtının hakikati olmadığı gibi sıfatının hakikati mahlûkatının sıfatının hakikati gibi değildir. İsimler ve sıfatlar temsil ve ta'til arasındadır. Temsil de, ta'til de yoktur. "Hiç bir şey O'nun bir benzeri değildir, O işitendir, görendir" (Şürâ, 42/11). Yüce naslarda genellikle olumsuzluklar bir övgüyü bir isbâtı içerirler. "O'nu uyuklama ve uyku almaz" (Bakara, 2/235). Nasıl ki, "Allah'ın zâtının hakikati", Cenâb-ı Hakk'ın noksanlıktan münezzehe nefsine tahsis edip başkasına vermediği bir "hakikat" ise, yüce isim ve sıfatlarının, herkesin muhtaç olduğu kudret ve dilemesinin, ahiret gününün hakikati de öylece yüce zâtına mahsustur (İzmirli, 1340/1343: II, 89-92).

Fiili sıfatları düşünürümüz, dilek ve kudrete taalluk eden sıfatlar olarak niteler. Mukâbili, zati sıfatlardır. Zâtî sıfatlar; Cenâb-ı Hakk'ın zâtının gereği olup, ayrı kalması muhal olan sıfatlardır. Fiili sıfatlar; Zâtının gereği olmayıp, Yüce Allah'ın kudret ve dilemesine taalluk eden sıfatlardır. Fiili sıfatlar, caiz olanlardandır. Zati sıfatlar gibi, vacip olanlardan değildir. Hayrı ve şerri yaratmak icat etmek gibidir. Fiil hayatın gereklerindendir. Her canlı faildir (Bkz. İzmirli, 1338:116).

Yüce Allah'ın fiili sıfatları İzmirli'nin de belirttiği gibi; yaratma, hidâyet ve dalâlet ve rızık vermedir. İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm'ında tekvin sıfatının, fiili sıfatların mercii olduğunu belirtir. Fiili sıfatlar noktasında Cehmiye, Eş'ariye ve Selefiyye'nin anlayışlarını ortaya koyar. Buna göre fiili sıfatlar Allah ile kâim değildir. Cenâb-ı Hakk'ın meşîyyeti ile mütakellim olduğunu fiil-i ihtiyarisi Zatı Bari'si ile kaim bulunduğu gibi konularda Cehmiye ve Eş'ariye'nin görüş birliği halinde olduğunu belirtir (İzmirli, 1340/1343: II, 122-124).

İzmirli Haberî sıfatlar konusunda şunları ifade etmektedir: Kur'anda vârid olan mücerred sem' ve haber ile sabit olan sıfatı celileye Haberî sıfatlar denir. Haberî sıfatların bir kısmının yalnız Kur'an-ı Kerim'de, bir kısmının, hem Kur'an-ı Kerim'de hem de hadislerde, bir kısmının da yalnız hadislerde geçtiğini ifade eder. (İzmirli, 1981: 298).

"İzmirli'nin Haberî sıfatlar konusunda Selef tavrını tercih ettiği ve Cüveynî'den (ö.478/1085) itibaren Ehl-i sünnet Kelâmcıların da bu sıfatların nefy ve te'vil edilmeye başlanmasını hoş karşılamadığı görülmektedir" (Özervarlı, 1996:117;bkz. İzmirli, 1340/1343: II, 152-153).

İzmirli'nin şu sözü başka yerlerde Felsefi ve Kelâmî yaklaşım içinde olmasına rağmen bu konuda selef görüşünü tercih ettiğini te'yid eder: "Fevc din-i ilahiye dâhil

olan ashâb mücerred a'lâm-ı nübüvvet, delâil-i risâlet ile Cenâb-ı Hakk'ı bilmişler idi, yoksa hareket ve sükûn, cisim ve nefy ve teşbih-i cisim onlara lazım olaydı, bunu vacib bilirler idi. Halbuki bizlere böyle şeyler vârid olmamıştır. Eğer vacib olduğu halde terk etmişler ise vâcibâtı terk edenler, Kur'an-ı Kerim'de bu kadar medh olunmazlar idi. Ashâb-ı Kirâm indinde "Rabbimiz dünya semasına iner" hadisi, "Rabbi dağa tecelli edince..." ve "...ve Rabbin geldi" (Araf, 7/143) ayetleri gibi hepsi de "bilâ-keyf nüzül eder, nasıl tecelli eder, nasıl gelir demezlerdi (İzmirli, 1340/1343: II, 159).

Sonuç olarak İzmirli Allah'ın sıfatları konusunu klasik kelim bilgileri çerçevesinde inceler ve bu konudaki Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasındaki tartışmalara değinmeden, İsm-i Celal, İsm-i Azam, Zati ve Subûti sıfatlar konusunda özet bilgiler sunmaktadır. Çünkü o, Allah'ın sıfatlarının Kur'an'ın ve sünnetin tanımlayıp ispatladığı şekliyle ispat etmenin gerekliliğini savunur. İzmirli'nin sıfatlar konusunda farklılığı, onun ilahi sıfatlar hakkında batı felsefesinin açıklamalarına Kelâm eserlerinde yer vermiş olmasıdır.

5.3.5. Uluhiyyet Karşıtı Felsefe Akımlarına Eleştirisi

Kelâm âlimleri ilk dönemde tevhid ve nübüvvete muhalif inançların İslam toplumunda yerleşip yayılmasını önlemek için mücadele etmişlerdir. Bunun için ise çeşitli savunma metodları geliştirmişlerdir.

XIX. yüzyılda modern felsefe nazariyeleri ortaya çıkmış, artık din kavramı farklı bir biçimde tartışılmaya başlanmıştır. Ayrıca dinin getirdiği inanç temellerinin aleyhinde çalışan batı menşeli materyalizm ve pozitivizm vb. akımlar İslam dünyasında da yer tutma, sınırlı da olsa yayılma eğilimi göstermiştir. Bu sebeple yenilikçi Kelâm âlimleri kendi dönemlerindeki uluhiyyet ve din karşıtı akımlara yer verip onların şüphelerini etkisiz hale getirmek için kendilerini mecbur hissetmişlerdir. Mesela İzmirli yeni Kelâm ile ilgili kitabında söz konusu akımlara yer vermiş, bu konuda müstakil eser telif eden Filibeli de orijinal tespit ve eleştirilerde bulunmuştur (Özervarlı, 1998: 89).

5.3.5.1. Materyalizm

Materyalizm, maddecilik düşüncesini benimsemekle yegâne varlığın madde olduğunu, maddenin hiçbir cevherinin bulunmadığını kabul eder. Ayrıca materyalizm her türlü maddi ve manevi gerçekliğin özünü ve temelini madde görür; maddeyi hareketli ve âlemde belli bir yer etmiş ferdi varlıklar gibi tasavvur eder. Zihni varlıkların, süreçlerin, olayların dolayısıyla her şeyin kesin sebebinin madde olduğunu; zihni ve tabiatüstü hiçbir şeyin olmadığını; her şeyin hareket halindeki maddeyle veya enerjiyle açıklanabileceğini kabul eder (Akgün, 1988: 12; İzmirli, 1329: 146-147).

İzmirli, uluhiyyet karşıtı akımlara değinirken, âlemi matematik kanunlara irca eden "mekanizm" görüşünü materyalizmin bilimsel şekli olarak tanıtır. Çünkü bunların tabiatıta gâye yerine mekanik determinizmi koydukları söylenmektedir. Mekanizm taraftarlarının bir kısmı tabiat kanunlarına ilahi hüviyet atfetmekle beraber diğerleri her şeyin kaynağını madde olarak gördükleri için Allah yerine maddeyi koymaktadırlar (Bkz. İzmirli, 1340/1343: II, 59-60).

Materyalizmin ilmi araştırmaya asla tahammül edemediğini savunan İzmirli, dışarıdan bilimsel görünüyorsa da iyice tetkik edildiğinde bu akımın ilme de tecrübeye de zıt olduğunun fark edilebileceğini ifade eder. Buna rağmen bir kısım insanlar materyalistlerin iddialarını sağlam bürhan ve ilmi delil şeklinde telakki ettiklerini,

hâlbuki bunların aslında kesin ilim değil, boş fikir, mantık dışı safsata ve ilme aykırı faraziyeler olduğunu uzunca anlatır (Bolay, 1995: 216-221; Uludağ, 1996: 177-178).

İzmirli'ye göre, "Materyalizm de her şeyin temel kaynağı olarak görülen madde yerine, yeni fizikte enerjinin içinde yer alan kuvvet geçmiştir. Dolayısıyla maddenin ebediyet ve ezeliyeti şöyle dursun, bizzat varlığı ortadan kalkmaktadır. Nitekim modern filozofların çoğu, âlemin başlangıcı ve aslı olarak maddeden başka şeyler kabul etmektedir. Spinoza (1632-1677) "cevher"i, Hegel (1770-1831) "düşünce"yi, Shopenhauer (1788-1860) "irâde"yi, maddenin yerine koymaktadır. Hatta Berkeley (1685-1753) ve Hume (1711-1776) gibi bazı emprisistler de materyalistlerin madde anlayışına muhalif kalmaktadır" (İzmirli, 1340/1343: II: 63).

"Materyalistler madde ve kuvvetin ezeliyet ve ebediyetini nazariyeler üzerine kurmakta ve bu şekilde genel-geçer bir hüküm çıkarmaktadırlar. Hâlbuki nazariyeler sürekli değişmekte, kesin kabul ettiğimiz şeyler bile izafilik taşımaktadır. H.Poincare (1854-1912) ve E. Boutroux'nun (1845-1921) çalışmalarıyla, artık tabiat kanunlarında bile zorunluluk olmadığı iddia edilmektedir" (Boutroux, 1998: 292; Bolay, 1997: 293; bkz. İzmirli, 1340/1343: II, 63-64).

Diğer taraftan bu düşüncüler yüksek kavramları düşürüp basite indirgemişlerdir. Mesela düşünceyi duyularla, duyuları hayat ve canlılıkla, hayatı kimyasal bileşimlerin hareketleriyle, bu hareketleri fizik kanunları ile fizik kanunlarını da mekanizm ile açıklamaya çalışmışlardır. Onlara göre acı, lezzet, tefekkür ve irâde gibi ruhsal olayların gerçek varlığı yoktur. Dolayısıyla şuursuz kuvvetlerin şuurlu hale geldikleri konusu materyalist sistemde cevapsız kalmaktadır. Âlemin oluşması için matematik kanunlar şarttır, ama tek başına yeterli değildir, ortamı tespit edecek bir uygulayıcıya ihtiyaç vardır. Hâlbuki materyalistler bir varlıktan bir şeyin kendi kendine oluşmasının imkânsızlığı düsturuna muhalefet etmiş olmaktadır (Özervarlı, 1998:90; Çetinkaya, 2000: 221; Topaloğlu, 1995: 153-154).

Düşünürümüze göre, Materyalistler, düşüncelerini ispata gerek görmeyerek, kesin bir şekilde ifade ederler. Buna bağlı olarak da bilimsel eleştirilere tahammül edemezler. Maddenin öncelikle varlığını ispat etmeleri gerekirken, maddeyi ispat edilmiş gibi göstererek koskoca bir âlemi, ona bina etmektedirler. Maddeyi meydana getiren atomlar öncelikle kadim farz ediliyor, bunu da hemen ispatsız kabul etmezler. Materyalistler, öncelikle maddeyi, yeni fiziğin ve birçok yeni felsefi düşüncenin saldırılarından kurtarmaları gerekir ki, sonra maddenin ezeliyeti fikrini ortaya koyabilsinler. Çünkü ileri sürdükleri bu düşünce ne maddeyi nede kuvveti açık bir şekilde ortaya koyabilmiş değildir (Çetinkaya, 2000: 221; bkz. İzmirli, 1340/1343: II, 66-67).

Bununla beraber materyalistler madde ve hareketi ezeli sayarak Allah tarafından yaratılmayı kabul etmeyerek hemen evrim ve tabii seleksiyon kanununa sarılırlar. Ancak kâinatta belli bir nesnenin seçilmesine sevk eden unsurun ne olduğu sorusu yine açıkta kalmakta, hâlbuki bunun Allah olmasından başka akli tatmin edecek cevap bulunmamaktadır. Onların en zor zamanlarında kullandıkları tabii seleksiyon kanunu, atomların diziliş ve seçimi hesaba katılırsa, daha çok Allah'ın varlığı için bir delildir. İleri sürdükleri gibi madde ile ilgili bilgimiz ne kadar ilerlerse ilerlesin, maddenin kendi kendine hareket edemeyişi, dolayısıyla kendinden başka bir sebebe muhtaç oluşu değişmeyecektir (Özervarlı, 1996:120).

Atomların sürekli hareket halinde olduğu iddiası mekanik fiziğin hareket ve atalet kanunlarına ters düşmektedir. Eğer ezelden beri hareket halinde iseler şimdiye kadar çoktan sükûna geçmiş olmaları gerekir. Sükûndan sonra ikinci defa harekete

geçmişlerse bir hareket ettiriciye ihtiyaç duymaları kaçınılmazdır (İzmirli, 1340/1343: II, 67-69).

Materyalistlerin, “ilim Allah’ın varlığını kabul etmez” sözlerini reddeden İzmirli, bunun ilme karşı büyük bir iftira olduğunu düşünmektedir. Ona göre ilk sebepten bahsetmeyen ilim nasıl olurda Allah’ı inkâr eder? İlim maddeyi inkâr eder, fakat Cenâb-ı Hakkı değil. Nüfuz-u nazara sahip olanlar maddeye, atoma, esire değil onu harekete geçiren kuvvetlere nazar eder; fakat burada kalmaz. Yine seyrin devam eder, buradan da kâinat-ı tabiaya yükselir. Oradan da ilerleyerek âlemin düzenleyicisi olan Hâkim-i müteala yükselir (İzmirli, 1340/1343: II, 73-75; İzmirli, 1917: 150).

Sonuç olarak İzmirli bu konuda daha önce materyalizme getirilen eleştirilerden farklı bir şey ortaya koyamamış bu açıdan onun yaptığıda bir ek ve katkıdan öteye gidememiştir. Kısaca İzmirli, materyalistlerin kesin kanunlar olarak kabul ettikleri bazı kanunların kaynaklarının sarsıntıya uğradığını; bu düşüncedeki insanların tartışma ve eleştirilere tahammüllerinin bulunmadığını; kadim zamandan beri gelen bu felsefi sistem, bugün kifayetsizliğinin sabit olup ortaya çıktığını düşünmektedir.

5.3.5.2.Mekanizm

Mekanizmi Demokritos’tan beri âlemi matematiksel kurallara dayandıran felsefi bir ekol olarak kabul eden İzmirli, bu ekolün materyalizmden farklı olmadığına inanmaktadır (İzmirli, 1340/1343: II, 59; Bolay, 1995: 396).

Mekanizme göre dışta kendisiyle var olup, hayatı düzenleyen kimyasal ve fiziksel hadiselerin tümü, bundan dolayı maddi hareketlere indirgenir. Organik varlıklar diğerlerinden ancak derece bakımından farklıdır, yoksa mahiyet itibariyle farklı değildir. Mizac, maddenin çok büyük bir karışımıdır. İnorganik varlıklarda olduğu gibi organik varlıklarda da her şey netice itibariyle kimyasal ve fiziksel kanunlarla, dolayısıyla hareket ile açıklanır. Bundan dolayı bu nazariyeye mekanizm (mihânikeye) nazariyesi denir (İzmirli, 1917: 135).

İzmirli’ye göre ilk prensip(mebde-i evvel) ve ilk sebebi (illet-i ülâ) belirleme konusunda materyalistler ve onlara karşı çıkanlar anlaşmazlık içerisinde. Düşünürümüzün burada kastettiği materyalizm, metafiziğin genel bir sistemi olan kozmolojik materyalizm (maddiyyûn-u kiyâniye) veya universal materyalizm (maddiyyûn-u külliye). Materyalistlerin, mekaniklik prensibi, onlara karşı olan teistlerin gayelilik prensibidir. Materyalistler, mekaniklik prensibini kabul etmekle Allah’ın varlığına inkâra ulaşırlar. Gayelilik (gaiyet) sistemi ise Allah’ın varlığını (ulûhiyet) ispatlar. Kozmolojik materyalistler, âlemdeki her şeyi madde ile açıklarlar. Onlara göre düşünce duyuma indirgendiği gibi duyumlar da hayat da kimyasal bileşimlerin hareketleri de fizik kanunlarına indirgenir. Sonunda fizik kanunları da hareketlerin tavırlarından ibaret olur. Yani sırf mekanik olur. Bundan dolayı çoğu materyalistlere, mekanistler denir. Materyalistler veya mekanistler için her şey madde ve harekete indirgenir. İzmirli, bu mekanizmin iki şeklinin olduğunu bildirir. Biri soyut, diğeri somuttur. Mekanistlerin soyut şekline göre her şey hareketlerin aritmetik kanunları ile açıklanır. Bundan dolayı buna idealist mekanizm denir. Mekanizmin somut şekline göre her şey madde ile açıklanır. Bu sebeple buna materyalist mekanizm veya monist mekanizm denir (Çetinkaya, 2000: 227-228).

İzmirli’ye göre idealist mekanizm, her şeyi en basit, en genel kanunlarla, aritmetik kanunları ile açıklamak ister. İdealist mekanizm, zat bakımından varlıklar arasındaki şekli farklılıkları ortadan kaldırmak veya yavaş yavaş yüksek şekilleri, alçak şekillere indirmek esaslarına dayalıdır. Bununla birlikte bu tarz, tabii sınırına ulaşmadan

evvel durur. Çünkü fizik kanunlarını aritmetik kanunlarına indirger (İzmirli, 1917: 170-171; İzmirli, 1340/1343: II, 60-61).

Monist mekanizm ise, madde ile hareketi birleştirmek ve her şeyi, hatta hayatı, duyumları ve düşünceyi onunla izah etmek ister. Bu sistemi, psikoloji kabul etmekten başka tecrübî ilimlerin iki zati noktasıyla uyuşturmak kâbil değildir:

- a. Fizik ilminin zâtî manasından olan maddenin hareketsizliği noktası.
- b. Biyolojinin tesis edilen en yüksek buluşlarından olan kendi kendine üremenin olmadığı (İzmirli, 1917: 172; Bolay:1997:310).

Sonuç olarak İsmail Hakkı'ya göre, ileri sürülen bu düşünceler, kendisinden bahsedilenin dışındaki mekanizmi temelden bozabilir. Çünkü mekanizm, her şeyi hareket halinde atomlara indirgemekle açıklama iddiasında bulunur. Böylece âlemin hareketlerinin tümü, hayatın tümü ve düşüncelerin tümü hareket durumunda atomlara indirgenir. Âlem ve âlemin kanunlarının düzenlenişi, akıllı olmayan atomları tesadüfî ile açıklanırken; âlem tamamıyla ittifaki olarak meydana gelir (Bkz. İzmirli, 1340/1343: II, 79-80).

5.3.5.3. Pozitivizm

İzmirli İsmail Hakkı pozitivizmi eleştirirken, pozitivistlerin duyulardan başka bilgi vasıtası tanımadıklarını, akla da tam manasıyla idrak kabiliyeti tanımadıklarını ifade eder. Ayrıca mebd ve meâd gibi konularda söz söylemeyi de abesle iştigal olarak gördüklerini öne süren İzmirli, aslında hakikatlerini bilmediğimiz birçok şeyin bulunduğunu ve bunların inkâr edildiğini savunur. Ona göre varlığın başlangıcını keşfedememek, onu kabul etmemek insan bilgisinin sonunu hazırladığını (İzmirli, 1340/1343: II, 79-80) savunmaktadır.

İzmirli Felsefe-i Ulâ isimli kitabında pozitivizmin, histen başka haber alma vasıtası tanımadığını bundan dolayı pozitivizm, Cenâb-ı Hak olsun, madde olsun, kuvvet olsun ne olursa olsun; “aklın, Mutlak'ı idrake kabiliyeti yoktur” iddiasında bulunduğunu ifade eder. Aklın ancak tecrübe yoluyla kazanılan gerçeklere ulaşabileceğini ileri sürer. Fakat metafizik problemleri gibi tecrübeye dayanan bir araştırmaya yetenekli olmayan kimse, başka sorunları çözümleyemez. Akıl olayları açıklayabilir. Bu yolla genel olaylardan başka bir şey olmayan kanunları ortaya koyabilir. Fakat illetleri bilemez. Olayların ve vakıaların belirlenmiş sınırları dışında metafiziğin illetlerinin ulaşması ve bilinmesi mümkün olmayan bir bölümü genişliyor. İlim bu konuda bir şey söylemez (Bkz. İzmirli, 1917: 22-23).

Buna ilaveten İzmirli, pozitivist temsilcilerinin kendi aralarında ihtilaf içinde olduklarını, Hume ve Comte gibi düşünürlerin mutlak bir varlığın olmayacağını öne sürdüklerini, Hamilton ve Spencer gibilerin ise mutlakın var olabileceğini, ancak bilinemeyeceğini ifade ettiklerini, ikinci görüşün İslam açısından mahzurlu olmadığını açıklar (İzmirli, 1340/1343: II, 79-80).

Auguste Comte, pozitivizmi izah ve din tasavvurunu, metafiziği insanın bilgi sınırlarının dışına çıkarmak için bir takım sebepler ileri sürer. Bu sebepler, bilimsel gelişmeler tarihinden çıkarılmış olan “üç hal kanunu” adını verdiği prensip üzerine kurulur; Turgot'tan alınan bu kanun aklın birbirini takib eden üç hal geçirdiğini destekler: Teolojik hal (hal-i ilâh-i), metafizik hal (hal-i mabadettabia), pozitivist hal (hal-i müsbet) (İzmirli, 1340/1343: II, 80-81; Akarsu, 1994: 101-103).

Auguste Comte'un (1798-1857) üç hal nazariyesini tarihsel olarak “mâhirâne” bir tespit olarak görmekle beraber, normalde üç sahanın birbirini nakzetmediğini, tabiat ilimlerinin kurulması ile diğer iki nazariyenin haleldar olmadığını, aksine araştırma,

inceleme ve ispat sahalarının genişlediğini söyleyen İzmirli'ye göre bu sahalara birbirini yok saymak için birer sebep olamazlar. Çünkü her biri bir yönden noksandır. Comte, ilk döneminde dini unsurları tamamen ortadan kaldırmak hevesinde olmakla birlikte, daha sonra “insanlık dini” adı altında kendisi de yeni bir din ortaya çıkarmış, yani sonunda vardığı nokta kendi üç hal nazariyesinde insan düşüncesinin en aşağı mertebesi kabul ettiği dini yapı olmuş, böylece kendi düşünce sistemiyle çelişkiye düşmüştür (İzmirli, 1340/1343: II, 81-83).

Sonuç olarak üç hal kanunu, fiziğin ve pozitif ilmin teşkili için zorunlu şarttır. Fakat metafiziği ortadan kaldırmak için tam bir sebep değildir (İzmirli, 1917: 28-29). İzmirli'ye göre pozitivizm, hakikatte külli metod şekline dönüşmüş fizik ilimleri metodudur. Hiçbir şekilde metafizikçilerin araştırmalarına engel olmaya hakkı yoktur. Zaten aklın ortaya koyduğu meseleyi ne fizik, ne de matematik halledemiyor. Metafizik özel metoduyla, o meseleyi uygulama hakkına sahiptir (İzmirli, 1917: 28).

5.3.5.4. Panteizm

“Panteizme (vücûdiye) göre âlem tek bir cevherdir. Âlemde tek bir cevherden başka bir şey yoktur. Cenâb-ı Bâri, külli cevherdir; külli cevher Cenâb-ı Hakk'dan başkası, Cenâb-ı Hakk'ın ilintisi, arazıdır. Bundan dolayı ne vicdan vardır, ne de irâde” (Çetinkaya, 2000: 233). İzmirli, panteizmi klasik anlayışa uygun olarak iki kısımda değerlendirmektedir: İdealist panteizm (vücûdiye-i misâliye), naturalist panteizm (vücûdiye-i tabiiye).

İdealist panteizme göre, bir cevherin esası nefis, fikir gibi düşünebilir. Kâinatın olayları ancak görünenlerdir (zevahir). Plotin (205-270) ve Fichte'nin panteizmi yaklaşık olarak böyledir. Natüralist panteizme göre de, bu cevherin esası madde gibi düşünülebilir. Fikri kanunlar ancak görünenler ve soyutlamalardır. Shelling'in (1770-1834) panteizmi böyledir. (İzmirli, 1917: 211).

İzmirli'ye göre bütün bu ekoller, Cenâb-ı Bârinin metafizik sıfatlarını tanıttırır ise de, ahlaki sıfatlarını inkâr ederler. Ona göre panteizm, âlemde birliğin varlığını açıklayarak, bu birliği değişici birlik olduğunu doğrular. O vahdet, bu birliğin ya yüksek bir gerçekleşme gibi sayar da ondan zahire ait çokluk doğar veyahut bilakis o birliği bir görünüş gibi sayar da birlik gerçekleşmiş birçokluktan meydana gelir. Bundan dolayı birbirinden oldukça farklı iki ayrı panteizm ortaya çıkar (Kam, 1994: 41-47; Özervarlı, 1998: 93; bkz., İzmirli, 1917: 212-213).

İzmirli, panteizmi öncelikli deneye (tecrübe) ters düşmekle suçluyor. Çünkü tecrübe bize vicdanların çokluğunu ve bundan dolayı cevherlerin çokluğunu, insani hürriyeti ve insani maneviliği gösterir. İkinci olarak kendisi ile çelişkilidir. Çünkü Tanrı'yı mutlak ve sonsuz gibi gösterdiği halde, zâtı bakımından sonlu (mütenâhi) ve göreceli (izâfi) olan tabiat ile birleştirir. Hâlbuki Zât-i Bâri eşyanın cevheri değil, belki sebebidir. Üçüncü olarak evrenin şekli birliği (vahdet-i suriye) değişici (ğair) olması özelliği ile sırf bir soyutlamadır (tecrid-i mahz). Yalnız gerçekleşme (tahakkuk) gibi sayılan çokluktan meydana gelmiş olamaz. Çünkü zıd bir şey, başka bir zıddı ortaya çıkarmaz. O zaman şekli birliğin çokluktan uzak, çok yüksek sebebi olmalıdır; bu ise Cenâb-ı Hakk'tır. Yani şekli birlik ancak değişici (ğair) ise, bir soyutlamadan ibarettir; bir tasavvurdur, zihni bir varlıktır. Yoksa dışarıda bir varlık (vücûd-u harici) değildir. Eğer bu birlik dışarıda gerçekleşen bir varlık ise, bu durumda yüksek bir sebep (illet) olmalıdır. Çünkü birliğin sebebi âlemin kesretinde olunamaz (İzmirli, 1917: 212-213).

Sonuç olarak İzmirli, “vücûdiyye” diye isimlendirdiği “panteizm”i de eleştirerek, materyalizm ile ortak noktalara sahip olan bu görüşün Hristiyan teologları

ile ruhçu filozoflar tarafından dinsizlikle itham edildiğini belirtir. Düalizme ve panteizme karşı en tehlikesiz görüş yaratılış, yani Allah'ın âlemi yoktan yaratması, hem de fiilen yaratması ve Allah ile âlemin başka başka olması fikri olup, tecrübe ve gözlem, varlık ve dolayısıyla cevherlerin farklılıklarını gösterdiği halde, panteizm benlik ve şahsiyetlerin çoğunu kabul etmez. Diğer taraftan panteizm ile İslam tasavvufundaki “vahdet-i vücûd” arasındaki fark, birincisinde ittihat ve hulul olduğu halde, ikincisinde bunların bulunmamasıdır (İzmirli, 1340/1343: II, 172).

5.5. Hikmet Anlayışı

İzmirli İsmail Hakkı Yeni İlm-i Kelâm'ın da ve Mülahhas İlm-i Tevhid adlı kitabında hikmet konusuna uzun yer ayırmıştır.

İzmirliye göre, “İlahi fiiller asla hikmetten uzak değildir. Cenâb-ı Hakk'ın fiillerinde abes şeylerin olması muhaldir. Hikmet, ilim ve irâdeye râci değildir. Allah'ın yaratmasında ve işlerinde bir takım övülen sonuçlar ve sevilen gayeler yer alır. Cenâb-ı Allah, bir şeyi sebepsiz işlemediği gibi maslahatsız da işlemez. Allah, sebepleri müsebbebata (sonuçlara) hem kaderen hem de dinen bağlamıştır. Gerek kevnî, gerekse şer'î işlerde sebepleri, mülki ve tasarruf mahal olarak kılmıştır: Ateş yangına, iyi amel hayra, kötü amel de şerre sebeptir. Allah müsebbebatı (sonuçları), sebepler ile yaratır. Yağmuru bulut ile yağdırır, meyveyi ağaç ile yaratır. Yangını ateş ile yangına müsait yerde var eder” (İzmirli, 1338:119).

Cenâb-ı Hak, tabii kuvvetleri ve tabiat kanunlarını yaratmış ve onlara eserleri bağlamıştır. Allah sebebi de yaratır, müsebbebi de. Yalnız, sebeplerin müsebbeblere etkisi vardır. Her ikisi de Allah'ın dilemesi ve kudretiyle hâsıl olmuştur. Âlemin oluşturulmasına taalluk eden ilahi umumi hikmet, müsebbebleri sebeplerden, eserleri müessirlerden ayırmaz. (İzmirli, 1338:120).

“Allah dilerse bir hikmete binaen bazen sebebi iptal eder. Nitekim Hz. Musa ile kavminin denizden geçmesi esnasında suyun boğma özelliğini iptal etmiştir. Dilerse sebeplere bir takım engeller koyar da, sebeplerin kuvveti baki kaldığı halde, etkisini ortadan kaldırır. Dilerse, sebep ve müsebbebleri, olduğu gibi bırakır da, esbab müsebbebler, genel hikmet üzere cereyan eder. Bu havadis bir yönüyle yaratıcıya, diğer bir yönü ile sebeplere atfedilir: “Bu meyve şu ağaçtandır” denir ki “Ağaçtan ortaya çıkmıştır” demektir. Aynı şekilde “Bu meyve Allah'tandır” denir. “Allah onu yaratmıştır” demek olur. Âlem sebepler silsilesi ile birbirine bağlıdır. Tabiat bir sebep müsebbebler silsilesidir. Allah Teâla'nın fiilinde, fiili için kastedilen gaye demek olan hikmet ve maslahat vardır. İlahi fiiller, Yüce Allah'ın son haddine varmış hikmetinden çıkar. Cenâb-ı Hakk'ın kemâl ve celâli, hikmet ve kudreti, adalet ve fazileti, rahmet ve inayeti, hikmet ve istenen bir gaye olmaksızın Zati Bari'den bir fiilin sadır olmasına engeldir. Allah'ın bütün güzel isimleri, ilâhi fiillere hikmet ve maslahat terettüp ettiğine delildir. His ve tecrübe, akıl ve fıtrat buna şahittir. İlahi fiillere, şer'î hükümlere kulların menfaati terettüp eder” (İzmirli, 1338:119).

Cenâb-ı Hak, kulların menfaati için emreder, zararlı şeyleri def etmek için, kulu nehyeder. Bir söz, sırf söz olması nedeniyle hikmet ifade etmez. Sözün hikmetli olması için faydalı bir konuyu, övülmüş gayeleri taşımalı, hikmet ve maksatları içermelidir. Allah'ın hikmeti, Cenâb-ı Hakk'ın hem takdir ve yaratmasında, hem emrinde, şariat ve dininde ortaya çıkar. “Yaratmak ve iş sadece O'na aittir.”(Âraf, 7/54) ayeti gereğince Hâkim olan Allah'ın bir yaratması, diğer bir tabirle bir fiili, Tekvînî; bir de emri, diğer bir ifade ile dini ve şeriatî vardır. Allah'ın yaratması, ilahi kaza ve kader kavramlarıyla beraber geçtiği için kaza ve kader yaratmada dâhildir (İzmirli, 1981:284). Kevnî irâde

birincisine, dini irâde ise ikincisine taalluk eder. Yaratması ve fiilindeki hikmet'e *Hikmet-i Tekvin*; din emir ve şer'indeki hikmete de *Hikmet-i Teşri* denir. Bundan dolayı, Cenâb-ı Hak'ın iki çeşit irâdesi, iki çeşit kanunu olduğu gibi iki çeşit hikmeti vardır. Kur'an-ı Mübin tekvindeki gaye ve hikmeti inkâr edenleri red ediyor (İzmirli, 1338: 120).

“Sizi boşu boşuna mı yarattık zannediyorsunuz?”(Mü'minün, 23/115) gaye ve nizam delilinde ifade edildiği üzere şu eşsiz yaratma, şu sağlam ve mükemmel sanat ve şu şaşırtan tertip, hepsi istenen bir hikmetin varlığını ifade ediyor. Cenâb-ı Hak, insanları hikmetini anlamaları için bakıp düşünmeye çağırıyor. Kelâm -ı Sübhanideki gaye ve maslahatı kavrayan kimse herhalde Allah Kelâmının “Hamd edilen bir hikmet sahibi tarafından indirilmiştir” (Fussilet, 41/42) ayeti gereğince hamd edilen ve hikmet sahibi olan Allah (cc) tarafından indirildiğini kabul eder. Hamd, ancak faydalar ve istenilen hikmete terettüp eder. Kasıt ve irâde eseri olmayıp tesadüfen yani, kasıtsız olan ve hikmet ve faydalara hamd terettüp etmez. Şu halde, faydalar ve iyilikleri kast edip dileyen yüce ve büyük zat tam bir hamd ve şükre layık olur. Kur'an-ı Mübin'de yaratma ve emrin kaynağını beyan sırasında Cenâb-ı Hak'ın hâkim ve âlim olduğu belirtiliyor ki bu, yaratma ve emrin kuşatıcı ve tam bir ilme bağlı hikmet-i maksüdeden sadır olduğuna dikkati çekmektir (İzmirli, 1338:121).

Kur'an-ı Kerim'de ulvi cisimler, kâinatın büyük hadiseleri belirtildikçe, bitimlerinde “Bu Aziz ve Alim olanın takdiridir”(En'am, 6/96) buyrulmaktadır ki, görülen bu eşsiz tertibin ancak bir ilim ve izzet eseri olabileceğine işaret eder. Kur'an da ilahi filler dolayısıyla “Hamd”ın söz konusu olması da Allah'ın fiillerindeki hikmet ve gayeye dikkat çekmek içindir. Çünkü fâil, istenen bir gaye bulunmaksızın, sırf fiilinden dolayı hamde layık olmaz. Hüküm ve gayeyi işlevsiz bırakmak, hamdi işlevsiz bırakmaktır. Fiilden istenen gaye ve hikmet kaldırılınca, şu ihtimaller baş gösterir:

1- “Fâil, hikmeti ve ayrıntıları bilmez”. Bu her şeyi ilmi ile kuşatan Allah hakkında muhaldir.

2- “Fâil, hikmeti ve tafsilatı bilir. Fakat hikmeti elde etmekten acizdir.” Mutlak kudret sahibi olan Allah hakkında bu muhaldir.

3- “Fâil hikmeti ve teferruatı bilir, bunları elde eder. Fakat başkasına ikram ve ihsanı, fayda vermeyi irâde eylemez.” Merhametliler merhametlisi Allah için bu da muhaldir. Cenâb-ı Hak ihsan sahibidir, nimet vericidir. Muhsin ve nimet verici olmaması mümkün değildir.

4- “Başkasına nimet verip ihsanı, menfaat eristirmeyi irâde eder. Fakat bu irâde kasdı karşısında engel vardır.” Dilediğini yapan yüce Allah hakkında bu muhaldir (Bkz. Yunus, 10/107).

5- “Bunların hepsi hâsıl olmuştur. Fakat hikmet noksanlığı gerektirir. Hikmete aykırı olmak kemalin kendisidir.” Bu da batıldır, fitratın aksidir. Aklın gerektirdiklerine aykırıdır. Hakikatlerin değişmesidir. Çünkü övülmüş hikmet ve gayeye ulaşma amacıyla fail olan zât, gaye ve hikmet kastetmeksizin fail olandan, elbette daha kâmindir. Nitekim yaratan yaratmayandan, bilen bilmeyenden, söyleyen söylemeyenden, gücü yeten gücü yetmeyenden, dileyen dilemeyenden üstündür. Bunun böyle olduğu akılda yerleşik olarak bulunmaktadır (İzmirli, 1340/1343: II, 132-133).

İzmirli, Yüce Allah'ın hikmeti konusunda da, bir anlamda Mu'tezilenin adalet prensibinde yer alan; “Allah'ın kulları için aslah(iyi) olanı yaratması, üzerine vaciptir” sözünü biraz daha yumuşatarak gerekliliğin olmayacağını ancak, hikmetsiz de iş yapmayacağını savunur (Tunç, 1994: 34). Hatta İzmirli'nin bu konuda tamamen Mâtüridi gibi düşündüğünü aşağıda vereceğimiz ifadelerden çıkarabiliriz.

İmam Eş'ari'nin "Allah'ın filleri belli bir gaye ve hikmetle muallal değildir. Yarattığı şeylerde hikmet olabilir de olmayabilir de. O işlediğinden sorumlu tutulamaz. İnsanlar ise sorumlu tutulacaklardır" (Bağceci, 2000a: 114) sözlerine, bu konuda Mâturidi anlayışını temsil ettiğini gösteren İzmirli, şu cümlelerle cevap verir. "Cenâb-ı Hakk'ın kemal ve celali, hikmet ve kudreti, adalet ve fazileti, rahmet ve inayeti, hikmet ve istenen bir gaye olmaksızın Zati Bari'den bir fiilin sadır olmasına engeldir. Allah'ın bütün güzel isimleri, ilahi fillerin hikmet ve maslahatla dolu olduğuna delildir" (İzmirli, 1340/1343: II, 134-135).

"Şu halde, ilâhi fiillerde hikmet aramak abes değildir. Eşya, sadece meşiet ve kudret ile meydana gelmiş değildir. Bu konuda Eş'ari Mezhebi ile aramızdaki fark şöylece özetlenebilir. Eş'arilere göre Allah, bir şeyi hikmet ve maslahattan dolayı bir sebeple işlemez. Ehl-i Sünnetin Cumhuru'na göre, Allah bir şeyi hikmet ve maslahata mebni sebep ile işler. Gerçekten, fiiller ve şeriatların hepsinde hikmet ve gayeler vardır. Fakat onları detaylı olarak kavrayamayız. Bundan dolayı hikmet ve gayelerin bulunmaması gerekmez. Bir şeyi bilmemek onun yokluğuna delalet etmez. Bazı fiil ve şeriatlarda bir takım hikmet ve amaçlar bulunur ki onu, Allah'tan başkası bilemez" demektedir. Cenâb-ı Hakk'ın yaratması ve emrindeki gayelerin hepsi bir amaçta toplanır. Ona "Akse' l-Ğâyât (en yüce gaye)" denir ki "Hak Teâla'nın ilahlılığıdır." Allah'ın ilahlılığının ötesinde hiçbir bir malum, hiçbir istek ve hiçbir zikredilen yoktur. Ancak sırf yokluk vardır (İzmirli, 1338: 124).

Allah'ın fiillerinde hikmet aranması konusunda kelâm eserlerinde geniş yer ayıran İzmirli Allah'ın hikmetle iş görmeyebileceği iddiasında bulunanların iddialarına cevap verir. Allah'ın yarattıklarında gayesizliği savunmanın doğuracağı sonuçları da aktararak bu konuda doğru olanın, Allah'ın hikmetsiz ve abes iş yapmadığı görüşünü akli bir bakış açısıyla benimseyerek bu konunun böyle anlaşılması gerektiğini savunur.

5.6. İzmirli İsmail Hakkı'nın Kaza-Kader ve İnsan Fiilleri Anlayışı

5.6.1. Kaza ve Kader

İzmirli kaza ve kader konusunda tevhidin önemli esaslarından olduğunu, kadere inanmanın insanı güçlü kıldığını söyleyerek sözlerine başlar ve şunları ifade eder: "Tabiat âleminde meydana gelen şeylerin düzenli bir kanun üzere cereyan ettiğine iman eden zat, bu âlemdeki sıkıntı ve zorluklara, asayiş ve istirahatın her birine bir derece tahammül eder. Kadere iman insanı aciz göstermez, korkak kılmaz aksine onu güçlü kılar" (İzmirli, 1340/1343: II, 200). Ayrıca kaza ve kaderi, Allah'ın İlim, İrade, Kudret ve Tekvin ezeli sıfatlarına bağlı bir sıfat olarak, kainatta Allah'ın kaza ve kaderi dışında yaratılmış hiçbir şeyin olmadığını ifade eder (İzmirli, 1920: 50-51).

İzmirli, Kaza kavramını Cenâb-ı Hakk'ın irade ve takdiriyle buyurmuş olduğu şeylerin zamanı gelince onları ilmi ve iradesi ile gerçekleşmesinden ibaret olarak ifade eder (İzmirli, 1920: 50). Kaderi ise Allah'ın ezelden sıfat-ı mahlûku bilmesi, sıfatı zatiyeden ilim ve irâde sıfatlarından biri olarak nitelemektedir (İzmirli, 1920: 51). Allah'ın ezelden sıfatı mahlûku bilmesi insan hürriyetinin nasıl değerlendirileceği problemini ortaya çıkarmıştır. Konuyu daha iyi anlama bakımından bazı mezheplerin görüşlerini vermek uygun olacaktır.

Mu'tezile, bu konuda Allah'ın bilmesinin ezeli/kadim olduğunu kabul etmeyerek insan hürriyetini kurtarmaya çalışırken, Ehli Sünnet, ezeli ilme halel getirmemek için insan hürriyetini sınırlandırmak zorunda kalmışlardır. İnsan hürriyeti ve sorumluluğu açısından ele alınan bilgi konusunda Allah'ın ilmini belirsiz bir imkan

olarak görme anlayışı, sanki Allah'ın olayları daha önce bilmediği gibi bir anlayışa götürdüğünden, geleneksel Müslüman düşüncesi bunu kabul etmeye yatkın görünmemektedir. Mutezile, Yüce Allah'ın bilmesinin ezeli olduğunu kabul etmemekle, hem âlemin kadim olacağı anlayışını reddederek Allah'ın birliği ve yaratmasını kanıtlamakta, hem de insan hürriyetini kurtarmaya çalışmaktadır. Ehli Sünnet ise Allah'ı ezeli bilgisinin her şeyi kuşatıcılığını savunmakla hem ulûhiyete hâlel getirmemek adına insan hürriyetini açıklanması zor bir duruma sokmuştur. Mu'tezilenin yaklaşım biçimi insan aklı ve fitratına uygun gibi görünmemekte, Ehli Sünnetin yaklaşım biçimi ise standart Müslüman vicdan ve kanaatine uygun düşmektedir. Belki de konunun çok girift ve soyut olması her iki ekolün de böylesi metafizik bir konuyu tam olarak açıklığa kavuşturamamasına neden olmuştur (Sinanoğlu, 2004: IV, 41).

İzmirli de Cenâb-ı Hakk'ın her şeyi ezelde hüsn ve kubh, zarar ve nef' hallerine dair kendisine ne bulunacak ise, zaman ve mekândan neyi havi edecek ise sevab ve ikabdan kendisine ne terettüb edecek ise öylece tahdid eylemesidir. Kader, Allah'ın ezelde sıfat-ı mahlûku bilmesi diyerek görüşünün Ehl-i Sünnete yaklaştırdığını görmekteyiz (İzmirli, 1981: 329).

Allah'ın ezelde bilmesi meselesi Allah'ın ilmi bahsinde işlenmesi gereken bir konu iken insanların yeryüzündeki davranışlarının Allah'ın irâde ve gücü ile ilişkisi bağlamında ve “kader” kelimesi ile halka izah edilmeye çalışılır. Bu izah tarzı kaderin insanın başına gelecek olayların Allah'ın mutlak irâdesiyle önceden tayin edilmesi (alın yazısı) şeklinde anlaşılmasına sebebiyet vermiştir. Burada artık dominant olan bilme veya ilim değil, ‘belirleme’, ‘tayin etme’ dir. Halkın kader anlayışı büyük ölçüde böyledir (Güler, 2002: 20). Nitekim kaza ve kader konusunda büyük kelâm ekolleri olan Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin bu konuya yaklaşımını izah ederek ve daha sonra İzmirlinin de görüşlerine yer vermek uygun olacaktır.

Eş'arilere göre kazâ, Allah'ın ezeli irâdesinin varlıklara, (eşyaya) gelecekte (dünyaya) olduğu üzere ilgisinden ibarettir. Kader ise, Allah'ın varlıkları, ezeli ilmine uygun bir şekilde, zat ve sıfatlarında tayin edilmiş bir kader ve belli bir takdir üzere var etmesidir (Yüksel, 2005: 70).

Mâtüridilere göre kader, Cenâb-ı Hakk'ın ezelden ebede kadar olacak şeylerin zamanını, niteliklerini, özelliklerini ve diğer ayrıntılarını bilip ezelden takdir etmesidir. Kâza ise Cenâb-ı Hakk'ın irâde ve takdir buyurmuş olduğu şeylerin zamanı gelince onları, ilim ve irâdesine uygun bir şekilde var etmesinden ibarettir. Bir de bazı Mâtüridilere isnat edilen görüşe göre kaderden maksat, Allah Teâlâ'nın varlıkların yaratılmasından önce miktarlarını ve zamanlarını bilmesi, sonra olacak ezeli ilminde bulunduğu gibi yaratmasıdır (İzmirli, 1340/1343: II, 200-211; Taftazani, 1982: 193). Bu ifadelerden anlıyoruz ki Eş'arilerin “kader” dediğine Mâtüridiler “kazâ, “kazâ” dediklerine “kader” demekteler (İzmirli, 1340/1343: II, 200vd.; Yüksel, 2005: 71; Gölcük, 1979: 221).

Mu'tezile'ye göre ise, kaza ve kaderden maksat, “Allah'ın fiillerinin kendisinden mukadder olarak meydana geldiğidir. Kaza, fiilin bitmesi ve tamam olmasıdır” (Sinanoğlu, 2006: 80).

Kader konusunda Mu'tezile ve Mâtüridi yakın görüşler ileri sürerler. Ve bunlar kader için tahdid kelimesini kullanmaktadırlar. “Tahdid, “tanımlama” demektir. Buna “belirleme” anlamı verilirse, cebir olur. Hâlbuki Mu'tezile gibi Mâtüridiler cebir anlayışına karşıdır” (Sinanoğlu, 2006: 88). Yukarıda dikkat çektiğimiz gibi Eş'ariler ise “tayin” kelimesini kullanırlar. Tayin kelimesinden maksat ise “belirleme, takdir etme”dir.

İzmirli de kader konusunda tartışmalara girmez. Kadere iman farzdır. Fakat kişi mesuliyetten ve mükellefiyetten kurtulmak için kaderi delil getiremez. Kaderle ictihad edilemez. Mesela kişi günah işledikten sonra “kaderim böyle imiş” demek caiz olmadığı gibi kadere itimat ederek sebeplere tevessül etmeyi ve tedbir almayı terk etmek de caiz değildir. İzmirli Allah’ın ezeli ilminin değişmeyeceğini kabul etmekle birlikte insanların akıbetinin değişmemek üzere önceden Levh-i Mahfuz’da belirlenmiş olmasının vahyi ve peygamberi anlamsız duruma getireceğini (İzmirli, 1340/1343, II, 196–197) söyler. İzmirli’nin kader konusunda akılcı ve insana daha fazla sorumluluk veren bir yaklaşım sergilediğini görmekteyiz.

5.6.2. İnsan Fiilleri

İnsan fiilleri konusu Kelâm ilminde tartışmalara sebep olmuş, bu konu hakkında kelâm âlimleri değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Tartışmaların temelinde yatan ise insanın fiillerinde hürriyetinin olup olmadığı sorunudur. “*Fiil* kavramı, irâdenin dışı yansıması olduğundan, hürriyetle doğrudan ilişkilidir” (Sinanoğlu, 2000: 196).

İnsanın iki tip fiili vardır. Bunlardan birincisi, kendi irâde ve ihtiyarıyla yaptığı fiiller, diğeri ise irâde ve ihtiyarının dışında meydana gelen fiillerdir. Bunlara Kelâm ilminde ihtiyarî (iradeli) ve ıztırarî (zorunlu) fiiller adı verilmektedir. İztırarî fiiller nefes alışımız, kalp atışımız gibi zorunlu (refleks) hareketlerimiz olup, bizim irâdemizin bunların oluşunda en küçük bir etkisinin olmadığı açıktır. Zorunlu fiillerin yaratıcısının Allah olduğu konusunda ve insanların bunlarda herhangi bir rolünün bulunmadığında bütün İslam mezhepleri hem fikirdirler. Fakat yazı yazmak, kitap okumak, oturup kalkmak gibi fiiller ise bizim kendi isteğimiz ve irâdemizle meydana gelen fiillerimizdir. İşte kendi irâdemizle yaptığımız bu fiillere karşılık sevap almaya ve azap görmeye hak kazanırız. İrâdemizle yaptığımız fiillerimizden dolayı sorumluyuz. Fakat ıztırarî fiillerimizden ise irademizi sarf etmediğimizden dolayı sorumlu değiliz. (Kılavuz, 2006: 152; Yüksel, 2005: 81).

İzmirli, insanın bütün fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu ancak insanın sorumluluğunun onu kazandığı ve iradesi ile seçtiği noktada olduğunu ifade etmektedir. Kudretin tesir olduğunu ancak yaratıcı olmadığını söyler. Yaratıcı yalnız Allah’tır. İşte insan gücü nisbetinde fiilleri yapar; yaptıklarından da sorumlu tutulur (Bkz. İzmirli, 1981: 330). Böylece İzmirli, kulun fiillerinin yaratılması bakımından Allah’a, yapılması ve gerçekleşmesi yönüyle insana atfeder.

5.6.2.1. İrâde

İrâde anlayışını vermeden önce irâdenin daha iyi anlaşılması için bazı irâde tanımlarını vererek daha sonra İzmirlinin görüşlerine yer vereceğiz.

“Kur’an’da “irâde” ile “meşiet” aynı anlamda kullanılıyor gibidir” (Sinanoğlu, 2000: 80; Ayet için bkz. En’am, 6/125-129). “Ebû’l-Mu’în en- Nesefî (ö.508/1115) de Kerrâmiye hariç Kelâmcıların irâde ve meşî’etin eş anlamlı olduğunu kabul ettiklerini söyler” (Düzgün, 1998:199). Mâtürîdî bilginlerinden Ebu’l Yusr el-Pezdevi (ö. 493/1099), Ebu Hanife’nin bu iki kavramı birbirinden ayırdığını; irâdeyi “muhabbet” ve “rıza” cinsinden sayıp, “revede”den gelen bu kavramı, talep/istek” anlamında bir isteğin sonuçlanmamış hali olarak kabul ettiğini, ancak Ehl-i Sünnet’in ve Eş’ari’nin bu iki kavram arasında bir fark görmediğini ifade etmektedir (Pezdevi, 1994: 63-64).

Türkçe’de irâde, dilemek, istemek talep etmek anlamlarına gelir. Nefsin bir şey hakkında yapılmalıdır veya yapılmamalıdır diye hüküm vererek ona meyletmesidir.

“Meşiet” de ıstılahta irâde manasındadır. Ancak lügat yönünden aralarında fark vardır. “Meşiet” varlığın ismi olan “şey” den alınmış olup “icad” anlamındadır. “İrâde” ise “talep” demektir. İrâde’nin zıddı “kerâhet” demektir (Yüksel, 2005: 82; Sinanoğlu, 2000: 80)

Ehl-i Sünnet’e mensup Kelâmcılar irâdeyi ezeli, zâti ve mutlak olarak anlarlar. Allah’ın irâdesiyle insanın irâdesi arasında fark vardır. İnsanın irâdesinden hareketle Allah’ın irâdesi anlaşılamaz. Allah’ın irâdesi zâti olup, zaman ve mekan itibariyle değişmez (Gölcük ve Toprak, 2001: 248)

Mu’tezile’nin çoğunluğu tarafından irâde, takdir edilenin iki yönünden birinde menfaat olduğuna inanma veya zanda bulunmadan ibarettir. Bazılarına göre ise inanma ve zan değil, sebeptir, irâde bundan sonra meydana gelen bir yönelmedir (Yüksel, 2005: 82; Bkz. Sinanoğlu, 2000: 83, Yüksel, 1993b: 4). Mu’tezile düşüncesinde insan hiçbir müdahale olmaksızın irâdesini istediği yöne çevirme yeteneğine sahip olan hür bir varlıktır. Çünkü yüce Allah onu bu şekilde yaratmış ve seçme gücü vermiştir (Sinanoğlu, 2000: 83).

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi insanlarda meydana gelen faaliyetler, bir bakıma göre irâdî ve zarûrî olmak üzere iki kısma ayrılır. İradî faaliyet, kasıtlı, niyetli, gayeli, dinamik bir faaliyet olup, birbiriyle çatışan temayüller arasında düzenlemeler yapar, engellere karşı koyar, yüksek seviyede çaba sarf eder, seçimde bulunur ve karara varır. Hiç şüphesiz insan, iradî fiilleri dolayısıyla muhâkeme olunmakta ve sorumlu tutulmaktadır (Yüksel, 2005: 81).

İzmirli’ye göre de “Allah tarafından bir varlığın var olacağına karar verilmiş yani varlık yönü, yokluk yönüne tercih edilmiş olacağı gibi, varlığının zamanı, mekânı ve nasıl meydana geleceği belirtilmiş olması yönüyle her şey, bir irâdenin gereğine göre ortaya çıkar” demektir. Ve devamında hiçbir şeyin irâdeye aykırı bir şekilde meydana gelme ihtimalinin olmadığını söyleyerek Allah da değişmez bir irâdenin varlığına vurgu yapar (İzmirli, 1338: 110).

“İrâde ilme uygun şekilde taalluk eder, taalluku ezelidir. Allah’ın ilmi gibi irâdesi de değişmez” (İzmirli, 1340/1343, II, 108).

İzmirli, yaratma ile ilgili olarak değinmiş olduğu en önemli konulardan biri, insanın irâdesi meselesidir. Burada İzmirli’nin değindiği konu, fiillerin iki kısma ayrılmasıdır. Birinci kısımda, insanın kasıd ve irâdesinin dışında olan işler (Tunç, 2005: 161) demek olan zorunlu fiilleri direk olarak Allah’a nispet eder. Çünkü bunlar Allah’ın yaratmasıylaadır. İzmirli, bu fiillere kalbin atışı ve kan dolaşımı gibi şeyleri örnek vermektedir. Bu fiillerin ikincisi de, ihtiyari fiillerdir. İzmirli, bir çok kişinin maalesef yanlış anladığı külli irâde ve cüz’i irâde meselesine de açıklık getirerek, bu irâdelerin tamamının Allah tarafından kullara verilen irâdeler olduğunu belirtir. Kul külli irâde vasıtasıyla yapmış olduğu tercihini, cüz’i irâdesiyle yönlendirip kullanmasıdır. İşte Allah’ın irâdesi kulun bu irâdelerine bağlı olarak işlemektedir (İzmirli, 1338: 116-117).

İzmirli’ye göre insanda iki çeşit irâde vardır: a- Külli irâde, b- Cüz’i irâde (İzmirli, 1340/1343, II, 202-203). Külli irâde; Allah tarafından kullarına verilmiştir, fiilleri tercih etmek demektir. Bütün mümkün olan fiilleri tercih etmek, bu Külli irâdenin şanındandır. Cüz’i irâde, Külli irâdenin özel ve belirli bir tarafa, bir fiile yönlendirmesinden, sarf ve kullanmasından ibarettir. Bu yöneltmesiyle, sarf ve isti’mâle azm-i musammem (kesin azmetme) denir ki emr-i i’tibari (irâdeyi sarf etme hariçte varlığı olmayan itibari bir iş) olup, Allah’ın yaratması ile değildir. Kul buna sahiptir (İzmirli, 1338: 117).

Bu takdirde irâdeyi ilk olarak Allah'ın kendi fiillerine taalluk edip yaratma şeklinde ikincisini ise, insanların fiillerinde tesirini gösteren irâde yani birincisini yaratma ikincisini teklif olarak tanımlayabiliriz (Gölcük, 1979: 84).

İnsanda Külli irâde bulunduğu gibi Külli kudret de vardır. Mümkün olan fiillerin meydana gelişinde etkili olan güç, Külli kudret; mümkün olan fiillerin yapılmasını veya terkini tercih etmede etkili olan irâde, Külli irâdedir. İlâhi irâde, kulun irâdesine uygun olarak taalluk eder. İnsanda bir kesb kudreti vardır. Kesb'e inanmak şirk değildir. Şirk Allah'tan başkasının, Allah'ın bağışladığı zahiri sebeplerin üstünde bir etkisi olduğuna, mahlûkun gücü dışında olan bir şey üzerinde sultası bulunduğuna inanmaktır. Kulun gücüne taalluk etmeyen konularda, Allah'tan başkasından yardım istemek şirktir. Mesela; savaşta askeri kuvvetlerden, hastalıkta Allah'ın bize ihsan buyurduğu ilaçlardan, iki cihan saadetinde ilâhi şer'in tayin ettiği yol ve sünnetlerin dışından başka araç ve vesilelerden yardım istemek ve beklemek şirktir. İşte İslam dini, bu şirke meydan bırakmaz. İnsan gücünün üzerinde olan konularda bir tek Allah'ın gücünü kabul eder. Yüce şer'in bu konuda ortaya koyup açıkladığı şu kurallar mutluluğun iki rûknüdür. Beşeri amellerin medar-ı kıvamıdır.

1- Kul, irâdesiyle, kudretiyle mutluluğa vesile olan şeyleri kesbeder.

2- İlâhi kudret, bütün kâinatın kaynağıdır. Kul ile kulun irâde ettiği şeyi gerçekleştirme arasında aracılık yapar. Kulun zati kesbi ile erişemediği hususlarda ona yardımcı olur. Yardımın, Allah'tan başkası tarafından verilmesi, mümkün değildir (İzmirli, 1338: 117-118).

Şeriat-i Ahmediyye, bu iki kurala dayalı olarak, ameli gerçekleştirme hususunda yaratıcıdan başkasından yardım talebini haram kılmıştır. Bu konuda daha fazla kapalı noktalara dalmak, imanın gereklerinden değildir. Bu Allah'ın kudreti esrarı karşısında şaşırıp hayrette kalan aklın, bir şeyin hakikatine varmak için özel bir ilgi göstermesinden kaynaklanır (İzmirli, 1338: 118-119).

Sonuç olarak İzmirli insan fiilleri konusunda öncelikle insan irâdesine değinerek, bu irâdenin ister ihtiyari ister zorunlu olsun tamamının Allah irâdesine bağlı irâdeler olduğunu söyler. İnsan külli irâde ve cüz'i irâde sayesinde fiillerini yapar. Yani külli irâde cüzî irâdeye bağlı olarak işler. Bu demektir ki seçimi insan yapar ve o yaptığı seçim doğrultusunda külli irâde taalluk eder. Bu ifadeleriyle de insanın özgür olduğunu vurgulamış olur. İzmirli, insan gücü nisbetinde fiillerini yapar ve yetmediğinde de Allah'tan yardım diler diyerek Allah'ın kudretinin insan kudretinin üstünde olduğuna vurgu yapar. Ayrıca kesb kavramına da değinerek kesbe inanmanın şirk olmadığını, ancak Allah'tan başkasından yardım dilemek şirk olduğunu söyler. İzmirli yukarıdaki düşündüklerinin aksine, bu konuları çok fazla irdelenmenin doğru olmadığını, aklın da buna gücü yetmeyeceğini söyleyerek aklın sınırlılığına dikkat çekmiş olur.

5.6.2.2. Hayır ve Şer

İzmirli hayır ve şer konusunu çözümü zor meselelerden biri olarak görür. Fakat âlemde hayır ve şerrin olmasında şüphenin olmadığını problemin ise şerrin Allah'a izafe ve isnat edilip edilmemesinde kaynaklandığını ifade eder.

Âlemlerin yaratıcısı olan Hakk Tealâ hayrı ve şerri hem irâde eder hem de yaratır. Bütün âlemler onun kabza-ı kudretinde olduğu kâinatta ondan başka mutasarrıf, mâlik ve kâdir yoktur. Sadece şerre Allah'ın rızası taalluk etmez, o kadar (İzmirli, 1340/1343: II, 210).

Mu'tezile'ye göre Cenâb-ı Hakk hayrı irâde eder ve yaratırsa da şerri irâde etmez ve yaratmaz. Bundan dolayı Mu'tezile âlimi Kâdî Abdulcebbar "Allah'ı kötülük

ve şer yapmaktan tenzih ederim”, deyince Eş’arı olan İsferâni, Mülkünde dilediğinden başka bir şey olmayan Allah’ı tenzih ederim, diye ona cevap vermiştir (İzmirli, 1340/1343: II, 211).

Şer işlemek, şer kazanmak ve şerle muttasıf olmak çirkindir. Fakat şerri yaratmak böyle değildir. Mesela çirkin bir adamı, mahir ve usta bir ressam, sanatın bütün inceliklerine riayet ederek tasvir ederse, o zatı takdir etmek, sanatına duyduğumuz hayranlığı dile getirmek için, “ne güzel resim yapmış!” deriz. Bu durumda resmi yapılan şeyin çirkin olması, resmin de çirkin olmasını ve güzel olmamasını gerektirmez. Bununla beraber Cenâb-ı Hakk mutlak manada hâkimdir, hikmet sahibidir. Elbette şerri yaratmasında bir takım gizli hikmetler vardır. Her ne kadar bu nevi gizli hikmetlerin künhünü ve mahiyetini tam olarak kavramak mümkün olmasa da, ilahi kudret ile varlık sahasına gelen kevnî ve maddî hadise bize göre açık olmasa da, yine de bu nevi şeylerin bir faydalı yönü vardır. Bazı fertlere zararlı görünen hadiselerin içinde genel fayda dercedilmiş olabilir. Bunu nasıl inkâr edebiliriz? Bu halde bir takım fiil ve hallerin şer olması bize nispetledir. Biz kendi irâdemizle o şerri kesb ederiz. Allah Teâlâ o şerri bizim irâdemize göre vücûda getirir. Onun için “abd kâsib, Allah Hâlık’tır (insan kazanır, Allah da yaratır). Ancak Allah’ın hayra rızası vardır, şerre rızası yoktur. Hayrı irâde ve tercih edenler mükâfat, şerri irâde ve tercih edenler ceza görürler (İzmirli, 1340/1343: II, 212–213). Bu ifadelerden anlaşıldığı gibi İzmirli, Allah şerri yaratsa bile kişi kendi isteği doğrultusunda şerri ve hayrı tercih ettiğini söylüyor.

Cenâb-ı Hakk hayrı ilk kasdla, gaye ve nihayet olan kasdla; şerri de ikinci kasdla, vesile ve mebdede olan kasdla kasteder. Yani hayır bizzat, şer ona tabi olarak kasd edilmiştir. (Asl olan hayırdır, bizatihi maksud ve murad olan da hayırdır, sırf hayrın ne olduğu anlaşılсын diye ikinci ve ara maksat olarak şerr yaratılmıştır). Hayır, külli, şer cüzidir. Hayır, Allah’ın kazasında esas ve zatı itibarıyla dâhildir. Şer ise ona tabi olarak ve arızı bir şekilde dâhildir. Hayır, sıfat ve fiilde, şer ise meful’de ve yapılandadır, fiilde ve iş de değildir. Sıfatın hepsi kemal, fiillerin hepsi hayırdır. Fakat meful’de ve yapılanda hayır da vardır, şer de. Kâinattaki zararlı haşereler ve muzır hayvanlar, kötü fiiller üzerine arzu edilen güzel hayırlar tertip edilip bina kılındığı için yaratılmıştır. Bu şekilde hayrı gerektirmeyen mücerret ve saf bir şer yaratılmamıştır. Az şer çok hayra nispetle göze görünmez, yok hükmündedir. Az şey terk edilse, çok hayır da terk edileceğinden, çok hayrı elde etmek için onun zımnında az şer de maksüd olur (İzmirli, 1340/1343: II, 212–213).

Velhasıl, şer, ne zatında, ne sıfatlarında, ne isimlerinde ve ne de fiillerinde Cenâb-ı Hakk’a nispet edilemez. Allah’ın zatı mutlak kemal, onun sıfatları da mutlak kemâldir. Allah’ın bütün isimleri, isimlerin en güzeli (esma-i hüсна), fiilleri tümüyle hayır, merhamet, adalet ve hikmettir. Onda şer namına bir şey yoktur. Şer yaratılанда ve yapılandadır. Bunlar da Allah’ın zatından ayrıdır. Çünkü onun fiili meful’ulunden ayrıdır. Fiilleri tamamıyla iyidir, fakat meful’ul ve mahlûk da hayır da vardır şer de. Şer mahlûk ve ayrı olursa, Cenâb-ı Hakk ile kaim olmazsa Hakk Tealâya nispet edilmez (İzmirli, 1340/1343: II, 218).

İzmirlinin, Allah’a şer nispet edilip edilmeyeceği konusunda görüşü kötülüğü yapmakla yaratmak arasında fark görme anlayışına dayanmaktadır. Bu konuda iyi bir ressam tarafından ustaca yapılan bir çirkin adam resmi örneğini vererek, bir şeyin çirkin olmasının yapılaşının da çirkin olmasını gerektirmediğini, Allah’ın şer görünen fiillerinde “hikmet-i hafıyye” ve “cihet-i nef” bulunduğunu söyleyen İzmirli, mücerret şerrin hiçbir zaman yaratılmadığını ifade eder. Küfür ve şirkte dahi bazı hikmetlerin olup, bunlarsız iman ve tevhidin anlamı kalmayacağı açıktır. Mekke’den hicret’in Mekke fethini doğurduğu için önceki zorluklar şer kabul edilemez. O yüzden dünya

şartlarında görünür şerlerin ortadan kaldırılmasını istemek, sonuç bakımından aslında daha büyük şer olur (Bkz. İzmirli, 1340/1343: II, 214-216). Ayrıca insan fıtratı hayra meylettiğine ve şerri sonradan öğrendiğine göre insanlar arasındaki kötülüğü Allah'a nispet etmek doğru olamaz diyerek akılcı bir tavır sergiler.

5.6.2.3. Hidâyet ve Dalâlet

İnsan fiilleri konusunda hidâyet ve dalâlet konusu önemli konulardan biri olmuştur. Bu mesele hem ilahi yönü hemde insanî yönüyle ele alınmıştır. Hidâyet ve dalâlet kelimelerinin anlamlarına kısaca açıklarsak; “hidâyet” *doğru yolu bulmak, açıklamak, doğru yola girmek, doğru yola götürmek* vb. anlamlara gelir (İbn Manzûr, 1994: XX, 228-229). “Dalâlet” ise, hidâyet ve irşadın zıddı olup, *yoldan sapma* anlamını taşır. (İbn Manzûr, 1994: XIII, 414-415).

İzmirli'ye göre ise, hidâyeti ve dalâleti yaratmak Allah'ın bir filidir. Hakiki Hâdi (yol gösterici) ve Mudil Allah'tır. Bu fiillerin diğerlerine nispeti, mecâzi bir nispettir. Cenâb-ı Hak, dilediğine hidâyeti, dilediğine de dalâleti yaratır demektedir (İzmirli, 1923: 96).

İzmirli Cenâb-ı Hakk'ın dilediğine hidâyeti, dilediğine dalâleti yaratması caizdir görüşündedir. Allah'tan başka insanları hidâyet ve saadete veya dalâlet ve şakâvete koyacak kimse yoktur. Bu iki fiili gerçekleştirebilecek tek yetkili Allah'tır. Hidâyete ulaştırma ve dalâlete saptırma Allah'tan başkasına verilemez. Hidâyete ulaştıran da doğru yoldan saptıran da O'dur (İzmirli, 1340/1343: II, 195-196). "Dilediğini dalâlete düşürür, dilediğini de hidâyete eriştirir" (Fâtır, 35/8). Ancak düşüncemize göre, Cenâb-ı Hakk'ın bir kulunda dalâlet ve şakâvet yaratması, o kulun kendi kötü seçiminden ve irâdesini kötü kullanmasındandır. Yoksa kul kendi seçimini dalâlet ve şakâvete yönlendirmedikçe Allah'ın meşietini onu dalâlet ve şakâvete zorla sevk etmez. Bu hususta zorlama yoktur (İzmirli, 1340/1343: II, 196) diyerek İzmirli bu görüşünü de şu ayetle delillendirir. “Sana isabet eden her kötülük kendindendir” (Nisa, 4/79).

Saadet ve şakâvet insana ait kulluk sıfatlarındandır. İnsanda bulunan vasıf onu ya itaate ya da isyana götürür. İnsandaki var olan şey hayır ise ona tevfiq, saadet, ikbâl, bilakis şer ise ona hızlân, şakâvet, idbâr denir. Şüphesiz kulun sıfatları değişebilir. Eğer saadet ve şakâvet ezelde Allah'ın ilmi ile tefsir olunursa şüphesiz saadet ve şakâvet değişmez. Allah'ın ilminde said veya şaki olan, şaki veya said olmaz, fakat Levh-i Mahfuzda said yazılmış olan, şaki; şaki yazılmış olan da said olabilir yoksa şaki said olmasaydı kitaplara ve peygamberlere ihtiyaç olmazdı. Bu meselede Matûridilerle Eş'ariler arasındaki çekişme, lâfzîdir, manâ ile ilgili değildir. Matûridiler ilk görüşe göre said bazen şaki, şaki de bazen said olur demektedirler. Eş'ari'ye ise ikinci görüş üzerine said şaki, şaki said olmaz görüşündedirler (İzmirli, 1340/1343: II, 196).

Eş'ari, Allah'ın daveti insanlara genel, hidâyeti ise özel kıldığını söylemektedir (Eş'ari, 1987: 67). Eş'ari'nin, “Allah, kâfirlere hidâyet verseydi, hidâyeti bulurlardı. Hidâyet vermediği için onlar hidâyete eremediler” sözü, Yüce Allah'ın bütün insanlara akıl, irâde, kudret ve seçme gücü vermesi, peygamberler ve kitaplar göndermesi anlamındaki Mu'tezile'nin genel hidâyet, yani yol göstererek imkân verme ilkesine aykırıdır. Eş'ari daha çok özel bir hidâyetten bahsederek; Allah'ın, onu bazı insanlar için yarattığını, bazıları için yaratmadığını söylemektedir (Sinanoğlu, 2000: 314).

Sonuç olarak İzmirli hidâyet ve dalâlet konusunda hidâyetin ve dalâletin kişinin kendi seçimiyle gerçekleştiğini ayetlerle de delillendirerek, cebri bir anlayış içinde olmadığını ve zaten böyle bir anlayışın peygamberin tebliğ göreviyle bağdaşmayacağını

ifade eder. Kelâmî mezheplerin arasında mevcut olan ihtilafların ya lafzi ya da mana ile ilgili olduğunu ifade etmektedir.

5.7. Rızık

Rızık, kendisinden faydalanılan, kendisiyle beslenen şeye denir. Yağmura şükretmeye de “rızık” ifadesi kullanılır. Bazen dünyevi ve uhrevi bahşişe, nasibe, iç boşluğa giden gıdaya da “rızık” denir (Zebidi, 1994: VI, 355).

Terzik de ilahi bir fiildir. Rızık haram olabilir. Fakat herkes kendi rızıkını yer. Kul için en iyi olanı yaratmak, Allah’a vacip değildir. Yoksa dünyada fakir ve kâfir bulunmaz idi. Ayrıca, Allah’ın yardımını istemek de abes olurdu. Çünkü zaten herkes için en faydalı ve en iyi olan zaruri olarak yaratılmış olurdu (İzmirli, 1338: 119).

Allah’ın kaza ve kaderi sadece fiilleri ile ilgili değildir. Bizim rızıklarımıza ve ecellerimize de tealluk eder. Takdir edilen ecel ve rızıklarımız asla değişmezler. Bunlarla ilgili bir çok Kur’an âyeti mevcuttur. Örneğin(bkz. Hud, 11/6; Bakara, 2/286; İzmirli, 1920: 53).

Ehli Sünnet’e göre rızık, canlı varlıkların faydalandığı her şeyi kapsamaktadır. Herkes kendi rızıkını yer. Hiçbir kimse başkasının rızıkını yemez. Başkası da onun rızıkını yemez (Yüksel, 2005: 123; Gölcük ve Toprak, 2001: 292-293).

Mutezileye göre ise, kendisinden faydalanılan şey değil bilakis “sahibinin yediği” veya “dinin kendisini yasak etmediği şey” diye tanımlamaktadır. Onlara göre, haram rızık değildir, rızıkta mülkiyet yani faydalanılan şeye sahip olma esastır. Çünkü haram yiyen kimsenin Allah tarafından sorumlu tutulması, bunu ispat etmektedir. Aksi takdirde cezalandırılmaması gerekir (Kâdı Abdulcebbar, 1988: 784).

Mu’tezile rızık meselesinde Ehl-i Sünnetten farklı düşünmektedir. Her iki ekol de “Rızıklarını elde etmede insanların çalışkanlıklarının rolü vardır” derken; Mu’tezile rızıkı; “faydalanmaktan alıkonulmayan şeydir” diye tarif ederken ve “haram olan yiyecekler Allah’a nispet edilemeyeceği için rızık değildir” demişlerdir.

İzmirli, Mu’tezile’nin yanlış olan bu görüşlerine uyulacak olsa, hayatı boyunca haramla beslenen bir kimse rıziksız yaşamış olur. Hâlbuki yeryüzünde bulunan her insan ve canlının rızıkının Allah tarafından verildiğini ifade eder. Ve Mu’tezile’nin bu görüşünün Hud, 11/6 ayeti ile uygun düşmediğini açıklamaktadır (İzmirli, 1340/1343: II, 225).

“Mu’tezilede müşahede ettiğimiz genel insan anlayışları doğrultusunda rızık meselesine bakışları ve onu insanın fiillerinden bir fiil olarak görmeleridir” (Gölcük, 1979: 241).

İzmirli’ye göre de, rızık haram da olabilir. Fakat haram olan rızık rıza-yı Bari taalluk etmez. Rızık me’külat ve meşrubata şâmilidir. Haram yiyen kimsenin sorumlu tutulması, Allah’ın yasakladığı şeye, harama, irâde-i cüz’iyyesi, yani kendi seçeneği ile sebeplere tevessül etmesinden dolayıdır. Yoksa rızık yaratılması itibariyle haram değildir (İzmirli, 1340/1343: II, 225).

Görüldüğü üzere İzmirli, rızık konusunda Ehli Sünnet’e uygun bir görüş ifade etmektedir. Konuyu haram rızık yaratılması açısından değilde insanın kendi iradesiyle haram rızık seçmesi açısından değerlendirerek görüşünü Kur’an’dan bir ayetle temellendirir.

5.8. Ecel

Ecel konusu kaza ve kaderle ilişkilendirilen kavramlardan biridir. Ecel, lügatte, bir işin takdir ve tayin olunan sürenin tamamına ve nihayetine, belli bir vakte denir (İbn Manzur, 1994: XI, 11).

İzmirli'ye göre ecel, münteha-yı (en son, nihâi) hayattır. Ölüm için belirlenmiş ve takdir edilmiş bir zaman vardır. Ecel, kaza ve kaderî ilahi iledir. Ecel birdir, herkesin ecelinin günü bellidir. Ecel hiçbir sebeple değişmez. Hiçbir kimse eceli gelmedikçe ölmez. Eceli gelince bir an yaşayamaz (İzmirli, 1340/1343: II, 225–226).

İzmirli öldürülen bir kimsenin eceliyle öldüğünü, yoksa katil ile ölmediğini, çünkü kaza ve kader-i ilahi teaddüd ve tegayyür(değişme) etmez demektedir. İslam âlimlerinin eceli 1-Tabii ecel 2-İhtirâmî ecel olmak üzere ikiye ayırdığını ifade eder. Eceli tabii, insanın Allah'ın verdiği müddete kadar yaşayıp sonra kendi eceli ile ölmesidir. Eceli ihtirami ise, felaketler ve hastalıkların hulûlu ile vâki olur demektedir (İzmirli, 1340/1343: II, 226).

İslam mezhepleri tabii biçimde ölen kişinin eceli ile öldüğü konusunda ittifak etmiştir. Ancak öldürülerek hayatını kaybeden kişinin eceli ile ölüp ölmediği konusu görüş ayrılığına sebep olmuştur (Kılavuz, 2006: 218).

Ehl-i Sünnete göre ecel birdir. Her ferdin ve milletin bir eceli vardır. Hiçbir şekilde değişmez. Hiçbir canlı takdir olunan eceli gelmedikçe ölmez, eceli gelince de bir an geciktirilmaz. Öldürülen kimse katilin öldürmesiyle değil kendi eceliyle ölmüştür. Çünkü ilahi ilim değişmez. İnsan ilahi ilmin ne şekilde taalluk ettiğini bilmediği için Allah'ın emirleri doğrultusunda hayatını koruması, başkasının hayatına tecavüz ederek ecelinin gelmesine sebep olmaması gerekir (Yüksel, 2005: 119).

Mu'tezile âlimleri, bu konuda farklı görüş beyan etmişlerdir. Ebul Huzeyl el-Allaf'a (ö. 235/850) göre, ölen her insan, ne şekilde ölmüş olursa olsun, eceli geldiği için ölmüştür. Ona göre öldürülen kimsenin bir eceli vardır, oda öldürüldüğü vakittir. O kimse, katil tarafından öldürülmemiş bile olsa, kesinlikle ölecekti. Aksi takdirde katil, öldürülenin ecelini kesmiş olur ki bu mümkün değildir (Yüksel, 2005: 119). Bağdat Mu'tezilileri'ne göre -ki Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir- maktul katilin fiili sebebiyle ölmüştür. Eğer katil öldürmeseydi, maktul kesinlikle yaşardı. Onlara göre Katilin cezayı hak etmesi, maktulü öldürmesi, hayatını kesmesi sebebiyledir (İzmirli, 1981: 345; Kılavuz, 2006: 219).

Kâdî Abdulcebbar'ın tercih ettiği görüş ise, Ehl-i Sünnet Kelâmcıların görüşü gibidir (Bkz. Kâdî Abdulcebbar, 1988: 719). Mu'tezile genel olarak öldürme olayının hür bir fiil olduğunu, Allah'ın dışında insanda vuku bulduğunu savunmaktadır (Gölcük ve Toprak, 2001: 298; bkz. Taftazani, 1982: 224-225).

İzmirli, Mu'tezile'nin fikirlerine karşı çıkarak ilahi ilmin değişmeyeceğini, herkesin ecel gününün belli olduğunu, öldürülen kimsenin katilin öldürmesiyle olmayıp eceliyle öleceğini ifade eder. İzmirli'nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere bu konuda İzmirli, Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşüne yakın görüşler sergiler. İzmirli bu konuda çok akılcı değildir. Çünkü ecelin kaderle ilgili olarak değişmeyeceğine ve kaderi ilahinin takdiri olduğuna inanmaktadır (Bkz. İzmirli, 1340/1343: II, 225–227).

5.9. Peygamberlik Konusu (Nübüvvet ve Risâlet)

Peygamberlik konusu kelâm ilminin önemli konularından biri olmakla beraber bu alan sem'iyat olarak nitelendirilen kısım içerisinde işlenir.

Farsça'da haber alan, getiren ve götüren anlamlarına gelen peygamber, terim olarak, Allah'ın kulları arasından seçtiği ve vahiyle şereflendirerek, emir ve yasaklarını insanlara ulaştırmak üzere görevlendirdiği elçisine denilir. Arapça'da Peygamber kelimesinin karşılığı olarak gönderilmiş ve elçi demek olan *resûl* ve *mürsel* kelimeleri ile haberci, haber getiren anlamındaki *nebi* kelimesi kullanılır. *Risalet* ve *nübüvvet* kelimeleri masdar olup, peygamberlik anlamına gelmektedir (Kılavuz, 2006: 225; Gölcük ve Toprak, 2001: 307-309).

Kur'an'da belirtildiği üzere Yüce Allah asırlar boyunca peygamberler göndermiş, insanları onlar aracılığıyla gerçeği benimseyip yaşamaya çağırmıştır. Kendilerine peygamber gelmeyen hiçbir topluluk ve ümmet yoktur. Nitekim Kur'anı Kerim'de bu birçok ayette belirtilmiştir. (Bkz. Fatır, 35/ 24; Nahl, 16/63; Yûnus, 10/47) Peygamberler her ne kadar önce kendi toplumlarına gönderiliyorlarsa da, ilettikleri mesaj ve öğretiler, sadece o topluma ait olmayıp evrensel bir niteliğe sahiptir (Kılavuz, 2006: 226-227). Nübüvvetin evrensel olması onu önemli ve gerekli bir esas kılmaktadır. İzmirli İsmail Hakkı da insanın kendini ve yaratıcını tanıması için peygamberlerin önemine dikkat çekerek, onların aydınlatıcı nuruna insanlığın ihtiyacı olduğunu ifade eder. Ancak İzmirli İsmail Hakkı Yen-i İlmi Kelâm adlı eserinde nübüvvet konusunu ihtiva eden bölümü planladığı halde yazamamıştır. Bu konudaki görüşleri eksik kalmış, fakat diğer bazı eserlerinde bu konu kısmen işlenmiştir.

5.9.1. Nübüvvetin Önemi ve Gerekliliği

İzmirli, peygamberlere olan ihtiyacı şöyle ifade etmektedir: Gözle görüp kulakla işittiğimiz şeylerde şaşırıp kalan akıl, bu konuda yeterli görünmemektedir. Akıl hiçbir hakikatin özüne eremez. Akıl ne kadar parlak olursa olsun, ne sahibini, ne de başkasını doğrudan doğruya hidâyete ulaştıramaz. Bu varlık (kevn oluş) âlemi, bizim indimizde meçhuldür. Görünen ve görünmeyen âlem arası ilişkiyi akıl ve muhakeme, his ve tecrübe şek ve şüpheden uzak olarak bulamıyor. İnsanlar arasında da anlayış ve kavrama farklı farklıdır. İnsanların ihtiyacı da sınırlı değildir. Dünya nimetlerini elde etme konusunda bile rehber ihtiyacı olunca ahiret nimetlerini elde edebilecek külli bir akla ihtiyacı vardır. İşte hidâyet ve hakikat rehberi peygamberler olup, sonuncusu da Hz. Muhammed Mustafa'dır (İzmirli, 1920: 29-30).

İzmirli, nübüvvetin gerekliliği konusunda en büyük delil olarak, Hz. Peygamber'in uygulama ve başarılarını gösterir. Onun herhangi bir dini veya felsefi eğitim görmeden ve kimse ile temas kurmadan ilâhiyat, meâd, görgü kuralları ve medeniyet ilkeleri hakkında hiçbir filozof, kanun koyucu ve liderin ortaya koyamadığı incelikleri ile bir hayat tarzı olarak sunmasını öne çıkarır. Ayrıca onun, cehalet, vahşet ve zulüm içinde boğulan bir toplumu ahlâk ve fazilette zirveye çıkararak yaşama biçimlerinde bir devrim yapmasını da inkâr edilemeyecek bir gerçek olarak gösterir (Özervarlı, 1996: 122).

İzmirli, akıl ve iman arasında bir bağ kurmaya çalışarak nübüvvet görüşünde de akıllı önemli bir yere oturtmaya çalışır. O, dini bilimsel görüşlerini –özelde nübüvvet görüşü–temellendirirken nakilden yararlanmanın yanında çoğunlukla rasyonel bir tavır sergilemektedir.

İzmirli İsmail Hakkı'nın en kıymetli eserlerinden biri olan Muhassal'ul-Kelâm ve'l-Hikme'de akıl ve iman kavramlarını birlikte ele alıp ve onları bir bütün olarak değerlendirmektedir. Kur'an akıl sahiplerine hitap eder ve insanları akletmeye çağırır. Dinin çağrı yolu da akıldır. Yüce Allah'ın varlığını ve birliğini anlamak insanlığa gönderdiği ilahi çağrıyı açıklamak için de akıl gerekir. İslam dini akıllı kesin ve

kaçınılmaz bir delil olarak kabul etmektedir (Bkz. İzmirli, 1336: 23–24). Bu yönlerden akli değerlendiren ve imanla olan ilişkisini ortaya koyan İzmirli, ibadet ve ahlakla ilgili dini emirlerin sadece akıl sahiplerine yönelik olduğunu belirtmekle birlikte dinin gönderilişinde ve hayata geçirilişinde peygamberin önemine işaret etmektedir.

Aklın peygamberlere imânda önemli rol oynadığını belirten İzmirli, bunun gerekçesini şöyle formüle eder: Şer'i bilgide aklın bilemeyeceği, ispat edemeyeceği şeyler olabilir, ama reddedeceği şeyler olmaz (İzmirli, 1339/1341: I, 52). İslam dini, taklitten ve benzeri bütün bağlardan kurtardığı akla bağımsızlığını kazandırmış, ayrıca dünya saadet ve refahının elde edilmesi yolunda onu serbest bırakmıştır. Ayrıca bu din doğru ilimlerin düşmanı değil, aksine teşvikçisidir. Allah'ın kitabı ve O'nun yaratıklarının ilmi birliğini desteklemektedir (İzmirli, 1339/1341: I, 14–15). Bununla birlikte vahyi dışlayan tek başına akılcılığın insana bir fayda vermeyeceği de açıktır. 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 sınırlıdır. Akla tereddütlü gelen şey vahiy yoluyla sağlamlaşır. Ayrıca insanlarda aklın kapasitesi farklılık gösterdiği ve herkes aynı derecede bir şeyi idrak etmediği için, daha güçlü bir yol gösterici olmak üzere vahiy zorunlu hale gelmektedir (İzmirli, 1339/1341: I, 47–49).

İzmirli ile aynı dönemde yaşamış Muhammed Abduh da bu konuda şunu ifade eder. İnsan akli iyi ve kötüyü, güzel ve çirkini ayırabilme kapasitesine sahip olmasına rağmen kişiyi tek başına saadete ulaştıramamaktadır. İnsanlar hem dünya hem de âhirete yönelik söz konusu saadetin elde edilmesinde ve ulaşamayacakları bazı konularda bilgilenmede bir yol gösterici ve rehber muhtaçtır. Bu rehber ancak ilahi naslar vasıtasıyla yakini bilgiye sahip bulunan peygamber olabilir. İnsanlar ne kadar akıllı olurlarsa olsunlar nübüvvet nurundan müstağni kalamazlar (Abduh, 1986: 76–80).

Kur'an'ın aşırı bilimsel bir yaklaşımla te'vil edilmesini doğru bulmayan İzmirli'ye göre Kur'an'daki tabiat, astronomi ve daha genel tabirle fen konularında yer alan ayetler, yalnızca ibret almak ve Allah'ı hatırlatmak için olup delil ve vesile türündendir. O yüzden Kur'an bir fen kitabı değildir. Çünkü fen ilimleri tecrübeye dayalıdır ve sürekli değişime maruzdur. Kur'an ise ezeli ve ebedi bir hakikat olduğu için değişmez. Hiçbir zaman değişmeyen âyetleri her an değişebilir olan nazariye ve faraziyelerle uzlaştırmaya çalışmak, yani ayetleri asıl maksatlarının dışına taşımak bizzat Kur'an'ın ruhuna aykırıdır. Ayetler yalnızca ibret almak ve Allah'ı hatırlatma amacına yönelik olduğuna dikkat çeker. (İzmirli, 1339/1341:I, 15-16; Muçhan, 2001: 26).

Sonuç olarak diyebiliriz ki İzmirli İsmail Hakkı, İslam âleminin problemlerinin çözülebilmesi için özellikle, teolojik ve Kelâmî metotların kritik edilmesini teklif etmektedir. Bu bağlamda nübüvveti genelde metot çerçevesinde ele almıştır. Ona göre nübüvvet, beşeri imkânların hakikate ulaşmada yetersiz kaldığı sınırdan, yani gaybi ve metafizik alanda ilahi nurdan ışıklar sunarak insanlığın açmazlarını çözer. Bunu yaparken akli da saf dışı bırakmaz. İnsanlık nübüvvet nuru olmadan hakiki mutluluğa ve hakikat bilgisine ulaşamaz.

5.9.2. Nübüvvetin Toplumsal Yönü

İzmirli dini konuların incelenmesinde ve gerçeklerin tespitinde basiret ehlinin yolundan gittiğini –selef-i salihin-, onların ise peygamberin ahlakından ilham aldıklarını belirtir. Bütün araştırmacıların temel amacı Hz. Peygamberi sevdirmek ve insanları onun yaşayış şekline döndürmek olduğunu ifade eder. Açıklama ve yorumlarında

Kur'an'a ve sünnete müracat etmeyi, Ehl-i Sünnet âlimlerinden alıntıda bulunmayı ihmal etmez.

İzmirli'ye göre gerçek fazilet ve mutluluk dini olan İslam, üç temele dayanır:

1-İnanç Esasları

2-İbadet ve muamelat esasları

3-Ahlak esasları

İslam'ın inanç esasları kesin deliller üzerine kuruludur. Bu deliller kesin aklî ve nakli delillerdir. İslam'ın inanç esasları insanın akıl ve ruhuna işlemeyi amaçlar. İbadet ve ahlak esasları ise mü'minin düşünce dünyasını, ruh âlemini aydınlatıp olgunlaştırmaya yöneliktir. Bu üç esasın amacı ise, insanı dünya ve ahiret hayatında mutlu kılmaktır. Dinin esasları kesin bilgi ifade eder ve asla değişmez. Peygamberler de dinin esaslarının gerçekliğinde ve doğruluğunda görüş birliği içerisinde (İzmirli, 1336: 36).

Dinin ibadet esaslarının iki esasa dayandığını söyleyen İzmirli, Allah'a ibadet ve güzel davranışlar, ibadetin özü ihlâstır. Davranışların temelinde ise adalet vardır. Yüce Allah ibadet esaslarını genel çerçevede Kur'an'da bildirmiş, geniş açıklamasını peygamberlere bırakmıştır. Ahlak esaslarının amacı, akıl ve düşünmeyi olgunlaştırmak üzere insanın tabiatını işleyip geliştirmektir. Ayrıca insanın kendine, ailesine, çevresine ve bütün insanlığa karşı davranışlarını düzenler. İslam dini insanın anne-babasına, yakınlarına, komşularına, eş ve dostlarına, topluma ve yaratıcısına yönelik birtakım sorumluluklarının olduğunu bildirir (İzmirli, 1336: 36- 37).

Peygamberlerin hayat tarzı, tavırları, ahlakı, kişilerin Müslüman olmalarında ve Allah'ın varlığını ve birliğini öğrenmede ve bilmede çok önemli bir yere sahiptir. Peygamberlik, yaratıcının bilinmesinde ve varlığından haberdar olmalarında ilk elden çok önemli bir yere sahiptir (İzmirli, 1336: 37).

Bütün peygamberler peygamberliğinin hak olduğunu, doğruluğunu, tasdik ve teyid için çeşitli mû'cizeler getirmişlerdir. Bizde İzmirli'nin bu konuya yaklaşımını tespit etmeye çalışalım.

5.9.3. Mû'cize

Öncelikle Mû'cize kelimesi, sözlükte aciz bırakan mânasına gelen bir kelime olup, tabiat kanunlarının üstünde, fevkalâde ve harikulâde (olağanüstü) bir olay ve benzeri olmayan bir durumdur. Terim olarak ise, peygamberlik iddiasında bulunan bir kişinin, bunun doğru olduğunu ispatlamak için Allah'ın kudretiyle göstermeyi başardığı olağanüstü bir şeydir (Kılavuz, 1996: 256).

Mevcut tabiat kanunların hilafına bir mucizenin imkânı ve aklen cevâzı ile ilgili olarak İzmirli'ye göre tabiat kanunları ezelde Allah tarafından takdir edilmiş bir "sünnet-i ilahiye"dir. İlahi sünnet Allah'ın umumî hikmeti sebebiyle değişmeden ve bozulmadan korunmuştur. Ancak Allah'ın özel gayeler sebebiyle 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 felsefede de hissi mucizelere yer bulunduğu ve asla imkânsız görülmediği anlaşılmaktadır (İzmirli, 1339/1341: I, 242-244; İzmirli, 1342: XXII, 40).

O yüzden mucize "sıhhat-ı nübüvve" delâlet eden alâmetlerden biridir (İzmirli, 1339/1341: I, 58).

Müellifimiz, “Kelâmcıların çoğunun, hissi mucizelerin imkânını ispat etmekle beraber bu mucizelerden çok manevî mucizelere önem verdiklerini” ifade eder (İzmirli, 1339/1341: I, 17) Eserinin girişinde yazdığı bu ifadenin devamında da “tafsilâtı nübüvvet bahsinde gelecek” demekle beraber söz konusu bölümü te’lif edemediği bilinmektedir.

Düşünürümüz, hissi mucizelerin Hz. Peygamber’in nübüvvet ve risaleti için hüccet değil, zor zamanlarda Allah’ın ona ve ashâbına olan yardımları olarak ifade eder. Bunların çoğunlukla savaş ve saldırı durumlarında vuku bulduklarını, mucizelerin muhatabı genellikle katı inkârcılar ve esrarengiz olaylara kolayca boyun eğme temayülünde olanlardır. Bugün de tabiatları gereği çoğu insanlar sihirbazların, medyumların telkinlerine boyun eğmektedirler (İzmirli, 1920: 37) demektedir.

İzmirli peygamberimizin mucizesi olarak, en büyük mucizenin Kur’an olduğunu ifade eder. Kur’an’ın benzersiz bir mucize olduğu görüşünü de (Bakara, 2/23; İsrâ, 17/88) ayetleriyle temellendirir. Ayrıca Peygamberin ahlakıyla ve fitri olgunluklar itibarıyla cisimleşmiş bir mucize olduğunu, “başka mucizeye gerek yok, o mucizelerin tâ kendisi” diyerek ifade etmiş ve ardından Hz. Muhammed’in özelliklerini saymıştır (İzmirli, 1920: 38-49).

Sonuç olarak İzmirli mucizeleri kabul ederek, onları akli bir tarzda açıklama yoluna gider. En büyük mucizenin Kur’an ve peygamberin kendisi olduğunu ifade eder. Düşünürümüzün bu konuyu nübüvvet bahsinde açıklayacağını ifade etmesine rağmen nübüvvet bahsini işleyememesi bu konunun da yarım kalmasına sebep olmuştur.

5.10. Ahiret Hayatı ve Yeniden Diriliş

Ölümünden sonra başka bir hayata dönüş ve bu hayatın mahiyeti Kelâm ilminin diğer temel problemini teşkil eden bir konudur. İzmirli de tamamlanamayan kitabının planında bu konu hiç yer almamıştır. Kelâmcılar, Kur’an terminolojisine uyarak söz konusu hayata geçişe “meâd”, bu hayatın kendisine de “âhiret” adını vermişlerdir (Özervarlı, 1998: 116).

Âhiret gününe inanmak iman esaslarından biridir. İlâhî adaletin tamamlanması için öldükten sonra dirilme, Cennet ve Cehennem esastır (İzmirli, 1920: 47).

Dirilişten maksat, ahirette amellerin cezasını vermektir. Ahiret günü öyle bir gündür ki, orada ne mal, ne servet, ne evlat, ne de akraba fayda vermez (bkz. Şuâra, 26/85-89). O gün herkes yaptığı hayır ve şerrin karşılığını velevki zerre miktarı kadar olsa da görecektir (İzmirli, 1920:47-48; bkz. Kıyamet, 75/ 21-23).

Bu konu işlenirken daha çok yeniden dirilme ve âhiret hayatının keyfiyeti üzerinde durulmuştur. Kelâmcılar, yeniden dirilmenin imkânı ve ispatı ile ilgili tezlerini, bunu haber veren Allah’ın, yapmaya kadir oluşu ve yeniden yaratmanın aklen mümkün olduğu, ayrıca sorumluluk ilkesinin karşılık görmeyi gerektirdiği şeklindeki delillere dayandırmışlardır. Felâsife ve tenasüh ehlinin haşirle ilgili görüşlerini de burada ele alıp reddetmişlerdir. Âhiret hayatının nasıl olduğu konusu ise, idrak sahasını aştığı ve gaybi olduğu için, tamamen naslara bina edilmiş, âhiretin safhaları olan haşir, hesap, mizan, Cennet-Cehennem ile şefaât ve rû’yetullah gibi konular, “sem’iyyât” olarak isimlendirilmiştir. Sem’î delillere dayandığı için ilk döneme ait Kelâm kitaplarında âhiret konusu üzerinde tartışmalara fazla yer verilmemiştir (Sâbuni, 1979: 80-85).

Yeni Kelâmcılarda bu durum daha açık şekilde görülmektedir. Gaybi oluşu ve büyük ölçüde naslara dayanması sebebiyle âhiret konusunun akide ölçüleri içerisinde işlenmesi, bu dönemde de devam etmiştir (Özervarlı, 1996: 124).

İzmirli, âhiret konusunu Yen-i İlmi Kelâm'ın da mükâfat ve ceza bahsinde açıklamıştır. İzmirli, âhirette Allah tarafından insanlara, yaptıkları şeyler için verilecek karşılık konusunda mükâfat ve ceza arasında bir ayrımın söz konusu olduğunu ifade eder. Buna göre azap ve elem, vasıta ve araç, rahmet ve nimet ise gâye ve hedeftir. O yüzden, “âhirette ardı arkası kesilmeyen azâb-ı şedid-ü dâim” “Cenâb-ı Hakk'ın hikmetini inkâr” sonucunu doğurur. Hikmeti inkâr etmekle probleminden kurtulmak şöyle dursun daha büyük sorunlarla karşı karşıya kalınır. Aslında azap, dünyadaki imtihan ve belalarla nefisleri tedavi ve terbiye edilemeyen insanların tezkiyesi için konulmuştur. O yüzden Cehennem ehlinin manevi temizliğe ihtiyaçları nispetinde orada kalmaları daha tutarlıdır. Kur'an-ı Kerim'de Cehennemde kalmanın Allah'ın dilemesine bağlanması, Cennet için yapılan sonsuzluk belirlenmesinin Cehennem konusunda yapılmaması ve selef'ten bir çok zatın istenilen süreden sonra azabın kalacağına kâil olması, Cehennem'in sonsuzluğu hususunda kişiyi temkinli davranmaya sevk etmektedir (İzmirli, 1341/1343: II, 198-200).

İzmirli aklın âhiret konusunda vazifesini, imkânını araştırmak olduğunu söyler (İzmirli, 1920: 50).

Özetle İzmirli, âhiret düşüncesi her dinde vardır, bu inanç kadar insan ruhunu yücelten, hayatı tanzim eden, beşeri lâıyk olduğu mertebeye yükselten başka bir inanç yoktur (Bkz. İzmirli, 1920: 50) diyerek âhiret inancının çok önemli bir esas olduğuna dikkat çekmektedir.

5.10.1. Cennet ve Cehennem

Ahiret inancı olan dinlerde insanların öldükten sonraki durumlarının ne olacağı konusu bir problem olarak hep tartışıla gelmiştir. Ceza ve mükâfatın nasıl ve ne şekilde olacağı insanların kafasını karıştırmış ve bu konuda akli ve nakli deliller esas alınarak açıklama yoluna gidilmiştir.

İzmirli'de, ahirette ardı arkası kesilmeyen şiddetli azab konusu hakkında şunları ifade eder: Bu mesele, Hâkim ve Aziz olan Cenâb-ı Hakk'ın hikmetini inkâr ettirerek meseleyi sadece irâdeye bağlama sonucunu doğurmuştur. “Allah isterse, taat ehlini cezalandırarak Cehenneme gönderir, müşrikleri de nimetlendirerek Cennetine gönderebilir. Dilediğini sebepsiz, amelsiz ateşe atar, ameli eşit olan birini de Cehennemle cezalandırabilir. Bir kişinin günahını bağışlayıp, bütün güzel amellerini iptal eder, sevap vermez. Bunların zıddı da Allah'a nispet edilebilir” demeye mecbur oluyorlar. Hikmeti inkâr ile kurtuluruz zannettikleri sorumluluklardan daha da sorumlu tutulurlar. Hâlbuki bu konuda sorumluluk yoktur diyerek burada İzmirli'nin Eş'arileri isim vermeden eleştirdiğini görmekteyiz. (İzmirli, 1341/1343: II, 198; bkz. Kılavuz, 2006: 142).

Çünkü Eş'arilere göre, Allah'ın fiilleri bir hikmet ile muallel olmadığı gibi bir sebebe de bağlı değildir. Çünkü Allah yaptıklarından sorumlu değildir. Mâtürîdîler ise, Allah'ın fiillerinin bir hikmet ile muallel olduğunu ve bunların bir sebebe dayandığını ileri sürerek Allah'ın kendisine Hâkim (hikmet sahibi) dediğini söylerler (Bağçeci, 2000b: 114). Zira Allah abesten münezzehtir. Sebepsizlik ve hikmetsizlik ise abestir. O'nun fiilleri hikmeti icabı meydana gelir (Gölcük ve Toprak, 2001: 61).

Cenâb-ı Hak insanları kendisine ibadet ve kulluk etmeleri için yaratmıştır. İnsanlar fitrat-ı ülâ üzere kalsa ibadet ve marifet üzere kalır. İnsanlar arasında fesat yayılınca, peygamberler ilk fitrata döndürmek için gönderildi. İnsanların bir kısmı peygamberlere inanırken bir kısmı da inanmadılar. Böylece günaha girdiler. Bu günah ve kirlerden temizlenmeleri için de imtihan hazırlandı. Bu dünya da tamamen tedavi

olamazsa berzahta, orada da olamazsa bekleme yerinde, orada da olamazsa ateşle tedavi olunur. Tamamen temizlendikten sonra da nimet verilenlerin yanına gönderilir. Nimet verilenlerin yeri temiz olanların yeridir. Cehennem ehli ateşe ihtiyacı nispetinde orada kalır. Asla itaat etmeyenler ise, Cehennem ateşiyle tedavi olurlar. Azap sebepleri süresince Cehennem'de kalırlar (İzmirli, 1341/1343: II, 199).

Cehennem ateşinin ebediyeti hususunda Selef arasında iki görüş vardır: Birinci görüş Cehennem ehlinin ateşte ebediyeti, diğeri ise ateşin (Cehennem) geçici olmasıdır. Kâfirler ilk olarak cehennemde ebedi kalacaklar, diğeri günahkârlar ise geçici olarak Cehennemde azap göreceklerdir. İkincisi de Muhyiddin Arabî ve ona tâbi olanlar ateşi, ateş ehlinin tabiatına uygun olduğundan ateş ehli azab görmez, aksine zevk duyacaklarını ifade ederler. İbn Arabiye göre Cehennemlikler ebedi ve daimi kalırlar fakat Cehennem'in kendisi ebedi ve daimi değildir. Cehennem fânî olacağı görüşünde olanlar ise Hz. Ömer, Mesut, Ebu Hüreyre, Ebu Said gibi sahabelerden de bize nakledilmiştir. Hadis ve tefsir âlimi Abd b. Humeyd'in görüşü de budur. Şa'bi'den de bu yolda nakil vardır. Bu görüş azınlığın görüşü olmakla beraber üstün bir mezheptir. Allah'ın rahmetinin, affının ve nimetinin çokluğundan bahseden ayetler bunu gösterir. Kur'an'da Cehennem ve ateş "Rabbinin dilediği zamana kadar, rabbinin dilemesi müstesnâ..." (En'am, 6/128) ayeti buna işaret eder (İzmirli, 1341/1343: II, 199-200; bkz. Kaya, 2009: XVIII, 540-543). "Ehl-i sünnet, Cennet'in ve Cehennem'in ebedi olduklarını ayetlere ve hadislerle dayandırarak kabul eder" (Gölcük ve Toprak, 2001: 491). (Ayetler ve hadisler için bkz. En'am, 6/128; Hüd, 11/107; Nebe', 78/23; İbn Mâce, 1975: II, 39; Müslim, 1955: XI, 263)

Cabir b. Abdullah, İshak b. Râhaveyh gibi bazı Selef âlimleri ayeti istisna Kur'an'daki va'ide ve tehdit edici ayetlere hâkimdir diyorlar. Ku'ran da ehli rahmet ile ehli gazabın cezaları beraber zikrolununca ehli rahmetin cezası müebbed, ehli gazabın cezası mutlak olarak ityan olunur. Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde "Allah va'dinden dönmez" (Zümer, 39/20) olduğu halde hiçbir ayette "Allah va'idinden dönmez" olmamıştır. Cenâbı Hak va'dini gerçekleştirir, va'idinde muhayyer kalır. Bu Allah'ın va'dinden dönmeyeceği fakat va'idinden dönebileceği anlamına gelmektedir. Va'd ve vaid haktır. Va'd kulların Allah'tan alacağı hakkı, va'id Allah'ın kullardan alacağı haktır. Buradan İzmirli'nin va'd ve va'id konusunda, Allah'ın va'dinden dönmeyeceği fakat va'idinden dönebileceği görüşünde olduğunu anlamaktayız (İzmirli, 1341/1343: II, 199-200; krş. Kaya, 2009: XVIII, 543).

"Cennet ehli, Cennete amelleriyle değil Allah'ın rahmetiyle girer." Ateş baki kaldıkça Cehennem ehli de baki kalacaktır. Fakat ateş bâki midir? Fani midir? İşte burada ihtilaf vardır. Adalet yurdu fazilet yurduna kıyas olunamaz. Yani Cehennem Cennete kıyas olunamaz. Hulasa, inanan kimse hem Allah'ın azabından korkar, hem de ilahi rahmete mazhar olacağını ümit eder. Allah'ın cezasından emin olmak da, rahmetinden ümit kesmek de caiz değildir (İzmirli, 1341/1343: II, 200).

İzmirli, azabın ebediliği hakkında çoğunluğun benimsediği görüşe katılmaz. Ona göre ahirette ardı arkası kesilmeyen azab Allah'ın hikmetiyle bağdaşmaz. Çünkü uhrevi azab dünyada imtihan ve belalarla nefisleri terbiye edilemeyen insanlarına arınması için konulmuştur, bunun da bir süresi vardır. Ayrıca Kur'an'ı Kerim'de Cehennemde kalmanın Allah'ın dilemesine bağlanması, Cennet için yapılan sonsuzluk nitelemesinin Cehennem hakkında farklı bir konumda tutulması ve seleften itibaren bazı âlimlerin belli bir süreden sonra azabın kalkabileceğini söylemesi sonsuz azap konusunda ihtiyatlı davranmayı gerektirmektedir (İzmirli, 1923: 20-31).

İzmirli ru'yetullah (Allah'ın âhirette görülmesi) konusunda da, "Müminler Allah'ı keyfiyet ve kemiyetsiz göreceklerdir. O gün Şefaât peygamberler ve Salih amel

işlemiş bulunanlar hakkında sabittir. Ahiret konusunda aklın vazifesi, imkânını araştırmaktır” demektedir (İzmirli, 1920: 48; bkz. Muçhan, 2001: 29).

Özetle diyebiliriz ki İzmirli İsmail Hakkı, insanların yaptıkları şeyler için verilecek mükâfat ve ceza arasında bir ayrımın olduğunu, ancak azap ve elemi araç, rahmet ve nimetin ise asıl gaye ve hedef olduğunu söyler. Cehennem ebedi olmasının Allah'ın hikmetiyle bağdaşmayacağını, azabın insanların nefislerini terbiye için konulduğunu ve manevi temizliğe ihtiyaçları nisbetinde orada kalmaları daha tutarlı olacağını ifade eder. Ancak gaybi konularda daha dikkatli olunması gerektiğini, aklın da âhiretle ilgili konularda ancak imkânını araştırabileceğini söylemeyi ihmal etmez.

6. SONUÇ VE TARTIŞMA

İzmirli İsmail Hakkı, Osmanlının son, Cumhuriyetin ise ilk dönemlerinde yaşayan, Kelâm ilminin yeni bir metod ve muhteva ile yeniden yazılmasını şart gören ve bu amaçla birçok eser veren yenilikçi bir düşünürümüzdür.

Fikri ve siyasi hareketliliğin yaşandığı bu dönemler İzmirliyi, Yeni İlm-i Kelâm arayışları içine sokmuştur. Çünkü o, şerh ve haşiyelere boğulduğu için anlaşılamayan Kelâmi eserleri, modern ilim ve felsefenin delilleriyle donatılmış çağdaş bir Kelâm ilmi şeklinde yeniden yazma gayreti içerisinde olmuştur. Böylece Kelâm ilmini günün ihtiyaçlarına cevap verecek duruma getirecek ve insanlara faydalı olması sağlanacaktır. Ancak İzmirli bu yenilik planlarını eserlerine yansıtmakta çok da başarılı olamamıştır.

İzmirli, diğer sahalarda olduğu gibi Kelâm tarihine vâkıf olduğunu, yaptığı doğru nakiller ve mezhepler arası isabetli mukayeselerle ispatlamaktadır. Her şeyden önce onun tek bir çizgiyi takip etmediği ve eklektik bir düşünceye sahip olduğu açıktır. Bazen selef tavrını doğru bulurken, bazı konularda çeşitli mezheplerden ve Batıda ortaya çıkan gerek Yeniçağ gerekse Yakınçağ Felsefesinden yararlanabilmesi bunu ortaya koymaktadır. Ancak İzmirli Kelâmi konulara yeni bir bakış açısı getirmek istese de konulara bakışı ve açıklayışı genelde klasik Kelâmcıların görüşleri doğrultusundadır. Ayrıca muhteva ve metod itibarıyla Kelâm ilmini yeni bir yapıya kavuşturma gayreti göstermiş olması ve Felsefî bazı konulara Kelâmi eserlerinde yer vermesi açısından dikkate değerdir.

İzmirli akıl ile çatışan tüm tezleri redder ve akklı çağdaş İslam düşüncesinin iki ayağından biri sayar. Akıl ve aklî düşünceyi İslam toplumlarını geliştirecek ve İslam'ı çağın argümanlarıyla ifade edebilmenin tek şartı olarak kabul etmektedir. O, akıl ile nassın çatışmasını mümkün görmez. Bununla birlikte nassın ancak akılla anlaşılabilmesine inanır. Kelâmi meseleleri akıl ve mantık verileri çerçevesinde izah etmeye özen gösterir.

İzmirli İsmail Hakkı, eserlerinde kelâm konuları içerisinde yer alan bilgi, varlık ve tabiat konularını farklı bir metodla ele almaktadır. Kelâm kaynaklarında kelâmcılar konuları sadece kelâmi açıdan değerlendirirken İzmirli bu konularda hem kelâmi hem de felsefî bakış açısını vermeye çalışmaktadır.

Nitekim İzmirli Yeni İlm-i Kelâm denemesine geniş bir mukaddime koyarak diğer kelâm kitaplarından daha fazla bu konuya ağırlık vermiştir. Ancak İzmirli tabiatla ilgili bütün meseleleri ele almaktan çok zihnini meşgul eden veya okuyup etkisi altında kaldığı problemleri tartıştığı görülmüştür. Bilgi konusunda ise felsefî kelâm kitaplarındaki soru-cevaplı itirazların işlenmesi yerine, özellikle vahye dayalı fakat akla da yer veren dini bilgi metodunun savunulmasına öncelik vermiştir.

İzmirli, Allah'ın varlığını delillendirirken, gerek kelâmcıların ve İslam filozoflarının gerekse Batılı filozofların delillerine yer verir. Diğer yandan da, Kelâm ilminde işe yarayacak kadar Mantık ilminin belli başlı prensiplerini eserlerinde zikreder. Bu da onun Kur'anî delillerin yanında diğer ilimlerin delillerinden de faydalandığının göstergesidir. Allah'a imanda her ferdin aklî kapasitesine göre bir yol izleyebileceğini, Şer'i tariflere uygun bir imana götürmesi şartıyla her vasıtanın mübah olduğunu ifade eder.

Allah'ın sıfatları konusunda ise, Allah'ın zat ve sıfatlarının akıl ile kabul edilebileceğini Allah mefhumunun hayal ile ulaşılabilen bir tasavvur olmadığını ifade eder. Ehl-i Sünnet-Mu'tezile tartışmalarına yer vermeksizin, klasik Kelâm bilgileri çerçevesinde konulara değinir. Zati ve Subûtî sıfatlar konusunda özet bilgiler sunarak

bu görüşlerini ayetlerle delillendirir. Haberi sıfatlarda ise Selef tavrını tercih ederek ayetler hakkında yorum yapmaktan kaçınır. Sıfatları açıklarken zıtlarının imkânsızlığını da izah eder.

Diğer taraftan İzmirli, hakikatin bilinmesi noktasında Şer'i yol ve felsefi yol olmak üzere iki yolun olduğunu savunmaktadır. Şer'i yolu, enbiyanın yolu olarak kabul ederken bu yolun ne salt akla, ne de salt nakle dayanan bir yol olduğunu ifade eder. Felsefi yolu da hukemânın yolu olarak değerlendirir. Bu yolun şer'i yol olmadığı kanaatini taşımaktadır.

Geçiş döneminde yetişmiş olması bazı Kelâmî konulara yer vermemesine neden olurken; Materyalizm, Pozitivizm, Mekanizm, vb. yeni felsefi akımlardan bazılarını da Kelâm ilminin muhtevasına dâhil etmesine sebep olmuştur. Batılı düşünce tarihçilerinin batı Felsefesi tarihi ile ilgili eserlerinden naklederek tanıtmıştır. Peygamberlik, Hilafet-İmamet ve Ahiret konularını yazdığı Kelâm kitaplarında ele almazken, klasik Kelâm kitaplarında bulunmayan birçok felsefi problemi onların asıl konuları arasına sokmuştur. Böylece İzmirli, Kelâmı felsefileştirmeye çalışmıştır. Müellifimiz, Kelâm ilmi ve Batı felsefesini meczedebilmiş ender şahsiyetlerden biridir. Ayrıca, çağdaş fikri akımların yanlışlıklarını yine modern ilim kanunları ile iptal etmeye çalışmıştır. İslam fırkalarının inanç esaslarını, Müslümanların fikri hareketlerini, Kelâm ilminin tarihçesini ve şimdiye kadar ihmal olunan konulara eserlerinde yer vermektedir.

İzmirli hikmet konusunda ise, Selefî ve Eş'ârielerin aksine aklî düşüncüyü öne çıkararak, Allah'ın fiillerinde hikmetsiz bir iş olamayacağını, sebepleri sonuçları ile beraber yaratacağını ifade eder. Aynı zamanda yaratıcının iki çeşit hikmetinin olduğunu, yaratması ve fiilindeki hikmete Hikmeti Tekvin, din, emir ve şer'indeki hikmete de Hikmeti Teşri adını verir.

İzmirli İsmail Hakkı, Allah'ın ilmi ve irâdesinin değişmeyeceğini, kulun ise ihtiyari ve zorunlu olan irâdelerinin olduğunu; bunun sonucu olarak da sorumluluktan kurtulamadığını ifade eder. Kişinin kudretinin Allah'ın kudreti altında olduğunu ve gücü yetmediği fiillerde Allah'ın dışında birinden yardım dilemenin şirk olduğunu ifade eder. İzmirli, insan fiilleri konusunda akılcı olmaya çalışsa da yinede bu tür konuların fazla sorgulanmadan teslimiyet gösterilmesi gerektiğini söyler.

İzmirli, önceden de bahsettiğimiz gibi nübüvvet konusunu en önemli eserlerinden biri olan Yeni İlm-i Kelâm'ında işleyememiştir. O'nun bu konu hakkında ki görüşlerini ise diğer konulardan çıkarmaya çalıştık. Ona göre nübüvvet konusundada akıl önemli bir yer tutmakla beraber nübüvvet görüşünü temellendirirken nakilden de yararlanmaktadır. Çünkü düşünen varlık olan insandan istenilen şey, kendi yaratıcısını tanımasıdır. İnsanın kendini ve yaratıcısını tanıması için öncelikle lazım gelen peygamberlerin aydınlatıcı nuruna ihtiyacı olduğu görüşündedir. Peygamberlerin yolunda akıl ve mantığın karşı çıkacağı ve geçersiz sayacağı hiçbir şey yoktur, ancak ispat edemediği gerçekler vardır. Peygamberi yol, insan aklını fitrat üzere bırakır ve Allah-evren ilişkisine dair bilginin ve bunu ilâhî bilgiye yükselişin merdiveni gibi kabul eder. İzmirli için nübüvvet, yaratıcının bilinmesi ve insanların yaratıcının varlığından haberdar olmasında ilk elden önemli bir yere sahiptir.

Kelâmî konulardan biri olan ahiretle ilgili görüşlerinde ise, daha çok gaybi konuları anlamada aklın yetersizliğini söyler. Bu konuda İzmirli daha çok Mâtürîdîler gibi düşünmektedir. Ancak Mâtürîdî ve Eş'ârîler ile Selef âlimlerinin üzerinde birleştiği Cehennemdeki azabın ebediliği görüşüne katılmayarak, Cehm b. Safvân'ın kurucusu olduğu Cehmiyye gibi düşünerek, bunun Allah'ın hikmetiyle bağdaşmayacağını ifade eder.

Fikirlerini delile dayandıran İzmirli, başkalarının fikirlerini de şahıslar bazında değil, ancak delile dayanıyorsa kabul etmiştir. Tek bir ekole ya da görüşe saplanıp kalmamıştır. O, bir filozof bir sistem kurucusu değildir. Birçok alanla ilgilenmesi ve bu alanlarda eserler telif etmesi, onu bir “ansiklopedist” âlim konumuna yerleştirmektedir. Bu alanlarda o yeni bir ekol kurma çabasında da değildir. Kelâmî meseleler de aklı düşünceyi ön plana çıkarmak istemiş ancak yer yer nakilcilikten de kurtulamamıştır. Kelâm bilginlerinin hayat hikâyelerini, eserlerini ve mesleklerini tarihi seyri içerisinde nakletmektedir. Onun Kelâm ilmiyle ilgili kitapları ve makaleleri tarih araştırmacıları için büyük önem taşımaktadır. Bu eserlerde hem klasik Kelâm ilmi, hem de yeni Kelâm ilmiyle ilgili değerli bilgiler vardır. Bu yönden İzmirli İsmail Hakkı, eski ile yeni, klasik ile modern düşünceler arasında bir köprü gibidir. Onun sahip olduğu bu birikimde Doğu ile Batı kültürünün izlerini görmek mümkündür.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İzmirli aklın dini konularda tek başına yeterli olmadığını, iman etmede, bilgiye ulaşmada, kısacası dini yükümlülüklerde bir araç olduğu fakat hükmedici olmadığını savunmaktadır. İşte bu noktada naklin devreye girdiğini ifade ederek akıl ve nakil arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. O vahiyle gelen hakikatlerin anlaşılması hizmetine bir halel getirmeden yenileştirme içerisinde aynı zamanda bunu yaparken geçmişle irtibatını kesmemeye özen göstermiştir. Delile dayanan ve kendince hakikat olarak kabul ettiği her görüşü alma konusunda son derece hür olduğunu ifade eden önemli düşünürlerimizden biridir.

KAYNAKLAR

- ABDUH, M., 1986. Tevhid Risalesi, Çev., S. Hizmetli, Fecr Yay., Ankara, 267s.
- AKARSU, B., 1994. Çağdaş Felsefe (Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları), İnkılâp Kitabevi., İstanbul, 279s.
- AKGÜN, M., 1988, Materyalizm'in Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 548s.
- AKTAŞ, M., 1996. "Muhassalü'l Kelâm Ve'l Hikme" Adlı Eserin Sadeleştirilmesi ve Bazı Bölümlerinin Değerlendirilmesi", Yüksek Lisans Tezi, EÜSBE, Kayseri
- ALTINTAŞ, R., 2003. İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl, Pınar Yay., İstanbul, 463s.
- _____, 1995. Kur'anda Hidâyet ve Dalâlet, Pınar Yay., İstanbul, 432s.
- ÂMİDÎ, S., 1971. Gayetü'l-Meram fi İlmi'l Kelâm, nşr. H. M. Abdüllatif, Vezaretü'l-Evkaf, Kahire, 459s.
- AMMARA, M., 1998 Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu, Ekin Yay., İstanbul, 205s.
- ARKUN, M., 1998. Kazâyâ fi Nakdi'l-Akli'd-Dini, Çev.: H. Salih, Daru't-Talia, Beyrut, 335 s.
- AYDAR, H., 2006. "Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIII, İstanbul, ss.23-43.
- AYDIN, M. S., 2002. Din Felsefesi, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir, 362s.
- AYDIN, Ö., 1999. "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, I, ss. 133-158.
- AYDIN, Ö., 2004. Türk Kelâm Bilginleri, İnsan Yay., İstanbul, 167s.
- BAĞÇECİ, M., 2000a. Kelâm İlmine Giriş, Net Form Ofset, Kayseri, 126s.
- _____, 2000b. Allah'ı Bilmek, Etüt Ofset, Kayseri, 192s.
- BAĞDADI, M. A., 1928. Usulu'd Din, Devlet Matbaası, İstanbul
- BAKTIR, M., 2000. Ehl-i Sünnet Kelâmında Akıl, Doktora Tezi, AÜSBE., Erzurum, 248s.
- BALOĞLU, A. B. 1996. "İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeni İlm-i Kelâm Anlayışı", İzmirli İsmail Hakkı, (Vefatının 50. Yılı Anısına), TDV Yay., Ankara, ss.93-107
- BERNARD, M., 1977. İlk Mu'tezililerde İlim Kavramı, çev.: Ş. Gölcük Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, II, Ankara. ss.321-339
- BİRİNCİ, A., 2001, "İzmirli İsmail Hakkı", DİA., C.: XXIII, TDV Yay., İstanbul, ss.530-533
- BOLAY, S. H., 1997. Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yay., Ankara, 541s.
- _____, 1986. "Akıl", DİA., C.:II, TDV Yay., İstanbul, ss. 238-242
- _____, 1995. Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi, Akçağ Yay., Ankara, 429s.
- BOUTROUX, E., 1998. Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında, Çev.: H. Z. Ülken, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, 183s.
- ÇELEBİ, İ., 2002. İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbar, İstanbul, Rağbet Yay., 392s.
- ÇETİNKAYA, B. A., 2000. İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri Görüşleri, İnsan Yay., İstanbul, 304s.
- DEMİR, Ö-Acar, M., 1997. Sosyal Bilimler Sözlüğü, Vadi Yay., Ankara, 345s.
- DÜZGÜN, Ş. A., 1998. Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi, Akçağ Yay., Ankara, 271 s.

- ÇUBUKÇU, İ. A., 1964. Mutezile ve Akıl Meselesi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XII, Ankara, ss. 51-61
- EBÛ HANÎFE, 1981. "El-Fıkhu'l-Ekber", İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri, Çev: M. Öz, Kalem Yay., İstanbul, 85s.
- EBU ZEYD, N. H., 1996. Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı, Çev.: Ö. Özsoy, İslâmi Araştırmalar, IX, ss. 27-29
- ER, H., 1993. İstanbul Dârulfünûnu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları, Sosyal bilimler Araştırma Merkezi, İstanbul, 270s.
- EŞ'ARİ, Ebu'l-Hasen Ali b.İsmail, 1987. El-İbâne an-Usûli'd-Diyâne, Dârü'l-Kitâb, Kahire, 314s.
- FIĞLALI, E. R., 1990. Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri, Selçuk Yay., Ankara, 383 s.
- GAZZÂLİ, H. M., Dalâletten Hidâyete, Çev.: A. S. Fırat, Şamil Yay., İstanbul 1978, s. 60.
- GÖLCÜK, Ş; TOPRAK, S., 2001. Kelâm (Tarih-Ekoller-Problemler), Tekin Dağıtım, Konya, 510s.
- GÖLCÜK, Ş., 2000. Kelâm Tarihi, Kitap Dünyası Yay., Konya, 390s.
- _____, 1979. Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri, Kayıhan Yay., İstanbul, 344s.
- GÜNEŞ, A., 1989. "Kur'an ışığında Aklın Gücü ve Sınırı", İslami Araştırmalar Dergisi, 11 (3), ss. 206-211
- GÜNEŞ, K., 2003. İslami Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass (Bâkıllani ve Kâdi Abdülcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği), İnsan Yay., İstanbul, 634s.
- GÜLER, İ., 1999. Sâbit Din Dinamik Şeriat, Ankara Okulu Yay., Ankara, 180s.
- _____, 2002. Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu, Ankara Okulu Yay., Ankara, 159 s.
- HİZMETLİ, S., 1982. "İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri, ve Mezhep Anlayışı" Milli Eğitim ve Kültür Dergisi, 5,(18), Ankara.(1)
- _____, 1983. "İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri, ve Mezhep Anlayışı", Milli Eğitim ve Kültür Dergisi, 5,(19), Ankara.(2)
- _____, 1996a. İsmail Hakkı İzmirli, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 158s.
- _____, 1996b,. " İzmirli İsmail Hakkı'nın İlmi Şahsiyeti", İzmirli İsmail Hakkı,(Vefatının 50. Yılı Anısına), TDV Yay., Ankara, ss.3-27
- İBN MÂCE, M. K., 1975. Sünen-i İbn Mace Tercümesi ve Şerhi, trc., H. Hatipoğlu, Kahraman Yay., İstanbul, C.:I-IX
- İBN MANZÛR, M., 1994., Lisânü'l-'Arab, C.: I-XV, Dâru's-Sadr, Beyrut
- İBN TEYMİYE, A., 1996. Akıl-Nakil Çatışması, Tevhid Yay., İstanbul, 364 s.
- İZMİRLİ, İ. H., 1333. "İslam'da Felsefe:Yeni İlm-i Kelâm ",Sebilürreşâd, XIV/ 344, İstanbul,ss.43-45
- _____, 1336. Muhassalü'l-Kelâm ve'l-Hikme, Evkâfı İslamiye Matbaası, İstanbul, 201s.
- _____, 1338/1919. Mulahhas İlm-i Tevhid, Kanaat Matbası, İstanbul,127s.
- _____,1341. "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında", Sebilürreşâd, XXII/549-550, İstanbul, ss.30-32
- _____, 1342, "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında-II", Sebilürreşâd, XXII/551-552, İstanbul, ss.38-40
- _____, 1339/1341. Yeni İlm-i Kelâm, Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul, C.:I, 312s.
- _____, 1340-1343. Yeni İlm-i Kelâm, Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul, C.:II, 240s.
- _____, 1917. Muhtasar Felsefe-i Ula, Hukuk Matbası, İstanbul, 274s.

- _____, 1920. El-Cevabüs-Sedid Fi Beyani Dinit-Tevhid, Ali Şükrü Matbaası, Ankara, 278s.
- _____, 1922. Müstasvife Sözleri mi, Tasavvufun Zaferleri mi? Hakkın Zaferleri, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul, 124s.
- _____, 1923. Nârın Ebediyet ve Devamı Hakkında Tetkikat, Darülfünun Matbaası, 31 s.
- _____, 1927/1343. Meani'l-Kur'an, (Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı), Milli Matbaa, İstanbul, 605s.
- _____, 1948. İslam Mütefekkiri İle Garp Mütefekkiri Arasında Mukayese, Sad. S. H. Bolay, Diyanet İşleri Bakanlığı Yay., Ankara, 83s.
- _____, 1981. Yeni İlm-i Kelâm, Sad., S. Hizmetli, Umran Yay., Ankara, 408s.
- _____, 1995. Anglikan Kilisesine Cevap, Sad., F. Unan, TDV Yay., Ankara 293s.
- _____, 1995. İslam'da Felsefe Akımları, Haz., N. A. Özalp, Kitabevi Yay., İstanbul, 397s.
- _____, 1998. İslam Dini ve Tabii Din, 1366/1946, Sad. O. Karadeniz, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, İzmir, 76s.
- İZMİRLİ, C., 1946. İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri, Dini ve Felsefî İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi ve Vefatı, Hilmi Kitabevi, İstanbul, 47s.
- _____, 1951. İslam Âleminde Yetişen Filozof, Tabip, Natüralist ve Biyologlar, Hilmi Kitabevi, İstanbul, 75s.
- IŞIK, K., 1967., Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 104 s.
- _____, 1980. Mâturîdî'nin Kelâm Sisteminde İmân, Allah ve Peygamberlik Anlayışı, Fütüvvet Yay., Ankara, 145 s.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR b. AHMED, 1958. el-Muğni fî Ebvâbit-Tevhid ve'l Adl, C.:V., nşr. M. el-Hudayri, Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire 263s.
- _____, 1988 Şerhu'l- Usûli'l Hamse, talik A. O. Ebû-Hâşim, Mektebetü'l Vehbe, Kahire, 829s.
- KAM, Ö. F., 1994. Vahdet-i Vücûd, Sad.E. Cebecioğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Ankara, 150s.
- KARA, İ., 1987. Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Risale Yayınları, , C.:I-III, İstanbul, 502s.
- KARADENİZ, O., 2002. "Kıyâm bi-Nefsihî", DİA., C.: XXV , TDV. Yay., Ankara, ss. 515.
- _____, 1996"İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve Din-i İslam ve Din-i Tabii", İzmirli İsmail Hakkı,(Vefatının 50. Yılı Anısına), TDV Yay., Ankara, 334s.
- KAYA, 2009., "İzmirli İsmail Hakkı'nın Cehennem Sonluluğu Hakkındaki Risalesi" Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XVII, ss. 529-557.
- KUMCU, A., 1996. Kelâm'da Aklın Değeri, Yüksek Lisans Tezi, SÜSBE, Konya, 77s.
- KILIÇ, R., 1992.Ahlâkın Dini Temeli, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 249 s.
- KILAVUZ, A. S., 2006. Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş, Ensar Neşriyat, İstanbul, 524 s.
- MÂTURÎDÎ, E. M., 2002. Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi, Çev.: B. Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara, 532 s.

- MUÇHAN, M., 2001. “İzmirli İsmail Hakkı’nın “El-Cevabüs-Sedid Fi Beyâni Dini Tevhid” adlı eserinin, Abdülaziz Çaviş’in “Anglikan Kilisesine Cevap” ve Milaslı İsmail Hakkı’nın “Hakikat-ı İslam” adlı eseriyle Karşılaştırmalı Tahlili, (Yüksek Lisans Tezi), EÜSBE, Kayseri, 241s.
- NESEFÎ, E. M., 2007. Tevhidin Esasları Kitâbü’t-Temhîd li Kavâidi’t-Tevhîd, Çev: H. Alper, İz Yay., İstanbul, 160 s.
- ÖNER, N., 2005. İnsan Hürriyeti, Vadi Yay., Ankara, 144s.
- ÖZCAN, H., 1993. Mâtürîdî’de Bilgi Problemi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul, 183s.
- _____, 1996. “İzmirli İsmail Hakkı’da Bilgi Teorisi” İzmirli İsmail Hakkı,(Vefatının 50. Yılı Anısına), TDV Yay., Ankara, 334s.
- ÖZERVARLI, M. S., 1996. “İzmirli İsmail Hakkı’nın Kelâm Problemleri ile ilgili Görüşleri”, İzmirli İsmail Hakkı,(Vefatının 50. Yılı Anısına), TDV Yay., Ankara, ss.109-129
- _____, 1998. Kelâmıda Yenilik Arayışları, İsam Yay., İstanbul, 173 s.
- _____, 2001. “İzmirli İsmail Hakkı”, DİA., C.: XXIII, TDV Yay., İstanbul, ss.533-535
- PAZARLI, O., 1980. İslamda Ahlak, Remzi Kitabevi, İstanbul, 339s.
- PEZDEVÎ, E. Y., 1994. Ehl-i Sünnet Akaidi, Çev.: Ş. Gölcük, Kayihan Yay., İstanbul, 376s.
- SÂBÛNÎ, N., 1979. el-Bidaye fi Usuli’d-Din, Çev.: B. Topaloğlu, Ankara, Dimaşk,
- _____, 2000. Mâtürîdiyye Akaidi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 215, 143 s.
- SAVURAN, Y., 2005. İzmirli İsmail Hakkı’nın “Mulahhas İlm-i Tevhid” Adlı Eserinin Sadeleştirilmesi ve Kelâmî Açından Değerlendirilmesi, Yüksek Lisans Tezi, EÜSBE., Kayseri, 153s.
- SİNANOĞLU, A., 2000, “Mu’tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti” Doktora Tezi Basılmamış, Ankara.343 s.
- _____, 2004. “Allah’ın Ezeli İlminin İnsan Özgürlüğünü Kuşatıcılığı Sorunu” KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, IV, Kahramanmaraş, ss.27-44
- _____, 2005. Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları, İlahiyât Yay., Ankara, 300s.
- _____, 2006. “İslam Düşüncesinin İlk Özgürlükçü Hareketi Mutezilenin “Kader” Anlayışı”, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, VII, Kahramanmaraş, ss.69-92
- ŞEHRİSTÂNÎ, M. 1986. El-Milel ve’n- Nihal, nşr. M. S. Keylânî, I-II, Beyrut
- ŞEKER, M. ve BALOĞLU, A. B., 1996. İzmirli İsmail Hakkı,(Vefatının 50. Yılı Anısına), TDV Yay., Ankara, 334s.
- TAFTAZÂNÎ S. M. A., 1982. Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi, (Şerhu’l Akâid), Haz. S. Uludağ, İstanbul, 386s.
- TERZİOĞLU, H., 1989. İzmirli İsmail Hakkı Kütüphanesindeki Kelâm İlmiyle İlgili Eserlerin Tanıtımı, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul, 154s.
- TOPALOĞLU, B., 1989. “Allah”, DİA., C.: II, TDV Yay., İstanbul, ss. 471-498.
- _____, 1995. İslam Kelâmcılarına ve Filozoflara Göre Allah’ın Varlığı (İsbat-ı Vacip), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 200 s.
- _____, 2004. Kelâm İlmine Giriş, Damla Yayınevi., İstanbul, 368s.
- TUNÇ, C., 1990.İslam Dininde Kalp ve Aklın Önemi, EÜİF Dergisi, VII, Kayseri, ss.23-31
- _____, 1994. Kelâm: Sistematik, Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 239s.

- TİRİTTON, A. S., 1983. İslam Kelâmı, Çev.: M. Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 216s.
- ULUDAĞ, Z., 1996. Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm, Akçağ Yay., Ankara, 296s.
- ÜLKEN, H. Z., 2001. Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken Yay., İstanbul, 515 s.
- YAVUZ, Y. Ş., 1989. “Akıl”, DİA., C.: II, TDV Yay., İstanbul, ss. 238-247
- YEĞİN, A., 1978. Osmanlıca-Türkçe Yeni Lügat, Hizmet Vakfı Yay., İstanbul
- YURDAGÜR, M., 1999. Esmâ-i Hüsnâ Allah’ın İsimleri, Marifet Yay., İstanbul, 272s.
- _____, 1992. “Bekâ”, DİA., C.: V, TDV Yay., İstanbul, ss. 359-360.
- YÜCEDOĞRU, T., 1989. “Ehl-i Sünnet Kelâmcılarında Tekvin Tartışması”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, II, ss. 253-261.
- YÜKSEL, E., 1993a. “Eş’âriîler İle Mâturîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XI, Erzurum, ss. 8-17.
- _____, 1993b. İnsan Fiilleri ve İrade Hürriyeti, Atatürk Üniversitesi Yay., Erzurum
- _____, 2005. Sistematiik Kelâm, İz Yayıncılık, İstanbul, 240 s.
- ZEBÎDÎ, M., 1994. Tâcû’l-‘Arûs min Cevâhîri’l-Kâmûs, I-XX , Dâru’l-Fikr, Beyrut
- ZEMAHŞERÎ, M., 2003. Esâsü’l-Belâga, Dar’u Beyrut, Beyrut, 717s.

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı – Soyadı : Ümmühan YILMAZ
Doğum Yeri ve Tarihi : Konya 01.10.1979

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi :Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi.
Yüksek Lisans Öğrenimi :Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü.
Doktora Öğrenimi :-
Bildiği Yabancı Diller : İngilizce ve Arapça
Bilimsel Faaliyetleri : (Seminer) Kelâm İlmini Yenileştirme
Çalışmalarında İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeri Ve
Yenilikçi Düşünceleri.

(Seminer) Teolojik Açıdan Kur'an'ın
Mahlûk Veya Gayri Mahlûk Oluşu Problemi.

İş Deneyimi

Stajlar :
Projeler :
Çalıştığı Kurumlar :Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü.
T.C.Milli Eğitim Bakanlığı Kahramanmaraş İl
Milli Eğitim Müdürlüğü Kahramanmaraş Kız
Teknik ve Meslek Lisesi.

İletişim

E-Posta Adresi : ummuhaniyilmaz@hotmail.com
Tel. : 0344 232 19 86
Tarih :