



**CUMHURİYET DÖNEMİ DİN-BİLGİ-İNANÇ
ANLAYIŞI DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI VE
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
YAYINLARI ÖRNEĞİ (1924-1964)**

Abdurrahman ATALAY

**Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı
Doktora Tezi
Prof. Dr. Sinan ÖGE
2022
Her Hakkı Saklıdır**

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

Abdurrahman ATALAY

**CUMHURİYET DÖNEMİ DİN-BİLGİ-İNANÇ ANLAYIŞI
DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI VE ANKARA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI ÖRNEĞİ (1924-1964)**

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Sinan ÖGE**

ERZURUM-2022



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "Cumhuriyet Dönemi Din-Bilgi-İnanç Anlayışı Diyanet İşleri Başkanlığı ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği (1924-1964)" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

- ☐ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☒ Tezimin makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

11.05.2022

Aslı ıslak imzalıdır

Abdurrahman ATALAY

***LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi **MADDE 6– (1)** Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkânı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Sinan ÖGE danışmanlığında, Abdurrahman ATALAY tarafından hazırlanan bu çalışma 11 / 05 / 2022 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

İmza : Aslı ıslak imzalıdır

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Sinan ÖGE

İmza : Aslı ıslak imzalıdır

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK

İmza : Aslı ıslak imzalıdır

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI

İmza : Aslı ıslak imzalıdır

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Berat SARIKAYA

İmza : Aslı ıslak imzalıdır

Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Enstitü Müdürü

Aslı ıslak imzalıdır

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
KISALTMALAR	VI
ÖNSÖZ.....	VII

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE MUHTEVASI.....	1
II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	5
III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	7
A. Birinci El Kaynaklar.....	8
B. İkinci El Kaynaklar.....	13
IV. DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI VE ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ'NİN KURULUŞU	15
A. Diyanet İşleri Başkanlığı.....	16
B. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	30

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN VE İSLÂM ANLAYIŞI

1.1. DİN TANIMLARI.....	46
1.1.1. Dinin Nazari ve Kavramsal Tanımları	53
1.1.2. Dinin Ameli ve İşlevsel Tanımları	56
1.1.2.1. Dinin İnanç ve İbadet Olarak Tanımlanması	57
1.1.2.2. Dinin Muâmelât Kısmını Dışlayan veya Zayıflatan Tanımlar.....	62
1.1.2.3. Dinin Vicdani Bir Mesele Olarak Tanımlanması.....	65
1.1.2.4. Ahlâk Merkezli Din Tanımları.....	70
1.1.3. Psikolojik ve Sosyolojik Tanımların Merkezileşmesi ve Denge Arayışları	74
1.1.4. Dindarlık Algısını Değiştirmeye Yönelik Müdahaleler	78
1.2. DİNİN KAYNAĞI VE LÜZUMU	80
1.3. İSLÂM'IN ÜSTÜNLÜĞÜ VE DİĞER DİNLERLE MUKAYESESİ	91
1.3.1. İslâmiyet ile Hıristiyanlık ve Yahudilik Mukayesesi.....	91
1.3.1.1. Ulûhiyet/Tevhit Merkezli Mukayeseler	93
1.3.1.2. Nübüvvet Bahsiyle Alakalı Mukayeseler.....	96

1.3.1.3. Dünya-Ahiret Tasavvuru Çerçevesinde Yapılan Mukayeseler	97
1.3.1.4. Din-Akıl/Bilim İlişkisi ile İlgili Meselelerde Yapılan Mukayeseler	99
1.3.2. İslâm Dini ve Tabîî Din	103

İKİNCİ BÖLÜM

DİNİ BİLGİNİN KAYNAKLARI

2.1. BİLGİ MESELESİNİN ELE ALINIŞ BİÇİMİ	108
2.2. HAVÂSS-I SELÂME	116
2.3. HABER-İ SÂDİK	118
2.4. AKIL	124
2.5. MODERN BİLİMLE DİN ARASINDAKİ İLİŞKİLER	127

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İTİKADÎ MESELELER

3.1. DÖNEMDE TERCİH EDİLEN METODOLOJİK YAKLAŞIMLAR	135
3.2. ULÛHİYET	147
3.2.1. Allah'ın Varlığı ve İspat Delilleri	147
3.2.1.1. Fıtrat ve Gaye/ Nizam Delili	150
3.2.1.2. Kelâmî ve Felsefî Deliller	157
3.2.1.3. Tasavvufî Deliller	161
3.2.1.4. Pozitif Bilimler Çerçevesinde Kurulan Deliller	162
3.2.2. Allah'ın Sıfatları ve Fiilleri	165
3.2.3. Kaza ve Kader	175
3.2.3.1. Allah'ın İlminin ve Yaratmasının Tartışmaya Etkisi	182
3.2.3.2. Mevcut Kader Anlayışının Problemlî Görülmesi	188
3.2.3.3. Kader-Ahlâk İlişkisinin Yeniden İnşası	190
3.2.3.4. Yeni Tevekkül Arayışları	193
3.2.4. Hüsün ve Kubuh	198
3.2.4.1. Geleneksel Bakış	198
3.2.4.2. Hüsün-Kubuh Tartışmalarında Değişen ve Devam Eden Unsurlar	200
3.3. NÜBÜVVET	212
3.3.1. Nübüvvetin İmkân ve Gerekliliği	214

3.3.2. Dönemde İ�şa Edilmeye �alışılan Hz. Peygamber Algısı.....	223
3.3.2.1. Müsteşriklerin İddiaları ve Verilen Cevaplar.....	225
3.3.3. Mucize Meselesi	230
3.3.3.1. Dönemdeki Mucize Algısı	231
3.4. AHİRET.....	248
3.4.1. Ahiret İncancının Temellendirilmesinde Takip edilen Us�l.....	249
3.4.2. Ahiret İncancını İspat �ekilleri	253
SONUÇ.....	261
KAYNAKÇA	266
ÖZGEÇMİŞ.....	291

ÖZET

DOKTORA TEZİ

**CUMHURİYET DÖNEMİ DİN-BİLGİ-İNANÇ ANLAYIŞI
DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI VE ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT
FAKÜLTESİ YAYINLARI ÖRNEĞİ (1924-1964)****Abdurrahman ATALAY****Tez Danışmanı: Prof. Dr. Sinan ÖGE****2022, 291 Sayfa****Jüri: Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ****Prof. Dr. Sinan ÖGE****Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK****Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI****Doç. Dr. Berat SARIKAYA**

Çalışmamız, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları çerçevesinde dönemdeki âlim ve mütefekkirlerin din, bilgi ve inanç meselelerine yaklaşım şekillerini ele almaktadır. Zaman olarak 1924 ile 1964 arasındaki dönemi kapsayan çalışmanın başlangıç tarihi olarak belirlenen 1924, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluşuyla birlikte önemli birçok değişikliğin yapıldığı bir tarihe işaret etmektedir. 1964 tarihi ise 1960'da yapılan darbe ve devamındaki sürecin takibi açısından belirlenmiştir. Bu kırk yıllık süreçte siyasi merkezin laik ve seküler din politikaları karşısında âlim ve mütefekkirlerin dinî meseleleri gerek muhteva gerekse üslup açısından ele alış biçimlerine yer verilmiştir. Bu esnada modernleşmeyle beraber son dönem Osmanlı düşüncesinde tartışılan meselelerin Cumhuriyet dönemindeki tartışmalara etkisine de yeri geldikçe dikkat çekilmiştir. Ayrıca dönemin âlim ve mütefekkirlerinin din, bilgi ve inanca dair konuları vuzuha kavuştururken dayandıkları Mâtürîdî, Selefi ve kısmen de Mu'tezilî görüşlere de değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din, Bilgi, İnanç.

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****THE CONCEPTION OF RELIGION-KNOWLEDGE-BELIEF IN THE
REPUBLICAN ERA THE EXAMPLE OF PRESIDENCY OF RELIGIOUS
AFFAIRS AND ANKARA UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY PRESS
(1924-1964)****Advisor: Prof. Dr. Sinan ÖGE****2022, Page: 291****Jury: Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ
Prof. Dr. Sinan ÖGE
Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI
Assoc. Prof. Dr. Berat SARIKAYA**

Our study deals with the approach of scholars and thinkers regarding the issues of religion, knowledge, and belief within the framework of Presidency of Religious Affairs and Ankara University Faculty of Divinity Press. 1924 determined as the start date of the study which covers the period between 1924 and 1964 points to a date when many important changes were made with the establishment of the Presidency of Religious Affairs. The date 1964 was determined to follow the events related to our study during process of the coup that took place in 1960 and its afterwards. Within this forty-year period, our study investigates in which ways the scholars and thinkers dealt with religious issues in terms of both content and style against the secular practices and secular religious policies of the political center. In the meantime, attention has been drawn to the effects of the issues discussed in the late Ottoman thought with the advent of modernity on the debates that had taken place during the Republican era. In addition, the Māturīdī, Salafī and partly Mu'tazilī views on which the scholars and thinkers of the period relied on while clarifying the issues of religion, knowledge and belief were also mentioned.

Key Words: Presidency of Religious Affairs, Ankara University Faculty of Divinity, religion, knowledge, belief.

KISALTMALAR DİZİNİ

AÜ.	: Ankara Üniversitesi
bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı, basım
byy.	: Basım yeri yok
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
Hız.	: Hazreti
MÜ.	: Marmara Üniversitesi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
mlf.	: Müellif
nşr.	: Neşreden
Sad.	: Sadeleştiren
Ter.	: Tercüme eden
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
Yay.	: Yayınları, Yayımlayan, Yayınevi
Yaz.	: Yazar, Yazan
vd.	: ve diğerleri

ÖNSÖZ

Cumhuriyet döneminde inşa edilmeye çalışılan din, bilgi ve inanç anlayışını konu edinen çalışmamızı, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi çevrelerinde toplanan âlim ve mütefekkirlerin görüşleri doğrultusunda hazırladık. Bu durum Cumhuriyet dönemindeki din, inanç ve bilgi anlayışını bütün veçheleriyle yansıttığı anlamına gelmemektedir. Zira Cumhuriyet tarihi süresince İslâm'ın muhafaza edilip sonraki nesillere aktarılmasında gizli saklı devam eden medrese ve tarikat/tasavvuf geleneğinin ve bu merkezlerden beslenen dindar halk kitlesinin çok önemli katkıları olduğu apaçık ortadadır. Bundan dolayı çalışmamız bu alana küçük bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Bu çalışmayla hem son dönem Osmanlı düşüncesinde yer edinmeye başlayan akılcı ve bilimci izah şeklinin Cumhuriyetle birlikte kuvvetlenerek devam ettiğine işaret edilmiş hem de dönemdeki âlim ve mütefekkirlerin siyasi merkezin pozitivist ve sekülerist politikaları karşısında geliştirdikleri tutum ve tavırlara dikkat çekilmiştir. Ayrıca dinî ve itikadi meselelerin temellendirilmesinde Mâtürîdî, Selefî ve Mu'tezilî yorumların tercih edilme sebeplerine yer verildiği gibi Eş'arîliğin dışarıda bırakılma gerekçelerine de değinilmiştir. Dönemin bu hususiyetleri istikametinde ele aldığımız çalışma girişle birlikte dört bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde Diyanet İşleri Başkanlığı ile Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin din-devlet ilişkileri bağlamında kuruluş sürecinden bahsedilmiştir. Özellikle siyasi merkezin bu iki kurumdan beklentilerini dile getirdiğimiz bu bölümde, âlim ve mütefekkirlerin tercihlerini zorlaştıran birçok âmilin zuhur ettiği görülmektedir.

Birinci bölümde siyasi merkezin dinî bireyselleştirme hedefleri istikametinde âlim ve mütefekkirlerin yeni din tanımlarına intikal etmelerine ve kısmen de tercih ettikleri muhalif konumlarına yer verilmiştir. Yine bu bölümde pozitivist bir dinler tarihi okuması karşısında dönemde geliştirilen yaklaşım şekillerine dikkat çekilmiştir. Ayrıca İslâm'ın modern dönemde varlığını sürdüreceğini vurgulayan âlim ve mütefekkirlerin İslâm'ın diğer dinler karşısındaki üstünlüğü fikrini devam ettirme gayretlerine değinilmiştir.

İkinci bölümde geleneksel kelâm düşüncesindeki bilgi anlayışı ve bu doğrultuda tercih edilen metotlar karşısında dönemin âlim ve mütefekkirlerinin bilgi hususunda

değişen tercih ve tutumlarına yer verilmiştir. Kelâmın bilgi vasıtaları olarak sayılan havâss-ı selîme, haber-i sâdık ve akl-ı selimin hangi hususiyetlerine ehemmiyet verildiği ve bilimsel bilginin bir dinî kaynak gibi algılanma süreci ele alınmıştır. Bu çerçevede pozitivist temellere sahip bilimsel bilginin dinî bilgi kaynakları arasında kazandığı muhkem mevkiye bilhassa dikkat çekilmiştir.

Üçüncü ve son bölümde ise İslâm'ın temel itikadi meseleleri olan ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret konularının zamanın hissiyatıyla uyumlu bir şekilde temellendirme faaliyetleri ele alınmıştır. Özellikle akılcı ve bilimsel gelişmelerin ve siyasi merkezin Hanefî/Mâtürîdî tercihlerin dönemdeki âlim ve mütefekkirlerin yorumlarındaki etkisi takip edilmiştir. Yine modernleşmeyle birlikte merkezileşen modern Selefî ve kısmen de Mu'tezilî görüşlerin gerek Diyanet İşleri Başkanlığı gerekse Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yapmış âlim ve mütefekkirler indindeki yaygınlığına dikkat çekmeye özen gösterilmiştir.

Çalışmamızın vücut bulmasında birçok kişinin emeği bulunmaktadır. İlk olarak gerek doktora dersleri gerekse tez yazım süresince fikirleriyle ve destekleriyle danışmanlığımı yürüten Prof. Dr. Sinan ÖGE'ye minnet ve teşekkürlerimi sunarım. Aynı şekilde doktora derslerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK'e, Prof. Dr. Muhammet YAZICI'ya ve Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN'a müteşekkirim. Tezin yazım süresince desteklerini devamlı yanında hissettiğim Fatih Anadolu İmam Hatip Lisesi personeline ve öğrencilerine de teşekkürü bir borç bilirim. Bilhassa lisans döneminden itibaren derslerini ve eserlerini büyük bir dikkatle takip etmeye çalıştığım Prof. Dr. İsmail KARA hocama tez konusunun tespitindeki yardımlarından ve teşviklerinden dolayı minnet ve teşekkürlerimi arz ederim.

Ayrıca çalışmam esnasında birçok yönüyle ihmal ettiğim aileme, anne-babama ve kardeşlerime de ayrı ayrı teşekkür etmek benim için ahlâki bir borçtur. Çalışmak ve gayret etmek bizden, tevfik ve hidayet ise ancak âlemlerin rabbi olan Allah'tandır.

Erzurum-2022

Abdurrahman ATALAY

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE MUHTEVASI

Osmanlı devletinin savaş meydanlarında başlayan gerilemesi bir taraftan ciddi toprak kayıplarıyla sonuçlanırken diğer taraftan da Müslümanların kendilerine olan güvenlerini kaybetmeleriyle ve dolayısıyla bastıkları dinî, ilmî, kültürel ve sosyal zeminden şüphe eder hale gelmeleriyle sonuçlanmıştır. Bu çerçevede mevcut kötü durumdan kurtulmak isteyen devlet ricali, ilk olarak askeri sahada ıslahatlara ağırlık vermiş ve devamında da geniş bir alanda ıslah ve tecdît faaliyetleri yürütmüştür. Bu değişim ve yenilenme taleplerinin ilmî çevrelerdeki yansıması ise mevcut din ve dünya tasavvurunun ve bu tasavvurun teşekkülünde belirleyici olan dinî, siyasi, hukuki ve ahlâki bütün hususların yeni zaman ve şartlar doğrultusunda yeniden tartışılması ve yorumlanması şeklinde olmuştur. Bu durum dönemin ulema ve mütefekkirlerini, ilerleme ve gelişmeye dayanak olacak ve oldukça dünyevi hususları barındıran, içtihat ve teceddüt söylemlerinin de ön planda olduğu bir din, inanç ve ahlâk anlayışıyla çözüm arayamaya itmiştir.

Bu arayışlarla birlikte dünyevi sahada üstünlüğü ele geçiren Batı dünyasının İslâm'ın mevcut halinin terakkiye mani olduğunu sıklıkla dile getirmesi ve Batıcı aydınların da dinî kavram ve müesseseleri hedef alan ve çağ dışı gösteren bir tutum içerisine girmesi, kelâmi eserlerin bir inanç ve itikat kitabı olmanın yanı sıra dinin ferdi ve toplumsal yapısını konu edinen eserler haline getirmiştir. Dönemde İslâm'ın ulûhiyet, nübüvvet ve kader anlayışı başta olmak üzere itikadi konularını, Hz. Peygamberin şahsiyetini, oluşturduğu dünya-ahiret tasavvurunu ve bu çerçevede teşekkül eden sistem ve kurumlarını tahrip etmeye yönelik eleştiri ve iddiaları karşısında âlimler, geleneksel kelâm mevzularından ve felsefî tartışmalardan ziyade İslâm'a hangi konuda saldırı geliyorsa onunla ilgilenmeyi ve acil konuları halletmeyi kendilerine görev addetmişlerdir.¹Dışarıya karşı böyle bir metot geliştiren Müslümanlar, içeride de kelâm tarihi süresince ittifaktan ziyade ihtilafa yol açan ve tartışılmasında bir fayda olmayacak konulara değinmemeye özen gösteren bir tavır geliştireceklerdir.

¹ M. Said Özervanlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, İsam Yay., İstanbul 2008, 150.

Bunun yanı sıra İslâm'ın aleyhine geliştirilen iddiaları, büyük oranda savunmacı bir üslupla ele alacak olan âlim ve aydınlar, Müslümanların yanlış bir din anlayışı benimsediğini, gerçek İslâm'ın bilimsel gelişme ve ilerlemeleri emrettiğini, dolayısıyla akıl ve mantıkla örtüşen bir din olduğunu vurgulayan cevaplar üreteceklerdir. İslâm kadar hiçbir dinin ilmi teşvik etmediği, gittiği her yere ilim ve medeniyet götürdüğü, hurafe ve batıl inançlara savaş açtığı da bilhassa dillendirilecektir.² Hem bu söylemleri tahkim etmek hem de doğru ve aktif bir İslâm anlayışı ortaya koymak için uğraşan âlim ve mütefekkirler, İslâm'ın itikat sahasının akla mutabık olduğunu ve özellikle müsteşriklerin iddia ettiklerinin aksine irade ve ihtiyara müstenit özgürlükçü bir kader anlayışını benimsediğini belirtmişlerdir.

Bununla birlikte Osmanlının son dönemindeki çözüm arayışları dinî, inanç ve itikadın yanı sıra ameli, ahlâki hukuki, siyasi ve sosyal normları da içine alan bir bütün olarak kabul eden bir anlayışla sürdürüldüğünden problemler şu veya bu şekilde dinî bir çerçevede çözüme kavuşturulmuştur. Bu doğrultuda dönemin âlim ve mütefekkirleri, bir taraftan dinin inanç boyutuyla ilgilenirken diğer taraftan da İslâm'ın ilme önem verip vermediği, ibadetlerdeki hikmetin ne olduğu,³ genelde insan hakları özelde ise kadın haklarına dair daha çok sosyolojik boyutu olan meseleleri⁴ merkeze alan bir tartışma yürüteceklerdir.⁵ Bu durum, kelâm ilminin zuhurundan bu yana uhdesinde barındırdığı İslâm'ı savunma ve inançları temellendirme vazifesinin yakın dönemde de önemini koruyan ve devam eden bir hususiyeti olduğuna da işaret etmektedir.⁶

Öte yandan Cumhuriyet dönemine gelinceye kadar meşrutiyet talepleri güçlenmiş olsa da devletin idaresi ve siyaset etme biçimi, saltanat ve hilafetin merkezde olduğu, din ile devletin bir ve aynı kabul edildiği bir anlayışla yürütülmüştür. Şu veya bu şekilde İslâm'ın kadîm devlet telakkisine uygun olan bu bakış, dönemin âlim ve

² M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 124.

³ “Dini İslâm'ın emrettiği ibadetler ise o kadar ulvî, o kadar hikem ve mesalihi cami, beşeriyetin itilâyı ruhunu, nezaheti hayatını o kadar müemmindir ki, insan bunları güzelce düşündükçe bu dini mübinin kudsiyetini tebcilden kendini alamaz” Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, Bilmen Yayınevi, İstanbul ts., 77.

⁴ Mehmet Fehmi, dönemin âlimlerini meşgul eden meseleleri şu şekilde başlıklandırmaktadır: Teaddüdü Zevcât, Talak, Esaret, Hürriyet, İslâmiyet-Hristiyanlık ilişkileri, Tesettür, Kaza-Kader, Tevekkül, Cihad. Mehmet Fehmi (Ülgener), *Hikmet-i Hukuk-u İslâmiyye*, Matbaa-i Kütüphane-i Cihan, İstanbul 1329, 18.

⁵ M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 171.

⁶ “Mütekellimîn müdafaa hususunda her vakit kavâid-i ilmiyye ve felsefiyyeyi istimal eder idi. İslâm'ın hiçbir zaman hiçbir şeyden pervası yoktur. Usul-i İslâmiyye kavânîn-i muhkeme ve katıyye ile sabit olan kavânîn-i ilmiyye muhalif değildir.” İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm(I-II) I*, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul 1339-1341, 11.

mütefekkirlerinin yetiştiği siyasi ortamı göstermesi bakımından zikre değerdir. Zira aynı âlim ve mütefekkirler, Cumhuriyet dönemi ortaya çıkan siyasi ve hukuki idare şekline de bizzat şahit olmuşlardır.

Cumhuriyet dönemine intikal edildiğinde ise Müslümanlar, modernleşme süreciyle yeniden ele almak zorunda kaldıkları dinî, hukuki, siyasi ve sosyal meselelerin farklı ve değişik saiklerin devreye girmesiyle-devam eden yönleri olmakla birlikte-farklı bir boyuta taşındığına tanıklık edeceklerdir. Büyük oranda seküler bakış üzerinden inşa edilen siyaset etme biçimi, dönemdeki din-devlet ilişkilerinde belirleyici olduğu gibi dinî alanın muhteva ve sınırlarının daralmasında da belirleyici olmuştur. Bu çerçevede idari ve hukuki sahada modern Batı normları çerçevesinde yapılan değişiklikler, ister istemez dinî alanın da yeniden tanımlanmasını elzem kılmıştı. Bu doğrultuda, dinin Batı'dakine benzer bir şekilde vicdani ve ahlâki bir seviyede bireysel bir hadise olarak kalması arzulanmış ve yapılan yorumlar da bu tür bir din algısının oluşmasına hizmet etmiştir. Sadece yorumlar değil dönemde kurulan dinî/laik kurumlar da bu amaç doğrultusunda çalışmalar yapmıştır. Özellikle 1924'te kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ve 1949'da açılan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin bu istikamette önemli katkıları olduğu bilinmektedir.

Bütün bu gelişmeler doğrultusunda dinî mi laik mi olduklarını çok da kestiremediğimiz bu iki kurumun din algısını, inanç ve itikat sahasını temellendirme biçimini ve bilgi mesesini ele alış şeklini ele almanın önemli olduğunu düşünmekteyiz. Bu iki kurumun yayınlarını merkeze alarak yapmaya çalıştığımız araştırmamızda karşılaştığımız âlim ve mütefekkirlerin her şeyden önce Osmanlı'nın eğitim kurumlarında yetişmiş olması, bir taraftan yeni ilmi kelâm meselelerinin devamlılığını diğer taraftan da siyasi merkezin tavır alışları istikametinde farklılıkları ve kırılmaları olan bir yaklaşım şeklini görmemize imkân tanımıştır.

Bilindiği gibi bu topraklarda çok karşılıkları olmasa da Selefî düşüncelerin güçlendiği ve İbn Teymiyyeci görüşlerin barizleştiği de bir hakikattir. Meseleyi çetrefilli hale getiren ise sadece Kur'an merkezli hareket ettiğini belirten mütefekkirlerin esasında Selefî bir zaviyeden konuşması ve bilimsel izahlarını da bu çerçeveye yakın bir noktada konumlandırmasıdır. Bu durum, Selefî bakışın dönemdeki kelâmi meseleleri gerek muhteva gerekse biçim olarak şekillenmesinde faal olduğunu

göstermektedir. Bununla birlikte Selefi yaklaşım şekli olarak ifade ettiğimiz bu bakıştan bütünüyle klasik Selef yaklaşımı da anlaşılmamalıdır. Zira dönemin hususiyetlerine dikkat çekmek amacıyla kullandığımız Selefi düşünceden kastımız, bir taraftan İbn Teymiyyeci görüşleri içeren diğer taraftan da akıl ve bilim merkezli gelişen ve Afgânî, Muhammed Abduh ile Reşit Rıza gibi öncülere sahip olan modernist tavır ve tutumlardır. Müslümanların kurtuluşunu, Hz. Peygamber ve sahabe dönemindeki din anlayışının modern dönemin şartlarıyla yeniden yorumlanması fikrine dayandıran bu yaklaşım şekli, Selefi düşünce üzerinden imkânlar aramış ve bu durum modern Selef düşüncesini ortaya çıkarmıştır.⁷ Osmanlı coğrafyasında da karşılık bulmaya başlayan bu akletme biçimi, mevcut kötü durumdan kurtuluş yolu arayan âlim ve mütefekkirler tarafından hem siyasi hem de dinî kalkınmayı temin edecek bir çözüm olarak görülmüştür.

Dönemde bu tür bir Selefi bakış devam ettirilmekle birlikte Mâtürîdî düşünce şeklinin de güçlendiği veya Mâtürîdî yorumlara öncelik verildiği de bilinmektedir. Bu yaklaşım şeklinin gelişmesinde Cumhuriyet ideolojisinin milliyetçi bir çizgi takip etmesi etkili olduğu gibi çağın rasyonel ve bilimsel kabullerinin de önemli etkisi olmuştur. Bununla birlikte savunulan Mâtürîdîliğin Mu'tezilî görüşlere intikali kolaylaştıran bir manivela olarak kullanıldığı da görülmektedir.⁸

Nitekim Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi merkezli yayınların bir kısmında Selefîlik ile Mâtürîdîliğin birbirine yakınlığını vurgulayan yazılar yazılması; Selefi, Mâtürîdî ve Mu'tezilî bakışlara ortak bir zemin arayışı bulma amacı taşımaktadır. Mâtürîdî ve Selefi bakışı güçlü bir şekilde takip eden dönemin önde gelen âlim ve mütefekkirlerinin Cumhuriyet öncesindeki Eş'arî yorumlarından vaz geçtiğini veya çok da tedavüle sokmadığını da ifade etmemiz gerekir. Böyle bir metodun geliştirilmesinde İslâm'ın modern dönemde varlığını devam ettirme kaygısının önemli tesiri olduğu ise bütün gerçekliğiyle ortada durmaktadır. Bu kaygı, rasyonel ve bilimperest yorumların da çıkış noktası gibi görünmektedir. Bunun yanı sıra siyasi merkezin belirleyici bir şekilde pozitivist bir zaviyeden hareket etmesi de, dönemdeki dinî meseleler için ciddi bir baskı unsuru olacaktır. Bu gibi yeni unsurların ve Osmanlı'dan devralınan hususların

⁷ Modern Selefi düşünceye dair ayrıntılı bilgi için bkz. M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2009, XXVI, 401.

⁸ Fatih M. Şeker, "Türk Müslümanlığı" Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (38), 2010/1, 59.

bir şekilde yoğrulduğu ve yeni bir din, bilgi ve inanç anlayışını ortaya çıkardığı ise izahtan varestedir.

Özellikle pozitivist bir çerçevede teşekkül eden modern bilimlerin bir taraftan geleneksel bilgi kaynaklarına etki ederken diğer taraftan da yeni ve oldukça otoriter bir bilgi kaynağı olarak neşet etmiştir. Ayrıca Batı menşeli düşünürlerin bakış açıları da önemli bir referans kaynağı olarak görülmeye başlanmıştır. Bu durum, ister istemez seküler bir çerçevede şekillenen bilim ile din arasında bir çatışmayı zorunlu kılsa da oldukça yumuşak geçişlerin ve uzlaştırmaların hatta aynileştirmelerin yapıldığını görmek mümkün olmaktadır.

Bütün bunlarla birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınlarını merkeze alarak ve ikincil kaynakları da tedavüle sokarak inşa etmeye çalıştığımız araştırmamızda, Osmanlı bakiyesi olan âlim ve mütefekkirlerin Cumhuriyetle birlikte yaşadığı değişimin de izlerini sürme fırsatı bulduk. Özellikle siyasi merkezin tercihlerinin dönemdeki din-bilgi-inanç anlayışının şekillenmesindeki kuvvetli tesirine yeri geldikçe işaret etmeğe gayret ettik.

Cumhuriyet döneminin din-bilgi ve inanç anlayışını ele aldığımız tezimiz, 1924 ile 1964 yılları arasındaki kırk yıllık zamanı kapsamaktadır. Bu yıllardan 1924, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ve aynı zamanda Cumhuriyet'in kuruluş yıllarına işaret ederken diğer tarih ise 1960'daki darbeye ve sonrasındaki dört yılı içine alan zaman dilimine işaret etmektedir. 1960 yılında gerçekleşen darbenin dinî alanda önemli bir değişim-dönüşme ve kırılmalara neden olduğu da bilinmektedir. Bundan dolayı hem darbe yılları hem de takip eden yılları çalışmamızın kapsamına dâhil etmeyi uygun gördük.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

3 Mart 1924 tarihinde Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'nin yerine İslâm dininin inanç, ibadet ve ahlâk ile ilgili işlerini yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek amacıyla Diyanet İşleri Başkanlığı kurulduğu bilinmektedir. Birçok yönüyle siyasi müdahalelere açık olan Diyanet İşleri Başkanlığı bu tür görevlerinin yanı sıra devletin din ile ilgili yeni arayış ve problemlerini halleden işlevsel bir kurum olduğu da bir hakikattir. Benzer durumun 1949'da kurulan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Buna

göre din olgusunu bilimsel yöntemlerle incelemek ve asıl kaynaklardan yola çıkarak aydın din adamı yetiştirmek amacıyla kurulan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bir taraftan halkın dinî sahadaki bilgi ve personel ihtiyacını karşılarken diğer taraftan da dönemin talepleri istikametinde bir din anlayışının teşekkül etmesi için gayret edecektir. Bu noktada değişim ve dönüşümün temel dayanağı da zamanın ruhuna göre sınır ve muhtevası yeniden belirlenen dinî bilgi olacaktır.

Araştırmamızın amacı, Cumhuriyet dönemi din-bilgi ve inanç anlayışını, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları bağlamında araştırmak ve önceki dönemle ilgili farklarını ortaya koymaktır. Seçtiğimiz bu dönemin, önceki dönemlerden bazı belirgin özellikleriyle ayrıldığını görmekteyiz. Bu çerçevede dönemdeki siyaset etme biçimleri ile din-dünya algısının büyük oranda değişmesi ve tek referans mercii olarak modern Batı normlarının kabul edilmesi, meselelerin önceki dönemden farklı konumlanacağını göstermektedir. Aynı şekilde siyasi merkezin otoriter yapısı ve katı laiklik uygulamaları, problemlerin ele alış düzeyini etkilemiş ve hatta dönemin âlim ve mütedeyyin mütefekkirlerini, şu veya bu şekilde bir tür otosansüre zorlamıştır. Bu doğrultuda Ankara'da eğitime başladığı binanın girişinde "Hayatta en hakiki mürşid ilimdir." yazan İlahiyat Fakültesi için pozitivist bir istikamet çizilirken,⁹ Diyanet çevrelerine de siyasi merkezin menfaatine ve politikalarına uygun bir din anlayışını geliştirme vazifesi verilmiştir.

Bütün bu gelişmelere karşılık dönemin âlimleri, oldukça yabancı oldukları bu bakış açısına büyük oranda uyum göstermekle birlikte muhalefet ettikleri noktalar da olacaktır. Diyanet İşleri Başkanlığı ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi çerçevesinde neşvünema bulan yayınlar, bir taraftan dönemin siyasi beklentilerine ve çağın zorlamalarına dair önemli izler ihtiva ederken diğer taraftan da geleneksel İslâm düşüncesini devam ettiren bir halde şekillenecektir. Bu durum, araştırmamızın amacını da ifade etmektedir. Hem geleneksel mevzuları ve tartışmaları devam ettirme hem de dönemde var olma çabaları, araştırmamız için bizlere önemli imkânlar sunmuştur.

Bu iki kurumun yayımladığı kitap, dergi ve belgeleri esas alarak ve bu alanla irtibatlı olan ikincil kaynakları da kullanarak kelâm ilminin sınırları ve öncelikleri içinde;

⁹ Wilfred Cantwell Smith, "Modern Türkiye Dinî Bir Reforma mı Gidiyor?", *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II (I), 1953, 13.

- a) Dinin ve İslâmiyet'in nasıl tanımlanıp hangi önceliklerle ele alındığını,
- b) İslâm dininin itikat alanıyla alakalı başlıklarının nasıl temellendirildiğini,
- c) Dinî bilginin çerçevesinin nasıl çizildiğini

araştırmak, gerektiğinde klasik kelâm kaynaklarıyla mukayese etmek ve eşzamanlı olarak İslâm dünyasındaki benzer eserlere bakmak, sebep ve sonuçlarıyla bugüne bıraktığı mirasla birlikte tartışmak, çalışmamızın temel hedefidir.

Modernleşmeyle başlayan yeni ilmi kelâm hareketinin Cumhuriyetle birlikte geldiği noktayı anlamadan ve yaşanan değişim ve kırılmaların boyutlarını tespit edemeden aktüel tartışmaları anlamak mümkün değildir. Öte yandan söz konusu arka plan olmaksızın klasik döneme de sağlıklı bir şekilde ışık tutmak zorlaşacaktır. Bundan dolayı yaptığımız çalışma ile bir nebze de olsa yakın dönemin anlaşılmasına katkı sunmayı ve buradan hareketle güncel olan tartışmalara kaynaklık eden etkenleri tespit etmeyi hedeflemekteyiz.

III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Yeni ilmi kelâm dönemiyle birlikte kelâmi eserlerin gerek muhteva gerekse üslup olarak farklılaştığı, klasik dönem mesailinin ağırlığını kaybettiği yeni meselelerin ve bu meseleleri temellendiren yeni vesailin devreye girdiği bilinmektedir.¹⁰ Bu çerçevede yakın dönemde önemli bir literatürün oluştuğu da anlaşılmaktadır. Cumhuriyet döneminde de benzer muhteva ve üsluba sahip eserler yazılmaya devam etmekle birlikte bu eserlerin sayıca azaldığı ve hatta dinî sahada önemli bir daralmanın da yaşandığı bir hakikattir.¹¹

Biz de kapsam olarak daralmanın yaşandığı bu zaman dilimine karşılık gelen çalışmamızda Diyanet İşleri Başkanlığı ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınlarını merkeze alan bir metot belirledik. Bu kurumlarda bir şekilde görev yapmış âlim ve mütefekkirlerin dönemde revaçta olan kelâmi meseleleri temellendirme biçimlerini tespit etmeye ve tartışmaya çalıştık. Bu çerçevede Elmalılı Muhammed Hamdi, Babanzâde Ahmed Naim, M. Şerafettin Yaltkaya,

¹⁰ Bu çerçevede yazılmış eserlerin muhtevaları için bkz. M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 75-83.

¹¹ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm 2*, (1. bs.), Dergâh Yay., İstanbul 2016, 416.

İzmirli İsmail Hakkı, Mehmet Fehmi (Ülgener), Ahmet Hamdi Akseki, Ömer Nasuhi Bilmen gibi Diyanet İşleri Başkanlığı menşeli isimler ile Yusuf Ziya Yörükân, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Nafiz Danışman ve İbrahim Agâh Çubukçu gibi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev almış kişilerin eserlerini esas kaynaklar olarak inceledik. Bunların yanı sıra ele aldığımız meselelerin anlaşılır bir hale gelmesinde önemli katkıları olan Seyyid Bey, M. Şemseddin Günaltay, İsmail Fennî Ertuğrul, Ömer Rıza Doğrul, Ömer Ferid Kam ve Kemal Edip Kürkçüoğlu gibi mütefekkirlerin eserlerini de önemli bir kaynak olarak kullandık. Netice itibarıyla dönemde yazılan ve ele aldığımız konularla doğrudan ve dolaylı yollardan irtibatlı olan kaynakları aktif bir şekilde kullanmaya gayret ettik.

A. Birinci El Kaynaklar

Cumhuriyeti kuran kadrolar, yeni bir din anlayışı ortaya koymak istediklerinden kendi kontrolleri dışında dinî yayıncılığın neşvünema bulmasını istememiştir.¹² Bu durum dinî alanda kaleme alınan eserlerin sayısal olarak azalması anlamına geldiği gibi ciddi bir kalite ve nitelik sorununun da ortaya çıkmasına neden olmuştur. Tamamına yakını Osmanlı bakiyesi olan ve Diyanet İşleri Reisliği'nin üst düzey görevlerinde bulunan âlim ve mütefekkirlerin şahsi gayret ve çabaları ise mevcut durumu bir nebze de olsa iyileştirmiştir. Bu çerçevede dönemde hâkim olan milliyetçi eğilimlerin de etkisiyle İslâm'ın temel kaynaklarına yönelik bizzat devlet ricalinin istediği ve Diyanet İşleri Reisliği'nin de yürüttüğü çalışmalar yapılmıştır. Bu kapsamda Diyanet'in üst düzey yetkililerinin ısrarı neticesinde tefsir yazımı görevi Elmalılı Muhammed Hamdi'ye, Sahihî Buhari'nin tercüme ve şerhinin yapılması da Babanzâde Ahmed Naim'e verilmiştir.¹³

Çalışmamızın da temel kaynaklarından olan bu eserlerden Elmalılı M. Hamdi'nin yazmış olduğu *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsiri, 1935-1939 yıllarında İstanbul'da Ebüzziya matbaası tarafından dokuz cilt halinde basılmıştır.¹⁴ Buna karşılık yaptığımız çalışmada, ilk baskıyı elde edemediğimizden dolayı 1979 yılında Eser Neşriyat

¹² Yönetici kadronun dinî neşriyata yönelik baskıcı tavırlarına örnek için bkz. "Tarihî Vesika", *Sebilürreşad*, XII (284), Ocak 1959, 144; Eşref Edip, *Kara Kitap*, Fahrettin Gün (Haz.), Beyan Yay., İstanbul 2018, 33, 56.

¹³ Mustafa Bilgin, "Hak Dini Kur'an Dili", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1997, XV, 153.

¹⁴ Mustafa Bilgin, "Hak Dini Kur'an Dili", 163.

tarafından yapılan tıpkı baskıyı kullandık. Elmalılı'nın tefsirinin yanı sıra 1923 yılında Fransızcadan tercüme ettiği *Metâlib ve Mezâhib* adlı felsefe tarihi kitabına yazdığı “Sesleniş (Hutbe)” ve “Dibace (Önsöz)” bölümleri ile yeri geldikçe dipnotlarda yaptığı açıklamaları, dönemdeki meselelerin anlaşılması için oldukça önemlidir. Bu eserin Osmanlıca basımları olduğu gibi -bizim de kullandığımız- 1978 yılında Eser Neşriyatın yapmış olduğu günümüz harfleriyle basımı da bulunmaktadır.¹⁵

Babanzâde Ahmed Naim'in başlattığı *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecd-i Sarîh Tercemesi* Ahmed Naim'in vefatı dolayısıyla Kamil Miras tarafından tamamlanmıştır. On iki cilt olan bu kaynak eserin ilk üç cildinin tercüme ve şerhini Ahmed Naim yaparken diğerlerini Kamil Miras tercüme ve şerh edecektir. İlk iki cildi 1928 yılında birlikte ve Osmanlıca basılan bu eser, üçüncü ciltten itibaren günümüz harfleriyle basılmıştır.¹⁶ Ahmed Naim'in “Mukaddime” adıyla yazmış olduğu uzun bir giriş ve hadisleri izah etme düzeyi hadis ilmi açısından olduğu gibi ilgili birçok kelâmi mesele açısından da hala önemini korumaktadır. Bu tercüme ve şerhin yanı sıra çalışmamızda, özellikle kader meselesinde, istifade ettiğimiz bir diğer eseri ise orijinal adı *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları* olan *İslâm Ahlâkının Esasları* adlı kitabıdır.

Rifat Börekçi'den sonra Diyanet İşleri Reisliği'nde başkanlık görevinde bulunan ve yeni ilm-i kelâm hareketine ciddi eleştiriler yöneltten Şerafettin Yaltkaya'nın gerek Cumhuriyet öncesinde gerekse Cumhuriyet döneminde kaleme aldığı eserleri, dönemde farklı bir bakış açısını temsil etmesi bakımından dikkat çekicidir. Özellikle dönemin diğer âlimleri gibi Selefi bir tavır benimseyen Yaltkaya'nın Durkheimci bir çizgide durması ve içtimaî ilmi kelâm nazariyesini de bu fikre dayandırması, dönemdeki pozitivist eğilimlere örneklik göstermesi açısından önemlidir. *İslâm Mecmuası*, *Mahfil* ve *Mihrab* dergilerinde yazdığı makalelerinde Selefi vurgular yapan Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, *Benim Dinim*,

¹⁵ Elmalılı, Sesleniş ve Dibace başlığıyla otuz sayfayı aşkın bir bilgilendirme yapmaktadır. Elmalılı'lı M. Hamdi Yazır, “Sesleniş-Dibace” *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, (Yaz.: Paul Janet-Gabriel Seailles), Eser Neşriyat, İstanbul 1978, XXII-LV.

¹⁶ Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam* 2, 436-438.

Va'zlar, Hatiplik ve Hutbeler ile *Tanrı Bu Varlığı Ne İçin Yarattı* eserlerinde de bu yaklaşım şeklini devam ettirecektir.

Diyanet İşleri Reisliği'nin kuruluşundan itibaren üst düzey görevlerde bulunan ve Yaltkaya'dan sonra da başkanlık görevini yürüten Akseki ise, hem zor bir dönemde vazifelerini yürütmüş hem de dinî alanda çok önemli eserler bırakmıştır. Dinî yayınların neredeyse hiç olmadığı bir dönemde yazdığı ve birçoğunu da Diyanet'in imkânlarıyla yayınlattığı eserlere bakıldığında sadece idari bir görevle yetinmediği, dinî alandaki kısır ve kuraklığı önemli ölçüde giderdiği görülmektedir. Diyanet'in bütün bir tarihine etki edecek hizmetleri olan Akseki, bir taraftan siyasi merkezin seküler politikaları ile mücadele ederken diğer taraftan da dinî alanın neşvünema bulması için çalışmıştır. Akseki, hocası İzmirli'nin de ifadesiyle Selefî bir motodu benimsemiş olmakla birlikte Mâtürîdî/Hanefî geleneği devam ettiren önemli bir simadır. Bununla birlikte gelecekte bir din olmayacağını iddia eden pozitivist görüşlerle de mücadele eden Akseki, eserlerinde İslâm'ın akıl ve mantıkla tetabuk eden ve çağın ihtiyaçlarına karşılık veren tek din olduğunu sıklıkla vurgulamıştır.

Bu çerçevede -daha öncesi olmakla birlikte- dinî alanda Cumhuriyet döneminin en velüd yazarı olan Akseki'nin, 1924 yılında yayınlanan *Ahlâk Dersleri* kitabı Diyanet'in ilk kitabı olma özelliğini taşımaktadır. Mareşal Fevzi Çakmak'ın resmî isteği doğrultusunda 1925'te *Askere Din Dersleri* ve yine aynı tarihte *İslâm Dini Fitridir* kitapları yayınlanmıştır. Cumhuriyet tarihinin en fazla basılan ve rağbet edilen ilmihali olma özelliğini taşıyan *İslâm Dini* kitabı ise ilk baskısını 1933'te yapacaktır. Bunların yanı sıra 1934'te Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili olarak *Peygamberimiz Hz. Muhammed ve Müslümanlık*, 1936 ve 1937 yıllarında iki cilt halinde *Yeni Hutbelerim* ve 1941,1948 tarihinde de *Yavrularımıza Din Dersleri* kitapları yayınlanmıştır. Zamanın getirdiği yeni şartları da hesaba katarak İslâm dininin hususiyetlerinden bahsettiği ve diğer dinler karşısında İslâm'ın üstünlüklerini vurguladığı *İslâm Fitri, Tabiî ve Umûmî Bir Dindir* adlı eseri 1943, Hz. Peygamberimizin sünnetinin önemini belirttiği bir giriş ve seçtiği otuz beş hadisin şerhini yaptığı *Peygamberimizin Vecizeleri (Birinci Kitap- Kuvvetli İman Kuvvetli İrade)* kitabı da 1945 yılında basılmıştır.¹⁷ Bilhassa Akseki'nin

¹⁷ Akseki'nin hizmetlerinin önemine dair bilgi için ayrıca bkz. İsmail Kara, "Bizden Biri Olarak Ahmet Hamdi Akseki", Hüseyin Arslan-Mehmet Erdoğan (Haz.), *Ahmet Hamdi Akseki (Sempozyum)*: 2-4 Kasım 1994-Antalya: Bildiriler (123-129), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2005, 126.

İslâm Futrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir ile *İslâm Dini* kitabı çalışmamızın tamamına yakınında başvurduğumuz bir kaynak olmuştur. Yine Akseki'nin Cumhuriyet öncesindeki dinî ve siyasi yorumlarının Cumhuriyetle birlikte geçirdiği değişimi, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler* kitabı üzerinden takip edebildik. 1949 yılında yayınladığı *Namaz Surelerinin Türkçe Terceme ve Tefsiri* çalışmasının dışında birçok kitap daha yazmış olan Akseki'nin dergi ve gazetelerdeki makaleleri ve röportajları da temel kaynaklarımız arasında yer aldı.

Çalışmalarımızda doğrudan istifade ettiğimiz bir diğer âlim Ömer Nasuhî Bilmen'dir. Ömer Nasuhî'nin hem klasik kelâm geleneğiyle örtüşen hem de yeni ilmi kelâm konularını içeren *Muvazzah İlmi Kelam*'ı dönemde önemli bir konuma haizdir. Yine *Mûlahhas İlmi-i Tevhid Akaidi İslâmiye*'si ile dönemdeki hem din tanımları hem de kader meselesinin anlaşılmasında başvurduğumuz *Yüksek İslâm Ahlâkî* adlı eserleri çokça istifade ettiğimiz eserler arasında yer alacaktır.

1960 darbesi sonrasında Diyanet İşleri Başkanlığı'nda başkan yardımcılığı görevinde bulunan ve emekli bir asker olan M. Sadettin Evrin'in *Dinler Arası Müsterek Bir Söz-Allah Bizimle* ile *Radyo'da Dinî ve Ahlâkî Konuşmalar* adlı kitaplarında hem siyasi ortamın meşruluğuna vurgu yapması hem de dinî alana halel getirecek düzeyde bilimperest bir bakışı tercih etmesi, dönemin hissiyatını yansıtmaktadır.

Bu eserlerin dışında İzmirli İsmail Hakkı'nın Cumhuriyet öncesinde yazdığı ve ele aldığımız zaman dilimindeki kelâmî tartışmalara istikamet vermesi dolayısıyla da önemini muhafaza eden *Yeni İlmi Kelâm(I-II)* adlı eseri (ikinci cildi tamamlanamamıştır) müstağni kalınamayacak bir eserdir. Bununla birlikte kelâm ilmine giriş mahiyetinde yazdığı *Muhassalu'l-Kelam ve'l-Hikme* ile İslâm dininin mahiyeti ve modern dönemin sorunlarıyla ilgili çözüm önerilerine dair Anglikan Kilisesine cevap olarak yazdığı *el-Cevâbü's-sedîd fî beyanî dîni't-tevhîd*,¹⁸ çalışmamızda başvurduğumuz önemli kaynaklardandır.

İsmail Fenni'nin Fransızcadan bir takım notlar ve görüşler ekleyerek tercüme ettiği ve özellikle mucize ve fatalist bir kader telakkisi konularında sık sık

¹⁸ Ali Birinci, "İzmirli İsmail Hakkı", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2001, XXIII, 532.

müracaat ettiğimiz *Lugatçe-i Felsefe*'si ile *Küçük Kitapta Büyük Mevzular* adlı eseri de dönemdeki meselelerin anlaşılması için oldukça önemlidir.

Büyük bölümü Diyanet İşleri Başkanlığı yayınlarından çıkan bu eserlerin yanı sıra çalışmamızın diğer ayağını Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi merkezli yayınlar teşkil etmektedir. 1949 yılında açılan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin fakülte dergisi 1952 yılında yayınlanmaya başlayacaktır. Kitap yayınlanması da aşağı yukarı bu tarihlere rastlamaktadır. Çalışmamız 1924 ile 1964 yılları arasını kapsadığı için Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin yaklaşık on iki yıllık yayın hayatı, meselelerin tartışılmasında birincil kaynak olarak kullanılmıştır. Sadece bununla da iktifa edilmemiş, fakültede görev yapan hocaların 1949 yılından önce yazmış oldukları kitap ve makaleleri de asıl kaynak olarak kullanılmıştır.

Bu doğrultuda Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yapan birçok hocanın esasında Darülfünun İlahiyat Fakültesi geçmişi olduğu görülmektedir. Bu durumla ilgili verilebilecek en iyi örnek, Dini Islah Beyannamesini hazırlayanlardan biri olduğu söylenen Yusuf Ziya Yörükan'dır. Yörükan'ın 1927'de ders kitabı olarak yazdığı, *İslâm Dini, Dördüncü Sınıf-İkinci Kitap* ve *İslâm Dini, Beşinci Sınıf-İkinci Kitap* adlı kitapları dönemin revaçta olan din algısını göstermesi açısından dikkat çekidir. Cumhuriyet'in kurucu ideolojisine bağlı bir tavır geliştiren Yörükan, gerek Ankara İlahiyat'ın fakülte dergisinde ayetlerden hareketle yazdığı "*İslâm İlm-i Hâli*" başlıklı yazısı gerekse İslâm esaslarını sadece Kur'an merkezli temellendirmek amacıyla kaleme aldığı *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler (İslâm Esasları)*(1952-1953) adlı eseri, Selefi yaklaşım şeklini göstermektedir. Bunun yanı sıra Cumhuriyetle birlikte hayli rağbet gören Mâtürîdî düşüncüyü merkeze alarak yazdığı *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler I/Ebu Mansûr-i Mâtürîdî'nin İki Eseri (Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi)*(1953) ile Turhan Yörükan'ın yayınlanmamış bir kısım yazılarına notlar ekleyerek yayına hazırladığı *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler-İmam-ı Azam Ebu Hanife ve İmam Ebu Mansûr-i Mâtürîdî* (2006) adlı kitap, dönemin hissiyatını yansıtmaları açısından önemlidir. Bu kaynaklarla birlikte Yörükan'ın İlahiyat Fakültesi'nde okuttuğu kelâm dersleri için hazırladığı *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Kelâm Dersleri-Ders Notları* ile İslâm'ın akılcı bir din olduğuna dair güçlü vurgular yaptığı ve birçok kelâmi meseleyi bu çerçevede tartıştığı *Müslümanlık* adlı kitabı başvurduğumuz esas kaynaklardandır. İslâm dini ile ilgili oldukça problemli bir bakış açısıyla yazılan bu

kitap, ilk olarak 1957 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları arasından çıkmıştır. 1961 yılında da Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanmıştır. Yusuf Ziya Yörükân'ın bu kitabı muhteva olarak ciddi bir şekilde eleştirilmekle birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayınları arasına girmesi de bir başka tartışma konusu olmuştur.¹⁹ Bunların dışında Yörükân, gerek Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nin gerekse Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin dergilerinde birçok makale ve değerlendirme yazısı kaleme alacaktır.

Islah Beyannamesinin hazırlanmasında çokça gayretleri olan İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun hem İlahiyat Fakültesi hem de kurucusu olduğu *Din Yolu* adlı dergide büyük oranda pozitivist bir bakışla yazdığı yazıları da dönemin anlaşılmasında önemli izler barındırmaktadır. Bunların yanı sıra İbrahim Agâh Çubukçu'nun, *Mezhepler, Ahlâk ve İslâm Felsefesi ile İlgili Makaleler* ile Nafiz Danışman'ın, *Kelâm İlmine Giriş ve Mutezile Mütakellimlerinden Amr bin Bahrîl Cahiz'in Kitaplarından Parçalar* adlı kelâm çalışmaları da müracaat ettiğimiz birinci el kaynaklar arasındadır. Kamuran Birand, Kemal Edip Kürkçüoğlu ve Cavit Sunar gibi isimlerin Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin fakülte dergisinde yazdığı makaleleri de, dönemin bakış açısına işaret eden önemli yazılardır.

B. İkinci El Kaynaklar

Araştırmamız, kelâmi meseleleri içermenin yanı sıra bu meselelerin imparatorluk bakiyesi olan bir coğrafyada ve bir dönemde temellendirilme biçimlerini ele alan bir çalışmadır. Bunun için konumuzla alakalı kelâmi kaynakları hesaba katmak zorunda olduğumuz gibi dönemdeki siyasi, hukuki, ahlâki, sosyal ve kültürel sahada gerçekleşen değişim, dönüşüm ve hatta kırılmaların da takipçisi olmak zorundayız. Bundan dolayı Cumhuriyet dönemiyle başlayan süreçleri ele alan kaynaklar da çalışmamızda önemli bir mevkie sahiptir. Bununla birlikte her ne kadar Cumhuriyet öncesinde başlamış olsa

¹⁹ Bu meseleye dair bir eleştiri yazısı için ayrıca bkz. N. Mustafa Polat, "Diyanet İşleri Reisliğinin Bugünkü Durumu", *İslâm'ın İlk Emri Oku*, 2 (22), Ocak 1963, 9.

da yakın dönemle alakalı kelâmi tartışmalar da gerek muhteva gerekse üslup olarak müstağni kalınamayacak çalışmalardır.

Bu çerçevede dönemde siyasi, hukuki ve ahlâki pek çok sahada yaşanan dönüşümleri konu edinen İsmail Kara'nın çalışmaları temel kaynak mesabesinde olmuştur. Değişim ve kırılmalara işaret etmesi açısından Cumhuriyet öncesi ve sonrasına ait birçok örnek metine yer verdiği ve üç cilt halinde yayınladığı *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler* dönemin anlaşılması için çok önemlidir. Cumhuriyet Türkiye’sindeki din-devlet ilişkileri ve bu bağlamda konuşulması zaruri olan Diyanet ve cemaatlere dair meseleleri büyük bir titizlikle ele aldığı *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm 1* ile laiklik, din eğitimi ve dinî yayıncılık çerçevesinde inşa ettiği *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm 2* kitabı ülkemizdeki birçok kronik problemin tartışıldığı müstesna kaynaklardır. Çağdaş Türk düşüncesinin meselelerini ele aldığı birçok inceleme ve araştırma yapan İsmail Kara, coğrafyamızdaki modernleşmenin bir tür dindarlaşma hareketi olduğuna ve bunun da büyük oranda Selefi bir çizgide geliştiğine dair önemli tespitlerde bulunduğu yazılar kaleme aldığı bilinmektedir. Çalışmamızda dönemdeki din algısını ve siyasi merkezin tavrını anlamak açısından bu yazıların apayrı bir değerinde olduğu kuşkusuzdur. Cumhuriyet dönemiyle birlikte siyasi, tarihî ve toplumsal birçok alanda tektipçi bir bakışla hareket edildiğini ve bu hareket şeklinin dinî alanı daraltan bir mahiyette olduğunu vurguladığı metinler de çalışmamıza çok büyük katkılar sağlamıştır. Bu çerçevede İsmail Kara'nın istifade ettiğimiz diğer kitapları şunlardır: *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak-Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet, Biraz Yakın Tarih Biraz Uzak Hurafe, Zafer Değil Sefer*.

İsmail Kara'nın çalışmalarıyla birlikte “Giriş” bölümünün yazımı esnasında bilhassa Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluş süreci ile yetki ve sorumluluklarını ele alırken *TBMM Zabıt Cerideleri* ile İhtar B. Tarhanlı'nın doktora tezi olarak hazırladığı *Müslüman Toplum “Laik” Devlet-Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı* adlı eseri başucu kaynağımız oldu. Yine Cumhuriyet ideolojisine sadakatiyle maruf bir hukukçu ve akademisyen Bahri Savcı'nın *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*’nde yayınladığı birçok makale mevzuyu ele alırken farklı görüşlerden haberdar olmamıza vesile oldu. Benzer şekilde hukukçuluğu ve mütefekkirliği ile temayüz etmiş

olan Ali Fuad Başgil'in *Din ve Laiklik* ile birçok dergide kaleme aldığı döneme ışık tutan yazıları çalışmamızda bize öncülük etmiştir.

Öte yandan yakın dönemdeki âlim ve mütefekkirlerin itikadi meseleleri, muhteva ve üslup açısından temellendirme ve izah etme biçimlerine dair örnek bir çalışma M. Said Özervarlı'nın *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)* isimli çalışmasıdır. Bu eser, muhteva olarak Türkiye dışındaki Mısır ve Hindistan gibi merkezleri de hesaba katan önemli bir çalışmadır. Tezimizin ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret bahislerinin yazımında karşılaştığımız birçok zorluğu aşmada önemli bir dayanağımız olmuştur.

Bu çalışmanın yanı sıra Rıdvan Özdiñ'in son dönem Osmanlı düşüncesine yönelik yaptığı bununla birlikte Cumhuriyet dönemi meselelerine de ışık tuttuğu *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi* adlı çalışması, hem muhteva olarak hem de üslup olarak çok müstesna bir konuma haizdir. Özellikle kader ile hüsün-kubuh bahislerini geniş bir açıdan değerlendirme fırsatı sunmuştur.

Bütün bu kaynaklarla birlikte çalışmamızda, zamanın hissiyatına şahitlik eden *Sırâtülmüstakîm, Sebilürreşad, Selamet Mecmuası, Türk- İslâm Ansiklopedisi Mecmuası* ve *Din yolu* gibi önemli mecmualar ve konuyla alakalı eserler ikincil kaynaklar olarak yer almıştır. Yine dönemle ve mevzularla alakalı Türkiye Diyanet Vakfı'nın yayınlamış olduğu *İslâm Ansiklopedisi* 'nden çokça istifade ettik. Son olarak konuların yazımında her ne kadar belirlediğimiz tarihler arasında kalmaya gayret etmiş olsak da bazı meseleleri daha anlaşılır kılmak adına 1924 öncesi ve 1964 sonrası kaynaklara da atıflar yaptık.

IV. DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI VE ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİNİN KURULUŞU

İslâm dini, Osmanlı devletinde olduğu gibi Kurtuluş Savaşı sürecinde ve daha da önemlisi Cumhuriyet Türkiye'si'nin kuruluş aşamalarında da önemli bir kurucu ve devam ettirici güçtür. Bununla birlikte bu gücü zayıflatan bir takım hadise ve gelişmelerin yaşandığı da bilinmektedir.²⁰ Özellikle Cumhuriyet'in ilanından kısa bir

²⁰ İslâm dininin terakkîye mâni olduğu ve İslâm dinine bağlı kaldıkça birçok problemle ve sıkıntıyla karşılaşılacağına dair havanın 24 Temmuz 1923 tarihinde imzalanan Lozan antlaşması ile birlikte güçlü

süre sonra, 3 Mart 1924'te art arda ve ivedilikle kabul edilen 429-430-431 sayılı kanunlarla, dinî alanı daraltan önemli ve radikal değişikliklere gidilmiştir. Bu değişikliklerin neticesinde sırasıyla Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti kaldırılarak yerine Diyanet İşleri Reisliği tesis edilmiş, eğitim veren bütün kurumları tek bir çatı altında toplayan Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu kabul edilmiş ve son olarak Hilafet kurumu kaldırılmıştır.²¹ Bu kanunlarla bir taraftan yeni kurumlar ortaya çıkarken diğer taraftan da uzunca bir geçmişe sahip kurumlar tasfiye edilmiştir. Bu çerçevede ihdas edilen kurumlar, gerek yetki ve sorumluluk gerekse itibar açısından geleneksel kurumlar seviyesinde düşünülmemiştir. Bu bakış açısı, sadece devlet idaresini ilgilendiren bir tasarruf olmayıp yönetici kadronun dine yaklaşım şeklini de ele veren bir durumdur.²² Zira birbirinden bağımsız ve alakasız olmadığı her yönüyle belli olan bu düzenlemelerle Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının, laik/seküler diye yorumlanmaya müsait bir tercihte bulunduklarını²³ ve bu doğrultuda dinî, ilmî ve siyasi sahaya hızlı ve keskin müdahaleler yaptıklarını söylemek mümkündür.²⁴

Bu düzenlemeler, Diyanet İşleri Başkanlığı ile Darülfünun İlahiyat Fakültesi ve sonrasında kurulan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin hukuki dayanakları olmanın yanı sıra siyasi merkezin kurum, şahıslar ve terminolojisiyle birlikte dinî alana istikamet verme politikalarının da bir tür dayanağını teşkil etmektedir. Bundan dolayı dinî mi laik mi oldukları tam olarak anlaşılamayan Diyanet İşleri Başkanlığı ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi gibi kurumların tarihlerini ele almak bir anlamda dönemdeki din-devlet ilişkilerinden bahsetmek anlamına gelmektedir. Biz de bu iki kurumun bir taraftan tarihlerine diğer taraftan da din-devlet ilişkileri bağlamında işgal ettikleri mevkilerine dikkat çeken bir tutumla meseleye yaklaşmaya çalıştık.

bir şekilde estirilmeye başlandığı ifade edilmektedir. Bu hususla ilgili Kazım Karabekir'in bizzat yaşamış olduğu hadiseler için bkz. Uğur Mumcu, *Kazım Karabekir Anlatıyor*, Umag Vakfı Yay., Ankara 2009, 89-93; Cündioğlu'nun tespitleri de bu istikamettir. Dücane Cündioğlu, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset*, Kapı Yay., İstanbul 2012, 47-52.

²¹ TBMM Zabıt Ceridesi, 2. İntihab Devresi, 2. İçtima, Cilt VII, Tarih 3 Mart 1340, 23-31.

²² Davut Dursun, *Siyasi-İdari Sistemle İlişkileri Açısından Din Bürokrasisi, Yapısı, Konumu ve Gelişimi*, İşaret Yay., İstanbul 1992, 180.

²³ Din-devlet ilişkileri, laiklik ve Diyanet ile ilgili dönemde yazılar kaleme alan Bahri Savcı da, 3 Mart 1924 tarihinde yapılan değişikliklerin bir tür sekülerleşme hareketi olduğunu ifade etmektedir. Bu hususla alakalı ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Bahri Savcı, "Diyanet İşleri Teşkilâtının Gelişimleri", *AÜ. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 22 (3), 1967, 90.

²⁴ Dönemin önemli hukukçularından Ali Fuad Başgil bu durumu, "dine bağlı devlet" sisteminden "devlete bağlı din" sistemine geçiş olarak ifade edecektir. Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, (12. bs.), Kubbealtı Yay., İstanbul 2017, 200.

A. Diyanet İşleri Başkanlığı

3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen 429 sayılı kanun, hem Şer’iyye ve Evkaf hem de Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Vekâletini bakanlık olmaktan çıkararak başkanlık seviyesine indiren bir düzenlemedir. Bu düzenlemenin gerekçesi de, dinî ve askerî sahanın siyasi meselelerden uzak tutulması olarak ifade edilmiştir.²⁵ Esasında bu gerekçe Mustafa Kemal Paşa’nın kanun teklifinden iki gün önce Meclis’teki konuşmasında açık bir şekilde yer almış²⁶ ve bu durum sonraki bütün gelişmelerin de temel dayanağı olmuştur.

Şer’iyye ve Evkaf Vekâletini Diyanet İşleri Reisliği’ne dönüştüren kanun maddeleri, gerek muhteva gerekse üslup açısından dinden arındırılmış bir siyaset anlayışının yerleşmesini hedeflemektedir. Bu çerçevede yedi maddeden oluşan kanun teklifinin birinci maddesinde geçen “Umûr-ı Diyaniye Riyaseti” ifadesi üzerine cereyan eden tartışmaları dışarıda bırakırsak herhangi bir tartışma yaşanmadan ve ivedilikle yasalaştığını söylememiz mümkündür. Bununla birlikte birinci maddede yer alan ifadenin “Umûr-ı Diniye Riyaseti” şeklinde değiştirilme istekleri kabul edilmemiştir.²⁷ Bu doğrultuda cereyan eden tartışmaların küçük bir kelime farklılığından neşet eden bir tartışma olmadığı, bilakis tarafların Diyanet İşleri Reisliği’ni kendi beklenti ve hedeflerine göre tanzim etme gayretlerine istinat ettiği anlaşılmaktadır. Bu amaç istikametinde kelime ve kavramların özenle seçilerek yazılan kanun maddeleriyle Diyanet İşleri Reisliği’nin yetki ve sorumluluk alanları, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması esasına dayanan siyasi politikalara uygun bir şekilde düzenlenmiş veya başka bir ifade ile sınırlandırılmıştır.²⁸ Bu doğrultuda dinin muâmelât kısmı dışarıda bırakılması fikrine uygun olarak kanun maddeleri şu şekilde yasalaşmıştır:

Madde 1. *Türkiye Cumhuriyetinde muamelât-ı nâsa dair olan ahkâmın teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği hükümete ait olup, din-i mübin-i İslâmın bundan mâada itikadât ve ibadâta dair bütün ahkâm ve mesâlihinin tedviri ve müessesât-ı diniyenin idaresi için Cumhuriyet’in makarrında bir Diyanet İşleri Reisliği makamı tesis edilmiştir.*

²⁵ TBMM Zabıt Ceridesi, 2. İntihab Devresi, 2. İçtima, Cilt VII, Tarih 3 Mart 1340, 23.

²⁶ TBMM Zabıt Ceridesi, 2. İntihab Devresi, 2. İçtima, Cilt VII, Tarih 1 Mart 1340, 6.

²⁷ Çanakkale mebusu Samih Rıfat’ın konuşması, konunun inceliklerine ve ehemmiyetine işaret etmesi bakımından oldukça önemlidir. Bu konuşmanın ayrıntısı için bkz. TBMM Zabıt Ceridesi, 2. İntihab Devresi, 2. İçtima, Cilt VII, Tarih 3 Mart 1340, 24-25.

²⁸ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi’nde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, Dergâh Yay., İstanbul 2010, 63-64.

Madde 2. *Şer'îye ve Evkaf Vekâleti mülğadır.*

Madde 3. *Diyanet İşleri Reisi, Başvekilin inhası üzerine Reisicumhur tarafından nasbolunur.*

Madde 4. *Diyanet İşleri Reisliği Başvekâlete merbuttur. Diyanet işleri Reisliğinin bütçesi Başvekâlet bütçesine mülhaktır. Diyanet İşleri Reisliği teşkilâtı hakkında bir nizamname tanzim edilecektir.*

Madde 5. *Türkiye Cumhuriyeti memaliki dâhilinde bilcümle cevami ve mesacid-i şerifenin ve tekâyâ ve zevayanın idaresine, imam, hatip, vâiz, şeyh, müezzin ve kayyımların ve sair müstahdeminin tâyin ve azillerine Diyanet İşleri Reisi memurdur.*

Madde 6. *Müftülerin mercii Diyanet İşleri Reisliğidir.*

Madde 7. *Evkaf umuru, sonradan milletin hakikî menafîine muvafık bir şekilde halledilmek üzere bir müdürîyet-i umumiye halinde şimdilik Başvekâlete tevdi edilmiştir.²⁹*

Kanunun birinci maddesi, dünya işlerini düzenleme yetkisini Büyük Millet Meclisine, bunların icrası görevini de onun oluşturacağı hükümete vermekle, din ve dünya işlerinin ayrılması gerektiği fikrini kanunî bir dayanağa kavuşturmaktadır. Dinî sahayı da düzenleyen bu kanunla, dinî alan daraltılarak din işleri, itikat ve ibadet ahkâmı ile dinî müesseselerin idaresinden ibaret kabul edilmiş ve bu hizmetlerin yürütülmesi için de Ankara'da başvekâlete bağlı bir Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur.³⁰ Diyanet'in itikat ve ibadet işleriyle, Meclis'in de muâmelâta dair hususlarla memur kılınması, ayetlerin inanç, ibadet ve muâmelât şeklinde yapılan tasnifiyle doğrudan alakalıdır. Ayrıca dinin inanç, ibadet ve ahlâk olarak tanımlanmaya başlanması da Diyanet için belirlenen çerçeveye uyumlu gelişmiştir. Nitekim yapılan din tanımlarında dinin muâmelât bölümünün dışarıda bırakılması da bu duruma işarettir. Bu çerçevede inanç ve ibadet alanında bir değişiklik olmadığı düsturuna binaen bu görev Diyanet İşleri

²⁹ Şer'îyye ve Evkâf ve Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Vekâletlerinin İlgâsına Dâir Kânun, (3 Mart 1340), Resmi Ceride, Sayı:63, Sene:2, Kanun No:429, 6 Mart 1340, 6; İlgili maddelere dair Meclis görüşmeleri için bkz. TBMM Zabıt Ceridesi, 2. İntihab Devresi, 2. İçtima, Cilt VII, Tarih 3 Mart 1340, 23-25; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın mevzuatına dair hususlar için ayrıca bkz.; Nail Arslanpay, *Diyanet İşleri Başkanlığı-Kuruluşu, Çalışması ve Birimlerinin Tanıtılması*(1924-1973), DİB Yay., Ankara 1973; Ahmet Uzunoglu, *En Son Değişiklikleriyle Diyanet İşleri Başkanlığı Mevzuatı*, İrfan Matbaası, İstanbul 1978; Hukuki durumu için ise İhtar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum "Laik" Devlet-Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, Afa Yay., İstanbul 1993; Özet bir bilgi için bkz. İhtar Gözaydın-Tarhanlı, *Türkiye'de Diyanet*, Yeni Yüzyıl Kitaplığı, Türkiye'nin Sorunları Dizisi-19, byy., ts.

³⁰ Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, 203.

Reisliği'ne verilirken muâmelât kısmında ise zamanın değişmesiyle hükümlerinde de değişiklik olabileceği ilkesine uygun olarak dönemin ihtiyaç ve gerçeklerine göre yasalar yapma görevi devlete yüklemiştir. 429 sayılı kanun, bu şekilde bir paylaşırma yaparak bir taraftan İslâm'da devletin esas amacı olan adaleti gerçekleştirmiş ve böylelikle kurumsal da olsa İslâmî bir çerçeveyi muhafaza etmiş diğer taraftan da laik devlet fikriyle örtüşen bir tavır geliştirmiştir.³¹

Reisliğin yetki sahası, itikat ve ibadet olarak belirlenirken, idari yönü de camilerin, mescitlerin, tekke ve zaviyelerin yönetimi³² ile dinî hizmet veren personelin tayin ve azilleriyle sınırlandırılmıştır.³³ Din işleri/hizmetleri olarak düşünülen bu makam, hem yetki ve sorumluluk açısından oldukça dar bir alana hapsedilmiş hem de bakanlık düzeyinden indirilerek tâbi bir idare cüzü haine getirilmiştir.³⁴ Bu durum, din-devlet ilişkileri ve din hizmetlerinin yürütülmesi açısından farklı bir döneme işaret ettiği gibi siyaset ve dinî alan için de önemli ve ciddi değişikliklerin yaşanacağına kuvvetle işaret etmektedir. Burada yapılanın bir isim değişikliği olmadığı, yeni bir yönetim anlayışıyla yeni bir din anlayışının ve zihniyet yapısının da yerleştirilmesi gibi bir amaç güdüldüğü anlaşılmaktadır.³⁵

Diğer taraftan bir başkan tarafından idare edilecek olan bu yeni kurum, Şeyhülislâmlık ile Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti gibi idari sahada bir otorite olmayıp sadece Başbakanlığa bağlı tâli bir kurum olarak planlanmıştır. Kendisine has bir bütçesi de olmayan Diyanet'in, başkan atamaları ise Başbakanın teklifi ve Cumhurbaşkanının atamasıyla belirlenecektir. Çizilen bu dar sınırlara rağmen Diyanet İşleri Başkanlığı ile Osmanlı'daki Şeyhülislâmlık ve Ankara hükümetine has bir tecrübe olan Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti arasında bir benzerlik ve devamlılık ilişkisi olduğu hâkim bir kanaat olarak sıklıkla dillendirilmiştir. Bu bakış açısına karşılık Şeyhülislâmlık ile Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti arasında kurulması mümkün olan benzerlik ve devamlılık ilişkisinin Diyanet'in devreye girmesiyle bir farklılık ilişkisine döndüğünü görmek mümkündür. Nitekim gerek yetki, sorumluluk ve görev alanları gerekse itibar ve saygınlık açısından

³¹ İhtar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum, "Laik" Devlet-Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, 155-156.

³² Diyanet'e bağlı olan Tekke ve Zaviyeler, 30.11.1925 tarih 243 sayılı kanunla kapatılmış ve böylelikle Diyanet'in yetki sahası daha da daraltılmıştır.

³³ Diyanet'in görev ve yetki alanlarına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Hamdi Akseki, "Din Tedrisatı ve Dinî Müesseseler Hakkında Merhum Diyanet Reisinin Bir Raporu II", *Şebilürreşad*, 5 (101), 1951, 5.

³⁴ İhtar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum, "Laik" Devlet-Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, 90.

³⁵ Davut Dursun, *Siyasî-İdarî Sistemle İlişkileri Açısından Din Bürokrasisi, Yapısı, Konumu ve Gelişimi*, 179.

Diyanet ile diğer iki kurum arasında mukayese yapmayı zorlaştıracak bir gerileme ve daralmanın olduğu görülmektedir.³⁶

Bu daralma ve gerilemelere rağmen Şeyhülislâm'ın atama, azil ve vekâlet yönüyle Padişah'a bağlı olması ile Diyanet'in Başbakanlığa veya günümüzde meri olan yasalar çerçevesinde Cumhurbaşkanlığına bağlı oluşu, benzerlik ilişkisi bağlamında ilk zikredilmesi gereken hususlardır. Devlet çatısı altında yapılanma açısından bakıldığında bu kurumlar arasında bir benzerlik ve devamlılık ilişkisi olduğu söylenebilir. Çünkü Sünnî İslâm dünyasında din ve devlet birbirinin mütemmim cüzü olarak kabul edilmekte ve dinsiz bir devletin veya devletsiz bir dinin kültürel ve toplumsal bir karşılığı bulunmamaktadır.³⁷

Diyanet İşleri Reisliği'nin genel idare içerisinde konumlandırılması isabetli bir tasarruf olmakla birlikte kurumları birbirinden ayıran farklar olduğu ve buradaki temel farkın kurumsal kimlikten ziyade devlet telakkisinden kaynaklandığını ifade etmeliyiz. Nitekim Şeyhülislâmlığın, padişahтан sonra veziri azam ile aynı veya hemen peşi sıra gelen bir mertebede, Diyanet'in ise bir bakanlık düzeyinde temsil edilmenin çok gerisinde, ortalama bir müdürlük seviyesinde tasarlanmış olması,³⁸ iki devlet arasında dinî alana tanınan yetki ve sorumluluklar açısından kıyas edilemeyecek farklar olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede siyasi ve dinî alanın kendinde toplandığı bir sultan/halife tarafından yönetilen Osmanlı Devleti bir tür dînî devlet iken, muasır Batı medeniyeti seviyesine ulaşmak için kamu hayatının dînî olandan arındırılması fikrine istinat eden Türkiye Cumhuriyeti büyük oranda laik ve seküler bir çerçeveye sahiptir.³⁹

Bu çerçevede Diyanet İşleri Reisliği'nin bakanlık düzeyinde düşünülmemesi de laik/seküler tavra uygun düşmektedir. Zira kurucu kadrolar din işlerini, teknik idare içinde konumlandıkları bir kuruma vererek bir yandan dinin toplum yaşamındaki

³⁶ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, 62.

Şeyhülislâmlık müessesesinin görev ve yetki sahası, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sorumluluk sahası ile kıyas edilemeyecek düzeyde geniş bir alanı kapsamaktadır. Şeyhülislâm'ın başında bulunduğu meşihat makamı, dinî konularda fetva verme, devlet idaresine dair temel ilke ve kanunların belirlenmesinde söz sahibi olmanın yanı sıra ilmiye sınıfı tarafından yürütülen yargı ve eğitim-öğretim işleri de bizzat bu makama bağlıydı. Günümüzdeki kurumları meselenin anlaşılması adına kıyasımıza dâhil edecek olursak; günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Adalet Bakanlığı, Milli Eğitim Bakanlığı ile Yüksek Öğretim Kurumunun yetki ve görevleri Şeyhülislâmlık tarafından yürütülmekteydi. Bu iki kurum arasındaki daralma ve farklılaşmayı açık bir şekilde göstermektedir. İrfan Yücel, "Diyanet İşleri Başkanlığı", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1994, IX, 455.

³⁷ İsmail Kara, "Diyanet'in Türkiye ile Akrabalık Derecesi Nedir?", *Derin Tarih*, (66), Eylül 2017, 36.

³⁸ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, 63.

³⁹ Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, (Çev.: Hayrullah Örs), Bilgi Yayınevi, Ankara 1972, 96.

yerini gözetmiş ve böylelikle dini kontrolü altına almış, diğer yandan da laik yapı içerisinde yer vererek işlevinin dünyevi bir nitelikte olmasını sağlamıştır.⁴⁰ Bu politikalarıyla siyasi iktidar, dinin varlığını yok saymamakla birlikte dinin faal olmasını da istememiş ve bu doğrultuda dinî alan için oldukça sınırlı bir çerçeve çizmiştir.⁴¹ Yönetici kadroların bu tür icraatları, Diyanet'in yeşerip serpilmesine mani olmuş ve Türkiye gibi bir ülkeyi taşıyacak bir kapasiteye ve kabiliyete hiçbir dönemde sahip olamamıştır.⁴²

Öte yandan din ile dünya işlerinin birbirinden ayrılmasına yönelik kuvvetli söylemler, dinin de devletin de ayrı örgütlenmesi anlamında olmayıp devletin dinden arındırılmasını kapsamaktadır. Bu doğrultuda dinin, kendi içinde devletten bağımsız olarak örgütlenmesine engel olan ve Diyanet İşleri Reisliği'ni kuran 429 sayılı kanun, her ne kadar resmî olarak din ile devlet işlerini birbirinden ayırma gerekçesine müstenit olsa da, Diyanet'in bütün personel ve teşkilatıyla siyasi iktidarın emrine verilmiş olması, resmiyetle hakikatin birbirine uymadığını ve dinî alanın siyasi merkez tarafından her türlü müdahaleye açık hale getirildiğini göstermektedir.⁴³

Bu dönemde Diyanet İşleri Reisliği ile ilgili sürdürülen politikalar dini, resmî devlet işlerinden ayırırken devleti de, fert ve toplumun itikat ve ibadet hayatlarını da içine alacak şekilde bütün bir dinî alanı kontrol edip yönetmede yetkili kılmıştır.⁴⁴ Böylelikle Cumhuriyet'in kurucu kadroları, Diyanet sayesinde bir taraftan dinî hizmetlerin yerine getirilmesi sağlayarak bir kamu hizmeti sunmuş diğer taraftan da dini, devletin kontrol ve gözetimi altında tutarak⁴⁵ hem devletin laik yasasını korumuş hem de dinin, devlet işlerine ve siyasete karışmasına engel olmuştur.⁴⁶ Dinin devlete muhtemel etki edebilecek alanları kapatan siyasi merkezin Diyanet gibi bir kurumu laiklik istikametinde planlayarak alt bir seviyede yürütmesi, dinî alana ve giderek dinî yaşantıya tahakküm etmesine de imkân tanımıştır.⁴⁷ Bu bakış açısına meşru bir zemin

⁴⁰ İhtar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum "Laik" Devlet-Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, 41, 167.

⁴¹ Kamil Kaya, *Sosyolojik Açıdan Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı*, Doktora Tezi, İstanbul 1994, 91-92; Davut Dursun, *Siyasî-İdarî Sistemle İlişkileri Açısından Din Bürokrasisi, Yapısı, Konumu ve Gelişimi*, 181; İhtar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum "Laik" Devlet-Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, 167.

⁴² İsmail Kara, "Diyanet'in Türkiye ile Akrabalık Derecesi Nedir?", 36.

⁴³ İrfan Yücel, "Diyanet İşleri Başkanlığı", 460.

⁴⁴ Bahri Savcı, "Diyanet İşleri Teşkilâtının Gelişmeleri", 92.

⁴⁵ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul 2005, 121.

⁴⁶ İhtar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum, "Laik" Devlet-Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, 168.

⁴⁷ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, 77.

oluşturmak için eş zamanlı olarak din tanımları da değişmiş, dinin vicdani ve ferdi bir inanç olduğu ve başkasını ilgilendirmediği ifade edilmiştir.⁴⁸

Bu yönüyle bakıldığında Cumhuriyet ideolojisi, Batılı manada bir laiklik yorumunu benimsemediği gibi din ile devleti/siyaseti kesin çizgilerle ayırmanın kendisi için tehlikeli ve sakıncalı olduğunu da düşünmektedir. Nitekim siyasi iktidarın bir taraftan dinin temsilcisi konumundaki Diyanet İşleri Reisliği'nin desteğini arzulaması diğer taraftan da bu kurumu resmî İslâm anlayışının yayıcısı ve farklı grupların denetleyicisi olarak kullanması,⁴⁹ sadece laiklikle karşılanabilecek bir durum değildir. Bu noktada İsmail Kara'nın meselenin laiklikten ziyade sekülerlikle alakalı olduğunu ifade etmesi konunun farklı boyutlarına işaret etmesi bakımından önemlidir. Dönemde din ve dünya işlerini birbirinden ayıran bir laiklik anlayışına sıcak bakılmadığını ifade eden İsmail Kara, dinin dünyevileşmesi ve siyaset-kamu alanındaki fonksiyonlarının ve iddialarından tecrit edilmesi manasına gelen bir sekülerizm mantığının işletildiğini ve hâlihazırda bu mantığın devam ettirildiğini vurgulamaktadır.⁵⁰

Dine müdahale yetkisini kendinde gören siyasi iktidar, din-devlet ilişkilerini bu minvalde yorumlama ve düzenleme gayreti içinde olduğundan dinî alanı zayıflatan ve biçimsizleştiren düzenlemeler yapmıştır. Bu düzenlemelerin baskısıyla Diyanet İşleri Reisliği, dünyevileşme adına siyasi iktidarın faydasına olacak işleri, dinî bir kisve ile yerine getirmiştir. Dinî hizmet götürüyorum derken aslında siyasi merkezin yıkıcı siyaseti yürütülmüştür. Bunun yanı sıra dinî sahayı “tehlikeli” olması hasebiyle mücadele edilmesi ve kontrol altına alınması gerekli bir alan olarak gören yönetici kadro dini, siyasi meşruluk araçlarından biri olarak kabul etmiş, mevcut devlet

⁴⁸ Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, Derya Dağıtım Yay., İstanbul 1984, 23-24.

⁴⁹ İhtar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum*, “Laik” Devlet-Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı, 154.

⁵⁰ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, 80; Bu durumu İsmail Kara şu şekilde ifade etmektedir: “Laiklik diye ifade edilen kavram ile İslâm dininin örtüşebileceği veya uzlaşabileceği herhangi bir taraf yoktur. Türkiye’de din ile devletin birbirinden ayrılması şeklinde tanımlanan laiklik anlayışı, kavramın ihtiva ettiği manaların tamamını içine alan bir tanım olmaktan uzaktır. Bu tanım, sadece kavramın siyasî düzlemdeki neticelerinden biridir. Türkiye’de din denildiğinde veya kurum olarak düşündüğümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı ve konumu üzerine konuşmak gerektiğinde siyasî merkezin devreye soktuğu tanım, laikliğin çok sınırlı ve sığ olan “din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması” tanımıdır. Esasında Diyanet ile alakalı mevzularda ilk müracaat edilmesi gereken kavram laiklik değil sekülerizmdir. Dünyevileşme kelimesiyle de karşılanan bu kavram, dini olanın hayatın her alanından uzaklaştırılması, dünyevî olan akıl ve bilimin ise hayatın merkezine yerleştirilmesidir.” İsmail Kara'nın Düşünceleri... “Diyanet Müslümanların Değil, Devletin Din İşlerine Bakar”, *Altınoluk Dergisi(Röportaj)*, (93), Kasım 1993, 22.

telakkisiyle çatışmayan yeni, seküler ve uyumlu bir millî din/modern din yorumunun ortaya çıkması için etkin tedbirler almıştır.⁵¹

Bu durum, Diyanet İşleri Reisliği'nin halkın dinî ihtiyaçlarını bir kamu hizmeti seviyesinde karşılamak amacının yanı sıra dinî gelişme ve düşünceyi de denetim altında tutmak ve yönlendirmek gibi bir amaç da güttüğünü göstermektedir.⁵² Bu noktada İsmail Kara, Diyanet'in bilinenin dışında görev ve amaçları olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

“...Diyanet teşkilatı, nerede ise Cumhuriyet’le yaşıt tarihi süresince, kendisine biçilen yere ve sınırlara sadık kalarak Müslümanların din işlerine bakmaktan çok “devletin din işlerine bakan”, devletin felsefî ve siyasî temayülleri, zaman zaman baskıları doğrultusunda dinî yorumlar yapan, halkın din anlayışını, dini yaşama biçimini dönüştürmeyi amaçlayan bir kurum olagelmıştır.”⁵³

Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili yapılan kanunî düzenlemelerde açıkça ifade edilmese de Başkanlığın klasik anlamda laiklik savunucularıyla Diyanet'in icraatlarından memnun olmayan İslâmcılar arasında denge işlevini yerine getirdiği de bir hakikattir.⁵⁴ Bu durum Diyanet İşleri Başkanlığı çerçevesinde yapılan tartışmaların önemli bir bölümünün de Diyanet'in varlığı ve konumuyla alakalı olduğunu göstermektedir. Türkiye'ye has bir laiklik anlayışına uygun olarak ve mevcut hukuki bir zemini olmasına karşılık daha çok siyasi zeminde ele alınması gerektiği düşünülen Diyanet'in varlığıyla ilgili olarak -klasik anlamda laiklik savunucularını dışarıda bırakırsak- gerek hukukçular gerekse siyasiler hemfikirdir. Bu konuda her ne kadar temel ayrım, Diyanet'in Batı tipi bir laikliğe aykırı olduğunu savunanlarla varlığının gerekli olduğunu söyleyenler arasında olduğu belirtilse de esas tartışmanın Diyanet'in varlığını kabul edenler arasında yaşandığını görmekteyiz.

Bu çerçevede Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan üst düzey bir performans bekleyen muhafazakâr kesim, Diyanet'in hükümetin isteklerini yerine getiren herhangi bir genel müdür konumundan çıkarılması gerektiğini, bu haliyle halkın ihtiyaçlarına cevap

⁵¹ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, 78.

⁵² Davut Dursun, *Siyasî-İdari Sistemle İlişkileri Açısından Din Bürokrasisi, Yapısı, Konumu ve Gelişimi*, 191.

⁵³ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, 78; Benzer ifadeler için ayrıca bkz. İsmail Kara'nın *Düşünceleri...* “Diyanet Müslümanların Değil, Devletin Din İşlerine Bakar”, 22.

⁵⁴ İhtar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum “Laik” Devlet-Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı*, 135.

vermediği gibi hem İslâmiyet'e hem de laikliğe ters düştüğünü ifade etmişlerdir.⁵⁵ Bu noktalara vurgu yapanların bir kısmı, siyasi iktidarın denetiminde ve emrinde olan bir teşkilatın din konusunda sağlıklı ve güvenilir kararlar alamayacağı düşüncesiyle Başkanlığın yerine getirdiği vazifelerin cemaat veya sivil toplum örgütlerince yerine getirilmesini teklif etmiştir.

Bu fikre karşılık genel düşünce, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devlete bağlı olmakla birlikte siyasi iktidarların baskı ve müdahalelerini savuşturmak ve bu kurumdan beklenen dinî hizmetleri en iyi şekilde yerine getirmek için ilmî, idari ve malî bir özerkliğe kavuşturulması talebidir.⁵⁶ Diyanet'in geleceğine dair bir diğer düşünce ise, mevcut durumun muhafaza edilmesi yönündedir. Buna göre laikliği, Türkiye şartlarına ve İslâm dininin yapısına göre ele alınması ve yorumlanması gerektiğini düşünenler, *"Diyanet İşleri Başkanlığı'nın din işlerini düzenleyici ve denetleyici bir organ olarak devletin idari yapısı içinde yer almasını savunmuşlardır."*⁵⁷ Bu görüşler içerisinde en fazla Başkanlığın özerk bir yapıya kavuşturulması üzerinde durulmuş ve bu çerçevedeki talepler, çok partili hayata geçişle birlikte yüksek sesle dillendirilmiştir. Eşref Edip'in zaman olarak çok partili döneme denk gelen ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın mevcut durumunu anlatan ifadeleri bu yaklaşım şekli için iyi bir örnektir:

*"Vakıta din işleri ile uğraşacak bir diyanet riyasetimiz var. Fakat elinde hiçbir salâhiyet yok. Laik hükûmete bağlı mudiriyeti umumiye şeklinde bir diyanet reisliği! Güya din ile devlet ayrı! Diyanet riyaseti devlet teşkilatında dâhil. Bütçesi muvazenei umumiye içinde, bütün memurları memur kanununa tabi. Adı başkan, fakat salâhiyeti bir memurdan farklı değil. Her işinde, her hareketinde laik amirinin emri altında, ne bir din mektebi açabilir ne de bir din mektebi açılması lüzumuna dair bir beyanda bulunabilir."*⁵⁸

⁵⁵İştar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum "Laik" Devlet-Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, 173.

⁵⁶İrfan Yücel, "Diyanet İşleri Başkanlığı", 460.

⁵⁷İştar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum "Laik" Devlet-Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, 31.

⁵⁸Eşref Edip, "Türkleri Hristiyanlaştırma Faaliyeti-Buna Karşı Teşkilatlanma Zarureti", *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası* II (78), Eylül 1947, 11; Hasan Basri Çantay da özerlik meselesini, Diyanet'in yetkinliği için en önemli husus olarak görecektir: *"Muhtariyetine sahip olmayan Diyanet Reisliği manasız bir müessesedir. O Reislik, İstatistik, Tapu, Nüfus... umum müdürlükleri gibi müdürlükten ibarettir. Zahirde Başbakanlığa bağlı olmakla beraber, hakikatte her an onu kumanda eden sivil, yani meslekten bihaber birinin emri ve sultanı altındadır."* Hasan Basri Çantay, "Diyanet İşleri Reisliğinin Neşrettiği Kur'an-ı Kerim Tercümesi Hakkında İntikadlar", *İslâm*, 5 (57), Haziran 1962, 261.

Demokrat Parti'nin iktidarıyla birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı'nın özerk bir yapıya kavuşturulması yönündeki taleplerin Mecliste de dillendirildiğini görmekteyiz.⁵⁹ Haziran 1950'de Ordu Milletvekili Fevzi Boztepe'nin Diyanet'in malî açıdan devlete bağlı özerk bir yapıya kavuşturulmasının gerekliliğine dair önergesi⁶⁰ ile Nisan 1951'de Tokat Milletvekili Ahmet Gürkan'ın, Diyanet bağlamında devleti ilgilendiren birçok aslî meseleyi ele aldığı önemli teklifi, mevzunun siyasi arenadaki konuşulma biçimi için tarihi örneklerdir.⁶¹

Siyasi çevrelerdeki özerklik tekliflerinin yanı sıra Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluşundan itibaren üst düzey görevlerde bulunan Ahmed Hamdi Akseki'nin, 1950 tarihli raporundaki yaklaşım şekli de Başkanlığın özerk bir yapıda olması yönündeydi. Akseki'nin kurum içinden biri olarak muhtariyet talebinde bulunması, dönemdeki din-devlet ilişkilerinin hem devleti temsil edenler hem de Müslümanlar açısından taşınamaz bir halde olduğunu göstermektedir.⁶²

Gerek siyasilerden gerekse Başkanlığın kendi içinden yükselen özerklik talepleriyle ilgili dönemde hukuki çalışmalar da yapılmıştır. Bu çerçevedeki çalışmalara önemli katkılar sunan Ali Fuad Başgil, 1950 yılında Diyanet Teşkilatına dair kanun tasarısı hazırlamak için oluşturulan komisyonda kanunların yazımında vazife almış ve hazırlamış olduğu tasarının ilk maddesinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın özerk bir yapıya kavuşturulması gerektiğini şu şekilde vurgulamıştır:

*“Diyanet İşleri Teşkilatı, ilmî, idarî ve malî muhtâriyeti hâiz hükûmî bir şahıs olup, bu kanunla gösterilen hey'etler marifetiyle temsil olunur. İslâm dininin ibadetleri ve İslâmî ta'lim ve terbiye ile ilgili teşkilat ve müesseseler, Diyanet İşleri Reisliğine bağlıdır. Diyanet İşleri Reisliğinin merkez teşkilatı İstanbul'da bulunur.”*⁶³

⁵⁹ Davut Dursun, *Siyasî-İdarî Sistemle İlişkileri Açısından Din Bürokrasisi, Yapısı, Konumu ve Gelişimi*, 199.

⁶⁰ Özerklik talebinin yanı sıra din-devlet ilişkilerine dair birçok probleme yönelik çözüm önerilerini de içeren bu önerenin ayrıntısı için bkz. Fevzi Boztepe, “Diyanet Riyasetinin tam istiklâlî hakkında Meclise verilen bir takrir”, *Sebilürreşad*, IV (83), 1950, 125.

⁶¹ Din eğitimi dâhil pek çok alanda yetkisi olan özerk bir kurum çerçevesi çizecektir. Bu hususa dair ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Gürkan, “Diyanet Riyaseti Muhtariyeti ve Evkafın Diyanete bağlanması hakkında kanun teklifi”, *Sebilürreşad*, IV (99), 1951, 371-372.

⁶² Diyanet'in gerek teşkilat yapılanmasına gerekse yetki ve sorumluluk alanlarına dair önemli tespitlerin yapıldığı bu raporun ayrıntısı için bkz. Ahmed Hamdi Akseki, “Din Tedrisatı ve Dini Müesseseler Hakkında Mühim Bir Rapor V”, *Sebilürreşad*, V (104), 1951, 52-53.

⁶³ 1950 yılının Mayıs ve Haziran aylarında “Din Hürriyeti ve Layiklik” başlığı altında önemli yazılar yazan Ali Fuad Başgil, yazılarında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yeniden yapılandırılmasından İslâm İlimleri Külliyesi kurulmasına kadar yapılması gerekenleri izah etmişti. Ali Fuad Hocanın bu yazıları

Bu maddeyle Diyanet İşleri Başkanlığını, sadece ilmî ve idari bakımdan değil aynı zamanda malî açıdan da özerk bir yapıya kavuşturmayı planlayan Ali Fuad Başgil, Diyanet'in bu şekilde teşkilatlanması halinde din-devlet ilişkilerinin sağlıklı bir zemine kavuşacağını düşünmektedir. Başgil'e göre özerklikle birlikte Başkanlık, her an değişen siyasi iktidarın açık-gizli müdahale ve baskılarından kurtulacak ve kendi mukadderatını kendi belirleme dirayetine kavuşacaktı. Laiklik ilkesini kendisine şiar edinen siyasi iktidar ise bu sayede, hem Batı'dakine benzer bir şekilde din-devlet işlerini düzenlemiş hem de laiklik ilkesini muğlâklıktan kurtararak açık seçik hale getirmiş olacaktır. Ali Fuad Başgil, dinî hizmetleri devletin bir işi olarak gören klasik devlet telakkisinin - hilafet ve saltanatı tek merkezde toplayan anlayışın- günümüzde geçerli olmadığını, laiklik ilkesinin benimsendiği ve modern dönemde dinî teşkilatların devlete bağlanmasının herhangi bir mana ve mantığının olmadığını vurgulayacaktır.⁶⁴

Türkiye'de Batı tipi bir laiklik bağlamında ele alınan ve muhafazakâr çevrelerce çokça dillendirilen Diyanet İşleri Başkanlığı'nın özerk bir konuma kavuşturulması meselesinin ısrarla savunulmasında amaç, Batı tipi bir laikliği talep ederek din-devlet ilişkilerinin birbirinden ayrılması ve bütün dinlerin aynı seviyede görülmesinden ziyade İslâm dininin ana gövdesi olarak kabul edilen Sünnîlik üzerindeki ağır baskıları hafifletmek ve bu alanda yapılan dönüştürme/biçimsizleştirme faaliyetlerine engel olmaktır.⁶⁵ Muhtemelen Batı tipi bir laiklik muhafazakâr çevrenin umurunda olan bir şey değildi. Sadece geçer akçe olan laiklik kullanılarak dinî alana nefes aldırılmak amaçlanıyordu. Öte yandan muhafazakârlar günü kurtarayım derken daha büyük problemlere davetiye çıkarmış ve ciddi çelişkilere düşmüşlerdir. Zira İsmail Kara'nın da dediği gibi “*Batılılaşmaya karşı çıkan Müslüman, muhafazakâr çevrelerin laiklik söz*

üzerine dönemin Diyanet İşleri Reisi Ahmed Hamdi Akseki, Diyanetin Teşkilat Tasarısı kanununu hazırlamak üzere İstanbul'da kurulan komisyona dâhil olması için Hocaya ricada bulunmuş ve Hoca da bu teklifi memnuniyetle karşılamıştı. 1950'nin Ağustos ayında toplanmaya başlayan komisyon, meseleleri vakar ve sükûnet içinde müzakere etmiş ve neticede “*Diyanet İşlerinin muhtar bir teşkilat haline konulması, İslâmî vakıfların bu teşkilata bağlanması ve Türkiye’de muhtar bir İslâm İlimleri Külliyesi gibi büyük meselelerin esasları üzerine umumî bir anlaşmaya*” varmıştı. Tasarıyı hazırlama görevi verilen Ali Fuad Başgil de kısım kısım hazırladığı tasarı metnini ara ara komisyona sunmak ve yapılan mütâlealara göre gerekli olan düzeltmeleri yapmak suretiyle çalışmalarını sürdürüyordu. Komisyonun teşekkülünde ve çalışmaların teşvik edilmesinde büyük gayret ve emekleri olan Ahmed Hamdi Akseki'nin hazırlanan tasarıya son şekli verilmeden önce vefat etmesi üzerine, Ali Fuad Hoca emeklerin zâyî olmaması adına kanun tasarısını neşretti. Bu minvaldeki çalışmaların ayrıntısı için ayrıca bkz. Ali Fuad Başgil, “Diyanet İşleri Teşkilatına Dair Yeni Bir Kanun Tasarısı”, *İslâmın Nûru(Mecmuası)*, (24), Nisan 1953, 7.

⁶⁴ Ali Fuad Başgil, “Diyanet İşleri Teşkilatına Dair Yeni Bir Kanun Tasarısı”, 12.

⁶⁵ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye’si’nde Bir Mesele Olarak İslâm* 1, 99.

*konusu olduğu zaman batılı bir laiklik standardını savunmaları büyük çelişkidir. Yani Diyanet özerk olsun demenin dinî ve geleneksel hiçbir dayanağı yoktur, bu tamamen batılı bir zihniyeti ve Cumhuriyet ideolojisini savunmak demektir.”*⁶⁶

Bununla birlikte Batı tipi bir laikliğin Türkiye gerçeklerine uymadığını düşünen siyasi iktidarlar, devlet kontrolünden çıkmış bir Diyanet İşleri Başkanlığı fikrine sıcak bakmamışlardır.⁶⁷ Esasında dinî hizmetlerin ve taleplerin devletten beklenmesi veya siyasi merkezin, Diyanet’i genel idare içerisinde düşünüp bu kuruma herhangi bir özerklik imkânı vermemesi ilk bakışta çelişki gibi gözükse de, din-devlet ilişkilerinin tarihsel ve kültürel arka planı dikkate alındığında gayet anlaşılabilir, normal bir durumdur.⁶⁸

Bundan dolayı gerek tek parti hükümetleri gerekse Demokrat Parti iktidarı, özerklik taleplerini dikkate almamış ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın devlet kontrolünün ve kamu yönetiminin dışında olacak şekilde yapılanmasına izin vermemiştir. Bu hususu en açık Demokrat Parti yönetimi süresince Diyanet İşleri Başkanlığı’na dair yapılmayan düzenlemelerde görebiliriz. Demokrat Parti, din hizmetlerini yürütenleri sayıca artırmış, personelin ekonomik durumlarını düzeltmiş ve halkta büyük rahatsızlık yaratan Arapça ezan yasağını kaldırmış olmasına rağmen, Diyanet’teki esas yapıyı etkileyecek ciddi bir değişiklik yapmamış, siyasetin gözetiminde olma durumunu devam ettirmiş ve tek parti iktidarı dönemindeki alınan kararlarla şekillenen yapı aynen korunmuştur. Demokrat Parti, Cumhuriyet Halk Partisi gibi din işlerinin yönetimini devlete ait bir kamu hizmeti olarak gördüğü için Diyanet’in muhtariyeti ile alakalı düşünce ve önerilere hiç rağbet etmemiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı’na dair yapılan hukuki düzenlemelerde siyasi merkezin, devlete bağlı bir dinî teşkilat oluşturduğu, kontrol ve denetimi ise hiç eksik etmediği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Diyanet İşleri Başkanlığı, Osmanlı dönemindeki Şer’iyye ve Evkaf Vekâleti gibi etkin, önemli ve saygın bir kurum olarak değil, tam aksine siyasal otorite tarafından devamlı kontrol altında tutulan, belli bir istikamette gitmesi için çeşitli düzenlemelerle şekil verilen, dinî

⁶⁶ İsmail Kara’nın Düşünceleri... “Diyanet Müslümanların Değil, Devletin Din İşlerine Bakar”, 23.

⁶⁷ İhtar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum “Laik” Devlet-Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı*, 174; Davut Dursun, *Siyasî-İdarî Sistemle İlişkileri Açısından Din Bürokrasisi, Yapısı, Konumu ve Gelişimi*, 200.

⁶⁸ Davut Dursun, *Siyasî-İdarî Sistemle İlişkileri Açısından Din Bürokrasisi, Yapısı, Konumu ve Gelişimi*, 206.

orijinal biçiminden kopararak reforme etme yolunda ciddi girişimlere sahne olan bir yapı görünümü arz etmektedir.⁶⁹

Din-devlet ilişkileri açısından Diyanet İşleri Başkanlığı'nın konumuna dair değinilmesi gereken bir diğer husus, siyasi merkezin bu kurumu idare etmesi için atamış olduğu başkanlarıdır. Diyanet'e biçilen olumsuz mevkiye karşılık Cumhuriyet ideolojisinin benimsediği din anlayışını yerleştirmek ve resmî İslâm anlayışının dışında kalan kurum, ulema ve meşayih'in etkisini kırmak için siyasi merkez, halk nazarında itibarlı kişileri başkanlık görevine getirerek kendi içinde çelişik bir çözüm bulmuştur. Nitekim devletin kurumsal hiyerarşisinde değer verilmeyen hatta sıradan bir genel müdürlük gibi görülen fakat önemli fonksiyonlar icra etmesi için de zorlanan Diyanet'in halk nazarında seçkin bir konumda olmasının önemsemesi bir paradoks oluşturmaktadır. Bu paradoksu aşmak için yönetici kesimin bulduğu çözümlerden biri de, halk tarafından sevilen, sayılan, itibarlı kişileri başkanlık makamına getirmek suretiyle halkın güvenini, sempatisini kazanmak olmuştur.⁷⁰

Diğer taraftan başkanlık görevinde bulunan kişiler, zor ve sıkıntılı bir haleti ruhiye içinde bu vazifeyi yürütmeye çalışmışlar ve birçok merkezin rahatsız edici ve uzlaşmaz tavırlarıyla mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Başkanlık görevini yürütenlerin bulundukları zor ve sıkıntılı durumu İsmail Kara şu şekilde özetlemektedir:

“Diyanet'te başkanlık koltuğunda oturmak her zaman zor ve sıkıntılı olmuştur. Bir tarafta Cumhuriyet ideolojisi ve bile isteye muğlak bırakılmış, her tarafa çekilebilecek kurucu fikir. Ve siyasi merkezin, hangi renkten olursa olsun siyasi iktidarların, partilerin, bürokrasinin, cihet-i askeriyenin bin bir türlü talepleri, ileri geri müdahaleleri... Diğer tarafta tenkit ve karalama gözleri her zaman iştihâ ile açık, irtica edebiyatına yahut dindarlık perdesine bürünmüş Türk basını... İçerde ise Hocalar... Farklı yetişme tarzlarından gelen, değişik fikirlere ve meşreplere mensup hocalarla uğraşmak, onlar üzerinden benzerlikleri fazla bir din anlayışını ve bilgisini vatandaşlara aktarmak tahmin edilenden daha zordur.”⁷¹

⁶⁹ Davut Dursun, *Siyasî-İdari Sistemle İlişkileri Açısından Din Bürokrasisi, Yapısı, Konumu ve Gelişimi*, 201-202.

⁷⁰ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslâm I*, 80-81; Diyanet'in kuruluşuna, yetki ve sorumluluklarına, Başkanlarına; cemaatler ve vakıfların Diyanet ile olan/olmayan irtibatlarına ve Alevilikle ilgili meselelere dair bilgi, tespit ve değerlendirmeler için ayrıca bkz. İsmail Kara, *Şeyh efendinin Rüyasındaki Türkiye*, Dergâh Yay., İstanbul 2014, 75-86.

⁷¹ İsmail Kara, “Diyanet'in Türkiye ile Akrabalık Derecesi Nedir?”, 36.

1960 darbesine kadar Diyanet İşleri Başkanlığı'nın başkanlık makamına yapılan atamalarda belli bir teamül oluşmuş ve kurumun istikrarını bozucu müdahalelerden kaçınılmıştır. Buna karşılık 27 Mayıs 1960 ihtilâli, zaten sancılı olan Diyanet için daha da sıkıntılı bir süreci başlatmış, başkanlık makamı açısından da istikrarsız dönemlerin başlangıcı olmuştur.⁷² Bu problemleri alanı daha net görebilmek için çalışma dönemlerimizi kapsayacak şekilde Diyanet'in başkanlık makamına getirilen kişilere ve görev sürelerine bakmamız isabetli olacaktır.

Sıra	Başkanın adı ve soyadı	Göreve başlama tarihi	Ayrılma tarihi	Görev süresi
1	Rıfat Börekçi	04.04.1924	05.03.1941	17 yıl
2	Ord. Prof. Şerafettin Yaltkaya	14.01.1942	23.04.1947	5 yıl 3 ay
3	Ahmed Hamdi Akseki	29.04.1947	09.01.1951	4 yıl 8 ay
4	Eyüp Sabri Hayırlıoğlu	12.04.1951	10.06.1960	9 yıl
5	Ömer Nasuhi Bilmen	29.06.1960	06.04.1961	9 ay
6	Hasan Hüsnü Erdem	06.04.1961	13.10.1964	2 yıl 5 ay
7	Tevfik Gerçek	15.10.1964	16.12.1965	1 yıl 1 ay ⁷³

27 Mayıs 1960 askeri darbesine gelinceye kadar Diyanet İşleri Başkanlığı'na atanan başkanlar, dönemlerinin konjonktürüne uygun ve halk nazarında itibarlı olmalarının yanı sıra kaydıhayat şartıyla bu görevi yürütmüş ve görev süreleri vefat etmeleriyle son bulmuştur. Bu temayüle ilk müdahale, Diyanet'e ve dinî alana yeni istikametler ve sınırlamaların yapılmak istendiği 27 Mayıs 1960 darbesiyle olmuştur. Bu tarihten sonra Diyanet'i, başkanlık makamı açısından istikrarsız, geçmişe nazaran müdahalelere daha açık ve daha az itibarlı günler bekliyordu. Akseki'nin vefatından sonra başkanlığa atanan ve 9 yıl bu vazifeyi yürüten Eyüp Sabri Hayırlıoğlu, ihtilâlin hemen akabinde görevden alınmış ve yerine Ömer Nasuhi Bilmen atanmış. 9 ay gibi kısa bir zaman başkanlık makamında oturan Bilmen, vazife yapamaz hale getirilerek istifaya zorlanmış ve yerine Hasan Hüsnü Erdem getirilmiştir. Hasan Hüsnü Erdem ise,

⁷² İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, 83-84.

⁷³ Nail Arslanpay, *Diyanet İşleri Başkanlığı-Kuruluşu, Çalışması ve Birimlerinin Tanıtılması (1924-1973)*, 93; İrfan Yücel, "Diyanet İşleri Başkanlığı", 460; Halit Güler, "Diyanet İşleri Başkanlığı Yeniden Yapılanmalı", *Diyanet Aylık Dergi*, (57), Eylül 1995, 7; İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, 84.

Diyanet İşleri Başkan yardımcısı olan emekli Tuğgeneral Sadettin Evrin'in Nurculuk hakkında hazırladığı broşüre karşı çıktığı gerekçesiyle re'sen emekliye sevk edilmiştir.⁷⁴

Son olarak şu hususu da ifade etmemiz gerekiyor ki, büyük oranda Cumhuriyet ideolojisine sadık kalan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, siyasi merkezin çizmiş olduğu rotadan çıktığı ve sınırları zorladığı hatta aştığı tecrübeleri de olmuştur. Bu tecrübeler başka saiklerin olma ihtimalinin yanı sıra, daha çok kurumda görev yapan personelle alakalıdır. Zira 1968 tarihinde göreve başlayan Lütfi Doğan'a gelinceye kadar başkanlık görevinde bulunan kişiler ile 1960'lı yıllara kadar kurumda görev alan müftü, vaiz ve imam gibi hademe-i hayrat görevini yürütenlerin büyük bir kısmı Cumhuriyet öncesindeki din anlayışına ve terbiyesine göre yetişmiş kişilerdi. Bu kişiler, Cumhuriyet döneminde farklı bir zemine taşınan din-siyaset ilişkilerini ve laik/seküler unsurların etki ettiği yeni bir din anlayışının teşekkül sürecini teneffüs ettikleri gibi halifenin, şeyhülislâmın bulunduğu, âlim ve şeyhlerin nüfuzlu ve üst bir otoriteye sahip oldukları, yaşantı, iddia ve algılayış itibarıyla daha dindar ve manevî dünyayı da teneffüs etmişlerdir.⁷⁵

B. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Türkiye'yi modern ve çağdaş bir devlet haline getirmek adına, 3 Mart 1924 tarihinde, TBMM'de alınan radikal ve önemli kararlardan biri de eğitim kurumlarını birleştiren 430 sayılı Tevhîd-i Tedrîsat Kanunudur. Bu kanunun kabulünden iki gün önce 1 Mart 1924 tarihinde, Meclis'in 2. Dönem 2. Yasama yılı 1. Birleşimin açılış konuşmasını yapan Mustafa Kemal, Cumhuriyet'in korunması ve her yönüyle tahkim edilmesine, Diyanet-i İslâmiyeyi siyaset vasıtası olmaktan çıkarılmasına ve eğitime dair meselelerde önemli açıklamalarda bulunmuştur. Eğitime verilen destekleri anlattıktan sonra eğitimin tek bir çatı altında toplanması gerektiğine sözü getirerek şu açıklamaları yapmıştır:

“Milletin ârâyı umumiyesinde tespit olunan terbiye ve tedrisatın tevhidi umdesinin bila ifâte-i ân tatbiki lüzumunu müşahede ediyoruz(alkışlar, bravo sesleri). Bu yolda taahhürün zararları ve bu yolda tehâlûkûn ciddi ve derin semereleri seri kararımıza vesile-i tecelli olmalıdır.(...) Türkiye'nin terbiye ve maarif siyasetini her derecesinde, tam

⁷⁴ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, 84-85.

⁷⁵ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, 108-109.

bir vuzuh ve hiçbir tereddüde mahal vermeyen sarahat ile ifade etmek ve tatbik etmek lazımdır(bravo sesleri, şiddetli alkışlar). Bu siyaset her manasıyla, milli bir mahiyette irâe olunabilir."⁷⁶

Mustafa Kemal'in bütün eğitim kurumlarının birleştirilmesine yönelik bu konuşması, 430 sayılı Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'nun kabulüyle hayata geçmiş oluyordu. 3 Mart 1924 tarihinde Mecliste görüşülen kanunun maddeleri üzerine hiç bir söz talebinde bulunulmamış ve herhangi bir tartışma olmadan genel kurul tarafından kabul edilmiştir.⁷⁷ Bütün öğrenim kurumlarını Maarif Vekâleti altında birleştiren bu kanunun maddeleri şu şekilde tanzim edilmiştir:

Madde 1. *Türkiye dâhilindeki bütün müessesatı ilmiye ve tedrisiye Maarif Vekâletine merbuttur.*

Madde 2. *Şer'iye ve Evkaf Vekâleti veyahut hususi vakıflar tarafından idare olunan bilcümle medrese ve mektepler Maarif Vekâletine devir ve raptedilmiştir.*

Madde 3. *Şer'iye ve Evkaf Vekâleti bütçesinde mekatip ve medarise tahsis olunan mebalîğ Maarif bütçesine nakledilecektir.*

Madde 4. *Maarif Vekâleti yüksek diniyat mütehasısları yetiştirilmek üzere Darülfünunda bir İlahiyat Fakültesi tesis ve imamet ve hitabet gibi hidematı diniyenin ifası vazifesiyle mükellef memurların yetişmesi için de ayrı mektepler küşat edecektir.*

Madde 5. *Bu kanunun neşri tarihinden itibaren terbiye ve tedrisatı umumiye ile müştegil olup şimdiye kadar Müdafaa-i Milliyeye merbut olan askeri rüşti ve idadilerle Sıhhiye Vekâletine merbut olan darüleytamlar, bütçeleri ve heyeti talimiyeleri ile beraber Maarif Vekâletine raptolunmuştur. Mezkûr rüşti ve idadilerde bulunan heyeti talimiyelerin ciheti irtibatları atıyen ait olduğu Vekâletler arasında tahvil ve tanzim edilecek ve o zamana kadar orduya mensup olan muallimler orduya nispetlerini muhafaza edecektir.*

Madde 6. *İşbu kanun tarihi neşrinden muteberdir.*

Madde 7. *İşbu kanunun icrayı ahkâmına İcra Vekilleri Heyeti memurdur.*⁷⁸

⁷⁶ TBMM Zabıt Ceridesi, 2. İntihab Devresi, 2. İçtima, Cilt VII, Tarih 1 Mart 1340, 5; Tevhid-i Tedrisat Kanunun habercisi niteliğinde olan öncü bir metin Mustafa Kemal Paşa'nın 31.I.1923 tarihinde İzmir'de, medrese ve vakıflar çerçevesinde yaptığı konuşmasıdır. Bu konuşmanın ayrıntısı için ayrıca bkz. *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri (I-III) II*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu-Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2006, 93-94.

⁷⁷ TBMM Zabıt Ceridesi, 2. İntihab Devresi, 2. İçtima, Cilt VII, Tarih 3 Mart 1340, 19.

⁷⁸ Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu (3 Mart 1340), Resmi Ceride, Sayı:63, Sene:2, Kanun No:430, 6 Mart 1340, 6; TBMM Zabıt Ceridesi, 2. İntihab Devresi, 2. İçtima, Cilt VII, Tarih 3 Mart 1340, 27-28; Düstur, 3.

Meclis görüşmelerinde bir tartışma yaşanmadan kabul edilen kanun maddeleri, herhangi bir eğitim müessesesinin kapatılmasıyla alakalı hüküm içermemesine karşılık⁷⁹ Maarif Vekili Vasıf Çınar, bu maddelere istinaden medreseleri kapatmıştır.⁸⁰

Medreselerin kapatılmasının akabinde Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'nun dördüncü maddesinin âmir hükmü gereğince 21 Nisan 1924 tarihinde Süleymaniye Medresesi'nin yerine Darülfünun bünyesinde öğretim süresi 3 yıl olan bir İlahiyat Fakültesi açıldı. Bununla birlikte siyasi merkezin, laik ve seküler çerçevede hayata geçirdiği düzenlemeler, dinî alanın hayatla olan bağlarını zayıflatmış ve hatta birçok noktada koparmıştır. Bu yaklaşım şeklinden dolayı açılan İlahiyat Fakültesine rağbet olmamış⁸¹ ve 1933'te yapılan üniversite reformu çerçevesinde kapatılmıştır. Öte yandan aynı dönemde halkın din hizmetleriyle ilgili taleplerini karşılamak için açılan İmam ve Hatip Mektepleri de Darülfunun İlahiyat Fakültesiyle benzer bir kaderi paylaşmış ve çok kısa sürede kapanmıştır.⁸² Esasında Tahsin Banguoğlu'nun da dediği gibi dönemde verilmesi planlanan eğitimin dinî bir hüviyette olmasından ziyade laik ve seküler nitelikte olmasına özen gösterilmiştir.⁸³ Din eğitimi için laik çerçevede vermeyi planlayan siyasi iktidar, Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'na aykırı bir şekilde kapattığı kurumları geleneksel dinî kurumlar seviyesinde de düşünmemiştir. Buna rağmen estirilen olumsuz hava

Tertip, Cilt 5, Kanun no.430, Kabul Tarihi: 3 Mart 1340, 322. (Ek: 22/4/1341 - 637/1 md.) Mektebi Harbiyeden menşe teşkil eden askeri liseler bütçe ve kadrolarıyla Müdafaai Milliye Vekaletine devrolunmuştur.

⁷⁹ Antalya milletvekili Rasih Kaplan medreselerin kapatılması ve din derslerinin mekteplerden kaldırılması üzerine *"Tevhidi tedrisat, ilgayı tedrisat demek değildir. Kanunun sarahati de bunu müeyyedir. Milletimizin ihtiyacını temin edecek müesseselerin idamesi zarureti vardır."* şeklinde itirazda bulunmuş ve fakat bu itirazı mâkes bulmamıştır. Eşref Edip, "Dini İrfan Müesseselerini Nasıl Yıkıtlar?", *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, II (87), Aralık 1947, 11.

⁸⁰ Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, 75. Bu durumu Vasıf Çınar, oldukça kaba bir üslupla şu şekilde ifade etmiştir: *"On altı bin asker kaçığının ocağını söndürdüm. Bundan duyduğum zevk, milli mücadelenin o heyecanlı devirlerinde duyduğum en yüksek zevklerden daha büyüktü."* Tevhid-i Tedrisat kanunundan kısa bir zaman sonra kanunsuz bir şekilde medreselerin kapatılmasını ve okullardan din derslerinin kaldırılmasını, Falih Rıfkı Atay da memnuniyetle karşılamış ve Maarif vekili Vasıf Bey'i 2 Ekim 1924 tarihli Cumhuriyet gazetesinde şu şekilde desteklemiştir: *"Bir gecede altı bin softa ocağını söndüren Maarif Vekili Vasıf Bey'in, bütün Türk geçliğini iftihar ettirecek kadar güzel ve kahramanca olan o hareketinde, şahsen en kıymetli bir rol oynadığını pek yakından biliyorum. Onun için şerefi hep birlikte taksim edilmezse, irfan birliği inkılâbından yarın tevellüd edebilecek memnuniyetsizliklere ve hatta tecavüzlere karşı Vasıf beyle bir safta bulunmak Türk gençliğinin ulûvvü cenabına yakışmaz."* Eşref Edip, "Dini İrfan Müesseselerini Nasıl Yıkıtlar?", 11.

⁸¹ İlahiyat Fakültesi'ne ilgiyi azaltan hususların ayrıntısı için bkz. Mustafa Öcal, "İlahiyat Fakülteleri'nin Tarihçesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1), 1986, 114; "Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (7), 1998, 243-44.

⁸² İmam Hatip Mekteplerine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, Değerler Eğitim Merkezi Yay., İstanbul 2004, 58; Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, 75; Mustafa Öcal, "İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi", 113.

⁸³ Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğimiz*, 26.

neticesinde dinî alanı taşımaktan yoksun bu kurumlar da kapatılmıştır.⁸⁴ Bu durumu dönemin hukukçularından Ali Fuad Başgil şu şekilde ifade etmektedir:

*“...İslâm dininin muhtaç olduğu yüksek diyanet mütehassısı ve din âlimi yetiştirmek üzere, Darülfünun’da bir İlahiyat Fakültesi kurulmasını emreden Tevhid-i Tedrisat Kanunu, kapattığı dini öğretim müesseseleri ayarında bir müessese kurmuyordu, sadece İslâmî sahada yüksek diyanet mütehassısı adamların kökünü kurutuyordu. Filhakika, yaşayan din adamı ve âlimler birer ikişer ebediyet diyarına göç etmiş, fakat arkadan boşlukları dolduracak adamlar yetişmediği için, otuz beş sene sonra, bugün Türkiye’de İslâm dininin muhtaç olduğu yüksek diyanet mütehassısı adamlar hemen hemen yok olmuştur.”*⁸⁵

Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu gerekçe gösterilerek medreselerin kapatılmasının yanı sıra devletin verdiği eğitimin muhtevası bütünüyle dinden soyutlanmıştı. Bu çerçevede devletin dışındaki kurum ve kişilerin, din eğitimi vermesine sert ve kaba tedbirler alınarak engel olundu.⁸⁶ Bu kanun ve akabindeki uygulamalar, dinî sahada yıllarca sürecek bir daralmayı ve halledilmesi zor problemleri beraberinde getirmiştir. Laiklik ilkesinin belirleyici olduğu bir eğitimle yetiştirilen nesiller, Milli Eğitim Bakanlığı’nın din eğitimi ver(me)mesinin problemlili, sıkıntılı ve sancılı sürecini Cumhuriyet tarihi boyunca hep hissetmiştir. Özellikle 1924 yılından 1949 yılına kadar din eğitimi sahasında çok sıkıntılı ve sancılı bir dönem yaşanmıştır. Bu süreçte insanlar en basit dinî vecibelerini yerine getiremez hale gelmiş ve pek çok köyde cenazeleri kaldırmak dahi sıkıntılı bir hal almıştır. Dinî alanı daraltan bütün bu zorluklar, Diyanet gibi resmî kurumlarla değil büyük çoğunluğu sistemin dışına itilen ve Osmanlı bakiyesi olan ulema, hoca ve şeyhlerin fedakârlıklarıyla aşılmıştır.⁸⁷

Dinden arındırılmış bir eğitim sistemi kuran ve eğitim kurumlarını tek çatı altında toplayan bu düzenlemeyle, her ne kadar Avrupa medeniyetini yakalamak gibi bir

⁸⁴ CHP hükümetlerinde Milli Eğitim Bakanlığı görevini yürütmüş olan Tahsin Banguoğlu’nun değerlendirmeleri dikkat çekicidir: “Bir dinî vesayet rejiminden yeni kurtulmuş olan pozitivist genç maarifçi bir laik eğitim yoluna gitti ve adeta bir laik insan (?) yetiştirmeyi hedefledi. Oysa laiklik devletin vasfıydı, laik devlet olur, laik insan olmazdı. Aman din öğretimi ve din eğitimi kaldırıldı. Öğretimde olsun eğitimde olsun din ile ilgili hiçbir şey kalmamasına titizlikle dikkat edildi. Dinin zaten ikinci planda veya çağdışı bir müessese olduğuna inanıldığından din adamları yetiştiren kuruluşlar, İlahiyat Fakültesi ve İmam Hatip mektepleri de kapatıldı. Bu icraat Doğu ile köprüleri atma kararına da uygun düşüyordu.” Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, 124.

⁸⁵ Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, 211.

⁸⁶ İsmail Kara, *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, 100.

⁸⁷ İsmail Kara, *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, 109.

amaçtan bahsedilmiş olsa da insanların aynı zihniyette olması amaçlandığı için tek tip bir eğitim sistemi benimsenmiştir. Örneğin CHP hükümetinin Milli Eğitim Bakanı Tahsin Banguoğlu'nun, bu kanun sayesinde 25 yıldan beri müspet zihniyetli bir gençliğin yetiştiğini belirtmesi ve devamında da tek tipçi bir insan modelinin inşasının esas amaç olduğunu vurgulaması, siyasilerin kanundan anladıklarını göstermesi açısından dikkat çekicidir:

“...Tevhidi Tedrisat Kanunu'nun mânası, ruhu şudur: Türkiye'de bundan böyle bir tek umumî tahsil müessesesi, bir tek mektep yaratmak. Bir tek terbiye vermek ve bir tek zihniyet sahibi insanlar yetiştirmek, bu sayede de bir tek, bütün bir millet meydana getirmek...”⁸⁸

Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili kanunla, itikat ve ibadete dair vazifelerin tanzim ve yürütülmesi Başkanlığa verilirken; Tevhîd-i Tedrîsat Kanunuyla da din eğitimi faaliyetleri Diyanet'in tanzim ettiği işlerden tamamen kopararak Milli Eğitim Bakanlığı'nın görev ve sorumlulukları sahasına bırakılmıştı.⁸⁹ Bu sayede Diyanet'in kendi personel ihtiyacı için dahi olsun eğitim ile ilgilenmesine mani olunmuştur. Din eğitimi meselesinde Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'nun gereği yerine getirilirken askeri okullarla ilgili mahzurların olduğu gerekçesiyle kanuna aykırı bir şekilde Milli Savunma Bakanlığı yetkili kılınmıştır. Benzer bir uygulama dinî alan için düşünülmemiş ve din eğitimi, Milli Eğitim Bakanlığı'nın gözetim ve müdahalesine bırakılmıştır.⁹⁰ Bu doğrultuda Milli Eğitim Bakanlığı, Diyanet'in bünyesindeki Kur'an kurslarını denetlediği gibi siyasi kadroların tazyikiyle de gözetim altında tutmuştur. Kur'an kurslarında çizilen çerçevenin dışına çıkılmaması hususunda hem Bakanlık hem de Başkanlık azami dikkat etmiştir. Örneğin dönemin Diyanet İşleri Reisi Rıfat Börekçi'nin İstanbul Müftülüğüne 27.06.1935 tarihli emri bu yönüyle dikkat çekicidir:

“Kuran öğreticilerinden bazılarının vazifeleri dışına çıkarak henüz ilk tahsilini bitirmemiş küçük çocuklara ders verdikleri ve bu meyanda eski Arap harfleri ile yazılmış dinî kitaplarda okuttukları ve Riyaset Makamından vazife ve selâhiyet verilmediği halde bazı hocaların bundan istifade ederek mahalleler arasında küçük cami' ve mescidlerde başlarına topladıkları çocuklara gizlice dinî dersler verdikleri görülmüş ve haklarında

⁸⁸ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem VIII, Toplantı 3, 26. Birleşim, Cilt 15, Tarih: 3.1.1949, 9.

⁸⁹ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, 57.

⁹⁰ Ahmed Hamdi Akseki, “Din Tedrisatı ve Dinî Müesseseler Hakkında Merhum Diyanet Reisinin Bir Raporu II”, *Şebilürreşad*, 5, (101), 1951, 5.

adli takibat yapılarak Adliye'ye verildiği mevsukan haber alınmıştır. Bu gibi uygun görülmeyen hallere meydan verilmemesine ve Kur'an öğreticilerinin tecvit gibi Kur'anın kıraatine ait okutulmasına lüzum görülen kitapların yeni Türk harfleri ile yazılı olmasına dikkat edilecektir. Dâimî surette mahallî polisin ve Kültür Çevirgenliğinin murakabesi altında bulunması için bu dershanelerin her halde muayyen yerlerde olması ve bu derslane yerlerinin çalışma saatlerinin Valiliğe bildirilmesi lazımdır."⁹¹

Diğer taraftan dinî alanı zayıflatan ve daraltan katı laiklik politikaları, İkinci Dünya savaşı sonrasında içte ve dışta yaşanan gelişmelerin etkisiyle yumuşamıştır.⁹² Bu çerçevede -özellikle Amerika'nın politikaları doğrultusunda- yönetici kadro, çok partili hayata geçmeyi kabul etmiştir. Bunun yanı sıra yaklaşan komünizm tehlikesi ve bu tehlikeye karşı din merkezli bir muhalefet oluşturma düşüncesi de süreçte belirleyici olmuştur. Bu gelişmeler, tek parti iktidarını bir taraftan din eğitimi verilmesine dair bazı kararlar almak zorunda bırakırken diğer taraftan da laikliğe hanel gelmemesi için tedbirler almaya itmiştir.⁹³

CHP'nin siyasi çizgisini yumuşatmasında 2 Aralık 1947'deki 7. Kurultayın önemli bir yeri vardır. Özellikle 9. Birleşimde "Laiklik" başlığı altında, Türkiye'deki mevcut şartlardan⁹⁴ ve komünizm tehlikesinden dolayı din, Diyanet İşleri, din eğitimi, ahlâk, vakıflar ve türbelere dair pek çok konunun ele alınması önemlidir. Bu konuların başlangıcında, laiklik ilkesi zedelenmeden, dinî bir eğitim verilmesinin lüzumuna dair görüşler ileri sürülmesi ise dönemdeki siyasilerin din ile laiklik arasında bir denge arayışında olduklarına işaret etmektedir. Örneğin Çorum Delegatesi Abdulkadir Güney'in toplumsal dayanışmayı temin eden vicdan ve ahlâk kavramlarının ancak din ile var olabileceğini vurgulaması ve geline nokta hem ortaöğretim düzeyinde hem de üniversite çapında bir din eğitiminin gerekli olduğunu söylemesi, İlahiyat Fakültesinin habercisi niteliğinde bir konuşmadır.⁹⁵

⁹¹ Sadık Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, Medrese Yayınevi, İstanbul 1980, 247.

⁹² İstar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum "Laik" Devlet-Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, 23.

⁹³ İsmail Kara, *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, 100.

⁹⁴ 1947 tarihine kadar ki uygulamalar dinî sahaya bir hareket alanı açmamış ve bu durum insanları, iptidai düzeyde dahi dinî işlerini yürütemez hale getirmiştir. Öyle ki bu kurultayda da geçtiği üzere pek çok köy ve kasabada cenazelerin teşhiz, tekfin ve tedfinini yapacak kişi bulunamamıştır. Devlet olarak her ne kadar laik olduğunuzu vurgulasanız da, halkın tamamına yakını Müslüman olduğu bir ülkede, dinî alandaki bu seviyenin ülkeyi taşıması zaten mümkün değildi. Ülke şartlarından kastettiğimiz de aslında budur.

⁹⁵ CHP'nin 7. Kurultayı, 2 Aralık 1947, 9. Birleşim, Ankara, 449.

Bu yönüyle bakıldığında CHP kurultayı, dine karşı yıllardır süren baskı ve olumsuz tutumların nispeten değişeceğine dair önemli gelişmelere sahne olmuştur. Bu çerçevede ilk ve ortaokullarda din dersi verilmesi ile İmam-Hatip Mektepleri ve İlahiyat Fakültesi açılmasına dair birçok teklif kurultay başkanlığına sunulmuştur. Hatta Hamdullah Suphi Tanrıöver'in İmam ve Hatip yetiştirilmesinin Diyanet İşleri Riyaseti eliyle olması gerektiğini teklif etmesi, Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'na yeni bir bakış açısı getirmesi bakımından dikkat çekicidir.⁹⁶ Bununla birlikte "Laiklik"⁹⁷ başlığı altında dinî alana dair yapılan uzunca görüşmeleri, Bingöl Milletvekili Tahsin Banguoğlu'nun "*Din tedrisatının yapılması, Dini müesseselerle ilgilenilmesi ve Din adamlarının terfih edilmesi*"⁹⁸ şeklinde özetlemesi de problemlerin tespit edilmesi yönüyle önemlidir.

Gerçekten de bu üç alandaki sıkışmalar Türkiye için ciddi problemleri beraberinde getirmiştir. Bu kurultay, dinî alana dair sıkıntıların asgari düzeyde dahi olsa çözülmesi gerektiği fikrinin ortaya çıkması bakımından önemli olduğu gibi dönemin algılayışı ve tedirginliklerini göstermesi açısından önemli tartışmaları ihtiva etmektedir. Kurultaydaki konuşmaların İslâm dininin toplum hayatından çıkarılmasının -hele de Türkiye'de- imkânsız olduğu hususunda yoğunlaşması ise ayrıca üzerinde durulması gereken bir husustur. Bu yönleriyle tekrar tekrar irdelenmesi gereken CHP kurultayı, İlahiyat Fakültesi'nin gerekliliğine dair güçlü vurguları içermesi yönüyle de zikre değer bir metindir. Zira büyük ihtimalle kurultaydaki bu görüşmeler, Ankara Üniversitesi bünyesinde bir İlahiyat Fakültesi kurulma faaliyetlerini başlatmıştır.⁹⁹

⁹⁶ CHP'nin 7. Kurultayı, 2 Aralık 1947, 9. Birleşim, Ankara, 512; Açılması düşünülen İmam ve Hatip Mekteplerinin ile İlahiyat Fakülteleri'nin Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olması gerektiğiyle ilgili görüşler bildirilmiş hatta görüşmelerin sonunda kurultay başkanı tarafından gelen önergeler şu şekilde özetlenmiştir. "...ilk ve ortaokullarda din dersleri okutulmasına, ilahiyat fakültesi açılmasına, Vakıflar idaresiyle Diyanet işlerinin bu işlerle iştigal etmesine dair olan önergelere gelmiş bulunuyoruz." CHP'nin 7. Kurultayı, 2 Aralık 1947, 9. Birleşim, Ankara, 513.

⁹⁷ 2 Aralık 1947'deki CHP kurultayına Kocaeli delegesi olarak katılan Yusuf Ziya Kösemen Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun uygulamada karşılaşılan problemlere dair bir konuşma yapmıştır. Laiklik ilkesinin yanlış anlaşılması ve yorumlanmasından dolayı Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun gereği tam olarak yerine getirilemediğini belirten Yusuf Ziya Kösemen, laiklikle alakalı karışıklığın giderilmesine dair bir konuşma yapmış ve konuşmasını şu cümlelerle bitirmiştir: "*Arkadaşlar; bilirsiniz ki 1924 tarihinde 430 numaralı Tevhid-i Tedrisat Kanunu ortaya çıkmıştır; bugün dahi o kanun mer'îdir. Bu kanuna göre dinî tedrisat, dinî müessesat ile birlikte Milli Eğitim Bakanlığı'na devredilmiştir. Bu kanuna göre bu bakanlığın vatandaşın dinî ve ahlâkî terbiyesi ile meşgul olması lazımdır. Fakat laiklik umdemize bir halel gelmesin diye bu mühim vazife ihlal edilmiştir. Benim kanaatim budur, bu hususta başka bir şey söyleyecek değilim. (alkışlar)*" CHP'nin 7. Kurultayı, 2 Aralık 1947, 9. Birleşim, Ankara, 462.

⁹⁸ CHP'nin 7. Kurultayı, 2 Aralık 1947, 9. Birleşim, Ankara, 466.

⁹⁹ 14 Ocak 1948'de Van Milletvekili İbrahim Arvas, Milli Eğitim ve Bütçe Komisyonuna, Diyanet İşleri Başkanlığı'nca, İmam Hatip ve vaiz okulları açılması ile Üniversitede İlahiyat Fakültesi kurulması hakkında kanun teklifinde bulunmuştu. (TBMM Tutanak Dergisi, Dönem VIII, Toplantı 2, Cilt 9, Tarih

Kurulacak olan İlahiyat Fakültesi'nin nerede olacağı, hangi derslerin okutulacağı ve amacının ne olması gerektiğine dair konuların tartışıldığı bir dönemde Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Ramazan-ı Şerif münasebetiyle geldiği İstanbul'da basına bir beyanatta bulunmuş ve kurulması düşünülen İlahiyat Fakültesi'nin taşınması gerektiği vasıflarla ilgili önemli tespit ve uyarılarda bulunmuştur:

“ Bu fakültenin nerede ve nasıl kurulması ve ne gibi derslerin okutulması lâzım geldiği hakkında neşriyatı sıra ile takip ettim. Her şeyden evvel şunu nazar-ı dikkate almak lâzımdır ki bugün kurulması istenilen şey mutlak olarak bir İlahiyat Fakültesi değil, belki İslâm İlahiyat Fakültesi'dir. Sonra bu fakülte işi, durup dururken ortaya çıkmış bir fikir değildir. Bunu doğuran bir takım sebepler, zaruretler vardır. (...) Görülüyor ki bu fikir kendiliğinden çıkmış bir fikir olmadığı gibi, İslâm İlahiyat Fakültesi denilmesi de boşuna değildir. Demek oluyor ki, bu fakültenin kuruluşundaki maksat, kudretli vaizler, müftüler ve İslâm dininde mütehassıs yüksek din adamları yetiştirmektir. “Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir.”kaidesi daima yaşayan bir esastır. Mademki bu fakülteyi doğuran bir zarurettir, derin bir ihtiyaçtır ve bununla daha hususî bir maksat takip olunmaktadır; o halde fakültenin kuruluşu ve programları da ona göre hazırlamak lâzımdır. Başka hiçbir düşünce bunda müessir olamaz ve olmamalıdır. Bunda yegâne müessir ve hâkim bütün çıplaklığıyla, kendisini gösteren bir ihtiyaçtır. (...) İhtiyaç göz önüne alınmadan yapılan işler, fikrimce, boş yere vakit geçirmekten, boş yere masraf yapmaktan ve kendimizi aldatmaktan başka bir şey değildir. İhtiyacı karşılamayacak programdan mahrum bir fakülte, Partice ittifakla kabul edilmiş olan İslâm İlahiyat Fakültesi değil, başka bir şey olur.”¹⁰⁰

14.I.1948, 22-23.) 2 Şubat 1948'de de Konya Milletvekili Fatin Gökmen ve arkadaşları benzer bir kanun teklifini komisyona sunmuşlardı. (TBMM Tutanak Dergisi, Dönem VIII, Cilt 10, Toplantı 2, Tarih 2.II.1948, 3.) 3 Ocak 1949'da TBMM'de Van Milletvekili İbrahim Arvas, tatbik edilmeyen Tevhid-i Tedrisat kanunu, açılması kararlaştırılan ama henüz açılmayan Türk İslâm İlahiyat Fakültesi ve ilkokullarda din derslerinin akıbetine dair sorular yöneltmiş ve bu sorulara Milli Eğitim Bakanı Tahsin Banguoğlu cevaplar vermiştir. İbrahim Arvas'a göre, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun yürürlükte olmasına karşılık Türkiye'de yüksek düzeyde din adamı yetiştirmek için açılması gereken İslâm İlahiyat Fakültesi'nin ve dinî hizmetleri yürütecek görevlileri yetiştirecek İmam hatip mekteplerinin olmayışı bu kanunun uygulanmadığının göstergesidir. Bu bağlamda cereyan eden tartışmalar Türkiye'deki iktidarın din eğitimi ile ilgili hususlarda nasıl ağırdan aldığına ve o dönemde Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı kurumlarda, dinî eğitiminin seviyesini göstermesi açısından önemli izler taşımaktadır. (TBMM Tutanak Dergisi, Dönem VIII, Toplantı 3, Cilt 15, 3.I.1949, 7-12.)

¹⁰⁰ “İslâm İlahiyat Fakültesi Hakkında Diyanet Reisi Ahmed Hamdi Akseki'nin Beyanatı”, *Sebilürreşad*, 1 (9), Temmuz 1948, 133; Fakültenin kurulma amacının kudretli vaizler, müftüler ve İslâm dininde mütehassıs yüksek din adamları yetiştirmek olduğunu ve bundan dolayı isminin de İslâm İlahiyat Fakültesi olması gerektiğini vurgulayan Akseki'nin benzer açıklamaları için ayrıca bkz. “Bir İslâm İlahiyat Fakültesi Kurmak Meselesi-Diyanet İşleri Reisinin kurulacak fakültede okutulması gereken dersler ve fakülteye alınacak talebede aranacak vasıflar hakkında mühim beyanatı”, *Selamet*, 3 (63), 12 Ağustos 1948, 5.

Bir İlahiyat Fakültesi kurulması için yükselen bu taleplere karşılık siyasi merkez, laiklik ilkesine bir zeval gelmemesi için çok dikkatli bir tavır geliştirecektir. Bu çerçevede Cumhurbaşkanı İsmet İnönü tarafından hükümeti kurmakla memur edilen Sivas Milletvekili Şemsettin Günaltay 16.01.1949 tarihinde hükümeti kurmuş, 24.01.1949'da da dinî sahaya dair yükselen taleplerinin çerçevesini belirleyen son tek parti hükümeti programını açıklamıştır. Açıklanan programda bir taraftan din eğitime sıcak bakılırken diğer taraftan verilecek bu eğitimin hem muhtevası hem de sınırları laiklik istikametinde çizilmiştir. Din eğitiminin laikliğe hâlel getirmeden verilmesi gerektiği hususu programda bilhassa vurgulanmıştır:

“Türk inkılâbının ana prensiplerini titiz bir itina ile savunmakta devam edeceğiz. Bütün diğer hürriyetler gibi vatandaşın vicdan hürriyetini de mukaddes tanırız. Din öğretiminin ihtiyari olması esasına sadık kalarak, vatandaşların çocuklarına din bilgisi vermek haklarını kullanmaları için gereken imkânları hazırlayacağız. Fakat laiklik prensibinden ayrılmamıza asla imkân tasavvur edilmemelidir. Bilhassa din perdesi altında bu milleti asırlar boyunca uyuşturmuş olan hurafelerin yeni baştan belirmesine asla meydan vermeyeceğiz. Bu konuda alınması gerekli sayacağımız tedbirleri yüksek tasvibinize sunmakta tereddüt etmeyeceğiz. Her türlü vicdan ve düşünce hürriyetinin masuniyeti esastır. Fakat kanâatler ve düşünceler, kanunlarımızın yasak ettiği tahrik ve propaganda mahiyetini aldığı zaman en ağır suç sayılacaktır. Bu husustaki kanunlar da kısa zamanda büyük meclise sunulacaktır.”¹⁰¹

Son tek parti hükümetinin yaptığı uyarılar ve aldığı tedbirler halkın din eğitimiyle ilgili güçlü taleplerin önüne geçememiş ve dinî alandaki mevcut darlığın bir nebze de olsun genişlemesi adına bazı gelişmeler yaşanmıştır. İslâm İlahiyat Fakültesi açılmasına dair önemli tartışmalarının yapıldığı CHP kurultayından yaklaşık bir buçuk yıl sonra Ankara Üniversitesi senatosu, bir İlahiyat Fakültesi açılmasına dair karar almış, 3 Mayıs 1949'da senatonun bu kararı dayanak edilerek Günaltay Hükümeti tarafından TBMM'ye kanun teklifinde bulunulmuştur. Bu teklifin gerekçesi ise şu şekilde ifade edilmiştir:

“Din meselelerinin sağlam ve ilmî esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, mesleki bilgisi kuvvetli ve düşüncesinde ihatalı din adamlarının yetişebilmesi için lüzumlu şartları sağlamak maksadıyla memleketimizde de garptaki örneklerine benzer bir İlâhiyat

¹⁰¹ <https://www.tbmm.gov.tr/hukumetler/HP18.htm> Programın laiklik kısmına dair bir değerlendirme için bkz. Eşref Edip, “Günaltayın Başkanlığı ve Akisleri”, *Sebilürreşad*, 2 (29), Ocak 1949, 57.

Fakültesinin kurulmasını kararlaştıran Ankara Üniversitesi Senatosu, bu fakültenin geniş tutulmasında zaruret olmayan kadrolarını ilişik cetvelde görüldüğü şekilde tespit etmiştir... ”¹⁰²

Milletvekilleri ve Diyanet İşleri Başkanlığı, açılması düşünülen yüksek öğretim programının adının İslâm İlahiyat Fakültesi olmasını teklif etmesine rağmen, hükümetten gelen tasarı ve Meclis görüşmeleri neticesinde kabul edilen kanunda, Ankara Üniversitesine bünyesinde açılacak olan fakültenin adı İlahiyat Fakültesi olarak yasalaşmıştır.¹⁰³ Burada bir isim değişikliğiyle birlikte yeni kurulan fakültenin laik ve seküler bir mahiyette olması istenmiştir. Bu istikametteki müdahalelerle İlahiyat Fakültesi’nin Cumhuriyet ideolojine uygun, uzlaşma kültürüne sahip ve muhalefet özelliğini büyük oranda kaybetmiş din adamları yetiştirmesi hedeflenmiştir.

Öte yandan İlahiyat Fakültesi’nin kurulmasıyla ilgili Meclis’teki müzakereler de dönemin hissiyatını göstermesi açısından önemlidir. Bu konuşmalarda da kurulacak olan fakültenin bir İslâm İlahiyat Fakültesi olacağı fakat medreselere benzemeyeceği üzerinde durulmuştur. Örneğin Türkiye’de İlahiyat Fakültesi’nin ikinci defa açılacağını ifade eden İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Darülfünun İlahiyat’ın bir nevi Sosyoloji Fakültesi olduğunu yeni kurulacak fakültede ise İslâmî bilgilerin esas, sosyolojik bilgilerin yardımcı olacağını belirtmesi önemlidir.¹⁰⁴ Darülfünun İlahiyat Fakültesi için “sosyoloji fakültesi” tabirinin kullanılması, bir taraftan İlahiyat Fakülteleri’nin mantık olarak “modernist, laik/dindışı” istikametine ve siyasi merkezin beklentilerine işaret etmekte diğer taraftan da kuruluş felsefelerine dikkat çekmektedir.¹⁰⁵ Baltacıoğlu’nun,

¹⁰² Münir Koştaş, “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (1), 1990, 8; “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dünü Bugünü)”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2), 1999, 149.

¹⁰³ Halis Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi*, 239.

¹⁰⁴ “Bu ilahiyat Fakültesi Atatürk inkılâbından sonra ikinci defa Türkiye’de açılıyor; ilk defa Atatürk İnkılâbından sonra İstanbul Üniversitesi içinde kurulmuştu. O İlahiyat Fakültesi içinde benim de mesuliyetim vardı. Bir nevi sosyoloji fakültesi yaptık. Fakat burada yani fakültede de İslâmî bilgiler esas, sosyolojik bilgiler yardımcı olacaktır.” TBMM Zabıt Ceridesi, Dönem VIII, Toplantı 3, Cilt 20, Tarih 4.VI.1949, 278-279.

¹⁰⁵ İsmail Kara, “sosyoloji fakültesi” ibaresi çerçevesinde önemli hususlara dikkat çekmiştir. Kara’nın görüşleri için ayrıca bkz. İsmail Kara, *Zafer Değil Sefer*, Dergâh Yay., İstanbul 2018, 104.

Dönemin önemli isimlerinden Ali Fuad Başgil’in değerlendirmeleri de, Cumhuriyet ideolojisi tarafından şekil ve istikamet verilen bir kurumdan din adamı yetişemeyeceği yönündedir: “(...) Tevhid’i Tedrisat Kanunu’nun vâzu bilerek veya bilmeyerek “yüksek diyânet mütehasısı” ile İlahiyat Fakültesinden yetişecek olan yüksek ilahiyatçıyı birbirine karıştırmıştır. İlahiyatçı, din felsefesi, dinler tarihi ve din sosyolojisi öğrenmiş bir mütehasıs veya filozoftur, fakat din adamı değildir. “Yüksek diyânet mütehasısı” ise her şeyden evvel, zühd ü takva sahibi bir dindardır; sâniyen de muayyen bir dinde yüksek ilim ve kemâl sahibi olmuş bir din adamıdır. Bunlardan biri hakkıyla inanmış, öbürü ise sadece

konuşmasında ısrarla vurguladığı bir diğer husus ise, İlahiyat Fakültesi'nin asla “medrese” olmayacağı, gelenek ve devamlılık aramayan, esasında pozitivist bir bakış açısı olan ilmî metotlardan güç devşiren bir yapısı olacağına dairdir. Vekil bu duruma dair görüşlerini de şu şekilde ifade etmektedir:

“Bir ilahiyat fakültesi kurulmasından maksat nedir sorusunu soruyor ve hemen kendi kendime şu cevabı veriyorum: Medreseyi diriltmek değildir. Çünkü fakülte ile medreseyi ayıran çok temelli bir karakter vardır. O da şudur: Medresenin çalışması nassi, apriori, kablettecrübidir. Fakülteler, ilim evleri olduğundan, bunlar mukayeseye, müşahadeye ve en sonunda da, mümkün olursa, izaha çalışmaktadırlar. Yani birinci sübjektif olduğu kadar, ikincisi objektiftir. O halde Hükümetin şayanı dikkat olan isteği şudur; bütün mânasiyle ilim haysiyeti ve ilim karakteri taşıyan bir fakülte meydana getirmektir, öylesine bir fakülte ki, diğer fakültelerden hiçbir suretle ayrılığı olmayacaktır. Aynı vasfı ve aynı hakları haiz ve onlara sahip olacaktır. (...)Bu ilahiyat fakültesi bence iki türlü kurulabilir. Biri; Katolik Fakültesi, Protestan Fakültesi gibi, İslâm İlahiyat Fakültesi olabilir. Biri de medrese; bu mevzuubahis değildir. Fakülte olacak.(...) Bizim istediğimiz İslâm İlahiyatı Fakültesi. Ama medrese değil, ilmî karakter taşıyan İslâm İlahiyatı Fakültesi. İslâm dinini, İslâm mezheplerini ilmî surette tetkik edecek bir ilmî fakülte.”¹⁰⁶

İlahiyat Fakültesi'nin bir nevi kuruluş felsefesine vurgu yapan bu ifadeler, esasında bu kurumun yaslanabileceği bir geçmişinin olmadığını göstermektedir. Geçmişleri olarak kabul edilebilecek tek kurum olan medreselerden farklı olacağı vurgusunun özellikle yapılması, müspet ilimlere yaklaştırılan bu kurumun modern bir çizgide seyredeceğine ve geleneksel yapılardan olabildiğince uzak duracağına dair önemli bir işarettir. Baltacıoğlu'ndan sonra söz alan milletvekilleri de benzer noktalara işaret etmişlerdir. Müspet bilimlerle uyumlu bir din anlayışını hem üretecek hem de

iman üzerine zekâ oyunu oynamayı öğrenmiştir. Maarif Vekâleti'ne bağlı ve onun murakabesi altında yahut bugün üniversite camiası içinde çalışan bir İlahiyat Fakültesi'nde, itiraf ederim ki yüksek ilahiyat felsefecisi ve sosyologu yetişebilir. Fakat “yüksek diyânet mütehassısı” din adamı ve âlimi asla yetişmez. Çünkü tekrar edelim ki yüksek diyânet mütehassısı her şeyden evvel hâlis bir dindardır, zâhid ve müttakîdir; sonra da inandığı ve içinin samimiyetiyle kani olduğu dinde yüksek ilim ve kemâl sahibidir. Bu vasıflardaki bir insanın yetişmesi için nasıl bir hava ve muhitin mevcut olması lazım geldiğini okuyucumun takdirine bırakıyorum. Şurası muhakkaktır ki dünyanın hiçbir yerinde laik üniversite çatısı altındaki İlahiyat Fakültelerinde din adamı ve âlimi yetişmemiştir. Üniversite gibi lâdinî bir câmia içinde din adamı ve âlimi elbette yetişemez. Bunun yetişmemesine değil, yetişmesine hayret edilse yeridir. Kayalıkta pirinç bitmez. Devlet mekteplerinde, ortaokul ve lisenin lâdinî havası, din aleyhtarı muhiti içinde yetişip onsekiz, ondokuz yaşına gelen bir genç, aldığı bu aleyhtar terbiye ve bu menfi zihniyetle, idaresi ve hocaları çok kere dîne muarız olan, sivil bir ilahiyat Fakültesinde okuyup da din adamı olamaz.” Ali Fuad Başgil, Din ve Laiklik, 210-211.

¹⁰⁶ TBMM Zabıt Ceridesi, Dönem VIII, Toplantı 3, Cilt 20, Tarih 4.VI.1949, 278.

taşıyacak bir fakülte olması gerektiğini belirten vekillerin, medrese zihniyetinden uzak, hurafeci ve irticacı olmayan, doğru ve hakiki bir din anlayışına sahip, aydın din adamlarının yetiştirilmesi gerektiğini ve halkın yanlış din anlayışını da bu sayede değişebileceğini bildirmeleri, dönemin siyasi çevrelerinin dinî alana bakış açılarını açık bir şekilde göstermektedir.¹⁰⁷

Milli Eğitim Bakanı Tahsin Banguoğlu'nun konuşması ise kurulacak İlahiyat Fakültesi'nin amaç, yetki ve sorumluluklarına işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir. Kurumun üniversitenin bünyesinde yer alacağını belirten Banguoğlu, bu durumun esasında bütün endişeleri giderdiğini ve İlahiyat'ın bir medrese zihniyetinde işlemeyeceğinin en bariz delili olduğunu ifade etmiştir. Bu çerçevede Bakan'ın, İlahiyat'ta yetişecek din adamlarının Cumhuriyet ideolojisine bağlı, ister sivil isterse asker olsun bütün aydınlarla aynı zihniyette olacağını ve bu kurumun “gerici” faaliyetlerin odağı olmaması için daimi surette devletin denetim ve gözetiminde yer alacağını vurgulaması, fakülteye çizilen çerçeveyi göstermesi açısından önemlidir. Banguoğlu'nun bu durumu, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun tek tipçi bakışıyla da örtüştürerek ifade etmesi zikre değerdir:

“Memleketimizi, münevverlerimizi yeniden bir zihniyet mücadelesine asla düşürmemek kararındayız. Bu ilmi camia içerisinde teşekkül edecek bu müessesenin yetiştireceği yüksek din adamları sivil ve asker bütün münevverlerimizle aynı zihniyette, aynı emelde insanlar olacaklardır. Buna kuruluşunda dikkat ettiğimiz gibi, müessesenin işleyişinde, devamında da daima dikkat edeceğiz. Millî Eğitim Bakanlarınız bu işin başında bu cihetten daima nıgehban olacaklardır.”¹⁰⁸

Dönemin siyasileri, İlahiyat Fakültesiyle medreseler arasında bir devamlılık ilişkisi olmadığını vurgulayarak esasında bir karşıtlık durumu inşa edilmektedir. Cumhuriyet tarihi süresince irtica, hurafe ve batıl inançların merkezi olarak nitelenen medrese ve tekke gibi geleneksel dinî kurumlarla mücadele etme görevinin kurulacak olan İlahiyat Fakültesi'ne verilmesi de bu bakışla alakalıdır. Bu çerçevede Tahsin Banguoğlu da ışık, aydınlık ve ilim meşalesi olarak tavsif ettiği İlahiyat Fakültesi'nin temel işlevinin karanlık, köhnemiş, çağın gerisinde kalmış, skolastik düşüncenin ve

¹⁰⁷ Maraş milletvekili Emin Soysal, Adana (Seyhan) Milletvekili Ahmet Remzi Yüregir ve Elazığ milletvekili Fahri Karakaya'nın, Ankara'da kurulması planlanan İlahiyat Fakültesi ile ilgili görüşlerinin tamamı için bkz. TBMM Zabıt Ceridesi, Dönem VIII, Toplantı 3, Cilt 20, Tarih 4.VI.1949, 278-282.

¹⁰⁸ TBMM Zabıt Ceridesi, Dönem VIII, Toplantı 3, Cilt 20, Tarih 4.VI.1949, 283.

hurafelerin merkezi olmuş eskinin kurumlarıyla ve anlayışlarıyla etkin mücadele etmek olduğunu ifade etmesi dikkat çekicidir. Bu kurumlarda irtica ile mücadele eden, hurafecilikten uzak, hakiki din adamları yetiştirileceğini belirten Banguoğlu'nun *"İlahiyat Fakültesi de bir meşale olacaktır ve hurafeciler bu meşaleden yarasalar gibi kaçacaklardır"*¹⁰⁹ sözleri de oldukça manidardır.

4 Haziran 1949 tarihinde Mecliste cereyan eden bu konuşmalardan sonra 10 Haziran 1949 tarihli Resmi Gazetede Ankara Üniversitesi kuruluş kadrolarını belirleyen 5239 sayılı kanuna ek bir kanun yayınlanmış ve bu kanunla resmî olarak İlahiyat Fakültesi kurulmuştur.¹¹⁰

Kurulan bu fakülte, gerek teknik anlamda gerekse muhteva ve üslup açısından laik bir hüviyette tasarlanmıştır. Fakülte'nin kuruluşunun dinî gerekçe ve zaruretlere değil de laik siyasi yönelişlere dayanması ve bu bakışın dinî alanı daraltan ve zayıflatan bir yaklaşım şekli olması, İlahiyat'ın teknik anlamda laik bir kurum olduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra okutulan derslerin muhteva ve üslup yönüyle dinî saiklerden ziyade siyasetçilerin politikaları istikametinde şekillenmesi, benimsenen laiklik anlayışı ile örtüşmektedir.¹¹¹

Bununla birlikte geleneksel din eğitimi veren kurumları ve bu kurumların taşıdığı din anlayışıyla mücadele etmesi istenen İlahiyat'ın pozitif bilimin çizdiği istikamette hareket etmesi de beklenmektedir. Dinî alanı dışlayıp dışlamadığına bakılmaksızın veya herhangi bir tahkike gerek duymaksızın kabul edilen pozitif bilim vurguları, Cumhuriyet tarihi boyunca din eğitimi belirleyen esaslardan olmuştur.¹¹² Bu durumun en belirgin işaretlerinden biri de, 1949 yılında Ankara Üniversitesi bünyesinde açılan

¹⁰⁹ TBMM Zabıt Ceridesi, Dönem VIII, Toplantı 3, Cilt 20, Tarih 4.VI.1949, 283.

¹¹⁰ Ankara Üniversitesi Kuruluş Kadroları Hakkındaki 5239 Sayılı Kanuna Ek Kanun, Resmi Gazete, 10 Haziran 1949, Sayı: 7229, Kanun no: 5424, Kabul tarihi 04.06.1949, 16309.

İlahiyat Fakültesi, 21 Kasım 1949'da Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi binasının bir bölümünde, 85 öğrenci ile öğretime başladı. Kurulduğunda öğretim süresi 4 yıl olan ve sadece lise mezunlarını kabul eden Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1973'te yürürlüğe giren 1739 sayılı Milli Eğitim Temel kanunu ile bütün lise mezunlarını kabul etmeye başlamıştır. Yine bu dönemde daha iyi niteliklere sahip ve derin bilgilerle donanmış elemanlar yetiştirmek gayesiyle öğretim süresi 5 yıla çıkmıştır. Mustafa Öcal, "Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (7), 1998, 251.

¹¹¹ İsmail Kara, *Şeyhfevâdinin Rüyasındaki Türkiye*, 95-96.

¹¹² Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İletişim Yay., İstanbul 2000, 200; İlahiyat Fakültesi'nde okutulması planlanan derslerin pozitivist bakış açısıyla tetabuk etmesine de dikkat edilmiştir. Bu durum karşısında İlahiyat camiası, tarihi boyunca pozitif bilimlerin ışığında verilecek dinî eğitimin mahzurlu yönlerini hakkıyla tartışmamıştır. İlahiyatta okutulması planlanan dersler ve içerikleriyle ilgili görüşlerin ayrışması için ayrıca bkz. TBMM Zabıt Ceridesi, Dönem VIII, Toplantı 3, Cilt 20, Tarih 4.VI.1949, 283.

İlahiyat Fakültesi'nin oldukça modern olan giriş kısmının üstünde iri harflerle Mustafa Kemal'in "Hayatta en hakikî mürşid ilimdir." sözünün yazılmış olmasıdır. Bu söz, kurulan fakültenin laik ve seküler bir çizgide hareket edeceğine işaret etmektedir.¹¹³ Bu çerçevede Ankara Üniversitesi bünyesinde kurulan İlahiyat Fakültesi, siyasi merkezin kendisi adına çizmiş olduğu sınırlara sadık kaldığını/kalacağını ve çağın anlayışıyla uyumlu modern bir din anlayışının ortaya çıkması ve devam etmesi için üzerine düşen vazifeyi yerine getireceğini birçok defa vurgulamıştır. Gerek 1952 yılında çıkarılmaya başlanan fakülte dergisinin "Başlarken"¹¹⁴ başlığıyla yayınlanan yazısı gerekse 1955'teki giriş rehberinin ilk sayfasında yer alan ifadeler,¹¹⁵ Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin üstlendiği misyonu anlatır niteliktedir.

Öte yandan İslâm dinini yok saymanın imkânsız oluşu ile laiklik ilkesinin zorlamaları arasında sıkışan yöneticilerin laik, seküler ve pozitivist çözümleri, dinî alanı inşirah etme amacı taşımadığı gibi Türkiye'deki din eğitime dair meseleleri daha karmaşık bir hale sokmuştur. Siyasi merkezin çizdiği kalın çizgiler ve bu istikamette belirlenen muhteva ve üslup, Türkiye gibi bir ülkede dinî sahayı taşıyacak İslâm âlimlerinin yetişmesine engel olmakla birlikte halkın ihtiyacı olan din hizmetlerinin yürütülmesi için gerekli olan personelin yetiştirilmesine de sekte vurduğu eleştirilerini devamlı canlı tutmuştur. Bütün bu sıkıntıların farkında olan âlim ve mütefekkirlerin ikazlarına ise itibar edilmemiştir. Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki'nin dinî müesseseler ve din eğitime dair önemli tespit ve tavsiyelerde bulunduğu raporu, kurulan ilahiyat için belirlenin çerçevenin sadra şifa olmadığını göstermesi açısından dikkat çekicidir:

"Üniversite dâhilinde açılacak olan bu fakülteden maksat burada bilhassa İslâm ilimlerine ehemmiyet verilerek güya istediğimiz din adamlarının yetişmesini temin etmektir. Hâlbuki sonradan fakülteye ait olmak üzere üniversite tarafından hazırlanmış olan kanunda "İslâm" kelimesi de kaldırılarak yalnız "İlahiyat (teoloji) Fakültesi" diye teklif edilmiştir. Bu fakülteye girebilmek için sadece lise mezunu olmak kâfi görüldü. Binaenaleyh bugünkü İlahiyat Fakültesi katiyen memlekete lüzumu olan din adamlarını

¹¹³ Wilfred Cantwell Smith, "Modern Türkiye Dinî Bir Reforma mı Gidiyor?", 13.

¹¹⁴ "Başlarken", *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I (I), 1952, 1; Bu yazıda "kurumun kendini konumlandırma biçimine, kurucu fikre, perhizkârlıklarına, dikkatlerine, medrese tenkitlerine ve hedeflerine dair açık veya örtük işaretler ve daha sonrasına da uzanacak imalar ve yönlendirmeler bulunmaktadır." İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm* 2, 370-371.

¹¹⁵ Enver Tuncalp, "İlahiyat Fakültesi", *Hilal*, 2 (13), Mart 1960, 16.

yetiştirecek bir durumda değildir. Ve bu şerâit altında bunun imkânı yoktur. Bununla beraber Üniversite dâhilinde böyle bir fakültenin bulunmasına muarız değiliz. Öyle bir müessese de bulunabilir. Bizim istediğimiz ise bu değil, belki memleketin her sahadaki dinî ihtiyaçları ile mütenasip yüksek İslâm âlimleri yetiştirebilecek hakiki bir din müessesesidir. Ve bu da, dünyanın her tarafında olduğu gibi, ancak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından idare edilmek suretiyle olacaktır. Bunun bir an evvel açılması ise memleket için hayati bir zarurettir."¹¹⁶

Birçok çatışmayı kendi bünyesinde ihtiva eden İlahiyat Fakültesi hem din-devlet ilişkileri bakımından hem de modernleşme, laiklik, sekülerlik ve dindarlık gibi önemli ve belirleyici unsurlarla olan ve çoğu zaman paradoksal bir yapı arz eden irtibatları hasebiyle değinilmesi gereken bir alan olarak günümüze kadar önemini korumuştur. Ayrıca bir üniversite bünyesinde yer alması, dinsel bir mensubiyete sahip olması, maddi anlamda nesnesi olmayan bir alana dair ameliyede bulunması ve bütün bunları laik bir çerçevede yapmak zorunda olması, meseleyi daha da hassas bir hale getirmiştir. Bu yönüyle İlahiyat Fakültesi din, bilim, siyaset, laiklik, modernleşme gibi birçok zor kavramın aynı anda ele alınmasını gerektiren bir kurum olmasının yanı sıra Cumhuriyet tarihi boyunca dinin, siyasi değişimler neticesinde geçirdiği aşamalara dair önemli tespitler yapma imkânı sağlaması açısından da dikkatle incelenmesi gereken bir alandır.¹¹⁷

Sonuç olarak siyasi merkez, din eğitimi alanında yaptığı faaliyetler ve açtığı kurumlar hususunda çoğu defa isteksiz ve gönülsüz bir tavır ve tutum sergilemiştir. Bu sahadaki icraatlarında bir din eğitimi vermekten ziyade dindar halkı laik/seküler bir mahiyete sahip Cumhuriyet ideolojisi istikametinde dönüştürmek istemiştir. Bunun için de kendi yaklaşım şekliyle çatışmayan bir din anlayışının neşvünema bulmasına gayret etmiştir. Bu çerçevede İlahiyat Fakültesini, yeni teşekkül ettirilen din anlayışının bilgisinin ve meşruiyetinin sağlanacağı yerler olarak görmüş, İlahiyat Fakülteleri de siyasi merkezin bu bakış açısıyla uyumlu hareket etmeye özen göstermiştir.¹¹⁸ Siyasi,

¹¹⁶ Ahmed Hamdi Akseki, "Din Tedrisatı ve Dinî Müesseseler Hakkında Mühim Bir Raporu VI", *Şebilürreşad*, 5 (105), 1951, 68.

¹¹⁷ Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, 178.

¹¹⁸ Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, 178-179; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kuruluşundan itibaren İslâm Hukuku Hocası olarak görev yapan ve 1955-57 yılları arasında da İlahiyat Fakültesi Dekanlığı görevinde bulunan Sabri Şakir Ansay'ın, gazetecilerin ortaokullarda din derslerinin okutulmasına dair sorusuna cevap olarak: "Ben şahsen taraftar değilim. Zira bunun sonu irticaa varabilir. Halkımız henüz bunu idrak edecek seviyeye yükselmemiştir. Nitekim bu mevzua Fakültemdeki derslerimde

kültürel ve toplumsal alana dair birçok projenin meşru bir zemin kazanmasına destek olan İlahiyat Fakültesi, bir taraftan devletin işlerini görme kaygısı taşıırken diğer taraftan da dindar halkın ihtiyaçlarına karşılık verme kaygısını taşımıştır. Yönetici kadro tarafından İlahiyat Fakültesi için çizilen bu laik ve seküler çerçeveye karşılık Müslüman halk, bu kurumlara siyasi merkezin baktığı gözle hiç bakmamıştır. Bu kurumları dinî kurumlar olarak gören geniş halk kitlesi, gerek İmam Hatip Liseleri'nin gerekse İlahiyat Fakülteleri'nin hem fizikî şartlarının sağlanmasında hem de öğrenci ihtiyacının karşılanmasında her türlü desteği gayet cömert bir şekilde vermiştir. Halkın bu iyi niyetli bakış açısı ve gayretleri sayesinde, siyasi merkezin bu kurumlardan beklentilerinin bir kısmı boşa çıkmıştır.

*de temas etmekteyim” ifadelerini kullanması, dönemin İlahiyatının bakış açısına dair önemli işaretler taşımaktadır. “İlahiyatçı Dekan Din Derslerine Muarız”, *Din Yolu*, 1 (3), 5 Nisan 1956, 15.*

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN ve İSLÂM ANLAYIŞI

1.1. DİN TANIMLARI

Batı’da ortaya çıkan aydınlanma düşüncesi, din temelli teşekkül eden geleneksel düşünme formlarına karşılık insan aklının merkezde olduğu modern formlar geliştirmiştir. Bu durum, insanın hayat tarzını, toplumsal örgütlenme biçimlerini ve en önemlisi de varlığı kavrayış şeklini değiştirmiş ve dönüştürmüştür. Tanrı merkezli bir evren tasavvuru yerine insan ve aklın merkezde olduğu ve evrenin biricik varlığı olarak insanın görüldüğü bir bilim ve felsefe tasavvuru ortaya koyan bu modern anlayışa göre gelişim ve ilerleme de ancak Tanrı merkezli teşekkül eden dünya tasavvurunun terk edilmesiyle mümkündür. Bu aşamada, insan ve onun gelişmiş aklı, her şeyin ölçütü olarak kabul edilmiş ve eşyadaki iyilik veya kötülüğün de mutlak belirleyicisi olarak görülmüştür. Sınır ve muhtevası olgusal düzeyde belirlenen bu akıl, tabiatta var olan kanunları ve sırları tespit edip aşikâr kıldığı gibi somut bir gerçeklik bildirmeyen metafizik ve eskatoloji alanlarına dair bilgi ve söylemlerin de geçersizliğine hükmetmektedir.¹¹⁹

Batı’nın tarihî ve sosyo-kültürel şartlarıyla doğru orantılı bir şekilde gelişen bu düşüncede, en yüksek değer Tanrı değil insandır ve hakikatin tek ölçüsü de vahiy olmayıp akıldır.¹²⁰ Bu çerçevede modern dönemde oluşmaya başlayan din anlayışı Tanrı ile değil insanla ilgilenmektedir.¹²¹ Buna göre evrende Tanrı dâhil her şeyin bilgisine akıl ve tecrübeler yoluyla daha doğrusu bilimsel bir metotla ulaşılır. Bu durum dinî muhtevada teşekkül eden siyasi, sosyal, kültürel ve ahlâki yapıların bilimsel bakışla uyumlu hale getirilmesi yani beşerileştirilmesi anlamına gelmektedir.¹²²

Hristiyanlıkla uzun bir hesaplaşma sürecinden sonra insan merkezli bir sistemi benimseyen Batı, bilim ve teknikte ilerlediği gibi dünyevi refah ve bolluğu da elde

¹¹⁹ Mehmet Akgül, “Modernleşme Çağında İslâm Dünyasının Değişim Süreci ve Din Anlayışında Yaşanan Kırılma”, *Makâlât*, (1), 1999, 60; Modern dönemde dinlere çizilen çerçeveye dair benzer ifadeler için ayrıca bkz. Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, (Çev.: Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz), İnsan Yay., İstanbul 2000, 96.

¹²⁰ Ali Coşkun, “Modern Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, *Bilgi ve Hikmet*, (9), Kış-1995, 40.

¹²¹ Hamilton A. R. Gibb, *İslâm’da Modern Eğilimler*, Çağlar Yay., (Çev.: M. Kürşad Atalar), Ankara 2006, 72.

¹²² Mehmet Akgül, “Modernleşme Çağında İslâm Dünyasının Değişim Süreci ve Din Anlayışında Yaşanan Kırılma”, 61.

etmişti. Bu durum karşısında geri kalmanın ve üstünlüğü kaybetmenin ortaya çıkardığı krizi aşmak isteyen Osmanlı siyaset adamları ve aydınları, hem Batı tipi bir gelişmeyi sağlamak hem de İslâmî değerlere bağlı kalmak adına bilimsel bilginin modern Batı düşüncesine has bir şey olmadığı ve gelişmeyi sağlayacak bu bilginin İslâm ile uzlaşabileceği fikrini ortaya atmışlardır.¹²³ Bu fikir de büyük oranda İslâm dünyasının mevcut kötü durumunun İslâm'a değil İslâm'ı yanlış anlayan Müslümanlara fatura eden bir bakışa dayanmaktadır.¹²⁴ Zira bu düşünceye göre İslâmiyet, Hıristiyanlık gibi akıl/mantık dışı ve ilerleme karşıtı bir din olmadığı gibi¹²⁵ İslâm'ın saf ve hakiki inançları ile bilim ve dolayısıyla ilerleme fikri de çatışmamakta ve hatta birbirini besleyip tamamlamaktadır.¹²⁶

Bundan dolayı Müslümanların dinleriyle hesaplaşmasını gerektirecek bir sebep olmadığı, sadece tarihî süreç içerisinde yanlış itikat ve uygulamalara bulanmış bir İslâm anlayışı olduğu ve yapılacak tashih hareketiyle hem doğru İslâm anlayışına ulaşılabileceği hem de dünyevi ilerlemenin elde edileceği fikri, bir kaziyye-i muhkeme olarak kabul görecektir.¹²⁷ Bu hâkim kanaat, Osmanlının son dönem düşünürlerinin Batı'nın örnek alınmasında -bu örnekliğin sınır ve şiddeti hususunda ihtilaf olmakla birlikte- benzer bir tavır geliştirmelerini sağlamıştır. Bununla birlikte modern düşünce biçimleriyle İslâm'ı uzlaştırma çabaları, esasında sekülerist düşüncenin de ilk aşamasını teşkil etmektedir.¹²⁸

Diğer taraftan İslâm dünyasını geri bırakan başlıca âmilin İslâm değil Müslümanlar olduğu şeklinde inşa edilen savunmacı fikrin, Cumhuriyetle birlikte özellikle Batıcı aydınlar ve siyasi merkez indinde İslâm'ın da problemlili olduğu fikrine dönüşmesi, ciddi bir kırılmaya işaret etmektedir. Meselenin bu şekilde evrilmesinde,

¹²³ Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Bağlam Yay., İstanbul 1994, 57.

¹²⁴ Bu hususta dönemdeki âlim ve muhafazakâr aydınların hareket noktasını, "İlim/hikmet, müminin yitiğidir, onu nerede bulursa alır.", "İlim, Çin'de bile olsa alınır." gibi hadisler oluşturmaktadır. Bu durum meseleye yaklaşım şeklini bir yönüyle dinî olmaktan çıkarmakta, bilim ve teknik alanındaki gelişmeleri bütün insanlığın ortak değeri olarak görmeye imkân vermektedir. Bu doğrultuda terakkinin muharrik gücünün inançlar ve itikatlardan ziyade çalışmak ve gayret etmekle alakalı olduğu Japonlar gibi putperest bir topluluk üzerinden ifade edilmektedir. Bu tür değerlendirmeler için bkz. Mehmet Fehmi, *Hikmet-i Hukuk-u İslâmiyye*, 6-7.

¹²⁵ M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, Diyanet İşleri Reisliği, Ankara, 1944, 57; Benzer bir yaklaşım için ayrıca bkz. Yusuf Ziyaeddin Ersal, "İslâm Dini ve Müslümanlar", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, DİB Yay., 1961, 21.

¹²⁶ Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, 66.

¹²⁷ Eyüp Köktaş, "İslâm, Modern Devlet ve Protestan Ahlâk", *Bilgi ve Hikmet*, (3), Yaz-1993, 56.

¹²⁸ Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, 65. Bu uzlaştırma çabalarına dair örnek yorumlar için ayrıca bkz. 66-68.

seküler bir düşünce mirasını devralan Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının bu mirası laiklik gibi bir ilkeyle pekiştirmelerinin etkisi olduğu gibi takip edilen pozitivist/materyalist çizginin de önemli etkisi olmuştur. Bu doğrultuda ilerlemenin ve gelişmenin, Batı'nın mutlak düzeyde taklit edilmesiyle gerçekleşeceğinin ve İslâm'ın da ancak bu değerlerle örtüşmesi halinde anlamlı bir hale geleceğinin savunulması, çözüm arayışlarını zorunlu olarak laik ve seküler bir çerçevede geliştirmiştir. Zira Nuray Mert'in de dediği gibi Batılı olmayan toplumlarda sekülerleşme süreci aynı zamanda bir Batılılaşma sürecidir.¹²⁹

Buna karşılık âlim ve muhafazakâr aydınların son dönem Osmanlı düşüncesinin bir tür devamı olarak İslâm'ın akıl ve mantık dini olduğunu ve bilimsel gelişmelere de son derece önem verdiğini belirtmeleri¹³⁰ ve buradan hareketle Batı'nın bilim ve teknikteki ilerlemelerinin İslâmî bir çerçevede eritilmesi gerektiğini vurgulamaları, her ne kadar dini merkezde tutan bir tavır olarak görülse de esasında seküler bakışı içine alan bir metottur.¹³¹ Bu durum dönemdeki tarafların üslup olarak farklı ifade biçimlerine sahip olmakla birlikte İslâm'ın Müslümanlar tarafından yanlış anlaşıldığı ve gerçek İslâm'ın çağın ihtiyaç duyduğu bilim ve teknik alanındaki gelişmelerle mutlak uyum içerisinde olduğu fikrinde birleştikleri ve aynı zamanda şu veya bu şekilde seküler bir metot takip ettiklerine işaret etmektedir. Daha açık ifade edecek olursak dönemde çağa uygun “doğru İslâm” arayışlarının bir tür sekülerleşme hareketi olduğu gözlerden ırak tutulmamalıdır.

Bu durumla bağlantılı olarak dönemdeki âlim ve aydınlar bilimsel, sosyal, kültürel ve ekonomik sahada hedeflenen ilerleme ve gelişmeye yönelik hamleler ile çağa uygun bir din anlayışının ortaya çıkması amacıyla reform, teceddüd, ıslah ve sahilleştirme hamlelerini aynileştiren ve ortak bir kadere bağlayan bir tutum içerisinde olmuşlardır. Bu yaklaşım şeklinde dünya hayatını geliştiren ve terakkiyi sağlayan fiiller, ahiret hayatını kurtaracak fiiller seviyesine çıkarılmış ve hatta çoğu zaman vurgular, uhrevi

¹²⁹ Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, 11-12.

¹³⁰ İslâm'ın akıl ve mantık dini olduğu ve terakkiyi de emrettiği, dönemde bir kazıyye-i muhkeme olarak dillendirilecektir. Bu doğrultuda bir bakışın ayrıntıları için bkz. Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 76.

¹³¹ Örneğin Paul Janet-Gabriel Seailles'in felsefe tarihiyle ilgili eserini, Metâlib ve Mezâhib adıyla tercüme eden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın tercümenin amacına dair sarf ettiği ifadeleri, dönemin âlimlerinin bakış açısını göstermektedir: “Bizi Avrupa içinde eritip kaynatmağa çalışmak bir dalâlet ve fakat Avrupayı bizim içimizde eritip kaynatmağa çalışmak, bilakis, bir vecibe demek olacağından, bu maksada dayanan bu tercemeyi bir hayır eseri addetmekte tereddüt etmedim.” Elmalılı M. Hamdi Yazır, “Dibâce (Önsöz)”, *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, XXXI.

mesuliyetten ziyade dünyevi mesuliyette yoğunlaşmıştır. Bu durum dönemdeki âlim ve aydınların seküler bir dünya tasavvurunu benimsediklerine bir dayanak olmamakla birlikte meselenin zamanın ruhuna uygun olarak çözümlendiğine örneklik teşkil etmektedir. Zira dönemde, İslâm'ın hissî ibadetlere bağlanarak bir züht hayatı yaşamak gibi bir amacı olmadığını aksine sa'y ü ameli merkeze alan bir anlayışla toplumu kalkındırmanın esas olduğunu belirten¹³² âlim ve aydınların kurtuluş arayışları ve söylemleri, seküler bir çerçevede gelişmiştir.¹³³

Özellikle dönemde kaleme alınan metinlerde oldukça belirgin bir hal alan bu bakış açısında, dinin teolojik yönünden ziyade bireysel ve toplumsal hayata katkıları, siyasi birliktelik ve ekonomik gelişmelerin temini için her türlü çalışma ve gayreti teşvik etmedeki muharrik gücü ön planda tutulmaktadır. Buna karşılık İslâm'ın modernite karşıtlığı görmezden gelinmekte ve İslâm bir denge unsuru olarak konumlandırılmaktadır.¹³⁴Bu doğrultuda Cumhuriyet'in ilk yıllarında kaleme alınan dinî hutbe örnekleri bu hassasiyetin gözetildiğini gösteren dikkat çekici başlıklar ve içeriklerle doludur. Mesela gerek 1927 yılında Diyanet İşleri Reisliği tarafından yayınlanan ve yazarı belirtilmemiş olan Türkçe Hutbe¹³⁵adlı kitap gerekse Akseki tarafından kaleme alınan ve ilk basımı 1936 yıllarında Diyanet tarafından yapılan Yeni Hutbelerim¹³⁶adlı kitap bu yaklaşım şekline dair örneklerle doludur. Bir terakki fikri çerçevesinde kaleme alınan bu hutbeler, siyasi merkezin yönetim açısından işlerini kolaylaştıran ve politikalarını da tahkim eden bir din anlayışının Cumhuriyet dönemindeki ilk örneklerini oluşturmaktadır.

Diğer taraftan son dönem Osmanlı düşüncesinde benimsenen ve sekülerleşme sürecinin birinci aşamasını oluşturan uzlaştırma fikrinin Cumhuriyetle birlikte büyük oranda aşıldığını ve daha alt düzeyde din dersi kitapları ve resmî onaydan geçmiş

¹³² Yusuf Ziyaeddin Ersal, "İslâm Dini ve Müslümanlar", 24.

¹³³ İsmail Kara, "İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *Türkiye'de Siyasî Düşünce/İslâmcılık-6*, İletişim Yay., İstanbul 2011, 41.

¹³⁴ Burhanettin Duran, "Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı, İdeolojik Konumları, Dönüşümü, ve Evreleri", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce/İslamcılık-6*, İletişim Yay., İstanbul 2011, Dipnot no:2, 155.

¹³⁵ Bu kitaptaki hutbelerden bir kısmı şu başlıkları taşımaktadır. "Çalışan Mükafaatını Görür", "Vatan Müdafaası", "Tayyare Cemiyetine Yardım", "Temizlik", "Sağlığın Başı Temizliktir", "Nezafet", "İman-Amel", "Mü'mini Kamil",(...) "Herkes Kazancına Bağlıdır", "İslâm Dininde Sa'yın Kıymeti", "Sa'y ve Amel", "Ticaret", "Sanat" ve "Ziraat" gibi konulardan müteşekkildir. *Türkçe Hutbe*, Diyanet İşleri Reisliği Yay., (Evkâf-ı İslâmiye Matbaası), İstanbul 1927/1345.

¹³⁶ Çalışmayı, zenginleşmeyi, mal ve servet sahibi olmayı teşvik eden ve aynı zamanda siyasi merkezin de rıza gösterdiği daha birçok sosyal, kültürel ve ekonomik mahiyete sahip hutbe örnekleri için ayrıca bkz. A. Hamdi Akseki, *Yeni Hutbelerim*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966.

hutbelerde devam eden bir metot olduğunu¹³⁷ ve bu metodun da daha çok dönemdeki âlim ve muhafazakâr aydınlar tarafından sürdürüldüğünü söylemek mümkündür. Buna karşılık siyasi merkez ve Batıcı aydınlarca benimsenen sekülerist düşünce, laik bir çerçevede şekillenmiş, bir taraftan bireysel ve toplumsal olanı başka bir ifadeyle özel alan ile kamu alanını diğer taraftan ise maddi ve manevi hayatı birbirinden ayıran bir bakış geliştirmiştir.¹³⁸ Bu bakış açısının bireyin manevi hayatı çerçevesinde yapılan din tanımlarını merkeze taşıyan bir âmil olduğu ise gözlerden ırak tutulmamalıdır.

Öte yandan Cumhuriyet döneminde dinî alanın şekillenmesinde seküler düşüncenin yanı sıra ulus devlet ideali çerçevesinde takip edilen katı laiklik politikalarının da istikamet verici bir âmil haline gelmesi, siyasi merkezin dinsizlik fikrine sıcak baktığı anlamına gelmemekle birlikte din politikalarının temelini laiklik ilkesine dayandırma gayretlerine işaret etmektedir.¹³⁹ Burada amaç, İslâm'ın yıkılması değil siyasi, hukuki, toplumsal ve kültürel işlerden tecrit edilmesi ve sadece inanç ve ibadet konularına hasredilmesi idi. Bu sayede İslâm dini, hem çağdaş ve Batılı ulus devletlerdeki din algısıyla eşdeğer bir seviyeye inecek hem de dönemdeki modern ve milliyetçi söylemlere uygun bir hale gelecektir.¹⁴⁰ Terakki için çizilen bu istikamet sadece Batıcı aydınlar ve siyasi merkez indinde değil dini savunmak durumunda olan mütefekkirlerce de tercih edilen ve kabul gören bir görüş haline gelmiştir. Mütefekkirler bu çerçevedeki görüşlerini Hz. Peygamber'in "Siz, dünya işlerini daha iyi bilirsiniz."¹⁴¹ hadisine dayandırmışlar ve buradan hareketle İslâm'ın ilk döneminde laik bir bakışın hâkim olduğu fakat bu durumun süreç içerisinde değiştiğini ifade etmişlerdir. Yörükân'ın Hz. Peygamber, din ile dünya işlerini birbirine karıştırmamanın fenalıklara yol açacağını bildiğinden bu iki alanı birbirinden kesin bir şekilde tefrik ettiğini söylemesi tam da bu yaklaşım şekline işaret etmektedir.¹⁴²

¹³⁷ Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, 68.

¹³⁸ Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, 71.

¹³⁹ Cumhuriyet ideolojisinin esasında bir din karşıtlığı olduğuna dair değerlendirmeler de yapılmaktadır. Bu doğrultuda yapılan bir temellendirme için ayrıca bkz. Zerrin Kurtoğlu, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Siyaset", *Türkiye'de Siyasî Düşünce/ İslâmcılık-6*, İletişim Yay., İstanbul 2011, 209.

¹⁴⁰ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (5. bs.), (Çev.: Metin Kırıtlı), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu-Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1993, 408; Benzer ifadeler için ayrıca bkz. Rabia Karakoyun Gündoğdu, "Ahmed Hamdi Akseki ve Din Dersleri Serencâmı", *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu*, DİB Yay., (08-09 Kasım 2013-Antalya), Ankara 2017, 470.

¹⁴¹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, "Kitabu'l Fedâil", *Sahih-i Müslim ve Tercemesi(1-8)* 7, (Ter.: Mehmed Sofuoğlu), Hadis No: 2363/141, İrfan Yayıncılık, İstanbul 1988, 242.

¹⁴² Yusuf Ziya, *İslâm Dini, Beşinci Sınıf-İkinci Kitap*, Kanaat Kütüphanesi(Türk Matbaası), İstanbul 1927, 16.

Bununla birlikte siyasi merkezin katı laiklik politikalarının çağdaş ve ulusçu bir din anlayışı inşa etmedeki gayretleri, İslâm'ın kapsamlılığine dair vurguları da zayıflatmış hatta ortadan kaldırmıştır. Cumhuriyetle birlikte İslâm'ın insan hayatını bütün yönleriyle kuşatan bir din olmaması gerektiği dönemdeki Batıcı aydınlar tarafından da ısrarla vurgulanan bir husustur. Nitekim dönemde üniversite mensubiyeti de olan bir hukukçunun ifadeleri bu yönüyle dikkate değer bir metindir:

“İslâm dini, hayatın her safhasını kapsar. İnsanın doğumundan tutun da, velayet ve vesayet altında kaldığı, nikâhtan geçtiği, zenaatını-ticaret ve sanayiini kurduğu, faiz ve kredi münasebetlerine girdiği, vefat ettiği, miras bıraktığı safhalara kadar giden bütün hayat münasebetlerini de kapsar. Ayrıca İslâm dini, kılık kıyafetten tutun da, estetik değerlere, sosyal yardımlaşma usullerine kadar her olayda da insan hayatını yönetir. Bu itibarla ahlâksal davranışları da idare alanı içine almış olur. Oysaki Atatürk'ün laikliği, dini -o da hurafattan kurtulmuş saf prensipleri ile- ancak, kişinin metafizik inanç ve ibadet alanına etkisini, egemenliğini, aracılığını tanımaz.¹⁴³ Bu telakkide, ahlâk da, beşerî-sosyal ve müsbet bilim verilerinden başkasının yönetimini etkisini, egemenliğini, aracılığını tanımaz. Bu telakkide ahlâk da, kültür de ve milli ülküler de, laik bilimsel kaynaklardan gelen verilerle yönetilir.”¹⁴⁴

Osmanlı'dan devralınan İslâm'ın modern dünya ile uzlaştığına, herhangi bir çatışmanın olmadığına dair hâkim kanaatin, Cumhuriyetle birlikte daha barizleştiği ve üst düzeye taşındığını söylemiştik. Bu yaklaşım şekli Osmanlı modernleşmesinin bir tür devamı olarak da yorumlanmaya müsaittir. Buna karşılık dini şöyle ya da böyle temsil eden ve ayakta tutan kişi, kurum ve algılayış biçimlerini gerilere iten ve hatta birçoğunu yok eden bir tavrın Cumhuriyetle birlikte tercih edilmesi, temel bir farka ve önemli bir kırılmaya da işaret etmektedir. Bu doğrultuda Batı'nın dünya-ahiret tasavvuruyla örtüşen bir İslâm algısı oluşmasını isteyen kurucu kadrolar, dinî alanı dönüştüren ve hatta tahrip eden sert ve katı bir tutum benimsemişlerdir. Onlara göre “eski tip din” anlayışı artık maziye karışmıştı ve yeni dönemde modern dünya ile uzlaşan “yeni bir din” anlayışı, şekli ve üslubu geliştirmek gerekmektedir.¹⁴⁵ Bu çerçevede geliştirilen

¹⁴³ “tanımaz” ifadesinin sehven yazıldığını ve doğrusunun “tanır” olması gerektiğini düşünüyoruz.

¹⁴⁴ Bahri Savcı, “Diyanet İşleri Teşkilâtının Gelişmeleri”, 101-102.

¹⁴⁵ Wilfred Cantwell Smith, “Modern Türkiye Dinî Bir Reforma mı Gidiyor?”, 15; Baltacıoğlu'nun çözüm önerisi de bu doğrultuda gelişmiştir. “...Türkiye’de din konusunu ele almak, din kalkınmasını sağlamak isteyen insanların ilk olarak yapacakları iş, hiçbir bilimli incelemeyle dayanmadan kafalara girmiş, yerleşmiş olan öncesi düşünceleri çıkarıp atmak, bunların yerine din gerçeğini taşıyan

politikalar, İslâm'ı bir taraftan inanç ve ibadetle sınırlandırma diğer taraftan da inanç ve ibadet sahasında muhteva ve üslup yönüyle pozitivist bir akıl ve mantığı yerleştirme amacına matuftur. Buna göre, akıl ve mantıkla kavranamayan akidevi meseleler, hurafe ve batıl inanç denilerek din dışına itilmeli,¹⁴⁶ ibadet sahası da Hristiyanlığa ve özellikle Protestan yoruma uygun bir şekilde tasarlanmalıdır.¹⁴⁷ Tercih edilen bu bakış açısı dönemdeki din algısını zayıflatmakla birlikte dinî sahanın yasakçı ve büyük oranda zorlama ve keyfi yorumlarla doldurulmasıyla da sonuçlanacaktır. Bu yeni durum, dinin teorik kısmından ziyade mahiyetinin, unsurlarının ve sınırlarının ciddi anlamda değiştiği bir din algısını ortaya çıkardığı gibi bu tavrın bir sonucu olarak yeni bir dindarlık algısı da gelişecektir.

Bu noktada Cumhuriyet'in ilk çeyreğindeki politikalar inançların, ibadetlerin ve değerlerin hem kavramsal olarak hem de tatbik sahasında ne kadar aşın(dırıl)dığına ve içeriğinin seküler araçlarla doldurulduğuna dair örneklerle doludur. Weber'in çözümlemeleri doğrultusunda seküler bir şekilde işleyen bu süreçte İslâm'ın inanç esasları, teolojik muhtevalarından arındırılmakta ve din, toplumsal vurguları güçlü, bireysel hayata anlam katan vicdani bir kabule daha doğrusu bireysel bir algıya dönüşmektedir. Sonuç itibarıyla Cumhuriyeti kuran kadrolar, bu bakışlarıyla dinin sağlamış olduğu coşkunluk ve motivasyonu kullanarak homojen bir millette ruhi bir yoğunluk meydana getirmek suretiyle¹⁴⁸ Batı'nın ürettiği maddi ve manevi değerleri benimseyen, günlük hayata karışmayan, siyasi ve toplumsal gelişmelerde yönetici kadroların politikalarını hem meşrulaştıran hem de tahkim eden ve çağa uyum damarı hayli kabarık bir din anlayışının yerleşmesini amaçlamışlardır.¹⁴⁹ Bu durum dönemdeki âlim ve muhafazakâr aydınların yapmış oldukları din tanımlarını değiştirmeleri için de bir baskı oluşturacaktır. Yapılan tanımlarda dinin nazari alanıyla ilgili geleneksel tanımların sürdürüldüğünü söylemek mümkün olmakla birlikte bu alanın bir iman konusu olmaktan ziyade bir bilgi meselesi haline getirildiğini ve dinin ameli boyutunun

düşünceleri koymak olacaktır." İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Dine Doğru", AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, VI (I-IV), 1957, 47.

¹⁴⁶ Erol Güngör'ün yaptığı değerlendirmeler de bu hususlara dikkat çeken bir mahiyettedir. Erol Güngör'e göre, müspet ilim ve fen sadece yönetici kadroların değil dönemin muhafazakâr mütefekkirler için de en büyük değerdir ve bu değere uymayan geleneksel dinî unsurların gözden çıkarılmasında hiçbir beis yoktur. Güngör'ün bu minvaldeki görüşlerinin ayrıntısı için ayrıca bkz. Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul 2011, 10.

¹⁴⁷ Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, 170.

¹⁴⁸ Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, 293.

¹⁴⁹ Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, 170.

da ağırlıklı olarak dünyevi kurtuluş ve nizamın tesisi çerçevesinde yorumlanarak toplumsal kalkınmanın bir aracı veya sonucu olarak anlaşıldığını ifade etmek mümkündür.¹⁵⁰

1.1.1. Dinin Nazari ve Kavramsal Tanımları

Cumhuriyet tecrübesinin bir Batılılaşma diğer bir ifadeyle laikleşme ve sekülerleşme hareketi olması, sekülerist düşüncenin temel esasları olan bireysel ve toplumsal hayata parçacı yaklaşım ile mutlak değişim ve geçicilik ilkelerini merkezi bir metot ve düşünce haline getirmiştir.¹⁵¹ Merkezileşen bu düşünce şekli, sadece siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik sahanın değil aynı zamanda dinî alanın da temel dinamiği olarak kabul edilmiştir. Bilindiği gibi dinî düşüncenin sekülerleşmesi modern dünyanın ürettiği değer ve kavramları bünyesine alan bir içeriğe kavuşmasıyla gerçekleşmiştir. Bu doğrultuda dinlerin esas ilkeleri olan geçerlilik, geleneksellik ve dogmatiklik/sabitlik gibi değerler değişim, yenilik ve görecelilik gibi modern değerlerle yer değiştirmiş ve din, içsel bir şekilde sekülerleşmeye başlamıştır.¹⁵² Bu noktada modernleşmeyle birlikte İslâmcıların ilerleme ve gelişmeyi sağlayacak bir âmil olarak ısrarla talep ettikleri içtihat mekanizması da esasında dinî olmaktan ziyade seküler düşünceyle alakalı bir çözüm arayışı olarak gelişmiştir.¹⁵³

Bu çerçevede Cumhuriyet'in ilk yıllarında seküler -Durkheimci/Gökalpçi- bir değerlendirmeye din, toplumsal sahanın manevi bir alanı olarak tanımlanırken, daha sonra bu alanın ulusal kimlikle dolmasıyla bireyin manevi hayatı olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Toplum değiştiği gibi bireyin de değiştiğini vurgulayan bu bakış açısına göre din ancak bu değişim sürecine ayak uydurduğu sürece var olabilir. Bu durum dönemde sabit ve tek bir din tanımı yapmayı zorlaştıran önemli bir âmil olmakla birlikte¹⁵⁴ tanımlamaların teolojik ve düşünsel bir çerçeveden ziyade pratik ve işlevsel kaygılar üzerinden geliştiğini göstermektedir.¹⁵⁵ Meselenin bu şekilde temellendirilmesi, dönemdeki teolojik ve nazari tanımların bir baskıya maruz kalmadan olağan bir şekilde gelişmesini de bir anlamda mümkün kılmıştır.

¹⁵⁰ Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, 242.

¹⁵¹ Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, 68.

¹⁵² Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, 36.

¹⁵³ Eyüp Köktaş, "İslâm, Modern Devlet ve Protestan Ahlâk", 58.

¹⁵⁴ Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, 87-88.

¹⁵⁵ Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, 68.

Bu noktada dönemdeki âlim ve muhafazakâr mütefekkirler, Seyyid Şerif Cürcânî'nin “*Akıl sahiplerini peygamberin açıkladığı hususları kabule davet eden ilahî bir kanun*”¹⁵⁶ olarak yaptığı terimsel tanımının yanı sıra İslâm mütefekkirlerinin: “*Din, akliselim sahiplerinin kendi ihtiyarlarıyla bu dünyada doğruluğa, ‘salaha’, öteki dünyada kurtuluşa götüren, Allah tarafından konan bir kanundur.*”¹⁵⁷ şeklinde ifade edilen meşhur ve yaygın tanımı devam ettiren bir metot benimsemişlerdir. Bu iki tanım dönemdeki din tanımlarının genel anlamda çerçevesini oluşturmakla birlikte sekülerist düşüncenin temel esası olan değişim ilkesinin aksine bir bakışa da işaret etmektedir. Nitekim âlim ve mütefekkirler tanımlarını temelde ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret gibi sabitelere dayandırmaktadır. Bununla birlikte dönemdeki tanımların muhteva olarak Selefi bir çizgide geliştiğini söylemek de mümkündür. Özellikle iyi-kötü, hayır-şer, fazilet ve rezilet gibi mevzularda belirleyici olanın din olduğunun vurgulanması bu bakışla alakalıdır. Bu çerçevede Akseki'nin kuşatıcı tanımı meseleyi anlatan iyi bir örnek olması bakımından zikre değer:

“*Din, akıl sahibi şuurlu insanları kendi irade ve arzularile bizâtihî hayrolan şeylere sevk eden bir vaz'ı ilahîdir; Peygamberlerin vahy-ü ilhama müstenid tebliğatıdır; gayei kemale ermek için tutulacak en doğru yoldur. Dinin hakiki vâzu ve müessisi Allah Teala Hazretleridir. Hiçbir insan, hatta Peygamberler din vaz'edemezler. Din insana kendi mahiyetini, mebde' ve meâdını, yaratılıştaki gayeyi Hâlika ve mahlûkuna karşı insanın mükellef bulunduğu vazifeleri bildirir, iyiyi ve kötüyü, hayr-ü şerri, fazilet ve rezileti, ihtiyarî işlerin sonunda verecekleri iyi veya fena neticeleri, sevap ve ıkabı tayin eder; insana hidayet ve saadet yollarını gösterir; insanı bizatihi hayır ve fazilet olan şeylere sevkeder; bu suretle insanın maddi ve manevi saadetini temin eder.*”¹⁵⁸

Öte yandan dönemde yapılan tanımların temel vasıflarından biri de dinleri hak ve batıl şeklinde ayıran geleneksel bakışa hassasiyetle riayet edilmiş olmasıdır.¹⁵⁹ Bu çerçevede bir dinin hak olabilmesi için ulûhiyet ve nübüvvetle birlikte tevhit akidesine

¹⁵⁶ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1966, Dipnot:1, 53; Akseki'nin yer verdiği bu tanımı karşılaştırmak için ayrıca bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, “Din”, *et-Ta'rifât*, Daru'n-Nefâis, (Thk.: Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlı), Beyrut 1428/2007, 174.

¹⁵⁷ Hüseyin Atay, “İslâmdan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI (I-IV), 1957, 83; Bu yaygın tanım için ayrıca bkz. Muhammed Ali et-Tehânevî, “Din”, *Keşşâfü Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*(1-2) 1, Mektebetü Lübnan Naşirun, (Thk.: Ali Dahruç), Beyrut 1996, 814.

¹⁵⁸ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 53-54; Benzer bir tanım için ayrıca bkz. A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, (11. bs.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1960, 7.

¹⁵⁹ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 17.

müstenit olması gerektiğini belirten âlim ve mütefekkirler, bu temel esasları içermeyen telakkilerin hak din değil sadece beşerî bir kabul olduğunu vurgulamışlardır. Tanımlamaların hak din üzerinden inşa edilmesi, geleneksel fikriyatın bir şekilde devam ettirildiği anlamına gelmekle birlikte dönemdeki tabîî din tartışmalarıyla doğrudan alakalı bir sürece de işaret etmektedir. Zira pozitivist düşüncenin ortaya çıkardığı tabîî din telakkisi, beşerî bir hüviyete sahip olmasına rağmen “hak din”miş gibi algılanmış ve ilâhî dinlerin alternatifi olarak sunulmuştur. Buna karşılık âlim ve mütefekkirler, bir dinin “hak” olarak nitelenebilmesi için ulûhiyet ve nübüvvet gibi sabit esaslara dayanması gerektiğini vurgulayarak bir cevaplama üslubu geliştirmişlerdir.¹⁶⁰ Bu çerçevede akıl sahiplerinin özgür iradelerine hitap eden hak dinin, müntesiplerini yaratılıştaki hikmet ve gayeden, ahlâki ve medeni vazifelerden haberdar eden ve nihai olarak ebedi saadeti hedefleyen bir mahiyette olduğu belirtilmiştir.¹⁶¹ Özellikle dönemde “*zevilukulü hüsnî ihtiyarlariyle bizzat hayırlara sevk eden bir vaz’ı ilâhî*”¹⁶² şeklinde yapılan yaygın tanımla hak dinin mümeyyiz bir vasfına işaret edilmiş ve akıl sahiplerini hayır olan fiillere zaruri ve cebrî bir şekilde değil özgür irade ve ihtiyarları doğrultusunda sevk eden bir terbiye kanunu olduğu ifade edilmiştir.¹⁶³ Bu yaklaşım şekli, İslâm’ın fatalist bir din olduğuna dair oryantalist söylemlere de bir tür reddiye içermesi bakımından dikkat çekicidir. Bununla birlikte dinin hangi şekilde tanımlanırsa tanımlansın mutlaka mükâfat ve mücazatın gerçekleşeceği ahiret yurduna işaret eden bir

¹⁶⁰ Elmalî’lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*(1-9) 1, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979, 83-90; “*Dîn, Peygamberin vahy suretiyle Allah’tan aldığı ve insanlara tebliğ eylediği ahkâmın heyeti mecmuasıdır. Allahsız din olamayacağı gibi, peygambere ve ilahî vahye dayanmayan bir sistem de din değildir.*” Ahmed Hamdi Akseki, “Mukaddime”, *Allah’ın Peygamberine Emanet Ettiği Ebedî Risâlet*, Abdurrahman Azzam, (Çev.: H.Hüsnü Erdem), Sönmez Neşriyat, İstanbul 1961, 9; “...*Dini İlahîyi peygamberanı izam; tarafı İlahîden bitarîkilvahy telakki ederek ümmetlerine tebliğ buyurmuşlardır. Binaenaeyh dînin vâzu hakikîsi Hak Teâlâ hazretleridir; menşei aslîsi de vahiy ve nübüvvettir. Sair insanlar kendi düşüncelerine göre din vazetmek, din namına söz söylemek salahiyetini haiz değildirler.*” Ömer Nasuhî Bilmen, *Mülehhas İlmi Tevhid Akaidi İslâmiye*, Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1962, 16.

¹⁶¹ Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 42; “*Din, Allahu Teâlâ hazretleri tarafından vaz’ olunmuş bir kanunu mübindir ki, akıl sahibi olan insanları kendi ihtiyarlarıyla bizatihi hayr olan umura sevkeder. İnsanlar bu kanunu mubin sayesinde halikî kâinatın zat ve sıfatına ait ahkâmı öğrenir; ahlâkî, medenî vazifelerini bilir, selamet ve saadet yollarını takib eder. Dini İlahîyi peygamberanı izam; tarafı İlahîden bitarîkilvahy telakki ederek ümmetlerine tebliğ buyurmuşlardır. Binaenaeyh dînin vâzu hakikîsi hak Teâlâ hazretleridir; menşei aslîsi de vahiy ve nübüvvettir. Sair insanlar kendi düşüncelerine göre din vazetmek, din namına söz söylemek salahiyetini haiz değildirler.*” Ömer Nasuhî Bilmen, *Mülehhas İlmi Tevhid Akaidi İslâmiye*, 16; Benzer ifadeler için ayrıca bkz. Ahmed Hamdi Akseki, *Peygamberimizin Vecizeleri (Birinci Kitap) Kuvvetli İman-Kuvvetli İrade*, Ebuzziya Matbaası, İstanbul 1945, 134.

¹⁶² Elmalî’lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*(1-9) 1, 83.

¹⁶³ Elmalî’lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*(1-9) 1, 89.

yönü olduğunda da bir ittifak söz konusudur.¹⁶⁴ Hak dinle ilgili yapılan vurguların bütün ilâhî dinleri içine alan bir üslupla ifade edilmesine karşılık âlim ve mütefekkirler, hak din denilince Yahudi ve Hristiyanlık değil sadece İslâm'ın anlaşılması gerektiğinde hemfikirler. Bu sayede İslâm'ın hususiyetlerini ön plana çıkarılmış, diğer din ve düşüncelerin insanlık için kurtuluş olamayacağı ifade edilmiştir.

Bu çerçevede dönemdeki âlimlerin din tarifleri, genel anlamda bir din tanımı olmaktan ziyade hak din üzerinden son ilâhî din olan İslâm'ı anlatma ve tarif etme çalışmalarıdır. Yapılan tanımlarda üzerinde durulan hususların bütün dinleri içine alacak mahiyette olmaması ve İslâm'ın bütün özelliklerini ihtiva etmesi bu duruma işaret etmektedir.¹⁶⁵ Bu çalışmaların yanı sıra yapılan tanımlarla dönemin zararlı akımlarına cevap verilmeye çalışılmış ve onların insanları saadete götürecektir vasıflarda olmadığı ve ilâhî bir kaynaktan beslenmediği özellikle vurgulanmıştır.

1.1.2. Dinin Ameli ve İşlevsel Tanımları

Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayıp Cumhuriyetle devam eden tartışmalarda, dinin bizzat kendisi ve asıl konularından ziyade sosyal faydaları, ferdi öne çıkaran inançları, aktif ahlâki ilkeleri, insana, topluma ve bilime kazandıracakları mevzu bahis edilmiştir. Bu noktada dinin akletmeye, düşünmeye, çalışmaya ve dünyevi meselelere verdiği önem, bağlamından koparılan ayetler ve çoğu mevzu olan hadisler çerçevesinde temellendirilmiştir. Cumhuriyetle birlikte barizleşen ve üst bir düzeye taşınan bu akıl ve bilim merkezli bakış, sadece siyasi merkezin değil dönemde dini savunmak durumunda olan âlim ve mütefekkirlerin de bir şekilde benimsedikleri bir metot haline gelmiştir.¹⁶⁶

Bu çerçevede dinin emir, yasak ve tavsiyeleri ile genel anlamda bildirdiklerini, modern dünyada “meşrulaştırmak” veya “kabul edilebilir” bir hale getirmenin ancak bilim ve teknikteki gelişmelere değinmekle ve pozitif bilimden istimdat etmekle mümkün olduğu düşünülmüştür. İslâm'ın gelişip neşvünema bulması ile bilimsel gelişmeleri aynileştirme esasına dayanan bu bakış, bir taraftan Müslümanların döneme

¹⁶⁴ Örneğin Elmalılı dinin, ister millet isterse şariat anlamında tefsir edilsin her halükarda ahiret ve kıyamet anlamını ihtiva ettiğini söyler. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*(1-9) 1, 91.

¹⁶⁵ Bu dönemde genel anlamda yapılan din tanımlarından kastın İslâm dini olduğuna dair bir örnek için bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*(1-9) 2, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979, 1062.

¹⁶⁶ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm* 2, 420-421.

uygun yorumlar yapmasına fırsat verirken diğer taraftan da dinî alanı bilimsel sahanın denetimine vermek veya pozitif bilimle uygun düştüğü müddetçe İslâm'ın savunulabilir ve anlaşılabilir olduğunu kabul etmek anlamını taşıyordu.¹⁶⁷

Bu gelişmeler dönemdeki yeni bir din algısına, daha açık bir ifadeyle muhteva ve sınırları değişen ve daralan bir din/İslâm tanımına da kapı aralamıştır. Bir taraftan inanç, ibadet ve ahlâkla sınırlı din tanımları yapılırken diğer taraftan da dinin vicdani bir hadise olduğu üzerinde durulmuştur. Bunların yanı sıra özellikle müspet ilimler çerçevesinde dinin psikolojik ve toplumsal bir olgu olduğuna dair tanımlar neşvünema bulmuştur.

1.1.2.1. Dinin İnanç ve İbadet Olarak Tanımlanması

Cumhuriyet dönemine gelinceye kadar-Osmanlı'nın son dönemlerindeki birkaç metin dışarıda bırakılırsa-din, sadece manevi hayata tesir eden bir şey değil, aksine hayatın her alanını doğrudan doğruya şekillendiren bir âmildir. İslâm şeriatı da, ibadete ve itikada dair kaidelerden müteşekkil bir ilahiyat bilgisi olmanın yanı sıra insanların dünya işlerinde, birbirleriyle münasebetlerinde tatbik edilen siyasi, sosyal, ahlâki, ekonomik ve kültürel alandaki bütün kaideleri belirleyen kanunlar külliyyatıdır. Bu yaklaşım şekli, Cumhuriyetle birlikte önemli bir değişikliğe uğramış, muhteva olarak inanç ve ibadetle, metot olarak da akılcı, sosyolojist, bilimci ve hatta pozitivist çerçeveye sınırlandırılmış bir İslâm anlayışı benimsenmiştir.¹⁶⁸ Dünyevi denilerek İslâm ile arasına mesafeler konulan sahalara ise dinî bakış hiç yaklaştırılmamış ve bu alanlarda müspet bilimlerin daha doğrusu pozitivist bir akıl ve mantığın hâkim olduğu vurgulanmıştır.¹⁶⁹

Dönemde din-devlet ilişkilerinin bu minvalde gelişmesinde en önemli âmilin siyasi merkez tarafından yürütülen laik/seküler politikalar olduğu aşikârdır. Bu durum din tanımlarına istikamet verdiği gibi Diyanet İşleri Başkanlığı ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi gibi dinî/laik kurumların da yetki ve sorumluluklarında belirleyici

¹⁶⁷ Bu bakış dönemde kaleme alınan hutbe ve vaaz gibi dinî içerikli metinlerde de sıklıkla dile getirilecektir. Bu çerçevede örnek bir metin için bkz. M. Şevki Özmen, "Kurban Bayramı Va'zı", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, DİB Yay., 1961, 50.

¹⁶⁸ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm* 2, 420.

¹⁶⁹ Bu hususla alakalı kuvvetli vurgular için bkz. Bahri Savcı, "Laiklik Prensibi Karşısında Öğretim ve Öğrenim Hürriyeti", *AÜ. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, AÜ. Yay., 2 (3), 1947, 278-281.

olmuştur. Örneğin 1924 yılında kurulan Diyanet'in görev sahasının inanç ve ibadetle sınırlandırılmış olması, laiklik ilkesiyle ve bu doğrultuda şekillenen İslâm algısıyla doğrudan alakalıdır. Dini, inanç ve ibadetle sınırlandıran siyasi merkezin bu tutumu, dönemdeki âlim ve muhafazakâr aydınların da bir taraftan iman-ibadet ve ahlâk çerçevesinde tanımlar yapmaya diğer taraftan da ferdiyetçi bir din anlayışının yerleşmesi için katkı sunmaya zorlamıştır.¹⁷⁰ Diğer taraftan muâmelâtı dinî sahanın dışında tutan siyasi merkez, dinin diğer alanları olan itikat, ibadet ve ahlâkı da kendi tabîî muhteva ve sınırları içinde bırakmayı düşünmemiş ve bu alanların muhteva ve sınırlarını dönemin algılayış ve kabulleri doğrultusunda değiştiren ve biçimsizleştiren icraatlara imza atmıştır.¹⁷¹ Bu çerçevede inanç ve itikat sahasının nasıl ele alınması gerektiğiyle ilgili “Din Yolu”nda yayınlanan bir metin, siyasi merkezin akılcı ve bilimci söylemleriyle önemli ölçüde örtüşmektedir.

“...sosyal ilimler tamamıyla müsbet ve yapıcı olunca, rasyonel sosyal dine doğru yol açılmış ve ilk hatveler atılmış olur.(...) İman sahibi olmanın devri geçmiş değildir, zira iman normal bir insanın maddei saliyesini teşkil eder. Ancak rasyonel olmayan akıl ve mantığa dayanmayan iman devri geçiyor veya geçmek üzeredir. Şu halde rasyonel, makul ve anlayışlı bir iman devrine girmek üzereyiz. İmana ve itikada lüzum ve ihtiyaç vardır ancak bu iman ve itikad hakikatlere, vakıalara istinat etmelidir. İnsanoğlunun ve topluluğun bugünkü maddi ve manevi ihtiyaçlarını ve zaruretlerini karşılayacak böyle bir imana sahip olmak için ilme, fenne ve tekniğe arkamızı çeviremeyiz. Bunu yaptığımız gün kendimizi mistisizme vermiş oluruz, onun kucığına atmış oluruz. Büyük işler peşinde koşan genç ve dinamik bir milletin dinamik bir dine ihtiyacı olacağı tabiidir. Ferasetten, akıl ve mantıktan, bilgi fen ve teknikten korkmamalıyız. Hayatın vakalarına istinad ederek ve makul imanı inkişaf ettirerek emniyetimizi temin etmiş oluruz.(...) Öyle rasyonel bir imana sahip olalım ki modern insanoğlunun gayri tabii muhayyilesinde bile yer bulamayan mazinin tabiatüstü hayalin, batıl ve pasif itikadların yerine Tanrının ve tabiatın sonsuz nimetlerinden layıkıyla faydalanarak yurdu ve dünyayı bir mamureye ve halkın anlayışında bir cennete çevirecek Tanrının türlü türlü kabiliyet ve istidatlarla yarattığı insanoğlunu tebci ve teclil edelim. Modern ilmin, bilginin ve tekniğin keşif ettiği bugünün âlemi, makul bir dini imana sahip olmak isteyen insanoğluna sonsuz fırsatlar vermiştir. Böyle bir iman insanoğlunun ve topluluğun refahını, ahlâkını, bilgisini yüceltecek ve onu Tanrısına bağlayacaktır. İnsanoğlu Tanrısına inandığı kadar Tanrının

¹⁷⁰ Rabia Karakoyun Gündoğdu, “Ahmed Hamdi Akseki ve Din Dersleri Serencâmı”, 533.

¹⁷¹ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm* 1, 65.

ve tabiatın bir parçası olan hemcinsine de daha fazla bağlanacaktır. Bu prensip dinin ve imanın esasını teşkil etmektedir."¹⁷²

Öte taraftan dinin ibadet alanıyla ilgili de benzer bir tavır takınılmakla birlikte bu konuda ağırlıklı olarak Hristiyanlığın Protestan yorumu örnek alınmış ve ibadetlerin de bu istikamette şekillenmesi arzulanmıştır. İbadet sahasına yapılan müdahaleler sayesinde "Batılı bir Müslüman" tipinin oluşması amaçlanmış ve bunun için "... *dini hükümlerin, ibadet şekillerinin, kaide ve formalitelerinin bu asrın milliyet, medeniyet, hukuk gidişine göre*"¹⁷³ ayarlanmasının zorunlu olduğu düşüncesiyle "dinde reform" projeleri geliştirilmiştir.¹⁷⁴ Bu doğrultuda Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nde M. Fuat Köprülü başkanlığındaki bir heyet tarafından hazırlanan rapor 20 Haziran 1928 tarihli Vakit gazetesinde Dinî Islahâtın Esasları Hakkında Lâyiha adıyla neşredilmiştir.¹⁷⁵

İslâm'ı Hristiyanlığa yaklaştırma ve benzetme fikri ile paralel birçok teklife ve güçlü vurgulara yer verilen bu raporda,¹⁷⁶ ibadetlerle ilgili yapılmak istenen hususlar dördüncü ve en uzun maddede dört alt başlıkta mütalaa edilmiştir.¹⁷⁷ "İbadetin şekliyle" alakalı olan ilk başlık, sıraları ve vestiyerleri olan "temiz ve düzenli camiler" ile bu

¹⁷² H. Malik Evrenol, "Dinin Kalkınması VII", *Din Yolu-Dinî ve İctimaî Dergi*, 2 (26), 1 Nisan 1957, 5.

¹⁷³ Kemal Edip Kürkçüoğlu, *Din'de Reform Mes'elesi*, Diyanet İşleri Reisliği Yay.,-Sayı: 61, Ankara 1957, 19.

¹⁷⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İletişim Yay., İstanbul 2002, 109.

¹⁷⁵ Düccane Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I*, Kitabevi, İstanbul 1998, 83.

¹⁷⁶ Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, 185.

¹⁷⁷ "Evvelen ibadetin şeklinde: Mabetlerimiz temiz, muntazam, kâbil-i ziyaret ve kâbil-i iskân bir hale getirilmelidir. Mabetlerde sıralar, elbiselikler temin edilmeli ve temiz ayakkabılarla mabetlere girilmesi terviç edilmelidir. Bu, dinî islahatın ibadete ait olan sıhî şartıdır.

Sâniyen ibadetin dilinde: İbadet lisanı Türkçe olmalıdır. Ayetlerin, duaların, hutbelerin Türkçe şekilleri kabul ve istimal edilmelidir. Bunlar yalnız hafızanın sermayesi olarak değil mektub ve muharrer olarak dahi istimal edilebilmelidir ve mabetlerde bu esasta teşkilat yapılmalıdır.

Sâlisen ibadetin sıfatında: İbadetlerin son derecede bedî, müheyyci, derûnî bir şekilde yapılması temin edilmelidir. Bunun için usul[ü] dairesinde teganniye müstaid müezzinler, imamlar yetiştirmek lazımdır.

Ayrıca mabetlere musiki aletlerin kabulü dahi lazım gelir. Mabetlerde ilâhî mahiyetinde asrî ve enstürmental musikiye katî ihtiyaç vardır.

Râbi'an ibadetin fikriyatında: Hutbelerin matbu şekilleri kâfi değildir. Hitabet kıraattan ayrı bir şeydir. Hutbelerde mühim olan mahiyet doğrudan doğruya ilmî yahut iktisadî fikirler değil, doğrudan doğruya dinî olan kıymetler ve muakale(ler)dir.

Bunu verebilecek olan insanlar hitabete muktedir din feylesoflarıdır. Bu mertebede hatiplerimiz İlahiyat Fakültesi vasıtasıyla kâfi miktarda yetişinceye kadar hariçte mevcut olan din mütefekkirlerinden ve din feylesoflarından istifade etmek lazımdır. Bunlar haricinde yapılacak hizmet din edebiyatının ve din felsefesinin tesisidir.(...)" Dinde reform projesinin bütün maddeleri için bkz. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslâm* 2, 150-153; "Dinî Islahâtın Esasları Hakkında Lâyiha" Düccane Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I*, 249-253; Sâdık Albayrak, *Şeriat'ten Lâikliğe*, Sebül Yay., İstanbul 1977, 334-337; Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, (Çev. Hayrullah Örs), Bilgi Yayınevi, Ankara 1972, 40-42; "Devrimcilerin Din Devrimi-(Türkçe Kur'an) ve (Dinde Reform)cuların ideolojileri hakkında çok mühim bir vesika", *Sebilürreşad*, XI (267), Nisan 1958, 258-260; Lâyiha'nın özet bir hali için bkz. Ahmet Kabaklı, *Temellerin Duruşması*, (20. bs.), Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İstanbul 2000, 221-222.

camilere halkın temiz ayakkabılarla girmesi gerektiğiyle ilgilidir. “İbadetin dili”ne dair ikinci başlıkta ibadet dilinin Türkçe olması özellikle vurgulanmaktadır. “İbadetlerin niteliği”nin ele alındığı üçüncü başlıkta ise ibadetlerin güzel ve etkileyici bir şekilde yapılması ve bunun içinde camilerde hem müzik eğitimi almış imamların görev yapması hem de müzik aletlerinin yer aldığı mekânlar olması gerektiği ifade edilmiştir. Son alt başlıkta ise “ibadetin düşünce” yönü ele alınmış ve bir taraftan vaazların içeriği değiştirilmesi diğer taraftan da vaizlerin bir kelâmcı veya bir tasavvufçu gibi değil bir felsefeci gibi olması gerektiği belirtilmiştir.¹⁷⁸ Dinin esasına müteallik hususlara bir tür tahakküm hareketi olan bu rapor uygulama sahası bulmamasına rağmen içerdiği konular itibariyle bütün bir Cumhuriyet tarihi boyunca tartışılacak bir alan açmıştır. Darülfünun İlahiyat Fakültesi’nin bir şekilde içinde bulunduğu bu çalışmanın bir benzerini de 1949 yılında Ankara’da kurulan İlahiyat Fakültesi’nin sürdürdüğü bilinmektedir.¹⁷⁹

Bu teorik metin dışında bizzat uygulama alanı bulan ve ibadet meselesini geleneksel yapısından farklı bir noktaya taşıyarak sınırları oldukça zorlayan yorumlara ve tekliflere de yer verildiğini görmekteyiz. Bu noktada siyasi merkezin hac ibadetini yasaklaması ve devletin kurumlarını zekât verilecek merciler olarak dayatması, dönemdeki âlim ve mütefekkirlerin yaklaşım şekline önemli ölçüde etki edecektir. Örneğin Akseki’nin ibadetlerin fayda ve hikmetlerinden bahsettiği metinlerinde “Hac” konusunu oldukça yüzeysel ve kısa tutması 1924-1947 tarihleri arasında uygulanan Hacca gitme yasağından bağımsız bir durum değildir.¹⁸⁰ Öte yandan Kur’an-ı Kerim’de zekâtın vergi anlamında kullanıldığını savunan Yörükân’ın devlete verilen vergilerin zekât yerine geçtiğini belirtmesi ve hatta vergi ile zekâtı aynileştirerek devlete verilecek vergilerin en temiz mallardan verilmesi gerektiğini ifade etmesi,¹⁸¹ dönemin aydınlarının dinî bir tavırdan ziyade haddinden fazla siyasi ve içtimaî kaygılar çektiklerine ve

¹⁷⁸ “Dini İnkılap ve Islahat Hakkında”, *İslâm-Türk Ansiklopedisi Muhtılmaarif Mecmuası*, II (73), 1947, 9; Muhammed R. Feroze, “Laiklikte Aşırılık ve Ilımlılık”, *Türkiye’de İslâm ve Laiklik(Derleme)*, İnsan Yay., İstanbul 1995, 25-26.

¹⁷⁹ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm* 2, 130; Benzer bir reform talebi için ayrıca bkz. Hüseyin Atay, “Dinde Reform”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIII (1), 2002.

¹⁸⁰ İsmail Kara-Rabia K. Gündoğdu, *Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi I*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., İzmir, 2019, 253-254; Akseki, askerler için yazdığı kitapta hac konusuna yaklaşık bir sayfa yer ayırmış ve oldukça yüzeysel bilgiler vermiştir. Ahmet Hamdi Akseki, *Askere Din Kitabı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ebüzziya Matbaası, İstanbul 1945, 230-231.

¹⁸¹ Yusuf Ziya Yörükân, *Kur’an-ı Kerim’den Ayetler (İslâm Esasları)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1953, Dipnot no: 21, 39.

oldukça seküler bir istikamette hareket ettiklerine işaret etmektedir.¹⁸² Bu noktada Yörükân'ın şu ifadeleri, dönemde ibadetlere yaklaşım şeklini göstermesi açısından önemli hususları içermektedir.

*“Zekât, dini hükümlere göre tamamen devletin hakkıdır. Bizim vergi dediğimiz hükümet hissesinden ibarettir. (...) Zenginler kendilerine bırakılan bu hakkı, hükümetin vekili olarak fakirlere verirler. Eğer hükümet isterse bunları da alır. Hava kurumuna, Kızılaya, Darülacezeye verilmesini emreder. (...) Bir kimseye malının vergisini verdikten sonra ayrıca zekât vermek farzdır demek veya hükümete verilen vergi, zekât yerine geçmez, demek, dini tahriftir. Hükümet daireleri dilenciliği men ettiğine göre bu gibilere zekât verilemez. Fakirleri koruyan derneklere verilir ki bugünün medeniyet icapları da budur.”*¹⁸³

1960 darbesiyle Diyanet İşleri Başkanlığı'nda başkan yardımcılığı görevine getirilen Sadettin Evrin'in kurban ve hacla alakalı değerlendirmeleri de bu minvalde gelişecektir. Kurban kesmenin hacıları doyurma amacı taşıyan bir ibadet olduğunu ve günümüzde böyle bir uygulamaya gerek kalmadığını belirten Evrin'e göre kurban kesmek yerine devletin hayır kuruluşlarına nakdi yardım yapmak daha isabetlidir.¹⁸⁴ Bu minvalde hacca kaçak dövizlerle gitmenin de sakıncalarına değinen Evrin, dinî bir kaygıdan ziyade siyasi ve ekonomik kaygılarla hareket etmektedir ki¹⁸⁵ bu durum, dönemin âlim ve mütefekkirlerinin benimsedikleri bir izah şekli olarak hayli rağbet gören bir bakıştır.

¹⁸² Bu tavır sadece Cumhuriyetin ilk yıllarında da değil bütün bir tarihi boyunca devam etmiştir. Neşet Çağatay'ın hac ile ilgili önerisi bu duruma güzel bir örnektir. “...hacılar, orada bir sürü para verip kestikleri kurbanlar çiğnenerek üst üste yığılıp toprağa gömülmektedir. Bu, açık bir israftır. İsrâf ise İslâm'da haramdır. Dinen bu kurbanların, Türkiye'ye döndükten sonra kesilmesi caizdir. Diyanet İşleri Başkanlığı, hem yanlış hem de memleketin milyonlarca döviz tasarrufunu sağlayacak konuyu halka anlatsa olmaz mı?” Neşet Çağatay, *Türkiye'de Gerici Eylemler (1923'den Buyana)*, AÜ. İlahiyat Fakültesi Yay., CXI, Ankara 1972, 79.

¹⁸³ Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları XV, Ankara 1957, Dipnot no: 28, 94; Yusuf Ziya Yörükân, bu çerçevede infakı da şu şekilde izah edecektir: “İnfak, zekât, vergi veya sadaka olarak mal vermek” Yusuf Ziya Yörükân, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler (İslâm Esasları)*, Dipnot no: 3, 6.

¹⁸⁴ M. Sadettin Evrin, *Radyo'da Dinî ve Ahlâkî Konuşmalar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1961, 96-97.

¹⁸⁵ “Hacca gitmek, döviz kaçakçılığı ile yapılırsa bu, helal para ile yapılmış sayılmaz, çünkü helal olan şey gizli, saklı yapılmaz.” M. Sadettin Evrin, *Radyo'da Dinî ve Ahlâkî Konuşmalar*, 100.

1.1.2.2. Dinin Muâmelât Kısımını Dışlayan veya Zayıflatan Tanımlar

Dönemde inanç ve ibadetle sınırlı din tanımlarıyla birlikte muâmelâtı da dinin asli unsuru olmaktan çıkaran bir yaklaşım şeklinin geliştiği de aşîkârdır. Muâmelâtı dışlayan bu tavrın siyasi yönü, dünya işlerinde dinin değil siyaset ve bilimin salâhiyetli olması gerektiği ve muasır Batı medeniyeti seviyesine ancak bu yolla çıkılabileceği fikri¹⁸⁶ üzerinden kurulurken dinî yönü de “*Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz.*”¹⁸⁷ şeklindeki Mecelle ilkesi çerçevesinde inşa edilecektir. Kurucu kadrolar, inanç ve ibadetlerin değişime kapalı olması esâsından hareketle bu alanları dine bırakırken, dünya işlerinin düzenlemesi olarak gördükleri ve değişime de açık olan muâmelât sahasında siyasetin hâkim olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Siyasi merkez muâmelât sahasını, itikat ve ibadet sahasından ayırarak bir taraftan dinî olan ile laik olanı bağdaştırmış diğer taraftan da sosyal gerçeklere ve dönemin ihtiyaçlarına uygun yasalar yapma görevini devlete yüklemiştir.¹⁸⁸

Siyasi iktidarın muâmelât sahasında bütünüyle kendini salâhiyetli görmesi dönemdeki din algısına ve tanımlarına önemli ölçüde etki etmiştir. Bu durum bir baskı oluşturduğundan dönemdeki âlim ve mütefekkirlerin bir tür otosansür uygulamalarına da neden olmuştur.¹⁸⁹ Bu nedenle yapılan din tanımlarında muâmelât kısmını ya hiç zikredilmemiş ya da zikredilse bile değişmeye açık olmasından dolayı kaldırılması da mümkün bir alan olarak görülmüştür. Örneğin Ahmed Hamdi Akseki’nin Cumhuriyet öncesinde İslâm’ın hem din hem de şariat olduğunu, insanlara belli hudutlar koyduğunu ve bu hudutlara herkesin riayet etmesi gerektiğini belirtmesine karşılık¹⁹⁰ bu görüşlerini

¹⁸⁶ Bu minvaldeki güçlü vurgular için bkz. Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, Türk Ocakları Merkez Heyeti Matbaası, İstanbul 1927, 45-46.

¹⁸⁷ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, Matbaa-i Osmaniye, İstanbul 1300, (Madde:39), 28.

¹⁸⁸ İstar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum*, “Laik” Devlet-Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı, 155.

¹⁸⁹ Akseki, Milli mücadele yıllarında Ankara hükümetini gönülden desteklemesine rağmen rüzgârın din karşıtlığı üzerinden esmeye başlaması neticesinde İstiklal Mahkemelerinde yargılanmış ve asılmaktan kıl payı kurtulmuştur. Yargılamayı yapan mahkeme reisinin ifadeleri ise hem Akseki’ye hem de dönemin diğer âlimlerine ciddi bir uyarı niteliğindedir: “*Mahkeme kurulu sizden yararlanacağına inanıyor. Şu şartla ki inkılâbın bugünkü esaslarına en ufak bir uygunsuzluk yapmamalısınız. Durumunuz ve geçliğiniz bakımından bilhassa Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun kabulünden sonra daha vatanî hizmetlerde bulunabiliriniz ve bulunabilirsiniz. Bu bakımdan beraatinize karar verildi.*” İsmail Kara, “Bizden Biri Olarak Ahmet Hamdi Akseki”, 127; *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler 2*, Dergâh Yay., İstanbul 2017, 820.

¹⁹⁰ “*Müslümanlık hem din hem de şeriatdır. Hem ibadeti hem de her zaman ve mekânda teamüle salih ahkâm ve muâmelâtı ihtiva eder. Ne yalnız dünyevî, ne de yalnız uhrevîdir, Bütün ahkâmı müttekâmil bir mevcudiyeti ammede ittihaz olunmuştur.*” Ahmet Hamdi, *İslâm Dini Fitridir*, Evkaf Matbaası, İstanbul 1341, 88; “*Allah’ın kitaplarına kuru iman kâfi değildir. Kur’an’ın ahkâmına riayet etmek de*

Cumhuriyet sonrasında ifade etmemeye veya oldukça cılız ve üstü kapalı ifade etmeye başlaması, konjonktürün oldukça değiştiğinin bir işaretidir. Esasında yakın dönem âlimleri, Cumhuriyet öncesinde sadece muâmelâtın değil aynı zamanda siyasetin de dinden ayrılamayacağını düşünmektedir.¹⁹¹ Bu çerçevede Ahmet Naim'in de Akseki gibi İslâm'ın siyaset ve muâmelâtın ayrı düşünülmemeyeceğini ve hayatın her alanında söz sahibi olduğunu vurgulaması, Cumhuriyetle birlikte gelinen noktayı göstermesi bakımından önemlidir:

*“İslâm'ın evâmîr-i dînîyesi yalnız i'tikadâta ve ibadâta yani, yalnız Hâlik ile mahlûk beynindeki münasebâta münhasır değildir. Hukuk-u ibâdın muâmelât ve münâkehât ve ukûbât aksâmına da şâmilidir. Dîn-i İslâm Hâlik ile mahlûk arasındaki vâsıtayı, ruhbanıyeti ref' ettiği gibi “Allah'a ait olanı Allah'a, Kayser'e ait olanı Kayser'e vermek” düsturunu da hiç kabul etmez. Ma'nâ-yı ma'rûflarınca ne hükûmet-i rûhâniyyeyi tanır, ne hükûmet-i cismâniyyeyi. Hükûmet-i rûhâniyye ve cismâniyyenin ayrı ayrı teşekkülüne cevâz vermez. Hükûmet-i cismâniyyeye âid muâmelâtın kâffesi dînen me'mûrun-bih veya menhiyyün-anhdır.”*¹⁹²

Bu durum, din ile siyaseti birbirinden tamamıyla ayıran görüşlerin tarihsel olarak dönemdeki âlimlerin geçmişlerinde yer almadığına fakat şartların zorlamasıyla bu tür yorumlara sessiz kalındığına işaret etmektedir. Ayrıca bu gelişmeler, Akseki ve çağdaşlarının kurucu kadroların dinî alan için çizmiş oldukları iman-ibadet sınırlarına riayet ettiği veya en azından bu hassas sınırları korumak zorunda kaldıkları şeklinde anlaşılabilir.¹⁹³

Dönemdeki âlimleri muâmelâtsiz bir din algısı oluşturmaya zorlayan şartlara rağmen Ömer Nasuhi'nin muâmelât ve ukubatın dinin bir bölümü olduğunu söylemesi

lazımdır.” diyerek Kur'an'ın ahkâmına vurgu yapan Akseki'nin Cumhuriyetle birlikte bu bakış açısından uzaklaşması şartların değiştiğine de işaret etmektedir. Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1971, 102.

¹⁹¹ “İslâm'ın kendisine mahsus bir itikadiyatı, o itikadiyat üzerine müesses ibadet ve ahlâkiyatı, o ahlâkiyattan mütevellit bir içtimaiyatı ve o içtimaiyattan doğan bir siyasiyatı vardır.” Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 13.

¹⁹² Ahmed Naim, “İslâmiyet'in Esasları, Mazisi ve Hali”, *Sebilürreşad*, 12 (284), 19 Şubat 1914/6 Şubat 1329/23 Rebi'ul Evvel 1332, 370; Bu ifadelerin Cumhuriyet sonrasında ve sadeleştirilmiş şekli için ayrıca bkz. Ahmed Naim, *Genel Çizgileriyle İslâm*, Çığır Yay., İstanbul 1975, 24; “Genel Çizgileriyle İslâm”, *İktibas*, 7 (126), Haziran 1987, 24.

¹⁹³ Rabia Karakoyun Gündoğdu, “Ahmed Hamdi Akseki ve Din Dersleri Serencâmi”, 488; Akseki, 1949 yılındaki bir konuşmasında İslâm'ın yalnız bir itikat ve ibadet olarak tanımlanamayacağını, itikat ve ibadet ile birlikte bir hayat yolu, bir fazilet, ilim, akıl ve tefekkür dini olduğunu vurgulamıştır. Bu vurguların dönemdeki siyasi gelişmelerden bağımsız gelişmediği de aşîkârdır. “Diyanet İşleri Reisi Profesör Ahmet Hamdi Akseki'nin Kıymetli Bir Mev'izesi”, *İslâm Yolu*, 2 (53), 6 Ekim 1949, 2.

ve idari, içtimaî, medeni, kazâî ve siyasi hükümlerin ahkâm bahsinde yer aldığını ve amelî hükümlerin tamamına birden şariat denildiğini ifade etmesi,¹⁹⁴ geleneksel bakışı devam ettiren bir tavır olması yönüyle farklı bir noktaya işaret etmektedir.

Diğer taraftan Akseki gibi âlimlerin bir zaruret çerçevesinde görmezden gelerek bir anlamda savunmak zorunda kaldıkları muâmelâtsiz din algısının İlahiyat çevrelerinde daha rahat bir psikolojiyle ve siyasi merkezin bakışıyla birebir örtüşen bir şekilde ifade edildiğini söylemek mümkündür. Bu noktada Ankara İlahiyat Fakültesi'nde hem öğrencilik hem de hocalık yapmış olan Neda Armaner'in itikat ve amel çerçevesinde inşa ettiği din tanımı¹⁹⁵ bu duruma örneklik teşkil etmektedir.

Bu yaklaşım şekillerinin yanı sıra muâmelâtı dışarıda bırakan din tanımlarıyla iktifa edilmeyen ve muâmelâtın bir kısım konularının siyasi merkezin çizdiği çerçevede yorumlanması ve anlaşılması gerektiğini ifade eden bir bakışın da geliştiğini söylemek mümkündür. Burada dini dışarıda bırakan bir anlayışla inşa edilen hukukun yine dinle meşruiyet kazandırılması söz konusudur. Diğer bir ifadeyle seküler hukukun İslâm hukukunu tahakkümü altına almasıdır. Yörükân'ın meseleyi izah şekli bu metoda dair önemli bir örneklik teşkil etmektedir.

“...evlenme, boşanma kanuna bağlıdır. Bu kanun dışında evlenmeler, dinen de muteber değildir. Bir adam öfkelenip ben seni boşadım derse, bu sözün hiç hükmü yoktur. İslâm'da kanuna itaat şart olduğu gibi, millet bu gibi hükümleri kaldırır, ihtiyaca ve maslahata göre usul ve nizam koyarsa, bu dinen de muteber olur. Gizli nikâhlarla birleşmeler dinen de memnudur. Yani din namına yapıldığı sanılan bu şey dinen hükümsüzdür. “Üçten dokuza” diye yapılan boşanmanın da kıymeti yoktur. Zira kanun boşanmayı erkeğin elinden almıştır.”¹⁹⁶ “...nikâh kanunu çıktığı halde gizli nikâh yapmak, sevap yapayım derken günaha girmektir. Hem bu nikâh makbul değildir, hem de kanuna itaatsizliktir. Kanuna itaatsizlik ise dinen haramdır.”¹⁹⁷

¹⁹⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 96.

¹⁹⁵ “Allah tarafından kurulup mensup olanlarını dünya ve ahirette kurtuluşa, esenliğe götüren (itikat ve amellerden)’den ibaret bir kurum” Neda Armaner, *Atatürk-Din ve Laiklik*, Atatürkçülük 2, MEB Yay., İstanbul 2001, 321.

¹⁹⁶ Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 116.

¹⁹⁷ Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 126.

1.1.2.3. Dinin Vicdani Bir Mesele Olarak Tanımlanması

Osmanlının son dönemlerinde Batıcı aydınlarca benimsenen seküler/laik ve pozitivist zaviyeyle birlikte dinin de vicdana ait bir his olduğu ifade edilmeye başlanmıştır. Bu çerçevede yapılan yorumlarda, bilim ve teknikte önemli gelişmelerin yaşanacağı, gelecekte dinin varlığını koruyabilmesinin dünyevi işlere karışarak değil bireyin vicdanında yer tutarak mümkün olacağı iddia edilmiştir.¹⁹⁸ Vicdanla sınırlı bu vurgularda esas amaç, dinin gelecekte var olup olmaması değil, modern dünyaya engel ve tehdit olmaktan çıkarılmasıdır. Zira Batıcı aydınların Osmanlı'nın geri kalmasının hayatın her alanına karışan bir din algısından kaynaklandığını söylemeleri tam da bu bakışla alakalıdır.¹⁹⁹ Bundan dolayı Cumhuriyet ideolojisinin ilerlemeye payende olacak “doğru” İslâm arayışları da, esasında dinin siyasi, hukuki, sosyal ve ekonomik hayattan tecrit edilmesi anlamına gelmektedir. Bu noktada bireyselleştirilmiş ve fertlerle sınırlı din fikrinin ortaya çıkmasında, modern Batı medeniyeti seviyesine çıkma idealinin yanı sıra dönemdeki laiklik politikalarının da önemli etkisi olduğu bilinmektedir. Bu doğrultuda dinin toplumla alakalı işlere karışmadığı ve kişilerin iç dünyalarından dışarıya taşmayan bir inançlar bütünü ve vicdani bir hadise olduğu sıklıkla ifade edilmiştir.²⁰⁰ Bu çerçevede Mustafa Kemal'in dinin vicdani bir mesele olduğunu belirten söylemleri, Cumhuriyeti kuran üst düzey kadroların tercih ettikleri din algısını göstermesi açısından önemlidir:

“Din, bir vicdan meselesidir. Herkes vicdanının emrine uymakta serbesttir. Biz dine saygı gösteririz. Düşünüşe ve düşünceye muhalif değiliz. Biz sadece din işlerini, millet ve

¹⁹⁸ Celal Nuri (İleri), *Tarih-i İstikbal*, Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, İstanbul 1331, 62-65. Cumhuriyeti kuran kadroların fikirlerinin şekillenmesinde önemli tesirleri olan Celal Nuri, pozitivist bir bakışla meseleye şu şekilde ifade edecektir: “İstikbalde din, ancak vicdana ait olacaktır. Din âtide semt-i vicdana iclâ edilecektir(sürülecektir). Fen, tecrübe, kanun, hükümet ve terakkiler ile dini müdahale ve işgal ettiği birçok şeyleri istirdat edecek fakat iman ve itikad her vakit âlem-i vicdana hükümran olacaktır. Zaten bu tekâmül vuku buluyor. Her hak sahibine verildiği gün artık cihanda din-i nizaa kalmayacaktır. Eğer dinin muhafızları âkil iseler, eski müstebitler gibi füzuli birçok yerleri daire-i işgalleri içinde tutmasınlar. “Allah’a ait olanı Allah’a Kaysere ait olanı Kaysere ver !” sözü cenabı mesihe aittir ve ne büyük bir hikmeti mündemiştir!” Celal Nuri, *Tarih-i İstikbal*, 65-66.

¹⁹⁹ Cumhuriyet dönemi aydın ve siyasetçilerinden biri olarak kabul edilen Ahmet Ağaoğlu'nun 1920'de Malta'da yazdığı ve 1927'de İstanbul'da basılan “Üç Medeniyet” adlı eserinde yer verdiği ifadeleri, modern dünyada dinin her şeye karışamayacağı sadece vicdanlarda yer tutabileceği yönündedir. Bu çerçevedeki görüşlerinin ayrıntısı için bkz. Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, 20-25.

²⁰⁰ Davut Dursun, “Laikliğin Türkiye'deki İşleyişi Üzerine Bazı Tespitler ve Düşünceler”, *Bilgi ve Hikmet*, (2), Bahar-1993, 105.

devlet işleriyle karıştırmamaya çalışıyoruz. Kasta ve fiile dayanan taassupkar hareketlerden sakınıyoruz. Gericilere asla fırsat vermeyeceğiz."²⁰¹

Cumhuriyet ideolojisinin laik ve seküler bir çerçeveye yerleştirdiği bu deruni ve şahsi din algısı²⁰² Batıcı aydınlarla birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi çevrelerinde de bir şekilde makes bulan bir algıdır. Bu durumun ortaya çıkmasında ise siyasi merkezin din politikalarının doğrudan etkisi olduğu izahtan varestedir. Örneğin dönemin Diyanet İşleri Reisi Rifat Börekçinin, *"Din ile dünya işlerinin ayrılmasından daha tabiî ve mantikî hiçbir şey olamaz. Din bir emr-i vicdanî ve uhrevîdir. Bunun alelâde dünya işleri gibi çok defa bulaşık ve karışık manzaralarla mümtezc olması onun ulviyet ve ruhaniyetine nakîse verir. Binaenaleyh bunların ayrılmaları zaruridir ve yapılan iş dahi pek musîbdir.*"²⁰³ şeklindeki beyanâtı, kurucu ideolojinin gölgesindeki yeni bir din yorumuna işaret ettiği gibi Müslümanların din-dünya tasavvurunun değiştiğine ve hatta kırıldığına da işaret etmektedir. Bununla birlikte dinin vicdani bir hadise olduğuna dair vurgular, bir taraftan İslâm'ın yeni bir tanımı olarak ortaya çıkarken diğer taraftan da laik ve seküler bakışın dinî sahayı ıslah edici âmiller olarak kabul edilmesine de kapı aralayacaktır.²⁰⁴

²⁰¹ Neda Armaner, *Atatürk-Din ve Laiklik*, 324; *Doğumunun 125. Yılı Anısına-Din, Bilim, Uygarlık ve Atatürk*, (Der.: Mehmet Bulut), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2007, 79.

Mustafa Kemal'in ferdî bir din anlayışını destekleyici bir başka konuşması da şu şekildedir: *"Din lüzumlu bir müessesedir. Dinsiz milletlerin devamına imkân yoktur. Yalnız şurası var ki din, Allah ile kul arasındaki bağılıktır. Softa sınıfının din simsarlığına müsaade edilmemelidir. Dinden maddi menfaat temin edenler iğrenç kimselerdir. İşte biz bu vaziyete muhalifiz ve buna müsaade etmiyoruz. Bu gibi din ticareti yapan insanlar saf ve masum halkımızı aldatmıştır. Bizim ve sizlerin asıl mücadele edeceğimiz ve ettiğimiz bu kimselerdir."* Utkan Kocatürk, *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri*, Turhan Kitabevi, Ankara 1984, 193.

²⁰² Wilfred Cantwell Smith, "Modern Türkiye Dinî Bir Reforma mı Gidiyor?", 17.

²⁰³ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm I*, 121.

²⁰⁴ Dönemde siyasi, hukuki, sosyal ve kültürel sahadaki ıslah hareketlerinin muharrik gücü olan laik ve seküler tercihlerin dinî sahayı da ıslah ettiğine dair bir algı da oluşmuştur. Baltacıoğlu'nun yaklaşım şekli tam da bu algıyla örtüşmektedir: Ona göre dinî sahayı kurtaracak inkılâp ancak bilimsel bir zaviye ile mümkündür. Bu hususla alakalı görüşleri şu şekildedir: *"Gerçi böyle bir inkilâbı peygamberler, velîler gibi mistik adamların yapacağını zannedenler vardır. Ben o kanaatte değilim; zamanımız, sırrîleri besleyecek bir zaman değildir. Dinî inkilâbın tohumları -ilmî, ahlâkî, iktisadî ve bedîî inkilâbın tohumları gibi-evvelâ fikrin ve ilmin açtığı ve temizlediği tarlalara ekilecektir. Bugün bütün içtimâî müesseseleri tanzim eden şey, cemiyetin ilmî ve müsbet velayeti olduğu gibi, dinî müesseseyi de aynı cemiyetin ilmî ve müsbet velayeti tanzim edebilir. Bunun haricindeki kanaatlerin yaratıcı bir mahiyeti yoktur."* Dücane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, Kitabevi Yay., İstanbul 1998, 37; *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I*, 246-47; Benzer ifadeler için ayrıca bkz. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Dine Doğru", 46; Bu hususları İlahiyat Fakültesi dergisinden önce kendisinin kurduğu "Din Yolu" dergisinde ele almıştır. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Dinsiz Kalkınma Olabiliyor mu?", *Din Yolu-Dinî ve İçtimâî Dergi*, 1 (5), 19 Nisan 1956, 2.

Buna karşılık dönemdeki âlim ve mütefekkirler ise vicdanı, dinin bir dayanağı olarak değil de, ahlâki sahada mütalaa edilmesi gereken²⁰⁵ ve insanın fitraten sahip olduğu bir meleke²⁰⁶ olarak değerlendirmişlerdir. Bunun yanı sıra bu husustaki yorumlar, akıl ile ilgili yapılan yorumlarla benzerlik göstermiş ve dahası mesele şer’î/dinî bir çerçevede ele alınmıştır.²⁰⁷ Bundan dolayı dönemde vicdanın mahiyeti ve kapasitesine dair tespitlerle akılla ilgili yapılan tespit ve kabuller büyük oranda örtüşmektedir. Mesela bir şeyin iyi veya kötü olduğuna akıl gibi vicdanın da tek başına karar veremeyeceği ifade edilmiştir.²⁰⁸ Bu durum her ne kadar hüsün-kubuhla alakalı klasik tartışmalarla benzerlik gösterse de vicdanın tartışmaya dâhil olması, meseleyi farklı bir noktaya taşımıştır. Bilindiği gibi dinin vicdani olduğunu iddia edenler aynı zamanda vicdanın her türlü meselede mutlak otorite olduğu fikrine yaslanmaktadır.²⁰⁹ Buna karşılık dönemdeki âlimler, fitri bir kudret olan vicdanın korunması, gelişmesi ve tahkim edilmesinin ancak ilâhî bir din sayesinde olabileceğini, dinden bağımsız bir vicdanın insanları hakikate ulaştırmayacağı gibi insanoğlunun mutlu olması için gerekli olan ahlâki ilkeleri ve dünyada yapması gereken vazifeleri bildirmekten de aciz olduğunu belirtmişlerdir.²¹⁰ Bu çerçevede Akseki’nin dinden bağımsız bir vicdan telakkisini mümkün görmeyen görüşleri meseleyi izah edecek niteliktedir:

²⁰⁵ “Vicdanın birçok manaları varsa da burada bahis mevzu olan vicdanî ahlâkîdir; hayır ve şerri temyiz etmek mekesidir. Bunu, şuur ile karıştırmamak lazımdır. Çünkü şuur, yalnız e’alimiz değil, ihtisaslarımız, teheyhüllerimiz ve efkârımız itibarile de nefsimizde vukua gelen şeylerin tehdüsidür. Hâlbuki vicdan, yalnız bizim e’alimizle başkalarının e’alini takdir eder.” Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 107.

²⁰⁶ “Vicdan-ı ahlâki -ister akıldan ibaret bulunsun, isterse müstakil bir kuvvet olsun- vehbî olarak insanda mevcuddur; kudret-i fâtrâ tarafından eşref-i mahlûkat olan insana, hayr-u şerri temyiz, fazilet ve rezileti tefrik için, mevdu’ olan bir kuvve-i batîniyye bir isti’dad-ı fitridir.” Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 326.

²⁰⁷ “Hayrı şerden temyiz için şuur bir şahid, vicdan da bir hâkim olduğuna göre bu hâkimin bir kanunu kudsiye göre hüküm vermesi icap etmez mi? Bu kanunu kudsî, hayır ve şerri, helal ve haramı, rezilet ve fazileti takdir ve tayin eden “Din”den başka ne olabilir?” Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 127.

²⁰⁸ Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 325; “Ahlâkın esası olmak üzere yalnız ihtisâs-ı vicdânîyi göstermek de muvafık değildir. Çünkü bu, bir hiss-i lâhûtîdir. Fakat bu hiss-i lâhûtînin her şeyi anlayabilmesi için hâlet-i fitriyye ve tabîiyyesini muhafaza edebilmiş olması lazımdır. Böyle olmadıkça bu his, herkes için mî’yâr-ı hayr ve şer olamaz.” Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, Üçdal Neşriyat, (2. bs.), İstanbul 1968, 36.

²⁰⁹ Vicdanı din yerine koyanlara göre: “Hayır ve şerrin miyarı, hak ile vazifenin hamisi, kuvve-i te’yidiyyesi insanın vicdanıdır; Vicdan, insanı her türlü fenalıktan meneder; daima iyiliğe hayır ve fazilete sevk eder. Binaenaleyh efrad-ı beşeriyyeyi hak ile vazifenin muhafazasına sevk edecek, menfiyat-ı muzirre ve ihtirasat-ı cinayetkarilerini tadil ile bunların kuvveden fiile çıkmasına mani olacak başka kuvvete ihtiyaç yoktur.” Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 322.

²¹⁰ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 12; “Din bazılarının zannettiği gibi ameli kıymetten mahrum bir emri vicdaniden ibaret olmadığı gibi, ruhsuz bir şekilden, bir merasimden ibaret de değildir. Dinin asıl hedefi, insanlığın yalnız içi veyahut yalnız dışı olmayıp hem içini, hem dışını

“Binaenaleyh vicdan, hak ve vazifenin, hayr u faziletin kâfi derecede ne mi'yarı, ne de kuvve-i te'yidiyyesi olamaz. Vicdan dalaletle düşmemek için kendisini irşad edecek bir rehber muhtaçdır ki o da Dindir. Şu halde vicdanın Din makamına kaim olabileceğini söylemek pek manasız bir şeydir. Din olmadıkça kanun, şeref-i nefis, vicdan da manasız birer kelimeden ibaret kalırlar.”²¹¹

Dönemdeki âlim ve muhafazakâr mütefekkirlerin vicdanla sınırlı din tanımlarına karşı çıkmalarının temel sebeplerinden biri de vicdanın farklı ve değişik tezahür biçimlerine sahip olmasıdır.²¹² Zira âlimlere göre dünyada şefkat ve merhametten yoksun insanların yanı sıra vicdanı kemale ermiş merhametli kişiler de bulunmaktadır. Yine vicdan denen meleke bir talim ve terbiye ile mükemmelleştiği gibi kötü telkin ve amellerle de körleşip büsbütün de yok olabilmektedir.²¹³ Bu noktada bir mevhibe-i ilahiye²¹⁴ ve fitri hassa olan vicdanın sabit bir esas olmadığını belirten Akseki, İslâmî bir terbiye ile inkişaf edebileceği gibi ihmal ve zararlı telkinlerle de zayıflayıp hata edeceği kanaatindedir.²¹⁵ Akseki'ye göre, vicdanın fitraten getirdiği hususiyetleri koruyabilmesi de ancak Allah'a iman akidesine daha geniş anlamıyla İslâm dininin esaslarına istinat etmesiyle mümkün olmakta, İslâm'ın dışındaki dayanaklar ise vicdanın manevi kuvvetine hâlel getirmektedir.²¹⁶ Bu doğrultuda nazari ve pratik yönleriyle sabitelere sahip İslâm'ın değişken esasları olan vicdana dayandırılması, bir taraftan şahsi bir din anlayışını ortaya çıkarırken diğer taraftan da İslâm'ın hak din oluşuna zeval vereceği düşünülmüştür. Elmalılı da meseleye bu zaviyeden yaklaşmış ve vicdani din anlayışının problemlerine şu şekilde dikkat çekmiştir.

“Bu noktada bazı feylesoflar, zevki vicdanı kâfi görmüşler. Fakat alelîtlak zevki vicdan pek şahsi bir sebeptir. Ve âlemde her şahsın kendine mahsus bir zevki vicdanı vardır. Ve

temizlemek ve bu suretle onu en yüksek mertebeye çıkarıp dünyada saadete, ahirette fevz-ü felaha ulaştırmaktır.” Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîi ve Umûmî Bir Dindir*, 54.

²¹¹ Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmiyal-Dinî Dersler*, 331; “Ne irfandır veren ahlâka yükseklik, ne vicdandır; Fazilet hissi insanlarda Allah korkusundandır.” diyen Mehmet Âkif Ersoy da Akseki ile benzer bir zaviyeden meseleye yaklaşacaktır. Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat*, (Haz.: M. Ertuğrul Düzdağ), İz Yay., İstanbul 1991, 282

²¹² Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 68.

²¹³ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 11.

²¹⁴ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîi ve Umûmî Bir Dindir*, 117; Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 68.

²¹⁵ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîi ve Umûmî Bir Dindir*, Dipnot:1, 121.

²¹⁶ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîi ve Umûmî Bir Dindir*, 121-122.

o halde fertler kadar da din vardır demek lazım gelir. Hâlbuki hak bir olduğu gibi dini hak da birdir."²¹⁷

Dinin vicdani bir hadise olduğunu söylemenin bireyselleştirilmiş bir din algısı oluşturmak anlamına geldiğini düşünen âlim ve mütefekkirler, bir taraftan bu durumun İslâm için geçerli ve doğru bir yaklaşım şekli olmadığını dile getirirken²¹⁸ diğer taraftan vicdanı, iman meselesinde anahtar bir kavram haline getireceklerdir. Geleneksel Sünnî düşüncede imanın kalbî bir hadise olduğuna dair genel görüşe karşılık dönemde kalp ile birlikte vicdanın da devreye sokulduğu iman tanımları yapılmaya başlanacaktır. Bu durum, dinin vicdani olduğunu belirten dönemin kuvvetli söylemlerinden bağımsız gelişmeyecektir. Bu çerçevede geleneksel iman tanımlarının da vicdan merkezli bir tanımlama biçimi olduğunu söyleyen Akseki'nin²¹⁹ imanı, kalbî ve vicdani bir hadise olarak tanımlaması önemlidir.²²⁰ Zira Akseki'nin tasdik noktalarından birinin de vicdan olduğunu ifade etmesi, dönem için yeni bir durum olmanın yanı sıra vicdanın merkezde olduğu bakış açılarıyla da bir tür uyum arayışına işaret etmesi bakımından da dikkat çekici bir durumdur.

Bunların yanı sıra İslâm'ın Hristiyanlıktan farklı olarak bir şeriata sahip olması dini vicdanla sınırlandıran tanımların neşet ettiği seküler tasavvurlara imkân vermemektedir.²²¹ Bu durum karşısında kurucu kadrolar, dinin muâmelât kısmını dışarıda bırakan tanımlar yaparak İslâm'ı, Hristiyanlık gibi bir din haline getirmek istemişlerdir. Tanımların bu çerçevede gelişmesinde siyasi merkezin Batılılaşma politikalarının yanı sıra âlim ve mütefekkirlerin benimsedikleri Selefî vurguların da önemli etkisi olduğunu düşünmekteyiz. Zira dinin bir emr-i vicdani olduğuna dair fikriyat, bireyselleştirilmiş bir din anlayışına dayanak olması bakımından bir taraftan Allah ile kul arasında bir aracı olmadığı düşüncesine diğer taraftan da inanç ve ibadetle sınırlı din anlayışına yaslanmaktadır. Cumhuriyeti kuran kadroların sıkıca sarıldıkları

²¹⁷ Elmalî'lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*(1-9) 1, 86.

²¹⁸ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabî ve Umûmî Bir Dindir*, 54.

²¹⁹ "...İslâm büyüklerinin çoğunluğunun kabul ettikleri budur. Yani, imanın kalben tasdikten ibaret vicdanî bir şey olmasıdır. Mezhebimizin baş imamı, imam-ı A'zam Ebu Hanîfe'nin mezhebi de budur. İmam-ı Mâtürîdî de bu ciheti kabul etmiştir. İmam-ı Eş'arî'ye göre de en sahih olan budur." A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 76.

²²⁰ "...iman, hakikatte bir emr-i vicdânî olup kendi irade ve ihtiyariyle kalpden ve yürekte tam bir teslimiyet, bir inkıyat tasdikten yani kalbin söylemesinden ve kabul etmesinden ibarettir." A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 75.

²²¹ Osman Tunç, "Bilgi Çağına Girerken Din-Devlet İlişkileri Nasıl Olmalı", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu Bildiriler*, Beyan Yay., İstanbul 1996, 143.

Türkçe Kur'an ve Türkçe ibadet projeleri de bu bakışın mütemmim bir cüzünü oluşturmaktadır. Nitekim bu projeler sayesinde millileşmiş bir din, diğer bir ifadeyle Batı'nın değerleriyle örtüşen bir "Türk Dini"nin vücut bulması amaçlandığı gibi dinin anlaşılmasında ve yaşanmasında önemli mevkileri olan geleneksel yapıların ortadan kaldırılması ve ferdiyetçi bir din anlayışının yerleşmesi de amaçlanmıştır.²²² Diğer bir ifadeyle Batı'dan intikal eden bir anlayışın ürünü olan vicdanla sınırlı din algısı, Selefî düşüncenin tevhit akidesine vurgu yapmak amacıyla ifade ettiği "Allah ile kul arasında vasıta yoktur" kaziyesiyle birleşince dinî otorite karşıtlığına daha açık ifade edersek âlim, şeyh ve hoca karşıtlığına dönüşmüştür.²²³

Netice itibariyle dinin vicdani olduğunu söylemek o dine, hayatın hiçbir alanında yer açmamak ve herkesin kendince bir dininin olduğunu söylemektir. Böyle bir din anlayışı ise sonuç olarak dinin var veya yok olduğunun belli olmadığı veya umursanmadığı bir ortam ve zihin dünyasına kapı aralayacaktır. Bununla birlikte bu durum Cumhuriyeti kuran kadroların laik ve seküler politikalarını hayata geçirme noktasında önemli kolaylıklar sağladığı da bir hakikattir.

1.1.2.4. Ahlâk Merkezli Din Tanımları

Dönemdeki din tanımlarının şekillenmesinde ahlâk-din ilişkileri çerçevesinde yapılan tartışmaların önemli bir yekûn tuttuğu bilinmektedir. Bununla birlikte bu tartışmaların yakın dönemde devreye giren yeni saikler doğrultusunda farklı bir seyir takip ettiği de bir hakikattir. Zira geleneksel dönemde ahlâk, dine müstenit ve dinden bağımsız düşünülemez bir alan olarak mütalaa edilirken modern dönemde tanışılan pozitivist ve sekülerist düşünceyle birlikte dinden farklı ve bağımsız bir alan olarak tanımlanmaya başlanmıştır.²²⁴ Bu çerçevede pozitivist ve hümanist bir ahlâk arayışı içerisinde olan siyasi iktidar²²⁵ ve Batıcı aydınlar, ahlâkın kaynağını akıl, bilim, toplum

²²² Düccane Cündioğlu, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset*, 100.

²²³ Rıdvan Özdiç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, Dergâh Yay., İstanbul 2013, Dipnot no:18, 21.

²²⁴ Ahmed Hamdi Akseki, "Mukaddime", 11; *"Binaenaleyh asrî cemiyetlerde dinin vazifesi, ferdlerin bedî zevklerini tatmin etmektir. Hukuk, ahlak gibi şeyler dinden hariçdir."* Ahmet Hamdi, *İslâm Dini Fıtridir*, Evkaf Matbaası, İstanbul 1341, 14.

²²⁵ Mustafa Kemal Paşa'nın 10 Temmuz 1923'teki görüşmelerinde Kazım Karabekir Paşa'ya söyledikleri de bu çerçevede anlaşılmaya müsait ifadelerdir. Gazi'ye göre: *"Dini ve namusu olanlar kazanamazlar, fakir kalmaya mahkûmdurlar. Böyle kimselerle memleketi zenginleştirmek mümkün değildir. Onun için önce din ve namus telakkisini kaldırmalıyız. Partiyi, bunu kabul edenlerle kuvvetlendirmeli ve bunları*

ve fert gibi seküler unsurlara dayandırmışlardır.²²⁶ Bu kabuller, İslâm'ı savunan aydınların bakışlarında belirleyici olacaktır. Zira Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mensubiyeti ile bilinen Yörükan'ın ahlâkın bir tür akıl ve maslahat işi olduğunu ifade ederek seküler yorumlara intikal etmesi bu duruma örneklik teşkil etmektedir:

“Ahlâka dair işlerin iyiliğini tayin eden de vicdandır. Vicdan, insan akıyla toplum nizamının münasebetinden doğmuş manevî bir kuvvettir. Yani, ahlâk da prensip itibarıyla akla ve maslahata dayanır. İbadet konularının iyiliğini takdir eden de akıldır. Yalnız ibadet şeklinin şöyle veya böyle, namazın şu kadar rekât olmasını tayin eden Peygamberin fiilidir.”²²⁷ “Akla ve maslahata uymayan şey hak olmaz. Her hak bir vazife karşılığıdır ve her vazife bir hak karşılığıdır.”²²⁸

Buna karşılık dönemdeki âlimler ise dini dışarıda bırakan bir ahlâk anlayışının mümkün olmadığını²²⁹ ve ahlâkın kaynağının din olmasının akılla çelişik bir hal de arz etmediğini vurgulamışlardır.²³⁰ Bunun yanı sıra İslâm'ın modern dönemin maddi ve manevi ihtiyaçlarına cevap verecek tek din olduğu fikrinin temel bir dayanak kabul edilmesi,²³¹ âlim ve aydınların seküler izahlarla uzlaşmaya ve yakınlaştırma zorlayan bir kuvvet olmuştur. Bu doğrultuda bir taraftan dinden bağımsız bir ahlâk anlayışı mümkün görülmezken diğer taraftan da zamanın ruhunu yansıtan ve felsefi akımlarca da

çabuk zengin etmeliyiz. (...) Dini ve ahlâkî inkılâp yapmadan önce bir şey yapmak doğru değildir. Bunu da ancak bu prensibi kabul edebilecek genç unsurlarla yapabiliriz.” Uğur Mumcu, *Kazım Karabekir Anlatıyor*, 75-76.

²²⁶ Ahmet Çapku, “Cemil Sena’da Yeni Ahlâk Arayışı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (25), 2011, 173.

²²⁷ Yusuf Ziya Yörükan, *Müslümanlık*, 108.

²²⁸ Yusuf Ziya Yörükan, *Müslümanlık*, 109.

²²⁹ “Din, her türlü ahlâkî faziletin, hem menşei, hem de kuvve-i müeyyidesidir. Kavânin-i ahlâkiyenin te'mîn-i cereyanı, ahengi cemiyetin muhafazası için kuvve-i müeyyide, ancak kudsi bir esasa müstenid olan dindir.” A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbadet ve Ahlâk*, 10; Benzer vurgular için ayrıca bkz. Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitri, Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, 87; “...ahlâkın en sağlam temeli gayesi hayr-ü fazilet olan dindir” 100; “Binaenaleyh ahlâk ve en sağlam ve sarsılmaz temeli Allah, kudsiyet, ebediyet ve mesuliyet fikirleridir. İyi tetkik edilirse hakiki bir ahlâk ile dini hak ayrı ayrı şeyler değildir.” 102.

“Ahlâkın esası, medeniyetin en birinci istinatgâhı dindir. Din olmadıkça ahlâkî fadılardan eser görülemez. Fazileti ahlâkiyeden mahrum bir muhitte ise medenî kemâlât, içtimaî mehasin tecelli edemez.” Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 60; Benzer vurgular için ayrıca bkz. Ömer Nasuhî Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, Ravza Yay, İstanbul ts., 11, 55; Babanzade Ahmet Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, Çığır Yay., İstanbul 1976, 85.

²³⁰ “Biz Müslümanlara göre ahlâk dine müsteniddir. Kaide-i ahlâkiyi yalnız akıldan değil, belki aklın irşadı ile dinden istinbat ediyoruz. Mamafih vezâif-i ahlâkiyenin beynel İslâm din boyasına boyanması mahiyet-i akliyyesini hiçbir vakitte zedelememiştir. Bunu anlamak için mesalik-i felsefiyye-i ahlâkiyye içinde en salim olan akliyyunun mebâdisi ile bizim mebâdimizi mukayese etmek icab ediyordu.” Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 47.

²³¹ İsmet Özel, ulema ve mütefekkirlerin Müslüman kalarak çağın hissiyatıyla uzlaşabileceğini savunmalarını modernist İslâmcıların bir metodu olduğunu söyleyecektir. Bu çerçevede görüşleri için ayrıca bkz. İsmet Özel, *Cuma mektupları 1*, Şule Yay., İstanbul 2006, 102-103.

temellendirilen ahlâki ilkelerinin İslâm ahlâkında yer aldığı belirtilmiştir. Bu noktada hürriyet, mesuliyet ve vazife gibi dönemin yükselen kavramlarına vurgular da artmıştır. Meseleye bu şekilde yaklaşılması Müslümanların modern dönemde kendilerine bir yer edinme kaygılarına da kuvvetle işaret etmektedir. Zira Akseki'nin İslâm dinini *"Hürriyet-i şahsiye mebdaini en kuvvetli bir surette takrir, mes'uliyet ve vazife esaslarını tesbit ve nüfûsu tezkiye eden kalbleri levs-i rezailden azâde kılan ukulü, ziya-ı hak ile tenvir eyleyen cemiyet-i beşeriyenin muhtaç olduğu her türlü levazımı tekeffül eden mu'tekidlerine bütün furuğu medeniyeti telakki ile emreden bir din-i kemâl bir din-i fazilettir. Her türlü hikmeti şamil, ittihadı saik, muhabbet ve şefkate, ihsan ve muavenete dâî bir din-i âlîdir."*²³² şeklinde tanımlaması, Müslüman kalarak modern döneme intibak edilebileceğini vurgulayan bir metin olması bakımından dikkat çekicidir.

Akseki ve dönemdeki diğer âlimlerin bu süreci büyük oranda rasyonalist bir ahlâk anlayışına yakın durarak daha açık bir ifadeyle Kant'ın ahlâk nazariyesi ile İslâm'ın ahlâk anlayışının aynılığı üzerinden hareket ederek temellendirdikleri de aşîkârdır.²³³ Nitekim dönemin önemli isimlerinden Babanzade'nin değerlendirmeleri bu yaklaşım şekline örneklik teşkil etmesi bakımından zikre değerdir:

*"Müslümanların, hakikatte bağlı oldukları ahlâkî düstur da budur (vazife için vazife). Rasyonalistlerce "vazife için vazife"den kasdolunan ahlâkî ve amelî mana ne ise Müslümanlarca da "Bir vacibi, Allah'ın emri olduğu için icra etmek" teki mana da meal itibariyle odur."*²³⁴

²³² Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 13.

Akseki, "Ahlâk Dersleri" adlı eserini yazma amacını da şu şekilde ifade etmektedir: *"Ahlâk Dersleri'nin istihdaf eylediği gaye "Din-i İslâm"ın nazari ve amelî bilcümle kâvanin-i ahlâkiyeyi cami vecaib-i insaniyenin her nev'ini muhtevi bir "Din-i ahlâk", bir "Din-i ekmele" olduğunu ve binaenaleyh İslâm'da "Din"den ayrı bir ahlâkın mevzu bahs olamayacağını göstermek ve bu suretle gençliği ikaz eylemektir. Bunun için evvela felsefenin kabul eylemiş olduğu mebaidd-i ahlâkiye ve bunun din-i İslâm'daki mevkii saniyen ahlâk-ı amelîye İslâm'ın verdiği ehemmiyet tafsil edilmiş ve en son nazariyelerin bile İslâm'ın düsturları karşısında çok nakıs oldukları gösterilmiştir. Çünkü nazariyat-ı felsefiye payesi verilen bir yığın dışı yaldızlı, efkâr-ı beşeriyeye kapılıp da din-i ilahinin hakaikinden bihaber kalmak hiç şüphe yok ki, ukalâdan geçinen münevverandan ayrılanlar için af olunur şeylerden değildir."* Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 14.

²³³ Ahmet Hamdi, *İslâm Dini Fitridir*, Evkaf Matbaası, İstanbul 1341, 77, 79; Babanzade Ahmet Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 88-89.

²³⁴ Babanzade Ahmet Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 93; Kant merkezli değerlendirmeler için ayrıca bkz. Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 482-484; *Ahlâk Dersleri*, 40.

Öte yandan din apayrı bir şey olmasına rağmen modern dönemle birlikte sadece bir “ahlâkçılık” olarak gösterilmesi²³⁵ ve yapılan din tanımlarında da ahlâka dair vurguların artması meselenin diğer veçhesini oluşturmaktadır. Din tanımlarının bu şekilde seyretmesinde siyasi merkez ve Batıcı aydınların, din ile ahlâkı aynı şeyler olarak tanımlayan Batı tipi bir din anlayışını hedeflemiş olmalarının önemli bir katkısı olduğu da bilinmektedir. Bu yaklaşım şeklinin ortaya çıkardığı zorluklar da dönemdeki âlim ve mütefekkirleri meşgul eden bir problem haline gelecektir. Nitekim W. Montgomery Watt’ın gerek ulûhiyete dair meselelerde gerekse dinî alanı tanımlamada Hristiyanlık ile İslâmiyet arasında kategorik bir farklılığın yanı sıra derece ve mahiyet farkının da bulunduğunu söylemesi bu zorluğa işaret etmektedir. Bu çerçevede W. M. Watt, “din” kelimesini karşılamak için kullanılan “religion” kelimesinin hayatı bütün veçheleriyle bir kavrayış olmadığını diğer bir ifadeyle din-dünya tasavvurunu içine alan bir mana içermediğini sadece ahlâki prensiplere işaret eden dilsel bir eşanlamlılık olduğunu belirtmiştir.²³⁶ İslâm’da ahlâk ile kastedilenin dinin bizzat kendisi olmadığını vurgulayan Mehmet Fehmi Efendi de din algısı bakımından Hristiyanlık ile İslâmiyet arasında temel bir farkın olduğunu ifade etmiş ve böylelikle Batı tipi bir din anlayışının İslâm için uygun olmadığını belirtmiştir:

*“Avrupalılar ‘din’ denildimi bundan yalnız kavâid-i ahlâkiyye anlıyor ve dini kavâid-i ahlâkiyyeden ibaret zannediyorlar. Bu ise doğru değildir. Çünkü kavâid-i ahlâkiyye hiçbir vakit cemiyet-i medeniyi idare etmek meziyetine haiz olmaz. Zira ahlâk, hukuk ve vazâifden bahsetmez, yalnız onlara riayeti tavsiye eder. Cemiyet-i medeniyi idare ise icrası katî ve mecburî bir takım kavânin ile olur. Dinden ibaret farz olunan ahlâk, terakkiyât-ı medeniyeye ve ihtiyacât-ı maddiyyenin mutevakkıf bulunduğu faaliyete halel getirecek kavâide istinat ederse ona ittiba ve riayet olunamayacağı tabiidir. Çünkü terakkiyât-ı medeniyeye ve ihtiyacât-ı mâddiyye insanda kat’î tesirdir. Bu tesir ile halkta o kavâide ittiba etmek meylî azaldıkça itikada zayıf tarî olmaya başlar.”*²³⁷

²³⁵ René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, (Çev.: Mahmut Kanık), Verka Yay., Bursa 1999, 103.

²³⁶ W. M. Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, (Çev.: Mehmet S. Aydın), Hülbe Yay., Ankara 1982, 21; Watt ile benzer bir şekilde İsmet Özel de “Religion” ile “din” in aynı şeyler olmadığına işaret edecektir. Bu çerçevedeki görüşler için ayrıca bkz. İsmet Özel, *Cuma mektupları I*, 120-122.

²³⁷ Mehmet Fehmi, *Hikmet-i Hukuk-u İslâmiyye*, 4-5.

İslâm’ın ahlâki kaideler bütünü olarak tanımlanmasını problemli bir yaklaşım olarak gören ulemaya karşılık günümüze doğru -artan bir ivmeyle- din ile ahlâkı özdeşleştiren tanımların rağbet gördüğünü ve hayli revaçta olduğunu söylemek mümkündür. Fadime Özkan’ın Ali Bardakoğlu ile yapmış olduğu “Güçsüz Diyanet’i laiklik zannettiler” mülakatı bu meseleyle alakalı önemli işaretler taşımaktadır. Bu mülakatta dönemin Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu, İslâm’ın nasıl algılanması gerektiğine dair

Netice itibariyle Cumhuriyeti kuran kadrolar, modern dünyaya uyum sağlamak adına yaptıkları değişikliklerle dinin unsurlarını ve sınırlarını değiştirmiş ve dönüştürmüştür. Muâmelâtı dinî sınırların dışına çıkarmış, ahlâkî pozitivist bir çerçevede ve dinden uzakta yeniden inşa etmeye çalışmış, ibadetleri “dinde reform” politikalarıyla biçimsizleştirmiş, inanç sahasını da sadece akıl ve mantık ilkeleri çerçevesine hapsedmiştir. Siyasi merkezin din politikaları, dönemin İlahiyat ve Diyanet çevrelerinde zecrî bir etki bıraktığından, dönemdeki din yorumları da bir taraftan siyasi iktidar tarafından çizilen sınırlar hesaba katılarak şekillendirilirken diğer taraftan da şu veya bu şekilde çizilen çerçevenin dışına çıkılabilmıştır. Bütün bu gelişmeler, İslâm’ın kendi iddialarından vazgeçmesi ile etkin, motive edici ve müdahaleci varlığını kaybetmesine neden olduğu gibi her yönüyle siyasi iktidarın gözetim ve denetimi altına girmesine ve her türlü seküler/laik anlayışla uyumlu ve oldukça kullanışlı/işlevsel bir yapıya bürünmesine de neden olmuştur.²³⁸

1.1.3. Psikolojik ve Sosyolojik Tanımların Merkezileşmesi ve Denge Arayışları

İslâm dini “*en geniş mânasıyla bir inanç, bir ibadet ve ahlâk manzumesi, bir yaşama uslûbu, bir dil ve ifade biçimi, bir siyasî ve sosyal dava/iddia ahireti de içine alan bir gelecek tasavvuru*”²³⁹ iken modern dönemle birlikte İslâm’ın bu bütüncül yapısı sekteye uğramış ve özellikle Cumhuriyetle birlikte din, modern -özellikle psikoloji ve sosyoloji gibi pozitif ve seküler-bilimlerin parçacı ve indirgemeci yaklaşımıyla ele alınmıştır. Bu metot doğrultusunda bireysel ve toplumsal alanı her yönüyle ve bütün detaylarıyla içine alan, aşkın ve kutsal olanla iç içe geçmiş, fizik ve

açıklamalarda bulunmuş ve röportaj boyunca verdiği mesajlar da hem ferdîyetçi hem de ahlâkçı bir din anlayışını destekleyici mahiyette ifadeler kullanmıştır. Bardakoğlu’na göre “İslâm insanların hangi rejimle yönetildiğiyle değil, dinin o insanî, ahlâkî değer ve hedeflerinin ne kadar gerçekleştirildiğiyle ilgilenir. Adaleti, dünya nimet ve külfetlerinin doğru paylaşımını sağlayabiliyor, insana insan olarak değer verebiliyor, istişareyi, katılımı, ötekini adam yerine koymayı başarabiliyor musunuz? Esas olan odur. (...) Din yasaklayabilir, devlet serbest bırakabilir. Müslümana düşen o günahı uzak durmaktır. Ne zaman çatışma olur: dinin haram kaldığını kanunlar yapmaya zorlarsa. Böyle de bir şey yok zaten. Demek ki Müslüman’ın bireysel sorumluluğu var. İçki, milli piyango, serbest ilişkiler konusunda dinin günah ve haram çizgisi apaçiktır. Biz bunu söyleriz. Bu yasaların da verdiği bir görevdir bize. Burada bir bilgi kirliliği yoktur.” Fadime Özkan’ın Röportajı, “Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu-Güçsüz Diyanet’i Laik Zannettiler”, *Star Gazetesi*, 5 Nisan 2010, 12; Ali Bardakoğlu’nun dinî alana dair oldukça problemli bakış açısını gösteren bir değerlendirme yazısı için ayrıca bkz. Alev Alatlı, Ali Bardakoğlu’ndan 21. Yüzyılın Vaazı, <https://www.alevalatli.com.tr/ali-bardakoglundan-21-yuzyilin-vaazi/>

²³⁸ Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, 174.

²³⁹ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm* 2, 619.

metafizik sahayı da bir bütün olarak kavrayan geleneksel din tanımları yerine parçacı ve kategorik tanımlar tercih edilmiştir. Bu şekilde tanımlanan din, gerek bireyin gerekse toplumun her alanına hükmetmekten uzak, fizik âlemin öngördüğü kurallara bağlı olarak metafizik âlemden olabildiğince soyutlanmış ve ilâhî olmaktan çok beşerî özellikleri ön plana çıkarılmış toplumsal bir olgu olarak temellendirilmiştir.²⁴⁰

Pozitif bilimler çerçevesinde neşvünema bulan bu yaklaşım şeklini benimseyen Cumhuriyet'in kurucu kadroları ve dönemin Batıcı aydınları da dini, teolojik ve ontolojik bir gerçeklik olarak değil de, A. Comte ve Durkheim'in görüşleri istikametinde toplumun düzenini sağlayan bir kurum ve gerçeklik olarak konumlandırmışlardır.²⁴¹ Diğer taraftan İslâm'ın çağla uzlaştığı fikrini sıklıkla dile getiren âlim ve mütefekkirlerin meseleye ifade biçimleri de büyük oranda siyasi merkezle örtüşecektir. Örneğin dinin fitrî ve akli bir kaynağa istinat ettiğini vurgulayan Akseki'nin fikirleri²⁴² klasik bir âlim zihniyetinden farklı olarak dinî kaygıları olan bir sosyolog, karşı tarafı razı etmeye çalışan bir aydın edasını taşımaktadır. Çağdaş İslâm düşüncesinin seküler diyebileceğimiz ana istikameti ile paralellik gösteren din, akıl ve bilimi uzlaştırmayı amaçlayan bu düşünce ve ifade biçimi Akseki'de²⁴³ olduğu gibi dönemin âlim ve muhafazakâr aydınlarında da yer etmiş bir metottur.

Dönemdeki din tanımlarının, bir taraftan Allah'la insan arasında içsel bir tecrübeye indirgeyen psikolojik tanımlar diğer taraftan da merkezinde Durkheim'in olduğu sosyolojik²⁴⁴ ve felsefi tanımlar çerçevesinde şekillenmesi, siyasi merkezin dinî alanı dönüştürme isteğinin yanı sıra dini kritik edilebilir bir alan olarak gören İlahiyat çevrelerinin pozitif bilimler çerçevesinde yaptıkları sosyolojik yorumlardan da

²⁴⁰ Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, 233.

²⁴¹ Nuray Karaca, *Pozitivizmin Erken Cumhuriyet Dönemine Etkisi*, Anı Yayıncılık, Ankara 2015, 265. Nuray Karaca, Cumhuriyet'in kuruluş aşamasında takip edilen pozitivist çizginin günümüzde de sürdürülmesi gerektiği kanaatini taşımaktadır. 266.

²⁴² Ahmed Hamdi Akseki, "Din Tedrisatı ve Dini Müesseseler Hakkında Mühim Bir Rapor I", *Sebilürreşad*, IV(100), 1951, 387; Ahmed Hamdi Akseki'nin özellikle "İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir" adlı eserinde bu istikamette yapılmış birçok tanım ve değerlendirme yapıldığını görmekteyiz.

²⁴³ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm I*, 201.

²⁴⁴ Cumhuriyet döneminde Ziya Gökalp, Şerafettin Yaltkaya ve İsmail Hakkı Baltacıoğlu gibi simaların Durheimci bir metotla dini, toplumu oluşturan her hangi bir unsur ve kurum olarak gördükleri bilinmektedir. Bu bakış açısını ifade etmesi bakımından Baltacıoğlu'nun dinî izah şekline bakmak isabetli olacaktır. Bu metnin ayrıntısı için bkz. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Dine Doğru", 48-49.

kaynaklanıyordu.²⁴⁵ Burada dinin, toplumsal yararı ve fonksiyonel özellikleri ön plana çıkarılırken siyasi merkezin ulusal bakış açısına uygun ulusal bir kimlik oluşturmak için de, dinin evrensel ve beşer üstü vurguları geri planlara itilmektedir. Muhteva ve sınırları bu minvalde belirlenen din, ikinci derece bir role sahip, marjinal bir dindir ve sadece kişisel bir değer ifade etmektedir.²⁴⁶ Bu bakış bir taraftan da dinin tarihî süreç içerisinde tekâmül ettiği fikrine de yaslanmaktadır. Buna göre dinin siyasetle, bireyle ve özellikle toplumla ilişkileri Durkheim'in sosyolojik düşüncelerine uygun olarak indirgemeci bir şekilde ele alınmaktadır.²⁴⁷

Bilindiği gibi dini toplumun minyatürleştirilmiş bir kurumu olarak gören Durkheim, “*Dinsel tapmanın asıl nesnesi toplumun kendisidir.*”²⁴⁸ önermesiyle toplumu ilahlaştırmakta ve tanrı telakkisini dışarıda bırakmaktadır. Bu çerçevede bütün metafizik inançlar ve yönelişler toplumsal bilinçle yani toplumla temellendirilmektedir.²⁴⁹ Bu bakış açısı müteal ve mutlak kudret sahibi bir yaratıcının merkezde olduğu bir dünya tasavvuru olarak ortaya çıkan ve en belirgin özelliği aşkın varlık ile aşkın olmayan varlıklar arasındaki irtibatın nasıl ve ne şekilde cereyan ettiğine/edeceğine dair yol gösteren din ile açık bir şekilde çelişmektedir.²⁵⁰ Bu tenakuza rağmen Batıcı aydınların yanı sıra Cumhuriyet dönemi boyunca gerek İsmail Hakkı Baltacıoğlu gerekse Şerafettin Yaltkaya gibi mütefekkirler tarafından da Durkheimci görüşe kolayca intikal edilmiştir.²⁵¹ Buna karşılık Akseki, dinin içtimaî bir müessese olduğunu vurgulayan sosyolojik bakışın dinin menşei açısından bakıldığında ilâhî bir dinin izah şekli olamayacağını fakat dinin toplumsal yönüne işaret etmek için kullanılabileceği görüşündedir.²⁵²

²⁴⁵ Necdet Subaşı, *Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme*, Vadi Yay., Ankara 2003, 153; Sosyolojist yorumların İlahiyat çevrelerinde haddinden fazla makes bulduğuna dair bir değerlendirme için ayrıca bkz. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm 2*, 387.

²⁴⁶ Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., (11. bs.), İstanbul 2005, 119.

²⁴⁷ Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, 367-368; Ali Fuad Başgil bu tür yaklaşımları, dinin materyalist bir düzeyde izah edilmesi olarak görmektedir. Başgil’in bu hususa dair görüşlerinin ayrıntısı için ayrıca bkz. Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, 79.

²⁴⁸ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yay., (13. bs.), İstanbul 2004, 48.

²⁴⁹ Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, 289; Durkheim’in dine sosyolojik bakışının ayrıntıları için ayrıca bkz. M. Abdullah Draz, *Din ve Allah İnancı*, (Çev.: Bekir Karlığa), Bir Yayıncılık, İstanbul ts., 170.

²⁵⁰ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 173.

²⁵¹ Durkheimci bir izah şekline örnek bir metin için bkz. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, “Kur’an Felsefesi Üzerine İnceleme”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II (I), 1953, 3.

²⁵² Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 59.

Öte yandan din, yalnız içtimaî bir hadise olmayıp köklerini insani değerlerden ve özelliklerden alan derin bir temayül ve ihtiyacın ifadesidir. Bu ihtiyaç bir taraftan insanın şuur ve zekâsı sayesinde sonsuzluğu sezmesi ve ona yönelmesi, diğer taraftan da sonsuzluğa ulaşırken de kendi acizliğini, kuvvet ve melekelerinin yetersiz oluşunu ve çaresizliğini hissetmesi ve kavraması anlamına gelmektedir.²⁵³ Bununla birlikte dinin “yoğun olarak bireysel ve kişisel, kaçınılmaz olarak da toplumsal bir gerçek”²⁵⁴lık olması, sosyal bir tekâmülün eseri olduğu ve ilâhî/semavi değil de beşerî bir hüviyete sahip bulunduğu²⁵⁵ anlamına da gelmemektedir. Bu bağlamda dinî alana ister psikolojik ve sosyolojik isterse felsefi bir çerçevede bakılsın her şeyden önce dinin ilâhî bir müessese ve kitapların da semavi birer eser olduğu kabul edilmelidir.²⁵⁶ Sonuçta din, insanın itikadını ve işlerini, başka bir deyişle: “İç ve dış hayatını düzenler, onun selametini, düzen içinde sürüp gitmesini sağlar. Dinin bütün teklifleri hep dünya ve ahiret hayatının, maddî ve manevî hayatın selameti, iyi şartlar içinde akması içindir.”²⁵⁷

Sonuç itibarıyla geleneksel bakışta din, esasta bir gayba iman hadisesi olarak anlaşıldığı için sabitelerinin/dogmalarının akıl yoluyla açıklanması beklenen/umulan ve elzem bir şey olarak değerlendirilmezken modern bakış açısında oldukça dünya merkezli yani seküler ve akılda kurgulanabilir bir olgu olarak ele alınmıştır. Bu değişimin neticesinde din, artık hayır ve hakikatler için aşkın bir varlığın tasdikine veya aşkın varlığın kudret ve iradesine yaslanmaya ihtiyaç duymak yerine tamamıyla rasyonel bir biçimde hayır ve hakikat arayışı haline dönüşmüştür. Dönemde dinin yeniden yorumlanması gerektiğini savunanların İslâm’ın meşruiyet kazanmasını çağa uyumlu olmasına ve bütünüyle rasyonel açıklamalara ve tezlere yaslanmasına bağlamaları bu yaklaşım şekliyle alakalıdır. Bu bakışla dinî meşruluk geleneksel dönemdeki gibi aşkın bir güce dayanarak değil de, eşyanın tabiatına, müspet bilimin verilerine ve çağın gereklerine uyumluluk esaslarına dayanmaktadır ki bu durum meselenin seküler bir çerçevede mütalaa edildiğini göstermektedir.²⁵⁸

²⁵³ Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, 80.

²⁵⁴ Ali Coşkun, “Modern Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, *Bilgi ve Hikmet*, (9), Kış-1995, 40.

²⁵⁵ Kemal Edip Kürkçüoğlu, *Dîn ve Milliyet*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1968, 35.

²⁵⁶ Eşref Edip, “İnkılâp ve Din (Vatan Gazetesine)”, *Sebilürreşad*, I (15), Eylül 1948, 227-228.

²⁵⁷ Ahmed Hamdi Akseki, *Öğretmen ve Öğrencilere Yardımcı Açıklamalı Din Dersleri-İkinci Kitap*, Hilal Kırtasiye Kitapevi, Ankara 1955, 57.

²⁵⁸ Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, 211.

1.1.3. Dindarlık Algısını Değiştirmeye Yönelik Müdahaleler

Cumhuriyet öncesine uzanan modernleşme, Batılılaşma, sekülerleşme ve laiklik gibi tartışmalar, bir taraftan dinin kaynaklarına yönelik bir müdahale halini alırken, diğer taraftan günlük hayattaki tezahür şekillerini değiştirmeye, dini bireyle sınırlandırmaya ve bireyin anlam dünyasındaki pratiklerini de çağ ile uyumlu bir hale gelecek şekilde dönüştürmeye yönelik faaliyetler halini almıştır.²⁵⁹ Bu yaklaşım şekli Cumhuriyetle birlikte bir taraftan dinin gerek yapısal varlığının gerekse hayata akseden tezahür ve pratiklerinin bütünüyle seküler ve laik bir çerçevede gelişmesine imkân tanıyan bir tavra dönüşürken diğer taraftan da dinî alanı kısıtlayıp baskılayan ve dinin belirleyicisi olduğu değer, davranış ve tutumları devre dışı bırakan bir bakışa dönüşmüştür. Bu durum dönemdeki din tanımlarını değiştirdiği gibi buna bağlı olarak dindarlık algısını da büyük oranda değiştirmiştir. Meselenin bu istikamette gelişmesinde ise kuşkusuz siyasi merkezin dinî alanda engelleri aşmasında destekçisi olan İlahiyat çevrelerinin önemli katkısı olduğu bilinmektedir. Zira dönemin İlahiyat Fakültesi yayınlarında yeni bir dindar Müslüman tipi inşa edildiğini ve bu tavrın siyasi merkezin taleplerinden bağımsız gelişmediğini gözlemlemek mümkündür.

Bu çerçevede dönemde normal ve anormal dindarlık tasniflerinin yapılması da tesadüf değildir. Özellikle dindarlığın normal şeklinde yer verilen Müslüman tipinin siyasi iktidarın din politikalarıyla örtüşen niteliklere sahip olmasına karşılık anormal şeklinde istenmeyen bir din ve dindarlık algısına yer verilmesi bu duruma işaret etmektedir. Burada esasında yapılmak istenen çağa uymadığı düşünülen Müslüman tipinin tasfiye edilerek yeni şartlar çerçevesinde yeni bir dindarlık anlayışının inşa edilmesidir. İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun meseleyi temellendirme ve ifade biçimi de bu minvalde gelişmektedir. Baltacıoğlu'nun normal bir dindarlığı, Durkheimci ve laik/seküler bir üslupla ifade etmesi, hem kendi bakışını hem de zamanın hissiyatını göstermesi bakımından dikkat çekicidir:

“...din işini dünya işiyle karıştırmazlar. Onlar için din yaşayışı kul ile Allah arasında kalan bir yaşayıştır. Onlar başkalarının inançlarını çekişme konusu yapmazlar, bu inançlara da saldırmazlar. Onlar dinlerini, inançlarını bir üstünlük vesilesi olarak

²⁵⁹ Bahset Karşlı, “Ahmet Hamdi Akseki'nin Entelektüel Yönü: Ahmet Hamdi Akseki Örneğinde Cumhuriyet Dönemi Din-Siyaset Tartışmaları Bağlamında Gündelik Hayat-Din İlişkisi”, *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu*, DİB Yay., (08-09 Kasım 2013-Antalya), Ankara 2017, 444.

kullanmazlar. Bu insanlar ülkücü, iyilik etmeyi seven, sırasında kendinden geçmeyi bilen insanlardır. Bu normal insanların biri millî, öbürü dinî olmak üzere iki ayrı kişilikleri yoktur. Bir tek kişilikleri vardır. Bu kişilik, millîsi de, dinîsi de içinde olmak üzere, sosyal bir kişiliktir. İnanır adam mürteciden, şüpheciden, dinsizden, softadan apayrı olan normal adamın kendisidir.(...) Dinin kendi görevi içinde kalan her belirtisi normaldir, dinin görevini aşan, başka görevlere sarkan her belirtisi de normal dışıdır.”²⁶⁰

Baltacıoğlu, birbirinden kesin çizgilerle ayırdığı iki dindar tipi ortaya koyarken kendince anormal dindarlığı oldukça sert bir üslupla ifade etmesi de dikkat edilmesi gereken bir husustur. Bu çerçevede Baltacıoğlu, anormal dindarlığı cahil, sapık, açgözlü, paragöz, saldırgan ve tembel gibi menfî kavramlarla normal dindarlığı da bilgili, iyiliksever, hoşgörülü, ahlâklı ve herkesin inancına saygılı diye izah etmektedir. Bu keskin ayrımların yanı sıra Cumhuriyet öncesinde dindarane bir yaşamın tezahür biçimi olan “sarık sarmak, fes giymek, peçe takmak...” gibi fiillerin gerici ve yıkıcı fiiller olarak ifade etmesi²⁶¹ temel farklılıklara işaret etmesi açısından önemlidir. Esasında burada yapılmak istenen dinî alanla ilgili olup olmamasına bakılmaksızın “anormal” dindarlık adı altında ve “irtica”²⁶² kavramının sağladığı bütün kolaylıklar kullanılarak dinî alanın geniş çaplı bir şekilde tasfiye edilmesidir.

Öte yandan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hocalarından Mehmet Taplamacıoğlu’nun Türkiye’deki dindarlık algısıyla ilgili yaptığı geniş çaplı anketi yorumlama biçimi de Baltacıoğlu’nun yaklaşım şekliyle örtüşmektedir. Taplamacıoğlu, Türkiye’deki dindarlık algısını “*Gayrı âmil, İdarei maslahatçı, Dini bütün veya âmil, Sofu ve Softa*” zümresi olmak üzere toplam beş kategoriye ayırmış ve bu kategoriler içerisinde “dini bütün ve âmil” diye nitelediği grubu dinî görevleriyle birlikte toplumsal görevlerini de yerine getirdiklerinden “oldukça dürüst bir hayat” sürerler diyerek taltif

²⁶⁰ İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, “Dine Doğru”, 50; Baltacıoğlu’nun dini, siyasetten ısrarla uzak tutması, siyasi merkezin tavrından bağımsız gelişmeyecektir. Zira ona göre: “*Kansız yaşanamayacağı gibi dinsiz de yaşanamaz. Ancak, kan yalnız damarlarda dolaşmalıdır, dışarıya akmamalıdır. Din de böyle. Din kendi yatağında kalmalıdır, politika topraklarına taşmamalıdır.*” İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, “Dine Doğru”, 59.

²⁶¹ İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, “Dine Doğru”, 44; Sonuç olarak Müslüman erkeklerin başlarını kapatmak, kadınların ise tesettürlerini tamamlamak adına -tarihî olarak da bir karşılığı ve mantığı olan- bu tür giyim ve kuşamın gericilik olarak nitelenmesi, yeni bir dindarlık anlayışıyla yakından alakalıdır. Herhalde Cumhuriyet öncesi sarık takanlar mürteci olarak değil de sünnete ittiba etti diye tavsif edilmekteydi.

²⁶² “ ... Gericilik yaşamış, görevini yitirmiş, artık yaşama gücü kalmamış, ölü, fosil değerleri, görenekleri, türenekleri(adetleri) yaşamıya zorlamak, zorla yaşatmak demektir. Mürteci, gerici işte bu gerilik işini yapan, yapmak isteyen adamdır. Böyle olunca artık besbelli ki irtica övülecek, hoş görülecek, göz yumulacak bir şey değildir.” İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, “Dine Doğru”, 53.

etmiş, “Softa zümresi” diye nitelediği beşinci grubu ise dini yanlış anladıkları ve aşırı tutucu oldukları gerekçesiyle “zararlı” olarak ifade etmiştir.²⁶³ Bu yaklaşım şekilleri, dönemin aydınlarının yeni dindar Müslüman tipini inşa etmede, meseleyi şirazesinden çıkaracak derecede, siyasi ve içtimai kaygılara yaslanma gereği duyduklarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Netice itibariyle, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi çevrelerinde yapılan bu tür tasnifler ve değerlendirmelerde dinî bir bakış açısından ziyade zamanın ruhuna uygun olarak laik/seküler bir anlayışın müessir olması, dindarlık anlayışıyla bağlantılı olarak bir fiilin iyi-kötü, güzel-çirkin olup olmadığını belirleyen esasları da değiştirmiştir. Bu çerçevede dindarlığı beşerî ölçütlerle belirlenen hayırların değil de, Hakkın katında hayır olarak vasıflanmış fiillerin özgürce seçilerek hayata aktarılması şeklinde anlayan geleneksel bakış²⁶⁴ yerine seküler esaslarca belirlenmiş esasların hâkim kılındığı bir dindarlık algısı tercih edilmiştir.

1.2. DİNİN KAYNAĞI VE LÜZUMU

18. yüzyıldan itibaren yapılan arkeolojik ve antropolojik araştırmalarla elde edilen bulgular, dinlerin menşesine dair yeni nazariyelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu nazariyelerin kutsal kitaplarda verilen bilgilerin aksi istikamette şekillenmesinde ise bilimsel gelişmelere paralel bir şekilde gelişen pozitivist ve materyalist felsefenin yanı sıra Darwin’in evrimci görüşü ve Taylor’ın ruhçu/animist bakışı önemli ölçüde etki etmiştir.²⁶⁵ Aydınlanmayla başlayan bu araştırma ve düşünce şekillerini motive eden en büyük gücün din karşıtlığı olduğu da bilinmektedir. Batı’da Hristiyanlık, Doğu’da ise doğal olarak İslâm karşıtlığı olarak yayılan bu düşünce biçimleri, 19. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasını ve özellikle de 20. yüzyılın ilk yarısıyla birlikte de Türkiye’yi hızlı bir şekilde etkisi altına almıştır.²⁶⁶ Dinlerin kaynağı ve gerekliliği meselesinde ilâhî dinlerin izah şekliyle çatışan bir bakış açısı geliştiren bu fikir akımlarına âlim ve mütefekkirlerin verdikleri cevaplar, dönemdeki tartışmalarının mihenk noktasını teşkil etmektedir.

²⁶³ Mehmet Taplamacıoğlu, “Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X (I), 1962, 145.

²⁶⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*(1-9) 1, 85. Elmalılı’nın din ile dindarlık meselesine dair görüşlerinin ayrıntısı için ayrıca bkz. 84.

²⁶⁵ Günay Tümer, “Din”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1994, IX, 316.

²⁶⁶ Sabri Yılmaz, “Ahmet Hamdi Akseki’nin “Ebedî Risalet”e Yazdığı Mukaddime”, *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu*, DİB Yay., (08-09 Kasım 2013-Antalya), Ankara 2017, 181.

Bununla birlikte tartışmaların pozitivist ve evrimci nazariyeler çerçevesinde yoğunlaştığı görülmektedir.

Bu bağlamda Auguste Comte'un (1798-1875) öncülüğünü yaptığı pozitivist düşüncenin metafiziksel bakış açısı yerine deney ve gözleme dayanan bir bilgi felsefesi olarak ortaya çıkması, dinler üzerinde onarılması güç etkiler bırakmıştır.²⁶⁷ İnsan zihninin, doğası gereği nesneleri varlığı kendinden olan bağımsız yapılar yoluyla kavrama ve bu nesnelerin en son nedenlerini ortaya koyma yetkisine sahip olmadığının vurgulandığı bu düşüncede, ilk yapılması gereken insan zihniyle uyumlu olan olgular arası ilişkilerin incelenmesidir. Bu durumu A. Comte: "*Saltık tek bir kural vardır, o da saltık diye bir şeyin olmadığıdır*"²⁶⁸ şeklinde formüle etmektedir. Öte yandan pozitivistizmin temelini, insan düşüncesinin tarihî süreçteki ilerleyişini bilmek ve anlamak olduğunu söyleyen Comte'a göre insanlık teolojik, metafizik ve pozitif/bilimsel dönem olmak üzere üç ana aşamadan geçmiştir. Teolojik dönemde insanoğlu bilmediği ve bir türlü anlayamadığı olayları hep insanüstü, aşkın bir kaynakla açıklama yoluna gitmiştir. Metafizik döneme geçildiğinde değişik metafizik araştırma yöntemleriyle kendi başına var olan mutlak varlığı kavramaya çalışan insanoğlu, dönem boyunca pek çok metafizik kavram ve sorunlarla ilgilenmiştir. Comte metafizik dönemi, bilimsel döneme geçişte aşılması ve geride bırakılması en zor dönem olarak niteleyecektir.²⁶⁹ Pozitif/Bilimsel dönemde ise değişmeyen ve varlığı kendinden olan varlığa yönelen metafiziksel araştırmalar, yerini görüneni/fiziki olanı anlamaya yönelik pozitivist/bilimsel araştırmalara bırakmıştır. Bu dönemde insanoğlu deney ve gözleme konu olacak olay/olgularla ilgilenmekte ve bu olay/olgular arasındaki ilişkileri ortaya çıkaracak yapı, düzen ve yasalar oluşturma peşinde koşmaktadır.²⁷⁰

²⁶⁷ Gordon Marshall, "Pozitivizm", *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev.: Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim-Sanat Yay., Ankara 1999, 599.

²⁶⁸ Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, "Olguculuk", *Felsefe Sözlüğü*, Bilim-Sanat Yay., Ankara 2003, 1061.

²⁶⁹ Gordon Marshall, "Auguste Comte", *Sosyoloji Sözlüğü*, 106.

²⁷⁰ Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, "Auguste Comte", *Felsefe Sözlüğü*, 304; Akseki, Comte'un üç hal yasasını izah ederken ağırlıklı olarak dinî bir terminoloji kullanmıştır. Devirleri Din, Felsefe ve İlim devri diye başlıklandıran Akseki, ilk devirde insanların din ile yaşadığını ve Allah'a da saf bir akide ile iman ettiğini söyler. İkinci devirde ise mutlak varlık olan Allah hakkında bilgi edinmeye çalışan insanın hayır ve şerr üzerinde düşündüğü ve ilk devirdeki saf itikatlar yerini şüpheli akideye bıraktığını ifade eder. Üçüncü devirde ise yaşayış ve saadetin tabii ve müspet ilimlere bağlılıkla mümkün olduğunu anlayan insanın maddi ihtiyaçlarının, ahlâki isterlerinin ve olgunluk gayelerinin sadece bu yolla sağlanabileceğini düşündüğünü belirtir. Akseki'nin tercih ettiği bu üslubunun ayrıntısı

Fiziki dünyayı tanımlayan bu yasalar, insanoğlunun hayatını çepeçevre kuşatıp merkezi bir konuma sahip olduktan sonra hayatı anlamlandıran esaslar olduğu gibi bilime/akla uygun olmadığı düşünülen şeylerin dışlanma ve yadsınmasına da bir dayanak olmuştur.²⁷¹ Bu doğrultuda bilimsel dönemle birlikte insanlığın çocukluk aşaması olarak nitelenen ve akıl dışı olgularla dolu olduğu söylenen din devrinin geride bırakıldığı daha doğrusu dinî izah şekillerinin bilimsel gelişmeler karşısında geçersiz kaldığı ve gelecekte dinlerin bütünüyle ortadan kalkacağı ifade edilmiştir.²⁷²

Pozitivist düşünceyle benzer bir çerçevede gelişen ve dönemde dinlerin menşesine dair tartışmalara istikamet veren bir diğer metot da hayatın her alanında sürüp giden bir terakki fikrine dayanan tekâmülcü görüştür. Esasında gerek klasik gerekse modern dönem İslâm düşüncesi tekâmül fikrine yabancı değildir. Allah'ın yaratma fiiline halel getirmeden tekâmülün bir yaratma safhası olarak görülmesi, Müslümanlar tarafından bilinen ve bazı düşünürlerce de savunulan bir fikirdir.²⁷³ Mesele 19. yüzyılla birlikte canlıların ortaya çıkış ve gelişmelerini Tanrı'nın inayet ve müdahalesiyle değil de, tabiatın tesiriyle olduğunu savunan araştırmaların kabul görmesinde düğümlenmektedir.²⁷⁴ Sosyal Darwinizm'in evrim tasavvuru çerçevesinde şekillenen bu düşünce, din fikrini veya diğer bir ifadeyle Tanrı inancını insanın ürettiği ve zamanla gelişerek bugünkü halini aldığı tezi üzerine kuruludur.²⁷⁵ Buna göre din hurafe, batıl inanç ve putperestlikle başlamış, insanoğlunun kemale doğru seyri istikametinde tekâmül ederek tevhit akidesine sahip bir hale gelmiştir. Bu yönüyle tekâmülcülere göre, tevhit inancı son derece yeni bir inanç olmanın yanı sıra Sami ırkının kafa yapısı özelliklerini taşıyan ve hatta onun mahsulü olan bir akidedir.²⁷⁶

Bununla birlikte bu görüşte olanlar, insanların fiziki olarak zayıflıktan kuvvetliliğe geçerken akli olarak da cehaletten ilme yükseldiğini, gerek bedenî gerekse ruhî his ve maharetlerinde önemli gelişmeler olduğunu belirtirler. Maddi tekâmülün beraberinde ruhî tekâmülü getirdiği fikrine yaslanan bu düşünce şekline göre maddi

için bkz. Ahmed Hamdi Akseki, "Mukaddime", *Allah'ın Peygamberine Emanet Ettiği Ebedî Risâlet*, Abdurrahman Azzam (Yaz.), (Çev.: H.Hüsnü Erdem), Sönmez Neşriyat, İstanbul 1961, 11.

²⁷¹ İlhan Kutluer, "Pozitivizm", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 336.

²⁷² Ahmed Hamdi Akseki, "Mukaddime", 11

²⁷³ Bu hususa dair örnekler için bkz. İsmail Hakkı İzmirli, "İslâm'da Tekâmül Nazariyesi", *Sebilürreşad*, II (30), Şubat 1949, 67-68.

²⁷⁴ Mehmet Bayraktar, "Tekâmül Nazariyesi", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2011, XL, 338.

²⁷⁵ Fatma Aygün, "Dinin ve "Yüce Varlık" İnancının Kökenine İlişkin Tartışmalara Genel Bir Bakış", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14 (1), 2016, 204.

²⁷⁶ M.Abdullah Draz, *Din ve Allah İnancı*, 121.

sahadaki gelişmeler insanların inanç dünyasını da değiştirmiş, başta putperest ve hurafeci bir inanca sahiplerken yaşadıkları bedenî ve ruhî değişimler sayesinde tevhit inancına ulaşmışlardır.²⁷⁷

Aynı şekilde modern dönemle birlikte ortaya çıkan ve dinlerin kaynaklarını açıklayan animizm, totemcilik, büyü, atalara tapınma ve naturizm gibi nazariyeler de evrimci görüşe istinat etmektedir.²⁷⁸ Bu yaklaşımlar, her ne kadar birbirlerinden farklı izah şekilleri ortaya koymuşsalar da esasında tekâmül fikri çerçevesinde gelişen ve hatta her biri tekâmülün bir aşamasını oluşturan düşünceler olarak mütalaa edilmiştir. Buna göre dinler animizmle başlamış, fetişizm, totemizm, paganizm ve son olarak da monoteizm şeklinde tedrici olarak inkişaf ve tekâmül etmiştir.²⁷⁹ Bununla birlikte dinlerin kökenini ruhlara ve ecdada ibadet anlamına gelen animizmle değil de, tabiî kuvvet ve maddelere karşı korku ve ümit duygularının ortaya çıkardığı ve tabiata perestiş demek olan naturizm olduğunu iddia edenler de olmuştur.²⁸⁰ Dinlerin animizmle veya naturizmle başlayarak aşama aşama monoteist bir inanca intikal edildiği iddialarına karşı dönemin âlim ve mütefekkirleri, insanların ilk dininin tevhit akidesi olduğunu ve tevhitten uzaklaşılması neticesinde bu tür itikatların ortaya çıktığını belirtmişlerdir.²⁸¹

Bu çerçevede Akseki, dinlerin ve dolayısıyla insanların menşelerini vahşetle açıklayan animist görüşün de, tabiata perestiş olduğunu iddia eden naturist düşüncenin de tutarlı olmadığını düşünmektedir.²⁸² İnsanlık tarihinin bir peygamberle başlamış olmasının vahşet iddialarını tek başına çürütmeye yettiğini düşünen Akseki, milletlerin menşelerine gidildikçe vahşetin değil medeniyetin arttığı ve bu hakikatin bilim, felsefe,

²⁷⁷ Hüseyin Atay, maddi tekâmül ile manevi tekâmül arasında doğru bir orantıdan ziyade ters bir orantının olduğunu düşünmektedir. Hüseyin Atay, “İslâmdan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı”, 84.

²⁷⁸ Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara 2002, 34.

²⁷⁹ Akseki'ye göre, tekâmülcüler bu nazariyeleri, neticesi monoteizm olan bir tekâmülün safhaları olarak mütalaa etmişlerdir. Akseki'nin aktardığı bilgilerin ayrıntısı için ayrıca bkz. Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 158.

²⁸⁰ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 163.

²⁸¹ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 19; “...İslâm itikadına göre Âdem ile “Dini Hak ve Dini Tevhid” ikizdir. İlk insan sahnei tabiate atıldığı ve kendisini bildiği günden itibaren Allah'ını anlamış, O'na tazim ve ubudiyet etmiştir. Beşerin dinde olan ihtilâf ve dalâleti, insanlar arasında görülen şirk, putperestlik, Allah'a karşı küfr-ü isyan sonradan arız olma marazî bir halettir. Kitap ve sünnete müstenid bulunan İslâm itikadı işte bu suretledir. İslâm'ın tahrir eylediği bu itikad, son asır feylesoflarından bazıları tarafından da müdafaa edilmektedir.” Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 174; Akseki'nin bu istikametteki benzer ifadeleri için ayrıca bkz. 175.

²⁸² Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 167-172.

tarikh ve mukaddes kitaplarla sabit olduğunu ifade eder.²⁸³ Diğer taraftan Akseki'ye göre din fikri, insanın kendisini tabiat kuvvetleri karşısında aciz ve zayıf bir halde bularak şerlerinden emin olmak ve merhametlerini kazanmak amacıyla tabiattaki kuvvetlere ibadetten doğmuş olsaydı, inanç ve ibadetin ilk olarak tabiattaki en kuvvetli ve en büyüğüne karşı yapılması gerekirdi. Buna karşılık insanların güç ve büyüklük olarak kendilerinden aşağıda olan maymun, kertenkele, ördek ve tavşan gibi varlıklara tapmış olması, naturist düşüncenin realiteyle çatıştığını göstermektedir.²⁸⁴

Dönemdeki âlim ve mütefekkirler, dinlerin menşesine dair ortaya çıkan bu yaklaşımların bilimsel bir metoda dayanan araştırmalardan ziyade batıl ve indi fikirlere ulaştıran “Tettebbuatı Ric’iyye Nazariyesi” ile elde edildiğini vurgulamışlardır. Maddi sahadaki tekâmülün bütün alanlar için geçerli olduğu fikrine yaslanan ve evrimci bir yöntem olan bu metodun maddi sahada geçerli olmasına karşılık dinî meselelerde kabili tatbik olmadığıyla ilgili birçok yazı kaleme alınmıştır.²⁸⁵

Gerek Darwin’in biyoloji alanındaki nazariyelerini sosyal, kültürel ve özellikle dinî alana teşmil etme gayretleri ve gerekse pozitivist düşüncenin bilimsel bilgi dışındaki diğer bilgi türlerini yadsıyan tavrı, hayatın her alanında geçerli mutlak bir terakki/tekâmül fikri üzerine kurulmuştu. Dönemde sınırları pozitivist ve evrimci görüş çerçevesinde belirlenen bu terakki/tekâmül fikriyle dinlerin menşesinin ilâhî olmadığı, bütünüyle beşerî birer faaliyet olduğu iddialarına karşılık âlim ve mütefekkirler, hem geleneksel İslâm düşüncesini yansıtan hem de zamanın hissiyatıyla uyumlu bir metod geliştirmişlerdir. Daha açık ifade edecek olursak, dönemde kutsal metinlerde yer alan bilgilerle verilen cevapların yanı sıra terakki ve tekâmül fikrinin merkeze alındığı ve hatta pozitivist izah şekillerinin de hesaba katıldığı bir cevaplama biçimi tercih edilmiştir.²⁸⁶

²⁸³ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 16.

²⁸⁴ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabî ve Umûmî Bir Dindir*, 166.

²⁸⁵ “Tettebbuatı Ric’iyye Nazariyesi”ne yönelik dönemde yapılan tenkitler için ayrıca bkz. Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 49-51; Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, Dipnot no: 2, 380 ve 422-425; Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabî ve Umûmî Bir Dindir*, 172; Hüseyin Atay, “İslâmdan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı”, 84-85.

²⁸⁶ Elmalılı'nın Comte'un üç hal nazariyesini değerlendirme şekli, dönemdeki âlimlerin terakki ve tekâmül fikrine yakın olduklarını gösterir: “*Oğüst kont insan üç hal geçirir: “ilk fitratında ilahî, sonra ma’ba’det-tabî, sonra tabî olur” dediği zaman evvela bu fitratı itiraf, sonra da kendinde o fitratın bozulmuş ve bozukluğun tekarrür etmiş olduğunu ilan eylemiştir ki bu onun bütün insanlığı görmesinde değil, yalnız kendindeki tegayyüri fitratı görerek sair insanları da bigayri hakkın kendisine kıyas*

Bu çerçevede dinleri hak ve batıl dinler olarak tasnif eden klasik görüşe uygun olarak hak dinlerin ilâhî vahyin ürünü olduğunu ve bu anlamda insanoğlunun bir din ikame etmesinin mümkün olmadığını vurgulayan²⁸⁷ âlim ve mütefekkilere göre beşeriyetin ilk dini, ilâhî vahyin çerçevesinde teşekkül etmiş olan tevhit dinidir, yani hak dindir. İnsanoğlu varlık sahasına çıktığı günden itibaren yaratanından haberdar olmuş ve O'na ibadet etmiştir.²⁸⁸ İlk insandan bu yana din inancı ister iptidai isterse medeni olsun bütün insanlarda var olan bir histir. İptidai insan ile aydın ve olgun insanın inancı arasındaki temel fark, O kudreti belirlemede ve O'na verilen isimlerde ve vasıflardadır. Bundan dolayı din fikri veya Allah inancı, beşeriyete sonradan aşılannmış bir şey olmayıp ruhun fitri bir hissidir.²⁸⁹

Din hissinin insan fıtratında yer alan bir hakikat olduğu fikrine yaslanılarak inşa edilen cevapların akla ve mantığa istinat eden bir yapıda olmasına da dikkat edilmiştir. Bu noktada bütün ilâhî dinlerin esasında İslâm dini olduğunu belirten âlim ve mütefekkilere “İslâm, tabîi ve fitrî bir dindir.” şeklinde ortaya koydukları formülasyonla din hissinin insan yaratılışının ve doğasının ayrılmaz bir parçası olduğunu ifade ederek rasyonel bir çizgide hareket etmişlerdir.²⁹⁰ Bu sayede dinlerin menşeiyle ilgili modern dönemde ortaya çıkan teorilerin geçersizliği zamana uygun bir üslupla serdedilmiştir. Zira dönemde İslâm'ın fitrî ve tabîi olduğu söylemi, İslâm'ın hem akıl ve mantık dini hem de insanlığın ilk dini olduğunun bir tür ifade etme biçimidir.²⁹¹ Örneğin Akseki'nin Cumhuriyet döneminde kaleme aldığı *İslâm, Dini Fıtridir* ile *İslâm Fıtrî, Tabîi ve Umûmî Bir Dindir* eserlerine verdiği isimler bir tesadüfün aksine İslâm'ın akla uygun ve akklı önemseyen bir din olduğunu ve aynı zamanda dinlerin de esasını teşkil ettiğini vurgulama amacına matuftur. Akseki'nin mevzuu ifade etme şekli de bu çerçevede önemli bir örneklik teşkil etmektedir:

etmesindendir. Hâlbuki terakki ve tekâmül fıtratın bozulmasında değil, inkişafındadır.” Elmalı'lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*(1-9) 4, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979, 2326.

²⁸⁷ M. Abdullah Draz, *Din ve Allah İnancı*, 188.

²⁸⁸ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 15, 17; Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 47.

²⁸⁹ Ahmed Hamdi Akseki, “Allah ve Din Fikri”, *Son asrın İlim ve Fen adamlarına Göre ilim-Ahlâk-İman*, M. Rahmi Balaban (Der.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1986, 3.

²⁹⁰ Süleyman Uludağ, “İslâm'ın Bir Savunucusu Olarak Ahmed Hamdi Akseki”, Hüseyin Arslan-Mehmet Erdoğan (Haz.), *Ahmet Hamdi Akseki (Sempozyum)*: 2-4 Kasım 1994-Antalya: Bildiriler (31-38), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2005, 33.

²⁹¹ Bu hususla ilgili örnek metinler için ayrıca bkz. Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 72; Ömer Nasuhî, “Hiss-i Diyanet Fıtridir”, *Mahfil*, 5 (55), Aralık 1924, 116-118; Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 7; *Ahlâk Dersleri*, 285.

“...dinî his ve hareketlerin menşei insanın Akl-ı selimi’dir, fitratı’dır; şu halde din, insanla birlikte doğmuştur. Kendini duymak, kendinin kendi olduğunu anlamak insanda nasıl bedihî bir şuur ise, kâinatın bir yaratıcısı olduğunu anlamaya çalışmak ve bilmek de ona yakın ve onunla beraber bulunan bedihî bir bilgidir. Şu kadar ki birincisi açık, ikincisi gizlidir. Bununla beraber herhangi bir vesile ve tenbih ile, gelişmeye meyyaldir. Âfâkî, enfüsî bir hadise, insanda fitrî olan bu duygunun gelişmesine hizmet eder.”²⁹²

Akseki, her ne kadar dinin menşei akl-ı selime, fitrat-ı beşeriyeye dayandırmış olsa da bu his ve şuurun ortaya çıkmasını vahy-i ilâhî ile beyan ve takviye olunması şartına bağlayacaktır. Peygamberler aracılığıyla ulaştırılan ilâhî vahiy sayesinde insanların dinî hislerinin inkişaf ettiğini söyleyen Akseki, hak dinlerin menşeinin de “Vahy-ü Nübüvvet” olduğunu belirtmiştir. Din fikrinin vahiy ve nübüvvete müstenit olmasının akla münafî bir durum olmadığını da ifade eden Akseki’ye göre din hem akli, hem de naklidir.²⁹³ Tam bu noktada mesele Allah’ın varlığını aklın bilip bilemeyeceğiyle ilgili klasik kelâm tartışmasına da uzanmaktadır. Beşeriyetin akl-ı selimle din ve şeriatı idrak edip edemeyeceği hususunda Mu’tezilî, Eş’arî ve Mâtürîdî görüşlerin birbirlerinden farklı olduğu bilinmektedir. Burada dînin mâkul ve fitrat-ı beşerde mevcut olduğunda bütün İslâm mezhepleri müttelik olmakla beraber akıl ve fitratın müstakil bir menşe olup olmamasında ihtilaf etmişlerdir.²⁹⁴

Öte yandan son dönem Osmanlı düşüncesinde terakki/tekâmül fikri, aktif bir toplumun muharrik gücü olarak algılandığı gibi insan türünün biyolojik menşei, ilk ortaya çıkışından bugüne gelinceye kadar ki serüvenini açıklayan bir kavram olarak da algılanmıştır. Bu çift yönlü algı modern Batı medeniyeti seviyesine çıkma hedefi olan Cumhuriyetle birlikte kuvvetlenerek devam etmiştir. Bu çerçevede dönemdeki âlim ve mütefekkirler, toplumu mevcut kötü durumdan kurtararak dinamik bir yapıya kavuşturacak ve böylelikle gelecekte ümitvar bir hale getirecek bir terakki ve tekâmül fikrini merkeze alırken insanın biyolojik menşei izah eden ve türler arası geçiş fikrini

²⁹² Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîi ve Umûmî Bir Dindir*, VII; Ahmed Hamdi Akseki, “Allah ve Din Fikri”, 4; “İradesi bütün bir mevcudat üzerinde hâkim bir Allah’ın varlığını, hayır ile şerrin, fazilet ile rezîletin ayrı ayrı şeyler olduğunu anlamak ve tasdik etmek, insana mahsus rûhî ve fitrî bir keyfiyettir. İnsan doğarken bununla beraber doğmuştur. Bu nokta-i nazardan diyebiliriz ki, dinin menşei, fitrat-ı beşeriyedir, Akl-ı selîmdir” A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 13.

²⁹³ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîi ve Umûmî Bir Dindir*, 142-143.

²⁹⁴ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 14; Benzer açıklamalar için bkz. Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîi ve Umûmî Bir Dindir*, 142-143.

ifade eden bir tekâmül düşüncesine ise kesin bir şekilde karşı çıkacaklardır.²⁹⁵ Zira Darwin'in biyolojik çalışmaları çerçevesinde anlaşılan terakki/tekâmül, hem insanın müstakil olarak yaratılmış bir varlık olduğunu inkâr etmek hem de insan türünün terakki ede ede bugünkü haline ulaştığını kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu ise insanı, Allah'ın kıymet verdiği bir yaratık olarak değil de, tabiatın başarılı ve gelişmiş bir hayvanı şeklinde algılamaktır.²⁹⁶ Bu durum, Hz. Âdem'i ilk insan ve ilk peygamber olarak kabul eden ve insanların ilk dininin de tevhit dini olduğunu çok sarih bir şekilde ifade eden İslâmî kaynaklarla tam olarak çelişmektedir.²⁹⁷

Bu noktada dönemdeki âlim ve mütefekkirler, insan türüne yönelik biyolojik tekâmülü reddetmede hemfikir²⁹⁸ olmakla birlikte insanlığın ilk dini olan hak dinde, yani İslâm dininde bir terakki ve tekâmülün olup olmadığında ihtilaf etmişlerdir. Âlimlerinin bir kısmı sınırlı bir tekâmülden bahsetmiş ve bunun da dinin sadece şer'î alanında vuku bulduğunu savunurken diğer bir kısmı da itikat sahasını da içine alan bir tekâmülden söz etmişlerdir. Tekâmülün dinin tamamında geçerli olduğunu savunanlara göre insanoğlunun ilk dini İslâm olmasına rağmen bu dinden Hz. Muhammed'e gönderilen din anlaşılmamalıdır. Zira ilk insan dönemindeki İslâm dininin ana vasfını bir olan Allah'a ve ahirete inanmak ile ilk insanın kabiliyetine göre gönderilen hükümler oluşturmaktadır. İnsanlık tekâmül ettikçe dinlerde tekâmül etmiş hem itikat sahası hem de şeriat kısmı kemale ermiştir.²⁹⁹ Kısacası İslâm'ın ilk şekli ile son şekli arasında Allah'a ve ahirete inanç dışındaki hususlarda bir tekâmül ve değişiklik söz konusu olmuştur.³⁰⁰ Bu noktada Yörükân'ın tevhit akidesini zihni bir tekâmüle bağlayan yorumları da bu düzlemde anlaşılmaya müsait olduğu gibi dönemdeki bilimsel yorumlarla da benzerlik göstermektedir.³⁰¹ Nitekim dönemin âlim ve aydınları tarafından

²⁹⁵ Fulya İbanoğlu, "Akseki'nin Biyolojik ve Sosyal Evrim Yaklaşımı: "Beşeriyetin Kaynağı Hz. Adem ise Kemal-i Medeniyet Niçin Muhal Olsun?", *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu*, DİB Yay., (08-09 Kasım 2013-Antalya), Ankara 2017, 464.

²⁹⁶ M. Said Özervanlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 35.

²⁹⁷ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 16.

²⁹⁸ Darwin'in evrimci görüşlerini ve özellikle de insan ile maymun türünün aynı atadan geldiği iddiasını reddeden bir değerlendirme için bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*(1-9) 1, 330 ve 379; Benzer bir tavır için ayrıca bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm Mütefekkirleri İle Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, (Sad.: Süleyman Hayri Bolay), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1973, 35-39.

²⁹⁹ "Tekâmül dini nehyetmediği gibi din de tekâmülü nehy etmez. Din bütün müesseseler gibi tekâmüle tâbidir. Din doğar, büyür, terakki ve tereddi eder." İsmail Hakkı (Baltacıoğlu), *Din ve Hayat*, (2. bs.), Kader Matbaası, İstanbul 1339, 29.

³⁰⁰ Hüseyin Atay, "İslâmdan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı", 86.

³⁰¹ Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 189.

İslâmi geleneğin Hz. Âdem ile başladığı, insanların olgunluğu ve akli yetkinliğinin artmasına paralel olarak vahyin içeriğinin de zenginleşip giriftleştiği ve bu durumun Kur'an'ın inzaliyle nihayete erdiği fikri, modern dönemde sosyal evrim teorileri için bir dayanak olarak kullanılacaktır.³⁰²

Bu yaklaşımlara karşılık dönemin önde gelen âlimleri, itikat sahasını tekâmülün dışında tutan bir metot takip etmişlerdir. Örneğin Ömer Nasuhi, ilâhî dinlerin itikat bölümlerinin sabit, şer'i kısımlarının ise zamanın ve şartların değişmesine bağlı olarak tekâmüle açık olduğunu belirtir. Meseleyi nesihle ilişkilendiren Ömer Nasuhî'nin tavrı dönemdeki din-şariat ayrımlarıyla da örtüşmektedir.³⁰³ Yalrkaya³⁰⁴ ve Akseki de dönemin hâkim düşüncesi olarak görülen terakki/tekâmül fikriyle çatışmamaya özen gösteren bir yaklaşım şeklini tercih edeceklerdir. Nitekim dönemde sıklıkla yapılan din-şariat ayrımında vurguların değişken yapıda olduğu söylenen şariat kısmında yoğunlaşmasında bu bakışın önemli bir etkisi olmuştur. Dinin şariat kısmının dinamik bir yapıda olduğunun ifade edilmesi, aktif ve gelecekte ümitvar bir toplum inşasına imkân verdiği gibi zamanın hissiyatına uygun yorumlar yapılmasına da imkân vermekteydi. Bu durum dönemdeki din-şariat ayrımları geleneksel dönemdekinden farklı olarak evrim, sekülerizm, bilim, akıl, mantık ve daha da önemlisi Müslümanların geri kalmışlığının verdiği ağır psikolojinin dâhil olduğu bir çerçevede şekillendiğini göstermektedir. Akseki'nin "Dinlerin Tekâmülü" başlığında serdetmiş olduğu görüşleri de bu istikamette okunmaya müsaittir:

"Bize göre, dinlerin esası birdir. Bugün Kur'an-ı Kerim'in talim eylediği usul-i dîn ve i'tikaad ne ise; ilk insanların din ve i'tikaadı da o idi. (...) Enbiyanın müttetik oldukları usul-i dîn, iman ve i'tikaad mevzûu olan ûmumî düsturlar ve bunlara istinad eden ahlâkiyyattır. Esas itibariyle bunlarda değişiklik ve tekâmül yoktur. Fakat peygamberlerin ümmetlerine tebliğ buyurdıkları şer'î hükümlerde değişiklik ve tekâmül vardır.(...) dinlerde olan tekâmül ve değişiklik dinlerin aslında değil, şer'î hükümler denilen fûrû'dadır. Çünkü: Usul-i dîn, maksad-ı aslî olup onda zamanın, mekânın, mizacın te'siri yoktur. (...) Bununla beraber, dinlerin tedrici bir surette tekâmül etmiş olması da, muhakkak bir şeydir. Bunu da inkâr edemeyiz. Fakat bu tekâmül, şuursuz ve kendiliğinden olan bir şey değil, belki İlm-i İlâhînin muktezasıdır. (...) Bu aynı zamanda

³⁰² Hamilton A. R. Gibb, *İslâm'da Modern Eğilimler*, 47.

³⁰³ Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 52, 69-74.

³⁰⁴ M. Şerefeddin Yalrkaya, *Dinî Makalelerim*, 58.

tekâmül kanununa da muvafıktır. Allahu Teâlâ Hazretlerinin, insanları kendi hallerine, kendi istidatlarına, bulundukları zaman ve mekânlarına, muttasıf oldukları mizaca muvafık ahkâm ile mükellef tutması; kullarının maslahat ve menfaatlerine riâyet eyleyerek zaman ve mekânın, istidat ve mizacın ihtilaflıyla ahkâmını da ziyade etmesi veyahut evvelki hükmünü tamamen kaldırıp yerine başka bir şey koyması, ilim ve hikmetine uygundur. (...) suhuf halinde başlayan mukaddes kitaplar da itikadî, ilmî, ahlâkî ve içtimâî bütün ihtiyacatını takrir eden usul-i ammeyi muhtevi Kur'an ile nihayet bulmuştur.(...) Cenab-ı Hak, bu dinin itikat ve ahkâmını her zaman ve mekâna, muhtelif istidat ve mizaca uygun bir şekilde kılmış ve bununla beşeriyeti mükellef tutmuştur."³⁰⁵

Diğer taraftan dönemde söz söyleyen âlim ve mütefekkirler, dinin akidevi yönden sabit esas ve hakikatlere dayandığını ve bu durumun hak dinlerin ortak noktasını oluşturduğunu belirterek ³⁰⁶ evrimci görüşün değişken esaslar üzerine inşa ettiği teorilerin tutarsızlığını ifade etmişlerdir. Dinlerin menşesine ve gerekliliğine dair dönemde ortaya çıkan iddialar ve bu iddiaların âlimler tarafından cevaplanma düzeyi, meselenin zihnî ve entelektüel bir faaliyet veya önemsiz bir tartışma olmadığını, gelecekte dinlerin ortadan kalkacağını iddia eden pozitivist düşüncenin çürütülmesine yönelik bir hamle olduğunu göstermektedir. Esasında tam da bu noktada gelecekte din olgusunun olmayacağını söyleyen pozitivist düşünce ile dinlerin bir tekâmül neticesinde monoteist bir yapıya ulaştığını iddia eden evrimci görüş birleşmektedir. Zira din müessesesini beşerî mevzuattan saymak³⁰⁷ gelecekte dinlerin olmayacağını söylemenin bir diğer şeklidir. Bundan dolayı dönemdeki tartışmalar ve vurgular, bir taraftan din hissinin akli ve fitrîliği ile dinlerin ilâhî esaslara istinat ettiğinde yoğunlaşırken diğer taraftan da insanoğlu var olduğu müddetçe din olgusunun da devam edeceği hususunda yoğunlaşmıştır. Akseki'nin meseleyi temellendirme şekli de bu bakışa işaret etmektedir:

*"... din fikri insanla beraber doğmuştur.(...) din, beşeriyetin levazımındandır. Beşeriyet yaşadıkça din de ebediyen yaşayacak, fikrin, idrakin, düşünce ve anlayışların yükselmesiyle din fikri daha ziyade daha esaslı bir şekilde kuvvet bulacaktır"*³⁰⁸ *"...her şey bir gün yok olur; olabilir ki, akli, ilmî, sınaî kuvvetlerin serbest kullanışları sekteye uğrar, bunlar hep mümkün şeylerdir. Âlemde olmayacak bir şey vardır: tedeyyün fikrinin büsbütün yok edilmesi. Hayır! Din ebedi olarak yaşayacaktır ve o, insanın fikrini maddi*

³⁰⁵ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 25-27.

³⁰⁶ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîi ve Umûmî Bir Dindir*, XII, 184, 249; "Mukaddime", 6.

³⁰⁷ Ahmed Hamdi Akseki, "Mukaddime", 12.

³⁰⁸ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 12-13.

bir çamur hayatı gibi dar bir sahada sıkışık bir halde bulundurmak isteyen maddiyyûn mezhebinin batıl olduğuna en belîğ bir delil teşkil edecektir.”³⁰⁹

Dönemde pozitivist düşüncenin gelecekte dinin olmayacağı fikri, kesin bir şekilde reddedilirken diğer esaslarının tashih edildiği, yeniden yorumlandığı, muhteva ve sınırlarında değişiklik yapılarak farklı bir alana taşındığı bir yaklaşım şeklinin de belirdiğini görmekteyiz. Bu durum âlim ve mütefekkirlerin pozitivist düşüncüyü benimsedikleri anlamına gelmemekle birlikte bu hâkim düşüncenin dönemde bir baskı oluşturduğunu ve meseleleri ele alanları dinî görüş ile devrin kabulleri arasında bir denge kurmaya ittiğini söyleyebiliriz. Nitekim dönemin önde gelen isimlerinden İzmirli İsmail Hakkı’nın bütün bir peygamberler tarihini Comte’un üç hal yasası üzerinden tekâmülcü bir bakışla temellendirmesi, dönemdeki denge arayışları için iyi bir örneklik teşkil etmektedir:

“Geçmiş peygamberler zamanında insanlar, umumi hayata nispetle çocukluk devrinde idi. O vakitler hayal hakikatten daha ziyade te’sir ediyordu. Peygamberlere içlerinde olduğu müddetçe boyun eğerdiler. Yüce peygamberler, içlerinden ayrılırsa yeni bir kisveye bürünerek eski batıl inançlarına dönerlerdi. Bu dönüş o şiddette kuvvetli olurdu ki diğer bir şerefli peygamber gönderildiği zaman her halde ona karşı gelirler ve bir an karşı gelmekten, mücadeleden geri kalmazlardı. Geçmiş peygamberlerin tebliğ ettiği hak din, esasından çıkıyor, tahrif ve değişikliğe uğruyordu. Zaman geçti insanlar çocukluk devrinden kurtuldu, olgunluk devrine erdi. Ebedi bir dine tabii meyil(isti’dat) hâsıl oldu. Herkes maddi ve manevi kuvvetlerinden istifade edecek şekilde hürriyete malik kılmak için doğru kanun üzere iyilik ve ihsan sahibi yaratıcı, peygamberlerin sonuncusunu fitri din ile gönderdi.”³¹⁰

³⁰⁹ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitri, Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, VII-VIII.

³¹⁰ İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm Dini ve Tabii Din*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., (Takdim ve Notlarla Sad.: Osman Karadeniz), İzmir 1998, 30-31; Akseki’nin üç hal yasasına bir aşama da ekleyerek insanlık tarihi için değil de, bizzat insanın dinî/ ahlâki değişim ve dönüşümleri izah etmek için kullanması da bu çerçevede değerlendirilebilir. Yine bu durum tekâmül fikrinin sadece dinin ahkâm kısmıyla sınırlı tutulmadığı diğer alanlarda da devreye sokulduğunun önemli bir işaretidir. Akseki’nin bu istikametteki fikirleri için bkz. Ahmed Hamdi Akseki, “Mukaddime”, 12-13.

1.3. İSLÂM'IN ÜSTÜNLÜĞÜ VE DİĞER DİNLERLE MUKAYESESİ

1.3.1. İslâmiyet ile Hristiyanlık ve Yahudilik Mukayesesi

Kurtuluş savaşını Batı medeniyetine diğer bir ifade ile Hristiyan dünyaya karşı vermiş olan Cumhuriyet'in kurucu ve idare edici kadrolarının, örnek olarak da kendilerine Hristiyan Batı medeniyetini seçmeleri ve kurtuluşu modern Batı medeniyetine dâhil olmada görmeleri, bu topraklarda geçmişi iki asra yaklaşan modernleşme hareketlerinin devam ettiğini/edeceğini göstermektedir.³¹¹ Bununla birlikte Osmanlı modernleşmesi çerçevesinde İslâm'a ve diğer dinlere karşı inşa edilen bakış Cumhuriyetle birlikte farklılaşmış ve yeni bir mahiyet kazanmıştır. Meselenin yeni bir veçhe kazanmasında dönemde yapılan din tanımlarının önemli etkisi olduğu da bilinmektedir. Bu çerçevede Cumhuriyete gelinceye kadar İslâm dini inanç, ibadet ve ahlâka dair esasların yanı sıra hayatın her alanına dair söz söyleyen ve faal bir din olarak görülmüş ve diğer dinlerden üstün olduğu kesin bir şekilde vurgulanmıştır. Hristiyan Batı dünyasının bilim ve teknikte kat ettiği mesafeleri anlama biçimi de bu bakışa uygun olarak İslâm'ın akıl ve mantık dini olduğu ve terakkiye mani olmak şöyle dursun bizzat terakkiyi emrettiği istikametinde şekillenmiştir. Buna karşılık İslâm'ı sadece inanç ve ibadet alanlarıyla sınırlandırma fikrinin hâkim olmaya başladığı Cumhuriyetle birlikte İslâm'ın terakkiyi emrettiği söylemi “din tekâmüle mani olmamalıdır” şekline dönüşecek ve bu durum giderek İslâm'ın içtimaî, siyasi, hukuki ve ahlâki etkisini zayıflatıp daraltacaktır.³¹²

Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının, bilim ve teknikte ilerleyerek muasır medeniyetler seviyesine çıkmak için Batı'nın Hristiyanlıkla kurduğu ilişkiye benzer bir ilişkinin İslâm ile Türkiye Cumhuriyeti arasında kurulması gerektiğini düşünmeleri de bu bakışla alakalıdır. Bundan dolayı İslâm'ın sadece inanç ve ibadet alanıyla ilgilenmesi diğer alanların inşasında ise dönemin anlayışının daha doğrusu Batı/Hristiyan tipi bir bakışın bilhassa Protestan tavrın hâkim olması gerektiği ifade edilmiştir.³¹³ Bu durum

³¹¹ İsmail Kara bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Bir Batı'ya (iyi, ilim ve medeniyet merkezi Batı'ya) ulaşmak için bir başka Batı'dan (kötü, işgalci, sömürgeci, kâfir, ahlaksız Batı'dan) kurtulmak...” İsmail Kara, “İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, 41.

³¹² Rıdvan Özdiñç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 25.

³¹³ Özellikle Hristiyanlığın Protestan yorumu gelişmenin ve ilerlemenin muharrik gücü olarak algılanmış ve bundan dolayı benzer bir tavır geliştirilmiştir. Bu bakışın ayrıntısı için ayrıca bkz. Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, 181; Bu doğrultuda Protestan yorumlarla İslâm arasında önemli benzerliklerin

İslâm ile diğer dinlerin mukayesesinde bir çatallaşmayı beraberinde getirecektir. Siyasi merkez ve Batıcı aydınlar, modern bir toplum yapısı inşa etmek için örnek aldıkları Avrupa'yla ilişkilerini üstünlük fikrinden ziyade benzerlikler ve ortaklıklar üzerinden kurmaya çalışırken³¹⁴ dönemdeki âlimler, özellikle inanç ve itikat meselelerinden hareketle İslâm'ın başta Hristiyanlık olmak üzere diğer dinlerden üstün olduğunu vurgulamışlardır. Örneğin İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun 15 Mayıs 1928'de Milli Mecmua'nın hazırlamış olduğu beş soruluk ankette İslâm'ın Hristiyanlık karşısındaki ahlâki konumunu soran gazeteciye verdiği cevabı, İslâm ile Hristiyanlık arasındaki benzerlikleri ön plana çıkaran bir değerlendirme olması yönüyle dikkat çekicidir:

*“ Müslümanlık da Hristiyanlık gibi ahlâkî ve medenî dinlerden biridir. Her iki din insanların bazı ezeli iştiyaklarına tercüman olmuştur. Her iki din doğruluğun, iyiliğin ve güzelliğin mutlak şekillerini anlamaya değil, fakat yaşatmaya çalışan insanlık hamleleridir. Yalnız bu dinler arasında ihtilaf münasebetleri yerine ictihad farkları vardır. Fakat bu ictihadlar, ictihadlardan ibaret kaldıkça bir insan için bir dini diğerine tercih etmek imkânı yoktur. Binaenaleyh itikatlarımızın menşei içinde yaşadığımız milli cemiyetin dinî hayatı olması tabiidir. Diğer taraftan lazım ki, insanlar bedîî mezheplerden ayrıldıkları gibi, dinî telakkilerden de ayrılırlar. Yalnız bu ayrılık ictihad sahasında kalsın, husumetin topraklarına girmesin...”*³¹⁵

İslâm'ın diğer dinlerden üstün olduğu fikrinin tarihî süreç içerisinde yapılan bütün yorumlarda şu veya bu şekilde güçlü bir şekilde vurgulanmasına karşılık bu metinde hiç vurgulanmamış ve İslâmiyet ile Hristiyanlığın birbirlerine eşit ve benzer olduğu açıkça ifade edilmiştir. Ayrıca İslâm'ın ahlâkî ve medenî bir din olduğu fikrinin vurgulanması yönüyle de Cumhuriyet ideolojisinin meseleye yaklaşım şekliyle büyük oranda

olduğu hatta bu benzerliklerin itikat sahasını da içine alacak düzeyde geniş bir alanı kapsadığı modernist İslâmcılar tarafından da ifade edilmiştir. Muhammed Abduh'un sözleri bu duruma dair önemli bir örneklik teşkil etmektedir: “(Hristiyanlardan)...bir topluluk ortaya çıktı dinde ıslahat (reforme) yapmak ve onun aslî şekline dön(dür)mek istedi. Bu fırka dinde reformu İslâm'a oldukça yakın olan bir noktada gerçekleştirdi ve hatta dinde reform yapan firkadan doğan bazı topluluk Hz. Muhammed(s.a.s)'in peygamberliğini tanımak dışında, İslâm'la uyuşan bir akideye ulaştılar. İnanç esaslarında İslâm'ın akideleriyle uyuşan reformlar yaptılar, onların inandıkları şeyler ruh veya esasta değil, sadece isim yönünden ve ibadetlerin yapılaş şekilleri bakımından İslâm'dan ayrılıyordu.” Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, (Çev.: Sabri Hizmetli), Fecr Yay., Ankara 1986, 224.

³¹⁴ “Kemalizm, İslâm şark ve Hristiyan garp an'aneleri arasındaki ihtilafın artık bir vehimden başka bir şey olmadığını ortaya koydu. Her iki âlemin ananelerini de kucaklayan Türk tecrübesinin verdiği büyük hayret içinde, şark ve garp, artık bu harikulâde vakıayı tâ içinden yaşar” diyen Peyamî Safa, İslâm ile Hristiyanlık arasındaki mesafelerin Cumhuriyetle birlikte kısaldığı fikrini dillendirmektedir. Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu-Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 1988, 65.

³¹⁵ Düccane Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet 1*, 247.

örtüşmektedir. Yine politik ve teorik bir metin izlenimini veren bu ifadeler, İslâmiyet'in son din olması ve günümüze kadar sahil bir şekilde gelmesinin kazandırdığı hususiyetlere hiç yer vermeyerek üstünlük fikrinden vazgeçildiği ve buna uygun bir metot benimsendiği izlenimi vermektedir.³¹⁶ Bunun yanı sıra burada sadece İslâm dininin üstünlük fikrinden vazgeçilmemiş aynı zamanda İslâm'ın modern dünyada var olabilmek için hâkim medeniyetin dini olan Hristiyanlıkla benzer işlevleri görmesi gerektiği de bir şekilde ihsas ettirilmiştir.

Siyasi merkezin ayrılıkları çağrıştıracak yorumlardan uzak durma isteğine rağmen dönemdeki âlimler, İslâm'ı merkeze alarak diğer dinlerin inanç yapısına ve bilgi kaynaklarının gayri sahilliğine dair değerdendirmelerde bulunmuşlardır.³¹⁷ Fakat İslâm dini ile diğer dinleri mukayese eden bu değerdendirmeler, geleneksel dönemde olduğu gibi diğer dinlere bir reddiye yazma veya görüşlerini çürütme şeklinde olmamıştır.³¹⁸ Bunun yerine İslâm'ın inanç ve prensiplerinin hem fitrata ve akla uyduğunu hem de çağın getirdikleriyle çatışmadığını ispat eden bir metot takip edilerek İslâm'ın diğer dinlerden üstün olduğu fikri savunulmuştur.³¹⁹

1.3.1.1. Ulûhiyet/Tevhit Merkezli Mukayeseler

Dönemde ilk olarak İslâm'ın saf ve duru bir tevhit akidesine sahip olduğunu vurgulayan âlim ve muhafazakâr aydınlar, İslâm ile diğer dinler arasındaki temel farkın tevhit anlayışından kaynaklandığını ifade etmişlerdir.³²⁰ Bu çerçevede hak dinlerin temelinin tevhit akidesi olduğu fakat zamanla bu akideden uzaklaşarak şirke düşüldüğü yönündeki yorumlar da İslâm'ın tevhit inancındaki hassasiyetine vurgu yapma amacı taşımaktadır. Zira bütün dinlerin tek bir kaynaktan neşet ettiği

³¹⁶ Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, 187

³¹⁷ "Müslümanlık bugünkü Hristiyanlığı, Allah'ı küçültücü olmak itibariyle kabule şayan bulmayan bir itikat ve Allah'ın birliğine çok önem veren İsa'nın hayatı ve öğrettikleri ile kabil-i telif olmayan bir din diye takbih etmektedir. Müslümanların bugünkü Hristiyanlık hakkında ileri sürdükleri başlıca itham, Hristiyanlığın İsa'ca öğretilen hakikatlerden ayrılmış olması ve Hristiyanların, hakikat açıkça kendilerine gösterildikten sonra hata da ısrar etmesidir." Muhammed Sadık-Dudley Wright. Phil. D., *Hristiyanlık Karşısında İslâmiyet*, (Ter.: Şinasi Siber), Diyanet İşleri Reisliği Yay., Ankara 1960, 16.

³¹⁸ M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 160.

³¹⁹ "...Hristiyanlık gibi aslı bozulmuş, esrarlı hükümleri içeren, gerçek aydınların idrak ve anlayışlarına nüfuzdan mahrum olan bir din, İslâmiyet gibi parlak, saf, akılcı esasları içeren gerçek bir dinin karşısında pek sönük kalarak hayal meyal bir halde gözden kaybolmaya adaydır." Ömer Nasuhi Bilmen, *İslâm ve Dünya Dinleri-İslâm'ın Diğer Dinlere Üstünlüğü*, Semerkand Yay., İstanbul 2014, 89.

³²⁰ Benzer bir bakışın dönemin hutbelerinde de takip edildiğini görmekteyiz. Abdullah Âtîf Tüzüner, *Hutbe Mecmuası*, Diyanet İşleri Reisliği Yay., Ankara 1960, 23.

dillendirilirken vurgular, dinlerin birlikteliğine değil saf ve duruluklarını koruyup koruyamadıklarına yani tevhit inancına sahip olup olmadıklarına yöneliktir.³²¹ Bilindiği gibi İslâm dini tevhit inancına son derece önem vermiş ve şirk olabilecek her türlü unsurla mücadele etmiştir. Buna karşılık Hristiyan ulûhiyetinin esasını teşkil eden teslis inancının İslâm'ın tevhit akidesiyle açık bir şekilde çelişik olması, dönemin âlimleri tarafından en fazla tenkit edilen nokta olmuştur. Bununla birlikte dönemde tevhit merkezli yapılan mukayese örneklerinin bir iman esası olarak değil de akıl ve mantık çerçevesinde yapılan değerlendirmeler olduğu da anlaşılmaktadır. Bu durum âlim ve mütefekkilere, zamanın hissiyatına uygun akılcı bir metot takip etme imkânı verdiği gibi başta Hristiyanlık olmak üzere diğer dinlerin akıl ve mantıkla çelişik gördükleri akidelerini değerlendirmeleri bakımından da önemli bir üstünlük sağlıyordu. Bu sayede İslâm'ın akıl ve mantıkla çelişen diğer dinler gibi bir akideye sahip olmadığını bütünüyle akıl ve mantıkla anlaşılabilir bir yapıda olduğunu ifade etmek kolaylaşıyordu.³²² Mesela Hristiyanlığın temel akidesi olan teslis inancıyla ilgili Diyanet'in müşavere ve dinî eserleri inceleme heyetinin değerlendirme biçimi bu bakış açısıyla tetabuk etmektedir:

“Biz Müslümanlar ise böyle bir akideyi asla kabul etmeyiz. Bizim iman ve i'tikad ettiğimiz Allah (...) asla teaddüt, tecezzi ve inkısam kabul etmez.(...) Bilinmelidir ki Müslümanlık, akla büyük bir mevki vermiştir. Bunun için, Müslümanlığın bütün iman esasları ma'kuldür, yani akla uygundur ve onlarda akıl ve mantığın kabul etmeyeceği hiçbir esrarlı noktaya rastlanmaz. Ekaanîm-i Selâse akidesindeki Allah'ın hem üç hem bir olması ciheti ise aklen açık bir tenakuz teşkil eder. Üç uknumdan birisi sayılan Hz. İsa'nın sonradan dünyaya geldiği kabul edildiğine göre, kendisi doğmazdan evvel, mevcut kâinatın Allah'tan hâlî bulunmasını icab eder. Çünkü Hz. İsa'nın, Allah'ı teşkil ettiği sanılan üç uknumdan birisi olduğuna ve Hz. İsa ortada bulunmadıkça ulûhiyet

³²¹ Ahmed Hamdi Akseki, “Mukaddime”, 16.

³²² “Dinin merkezini teşkil eden Allah, umumiyetle Hristiyanların telakkilerine göre üç unsurdan mürekkeptir. Ve aynı zamanda bu üç uknum Allahdaki birliği vücude getirir. Ta Hind ve Mısır teslisine giden bu üçlü birlik, anlaşılması mümkün olmayan bir takım sırlar mecmuası olan Hristiyanlığın başında gelir. Bundan başka Hristiyan ilmihaline esas teşkil eden fitrî günah hikâyesi de anlaşılamayan ve akıl ve mantıkla aykırı bulunan meselelerdendir.” M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, 54; Yahudilerin ulûhiyet anlayışına dair Aksekili tarafından yapılan değerlendirme de benzer bir mantık örgüsüne sahiptir: “Yahudiler tevhid akidesinin aslını muhafaza etmiş olmakla beraber teşbih akidesi galebe etmiş, Allah'ın sıfatları hakkında varid olan müteşabih naslar ile tenzih akidelerini cem etmeyi yapamamışlardır. Bundan dolayıdır ki Allahı insan gibi telakki etmişler, insana benzetmişlerdir. Nazarlarında Allah da insanlar gibi yorulur, yaptıklarına peşiman olur; bazen insan şeklinde görünür ve güçleş bile yapar.” Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabî ve Umûmî Bir Dindir*, 188.

camiası da bulunmayacağına göre Hz. İsa doğmadan Allah'ın da bulunmaması iktiza eder. Üç uknumdan mürekkep ulûhiyet camiasının vücudu bundan cüz olan Hz. İsa'nın bulunmasına muhtaç olması lazım geleceğine göre böyle bir ihtiyaç aczi de müstelzimdir. Allahu Teâlâ'nın ise Kadir-i Mutlak olduğu müsellemler bulunduğundan böyle bir acz ve ihtiyaç bilbedâhe batıldır."³²³

Dönemde ulûhiyet meselesinin tevhit akidesine uygun yorumlanmasında hassas davranan âlim ve mütefekkirler, Allah ile kulun arasını tanzim eden bir aracı meselesini de tevhide hâlel getiren mukayese noktalarından biri olarak görmüşlerdir.³²⁴ Bu çerçevede İslâm'ın, Allah ile kul arasına hiçbir imtiyazlı kişi ve grubun girmesine müsaade etmediği diğer dinlerin ise bu tür araçlar ihdas ederek tevhit akidesini zedelediği belirtilmiştir. Bununla birlikte mesele her ne kadar tevhit merkezli bir inanç mukayesesini olarak görülse de Cumhuriyet ideolojisinin hiyerarşi karşıtlığı fikriyle de örtüşmektedir.³²⁵ Dönemin hassasiyetlerden biri olan eşitlik ve özgürlük fikrini beslediği gibi akli temelleri de olan bu yaklaşım şekli, bir taraftan İslâm ile diğer dinlerin farklılığını ortaya koyarken diğer taraftan da İslâm'ın bizzat kendi bünyesindeki âlim, şeyh ve hoca gibi otorite merkezlerini de zayıflatan bir hale dönüşmektedir.³²⁶

*"İslâm dini, Hristiyanlıkta olduğu gibi peygamberin havarisinin vekili olan Papanınki gibi bir otoriteye değil, hatta doğrudan doğruya peygamberin bile tahakkümüne müsaade etmez. Peygamberin yalnız bir tebliğ ve hatırlatma vazifesi vardır. Herkes Kur'anı anlayabilir ve ibadet esnasında Allah ile arasına başka bir kimsenin girmesinde bir zaruret yoktur. Müslümanlığın hiçbir hükmü akıl ile tearuz etmez."*³²⁷

³²³ *Bir Amerikalının Müslümanlık Hakkındaki 23 Sualine Cevaplar*, Diyanet İşleri Reisliği Yay., Sayı:53, Ankara 1956, 5-6; Teslisin akli bir esas olmadığı fikrine katılan Elmalılı ise bu akidenin ortaçağ Hristiyan felsefesinde dayanakları olduğunu fakat günümüz felsefi yaklaşımları açısından bir temeli olmadığını belirtir. Elmalılı M. Hamdi Yazır, "Dibâce (Önsöz)", *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, XXXVII; Benzer ifadeler için bkz. aynı eser, Dipnot: 5 ve 6, 276-277; Benzer görüşler için ayrıca bkz. Ömer Nasuhî Bilmen, "Amerikalıların Suallerine Cevap", *Sebilürreşad*, X (227), Ağustos 1956, 20.

³²⁴ M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 160.

³²⁵ İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak-Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*, Dergâh Yay., İstanbul 2017, 82.

³²⁶ Yörükân'ın bu istikametteki güçlü vurguları için ayrıca bkz. Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 172-173 ve 191.

³²⁷ M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, 56.

1.3.1.2. Nübüvvet Bahsiyle Alakalı Mukayeseler

Ulûhiyet bahsinin yanı sıra nübüvvete dair meseleler de önemli mukayese konuları arasında yer almıştır. Dönemdeki âlim ve mütefekkirler, İslâm'ın nübüvvet anlayışının Hz. Âdem ile Hz. Muhammet arasındaki bütün peygamberleri kabulle başladığını ve peygamberlerin vahye muhatap olmalarına rağmen hiçbir şekilde ulûhiyet vasıfları taşımadığını belirtmişlerdir.³²⁸ Buna karşılık peygamberlik müessesesini oldukça sınırlı bir çerçevede ele alan Yahudiler sadece kendilerine gönderilenleri peygamber olarak kabul ettikleri gibi peygamberlerin özellikleri konusunda da ifrat ve tefrite düşmüşlerdir. Bu çerçevede gerek Yahudiler gerekse Hristiyanlar peygamberlere ilâhî sıfatlar atfederek ulûhiyet ile nübüvveti birbirine karıştıran bir telakki ortaya koymuşlardır.³²⁹ Akseki'nin vurguları da bu minvalde gelişecektir:

“... gerek Musevîlikte ve gerek İsevîlikte peygamberlerin bazılarına bir Allah'lık hissesi verilmiş, Allah'a oğul isnad edilmiş ve böylelikle Hazreti Üzeyr'e ve Hazreti İsa'ya Allah'ın oğulları denilmiştir. Hatta bunlara doğrudan doğruya ilah diyenler de olmuştur. İşte İslâm'ın tevhid akidesinde ve ilk esasında Hazreti Muhammed'in peygamber ve bununla beraber Allah'ın kulu olduğu tasrih olunmakla bu mühim noktaya işaret edilmiş, Allah'tan başka hak mabut olamayacağı ve peygamberin de bir kul ve insan olduğu en esaslı bir akide olarak talim olunmuştur.”³³⁰

İslâm'ı savunmak durumunda olanlar, Hz. Muhammet'in son peygamber olduğunu, bir kavme ve topluluğa değil de bütün bir insanlığa gönderildiğini ifade etmekle de İslâm'ın üstünlüğünü ön plana çıkarmışlardır.³³¹ Bunların yanı sıra bilhassa İslâm'ın akla büyük paye verdiğini belirtmek için Hz. Peygamber'in diğer

³²⁸ “Bir Müslüman, peygamberlerin en yüksek bir mertebede olduklarına iman etmekle beraber yine onları insan olarak kabul eder. Onlar, ne melektir, ne de ulûhiyette iştirakleri vardır. Onların Allah ile olan münasebetleri sadece Allah'ın vahiy ve ilhamına mazhar ve Allah'ın iradesini kullarına tebliğe memur olmalarıdır. Bir peygambere bundan yüksek ve ulûhiyete mahsus bir paye vermek yahut Allah'ın oğludur demek küfürdür; ulûhiyet ve nübüvvet mertebelerinin ne olduğunu bilmemektir. İşte İslâm'ın itikadı budur.” Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 278-279.

³²⁹ “Mesihî (İsa) yı rab ve ilah ittihaz ederek Halik ile mahlûku birbirine karıştırdılar; ne halikın hakkını ne de mahlûkun hakkını tanıyıp ödemediler.” Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 188; Benzer ifadeler için ayrıca bkz. *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 276-278.

³³⁰ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, XVIII; Benzer ifadeler için aynı eser 189-190.

³³¹ Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 190.

peygamberlerden farklı olarak hissî mucizelerden ziyade Kur'an gibi akli mucizeyle desteklendiğini dile getirmeleri dikkat çekicidir.³³²

Diğer taraftan peygamberler üzerinden yapılan mukayeselerin önemli bir veçhesini de ilâhî vahyin daha açık ifadeyle kutsal metinlerin karşılaştırılması teşkil etmektedir. Bu doğrultuda bir taraftan Kur'an'ın mükemmelliği, eşsizliği ve korunmuşluğuyla ilgili geleneksel öğreti devam ettirilirken diğer taraftan da Hristiyan ve Yahudi kutsal metinlerinin tahrif edildiği ifade edilmiştir. Bu sayede Kur'an'ın korunmuşluğu ile birlikte İslâm'ın da ilâhî koruma altında olduğu fikri savunulmuş ve diğer dinler karşısında İslâm'ın konumu tahkim edilmeye çalışılmıştır.³³³

1.3.1.3. Dünya-Ahiret Tasavvuru Çerçevesinde Yapılan Mukayeseler

Mukayese noktalarından bir diğeri de ahiret inancı çerçevesinde neşvünema bulan konulardır. Bilindiği gibi ahiretin varlığı hususunda dinlerin tamamı hemfikir olmakla birlikte mahiyetine dair farklı görüşleri savunmuşlardır. Öte yandan dönemde yapılan mukayeselerin ahiretin mahiyetiyle ilgili meselelerden ziyade dünya-ahiret tasavvurları hususunda yoğunlaştığı da aşîkârdır. Bu çerçevede âlimler, İslâm'ın dünya-ahiret dengesini gözetdiği diğer dinlerin ise ya dünyevi bir hal aldıkları ya da büsbütün dinî bir yaşantıya meyil ederek bu dengeyi kuramadıkları ifade edilmiştir.³³⁴ Meselenin bu şekilde ortaya konulması esasında modern dönemde İslâm'ın insanların dinî ve dünyevi ihtiyaçlarını dengeli bir şekilde karşılayan tek din olduğu fikrini tahkim etme amacına matuftur. Zira Akseki'nin ifadeleri bu duruma dikkat çekmesi bakımından önemlidir:

“Yahudilik, beşeri seciyelerden yalnız maddi cihetini tatmin eder. Hristiyanlık ise beşerî seciyenin muhabbet ve şefkat tarafını tatmin etmek ister, kudret tarafını tatmin etmez. İncil'in “sağ yanağına bir tokat atana sol yanağını çevir” mealinde olan nassı bunun en bariz delilidir. Hristiyanlıktaki ruhbanlık esası, beşerî garizeyi tazyik ve tatil eden ve tabiata aykırı olan bir şeydir. Dünyevî zevkleri istihkar etmek, iyi bir Hristiyan olmak

³³² Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 192; M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 161-162.

³³³ Hamilton A. R. Gibb, *İslâm'da Modern Eğilimler*, 69.

³³⁴ Bu çerçevede yapılan değerlendirmeler için bkz. Mehmet Fehmi, *Hikmet-i Hukuk-u İslâmiyye*, 5.

için şarttır. İslâm dinine gelince: bu din, beşeri seciye ve garizelerimizi tatmin için her birine meşru bir şekil vermekte ve bunların hiçbirini tazyik ve tatil etmemektedir."³³⁵

Dünya-ahiret tasavvuruyla ilgili olarak İslâm ile Hristiyanlık arasında vaki olan farklı yaklaşım şeklinin Allah'ın sıfatlarına bakış açısından kaynaklandığı da ifade edilmiştir. Buna göre Hristiyanlık ilâhî sıfatlarda merhamet ve muhabbet esaslarına dayanarak Allah'ın müntakim değil yalnız rahim olduğunu savunurken İslâmiyet mabudun hem rahim hem de müntakim sıfatlarıyla muttasıf olduğunu savunmuş ve dünya-ahiret dengesini kurabilmiştir.³³⁶

Bu bağlamda ifade etmemiz gereken bir diğer husus ise hem Allah'ın adaleti hem de kulun irade ve sorumluluğuna hâlel getiren Hristiyanlığın ilk günah teorisidir.³³⁷ Bu noktada Akseki, İslâm'da mesuliyetin şahsi olduğunu ve bundan dolayı hiç kimsenin başkasının fiilinden sorumlu olmasının söz konusu olmadığını vurgular. Buradan hareketle İslâm ile Hristiyanlık arasındaki en temel ayrımlardan birine işaret eden Akseki, Hristiyanlıktaki asli günah akidesini İslâm'ın kesin bir şekilde reddettiğini belirtir.³³⁸ Asli günah akidesinin hikmete ve akla mugayir bir inanç olmasına karşılık İslâm'ın şahsi mesuliyet fikrinin hem hikmete hem de akla muvafık olduğunu söyler. Akseki, Hristiyanlıktaki bu akidenin ulûhiyet inancını da zedelediğini ve Allah'ın adaletine hâlel getirdiğini de bilhassa ifade eder.³³⁹

³³⁵ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitri, Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, XXIV-XXV; *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, Dipnot no:2, 494; Benzer ifadeler için ayrıca bkz. Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 62.

³³⁶ Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, 100.

³³⁷ Şeyh Abdulâziz Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, (Çev.: Mehmet Akif / Sad.: Süleyman Ateş), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1974, 31.

³³⁸ Babanzade Ahmet Naim de Akseki gibi meseleyi şahsi mesuliyet fikri çerçevesinde mütalaa edecek ve bu durumun İslâm ile Hristiyanlık arasındaki en bariz farklardan olduğunu şu şekilde ifade eder: "*İslâm dininin kurmuş olduğu mesuliyet her akliselimin duraklamadan kabul edeceği, şahsi mesuliyettir. Hiçbir kimse başkasının amelinden mesul olamaz ve muahazeye uğramaz. Bundan dolayıdır ki İslâm dini ataların, dedelerin günahları yüzünden evlatların ve torunların mesul olmasını tazammun eden masiyeti asliye nazariyesini pek açık reddeder.*" Babanzade Ahmet Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 55.

³³⁹ Ahmet Hamdi, *İslâm Dini Fitridir*, Evkaf Matbaası, İstanbul 1341, 70-71; Benzer bir yaklaşımlar için bkz. Ahmed Hamdi Akseki, *Ondört Asır Evvel Doğan Güneş Peygamberimiz Hazreti Muhammed*, Diyanet İşleri Reisliği Yay., Güven Matbaası, Ankara 1956, 40-41; *İslâm Fitri, Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, 298-299, 311, 369, 380-381; M. Şerefeddin Yalıtıkaya, *Dinî Makalelerim*, 21, 54; Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 195.

1.3.1.4. Din-Akıl/Bilim İlişkisi ile İlgili Meselelerde Yapılan Mukayeseler

İslâmiyet ile diğer dinler ilahiyat, nübüvvet ve ahiret gibi itikadi konularda mukayese edildiği gibi zamana hitap etme ile akla ve ilme önem verme açısından da karşılaştırılmıştır. Dünya-ahiret tasavvurlarıyla da doğrudan alakalı gelişen bu mukayese noktaları, tartışmaların da mihenk noktasını teşkil etmektedir. Zira modern dönemde dinlerle ilgili verilecek yargılar, çağdaş şartlara uyum sağlama ve bu şartlar çerçevesinde modern insanın problemlerini çözme noktasında yoğunlaşmış ve bir dinin zamana uyum sağlamadaki başarısı aynı zamanda diğer dinlere üstünlüğü olarak algılanmıştır. Hatta W. M. Watt'a göre modern şartlara en iyi uyum sağlayan din, diğer dinleri büyük oranda baskılayacak ve tek hâkim din halini alacaktır.³⁴⁰ Bundan dolayı sadece İslâm değil diğer semavi dinler de bilim ve teknolojiyle şekillenmiş olan yenedünya düzenine uyumu hayati bir mesele olarak algılamışlardır. Bu algılayış biçimi modern dönemde bütün dinlerin ortak noktasını da teşkil etmektedir.³⁴¹ Bu bakışın devamı olarak Hristiyanlık da diğer dinler ve özellikle İslâm karşısındaki üstünlüğünü Avrupa'nın bilim ve teknikteki mevcut konumuna dayandırmıştır.³⁴² Buna karşılık Ömer Nasuhi ise, Hristiyanlığın sadece üstünlük fikrini değil mevcut varlığını da Batı'nın gelişmişliğine borçlu olduğunu, bundan dolayı hâlihazırdaki dayanak ve saiklerin değişmesiyle yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacağını ifade etmiştir.³⁴³

Bilim ve teknikte üstün olan Hristiyan Avrupa'nın bu sayede diğer millet ve dinlerden de üstün olduğu fikrine karşılık Müslümanlar iki şekilde tavır geliştireceklerdir. Bunlardan biri, İslâm'ın akla ve ilme büyük önem verdiği, ilerleme ve gelişmeyi emredip tembellik ve kör taklitçiliği de yasakladığı istikametinde inşa edilen söylemdir. Bu doğrultuda dönemin ihtiyaç duyduğu faziletlerin İslâm'da toplandığı diğer dinlerin ise anlayışları itibariyle çağın ihtiyaçlarını karşılamak ve problemlerini

³⁴⁰ W. M. Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, 172-173.

³⁴¹ W. M. Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, 170.

³⁴² W. M. Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, 22.

³⁴³ “Bu gidişle bir gün bütün Doğu ve Batı'nın İslâm Dini'ni kabul edeceği hiç de uzak görülmeyebilir. Şu kadar var ki, hali hazırda Hristiyanlık, kendisine mensup toplulukların adetleri ve siyaset sahasındaki gelişmişlikleri sayesinde varlığını şöyle böyle koruyabilmektedir. Gerçekte son yüzyıllarda Batılı devletler siyasetçe çok ileri giderek egemenliklerini her tarafa yaymak ve kuvvetlendirmek için dinden de yararlanmaya da gerek duymuş olduklarından Hristiyanlığı himaye etmeye ve çeşitli vasıtalarla yaymaya çalışmışlardır.” Ömer Nasuhi Bilmen, *İslâm ve Dünya Dinleri-İslâm'ın Diğer Dinlere Üstünlüğü*, 94.

çözmekten uzak oldukları ısrarla dillendirilmiştir.³⁴⁴ Bunun yanı sıra dönemde İslâm'ın bir akıl dini olduğuna dair vurgular, Hristiyanlığın akıl ile açık bir şekilde geliştiğini anlatma amacı taşımıştır. Bunun için de İslâm'da imanın akla dayanmasına karşılık Hristiyanlığın kör bir iman istediği ve aklın iman konusunda önder kabul edilmesinin bir küfür sayıldığı fikri ısrarla vurgulanmıştır. İslâm'da araştırarak ve akla istinat ederek iman etmenin emredilmesine karşılık Hristiyanlıkta kör bir imanın asıl olduğunun vurgulanması³⁴⁵ dönemdeki rasyonalist hissiyatla yakınlık ve uygunluk arayışlarına da işaret etmektedir.³⁴⁶ Akseki'nin İslâm kelâmının, dinin menşeiini sadece vahiy/nübüvvet olarak gören Hristiyanlık kelâmından farklı olarak akli da bir kaynak olarak kabul ettiğini ifade etmesi de akıl merkezli gelişen bir tutumdur.³⁴⁷

Öte yandan akla ehemmiyet verme bakımından hiçbir dinin İslâm'la boy ölçüşemeyeceğini vurgulayan Afğanî'ye göre akli devre dışı bırakan sadece diğer dinlerin hurafeleri değil, aynı zamanda esaslarını oluşturan itikatlarıdır. Bu yönüyle diğer dinler inanç itibarıyla da akılla tenakuz etmektedir.³⁴⁸ Şerafettin Yaltkaya da, terakki fikriyle ilgili dinlerin farklı yaklaşımlarının itikadi meselelerden neşet ettiğini düşünmektedir. Hristiyanlıkta “inan, düşün” şeklinde formüle edilen metodun bir terakki karşıtlığı anlamına geldiğini ifade eden Yaltkaya, İslâm'da bu formülün “düşün, inan” şeklinde kurulduğunu ve bu durumun hem özgür düşüncenin hem de terakkinin en önemli dayanağı olduğunu savunmaktadır.³⁴⁹ Hristiyanlığın modern insanın sorunlarını çözebilecek bir din-dünya tasavvuruna sahip olmadığını belirten Akseki ise meselenin akidevi esaslardan kaynakladığı fikrine katılmakla birlikte şer'î esaslardan yoksun olmanın da önemli bir dezavantaj olduğunu söyleyecektir:

³⁴⁴ M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 161; Yörükân'ın meseleyi temellendirme şekli de bu çerçeveye uygun düşmektedir: “... *faydaların birincisi Müslümanlığın insanı aklın kabul etmediği itikadlardan, hurafelerden kurtarması, akla ve tefekküre değer vermesi ve ilme teşvik etmesidir. İkincisi Müslümanlığın hayat ile beraber yürümesi, evlenmeyi, çocukları ve aileyle ilgilenmeyi tavsiye etmesi ve ahlâk hususunda mutedil bir yol tutup, insana şahsiyet vermesi ve dünya nizamını desteklemesidir.*” Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 195.

³⁴⁵ Bu durumu temsil eden örnek bir anlatım için bkz. Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, Dipnot no:3, 495; Benzer ifadeler için ayrıca bkz. Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 192.

³⁴⁶ “*Birinin (İslâm'ın) muhatabı, akıldır. Diğerinininki (Hristiyanlığın) histir. Biri mantıkî delillerle iknaa çalışıyor, diğeri surlardan bahsediyor. Yine bundan dolayıdır ki, Avrupa'da felsefe, imanı zaafa uğratmış, dine karşı düşmanlık bile uyandırmışken, şarkta felsefe ile uğraşanlar yine din uleması olmuş ve kelam ilmi felsefe ile el ele vererek iman hakikatlerini teyid etmiştir.*” Babanzade Ahmet Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 82.

³⁴⁷ Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 425.

³⁴⁸ Seyyid Cemâlüddîn-i Afğanî, *Tabiatçılığı Red*, (Ter: Aziz Akpınarlı), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1956, 121-122.

³⁴⁹ M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, 55.

“...Hıristiyanlık, esasen umumî ve ideal bir din olmak kabiliyetine de haiz değildir. Çünkü onda şer’î hükümler yoktur. Aynı zamanda akıl ile ispatı mümkün olmayan ve akıl ile tezat teşkil eden mebdeleri ve akideleri ihtiva etmektedir. Zühd, dünya ile alakayı kesmek onun en mühim esaslardandır. Teşriin en büyük rüknünden de mahrumdur. Zira nasraniyette kuvvete karşı kuvvetle çıkmak yasaktır. Bir yüzüne vurana diğer yüzünü de çevir, hırkayı çalana gömleğini de ver diyen bir din beşeriyet için ideal bir din olamaz.”³⁵⁰

Müslümanların Hıristiyan Avrupa karşısında geliştirdiği diğer savunma biçimi de Hıristiyanlıkla Hıristiyanların farklı din-dünya tasavvuruna sahip olduğudur.³⁵¹ Bu çerçevede bilimsel olarak hızlı bir gelişme içerisinde olan Batı’nın Hıristiyanlığa bağlı kalarak bu seviyeye gelmediği aksine akıl ve mantık ilkeleri ile çelişen Hıristiyan akidelerine sırt çevirerek geliştiği ifade edilmiştir. Dönemdeki âlim ve mütefekkirler, gelişmiş Batı dünyasını izah etmek için sıklıkla bu şekilde bir mantık örgüsü kuracaklardır. Aşağıda verdiğimiz iki metin bu savunmacı üsluba işaret etmesi bakımından örneklik teşkil etmektedir:

“Amerika veya Avrupa’dan İslâm diyarına gelenler aradaki içtimâî seviye farkını görerek bunun, iki din arasındaki farktan ileri geldiği zehabına kapılabilirler. Hâlbuki dünya malına asla önem vermeyen ilk Hıristiyanlık ile şimdiki makine medeniyeti birbirinden tamamen ayrı esaslardır.”³⁵² “...bugün Hıristiyanlık Allah’ın birliği inancına aykırı, son derece tahrif edilmiş, birbirlerine zıt mezheplere ayrılmış bir haldedir. Selim akıl sahiplerini kendisine çekecek meziyetten mahrumdur. Milletlerin gelişmesine, dünyanın nizam ve intizamına aykırı hükümleri içermektedir. Batılılar o değiştirilmiş dinin hükümlerine aykırı bir cephe aldıktan sonra ilerleyebilmişlerdir.”³⁵³

Hıristiyanlıkla Hıristiyanlar arasında ayırım yaparak savunmacı bir üslup geliştiren dönemin âlim ve mütefekkirleri, Hıristiyanlığı bozulmuş, tahrif edilmiş ve mücadele

³⁵⁰ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîi ve Umûmî Bir Dindir*, 334; “Malûm olduğu üzere sair dinlerde “Teslis” gibi “Hazreti Âdem’e isnad edilen bir masiyetin ebnayi âdeme sirayetini men’ için –hâşâ- ibnullahın fedayı hayat etmesi” gibi bir takım akideler vardır ki bunlar akla, ilim ve hikmete tamamen münafidir. Din reisleri bu gibi akideleri “esrarî din” namıyla nasa telkin ederek bu gibi esrarî azimenin akıl ile, fikir ile idrak olunamayacağını iddiada bulunurlar...” Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 76.

³⁵¹ Ters bir mantığın Müslümanlar için de işletildiğini görmekteyiz. Buna göre Hıristiyanlar dinlerinin aksini yaparak terakki ederken Müslümanlar İslâm’ın emirlerine uymadıklarından geri kalmışlardır. Mehmet Akif’in “dinleri var işimiz gibi, işleri var dinimiz gibi” şeklinde formüle ettiği ve günümüzde de bir kazıyye-i muhkeme gibi kabul gören bu bakış tam da bu mantığa işaret etmektedir.

³⁵² M. Sadeddin Evrin, *İslâmiyet Nazarında Hazret-i İsa*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1963, 4.

³⁵³ Ömer Nasuhi Bilmen, *İslâm ve Dünya Dinleri-İslâm’ın Diğer Dinlere Üstünlüğü*, 98.

edilmesi gereken batıl inanç ve pratikleri olan bir din olarak görürken; Hristiyan dünyayı da taklit edilmesi ve örnek alınması gereken bir mercii olarak kabul etmişlerdir. Bu durum esasında problemsiz işleyen bir süreç de değildir. Bununla birlikte Cumhuriyet tarihi boyunca alanda yazı yazan muhafazakâr/mütedeyyin kesimlerin alenen veya zımnen devam ettirip benimsedikleri de bir metot olmuştur. Bu metotla bir taraftan İslâm'ın başta Hristiyanlık olmak üzere diğer dinlerden üstün olduğu ifade edilirken diğer taraftan da üstünlük fikri büyük oranda müspet ilimlere dayandırılarak kurulmuş ve bu durum Batı medeniyetini taklit merciinde gören bir mukayeseye şekline kapı aralamıştır. Bundan dolayı ulema, ele aldıkları meseleleri, pozitif bilimlerin ve Batılı mütefekkirlerin görüşleri ışığında incelemeye ehemmiyet vermiştir. Örneğin Akseki'nin modern psikoloji ilminin ortaya koyduğu din anlayışının İslâm ile örtüştüğünü belirtmesi ve bu durumu İslâm'ın diğer dinlerden üstünlüğü olarak görmesi de,³⁵⁴ Hristiyanlık üzerine değerlendirmelerini Jean Jacques Rousseau üzerinden yaparak Hristiyanlığın bilim ve tekniğe muhalif bir din olduğunu ispat etmesi ve buna karşılık İslâm'ın ilme uygun yegâne din olduğunu vurgulaması da,³⁵⁵ İslâm'ın ahlak anlayışını Kant'ın ahlak nazariyesi üzerinden temellendirme gayretleri de,³⁵⁶ dönemde değişen referans merkezlerine ve çağın zorlamalarına işaret etmesi bakımından önemlidir.

Bu noktada âlim ve mütefekkirlerin İslâm'ın diğer dinlere olan üstünlüğünü izah etmek için pozitif ilimlere dayanması ve buradan hareketle modern dünyada İslâm için meşru bir zemin bulmaya çalışması, Müslümanlar için zor ve sıkıntılı bir sürecin yaşandığını göstermektedir. Zira bir taraftan Batı medeniyeti veya bu medeniyetin kurucu unsurlarından olan Hristiyanlığa karşı sağlam ve meşru bir zemin bulmak diğer taraftan da geleneksel İslâm anlayışında olduğu gibi İslâm'ın diğer dinlerden üstün olduğu ve herhangi bir tahrife uğramadığı iddiasında bulunmak icap ediyordu. Dönemin bu gibi zorlukları, ister istemez Osmanlı bakiyesi âlimleri pozitivist düşüncenin etki sahasına itiyordu.

³⁵⁴ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitri, Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, XXIV; Benzer yaklaşım şekilleri için ayrıca bkz. Ömer Rıza Doğrul, *Kur'an Nedir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1967, 108-109; Osman Keskiöglü, *İslâm Dünyası Dün ve Bugün*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları LVII, Ankara 1964, 7.

³⁵⁵ Rabia Karakoyun Gündoğdu, "Ahmed Hamdi Akseki ve Din Dersleri Serencâmı", 487.

³⁵⁶ Ahmet Hamdi, *İslâm, Dini Fitridir*, 77; *Müslümana Büyük İlmihal-Dini Dersler*, 475; *İslâm Fitri, Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, 299 ve 316, 317, 318 vd.; *Ahlâk Dersleri*, 41 ve 101; Babanzade de Akseki ile benzer bir yaklaşım geliştirecektir. Babanzade Ahmet Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 93.

Sonuç olarak aydınlanmayla başlayan ve modernleşme hareketleriyle devam eden din karşıtlığı fikri karşısında dönemin âlimleri ve muhafazakâr aydınları, İslâm'ın diğer dinlere olan üstünlüklerini öne çıkarmak suretiyle dine yönelik eleştirilerden İslâm'ı koruyacaklarını zannetmişlerdi. Esasında İslâm'ın daha fazla akılcı olması, bilimsel gelişmelere önem vermesi veya insanlara daha çok haklar tanınması seküler bir hareket olan modernitenin dine karşı tavrında herhangi bir değişiklik meydana getirmemiştir. Netice itibarıyla hedef alınan din değil, vahye ittibayı şart koşan ve beşerî arzulara sınırlar koyan din olgusu olmuştur. Bu yönüyle dönemin âlimleri, İslâm'ın diğer dinlere olan üstünlüğünü vurgularken –hiç istememelerine rağmen- İslâm'ı daha fazla hedef durumuna getirmişlerdir.³⁵⁷

1.3.2. İslâm Dini ve Tabîî Din

İslâm'ın diğer dinlerle mukayesesi başlığı altında ele alınması gereken diğer konu ise pozitivist düşüncenin insanlık dini olarak nitelediği fakat dönemin âlimleri tarafından beşerî/felsefi bir düşünce olması yönüyle bir din olarak kabul edilmeyen tabîî din meselesidir. Bilindiği gibi aydınlanma döneminde bütün dinlerin benzerlik ve yakınlıkları araştırma konusu haline getirilmesi ve yöntem olarak da dinî alana rasyonel bir şekilde yaklaşılması tabîî dinin diğer adıyla bir akıl dininin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dönemin filozofları, bir insanlık dini olarak düşündükleri bu tabîî dinin bütün dinlerin temelini teşkil ettiğini ve dinler arasındaki benzerlik sebeplerinin de esasında bu insanlık dininden neşet ettiğini iddia etmişlerdir.³⁵⁸ Cumhuriyet dönemi âlimlerine göre ise tabîî din adıyla ortaya çıkan beşerî telakki, Hristiyanlığın akıl ve mantık dışı akidesinin insanların din ihtiyacını karşılamaktan uzak olması hasebiyle dönemin filozofları tarafından hem vicdanları teskin etmek hem de toplumun ahenk ve düzenini temin etmek için bir takım esasların ortaya konulmasından ibarettir.³⁵⁹ Bununla birlikte dönemde tabîî din çerçevesinde yapılan tartışmaların günümüz deizm tartışmalarıyla hayli benzerlik gösterdiği de görülmektedir.

Beşerî bir din anlayışı, ilk olarak Auguste Comte'un pozitivist düşüncesi çerçevesinde şekillenmiştir. Esasında insanlık tarihini açıklamak üzere ortaya koyduğu

³⁵⁷ M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 162-163

³⁵⁸ Kamuran Birand, "Dinin Mahiyeti Üzerine", *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI (I-IV), 1957, 122.

³⁵⁹ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, Dipnot no:1, 8.

üç hal nazariyesi salt akla dayanmakta ve din olgusunu da bütünüyle dışlamaktadır. Buna rağmen Comte, kendi nazariyesine aykırı bir şekilde insanın hissî olarak tatmin olması gerektiğini kabul etmiştir. Bununla birlikte Allah ve ruh fikrini yadsıyan ve en yüksek varlık olarak da sadece insanı kabul eden bir din anlayışını ortaya çıkarmıştır. Bu anlayışa göre en büyük ve kutsal varlık olan insanın ortaya çıktığı yer de bütün varlıkların müşterek kaynağı olarak görülen dünyadır.³⁶⁰ Kısacası bu dinin “Tanrısı insanlık, peygamberi bilim adamları ve mucizeleri ise ilmî keşifler” olduğu gibi ibadetleri de aşkın bir varlığa tapınma değil insanlığın gelişimi için sarf edilen gayretlerdir.³⁶¹ Elmalılı, Comte’un böyle bir düşüncüyü kabul etmesini pozitivist felsefesinin esasını oluşturan üç hal yasasıyla açık bir şekilde çelişkili görmektedir.³⁶² Benzer bir zaviyeden bakan Akseki de ortaya çıkan bu beşerî telakkinin, insanların şu veya bu şekilde bir dine muhtaç olduğuna ve insanlık var oldukça din fikrinin de varlığını koruyacağına önemli bir delil olduğunu belirtir.³⁶³ Bu çerçevede Akseki’ye göre insanoğlu, bilim ve teknikte hangi mesafeleri kat ederse etsin peygamberlerin getirmiş olduğu hayat düsturlarının üzerine çıkamaz ve ilâhî vahiyle çizilmiş olan çerçeveyi aşamaz. Bu durumu Akseki şu şekilde izah etmektedir:

*“Beşer ne kadar çalışsa vicdanları tatmin, ahengini temin için enbiya-yı zişan hazretlerinin vahy-i İlahi olarak insanlara tebliğ eyledikleri esaslardan hariç ve onlardan fazla bir şey bulamayacaktır. O esasların haricinde ne vicdanların tatmini, ne de cemiyetin muhafaza-i ahengi kaabildir. Bunun içindir ki: ne kadar çalışsa o dairenin haricine çıkmak kudretini gösteremiyor, donup dolaşıp neticede yine o zevat-ı mümtazenin tebliğ eylediği esasat-ı müsbiteye rucu’ ediyor, onda karar kılıyor.”*³⁶⁴

³⁶⁰ Paul Janet-Gabriel Seailles, *Tahlîli Felsefe Tarihi, Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, 384; İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm Dini ve Tabii Din*, 16; Auguste Comte’un, dönemin Osmanlı padişahına, “tabîî dini” kabul etmesi için göndermiş olduğu mektubunda yazdıkları bu beşerî dinin mahiyetine ve çerçevesine dair önemli bilgiler ihtiva etmekteydi. Comte tarafından gönderildiği iddia edilen mektup şu şekildeydi: “Din, olumlu nedenlerin üstüne kurulmalı ve tanrıbilimine olduğu kadar metafiziğe de sırt çevirmelidir. İnsanlık dininin ilkesi başkaları için yaşamaktır. Nereden geldiğimizi ve nereye gideceğimizi düşünmeden de yaşamımızı mutlu kılabiliriz. Mutluluk birbirimizi sevmek birbirimiz için yaşamakla gerçekleşir. İnsanlığı bir insanı sevdiğimiz gibi seviniz ve insanlık için yaşayınız.” Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul 1977, III, 115.

³⁶¹ Mezar taşına yazılmasını istediği yazı da pozitif dinin esaslarını özetleyici nitelikteydi: “İlke olarak sevgi, temel olarak düzen, amaç olarak gelişme” Auguste Comte, *İslâmiyet ve Pozitivizm*, Christıyan Cherfils (Haz.), (Çev.: Özkan Gözel), Dergâh Yay., İstanbul 2017, 5-6.

³⁶² Paul Janet-Gabriel Seailles, *Tahlîli Felsefe Tarihi, Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, 385.

³⁶³ Ahmed Hamdi Akseki, “Mukaddime”, 12.

³⁶⁴ Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 368.

Diğer taraftan A. Comte tarafından temelleri atılan tabîî din anlayışına, Renan ve Jules Simon gibi filozoflar, Tanrı ve ahiret fikrini ekleyerek kutsallık kazandırmıştır.³⁶⁵ Buna göre âlemi ve insanları yaratan ve idare eden bir Tanrı'nın varlığı kabul edilmiştir. Burada mevzu bahis edilen Tanrı fikri de, din olgusuna daha doğrusu vahye değil tabiattaki olay ve olgulara dayandırılmıştır. Bunların yanı sıra bu beşerî din telakkisi, bütün dinlerin de “esas olma” iddiasındadır.³⁶⁶ Taşındığı iddialar yönüyle bir taraftan vahyi dolayısıyla nübüvveti, diğer taraftan da bütün dinlerin esasının tevhit akidesi olduğu düşüncesini açık bir şekilde dışlayan tabîî din telakkisi, Allah'ı sadece ilk neden olarak kabul ederek vahiy, kitap ve peygamber gibi kavramları dinî gerçekliğin dışına itmiştir.³⁶⁷

Buna karşılık nübüvvet, vahiy ve kutsal kitaplara iman esasları üzerinde duran dönemin âlimleri ise, bir dinin Hak din olarak kabul edilmesi için değişmez esaslar üzerine bina edilmesi gerektiğini ve tabîî dinin ise bu sabitelerden yoksun olduğunu belirtmişlerdir.³⁶⁸ Bilhassa nübüvveti dışarıda bırakan bir anlayışın asla din olarak nitelenemeyeceğini, bir dinin hak din olarak nitelenebilmesi için mutlaka bir peygamber tarafından tebliğ edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.³⁶⁹ Örneğin Akseki, tabîî dinin felsefi bir düşünce olmaktan öteye geçemeyeceğini ve hiçbir zaman insanlığın saadet ve hidayetini sağlayamayacağını düşünmektedir. Akseki'ye göre aşkın bir kaynaktan beslenmeyen bu gibi düşünceler insanların ruhlarına tesir edemediği gibi kalplerine de asla hâkim olamaz.³⁷⁰ Bu noktada Akseki'nin tabîî din diye ortaya çıkan bu telakkinin hakiki anlamda bir din olmayacağına dair mütalaası önemli bir reddiye niteliğindedir:

“Allah'sız bir din olamaz. Allah kabul edildiği halde peygamberi ve ahireti kabul etmemek ise binnetice Allah'ı da inkâr etmek demektir. Yalnız Allah mefhumu bulunan bir din, bir fikri mücerretten ibaret kalır. Bununla dinden beklenen saadet husule gelmez. Adl-ü rahmeti, emr-ü nehyi olmayan, kemal sıfatlarından mücerred bulunan bir Allah'ın

³⁶⁵ Yusuf Ziyaeddin Ersal, “İslâm Dini ve Müslümanlar,” 20.

³⁶⁶ Kamuran Birand, “Dinin Mahiyeti Üzerine”, 122.

³⁶⁷ Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul 1978, IV, 237.

³⁶⁸ Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 372.

³⁶⁹ Ahmed Hamdi Akseki, “Mukaddime”, 9; Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 68; “Sırf beşerî aklın mahsulü olan ve ilahi vahye dayanmayan bir din sistemi, adı ne olursa olsun, din değildir. O, felsefî veyahut herhangi bir uydurma mezheptir. Beşer ne kadar çalışsa, fertlerin vicdan ve ruhlarını, cemiyetin din ihtiyacını tatmin edecek- peygamberlerin tebligatı haricinde- dini bir sistem kuramayacaktır.” Ahmed Hamdi Akseki, “Allah ve Din Fikri”, 12.

³⁷⁰ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 8.

varlığını tasdik ile inkâr arasında bir fark yok demektir. Allah'ın varlığını ve ahireti kabul edip de peygamberi kabul etmemek kendi aklile uydurma bir din kabul etmek demektir. (...) On sekizinci ve on dokuzuncu asır feylesoflarından bazılarının “dini tabî” diye uydurmaya çalıştıkları din de hakiki bir din sayılamaz. Zira vahye ve nübüvvete istinat etmeyen bir din, insanların kendi akıl ve teşehhüllerile uydurulmuş bir şey olacağından kudsiyet ve kat’iyyetten mahrum demektir. Kudsiyeti haiz olmayan bir şey, ne kadar âlî olursa olsun, insanların vicdanına rehberlik edemez, ibadet ve amellerinin nazımı olamaz. Böyle bir fikre din namı vermekten ise felsefî bir meslek demek daha muvafık olur.”³⁷¹

Pozitivist istikamette teşekkül eden tabîî din fikri, modern dünyanın daha doğrusu müspet bilimler çerçevesinde şekillenen insan ve toplumların din ihtiyacını karşılamayı ve böylelikle çağdaş insanları semavi dinlere muhtaç olmadan hem maddî hem de manevî yönden tatmin etmeyi hedefliyordu. Bu durum karşısında dönemin âlim ve muhafazakâr aydınları, modern insanın hem akla ve mantığa uygun hem de çağın ruhuyla uyumlu bir din arayışına ancak İslâm dininin cevap vereceğini ve bunun dışında bir din arayışının nafile olacağını belirtmişlerdir. Bu istikamette yapılan vurgular bir taraftan tabîî din anlayışına cevap verme kaygısı taşıırken diğer taraftan İslâm’a modern dünyada alan açma gayretine dönüşmektedir. Bu hissiyatın dönemin âlim ve mütefekkirlerini etkileyen en önemli âmillerden biri olduğuna işaret eden şu ifadeler meseleyi izah edecek niteliktedir:

“Müslümanlık tabîî bir dindir. Bazı mütefekkirlerin lüzumuna kani oldukları Din-i Tabîî, Müslümanlıktan başka bir şey olamaz. Çünkü bir dinin tabîî ve cihan-şümul olabilmesi için onun itikadî ve ahlâkî ve içtimaî hükümlerinde fitrat ve tabiatla tesadüm edebilecek hiçbir şey bulunmamak lazımdır. Aynı zamanda bütün milletlere gönderilmiş olan dinleri ve kitapları da tasdik etmeli ve asrın bütün ihtiyaçlarını karşılayabilmelidir. Hâlbuki inceden inceye tedkik edilirse, görülüyor ki, semâvî dinler içinde bu şartları toplamış olan ancak İslâm dini’dir. İslâm’ın itikadî hükümleri içinde, aklın ve tabiatın hükümlerini ta’dil edecek hiçbir şey yoktur. Onun itikadı, harikalar üzerine değil, akıl ve bedîhiyyat üzerine kurulmuştur. Müsbet ilimlerle, asrî fikirlerle asla tearuz ve tesadüm etmiyor.”³⁷²

³⁷¹ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 69.

³⁷² A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 29; İzmirli’nin şu ifadeleri de bu tür bir bakış açısını göstermektedir: “İslâm dini, umumi bir dindir. Neşânî isteklerle cismanî istekler arasını adilane bir şekilde uygun hale getirmiştir. Filozofların istediği kanundur.” İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm Dini ve Tabîî Din*, 49.

Cumhuriyet dönemi âlim ve muhafazakâr mütefekkirleri, tabîî din adıyla ortaya çıkan ve semavi dinlere temelden karşı çıkan bu felsefi düşünceyi reddetmekle birlikte bu düşünce üzerinden İslâm'ı tahkim etme gayretleri göstermişler fakat bu metot farklı noktalara evrilmiştir. Bilindiği gibi tabîî din adıyla ortaya çıkan beşerî düşünceler ile ilâhî nitelikte olan semavi dinlerin birbirlerine eş tutulması veya aralarında geçerli bir mukayesenin yapılması mümkün değildir. Buna rağmen dönemin âlim ve muhafazakâr aydınları, tabîî din düşüncesini reddetmek için ortaya koydukları ifadelerde ve yapmış oldukları mukayeselerde, benzerlik ve yakınlıkları ön plana çıkaran ve bunun üzerinden İslâm'ın savunmaya çalışan bir tavır geliştirmişlerdir. İzmirli'nin ifadeleri bu meyanda zikredilebilir:

“...İslâm dini, bu tabîî dinin en mühim esasları üzerine kurulmuştur. Tabîî din, açık seçik olan İslâm dininden bir ışıktır, coşkun denizinden bir damladır. İslâm dininin yüceliğine bakmalı ki batı filozoflarının derin araştırmaları neticesi olarak ortaya koydukları bu yeni dinin esaslarını, peygamberlerin en hikmetlisi efendimiz on üç asır evvel en açık bir dil ile ümmetlerine bildirmiştir. Müslümanların bu yeni dine ihtiyacı yoktur.”³⁷³

Sonuç itibariyle, her ne kadar aydınlanma döneminde dine rasyonel bir yaklaşımdan dolayı tabîî din denilen yeni bir anlayış ortaya çıkmışsa da, bugün din denilince aklın ürettiği mücerret bir kavram değil de, empirik gerçekliği olan reel bir dinin bizzat kendisi anlaşılmaktadır.³⁷⁴

³⁷³ İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm Dini ve Tabîî Din*, 47; 1961 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dergisinde yayınlanan bir yazıda tabîî din “insanın çok geç olarak bulduğu bir yitiği” olarak nitelenmiş ve bu sayede ilâhî bir din olan İslâm ile beşerî bir düşünce arasında yakınlık ve kıyas ilişkisi kurulmuştur. Tabîî din fikri, İslâm ile hem kategorik hem de şekil ve muhteva yönüyle uyuşmamasına rağmen bu metinde İslâm'ı savunmak için bir dayanak olarak kabul edilmekte, ayet ve hadislerde bu kabuller istikametinde yorumlanmaktadır. Yusuf Ziyaeddin Ersal, “İslâm Dini ve Müslümanlar,” 20-21.

³⁷⁴ Kamuran Birand, “Dinin Mahiyeti Üzerine”, 124.

İKİNCİ BÖLÜM

DİNİ BİLGİNİN KAYNAKLARI

2.1. BİLGİ MESELESİNİN ELE ALINIŞ BİÇİMİ

Dinî hususların ve özellikle itikadi meselelerin kesin ve sağlam bilgiye dayanması gerektiği fikri, İslâm düşünce geleneğinin ilk dönemlerinden itibaren benimsenen bir esası olmuştur. Bu esasa göre bir takım metotlar geliştiren ulema, dinî alanın sıhhatli bir şekilde gelişmesini temin edecek bir bilgi anlayışını ortaya koymak için gayret etmiştir. Konunun varlık bahsiyle doğrudan ilişkili olması ise bu iki zor ve çetrefilli meselenin birlikte mütalaa edilmesini zorunlu kılmış ve varlığa dair oluşturulan düşünce formlarını da bilgi anlayışının temel dayanağı haline getirmiştir.³⁷⁵ Bu çerçevede mütekaddimîn dönemde “mevcut” olarak belirlenen kelâmın konusu, müteahhirîn döneme intikal edildiğinde “malûm” olarak tanımlanmıştır. Malûmun yani bilmeye konu olan şeylerin ise ya mevcut ya da ma’dûm olduğunu belirten mütekellimîn, mevcudu kadîm ve hâdis varlıklar olarak ikiye ayırmış; hâdis varlığa dair bilgilerin zarûrî/kesbî, kesbî olanların da tarihî/istidlâlî olduğunu ifade etmiştir.³⁷⁶

Esasında neyin ilim olduğu değil de, ilmin ne olduğu sorusuna cevap bulmaya çalışan kelâm geleneği ilmi, Allah’ın ilmiyle alakalı yönleri hasebiyle teolojik, insan bilgisinin mahiyet ve kaynağıyla ilgili olması dolayısıyla da epistemolojik bir mesele olarak ele almıştır.³⁷⁷ Bu çerçevede Allah’ın varlığının ezeli olduğunda hemfikir olan mütekellimîn ilim sıfatının ezeliliği hususunda ihtilaf etmişler ve bu durum ilmin farklı tanımlanmasının da temel saikini teşkil etmiştir. Allah’ın ilminin ezeliliğini savunan Eş’arî ve Mâtürîdî düşünce, varlığın zihnî bir şey olmayıp zihnin dışındaki bir hakikat olduğunu belirterek bilgiyi de bilen açısından bir sıfat şeklinde tanımlamıştır.³⁷⁸ Nitekim kadîm ve hâdis ilim tasnifi sıfata ilişkin bir tasnif olması yönüyle Eş’arî ve

³⁷⁵ Muhammet Altaytaş, “Modern Bilgi ve Bilim Karşısında Kelâmın/Mütekellimin Yeri”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi(Kader)*, 10 (2), 2012, 109.

³⁷⁶ Hanefi Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, (2. bs.), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1998, 102; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul ts., 51, 54.

³⁷⁷ İlhan Kutluer, “İlim”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2000, XXII, 112.

³⁷⁸ “Marîfet veya ilim öyle bir sıfattır ki onunla muttasıf olan zâta bilinmesi kâbil olan şeyler bilâ-iştibâh münkeşif olur.” İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm(I-II)* I, 218.

Mâtürîdîlerin meseleye yaklaşım şeklini de anlamlı kılmaktadır.³⁷⁹ Bununla birlikte Allah'ın varlığı gibi ilminin de kadîm olduğunu düşünenlere göre âlemde ilim namına her ne var ise en nihayetinde Allah'a istinat etmektedir. Elmalılı'nın hakikatin ancak Allah'ın varlığının kabulüyle mümkün olduğunu ifade etmesi de bu bakışla paralellik arz eder. Zira insan bilgisinin Allah'ın öğretmesiyle başlayan bir süreç olduğunu düşünen³⁸⁰ Elmalılı'ya göre hakikat, Hak ile kaimdir ve hakikatin bilinmesi de ancak Hakk'ın varlığı ve birliğinin kabul edilmesine bağlıdır.³⁸¹

“Hâsılı ilim her şeyden evvel hiç şeriki olmayan bir hak tanır ve daima vahdet mikyasile yürür ve vasıl olmak istediği her neticenin hakikatini temin etmek için onun o hakkı âlâya izafetini, nisbetini bulmağa çalışır ve şayet tabiat ve tekamülü tabîi mefhumlarında hakka ve terbiyei hakka izafet bulamazsa onlara tahakkuk, hakkiyet bile isnat etmez. İlmi mutlak zati hakkın kendine tecellisi ve onun ilmi kadimîdir. Hakkın bize tecellisi de bizim izafî ve nisbî olan ilmi hâdisimizdir. Hak ve hakkın ilmi olmasaydı bizim bütün ilimlerimiz ve hatta kendi varlığımıza ait kanaatlerimiz hep batıl olurdu. Hakkın rububiyeti kamilesi ve onun eseri olan terbiyesi bulunmasaydı âlemde tabiatte ne vücuttan ne kemalden ne tekâmülden ne terbiyeden hiçbir eser hiçbir hisse bulunamaz, hep bu davalar muzmahil ve madum olurdu.”³⁸²

Buna karşılık bilgiyi bir itikat olarak tanımlayan ulemayla –bilhassa Mu'tezile âlimleri- bilginin zihnî bir hadise olduğunu savunan felsefî görüşün³⁸³ tanımlama biçimleri, Eş'arî ve Mâtürîdîlerden farklı olarak Allah'ın ilim sıfatının ezeliyeti fikrine müstenit değildir. Cumhuru mütekellimînin bilgiyi sıfat olarak tanımlamasının tasavvurâtı da içine alan bir tanımlama biçimi olduğunu belirten İzmirli'nin Râzî'nin “*vâkıa mutabık olan îtikâd-ı câzim*” şeklindeki ilim tanımının tasavvurata şamil olmadığını ifade etmesi bu farklılığa işaret eder. Zira İzmirli, ilmin tasdik olduğunu vurgulayarak Râzî'nin zan ve cehli mürekkebi de dışarıda bırakan bir tanım ortaya

³⁷⁹ Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, (8. bs.), (Ter.: Bekir Topaloğlu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2005, 55.

³⁸⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır, “Dibâce”, *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, XXVI; Benzer ifadeler için bkz. *Hak Dini Kur'an Dili* (1-9) 5, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979, 3204.

³⁸¹ Bilginin ancak Allah'ın varlığıyla mümkün olduğu ilgili geniş izahat için ayrıca bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, “Dibâce”, *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, XXIII.

³⁸² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (1-9) 1, 69-70.

³⁸³ İlhan Kutluer, “İlim”, *DİA*, 112-113.

koyduğunu ve bu yönüyle modern felsefenin “*vākıa mutabık tasdik*” şeklindeki ilim tanımıyla tetabuk eden bir metot geliştirdiğini söyler.³⁸⁴

Diğer taraftan kadîm varlığın sadece Allah olduğunu ve O’nun ilminin de varlığı gibi kadîm olması gerektiğinin vurgulanmasına karşılık³⁸⁵ bilgi meselesinin merkezi tartışmalarının kadîm ilimle alakalı meselelerden ziyade hâdis varlıklar ve buna bağlı olarak hâdis ilim mevzusunun teşkil ettiği de bilinmektedir. Buna göre hâdis varlıklar, bir evham ve hayalden ibaret olmayıp kendilerine has a’yan (cisim/cevher) ve arazlarla varlık âleminde yer alırlar ve bu durum onların bilinmesini de sağlar.³⁸⁶ Klasik kelâmın maddeye dair bu yaklaşım şekli, din ile modern bilimlerin uzlaştığını vurgulayan yakın dönem kelâmcıları için de önemli bir imkânı barındırmaktadır. Zira modern bilimlerin temel bilgi edinme metodu olan tecrübî bilgi de maddedeki sabit yasalardan hareket edilerek elde edilen bir bilgidir. Diğer taraftan kâinatın varlığı ve eşyanın hakikatlerinin sabitliği fikri, kelâm ilminin esas meselesi olan Allah Teâlâ’nın zat ve sıfatları itibariyle varlığının ispatlanmasının da temelini oluşturmaktadır.³⁸⁷

Bundan dolayı klasik kelâm düşüncesinde eşyanın sabit hakikatleri olduğu ve bu hakikatlerin insanlar tarafından bilinebileceğine dair vurgular geleneksel yaklaşımın bilgi meselesini temellendirme biçimine de güçlü bir şekilde işaret etmektedir. Bilginin mümkün olduğu vurgusu yakın dönem kelâmcıları tarafından da sıklıkla dile getirilmiştir. Mesela Elmalılı, İslâm’ın bilgi anlayışının şüphecilerin aksine eşyada sabit hakikatler esası fikrine dayandığını ve geleneksel kelâm kaynaklarında “*Hakaiki eşya sabit ve bunlara ilim mütehakkiktir.*” şeklindeki ifadeyle bu durumun vurgulandığını belirtmiştir.³⁸⁸ Kelâmın geleneksel kaynaklarındaki ilim tanımlarının da büyük oranda eşyanın bizzat kendisindeki hakikat fikrine dayanması modern dönemin bilgi anlayışına dair kabulleriyle ilişki kurmaya da imkân vermektedir. Bu durum aynı zamanda kelâmi düşüncenin bilginin imkânı hususunda agnostiklerden, şüphecilerden ve sofistlerden

³⁸⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm (I-II) I*, 218-219.

³⁸⁵ Hanefi Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, 102-105.

³⁸⁶ Kelâmcıların varlığa dair yaptığı ayrıntılı tasnif için ayrıca bkz. Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu’l-Akâid)*, Dipnot no:23, 107-108.

³⁸⁷ “*Velhasıl gördüğümüz şeyler birer sabit hakikate maliktir. Biz de bu hakikatlere kudretimizle mütenasip bir surette vakıf olabiliriz. Hatta bu hakikatleri bikaderil’imkan tetkik ve tefekkür ederek bunları var eden zât-ı akdesi tevhid ve tehlil etmekle mükellefiz.*” Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, 12.

³⁸⁸ Elmalılı’lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili (I-9) 1*, 166.

ayrıldığını göstermekle birlikte³⁸⁹bütünüyle dogmatik bir noktada durduğuna da delil teşkil etmez. Zira Elmalılı, dogmatiklik meselesinin tartışmalı bir mesele olduğunu, Mu'tezile ve ilk dönem filozoflarının dogmatik kabul edilmesine karşılık Eş'arî ve Mâtürîdîlerin David Hume'un şüpheciliğine benzer bir şüphecilikle dogmatiklik arasında ampirik bir yol tuttuğunu ifade eder. Bu noktada Elmalılı'nın Eş'arî ve Mâtürîdî metodun bilginin temelini tecrübeye dayandıran müspet bilimlerle benzer bir yaklaşım şekline sahip olduğunu vurgulaması, zamanın hissiyatına mütenasip bir bakışa işaret etmesi bakımından önemlidir:

“(Eş'arî ve Mâtürîdîlere göre) insan ilmi ve bir şeyi doğru ve sağlam bilmek, zarurî değildir. Tam ve doğru bilgi vâkıaları doğuracak bir kıymeti hâiz olabilip aklın zarureti ve mantığın zarureti tazammun etmez. İlmî tasdikler, Kant'ın (Assetorik) dediği vâki kaziyeler ve umumî mutlaktır. Çünkü mutlakın esası (Fâil-i Muhtar) dır. Zaruretler hep amelî bakımdan ileri gelir. Vukuattan, vukuatın devamı demek olan tabiattan, hâsılı Allah'ın kanunlarından ileri gelir. (Sünnetullah). Ben Eşârînin ve Matürîdînin, bilgi bahsinde, aidin icap ve lüzumunu inkâr ve tabiî seyri tesbit etmelerinden öyle anlıyorum ki; insan ilminde mantikî mutlak bir zaruret yoktur. Bu zaruretler hep (Şartın vasfı ile zaruret) denilen kısma râci olur. Bunun menşei de, her ilimde ilk başlangıcın zımnî bir mukaddime olarak bulunduğu faraziyesidir. İlk başlangıç, (Fâil bi-l' icap) olsa idi yakın ilim mutlak zatî bir zaruret olurdu. İlk mebdde (Fâil-i Muhtar) olunca bu yakın bilgi vâkî ve fiilî bir bilgiden ibaret kalır. Tecrübe kıymetini geçemez. İslâm feylezoflarının (İcap)a, Mütekelliminin (ihtiyar)a kail olmaları bunu teyid eder. Görülüyor ki, bu iki nazariyenin ikisi de hem felsefî hem de dinî kıymeti hâizdir. Daha ziyade “Din Felsefesi” sayılmak lâzım gelen Mütekellimin Felsefesi bugün Fenler Mesleği sayılan «Tecrübe Mesleği» ile daha çok alâkadar olarak, bugünkü felsefeye temas etmektedir.³⁹⁰

Maddenin mahiyetine dair tartışmalara ehemmiyet vermeyen mütekellimîn varlığı kadîm ve hâdis diye tasnif ederek Allah ile kulları arasında hem ilim hem de varlık açısından kesin bir ayrım olduğunu belirtmişler ve buradan hareketle maddenin kadîm olduğunu savunan düşüncelere de karşı çıkmışlardır. Modern dönem âlimleri de selefleri gibi ezeli ve her şeyin aslı olarak düşünülen bir madde anlayışını kabul etmemiş, bunun dışında maddeye dair ortaya atılan teorileri ise bir problem olarak

³⁸⁹ Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, 87-88.

³⁹⁰ Elmalılı'lı M. Hamdi Yazır, “Dibâce”, *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, XXXVIII-XXXIX.

görmemişlerdir.³⁹¹ Bu çerçevede yakın dönemde, kâinatın “esîr”den, “eczâ-i ferdiye”den veya bir “gaz bulutun”dan oluştuğunu ve bunlardan başka kuvvetlerin neşet ettiğini iddia eden teorileri inkâr ve tasdik etmek gereği duyulmamıştır.³⁹² Fakat mevcudun vücuda gelmesinde mutlaka bir illet malûl ilişkisi olduğu ve hadisatın bir illeti kadîmeye istinat ettiği bilhassa vurgulanmıştır. Malûlun bilinmesi halinde illetin de ya mutlak olarak ya da tayinen bilindiği düşünülmüş ve bir şeyin illiyetsiz vücuda gelebileceğini iddia etmenin esasında ilmin kendini iptal etmek anlamına geldiği belirtilmiştir.³⁹³ Bu doğrultuda ulûhiyet anlayışını dışlayan materyalist felsefeye de karşı çıkılmış, âlemin ezeli ve ebedî olduğu ile aşkın bir yaratıcıya muhtaç olmadığı şeklindeki fikirlerin yanlışlığına dair istidlallerde bulunulmuştur.³⁹⁴ Bu çerçevede Ömer Nasuhi’nin meseleyi ele alış şekli, hem klasik hem de modern döneme hitap eden bir mahiyette olması hasebiyle zikre değerdir:

*“Biz Müslümanlar âlemlerin teşekkülâtı hakkında kat’î nususa münafî olmayan akval ve nazariyatı ne redde ne de kabule dinen mecbur değiliz. Yalnız şuna mutekidiz ki: Bütün bu mükevvenâtın bir müessiri hakikisi, bir hâlıkı azîmüşşanı vardır. Anın zatı akdesi maddiyyunun “mükevvinî âlem” zannettikleri şeylerin kâffesinden müteâli; irade ve kudret, ilim ve hikmet sıfatı celîlesiyle muttasıf; tebeddül ve tegayyürden münezzehtir. Bütün âlemleri kudreti sübhaniyesiyle bil’ihtiyar ibdâ ve bil’cümle zerratı bir takım kanunlara münkad eylemiştir.”*³⁹⁵

Öte taraftan ilimle alakalı bir takım hususların Mu’tezile âlimleri tarafından konuşulmaya başlandığı ifade edilmekle birlikte meselenin kısmen de olsa sistematik bir şekilde ele alınmasının İmam Mâtürîdî’nin *Kitabu’t-Tevhid* adlı eseriyle olduğuna dair genel kabul,³⁹⁶ kelam tarihinde mevzunun bütün boyutlarıyla ele alınıp tartışılmasının mütekaddimîn dönemden ziyade felsefe ile kelamın birlikte mezc edildiği müteahhirîn döneme³⁹⁷ kaldığını göstermektedir. Bu durum, bilginin sadece dinî bir

³⁹¹ M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları* (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı), 90.

³⁹² Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, Dipnot no:1, 125; Benzer bir yaklaşım şekli için ayrıca bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*(I-II) I, 275.

³⁹³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (I-9) 1, 67.

³⁹⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*(I-II) I, 167.

³⁹⁵ Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 134; Benzer ifadeler için ayrıca bkz. *Mülâhhas İlmi-Tevhid Akaidi İslâmiye*, 24.

³⁹⁶ Necip Taylan, “Bilgi”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1992, VI, 159; Yörükân, bu mevzunun Hasanî Basrî döneminden itibaren tartışıldığını düşünmektedir. Yusuf Ziya Yörükân, “İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Mâtürîdî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2), 1953, 133.

³⁹⁷ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, 36.

metotla değil aynı zamanda felsefi bir metotla ele alındığına ve yakın döneme gelinceye kadar felsefeyle doğrudan alakalı bir bilgi anlayışının geliştiğine de kuvvetle işaret etmektedir.

Yakın dönemde ise hayli önemli olmasına rağmen kavranması da bir o kadar zor olan bilgi ve varlık konularına müstakil başlıklar açmak ve geniş alanlar tahsis etmek yerine, kelam mevzularını kolaylaştıran bir metotla çağın ihtiyaçlarına cevap vermek ve İslâm'ın ulûhiyet ve nübüvvete dair eleştirilen hususlarını savunmak veya çağa uygun bir şekilde yeniden yorumlamak gibi bir yol tercih edildiğinden³⁹⁸ bilgi ve varlık bahisleri eski ağırlıklarını kaybetmiş ve müteahhirîn dönemin hâkim menheci olan felsefi metot da büyük oranda terk edilmiştir. Felsefi yaklaşım şekline dair yakın dönemde yükselen itirazlara karşılık dinî metodu önceleyen tutumların merkezileştiği görülmektedir. Nitekim dönemin öncü isimlerinden İzmirli'nin hakikate peygamberlerin takip ettikleri dinî/şer'î metotla veya hükemanın izlemiş olduğu felsefi metotla ulaşılabilceğini söyledikten sonra dinî metodun salt bir akıl veya salt bir nakil yolu olmadığını ve kuşatıcı olması yönüyle dinî metodun felsefi metoda üstün olduğunu belirtmesi tam da bu yaklaşım şekline denk düşmektedir.³⁹⁹ Dinî metodun nakille birlikte bir yönünün duyulara ve tecrübeye diğer yönünün de akıl ve muhakemeye yaslandığını ifade eden İzmirli'nin dönemin hissiyatını da dikkate alan bir üslup geliştirdiği muhakkaktır:

“Tarîk-ı şer’î, tarîk-ı aklî-i mahz veya tarîk-ı naklî-i mahz değildir. Belki hem ihsâsât ve tecrübe ile, hem akıl ve muhakeme ile tefekküre ruh, kalbe inkişaf verdiği gibi tecrübe ve muhakemenin gerek kâfil, gerek gayr-i kâfil olduğu hususatta muhbir-i sâdık olan zatın efsar ve âmâlinden gerek doğrudan doğruya, gerek bil vasıta istifâze hususunda nakl-i sahihi de sebeb-i ilim addeder, yalnız akla ve yalnız ihtisâsa hitap etmez; hem akli hem ihtisâsı tatmin eder; kafayı okşadığı gibi kalbi de okşar, şu kadar ki kalbi okşaması kafayı okşamasından daha ziyadedir. Tarîk-ı şer’î hem akıl ve rey, hem nakil ve vahy ile hakâiki taharrî eder. Binaenaleyh tarîk-ı şer’î yalnız fikirle iktifa eden bir tarîk değildir. Yalnız ferdî bir tarîk değildir. Tarîk-ı fikrî-i mahz nâkızdır: Evvelen-Yalnız fikre iksâr eden bir tarîkin irâe edeceği itikadda nokta-i hareket mütefekkirin kendisi olur. Bu itikadın kıymet-

³⁹⁸ M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 85, 168.

³⁹⁹ İzmirli, dinî metot ile felsefi metodu bütün yönleriyle karşılaştırmış ve dinî metodun üstünlüklerine yer vermiştir. Bu hususla alakalı uzun denilebilecek metnin ayrıntısı için ayrıca bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm(I-II)* I, 46-56.

i ilmiyesi, o mütefekkirin beşer arasındaki hususiyet ve mahdûdiyeti kadar nâkız olur. Saniyen- Tarîk-ı akli ve fikrî-i mahz hakikatı ele geçirmek hususunda kâfi değildir."⁴⁰⁰

Bu doğrultuda Elmalılı da İzmirli'ye benzer bir zaviyeden meseleye eğilmiş ve tarîk-ı enbiya dediği dinî metodun felsefi metottan daha sağlam ve umumî olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Elmalılı'ya göre dinî metot felsefi ve akli metodun bütün unsurlarını içermenin yanı sıra insan ruhunu bütünüyle kuşatan ve kalplerdeki buhranı da izale eden ruhî bir kuvvete de haizdir. Ayrıca dinî metot felsefi metot gibi sadece havasa değil avama da hitap eden bir tarik olması yönüyle de daha umumidir.⁴⁰¹

Vahye dayanan ve aynı zamanda akla da ehemmiyet veren dinî metoda hayli rağbet eden dönemin âlim ve mütefekkirleri, bilgi ve varlıkla ilgili teorik tartışmalar yapmaktan ziyade bu konuların ulûhiyet ve din açısından sonuçları üzerinde durmaya çalışmışlar ve epistemolojik açıdan akıl yürütmeye elde edilmiş (kesbî/nazari) bilgiye yeniden dikkatleri çekmişlerdir. Bunun yanı sıra dönemin hâkim bakışı olan rasyonalist zaviyenin bir taraftan gaybî hususların bilinmesinde yetersiz olduğu dile getirilerek aklın yegâne otorite fikrine karşı çıkılırken⁴⁰² diğer taraftan da modern döneme hitap edecek akılcı bir yaklaşım şeklinin tedavülde kalmasına dikkat edilmiştir. Örneğin Akseki'nin Allah'a iman meselesini akli çerçevede değerlendirerek her insanın Allah'ın varlığı ve birliğini kavramakla mükellef olduğunu belirtmesine karşılık ahiretin nakli bir mesele olduğunu ve bu bahislerinin varlığını akıl kabul etmekle birlikte hadiselerin nasıl ve ne şekilde tahakkuk edeceğini akılla değil nakil ile bilemeyeceğini vurgulaması bu yaklaşım şekline tetabuk etmektedir.⁴⁰³

Gerek mütekaddimîn gerekse muteahhirîn dönemde bilginin kaynağı ve imkânına dair meseleler ele alındıktan sonra⁴⁰⁴ kelâmın bilgi edinme yolları havâss-ı selime, haber-i sâdık ve akıl yürütme olarak kabul edilmiş⁴⁰⁵ ve kelâmcılar hem vahiyden gelen

⁴⁰⁰ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm (I-II) I*, 47.

⁴⁰¹ "Binâenaleyh tarîk-ı nübüvvet en vâsî', en müstakim, en metîn bir tarîk olup kalb-i beşeri hem hissen hem fikren cezbe eder." Muhammed Hamdi, "Hazret-i Muhammed Alehisselam'ın Dini: İslâm 10", *Sebilürreşad*, 18 (444), 16 Teşrîn-i Evvel 1335/20 Muharrem 1338, 15.

⁴⁰² M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 92-93, 168.

⁴⁰³ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 40.

⁴⁰⁴ Fahrreddîn Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, (Çev.: Hüseyin Atay), AÜ. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara ts., 15-21.

⁴⁰⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (I-9) 7*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979, 5196.

bilgiyi hem de akli bilgiyi delil olarak kullanmıştır.⁴⁰⁶ Mütakellimîn bilgi edinme kaynaklarını belirlemede bir filozof edasıyla bilgi vasıtalarının sayısını ve çeşitlerini temellendirme gayretinde olmaktan ziyade dinî akidelerin zapt ve tespitinden ibaret bir metot takip etmiş ve bu amaca hizmet eden vasıtalar kelâmın bilgi kaynakları olarak belirlenmiştir. Bu çerçevede kelâmî düşüncede dış dünyaya ait ilk bilgileri veren duyular başlı başına bir kaynak kabul edilirken, dinî bilgilerin büyük bir bölümünün öğrenilmesinin doğru habere müstenit olmasından dolayı da haber-i sâdık ayrı ve önemli bir bilgi vasıtası sayılmıştır. Aklın bir şeye yönelerek veya sezgi ve tecrübeye eklenerek veyahut da istidlalle bilgi elde ettiğini düşünen kelimciler, aklı da kelâmın bilgiyi elde etmedeki üçüncü vasıtası olarak kabul etmişler⁴⁰⁷ ve akli bilgileri de kendinden meydana gelen zarurî/bedîhî ve bir çaba neticesinde oluşan kesbî/nazarî/istidlâlî bilgiler şeklinde tasnif ederek ele almışlardır.⁴⁰⁸ Yakın dönemde de benzer bir bakış açısını sürdüren âlim ve mütefekkirler, bilgi edinme vasıtalarının birbirinden farklı alanlarda umde olduklarını düşünmektedirler. Bu çerçevede Akseki, hocası İzmirli İsmail Hakkı gibi⁴⁰⁹ her bilgi edinme yolunun kendi sahasında yetkin olduğunu belirtmekte ve bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

*“Mahsûsatta, yani havas vasıtasıyla bilinecek şeylerde Havâs; mâkulâtta, yani akıl ile bilinecek şeylerde Akıl; nakil ile bilinecek şeylerde Haber-i sâdık umdedir. Binaenaleyh, Mahsûsatdan olan bir şey akıl ile, mâkulâtta olan bir şeyi de havâs ile isbat etmeye kalkışmak doğru olmaz. Aklen veya hissî isbat veya inkârı mümkün olmayan şeyler metâlib-i sem’iyyeden olduğu için bunlara ancak nakli delil, yani doğru bir muhbirin haberi lazımdır.”*⁴¹⁰

Akseki, insanların bu üç yolla bir şeyin varlığını ve hakikatini kavradığını ve bu şekilde elde edilen bilgilerin bedîhiyyat ve hissiyat gibi şek ve şüphe ihtimali olmayan zarûrî/kat’î bilgiler olduğunu düşünmektedir.⁴¹¹ Bu çerçevede dönemin âlim ve mütefekkirleri, bir taraftan geleneksel bilgi edinme vasıtalarına yer verirken diğer taraftan da giderek artan bir ivmeyle merkezileşen bilimsel bilgiyi dinî bir çerçevede

⁴⁰⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, (1. bs.), (Terc: Bekir Topaloğlu), İsam Yay., Ankara 2002, 4.

⁴⁰⁷ Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu’l-Akâid)*, 92.

⁴⁰⁸ Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 56.

⁴⁰⁹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm (I-II)* I, 59.

⁴¹⁰ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 39-40; *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 31.

⁴¹¹ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 39-40.

mütalaa etmişlerdir. Bilhassa duyular ve aklın hem kelâmın hem de bilimsel bilginin temel dayanakları olması, din ile bilimi uzlaştırmak adına önemli imkânlar sağlamıştır.⁴¹² Diğer taraftan bu durum haber-i sâdık vasıtasıyla gelen bilgileri tartışmalı bir hale de getirmiştir.

2.2. HAVÂSS-I SELÎME

Mütেকellimîn insanın zihninden bağımsız bir şekilde var olan eşyanın sabit hakikatleri olduğu ve bu hakikatlere dair ilk bilgilerin de varlığından şüphe edilmeyen sağlam his ve duyular vasıtalarıyla elde edildiği hususunda hemfikirdir. Buna göre sesleri duyarak, renk ve şekilleri görerek, kokuları koklayarak, lezzetleri tadarak ve düzlük/pürüzlülük ve ağırlık gibi hususları da dokunarak idrak ederiz.⁴¹³ Bu çerçevede bilgileri zaruri, bedihi ve istidlâli olarak tasnif eden klasik kelâm uleması selim duyularla elde edilen bilgilerin zaruri bilgiler olduğunu ifade etmişlerdir.⁴¹⁴ Bu bilgilerin zaruri olduğu yakın dönemde de vurgulanan bir husus olmakla birlikte⁴¹⁵ duyularla elde edilen bilgiler, hissî bilgi olarak da tasnif edilmiştir.⁴¹⁶ Beş duyu ile elde edilen hissî bilgilere karşılık havâss-ı batına diye adlandırılan içsel duyuların da bir tür bilgi kaynağı olduğu düşünülmüş fakat bu tür bilgilerin nesnel bir objeye dayanmayan sübjektif bilgiler olmaları dolayısıyla kelâmi meselelerin temellendirilmesinde bir kaynak olamayacağı ifade edilmiştir.⁴¹⁷ Esasında hads, vicdan, tecrübe ve istikra gibi unsurlardan müteşekkil olan bu içsel duyular, müstakil birer bilgi vasıtası olarak değil de akla raci hususlar olarak değerlendirilmiştir.⁴¹⁸ Kelâmcılar, keşf ve ilham meselesine de aynı kaygılarla yaklaşmış ve bu metotla elde edilen bilgileri sübjektif ve zannî olması hasebiyle itikadi meselelerde delil mesabesinde görmemiştir.⁴¹⁹

⁴¹² “Zaten ilmi yakinin menşe’i evvela şühudi tam ve tecribei kâfiye, Saniyen bizzat bu şühut ve tecribeye imkân bulunmayan mevakide haber-i sâdık ve şehadeti tarihiye, salisen, aklın hüsnî istidlâli değil midir?” diyen Elmalılı’nın yaklaşımı da bu tür yorumlara imkan vermektedir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (1-9) 1, 164.

⁴¹³ Nihat Keklik, “Bilgi Nazariyesi ve İslâm”, *İslâm Düşüncesi*, 1 (3), Eylül 1967, 137; A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 39-40; Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 13; *Mülâhhas İlmi-i Tevhid Akaidi İslâmiye*, 8-9.

⁴¹⁴ Nesefî, Ebû’l-Mu’in Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratu’l-Edille fî Usui’d-Din*(1-2) 1, (Thk: Hüseyin Atay), Ankara 2004, 9.

⁴¹⁵ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm(I-II)* I, 56.

⁴¹⁶ Gazali, *El-Munkızu Min-Ad-Dalâl*, (2. bs.), Maarif Basımevi, (Çev.: Hilmi Güngör), Ankara 1960, 17.

⁴¹⁷ Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu’l-Akâid)*, 92.

⁴¹⁸ Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 13.

⁴¹⁹ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 41-42.

Duyularla elde edilen bilgiler zaruri ve hissî bilgiler olarak tasnif edilmekle birlikte bu bilgi vasıtalarının tek başına idraki sağlayamadığı da bilhassa ifade edilmiştir. Hatta geleneksel kelâm düşüncesinde herhangi bir marazları bulunmasa dahi duyu organlarının yanılma paylarının olduğu söylenmiştir.⁴²⁰ Bu yaklaşım şekline karşılık Elmalılı, her hissin kendi sahasında umde olduğunu belirten İzmirli ve Akseki ile benzer bir noktada durarak hislerin kendi alanlarıyla ilgili yanılmayacağını, hataların hislerden değil aklın muhakematından yani fikirlerden kaynaklandığını belirtir.⁴²¹ Elmalılı'nın meseleyi bu şekilde ele almasında duyuların tek başına idrak için yeterli olmadığı fikrini benimsemesi yatmaktadır. Zira ona göre hakikatin bilgisine çevremize dair ilk bilgilenmemizi sağlayan duyularla birlikte o bilgileri daha ileri taşıyan akıl ve mantıkla ve bunlardan daha geniş ve kuvvetli olan ilham ve vahiy bilgisiyle ulaşılır. Bu bilgi elde etme yollarının birlikte hareket etmelerini hakikatin idrak edilmesinde en temel esas kabul eden Elmalılı'ya göre bu vasıtaların her birinin sahip oldukları kuvvet ve zaafı da hakikatin elde edilmesinde önemli bir saiktir.⁴²²

Öte yandan havâss-ı selimenin gerek klasik gerekse yakın dönem kelâmî düşüncesinde temel bir bilgi edinme yolu olarak görülmesi, merkezinde duyuların olduğu tecrübe metoduyla da⁴²³ benzeşmektedir. Nitekim müşahade ve tecrübe ilmi, havassın yetki sahasında bulunan vaka ve hâdisâtı müşahade, tetkik ve tasnif ettikten sonra illetlerini ve illetlerinin kanunlarını arayıp bulma metodudur⁴²⁴ ve bu yaklaşım şekli modern bilimlerin de temelini teşkil eder. Bu noktada Elmalılı, akıl/nazar ve tecrübenin ilmin en yakın yolu olduğunu fakat tek yolu olmadığını belirtir. Ona göre akıl ve tecrübenin dışında bir bilgilenme aracını kabul etmemek sadece duyularla elde edilen alana hapsolmak ve haber yoluyla bilinmesi mümkün olan gayb alanının farkında olmamak demektir. Elmalılı, hiçbir nazarın, müşahadenin, hissin, aklın ve tecrübenin elde edilen bilgileri son nokta olarak görmediğini aksine keşfedilecek ve kavranılacak

⁴²⁰ Özellikle Gazzâlî havass-ı selimenin yanılırları olduğunu dile getirmektedir. Bu hususla alakalı ayrıntılı bilgi için bkz. Gazâlî, *El-Munkızu Min-Ad-Dalâl*, 17.

⁴²¹ Elmalılı'lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (I-9)* 7, 5197.

⁴²² Elmalılı'lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (I-9)* 7, 5167.

⁴²³ Şakir Kocabaş, "İslâmî Epistemoloji Üzerine", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, I (I), 1996/1, 163.

⁴²⁴ Babanzade Ahmed Naim, "Mukaddime", *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi (I-2)* 1, (1. bs.), Zeynüddîn Ahmet Zebîdî, Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından 4, Şehzadebaşı: Evkaf Matbaası, İstanbul 1928-1346, 82.

yeni hakikatlerin varlığına hükmettiğini vurgulaması,⁴²⁵ dinin gaybi meselelerine bir tür temellendirme metodu olarak anlaşılabilir.

Bu ortak noktalar, modern bilimlerle dinin uzlaştığını düşünen dönemin âlim ve mütefekkirlerine önemli imkânlar sunmakla birlikte itikat sahasının salt bir bilgi alanı haline getirilmesi yönüyle de bir takım mahzurları ortaya çıkarmıştır. Bu çerçevede Babanzade Ahmet Naim, büyük oranda gaybî meselelerden müteşekkil olan itikat sahasının pozitivizmin verileri ve kabulleri çerçevesinde değerlendirilemeyeceğini ve itikadi meselelerin his ve tecrübeye dayanan bir bilgi sahası olmaktan ziyade bir inanç alanı olduğunu belirterek cevap vermesi önemlidir. Bu bakış açısıyla Ahmet Naim ilahiyat, nübüvvet ve sem'îyyât bahislerini pozitivizmin sınırlandırıcı ve büyük oranda da reddedici bilgi anlayışının dışında konumlandırmış ve bu sayede sadece görünen ve bilinen bir âlem olmadığını, Allah'ın insanlar arasından nebi ve resuller seçtiğini, cin ve melek gibi mahiyetleri hakkında bilgiye sahip olmadığımız varlıklar olduğunu savunma imkânı bulmuştur.⁴²⁶

2.3. HABER-İ SÂDIK

Klasik dönem âlimleri tarafından hakkında doğru ve yalanın geçerli olduğu şey şeklinde tanımlanan haber,⁴²⁷ gerek dinî gerekse dünyevi meselelerde müstağni kalınamayacak bir bilgilenme şekli olarak görülmüştür.⁴²⁸ Haberin doğrulanabilir ve yanlışlanabilir nitelikte olması hasebiyle de dinî meselelerin temellendirilmesinde - bilhassa itikadi konularda- vakıya mutabık olmasına yani doğru haber niteliğini taşımasına özen gösterilmiştir. Bunun için de muhtevasında olduğu gibi geliş şeklinde de hassas davranılmış ve doğru haberin duyular ve akılla birlikte önemli bir bilgi kaynağı olduğunda ittifak edilmiştir. Öte taraftan haberin yanlış bilgileri de içerme ihtimali karşısında sıhhat yönüyle mütevâtir, meşhur ve âhâd şeklindeki tasnifi hesaba katan mütekellimîn, hem sıhhat hem de itikadi meselelerin ehemmiyeti dolayısıyla

⁴²⁵ Elmalî'lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (1-9)* 8, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979, 5339-5340.

⁴²⁶ Babanzade Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi (1-2)* 2, (1. bs.), Zeynüddîn Ahmet Zebîdî (Müellifi), Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından 4, Şehzadebaşı: Evkaf Matbaası, İstanbul 1928-1346, Dipnot 1'in devamı, 220-221.

⁴²⁷ Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, (Çev.: Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2019, 616; Nesefî, Ebü'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratu'l-Edille fi Usui'd-Din(1-2)* 1, 24.

⁴²⁸ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 4, 10-11.

kelâmın kullanacağı doğru haberin haber-i mütevâtir ve haber-i resûl olduğunu belirtmiştir.⁴²⁹ Bu noktada, itikadi konuların temellendirilmesinde büyük oranda mütevâtir haber ve haber-i resûle istinat eden ve mütevâtir haber derecesine erişmediği için de haber-i vahide şüpheyle yaklaşan kelâm ekolleri, âhâd haberlerin itikadi sahada geçerli olmadığını veya bazı şartları taşıması halinde geçerlilik kazanabileceğini,⁴³⁰ buna karşılık amelî ve ahlaki mevzularda kullanılmasında ise bir sakınca olmadığını söylemişlerdir.⁴³¹

Haber-i mütevâtir ve haber-i resûlün önemli ve zaruri bir bilgi çeşidi olduğunu vurgulayan kelâm âlimleri, mütevâtir haberlerin zaruri bilgi seviyesine çıkabilmesi için de delile değil, his ve müşahedeye dayanması ve aklen muhal olmayıp mümkünattan olması gerektiğini belirtmiş, haber-i resûlün kat'î haber sayılmasını da mucizelerle peygamberliği sabit birinden gelme şartına bağlamışlardır.⁴³² İlhamın bilgi değeri olup olmadığını da haber-i resûl çerçevesinde mütalaa eden âlimler, nübüvvete haiz olmayanların keşf ve ilhamla elde ettikleri bilgilerin kişiye özel bir bilgi olduğunu, peygamberlerin mazhar oldukları vahiy ve ilhamın ise hem peygamberler hem de ümmetleri için bir hüccet olduğunu ifade etmişlerdir.⁴³³

Diğer taraftan kelâm ilminin dinî meseleleri temellendirme ve savunma amacı açısından bakıldığında, ister haber-i mütevâtir isterse haber-i resûl olsun, her iki bilgi kaynağının da haber niteliği taşıyan vahye yani peygamberin getirdiği bilgilere istinat ettiği ve bu temel kaynağın sıhhatli bir şekilde tespit ve aktarımıyla alakalı bir durum olduğu görülmektedir. Bundan dolayı İzmirli, haberin mütevâtir, meşhur ve âhâd şeklindeki mertebelendirilmesini bütün bir İslâm tarihini içine alan bir tasnifleme biçiminden ziyade sahabe, tâbiîn ve etbâ-ı tâbiîn dönemlerinde ortaya çıkan ve dinî açıdan kaynak olma mesabesinde olan haberleri kapsadığını ifade eder.⁴³⁴ İzmirli'nin

⁴²⁹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm (I-II)* I, 57.

⁴³⁰ Kâdî Abdülcebbar, âhâd haberin itikat sahasında delil olabilmesi için akli hüccetlerle tetabuk etmesi gerektiğini düşünmektedir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse/Mu'tezile'nin Beş Temel İlkesi*(1-2) 2, (1. bs.), (Çev.: İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2013, 718.

⁴³¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (1-2) 1, (1. bs.), (Çev.: İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2013, 88, 434; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 12.

⁴³² A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 38-39; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm(I-II)* I, 57.

⁴³³ Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, 13; *Mülâhhas İlmi Tevhid Akaidi İslâmiye*, 8-9; A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 41.

⁴³⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm (I-II)* I, 29-30.

haber için ilk üç döneme işaret etmesi, dinî bilginin temel kaynaklarını teşkil eden Kur'an ve sünnetin bilgisel açıdan eşsiz konumlarıyla alakalıdır. Zira vahye dayanan haberlerin kesin ve güvenilir bir derecede olmaması, dinî alanı bütünüyle şaibeli bir hale getireceğinden, klasik ulemada olduğu gibi modern dönemin âlimleri tarafından da hassasiyetle üzerinde durulan bir konu olmuştur.⁴³⁵ Özellikle yakın dönemde vahyin dindeki muhkem mevkiine yönelik eleştirilere cevap vermeye çalışan âlim ve mütefekkirler, hem vahyin hem de nübüvvetin imkânını tahkim etmeye çalışmışlardır. Mesela dinin en önemli meselesinin vahiy olduğunu belirten Akseki'nin⁴³⁶ Garanik meselesini gündeme taşıyarak Hz. Peygamberin ismet sıfatına halel getiren ve vahiy hakkında da şüphe ve tereddüt uyandıran müsteşriklerin ithamlarını kesin bir şekilde reddetmesi, bu yaklaşım şekline iyi bir örneklik teşkil etmektedir.⁴³⁷ Vahiyle ilgili hassas tutumunu hadisler konusunda da gösteren Akseki, hadislerin aradan çıkarılması halinde Müslümanlığın da anlaşılmaz bir hale geleceğini söyler. Hadis rivayet eden sahabeleri ilmî bakış adı altında şüpheli bir hale getiren çalışmaların sistemli olduğunu ve temelinde müsteşrik ve misyonerlerin yer aldığını belirtir. Nihayetinde Akseki'ye göre hadislere hücum, Kur'an ve Müslümanlığa hücumdur.⁴³⁸

İslâm'ın ma'kûlât ve menkûlâtta müteşekkil olduğunu belirten Babanzade ise yakın dönemde dinin rivayet yoluyla sabit olan hakikatlerini temelinden sarsmak için haberin sahilliğinin en önemli işareti olan isnat metodunun ilk dönemlerdeki metinlerde bulunmayıp sonradan ilave edildiğine dair bir takım iddialar olduğunu söyler.⁴³⁹ Müsteşriklerin bu tür iddialarının dinin en önemli bilgi kaynaklarından biri olan haberin geçerliliğini yitirme ve İslâm'ı modern dünyada dayanaksız bırakma amacı taşıdığını düşünen dönemin âlim ve mütefekkirleri, haberin bilgi elde etme aracı olarak taşıdığı

⁴³⁵ Mustafa Bozkurt, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLVIII (2), 2007, 89.

⁴³⁶ "Açık bir hakikattir ki: Dinî meselelerin en büyüklerinden biri belki de birincisi "Vahiy" meselesidir. Vahiy meselesinde ufak bir şüphe, dini esasından yıkar. Çünkü dinlerin ana direği, temel taşı vahiydir. Temel sarsılınca onun üzerine kurulan binanın hiç önemi kalmaz, yıkılmaya yüz tutar." Ahmet Hamdi Akseki, "Hâtemu'l-Enbiya Hakkında En Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi", (Sad.: M. Hayri Kırbasoğlu), *İslâmî Araştırmalar*, 6 (2), 1992, 125.

⁴³⁷ Ahmet Hamdi Akseki, "Hâtemu'l-Enbiya Hakkında En Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi," 126; Bu makalenin bir kitap haline getirilmiş ve çeşitli notlar eklenerek basılmış şekli için ayrıca bkz. *Garanik Efsanesi*, Birun Yay., (Sadeleştiren ve Notlar ekleyen: Ertuğrul Özalp), İstanbul ts., 30.

⁴³⁸ A. Hamdi Akseki, *Peygamberimizin Vecizeleri/Birinci Kitap-Kuvvetli İman Kuvvetli İrade*, Dipnot no:1, 16-17.

⁴³⁹ Babanzade Ahmed Naim, "Mukaddime", *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi (1-2) 1*, (1. bs.), Zeynüddin Ahmet Zebîdî, Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından 4, Şehzadebaşı: Evkaf Matbaası, İstanbul 1928-1346, 73-74.

ehemmiyete dikkat çekmişlerdir. Bu doğrultuda devletlerin devamlılığı için istihbarat teşkilatının ne kadar önemli olduğunu ve en zayıf haberlerin bile nasıl da dikkate alındığını ifade eden Elmalılı, yalan söylemeyen, ahlakı, akıl ve idraki eğrilikle lekelenmemiş ve sıdk-u emanet sahibi birinin “*Ben yakinen haber aldım bu böyledir. Şimdi akıllarınızın iremeyeceği bir surette şöyle olacaktır. İnanın sonra anlayacaksınız*” şeklindeki sözlerini “öyle şey olmaz!” diyerek yalanlamaya çalışmanın akli ve nazari yönden büyük bir hata olacağını vurgular.⁴⁴⁰

Modern ilimlerin temel bilgilenme aracı olan tecrübenin de bir tür haber alma şekli olduğunu ifade eden Elmalılı ilmi, “*nefsin manaya vüsulü*”⁴⁴¹ olarak tanımlayarak bilgiye ulaşma yollarından biri olan haber-i sâdık ile tecrübe arasında kuvvetli bir irtibat kurar. Zira Elmalılı’ya göre tecrübe de “*nefsin vâkı’dan haber almasıdır. Hak, nefsin vâkıa intibakındadır.*”⁴⁴² Bilgiyi elde etmede nefsin hata yapmasına engel olanın haber olduğunu söyleyen Elmalılı, Mâtürîdî gibi⁴⁴³ haber ve duyular arası ilişkinin de ağırlıklı olarak işitme üzerinden kurulduğunu düşünür.⁴⁴⁴

Öte yandan haberin bir bilgi kaynağı olarak kabul görmesinde vakıaya mutabık olması yani kat’î bilgi seviyesinde yer alması en önemli şart olarak düşünülmüş ve bu durum âhâd haberlerin kabul ve red yönünden temel kıtası olmuştur. Bu yaklaşım şekli, klasik kelâm düşüncesinde olduğu gibi dinî metinlerde sıhhat arayışının hat safhaya çıktığı yakın dönem fikriyatında da bilhassa önemsenen bir durumdur. Buna göre akait bahislerinde zanna itibar edilmediğinden âhâd haberin delil olamayacağı fikri,⁴⁴⁵ dönemde güçlü bir şekilde tekrarlanmakla birlikte esasında haberin reddedilme sebebi zannîliğine değil, akliliğine ve zamanın ruhuna uygun olup olmamasına dayandırılmıştır. Nitekim Yörükân’ın klasik dönemde hayli ehemmiyet verilen bir takım meselelere ait rivayetlerin bir değerinin ve geçerliğinin olmadığını ifade etmesi,

⁴⁴⁰ Elmalılı’lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (1-9) 8, 5340.

⁴⁴¹ “...ilim, nefsin manaya vüsulüdür. Ve bu vüsulün bir takım mertebeleri vardır ki şuurlar bunların birincisi yani nefsin manaya ilk mertebesi vüsulüdür. O mananın tamamına nefsin vukufu hâsıl olunca tasavvur, bu mana şuurların zehabından sonra tekrar istirca olunabilecek veçhile ruhda bakî kalmış ise hıfız, bunu talebe tezekkür, tekrar bulan vicdana zikir tesmiye olunur.” Elmalılı’lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (1-9) 1, 223.

⁴⁴² Elmalılı’lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (1-9) 8, 5340.

⁴⁴³ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 11.

⁴⁴⁴ “İhtibar ise süflî olan lems, zevk, şemm hislerinden ibaret olmadığı gibi hissi basardan ibaret de değil, semi’ ve hissi bâtın ile akla da alakadardır. Ve hatta haberin en geniş hududu semi’ dedir. O, insana akıl ve basarın kavrayamayacağı haberler getirir.” Elmalılı’lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (1-9) 8, 5340.

⁴⁴⁵ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm* (I-II) I, 31.

haberlerin döneme uygunluğuna verilen öneme işaret eden bir tutum olması bakımından zikre değerlidir:

“Hadis âlimleri, hilafet, hükümet ve siyaset hakkında nakledilen hadislere de asla itibar etmezler. Mezheplere, tarikatlere, sofilere ve gelecek zamanda olacak şeylere dair hadislere de itibar yoktur. Çünkü bunlar Peygamber zamanında yoktu. Güvenilen hadisler Peygamberin ahlakına ve tarihine dair olanlardır ki, bunlar bir hüküm ifade etmez. Hüküm ifade edenlerin de ibadetlere ve Kur'an'da mevcut iman esaslarını açıklayanlarına güvenilir. Tabiatıyla hadis usulüne uymaları şartıyla...”⁴⁴⁶

Haberin kabul ve reddini Yörükân'dan farklı bir yaklaşım şekliyle izah eden Babanzade, haber-i vâhidin sened ve metne ait bir illetten dolayı reddolunacağı gibi akılla -his ve müşahedeye dayanan bilgiyle- ve mütevatir haberle de tenakuz etmesi halinde reddolacağını belirtir. Haber-i vâhid meselesinde haberin akla aykırı olması halinde ravinin sika olmasının haberi kabul ettirmek için yeterli olmadığını vurgulayan Babanzade, bu hususta Hz. Peygamber'in sözlerinin akılla çatışmayacağı kaziyesine istinat etmektedir.⁴⁴⁷ Bununla birlikte haber-i vâhidin akılla çelişik olup olmadığıyla ilgili hükmü verecek olan aklın mahiyetine dair Müslümanlar ile müspet ilimleri mutlak otorite kabul edenler arasında önemli ihtilaflar olduğunu vurgular. Bu noktada Babanzade'nin, Müslüman aklının akaid meselelerini imkân dairesinde görmesine karşılık pozitivist bakışın bundan çok uzak olduğunu ifade etmesi bu iki yaklaşım şekli arasındaki temel farka işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir:

“Yalnız akla münâfât bahsinde bizim ile Avrupalı ulum-ı şarkıyye mütehassısları- daha ziyade ta'mim edelim, ulûm-ı asriyye namı verilen ilimleri kendilerine her hususda rehber ittihaz edenler-arasında mühim bir ihtilaf vardır ki bu ihtilafın menşei aklın istib'ad ettiği şeylerin derecât ve hududunu ta'yin meselesidir. Bu ise tarihî olmaktan ziyade felsefî bir bahisdir. Müşteşriklarla diğerleri menkulât-ı İslâmiyyeden bahsederken müsadiif oldukları rivâyât-ı sahîha ve mevsuka şayed mu'cizât gibi nübüvvet-i Muhammediyye salla'llahu aleyhi ve sellem da'vâsını yahud vahiy, nübüvvet, vücûd-ı melâike, ahvâl-i ahiret gibi fen kitaplarında yeri olmayıp akaid-i İslâmiyye cümlesine dâhil bir maddeyi – arzu ve intizarları hilâfına olarak- te'yid eder veçhile vârid olmuş bulunursa derhal bir

⁴⁴⁶ Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 34-35.

⁴⁴⁷ Babanzade Ahmed Naim, “Mukaddime”, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi (1-2)* 1, 272.

*hande-i istihfâfi işmam edecek akval etvâr-ı müstehziyâne ile o rivayetleri daraya çıkarmak isterler.”*⁴⁴⁸

Diğer taraftan Ahmet Naim, dönemin bilimsel metodunun da bir şekilde haber-i vâhid üzerinden yürüdüğünü vurgular. Bu çerçevede birçok ilmî hadisenin insanların büyük bir kısmı tarafından tecrübe edilmediğini çoğu zaman bir kişinin tecrübesini aktarmak suretiyle teşekkül ettiğini ifade eder.⁴⁴⁹ Şu veya bu şekilde haber-i vâhid merkezli işleyen bilimsel bilginin her yönüyle güvenilir kabul edilmesine karşılık, birçok sahabenin veya az sayıdaki ravinin tecrübeleriyle aktarılan olağanüstü hadiselerin şüpheyile karşılanmasının ilmî bir bakış olmadığını düşünen Ahmet Naim, modern bilimlerin metodolojilerinin metafizik meselelerle ilgili ne müspet ne de menfî bir tespitte bulunmayı mümkün kılmadığını şu şekilde belirtir.

*“Çünkü(pozitif bir zihnin) delilleri: “Raviler yalancıdır, Zira akla münâfî bir vak’aya şahadet ediyorlar. Vak’anın da aslı yoktur. Zira yalancıların nakil ve itibariyle bize vasıl olmuştur.” tarzında bir devr-i batıl ve müsadere ale’l-matlûba münker olur. Hâlbuki gafîl, kapılğan olmayan, saduk olan sikatın müteaddit şahadâtıyla ihbar edilen vakayı-harikulade olsa da- vukua gelmiş addolunmak lazım gelir. Zira emr-i âdî ile emr-i harikuladenin hududunu ulûm-ı müsbete tayin etmekten uzak olduğu gibi “Âlemde harikulade ve kavânîn-i tabîiyye haricinde bir hadise vukua gelmek muhaldır” kaziyesi de tahkik edilmeden kabul edilmiş- birçok insanlarca münâzaün-fih- bir mevzuadan başka bir şey değildir.”*⁴⁵⁰

Modern dönemde her ne kadar hadisler bir bilgi kaynağı olarak görülmüş olsa da hadislerin sıhhatine yönelik vurguların arttığı ve hadislere karşı eleştirel bir bakışın geliştiği hatta dönemin hissiyatı ile çatıştığı düşünülen rivayetlerin reddedildiği bir tutum da benimsenmiştir. Esasında dönemde hadislerin sıhhatinden ziyade zamanın hissiyatıyla uyumuna önem verilmiş, bu çerçevede döneme tetabuk eden zayıf ve mevzu hadisler çok rahat bir şekilde kullanılmıştır. Mesela Akseki’nin aklın önemine işaret

⁴⁴⁸ Babanzade Ahmed Naim, “Mukaddime”, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi (1-2)* 1, 273.

⁴⁴⁹ “Herhangi mütefennin kimse ma’lumatını yoklasa hakayık-ı ilmiyeden diye bildiği şeylerin binde birini bizzat tecribeye fırsat bulamamış, tecribesi lâhık olmayan hakayıkı hep ahbâr-ı âhâd ile kendisine mal etmiş olduğunu görür. Acaba ruvât-ı sikatın bizzat görüp işittikleri mu’cizât-ı kevnîyye hakkındaki rivayet ve şahadetleri başka bir şey midir?” Babanzade Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi (1-2)* 2, (1. bs.), Zeynüddîn Ahmet Zebîdî (Müellifi), Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından 4, Şehzadebaşı: Evkaf Matbaası, İstanbul 1928-1346, Dipnottaki bilgi, 129.

⁴⁵⁰ Babanzade Ahmed Naim, “Mukaddime”, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi (1-2)* 1, 274.

eden fakat birçoğu zayıf ve uydurma olan hadisleri, sıhhat araştırması yapmadan sahih hadis mesabesinde zikretmesi, tam da bu yaklaşım şekliyle örtüşmektedir.⁴⁵¹

Netice itibariyle gerek nübüvvet gerekse bilgi meselesiyle doğrudan alakalı olan vahyin imkânı meselesi, modern dönemde Müslümanları meşgul eden mevzulardan olmuştur. Bu çerçevede dönemin âlim ve mütefekkirleri, vahyin insanın duyularıyla kavraması mümkün olmayan bir iletişim şekline dayanmasını, âlemde sadece gördüğümüz ve duyduğumuz varlıkların bulunmadığını bundan dolayı künhüne vakıf olmadığımız hadiseleri inkâr salahiyetine sahip olmayacağımızı dillendirerek temellendirmek istemişlerdir.

2.4. AKIL

Mahsûsatta duyuları, menkûlâtta haber-i sâdığı ve ma'kûlâtta ise akıllı umde⁴⁵² kabul eden mütekellimîn, aklın nefs-i nâtıkaya mahsus bir meleke olduğunu ve bu garîzî kuvvet sayesinde insanın bilgi elde ettiğini ifade etmiştir.⁴⁵³ Akıl ile elde edilen bilgilerin ise ya bedihî ve apaçık olarak sabit olan zaruri bilgiler cinsinden ya da akıl yürütme ve düşünmeyi gerektiren tümdengelim, tümevarım ve analogi metotlarıyla elde edilen istidlâlî/kesbî bilgiler olduğu vurgulanmıştır.⁴⁵⁴ Aklın zarûri ve istidlâlî bilgiler vermenin yanı sıra gerek duyularla gerekse haber vasıtasıyla gelen bilgileri doğru ve yanlış şeklinde ayıran temel ölçüt olduğu da söylenmiştir.⁴⁵⁵ Bununla birlikte mutlak bir otorite olmadığı, yaratılmış olması hasebiyle belli sınırları ve kapasitesinin bulunduğu ve bu çerçevenin dışına çıkamadığı bilhassa vurgulanmıştır.⁴⁵⁶

Aklın klasik kelim düşünceğinde bilgi edinme vasıtası olduğu vurgulanan bir husus olmakla birlikte bilginin değeri noktasında “mutlak” bir otorite haline gelmesi

⁴⁵¹ Akseki'nin İslâm'da aklın ehemmiyetine vurgu yaptığını düşündüğü rivayetlerin ayrıntısı için bkz. Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, Dipnot no:2, 98; *Müslümana Büyük İlmiyal-Dinî Dersler*, 480-481; Hayrettin Karaman, Akseki'nin aklın değerine işaret etmek amacıyla hadis diye zikrettiği sözlerin sahih olmadığını, aklın faziletine dair sahih bir hadisin de bulunmadığını ifade etmektedir. Bu hususa dair ayrıntılı bilgi için bkz. M. Reşid Rızâ el-Hüseynî, *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri/Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i*, (Çev: Ahmet Hamdi Akseki), (Sad: Hayrettin Karaman), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1974, Dipnot no:4, 16.

⁴⁵² A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 40.

⁴⁵³ Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, 99.

⁴⁵⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm(I-II)* I, 58; Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, 100-102; Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 56.

⁴⁵⁵ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 13.

⁴⁵⁶ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 146.

modern döneme ait bir meseledir.⁴⁵⁷ Bu çerçevede Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren-özellikle mütefekkirlerin nezdinde- akıl her şeyin ölçüsü olarak kabul edilmeye başlandığı gibi dinî olanın akli olması gerektiği fikri de yaygınlaşmaya hatta kazıyye-i muhkeme haline gelmeye başlamıştır. Aklın doğru bulduğunu veya reddettiğini dinin de doğru bulacağı veya reddedeceği vurgusunun cumhuriyetle birlikte daha barizleştiği ve netleştiği ise izahtan varestedir. Bununla birlikte İslâm'ı savunmak durumunda olan âlimler, aklın tek başına hakikatin ölçüsü olduğu fikrine karşı çıkmışlardır. Nitekim akla verilecek böyle bir payenin şeriatın otoriteliğine halel getireceği düşünülmüştür.⁴⁵⁸

Yakın dönemle birlikte aklın sahip olduğu muhkem konum karşısında âlim ve mütefekkirler, aklın hakikatleri keşfeden bir bilgi vasıtası olduğunda büyük oranda ittifak ederken yetki ve sınırları hususunda farklı görüşler serdetmişlerdir. Özellikle aklın ulûhiyet, nübüvvet ve sem'ıyyât bahislerinin anlaşılmasında salâhiyetli olup olmadığı tartışmalıdır. Bu noktada Akseki'ye göre insan akli, gerek fıtratından getirdiği gerekse tabiatla olan iletişimiyle elde ettiği delillerle ilim, kudret, hikmet gibi sıfatlara haiz tek olan bir yaratıcının varlığını kavrayabilmekte ve fakat aynı akıl, yaratıcının zatını idrak edememektedir. Aklın bilmesinin his, zaruret ve tecrübeyle mümkün olduğunu belirten Akseki, bu vasıtaların hem sonlu ve sınırlı olmasını hem de maddiyata dayanmasını zat-ı İlahî'nin kavranması ve idrak edilmesinde temel engel olarak görmektedir.⁴⁵⁹ Diğer taraftan aklın insanlara maddi ve manevi bir mürşitlik yapamayacağını düşünen Akseki, herkeste eşit seviye ve miktarda bulunmadığını ve bu durumun peygamberlerin gönderilme gerekçesi olduğunu söyler. Zira insanoğlu ebedî bir saadeti aramaktadır ve bu saadete akıl gibi nakıs rehber ve mürşitlerle ulaşmak mümkün değildir. Akseki'nin insanoğlunun ebedî hedeflerine ancak yanılmaz ve kâmil bir mürşitle ulaşılabilceğini ve bunun da ancak peygamberlerle mümkün olduğunu belirten yaklaşımı,⁴⁶⁰ vahiy merkezli bilgi anlayışıyla⁴⁶¹ örtüşmektedir.

⁴⁵⁷ Rıdvan Özdiñç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 215.

⁴⁵⁸ Rıdvan Özdiñç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 233-234.

⁴⁵⁹ Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 31; Akseki, aklın Allah'ın zatını kavrayacak dayanaklardan yoksun olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: "Bu bilişten maksat, Allah'ın hakikat-ı zatiyesini bilmek değildir. Zat-ı Ulûhiyetini elbette akıl idrak edemez. Çünkü akıl bildiğini his ile tecrübe ile bilebilir ki, bunların hududu vardır. (...) Allah namütenahi ve mutlak. Mütenahi ve mahdud vasıtalarla idrak olunamaz. Akıl, onun hakikat-ı Zatiyesini idrak edemez." Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 34.

⁴⁶⁰ Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 43.

⁴⁶¹ M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 87.

Akseki gibi Elmalılı da aklın sadece dinî meselelerde değil hakikatin bütünüyle kavranmasında hâkim olmadığını ifade etmektedir. Bununla birlikte Elmalılı aklın, bir şeyin çelişik olup olmaması noktasında salahiyetli olduğunu belirtmiş ve tecrübî bilgilerde olduğu gibi dinî bilgiler karşısında ancak kabul ve tasdik şeklinde bir tutum geliştirebileceğini vurgulamıştır.⁴⁶²

Aklın havasa, şuurun da vicdani duyulara kaynaklık ettiğini düşünen Yaltkaya'nın akıl-şuur ayrımı da, Akseki'yle benzerlik göstermektedir. Nitekim Yaltkaya, şuurun hayır ve şerri ayırt edebilmek için dine, aklın da menfaat ve zararı belirleyebilmek için ilme muhtaç olduğunu belirtir. Peygamberlerin gönderiliş amacının insanlara hayır ve şer olan şeyleri açıklamak olduğunu, maddi ve nazari ilimlerin kanunlarını va'z etmek olmadığını vurgulayan Yaltkaya, semavi dinlerin insanların tam bir saadete erişmesini amaçladığını, maddi/nazari ilimlerin ise bu şekilde külli bir amaç peşinde olmadığını ifade eder. Ona göre insanoğlu yaratılış itibarıyla akıl/ilim sahasında terakki/tekâmül istidadına sahip, fen ve sanat hususunda ilerlemeye meyyal olmasına karşılık dinî meselelerde ve özellikle ulûhiyet ve ahiret bahislerinde semavi bir irşada muhtaçtır. Bu çerçevede peygamberlerin verdiği bilgileri iki kısma ayıran Yaltkaya, peygamberlerin duyular ve akılla kavranması mümkün olan madde ve tabiata dair verdiği bilgilerin tartışılabilirliğini fakat salt vahiy ile bilinebilecek olan tabiat ötesiyle alakalı haberlerin ise münakaşaya kapalı olduğunu söyler.⁴⁶³ Bu bakış açısının yanı sıra sahih bir nakil ile sarîh bir aklın çelişmesinin mümkün olmadığını ifade eden Yaltkaya, dinî meselelerde aklın nakilden önce olduğunu belirtmesini de gereksiz görmektedir. Akli naklin önüne geçirmeyi veya dinî metotları bırakıp felsefî metotları takip etmeyi de dinî akliyyattan mahrum bırakmak olarak kabul etmektedir.⁴⁶⁴

Gerek klasik gerekse modern dönem kelâmcılarının büyük oranda gaybî meseleleri içeren dinin anlaşılmasında aklın ve hislerin değil haberin otorite olduğunu savunmalarına karşılık Yörükân gibi mütefekkirler daha akli bir zaviyeden hareket

⁴⁶² "Aklın, tecrübelerden doğan keşifler karşısında vaziyeti ne ise dinî keşifler karşısında da vaziyeti odur. Âlemde hiçbir tecrübe aklen muhal olanı isbat etmediği gibi dinî keşifler de aklen muhal olanların arasına giremez. Hâsılı, aklın idrâkteki kusuru, mümkün olmayanlar sahasında değil, mümkün olanlar sahasındadır. Akıl, bu iki sahayı karıştırmamak için tek miyardır. Akıl, bütün ilimlerin son kemal mertebelerine eremediğini ve gelecekteki keşiflerden hatır ve hayale gelmez ne hakikatlara erişebileceğini itiraf ve kabul etmekle beraber, hiç bir zaman tevâfuk ve tegâyür kanununa ait olan tasdikinden vazgeçeceğine kaail değildir." Elmalılı'lı M. Hamdi Yazır, "Dîbâce", *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, XLII-XLIII.

⁴⁶³ M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 51-52.

⁴⁶⁴ Mehmed Şerafeddin, "Mesel-i A'lâ IV", *Mihrab*, 1 (6), 1 Şubat 1340/1 Şubat 1924, 175.

etmiş ve bir şeyin dinin esaslarından olup olmadığını belirleyen akıl olduğunu vurgulamıştır. Aklın kabul etmediği şeylerin İslâm'da da yer almadığını⁴⁶⁵ belirten bu yaklaşım şekli, İslâm'ın en mükemmel din olmasını da akla ve bilime verdiği ehemmiyete bağlamaktadır. Allah'ın bilinmesi ve nübüvvete dair meselelerin anlaşılmasının akılla mümkün olduğunu belirten bu anlayışa göre insan akıllı, düşünmek ve araştırmak suretiyle Allah'ı ve peygamberini tasdik etmekle mükelleftir. Bu görüşle akla istinat eden tahkiki imanın esas olduğu fikri vurgulanırken taklidi imanı dışlayan bir bakış geliştirilmiştir.⁴⁶⁶ Bununla birlikte Yörükân'ın hareket noktasını büyük oranda din değil de, siyasi ve içtimaî kaygılar teşkil etmektedir. Zira Yörükân'a göre akıl dışı şeylere inanmak kişiği dinden soğuttuğu gibi bir milleti yıkacak fikir ve kanaat ayrılığına da neden olur. Bu durum ise terakki ve tekâmülün önündeki en büyük engeldir.⁴⁶⁷ Öte yandan Yörükân'ın bu akılcı ve pragmatist vurgularına rağmen günümüzdeki kelâm ilminin içerik olarak Kur'an'la sınırlandırılması gerektiğini belirtmesi, dönemdeki modernist düşünceyle anlaşılabilir bir husustur.⁴⁶⁸

2.5. MODERN BİLİMLE DİN ARASINDAKİ İLİŞKİLER

Batı'nın bilim ve teknikteki hızlı ilerleyişi ve Osmanlı'nın da bu ilerleyişi takip edememesinden kaynaklı meseleler, son dönem Osmanlı fikriyatının temel konularını teşkil etmektedir. Bu çerçevede mevcut kötü durumun muhtemel sebeplerini tespit etmeye çalışan düşünürler, haliyle İslâm ile bilim ilişkilerine de yer vermek zorunda kalmışlardır. Din-bilim ilişkilerinin merkezi bir tartışma haline gelmesinde dönemin oryantalist iddialarının da önemli tesiri olduğu muhakkaktır. Nitekim oryantalistler, İslâm'ın geleneksel bilgi anlayışının bilinmeyi elde etmeye yönelik bir çabadan ziyade, "bilinenin" biriktirildiği mekanik bir süreç olduğunu ve "malum"un yani bilinenin de değişen ve genişleyen bir bilgi olmadığını ifade etmişlerdir. Bu hususiyetler

⁴⁶⁵ Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 193.

⁴⁶⁶ Yusuf Ziya (Yörükân), *İslâm Dini, Beşinci Sınıf-İkinci Kitap*, 19; *Müslümanlık*, 192, 193.

⁴⁶⁷ "....aklın kabul etmediği şeylere insanları inanmaya mecbur etmek, onları dinden soğutmak ve fikirlerde ayrılıklar vücuda getirmektir. Fikir ve kanaat ayrılığı bir milleti parçalayan ve yıkan başlıca âmildir. Terakki ve tekâmül hamlesi el birliği ile olur. (...) İnsanların ilerlemesi ve gerilemesi taşıdığı akidelere bağlıdır. Her türlü tefekkür serbestisi yasak olan bir yerde medenî inkişaf olamaz, sebebi araştırılmayan akideler ise insanları uyuşukluğa götürür." Yusuf Ziya Yörükân, "Vahhabilik", AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, II (I), 1953, 66.

⁴⁶⁸ "Bugün muhtaç olduğumuz kelam ve ilmiyal Müslümanlıkta başlıca inanılması ve bilinip yapılması gerekli olan hükümleri Kur'an'dan derleyip toplamak ve onun haricinde kalanları Mesâilî Müçtehedün fihâ'dan olmak üzere konu dışı etmektir. Bugünün ilmi kelamı böyle olmalıdır." Yusuf Ziya Yörükân, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Kelam Dersleri-Ders Notları*, byy. ts., 5.

çerçevesinde elde edilen bilginin de düşüncenin dinamik bir unsuru haline gelemediği ve bu durumun akidevi konularda bir katılık ve durağanlığın yanı sıra fundamentalizme de neden olduğu iddia edilmiştir. Ayrıca Müslümanların tümdengelimci bir metotla bilgiyi elde ettikleri; analiz, tümevarım ve deney yolunu kullanmadıkları ve bundan dolayı da yeni fikir ve gelişmelere uyum sağlayamadıkları ve hatta bu bilgi anlayışına sahip bir dinin gelecekte varlığını koruyamayacağı dile getirilmiştir.⁴⁶⁹ Özellikle Ernest Renan'ın "İslâm ve İlim" adlı konferansında Müslümanların değil bizzat İslâm'ın kendisinin bilimsel gelişmelere engel olduğu ve Müslümanların İslâmî değerleri terk etmeleri halinde bilim ve teknik alanında ilerleyebilecekleri iddiası⁴⁷⁰ ve bu iddialara karşı Osmanlı mütefekkirlerinin verdiği cevaplar, yakın dönemdeki tartışmaların mihenk noktasını teşkil etmiştir.

Yakın dönemin mütefekkirleri, mevcut durumun kötülüğü hususunda hemfikir oldukları gibi bu durumun İslâm'dan kaynaklı bir durum olmadığı ve kurtuluşun da İslâm ile mümkün olduğunda benzer görüşler serdetmişlerdir.⁴⁷¹ Zira Renan'ın İslâm'ın mânî terakki olduğu söylemi karşısında İslâm'ın bilim ve gelişmeyi emrettiğini, geçmiş dönemlerdeki birçok bilimsel gelişmelerin Müslümanlar sayesinde hayat bulduğunu fakat günümüz Müslümanlarının dinin bu amir hükümlerinden uzaklaştığını vurgulayan geniş ve önemli bir savunma külliyatı teşekkül etmiştir. İslâm'ın ilerlemeye engel olmadığına dair bu vurgularla birlikte modern bilimin verileriyle İslâmî hakikatlerin uzlaştığı fikri savunulmuş ve bu doğrultuda Kur'an-ı Kerim'in bilimsel veriler ışığında tefsir edilmesi gerektiği düşüncesi de güç kazanmıştır.⁴⁷²

Bunların yanı sıra İslâm ile bilimin uzlaştığını ifade eden söylemlerin aynı zamanda bir tür sekülerleşme hareketi olarak gelişmiş ve geleneksel bilgi referanslarının yerini bilimsel bilginin aldığı veya seküler bilgi araçlarının bir dinî bilgi vasıtası olarak yorumlanmaya başlandığı bir yaklaşım şekli ortaya çıkmıştır. Bu metodun temelinde de

⁴⁶⁹ Hamilton A. R. Gibb, *İslâm'da Modern Eğilimler*, 62-63.

⁴⁷⁰ "Zamanımızda olup biten şeylerden az çok haberi olan herkes, Müslüman memleketlerinin bugünkü geriliğini, İslâmlıkla idare edilen memleketlerin inhitatını, kültürlerini ve terbiyelerini yalnız bu dinden alan ırkların fikir bakımından sıfır durumda oluşlarını açıkça göstermektedir. (...) herkes hakiki bir müminin kafasının ister istemez dar ve bir nevi çemberle kasılı olduğunu ve bu çember yüzünden o kafanın bilime mutlak surette kapalı, bir şey öğrenmek ve yeni bir fikre açılmak kabiliyetinden mahrum bulunduğunu hayretle görmüştür." Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, (Çev.: Ziya İshan), Sakarya Basımevi, Ankara, 1946, 184.

⁴⁷¹ Düccane Cündioğlu, "Ernest Renan ve "Reddiyeler" Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Dîvân: İlmi Araştırmalar*, 1996/2, 7-8.

⁴⁷² İlhan Kutluer, "İlim", 114.

dönemin mütefekkirlerinin savunduğu, Batı'ya üstünlüğü bilimsel düşüncenin sağladığı ve bu düşüncenin de hayata dair bilginin gerçek kaynağı olduğu fikri yatmaktadır. Bu durum, geleneksel bilgi kaynaklarıyla ilgili bir takım şüphelere mahal verdiği gibi modern bilgi referanslarını meşrulaştırmış ve değerlerden bağımsız bir bilgi anlayışını da teşekkül ettirmiştir.⁴⁷³

Diğer taraftan son dönem Osmanlı düşüncesinde “Din tekâmüle mani değildir.” yargısı etrafında inşa edilen savunma hattı, Cumhuriyetle birlikte giderek dinî alanı tahrip edecek bir mahiyete bürünmüş ve “Din tekâmüle mani olmamalıdır.”a dönüşmüştür.⁴⁷⁴ Bu çerçevede siyasi merkez ve batıcı aydınlar, büyük oranda dinî sahaya yaslandığını düşündükleri “eski yaşam tarzı” yerine “akıl” ve “bilim”e dayanan ve modern bilimin mürşitliğinde inşa edilmesi mümkün görünen “yeni bir yaşam tarzını” kurmak istemişlerdir.⁴⁷⁵ Siyasi iktidarın din ile bilimi kesin bir şekilde birbirinden ayıran ve hatta Renan'ın görüşleriyle örtüşen bu tavırlarına karşılık âlim ve mütefekkirler, bilim ile dinin birlikteliğinde ısrar etmişler ve Müslümanların bilimsel gelişmelere önemli katkılar sunduğuna dair görüşü devam ettirmişlerdir.⁴⁷⁶

Bu doğrultuda İslâm'ın modern düşünceyle uyumunu mümkün ve zorunlu gören muhafazakâr mütefekkirler, saf ve hakiki inançlar ile bilimin ve dolayısıyla ilerleme fikrinin çatışmayacağı hatta birbirini besleyeceği kanaatinde neredeyse hemfikir bir tutum geliştirmişlerdir.⁴⁷⁷ Oldukça problemlili bir yaklaşım olmasına rağmen şu veya bu şekilde günümüzde de varlığını devam ettiren bu bakış açısı, ilahi ve değişime kapalı olan bir bilgi çeşidi ile değişmeye açık ve beşerî nitelikteki bilgi çeşidini aynileştirme esasına dayanmaktadır.⁴⁷⁸ Esasında dönemde, İslâm ile bilimin çatışmadığını ifade eden yorumların hedefinin İslâm'ın özünde mevcut olan bir durumu izhar etmekten ziyade, bilimin veya aklın ortaya çıkardığı verilerin İslâm'a dâhil edilme ameliyesi olduğu

⁴⁷³ Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, 55-56.

⁴⁷⁴ Rıdvan Özdiç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 25.

⁴⁷⁵ Yücel Bulut, “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Pozitivizm, Terakki ve Batılılaşma Meselelerine Dair”, *Sosyoloji Dergisi*, 3 (19), 2009/2, 163.

⁴⁷⁶ Bkz. Cavit Sunar, “Dinin Temeli İlimdir”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI(I), 1963, 60.

⁴⁷⁷ Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, 66.

⁴⁷⁸ M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 170; Özellikle Sadettin Evrin, bilimsel bilgi ile dinî bilginin bütünüyle örtüştüğü kanaatini taşımaktadır. Dinî meseleleri büyük oranda bu minval üzerine değerlendiren Evrin'in görüşlerinin ayrıntısı için bkz. M. Sadettin Evrin, *Dinler Arası Müşterek Bir Söz-Allah Bizimle*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1961, 3, 8; *Radyo'da Dinî ve Ahlakî Konuşmalar*, 118-119.

gözlerden ırak tutulmamalıdır.⁴⁷⁹ Bu bakımdan pozitivist ve sosyolojik bir bakışla meseleler ele alınmış ve bu durum dinî sahayı bir inanma, anlama ve yaşama alanı olmaktan çıkararak tenkit ve tasfiye sahasına dönüştürmüş ve bilgi meselesini de “doğru ve objektif bilgi” ile sınırlandırmıştır.⁴⁸⁰ Nitekim dönemde din-bilim arasında kurulan müspet ve problemsiz ilişki, dinî alanı büyük ölçüde devri geçmiş, cahil halkın inançları ve ritüelleri seviyesine indiren bir bakışa da kapı aralamaktadır.⁴⁸¹

Bu çerçevede aklın ve tecrübenin bir ürünü olan bilimsel bilgi de hiyerarşik olarak yukarılara çıkmış ve bu durum sadece mütefekkirler nezdinde değil aynı zamanda ulema tarafından da benimsenen bir yaklaşım haline gelmiştir.⁴⁸² Mesela Akseki, dönemin diğer âlim ve muhafazakâr aydınları gibi bilimsel gelişmeler ile dinin çatışmayacağını, modern dönemde çatışma olarak görülen şeylerin de fennin mevzuu ve gayesini kavramayan kafalarla dini anlamayan fikirlerden kaynaklandığını söyler.⁴⁸³ İslâm’ın akıl, bilim ve teknikle örtüştüğünü düşünen Akseki’ye göre din-bilim ilişkisi birbirini besleyen bir ilişkidir. Bu noktada İslamî ilimlerin usullerinin modern dönemin usul anlayışı ile tamamen uygun olduğunu belirtmesi, dönemdeki uzlaştırmacı metotla alakalı olduğu gibi İslâm’ın bilgi kaynaklarına zamanın ruhuna uygun muhkem dayanaklar arayışı olarak da anlaşılabilir.⁴⁸⁴ Yine Akseki’nin İslâm’ın fitrî, tabîî ve umumî bir din olduğunu dönemde sıklıkla vurgulaması da, İslâm’ın bir bilim dini olduğunu ve Ortaçağ Avrupası’nda bilimsel gelişmelere müsaade edilmezken Müslümanların bu alanda hayli mesafe aldığını söylemesi de, dönemin pozitivist çevrelerine ve onların iddialarına cevap verme gayretinden bağımsız düşünülemez.⁴⁸⁵ Bundan dolayı dönemde bilimsel gelişmelerin din fikrini yok edeceği iddiasına karşılık

⁴⁷⁹ Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm’a Bakışı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, 132.

⁴⁸⁰ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam* 2, 387.

⁴⁸¹ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam* 2, 239-240.

⁴⁸² Rıdvan Özdiç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 215.

⁴⁸³ “Dini hak ile hakiki ilim ve fen kat’iyen münazea etmezler. Dini hak akla dayanır; akıl ve ilim vasıtasile hakikati isbat imkânı buluyor. Dini hak, ilmin en büyük müşevviki ve yardımcısıdır. İlim ve fende dini hakkın doğruluğuna en büyük bürhan teşkil etmektedir.” Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 139.

⁴⁸⁴ “...İslâmî olan ilimlerde tatbik olunan usuller, bugün asrî ilimlerde kabul ve tasdik edilmekte olan usûl ve menheçlere tamamiyle uygundur. Asrımızda Ulûm-ı Riyâziye’de hâkim olan bürhan; tecrübi ilimlerde hâkim olan tecrübe; istikra, temsil, ıftiraz, tasnif; Tarih ilimlerinde hâkim olan haber ve rivayet tamamıyla İslâm uleması tarafından İslâm ilimlerinde tatbik olunmuştur.” A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 43.

⁴⁸⁵ İsmail Kara-Rabia K. Gündoğdu, *Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi I*, 345.

Akseki ve diğer mütefekkirler, fikrî ve bilimsel gelişmelerin din fikrini yıkmayıp aksine tahkim edeceğini vurgulayan cevaplar vermişlerdir.

*“Beşeriyet yaşadıkça din de yaşayacak, fikrin, idrakin, düşünce ve anlayışların yükselmesile din fikri daha ziyade ve daha esaslı bir surette kuvvet bulacaktır. Bu öyle bir ihtiyaçtır ki müspet ilimlerin terakkisi beşeriyeti bu ulvî histen müstağni kılamayacaktır. Müsbet ilimler ne kadar terakki ederse etsin, beşeriyette dinin işgal eylemiş olduğu saha yine kendisine has olan mevkii muhafaza edecektir. Bundan ulum ve fununa zerre kadar bir nakısa da gelmez. Çünkü her birinin sahaları başkadır. Bunun için son asrın büyük mütefekkirlerinden birçokları din fikrinin gittikçe daha ziyade kuvvet peyda edeceğine ve hatta daha esaslı bir inkişafa mazhar olacağına kani olmuşlardır.”*⁴⁸⁶

Benzer bir şekilde meseleye yaklaşan Babanzade ise ilim ile sahîh dinin iki hakikat olduğunu ve hakikatlerin çatışmasının da söz konusu olmadığını belirtmiştir. Babanzade'ye göre İslâm dini, vahiy ve mucize gibi imanî hususları akılla tenakuz etmeden telif ettiği gibi vazife ve mesuliyet, say ve amel esaslarını da kadere iman ile pek güzel telif etmiştir.⁴⁸⁷ Bu görüşler çerçevesinde bilimsel sahadaki terakkinin dinî alanı müsbet anlamda etki edeceği fikri de dönemin muhafazakâr çevrelerince dillendirilen bir husustur. Buna göre bilimsel gelişmeler, dinin esasları olarak kabul edilen itikadî meselelerin anlaşılmasını da kolaylaştıracak bir unsur olarak yorumlanmıştır.⁴⁸⁸

Bu noktada Elmalılı, bilimsel gelişmelerin Allah'ın kudretiyle boy ölçüşme amacı taşımak yerine Allah'ın kudretine olan itikadî tahkim ve takviye amacı taşıması gerektiğini vurgular. Bilimin kendi sınırları içerisinde takip ve terakki etmesi gerektiğini düşünen Elmalılı'ya göre insanlar, ne kadar gelişirse gelişsinler her zaman Allah'ın ilim ve kudretinin azametinin farkında olmalıdır. Bilime yaslanılarak yapılan değerlendirmelerin yakîn dairesini daraltan ve mümkün sahasını kısıtlayan yorumlar olmaması gerektiğini ifade eden Elmalılı, sudan ateş, ölüden de dirinin çıkabileceğini ve bu gibi hadiselerin imkân dairesinde yer aldığını belirtir. Bu doğrultuda Elmalılı'ya göre

⁴⁸⁶ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 135.

⁴⁸⁷ Babanzade Ahmet Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 74.

⁴⁸⁸ “*Filhakika ruhun varlığı, nübüvvet ve vahiy, peygamberlerden zuhur eden mucizât gibi birçok meselelerin imkani aklisi; ilim ve felsefenin terakkiyatı ile daha ziyade kat'iyet kesbediyor. Kavanini tabiiyenin imkânını takrir eden felsefî usul ile harikulade ve mucizatın imkânını ispat etmek pek ziyade kolaylaşıyor.*” Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 138.

insanoğlu kuş da yapsa, ölüleri de diriltse en nihayetinde kuldur ve mutlak kudret sahibi yalnızca Allah'tır.⁴⁸⁹

Bunların yanı sıra İslâm ile modern bilimlerin özdeşliğine intikal etmede zorlanmayan âlim ve mütefekkirler, modern bilimlerin din karşıtlığını veya bir dine benzeyen tutum ve tavırlarını üst düzeyde hiç tartışmadıkları gibi modern dünya terakkilerine ulaşma ve bilimsel sahada ilerlemeyle ilgili çağdaş âmilleri de dinin amaçları arasına dâhil etmişlerdir. Pozitif bilimlerin tabiata tahakküm etme amacının İslâm'ın da amaçları arasında yer aldığını belirten bu bakışa göre İslâm, tabiatın anlaşılmasını ve ona hâkim olunmasını teşvik etmiş ve hatta emretmiştir.⁴⁹⁰ Bu durum ifade edilirken de mevcut geri kalmışlığın müsebbibinin İslâm değil, Müslümanlar olduğuna dair hâkim kanaat bilhassa vurgulanmıştır.

*“İslam dini, muasır dünya terakkilerini en derin bir hamle ile ön planda gören ve bütün İslâm dünyasını o noktaya ulaştırmaya davet eden bir dindir. İlim ve fen gibi beşeriyetin yükselmelerini boynuna alan nurlu yollar İslâm'ın yoludur. Bizim şimdiye kadar bir bühitan olarak fikirlerimize aşıl原因 İslâm geriliğinin âmilleri mukaddes kaynaklarımızdan gelme değil, bilakis kendi hareketsizliğimizle umumî cihan faaliyetlerine katılmaktaki ihmal ve hatalarımızdandır.”*⁴⁹¹

Bu görüşlere karşılık dönemde mutlak ve sabit esaslara istinat eden dinin, bilimle veya bilimsel bilgiyi üreten akılla özdeşleştirme ameliyelerinin sakıncalı ve problemlili bir yaklaşım şekli olduğunu belirten görüşler de serdedilmiştir. Bu görüşte olanlara göre her ne kadar dinin ve bilimin veya aklın nihayetinde ilâhî bir kaynağa dayandığı fikri çerçevesinde din-bilim özdeşliği savunuluyor olsa da dinin vahiy gibi mutlak bir kaynağı, bilim ve aklın ise değişen ve farklılaşan hususiyetleri vardır. Bundan dolayı din ve bilimi bir hakikatin iki veçhesi şeklinde konumlandırmak kabili mümkün değildir.⁴⁹² Bu noktada Yalıtıkaya'nın din ile bilimin örtüştürmenin ve bu doğrultuda din

⁴⁸⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (1-9) 1*, 202-203; Benzer ifadeler için ayrıca bkz. *Hak Dini Kur'an Dili (1-9) 5*, 3203.

⁴⁹⁰ Sadettin Evrin'in eserlerinin ana fikrini bu yaklaşım şekli oluşturmaktadır. Bu hususla alakalı metin örnekleri için ayrıca bkz. M. Sadettin Evrin, *Dinler Arası Müşterek Bir Söz-Allah Bizimle*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1961; *Radyo'da Dinî ve Ahlakî Konuşmalar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1961.

⁴⁹¹ Tahir Harimî Balcıoğlu, “Diyanet Reisi Prof. Ahmed Hamdi Akseki-Muhterem Diyanet Reisinin İslâmiyetin esaslarına dair verdiği mühim konferans ve mev'izeleri dolayısıyla”, *Sebilürreşad*, 3 (62), Ekim 1949, 180.

⁴⁹² A. Vehbi Ecer, *İmanın Akıl ve İlimle Münasebeti*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1963, 11 ve 13.

aklidir vurgularına intikal etmenin mümkün ve gerekli bir tavır olmadığını ve hatta birçok mahzurları ortaya çıkarabileceğini söylemesi tam da bu yaklaşım şekline tetabuk etmektedir:

“...din aklî değil belki makuldür. Fiil değil infialdir. Fen ayrı, din ayrıdır. Din ile fenni birleştirmek istemek her noktada müşkilâta tesadüf eden bir hulyadır. Biz eğer dinimizin uluvviyetini göstermek istiyorsak itikâtlarımızı fenne tevfiq bir takım muhâlât ile uğraşacağımıza kendimiz muâliyât-ı İslâmiye ve insaniyenin bir numunesi olmalıyız ve uluvviyet-i İslâmiyyeyi kendimizde yaşatmalıyız.”⁴⁹³

Diğer taraftan din-bilim çatışmazlığı üzerinden inşa edilen söylemlerin dönemdeki tefsir çalışmalarına istikamet verdiği de bilinmektedir. Bilimsel gelişmelerin ilk nüvelerinin Kur'an'da bulunduğu fikrine yaslanan bu düşünce şekli, dine modern dünyada meşru bir zemin kazandırmak amacıyla ortaya çıkan bir tür İslâm'ı savunma metodu olarak da anlaşılmaya müsaittir. Bu doğrultuda Diyanet'te üst düzey görevde bulunmuş olan Sadettin Evrin'in ayetleri bir fizik, kimya ve biyoloji muhtevasında ve çerçevesinde ele alan yaklaşım şekli örnek gösterilebilir.⁴⁹⁴ “Kur'an, dinden ilme olan intikale önem vermiş, çünkü bizzat o bu maksat için gelmiştir.”⁴⁹⁵ diyen Evrin bu tavrıyla, Comte'un devirler nazariyesinde iddia ettiği gibi insanların din devrinden bilimsel devre intikal edeceği fikrine yaslanmaktadır. Bundan dolayı Evrin, Kur'an'ın bilimsel ve teknik gelişmelere dikkat çektiğini belirtmiş⁴⁹⁶ ve bilimin muharrik gücü olan tekâmül esasının da ayetler tarafından vurgulandığını söylemiştir. Hatta Darwin'in evrim teorisinin bir takım eksiklikleri olmasına rağmen yüce bir yaratıcının ilmine işaret eden bir nazariye olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹⁷ Bu noktada Sadettin Evrin'in dönemdeki muhafazakâr mütefekkirlerden farklı olarak insan türünde sadece fikrî bir tekamül değil aynı zamanda bedensel bir tekamülün de söz konusu olduğunu evrimci bir biyolog edasıyla açıklama gayretleri, bilimsel bakışın meselelerin izahında kazandığı muhkem mevkie işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir:

⁴⁹³ Şerafeddin (Yaltkaya), “Din Aklî Değil Mâkuldür”, *İslâm Mecmuası*, 3 (28), 13 Recep 1333/14 Mayıs 1331, 653.

⁴⁹⁴ M. Sadettin Evrin, *Dinler Arası Müsterek Bir Söz-Allah Bizimle*, 8; *Radyo'da Dinî ve Ahlakî Konuşmalar*, 118-119.

⁴⁹⁵ M. Sadettin Evrin, *Radyo'da Dinî ve Ahlakî Konuşmalar*, 29.

⁴⁹⁶ M. Sadettin Evrin, *Dinler Arası Müsterek Bir Söz-Allah Bizimle*, 6; Sadettin Evrin'in genel hatlarıyla takip ettiği bu pozitivist istikamet veya metotla alakalı eleştirel bir yazı için ayrıca bkz. “Diyanet İşleri Reis Muavini S. Evrin'in Diyanet İşleri yayınları arasında neşrettiği kitaplardaki telakkiler, İslâm esaslarına aykırıdır”, *Fedai*, 1 (3), Ekim 1963, 8-9.

⁴⁹⁷ M. Sadettin Evrin, *Dinler Arası Müsterek Bir Söz-Allah Bizimle*, 55, 59, 60.

*“Âdemin cedit olan yaratıklar da, arzın sahilsiz okyanus çağı nihayet bulduğu zaman, meydana çıkan balçıkta türemişti. Yani denizlerde başlayan hayat, karaya intikal ettiği zaman, karada yaşayan yaratıklar arasında belirdi. Sonra çeşitli istihaleler geçirdi. Böylece kendi hilkat tarihinde daima karakterini incelten, dış şeklindeki tekâmüle doğru giden bir yükseliş takip etti.”*⁴⁹⁸

Sadettin Evrin’in Kur’an ve sünnetle varlıkları sabit olan cin, şeytan ve meleklerin de insana ait bir nitelik ve ahlaki bir vasıf olduğunu ifade etmesi de insanın fikrî ve bedensel bir tekâmül geçirdiği düşüncesi çerçevesinde inşa edilmiş bir düşüncedir.⁴⁹⁹

Yaltkaya ise ayetlerin modern bilimlere müstenit bir akıl ve mantık anlayışıyla değil, Kur’an-ı Kerim’in kendi mantık örgüsü içerisinde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Kur’an’ın tabiat olaylarına ve kâinattaki düzene yer vermesinin bilimsel gelişmeler için bir dayanak olmadığını, bu çerçevede zikredilen ayetlerin esasında Allah’ın ilim ve kudretine vurgu amacı taşıdığını ifade eden Yaltkaya, dinin vahye, bilimin ise deney ve tecrübeye isnat ettiğini, bundan dolayı da pozitif bilimlerin akıl yürütme usullerinin dinî alan için geçerli olmadığını ve dinin hususi bir mantığa sahip olduğunu özellikle vurgulamıştır.⁵⁰⁰

Dönemin âlim ve aydınlarının, dinî meseleleri açıklamada akıl ve bilim ağırlıklı bir üslup veya metot tercih etmeleri, hem siyasi merkezin yaklaşımına hem de modern dünyanın kabullerine uygun düşmektedir. Bu dönemde bir biyoloji, kimya veya fizik kitabını andıran metinler kaleme alındığını ve birçok dinî meselenin bilimsel bir üslup ile izah edildiğini görmek mümkündür. Bu minvaldeki yazıların bilimsel üslupları her ne kadar birbirine denk olmasa da genel anlamda dönemin tamamına şu veya bu şekilde etki ettiği ise bütün sarahetiyle ortadadır.

⁴⁹⁸ M. Sadettin Evrin, *Dinler Arası Müsterek Bir Söz-Allah Bizimle*, 74; Sadettin Evrin bir taraftan evrimci bir biyolog gibi açıklamalar yapacak diğer taraftan bu açıklamalarına dinî bir çerçeve inşa edecektir. Modern bilimlerin verileri mutlak bir hakikat olarak algılayan bu zatın evrimci görüşlerini ayet ve hadislerle temellendirme gayretleri için ayrıca bkz. 75-78.

⁴⁹⁹ M. Sadettin Evrin, *Radıyo’da Dinî ve Ahlakî Konuşmalar*, 14; *Dinler Arası Müsterek Bir Söz-Allah Bizimle*, 76-77.

⁵⁰⁰ Şerafeddin (Yaltkaya), “Dinin Fen ile Tefviki”, *İslâm Mecmuası*, 4 (56), 15 Cumadilâhire 1336/28 Mart 1334, 1109.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İTİKADÎ MESELELER

3.1. DÖNEMDE TERCİH EDİLEN METODOLOJİK YAKLAŞIMLAR

Cumhuriyet döneminde, dinî ve itikadi tartışmaların gerek muhteva gerekse üslup ve metot olarak istikametini belirleyen birçok âmilden bahsedilebilir. Bu âmillerin bir kısmı Cumhuriyetle birlikte devreye girerken -veya güçlü bir hal alırken- önemli bir kısmının da Osmanlı modernleşmesine kadar uzanan bir geçmişi olduğu görülmektedir. Döneme etki eden ve tartışmaların seyrini belirleyen bu âmillerin ortaya çıkmasında, Müslümanların bilim, teknik, kültür, ekonomi ve askerî pek çok sahada Hristiyan Batıyla mücadele edemez hale gelmesi etkili olmuştur. Bundan dolayı dönemin âlim ve mütefekkirleri, bir taraftan siyasi ve idari ıslahatlarla çıkış yolları ararken diğer taraftan da mevcut din anlayışının ve bu doğrultuda teşekkül eden din-dünya tasavvurunun problemli olduğunu ifade etmişlerdir. Bu dönemde problemin dini hantallaştıran unsurlardan kaynakladığı düşünülerek, İslâm'ın saf haline kavuşturulmasıyla birçok problemin kendiliğinden hallolacağı ve dinin yeniden gelişmeye ve ilerlemeye kaynaklık edeceği düşünülmüştür.⁵⁰¹

Mevcut kötü durumdan kurtulmanın yeni ve doğru bir din anlayışıyla mümkün olacağı fikri, ilk olarak dinin itikat safhasında devreye sokulmuş ve Müslümanları saf bir inanç sahibi kılmak için büyük oranda Selefi unsurlar taşıyan yeni bir tevhit anlayışı benimsenmiştir.⁵⁰² Osmanlı son dönem âlim ve mütefekkirlerinin⁵⁰³ sadece tevhit akidesinin temellendirilmesinde değil, itikat sahasının önemli bir bölümünün yorumlanmasında da Selefi bir metot takip ettikleri ve bu yolu tarîk-ı eslem olarak gördükleri bilinmektedir.⁵⁰⁴ Bu bakış açısının bir şekilde Cumhuriyetle birlikte devam ettiği, dönemin inanç sahasının anlaşılmasında belirleyici bir unsur olduğu da gözlerden ırak tutulmamalıdır. Zira İzmirli İsmail Hakkı, Ahmet Hamdi Akseki, Şerafettin

⁵⁰¹ Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, 236.

⁵⁰² İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler I*, Dergâh Yay., İstanbul 2017, 58-60; *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak-Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*, 55; Benzer ifadeler için ayrıca bkz. Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, 241-242.

⁵⁰³ Bu âlim ve mütefekkirlerin büyük bir kısmının Cumhuriyet dönemi din ve inanç tartışmalarının bizzat merkezinde oldukları da dikkatten kaçmamalıdır.

⁵⁰⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm(I-II)* I, 98; Aksekili Ahmed Hamdi, "Akâid-i İslâmiye", *Sebilürreşad*, 10 (247), 5 Haziran 1913/23 Mayıs 1329, 215; Bu makalede Akseki, Selef'in esaslarını da açıklamanın yanı sıra Selefi bir çizgiye yakın durarak bir nevi bakış açısını da ifade etmiştir. Bu bakış açısının ayrıntıları için ayrıca bkz. 213-215.

Yaltkaya, Ömer Nasuhî Bilmen ve Yusuf Ziya Yörükân gibi dönemin âlim ve mütefekkirlerin modern dönemde teşekkül eden Selefi çizgide hareket etmeye çalıştıkları ve görüşlerin isabetliliğini de bu zaviyeden hareketle belirledikleri bilinmektedir.⁵⁰⁵

Bunun yanı sıra Osmanlı'nın son döneminden itibaren ulema ve mütefekkirler, Müslümanları geri bırakan iki âmil olduğu üzerinde neredeyse hemfikirdir. Bunlardan biri Eş'arî kelâmı çerçevesinde teşekkül eden itikadi yorumlar diğeri de tasavvufi istikamette inşa edilmiş olan ahlâk anlayışıdır. Bu tür bir ahlâk anlayışının oluşmasında da tasavvufi düşünceye geçit vermekle suçlanan Eş'arî gelenek sorumlu tutulmuştur.⁵⁰⁶ Eş'arî düşünceye yöneltilen eleştiriler hadiselerin bir sebep/illet sonuç/malul ilişkisi çerçevesinde cereyan ettiğini kabul etmemeleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu bakışın Müslümanları, hem bilimsel ve teknik sahada geri bıraktığı hem de dönemin algılayışlarıyla açık bir şekilde çatıştırdığı düşünülmüştür.⁵⁰⁷

Öte taraftan Eş'arîliğin irade ve ihtiyar anlayışının dönemde savunulması güç unsurlar taşıması da önemli bir eleştiri konusu olacaktır. Bu noktada Eş'arîliğin insan fiillerine özgür bir alan açmadığına ve cibrî bir kader telakkisine sahip olduğuna dair vurgular güçlü bir şekilde ifade edilmiştir.⁵⁰⁸ Özellikle bu tür bir kader anlayışının Müslümanları geri bırakan en önemli âmil olduğunun belirtilmesi, dönemde Eş'arî düşüncenin savunulmasını hayli zorlaştırdığı gibi âlim ve mütefekkirlerin oldukça menfi bir söylem geliştirmelerine de zemin hazırlamıştır.⁵⁰⁹ Benzer bir şekilde Eş'arî düşüncenin kader algısı çerçevesinde teşekkül ettiği söylenen ahlâk anlayışının sabır,

⁵⁰⁵ İzmirli'nin Akseki'nin ilmî sahadaki başarısını İbn Teymiyye ile İbn Cevziyye ile genç yaşta tanışmasına ve Selefi eserlerden istifade etmiş olmasına bağlaması, Selefi damarın ehemmiyetine ve canlılığına dair önemli bir işarettir. M. Reşid Rızâ el-Hüseynî, *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri/Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i*, (Çev.: Ahmet Hamdi Akseki/Sad.: Hayrettin Karaman), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1974, 13.

⁵⁰⁶ Fatih M. Şeker, "Türk Müslümanlığı" Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü", 69.

⁵⁰⁷ Eş'arî düşünceyi mahkûm eden aktüel ve keskin bir eleştiri örneği için bkz. İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (16-17), 1998/1999, 88.

⁵⁰⁸ Seyyid Bey'in yaptığı tasnifte Eş'ariye ile Cebriye'nin benzer bir kader anlayışına sahip oldukları gerekçesiyle aynı noktada mütalaa etmesi, dönemdeki bakışa dair önemli bir işarettir. Seyyid Bey, *Usûlü'l-Fıkıh Dersleri Mebahisinden İrade, Kaza ve Kader*, Kader Matbaası, Dersâdet 1338, 126.

⁵⁰⁹ Zulmetten Nura adlı eserin ikinci baskısında Eş'arî'nin akıl ile nakle uygun bir izah yaptığı ve fakat sonradan gelenlerin bu çizgiyi takip edemediklerini ifade eden Şemseddin Günaltay'ın, kitabın üçüncü baskısında Eş'ariyle ilgili müsbet görüşlerinden uzaklaşarak meseleyi bütünüyle cibrî bir çerçevede değerlendirmesi, dönemdeki Eş'arî karşıtlığının yayılma hızını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bu hususta karşılaştırma yapmak için bkz. M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra*, (2. bs.), Tevsi-i Tıbbât Matbaası, İstanbul 1331, 354; *Zulmetten Nûra*, (3. bs.), Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası-Şehzâde Paşa, İstanbul 1341, 262.

rıza, teslimiyet ve kanaat gibi kavramlara dayanması ve bu bakışın dönemin rasyonalist ve fayda temelli ahlâk anlayışıyla mütenakız olması da ciddi manada tenkit edilmiştir.⁵¹⁰

Cumhuriyet döneminde her ne kadar yeni bir İslâm anlayışı inşa edilmeye çalışılmışsa da, bu çalışmaların şu veya bu şekilde sünnî bir çizgide neşvünema bulması da istenilmiştir.⁵¹¹ Bunun için de bir taraftan modernleşmeyle birlikte önemli bir konuma taşınan Selefi düşüncenin diğer taraftan da daha da aktif hale gelmesi arzulanan Hanefî/Mâtürîdî geleneğin tedavüle sokulduğu anlaşılmaktadır.⁵¹² Hanefî/Mâtürîdî düşüncesinin, insan iradesine ve akla önemli bir alan açması ve hikmet kavramı çerçevesinde değişim ve dönüşüme müsaade etmesi, dönemin hissiyatından kopmak istemeyen âlim ve mütefekkilere önemli imkânlar tanımıştı. Bu imkânların yanı sıra milliyetçi kaygılarla hareket eden Cumhuriyet ideolojisinin milli din arayışları da Mâtürîdîliğe önemli bir ivme kazandırmıştır.⁵¹³ Bu doğrultuda Akseki'nin "*İslâm Dini*" adıyla kaleme aldığı kitabın önsözünde itikadi meseleleri Hanefî/Mâtürîdî kaynaklardan istifade ederek yazdığını belirtmesi,⁵¹⁴ siyasi merkezin Hanefî/Mâtürîdî tercihleriyle uyduğu gibi milli din fikriyatıyla da örtüşmektedir. Mâtürîdî bakış açısı çerçevesinde meseleleri akıl merkezli izah eden Akseki'nin "*İslâm Dini*" kitabının hiçbir basımında Arap harflerinin yer almaması⁵¹⁵ ise dönemin siyasi eğilimlerine ve bu eğilimlere karşı âlimlerin yumuşak bir geçiş yapma gayretlerine dair önemli izler de taşımaktadır. Bununla birlikte dönemde kaleme alınan dinî eserlerin siyasi merkezin milli din

⁵¹⁰ Rıdvan Özdiñ, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 92.

⁵¹¹ Burhanettin Duran, "Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı, İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri", Yasin Aktay (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce/ İslâmcılık-6*, İletişim Yay., İstanbul 2011, 129; Diyanet İşleri Riyaseti, Elmalılı Hamdi Yazır'a hazırlatacağı tefsirde Sünnî çizginin takip edilmesi gerektiğini bilhassa isteyecek ve bu durum şu şekilde maddeleştirilecektir: "*İtikatça Ehl-i Sünnet mezhebine ve amelce Hanefî mezhebine riayet olunarak âyâtın mutazammın olduğu ahkamı diniyye, şer'iyye ve hukukiyye, ictimaiyye ve ahlâkiyyeye, işaret ettiği ve alakadar bulunduğu mebahisi hikemiyye ve ilmiyye müteallık izahat, bilhassa tevhide, tezkir ü mevaıza müteallık ayatın mümkün mertebe bast-u izahı, alakadar ve yahud münesabetdar olduğu tarihi İslâm vukuatı.*" Elmalı'lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*(1-9)1/Mukaddime, 19.

⁵¹² Fatih Şeker, Cumhuriyet ideolojisinin Hanefî/Mâtürîdî geleneği tercih etmesini şu hususlara bağlamaktadır: "*Türkler'in Hanefîliği; bu mezhebin insanda iradeyi tanıyarak ilahi emri akıl ve delillerle isbata cevaz vermesi, idari meselelerde katılıktan kaçınarak ihtiyaçların gerektirdiği hükümleri caiz sayması, devletlere, İslâmî hukuk nizamını zaman ve mekân şartlarında yürütebilmekte hareket serbestliği tanıması sebebiyle de, Türk siyasî teşekküllerince resmi mezheb olarak benimsenmiştir.*" Fatih M. Şeker, "Türk Müslümanlığı" Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü", 62.

⁵¹³ Rıdvan Özdiñ, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 355.

⁵¹⁴ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 4-5.

⁵¹⁵ İsmail Kara-Rabia K. Gündoğdu, *Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi 1*, 238.

arayışlarına paralel bir üslupla yazılmış olması da dikkat çekicidir. Nitekim Akseki'nin "*Askere Din Dersleri*" kitabında "vatan" ve "millet" kavramları yerine "yurt" ve "ulus" kelimelerini; "Allah" lafzı yerine de "Ulu Tanrı" ifadesini kullanması mevcut durumun ağırlığını göstermektedir. Yine bu dönemde yazdığı eserlerinde "Hac" konusunun oldukça yüzeysel ve kısa tutulması 1924-1947 tarihleri arasında uygulanan hacca gitme yasağından bağımsız ele alınamayacağına işaret etmektedir.⁵¹⁶

Diğer taraftan modernleşmeyle birlikte etki sahasını genişleten Selefi metodun tarihinde hiç olmadığı kadar akli bir forma büründürülmesi,⁵¹⁷ dönemin akılcı ve bilimci izahlarıyla tetabuk etmesini sağlamıştır. Selefi düşüncenin aklileştirilmesi, dönemin ruhuyla örtüşmesini kolaylaştırdığı gibi Mâtürîdî gelenekle yakınlık kurmasına da imkân veriyordu. Bu doğrultuda Mâtürîdî ve Selefi yaklaşım şekilleri, farklı metodlar olmalarına rağmen benzerlikleri ön plana çıkarılarak birbiriyle olabildiğince yakınlaştırılmıştır.⁵¹⁸ Mesela Yörükân'ın bir taraftan Mâtürîdî'yi, bütün Hanefilerin ve hatta bütün Türklerin akaitteki imamı olarak ifade ederek hem Hanefilikle hem de Türklükle yakınlık ilişkisini kuvvetlendirmesi diğer taraftan da Hanefi geleneği Selef akidesine dayandırarak izah etmesi dikkat çekicidir.⁵¹⁹ Esasında dönemin önemli âlim ve mütefekkirlerinden İzmirli'nin Ebu Hanife'yi bir Selef olarak takdim etmesi de bu bakışla alakalıdır.⁵²⁰ Bununla birlikte Yörükân'ın Selefi-Mâtürîdî düşüncüyü akıl üzerinden yakınlaştırma gayretleri ise hayli yeni bir duruma işaret etmektedir:

"Mâtürîdî, akla layık olduğu mevkii vermiş, usul-i İslâmiyyede aklın önde geldiğini ve şer' hakkında yakîn hâsıl olduktan sonra onlara ittiba lüzumunu ileri sürmüştür.

⁵¹⁶ İsmail Kara-Rabia K. Gündoğdu, *Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi I*, 253-254; Akseki, Hac konusuna yaklaşık bir sayfa yer ayırmış ve oldukça yüzeysel bilgiler vermiştir. Ahmet Hamdi Akseki, *Askere Din Kitabı*, 230-231.

⁵¹⁷ Hamilton A. R. Gibb, *İslâm'da Modern Eğilimler*, 33.

⁵¹⁸ Dönemin âlim ve mütefekkirlerinin Mâtürîdî ve Selefi tercihlerine dair Rıdvan Özdiç'in tespitleri zikre değerdir: "...Osmanlı ulema ve mütefekkirleri için Mâtürîdîlik, hem modernleşmeye imkân verecek kavramsal çerçeveye sahiptir hem de Eş'arîlik gibi özellikle oryantalistler tarafından tenkit ve mahkûm edilmiş değildir. Mâtürîdîliği selefi çizgiye çekerek savunmaya çalışılan ulema genel olarak İslâmî yapılar içerisinde tasavvufu, mezhepler arasında Cebriyye'yi, Ehl-i Sünnet içinde Eş'arîliği feda ederek İslâmiyet'i savunma yolunu seçmişlerdir. Bunların karşısına insan iradesini ve hürriyetini merkeze alan ve akla önemli bir rol veren kurum ve yapıları çıkarmışlardır." Rıdvan Özdiç, *Akl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 355.

⁵¹⁹ "...Mâtürîdî, selef akidesini ilk defa ve en iyi şekilde savunan Ebu Hanife'nin yolunu düzenlemiş, zenginleştirmiş ve haklı olarak ehl-i sünnetin önderi ve bilhassa bütün Hanefî'lerin, bütün Müslüman Türklerin akaid sisteminde imamı olmuştur." Yusuf Ziya Yörükân, "Kitab-ü Tefsir-il Esma-i ves-Sıfat Hakkında", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I (I), 1952, 104; Benzer ifadeler için ayrıca bkz. Yusuf Ziya Yörükân, "İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (4), 1952, 79.

⁵²⁰ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm (I-II)* I, 105.

*Mâtürîdî'nin tuttuğu yolda, akide esaslarında birbirine aykırı düşen fikirler görülmez. Böyle olduğu halde bu yol, Selef mezhebine Eş'arî'nin yolundan daha yakındır.”*⁵²¹ “*Maturidî bunlarda(Maturidî ile Eş'arî arasındaki ihtilaflarda) kâmilten akla istinat etmiştir. Onun verdiği hükümler tamamen aklın kabul ve teemmül ettiği şeylerdir. Bu böyle olmakla beraber o, selef esaslarına daha ziyade sadık kalmıştır. (...) Bu ihtilaflara dikkat edilirse, Maturidî bu konularda Selef akidesine sadık kalmıştır. O asla fedakârlıkta bulunmuyor. İşte Maturidî sisteminin kıymeti de ehemmiyeti de buradadır; yani akla, nazara ve kelâma geniş mevki verdiği halde, Ashabın ve Tabiûnin Peygamber devrinden itibaren Kur'an ve hadis mucibinde itikat ve kabul ettiği esaslara sadık kalmış olmasındandır.*”⁵²²

Bu doğrultuda dönemdeki Mâtürîdîlik vurgularının altında şu veya bu şekilde Mu'tezilî bir bakışın savunulma gayretleri olduğu da hatırdan çıkarılmamalıdır. Yani bu zamanda öne çıkarılan sadece Mâtürîdîlik değil Mâtürîdîlikle birlikte Mu'tezilî düşünce olmaktadır. Hulâsa Cumhuriyet döneminde Ehl-i sünnet vurgularından büyük oranda Hanefî/Mâtürîdî gelenek kastedilmektedir. Fakat burada vurgulanan Hanefî/Mâtürîdî geleneğin tarihin içine doğru uzatılması çok da kolay değildir. Zira dönemdeki Hanefî/Mâtürîdî anlayışı bir ayağı Mu'tezileye diğer ayağı da İbn Teymiyye'ye ve dolayısıyla Selefî düşünceye yaslanmaktadır. Bundan dolayı Cumhuriyet dönemi âlim ve mütefekkirleri her ne kadar kendilerini Hanefî/Mâtürîdî bir çizgide konumlandırmış olsalar da esasında tuttukları mevki geleneksel anlamda Ehl-i sünnet'in bir kolu olan Hanefî/Mâtürîdî düşünceden ziyade içerisinde birçok zıtlıkları barındıran ve yeni döneme has bir istikameti göstermektedir.⁵²³

Hanefî/Mâtürîdî tercihlerle birlikte Osmanlı modernleşmesinin fırka merkezli klasik kelâm anlayışını değiştirmesi, tekfir ve fırka-i naciye gibi tartışmaların irtifa kaybetmesine ve mezhepler üstü bir bakışın öne çıkmasına neden olduğunu da söylemek gerekir. Bu şekilde bir tavır alıştır bir taraftan Müslümanların kendilerine olan güven duygularının zayıflaması diğer taraftan da doğrunun başka kaynakta da olabileceği fikrinin yaygınlaşması etkili olmuştur. Dönemin zorlukları tefrikaya değil ittihada ihtiyaç duyduğu için Müslümanlar mezhepler üstü bir tavra yönelmiş ve

⁵²¹ Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler-İmam-ı Azam Ebu Hanîfe ve İmam Ebu Mansûr-i Mâtürîdî* (Yay. Haz.: Turhan Yörükân), Ötüken Yay., İstanbul 2006, 160.

⁵²² Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler-İmam-ı Azam Ebu Hanîfe ve İmam Ebu Mansûr-i Mâtürîdî*, 172-173.

⁵²³ Fatih M. Şeker, “Türk Müslümanlığı” Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü”, 59 ve 68-69.

geleneksel mezhepsel tartışmalar gerilere itilmiştir.⁵²⁴Yeni ilm-i kelâm düşüncesinde belirgin bir metot haline gelen ve Cumhuriyet Türkiye'sinde de siyasi ve sosyal getirisinin bir hayli fazla olması nedeniyle tercih edilen ve her fırsatta temel bir ilkeymiş gibi tahkim edilen mezhepler üstü bakış,⁵²⁵ herhangi bir hiyerarşiye tabi olmadan hüküm verme ve yorum yapma kolaylığı sağlamanın⁵²⁶ yanı sıra meselelerin tek bir görüş istikametinde değil de bütün yorumların devreye sokularak izah edilmesini de kolaylaştırmıştır. Bu yönüyle önemli imkânlar ihtiva etmesine karşılık tartışmaların seyrinin Selefî-Mâtürîdî bir çizgide seyretmesi, bütün bir İslâm tarihindeki menfi olayların ve geri kalmışlığın sebebi olarak görülen Eş'arî düşüncenin cebrî yorumlara yakınlıştırılarak merkezden uzaklaştırılması,⁵²⁷ mezhepler üstü bakıştan tam olarak ne anlaşılması gerektiğini zorlaştırmaktadır. Cumhuriyet döneminde yazılan kelâmi metinlerin neredeyse tamamında Eş'arî görüşe menfi tavır takınılması,⁵²⁸ mezhepler üstü bakışın esasında seçici ve tasfiye edici bir metot olduğunu göstermektedir. Bu noktada, dönemin âlim ve mütefekkirlerinin Şiiliği ve Şiilikle doğrudan veya dolaylı yollardan irtibatlı olan diğer görüşleri bir şekilde dışarıda bırakma gayretleri⁵²⁹ ve Sünnî bir

⁵²⁴ Rıdvan Özdiñ, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 163.

⁵²⁵ Bu çerçevede yapılan güçlü vurgular için ayrıca bkz. İbrahim Agâh Çubukçu, *Mezhepler, Ahlâk ve İslâm Felsefesi ile İlgili Makaleler*, AÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları LXXIII, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967, 93; Yusuf Ziya (Yörükân), *İslâm Dini, Beşinci Sınıf-İkinci Kitap*, 28-29; *Müslümanlık*, 178.

⁵²⁶ Rıdvan Özdiñ, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 150; Bu istikamette yapılmış bir değerlendirme için ayrıca bkz. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, 183.

⁵²⁷ Seyyid Bey'in, kader meselesinde Cebriyye ile Eş'arî'yeyi cebrî ve iztirârî bir görüş olarak konumlandırırken Mâtürîdî ve Mutezile'yi ise bazı nüans farkları olduğunu söylemekle birlikte özgürlükçü bir noktada konumlandırması bu bakışa işaret etmektedir. Seyyid Bey, *Usûlü'l-Fıkıh Dersleri Mebahisinden İrade, Kaza ve Kader*, 162.

⁵²⁸ Bu bakış açısına muhalif iki yazıdan bahsedebiliriz. Bunlardan biri, İbrahim Agâh Çubukçu'nun "Ahlâk ve İslâm Felsefesi ile İlgili Makaleler" adlı kitabında "Eş'arîliğe Yöneltilen Haksız Hücumlar" başlığıyla Eş'arîliğe haksız ithamlar yapıldığını vurguladığı yazısıdır. İbrahim Agâh Çubukçu, *Mezhepler, Ahlâk ve İslâm Felsefesi ile İlgili Makaleler*, 135-136; Diğer de Eş'arîlikteki cebriliğin müspet bir cebrilik, tevillerin de müspet bir akılcılık olduğunu belirten bir değerlendirme yazısıdır. Ayrıntısı için bkz. Nafiz Danışman, "Eş'arilik Neden Batınilığa ve Hulule Karşı Cephe Almıştır?", AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, VI (I-IV), 1957, 151; Yine Nafiz Danışman'ın Mâtürilikten ziyade (Mâtürîdîliğe yaklaşık bir buçuk sayfa yer ayırmıştır.) Eş'arî bakışın ehemmiyetine vurgu yaptığı şeklinde anlaşılabilir bir yazısı için bkz. Nafiz Danışman, *Kelâm İlmine Giriş ve Mutezile Mütakellimlerinden Amr bin Bahril Cahiz'in Kitaplarından Parçalar*, AÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınlarından VIII, Son Havadis Matbaası, Ankara 1955, 68-75 ile 76-89.

⁵²⁹ Önsözünü Ahmet Hamdi Akseki'nin yazdığı ve Diyanet İşleri Reisliği yayınlarından çıkan "Bâtınîlerin ve Karmatîlerin İcyüzü" adlı eserde Akseki, Rafizîliğin tarihî seyrinden ve görüşlerinden bahsetmekte ve bu fırkanın İslâm dünyasında çıkardığı fitnelere değinmektedir. Ahmed Hamdi Akseki, "Gizli Tarikatlar Nasıl Başladı?", *Bâtınîlerin ve Karmatîlerin İcyüzü*, Muhammed Hammadî, (Çev.: İsmail Hatip Erzen), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1948, 3-13; Akseki'nin bu bakışı gerek döneminde gerekse sonraki dönemlerde Aleviler tarafından rahatsızlıkla karşılanacaktır. Hatta 2013 yılında BirGün gazetesi yazarı Turan Eser hem Ahmet Hamdi Akseki'yi Alevi düşmanı olarak

çizginin takip edilmesini istemeleri,⁵³⁰ hem klasik bakış açısıyla hem de mezhepler üstü tavrın seçiciliği çerçevesinde anlaşılmaya müsait olmakla birlikte Mu'tezilî yorumlara karşı iştahlı olunması, dönemin akılcı anlayışıyla izah edilebilir bir duruma işaret etmektedir.⁵³¹ Bundan dolayı âlim ve mütefekkirlerin bütün mezhepleri içine alan bir metoda mesafeli yaklaşıtları, meseleleri çözmede işe yarayan yorumları devreye sokmak ve problemlere geniş bir açıdan bakma imkânı sağlamak için bu tür bir yöntem geliştirdikleri söylenebilir. Dönemdeki mezhepler üstü bakışa dair vurguların da çağın meselelerini izahta imkânlar veren itikadi ve fikhî görüşlerin birleştirilmesi anlamında kullanıldığını düşünebiliriz.⁵³²

Bununla birlikte âlim ve mütefekkirlerin dinî kaygılardan daha ziyade siyasi ve sosyal kaygılarla hareket ettiklerini söylemek de mümkündür. Özellikle siyasi ve sosyal birlikteliği sağlamaya yönelik vurguların güçlü bir şekilde öne çıkarıldığı ve bunun da Sünnî bir çerçevede kalınarak yapıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı'nda uzun süre üst düzey görevlerde bulunan Akseki'nin meseleyi ifade biçimi bu hususla alakalı iyi bir örnektir. Akseki, gerek başkan yardımcılığını yürüttüğü dönemde gerekse başkanlık makamında bulunduğu sürece birlik ve beraberlik

niteleyecek hem de Sebil yayınlarında yeniden basılan bu kitabı dava konusu edecektir. Yine Nafiz Danışman'ın "Kelâm İlmine Giriş" adlı kitabında Şia ile ilgili ifadeleri de bu istikamette anlaşılmaya müsaittir. Nafiz Danışman, *Kelâm İlmine Giriş ve Mutezile Mütekellimlerinden Amr bin Bahril Cahiz'in Kitaplarından Parçalar*, 24.

⁵³⁰ İtikadî mezhepleri Ehl-i sünnet ve Ehl-i bid'at olarak ayıran klasik tasnife bağlı kalan Akseki'nin, "Biz, el-Hamdü li'llah Ehl-i Sünnet mezhebindeyiz" diyerek bir tercihte ve vurguda bulunması bu bakışa işaret etmektedir. A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 68.

⁵³¹ Yörükân'ın Mu'tezileyi İslâm'ın ortaya çıkarmak istediği örnek topluluk veya düşünce şekli olarak takdim etmesi bu durumla alakalıdır. "Asıl üzerinde durulacak olan şahsiyetler (...) Akliyyeci grubu teşkil ederler. Kitabullah'ın ve Peygamber'in yetiştirmek istediği tipler de bunlardır; zira Kur'an daima fıkre hitab eder ve insanı düşünmeğe sevk eder.(...) Akliyyeci tip daima sebep sorar ve hadisenin mahiyetine nüfuza çalışır." Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler-İmam-ı Azam Ebu Hanife ve İmam Ebu Mansûr-i Mâturidî* 46; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Kelâm Dersleri-Ders Notları, 23.

⁵³² "...Birliği ihlal eden her şey tarikatların kalktığı gibi kalkmalı, mezhebler de birleşmelidir. Salahiyetli kimseler yalnız Hanefî usulüne ve kaynaklarına göre değil, ihtiyaca göre Şafîî ve hatta Malikî ve Hanbelî içtihadlarından faydalanmalı ve bilhassa memleketimizde birbirine pek yakın olan Şafîî ile Hanefî, Eşarî ile Mâturidî mezhepleri birleştirilmeli, memleketin bugünkü ihtiyacına göre müracaat edilecek kaynaklar genişletilmelidir. Memlekette birlik önde gelir ve ilerleme yolu budur." Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 178; Akseki, tercümesini yapmış olduğu eserin amacının mezhepler üstü bir bakışa hizmet etmek olduğunu ifade ederken de fikhî bir zemine yaslanacaktır. M. Reşid Rızâ el-Hüseynî, *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri/Mezâhibin Telfik ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i*, (Çev: Ahmet Hamdi Akseki), (Sad: Hayrettin Karaman), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1974, 22.

meselesine hassaten önem vermiş ve bu birlikteliğin Sünnî düşünceye dayanması gerektiğini de her defasında belirtmiştir.⁵³³

Bu noktada söylenilmesi gereken bir diğer husus ise dönemin âlim ve mütefekkirlerinin kendilerini Selefî-Mâtürîdî bir çizgide konumlandırarak Mu'tezilî yorumlara yakınlık kurmalarına karşılık bazı durumlarda oryantalistler tarafından tenkit ve mahkûm edilmiş olan Eş'arîliği⁵³⁴ de tedavüle sokmuş olmalarıdır. Cumhuriyet döneminde Eş'arî görüşlerin kullanılmasının oldukça özel sebeplere dayandığını ve bir yönüyle eski alışkanlıklar olarak anlaşılabileceği kanaatindeyiz. Zira bu durum büyük oranda tartışmalara katılanların Eş'arî kelâmına olan vukufiyetleri ile daha doğrusu Osmanlı döneminde aldıkları eğitimle alakalı bir meseledir. Esasında dönemde değişik görüşlere ve metotlara ihtiyaç duyulması, bir yönüyle İslâm düşüncesini kucaklamak olarak anlaşılabileceği gibi dönemin siyasi ve kültürel çalkantılarının kelâm âlimlerinin bakış açılarını da etkilediği ve bundan dolayı yazılan kitaplarda herkesin uzlaşacağı bir metot ve sistem geliştirilemediği şeklinde de anlaşılabilir.⁵³⁵

Muhafazakâr mütefekkirlerin bir taraftan Selefî düşünceye diğer taraftan da Mu'tezile ile bulanmış Mâtürîdî geleneğe istinat etmeleri, önlerinde geniş bir manevra alanı açmış, hem Sünnî çerçevede kalma imkânı sağlamış hem de modern dünya ile tetabuk eden bir yaklaşım şekli yakalanmıştır. Özellikle Cumhuriyetle birlikte aktif olarak devreye giren pozitivist bakış, modern dünya ile uyumu daha önemli bir hale getirmiştir. Her türlü gaybî bilgiyi dışlayan, akıl ve bilimi yegâne otorite merkezi olarak gören pozitivist düşüncenin kısıyıcı ve yıkıcı etkisine İslâm'ın maruz kalmasını istemeyen dönemin âlim ve mütefekkirleri, bir taraftan Allah'ın varlığı, nübüvvet ve dolayısıyla vahiy konularına ısrarla eğilecekler diğer taraftan da modern dünyada İslâm'ı savunabilecekleri bir akılcılık geliştireceklerdir. Bu çerçevede İslâm'ın akla ve mantığa uygun bir din olduğu ve her zaman ilmi teşvik ettiği ifade edilmekle birlikte İslâm kadar hiçbir dinin ilmi teşvik etmediği, gittiği her yere ilim ve medeniyet götürdüğü, hurafe ve batıl inançlara savaş açtığı da dile getirilmiştir.⁵³⁶ Yine bu

⁵³³Avni İlhan, "Ahmet Hamdi Akseki'nin Mezheplere(İtikadî ve Siyasî) Bakışı", Hüseyin Arslan-Mehmet Erdoğan (Haz.), Ahmet Hamdi Akseki (Sempozyum): 2-4 Kasım 1994-Antalya: Bildiriler (47-51), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2005, 47-48; Benzer tespitler için ayrıca bkz. İsmail Kara-Rabia K. Gündoğdu, *Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi* 1, 266.

⁵³⁴Rıdvan Özdiñç, *Akil İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 355.

⁵³⁵M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 171-172.

⁵³⁶M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 124 ve 144.

istikamette İslâm'ın dönemin ihtiyaç ve hissiyatlarıyla tam olarak uyum gösterdiği, insanların maddi manevi bütün ihtiyaçlarına cevap verdiği üzerinde durulmuştur.⁵³⁷ Cumhuriyet döneminde yazılan birçok eserde, Batı'daki ilmî ve felsefî gelişmelerin temelinde İslâm düşünürlerinin olduğunun vurgulanması ve buradan hareketle İslâm'ın modern düşünceyle yakınlığı daha doğrusu her türlü akli ve bilimsel gelişmeyle uyumunun ispat edilmeye çalışılması da dönemin bu hâkim bakışıyla alakalıdır.⁵³⁸ Hulâsa İslâm'ın akılcı ve bilimci bir din olduğu, tekâmül ve terakkiyi teşvik ettiği ve insanın özgür iradesine büyük önem verdiği şeklindeki yorumlar, dönemin seküler dünya tasavvurlarını tahkim eden yorumlar olmasına rağmen Müslüman âlim ve mütefekkirlerin, İslâm'ın denklem dışına itilmesine mani olmak için⁵³⁹ yaslanmak zorunda kaldıkları metot ve yorumlardır.

Diğer taraftan İslâm'ın modern dünyaya bütünüyle uygun olduğuna dair söylemlerin, pozitivist düşüncenin dinî alanı sıkıştıran ve daraltan bakış açısını aşmaya ve etkisiz kılmaya yönelik vurgular olarak neşvünema bulması, İslâm'ın iman anlayışının taklit değil tam anlamıyla tahkik esaslı olduğu söylemlerine de önemli bir ivme kazandırmıştır. Zira tasdik ve kabul merkezli bir ameliye olan iman meselesi, bu bakış açısına uygun olarak bilmenin, akılla anlama ve kavramanın öne çıkarıldığı bir eyleme dönüştürülecektir. Bilerek ve düşünerek yapılmayan kabul ve tasdiklerin makbul olmadığını düşünen âlim ve mütefekkirler, itikat sahasında taklidi de caiz kabul etmeyerek imanı da, her şeyi bilginin konusu olarak gören pozitivist çizgiye yakın bir şekilde temellendirmişlerdir.⁵⁴⁰

Bu bakışla doğrudan alakalı olarak taklit kelimesinin bütün bir modernleşme süresince ve özellikle Cumhuriyetle birlikte tamamıyla olumsuz bir manaya büründürüldüğünü de ifade edebiliriz.⁵⁴¹ Zira dönemin siyasileri, aydınları ve âlimleri taklit ile delile dayalı akıl yürütmenin birbirini dışlayan kavramlar ve fiiller olarak

⁵³⁷ Akseki'nin kaygıları bu duruma işaret etmektedir. Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 7 ve Dipnot no: 2, 494; *İslâm Fitri, Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, 363, 365-366.

⁵³⁸ Bu hususla alakalı dönemde yapılan bir çalışma için bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm Mütefekkirleri İle Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, (Sad.: Süleyman Hayri Bolay), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1973.

⁵³⁹ Wilfred Cantwell Smith, "Modern Türkiye Dinî Bir Reforma mı Gidiyor?", 15.

⁵⁴⁰ Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 47.

⁵⁴¹ İslâm'da taklidin olmadığına veya zem edildiğine dair ifadeler için ayrıca bkz. Yusuf Ziya(Yörükân), *İslâm Dini, Beşinci Sınıf-İkinci Kitap*, 19 ve 20; Cavit Sunar, "Dinin Temeli İlimdir", *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI (I), 1963, 60; Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitri, Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, 329.

sunmuşlardır.⁵⁴² Bu durum, mukallidin imanını yeterli gören Mâtürîdî düşüncenin savunulmasını da zorlaştırmaktadır.⁵⁴³ Mesela, “taklit”i İslâm açısından “en kötü bir şey” olarak niteleyerek bütünüyle akılcı bakış açısını tercih eden Akseki’nin taklidî imanın geçerli olup olmadığına dair tartışmalarda Mâtürîdî görüşten ziyade Mu’tezilî görüşe yakın durması, dönemin hissiyatıyla örtüşen bir tutum olması yönüyle zikre değerdir.⁵⁴⁴

*“İman denilen şey bir emr-i kalbi ise de her halde istihsan-i akli semere olmak icab eder. Din-i İslâmda en mezmum bir şey varsa o da akla müracaat etmeksizin bir şeyi kör körüne taklid edivermektir. Hatta mukallidin imanına sahih nazariyle bakmayanlar da çokdur.”*⁵⁴⁵

Dönemin metot anlayışları çerçevesinde kelâm ilminin tarih boyunca aralıksız devam ettirdiği savunmacı özelliğine de değinmemiz gerekmektedir. Bu çerçevede, dinin esasını oluşturan akidelere kelâm ilminin mesâili ve mekâsıdı, bu akideleri ispat ve tahkim etmeye yarayan bilgilere de mebâdi ve vesâil denilmekte ve esas teşkil eden mesâil daima aynı kaldığı halde vesâli asrın ihtiyaçlarına ve şartlarına göre değiştiği ifade edilmektedir.⁵⁴⁶ Her ne kadar son dönemde mevzuların hiyerarşisinde değişiklikler ve bu mevzuları temellendirmek için kullanılan vesailde farklılıklar olmuş olsa da,

⁵⁴² Eyyüp Said Kaya, “Taklid”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2010, XXXIX, 462.

⁵⁴³ Kemal Edip mukallidin imanını geçerli olduğunu düşünen Mâtürîdî geleneğin bakış açısını bir kolaylık olarak yorumlayacak ve taklit meselesini de döneme göre daha yumuşak bir şekilde izah edecektir. *“Mâtürîdîyye’nin, mukallidin imanına itibar etme hususunda gösterdiği müsamaha, dinde yürür ifade eder. Taklid, burada tahkik’in zıddı olmakla beraber, ihlâs-ı tamm ve teslimiyyet-i kâmile ile müterâfık bulunmak lazımdır.”* Kemal Edip Kürkçüoğlu, “Lâmiyye-i Kelamiyye”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III (I-II), 1954, 12.

⁵⁴⁴ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 314. “Körü körüne taklit, hangi şeyde olursa olsun, en kötü bir harekettir.” 325, 329.

⁵⁴⁵ Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 480. Babanzade de Akseki gibi taklidî imanı şüpheli bir hale getirecek ve imanın akla dayanması gerektiğini ifade edecektir. Babanzade Ahmet Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 79 ve 81; Taklidi başkasının kavlini bila delil kabul etmek olarak tanımlayan Ömer Nasuhî ise, geleneksel bakış açısına uygun olarak mukallidin imanını geçerli bir iman olduğunu ifade etmektedir: *“İmanın sıhhat ve makbuliyetinde nazar ve istidlal şart değildir. Taklid tarikiyle olan iman dahi sahih ve indallah makbuldür. Şu kadar var ki bikadarit’taka nazar ve istidlalde bulunmak farz olduğundan bunu terk eden mümin, asım olur.”* Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 105.

⁵⁴⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm (I-II)* I, 6-8; İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalul’l-Kelam ve’l-Hikme*, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul 1336, 25-26; Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu’l-Akâid)*, (Haz: Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 2015, 85-86; Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 8-9.

kelâm ilminin zuhurundan bu yana uhdesinde barındırdığı İslâm'ı savunma ve inançları temellendirme vazifesi, devam eden bir hususiyeti olmuştur.⁵⁴⁷

Kelâm ilminin Cumhuriyet döneminde de devam eden bu savunmacı hususiyeti, dönemin siyasi, sosyal, kültürel, hukuki ve ahlâki pek çok meselenin aynı zamanda bir kelâm mevzusu olarak algılanmasını sağlamıştı. Bu çerçevede Müslüman âlim ve mütefekkirler, İslâm'ı savunmak için her dönemde değişme istidadında olan mebâdi ve vesâili, modern bilimler ve teknolojik gelişmeleri önemli ölçüde hesaba katarak yeniden inşa edecek ve pek çok modern tartışmalara iştirak edeceklerdir. Bu noktada geleneksel konularda bir şekilde devam etmekle birlikte Müslümanlar arasında ihtilafa konu olabilecek ve tartışılmasında bir fayda olmayacak konular gerilere itilmiş, güncel ve acil meseleler öncelikli olarak ele alınmıştır.⁵⁴⁸

Burada şu hususu ifade etmeliyiz ki, Müslümanların Hristiyan Batı karşısında üstünlüğünü kaybetmesi, kelâmın İslâm'ı savunma metodunu da savunmacı bir üsluba dönüştürecektir. Avrupa'daki siyasi, kültürel ve ilmî gelişmeler karşısında dönemin Müslümanlarının, esasında bu gelişmelerin İslâm'da da bulunduğunu ve fakat Müslümanların gafletinden dolayı gün yüzüne çıkamadığını ve hatta Batı'daki felsefi ve bilimsel gelişmelerin temelinde de Müslüman bilim adamlarının çalışmalarının yer aldığını vurgulamaları bu metodun genel önermeleri olarak teşekkül edecektir.⁵⁴⁹ Bu psikolojiyle meselelere yaklaşan dönemin âlim ve mütefekkirleri, İslâm'ın üzerine gelebilecek bütün ithamları da bir şekilde uzaklaştırmış olduklarını düşünmektedirler. Bu çerçevede İslâm'ın her dönemin maddi ve manevi ihtiyaçlarına karşılık verebilecek bir dinamikte olduğu belirtilirken Müslümanların yanlış din anlayışına sahip olmaları ve İslâm'ın bu aktif yapısını köreltmeleri yüzünden mevcut kötü durumla karşılaşıldığı da

⁵⁴⁷ Bu durum son dönemde yazılan eserlerde de açık bir şekilde ifade edilecektir: “*Mütekellimîn müdafaa hususunda her vakit kavâid-i ilmiyye ve felsefiyyeyi istimal eder idi. İslâm'ın hiçbir zaman hiçbir şeyden pervası yoktur. Usul-i İslâmiyye kavânîn-i muhkeme ve katıyye ile sabit olan kavânîn-i ilmiyyeye muhalif değildir.*” İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm(I-II)* I, 11.

⁵⁴⁸ M. Said Özervanlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 144; Yeni İlm-i Kelâm dönemiyle birlikte öne çıkan konular için ayrıca bkz. Resul Öztürk, *Yeni İlm-i Kelâm Hareketi ve Mehmed Vehbi Efendi*, Ertual Akademi Yay., Erzurum 2014, 4-6.

⁵⁴⁹ “*İslâm düşünürlerinin aklın yol göstermesinden ve mantık kanunlarından başka ellerinde hiçbir araştırma vasıtaları yokken, yalnız (mücerred) keskin zekâları, derin sezîşleri ve ince buluşları sayesinde birçok düşünce ve nazariyeleri Batı düşünürlerinden önce haber veriyor; hiç olmazsa bir temel atıyorlar veya onlara bir iz gösteriyorlar, onlarla ilmî bir temasta bulunuyorlar.*” İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm Mütefekkirleri İle Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, 7; Benzer bir bakış için ayrıca bkz. Cavit Sunar, “Dinin Temeli İlimdir”, 60; Bu ana mantıkla hazırlanmış metinler için de ayrıca bkz. M. Zerrin Akgün, *İlim Bakımından İslâmiyet*, Diyanet İşleri Reisliği Yay., Ankara 1954; M. Rahmi Balaban (Der.), *Son asrın İlim ve Fen adamlarına Göre İlim-Ahlâk-İman*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1986.

vurgulanmıştır. Bu bakış İslâm'ı kurtarmak için Müslümanların feda edilmesi düşüncesi olarak da anlaşılabilir.⁵⁵⁰

Bu yaklaşım şekliyle doğrudan ilişkili olarak inşa edilen bir diğer metot da İslâm'ın Batı üzerinden savunulmasıdır. Dönemin önde gelen âlim ve mütefekkirlerinin tartıştıkları ve yeni yorumlar ekleyerek vuzuha kavuşturmaya çalıştıkları mevzuları temellendirmek için dinî kaynakların yanı sıra hatta ağırlıklı olarak din dışı kaynaklara ve şahitliklere ihtiyaç duymaya başlamaları devreye başka saiklerin girdiğini göstermektedir. Bu metotta dinî meseleleri ele alış ve aktarış üslupları değiştiği gibi referans kaynakları, güç devşirilen ve yaslanılan dayanaklar da farklılaşmıştır. Bu çerçevede itikadi mevzuların akli izahları, Batılı düşünürlerin şahitliğiyle tahkim edilmiş ve böylelikle daha “meşru” bir zeminde bulunulmanın verdiği psikolojik rahatlıkla hareket edilmiştir. Bu durumun dönemde birçok tezahür biçimleri de vardır. Bazen Batılı bir düşünürün görüşlerine intikal edilerek modern bilimin verilerine sığınılmış bazen de Müslüman olan Batılılar üzerinden bir İslâm savunması yapılmıştır. Bu yaklaşımla dönemin âlim ve aydınlarının bir tür Batılı gibi düşünmesi ve seküler bakışların da bir şekilde devreye girmesi anlamına da gelmektedir. Bu konuda en çarpıcı örneklerden biri Ömer Rıza Doğrul'un “Kur'an Nedir” adlı kitabıdır. Kitabın özellikle altıncı ve yedinci bölümlerinde ele alınan meseleler, hem başlıklar hem de muhteva olarak İslâm dışındaki dinlere mensup kişilerin bu konulardaki görüşleri çerçevesinde şekillenmiştir.⁵⁵¹ İslâm'ı din dışı unsurlarla izah etme metodu, esasında dönemin âlim ve mütefekkirlerinin taşıdıkları, İslâm'ın çağdaş dünyada kendine bir yer bulup bulamayacağına dair üst düzey kaygılarla doğrudan ve kuvvetle alakalıdır.

Netice itibarıyla dönemde yeni kurulan siyasi iktidarın siyaset etme biçimleri için oldukça işlevsel bir mahiyete sahip olan mezhepler üstü bakışın güçlenerek devam ettiği ve seküler çizgiyi şu veya bu şekilde besleyen akılcı ve bilimsel yorumların da merkezileştiği anlaşılmaktadır. Özellikle son dönem Osmanlı düşüncesinden devralınan ve laik/seküler çizgiyle de büyük oranda örtüştürülen akılcı ve bilimci bakışın, dinî ve

⁵⁵⁰ İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak-Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*, 55.

⁵⁵¹ “Avrupa Müsteşriklerine ve Âlimlerine Göre Kur'an” ve “Esâsât-ı Kur'aniyye'nin Tevliid Ettiği Neticeler” başlıklı altıncı ve yedinci bölümlerde bu bakış açısını yoğun bir şekilde görmek mümkündür. Bu ana başlıkların alt başlıkları ve ayrıntıları için bkz. Ömer Rıza Doğrul, *Kur'an Nedir*, 95-144; Yine Akseki'nin Batılı aydınların İslâm hakkındaki tespitlerine müstakil bir başlık olarak yer vermesi de bu bakış açısının benimsendiğine işaret etmektedir. Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 511-516.

itikadi sahanın yeniden yorumlanmasında önemli bir tesiri olmuştur. Modernleşmeyle birlikte Müslümanları bir arada tutma ve birliği sağlama gibi siyasi, sosyal ve kültürel faydaları celbeden mezhepler üstü bakışın esasında dinî olmaktan ziyade siyasi bir tavır olduğunu da söylemek gerekir.⁵⁵² Zira Cumhuriyet döneminin siyasileri ve aydınları bu bakışın önemini her defasında vurgulamalarına rağmen inşa etmek istedikleri Türk Müslümanlığı için Hanefî/Mâtürîdî geleneğe yaslanma ihtiyacı hissetmeleri, dönemin âlim ve mütefekkirlerinin de, Selefî, Mâtürîdî ve Mu'tezilî yorumları merkezde tutarak seçici ve sonuç odaklı hareket etmeleri bu duruma işaret etmektedir.

3.2. ULÛHİYET

3.2.1. Allah'ın Varlığı ve İspat Delilleri

İslâm akidesinin temel dayanağı olan Allah'ın varlığı ve birliği meselesi, bütün kelâm ekolleri tarafından öncelikli ve en önemli esas olarak kabul edilmiştir. Allah'ın var ve bir olduğunda hemfikir olan mezhepler tevhit akidesini temellendirmede farklı yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Bununla birlikte bütün ekoller, Allah'ın birliğine zeval getirmeyen bir düşünce sistemi oluşturmaya çalışmışlardır. İslâm tarihi boyunca muhafaza edilen bu bakışın yakın dönemde de devam ettiğini hatta daha hassas davranıldığını söyleyebiliriz. Dönemdeki âlim ve muhafazakâr mütefekkirler, Allah'ın varlığı ve birliğini, bir taraftan iman meselesi olarak kabul ederken diğer taraftan da epistemolojik çerçevede isbâtı ve savunulması mümkün bir mevzu olarak düşünmüşlerdir. Bu çerçevede ulûhiyet bahsiyle alakalı geleneksel bakış büyük oranda korunmakla birlikte meselenin temellendirilmesinde imanın yanı sıra akıl ve bilimin de öncülüğü kabul edilmiştir.⁵⁵³

Geleneksel dönemde ağırlıklı olarak şirkle yapılan tevhit merkezli mücadelenin yakın dönemde Allah'ın varlığının da bir şekilde dâhil olduğu bir hale dönüştüğü bilinmektedir. Özellikle Allah'ın varlığını ve evrene olan müdahalesini tartışmaya açan

⁵⁵² Mezhepler üstü bakışın, din öğretiminde mümkün olmadığına ve birçok yönüyle yanlış metot olduğuna dair bir değerlendirme metni için bkz. "Laikliğe aykırı hareketler", (Millî Eğitim Bakanlığının din kitapları yazılmasına müdahalesi. Manası anlaşılmayan mezhepler üstü ilmihaller ne demektir? Alevileri okşayacak bir ilmihal mi?) *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, 2 (89), Aralık 1947, 15-16.

⁵⁵³ Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, 235.

felsefi düşüncelere ⁵⁵⁴ verilen cevaplar, dönemdeki tartışmaların mihenk noktasını oluşturmaktadır. Bu çerçevede dönemdeki âlim ve mütefekkirler, Allah'ın varlığını ispat edecek kelâmî, felsefi ve tasavvufi deliller ile his ve tecrübeye dayanan delillere yer veren bir metot takip etmişlerdir. Esasında isbât-ı vâcib hususunda kelâmcıların, mutasavvıfların ve filozofların buluştukları ortak noktalar olmakla birlikte çoğu defa farklı ve değişik yöntem ve bakış açısı geliştirdikleri bilinmektedir. Allah'ın varlığını bilmenin zaruri ve fitrî mi yoksa nazari ve istidlalî bir bilgiyle mi mümkün olacağı meselesi yöntem farklılıklarının çıkış noktasını teşkil etmektedir. ⁵⁵⁵

Buna karşılık bütün farklılıklar bir kenara bırakılarak hem İslâm'ın ulûhiyet anlayışını zedeleyecek düşüncelere bir cevap vermek hem de devrin hissiyatına uygun bir isbât-ı vâcib metodu teşkil etmek için âlim ve mütefekkirler, Allah'ın varlığını tahkim edecek delilleri bir bütün halinde kullanmaktan da çekinmemişlerdir. Fakat burada dönemin hissiyatına ve ruhuna hitap ettiği düşünülen delillere öncelik verildiği ve meselenin ağırlıklı olarak bu birkaç delil üzerinden tartışıldığı da bir hakikattir. Bu çerçevede konu, iman ve tasdik yönü ağır basan bir mesele olarak görülmüş, Allah'ın varlığını ispatlama yöntemi olan ve felsefi temellere dayanan hudûs ve imkân delilleri yerine fıtrat, gaye ve nizam delilleri tercih edilerek Kur'anî bir metot takip edilmeye ve dolayısıyla Selefî bir çizgiden gidilmeye gayret edilmiştir. ⁵⁵⁶ Bundan dolayı dönemde, kelâm ilminin teorik ve felsefi tartışmalara yer vermesi eleştirilmiş ve bir inanç ilmi olan bu ilmin sadece Kur'anî bir istikamette şekillenmesi gerektiği vurgulanmıştır. ⁵⁵⁷ Mesela ilahiyat sahasının en önemli meselesinin isbât-ı vâcib olduğunu belirten

⁵⁵⁴ Bu dönemde sadece materyalist düşünceyle değil, Allah'ı inkâr noktasında birleşen ve çoğu materyalizmin bir tür türevleri olan felsefi birçok akımla mücadele edilmek zorunda kalınacaktır. Bu akımların amaçlarının ne olduğuna dair bilgi için ayrıca bkz. Seyyid Cemâluddîn-i Afganî, *Tabiatçılığı Red*, 13-27, 28 ve 65-95.

⁵⁵⁵ A. Hamdi Akseki, "Allah Vardır ve Birdir", M. Rahmi Balaban (Der.), *Son asrın İlim ve Fen adamlarına Göre İlim-Ahlâk-İman*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1986, 173; Allah'ın varlığının nazari olarak ispatlanmasını Gazzalî, Şehristanî ve İsfahanî gibi isimlerin gerekli görmediğini belirten Yaltkaya, yaratana bilmenin fitrî ve zaruri olduğunu ve yaklaşım şeklini Razî ve Âmidî gibi kelâmcıların da kısmen kabul ettiklerini söylemektedir. Yaltkaya, Allah'ın yaratılıştan getirilen melekelerle bilinebileceğini ifade etmekte ve İbn Teymiyye'nin "Minhâcû's-Sünne" adlı eserinde yer verdiği bu delilin İslâm âlimlerinin tamamı tarafından kabul edildiğini belirtmektedir. M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 9; İbn Teymiyye'ye göre: "... mevzu zaten bedihî, zarurî ve bilinmesi fîtrîdir. Kur'an metodundan ayrılmaya ve teferruata düşmeye lüzum yoktur." Meselenin ayrıntısı için bkz. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2001, 137.

⁵⁵⁶ M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 169; Sadece ayetler ışığında ortaya konulmaya çalışılan bir Allah tasavvuru için ayrıca bkz. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Allah", *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III (III), 1954, 1-18.

⁵⁵⁷ M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 67.

Yaltkaya'nın mütekellimînin akla istinat eden yöntemlerinin işe yaramadığını hatta itikatları sarstığını dile getirmesi⁵⁵⁸ ve Kur'an'ı Kerim'in kelâm ve felsefenin önemseddiği birçok teorik ve karmaşık delilleri kullanan bir isbât-ı vâcib ve tevhit temellendirmesi yapmayıp saf ve duru bir ulûhiyet anlayışı ortaya koyduğunu ifade etmesi, benimsediği Selefi düşünceyle anlaşılabilir bir tavidir. Bununla birlikte Yaltkaya'nın Selefi bakışın sadece nakle istinat eden bir metot olmadığını aynı zamanda ve güçlü bir şekilde akli bir metot olduğunu vurgulaması, Selefi düşüncenin dönemin hissiyatına uygun olarak akılcı bir veçhe kazandığına işaret etmektedir.⁵⁵⁹

Allah'ın varlığının ispatlanmasında Selef metodunda ısrarcı olan Yaltkaya'nın düşünceleri dönemdeki âlim ve mütefekkirler tarafından da hayli kabul görmüştür. Örneğin dönemin İlahiyat hocalarından Yusuf Ziya Yörükân'ın kelâmî ve felsefi delillerin mahzurlarından bahsederek Selefi bir çizgiyi tercih etmesi ve bu damarın akli ve nakli bir arada tutan bir bakış olduğunu söylemesi oldukça dikkat çekicidir:

*“Görülüyor ki, imkân ve vücup yoluyla giden hükemânın sistemlerinin mahzurları olduğu kadar hudus yolunda da vasatlar vardır. Bu mahzurda her iki yol felsefi esaslara dayanmakta ve felsefi görüşleri değiştikçe müşkülât baş göstermektedir. Bu sebeptendir ki Selef, bu bahislere girmemekte ve Kur'an yolunu tutmaktadır. Biz de Kur'an ayetlerinden cem ettiğimiz İlm-i Hal'de, akıl ile naklin Kur'an'ın gösterdiği yolda yürünmesi lüzumuna varmış bulunuyoruz.”*⁵⁶⁰

Dönemde Selefi metoda dair bu güçlü taleplere karşılık kelâmî ve felsefi delillerin hatta tasavvufi ispatların da bir şekilde devrede olduğu bir isbât-ı vâcib anlayışı da gelişmiştir. İslâm düşüncesinin bütün unsurlarının tedavüle sokulmasında dönemdeki mezhepler üstü bakışın önemli etkisi olduğu gibi bilimsel sahadaki gelişmeler ve bu gelişmelerin muharrik gücü olan pozitivist düşüncenin bir tür isbât-ı vâcib deliline dönüştürülmesinin de etkisi olmuştur. Birçok farklı metodun şu veya bu şekilde

⁵⁵⁸ “Kelâmın en büyük mebhasını (isbat-ı vâcib) teşkil etmiştir ki, bu halde bugünkü ilm-i kelimamız (e-fi'llahi şekkûn) diyen dini İslâm'a nazaran menşeyini dinden ziyade dinsizlikten almış demektir. Bununla beraber ancak şuur-u tabî ile bilinen ulûhiyeti ...” Şerafeddin (Yaltkaya), “İçtimâî İlm-i Kelâm”, *İslâm Mecmuası*, 1 (15), 30 Zilhicce 1332/6 Teşri-i Sâni 1330, 436.

⁵⁵⁹ Yaltkaya'nın Selef metodunun esasında akli bir metot olduğuna dair ifadelerinin ayrıntısı için ayrıca bkz. Mehmed Şerafeddin, “Mesel-i A'lâ”, *Mihrab*, 1 (3), 15 Kânûni Evvel 1339/15 Aralık 1923, 81.

⁵⁶⁰ Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler-İmam-ı Azam Ebu Hanîfe ve İmam Ebu Mansûr-i Mâturîdî*, 157-158; Yörükân, yazmış olduğu siyasi, sosyal ve ahlâki metinlerin yanı sıra akaid ve ibadetle ilgili metinlerinde de Selefi bir bakış açısının izlerini taşımaktadır. Ele aldığı konuları sadece Kur'an'la veya uygun gördüğü hadislerle açıklama metodu, modernleşmeyle birlikte güçlenen Selefi bir damara işaret etmektedir. Bu çerçevede değerlendirilecek örnek bir metin için bkz. Yusuf Ziya Yörükân, “İslâm İlm-i Hâlî”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I (I), 1952, 5-20.

kullanılarak kaleme alınan metinler, meselenin tek bir hat üzerinde seyretmediği, farklılaştığı ve tercih edilen delillerin kişiden kişiye hatta kişilerin bizzat kendilerinde bile değiştiği izlenimini vermektedir. Mevzuu zorlaştıran bu unsurlara karşılık açık ve seçik olan, dönemdeki âlim ve mütefekkirlerin Selefi yaklaşımı bir hareket noktası kabul etmeleridir. Bu yaklaşım şeklinde insanın kendi varlığından Allah'ın varlığına intikal esasına dayanan fitrat delili ile eserden müessire istidlal usulüne istinat eden gaye ve nizam delili⁵⁶¹ön plana çıkmıştır.

3.2.1.1. Fitrat ve Gaye/ Nizam Delili

Dönemde, fitrat ve gaye/nizam delili Allah'ın varlığının ispat eden en önemli deliller olarak kabul edilmektedir. Bu iki delilin Kur'an'da birçok örneğinin bulunması, Selefi bakış açısına sahip âlim ve mütefekkirler için bir tercih sebebi olduğu gibi geniş halk kitleleri tarafından kolay anlaşılabilir olmaları da önemli bir tercih sebebi olmuştur.⁵⁶² Bunun yanı sıra bu deliller dönemdeki hem Mâtürîdî ve Eş'arî hem de tasavvufi yorumlara imkân tanımaktadır. Bundan dolayı meseleye eğilmek zorunda kalanlar, Allah'ın varlığını ispat etmede ilk müracaat edilecek delilin fitrat delili olduğunda hemfikirdir. Bu çerçevede Allah'ın varlığının bilinmesinde ilk önce insanın kendi varlığından hareket etmesi gerektiğini belirten Akseki,⁵⁶³ kâinattaki gaye ve düzeni idrak ederek elde edilen ispat şeklinin daha sonraki bir aşama ve delillendirme olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶⁴ İnsanın bu delile istinat etmesini engelleyecek unsurlar olabileceğini de kabul eden Akseki, ilâhî vahyin bu noktada devreye girdiğini ve bu delili bir anlamda harekete geçiren ve inkişaf ettiren bir hatırlatıcı olduğunu da şu şekilde vurgulamaktadır:

⁵⁶¹ Yusuf Ziya Yörükan, *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler 1/Ebu Mansûr-i Mâtürîdî'nin İki Eseri (Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi)*, AÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları V, Milli Eğitim Basımevi-İstanbul 1953, Dipnot no:2, 12.

⁵⁶² “Evet fitratın şهادeti halka daha karib, taakkülü daha seridir; imkân ve hudûs delillerinde nazar-ı sahîha ihtiyâç hâsıl olduğu halde, fitrat delilinde nazar-ı sahîha ihtiyâç yokdur.” İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm(I-II) II*, Matbaa-ı Âmire, İstanbul 1340-1342, 6.

⁵⁶³ “... kudreti fâture, Allah Teala Hazretleri, nüfuzu beşerde akıl ve basiret denilen kuvveti garizî olarak halk ettiği gibi, enfûs ve afakta kendi varlığına delalet eden bir takım delaile de nasb etmiş ve insanı bu delaile ile halikını idrak edecek bir istidat da yaratmıştır. Binaenaleyh insan, yaratılışı itibarile Allah'ı marifet için mükemmel bir teşhizatı malik demektir.” Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitri, Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, 150.

⁵⁶⁴ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 83; Benzer ifadeler için ayrıca bkz. *İslâm Fitri, Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, 178; *Müslümana Büyük İlmihal-Dini Dersler*, 21, 22, 23 vd.

“...her insanın kendi yaratılışı; kendi fitratı da bizatihî Allah’ın varlığına delalet eden bir delildir. Binaenaleyh insan için Allah’ın varlığını bilmek, yalnız nazari bir bilgi olmayıp insanın içine konulmuş bir kabiliyet, bir garizedir. Kendini duymak, kendinin yine kendi olduğunu tanımak nasıl bedihi bir şuur ve bilgi ise kendini yaratan Allah’ı bilmek de bu şuur ile beraber tahakkuk etmiş bedihi ve fitrî bir bilgidir. Şu kadar ki nefsinin idrak, açık olduğu halde Allah’ı bilmek ve ikrar etmek onun içinde gizlenmiştir. Bedihîdir ki Allah’ın açık bir şuur ile duyulması dikkate veya bir tembihe ve ihtara bakar. İşte peygamberler beşeriyete karşı bu tembih ve ihtar vazifesini yaparak onlarda fitri olan Allah’ı idrak, Allah’ın varlığını bilmek duygusunun inkişafına çalışmışlardır.”⁵⁶⁵

İç ve dış dünyadaki delillerin bir Allah inancına götürdüğünü ifade eden Elmalılı da Akseki gibi, isbât-ı vâcibte asıl delilin insanın yaratılış hadisesinin bizzat kendisi olduğunu belirtmektedir. Her insanın kendi varlığının Allah’ın varlığına ve birliğine işaret eden en bariz delil olduğunu söyleyen Elmalılı, Allah’ın varlığını ispat eden delilin sadece nazari bir bilgiyle değil, aynı zamanda kendi fitratında yaratılıştan var olan ve şühûd-i nefsi (iç gözlem) denilen kendi içini duyma yani kendi varlığından bizzat haberdar olma ve kendi kendini kesin bir şekilde tanıma yoluyla olduğunu düşünmektedir.⁵⁶⁶ Hatta Elmalılı’ya göre, Allah’ın zatına dair kesin bir tasdike işaret eden ruhumuzdaki bu his, bütün bilgilerimiz, akıllarımız ve fikirlerimizden daha doğru, kuvvetli ve kuşatıcıdır.⁵⁶⁷ Esasında tanımlanan bu metot, Descartes’ın ontoloji deliliyle de oldukça benzerlikler taşımaktadır.⁵⁶⁸ Fakat bu metodun bütünüyle içsel bir hadise olmadığı da aşîkârdır. Nitekim Elmalılı burada, insanın bizzat kendi kendisini tanımmasının açık ve seçik bir şey olmadığını, ruhta gizli bir şuur olduğunu ve bu şuurun açık bir bilinçle kendi varlığından haberdar olmasının içten ve dıştan gelebilecek bir uyarıcıyla mümkün olabileceğini söyler. Bu çerçevede içimizdeki ilâhî sezgiyi Allah inancının temelini teşkil eden şühûdî bir tanımak şekli olduğunu söyleyen müfessir, bu hissin insan benliğinde yerleşmiş bir içgüdü olduğunu belirtmektedir.⁵⁶⁹

⁵⁶⁵ A. Hamdi Akseki, “Allah Vardır ve Birdir”, 173-174.

⁵⁶⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili (1-9)* 4, 2325.

⁵⁶⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili (1-9)* 1, 20.

⁵⁶⁸ Hamdi Yazır’ın ontolojik delili temellendirirken takip etmiş olduğu metodun ayrıntıları için bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili (1-9)* 1, 73-74; Descartes’ın ontolojik delile dair önermeleri için bkz. Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yay., İstanbul 2000, 24.

⁵⁶⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili (1-9)* 4, 2326; Benzer ifadeler için bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili (1-9)* 1, 20.

Öte yandan Yaltkaya, isbât-ı vâcib meselesinde bir taraftan İbn Rüşd'ün delili olarak da bilinen ve Kur'an'da birçok örneği bulunan inayet ve ihtira delilini,⁵⁷⁰ diğer taraftan da İbn Teymiyye'nin Allah'ın varlığına doğuştan ve zaruri bir bilgiyle ulaşılabileceğini öne sürdüğü fitrat delilini esas kabul ederek Kur'an ile örtüşen daha doğrusu Selefî bir bakışa imkân veren bir tercihte bulunmaktadır.⁵⁷¹ Bununla birlikte Elmalılı tarafından izah edilen sezgi fikri, Yaltkaya'nın da isbât-ı vâcib anlayışının temelini oluşturmuştur.⁵⁷² Zira ona göre, Allah'ın varlığı, akılla birlikte inşa edilmiş bir sezgiyle kavranabilir. Diğer bir ifadeyle Yaltkaya, fitrat delilinin merkezine sezgiyi yerleştirirken gaye ve nizam delilini de akla dayandırmıştır. Bundan dolayı âlemde olup bitenlerin bir yaratıcıya işaret ettiğini fakat bu işaretlerin yanıltıcı olma ihtimali olan salt duyu organlarıyla değil akılla anlaşılabileceğini söylemektedir.⁵⁷³

Akseki ise Yaltkaya'nın gaye ve nizam delilinde anahtar kavram olarak zikrettiği aklın fitrattan ve bir Allah fikrinden bağımsız bir akıl olmadığı, ilâhî bilgi ile uyarılmış selim bir akıl ve dolayısıyla fitratın bizzat kendisi olduğu düşüncesindedir.⁵⁷⁴ Bundan

⁵⁷⁰ Müellif İbn Rüşd'ün bu deliliyle gaye ve nizam delilini büyük oranda benzer kabul edecektir. İhtira ve inayet delillerine dair verilen ayet örnekleri için bkz. Şerafeddin (Yaltkaya), "İsbât-ı Sâni'de (İbn Rüşd)'ün Mesleği", *İslâm Mecmuası*, 4 (58), 25 Ramazan 1336/4 Temmuz 1334, 1138; Kur'an'daki inayet delillerinden ilham alarak yazmış olduğu kaside için bkz. M. Şerafeddin, "Geceler Sermedî Olmasaydı", *Mahfil*, 2 (22), Mart-Nisan 1922 (Şaban 1340), 184; *Dinî Makalelerim*, Dipnot no:1, 46. Müellif "Dikkat edin çocuklar" adlı şiirinde bu dünyanın bir düzen ve plan dâhilinde yaratıldığını, başıboş ve müdahalesiz olmadığını vurgulayacaktır. *Benim Dinim*, Diyanet İşleri Reisliği Yay., Ankara 1943, 4.

⁵⁷¹ Şerafeddin Yaltkaya'nın, İbn Rüşd'ün isbât-ı vâcib hususunda ileri sürdüğü delilleri, hem Kur'an merkezli olması hem de güncel delillerden biri olan gaye ve nizam delilini desteklemesi hasebiyle tercih ettiği şu ifadelerinden açık bir şekilde anlaşılmaktadır: "*Kendisince muhtelif nokta-i nazarlardan mütekelimine iştirak etmeyen bu filozof (İbn Rüşd) buradan itibaren vücud-u Sâni hakkında Kitab-ı Azizimiz'deki gibi yakiniyyâtıdan olan ve de mukaddimâtından netâici kolayca istihsal olan delilleri alıp tahlil etmeğe başlıyor ki, cümle-i Ehl-i İslâm'ın kanâat-ı vicdâniyelerine esas olan deliller de zaten bunlardır.*" Şerafeddin (Yaltkaya), "İsbât-ı Sâni'de (İbn Rüşd)'ün Mesleği", 1136.

⁵⁷² M. Ş. Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 9; "...Hakkın varlığına her insanın içi şehadet etmekte ve her insan böyle manevî bir vücut ile daima beraber yaşamaktadır. Demek ki Yaratanın varlığını yaratılmışlardan anlamak ve onu yaratılmışlardan çıkarmak bir dış yol olduğu gibi insanların kendi içlerini de yoklamaları da Yaratanın varlığını anlamakta bir iç yoldur." *Dinî Makalelerim*, 14. Allah'ın varlığına götüren en güçlü delilin sezgi olduğunu düşünen Yaltkaya, bu düşüncesini şiirlerine de yansıtabacaktır. "*İntizamı şunu âlemi halk/Bir delili kaviyi Hâlıkır./Dinlesen kendini duyarsın, Hak/ Kendini sende kendi nâtıktır.*" *Dinî Makalelerim*, 20.

⁵⁷³ "Allah dahî dünyayı yaratmış, gizli kendi,-Fakat düşünen kimse "elbet O vardır!" dedi; (...) O'nu, gözler görmezse, akıllarımız bilir,-Ondan bize, her şeyde "ben varım!" sesi yükselir. (...) Gizlemiştir kendini bizden, yüce yaratan,- Fakat O'na ey çocuk! Sen de aklınla inan!.." M. Şerafeddin Yaltkaya, *Benim Dinim*, 27; Yaltkaya'nın, İçtimâî İlm-i Kelama dair görüşlerini açıkladığı makalesini, "Cenab-ı Hak bilinmez sezilir."serlevhasıyla takdim etmesi, sezgici bakışına yönelik güçlü bir vurgudur. Şerafeddin (Yaltkaya), "İçtimâî İlm-i Kelam", *İslâm Mecmuası*, 1 (15), 30 Zilhicce 1332/6 Teşri-i Sâni 1330, 434.

⁵⁷⁴ "Demek ki, insan doğarken akıl ve basirete, hissi dinîye malik olarak doğmuştur. İradesi bütün mevcudat üzerinde hâkim, ezeli bir kuvvetin, bir Allah'ın varlığını marifet, insana mahsus fitrî ve garizî bir hasısadır." Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabiî ve Umûmî Bir Dindir*, 151.

dolayı Allah'ın varlığını inkâr etmek demek kişinin kendi varlığını inkâr etmek anlamına geldiğini belirten Akseki, Allah'ın varlığını bilmenin başlangıcı ve en güçlü delili olarak fitratı görmekte, bu yaklaşımını temellendirmek için de Descartes'in ve İbn-i Sina'nın isbât-ı vâcib delillerini zikretmektedir.⁵⁷⁵ Bunun yanı sıra hocası İzmirli gibi fitrat deliline dayanmayan bir gaye ve nizam delilinin Allah'ın varlığını isbat edemeyeceğini düşünen Akseki,⁵⁷⁶ fitraten bir yaratıcı hissine sahip olunmaması durumunda tabiatın, insan aklına bir yaratıcı fikri vermesinin mümkün olmadığını, Allah'ın varlığını idrak etmede yaratılıştan gelen hususiyetlerin ve peygamberler aracılığıyla Allah'ın kendinden haberdar etmesinin asıl olduğunu vurgulamaktadır. Marifetullahı ulaşmada vahiyle gelen bilgiyi bir ön şart veya bir muharrik güç olarak kabul eden Akseki, bu bakış açısıyla Eş'arî görüşe ve Selefi bakışa uygun bir noktada durmaktadır.⁵⁷⁷

Benzer görüşlere sahip olan Ferit Kam da, salt bir aklın dış dünyaya bakarak, âlemdeki gaye ve nizamı düşünerek veya etrafında her an tecelli eden ibretlik olayları tahlil ederek bir yaratıcı fikrine ulaşamayacağını, aklın bu şekilde aşkın bir varlığa ulaşabilmesi için önceden bir şekilde haberdar edilmesi gerektiğini, aksi halde hiçbir suretle kendi kapasitesiyle Allah'ın var olduğunu bilgisini elde edemeyeceğini şu şekilde ifade etmiştir:

“Değil muhayyiri'l-ukul olan bu ihtiraat, hatta bu ihtiraat kendisine nisbetle lâşey gibi kalan âlemi, tabiat bile fezasıyla, yıldızlarıyla, güneşiyle, ayıyla arzı, arzadaki mevâlid, hulâsa bütün azamet ve ihtişamıyla bize hiçbir şey öğretmez! Nâmütenâhi bir feza, lâyuad ve lâyuhsa ecram, daimi bir hareket, daimi bir faaliyet, daimi bir istihâle, daimi bir kevn, daimi bir fesad! Eğer hiçbir yerden hiçbir ses gelmese idi ve azamet ve ihtişamın sahibi bizim tabiatımıza, idrakimize mülayim bir vasıta ile bizi kendi varlığından haberdar etmemiş, kendi varlığına karşı mükellef olduğumuz vezâifi bildirmemiş olsaydı, acaba tabiatın her dakika nazar-ı hayretimiz önünde tecelli ve tecdüd eden azameti, dârat ve ihtişamı “insaniyet” denilen mefhum-u âli nokta-i nazarından akıl için bir manayı sahih ifade eder mi idi. Eğer tâlim-i ilahi olmamış, yani Cenab-ı Hak kendi varlığını enbiyâyı zîşaniyle bize bildirmemiş olsaydı, acaba beşeriyet kendi talil ve istikrasiyle Allah'ın

⁵⁷⁵ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîi ve Umûmî Bir Dindir*, 89.

⁵⁷⁶ “...insanlar vahid olsun, müteaddid olsun, mütenâhi olsun, gayr-i mütenâhi olsun, bir kuvve-i gayr-i mahsûsaya inanır. İşte bu kuvvet-i gayr-i mahsûsa hâdisât-ı kâinatın illetidir.” İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm(I-II)* II, 44.

⁵⁷⁷ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîi ve Umûmî Bir Dindir*, 63.

*varlığından haberdar olabilir miydi, daha doğrusu Allah fikrini zihninde bulabilir miydi?”*⁵⁷⁸

Akseki, bu tür ifadelerle doğrudan iştirak etmekle birlikte⁵⁷⁹ Mâtürîdî ve Mu'tezilî çizgiyle örtüşen yorumlarda da bulunmaktadır. Bu çerçevede Akseki'nin, insandaki yüksek hassaların ve kuvvetlerin/akli ve fikrî melekelerin, gerek fıtrattan gerekse tabiattaki kanunlardan hareketle her şeyin fevkinde olan kanunu, yani Allah'ı keşfedebileceğini fakat yaratıcının kemal sıfatları ve O'na karşı yapılması gereken vazifelerin neler olduğunu anlamaktan ve kavramaktan uzak olduğunu vurgulaması,⁵⁸⁰ Mâtürîdî bir izah şekline işaret etmektedir. Buna karşılık akli başında bir insanın kendi muhakemesiyle Allah'ı bilmesinin yanı sıra yaratılış itibari ile getirmiş olduğu hasletler neticesinde Allah'a kulluk etmeyi de kavrayabileceğini belirtmesi ve bunun için insanın bir yardım, talim ve telkine ihtiyaç duymayacağını, sadece kendi fikir ve muhakemesini kullanarak hilkati tetkik etmesinin yeterli olacağını söylemesi,⁵⁸¹ Mu'tezilî bakışla örtüşmektedir. Yine bu çerçevede fıtratı bütün delillerin esası olarak mütalaa eden Akseki'nin bu iki delili birlikte zikrettiği⁵⁸² veya gaye ve nizam delilini fıtrat delilinin önüne çektiği durumlara da rastlamak mümkündür. Özellikle gaye ve nizam delilini öne çıkaran bakışı, İslâm'ın akla, tefekküre ve muhakemeye verdiği önemi göstermeye çalıştığı izahlarında devreye sokan Akseki, Allah'ı bilmenin ve O'na iman etmenin her mükellef için zorunlu olduğunu ve bunun en sahih yolunun kâinat üzerine düşünmek

⁵⁷⁸ Ferit Kam, “Hasbihâl”, M. Rahmi Balaban (Der.), *Son Asrın İlim ve Fen Adamlarına Göre İlim-Ahlâk-İman*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1986, 196-197; Ferit Kam, *Peygamberlerin ve dolayısıyla vahyin hakikati kavramadaki rolünü şu şekilde ifade edecektir: “Yaratan'ın varlığı hususunda bize de Cenab-ı Hakk'ın varlığından haberdar eden peygamberlerin sözlerine inanmağa, iman etmeğe mecburuz. Çünkü anadan doğma körün renklere karşı hali, durumu ne ise, bizim de Cenab-ı Hakk'ın zatı künhüne karşı halimiz, durumumuz aynen odur.”* Ömer Ferit Kam, *Dinî Felsefî Sohbetler*, (Sad.: Süleyman Hayri Bolay), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2003, 84-85.

⁵⁷⁹ “Allah mefhumunun, Allah'a ibadet hissinin zihinde husulü, hiç şüphe yok ki, vahyi ilahîden sonra hâsıl olmuştur. Eğer vahyi ilahî olmamış olsaydı beşeriyet, ulûhiyet ve O'na ibadet fikrini zihninden geçirmez ve gayei hilkatinden haberdar olmazdı. Hatta asırlardan beri feylesofları işgal eden isbatı vâcib delilleri bile ortaya konmazdı. Binaenaleyh ne tabiat, ne de akıl, bu yönden insana tam ve sahih bir şey ifade edemezler.” Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 63; Benzer ifadeler için ayrıca bkz. 156 ve 255.

⁵⁸⁰ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 63; Hocası İzmirli'de benzer bir görüştedir. İzmirli İsmail Hakkı, “Mukaddime”, *Mütefenninler Dindar Olabilir mi?*, Vroman (Yaz.), (nşr: İbrahim Hilmi), Selamet Matbaası, İstanbul 1928, 4-5.

⁵⁸¹ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 174.

⁵⁸² “İnsan hariçte bu mükevvanat ile onun cüzleri arasındaki insicamı görünce bir sanii hakîmin, bir haliki müdebbirin, Allah'ın vücuduna istidlal etmemek mümkün değildir. Çünkü bu, akıl ve basiret gibi onun fıtratında mevcuttur.” Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 154.

yani doğru bir nazarla mümkün olabileceğini söyleyecektir.⁵⁸³ İzmirli ise, sahih nazarla sadece Allah'ın varlığı değil aynı zamanda sıfatlarının önemli bir bölümünün de kavranabileceği fikrindedir.⁵⁸⁴ Buna karşılık meselede aklın değil de bilincin/şuurun faal olduğunu ve şuurun bütün unsurlarının birleşmesiyle Allah'ın varlığına ulaşılabilceğini söyleyen Elmalılı, Allah'ın varlığının bilinmesinde bir zorunluluktan ziyade bir ihtiyar ve iradenin söz konusu olduğunu ifade ederek zorunluluk düşüncesini savunan Akseki'den farklı bir noktada durmaktadır.⁵⁸⁵

Allah'ın akılla bilinip bilinemeyeceği hususunda, Mâtürîdî görüşleri tercih eden Ömer Nasuhi ise⁵⁸⁶ Allah'ı, her akıl sahibinin gücü nispetinde bilmesinin farz olduğunu belirtmektedir. Bunun yolunun sahih bir nazardan geçtiğini, daha açık bir ifadeyle her zerresiyle bir yaratıcıya işaret eden kâinatın temaşası ile mümkün olacağını vurgulamaktadır.⁵⁸⁷ İsbât-ı vâcib hususunda gaye ve nizam delilini öne çıkaran Ömer Nasuhi, maddenin zihnin dışında bir varlığı olduğu ve varlıktaki sabit hakikatlerin yüce yaratıcıyı işaret eden önemli deliller ihtiva ettiğini düşünmektedir. Burada gaye ve nizam delilini varlıktaki hakikat fikri üzerine bina eden Ömer Nasuhi,⁵⁸⁸ Allah'ın

⁵⁸³ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Futrî, Tabîû ve Umûmî Bir Dindir*, 326; İzmirli'nin gaye ve nizam delilini yakiniyyattan sayması Akseki'nin bu yaklaşımıyla da örtüşmektedir. “Her ne kadar bu (âlemin nâzımının Allah olduğu) babda îrad olunan deliller iknâiyyâtta olsa da iknâiyyâtın kesreti onu yakiniyyat sahasına isâl eder.” İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm(I-II)* II, 53.

⁵⁸⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm(I-II)* I, 52.

⁵⁸⁵ “Hak, ne yalnız şuur-ı zahirde ve ne yalnız şuur-ı batındadır. Öyle olsaydı hakkın vücutta bir mukabili bulunmuş olurdu, bunun içindir ki biz zat-ı hakka zahir ve batın şuurlarımızla bizzat değil, mertebe-i cemilerindeki nokta-i vahdeti iş’er etmeleri haysiyetinden muktaza’yı şuur olan bir intikal ile vuslatı yap oluruz. Hak, bizi bu intikal ve vuslata cebretmemiş, muhtar bırakmıştır. Bu ihtiyar ise hakkın bizde diğer bir tecellisidir. Çünkü biz her veçhile mecbur olsaydık, hakkın irade ve ihtiyarına dair hiçbir şuur edinemezdik ve kendi kesbimizle hiçbir terakkiye, tahavvüle namzet olamazdık ve Hakk'ın bize tevdi ettiği kuvamızın hiç birinde bir tasarruf yapamaz, kendimize nisbet ettiğimiz ef'al-i ihtiyariyenin hiçbirini icra edemezdik.” Mehmet Hamdi Yazır, “İztrâbât-ı Beşerin Sebebi Şirkir”, M. Rahmi Balaban (Der.), *Son asrın İlim ve Fen adamlarına Göre İlim-Ahlâk-İman*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1986, 207.

⁵⁸⁶ Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 109-110; Ömer Nasuhi, Allah'ın varlığını isbat etmede ilk olarak ve müstakil bir şekilde fitrat deliline yer verecek daha sonra diğer delilleri sıralayacaktır. Allah'ın fitraten bilinebilirliği hususunda Maturîdî görüşü tercih eden Ömer Nasuhi'nin görüşlerinin ayrıntısı için bkz. Ömer Nasuhî Bilmen, *Mûlahhas İlmi Kelam*, 17-18.

⁵⁸⁷ “Varlığın bilme ne hacet kür’eyi âlem ile/Yeter ispatına halk ettiği bir zerre bile” Ömer Nasuhî Bilmen, *Mûlahhas İlmi Kelam*, 19; Yine gaye ve nizam delili çerçevesinde teşekkül eden bir yazısı için ayrıca bkz. Ömer Nasuhî, “Tevhîd-i Bârî”, *Mahfil*, 5 (59), Mart-Nisan 1925, 202; Makalenin yeni harflerle basımı için ayrıca bkz. Ömer Nasuhî Bilmen, “Tevhîd-i Bârî”, *İslâmın Nûru*, 1 (12), 1 Nisan 1952, 10-12.

⁵⁸⁸ Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 12.

varlığına ulaşmanın fitrî bir hadise olduğunu kabul etmekle birlikte isbât-ı vâcibi bütünüyle fitrata istinat ettiren Akseki ve Ferit Kam'dan farklı düşünmektedir.⁵⁸⁹

İnsan aklının bütün bir kâinatı anlama ve kavrama kapasitesine sahip olarak var edildiğini ifade eden Sadettin Evrin ise, Ömer Nasuhi gibi dış dünyanın hakikati fikri üzerinden bir gaye ve nizam delili temellendirmesi yapmıştır. Evrin'e göre Allah, kendi varlığının delillerini âlemdeki varlık ve hadiselerin üzerine serpiştirmiş ve insanların bu delilleri akılları ile tefekkür ederek varlığından haberdar olmalarını istemiştir.⁵⁹⁰ Esasında Evrin'in tabiatı incelemeye iten bu yaklaşım şekli, gaye ve nizam deliline vurgu olduğu gibi sıklıkla dile getirdiği bilimsel izahları için de bir dayanaktır.

Dönemde gerek fitrat gerekse gaye ve nizam delilinin tercih edilmesi, Selefi bakışla alakalı olmakla birlikte İslâm'ın ulûhiyet fikrini zedeleyen akımlara cevap verme düşüncesiyle de alakalıdır. Bu çerçevede materyalist düşüncenin evreni tesadüfle izah eden fikirlerine karşılık, âlim ve mütefekkirlerin verdikleri cevapların büyük oranda gaye ve nizam delili üzerinden kurulduğunu söyleyebiliriz. Bu yaklaşıma göre kâinatta hâkim olan nizamın mutlak suretle bir yaratıcıya işaret ettiği, mevcut düzen ve gayeliliğin evrenin tesadüfle oluşmadığını gösteren en önemli delil olduğu vurgulanmaktadır.⁵⁹¹ Bu hususta yazılan metinlerde, kâinattaki düzen ve tertibin bir sebep ve illete bağlı kanunlarla teşekkül ettiği, bir hikmet eseri olan bu kanunların evrenin kendiliğinden ve kör bir tesadüf eseri olarak teşekkülünün imkânsız olduğu, bu düzen ve tertip ile illet ve sebepler arasındaki uygunluğun hem Allah'ın varlığına hem de birliğine dair önemli deliller ihtiva ettiği bilhassa ifade edilmektedir.⁵⁹²

⁵⁸⁹ “İlahî! Sen bir “mevcudi hakikî”sin. Her zerre, bir müessirin vücuduna şahadet eder dururken şu bî nihaye ecsam ve ecramin teşkil etmekte olduğu bu koskoca kâinat manzumesi; senin varlığına en mükemmel şahit değil midir? Hiç şüphe yok ki şu bî payan hadiselerin zuhuru, şu mesnuat silsilesinin nizam ve intizamı, bütün zerrati kevnîyyenin birer gayeye müteveccih, birer hikmete müstenit olması, senin vücudı izzetine pek açık bir tarzda şahadet edip durmaktadır.” Ömer Nasuhî Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, 68; Benzer ifadeler için ayrıca bkz. Ömer Nasuhî Bilmen, *Mülâhhas İlmi-i Tevhid Akaidi İslâmiye*, 17-18.

⁵⁹⁰ M. Sadettin Evrin, *Dinler Arası Müsterek Bir Söz-Allah Bizimle*, 62.

⁵⁹¹ Bkz. M.Zerrin Akgün, *İlim Bakımından İslâmiyet*, 59-60; “Allah'ın varlığı hakkında ikame olunan delillerin hiç şüphe yok ki en kuvvetlisi, izah ettiğimiz bu nizamı âlem ve ileride tafsilen arz edeceğimiz (gaiyet) delilidir. Kur'an'ın da ikame ettiği deliller bunlardır.” M. Zerrin Akgün, *İlim Bakımından İslâmiyet*, Dipnot no:1, 61.

⁵⁹² Bkz. Ömer Rıza Doğrul, *Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi Tanrı Buyruğu 1*, Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kağıtçılık T.L.Ş., İstanbul 1955, LXXXV.

3.2.1.2. Kelâmi ve Felsefi Deliller

Allah'ın varlığına ulaşmada her ne kadar kelâmcılar sahih nazarı, filozoflar ilhamı ve tasavvufçular da kalbin tasfiyesi metodunu takip etmiş olsalar da, bu dönemde sahih nazar olmadan ne ilham ne de kalbin tezkiyesini mümkün görmeyen ve bu metotların temelini kelâmcıların takip ettikleri sahih nazar metodu olduğunu özellikle belirten yaklaşımın da bir şekilde devam ettiği bilinmektedir.⁵⁹³ Her ne kadar dönemin âlim ve mütedeyyin mütefekkirleri, fıtrat deliliyle gaye ve nizam deliline özel bir önem atfederek merkeze taşımışsalar da, kelâmın ve felsefenin kullandığı isbât-ı vâcib yöntemlerinden de müstağni kalamamışlar ve bu delillere şu veya bu şekilde değinmek zorunda kalmışlardır.⁵⁹⁴

Bu noktada kâinatta var olan birlik, düzen ve ahengin mutlak kudret ve ilim sahibi bir yaratıcıya işaret ettiğini ve bu âlemin çok ince hesaplar çerçevesinde ve bir hikmetle var edildiğini vurgulayan Ferit Kam, Fârâbî tarafından kullanılan ekmel varlık⁵⁹⁵ delilini Allah'ın varlığını isbat eden bir delil olarak kabul etmektedir.⁵⁹⁶ İsbât-ı vâcib hususunda birçok delil olduğunu söyleyen Ömer Nasuhi ise, bu delillerden hudûs, imkân, ibdâ' ve gaye delillerini ayrıntılı bir şekilde izah ettikten sonra felsefi deliller olarak nitelediği metafizik ve ahlâk delillerine değinmiştir.⁵⁹⁷ Nazar ve istidlal yolunu isbât-ı vâcib için bir yöntem olarak kabul eden Akseki de, bir taraftan kelâmın hudûs ve imkân gibi klasik delillerine, diğer taraftan da hem İslâm filozoflarından İbni Rüşd ile özdeşleşmiş olan inayet ve ihtira deliline, hem de Leibniz ve Descartes gibi Batılı filozofların delillerine yer vermektedir. Ahlâki delilleri serdederken de İslâm ahlâk anlayışını rasyonalist bir bakış açısıyla özdeşleştirmekte ve özellikle Kant'ın görüşlerini merkeze alan bir

⁵⁹³ Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 108.

⁵⁹⁴ Bu çerçevede Yaltkaya, Allah'ın varlığına her ne kadar sezgi ve vicdan temelli bir yaklaşımla varılacağını belirtmiş olsa da, sezgi ve vicdanın sübjektifliğini, gaye ve nizam delilinin ve bu çerçevede inşa edilen akli delillerin ise genel geçer olduğunu da iyi bilmekte ve bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: "...Allah'ın varlığı hakkında insanların bilgisi her zaman yalnız sezme kabiliyetinden takribî bir bilgi olup hiçbir zaman hakikatinin azametine muadil olamaz. Bununla beraber müntehaların müntehası olan bu ilk illetin eserden müessire, müessirden esere geçmek yolları İnnî ve Limmî burhanlarla, tahlil ve terkip ile mevcudattan kat'î suretle çıkarılması her zaman mümkündür." M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 10.

⁵⁹⁵ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, 61; Ekmel varlık delili Farabi'den yaklaşık bir buçuk asır sonra Ortaçağ filozoflarından Saint Anselm tarafından kullanılacaktır. Paul Janet-Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, 278. Elmalılı'nın bu tür delillerin eksikliklerini ifade ettiği değerlendirmesi için de ayrıca bkz. *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, Dipnot no:1, 279.

⁵⁹⁶ Ömer Ferit Kam, *Dinî Felsefî Sohbetler*, 30-32 ve 79-82.

⁵⁹⁷ Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 114-124.

yaklaşım ile hareket etmektedir.⁵⁹⁸ Bu yönüyle Akseki, Kant’a benzer bir şekilde Allah’ın varlığını bir bilgi konusu olarak değil de, insandaki vazife ahlâkı üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Akseki, vazifenin bir sulta ve kutsiyetle hükmederek icrasını zorunlu bir şekilde emreylemesini, hayır ve adil-i mutlak olan bir yaratıcının varlığına bağlamakta ve buradan hareketle Allah’ın varlığını ispat etmektedir.⁵⁹⁹ Buna karşılık Elmalılı ise, pratik akıl dışında bir ispatı mümkün görmeyen Kant’ın yaklaşımını,⁶⁰⁰ bilhassa vücud deliline yönelik eleştirilerini hatalı bulmuş ve vacibül vücud mefhumunun bizzat “müstelzimi kemal” olduğunu vurgulamıştır.⁶⁰¹

Elmalılı’nın Kant merkezli bu itirazlarına rağmen dönemdeki âlim ve mütefekkirler, insanın iç dünyasında fitraten getirdiği hayır, adalet ve hakkaniyet gibi faziletler muhabbet, bunların zıtları olan reziletler ise nefret hissi bulunduğunu ve bunun da Allah’ın varlığına bir delil olduğu ifade etmiştir. Buna göre insandaki ahlâki ilkeler kendiliğinden değil, hayır ve fazilet kaynağı bir varlıktan neşet etmiştir ki o varlık da Allah’tır.⁶⁰² Yaltkaya’nın sosyal adalet fikrinin insanları bir olan Allah inancına götüreceği kanaati de bu bakışla doğrudan alakalıdır. Sosyal adalet deliline göre şirk, bir başıbozukluğa, düzensizliğe, baskıya ve kanunsuzluğa yol açmakta, insanlar da düzenin sağlanmasını ve anarşinin yok olmasını istemektedir. Her şeyin bir düzene girmesi ise ancak herkesin bir olan Allah’ı tanıyıp ve yalnız O’na ibadet etmesi ile mümkün olabilir.⁶⁰³

Diğer taraftan geleneksel kelâmın isbât-ı vâcib yöntemlerini işlevsiz ve anlamsız olarak niteleyen Yaltkaya, kelâmi bir metot takip etmek ve geleneksel kelâmın delillerini bir şekilde kullanmak zorunda kalmıştır. Hatta felsefi unsurlar içeren hudûs deliline mesafeli duran Yaltkaya’nın, Hz. İbrahim’in, muarızlarının iddialarını çürütmek için söylemiş olduğu sözleri⁶⁰⁴ çerçevesinde ikame ettiği delille bir tür hudûs delili

⁵⁹⁸ Bkz. A. Hamdi Akseki, “Allah Vardır ve Birdir”, 175-185.

⁵⁹⁹ A. Hamdi Akseki, “Allah Vardır ve Birdir”, 183; Kant’ı Allah’ın varlığını saf değil pratik aklın bir konusu olduğuna dair görüşlerinin ayrıntısı için bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm (I-II)* II, 39-41.

⁶⁰⁰ Paul Janet-Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, 431-432.

⁶⁰¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili (I-9)* 1, Dipnot No:1, 24; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, Paul Janet-Gabriel Seailles (Yaz.), Dipnot No:2, 3, 5 ve 6, 323-325.

⁶⁰² M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, 22.

⁶⁰³ M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 67; Şerafeddin (Yaltkaya), “Din Aklî Değil Mâkuldur”, *İslâm Mecmuası*, 3 (28), 13 Recep 1333/14 Mayıs 1331, 651.

⁶⁰⁴ Enam 6/74-81. Fahrreddin Râzî özellikle 76. ayette geçen “Sönüp gidenleri sevmem” ifadesinin cisimlerin hâdis olmasıyla getirilen bir delil olduğunu belirtmektedir.

örneği sergilemiş ve olaylar arasında bir illiyet bağı kurmuştur.⁶⁰⁵ Bilhassa “İbrahim’in Doğması ve Tanrıyı bulması” şiiiriyle bu metodu kullandığı ve dolayısıyla da onu onayladığı anlaşılmaktadır.⁶⁰⁶ Bu çerçevede Yalkaya’nın, Hz. İbrahim’in Allah’ın varlığını isbat etmek adına takip ettiği süreci ve Ebu Hanife’nin bir mülhid ile olan tartışma metodu üzerinden yaratıcının varlığını isbat etmeye kalması, bir illiyet ilişkisinin varlığını kabul ettiğini göstermektedir.⁶⁰⁷ Yalkaya, varlığın bir sebep ve illet çerçevesinde var olduğunu, vacibu’l vücud olan bir varlığı zorunlu olarak kabul eden aklın, varlıklar arasındaki sebep ve illiyet ilişkisini kavrayacağını ve bununla birlikte bir teselsül ve devr fikrinin de muhal olduğunu burhan-ı tatbik metodu istikametinde ve oldukça kelâmî ve felsefî bir üslupla ifade etmektedir. Hatta bu çerçevede kelâmcıların kullandığı “imkân, imtina, vücup, teselsül, burhân-ı tatbik, devr ve ayniyet” gibi kavramları da izah edecek bilgiler de vermektedir.⁶⁰⁸ Bu yönüyle Yalkaya, geleneksel bir kelâmcı gibi reflekslerde bulunarak teselsül fikrini kesin bir şekilde reddetmiştir. Bu hususta dönemin diğer âlim ve muhafazakâr aydınları da geleneksel tavrı sürdürecekler ve âlemde sürüp gidecek olan bir teselsülün imkân dâhilinde olmadığını, bu şekildeki bir düşüncenin aklen batıl olduğu gibi vacibu’l vücud olan bir yaratıcı fikriyle apaçık olarak çeliştiğini ifade edeceklerdir.⁶⁰⁹

Gerek hudûs gerekse gaye ve nizam delilinin esasta illiyet bağı ile eserden müessire intikal fikrine müstenit olduğunu hikmet çerçevesinde mütalaa eden Elmalılı⁶¹⁰ ise isbât-ı vâcib meselesinde özellikle hareket delili üzerinde durmuştur.

⁶⁰⁵ Fahreddin Râzî, *Kelâm’a Giriş (el-Muhassal)*, 137.

⁶⁰⁶ M. Şerefeddin Yalkaya, *Benim Dinim*, 21-23; Hudûs deliline benzer bir delilin Kindi (ö.252/866) tarafından kullanıldığı ifade edilmiş olsa da, bu delil tam manasıyla Mutezile tarafından ortaya konmuş ve ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından da kabul görmüştür. Meselenin ayrıntısı için bkz. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, 69, 80.

⁶⁰⁷ M. Şerefeddin Yalkaya, *Benim Dinim*, 24-25.

⁶⁰⁸ M. Şerefeddin, *Tanrı Bu Varlığı Ne İçin Yarattı*, Remzi Kitaphanesi (Bürhaneddin Matbaası), İstanbul 1933, Dipnot no: 1 ve 2, 9-10; M. Şerefeddin Yalkaya, *Dinî Makalelerim*, 18; İbrahim Bayram, “Şerefeddin Yalkaya’nın İsbât-ı Vâcib Anlayışı”, *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (3), Eylül 2018, 622-623.

⁶⁰⁹ Ömer Nasuhî Bilmen, *Mülâhhas İlm-i Tevhid Akaidi İslâmiye*, 22; Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler 1/Ebu Mansûr-i Mâtürîdî’nin İki Eseri (Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi)*, Dipnot no:2, 12.

⁶¹⁰ “Bu delile, biz, gâye illetleri demeyiz. Biz buna, âlemin düzeni delili yani, eserden müessire delil çıkarmak dediğimiz gibi **Hikmet delili** de deriz. Eserden müessire, (eseri yapana) geçerek, âlemden Allah’ın varlığı delilini çıkarmak...” Elmalılı’lı M. Hamdi Yazır, *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, Dipnot no:1, 254; Daha geniş bir izah için bkz aynı eser 255; Elmalılı’nın bu minvaldeki diğer bir tespiti de şu şekildedir: “Demek olur ki feylesofların ef’ali ilahîyyede münakaşa ettikleri illeti gaiyye delili hikmet delili namile mülâhaza edildiği takdirde daha salim mütalea edilmiş olur.” Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili (1-9)* 5, 3692.

Elmalılı'ya göre tabiattaki her değişiklik bir değiştirene bağlıdır ve her hadise Allah'ın varlığına işaret eden birer delildir. Bu çerçevede tabiatta hâkim olan tahavvül veya tekâmülle vasıflandırılan hadiselerin bir illete muhtaç olduğunu belirten Elmalılı, bu hadiselerin illetinin tabiat olduğunu kabul etmenin “tabiat kendi kendini değiştirdi” anlamına geleceği için aklen muhal olacağını ifade edecektir. Zira tabiatın esas vasfının “lâ yetegayyer” olduğu bilinmesine rağmen tabiatta tahavvül ve tekâmül, tekessür ve tenevvü' bir hakikattir. Öyleyse tabiatta vaki olan bu değişimlerin zorunlu illeti tabiat olmayıp tabiat üzerinde mutlak hâkim olan Allah'tır.⁶¹¹

İsbât-ı vâcib hususunda kelâmcıların ileri sürdükleri akli delillerin geçerliliğine şüpheyile yaklaşan Yalrkaya ise,⁶¹² Elmalılı ile benzer bir şekilde filozoflar tarafından kullanılan hareket delilinin önermeleriyle Allah'ın varlığının isbat edilebileceğini kabul etmektedir.⁶¹³ Yalrkaya, hareket delili ile Allah'ın varlığını isbatı mümkün görmekle birlikte Kur'an-ı Kerim ile tam bir uyum içerisinde olduğunu düşündüğü, gaye ve nizam delili ile hayli benzerliği olan ve filozoflardan daha çok İbn Rüşd'ün kullandığı inayet ve ihtira delilini ise bilhassa tercih edecektir.⁶¹⁴ Gerek kelâmi gerekse felsefi delilleri eleştiren Yalrkaya'nın, Hz.İbrahim'in Allah'ı bir sezgi sonucu bulduğunu ifade ederek⁶¹⁵ akli istidlal çeşitlerinin yerine “sezgi ve vicdani bir sesi” en etkin delil olarak gördüğü de bilinmektedir. Yalrkaya'nın sezgiciliği her ne kadar fitrat delilinin temel kavramı ve bir yönüyle de tasavvufi bir hal arz ediyor olsa da, esasında Bergsoncu⁶¹⁶ bir bakış açısıyla teşekkül etmiş felsefi bir izah şekli olarak da anlaşılmaya müsaittir. Müellif, bu felsefi bakışını, sonlu bir varlığın sonsuz olan bir varlığı tam manasıyla kavraması ve bilmesinin söz konusu olmadığı fikri üzerinden temellendirmeye çalışmış ve bu hususta şunları söylemiştir:

“Biz fanilerin, Yaratamız hakkındaki bilgimiz bilgi değil, sezgidir. Her zaman kendimize geldikçe O'nun varlığını içimizde ve dışımızda sezeriz. Aslî yaratılışları

⁶¹¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (1-9)* 4, 2949, 2954-2955.

⁶¹² M. Şerefeddin Yalrkaya, *Va'zlar*, Diyanet İşleri Reisliği Yay., Ankara 1944, 27-28.

⁶¹³ M. Şerefeddin Yalrkaya, *Va'zlar*, 28-29.

⁶¹⁴ M. Şerefeddin Yalrkaya, *Va'zlar*, 30-31.

⁶¹⁵ “İbrahim seziyordu: bir yüceler yücesi-“Bana Yüksel!” diyordu, O'nun gizlice sesi.” M. Şerefeddin Yalrkaya, *Benim Dinim*, 22; “Allah; nuruyla her şeyi aydınlatan ebedî bir varlıktır. Bu kudsî varlığı insan bilemediği halde her şeyde onu sezer ve her şeyin onunla kaim olduğunu bilir. Güneş olmayaydı her şey karanlıklar içinde kalır ve hiçbir şeyin şekil ve sureti belli olmazdı.” M. Şerefeddin Yalrkaya, *Dini Makalelerim*, 11.

⁶¹⁶ Şerafettin Yalrkaya'nın “sezgi” anlayışının Bergsoncu bir temelini olduğuna dair bir değerlendirme için ayrıca bkz. Ramazan Altıntaş, “Sosyal Kelam Projesi: “M. Şerafeddin Yalrkaya Örneği”, Darülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri,(235-239), İstanbul 2010, 236, 239.

bozulmuş olan bazı filozoflar, bu sezgiye göz yumarak inkâr vadisine sapmış iseler de ne kendilerinde ve ne de çevrelerinde aleyhde delil bulamadıklarından en sonunda ikrara mecbur olmuşlardır. Bu mukaddes varlığı, biz müminler, filozoflar gibi yalnız akıl ile bulmak yolunu değil, onun varlığını gönlümüzde bulup bütün manevi hayatımızda onun varlığı ile yaşamak yolunu takip etmekte olduğumuzdan onun güneşi ile içimiz her zaman aydınlanmakta ve onu daima sezmekte ve dillerimiz ise o mukaddes varlığı her zaman anmaktadır. ”⁶¹⁷

3.2.1.3. Tasavvufi Deliller

Tasavvufi önermelerle yapılan isbatı vacip metodu, Diyanet ve İlahiyat çevrelerinde çok da tercih edilen bir metot olmamasına rağmen dönemde Allah’ın varlığını ispat yöntemi olarak kullanılmıştır. Hatta âlim ve mütefekkirlerden bir kısmı özellikle tasavvufi bakış açısına yakın durmuş ve bu metotun hem kelâmî metotlardan daha üstün ve işlevsel olduğunu hem de Hz. Peygamber’in görüşleriyle daha uyumlu olduğunu ifade etmişlerdir.⁶¹⁸ Bu noktada Ferit Kam, Allah’ın varlığının esasında bedîhî bir bilgi olduğunu ve herhangi bir isbata muhtaç olmadığını hatta isbat yöntemlerinin meseleyi daha da zora soktuğunu belirtmektedir. Kelâmî ve felsefi izahlar yerine tasavvufi bir üslup ve bakış açısını tercih eden Ferit Kam, durumu şu şekilde izah etmektedir.

“Cenab-ı Hakk’ın varlığı Güneş gibi delile hacet göstermez. Hatta insanların o noktada ittifaka varmaları, Allah’ın varlığını isbat için ileri sürülen deliller sırasına geçmiştir. Güneşi biraz daha iyi göreyim diye ışığına başını çevirenlerden görme imkânının büsbütün ortadan kalkması gibi, Allah’ın varlığı hususundaki delilleri derinleştirmek gayretine düşenlerin beyhude gayretleri de bazen isteneni daha da güçleştirmekten başka bir işe yaramıyor. ”⁶¹⁹

Tasavvufi anlayışta Allah’ın varlığı isbat edilecek akli bir mesele olarak değil de kalple hissedilecek bir mesele olarak kabul edilmektedir. Bundan dolayı kelâmın ve felsefenin uzun uğraşlar sonucu oluşturdukları akli istidlal yollarının kalbe hitap

⁶¹⁷ M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 12.

⁶¹⁸ “Kelam ve cedel ile yapılan ve isbat edilen Allah; kendimizin akıl ve mantığımızla yaptığımız yapma bir ilah olacağından yalvarmak ve lûtf-u keremini dilemek ve ibadet etmek zamanında bu yapma ilaha kalbimizde teveccüh husule gelmez.” M. Şerefeddin Yaltkaya, *Va’zlar*, 31; Tasavvufi metodun daha işlevsel ve tercihe şayan olduğunu verdiği örneklerle de göstermektedir. Bu örneklerin ayrıntıları için ayrıca bkz. aynı eser, 32-33.

⁶¹⁹ Ömer Ferit Kam, *Dinî Felsefî Sohbetler*, 77.

etmediği, bu tür metotların Allah'ın sıfatları ve fillerine dair işaretler taşıyabileceği fakat Allah'ın zatına dair hiçbir işaret vermeyeceği üzerinde durulmaktadır. Esasen kalp merkezli tasavvufi bakış dönemin ulûhiyet anlayışını iman ve tasdik çerçevesinde gören genel görüşle de bir şekilde benzerlik göstermektedir. Bu noktada, Allah'ın varlığının ancak kalp ile idrak edilebileceğini düşünen Sadettin Evrin'in ifadeleri de bu istikamette şekillenmiştir:

*“Genç dağlar, ihtiyar dağlar diye jeolojinin tasnifiyle biz, tabiat kanunundaki olayların normal akışını öğreniyoruz. Tabiat kanunu esasen Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisinden ibarettir. Musa'nın kavmi Allah'ı gözleriyle görmek istemişti. Hâlbuki O, tabiatı teşahhus etmiyor. Fakat isimleri, sıfatları ve bunun icabatı olan normal işleriyle beliriyor. Zatı ise, daha evvel açıkladığımız vechile, tabiat perdeleri ardından kalbe hitap ediyor veya kalpte doğan nuru ile tecelli ediyor.”*⁶²⁰

3.2.1.4. Pozitif Bilimler Çerçevesinde Kurulan Deliller

Bu dönemde gerek Diyanet gerekse İlahiyat menşeli metinlerde, tekâmül esasına dayanan bilimsel sahadaki gelişmelerin Allah fikrine götüren önemli bir âmil olduğu yönünde güçlü yorumlar yapılmaya başlanmaktadır. Modern bilimlerle meşgul olan önemli isimlerin bir Tanrı inancına da sahip olduğu fikri⁶²¹ üzerinden yürütülen bu bakış açısında, din ile bilimin çatışmadığı hatta bilimin insanları Allah'ın varlığına ulaştıran önemli bir âmil olduğu dillendirilmektedir.⁶²²

Bu çerçevede İzmirli, bilimsel nazariyelerin de bir şekilde Allah'ın varlığını ispat edeceğini düşünür. Dönemde, tekâmül/terakki merkezli gelişen bilimsel kabullerin anlamlı unsurlar olması, Allah'ın varlığıyla birlikte mütalaa edilmesine bağlanmakta ve Darwin'in doğal seleksiyon metodu bir isbat-ı vacib yöntemi olarak düşünülmektedir. İzmirli'nin konuya dair değerlendirmeleri de bu istikamette anlaşılmaya müsait bir metin niteliğindedir:

⁶²⁰ M. Sadettin Evrin, *Dinler Arası Müşterek Bir Söz-Allah Bizimle*, 18-19.

⁶²¹ “Fil-vakı'a ilhad karanlıklarında kalan bir zümre hariç olmak üzere bütün yüksek mütefekkirler, feylesoflar Allah'ın hakiki varlığına inanırlar.” İzmirli İsmail Hakkı, “Mukaddime”, *Mütefenninler Dindar Olabilir mi?*, 3.

⁶²² “Fîlvâki kâinatta bir tekâmül kanununun mevcudiyeti kabul edilebilir. Fakat muahezeye şayan olan cihet bu kanunun yanlış telakki olunması, yanlış tefsire uğratılmasıdır; Sanii Hâkimi ispata delalet eden böyle bir kanunun Saniî inkâra delil ittihaz edilmesidir.” Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 190; Bu minvaldeki değerlendirmeler için ayrıca bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*(1-9) 1, 330-331; Halil Aslangül, “Din ve İlim”, *İslâm'ın İlk Emri Oku*, 2 (17), Temmuz 1962, 4.

*“Tabiatıta meşhûd olan nizam intihab-ı tabîi eseridir. Tabiat daîmî bir terakkiye sevk olunmuştur. Tabiat iyiyi seçerek almağa, kötüyü bırakmaya meyyaldir. Bunun için daima kâminden ekmele doğru seyr eder. (...) İntihab-ı tabîi kanunu münkirin-i ilahinin en müşkil zamanlarında iltica ettikleri bir girizgahdır. Hâlbuki o saik ancak bütün eşya üzerinde keyfe mâ yeşâ tasarruf eden, irade-i kâhiresi veçhile tedbir eden, bütün eşya üzerinde hikmetini yürüten, bütün eşyayı muhit olan kudret-i bahire-i Sübhaniyye'den başka bir şey ile asla şâfi surette izah olunamaz. Demek oluyor ki müşkil zamanlarında girizgâh edindikleri intihab-ı tabîi kanunu halık-ı zü'l Celâlin vücud-ı Sübhanîsine istidlal için vâzih bir burhandır.”*⁶²³

İsbât-ı vâcib hususunda dönemin âlimlerinin modern bilimleri devreye sokması, yeni bir yöntem olarak tezahür etmiş olsa da, esasında bu şekildeki bir yaklaşım pozitivizmin gelecekte dinin, dolayısıyla Tanrı'nın olmayacağı fikrinin önünü almaya yönelik savunmacı bir hamle olarak da okunmaya müsaittir. Akseki'nin kemal sıfatlarla muttasıf bir Allah fikrinin, sadece İslâm'ın değil dönemin ilim ve felsefi mesleklerinin de en önemli meselesi olduğunu söylemesi ve İslâm'ın ortaya koyduğu tevhit akidesinin akılla tearuz etmediğini ve dönemin ilim ve felsefesinin de varabildiği en son hakikat olduğunu belirtmesi bu çerçevede değerlendirilebilir.⁶²⁴ Yine Akseki'nin tevhit akidesini son bir terakki olarak gören felsefi düşünceye dayanarak İslâm'ın esaslarının tabîi, umumî, akli ve ilmî olduğunu vurgulaması,⁶²⁵ sadece geleneksel İslâm düşüncesine yaslanarak yapılan yorumlar olmayıp dönemin bilimsel ve felsefi bakışıyla doğrudan irtibatlı olduğu izahtan varestedir. Modern bilimlerdeki gelişmeleri Allah'ın varlığına işaret eden deliller olarak yorumlayan Akseki ve dönemin diğer âlimleri, ele aldıkları birçok meseleyi izah ederken İslâmî çerçevenin dışından-modern bilim veya felsefeden-dayanaklar arayışına girmeleri, meselenin dönemin icbarlarıyla ve hissiyatıyla yakından alakalı olduğunu göstermektedir. Bu noktada, Akseki'nin isbât-ı vâcib meselesinde bilimsel izah şeklini benimsemesi bu bakış açısının bir devamı niteliğindedir.⁶²⁶

Elmalılı ise, yokluğun varlığın illeti olmayacağını belirten böyle bir şeyi kabul etmenin aklın ve ilmin temel prensibi olan tenasübi illiyet kanunlarıyla çelişmek

⁶²³ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm (I-II) II*, 49-50; Modern bilimlerin Allah'ın hikmetli yaratışını açıklayan ve Allah'a götüren birer işaretler olduğunu savunan benzer bir görüş için ayrıca bkz. Şeyh Abdulâziz Çavuş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, 28.

⁶²⁴ Ahmet Hamdi, *İslâm Dini Fıtridir*, Evkaf Matbaası, İstanbul 1341, 20-21.

⁶²⁵ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîi ve Umûmî Bir Dindir*, 275.

⁶²⁶ Akseki'nin bu çerçevedeki ifadelerinin ayrıntısı için ayrıca bkz. A. Hamdi Akseki, “Allah Vardır ve Birdir”, 185.

anlamına geldiğini ifade eder. Âlemdeki tekâmülün tabîî değil de, terbiyevî olduğunu söyleyen Elmalılıya göre, tekâmülün mutlak kemal sahibi olan illeti ulâya, yani Allah'ın varlığına istinat etmesi aklen de ilmen de bir zorunluluktur. Bu noktada değişimi illiyet fikriyle açıklayan Elmalılı, tekâmül çerçevesinde izahlarda bulunan önemli düşünürlerin Allah'ın varlığını ilk illet kabul etme prensibine sadık olduğunu, bu bakış açısının gerek felsefenin gerekse ilmin önemli bir metodu olduğunu dile getirir.⁶²⁷

Bu görüşlere karşılık Yaltkaya, bilimsel gelişmeleri Allah'ın varlığını isbat eden deliller olarak okuma metodunun hatalı bir metot olduğunu, dinî meselelerin dine yani vahye dayandırılması gerektiğini ifade etmekte ve bu bakış açısıyla dönemin âlim ve mütedeyyin mütefekkirlerinden farklı bir noktada durmaktadır.⁶²⁸

Bu tür izahlarla birlikte Allah'ın varlığını, dönemin bilimsel kabulleri çerçevesinde izah eden pozitivist yorumlara da rastlamak mümkün olmaktadır. Allah fikrini, “a priori” bir bilgi olarak tanımlayan bu tür metinlerde, bir taraftan fıtrat delilini andıran bir yaklaşımda bulunarak dönemin delillerle ilgili genel kabullerine uyulmakta diğer taraftan da insanın tek bir Allah fikrine ulaşmasını, Comte'un üç hal yasasında belirtilen aşamaları geçmekle ilişkilendirilerek bilimsel bakış açısına sadakat gösterilmektedir. İptidai seviyedeki insanların fetişist bir bakışla evreni izah ettiğini belirten bu düşünce, esasında tek Tanrı fikrinin çıkış noktasını tekâmülle izah eden modern dönemin bilimsel bakışıyla da örtüşmektedir. Burada ilk insanın fetiş bir inanca sahip olduğu zamanla çok tanrılı bir inanç seviyesine geçtiği ve metafizik dönemi aşmaya başlamasıyla da kendi şuurunda mevcut olan tek Tanrı fikrine ulaştığı vurgulanmakta ve böylelikle dönemin bilimsel yaklaşımları çerçevesinde Allah fikrinin de bir tekâmüle tâbi olduğu belirtilmektedir.⁶²⁹

⁶²⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (I-9)* 1, 68-69.

⁶²⁸ “Eğer Kur'an-ı Kerim'e müstenid olan dinimizin ve sair edyânın esâsı (vahiy) olmayıp akıl ve fen olaydı vücud-u ilahinin isbâtı dünyada hiçbir ferd-i akıllının inkâr edemeyeceği suretle fennî ve akli olmak lazım gelirdi.” Şerafeddin (Yaltkaya), “Din Akli Değil Mâkuldur”, 652.

⁶²⁹ Kamuran Birand, “Tanrı Şuuru Hakkında”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II (IV), 1953, 89-90; Fıtrat delilini çağrıştıran fakat bütüncül okunduğunda pozitivist bir bakış açısının hâkim olduğu benzer bir yaklaşım tarzı için ayrıca bkz. Kamuran Birand, “Dinin Mahiyeti Üzerine”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI (I-IV), 1957, 120-121.

3.2.2. Allah'ın Sıfatları ve Fiilleri

İslâm düşüncesinde, itikat sahasının en önemli esasını eşi ve benzeri olmayan bir Allah fikri oluşturmakta ve Allah'ın sıfatları, tevhit ve tenzih merkezli bir anlayışla kavranılmaya çalışılmaktadır. Bu çerçevede kemal ve aşkın sıfatlar Allah'a izafe edilirken noksan sıfatlar ise nefyedilmiştir.⁶³⁰ Münezzeh ve müteal bir Allah tasavvuruna hâlel getimemek için de, bilhassa insani hususiyetlerden arındırılmış farklı bir tasavvur ortaya konulmaya çalışılmıştır. Her ne kadar bu çerçevedeki aşırı tenzihçi yaklaşımlar, Allah'ın kâinat ile olan irtibatını zayıflatmış olsa da, Müslümanların büyük çoğunluğu, Allah'ın kâinatta faal olduğunu ve her olup biten şeyi tespit ve tayin ettiğini ve böylelikle hâdiseler üzerinde mutlak kontrolü bulunduğunu savunagelmıştır. Yine kelâmi düşüncede ana akımlar, tenzih ile teşbih arasında bir denge kurmayı da büyük oranda başarmışlardır.⁶³¹

Yakın dönemde de geleneksel dönemdeki gibi Allah'ın zatının bilinemeyeceği⁶³² ve fakat sıfatlarının akli ve dinî bilgiler çerçevesinde bir şekilde kavranabileceği fikri devam ettirilmektedir.⁶³³ Bu noktada Allah fikri üzerinde duran dönemin âlim ve mütefekkirleri, geleneksel sıfat tartışmalarına paralel bir şekilde, Allah'ın müteal ve her türlü kemal sıfatlarla muttasıf olduğunu; selbi ve sübutî sıfatlarının yanı sıra fiilî ve haberî sıfatlarının da bulunduğunu ve ayrıca Kur'an ve hadislerde geçen Esmâü'l-Hüsna'nın⁶³⁴ da sıfatlara dâhil olduğunu ifade etmişlerdir.⁶³⁵ Dönemde, Mu'tezile'nin

⁶³⁰ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Futrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 270; A. Hamdi Akseki, *Namaz Surelerinin Türkçe Terceme ve Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1985, 42, 44; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, Dipnot no: 2, 280; *Bir Amerikalının Müslümanlık Hakkındaki 23 Sualine Cevaplar*, Diyanet İşleri Reisliği Yay., Güven Matbaası, Ankara 1956, 3-4.

⁶³¹ W. M. Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, 116-117.

⁶³² Allah'ın zatının bilinemeyeceğini belirten Mâtürîdî, zihnen bir Allah tasavvurunda bulunmanın da imkânsız olduğunu, hatta bu şekilde bir tasavvurda bulunmaya çalışan ve tasavvur ettiği zihnî varlığa ibadet eden kişinin küfürde olduğunu ifade etmektedir. Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler 1/Ebu Mansûr-i Mâtürîdî'nin İki Eseri (Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi)*, 4-5; A. Vehbi Ecer, *İmanın Akıl ve İlimle Münasebeti*, 13-14.

⁶³³ Şeyh Abdülâziz Çavuş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, 62; Ömer Nasuhi'nin kulların Allah'ın zatını değil, eser ve sıfatlarını düşünmekle mükellef olduğuna dair ifadeleri için ayrıca bkz. Ömer Nasuhî Bilmen, *Mülâhhas İlm-i Tevhid Akaidi İslâmiye*, 39, 42.

⁶³⁴ Dönemin âlim ve mütefekkirlerinin, siyasi bakışa uygun dinî bir üslup geliştirdikleri ve bu çerçevede Allah ismi yerine çoğu kez "Tanrı" kelimesini kullanmaya başladıkları da bilinmektedir. Örnek metinler için bkz. Abdullah Âtîf Tüzüner, *Hutbe Mecmuası*, Diyanet İşleri Reisliği Yay., Ankara 1960, 7, 8, 11, 12 vd. Ahmet Hamdi Akseki, *Askere Din Kitabı*, 10, 28, 30, 47 vd.

⁶³⁵ M. Şerefeddin Yalıtıkaya, *Dinî Makalelerim*, 7.

Allah'ın zatı ile sıfatlarını bir ve aynı gören görüşleri⁶³⁶ kabul edilmezken; sıfatların bir yönüyle zatının aynı diğer yönüyle zatından ayrı olduğunu ifade eden Ehl-i sünnet çizgi takip edilmeye çalışılmıştır.⁶³⁷

Âlim ve mütefekkirlerin sıfatlara dair uzun ve girift tartışmalara girmekten bilhassa kaçındıkları hatta bu tür tartışmaları gereksiz gördükleri de bilinmektedir.⁶³⁸ Bu durum geleneksel bakış açısından farklı bir noktaya işaret etmektedir. Modernleşmeyle birlikte bütün ilmî meselelerde sonuç alıcı ve ürün elde edici metotların tercih edilmesi ve bu çerçevede teorik tartışmaların önemsiz kabul edilmesi, başta sıfat-zat ilişkisine dair tartışmalar olmak üzere birçok teorik meselenin önemini kaybetmesine neden olmuştur. Klasik tartışmaların önemini kaybetmesinde takip edilen Selefi metodun da etkisi olduğunu söylemek gerekir. Zira âlim ve mütefekkirler, sıfatlarla ilgili birçok meseleyi, eslem tarik⁶³⁹ olarak niteledikleri Selefi bakışla, nasların çizdiği sınırlara sadık kalarak ve tartışmalara girmeden izah etmişlerdir.⁶⁴⁰

Dönemde sıfatlara dair meselelerin teslimiyetçi bir üslupla ele alınması, Allah'ın fiillerine dair hususları tartışmaların mihenk noktası haline getirmiş ve sıfatlarla ilgili meseleler de bu zaviyeden hareketle devreye sokulmuştur. Allah'ın fiilleri ele alınırken de dönemin ruhuyla uyuşmadığı düşünülen Eş'arî metot ile dinî metinlerle uzlaştırılması zor olan Mu'tezilî yorumlara mesafeli bir tavır geliştirilmiş, Mâtürîdî ve Selefi bir bakışla hareket edilerek çözüm aranmıştır. Bu çerçevede Selefi düşüncüyü

⁶³⁶ Ebû'l Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri/Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, (Çev.: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005, 160-163; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, 174; Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih- Ekoller-Problemler*, Tekin Kitabevi, Konya 2016, 213.

⁶³⁷ "O'nda kendisinden başka bir varlık bulunmadığı gibi kendisinin gayrisi olan varlıklarda da O, yoktur. O'nun varlığı söz ile görünmez ve el ile tutulmaz; akıl ile bilinir. Bu varlığının başı ve sonu olmayan vücud, Mu'tezile'nin dediği gibi sıfatsız veya bu vücudun sıfatları zatının aynı değildir. Zatından ayrılmamakla beraber zatının aynı değildir. Zatından ayrılmamakla beraber zatının aynı olmayan Diriliği, gücü yetmesi, işitmesi, görmesi, bilmesi, dilemesi, söylemesi ve yaratması ve bu sıfatların hepsinin ayrı ayrı tealluk ettiği yerler vardır." M. Şerefeddin Yaltkaya, *Va'zlar*, 26.

⁶³⁸ M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 105, 169.

⁶³⁹ Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, 23, 153.

⁶⁴⁰ Yusuf Ziya Yörükân, İman esaslarını sadece ayetlerden hareketle tespit etmeye çalıştığı eseri, Selefi saiklerle yapılmış bir çalışmadır. Zira bu hususu başka bir eserinde şu şekilde ifade etmektedir: "...Selefi, bu bahislere girmemekle ve Kur'an yolunu tutmaktadır. Biz de Kur'an ayetlerinden cem ettiğimiz "İlm-i Hal"de, akıl ile naklin Kur'an'ın gösterdiği yolda yürümesi lüzumuna varmış bulunuyoruz." Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler-İmam-ı Azam Ebu Hanife ve İmam Ebu Mansûr-i Mâtürîdî*, 158; Bu minvalde yapılan benzer bir çalışma için ayrıca bkz. Hüseyin Atay, *Kur'an ve Hadîs'de İman Esasları*, Diyanet İşleri Reisliği Yay., Ankara 1959; Allah'ın sıfatlarını Selefi bir metotla tespit etme ve temellendirme biçimi için ayrıca bkz. Yusuf Ziya Yörükân, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler (İslâm Esasları)*, 9-10.

görünür bir hale getirmeye çalışan âlim ve mütefekkirler, Selefî ve Mâtürîdî görüşleri yakınlaştıran ve hatta çoğu kez aynileştiren yorumlar yapacaklardır. Örneğin İzmirli'nin *"Hanefiyye sıfat-ı ef'âlde Selefîyye mezhebindedir"*⁶⁴¹ ifadesi bu yakınlaştırmaya dair önemli bir işarettir. Bu bakış açısında fiili sıfatlarla birlikte haberî sıfatlar da Mâtürîdî/Selefî birlikteliği çerçevesinde anlaşılmaktadır. Zira dönemin mütefekkirleri, Mâtürîdîliğin müteşabih sıfatlar konusunda da Selefî bir tavır takındığı, tevildense teslimiyeti tercih ettiği ve bu yolu en sağlam yol olarak kabul ettiği kanaatindedir.⁶⁴² Ömer Nasuhi de, haberî sıfatlar hususunda en sağlam yol olarak Selef yolunu görmekle birlikte tevil esasına dayanan kelâm yolunun da bir zarurete binaen takip edilmesi gerektiğini belirtmesi bu çerçevede değerlendirilebilir.⁶⁴³ Bu yaklaşım şekliyle birlikte Allah'ın sıfatları ve isimleri hususunda Selefî hattın takip edildiği veya doğru metot olarak nitelendiği görülmektedir. Bu doğrultuda kelâm ve mezhepler tarihçisi olan Yusuf Ziya Yörükân'ın ifadeleri meseleyi anlaşılır kılmaktadır:

*"Selef mezhebi, Peygamber devrindeki dini hayatın Sahabeler ve sonra Tabiîler tarafından icma suretiyle fiilen ve naklen getirdikleri yolun adıdır. Bu yolda akla hiç kıymet verilmemiş, rey ve içtihad red edilmiş değildir. Şu kadar ki, Kur'an-ı Kerim'de mezkûr olan müteşabih ayetlerin manalarında hikmet ve hakikat Allah'ın ilmine terk olunur. Allah'ın künhü ve zatı hakkında münakaşa edilemez, Allah'ın isimleri ve sıfatları Kur'an-ı Kerim'de yazılı olduğu gibi kabul edilir. Müslümanlığın bütün esaslarını izah hususunda Kur'an'nın ayetleriyle ve Kur'an yoluyla yetinilir, mantık ve kelam yoluna başvurmaya lüzum görülmez."*⁶⁴⁴

Allah'ın zatının bilinemeyeceği hususunda hemfikir olan âlim ve mütefekkirler, Allah'ın sıfatlarının ve bu meseleyle doğrudan alakalı olan fiillerinin aklen biliniş bilinmeyeceği noktasında farklı düşünmektedirler. Bu çerçevede hüsn ve kubuh tartışmalarıyla doğrudan irtibatlı gördükleri marifetullah meselesini aklen vacip gören Mâtürîdî görüş, Allah'ı yaraşır sıfatlarla tarif, yaraşmaz sıfatlarla tenzih etmenin de akli olduğunu savunmaktadır.⁶⁴⁵ Diğer taraftan İlâhi sıfatların akılla bilinmesi hususunda, Mâtürîdî yorumların yanı sıra Allah'ın zatı gibi sıfatlarının da akıl ile kavranmasını ve

⁶⁴¹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm(I-II) II*, 126.

⁶⁴² Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler I/Ebu Mansûr-i Mâtürîdî'nin İki Eseri (Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi)*, 7.

⁶⁴³ Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 153.

⁶⁴⁴ Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler-İmam-ı Azam Ebu Hanîfe ve İmam Ebu Mansûr-i Mâtürîdî*, 87-88.

⁶⁴⁵ Yusuf Ziya Yörükân, "Kitab-ü Tefsir-il Esmâ-i ves-Sıfat Hakkında", 106.

anlaşılmasını mümkün görmeyen Selefî bir damarında aktif olduğu bilinmektedir. Bu çerçevede Akseki de, Allah Teâlâ'nın hakikat-ı zatiyesi gibi sıfatlarının mahiyetinin de akıl ile bilinemeyeceğini vurgular. Akseki, bu meselenin insanın ilim ve kudretinin dışında olduğunu; aklın, Allah'ın hakikat ve mahiyetini de anlayamayacağını fakat varlığını, birliğini ve yüksek sıfatlarla muttasıf olduğunu bilip iman etmesi gerektiğini belirtir.⁶⁴⁶ Allah'ın sıfatlarına dair tartışmalarda ve özellikle sıfat-zat ilişkisiyle ilgili meselelerde Selef'in beyanatını kalbi tatmin edici olarak niteleyen Ömer Nasuhi de, Akseki'yle benzer ifadeler kullanacak ve bu konudaki tercih ettiği görüşü şu şekilde ifade edecektir:

*“Bu zevata(selefe) göre sıfatı ilâhiyye, teakkul ve idrak itibariyle zatı İlahiye tabidir, nasıl ki zatı İlahiyi idrak, hakikati ilâhiyyeye vukuf aklen mümkün değilse, sıfatı ilâhiyyenin zatı ulûhiyyeti üzerine zaid zatının aynı olduğuna bizim akle vukufumuz da mümkün değildir. Bizler onun vücudu aklisini ve bu sıfatlar ile muttasıf olduğunu aklen ve naklen bilir, tasdik ederiz. Bizler yalnız bununla mükellefiz, tafsilatını ise, ilmi ilahîye havale ederiz.”*⁶⁴⁷

Öte taraftan geleneksel sıfat tartışmalarında Allah'ın adaletine vurgu yapan Mu'tezile'ye karşılık Ehl-i sünnet, Allah'ın yaratıcılığında ısrar etmiştir.⁶⁴⁸ Sünnî anlayışın Allah'ın halık oluşu hususundaki bu ısrarlı vurguları, ilâhî fiillerin izah edilmesinde çeşitli ve farklı yorumlara da imkân vermektedir. Bu çerçevede Eş'arîlik, Allah'ın mutlak kudret sahibi olduğunu, dilediği zaman kâinata dilediği şekilde müdahale edebileceğini savunurken; Mâtürîdî görüş, Allah'ın fiillerini kudretten ziyade hikmetle açıklamaktadır. Bu yaklaşım şekli hayır ve şer cinsinden bütün fiiller için bir izah şekli olduğunu da hatırlatmak gerekir. Zira âlimler, Allah'ın şer olarak tanımlanma ihtimali olan fiillerini, yaratma sıfatı çerçevesinde ya kudretinin ya da hikmetinin bir gereği olarak görecektir. Mâtürîdî ve Selefî tercihlerin merkeze yerleştiği yakın dönemde ise hikmet merkezli bakış hayli rağbet edilen bir tutum haline gelmiştir. Örneğin Akseki, Allah'ın hayrı da şerri de yaratmasının bir hikmet çerçevesinde olduğunu, kulların hayır ve şerden herhangi birini kendi irade ve ihtiyarlarıyla seçtiklerini belirtmektedir. İlahi fiillerin bir hikmet ve ilim gereğince ortaya çıktığını

⁶⁴⁶ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 84 ve 96; Akseki'nin his, fikir ve tecrübe çerçevesinde şekillenmiş bir aklın Allah'ın zatını kavramadaki yetersizliğine işaret ettiği benzer değerlendirmeleri için ayrıca bkz. Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 31, 34.

⁶⁴⁷ Ömer Nasuhî Bilmen, *Mulahhas İlm-i Tevhid Akaidi İslâmiye*, 32.

⁶⁴⁸ Rıdvan Özdiç, *Akl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 185.

vurgulayan Akseki'ye göre Allah, bütün fiillerini –Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi-bir zorunluluk olarak değil bir lütuf olarak kulları hakkında en iyi ve yaraşıklı bir şekilde vücuda getirir.⁶⁴⁹ Akseki'ye karşılık Elmalılı ise hikmeti hesaba katmakla birlikte Allah'ın kudretine ve iradesine dair güçlü vurgular yaparak büyük oranda Eş'arî bir bakışla uygun bir tutum benimser.⁶⁵⁰

Allah'ın fiillerini kudret merkezli izah eden Elmalılı'nın, kâinatın yaratılış sürecinde tekâmülü kabul ederek kudretle birlikte hikmeti tedavüle sokması ise zamanın hissiyatıyla uyuşmaktadır. Bu noktada kâinatta geçerli olan terakki/tekâmülün türler arası bir geçiş olarak anlaşıp Allah'ı inkâr için bir dayanak olamayacağını, aksine Allah'ın kudret ve rububiyetinin bir delili olduğunu düşünen Elmalılı, Allah'ın âlemi hikmetiyle terbiye ede ede nakıstan kâmile doğru bir silsileyle ve her devri de kendi içinde tekâmül ettirerek altı günde yarattığını ifade etmektedir.⁶⁵¹ Bu durum hikmet merkezli yaklaşımların, dönemin terakki/tekâmül çerçevesinde ve belli kurallar doğrultusunda işleyen kâinat telakkisi, daha açık bir ifadeyle sünnetullah ve adetullah şeklinde ifade edilen sabit kuralları olan bir âlem telakkisi için oldukça uygun ve işlevsel olduğunu göstermektedir.⁶⁵² Bu hâkim düşüncenin etkisiyle dönemdeki sünnetullah yorumları, hikmet kavramından bağımsız ele alınmadığı gibi⁶⁵³ hadiseler arasındaki sebep ve sonuçların da ön planda tutulduğu bir hale dönüşecektir. Bu çerçevede hikmeti “*faideden ehass ve illeti gaiyyeden eamdır.*” diye ifade eden Elmalılı'nın, kavramın barındırdığı sebep sonuç ilişkisini vurgulaması önemlidir:

*“Binaenaleyh hikmet denildiği zaman her halde bir illiyet ve malûliyet veya daha eamm olarak bir sebebiyet-ü müsebbbebiyet ve bir manayı terettüb mevzuı bahistir. Yani hikmet behemehâl ahırın evvela redd-ü ircaı ile bir nisbeti muhakeme ve muntazame manası ifade eder. Netekim bir emri, emri ahare isnad etmeğe hüküm denildiği gibi ilmî, amelî herhangi bir hükmi musibede hikmet denilir.”*⁶⁵⁴

⁶⁴⁹ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 94.

⁶⁵⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*(1-9) 7, 5154.

⁶⁵¹ “... altı gün hilkatı alemin terbiye kanunu mucibince en umumî tasnifindeki tekamül lahzalarına işaretir.” Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*(1-9) 5, 3604.

⁶⁵² Rıdvan Özdiñ, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 170; M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 169.

⁶⁵³ Bkz. Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 70-71.

⁶⁵⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*(1-9) 2, 915.

Diğer taraftan Allah'ın fiillerinin hikmet ve maslahat çerçevesinde mütalaa eden Mâtürîdîler,⁶⁵⁵ bu görüşleri ile bir taraftan hüsün ve kubuh sahasına etki eden diğer taraftan da Allah'ın sıfatlarını izah tarzını belirleyen geniş bir akletme sahası açmışlardır. Zamanın ruhuna uygun izahlar yapmak için önemli imkânlar sağlayan bu rasyonel bakışı tercih eden dönemin âlim ve mütefekkirleri, Allah'ın fiillerini gaye ve hikmetle ilişkilendirmek yerine irade ve kudret merkezli düşünen Eş'arîliği⁶⁵⁶ hem hikmete hem de akla muhalif bir mevkide görmektedirler. Esasında Eş'arîliği gerek hikmet gerekse akıl karşıtı olarak tanımlama ameliyesi, modernleşmeyle başlayan ve Cumhuriyetle kuvvetlenen yaklaşım şekli olduğu bilinmektedir. Özellikle Cumhuriyet döneminde Eş'arîliğin bu hususla alakalı görüşlerinde müspet yazılara rastlamak imkânsız hale gelecektir. Dönemin İlahiyat çevrelerince de meselenin bu istikamette seyrettiği şu ifadelerden açık bir şekilde anlaşılmaktadır:

“İslâm akidelerini yalnız menkûlâta göre kabul eden Ehli Sünnet vel Cemaat, necatın yalnız imanda olduğunu ve Allahın işlerine aklın ermediğini iddia ederler. Bilahere Eş'ariler ismini alan Ehli Sünnet vel Cemaatin mütekellimlerine nakilci mütekellimler denir. Bunlardan İmam Gazali aklın ve felsefenin hatalarını isbata kalkışmıştır. Yine bunlardan birisi olan - ve bu kitabımızda bize azami derecede rehberlik edecek olan - imam Ebülfetih Şehristanî, der ki: Allah meşîyyetinin sebep, illet veya hikmetini sormak bir şeytan işidir.”⁶⁵⁷

Esasında klasik dönem kelâm düşüncesinde de kâinattaki olayların bir neden sonuç ilişkisi içerisinde cereyan edip etmediği mevzu bahis edilmiştir. Sabit bir neden sonuç ilişkisini kabul eden Mâtürîdîler, bu ilişkinin zorunlu değil mümkün bir ilişki olduğunu ifade ederken; Eş'arîler de neden sonuç arasında sabit bir ilişki olmadığını, neden ve sonuç arasında var olduğu ifade edilen bağın bir yakınlık bağı olduğunu belirtmektedirler.⁶⁵⁸ Mu'tezile ise, dünya işleriyle ve insan mukadderatıyla çok da ilgilenmeyen ve kâinatı sabit yasalarla yöneten bir tanrı tasavvuru ortaya koymaktadır. Mu'tezile'nin bakışı, bilimsel yaklaşımlara ve determinist tabiat fikriyle hayli benzerlikler arz etmesine rağmen dönemin mütefekkirleri tarafından bütünüyle tercih

⁶⁵⁵ Mâtürîdîlerin Allah'ın fiillerini izah şekline dair ayrıntılı bilgi için bkz. Sinan Öge, *Allah'tan Âlem'e İlahî Fiiller*, Araştırma Yay., Ankara 2009, 62-70.

⁶⁵⁶ Sinan Öge, *Allah'tan Âlem'e İlahî Fiiller*, 53-62.

⁶⁵⁷ Nafiz Danışman, *Kelam İlmine Giriş ve Mutezile Mütekellimlerinden Amr bin Bahril Cahiz'in Kitaplarından Parçalar*, 8.

⁶⁵⁸ İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm Mütefekkirleri İle Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, 13, 26.

edilmediği ve hatta tenkit edildiği görülmektedir.⁶⁵⁹ Buna karşılık Allah'ın bütün fiilî sıfatlarını temelde ezeli ve zatından olan “tekvin” sıfatında birleştiren⁶⁶⁰ ve hikmet merkezli bir bakışa sahip olan Mâtürîdî izah şekli, dönemdeki âlim ve mütefekkirlerin buluşma noktası olacaktır.⁶⁶¹ Bununla birlikte Allah'ın yaratma fiiline hâlel getirmeme ve ilâhî fiillerde icbar düşüncesinden bilhassa kaçınma gayretleri, fiil meselesinde hikmetle birlikte bir zorunluluk fikrini dile getiren Mutezili görüşün de tercih edilmesini zorlaştıracaktır.⁶⁶² Bu çerçevede İzmirli'nin, gerek Eş'arî gerekse Mu'tezilî görüşlerin isabetli olmadığını; Eş'arîlerin hikmeti mutlak ilim ve iradeye havale ettiklerini, Mu'tezilenin ise emir ve nehye aşırı önem vererek Allah'ın kudretini zedelediğini⁶⁶³ belirten yaklaşımı, dönemde Mâtürîdî izah şeklinin tercih edilme amacını da izah etmektedir:

“Elhasıl, mütekellimîn bâb-ı hikmette hayret içinde kalmışlardır. Eş'ariyye sürûr-ı dünyeviyye ve uhreviyyedeki hikmet-i İlahiyyeyi anlamadan ızdırar-ı acz etmekle hikmetin manasını da kestirmeye, ilim ve meşîyyet-i mutlakaya irca etmeye; Mu'tezile emir ve nehye ta'zimde gulv ederek usâtın hidayetine taalluk eden ve kudret-i Bârî'yi kadha mecbur oldular. Hâlbuki hikmeti de, kudreti de kadh kemal-i rububiyette naksı müeddî olmakla Eş'ariyye'den mâ-adâ bilumum Ehl-i Sünnet hikmeti, Eş'ariyye de dâhil olduğu

⁶⁵⁹ Nafiz Danışman, *Kelam İlmine Giriş ve Mutezile Mütekellimlerinden Amr bin Bahril Cahiz'in Kitaplarından Parçalar*, 29.

⁶⁶⁰ “Sıfatı fiiliye, sıfatı zatiyyenin âsar ve ahkâm ile zuhurunu ifade eden tekvin sıfatının tecelliyatıdır...” Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*(1-9) 7, 4878; Bu istikametteki ifadeler için ayrıca bkz. Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 152; Yusuf Ziya Yörük, “Kitab-ü Tefsir-il Esma-i ves-Sıfat Hakkında”, 106; Tekvin sıfatını Kur'an merkezli bir temellendirme gayreti için ayrıca bkz. Hüseyin Atay, *Kur'an ve Hadis'de İman Esasları*, 44.

⁶⁶¹ Örnek bir metin için bkz. Ömer Ferit Kam, *Dinî Felsefî Sohbetler*, 58-59; Bu dönemde Allah'ın yaratma sıfatı büyük oranda hikmet kavramıyla birlikte zikredilecektir. Yazılan eserlerde kullanılan üslup da bu çerçeveye uygun seçilmektedir. Allah'ın yaratma fiiline hikmet sıfatı eşliğinde yapılan vurgular için de ayrıca bkz. Şeyh Abdulâziz Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, 10, 27, 28, 34 vd.

⁶⁶² Ömer Nasuhi, Allah'ın mülkünde dilediği tasarrufta bulunabileceği gibi herhangi bir fiile de zorlanamayacağını ifade etmek için hem Eş'arî hem de Mâtürîdî yorumlara birlikte yaslanacak ve meseleyi şu şekilde izah edecektir: “Mümteniati aklıyeden maada her şeyi –ne kadar harikulade olursa olsun- yaratmak; abd hakkında aslah olup olmayan umuru vücuda getirmek; hidayet ve dalalet fiillerini halk etmek; küfür ve şirkten maada dilediği mâsiyetleri afv ve mağfiret buyurmak şanı ilahide aklen caizdir. Çünkü Allahü Teâlâ Hazretleri kudret ve hikmete malik; mülkünde keyfemâyâşâ tasarrufa müstehiktir.” Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 158-159; Ömer Nasuhi, Allah'a zorunluluk atfetmenin İslâm'ın ulûhiyet anlayışına aykırı olduğunu sadece Mâtürîdî bir bakışla da cevaplandıracaktır: “...Cenab-ı Allah bir kulu hakkında eğer aslah olan umuru yaratmazsa mutlaka bu diğer bir maslahat ve hikmete mübtenidir; ef'ali ilahiye hikem ve mesalihten hâli olamaz.” Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 160.

⁶⁶³ M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 148.

*halde kâffe-i Ehl-i Sünnet bu kudret-i isbat ettiler. Bu nevi kudreti kadh etmek hikmeti kahd etmekten ehvendir. ”*⁶⁶⁴

Bu hususta Eş’arî görüşe yapılan ciddi tenkitler olmasına rağmen Elmalılı, Yaltkaya ve Ömer Nasuhi gibi âlimlerin, Allah Teâlâ’nın fiillerini “fa’âlün limâ yürîd” düsturu istikametinde temellendirmeleri, Eş’arî görüşe yakın bir noktada durduklarına da işaret etmektedir. Esasında bu istikametteki yorumlar, geleneksel bakışın devamı şeklinde anlaşılabileceği gibi döneme etki etmeye başlayan ve İslâm’ın ulûhiyet fikrini zedeleyen deistik görüşlere bir muhalefet ve cevap olarak da anlaşılabılır. Nitekim âlimler bu tür ifsat edici akımlara karşı Allah’ın kâinat üzerinde mutlak hâkimiyetini, istediği her türlü tedbir ve tasarrufta bulunduğunu ve kâinatın her zerresine dair bilgi ve kudret sahibi olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁶⁵

Bununla birlikte Allah’ın fâil-i mutlak olarak, dilediğini dilediği şekilde yapması halinde kâinatta düzen olmayacağı şeklindeki itirazlar, dönemin âlim ve mütefekkirlerini, Mâtürîdî ve Mu’tezilî bir çizgiye doğru itecek ve cevapların da bu istikamette verilmesini bir anlamda zorunlu kılacaktır. Bundan dolayı Ömer Nasuhi, kâinattaki düzene vurgu yapmak ve gelen itirazları cevaplamak için Allah’ın âlim ve hâkim oluşunu öne çıkarmakta⁶⁶⁶ ve dönemin güvenli limanı olarak görülen Mâtürîdî ve kısmen de Mu’tezilî bakış açısına yakın durmaktadır. Akseki’nin de benzer bir kaygı taşıdığı ve bir taraftan Allah’ın fâil-i mutlak oluşuna halel getirmemeye, diğer taraftan da kâinatta var olduğu belirtilen sabit yasalara muhalif olmamak için bir denge kurmaya gayret ettiği anlaşılır. Bu noktada Akseki, Allah’ın dilediğini yapma kudretinde olmasını bir düzensizlik ve karmaşa olarak değil, hikmet çerçevesinde her işin yerli yerince yapılması şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmekte ve bu durumu şu şekilde izah etmektedir:

“Mamañh Allah-u Taala Hazretlerinin “Fa’âl-i lemmayürîd” olmasından keyfî hareket eder bir müstebid olduğu itikad edilmemelidir. Evet, fa’âl-i lemmayürîd’dir. Fakat her işi bir hikmete müstenid, iradesi hayra masrûfdur. (...) Ef’al ve tasarrufat-ı İlahiyeden hiç birisi yoktur ki, şuursuz ve iradesiz olarak yalnız illiyet-i mahza ve istilzam-ı vücudî ile sudur etmiş olsun. Mahlûkattaki ef’al ve tasarrufat-ı İlahiyeden hepsi de ilminin muktezası, iradesinin hikmeti üzerine kudret-i İlahiyesi ile sudur etmiştir. İşte “Fail-i

⁶⁶⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm(I-II)* II, 152.

⁶⁶⁵ Bkz. M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 8 ve 17; *Va’zlar*, 22 ve 26.

⁶⁶⁶ Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, 148.

muhtar” demek budur. Yapmış olduğu şeyleri bir zaruret, bir mecburiyet, bir teklif saikiyle değil, belki yalnız ilminin muktezasına, iradesinin hükmüne göre yapar. Ve yapmış olduğu şeyler de abesden münezzehtir; mutlaka bir hikmeti vardır. Kendi kemali nispetinde her şeyi mükemmel yaratmıştır. Binaenaleyh “Allah fail-i muhtardır” demek, nasıl isterse öyle yapar; dilerse yıkar, dilerse yapar demek değildir.”⁶⁶⁷

Geleneksel Ehl-i sünnet akidesi, her şeyi yaratan, bilen, takdir eden, güç ve kudret sahibi olan, her şeyi kontrol eden ve dilediği zaman da müdahale eden bir Allah tasavvuru çerçevesinde şekillenmişken,⁶⁶⁸ bu anlayışın modern dönemde değiştiği, farklılaştığı ve hatta zayıfladığı anlaşılmaktadır. Bu bakış açısındaki değişikliğe bir taraftan Batı’daki tartışmalar diğer taraftan da Müslümanların geri kalmasının vermiş olduğu zihni bunalım etki etmiştir. Bu çerçevede dönemin âlimleri ve mütefekkirleri, bir taraftan aktif ve faal bir Müslüman profilini oluşturmak diğer taraftan da tekâmül ve terakki istikametinde gelişen dünya tasavvuruna uyacak şekilde Allah’ın evrene müdahalesini belli kurallarla izah etmek gayretiyle ve belki de sıkışmışlığıyla hareket edeceklerdir. Bu sebeple Eş’arîliğin savunduğu ve her an âleme müdahale eden ve dilediğini yapan bir Tanrı anlayışı yerine, kâinata Mâtürîdîliğin hikmeti, Mu’tezîlîliğin de adaleti çerçevesinde müdahale eden bir Allah tasavvuru ön plana çıkarılacaktır.⁶⁶⁹

Bu çerçevede hadiselerin meydana gelişinin bir sebebe dayandırılması dönemin âlim ve mütefekkirlerince, Allah’ın kâinatta yürüyen sünneti ve kanunlarının bir gereği olarak düşünülmektedir. Akseki de, Mâtürîdî bir bakışla, kâinatta hadiselerin sebepler dâhilinde var olduğunu, sebeplerin bulunmasıyla sebeplere bağlı şeylerin de Allah’ın izniyle bulunacağını ifade etmektedir. Akseki, gerçek illet ve sebebin Allah olduğunu, görünen illet ve sebeplerin müstakil değil Allah’ın irade ve meşietine bağlı bulunduğunu belirterek⁶⁷⁰ de gerçek fail ve yaratıcının Allah olduğuna dair klasik Sünnî düşüncüyü devam ettirecektir. Hatta Akseki, sünnetullah çerçevesinde işleyen bir sebep ve müsebbeb silsilesindeki sebepleri müstakil var ediciler olarak kabul etmenin, yani tabiatın hakiki müessir olduğunu kabul etmenin, bir tür şirk olduğunu ve bu durumun tevhit ilkesine hâlel getirdiğini vurgulamakla da dönemin determinist temayüllerini

⁶⁶⁷ Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 38.

⁶⁶⁸ Allah’ın kâinat üzerinde mutlak hâkimiyetine dair geleneksel bir bakış açısı için ayrıca bkz. M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 8; *Va’zlar*, 26.

⁶⁶⁹ Rıdvan Özdiç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 170.

⁶⁷⁰ A. Hamdi Akseki, *Peygamberimizin Vecizeleri/Birinci Kitap-Kuvvetli İman Kuvvetli İrade*, 148.

reddedecektir.⁶⁷¹ Akseki'ye göre Allah, kâinatta dilediği gibi tasarruf etme kudretine sahip olmakla beraber evren için koymuş olduğu düzende hadiseleri sebeplere bağlamış ve bunu da hikmet çerçevesinde yapmıştır. Bu dönemde hem Allah'ın âleme müdahalesine hem de kâinatta mevcut düzene vurgu yapılarak bir denge kurmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı bir taraftan her şeyin Allah'ın irade, meşiet ve dilemesiyle mümkün olduğu ifade edilmiş, diğer taraftan da eşyanın kendine has bazı özellikleri dolayısıyla hadiselerin sebepler neticesinde vuku bulduğu belirtilmiştir.⁶⁷²

Dönemde, meselenin ve izahların tabiattaki sabit kanunlar lehine değiştiğini de söylemek mümkündür. Zira Allah'a zorunluluk atfedilmemesi hususunda hassas davranılsa da sünnetullah veya adetullah kavramları çerçevesindeki bazı değerlendirmeler, Allah'ın belli kurallara uyduğu ve belli bir programı takip ettiği istikametindedir. Bu noktada kainattaki hadiseler, Allah'ın fiili olarak kabul edilmekle birlikte Allah'ın kainata müdahalesi belli ölçülere indirgenmekte, şu veya bu şekilde determinist bir tabiat fikrine kapı aralanmaktadır. Örneğin Allah'ın kâinattaki hâkimiyetinden bahseden Sadettin Evrin'in, bu hâkimiyetin çerçevesini tabiattaki mevcut yasaların devamı ve düzeni olarak çizmesi ve bu düzene aykırı bir müdahale şekline de kapıyı büyük oranda kapaması, bu duruma işaret etmektedir. Bu çerçevede Sadettin Evrin, alemin bir tesadüf eseri olmadığını ve mutlak bir yaratıcının eseri olduğunu vurgulamakla birlikte pozitif bilimlerle dinî bakışı telfik etmek için de determinist bir fikre yaslanacaktır.⁶⁷³ Allah'ın bu âlemi bir program dâhilinde yönettiği fikri, bir yönüyle de Allah'a bir zorunluluk yükleyen bir bakış açısına önemli ölçüde imkân vermektedir.

*“Eğer tabiat olaylarında (keyfî) bir irade görseydik, bu, ezeli tertip ve tanzime aykırı olmuş olurdu. Kâinatta her şey bize şüpheli ve meçhul bulunurdu. Şimdiye kadar insanların bütün emekleri, ilimleri, fenleri, buluşları hiçe iner; hatta tecrübe ve müşahade ettiğimiz kanunların bazılarını kaldırır, bazılarını yeniden çıkarırdı. Hâlbuki dilediği veçhile hareket eden (Rab) ezeli bir direktif ile ebedî bir program takip etmektedir.”*⁶⁷⁴

⁶⁷¹ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 88; Benzer bir bakış açısı için ayrıca bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, Dipnot no:1, 212.

⁶⁷² Bkz. A. Hamdi Akseki, *Peygamberimizin Vecizeleri/Birinci Kitap-Kuvvetli İman Kuvvetli İrade*, 143; *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 284.

⁶⁷³ Bkz. M. Sadettin Evrin, *Dinler Arası Müşterek Bir Söz-Allah Bizimle*, 12, 13 ve 41.

⁶⁷⁴ M. Sadettin Evrin, *Dinler Arası Müşterek Bir Söz-Allah Bizimle*, 42; *Radıyo'da Dinî ve Ahlâkî Konuşmalar*, 44.

Bu hususta şunları da söylemeliyiz ki, Allah'ın sıfatları ve fiilleri hususunda klasik dönemden itibaren devam eden esas, meseleyi tevhit akidesine zeval vermeden tartışma gayretleridir. Yakın dönemde tevhit esaslı izah şekli ve bakış açısının daha hassasiyetle takip edilmeye çalışıldığı ise aşikârdır. Bu hassasiyetin artmasında âlim ve mütefekkirlerin, İslâm ile diğer dinleri mukayese etmede tevhit akidesini en önemli üstünlük olarak görmeleri ve vahiy merkezli yaklaşım şeklini benimsemeleri yer almaktadır.

Netice itibariyle dönemde Allah'ın sıfatları hususundaki klasik tartışmalar, Selefi bir metot çerçevesinde değerlendirilmiş ve bu meseleleri naslarda bildirildiği şekliyle kabul etmenin en güvenli yol olduğu düşünülmüştür. Allah'ın fiilleri meselesinde ise, Mâtürîdî ve kısmen de Mu'tezilî bir bakış açısı geliştirilerek modern dünyanın hissiyatlarıyla çatışmamaya bilhassa gayret edilmiş ve bu istikamette yapılan yorumlar, klasik dönemde daha çok Eş'arî geleneğe yaslanan Allah'ın kâinata dilediği şekilde müdahale ettiği fikrini zayıflatmıştır.

3.2.3. Kaza ve Kader

İslâm düşüncesinde itikadi meselelerinin tamamı ulûhiyet inancı çerçevesinde neşvünema bulmuştur. Allah'ın zatı, sıfatları, isimleri ve fiillerine iman etmek beraberinde diğer inanç sahasını da teşekkül ettirmiştir. Bu çerçevede Allah'ın ilim, irade, tekvin ve kudret sıfatlarının bir tezahürü veya bir zorunluluğu olarak görülen kaza ve kader inancı⁶⁷⁵ da, hayır ve şer, iyi ve kötü, canlı ve cansız her ne varsa hepsini Allah'ın bilmesi, takdir etmesi, dilemesi ve yaratması ile bu hadiselerden doğrudan etkilenen, irade ve kudret sahibi kabul edilen insanın münasebeti istikametinde şekillenmiştir.⁶⁷⁶ Burada özellikle Allah'ın her şeyi bilmesi, irade etmesi ve yaratması karşısında mesuliyet sahibi olan insanın konumu, meselesinin mihenk noktası oluşturmaktadır. Bu noktada bütün mezhepler, kâinatta vuku bulan her türlü hadisenin yaratıcısının Allah olduğunu kabul etmekle birlikte insandan sadır olan fiile dayanak

⁶⁷⁵ İzmirli İsmail Hakkı, *el-Cevâbü's-sedîd fî beyânî dîni't-tevhîd*, Tedkikat ve Te'lifat-ı İslâmiye Neşriyatından, Ali Şükrü Matbaası, Ankara 1339-1341, 50.

⁶⁷⁶ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 131; Ali Arslan Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi/Tevhid ve Kelam, Birinci Cilt (Genel Bilgiler ve İlahiyat)*, Güzel Sanatlar Matbaası, Ankara 1964, 198, 201-202. Ömer Ferit Kam, *Dini Felsefi Sohbetler*, 125.

oluşturma bakımından ayrılmaktadır.⁶⁷⁷ Bu ayrılığın temelinde de bir taraftan Allah'ın kader meselesiyle alakalı kemal sıfatlarına zeval vermeme diğer taraftan da kulun elinde tecelli eden fiilden kula sorumluluk alanı açma gayretleri yatmaktadır.⁶⁷⁸

Bu bağlamda yapılan tartışmalarda Mu'tezile, insanların yapacakları işler hakkında küllî bir hükmün olduğunu fakat fertleri hayra ve şerre götüren veya cennet ve cehennemde bulunduğunu belirten cüz'î hükümlerin ise bulunmadığını ifade ederek kaderi farklı anlamış ve ifade etmişlerdir. Burada kul kendi fiilinin yaratıcısı olduğu için ahirette sevap veya ikab ile karşılık bulacağını söyleyen Mu'tezile, insan fiillerinin Allah'a atfedilemeyeceğini belirtmekte, şerrin ve zulmün Allah'tan olduğunu söylemenin de küfür olacağını ifade etmektedir. Allah'a sadece iyi fiillerinin atfedileceğini kabul eden bu düşünce, hikmeti de kulun menfaatine olan işler olarak yorumlamaktadır.⁶⁷⁹ Cebrîler ise hem kaderi hem de kazayı kabul etmelerine rağmen insan irade ve ihtiyarıyla kaderin birleşmesini imkân dâhilinde görmemişler ve bu tutumlarıyla insanın irade ve ihtiyarını yok saymışlardır.⁶⁸⁰

Kâinattaki bütün olaylar ve özellikle insandan sadır olan fiillerin tamamının, yaratıcının kaza ve kaderiyle, yaratma ve takdir etmesiyle meydana geldiğini belirten Ehl-i sünnet ise, insan fiillerinin bir kısmının ihtiyarî olduğunu ve bunlardan dolayı kulun sevap veya cezayı hak ettiğini ifade eder. Allah'ın insanın seçtiği fiilleri, irade ve seçimlerine uygun bir şekilde yarattığını söyleyen bu görüşe göre ihtiyarî fiillerde kulun kendi irade ve seçmesinin asıl olması kulun cebr veya dayatma altında olmadığını göstermektedir.⁶⁸¹ Hulâsa, geleneksel kaza ve kader tartışmaları, Allah'ın kemal sıfatları veya kulun mesuliyeti merkeze taşınarak tartışıldığı gibi bu iki tesir arasında bir denge kurulmaya çalışılarak da tartışılmıştır.

Son dönem kaza ve kader tartışmaları ise geleneksel dönemle benzer unsurlar içerdiği gibi yeni döneme ait ve tartışmanın istikametine etki eden unsurlar da

⁶⁷⁷ Burada tartışma kaza anlayışında değil kader meselesinde vuku bulmaktadır. Bundan dolayı Yaltkaya durumu şu şekilde ifade edecektir: "Kâinatta hüküm süren küllî düsturları ve Kur'an'da buyrulduğu gibi asla değişmeyen tabîî ve içtimâî kanunları teşkil eden kazayı kabul etmekte hiçbir zümre arasında ihtilaf yoktur.(...) İhtilaf; zaman, mekân ve şart ve şahıs tayinile olan Kaderdedir." M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 81.

⁶⁷⁸ Rıdvan Özdiç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 184; M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 78; Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 295, 296, 297.

⁶⁷⁹ Nafiz Danışman, *Kelam İlmine Giriş ve Mutezile Mütekellimlerinden Amr bin Bahril Cahiz'in Kitaplarından Parçalar*, 31.

⁶⁸⁰ M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 79; Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 298-299.

⁶⁸¹ Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 295; *Mülâhhas İlm-i Tevhid Akaidi İslâmiye*, 44.

içermektedir. Osmanlı coğrafyasında modernleşme hareketlerini başlatan geri kalmışlık hissi ve bu hissin harekete geçirdiği terakki/tekâmül düşüncesi, dönemin âlim ve mütefekkirlerinin kader, kaza ve irade gibi kelâmi mevzuları yeni âmillerle birlikte geleneksel bakış açısından farklı bir şekilde ele almasını zorunlu kılmıştır. Bu dönemi önceki dönemlerden farklı kılan âmillerden biri terakki etme düşüncesi olduğu gibi bir diğeri de, oryantalistlerin İslâm’a ve Müslümanların din-dünya tasavvurlarına yönelik iddiaları⁶⁸² ve bu iddiaların dönemin âlimleri tarafından cevaplanma biçimleridir. Oryantalistlerin İslâm’ın terakkiye mani olduğu ve Müslümanların mevcut kader inançlarıyla terakki etmelerinin mümkün olmadığı şeklindeki iddialarına karşılık, Müslüman âlim ve mütefekkirler, modern düşünceye uygun “doğru” bir İslâm ve kader anlayışı ortaya koymak amacıyla arayışlara girişmişler ve bu çerçevede cevaplar üretmişlerdir.⁶⁸³ İslâm dininin mutlak kaderci ve tevekkülcü bir yapıda olduğu iddiasına verilen cevaplarla doğrudan alakalı olarak inanç esaslarını hem çağa uygun hem de Müslümanları sa’y ü gayrete sevk edecek bir mahiyette yorumlama tedirginliği ve tasası da dönemi farklı kılan bir âmil olmuştur. Gerek oryantalistlere verilen cevaplar gerek döneme uygun bir anlayış oluşturma gayretleri, akılcı ve bilimci bir bakışla birlikte dünyevi hususiyetleri ön plana çıkaran bir hal alacaktır.⁶⁸⁴

Modernleşme boyunca Batı menşeli metinler, İslâm’ın fatalist bir inanç yapısına sahip olduğunu aksine bir düşünceye mahal vermeyecek şekilde vurgulamaktadır.⁶⁸⁵ Müslümanları geri bırakan hususların başında da bu fatalist inanç yapısı ve dolayısıyla

⁶⁸² “...Garblılardan birçokları bunu (kaza ve kaderi) Müslümanlar hakkında bir sebab-i ta’n ve tezyif ittihaz iderek bir takım tefevvühât ve töhmette bulunmuşlardır. Dirler ki bu vechile kaza ve kadere iman bir kavmin vicdanında yer tutarsa artık o kavimde izzet ve kuvvetden eser kalmaz. Ve onların yerine zaaf ve meskenet kâim olur. Buna binaendir ki Müslümanlar bu akideleri sebebiyle fakr u zaruret ve zillet ve felaket içinde kalmışlardır.” Mehmet Fehmi, *Hikmet-i Hukuk-u İslâmiyye*, 37.

⁶⁸³ Rıdvan Özdiç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 355.

⁶⁸⁴ İsmail Habib’in, Mutezile mezhebi çerçevesinde bir taraftan dönemin milliyetçi söylemlerini diğer taraftan da akılcı ve bilimci bakışını içine alan ve insan iradesi merkezli yaklaşımı zikre değerdir: “Akla istinadla İslamîliğe rasyonalizmi getiren mutezileciliği de Türkler kurdu. Bu işin ilk temalcisi Bakteryalı bir Türkün oğlu olan Ömer ibni Ubeyde’dir. Babası Beni Temin azadlıklarındandı. Kurduğu rasyonalizm mektebinde kâinatın ezeli ve değişmez kanunlara bağlı olduğu ve âlemda sebepsiz hiç bir şeyin olamayacağı esaslarla laik ilimleri kucakladı. Kader diye bir şeyin olmadığını söyleyerek iradeye istinad eden sağlam bir ahlak kurdu. “Atom” nazariyesile de fiziği metafiziğe bağlamak yolunu buldu.” İsmail Habib (Sevük), *Avrupa Edebiyatı ve Biz/Garbtan Tercümeler (Birinci Cilt)*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1940, 263.

⁶⁸⁵ Kader inancının güçsüzlük, yoksulluk, geri kalmışlık ve cehaletten ileri geldiği ve bu durumun zorunlu olarak tevekkül anlayışını ortaya çıkardığına dair bir değerlendirme için bkz. Hamilton A. R. Gibb, *İslâm’da Modern Eğilimler*, 22.

kader inancı⁶⁸⁶ olduğunu vurgulayan bu yaklaşımlara karşılık dönemin âlimleri, irade ve ihtiyarı öne çıkaran, cebrî bir anlayışı ise kesinlikle kabul etmeyen bir tavır geliştireceklerdir.⁶⁸⁷ Bundan dolayı bu çetrefilli mesele ele alınırken akılcı ve insan merkezli bir yöntem takip edilmiş ve cevaplar büyük oranda savunmacı bir psikolojiyle inşa edilmiştir.⁶⁸⁸ Bu noktada oryantalistlerin İslâm'ı fatalist bir inanç olarak nitelermelerine karşı verilen en net cevap, bu iddiaları dillendirenlerin İslâm'ı bilmedikleri ve İslâm'da cebrî bir fikrin bulunmadığı şeklinde olmuştur.⁶⁸⁹ Bu çerçevede cevaplar üreten dönemin âlim ve mütefekkirleri, bir taraftan İslâm'ın irade hürriyetine açtığı geniş alana dair vurgular yaparken diğer taraftan cebrî çağrıştıracak fikir ve yaşam şekilleriyle de etkin bir şekilde mücadeleye koyulmuşlardır.⁶⁹⁰ Kaza ve kadere iman ile cebrî örtüştüren oryantalist görüşlerin İslâm dünyasında bir karşılığı olmadığı ısrarla belirtilmiş ve mevcut mezhepler arasında irade ve ihtiyarı bütünüyle selb ve izale eden herhangi bir grubun da bulunmadığı ifade edilmiştir. Dönemdeki âlim ve mütefekkirler, bu yanlış ve bir o kadar da bilinçli ithamların sadece Batılılardan değil İslâm dünyasından da seslendirildiğini ve tarihin az bir kesitinde ortaya çıkıp

⁶⁸⁶ Kader inancı üzerinden Müslümanlara yapılan eleştiriler için bkz. Babanzade Ahmet Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 46-47.

⁶⁸⁷ Bu bakışı sağlamlaştırmak için de irade ve ihtiyara vurgu yapma imkânı veren dinî metinler üzerinden izahlar ve temellendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Dönemde, Hz. Peygamberin salgın hastalık bulunan yerlere girilmemesi veya bu yerlerden çıkılmaması gerektiğini bildiren hadisleri ve Hz. Ömer'in taun ya da veba salgını bulunan Şam'a girmeme gerekçeleri önemli dayanaklar olarak görülmüştür. Hiyerarşik olarak üstlere taşınan bu ve benzeri metinler çerçevesinde İslâm'ın kader anlayışında cebrî çağrıştıran bir durumun söz konusu olmadığı, kulun sebeplere sarılarak hareket etmesinin gerekliliği ve doğru bir kader anlayışının tam da bu şekilde olduğu fikri vurgulanmıştır. Babanzade Ahmet Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 64-67; Bu çerçevede yapılmış değerlendirmeler için ayrıca bkz. Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, Dipnot no: 3, 477; İsmail Fennî (Ertuğrul), "Fatalisme", *Lugatçe-i Felsefe*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1341, 272; Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 67.

⁶⁸⁸ "Kadere iman, insanda irade ve ihtiyarı selbedeceği; levazımı meişeti tedarikten ferağıti, kendini tembelliğe vermeği, tehlikeye karşı müdafaayı lüzumsuz görmeyi iltizam edeceği fikri pek batıl bir zandır. "Bir Müslüman hükümeti eyyamı hayatımız mahdud ve eceli müsemmayı tebdil edebilecek ihtiyatî vesileler mefkud olduğuna kanî olduğu için taunun hücumuna karşı müdafaasız davranır." diyen felsefe lügatnameleri Müslümanlar hakkında pek yanlış bir zanda bulunmuşlardır." Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitri, Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, Dipnot no:1, 310.

⁶⁸⁹ Rıdvan Özdiñç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 41.

⁶⁹⁰ "İslâm uleması kadar cebir akidesi aleyhinde mücadele etmiş bir zümrei ilmiye dünyaya gelmemiştir. İslâm âlimlerinin bu mücahedatı sayesinde ki Cebriyye mezhebi; Müslümanların arasında payidar olamıyarak sönüp gitmiştir. Bu; pek malum bir hakikat olduğu halde maalesef bazı ecnebler hala Müslümanların cebre kail olduğuna zahip bulunmaktadır. Ne gariptir ki bu ecnebler kendi muhitlerinde "icabiye=determinizm" mezhebi sakiminin ne kadar revaç bulmuş olduğunu hiç düşünmezler." Ömer Nasuhî Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, 18.

kaybolmuş cebrî bir telakki üzerinden İslâm'ı yargılayıcı ve hapsedici bir tavır geliştirildiğini de vurgulamışlardır.⁶⁹¹

Dönemdeki âlim ve mütefekkirlerin büyük bir kısmı oryantalist iddialara kader inancını aslî bir akide olduğu tezinden hareketle cevaplar vermeye çalışırken diğer bir kısım mütefekkirin de, bu akideyi ana bir akide olarak değil de Ehl-i sünnet'in mümeyyiz bir vasfı olarak görmesi, problemi Sünnî düşüncenin halletmesi gereken bir mesele haline dönüştürecektir.⁶⁹² Problemden kurtulmak için yapılan bu manevra, esasında oryantalistlerin de hedefledikleri bir şey olması dolayısıyla mevcut ithamları besleyen ve bir şekilde tasdik eden bir tavır olmuştur.⁶⁹³ Bu bakış açısının gelişmesinde Müslümanların inancını fatalist bir akideye sahip olmakla niteleyen oryantalistlerin tenkit ve iddialarının doğrudan muhatabı olan cebrî görüşün dönemde bir temsilcisi ve karşılığının olmamasının da etkisi vardır.⁶⁹⁴ Bütün bunlardan dolayı problemin ve

⁶⁹¹ Bkz. Mehmet Fehmi, *Hikmet-i Hukuk-u İslâmiyye*, 37-38; Dönemin Batıcı aydınları da İslâm'ın fatalist bir akideye sahip olduğunu ısrarla vurgulamışlardır. Bu hususta birçok örnek metine rastlamak mümkündür. Batıcı aydınların bakış açısını göstermesi bakımından Cemil Sena'nın şu ifadelerine yer vermek isabetli olacaktır: “İslamiyette Allah rahim ve şefik olmakla beraber, şark tipinde bir müstebittir. Her şey ona itaat etmekle mükelleftir. Herkes ve her şey tamamen onun emri altındadır. Bu Allah, ne başkalarından ne de kendinden sadır olan hiçbir kaide ve kanuna tâbi olmaksızın istediği gibi hareket eder. Hiç kimsenin nüfusuna tâbi olmaz ve hiç kimse onu tenkit edemez, hiç kimse Cenabı Hakkın yapacağı herhangi bir işi, zuhurundan evvel keşfedemez. Allah insanı bir aynı hürriyetle ebedî azap ve saadete duçar edebilir. Bütün ruhî, hikemî ve manevî kanunları yaratan kendisidir. Hâlbuki insan acizdir. Zira onun mukadderatını tayin eden Allah'tır. Bütün şark itikatlarında görülen bu Kadercilik-Fatalisme, kendini nakzeden tekmi diğer emirlere rağmen şarkte, insanı Allah'tan pek fazla korkutmuştur.” Cemil Sena, *Allah Fikrinin Tekâmülü-Taassup Düşmanları ve Laiklik Kahramanları*, Semih Lütü Matbaası, İstanbul 1934, 17-18.

⁶⁹² Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, Dipnot no: 21, 66; Hüseyin Atay'ın “Ehl-i sünnete göre, kadere inanmak îmanın şart ve esaslarından altıncısı ise de, bu çetin ve münakaşalı bir konudur.” demesi, bu istikamette anlaşılmaya müsaittir. Hüseyin Atay, *Kur'an ve Hadis'de İman Esasları*, 80.

⁶⁹³ Dönemin Batıcı aydınları, Ehl-i sünnetin mevcut durumunu, özellikle mümeyyiz vasıflarından biri olan hayır ve şerrin Allah'tan olduğu akidesini ve buna bağlı diğer meselelere yaklaşım şeklini, cebrî bir düşünce olarak tavsif etmiş ve böylelikle Sünnî akideye yönelik oryantalist iddiaları desteklemişlerdir. Bu doğrultuda yapılmış bir değerlendirme için bkz. Hâşim Nâhid, *Türkiyâ İçin Necât ve İtilâ Yolları*, Şems Matbaası, İstanbul ts., 90-91; Batıcı aydınlar, kader inancının sonradan ortaya çıkmış bir akide olduğunu daha güçlü bir şekilde dillendirmekle birlikte üslup olarak da lakayt ve müstehzi bir üslubu tercih edeceklerdir. İsmail Habib tarafından meselenin ehemmiyetinden uzak bir şekilde ifade edilmesi bu duruma örneklik teşkil etmektedir: “Ne Kur'an'da, ne Muhammed'de kadercilik diye bir şey yokken İbni Abbas İslamları o yosunlu bataklığa sürüklemenin yolunu bulur: “Allahın ilk halk ettiği şey kalemdir, buna her şeyi yazmayı emretmiştir.” Peki, ama bu kadar kuru hadisle bu iş olmaz. Onu şiirleştiren zengin hayallî diğer bir hadis ilave eder: “Levhi mahfuz” denen mukadderat levhası, hepimizin kaderinin yazıldığı levha; o nerededir ve nasıldır? O, beş yüz yıllık mesafededir, levhanın kendi beyaz inciden ve iki cephesi yakuttandır. Allah her gün buraya 360 defa bakar; insan kaderlerinden dilediğini ibka, dilediğini imha eder!” İsmail Habib (Sevük), *Avrupa Edebiyatı ve Biz/Garbtan Tercümeler (Birinci Cilt)*, 232.

⁶⁹⁴ Cebrî görüşün esasında fiiliyatta bir geçerliliği olmadığı, sadece teorik bir bakış olduğu Şerafettin Yaltkaya tarafından şu şekilde ifade edilmektedir: “...cebrilik, sırf nazarî bir tasavvurdan ibarettir. Dünyada bir kimsenin yiyecek bulmak için harekete geçmemesi ve elindeki servetini almak isteyen adama karşı bir müdafada bulunmaması mümkün müdür?” M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 80;

tartışmanın muhatabı genelde Sünnî düşünce özelde ise Eş'arî gelenek kabul edilmektedir.⁶⁹⁵ Bu sebeplerden âlim ve mütefekkirler, bir taraftan kader inancının fatalist bir düşünce şekli olmadığını savunmacı bir metotla ispat etmeye çalışırken diğer taraftan meseleyi büyük oranda Sünnî düşüncenin bir sorunu olarak değil de, Eş'arîliğin yanlış bir kanaati şeklinde anlaşılmasını da istemişler veya bu duruma sıcak bakmışlardır. Nitekim Eş'arî bakışın kader meselesinde zamanın hissiyatıyla uyumu güçleştiren bir yaklaşıma sahip olması ile modern dönemle birlikte eleştirilerin de odağında yer alması, merkezden uzaklaşmasına zemin hazırlamıştır.⁶⁹⁶

Bu sebeplere Cumhuriyetle birlikte siyasi merkezin Hanefî/Mâtürîdî geleneği tercih etmesi de eklenecektir. Sünnî bir çerçevede kalma çabalarının da belirginleştiği bu bakışta, Müslümanların özgürlükçü bir kader anlayışına sahip olduğunu, kulun irade ve fiillerinde gerçek anlamda bir serbestlik bulunduğunu ispat etmek adına ve siyasi merkezin de bir şekilde hoşnut edecek Mâtürîdî yorumlar tercih edilmektedir.⁶⁹⁷ Bu hususların bir tezahürü olarak dönemin âlim ve mütefekkirleri, Osmanlı döneminde Eş'arî çizgide yapmış oldukları kaza ve kader tanımlarından Cumhuriyet döneminde büyük oranda vazgeçeceklerdir. Cumhuriyetle birlikte gerek kaza ve kader tanımlarının gerekse bütünüyle kader anlayışının Mâtürîdî bir çizgiye intikal ettiği görülmektedir. Örneğin Akseki, Cumhuriyet öncesinde Eş'arî bakış açısıyla uyumlu bir kaza ve kader tanımları yapmakta⁶⁹⁸ bir beis görmezken Cumhuriyetle birlikte bu tavrından hızla uzaklaşarak Mâtürîdî çerçeveye intikal etmiştir.⁶⁹⁹ Akseki'nin kaza ve kader tanımlarında Mâtürîdî tanımları tercih etmesi, Cumhuriyet döneminin hissiyatıyla

Şerafettin Yaltkaya, "İslâm Dini Tarikatlarında Kaza ve Kaderin manası", *Hakka Doğru*, 10 (297), 31 Ocak 1952, 8.

⁶⁹⁵ Rıdvan Özdiç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 90.

⁶⁹⁶ Bu dönemde Eş'arîliğin cebri çağrıştıran görüşlerine yapılan vurgular bu bakış açısıyla alakalıdır. "Cebriye dahi iki sınıfa ayrılır. Bir takım yukarıda zikrolunduğu vechile kulun fiilde gibi olduğuna kâil olanlardır ki bunlara (cebriye-i mutavassıt) tesmiye edilir. Eş'arîler bu mezhebe mensupdurlar. Diğer sınıf kulun fiilde kesbini kabul ve tasdik etmezler. Ve kullarından irade ve ihtiyarı büsbütün selb idüp "İnsan kâffe-i harekâtı ve sükunâtında muzdardır" derler. Fırak-ı dâlleden Cehmiyye tâifesi gibi. Bunların mezhebine de (Cebriye-i hâlisâ) namı verilir." İsmail Fennî (Ertuğrul), "Fatalisme", 273.

⁶⁹⁷ Yaltkaya'nın "Biz Hanefîleri temsil eden Mâtürîdîler" diyerek kader meselesinde Mâtürîdî görüşün üstünlüklerini zikretmesi, mevcut siyasi ve dinî düşünce eğilimlerinden bağımsız ele alınamaz. Yaltkaya'nın bu husustaki görüşlerinin ayrıntısı için bkz. M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 82-83.

⁶⁹⁸ Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 111.

⁶⁹⁹ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 130; Benzer bir seyrü seferin dönemin diğer âlimlerinde de görmek mümkündür. Kaza ve kader tanımlarında Mâtürîdî istikameti korumaya çalışan örnek tanımlar için bkz. M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 78; Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelam*, 293-294; "Kader ve Kaza", *İslâmın Nûru*, 2 (16), Ağustos 1952, 45; Ömer Ferit Kam, *Dinî Felsefî Sohbetler*, 125; *Bir Amerikalının Müslümanlık Hakkındaki 23 Sualine Cevaplar*, 16.

alakalı olduğu gibi Diyanet teşkilatında uzun süren memurluk görevleriyle de yakından alakalıdır. Zira siyasi merkezin bu istikametteki güçlü arzuları gerek Akseki'nin gerekse diğer âlim ve mütefekkirlerin görüşlerinin şekillenmesinde etkili olmuştur.⁷⁰⁰

Âlim ve mütefekkirlerin Eş'arî görüşlerden Mâtürîdî bakış açısına intikal etmeleri, tanımsal bir tercih değişikliği olmaktan ziyade kader anlayışının akıl ve insan merkezli olarak yorumlama faaliyetidir. Bu hususta cevaplar üretenler, geleneksel kader inancının argümanlarını devreye sokarak İslâm'ın akılcı ve özgürlükçü bir kader anlayışına sahip olduğunu ispat etmek istemiştir. Bundan dolayı kaza ve kader anlayışı, bir taraftan Allah'ın her şeyin yaratıcısı olarak fiilde mutlak etkisi olduğu görüşüne diğer taraftan da ahiretteki sorgu suali anlamlı kılacak bir mesuliyet fikrinden bahsedilebilmesi için fiilin kula nispetinin zaruri olduğunu belirten düşünceye istinat etmektedir.⁷⁰¹ Bunun için de bütün fiil ve hadiselerin yaratıcısının Allah olduğunu ısrarla vurgulayan geleneksel Sünnî düşüncenin cebrî bir düşünce olmadığını savunmakla işe başlanmaktadır.⁷⁰² Dönemin âlim ve muhafazakâr aydınlarının kader mevzusunda kulun hürriyetine dair vurgular yapmaları ve insan için geniş bir irade sahası açmaya çalışmaları esasında geleneksel dönem tartışmalarının bir devamı olmaktan ziyade devrin zorlamaları ve algılayışlarıyla izah edilmeye uygundur. Modern dönemin bir slogan şeklinde öne sürdüğü ve her yönüyle döneme etki eden özgürlük tartışmalarını kelâmi mevzuların ele alınmasında da önemli tesirleri olmuştur.⁷⁰³ Bu çerçevede kulun fiilinde zorunlu olduğunu ifade eden veya hissettiren naslar bu zaviyeyle örtüşen bir şekilde yorumlanacaktır. İzmirli'nin bakış açısı da durumu anlatacak niteliktedir:

“...Cenab-ı Hakk'ın bir kulunda dalâlet ve şakâvet yaratması o kulun sû-i ihtiyarından ve irâde-i cüz'iyyesini sû-i isti'malinden münbaisdir. Yoksa kul kendi kabiliyetini tarik-i

⁷⁰⁰ Rıdvan Özdiç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 122.

⁷⁰¹ Bkz. Şeyh Abdulâziz Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, 74.

⁷⁰² Bkz. Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabî ve Umûmî Bir Dindir*, 284.

⁷⁰³ Akseki'nin insan hürriyetine dair güçlü vurguları, dönemin özgürlük tartışmalarıyla paralellik arz etmektedir: “Bedihî bir hakikattir ki: Her insan, bu manaca kendisinin sahib-i hürriyet olduğuna iman eder. Bana iki lira gösterilerek bunlardan birini ihtiyar etmekliğim tayin olunursa ben de diğerini ihtiyar edebilmekte hür olduğumu biliyorum. Hayatta amalimin hepsi lâ şek isbat ediyor ki ben hürriyetime inanıyorum. Zihnime bir fiil tasavvuru gelince, devâiyi de tasavvur ediyorum. Sonra esbabı muvazene etmek suretiyle tarafeynden birini tercih edebiliyorum. Yapmış olduğum bir fiilin neticesi iyi olursa memnun olurum. Fena olunca bunun karşısında sıkılırım, kalben azab ve halecân duyarım. Başkalarının fiili iyi ve fena olduğuna göre de onları takdir veyahut nasihat ve tevbih ederim. Demek ki hürüm ve buna imanım var. Elhasıl, söylediğim her kelime, işlediğim her iş bu hürriyete açık bir delildir. Esasen “ihtiyar” kabul edilmedikçe ne hak, ne vazife, ne yemin, ne adalet, ne cürüm, ne fazilet... hiç bir şey yoktur.” Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 48-49.

dalalet ve şakâvete tevcih etmedikçe dest-i meşîyyet onu tarik-i dalalet ve şakâvete cebren sevk etmez. Bu hususta cebr ve ikrah câri değildir. (...) insandan hadis olan şey hayır ise ona tevfiq, saadet, ıktal; bilakis şer ise ona hızlan, şakâvet, idbar denir. Sıfat-ı abd bilâ şek tegayyür eder. Evet saadet ve şakâvet ezeldaki ilm-i Bâri ile, kelimetullah ile tefsir olunursa bilâ şüphe saadet ve şakâvet tebeddül etmez. İlm-i İlahide saîd veya şakî olan şakî veya saîd olmaz, fakat ismi levh-i mahfuzda saîd yazılmış olan, şakî; şakî yazılmış olan da saîd olabilir yoksa şakî saîd olmasaydı kitaplara, peygamberlere hacet kalmaz idi, bu hal kitablari, peygamberleri ibtale müeddi olur.”⁷⁰⁴

Netice itibariyle bakış açısındaki değişikliği göstermesi açısından şunları söyleyebiliriz ki, İslâm düşüncesinde kader meselesi, Cebri, Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâtürîdî görüşler istikametinde tartışılırken son dönemde bu dörtlü bakışın ikiye indiği ve tasnifin cebr ve tefviz çerçevesinde şekillendiğidir. Bu noktada Cebriyye ile Eş'arîlik cebri düşüncenin temsilcisi, Mâtürîdîlik ile Mu'tezile de tefviz fikrinin savunucusu olarak görülmektedir. Ara formlar ortadan kaldırılarak meselenin birbirine zıt iki görüşle ele alınması, irade ve ihtiyarın öne çıkarılması açısından önemlidir. Zira dönemin âlim ve aydınlarının, Cebriyye'nin Batılıların fatalist olarak tavsif ettiği düşünce şekli olduğunu söylemeleri⁷⁰⁵ ve bunun yanında Eş'arîliği de çok kolay bir şekilde bu gruba dâhil etmeleri, psikolojik bir rahatlığın yanı sıra özgürlükçü bir kader yorumu yapma imkânı da tanımıştır.

3.2.3.1. Allah'ın İlminin ve Yaratmasının Tartışmaya Etkisi

Cumhuriyet döneminin âlim ve mütefekkirleri, şerrin varlığının Allah'a istinat etmeyeceğini savunan Yörükân dışında, Allah'ın mutlak yaratıcılığı üzerinde hemfikir olduğu gibi bu durumum kulu cebre zorlamadığı hususunda da hemfikirdirler.⁷⁰⁶ Bu iki esası göz önünde bulundurarak denge esaslı değerlendirmelerin yapıldığı bu yaklaşım

⁷⁰⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm (I-II)* II, 196; Benzer ifadeler için ayrıca bkz. *Bir Amerikalının Müslümanlık Hakkındaki 23 Sualine Cevaplar*, 30.

⁷⁰⁵ Seyyid Bey, *Usûlü'l-Fıkh Dersleri Mebahisinden İrade, Kaza ve Kader*, 126-127.

⁷⁰⁶ “Bir müslümanın kadere iman etmesi demek, bi-i'tibari'l esas hayır ve şerrin halıkı Allah Teâlâ olduğuna kâil olması demektir. (...) Binaenaleyh bir Müslüman, hem azamet ve kudret sahibi bir halık-ı kâinata ve O'na ait bir (irade-i külliye)ye kâildir. Hem de kanun-ı ahlakının, mes'ûliyetin mütevakıf aleyhi olmak üzere, insanda bir (ihtiyar) ın, bir (irâde-i cüz'îye) nin ve vücûdiyyenin ve sevab ve ikabın, yani mes'ûliyetinde irâde-i cüz'îyeye terettüb ettiğine kâildir. ” Ahmet Hamdi, *İslâm Dini Fitridir*, 67; Benzer vurgular için ayrıca bkz. A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 71, 75, 82, 94, 118, 131, 133 vd.; *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 112, 459, 460-466 ve 468; *Din Dersleri*, 200; Ömer Nasuhî Bilmen, *Mülâhhas İlm-i Tevhid Akaidi İslâmiye*, 45; *Bir Amerikalının Müslümanlık Hakkındaki 23 Sualine Cevaplar*, 21.

şeklinde fiilin gerçekleşmesi iç ve dış sebeplerin birlikte vukuu bulmasına bağlanmaktadır. Burada insan dışındaki dünyanın bizzat Allah tarafından takdir edildiği gibi insandaki fikir, irade ve duyu kaynaklarının da Allah tarafından takdir edildiği ifade edilmektedir. Bu noktada insana mesuliyet yükleyecek fiilin ortaya çıkmasında, insanın kazancı ve çalışmasıyla Allah'ın emri ve yaratmasının birlikteliğine işaret edilmektedir.⁷⁰⁷ Fakat bu bakış açısında meseleyi farklı kılan durum ise Allah'ın yaratmasının esasında “takdir ve tafsil” manasına alınması ve yaratmadan kastedilen şeyin eşyanın sebep, illet ve şartlara uygun bir yaratma olduğunun ifade edilmesidir. Allah'ın yaratmasını belli şartlara bağlayan bu görüşün, meseleye ilâhî adalet zaviyesinden yaklaşılması gerektiğini vurgulaması, problemin Mu'tezilî bir çizgiye taşınması anlamına da gelmektedir.⁷⁰⁸

Bu çerçevede, sünnetullah ve adetullah gibi kavramlar üzerinden hayatın işleyişinde mekanik bir yapı olduğuna dair vurgular da güçlenecektir. Böylelikle bir taraftan Allah'ın genel kaideler koyduğu ve bu kaidelerin değişmediği belirtilirken diğer taraftan insanın iradesine ve mesuliyetine dair alanın sınırları genişletilmeye çalışılmıştır. Müslümanların bilimsel gelişmeleri yakalaması amacıyla köpürtülen irade tasavvuru yeni dönemin ihtiyaçlarını karşılama kaygısının yanı sıra, kader meselesinin tabiat kanunları zaviyesinden ele alınmasıyla da yeni bir aşamaya işaret etmektedir.⁷⁰⁹

Âlim ve mütefekkirlerin, Allah'ın her şeyi bir sebepler zinciri çerçevesinde var ettiğini ve bir hadisenin gerçekleşmesi için o hadiseyi zuhur ettirecek sebeplerin vuku bulması gerektiğini belirtmeleri, dönemin determinist nitelikteki bilimsel bakış açısıyla da tetabuk etmektedir. Bu noktada, Allah'ın dilemesi ve hikmeti gereği olan yaratma ve takdirinin, sabit kanunlar ve malum miktarlar çerçevesinde cereyan ettiğini söyleyen Akseki de, benzer bir yaklaşımda bulunmakta ve Allah'ın kâinattaki hadiseleri belli bir sebebe ve nizama bağladığını, bu sebep, kanun ve miktarların yaratıcısının bizzat Allah olduğunu ifade etmektedir. İşte insanın da ilim, meşiyet, irade, kudret sahibi ve dilediğini yapabilme kudretini haiz bir şekilde yaratılmış olması, dönemin âlimleri

⁷⁰⁷ Ömer Nasuhî Bilmen, *Mulahhas İlm-i Tevhid Akaidi İslâmiye*, 44.

⁷⁰⁸ Mu'tezilî bir yaklaşım şekli için ayrıca bkz. Şeyh Abdulâziz Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, 74.

⁷⁰⁹ Rıdvan Özdiñç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 198.

tarafından Allah'ın sabit kanunlarından biri olarak sayılmakta ve bu sayede Allah'ın meşiet-i ile kulun irade ve ihtiyarının tenakuz etmeyeceği vurgulanmaktadır.⁷¹⁰

Bütününüyle determinist bir tavrı benimseyecek olan Yörükân ise, Allah'ın fiillerinin dâhi tabiat kanunlarına muhalif olmayacağı kanaatindedir.⁷¹¹ Esasında bu mutlaklaştırılmış tabiat fikri, insan irade ve ihtiyarını sınırlandıran ve kısıtlayan bir unsur olarak da belirecektir. Modern dönemde Allah'ın iradesinin fiile tesiri cılız ifadelerle vurgulanarak insan hürriyetine açılmaya çalışılan alan, büyük oranda mekanik bir tabiat tasavvuruyla doldurulacaktır. Kaza ve kader tartışmalarında cebrî ve ihtiyarî bir denge içinde düşünecek olan Elmalılı ise, meseleyi Allah'ın kudret ve irade sıfatlarının bir neticesi olarak mütalaa etmektedir:

*“Ne cebri mahiz (fatalite) ile icabı mahiz (determinizm) in davayı ıztırları, ne de hürriyeti mutlaka ve tamme (liberalizm) müdde'ilerinin ihtiyarı halikane davaları, hiçbir zaman mizanı hakikatin bedahatile karşılayamazlar. Beşerde ciheti ıztırrar kudretullahın şahidi, ciheti ihtiyar da iradetullahın şahididir. O kendi kendine kalırsa adem de muztar, Halik tealanın icadile de vücutta muztar ve aynı zamanda rahmeti hak ile talebi amelde muhtardır. Ve bu sayede mukadderatının bir kısmını kendi isteği ile yazar.”*⁷¹²

Burada yaratmanın bütününüyle Allah'a atfedilmesini problemli gören Yusuf Ziya Yörükân farklı bir noktada yer almaktadır. Yörükân, Allah'ın şerri değil sadece hayrı yarattığını, şerrin yaratıcısının bizzat insanın kendisi olduğunu düşünmekte ve bu yönüyle Mu'tezilî bir çizgide durmaktadır. Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu fikri ile insanın sorumluluğunu telif etmenin mümkün olmadığını düşünen⁷¹³ Yörükân'a göre bu akide, Ehl-i sünnet'in hepsi tarafından kabul edilmiş bir kanaat olmamakla birlikte⁷¹⁴ bu görüşünün şekillenmesinde Sünnî düşüncenin Mecusilerin düalist tanrı anlayışına

⁷¹⁰ Bkz. Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 284; İzmirli'nin ifadeleri de bu bakışı tahkim etmektedir. “Cenab-ı Allah'ın meşiyet ve hikmeti muktezası olan halk ve tedbiri sünen-i muttaride üzere câri olur.” İzmirli İsmail Hakkı, *el-Cevâbü's-sedîd fî beyânî dîni't-tevhîd*, 52.

⁷¹¹ Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 193.

⁷¹² Elmalılı'nın Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (1-9) 1*, 80-81; Elmalılı'nın benzer ifadeleri için ayrıca bkz. Elmalılı'nın Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (1-9) 4*, IX; Sadettin Evrin'in, insan hayatının geçirdiği biyolojik ve zihni gelişim evrelerini cebrî ve Mu'tezilî görüşlerin bir tezahürü olarak yorumlaması, bilimsel bir izah şekli olduğu gibi bir denge arayışı olarak da anlaşılabilir. Bu husustaki görüşlerinin ayrıntısı için bkz. M. Sadettin Evrin, *Dinler Arası Müsterek Bir Söz-Allah Bizimle*, 52; *Radio'da Dinî ve Ahlâkî Konuşmalar*, 106.

⁷¹³ Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler-İmam-ı Azam Ebu Hanîfe ve İmam Ebu Mansûr-i Mâturîdî*, 49-50; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Kelâm Dersleri-Ders Notları, 27.

⁷¹⁴ Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 68.

verdikleri cevapların etkisi büyük olmuştur.⁷¹⁵ Bu çerçevede şerrin yaratılmasının Allah'a izafe edilmesinin Ehl-i sünneti müşkül bir duruma düşürdüğünü belirten Yörükan,⁷¹⁶ meselenin Sünnî düşüncenin öncü isimlerinde yer almış şeklinin yanlış anlaşıldığını ve bundan dolayı klasik müdevvenatın yeniden yorumlanması gerektiğini vurgulamaktadır.⁷¹⁷ Esasında Yörükan, hayır ve şerrin Allah'tan olduğu fikrine karşı çıkmakla, Ehl-i sünnet'in temel akidelerinden olan kaza ve kader inancına da karşı çıkmış olmakta⁷¹⁸ ve bu akidenin bütün Müslümanlar tarafından kabul edilen ana bir akide olmadığını savunmaktadır.⁷¹⁹ Bunu yaparken de -muhtemelen mezhepler üstü tavrın sağladığı imkânlarla- hem Ehl-i sünnet düşüncesini hesaba katmış hem de diğer mezheplerin metotlarını devreye sokmuştur. Bu bakış açısının bir taraftan geleneğe yaslanma imkânı sunması diğer taraftan da insan irade ve hürriyetine sınırsız bir alan açarak dönemin oryantalist iddialarına cevap vermede farklı ve yeni çıkış yolları göstermesi, -daha doğrusu bu ithamların muhatabı olmaktan çıkarması- Yörükan'ın tercihini etkilemiş olabilir.

*“Demek ki bu mesele (kader) de, içtihadı bağılı meseleler (mesâili müçtehedün fihâ) dendir. Şu halde İslâm “**amentü**” süne, kadere imanın-hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna iman- esas olarak alınması, Ehl-i Sünnet'i müşkül bir duruma sokmaktadır. Çünkü mesela Me'mun devrinde de hükümetin resmî mezhebi Mu'tezile idi ve bunlar kadere iman etmezlerdi. Ehl-i Sünnet'in büyük kolu olan Eş'arîler de şerrin Allah'a isnadını kabul etmezler; bunun içinde bu esasın mezhebî bir mümeyyiz vasıf olmak üzere alınmış olduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim Şia mezhebinin “tevhid”, “adl”, “ma'rufu emir”,*

⁷¹⁵ Yusuf Ziya Yörükan, *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler I/Ebu Mansûr-i Mâturîdî'nin İki Eseri (Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi)*, 13; *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler-İmam-ı Azam Ebu Hanîfe ve İmam Ebu Mansûr-i Mâturîdî*, 39-40; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Kelam Dersleri-Ders Notları, 15.

⁷¹⁶ Yusuf Ziya Yörükan, *Müslümanlık*, Dipnot no: 21, 66.

⁷¹⁷ Yörükan'ın Ehl-i sünnet'in çıkmazını Hasan-ı Basri örneğinden hareketle bütün bir geleneğin yeniden yorumlanarak aşılabilirliğini belirtmesi önemlidir: “...Hasan-ı Basrî, “Hayır ve şer' Allah'tandır” sözü, maraz ve şifa, hayat ve ölüm gibi şeyler Allah'tandır demektir, diyor. Bu da onun mutedil bir yol tuttuğunu gösterir. Yoksa o, hüsn ile kubuh, hayır ve şer' fiilleri Allah'tandır manasına değildir...” Yusuf Ziya Yörükan, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler-İmam-ı Azam Ebu Hanîfe ve İmam Ebu Mansûr-i Mâturîdî*, 58; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Kelam Dersleri-Ders Notları, 36.

⁷¹⁸ Yusuf Ziya Yörükan, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler-İmam-ı Azam Ebu Hanîfe ve İmam Ebu Mansûr-i Mâturîdî*, 49-50; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Kelam Dersleri-Ders Notları, 27.

⁷¹⁹ “...amentü kurallarında bir de kader'e (alın yazısı), yani hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna iman esası da vardır. Ancak Müslümanları çoğu, şer Allah'a nispet edilemez, insanların kendi iradeleri vardır, mukaderatlarını kendileri tayin ederler, derler. Bu yüzden bu esas, Ehl-i Sünnet'in esasıdır. Bunu kabul etmeyenlere kâfirdir demeye hakkımız yoktur.” Yusuf Ziya Yörükan, *Müslümanlık*, 49.

“nübüvvet”, “imamet” den ibaret olan beş esasından birisi olan “imamet akidesi”, mezhebî bir fârik vasıftır.”⁷²⁰

Kader meselesi ele alınırken Allah’ın yaratma sıfatının yanı sıra ilim sıfatının da güçlü bir şekilde devreye sokulduğu görülmektedir. Dönemin âlimleri, Allah’ın yaratmasında gösterdikleri geleneksel tavrın benzerini Allah’ın her şeyi bilmesinde de göstererek geleneksel Sünnî düşüncüyü devam ettireceklerdir. Zira Ehl-i sünnet için Allah’ın her şeyin yaratıcısı olması gibi her şeyi bilmesi de ulûhiyetinin şanındandır. Bu çerçevede Allah’ın herhangi bir şeyi bilmemesi veya yaratmaması ulûhiyetin şanı ile telifi mümkün olmadığı için bunun aksine olabilecek yorumlardan özellikle kaçınılacaktır.⁷²¹ Allah’ın ilim sıfatı çerçevesinde yapılan izahlarda, kulun fiiline alan açmak için Allah’ın bilmesi ile cebr arasında doğrudan bir ilişki kurulmamaya çalışılmıştır. Hatta Allah’ın olacak olanları bilmesinin kaderin sabitliğine değil değişken ve muhayyer oluşuna bir delil olduğu ifade edilmiştir.⁷²²

Bu noktada fiilin ortaya çıkmasında insanın özgür irade ve ihtiyarının ehemmiyetine değinmek isteyen âlim ve mütefekkirler, meseleyi Allah’ın ilim sıfatıyla kuvvetli bir şekilde irtibatlandıran Mâtürîdî görüşü tercih etmektedirler. Bu sayede bir taraftan insan hürriyetine ciddi bir alan açma imkânına kavuşmuşlar diğer taraftan da bu zor meseleye psikolojik bir istikamet vererek çıkış yolları bulabilmişlerdir.⁷²³ Zira kulun fiildeki irade ve ihtiyarını ön plana çıkarma açısından meselenin Allah’ın her şeyi bilmesi istikametinde açıklanması, Allah’ın her şeyi yaratması çerçevesinde yapılan izahlardan daha çok imkânlar sunmaktadır. Bundan dolayı kader meselesi bağlamında Allah’ın, kulların fiillerini biliyor olmasının kulu fiile icbar etmediğini ifade etmek için kurulan “İlim maluma tâbiidir.” cümlesinin dönemde de tekrarlandığı

⁷²⁰ Yusuf Ziya Yörükan, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler-İmam-ı Azam Ebu Hanîfe ve İmam Ebu Mansûr-i Mâtürîdî*, 51; *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Kelam Dersleri-Ders Notları*, 29. Yörükan, kader inancının Müslümanların ortak bir inancı olmadığını, bu akidenin Ehl-i sünnet’in mümeyyiz bir vasfı olduğunu söylemekle birlikte inanç esaslarını Kur’an’a göre belirlemek adına -ve büyük oranda Selefi kaygılarıyla- yapmış olduğu çalışmasında kader inancının varlığına işaret edecektir. Bu yönüyle bakıldığında Yörükan’ın, kader inancını bir taraftan Kur’an ve sahih sünnette bulunmadığı gerekçesiyle kabul etmemesi diğer taraftan da Kur’an’da işlenen bir kader telakkisinden bahsetmesi bir paradoksa da işaret etmektedir: “Kaza ve kader akidesi ile insanın iradesi ve sorumluluğu akidesi birbirini tamamlar. Allah’ın takdiri ile beşer hürriyeti meselesini ayrı ayrı mütalaa edenler birbirlerine düşmüşlerdir. Kur’an-ı Kerim bu iki fikri birleştirmiştir.” Yusuf Ziya Yörükan, *Müslümanlık*, 68.

⁷²¹ Bkz. M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 82-83.

⁷²² Şinasi Siber, “Takdir ve Kaza”, *Diyanet İşleri Reisliği 1960 Yıllığı*, 1960, 57-58.

⁷²³ Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam Tarih- Ekoller-Problemler*, 282.

görülmektedir.⁷²⁴Müslüman âlim ve mütefekkirlerin, kader meselesine “İlim maluma tabidir.”⁷²⁵çerçevesinde yaklaşımları, hem dönemin hissiyatına uygun özgürlükçü bir kader anlayışının inşa edilmesini hem de Sünnî geleneğe uygun bir istikametini takip edilmesini mümkün kılmıştır. Bu çerçevede klasik müdevvenattaki Allah’ın ilminin kulun fiillerine tesir etmediği düşüncesi, modern dönemin kader anlayışında önemli bir dayanak oluşturmaktadır. Dönemin önemli isimlerinden İzmirli’nin ifadeleri meseleyi izah edecek niteliktedir:

*“Cenab-ı Hak ilm-i ezeli Sübhânisi ile halkın âmâlini tâat ve meâsîsini, erzak ve âcâlin cemi ahvalini bilir. Mahlûk-ı ulâ kalem olup onunla halkın mukadderâtını levh-i mahfuz yazmıştır. Levh-i mahfuz Allah’ın bir planı hükmündedir ki asla ve kat’a hatadan mahfuzdur, takdîr-i Bârî ilm-i Sübhânîye tâbidir, ilm-i Bârî de mâlûm-ı Bârî’ye tâbidir. Cenab-ı Hak nasıl olacak ise öyle bilmiş, o bildiği gibi hükmetmiştir. İlm-i Bârî müessir değildir, takdir her mahlûku, hüsn ve kubha, zarar ve nef’a müteallık kendisinde ne bulunacak ise ve zaman ve mekândan neyi havi olacak ise ve sevab ve ikabdan kendine ne terettüb edecek ise öylece tahdîd ve ta’yîn etmektedir.”*⁷²⁶

Allah’ın her şeyi bilmesine yapılan vurgular, kulun kendi irade ve ihtiyar sahasını genişletmekle birlikte, Allah’ın ilim sıfatına da bir zeval vermiyordu. Burada geleneksel dönemin sağladığı imkânla Allah’ın fiile müdahalesi ile kulun fiille münasebeti arasında -belki de kulun lehine olabilecek- bir denge kurulduğunu da ifade edebiliriz. İslâm’ın özgürlükçü bir kader anlayışına sahip olduğuna dair izlerin gelenekte kuvvetli bir şekilde bulunması ise dönemin âlim ve mütefekkirlerine psikolojik olarak da nefes aldırılmaktadır. Bu durum dönemdeki yorum ve değerlendirmeleri birbirine olabildiğince yaklaştırmakta ve hatta hepsinin aynı kaleminden çıktığı izlenimi vermektedir.⁷²⁷Allah’ın yaratma ve ilim sıfatları çerçevesinde yapılan kader izahlarında öne çıkan ve merkeze yerleşen esas unsur ise, Allah’ın yaratmasının veya bilmesinin kulu fiile zorlamadığı, kulun fiilinde özgür olduğudur. Bu anlayış, Cumhuriyet döneminde yazılan metinlerde bir kazıyye-i muhkeme olarak kabul edilmektedir.

⁷²⁴ Rıdvan Özdiñç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 171-172.

⁷²⁵ Bu çerçevede değerlendirilebilecek örnek metinler için bkz. Mehmet Fehmi, *Hikmet-i Hukuk-u İslâmiyye*, 37; İsmail Fenni (Ertuğrul), *Küçük Kitapta Büyük Mevzular*, 63; Ömer Nasuhî Bilmen, *Mûlahhas İlm-i Tevhid Akaidi İslâmiyye*, 49-50; Muvazzah İlmi Kelam, 307.

⁷²⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm (I-II)* II, 201.

⁷²⁷ İsmail Fennî (Ertuğrul), *Küçük Kitapta Büyük Mevzular*, 63; Ömer Ferit Kam, *Dinî Felsefî Sohbetler*, 122-123; Ömer Nasuhî Bilmen, *Mûlahhas İlm-i Tevhid Akaidi İslâmiyye*, 49-50; A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 91.

3.2.3.2. Mevcut Kader Anlayışının Problemlili Görülmesi

Kader inancını inkâr edenleri bir tarafa bırakırsak İslâm'ın fatalist bir kader telakkisine sahip olduğunu iddia edenlere karşı geliştirilen cevaplama biçimlerinden biri de, mevcut kader anlayışının İslâm'ın emrettiği bir akide olmadığı, tarihin bazı bölümleri hariç yanlış anlaşıldığıdır. Bu durum dönemin âlim ve mütefekkirlerini, Müslümanların mevcut kader anlayışlarıyla bir tür hesaplaşma içerisine sokmuş ve mesuliyet fikrini de büyük oranda dünyevi bir seviyeye çekmiştir. Bu çerçevede Allah'ın ilmi ve takdirinin kulun kadere ihticac etmesine değil, dünya hayatı ve vazifeleri için çalışmasına ve gayret etmesine yönelik olduğu ısrarla vurgulanmıştır.⁷²⁸ İslâm tarihindeki parlak günlere de bu tür bir kader anlayışı sayesinde ulaşıldığını düşünen âlim ve mütefekkirlerin başarı ve ilerleme ile doğru kader anlayışı arasında kurdukları korelasyon,⁷²⁹ zorunlu olarak gerilemeyle yanlış kader algısı arasında da kurulmuştur.⁷³⁰

Bundan dolayı da Müslümanların düştükleri kötü durumdan kurtuluş, İslâm tarihinin bir bölümünde şekillenen fatalist kader anlayışıyla mücadele edilmesine bağlanmaktadır. Bu amaçla İslâm'ın modern çağın değerleriyle ve hissiyatıyla çatışmayan, irade ve ihtiyarı merkeze alan; çalışmayı, gayreti ve azmi bilhassa teşvik eden bir kader anlayışı tahkim edilirken teslimiyetçi bir kader anlayışının zayıflaması ve hatta yok olması da arzulanmaktadır.⁷³¹ Bu çerçevede modern dönemdeki Müslümanlardan Allah'ın adaletine inanıp tam bir teslimiyetle olup bitenleri karşılamaları değil, irade ve hürriyetleriyle hareket ederek fiil ve hadiseleri aktif bir şekilde kontrol etmeleri telkin edilmektedir.⁷³² Akseki'nin tespitleri bu duruma dair önemli işaretler taşımaktadır:

⁷²⁸ Rıdvan Özdiç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 171-172.

⁷²⁹ "...kadere iman itikadından Müslümanların, medenî, siyasî, ilmî, ahlâkî gelişme bakımından pek çok faydalanmış olduklarıdır. İslâm devletinin bir asır içinde, malum olan derecede genişleyerek yayılması, bu imanın verdiği azim ve dayanıklılık sayesinde olmuştur. Müslümanların yine bu kadar müddet içinde ümmilik ve göçebelik âleminde en medenî milletlerin seviyesine yükselmeleri ve bu milletlerin yurtlarına varis olmaları, yine bu sayededir. Müslümanların ilim ve fen bakımından bugünkü medeniyet âlemine vaktiyle üstadlığı kazanmalarında dahi bu yüksek itikadın büyük bir tesiri olduğunda şüphe yoktur." Babanzade Ahmet Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 75.

⁷³⁰ Bkz. Ömer Rıza Doğrul, *Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsîr-i Şerifi Tanrı Buyruğu I*, CXLVI.

⁷³¹ Ömer Ferit Kam, *Dinî Felsefî Sohbetler*, 125-128; Benzer bir bakış için ayrıca bkz. Tahsin Yaprak, "Tehlike ve Kazadan Evvel Tedbir Dini ve Hayatî Bir Vazifedir", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1 (2), Temmuz 1962, 25.

⁷³² Rıdvan Özdiç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 265-266.

“Öyle ise Müslümanlara ne oluyor ki her şeyde kazâ ve kaderi öne sürüyorlar? Başka taraflara yükletemedikleri felâket ve mesâibi kadere tahmîl etmek istiyorlar? İkiye birde başlarına gelen felâketlerin sebebini tedkik etmek istemeyerek “Artık ilm-i ilâhîde böyle sebk etmiş olduğundan irâde- i Sübhâniyye de bu yolda tealluk edecektir, başka türlü olmaz” deyip işin içinden çıkıyorlar! Müslümanlar her şeyi kadere tahmîl etmekle öyle bir derekeye sukut ettiler ki: Hem kendilerini hem de Müslümanlığın o sâf, pâk olan akidesini âdetâ milel-i sâirenin maskarası yaptılar: “Müslümanların terakkî edememesi kazâ ve kadere olan i’tikâdlarıdır, müslümanlar bu akîdeyi telkîn eden dini bırakmadıkça temeddün edemezler” diye dini, Kur’ân’ı tahkîre kadar vardurdılar. Hâlbuki irâde ve ihtiyâr sâhibi olan bir insanın –başına gelen felâketten dolayı– hiçbir vakit kazâ ve kaderi levm etmesi doğru değildir. Bunun içindir ki eimme-i müslimînden hiç birisi insanın ilimde, sa’y u amelde olan taksîrâtı üzerine kazâ ve kaderle ihticâc etmesini, onlarda olan taksîrden neş’et eden fenâlığı kazâ ve kadere isnâd etmesini tecvîz etmemişlerdir. Bilakis bu gibi şeyden sarâhaten men’ etmişlerdir. Çünkü fenâlığı kadere nisbet etmek, Cenâb-ı Hakk’a nisbet etmek olduğundan sû’-i edebdir. Kitâb’a, Sünnet’e, nusûs-ı eimmeye muhâlifdir.”⁷³³

Âlim ve mütefekkilere göre Müslümanların tarihin bir bölümünde -ki bu bölüm başarısızlıkların yaşandığı dönemlerdir- kadere iman akidesini yanlış anlamalarına ve bunun neticesinde meydana gelen hadiselerde etkin olamayacaklarını düşünmelerine cebrî bir telakkiye neden olmuştur. Bu durum aynı zamanda vazife ve mesuliyet fikrini zayıflatarak Müslümanları geri bırakmış ve fiilin ahlâki yönden değerlendirilmesini de zora sokmuştur. Dönemde yapılan bu gibi tespitlerin cebrî düşüncenin fiili olarak mevcudiyetinden hareketle yapılması oryantalist iddiaların kabulü anlamına da gelmektedir. Zira âlim ve mütefekkilere, bir taraftan İslâm’da cebrî düşüncenin teorik ve tarihî olarak da çok kısa ömürlü bir fikir olduğunu belirtmeleri diğer taraftan da Müslümanların geri kalmalarının önde gelen sebeplerinden biri olarak fatalist düşünceye işaret etmeleri, İslâm’ın fatalist bir kader inancına sahip olduğunun zihin dünyalarında bir şekilde yer ettiğini göstermektedir.

⁷³³ Aksekili Ahmed Hamdi, “Müslümanların Uğradıkları Felâketler Kendi Nefislerindendir”, *Sebilürreşad*, 11 (282), 5 Şubat 1914/23 Kânûnisânî 1329, 338.

3.2.3.3. Kader-Ahlâk İlişkisinin Yeniden İnşası

Bu dönemde kader inancını savunma biçimlerinden bir diğeri de, diğerleriyle irtibatlı olarak asıl kader anlayışının Müslümanları hayat karşısında dirençli ve aktif yaptığı fikridir.⁷³⁴ Kader akidesinin Müslümanlara önemli üstünlükler kazandırdığının tam olarak farkında olan oryantalistler, bu önemli ayrıcalıktan Müslümanları mahrum etmek, bela ve sıkıntılara karşı dirençlerini bir şekilde ortadan kaldırma adına bilinçli olarak bu akideye saldırmışlardır. Bu çerçevede Müslümanların, irade ve ihtiyara sahip olmadıkları gibi sebeplere de tevessül etmedikleri, tembel ve miskin bir şekilde oturarak körü körüne tevekkül ettikleri ifade edilmekte ve bu tür bir akidenin de terakkiye mani olduğu vurgulanmaktadır. Buna karşılık dönemin âlim ve mütefekkirleri ise, kader akidesinin oryantalistlerin iddialarının aksine, atalet ve cebre sevk etmediğini, Müslümanların zor ve sıkıntılı süreçlerden geçebilmesini sağlayan bir dayanak olduğunu belirtmişlerdir. Bu düşünceler savunulurken de İslâm'ın cibrî bir düşünceyi asla barındırmadığı ifade edilmekle birlikte kader inancının pratiğe akseden kısmının kurumasının ve yok olup gitmesinin Müslüman bir toplum için çok daha büyük problemlere yol açacağı da iyiden iyiye kestirilmektedir.⁷³⁵ Bundan dolayı kaderin direnme, sebat etme, sabır gösterme ve teslim olma gibi ahlâki ilkeleri güçlü bir şekilde beslemesi, dönemin âlim ve mütefekkirlerince de intikal edilen bir alan olmuştur. Meselenin bu istikamette seyretmesi, kader-ahlâk ilişkisinin güçlü bir şekilde vurgulanmasını sağlamaktadır. Babanzade'nin tespitleri ve vurguları kader ile ahlâk arasındaki bu kuvvetli irtibatı göstermesi bakımından zikre değerdir:

*“Hele kadere imanın ahlâk sahasında gösterebileceği harikulade tesirleri görmemek, insan ruhunu, az araştırmış olmak demektir. Cömertlik, feragat, askeri ve medenî cesaret, felakete karşı dayanıklılık, menfaati de, hayatı da küçümsemek ve feda etmek gibi güzide hasletleri en yüksek kemaline vardırmaq bakımından böyle bir imanın gösterebileceği fevkaladelikleri yalnız hatıra getirmek, bu ciheti aydınlatmağa yetişir.”*⁷³⁶

Özellikle kaderin pratik yönü, geniş halk kitlelerinin askerî, siyasi ve ekonomik sıkıntılara direnç göstermede motive edecek ve işe yarayacak önemli bir imkân olarak görülmektedir. Bu istikamette yapılan kader izahlarında meselenin daha teslimiyetçi bir

⁷³⁴ Rıdvan Özdiñç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 255.

⁷³⁵ Bkz. Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 309-310; “Kader ve Kaza”, *İslâmın Nûru*, 45.

⁷³⁶ Babanzade Ahmet Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 75.

üslupla ele alındığı da anlaşılmaktadır. Akseki'nin "Askere Din Kitabı"nda elinden gelen tedbirler ve hazırlıklar yapılması şartıyla askerin kadere tam bir teslimiyet içerisinde olması gerektiğini belirtmesi ve fiilin ortaya çıkmasında kulun etkisinden ziyade Allah'ın müdahalesine vurgu yapması bu bakış açısına işaret etmektedir.⁷³⁷ Kaderin sağladığı faydalara, meseleyi iman esaslarından biri olarak kabul eden âlim ve mütefekkirlerin yanı sıra bu akideye oldukça mesafeli duran mütefekkirlerin de dikkat çektiği bilinmektedir. Örneğin Yörükan, her ne kadar kader meselesini iman esaslarından kabul etmese de, kader inancının Müslümanlara sağladığı faydaları dile getirmesi ve dolaylı da olsa bu inancın gerekliliğini vurgulaması dikkat çekicidir:

*"İslâm dininin insan vicdanına sağladığı bir fayda da şudur: İnsan günün birinde bir kazaya uğrarsa "Benim Allahım var, inşallah bu kazada bir hayır vardır, Allah bununla beni daha fenasından korumuş ve bunun ahirette sevabını bana verecektir" der, Allah'tan ümidini kesmez, bu suretle teessürü zail olur. İşte hayır ve şer ne gelirse Allah'tan ve ahirette her şeyden kişi sorguya çekilecek, esaslarına iman da dünya esenliği ve vicdan rahatlığı için önemi budur."*⁷³⁸

Burada mesele büyük oranda teslimiyetçi bir yapıda bulunan ve uhrevi bir mesuliyet fikrine dayanan geleneksel kader anlayışının Müslümanları, hayatın zorluklarına karşı dirençli ve metanetli kılmasına karşılık yeni dönemde inşa edilmeye çalışılan irade ve ihtiyarın merkezde olduğu ve daha çok dünyevi bir sorumluluğun ön plana çıkarıldığı kader telakkisiyle sağlanıp sağlanamayacağıdır. Diğer bir ifadeyle dünyevi unsurlarla donatılmak istenilen bu kader telakkisinde, Müslümanların bela ve sıkıntılar karşısında sabırlı, dirençli ve mütevekkil duruşları ve şartlar ne olursa olsun kanaatkâr olmaları yeni dönemde de devamı istenen bir şey midir? Bu sorunun net cevabını vermek zordur. Fakat görünen şu ki, mevcut şartlar kader inancının, ahlâki yönden sağladığı faydalardan ve özellikle siyasi ve içtimaî getirisinden dolayı bir şekilde devam etmesini zorunlu kılmaktadır. Bununla birlikte kaderin geniş halk kitlelerini harekete geçiren bu yönünün seküler dünya ile güçlü bağlar kurması da arzulanmaktadır. Zira hayata sıkı sıkıya bağlı, zenginleşme arzusu ve hedefi olduğu için de devamlı çalışan ve gayret eden bir Müslüman kimliğinin oluşması istenildiği için sabır, metanet, rıza ve kanaat gibi ahlâki ilkelerin bu çerçeveye uygun yorumlanması

⁷³⁷ Ahmed Hamdi Akseki, *Askere Din Kitabı*, 111.

⁷³⁸ Yusuf Ziya Yörükan, *Müslümanlık*, 196.

gerekmektedir.⁷³⁹ Mehmet Akif'in musibetlere ve felaketlere katlanmak manasını da ihtiva eden sabrı, büyük oranda başarıya ulaşmak için zorluklara göğüs germek şeklinde yorumlaması bu duruma örneklik teşkil etmektedir:

*"Sonra yanlış anladığımız hakâyıktan biri de: Sabır. Biz zannediyoruz ki sabır mezellele tahammüldür. Hâlbuki sabır, katlanmak değil, şedâid-i hayata göğüs germektir."*⁷⁴⁰

Kader inancının bu doğrultuda inşa edilen ahlâki ilkeleri beslemesi ve tahkim etmesi için de cebrî düşünceden ve dolayısıyla Eş'arî gelenekten arındırıldığı ve dönemin hissiyatına cevap verdiği düşünülen Mâtürîdî yorumlar ve kısmen de Mu'tezilî görüşler çerçevesinde şekillendirildiği bilinmektedir.⁷⁴¹ Bu bakış açısının oluşmasında yeni kurulan devletin kalkınma ve modern Batı medeniyetini yakalama idealinin ciddi bir şekilde etki ettiği de gözlerden ırak tutulmamalıdır. Zira siyasi merkez, dönemin dinî/laik kurumlarının bu evsafa bir zihniyetin oluşmasına katkı sunmasını istemiş ve hatta zorlamıştır. Bu bakış açısına paralel olarak yazılan dinî metinlerde bu hassasiyetin gözetildiği ve korunduğu da bir hakikattir.⁷⁴²

Hulâsa, hayatı anlamlandırmada gayret ve çalışma fikrinin merkeze çekildiği ve sosyal darvinizmin sınırlarını çizdiği bir mücadele şeklinin benimsendiği bu dönemde, bir taraftan bu anlayışla İslâm'ın dünya tasavvurunun örtüştüğü vurgusu yapılmış diğer taraftan da kuvveti esas alan bir anlayış ortaya çıkmıştır.⁷⁴³ Dinin emirlerinin bu çerçeveye uygun bir şekilde yorumlayarak her ne kadar devlet ve milletin geleceğine

⁷³⁹ Örneğin sabır, musibetlere ve felaketlere katlanmak manasını ihtiva etmekle birlikte büyük oranda başarıya ulaşmak için zorluklara göğüs germek olarak yorumlanacaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 206-209.

⁷⁴⁰ Mehmet Âkif, "Hutbe ve Mevâiz", *Sebilürreşad*, 9 (231), 7 Rebiülevvel 1331/31 Kânûnisânî 1328, 394.

⁷⁴¹ *"Kaza ve kader i'tikâd şâibe-i Cebriyyeden tecrîd edilirse insanı şeca'at ve besâlet, sabr u metânet, cûd ve sehâ, sıdk u vefâ gibi bir takım evsâf-ı güzîde ile muttasıf kılar."* Mehmet Fehmi, *Hikmet-i Hukuk-u İslâmiyye*, 39.

⁷⁴² 1927 yılında Diyanet İşleri Reisliği tarafından yayınlanan "Türkçe Hutbe" kitabında yer alan hutbe konuları bu duruma dair önemli işaretler taşımaktadır. Bu ve benzeri kitaplarda yer alan dinî metinlerin, Müslümanlara ticareti, kazancı, serveti ve zenginleşmeyi kurtuluşun yolu olarak göstermesi, hem geleneksel dünya-ahiret tasavvurundan bir şekilde uzaklaşıldığını hem de bu bakışa uygun bir kader anlayışının inşa edilmeye çalışıldığını göstermektedir. Hutbe örnekleri için bkz. *Türkçe Hutbe*, Diyanet İşleri Reisliği Yay., (Evkâf-ı İslâmiye Matbaası), İstanbul 1927/1345; Akseki'nin kaleme aldığı ve 1936 yılında Diyanet tarafından yayınlanan "Yeni Hutbelerim" adlı kitaptaki hutbe konuları da benzer kaygıların varlığına işaret etmektedir. Hutbe örnekleri için bkz. A. Hamdi Akseki, *Yeni Hutbelerim*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966.

⁷⁴³ Mesela Akseki'nin 1945 yılında hadislerden seçerek oluşturduğu "Peygamberimizin Vecizeleri" adlı eserinde sünnetin önemi ve gerekliliğine dair bir girişten sonra *"Kuvvetli mümin, zayıf müminden daha hayırlı ve Allah yanında daha sevimlidir."* hadisiyle başlaması, bir tesadüf olmaktan ziyade bir dikkate ve hassasiyete işaret etmektedir. A. Hamdi Akseki, *Peygamberimizin Vecizeleri/Birinci Kitap-Kuvvetli İman Kuvvetli İrade*, 25.

sahip çıkacak irade sahibi bir Müslüman tipinin oluşması amaçlanmış olsa da, bu ameliye aynı zamanda dünya merkezli bir bakışa sahip Müslüman tipinin teşekkül etmesine de ön ayak olmuştur.⁷⁴⁴

3.2.3.4. Yeni Tevekkül Arayışları

Müslümanların geri kalmasının temel sebebini kader inancı ve tevekkül anlayışı olduğunu iddia eden Batılı yazarların İslâm'ın kader inancına ve bu inançla irtibatlı olarak tevekkül anlayışına yönelik yapmış oldukları eleştiriler ve bu eleştirilere âlimve muhafazakâr mütefekkirlerin verdikleri cevaplar yeni dönemde kaza ve kadere dair tartışmaların çerçevesini belirlediği gibi tevekkül meselesinin de istikametini belirleyecektir. Bu dönemde gerçek bir tevekkül anlayışını ortaya çıkarma iddiasında olan âlimler, atalet ve miskinliği ihtiva eden ve dünya hayatını önemsiz gören bir tevekkül anlayışının yanlış olduğunu, gerçek tevekkülün kulun aktif bir şekilde çalışması ve bütün sebeplere sarılmasıyla mümkün olacağı kanaatindedirler.⁷⁴⁵ Bunun için de kaza ve kader inancının cembrî düşünceden, tevekkülün de atalet, tembellik ve miskinlik gibi çalışma karşıtı amel ve fikirlerden arındırılması gerektiği düşünülecektir.⁷⁴⁶ Bu amaçla yazılan metinler bir yönüyle oryantalistlere cevap olarak gelişirken diğer yönüyle de hâlihazırda Müslümanların yanlış tevekkül anlayışlarını düzetme amacını taşımaktadır. Şemseddin Günaltay'ın meseleye yaklaşım şekli bu bakışı ifade etmektedir:

“Tevekkül ve kadere iman meseleleri ki, yanlış tefsirlerle çığırından çıkarılmışlardır, nazarı İslâm'daki mevkileri bu tefsirlerle hiç de münasebetdâr değildir. Kader meselesini halka yanlış bir surette telkin ederek millet-i İslâmiyyeyi atâletten sefalet, sefaletten inkıraza sevk eden cahiller, tevekkülü de zillet ve hakarete tahammül manasında tefhim etmişlerdir. Zillate tahmil, tevekkül değil meskenetdir. Din-i İslâm'da tevekkülün şartı

⁷⁴⁴ Rıdvan Özdiñ, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 357-358.

⁷⁴⁵ Mehmet Âkif'in tevekkül meselesinde anahtar kavram olarak sebeplere vurgu yapması da bu yaklaşım şekliyle alakalıdır: *“Hele tevekkül... Hiç bizim anladığımız mahiyette mi? Tevekkül, Kur'an'ın gösterdiği, hadisin gösterdiği tevekkül, bütün esbâb sarıldıktan sonra olan tevekküldür.”* Mehmet Âkif, *“Hutbe ve Mevâiz”*, *Sebilürreşad*, 394.

⁷⁴⁶ *“... tevekkül ile atalet, iki müntehâdır. Kaza ve kader akidesi İslâm'ın gösterdiği veçhile cembrîlik şenâatından, tevekkül de, ataletten tecerrüd ederse azm, cür'et, istihkar-ı hayat ve şecaat gibi sehâyây-ı fazılânın kâffesi bu akidenin etrafında pervane gibi dönmeye başlar.”* Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 61.

sünen-i İlahiyye ve kavânîn-i tabiyye mukteziyâtına tevfiği hareket ve her türlü esbaba mübaşeret eyledikten sonra vukuata intizar demektir. ”⁷⁴⁷

Bu noktada tevekkülün tanım ve izahlarına yoğun bir şekilde azim, sa’y ü amel ve tedbir gibi kavramlar dâhil edildiğini görmekteyiz. Ahlâki ve içtimaî sahayla doğrudan irtibatlı olan bu kavramların tedavüle sokulması ve bunlar olmaksızın tevekkülün de mümkün olamayacağının belirtilmesi yeni bir tevekkül yorumu arayışlarına işaret etmektedir.⁷⁴⁸ Burada inşa edilen bakışta, azim ile tevekkül birbirlerinin mütemmim cüzleri olarak düşünülmeyle birlikte zayıflayan ve irtifa kaybeden bir tevekkül anlayışının da zuhur ettiği görülebilmektedir. Şöyle ki, tevekkülün teslimiyet ve rıza ile ilgili yönü gerileyecek veya gerilemesi istenecek, azim, çalışma ve sa’y ü gayretle olan ilişkileri ise tahkim edilerek tartışmanın merkezine yerleştirilecektir. Bakış açısının bu şekilde değişmesinde mevcut kötü durumdan kurtuluş için ortaya konulan çözüm yollarının büyük oranda seküler bir çerçevede inşa edilmesinin ciddi etkisi olduğu bilinmektedir. Bundan dolayı dönemin âlim ve mütefekkirleri, itikat ve ahlâka dair kavramları aktif bir fert ve aktif bir toplumun teşekkül etmesi istikametinde yorumlayacaklardır.⁷⁴⁹ Dengelerin çalışma ve gayret etme lehine değiştiği dönemde Akseki’nin değerlendirmeleri meselenin dünyevi vurguların ne derece ön plana çıkartıldığını göstermesi bakımından zikre değerdir:

“Müslümanların “Tevekkül” ile memur olmalarından sa’y ve ameli terk ederek âtil ve miskin oturmak ve “armut piş ağzıma düş” manasına anlamak çok hatalıdır. Böyle bir anlayış tevekkülün ne olduğunu bilmemektir.(...) tevekkül, müşavereden, azim ve karardan sonra geliyor.(...) Mademki tevekkül, azimden sonra olacaktır şu halde biz Müslümanlar öyle kuru bir tevekkül ile memur değiliz. Evvela işimizi düşünüp taşınacağız; menfeat ve mazarrat cihetlerini iyice tedkîk ve muhakeme edeceğiz. Bircümle esbâba tevessül edip de yapmaya karar verildikten sonra mütevekkilen alellâh azmimizde sebat edip yürüyeceğiz. İşte hakikat-ı tevekkül budur. Gücünün yettiği kadar bütün esbâbı hazırlayıp karar-ı kat’î verdikten sonra kendine mağrur olmayıp Allah’a tevekkül etmek, Allah’a iltica etmek ve ondan ilerisini Allah’a bırakmaktır. Ekini eker, biçer, demet

⁷⁴⁷ Mehmed Şemseddin(Günaltay), *Zulmetten Nûra*, (2. bs.), 364.

⁷⁴⁸ “İslâm için azim nasıl bir rûkn-i esâsî ise, tevekkülde öyledir. Ne yalnız başına azim ne azm olmaksızın tevekkül hiçbir zaman kâfi değildir.(...) Şeriat-ı İslâmiyye, bir taraftan tevekkülün vücubu ile tenbih ediyor; diğer taraftan da tehlikeye karşı esbaba tevessül ile emrediyordu. Ve her ikisini cem etmekle beynlerinde münâfat olmadığını gösteriyor.” Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 58-59.

⁷⁴⁹ Bu meseleye dair örnek metin ve değerlendirmeler için özellikle bkz. İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 206-209.

*yaparsın. Bütün esbâbı hazırlarsın, başka yapacak bir şeyin kalmaz, ondan sonra da tevekkül edersin. Ekip biçmeden tevekkül olmaz. Emrolunduğumuz tevekkül işte böyle bir tevekküldür.”*⁷⁵⁰

Dönemin âlim ve mütefekkirlerinin doğru bir tevekkül anlayışını ifade ederken tabiat kanunlarının sabitliği ve hadiselerin bir sebep müsebbep silsilesi şeklinde vuku bulduğu fikri üzerinden hareket etmeleri ve sebepsiz bir hadisenin meydana gelmeyeceğini vurgulamaları, mekanik bir kâinat düşüncesinden kaynaklanmaktadır.⁷⁵¹ Tevekkülü belli bir alana hapseden yani sebep ve azim dışında bir bakış açısına kapalı olan bu metot, büyük oranda oryantalist iddiaları cevaplama amacı taşımaktadır.⁷⁵² Bu sayede İslâm’ın modern dönemin determinist tabiat tasavvuruyla mütenakız olmadığı ve realist bir inanç yapısına sahip olduğu ifade edilmeye çalışılacaktır. Buradan hareketle herhangi bir eylemde ve çalışmada bulunmadan oturarak tevekkül etmenin İslâm’da bir karşılığı olmayacağı özellikle vurgulanacaktır.⁷⁵³ Bu noktada tevekkül, tabiat kanunlarında geçerli olan neden sonuç ilişkisi bağlamında yorumlanacak ve mesele sünnetullah kavramı çerçevesinde mütalaa edilecektir. Ahlâk sahasında önemli bir sima olan Babanzade’nin tespitleri de bu hususu destekler niteliktedir:

*“İslâm dininde tevekkülün şartı, tabiî kanunların gereklerini dikkat ve basiret gözünden uzak tutmamak, tuttuğu takdirde başına gelen şeylerden dolayı kendini muâhaze edip kendi günahını, taksirini kadere atfetmemektir. Tabiî kanunlardan gaflet etmek, onları hiçe saymak ya Müslümanlığı bilmemekten veya aciz ve meskenetten neşet eder. Hatta tabiî kanunların Kur’an dilindeki ismi “Sünnetullah” tır.”*⁷⁵⁴

Dönemde yapılan tevekkül izahlarının büyük bir bölümü oryantalistlere cevap olarak düşünüldüğü için Hristiyanlığın tevekkül anlayışı ile İslâm’ın tevekkül anlayışının mukayesesi üzerinden bir karşılık verme gibi bir metot da zuhur etmiştir.

⁷⁵⁰ Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 57-58.

⁷⁵¹ Akseki’nin sebeplere dair ifadeleri, sebeplere ve tedbire dayanmaksızın tevekkül etmeye mahal vermeyecek derecede güçlü vurgulardır: “Yapmış olduğumuz şeyleri kendi irâde ve ihtiyârımız ile yapıyoruz, sahîh olan tecrübe ve tettebbuumuz bize isbât ediyorlar ki: Gerek efrâd gerek hey’et-i ictimâ’iyye arasında insanın saâdeti netîce-i a’mâli olduğu gibi, felâketi de âsâr-ı kesbidir. İnsan her hangi bir şey için lâzım gelen esbâb-ı tabiîyenin hepsine tevessül eder, onları hakkıyla istifâ ederse o şeyi her hâlde elde eder. Emeli, sa’y u ameli boşa gitmez. Meğer esbâb ile netîce arasında başka bir sebep hulûl ede ki bu da pek az olur.” Aksekili Ahmed Hamdi, “Müslümanların Uğradıkları Felâketler Kendi Nefislerindendir”, *Sebilürreşad*, 339.

⁷⁵² Rıdvan Özdiñç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 293.

⁷⁵³ Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 58; Tedbirlere başvurmadan tevekkül etmenin caiz olmadığını ifade eden Yusuf Ziya Yörükân da benzer bir hissiyatla hareket edecektir. Yusuf Ziya(Yörükân), *İslâm Dini, Dördüncü Sınıf-İkinci Kitap*, Kanaat Kütüphanesi, Türk Matbaası, İstanbul 1927, 28.

⁷⁵⁴ Babanzade Ahmet Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 70-71.

İşin garip tarafı Hristiyanlıktaki tevekkül anlayışı zemmedilirken değerlendirmelerin mekanik bir tabiat fikri istikametinde yapılmasıdır. Dönemdeki âlimler, Batılıların sebeplere dayanmayan ve içerisinde çalışma, gayret ve azmetme bulunmayan bir tevekkül anlayışına sahip olduklarını vurgulayarak hem oryantalistlerin İslâm adına inşa ettikleri iddialarının geçersizliğini ortaya koymaya çalışmışlar hem de Hristiyanlığın bu anlayışına benzer İslâmî tevekkül yorumlarını da tasfiye etmişlerdir. Burada esas hedef ise İslâm'ın modern dönemle uyum yönlerinin güçlü ve çok olduğunu vurgulamaktır.⁷⁵⁵

Geleneksel düşüncede tevekkülün sebeplerden arî bir şekilde anlaşıldığını söylemek elbette mümkün değildir. Fakat mesele bütün tevekkül yorumlarının dönemin tektipçi anlayışına paralel bir şekilde tek hat üzerinden gelişmesinde düğümlenmektedir. Zira Cumhuriyet döneminde yazılan metinlerdeki tevekkül anlayışı, dünyevi şartların bütünüyle yerine getirilmesiyle mümkün görülmektedir.⁷⁵⁶ Tevekküle dair dinî metinlerin hiyerarşisi de bu duruma paralel bir şekilde yeniden inşa edilmiştir. Sebeplere sarılmanın ve bütün tedbirleri yerine getirmenin vurgulandığı metinler merkeze çekilmekte ve meselenin bütünüyle bu istikamette anlaşılması istenmektedir.⁷⁵⁷

Bu bakıştan dolayı sebeplere sarılmaksızın veya sebepleri tevekkülün ön bir şartı olarak görmeksizin tevekkül etmek, miskinlik ve ahmaklık olarak nitelenmekte ve hatta cebrî bir bakışa kapı araladığı için haram kabul edilmektedir. Meselenin bu şekilde okunmasında, tasavvuf ve tarikatların sorunlu ve dönemle uyuşmayan bir din anlayışının merkezleri olarak görülmesinin de önemli etkisi olmuştur. Dönemde yazılan metinlerde, tasavvuf çevrelerinden yayılan tevekkül anlayışının cebrî düşüncüyü

⁷⁵⁵ Akseki'nin oryantalist iddiaları cevaplarırken Hristiyanlığın tevekkül anlayışına intikal etmesi bu bakışa dair izler taşımaktadır. Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, Dipnot no: 3, 60.

⁷⁵⁶ Kader inancına dönemin diğer isimlerinden farklı yaklaşan Yörükân'ın gerek sebep ve tedbirler çerçevesinde bir tevekkül tanımı yapması gerekse bir kader yorumuna yakın durması, bu iki akidenin ahlâki ve içtimâî karşılıklarıyla yakından alakalıdır: "İslâm'da tevekkülün manası, aklın gösterdiği her çareye başvurmak, her türlü tedbirleri aldıktan sonra Allah'a dayanmaktır. "Alın yazısı ne ise o başa gelir." sözü miskinliktir. Allah miskinliği men eder. Her şeyi elden geldiği kadar başarmaya çalışmayı, bunun için çarelere başvurmayı emreder. Allah çalışana verir, bu çalışmağa da kisb denir. Çalışma bizden verme Allah'tan"sözü, kadere imanın tam manasını ifade eder. İnsanın gücü yettiği kadar çalıştıktan sonra bir takım hadiseler karşısında aciz kaldığı görülür, böyle hallerde ise kazaya iman insana huzur verir." Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 67.

⁷⁵⁷ Dönemin tevekkül anlayışı, büyük oranda Hz. Peygamber'in "Deveni bağla, sonra tevekkül et." hadisi üzerinden inşa edilecektir. Allah'ın hakkıyla tevekkül edenleri kuşlar gibi rızıklandıracağını belirten ve sebeplere sarılmaktan çok teslimiyete vurgu yapan rivayetler, ya meselenin anlaşılmasına çokça dâhil edilmeyecek ya da çalışma ve azim gibi dönemin ivme kazanan kavramlarını besleyecek bir şekilde yorumlanacaktır. Bu istikamette inşa edilen yaklaşım şekli için ayrıca bkz. Babanzade Ahmet Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 75; Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 60; Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 309; Yusuf Ziya(Yörükân), *İslâm Dini, Dördüncü Sınıf-İkinci Kitap*, 28; Şeyh Abdulâziz Çavuş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, 76.

desteklediği ve beslediği kanaatinin ısrarla vurgulanması bu duruma işaret etmektedir.⁷⁵⁸ Diğer taraftan Müslümanların sebeplere sarılarak dünyevi terakkiyi elde etmelerine mani olan yanlış tevekkül anlayışının büyük oranda tasavvuf çevrelerinden neşet ettiği söylemi, Cumhuriyet ideolojisinin tarikat ve tasavvuflara karşı bakışını büyük oranda desteklemektedir. Bu hususta dönemin âlim ve mütefekkirleri ile siyasi merkez ve Batıcı aydınların benzer söylemlere sahip olduklarını çok rahat ifade edebiliriz.

Tevekkül için çizilen bu tektipçi bakış açısının dışına çıkıldığı, sebeplerin gerçek etkenler olarak görülmediği ve bu yönüyle geleneksel bir çizgiye yaklaşıldığı metinlere nadir de olsa rastlanılmaktadır. Bu noktada insanın özgür irade ve ihtiyarı çerçevesinde şekillenen ve sebeplere raptedilen bir tevekkül anlayışına karşılık Elmalılı'nın, Allah'ın irade ve kudretini ön planda tutması ve hadiselerin vukuunda esas olanın görünen sebepler değil, Allah'ın müdahalesi olduğunu açık bir şekilde belirtmesi, dönem için hem önemli hem de dikkat çekicidir.⁷⁵⁹ Meseleyi bulaşıcı hastalıklar bağlamında ele alan Akseki'nin de Elmalılı ile benzer bir şekilde, genel çerçevenin dışına taşan bir değerlendirmeye hem kendine ait metinlere hem de dönemin diğer metinlerine oldukça yabancı bir noktada durduğu izlenimi veren ifadeleri, bu yaklaşım şekline dair iyi bir örneklik teşkil etmektedir:

*“Şu halde sârî bir hastalığın görünen ve bilinen sebeplerinden korunmak, İslâmî bakımdan ne derece lazımsa; icap ettiği vakit, her şey Allah'ın irade ve meşiyetile olduğu hakikati göz önünde tutularak ve Allah'a itimat ile hiç şüphelenmeyerek bu gibi hastalığa tutulmuş olanlarla oturup kalkmak da yine İslâm'ın talimleri cümlesindendir. Kalbi vesveseli, iradesi zayıf olanlar zâhirî sebeplere, kalbi kuvvetli, azim ve iradesi sağlam olanlar da zahirden ziyade hakikî sebeplere bakarlar.”*⁷⁶⁰

⁷⁵⁸ Şeyh Abdulâziz Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, 77 ve 186-187.

⁷⁵⁹ Elmalılı'lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (1-9)* 7, 5063-5064

⁷⁶⁰ A. Hamdi Akseki, *Peygamberimizin Vecizeleri/Birinci Kitap-Kuvvetli İman Kuvvetli İrade*, 149.

3.2.4. HÜSÜN VE KUBUH

3.2.4.1. Geleneksel Bakış

Bir şeyin mahiyetine dair güzel-çirkin cinsinden yapılan değerlendirmelerin akli mi yoksa dinî mi olduğu hususu kelâmi gelenekte önemli bir tartışmadır. Fiil ve hadiselerin veya varlıkların kemal ve noksan sıfatlar taşıyıp taşımadığı ve maksada uygun olup olmadığıyla alakalı değerlendirmelerin akli olduğunda hemfikir olan kelâm ekolleri, fiillerin dünya ve ahiretteki karşılıkları açısından yaptıkları değerlendirmelerinde ihtilaf etmişlerdir. Bu çerçevede dünyada methe ahirette sevaba vesile olan fiiller hasen, dünyada kınanmaya ahirette de azaba sebep olan fiiller ise kabih diye tanımlanmış ve bu tür fiillerin aklen mi yoksa şer’en mi bilinebileceği hususu tartışmaların mihenk noktasını teşkil etmiştir.⁷⁶¹

Bu doğrultuda Eş’arîler, eşyanın zatı itibariyle iyi veya kötü olmadığını, bir şeyin iyi veya kötü olmasının Allah’ın emir ve nehyine göre şekillendiğini vurgulamışlardır.⁷⁶² Hüsün ve kubuhta belirleyici olanın din olduğunu, aklın ise ilâhî hitabı anlamaya yarayan bir araç konumunda bulunduğunu dile getiren Eş’arî âlimleri, bu yaklaşımlarıyla fetret ehlinin dinî hükümlerden mesul olamayacağını ifade etmişlerdir.⁷⁶³ Akılla bu âlemin yaratıcısının bilinebileceğini düşünen Mâtürîdîlere göre bir şeyin iyi veya kötü olduğunun idrak edilmesinde akılla birlikte insan tabiatı da etkindir. Bununla birlikte aklın çelişkili durumlarla karşılaşacağını ve bu durumların da ancak peygamberlerin bildirdikleriyle aşılabileceğini düşünmüşlerdir. Bu çerçevede Mâtürîdîlere göre iyiliği ve kötülüğü akıl yoluyla bilinen hususlarda aklın, şüpheli ve itibarî olan ve aklın yeterli olmadığı hususlarda ise şeriatın esas kabul edilmesi gerekir.⁷⁶⁴ Mâtürîdîler, gerek bu yaklaşımlarıyla gerekse teklifin akıl yoluyla değil, ilâhî

⁷⁶¹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu’l-Mevakıf (I-III) III*, (Çev.: Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2015, 312; Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr min Metâli’i’l-Enzâr*, (Çev.: İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2014, 212.

⁷⁶² Sa’düddîn Mes’ûdu b. Ömer Teftâzânî, *Makâsıdu’l-Kelâm fî Akâidi’l-İslâm*, (Çev.: İrfan Eyibil), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2019, 592.

⁷⁶³ Selefilere de hüsün-kubuh şer’î olduğunu ifade ederek Eş’arîlerle benzer görüşleri paylaşmışlardır. İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA*, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul 1999, XIX, 60,62.

⁷⁶⁴ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 251-253.

emirle vacip olduğunu savunmalarıyla Mu'tezilî bakıştan ayrılmaktadır.⁷⁶⁵ Bununla birlikte Allah'ın bir şeyi güzel olmasından dolayı emrettiğini savunan Mâtürîdîler, güzel bir şeyden dolayı ahirette mükâfat verilmesine aklın değil dinin hükmedeceğini ve aklın bu tür hususlarda aciz olduğunu ifade ederek Eş'arî/Selefî görüşe yaklaşırken şer'î hükmün olmadığı hususlarda aklın hüsün ve kubhu idrak edebileceğini ve bundan dolayı fetret ehlinin belli bir tecrübe zamanı geçirmesi kaydıyla Allah'ı bilmekle mesul olacağını belirtmekle de Eş'arî/Selefî düşünceden farklı bir noktada durmuşlardır.⁷⁶⁶

Şeriattan önce Allah'ın aklen bilinmesinin icap ettiğini söyleyen Mu'tezile ise, bir şeyin hasen mi yoksa kabih mi olduğunun akılla bilinebileceğini savunur.⁷⁶⁷ Mu'tezile meseleye hadiseler arasındaki sebep-sonuç bağlantısını göz önünde bulundurarak yaklaşmakta ve Allah'ın hikmeti icabı her şeyi bir sebebe binaen var ettiğini savunmaktadır. İşte akli tam da burada devreye sokan Mu'tezile, aklın sebepleri bulmaya ve bir şeyin iyi mi yoksa kötü mü olduğunu tayin etmeğe muktedir olduğunu söyler. Bu bakışa göre şeriat, aklın bulduğu iyi ve kötü şeyleri tespate yarar.⁷⁶⁸ Bununla birlikte iyi ve kötünün bedihî/zarûrî bir şekilde idrak edildiği durumlar olduğu gibi nazarla da idrak edildiğini düşünen Mu'tezile, şeriatın ise aklın kavrayamadığı noktalarda yol açıcı bir mesabede olduğunu belirtmiş ve böylelikle meselenin epistemolojik yönüne dikkat çekmiştir.⁷⁶⁹

Klasik dönemde her ne kadar Mu'tezile'nin meseleyi akli gördüğü ifade edilmiş olsa da bu yaklaşıma ekolün tamamının iştirak etmediği ve özellikle son dönem Mu'tezile âlimlerinin, meseleyi kategorik bir şekilde ele aldıkları ve böylece akli ve şer'î arasında bir denge arayışında oldukları da bilinmektedir. Nitekim ilk dönem Mu'tezilesi hüsün ve kubhu fiillerin sadece zatından kaynaklı bir mesele olarak düşünürken Mu'tezile'nin sonraki temsilcileri zatla birlikte fiillerin taşıdıkları sıfatları da hesaba katan bir metot geliştirmişlerdir.⁷⁷⁰ Bu çerçevede salt akli yaklaşımlarını

⁷⁶⁵ İbrahim Agâh Çubukçu, *Mutezile ve Akıl Meselesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XII (I-IV), 1964, 59-60.

⁷⁶⁶ Ömer Nasuhî Bilmen, *Mülâhhas İlm-i Tevhid Akaidi İslâmiye*, 90.

⁷⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (1-2)* 1, 114, 118.

⁷⁶⁸ Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları LXXVI, Ankara 1967, 77.

⁷⁶⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf (I-III)* III, 312-314; Sa'düddîn Mes'ûdu b. Ömer Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm*, 592.

⁷⁷⁰ Bu hususla alakalı ayrıca bkz. Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*. (Çev.: Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2019, 492-494.

yumuşatan Mu'tezile, akıl ile şeriat arasında bir çizgiyi benimsemiştir.⁷⁷¹ Neticede hüsün ve kubuha dair geleneksel tartışmalar, bütünüyle şer'î olduğunu söyleyenler ile hem şer'î hem de akli olduğunu savunanlar arasındaki bir meseledir. Bu noktada Selef ile Eş'arîler şer'î görüşü, Mâtürîdî ve Mu'tezile de hem şer'î hem de akli olduğunu savunan görüşü temsil etmektedir.⁷⁷²

3.2.4.1. Hüsün-Kubuh Tartışmalarında Değişen ve Devam Eden Unsurlar

Bir şeyin iyi veya kötü olmasında diğer bir ifadeyle açık ve sarîh emirlerin olmadığı yerlerde şeriatın mı yoksa aklın mı belirleyici olduğuna dair klasik tartışmalar Allah'ın fiilleri, marifetullah, fetret ehli, adalet ve hikmet gibi meseleler çerçevesinde cereyan etmiştir.⁷⁷³ Yakın dönemde ise tartışmaların, klasik çerçevenin dışına taştığını ve bir zaruret durumu olarak görülen problemin bütün bir hayatı içine alacak şekilde genişlediğini söylemek mümkündür.⁷⁷⁴ Hüsün ve kubhun bir taraftan kelâmî, fıkhi ve ahlâki yönlerinin bulunması diğer taraftan da Müslümanların bu hususları kendi bilgi kaynaklarının yanı sıra başka bilgi kaynaklarını da devreye sokarak çözüm arayışında bulunmaları ya da bulunmak zorunda kalmaları, klasik dönemdeki sınırlarının aşılmasında ciddi tesir edecektir.

Bu çerçevede yakın dönem hüsün-kubuh tartışmaları, klasik görüşlerin devam ettiği bir dönem olmakla birlikte bütünüyle akli ve bilimsel bir istikametle de takip edildiği ve buna bağlı olarak yeni metotların tedavüle sokulduğu bir dönem olmuştur. Akli ve bilimi merkezi ve otoriter bir noktada gören bu tür yaklaşımların Cumhuriyet öncesine uzanan bir tarihi olmasına karşılık Cumhuriyetle birlikte belirginleştiği ve netleştiği de görülmektedir. Bu doğrultuda Cumhuriyet döneminde Batı'nın bilgi kaynakları, değer ve normları, bazı kesimlerce mutlak bir gerçeklik olarak algılanmış ve bir şeyin iyi veya kötü olarak nitelenmesi bu esaslara göre belirlenmiştir. Bununla birlikte dönemin diğer tartışmaları gibi meselenin ele alınması ve anlaşılmasında bir yeknesaklık olmadığı da aşîkârdır. Hüsün ve kubhun, dönemdeki ahlâk, hukuk, kaza, kader ve irade tartışmalarının merkezinde yer alması, meseleyi çok yönlü ve karmaşık

⁷⁷¹ Akli, şeriat koyucu olarak kabul etmek, din ve şeriattan müstağni kılmak demek olduğunu belirten Seyyid Bey, Mu'tezile'nin dahi böyle bir görüşte olmadığını düşünmektedir. Seyyid Bey, *Usûlü'l-Fıkıh Dersleri Mebahisinden İrade, Kaza ve Kader*, 212.

⁷⁷² İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", 60, 62.

⁷⁷³ Rıdvan Özdiñç, *Akl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 217.

⁷⁷⁴ İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", 87.

bir hale getirdiği gibi probleme dair yaklaşımları da çeşitlendirmiştir. Özellikle hukukla olan irtibatları, modern hukuka intikal edilmesinde bir imkân olarak görülmüştür. Bu noktada Seyyid Bey'in hem meselenin çok yönlü oluşuna ve zorluklarına hem de çözüm olarak Mâtürîdî-Mu'tezilî görüşleri tercih etmesindeki saiklere işaret eden ifadelerine intikal etmek isabetli olacaktır:

“İşte bu meseleye (hüsün ve kubuh meselesi) denir ki gerek ilm-i kelâmın ve gerek ilm-i usul-i fıkıhın en mühim mebahisindendir. Ve aynı zamanda hem ahlâk, hem de hukuk felsefesinin üssü'l-esâsıdır. İrade-i beşer ve kaza ve kader meselelerinde olduğu gibi ulemâ-i İslâm, bu meselede de ihtilafa düşmüşlerdir. Zaten bu hüsün ve kubuh meselesi, irade meselesinin tetimmâtındandır. Onun içindir ki, irade-i beşeri inkâr veya ıztırârî olduğunu iddia edenler, nefsi'l-emirde iyilik ve kötülüğün vücudunu inkâr etmişlerdir. Bilakis, irade-i beşerin vücuduna ve gayr-i ıztırârî olduğuna kail olanlar da, husun ve kubuhun nefsi'l-emirde mevcut olduğuna zahib olmuşlardır. Binaenaleyh bu meselede Eş'arîler Cebriye ile, Maturîdiler de Mutezile ile birleşmişlerdir. Gerçi Maturîdilerle Mutezile arasında irade meselesinde olduğu gibi, ufak bir ihtilaf-ı nazar vardır. Fakat bu zikre şayan olmayacak derecede ehemmiyetten ârîdir. Ve hakiki olmaktan ziyade lâfzîdir. Nizâ'-ı lâfzî kabildendir.”⁷⁷⁵

Klasik kelâmda problem, Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki görüş farklılığına işaret edilerek ele alınmakla birlikte Sünnî düşüncenin meselede hemfikir olmadığı da aşikârdır.⁷⁷⁶ Bu çerçevede Hanefî/Mâtürîdî geleneğin bir tarafıyla Eş'arî/Selefî diğer tarafıyla da Mu'tezilî görüşlerle örtüşen fikirlere yer verdiği bilinmektedir. Bu durum dönemde yapılan yeni tasnifler için de bir dayanak olmuştur. Zira Seyyid Bey'in Mâtürîdî ile Mu'tezile arasındaki görüş farklılıkları önemsiz görerek bu iki ekolü benzer bir noktada değerlendirmesi bu bakışla alakalıdır. Bu doğrultuda klasik dönemde Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında cereyan eden hüsün-kubuh tartışmaları, dönemde Eş'arî/Selefî ve hatta Cebriye ile Mâtürîdî/Mu'tezilî karşıtlığında inşa edilmiştir. Tarafların bu şekilde belirlenmesinde, kelâm ekollerinin hüsün ve kubuhla ilgili görüşlerinden ziyade kader ve irade meselelerine bakışları belirleyici olduğu Seyyid Bey'in ifadelerinden anlaşılmaktadır. Dönemdeki mütefekkirlerin yaklaşım şeklinin bir benzeri de ulemanın meseleyi okuma biçiminde ortaya çıkmaktadır. Zira hüsün ve kubuhun şer'î olduğu fikrini savunanların, yaptıkları tasniflerde Mâtürîdîleri, Ehl-i

⁷⁷⁵ Seyyid Bey, *Usûlü'l-Fıkıh Dersleri Mebahisinden İrade, Kaza ve Kader*, 212.

⁷⁷⁶ İzmirli İsmail Hakkı, “Fıkıh ve Fetâvâ”, *Sebilürreşad*, 12(292), 1332, 95.

sünnet'in dışında konumlandırımları, Seyyid Bey'in ikili tasnifini tahkim edecek mahiyettedir. Bu çerçevede eşyadaki güzellik ve fenalıkları Allah'ın takdir ettiğini belirten hadise istinat eden Kamil Miras'ın, Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki temel ayrımın da eşyanın bizatihi kendisinde hüsün-kubhun bulunup bulunmamasından kaynaklandığını vurgulayarak ele alması dikkat çekicidir. Bu yaklaşımıyla Kamil Miras, hüsün ve kubhun eşyanın bizzat kendisinde olduğunu düşünen Mâtürîdî görüşü hesaba katmayan Sünnî bir çerçeve çizmektedir. Belki de Seyyid Bey gibi Mâtürîdîlerin bu husustaki görüşlerinin Mu'tezile ile olan yakınlığını düşünerek bu iki ekolü bu mesele özelinde birlikte değerlendirmektedir. Bunlarla birlikte dönemdeki âlimler, Mu'tezile üzerinden aklın bir otorite merkezi haline getirilmesine de mesafeli yaklaşacaklardır. Bu noktada Kamil Miras'a göre hadiste verilen bilgiler, hüsün kubuh meselesinde Eş'arî/Selefi görüşlerin isabetli diğer görüşlerin ise hatalı olduğuna dair önemli bir delildir.⁷⁷⁷

Burada zamanın hissiyatına ve getirdiklerine uygun olarak diğer itikadi mevzularda olduğu gibi bu meselede de Eş'arî geleneğe mesafeli bir tutum takınıldığını da söylemek mümkündür. Nitekim Eş'arilik, geleneksel hüsün-kubuh tartışmalarının tam da merkezinde olmasına rağmen dönemin hissiyatıyla örtüşen bir şekilde problemin dışında konumlandırılmış ve meselenin şer'i istikamette çözümleri Selefiyye üzerinden yapılan bir okumayla temellendirilmiştir. Hatta problemi aklî bir çerçevede çözen Mu'tezilî görüşlere itirazlar da bu hat üzerinden gelişmiştir. Selef'in bu şekilde öne çıkarılmasında, dönemde söz söyleyen âlimlerin kendilerini büyük oranda Selefi bir çizgide tanımlamış olmalarının etkisi muhakkaktır. Bu noktada Yaltkaya'nın meseleyi ele alış şekli ve ilişkilendirdiği alanlar döneme ait önemli işaretler taşımaktadır. Yaltkaya, hüsün ve kubhu akli veya şer'î olarak görmenin esasında Allah'a bir zorunluluk atfedip atfetmeme meselesi olduğunu düşünmektedir. Daha açık ifade edecek olursak bir şeyin iyi veya kötü olduğu akılla tespit edilebilir demek Allah'ın fiillerinde vücubiyeti kabul etmek anlamına gelir. Yaltkaya'nın meseleyi vücûbalellah

⁷⁷⁷ “Ehl-i Sünnet'in bu tezi (Güzel, Allah emretti de öyle güzel oldu. Çirkin de Allah nehyetti de öyle çirkin oldu) cümlesiyle ifade olunur. Mu'tezile'ye göre Allah emretmezden önce de beşer idraki eşyadaki güzelliği anlar. Ve Allah ne'muru-bih güzel olduğu için emretmiştir. Mu'tezile'nin tezi (Güzel, güzel olduğu için emir, fena da çirkin olduğu için nehyolundu) cümlesiyle hulâsa olunur. Bu izahımızdan sonra hadisin birinci fıkrasıyla Ehl-i Sünnet mezhebinin hak, Mu'tezilenin batıl olduğu çok iyi anlaşılır.” Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi (4-12)* 12, (1. bs.), Zeynüddin Ahmet Zebidî, Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından 9, Hüsnütabiat Basımevi, İstanbul 1948, 216.

fikri çerçevesinde algılaması, ister istemez problemin çözümünün şer'î olarak kabul etmesi için de önemli bir dayanak olmuştur. Zira Mu'tezile, Allah'ın fiillerine bir zorunluluk hamlederken Ehl-i sünnet düşüncesi böyle bir zorunluluğu hiçbir dönemde kabul etmeyecektir. Hüsün ve kubhun akli mi yoksa şer'î mi olduğunu, bu kadim tartışmanın bir uzantısı olarak ele alan Yaltkaya'nın, geleneksel hüsün-kubuh tartışmalarında aktif bir konumda olan Eş'arîlikten hareketle cevaplar üretme yerine Mu'tezile-Selefiyye çerçevesinde temellendirme gayreti, hem üslup hem de muhteva açısından oldukça yeni ve dikkat çekici bir durumdur:

“Mu'tezile'deki bu vücut fikri ahlakî sahada büyük bir ehemmiyet kesbeder. Hüsn ve kubh nedir?!.. Hüsn ve kubh aklî midir, şer'î midir?!.. Eğer hüsn ve kubhu akıl tayin ediyor ve bu kıymetler akıldan geliyor ise aklî manasıyla kabih olan fiili hareketten Allah'ı tenzih etmek doğru olur. Binaenaleyh Allah'a yukarıda zikrolunan lütuf-u vâcib kabilinden bi'seti enbiya, taata mukabil sevab ve ma'siyete mukabil ıkab ve kullara eslah olanı halk ve ta'vîz maddeleri vacip olur. Eğer hüsn ve kubhu tayin eden şer'at ise vücut fikri ortadan kalkmış olur. Akli mi'yarı evvel addetmiş olan Mu'tezile'ye göre hayır ve şerri tayin eden mantıktır. Bir şey Allah tarafından emr olunduğu için hayır değil, bilakis hayr olduğu için Allah tarafından emr olunmuştur. Binaenaleyh Allah'a aklen hüsn addedilen şeyleri icra ve aklen, kabih addedilen şeyleri de ademi icra vacip olur. Selefiyye ise tamamen bunlara mukabil vaziyetteydiler. Hüsn ve kubhu aklî değil şer'î telakki ediyorlar idi. Bunlara göre hayr ve hüsn ve şerr ve kabh Allah'ın emr ve nehy ettiği şeylerdir. Hayr ve hüsn ve şerr ve kabhin mi'yarı gayr-i mes'ul olan irade-i ilahiyedir. Hiç bir şey mantıken hayr ve şerr değildir. Katl fiili Allah tarafından men' edildiği için kabihdir. Bir şey hayr olduğu için Allah tarafından emredilmiş değil, belki Allah emrettiği için hayr olmuştur. Bunların ihtilafı birer kelime ile ifade edilmek istenilirse Selefiyye'ye göre eşyadaki hüsn, kubhu şer'î ve Mu'tezile'ye göre keşfidir.”⁷⁷⁸

Öte yandan tartışmayı vücûbalellah fikri üzerinden okumayan dönemin diğer âlim ve mütefekkirleri de konuyu bütünüyle akli olarak nitelemekten kaçınmışlardır. Hüsün ve kubhun belirlenmesinde akli bir otorite olarak görmeyen âlimler, vahiyle desteklenmiş bir akıl fikriyle problemi çözmek istemişlerdir. Örneğin Elmalılı, hüsün ve kubhun akıl ve şahsi tecrübeyle tespit edilemeyeceğini bunun ancak vahye müstenit bir

⁷⁷⁸ Mehmed Şerefeddin (Yaltkaya), “Mu'tezile ve Hüsn ve Kubh”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1 (2), Mart 1926, 115.

bilgiyle mümkün olacağını vurgulamaktadır.⁷⁷⁹ Benzer bir şekilde Akseki de, “*Akl, hakikati mutlakayı muhîr olmadığı cihetle, ne hakikat üzerinde, ne de hayr-ü şerde, husnî kubuhte müstakil bir hâkim değildir*”⁷⁸⁰ fikrini savunmakta ve aklın hatalardan korunmasını vahye istinat etmekle mümkün olacağını söylemektedir.⁷⁸¹ Ömer Nasuhi ise, gerek aklın herkes için sabit bir yapısının olmaması-yani birinin güzel dediğine diğer birinin çirkin demesi gibi- gerekse olay ve nesnelerin birbirlerinden farklı mahiyette ve tarzda olması, hüsün ve kubuh meselesinde kısmen belirleyici olmasına imkân verdiğini düşünmektedir. Ömer Nasuhi’ye göre tam olarak neyin iyi veya neyin kötü olduğu ve hangi fiillerin sevap hangilerin cezayı gerektirdiği ise ancak peygamberler ve onların getirdiği yüce mesajlar sayesinde bilinebilecek ve anlaşılabilir. ⁷⁸²

Hüsün ve kubhun bilinebilmesinde aklın yegâne ölçüt olmadığına ve mutlaka bir vahiy bilgisine ihtiyaç duyulduğuna dair vurgular, hem Mâtürîdî hem de Eş’arî/Selefi yoruma yakın durulduğunu göstermektedir. Esasında bu bakışla geleneksel Mâtürîdî-Mu’tezilî bir yorumun da yakalandığını söylemek mümkün olabilir. Nitekim yukarda da ifade ettiğimiz gibi geleneksel hüsün kubuh tartışmalarında Mu’tezile’nin bütünüyle akli bir çizgi takip etmediği bilinmektedir. Bu durum âlimler için akıl ile şeriat arasında bir denge kurma fırsatı da sunmaktadır. İzmirli’nin meseleyi ifade biçimi de kurulan bu dengeye dair önemli bilgiler ihtiva etmektedir.

“*Tarîk-ı şer’î akli bulamadığı hatırlardan, afetlerden kurtarmak için nûr-ı İlâhî ile teyîd olunmuş bir tarîk-ı müstakîmdir. Tarîk-ı şer’î akli hicrden kurtarır, bütün ahkâmında akla hitab eder, akli medâr-ı teklif kılar. Akli dünyada medhe, ahirette sevaba müstehak olmak demek olan hasenî, bunun zıddı olan kabihî idrak eder. Akli yalnız hâkim olamaz; bir şeyi haram veya vacib kılamaz. Akıl delil, şeri’ hâkimdir, emir ve nehyi tatbik eden; sevab ve ikaba hükmeden şeri’dir. İman billahde tecrübe-i umûmîye şeri’ gibi vücûbû*

⁷⁷⁹ Elmalî’lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*(1-9) 1, 584.

⁷⁸⁰ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 98; Ahlâki ilkeleri izah ederken benzer ifadeleri için ayrıca bkz. Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 25-36.

⁷⁸¹ “*Hulâsa: akıl dediğimiz kuvvet, birçok şeylerde müstakil bir hâkim olmakla beraber nurunu ilhamı ilahinin kaynağı olan peygamberlerden (kudsî akıldan) almadıkça hayr-ü şerre, hıl ve hüürmete tealluk eden bir takım meselelerde hatadan kurtulamaz.*” Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 100.

⁷⁸² Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 167.

ifade eder. Maamafih bazı mezâhib indinde akıl hâkim bile olur, bir şeyi haram veya vacib bile kılar."⁷⁸³

Dönemin mütefekkirleri ise bir denge arayışından ziyade çağın ve siyasi merkezin hissiyatına uygun bir şekilde meseleyi bütünüyle akli bir çerçevede mütalaa etmiştir. Akli bir otorite merkezi olarak kabul eden ve hüsün-kubuh tartışmalarını tarihte hiç olmadığı kadar akli bir noktaya taşıyan bu bakış, aklen doğru olan bir şey dinen de doğrudur yargısı çerçevesinde kurulan bir mantıkla işleyecek ve bu durum giderek dinî alanı tahrip eden bir hal alacaktır.⁷⁸⁴ Örneğin Yörükân, hem Allah'ın bilinmesi hem de peygamber gönderilmesi hususunu akli görerek Mu'tezilî bir görüşe istinat etmektedir. Fakat Yörükân'ın, İslâm'ın en büyük din olmasını da akli olmasına bağlaması ve aklın kabul etmediği şeyleri dinin de kabul etmediğini vurgulaması, hüsün-kubuh tartışmalarını Mu'tezilî/Mâtürîdî bakışın çok ötesine taşıdığını göstermektedir.⁷⁸⁵ Burada mevzu bahis edilen akıl tarihi olarak İslâm düşüncesinin içerisine doğru uzatılamayacak niteliklere sahiptir. Hatta bütünüyle seküler bir çizgide neşvünema bulmuş olmasına rağmen dönemin mütefekkirleri tarafından dinî alanın belirleyicisi olarak da görülmektedir.⁷⁸⁶ Bu yönüyle bir kaziyiye-i muhkeme olarak savunulan bu görüşlerin Yörükân tarafından ifade biçimi dikkat çekicidir:

"Biz aklımızın kabul ettiği şeylere inanırız, sonra dinimizin emrettiği şeyleri yaparız; hakiki Müslümanlık budur. Aklımızın kabul etmediğini kabul etmeyiz. Aklımızın kabul etmediği şeyleri İslâm dini içinde dâhil imiş gibi göstermek isteyenler, dinimize fenalık etmiş olurlar. İslâm dini, bu gibi insanların akılsızca söyledikleri sözlerle kirlenmez. Dinimiz çok temiz ve çok yüksektir."⁷⁸⁷

Cumhuriyet döneminde hüsün-kubuh tartışmalarının ahlâki yönden ele alınması da önemli bir yekûn tutmaktadır. Bir şeyin iyi mi yoksa kötü mü olduğunu belirlemede aklın ve şeriatın yanı sıra yeni bir âmil olarak temayüz eden vicdan üzerinden yapılan

⁷⁸³İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm(I-II)* I, 51-52.

⁷⁸⁴Rıdvan Özdiç, *Akl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 233.

⁷⁸⁵Yusuf Ziya(Yörükân), *İslâm Dini, Beşinci Sınıf-İkinci Kitap*, 8-9.

⁷⁸⁶Öte yandan dinî sahada aklın hâkimiyetini kabul eden Mu'tezilî bir bakışa karşı çıkacak olan Ziya Gökalp, aklın vereceği hükmün zarar ve fayda cinsinden olduğunu; fayda ve zarar ile hüsün ve kubuhun aynı şeyler olmadığını ifade ederek meseleye bütünüyle akli bir zaviyeden yapılan okumaları hatalı bulacaktır. Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İctimâîyyât", *İslam Mecmuası*, 1 (2), 30 Rabiul-evvel 1332 (13 Şubat 1329),(40-44), 41.

⁷⁸⁷Yusuf Ziya(Yörükân), *İslâm Dini, Beşinci Sınıf-İkinci Kitap*, 10; Yörükân'ın akli bir otorite olarak konumlandırılan ifadeleri için ayrıca bkz. Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 24, 26, 74, 178, 192, 193 ve 194; *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Kelâm Dersleri-Ders Notları*, 5; "Vahhabilik", *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 66.

tartışmalar, ahlâki sahanın çerçevesini belirleyecektir. Dinin vicdani bir hadise olarak tanımlanmasıyla da doğrudan ilişkili olarak ortaya çıkan bu bakış, esasında akıl merkezli yapılan tartışmaların bir benzeridir. Tarihî olarak bir geçmişi olmayan bu yaklaşım şeklinin dönemdeki algılanışında ise bir tekdüzelilik olmadığı görülmektedir. Metinlerin iki taraflı inşa edilmesi yani bir taraftan vicdanın ayırt edici bir otorite olduğunun vurgulanması diğer taraftan da salt bir vicdanın iyi ile kötüyü tefrik edemeyeceğinin söylenmesi ve hatta aynı simaların bu iki görüşe de yakın yerde durması meselenin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Ahlâkın kaynağına dair tartışmalardan da bağımsız gelişmeyen bu süreçte dönemin âlimleri, hüsün-kubuh meselesini geleneksel bakışa uygun bir şekilde, değişken unsurlar yerine sabit esaslar üzerine bina etmek isteyeceklerdir.⁷⁸⁸

Bu noktada vicdan ve ahlâkı dine/şeriata istinat ettiren âlimler, vicdan gibi birçok değişkene bağlı bir âmilin iyi ve kötüyü ayırt eden bir otorite olmasını, sabit esaslarla kurulan güçlü bağlarla mümkün görmüşlerdir. Bundan dolayı İsmail Fennî vicdanın, hayır ve şerri tefrik etme istidadına sahip olmadığı gibi güzel ahlâkı da temin etmekten uzak olduğunu belirtmektedir.⁷⁸⁹ Vicdanı fitrî ve garîzi bir meleke/bir hiss-i lâhûtî olarak tanımlayan Akseki ise,⁷⁹⁰ vicdanın fitraten getirdiği özellikleri koruması halinde hayır ve şer için bir ölçü olabileceğini ifade etmektedir.⁷⁹¹ “*Vicdan, bir lâtife ilâhiye olan ruhun bir kuvvetinden, bir hassasından ibarettir. Vicdanımız, mazhar olduğu ilham sayesinde hayrı şerden, saadeti şekavetten tefrika kadir olabilir*”⁷⁹² diyen Ömer Nasuhi de, Akseki gibi bir ruhî hassa olarak tanımladığı vicdanın fitrat özellikleri muhafaza etmesi ve dinî bir çerçevede gelişmesi halinde belirleyici olabileceğini düşünmektedir.⁷⁹³ Akseki’nin vicdanın hüsün ve kubuh tartışmalarında tefrik edici bir âmil olmasını bir kısım şartlara bağlaması ve son raddede hüsün ve kubuhun belirleyicisi olarak dini görmesi, büyük oranda dönemdeki vahiy merkezli yaklaşım şekliyle alakalıdır:

⁷⁸⁸ Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, 36.

⁷⁸⁹ İsmail Fennî(Ertuğrul), *Küçük Kitapta Büyük Mevzular*, 27.

⁷⁹⁰ Akseki, her ne kadar vicdanı fitrî bir meleke olarak kabul etmiş olsa da bu melekenin çeşitli telkinler ve sebepler neticesinde değiştiği, fitraten getirdiği hususiyetleri ve hassasiyetleri kaybettiğini belirtmektedir. Bu hususa dair Akseki’nin açıklamaları için ayrıca bkz. Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîi ve Umûmî Bir Dindir*, 113-114.

⁷⁹¹ Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 36.

⁷⁹² Ömer Nasuhî Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, 8.

⁷⁹³ “*Vicdan, bir nübüvvet menbaından feyezân eden ilâhî bir nurdan müstefit olmalıdır ki bihakkın tenevvür ederek safayı aslisini gösterebilsin.*” Ömer Nasuhî Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, 10.

“İyi vicdana sahip olabilmek için iyi bir din terbiyesi almış, ahlâken çok yükselmiş, terbiyeli muhitlerde yaşamış olmak lazımdır. Binaenaleyh, yalnız başına vicdan, insana ne gaye-i hilkatini bildirir, ne gideceği yolu gösterebilir, ne de hayır ve şerri ayırt edebilir. Aynı zamanda hak ve vazifenin, hayır ve faziletin kâfi derecede miyarı, ne de kuvve-i te’yidesi olamaz. Vicdan dalaletе düşmemek ve yolunu şaşırmamak için kendisine yol gösterecek bir rehberе muhtaçtır ki, o da Vahy-i İlahî’dir; Din’dir.”⁷⁹⁴

Bu çerçevede doğrunun ve gerçekliğin kişiden kişiye değiştiği fikrine mesafeli yaklaşan âlimler, sabit esaslara dayanmayı daha güvenli görmüşlerdir. Hüsün ve kubuh tartışmalarının temeli olarak kabul edilen vicdanın sabit bir esas olmadığı gerekçesiyle tenkit edilmesi de bu durumla alakalıdır. Vicdanın dine müstenit olması halinde belirleyici bir esas olabileceğini belirten âlimlere karşılık dönemin mütefekkirleri ve Batıcı aydınları, dinin dışında gelişebilecek bir ahlâk anlayışını ve sabit esaslardan bağımsız bir vicdan telakkisini mümkün görerek modern bir tavır takınmışlardır.⁷⁹⁵ Bu noktada ahlâkın kaynağı olarak fert, toplum ve akıl gibi unsurlar veya bunlara bağlı olarak lezzet, menfaat, hodkâmlık ve diğerkâmlık⁷⁹⁶ benzeri sübjektif esaslar olduğu fikrine yakın durmuşlardır. Bundan dolayı âlimlerin fitrî ve garîzi bir meleke olarak gördükleri vicdan, toplumun ve aklın ortaya çıkardığı bir kuvvet olarak tanımlanmıştır. Hüsün ve kubhun tayin edicisi olduğu düşünülen vicdan, ister aklın bir tezahürü olarak düşünölsün isterse toplum düzeninden kaynaklanmış manevî bir kuvvet olarak tanımlansın her iki halde de dinden bağımsız veya dinle mesafeli bir şekilde konumlandırılmış olmaktadır.⁷⁹⁷ Bu noktada Ziya Gökalp’ın hüsün ve kubhun şeriat veya akılla değil de, toplumsal bir vicdanla takdir edilebileceğini ifade etmesi dikkat çekicidir:

“Hüsün ve kubuh, maddî nef” ve zarara yani haz ve eleme iki suretle mübayindir. Haz ve elem, ferdî şuurla temyiz olunur. Hâlbuki hüsün ve kubuh, içtimaî vicdanla takdir edilir. Hayvanlar ferdî şuura malik oldukları için haz ve elem duygularıyla mütehassısdırlar,

⁷⁹⁴ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 12.

⁷⁹⁵ Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, 36.

⁷⁹⁶ Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 25.

⁷⁹⁷ Yörökan’ın ifadeleri de bu çerçeveye tetabuk etmektedir. “Ahlâka dair işlerin iyiliğini tayin eden de vicdandır. Vicdan, insan aklıyla toplum nizamının münasebetinden doğmuş manevî bir kuvvettir. Yani, ahlâk da prensip itibarıyla akla ve maslahata dayanır. İbadet konularının iyiliğini takdir eden de akıldır. Yalnız ibadet şeklinin şöyle veya böyle, namazın şu kadar rekât olmasını tayin eden Peygamberin fiilidir.” (...) “Akla ve maslahata uymayan şey hak olmaz. Her hak bir vazife karşılığıdır ve her vazife bir hak karşılığıdır.” Yusuf Ziya Yörökan, *Müslümanlık*, 108-109.

fakat içtimâî vicdandan mahrum oldukları için hüsün ve kubuh mefhumlarından bihaberdirler.”⁷⁹⁸

Nas ve örfün hüsün ve kubuhu belirleyen iki ölçüt olduğunu; nasda vacip ile haramın, örfde ise ma'ruf ve münkerin bulunduğunu ifade eden Ziya Gökalp'in, örfi sahada fiillerin hüsün mü kubuh mu olduğuna içtimâî vicdanın karar vereceğini belirtmesi⁷⁹⁹ Durkheimci bir yaklaşım şekli olarak anlaşılmaya müsaittir. Ayrıca Ziya Gökalp'in öncülüğünü yaptığı örf merkezli bakış, dönemdeki modern hukuk normlarıyla yakınlık kesp etmek için önemli bir dayanak olmuştur. Zira oldukça geniş bir alan açılan örfün dönemsel olarak değişiklik gösterdiğine dair yapılan vurguların bu bakışı tahkim etmeye dönük olduğunu söylemek mümkündür.⁸⁰⁰ Öte yandan İzmirli ise, ahlâki cephesi olmakla birlikte esas olarak fikhî çerçeveden hareket eden Ziya Gökalp'in, örfte geniş alan açan bakışına karşı çıkmış ve hüsün-kubuh'da belirleyici olarak merkeze yerleştirdiği toplumsal vicdan nazariyesinin geçersiz olduğunu ifade etmiştir. İzmirli'ye göre mevzunun ele alınmasında nasla birlikte örfte değil reye yer vermek isabetli olacaktır.⁸⁰¹ Akseki ise İzmirli ile benzer bir şekilde Ziya Gökalp'in meseleyi temellendirme biçimini hatalı görmüş ve toplumsal vicdana istinat ettirilen bir hüsün kubuh telakkisinin birçok mahzurları olacağını belirtmiştir:

*“Menfaatin şahsi değil, içtimâî olduğuna kâil olanların, yani “hayr”ı, “heyet-i içtimâîye nâfi olan”, “ekseriyetin saadetini temin eden şey” diye tarif edenlerin nazariyeleri de birçok noktalardan mûcib-i tenkittir. Bu nazariye de hata âlûdudur.”*⁸⁰²

⁷⁹⁸ Ziya Gökalp, “Hüsün ve Kubuh”, *İslam Mecmuası*, 1 (8) , 25 Cumadelâhire 1332/8 Mayıs 1330, 229.

⁷⁹⁹ Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İctimâîyyât”, 42.

⁸⁰⁰ “Fıkıhın menba'ları ikidir: Naklî şeriat, ictimâî şeriat. Naklî şeriat tekâmülden müteâlidir. İctimâî şeriat ise ictimâî hayat gibi daimî sayrûret halindedir. O halde fıkıhın bu kısmı, İslâm ümmetinin ictimâî tekâmülüne tab'an tekâmül etmeğe yalnız müsteid değil, aynı zamanda mecburdur da. Fıkıhın nususa istinad eden esâsâtı kıyamete kadar sabit ve lâ yetegeyyerdir. Fakat bu esasların nâsın örfüne fakihlerin icmâ'ına müstenit olan ictimâî tatbikatı her asrın icâbâtı hayatiyesine intibak zaruretindedir.” Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İctimâîyyât”, 44.

⁸⁰¹ İzmirli İsmail Hakkı, “İctimâî Usul-i Fıkha İhtiyaç Var Mı?”, *Sebilürreşad*, 12 (298), 3 Recep 1332/15 Mayıs 1330, 212; İzmirli bir diğer yazısında hüsün ve kubuhun tek belirleyicisinin şeriat olduğunu ifade edecektir. İzmirli İsmail Hakkı, “Örfün Nazar-ı Şer'deki Mevkii”, *Sebilürreşad*, 12 (293), 27 Cemaziyelevvel 1332/1 Nisan 1330, 133; İzmirli'nin Ziya Gökalp'e yönelik tenkitleri, kelâmî bir zaviyeden ziyade ağırlıklı olarak fikhî ve ahlâki istikamette gelişecektir.

⁸⁰² Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 30; (Bu görüşte olanlara göre) “Sirkat gibi âharın ırzına hıyanet ve zina gibi, hatta katl-i nüfûs gibi haddi zâtında en büyük rezîlet ve cerîme olan şeyler - heyet-i içtimâîyyeye mazarratı olmadığı veyahud bunların her birerlerinde bir menfaat mütasavver olduğu zaman- fazilet adabına dâhil oluyor. Fâilinin itikadına göre bunlarda heyet-i içtimâîyyenin takib eylediği siyaset nokta-i nazarından bir menfaat oldukça herhalde bu gibi rezâil, fezâil mevkiini ihrâz ediyor. Bazı faziletlerde bilakis rezâilden ma'dud oluyor.” Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 31.

Diğer taraftan geleneksel anlamda Müslümanlar dinin belirlediği çerçevede doğru ve yanlışın ne olduğunu anladıkları gibi hayatlarını da bu düsturlara göre düzenlemişlerdir. Bu bakış açısı aynı zamanda Müslümanların İslâm'a ve onun diğer dinlere ve düşünce sistemlerine olan üstünlüğüne duydukları inançtan kaynaklanmaktadır.⁸⁰³ Modernleşme süresince mevcut üstünlüklerinden şüpheye düşen Müslümanların bir kısmı, kendi kaynakları dışında bir hakikat arayışına girecek ve bu arayış, Cumhuriyetle birlikte mutlak hakikatin Batı'nın ürettiği sistemlerde olduğu fikrine dönüşecektir. Özellikle bu durum, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında dönemin siyasetleri ve aydınları tarafından çok güçlü bir şekilde vurgulanmaktadır. Meselenin bu şekilde seyretilmesinde oryantalist fikirlerin de ciddi etkisi olduğu bilinmektedir. Bu çerçevede İslâm'ı, Eş'arî kelâmı üzerinden ve mahkûm edici bir üslupla ele alan Batılı aydınlar, İslâm'ın bilimsel bir akıl yerine sezgisel bir akla sahip olduğunu, dinî çerçevenin dışında bir düşünce üretmediğini ve bu metodun teolojik sahada olduğu gibi hukuki alanda da işlediğini belirtirler.⁸⁰⁴

Bütün bu saikler, ister istemez hüsün ve kubuh tartışmalarının hem muhteva hem de metot olarak farklı bir noktaya taşınması anlamına gelmektedir. Özellikle hakikatin ve kurtuluşun dinî sahanın dışında olduğu fikrinin güçlenmesinin sonuçlarından biri olarak şer'i hukuk yerine modern hukukun tercih edilmesi, haliyle fıkıhla doğrudan ilişkili olan hüsün-kubuh tartışmalarına tesir edecektir. Meseleyi bütünüyle Batılı bir zaviyeden görmek isteyen siyasi merkez ve Batıcı aydınlar, tartışmayı hiç olmadığı kadar seküler ve akli bir çerçeveye itmiş ve modern Batı normlarınınca iyi kabul edilenler hasen, kötü diye tanımlananlar da kabih olarak nitelemiştir. Bu doğrultuda pozitivizmin tasvir edici akılsallığı, irşat edici ve belirleyici bir konuma çıkarılmıştır.⁸⁰⁵ Böylelikle dinin dışında da hakikat olduğu düşüncesi tek hakikatin din dışılığında olduğuna evrilmekte ve hüsün-kubuh tartışmaları da dâhil birçok mesele muhkem ve sarsılmaz kabul edilen bu yeni esaslar üzerinden tefrik edilmektedir. Bu bakış açısı her ne kadar din dışı bir istikamette şekillense de mevzunun izah şeklinde şu veya bu şekilde dinî kavramlara yer verildiği de görülmektedir. Bu çerçevede Mustafa Kemal Paşa'nın 22.IX.1924 tarihinde Samsun'da yapmış olduğu konuşması, Cumhuriyet ideolojisinin

⁸⁰³ Rıdvan Özdiñç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 214.

⁸⁰⁴ Hamilton A. R. Gibb, *İslâm'da Modern Eğilimler*, 85-86.

⁸⁰⁵ Zerrin Kurtoglu, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset", Yasin Aktay (Ed.), *Türkiye'de Siyasî Düşünce/İslamcılık-6*, İletişim Yay., İstanbul 2011, 206.

neyin iyi veya kötü olduğunu belirlemede otorite olarak gördüğü merkezlere dair önemli vurgular içerdiği gibi mevzunun dinî kavramlarla ifade edilme biçimine de bir örneklik teşkil etmektedir:

*“Dünyada her şey için, medeniyet için, hayat için, muvaffakiyet için en hakikî mürşit ilimdir, fendir. İlim ve fennin haricinde mürşit aramak gaflettir, cehalettir, dalalettir. Yalnız; ilmin ve fennin yaşadığımız her dakikadaki safhalarının tekâmülünü idrak etmek ve terakkiyatını zamanla takip eylemek şarttır.”*⁸⁰⁶

Bundan dolayı bütün hukuki ve sosyal düzenlemeler bu bakış açısına mutabık bir şekilde inşa edilmiş, dönemin bilim ve akıl merkezli teşekkül eden tasavvurun hüsün-kubuh hususunda yaptığı temel ayrım takip edilmiştir. Böyle bir yaklaşımın gelişmesinde, dinî alanı inanç, ibadet ve ahlâkla sınırlandıran; siyasi, hukuki, sosyal ve kültürel alanlardan tecrit eden bir din anlayışının inşa edilmiş olmasının büyük katkısı vardır. Veya cümleyi tersinden kuracak olursak bu şekilde kurgulanan dinî alan zorunlu olarak böyle bir metodu ortaya çıkarmıştır. Bu sayede dönemin siyasi merkezi ve Batıcı aydınları dinin müdahil olamadığını düşündükleri sahaların bilimci ve akılcı bir çerçevede teşekkülünde meşru bir zemin elde etmişlerdir. Dinî açıdan da bu bakışın meşru bir zemini olduğunu düşünen mütefekkirler, meseleyi bir din-bilim çatışmasına mahal vermeden çözmek için hukukun ihtiyaç ve maslahat temelli olduğunu ve bu esasların değişmesiyle kural ve kaidelerinde değişebileceği fikrine yaslanmaktadırlar.⁸⁰⁷ Burada dinî metinler ile modern hukukun benzer esaslar ve kaygılara dayandığının vurgulanması da önemlidir.⁸⁰⁸ Böylelikle devletin hukuksal sistemi, modern hukukun normlarına uygun olarak inşa edilirken hem bilimsel hem de dinî bir çerçevede kalınmış olmaktadır.⁸⁰⁹ Bu tavır, dinî yorumların kolaylıkla aşılarak siyasi ve sosyal yorumlara intikal edilmesine de önemli imkânlar vermiştir. Yusuf Ziya Yörükân'ın ifadeleri mevcut anlayışı yansıtmaya açısından önemlidir:

⁸⁰⁶ Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri (I-III) II, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu-Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2006, 202.

⁸⁰⁷ Yusuf Ziya Yörükân'ın adeletin akılla ilgili olan kısmının hiçbir dönemde değişmediğini fakat dinle veya kanunla ilgili bölümlerinin ise zamanla değiştiğini ifade etmesi de bu duruma dair bir vurgulamadır. Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 122.

⁸⁰⁸ Bir İslâm Hukuku hocasının tespiti bu durumu desteklemektedir. Bu meselenin ayrıntısı için bkz. Şakir Berki, “İslâm Hukukunda Adalet Esasları ve Adalet Teşkilatı”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI (I- IV), 1957, 40.

⁸⁰⁹ Yörükân'ın, evlenme ve boşanmaya dair meseleleri bir taraftan medeni hukuka diğer taraftan dinî çerçeveye uygun bir şekilde ele almaya çalışması, dönemin aydınlarının idare-i maslahatçı bakışlarını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 116.

“...Müslümanlıkta her işte böyle sebep ve maslahata bakılır. Eğer riba insanı mahve sürüklüyorsa şüphesiz haramdır. Eğer banka muamelesi gibi hayra götürürse faydalıdır. Yasak değildir. Bankaya para yatıranlara kura ile ikramiye verilir, bunun kimseye zararı olmadığı için bunu da aynı sebebe binaen kumar saymak doğru değildir.”⁸¹⁰

Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslâm'ın da bireyselleşmesi ve vicdanlarla sınırlı olması gerektiğini savunan Cumhuriyet'in kurucu kadroları, terakkinin diğer bir ifadeyle muasır Batı medeniyeti seviyesine çıkmanın ancak pozitif bilimlerle mümkün olacağını düşünmüşlerdir. Bu çerçevede dinin hukuki, ahlâki, ekonomik, kültürel ve sosyal alanlarda müdahil olamayacağı, bu alanların sadece bilimsel bir bakışla dizayn edilebileceği vurgulanmıştır. Bu yaklaşım şekli dönemdeki hüsün-kubuh meselesinin de dinî çerçeveden ziyade pozitivist ve seküler bir düzlemde tartışılmasına neden olmaktadır. Siyasi merkezin arzuladığı akli ve bilimsel yorumların giderek merkezileşmesi karşısında mütefekkirler, akli olan ile dinî olanın aynı şey olduğunu belirten ifadeleri tercih etmişlerdir. Aklın kabul ettiği şeyleri dinin de kabul ettiği ve İslâm'ın bir akıl dini olduğunu vurgulayan metinlerin yaygınlaşması tam da bu yaklaşımla örtüşmektedir.

Dinî sahanın zayıfladığı, gelecekte dinlere ihtiyaç olup olmadığının tartışıldığı ve hakikatin dinî çerçevenin dışında olduğu fikrinin giderek güçlendiği bir ortamda meseleye eğilmek zorunda kalan âlimler, dinin gerekliliğine ve işlevlerine vurgu yaparken hüsün-kubuh tartışmalarına intikal ederek bir çıkış bulmaya ve problemi dinin lehine olabilecek şekilde çözmeye çalışmışlardır. Bundan dolayı bir şeyin iyi veya kötü olduğunun ilâhî emir ve yasaklarla belli olabileceği ya da dinî açıdan emredilen şeylerin faydalı ve iyi, nehyedilen şeylerin de zararlı ve kötü olduğu fikri, dinin rehberliği ve gerekliliği üzerinden savunulmuştur. Dönemde sıklıkla karşılaşılan abdest, namaz ve oruç gibi ibadetlerin sağlık açısından ne kadar önemli olduğunun izah edilmesi ve dinî metinlerde yer alan bilgilerin esasında bilimsel bir hakikate işaret ettiğinin belirtilmesi, inşa edilen bu savunmacı metoda işaret etmektedir.⁸¹¹

Dinin emir ve yasaklarının modern dönemin iyi-kötü algılayışıyla örtüştüren bu yaklaşım şeklinde, etkin ve fail olan taraf devrin kabulleri, bilimsel algılayışı ve değişen

⁸¹⁰ Yusuf Ziya Yörük, *Müslümanlık*, 130-131.

⁸¹¹ Bu duruma dair örnek bir yaklaşım için bkz. Celal Saraç, *Radyo'da Dinî ve Ahlâkî Konuşmalar*, Diyanet İşleri Reisliği Yay., Ankara 1959, 44-47.

şartları olduğu da görülmektedir. Dinî taraf büyük oranda diğer tarafa uyum göstermeye çalışan, onların iyi dediklerine esasında biz de iyi diyoruz diyerek yetişmeye çalışan bir konumdadır. Dinin gayesini izah ederken benzer bir noktadan hareket edecek olan âlimlerin de, dinin emirlerinin bütünüyle hayr olduğunu belirtmeleri, İslâm'ın modern dünyanın iyi-kötü algılayışıyla ters düşmediğini göstermeleri amacına matuftur. Bunun için de hüsün ve kubuh meselesinin şer'î olduğunu savunan âlimler, dinin mevcut konumunu tahkim etme fikriyle de hareket etmişlerdir.⁸¹² Dönemin âlimlerinin hüsün-kubuh tartışmalarını, bir tür dinî savunma şekline dönüştürmesine karşılık mütefekkirler daha rahat bir tavırla akli ve bilimi otorite kabul eden bir çizgide yer almış ve İslâm'ın bir akıl dini olduğunu, akli olmayan şeylerin esasında dinî de olmadığını ifade ederek meseleyi izah etmişlerdir.

3.3. NÜBÜVVET

İslâm itikadının ikinci önemli esası olarak kabul edilen nübüvvet bahsi, ulûhiyet meselesiyle doğrudan ve kuvvetle ilişkili bir mevzudur. Gerek geleneksel gerekse modern dönemde ilâhî vahye istinat etmeyen ulûhiyet fikrinin sahih bir tevhit akidesi olamayacağına görüş birliği vardır. Bundan dolayı nübüvvet bahsini ele alan âlimler, meseleyi bir taraftan Allah'ın sıfat ve fiillerinin bir neticesi diğer taraftan da sahih bir ulûhiyet telakkisinin zaruri şartı olarak göreceklidir.⁸¹³ Allah'ın kâinata bir tür müdahalesi olan nübüvvet kurumu, aynı zamanda epistemolojik yönleri ağır basan bir mevzu olarak da temayüz etmiştir. Bundan dolayı geleneksel nübüvvet tartışmalarında, mesele büyük oranda Allah'ın sıfat ve fiillerinin bir tezahürü olarak görülmekle birlikte insanoğlunun gerek fitraten gerekse tecrübeyle elde edeceği ve geliştireceği melekelerin dünyada başarı, ahirette de kurtuluş için yeterli olup olmaması istikametinde de tartışılmıştır.

⁸¹² "...dinin gayesi, beşeriyetin ebedi saadeti ve hayatın ebedileşmesidir. Bunun içindir ki dinin emir ve sevk eylediği şeyler mutlaka ve bizatihi hayır(hayri âlâ) ve fazilettir, hal ve istikbalde felah ve seadeti mucibtir, bunların her birisi insanın ihrâzı kemal etmesine vesiledir. Dinin yasak ettiği şeyler de her halde şerdir, kötüdür; kemal mertebesine yükselmeye manidir." Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 64.

⁸¹³ Bkz. Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 68; Akseki'nin peygambersiz sahih bir ulûhiyet fikrinin teşekkül etmeyeceğini belirten görüşlerinin ayrıntısı için ayrıca bkz. A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 112; Elmalılı M. Hamdi Yazır, "Dîbâce", *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, XLI.

Bu çerçevede Eş'arîler, peygamber gönderilmesinin Allah'ın fiillerinden biri olduğunu, bunun içinde diğer fiilleri gibi vacip veya müstahil olarak değil mümkün diye nitelenebileceğini belirtirler. Allah'ın fiillerinde her hangi bir illet ve gaye aranmayacağını düşünen Eş'arîlere göre Allah'ın mümkün bir fiili olan peygamber göndermesi de ele alınan ilâhî meşiyet ve iradeye dayanmaktadır.⁸¹⁴ Mâtürîdîler ise, mevzuyu ulûhiyetin yanı sıra insanın dünya ve ahiret yaşantılarıyla ve buna bağlı ihtiyaçlarıyla alakalı değerlendireceklerdir. Meseleyi, Eş'arîler gibi Allah'ın bir fiili olarak gören Mâtürîdîler, konuyu genel sistemlerine uygun olarak hikmet merkezli düşünecek ve ilâhî fiillerin bu hikmet çerçevesinde anlaşılması gerektiğini ifade edeceklerdir. Diğer taraftan peygamber göndermekle dünyada murat ettiği ve belli bir zamana kadar sürmesini dilediği sistemin devamının sağlandığı ve bunun için gerekli olan usul ve esasların belirlendiğini belirtmişlerdir. Bu çerçevede Mâtürîdî düşünce nübüvvetin gerekliliğini Allah'ın varlığının ve hikmet merkezli fiillerinin bir tezahürü olarak görmenin yanı sıra insan merkezli bir yaklaşımla dünya hayatının bir şekilde ve düzenli olarak devamı için geçerli kural ve kaidelerin bilinme gerekliliği üzerinden temellendirmiştir.⁸¹⁵ Hüsün ve kubuh meselesinde değindiğimiz gibi Mu'tezile âlimlerinin önemli bir kısmı ise, aklın bütün hadiselerde ve fiillerde mutlak otorite olmadığını ve bundan dolayı aklın bazı fiillere değer biçmede aciz kalabileceğini düşünmektedir. Bu duruma bağlı olarak Mu'tezile nübüvveti, aklın aciz kaldığı ve anlamakta tereddüde düştüğü alanların aşikâr kılınması gerekliliğinin bir neticesi olarak değerlendirmiştir. Peygamber gönderilmesini Allah'ın bir fiili olarak görmenin yanı sıra daha çok insan açısından değerlendiren Mu'tezile, kendi düşünce sistemine mutabık bir şekilde, mevzuyu büyük oranda adalet esasına ve bununla doğrudan ilişkili olan vücubalellah fikrine dayandırmaktadır.⁸¹⁶

Netice itibariyle geleneksel dönemdeki nübüvvet bahsi, bir yönüyle Allah'ın sıfat ve fiili olarak diğer yönüyle de hüsün-kubuh tartışmalarını da içine alan epistemolojik bir mesele olarak gelişmiştir. Bununla birlikte nübüvvetin imkânını kabul etmeyen ve akıl sahibi insanlara Allah'ın peygamber göndermesini Allah'ın hikmetine uygun

⁸¹⁴ Mustafa Akçay, "Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (3), 2001, 222-223 ve 232.

⁸¹⁵ Bkz. Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 222, 223, 224 vd.

⁸¹⁶ Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse/Mu'tezile'nin Beş Temel İlkesi*(1-2) 2, 422-426.

olmadığını düşünen Berâhime'ye verilen cevaplar,⁸¹⁷ klasik dönemde nübüvvetin imkân ve gerekliliğine dair tartışmalara istikamet vermiş ve ispat metotlarının da şekillenmesine etki etmiştir. Buradan hareketle insanlar, neyin iyi ve kötü olduğunu bilmenin yanı sıra bu fiillerin hem dünyada hem de ahiretteki mükâfat ve mücazat cinsinden karşılıklarını da bilme ihtiyaç ve istekleri mevzunun akli bir temele istinat etmesini zorunlu kılmıştır. Öte yandan peygamberlerin elinde tecelli eden harikulade hadiselerin ve vahiy olarak getirdiklerinin beşerî bir hususiyet göstermemesi de meselenin dinî çerçevesini belirlemiştir.⁸¹⁸ Bu hususların yanı sıra peygamberlerin üstün bir ahlâk ve yaşantıya sahip olmaları ve gönderildikleri kavimleri de bu doğrultuda inşa etmeleri, gerek akli ve gerekse dinî alanla doğrudan ve dolaylı yollardan irtibatlı, psikolojik ve sosyolojik yönleri de kuvvetli bir ispat yöntemi olarak belirecektir.⁸¹⁹

3.3.1. Nübüvvetin İmkân ve Gerekliliği

Mevzunun klasik dönemdeki muhteva ve üslubunun modern dönemde de bir şekilde devam ettiğini, fakat tartışmanın muhteva ve üslubunda bir takım değişikliklerin olduğunu söyleyebiliriz. Klasik devirdekine benzer bir şekilde nübüvvetin imkân ve gerekliliğine dair delillendirmeler yapan âlimler ve mütefekkirler, özellikle ulûhiyetle karışmış bir nübüvvet telakkisinin yanlışlığı üzerinde durmuşlar ve meseleyi diğer dinlerle mukayese ederek mütalaa etmişlerdir. Tartışmanın dinler arası bir mukayeseye dönüşmesinde mevzunun Hz. Peygamber üzerinden konuşulmasının da önemli etkisi olduğu izahtan varestedir. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in peygamberliğine dair itirazlar ve bu itirazlara verilen cevaplar dönemdeki nübüvvet bahsinin önemli bir yönünü oluşturacaktır. Bilhassa İslâm'ın nübüvvet anlayışını modern dönemle uyumlu gösterme tedirginliği, âlim ve mütefekkirleri akli ve mantıki izahlar yapmaya zorlayacaktır. Cumhuriyet dönemi nübüvvet anlayışında oldukça yeni olarak zikredebileceğimiz bir diğer husus da dönemin siyasi, sosyal ve dinî alandaki istikamet

⁸¹⁷ Bkz. M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 111.

⁸¹⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 222-232.

⁸¹⁹ İzmirli, Hz. Peygamber'in üstün ahlâkı ve yaşantısının peygamberliği için önemli bir delil olduğunu ifade edecektir. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm(I-II) I*, 17-18; İzmirli, Hz. Peygamber'in çocukluk yılları dâhil bütün bir yaşantısının nübüvveti için bir delil olduğuna dair ayrıntılı izahlar da yaptığı da bilinmektedir. Bu izahların ayrıntıları için ayrıca bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *el-Cevâbü's-sedîd fî beyânî dîni't-tevhîd*, 38-45; Râzî ise, peygamberlerin üstün bir kişiliğe sahip olmalarını nübüvveti ispat delilleri içerisinde en zayıfı olarak görecektir. Bu tür delillerin insanı insandan ayırt ettiğini fakat nübüvvet gibi bir kurumu ispat etmede yeterli olmadığı belirtir. Bu metodun bazı âlimler için geçerli bir yol olduğunu düşünen Râzî'nin görüşlerinin ayrıntısı için bkz. Fahreddîn Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, 208, 212.

değişikliğine paralel bir şekilde oldukça seküler/laik, müsamahakâr ve aynı zamanda insani hususiyetleri ön plana taşınmış bir peygamber portresinin çizilmesidir.

Dönemin önemli isimleri, nübüvvetin gereklilik ve imkânını klasik dönemdeki gibi Allah'ın bir fiili olarak değerlendirmekle birlikte meseleyi büyük oranda insani cepheden ve epistemolojik gereklilikten hareketle temellendirmeleri,⁸²⁰ ister istemez mevzunun hüsün-kubuh tartışmalarını hesaba katarak konuşulmasını gerektiriyordu. Burada şu hususu hatırlatmalıyız ki geleneksel hüsün-kubuh tartışmaları, dinî hükümlerle birlikte nesnelerin özellikleri ve bunları tanımada aklın rolü ile ilâhî fiillerdeki gaye ve hikmetin vurgulanması çerçevesinde cereyan etmiştir. Bu doğrultuda marifetullah ve fetret ehli gibi konulara da değinilmiş ve insanların ilâhî mesajlardan habersiz olduğu durumlarda akıl ve muhakemesinden dolayı bir sorumluluğu olup olmadığı konuşulmuştur. Modern dönemde ise meselenin, bütün bir hayatı içine alacak şekilde genişletildiği de hesaba katılmalıdır.⁸²¹

Bu noktada dönemin âlimleri, fetret ehlinin Allah'ı bilip bilmemesiyle sınırlı bir hüsün-kubuh tartışmasında aklın bir sorumluluk doğurduğunu kabul ederek Mâtürîdî görüşü tercih ederken, akli hayatın bütün alanlarının belirleyicisi noktasına taşıyan modern dönemin algısına karşılık meseleyi şer'î bir çerçevede değerlendireceklerdir. Bu yaklaşımlarıyla âlimler, esasında Selefî ve Eş'arî bir tercihte bulunmanın yanı sıra Mâtürîdî ve Mu'tezilî bir tavır da sergilemiş olacaktırlar. Bu duruma istinaden modern dönemde hüsün ve kubuh meselesine verilecek cevapların nitelikleri, bir anlamda nübüvvetin gerekliliği için verilecek cevaplar anlamına geliyordu. Bundan dolayı âlimler, hüsün ve kubuhu her ne kadar akli bir çerçevede izah etseler de, sadece akılla bütün meselelerin halledilmesinin imkânsız olması, tartışmayı şer'î istikamette çözümleyen yorumların da bir şekilde merkezde kalmasını sağlamış ve gerek dünyevi gerekse uhrevi hayat için gerekli olan bilginin elde edilmesi, nübüvvet müessesine yani şer'î esaslara bağlanmıştır.

⁸²⁰ "...ruhun ebediliği bilgisi –yeni doğan çocukların kendilerine öğretilmeksizin annelerinden süt emmeyi bildikleri gibi- biz de tabîî bir ilham, cibillî ve fitrî bir bilgidir. Bunun içindir ki herkes ölmeyen bu ruhun nasıl ve ne suretle saadet ve necat bulacağını ve yine sezdiği uhrevî azaptan nasıl kurtulacağını öğrenmeye içten içe bir ihtiyaç ve iştiağ duymaktadır. Ruh ve ruhun bu ihtiyacı gördüğümüz şahadet âleminden değil havassımız ile idrak olunmayan gayb âlemindendir. Fizikten değil, fizik üstünden gelmektedir. Kendimize en yakın olan dünya hayatımızda bile doğru bir yoldan gitmeğe aklımız yetmeyerek elimizden tutacak kimselere muhtaç olduğumuz halde tabiatüstü olan ve yüksek cazibesi ile vicdanlarımıza hâkim bulunan bir âlem hakkında bizi tenvir edecek bir zata ihtiyaç bulunduğunu kim inkâr edebilir?" M. Şerefeddin Yalçın, *Dinî Makalelerim*, 59.

⁸²¹ İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", 87-88.

Diğer taraftan aklın yegâne otorite olduğunu ve her türlü iyi ve kötünün tefrik edicisi olarak kabul edildiğini iddia etmek, nübüvvetin geliş amacını temellendirmek açısından bir takım zorlukları beraberinde getireceğinin farkında olan dönemin âlimleri, meseleyi ağırlıklı olarak şer’î çerçevede temellendirmişlerdir. Bu noktada peygamberlerin gönderiliş amacının insanlara hayır ve şer olan şeyleri açıklamak olduğunu ifade eden⁸²²Yaltkaya, insanların bilgilerinin esasının ilâhî mesaja dayandığını ve bu mesajların en mütakâmilinin de Kur’an olduğunu belirterek⁸²³ esas bilgi kaynağının nübüvvet merkezli olduğunu vurgulayacaktır. Elmalılı’da sadece akla istinat ederek dinî/imani meselelerin vuzuha kavuşamayacağını, mutlak surette bir peygamberin gerekli olduğunu Hanefî/Sünnî gelenek üzerinden ifade etmiştir.⁸²⁴

Akseki ise, sosyal bir varlık olarak nitelediği insanın vicdan, akıl ve duyularla dünya-ahiret saadetini elde edecek bilgiyi temin edemeyeceğini belirtir.⁸²⁵ Özellikle akli bir otorite merkezi olarak kabul edenlere karşı, aklın herkeste eşit seviye ve miktarda bulunmadığını düşünen Akseki, böyle bir melekenin insanlara maddi ve manevî bir mürşitlik yapamayacağını ve bundan dolayı da peygamber gönderilmesinin elzem olduğunu ifade edecektir. İnsanoğlunun ebedî bir saadeti aradığını ve bu saadete akıl gibi nakıs rehber ve mürşitlerle ulaşmanın mümkün olmadığını da ifade eden Akseki’ye göre, bu tür ebedî hedeflere ancak yanılmaz ve kâmil bir mürşitle yani peygamberlerle ulaşılır.⁸²⁶ Hatta Akseki, sadece akla istinat etmenin insan için bir felaket olduğunu ve insanları hem bu felaketten hem de pek çok muammadan sadece ilâhî vahyin kurtarabileceğini şu şekilde ifade edecektir:

“Evet, dinler tarihi bize gösterir ki: hilkatin tâ başlangıcından itibaren kendi aklile hareket etmek isteyen veya herhangi bir sebeple doğru yoldan sapmış olan insan kütlelerini düştüğü karanlık çukurundan çekip selamete çıkaran ancak peygamberlerin irşadı, vahy-ü ilhama müstenid tebliğatı olmuştur. Beşeriyeti ezelden beri titretmiş, hayret ve dehşet içinde düşündürmüş ve muhtelif nazariye ve düşüncelere sevk etmiş olan ölüm muammasını halleden ve insanı bu muamma karşısında düştüğü ümitsizlikten kurtaran da ancak din olmuştur. Allah’ın vayh-ü ilhamına mazhar olan peygamberlerin

⁸²² M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 52.

⁸²³ M. Şerefeddin Yaltkaya, *Benim Dinim*, 9.

⁸²⁴ Muhammed Hamdi, “Hazret-i Muhammed Alehisselam’ın Dini: İslâm 12”, *Sebilürreşad*, 18 (446), 30 Teşrîn-i Evvel 1235/5 Safer 1338, 42.

⁸²⁵ Ahmet Hamdi Akseki, “Mütercimin Önsözü”, *İslâm’da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri/Mezâhibin Telfikü ve İslâm’ın Bir Noktaya Cem’i*, 15.

⁸²⁶ Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 7, 43.

*irşadıdır ki istikbalin karanlığından müteheyyiç olan Âdemoğlunun içini yakan yeis ve hüsrân ateşlerine soğuk bir su serperek ona ümit vermiş: mebde' ve maadını ve kendi benliğini bildirmiştir.*⁸²⁷

Nübüvveti bilgi merkezli temellendirme gayretleri, peygamberlerin getirdiği bilgiyi akılla elde edilen bilginin önüne taşıdığından meselenin, din-bilim ilişkileri çerçevesinde konuşulmasını da gerekli kılmıştır. Din-bilim ilişkilerinin modernleşme süresince kat ettiği mesafeler, tartışmayı kırılğan ve nazik bir mesele haline getirmektedir. Bundan dolayı bu iki alanın çatışabilme olasılığını dâhi dillendirmekten kaçınan Müslümanlar, doğrudan bilime veya bilimin araçlarına dayanarak dinî sahayı savunmayı en güvenli yol olarak görmüşlerdir. Bu çerçevede din-bilim birlikteliğine yapılan vurgular, modern dönemde dinî savunmak için kolaylıklar sunuyor olsa da, esasında meselelerin pozitivist bir çerçeveye itilmesi anlamına da geliyordu. Zira modern bilimsel algı, insanın elde ettiği ve edeceği terakkilere paralel bir şekilde Tanrı dâhil hiçbir metafizik düşünce ve sisteme ihtiyaç duymayacağı fikrine müstenitti. Buna karşılık dönemin âlim ve mütefekkirlerinin, nübüvvet bahsini büyük oranda insanın kendi kendine yetmediği fikrine dayandırarak temellendirmeleri devrin bilimsel bakışıyla mütenakızdı. Din ile bilimin çatışmayacağı hususunda hemfikir olan dönemin âlim ve mütefekkirleri, bu iki alanın amaç ve mevzu yönüyle ayrıştığını vurgulayarak bu tenakuzu aşacak ve pozitivist düşüncenin hâkim olduğu bir zamanda ilâhî mesajların değerli ve gerekli olduğu düşüncesini tahkim etmeye çalışacaklardır. Bunun için inşa edilemeye çalışılan fikriyat da bir anlamda pozitivistimin insanlık için kurguladığı tanrısız/dinsiz bir gelecek fikrinin imkânsızlığı üzerine kurulacaktır. Bundan dolayı dönemin âlimleri akıl, his ve tecrübeye dayanan bilimsel sahanın, insana bir takım maddi imkânlar sunmakla birlikte insanı, kalbî ve vicdani olarak geliştirmek ve dünya-ahiret saadetine kavuşturmak gibi bir amaca sahip olmadığını belirtmişlerdir. İnsan için elzem olan fakat bilimin kapatmaktan aciz olduğu bütün bu boşlukları ancak peygamberlerin getireceği bilgilerle doldurulabileceğini savunan âlimler, buradan hareketle nübüvvet bahsini temellendirmek istemişlerdir.⁸²⁸

⁸²⁷ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 81; Benzer ifadeler için bkz. 142-143.

⁸²⁸ “Beşer ne kadar çalışsa vicdanları tatmin, ahengini temin için enbiya-yı zîşan hazretlerinin vahy-i İlâhi olarak insanlara tebliğ eyledikleri esaslardan hariç ve onlardan fazla bir şey bulamayacaktır. O esasların haricinde ne vicdanların tatmini, ne de cemiyetin muhafaza-i ahengi kaabildir. Bunun icindir ki: ne kadar çalışsa o dairenin haricine çıkmak kudretini gösteremiyor, donup dolaşıp neticede yine o

Bunun için de her ne kadar dinî bilgi, bilimsel bilginin önüne çekilse de, din ile bilim birlikteliğine ve çatışmazlığına bir hâlel getirmemeye de dikkat edilecektir. Bu noktada maddi ve nazari gelişmelerin vahy açısından ikinci derece öneme sahip olduğunu belirten Yalrkaya, peygamberlerin verdiği bilgilerin iki kısma ayrıldığını; birinci ve asıl olanın, beş duyuyla nüfuz edilemeyen ve sadece vahiyle idrak edilebilen alana ait olduğunu⁸²⁹ diğer bilgilerin ise duyu organlarına ve dolayısıyla akla hitap ettiğini, bundan dolayı da münakaşa ve yoruma açık olduğunu vurgulamaktadır.⁸³⁰ Bu doğrultuda Yalrkaya, peygamberlerin maddiyata dair verdiği bir takım bilgilerin esastan olmadığını aslolanın maneviyata ait meseleler olduğunu söyler.⁸³¹ Dönemdeki âlim ve mütefekkirlerin bir kısmı da, peygamberler aracılığıyla gelen, akıl ve tecrübeye hitap eden bilgilerin ulûhiyet bahsiyle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini yoksa bu bilgilerin salt bilimsel bir gelişme için gelmediğini ifade etmişlerdir.⁸³² İzmirli de, ulûhiyet ve sem'îyyât bahislerinin ancak vahiy yoluyla bilinebileceğini, dünya için gerekli olan bilim ve teknik meseleleri bildirmenin ise peygamberlerin görevleri olmadığını belirtmektedir.⁸³³ Peygamberlerin bize tecrübeye mümkün olmayan bilgiler verdiğini söyleyen İsmail Fennî'ye⁸³⁴ karşılık Ömer Nasuhî ise, nübüvvetle gelen bilginin sadece itikadi, amelî ve ahlâki noktalarda değil, dünya-ahiret hayatını ilgilendiren bütün konularda olduğunu vurgulayarak daha geniş bir çerçeve çizecektir:

“(nübüvvet sayesinde)...İtikâdî hükümler teyid ve talim, ubudiyet vazifeleri tayin, bir takım ef'al ve eşyanın hüsnü kubhî temyiz, ahlâkî faziletler telkin, medenî ahkâm tesis, içtimaî rabitalar teşyit, bir kısım gızaların, devaların menfaatleri ve mazarratları teybin,

zevat-ı mümtazenin tebliğ eylediği esasat-ı müsbiteye rucu' ediyor, onda karar kılıyor. ” Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 368.

⁸²⁹ Şerefeddin Yalrkaya, İbn Teymiyye'nin: “Peygamberlerin verdikleri haberler muhâlâtan değil muhârâtandır...” sözüne yer vererek Peygamberlerin verdikleri bilgilerin muhal olmadığını fakat insanlar alışık olmadığından dolayı hayret verici olduğunu ifade etmektedir. M. Şerefeddin Yalrkaya, *Dinî Makalelerim*, 77.

⁸³⁰ M. Şerefeddin Yalrkaya, *Dinî Makalelerim*, 51-52.

⁸³¹ M. Şerefeddin Yalrkaya, *Dinî Makalelerim*, 60 ve 84-85.

⁸³² “ Kur'an'da göklerin ve yerin altı günde halk edildiğine müteallik ayetler dahi görülür. Bu gibi ayetler bize ilmi hey'et veya mebhasi kâinat gibi ulumu tabiyyeyi öğretmek için değil kudret-i ilâhiyyeyi göstermek için olduğu bunların siyak ve sibakından pek güzel anlaşılır.” İsmail Fennî(Ertuğrul), *Küçük Kitapta Büyük Mevzular*, byy. 1934, 56; Akseki ise, kâinata dair bilgilerin Allah'ın büyüklüğüne ve nihayetsiz kudretine işaret etmekle birlikte insanları ilim ve fenne teşvik etmek gibi bir gayesi olduğunu da ifade edecektir. A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 111.

⁸³³ İzmirli İsmail Hakkı, “Mukaddime”, *Mütefenninler Dindar Olabilir mi?*, 4-5.

⁸³⁴ İsmail Fennî(Ertuğrul), *Küçük Kitapta Büyük Mevzular*, 56.

nâfi san'atlar ve hayatî levazım tarif, bir kısım kevnî hakikatler ve tarihî hadiseler beyan, Allahü Teâlâ'nın hücceti bâligası itmam buyurulmuştur."⁸³⁵

İslâm'ın ikinci önemli esası olarak kabul edilen nübüvvet bahsini ele alan dönemin âlimleri, geleneksel yaklaşım şekline uygun bir şekilde meseleyi evvela bir iman hadisesi olarak da mütalaa etmişlerdir.⁸³⁶ Bundan dolayı da nübüvveti ispat eden ilk ve en önemli delilin mucizeler olduğu ve mucizelerin de tekdüze bir mahiyette olmadığı insanların hislerine hitap ettiği gibi akıl ve ilimlerine de hitap ettiği belirtilmiştir.⁸³⁷ Bununla birlikte ulûhiyet bahsinde olduğu gibi mevzunun akli ve felsefi boyutlarının da farkında olan âlimler,⁸³⁸ İslâm'ın meseleye Yahudilik ve Hıristiyanlıktan farklı olarak bütüncül bir şekilde yaklaştığı ve sadece son peygambere değil bütün peygamberlere ve kitaplara imanın asıl olduğunu vurgulamışlardır.⁸³⁹ Bu çerçevede İslâm dini de Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar çeşitli zamanlarda farklı peygamberler tarafından tebliğ edilmiş hak din olarak tanımlanacaktır.⁸⁴⁰

İslâm'ın bütün peygamberleri kuşatan hak bir din olduğu vurgusu, dönemde güçlü bir şekilde ifade edilmekle birlikte peygamberler tarihi geleneksel bakışta olduğu gibi bir hak-batıl mücadelesi fikri çerçevesinde değil de, bir tekâmül fikri istikametinde ele alınmıştır.⁸⁴¹ Nübüvvet düşüncesinin bu bakışla izahı ve temellendirilmesi, zamanın hissiyatının dönemin âlimleri üzerindeki etkisi şeklinde de anlaşılabilir. Zira meselenin tekâmül ve terakki fikri çerçevesinde ve pozitivist bakışa uygun bir şekilde temellendirilme gayretlerinin dönemde söz sahibi olan âlim ve aydınlar arasında oldukça yaygın olması,⁸⁴² kuvvetli bir etkinin varlığına işaret etmektedir.⁸⁴³ Bu durum

⁸³⁵ Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 166.

⁸³⁶ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 275; Muhammed Hamdi, "Hazret-i Muhammed Alehisselam'ın Dini: İslâm 10", *Sebilürreşad*, 18 (444), 16 Teşrin-i Evvel 1335/20 Muharrem 1338, 15; Babanzade Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi (1-2)* 2, (1. bs.), Zeynüddîn Ahmet Zebîdî, Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından 4, Şehzadebaşı: Evkaf Matbaası, İstanbul 1928-1346, Dipnot 1'in devamı, 221.

⁸³⁷ İzmirli İsmail Hakkı, *el-Cevâbü's-sedîd fî beyânî dîni't-tevhîd*, 37.

⁸³⁸ İtikadî meselelerin mümkünliğünün akılla ispat edileceğini vurgulayan Elmalılı peygamberlik içinde şunları söyleyecektir: "Allah'ın varlığı bir felsefe bahsi olunca Peygamberlik neye olmasın?" Elmalılı M. Hamdi Yazır, "Dibâce", *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, XXXIII-XXXIX.

⁸³⁹ Şeyh Abdülâziz Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, 71.

⁸⁴⁰ Bkz. Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 279-280.

⁸⁴¹ Rıdvan Özdiç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 24.

⁸⁴² Bu minvalde gelişen ifadeler için bkz. Ömer Rıza Doğrul, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercüme ve Tefsîr-i Şerifi Tanrı Buyruğu I*, LVII ve CVII.

⁸⁴³ Sadettin Evrin'in, nübüvvet müessesinin Hz. Peygamberle birlikte nihayete ermesini, insanlığın iyi ile kötüyü birbirinden ayırt edeceği bir rüşt çağına girmesine bağlaması, pozitivist düşünceden bağımsız gelişen bir değerlendirme değildir. Hz. Peygamberle birlikte sezgi ve ilhamdan akla intikal edildiğini

dönemdeki âlim ve mütefekkirlerin pozitivist ve evrimci bir düşünce yapılarına sahip oldukları anlamına gelmemekle birlikte dönemde ortaya çıkan yaklaşım şekillerinin itikadi meseleleri bir tür izah biçimi olarak anlaşılmalıdır. Örneğin Akseki, nübüvvet kurumunun tekâmül kanunlarına paralel bir şekilde geliştiğini savunmaktadır.⁸⁴⁴Gitgide tekâmül ve terakki eden toplumların gerek ihtiyaçlarının gerekse ihtilaflarının arttığını ve bu duruma mutabık olarak peygamber ve kitap gönderildiğini ve sürecin Hz. Peygambere kadar bu şekilde devam ettiğini söyler.⁸⁴⁵Akseki'nin tekâmül ve terakkiye uygun bir şekilde insanların düşünme faaliyetlerinin de değiştiğini, his ve vicdanla idrakten giderek akıl ve tefekküre intikal edildiğini belirtmesi ise pozitivistimin üç hal yasasını hatırlatmaktadır. Bu çerçevenin meşruiyetine dayanan Akseki ve diğer âlimler, İslâm'ın mütekâmil bir din olmasını da akla istinat etmesine bağlayacaklardır.⁸⁴⁶ Esasında dönemin âlim ve aydınları tarafından İslâmi geleneğin Hz. Âdem ile başladığı, insanların olgunluğu ve akli yetkinliğinin artmasına paralel olarak vahyin içeriğinin de zenginleşip giriftleştigi ve bu durumun Kur'an'ın inzaliyle nihayete erdiği fikri, modern dönemde konuşulan sosyal evrim teorileri için de bir dayanak olmuştur.⁸⁴⁷

söyleyen Evrin'in görüşlerinin ayrıntısı için ayrıca bkz. M. Sadettin Evrin, *Radyo'da Dinî ve Ahlâkî Konuşmalar*, 55.

⁸⁴⁴ Akseki'nin tekâmül fikrinin şümullüğüne dair vurgusu oldukça dikkat çekicidir. “*Cihanda her şey tekâmül kanununa tabi olduğu gibi ferdlerin ilerleyip gelişmesi de böyledir.*” Ahmet Hamdi Akseki, “Mütercimin Önsözü”, *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri/Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i*, 15.

⁸⁴⁵ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 27; Akseki, birbirlerinin peşi sıra peygamber ve kitap gönderilmesini şartların, ihtiyaçların, zamanın ve insanların değişmesine bağlayarak tekâmülcü bir izah şeklini tercih ederken insanların fiilleri açısından yaptığı değerlendirmede tekâmül fikrini değil tahrif esaslı bir açıklamayı tercih edecektir. Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitri, Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, 281; Elmalılı da bu minvalde düşünecektir: “...din-i İslâm, din-i cedid değildir, din-i ezelîdir. (...) Din enbiyâ-i sâlife ile ızhâr edilmişken, zâyî olmuş; tahavvülâta, tahrifâta uğramıştı. Menâbî-i ilmiyesi büsbütün za'f kesb etmiş idi. Hazreti Peygamber ile yeni baştan doğru ve büyük bir inkişafa mazhar oldu.” Muhammed Hamdi, “Hazret-i Muhammed Alehisselam'ın Dini: İslâm”, *Sebilürreşad*, 17 (423-24), 19 Haziran 1335/21 Ramazan 1337, 54.

⁸⁴⁶ Ahmet Hamdi Akseki, “Mütercimin Önsözü”, *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri/Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i*, 16; Bu duruma paralel olarak akli ön plana çıkaran pek çok rivayetin sahih olup olmadığına dikkat edilmeden tedavüle sokulduğu da bilinmektedir. Bu bağlamda Akseki'nin aklın önemine vurgu yapmak amacıyla yer verdiği rivayetlerin sahih olmadığını Hayrettin Karaman çok açık bir şekilde ifade etmektedir. Hayrettin Karaman'ın bu husustaki görüşleri için bkz. aynı eser Dipnot no:4, 16; İsmail Kara da, Akseki'nin akla dair zikrettiği rivayetlerin sıhhat açısından problemli olmakla birlikte zamanın ruhuna mutabık olduğunu belirtir. Bu çerçevede dönemde sık sık dile getirilen dinî kaynakların sıhhatine dair arayışların da bir sıhhat arayışından ziyade bir uygunluk arayışı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıntı için bkz. İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, (1. bs.), Dergâh Yay., İstanbul 2003, Dipnot no:23, 371.

⁸⁴⁷ Hamilton A. R. Gibb, *İslâm'da Modern Eğilimler*, 47.

İslâm düşüncesindeki nesh tartışmaları da dönemin âlim ve mütefekkirleri tarafından tekâmül/terakki fikrini destekler mahiyette ele alınmıştır.⁸⁴⁸ Özellikle Hz. Peygamber'in kendinden önceki peygamberlerin itikatlarını sabit bırakıp şeriatlarını nesh ettiği fikri etrafında kurulan mantık büyük oranda tekâmülcü bakışla örtüşmektedir.⁸⁴⁹ Dönemin âlimleri, dinî sahada ucu açık bir tekâmül fikrinin önünü almak için de tekâmül düşüncesinin son peygamberle ve Kur'an-ı Kerim'le nihayete erdiğini⁸⁵⁰ ve bununla birlikte gelen mesajların mahiyetlerinin de bu durumu zorunlu kıldığını belirteceklerdir. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber'in getirdiği vahiyde akıl, mantık ve ilme geniş bir alan açılması ve bilginin kaynağı olarak tabiattaki olay ve olgulara işaret edilmesi de nübüvvetin nihayete erdiğine işaret etmektedir.⁸⁵¹ Bütün bu izah şekilleri, A. Comte'un devirler nazariyesiyle önemli benzerlikler taşımakla birlikte dine yaklaşım şekli açısından temel bir ayrıma da işaret etmektedir. Zira dönemdeki âlim ve mütefekkirler, İslâm'ın son ve ekmel din olduğu ve kıyamete kadar devam edeceği fikrine hâlel getirmeden meseleyi temellendirmişlerdir. Akseki'nin meseleyi izah şekli de bir taraftan bu hassasiyetin özenle korunduğuna diğer taraftan da zamanın ruhuna uygun bir üslup tercih edildiğine işaret etmesi bakımından zikre değer bir örnektir:

“Usul-u dini teşkil eden itikad kısmında nesh ve tebeddül yokdur. Fakat fîru'-u şerayi', tebeddül ve tagayyür eder. Bundan dolayıdır ki, ahkâm-ı taabbüdiyye ve içtimaiyye her dinde bir değildir, çünkü ibadet tehzib-i ahlâk ve tezkir-i Halık'a vesile olduğundan her şeriatın ibadeti eşkâl-i zahiriyye ve suver-i hariciyye itibariyle az çok muhtelifdir. Ahkâm-ı içtimaiyye beşeriyyetin tekâmül-i akli ve medenisini ihzar etmek gayesini istihdaf

⁸⁴⁸ “Sonra olan şeyler kendisinden evvelkilere nazaran daha mütekâmil ve daha şümüllü olacağı şüphesizdir. Nasıl ki tekâmül kanunu da bunu iktiza eder. Aksini iddia etmek, tekâmül kanunlarını inkâr etmek demektir. İşte bunun içindir ki: Bütün dinlerin sonu ve hepsinin en mükemmeli olan İslâm dîni, kendisinden evvel geçen şeriatların ahkâmını ilga ve nesh etmiştir.” A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 28.

⁸⁴⁹ “Usûlü'd-dinin bütün peygamberlerin tebligatında sabit ve şer'i hükümlerin zaman zaman değişmiş, evvelkilerde bulunan bazı hükümlerin sonrakilerle yasak edilip, yerine başka hükümlerin konulmuş olması, akla, hikmete ve tekâmül kanunlarına da uygundur.” A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 119; *İslâm Fitri, Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, 333.

⁸⁵⁰ Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 45.

⁸⁵¹ M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 112; Akseki'nin değerlendirmeleri de İslâm'ın akıl ve müspet ilimlerle yakınlığı üzerinden kurulacaktır. “Bu din, beşeriyyetin bütün levazımı ile, müesseseleriyle ilgilidir. Nefse ve Allah'a ait vazifelerden başlayarak her alanda bütün insanlığı düşünecek kadar geniş vazifeleri müsbet esaslara bağlamış olan bu din, külliyetinde olduğu gibi cüzüyetinde de akla, fitrata ve tabiata tamamıyla uygundur.” Ahmed Hamdi Akseki, “14 asır evvel doğan güneş”, *Ehli Sünnet (İlmî, Dinî ve İçtimâî Mecmua)*, 4 (75), 1 Ocak 1950, 8; Ahmed Hamdi Akseki, *Ondört Asır Evvel Doğan Güneş Peygamberimiz Hazreti Muhammed*, 38

eylediği cihetle beşerin şerait-i içtimaiyye ve tekemmulat-ı fikriyyesine göre değişmiş, ihtiyacat-ı beşeriyyeye göre tebeddül ve tagayyür ederek nihayet Dini-i İslâm'da derece-i tekemmüle resîde olmuştur.”⁸⁵²

Esasında ilâhî dinlerin itikat yönüyle sabit olduğu, muâmelât olarak da duruma ve zamana göre değiştiği geleneksel İslâm düşüncesinde konuşulan ve bilinen bir husustur. Bilhassa Hanefi-Mâtürîdî gelenekte din-şariat ayrımı net bir şekilde ifade edilmektedir.⁸⁵³ Burada meseleyi yeni ve farklı kılan bilimsel sahanın muharrik gücü olarak kabul edilen tekâmülcü/pozitivist fikriyatın nübüvvet müessesinin izahında oldukça muhkem bir esas olarak kendisine yer bulmasıdır.⁸⁵⁴ Bu durum peygamberlik mevzusunun büyük oranda insani açıdan ele alındığını gösterdiği gibi Hanefi-Mâtürîdî geleneğe yaslanılarak tekâmülcü bir bakışa intikal edildiğini de göstermektedir. Bununla birlikte klasik dönemde itikadi sahanın sabitliği ve değişmezliğine dair güçlü vurgular dönemdeki âlimler tarafından devam ettirilirken,⁸⁵⁵ mütefekkirler ve Batıcı aydınlar bu bakışı zayıflatacak ve hatta insanların tekâmül ederek tevhit akidesine ulaştığına dair modern nazariyeleri dillendirileceklerdir.⁸⁵⁶ Meseleye dair şu hususu da ifade etmeliyiz ki dönemdeki din-şariat ayrımları sadece nesh ve dolayısıyla tekâmülcü bir bakış açısına dayanak olmamış Cumhuriyet tarihi boyunca şu veya bu şekilde güncelliğini koruyan laiklik, din-devlet ve din-dünya ilişkileriyle ilgili tartışmalara da dayanaklık etmiştir. Hanefi-Mâtürîdî gelenekteki din-şariat ayrımından hareketle

⁸⁵² Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 370.

⁸⁵³ Bu hususta Ebu Hanife'nin görüşleri için ayrıca bkz. Mustafa Öz, *İmam-ı Â'zâmin Beş Eseri (el-Âlim ve'l-Müteallim)*, İFAV Yay., İstanbul 2002, 12; İmam Mâtürîdî de tefsirinde birçok kez bu duruma vurgu yapacaktır. Bu çerçevedeki düşünceleriyle ilgili bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'an Tercümesi 4*, (Çev.: S. Kemal Sandıkçı), Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, 56 ve 252; *Te'vîlâtü'l Kur'an Tercümesi 5*, (Çev.: Bekir Topaloğlu), Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, 155 vd.

⁸⁵⁴ “bir peygamber, şeriâtı ile evvelkinde bulunan bazı hükümleri kaldırmakla, onun ilm-i ezelide taayyün etmiş olan müddetinin nihayet bulduğunu beyan etmiş ve yerine daha mükemmelini koymuş oluyor. Bu, aynı zamanda tekâmül kanununa da muvafıktır.” A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 26-27.

⁸⁵⁵ İlahi dinlerin itikatlarının bir ve aynı olduğu hususunda dönemin âlimleri hemfikirdir. Bu bakışa dair fikirler için ayrıca bkz. Ahmed Hamdi Akseki, “Mukaddime”, 7; *İslâm Fıtrî, Tabîi ve Umûmî Bir Dindir*, 187; M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 58; İsmail Fennî(Ertuğrul), *Küçük Kitapta Büyük Mevzular*, 24-25; Esasında İsmail Fennî, sadece itikat sahasının değil genel olarak ahlâki esasların da değişmeyeceği görüşündedir. Aynı eser, 57; Şeyh Abdülâziz Çavuş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, 72.

⁸⁵⁶ “İslâm dini dinlerin sonuncusudur. Ondan evvel birçok dinler gelmişti. İnsanlar dünya durdukça yaşayacak genel ve geniş, her yerde ve her zaman için yetecek bir din olan Tevhid dinini kavrayacak seviyeye geldikleri için Cenab-ı Hak peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed vasıtasıyla dinlerin müttekâmili olan Müslümanlığı insanlara bildirmiştir.” Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 189.

Cumhuriyet döneminin meselelerine dair İlahiyat çevrelerinde önemli bir külliyyatın oluştuğu da izahtan varestedir.⁸⁵⁷

3.3.2. Dönemde İnşa Edilmeye Çalışılan Hz. Peygamber Algısı

Dönemde Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair yapılan değerlendirmeler de büyük oranda tekâmül/terakki fikri istikametinde inşa edilmiştir. Müslümanların geri kalmasının ortaya çıkardığı psikolojik ve sosyolojik durumlara siyasi gelişmelerin de tesir etmesi çalışmayı, gayreti ve zenginleşmeyi önceleyen, devamlı değişime ve gelişime açık olan, dünya işleri ile dinî işleri birbirinden kesin bir şekilde ayıran, müsamahakâr, hoşgörülü ve uzlaşmacı olmasının yanı sıra bütün hayatı akıl çerçevesinde izah edilebilen ve daha birçok modern hususiyetleri uhdesinde barındıran, ideal ve zamanı yansıtan bir peygamber fikriyatını geliştirmiştir. Bu tekâmülcü ve terakkici peygamber algılayışı, dinî müdevvenatın duruma mutabık bir şekilde yorumlanmasını da beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede uhrevi bir sorumluluk ve kurtuluş fikrini vurgulayan metinler, dünyevi bir terakki düşüncesinin dayanağı haline getirilmiştir.⁸⁵⁸ Özellikle dönemin mütefekkirlerince geliştirilen bu bakışla hem yanlış tanımlanan peygamber algısı tasfiye edilmiş hem de modern dünya ile uyumlu bir peygamber portresi çizilmiştir.⁸⁵⁹

⁸⁵⁷ Maturidî gelenekteki din şeriat ayırımından hareketle yapılan güncel çalışmalar ve tartışmalar için ayrıca bkz. İlhami Güler, *Din ve Şeriat*, Kur'an'ı Anlama Yolunda/Kuramer Konferansları II, Kuramer Yay., İstanbul 2017, 303-319; "Din, İslâm ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihi Dönüşümler", *İslâmiyat*, 1(4), 1998, 53-76; Osman Karadeniz, "Ebu Hanife'nin Akılcılığı (Din-Şeriat Bağlamında)" Cengiz Çuhadar-Mustafa Aykaç-Yusuf Koçak (Ed.), *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu/Hanefilik-Mâtüridilik*: 05-07 Mayıs 2017-Kastamonu: Bildiriler, (528-539), Kastamonu Üniversitesi Matbaası, C. 1, Aralık 2017; Hanifi Özcan, "Matüridi'ye Göre Din-Şeriat Ayırımının Felsefi Temelleri", (2. bs.) İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz (Haz.), *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik/Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 22-24 Mayıs 2009-İstanbul: Bildiriler (140-142), İFAV Yay., İstanbul 2012; Talip Özdeş, "Matüridi'nin Din ve Şeriat Anlayışı", (2. bs.) İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz (Haz.), *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik/Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 22-24 Mayıs 2009- İstanbul: Bildiriler (125-140), İFAV Yay., İstanbul 2012.

⁸⁵⁸ "İslâmiyet esasında reform dinidir. Peygamberimiz kendinden evvelkilere nazaran ileri bir zihniyet getirmiştir. (iki günü birbirine müsavi olan kimse aldanmıştır) diyerek, bizden muhafazakârlık değil, ilerilik, terakki, tekâmül istemiştir." M. Sadettin Evrin, *Radio'da Dinî ve Ahlâkî Konuşmalar*, 36; "İki günü eşit olan ziyandadır." hadisi bu dönemde çalışmak, ilim, fen ve sanat gibi dünyevi bir ilerleme ve gelişmeye hasredilecektir. Örnek bir değerlendirme için ayrıca bkz. M. Ragıp İmamoglu, "Dinimiz İlerlemeyi Emreder", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1 (3), Ağustos 1962, 21.

⁸⁵⁹ Batılılar bu değişikliğin modernist düşünceden kaynaklandığının gayet farkındadır: "...okuyucu dinî düşünce alanında, modernizmin ana etkisinin, hissi Muhammed kültürünün yerine akılcı temellere dayalı ve dinî olarak da etkili olan bir teolojinin geçmesi istikametinde tecelli ettiğini hatırlayacaktır." Hamilton A. R. Gibb, *İslâm'da Modern Eğilimler*, 105.

Bu noktada peygamber göndermenin amaçlarından birinin medeniyete ulaşmak⁸⁶⁰ olduğunu söyleyen Yörükân, peygamberlerin vazifelerini de insanları “tefekfüre, ilme ve çalışmaya sevk etmek, hayata yeni hamleler getirmek ve milleti birliğe götürmek” olarak sıralayacaktır.⁸⁶¹ Yörükân’ın bu husustaki tespitleri, siyasi merkezin din-dünya tasavvurunu tahkim edecek birçok unsurla doludur.⁸⁶² Bununla birlikte dönemin Batıcı aydınlarının Hz. Peygambere dair söylemleri, meseleyi iyice merkezin dışına çıkaracak ve bütünüyle terakkici/tekâmülcü ve aynı zamanda sabit esasları bulunmayan bir fikriyata dönüştürecektir. Bu bağlamda İsmail Habib’in çerçevesini çizdiği bakış, dönemde Batıcı aydınların dinden beklentilerinin de ne olduğunu cevaplar niteliktedir:

“(Hz. Peygamber’in) Her ihtiyaca, her meseleye, her hâdiseye göre dine istikamet vermesi... Muhammed İslâmlığını bu hal daima elastiki bir mahiyette, daima muhafazakârlıktan uzak, daima liberal bulundurdu. Din hep terakkici ve değişiciydi. Bu dinde durmak yok, yürümek var. Din, hâdiseleri kendi kalıbına uydurmuyor, kendisi hâdiselerin kalıbına uyuyor. Muhammed, ne mazideki hataya saplandı, ne istikbaldeki vahimeli bir nazariyeye bağlandı. Rehberi donmuş prensipler değil, daima harekette olan hayattı. Din su gibi oynak, testiye göre şekil alıyor. Mazinin noksanlarını itidal ile tashih ederek, hali kurtarmak ve halin icabını, damarda kan gibi sıcak bir dirilik içinde istikbale götürmek: Bu sayededir ki, Arabistan gibi dine hiç elverişli olmıyan bir muhiti istediği gibi teshir etti; Muhammed’de din, hayatın kendidir.”⁸⁶³

⁸⁶⁰ Dönemdeki medeniyet -bilhassa siyasi merkez ve Batılı aydınların- vurguları, tarihî süreçte teşekkül etmiş olan din algısının karşısında konumlanmaktadır. Bu konumlandırmanın gayet farkında olarak Yörükân, inşa etmeye çalıştığı peygamber algısında “medeniyet” söylemlerini hesaba katarak zamanın hissiyatına muvafık bir bakış açısı geliştirecektir. Siyasi merkezin medeniyete dair algısını göstermesi bakımından Mustafa Kemal Paşa’nın şu ifadeleri açıklayıcı olacaktır: “Efendiler ve ey millet, iyi biliniz ki, Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler müritler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru, en hakikî tarikat, tarikatı medeniyedir(sürekli alkışlar). Medeniyetin emir ve talep ettiğini yapmak insan olmak için kâfidir...” Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri(I-III) II, 224-225.

⁸⁶¹ Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 55.

⁸⁶² “İslâm dini, insanlara ilk önce ilmi farz kılıyor ve en ziyade akla ehemmiyet veriyor. Şu halde aklımızı ilmimizle beraber kullanarak bunların gösterdiği yolda yürümek ve dünya işleri ile din işlerini birbirine karıştırmamak gerekir.” diyen Yörükân’ın, dünya işlerinin akıl ve tecrübeye dayanması gerektiğini, din ile dünya işlerinin birbirine karıştırmanın düzeni bozacağını ve bundan dolayı Hz. Peygamber’in bu iki alanı birbirinden kesin bir şekilde ayırdığını söylemesi, siyasi merkezi oldukça hoşnut edecektir. Yörükân’ın bu hususa dair görüşlerinin ayrıntısı için bkz. Yusuf Ziya(Yörükân), *İslâm Dini, Beşinci Sınıf İkinci Kitap*, 14-16.

⁸⁶³ İsmail Habib (Sevük), *Avrupa Edebiyatı ve Biz/Garbtan Tercümeler (Birinci Cilt)*, 205; Celal Nuri’nin talepleri de bu istikamettedir: “İlim ve fen gibi, her dakika İslâmiyet yeni tekâmül irâ’e etmelidir. Din-i Muhammedî ancak böyle muhafaza olunabilir. Fıkıh ve akaid muhtaç-ı ta’diledir. Muâmelât dahi modern ihtiyâcât-ı asriyeye tevfiğ edilmelidir.” Celal Nuri(İleri), *Tarih-i İstikbal (Mesâil-i Fikriyye)* I, 68.

Nübüvvet bahsine dair dönemde belirginleşen bir diğer bakış ise meselenin kader tartışmalarına ve dönemin özgürlük taleplerine uygun bir şekilde mesuliyet fikri çerçevesinde ele alınmasıdır. Bu bakışa göre İslâm'ın özgür irade ve ihtiyara müstenit kader telakkisi aynı zamanda peygamber ve kitap gönderilmesinin de temel mantığıdır. Diğer bir ifadeyle insandaki irade ve ihtiyarı yok saymanın ve mutlak bir cebri kabul etmenin nübüvvet kurumunu da geçersiz kılacağı düşünülmüş ve bu bakışla birlikte bir taraftan nübüvvet temellendirmesi yapılırken diğer taraftan da cebir fikrinin İslâm'da kesinlikle bulunmadığı fikri pekiştirilmiştir. Bu çerçevede İzmirli, insanların hidayete ermelerinde veya dalalete düşmelerinde veyahut da şakî ve saîd olmalarında bir cebir ve ikrahın söz konusu olmadığını, bu tür hususlarda bir cebir olduğunu söylemenin peygamber ve kitaba ihtiyaç bulunmadığını söylemek olduğunu ifade eder.⁸⁶⁴ İzmirli ile benzer fikirleri dile getirecek olan Şemseddin Günaltay da “*Zulmetten Nura*” adlı eserinde, ahlâki sorumluluklar ve dolayısıyla insanın özgürce fiile yönelmesi kabul edildiği takdirde peygamberlik müessesinin ve bu yolla gelen emir ve nehiylerin mümkün ve anlamlı bir hale geldiğini belirtmektedir.⁸⁶⁵

3.3.2.1. Müsteşriklerin İddiaları ve Verilen Cevaplar

Âlim ve mütefekkirlerin Hz. Muhammed'in peygamberliğine dair müsteşriklerin ortaya attıkları, Batılı aydınların da gündemde tuttıkları bir takım asılsız iddialara verdikleri cevaplar da dönemdeki nübüvvet tartışmalarının bir başka boyutunu oluşturmaktadır. Hz. Peygamberi sıradan bir insan seviyesine indiren hatta bazı ciddi hastalıkları bulunan biri olarak tasvir eden bu tür iddialar, iki temel üzerine bina edilmiştir. Bunlardan biri, Hz. Peygamberin bir dâhi olduğu ve yüksek zekâsı sayesinde toplumu ıslah edecek yasalar geliştirdiği ve bu esasları kabul ettirmek için kendini bir peygamber olarak tanıttığı iddiasıdır. Diğerisi ise, Hz. Peygamberin sara ve histeri türü nöbetler geçirdiği, bu nöbetlerin tesiriyle bazı sesler işittiği ve hastalıklarının ilerlemesiyle de kendisini insanların ıslahıyla görevlendirilmiş bir peygamber olarak gördüğüdür.⁸⁶⁶ Müsteşrikler bu ikinci iddiayı büyük oranda Hz. Peygamber'in vahyin gelişi esnasında yaşadığı hallerle ilişkilendirecekler ve bu durumu sara ve histeri nöbeti

⁸⁶⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm (I-II)* II, 196.

⁸⁶⁵ M. Şemseddin, *Zulmetten Nura*, (2. bs.), Tevsi-i Tıbbat Matbaası, İstanbul 1331, 370-371; *Zulmetten Nura*, (3. bs.), Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası-Şehzâde Paşa, İstanbul 1341, 273-274.

⁸⁶⁶ M. Zerrin Akgün, *İlim Bakımından İslâmiyet*, 4.

geçiren bir hastanın hallerine veya sürekli riyazet ve zihnî faaliyet sebebiyle sağlığı bozulmuş kimselerin bilinçsiz/gelişigüzel sözlerine benzeteceklerdir.⁸⁶⁷ Pozitivist ve materyalist bir temele dayanan bu bakış, vahyin ilâhî olma özelliğine ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in nübüvvetine halel getirerek dini, bütünüyle boş ve safsatalar üzerine bina edilmiş beşerî bir telakki olarak göstermeyi amaçlamaktadır.⁸⁶⁸ Dönemin âlimleri ise bu durum karşısında bir taraftan müsteşriklerin yaklaşım şekillerinin mesnetsiz olduğunu diğer taraftan da Hz. Peygamber'in dinde eşsiz bir konumunun bulunduğunu vurgulayarak cevaplamışlardır. Ömer Nasuhî'nin ifadeleri bu hususa örneklik teşkil eder:

“Bir kere düşünmelidir!.. Hiç asabî ve aklî marazların tesiri altında bulunan, kendisindeki hastalığın tevliid ettiği bir takım fâsit tahayyülâtın tercümanı olan bir kimse yüz binlerce ulema ve hükemayı kendisine meclûb edecek bir fevkalade kudrete malik olabilir mi?. Hiç böyle bir cemi gafirin masru, meslub'ül-ihthiyar bir şahsa kemali tehalükle ittiba etmeleri kabil midir? Hele fûrkanı mübin gibi belagat ve hikmetin timsali ekmeliyeti olan; hikemiyata, ahlâkiyata, içtimaiyata, şeraiye dair binlerce ahkâmı âliyei cami bulunan bir kitabı mübîn; malûl, muhtellüş şuur, ilhamatı ilahiyeden mahrum bir kimsenin zadei sunuhatı olabilir mi? Hiç bulanık menbada bu kadar latif, şeffaf bir mai lezîzin cereyanı görülmüş müdür?”⁸⁶⁹

Öte yandan Hz. Muhammed'i sıradan bir insan mesabesinde gören bu düşüncenin bir devamı olarak Hz. Peygamber'in ilâhî bir vahye mazhar olmadığı, devrin ileri gelen Hristiyan ve Yahudi âlimlerinden ders alarak mevcut bilgilerini elde ettiği de iddia edilmektedir.⁸⁷⁰ Bu iddialara karşılık hem Hz. Peygamber'in ümmiliğiyle hem de tarihî gerçeklerle açık bir şekilde mütenakız olduğunu ifade eden dönemdeki âlim ve muhafazakâr aydınlar, Kur'an'ın beşer üstü ve muazzam bir kitap olduğu vurgulayan

⁸⁶⁷ Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 181.

⁸⁶⁸ Ömer Ferit Kam, *Dinî Felsefî Sohbetler*, 47-53.

⁸⁶⁹ Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 181-182; Babanzade de müsteşriklerin bu tutumlarının haset ve düşmanlık çerçevesinde geliştiğini ifade ederek Ömer Nasuhi ile benzer bir tavır sergilemiştir. Babanzade'nin görüşlerinin ayrıntısı için ayrıca bkz. Babanzade Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi (I-2)* 2, (1. bs.), Zeynüddîn Ahmet Zebîdî, Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından 4, Şehzadebaşı: Evkaf Matbaası, İstanbul 1928-1346, Dipnot 1'in devamındaki bilgi, 6.

⁸⁷⁰ Bu çerçevedeki tartışmaların ayrıntıları için bkz. Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 230-233; Bu tür iddialar Batılı yazarların yanı sıra bu coğrafyada yaşayanlar tarafından da dillendirilecektir. Bu çerçevede Dr. Sabri Gündüz 1943 yılında basılan kitabında bu kanaatini şu şekilde ifade edecektir: “Muhammed; hiç şüphe yok ki içinde yaşadığı devrin derin ilimlerini, dinsel bilgilerini öğrenmekle uğraşır; bu uğurda birçok âlimden ders alırdı. Bunun böyle olması ve aynen kabul edilmesi lazımdır. Aksini iddia ise mantıksızlık olur.” Sabri Gündüz, *İslâmlık Türklük ve Bunların Münasebetlerinden Mülhem İntikâdi Notlar*, Kenan Matbaası, İstanbul 1943, 24.

cevaplar üretmiştir.⁸⁷¹ Yine müsteşriklerin söylemleri, Hz. Peygamber'in dünya-ahiret tasavvuru ve bu çerçevede şekillenen yaşantısının insaflı Batılı düşünürler tarafından beşer üstü bir telakki olarak görüldüğünü belirten metinler üzerinden çürütülmeye çalışılmıştır.⁸⁷²

Hiz. Peygamber'e ve dolayısıyla İslâmiyet'e yönelik bu ithamların kaynağının Batı olması, âlim ve muhafazakâr aydınların cevaplarını, İslâm'ın Hristiyanlık karşısındaki üstünlüklerini öne çıkaran bir üslupta teşekkül ettirilmiştir. Bundan dolayı dönemde nübüvveti ve vahyi savunmaya dair inşa edilen cevaplar aynı zamanda İslâm'ın üstünlüklerine yer verildiği metinlerdir. Başka bir ifadeyle bu durum, Batılıların İslâm'a yönelik iddialarını bir tür cevaplama biçimi haline gelmiştir. Bu çerçevede İsmail Fenni'nin, İslâm'ın diğer dinlere en az kırk bir yönden üstün olduğunu belirterek bu yönleri tek tek sıralaması da,⁸⁷³ İzmirli'nin “*el-Cevâbü's-sedîd fî beyanî dîni't-tevhîd*” adlı eserinde Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden üstün olduğu hususları sayması da bu metotla alakalıdır.⁸⁷⁴

Bu anlamda İslâm dini ile diğer dinlerin ve özellikle Hristiyanlığın nübüvvet telakkisine dair yapılan karşılaştırmalar, dönemdeki nübüvvet mevzusunun önemli bir müktesebatını oluşturmaktadır. Muhafazakâr mütefekkirler, bir taraftan diğer dinlerin nübüvvet telakkisindeki problemleri ve sakatlıkları dile getirirken diğer taraftan da İslâm'ın nübüvvet akidesinin üstünlüklerini ön plana çıkaracaklardır. Bundan dolayı ulûhiyet ile karıştırılmış nübüvvet anlayışlarına yapılan itirazlar, tartışmaların merkezinde yer alacaktır.⁸⁷⁵ Bu çerçevede âlimler, İslâmiyet dışındaki diğer dinlerde ve özellikle Hristiyanlığın akidesinde ulûhiyet ile beşeriyetin birbirine karıştırıldığını ifade edeceklerdir.⁸⁷⁶ İslâm'ın nübüvveti, ulûhiyetin bir devamı olarak görmediği⁸⁷⁷ bu bakışın

⁸⁷¹ M.Zerrin Akgün, *İlim Bakımından İslâmiyet*, 25-37; Ömer Ferit Kam, *Dinî Felsefî Sohbetler*, 47-53; Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîi ve Umûmî Bir Dindir*, 275-276.

⁸⁷² M.Zerrin Akgün, *İlim Bakımından İslâmiyet*, 12-13; Benzer bir delillendirme için ayrıca bkz. İsmail Fennî(Ertuğrul), *Küçük Kitapta Büyük Mevzular*, 42.

⁸⁷³ İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler-2*, 776-783.

⁸⁷⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *el-Cevâbü's-sedîd fî beyanî dîni't-tevhîd*, 39.

⁸⁷⁵ Hz. İsa'ya ulûhiyet atfeden görüşler etrafında yapılan nübüvvet tartışmalarının, klasik dönemin de önemli konuları arasında olduğu bilinmektedir. Bu meseleye dair Mâtürîdî'nin görüşleri için ayrıca bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 266-272.

⁸⁷⁶ *Bir Amerikalının Müslümanlık Hakkındaki 23 Sualine Cevaplar*, 4-6; İsmail Fennî(Ertuğrul), *Küçük Kitapta Büyük Mevzular*, 26.

⁸⁷⁷ Elmalı bu durumu şu şekilde ifade edecektir: “...din, mevzûât-ı beşeriyeden olmadığı gibi beşer olduklarında şüpheli bulunmayan peygamberlerin ulûhiyetleri de müstehildir.” Muhammed Hamdi,

İslâm ile diğer dinler arasındaki temel ayrımlardan biri olduğu vurgulanacaktır. Bu noktada Akseki, diğer itikadi meselelerdeki gibi nübüvvet mevzuuna da en makul ve mantikî yaklaşanların Müslümanlar olduğunu belirtirken,⁸⁷⁸ Yörükân meseleyi, bütünüyle akli ve salt fiziki bir noktaya taşıyarak determinist bir izah şeklini tercih edecektir.⁸⁷⁹ Doğrudan akla vurgu yapmamakla birlikte Elmalılı'da nübüvvet meselesinde diğer dinlerin problemlili yaklaşımlarına ve İslâm'ın mümeyyiz vasıflarına dikkat çekecek bir cevaplama biçimi geliştirecektir:

*"... yehûd ve nasâra Hazreti Allah'a ibn isnad ediyorlardı. Hazreti Uzeyr'e ve Hazreti İsa'ya ibnillah diyorlardı. Kezalik bazı nasâra dahî bu zevâta doğrudan doğruya ilah itlak etmekten çekinmiyorlardı. Hâlbuki bu itikad, peygamberân hakkında ifrat ve cehalet olduğu gibi marifetullahda da bir noksan ifade ediyordu. Çünkü Cenab-ı Allah'a hâşâ evlad isnad etmek, kezalik güzîde bir beşerde ulûhiyet gözetmek Cenab-ı Allah'a hâşâ insan ve hayvan evsâfını isnad eylemek veya fani insanları bâki ve kadîm ve ezelî olan ilah farzıyla tenakuza düşmek demek olacağından Allah'ı tanımamağa müncer oluyordu. İşte İslâm, Hazreti Muhammed'in de bir kul olduğunu tasrih ettirerek, Müslümanları bu sû-i tefsîrden muhafaza ediyordu. Ve Allah'ı mabud, insanı da her kim olursa olsun kul olarak tanıtıyor ki bu mesele bir tarîk meselesi olmaktan ziyâde bir husûsiyeti hâizdir."*⁸⁸⁰

Nübüvvetin ulûhiyet karşısındaki mevkiine dair yapılan değerlendirmelerin yanı sıra peygamberlik müessesine bütüncül bir şekilde yaklaşıp yaklaşılmadığı ve bu durumun devamı olarak evrensel bir nübüvvet telakkisine sahip olunup olunmadığı hususunda da İslâm ile diğer dinler arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır. Bunlarla birlikte peygamberlerin özellikleri noktasında da temel farklılıkların olduğu ifade edilecektir. Bu anlamda İslâm itikadında, Hz. Âdem ile Hz Muhammed arasında gelen bütün peygamberlere iman etmek zorunlu iken diğer dinlerin akidelerinde sadece kendilerine gönderilen peygamberleri kabul etmek şart koşulmuştur.⁸⁸¹

"Hazret-i Muhammed Alehisselâm'ın Dini: İslâm", 53; Benzer ifadeler için ayrıca bkz. Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabî ve Umûmî Bir Dindir*, 278-279.

⁸⁷⁸ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabî ve Umûmî Bir Dindir*, 279; "Hazret-i Muhammed (S.A) in tebliğ eylediği din akıl dinidir. Gerek itikatlarında, gerek diğer hükümlerinde dayandığı birinci esas akıldır. Sahih ve sarsılmaz bir iman ilk şartı da akıldır." Ahmed Hamdi Akseki, *Ondört Asır Evvel Doğan Güneş Peygamberimiz Hazreti Muhammed*, 39.

⁸⁷⁹ Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 193.

⁸⁸⁰ Muhammed Hamdi, "Hazret-i Muhammed Alehisselâm'ın Dini: İslâm 10", *Sebilürreşad*, 18 (444), 16 Teşrîn-i Evvel 1335/20 Muharrem 1338, 16; Benzer ve güçlü vurgular için ayrıca bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi, "Müslümanlık Mâni-i Terakkî Değil, Zâmin-i Terakkîdir", *Sebilürreşad*, 21 (546), 19 Temmuz 1339/4 Zilhicce 1341, 204.

⁸⁸¹ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabî ve Umûmî Bir Dindir*, 353.

Bu tavır, İslâm dışındaki dinlerin evrensellikten uzak olduğunun en bariz delilidir.⁸⁸² Buna karşılık İslâm'ın/peygamberin evrenselliğinin yanı sıra son peygamber ve son din olmasıyla da ilişkili ele alınan bu meseleye dair nakli ve akli delillere yer verilmiştir. Örneğin Akseki, Hz. Peygamberin belli bir kavme veya topluluğa değil bütün bir insanlığa gönderildiğini ve dolayısıyla İslâm'ın evrensel bir din olduğunu akli bir çerçevede ispat etmeye çalışmaktadır. Bu doğrultuda Hz Peygamber'in devrin önde gelen devlet başkanlarına İslâm dinini tebliğ için elçiler gönderdiğini ve bu elçilerin ulaştırdıkları mesajlarda İslâm'ın umumî ve son din olduğuna dair açık ifadeler yer aldığını belirtir.⁸⁸³ Akseki'nin İslâm'ın umumîliğini, İbn Kayyım'a dair bir başlık açarak delillendirmesi⁸⁸⁴ ise tercih ettiği Selefî düşünceyle de örtüşmektedir.

Diğer taraftan bu istikametteki vurguların büyük bir bölümünün de müsteşriklerin İslâm'ı Araplara has bir din olarak gösterme gayretlerine cevap verme amacı taşıdığı görülmektedir.⁸⁸⁵ Bu delillerin yanı sıra İslâm'ın uhdesinde bulundurduğu üstün vasıflarla zamanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek tek din olduğunu belirten Akseki, bu doğrultuda modern dünyanın kabulleri ile İslâm arasındaki uyuma dikkat çekerek İslâm'ın son din olduğunu ispat etmeye çalışır.⁸⁸⁶

Peygamberlere iman bahsinde bir bölünmeyi kabul etmeyen İslâm itikadının peygamberinin nitelikleri meselesinde de net bir tavır belirlediği bilinmektedir. Bu duruma dikkat çeken Akseki,⁸⁸⁷ nübüvvet makamının ne demek olduğundan bihaber olan Yahudi ve Hristiyanlıkta, peygamberlerin taşınması gereken özelliklerin bile belli olmadığını, bundan dolayı peygamberlere yakışmayan hal ve hareketler ile büyük günahların atfedildiğini belirtmektedir.⁸⁸⁸ Bunlara karşılık İslâm'da peygamberler

⁸⁸² Diğer dinlerin yerelliğine dair bir değerlendirme için bkz. Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 190.

⁸⁸³ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitri, Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, 337-338.

⁸⁸⁴ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitri, Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, 342.

⁸⁸⁵ Akseki, müsteşriklerin iddialarına gerek akli gerekse nakli deliller üzerinden muhtasar bir cevap verecektir. Söylediklerini bazı Batılı yazarların tespitleriyle de tahkim etmeye çalışan Akseki'nin bu çerçevede veciz izahatının ayrıntıları için bkz. Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitri, Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, 338-342.

⁸⁸⁶ Akseki'nin kitabında bu çerçevede anlaşılmaya müsait başlıklardan bir kısmı şu şekildedir: "İslâm, her asrın ihtiyaçlarına cevap verir", "İslâm'da güçlük yoktur" "Dinde gulûv ve ifrat yoktur" "İslâm'da tedrici tekâmüle verilen kıymet" "Müslümanlık tarihi bir dindir", "İslâm barış dinidir", "İslâm fitrat dinidir" "Müslümanlık ve tabii haklar" "Din ve mezhep hürriyeti" "İslâm'ın hedefi beşerin tekâmülüdür" "Müslümanlık hem dünya ile hem de ahiretle ilgilidir", "İslâm hem maddeye hem de ruha ehemmiyet vermiştir" "İslâm'da dini bir saltanat yoktur" "İslâm imtiyazlı bir sınıf kabul etmez". Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitri, Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, 343-374.

⁸⁸⁷ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 116.

⁸⁸⁸ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitri, Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, 275-278.

hakkında ismet, emanet, sıdk, fetanet ve tebliğ sıfatları vacip, bunların zıddı olan masiyet, hıyanet, kizb, gaflet ve tebliği gizlemek sıfatları mümtendir.⁸⁸⁹ Bütün bu bariz farklılıkları ortaya koyarak İslâm'ın diğer dinlerden farklı bir noktada durduğunu göstermeye çalışan dönemin âlim ve muhafazakâr aydınları, İslâm'ın evrenselliğini, insanlık önündeki son ve tek seçenek olduğunu ve dolayısıyla Hz. Peygamberin de ideal bir örnek oluşunu ön planda tutacaklardır.⁸⁹⁰ Bu önemli hususiyetleri de İslâm'ın nübüvvet akidesinin berraklığına ve Hz. Peygamber'in hayatının en ince ayrıntısına kadar bilinmesine bağladıkları⁸⁹¹ gibi dinin akıl ve fitrata müstenit yapısına da bağlayacaklardır.

Bu doğrultuda Akseki, ideal bir peygamberin ulûhiyet özelliklerine değil beşerî hususiyetlere sahip olması gerektiğini ifade ederek Hristiyanlar tarafından ilahlaştırılan Hz. İsa'nın insanlık için bir örnek olmaktan çıktığını söyler. Akseki'ye göre, dinî müdevvenatta Hz. Peygamber'in beşerîliğinin vurgulanmış olması da onun ideal ve örnek oluşunun en bariz delilidir.⁸⁹² Bu anlamda Hz. Peygamberin beşerî yönünü ön plana çıkaran âlimler, hayatının da büyük oranda rasyonalist bir mahiyette olduğunu ifade ederek zamanın ruhuna mutabık bir istikamet takip etmişlerdir.

3.3.3. Mucize Meselesi

Kelâmi düşüncede peygamberlerin elinde, iddia ve maksada uygun harikulade olayların ortaya çıkması, nübüvvet ve risaleti ispat eden en önemli delil olarak kabul edilmiştir. Allah'ın bir fiili olarak zuhur eden bu olaylar, akıllara durgunluk veren şeyler olması hasebiyle de insan kapasitesini aşan ve beşeri aciz bırakan hadiseler olarak tanımlanmıştır.⁸⁹³ Mucizelerin peygamberlere özel bir durum olduğunu savunan geleneksel kelâm ekolleri, fevkalade diye tanımlanan bu hadiseleri, diğer olaylardan ve özellikle sihir ve büyü gibi göz boyacılığına dayanan beşerî fiillerden Allah'ın fiilleri

⁸⁸⁹ Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 183; Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitri, Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, 245.

⁸⁹⁰ Şeyh Abdulâziz Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, 50.

⁸⁹¹ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitri, Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, 378.

⁸⁹² Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitri, Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, 375-376.

⁸⁹³ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 117; Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 170; Dönemde yapılan mucize tanımları için ayrıca bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (1-9)* 4, Dipnot no: 1, 2246 ve 2247; İsmail Fennî (Ertuğrul), "Miracle", *Lugatçe-i Felsefe*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1341, 424; *Küçük Kitapta Büyük Mevzular*, 52.

olması yönüyle ayrıldığını da vurgulamışlardır.⁸⁹⁴ Bu yönüyle mucizelerin Allah'ın harikulade bir fiili olduğunda hemfikir olan mütekellimîn, bu fiillerin mümkün âlemde tahakkuku noktasında farklı görüşler serdedeceklerdir. Bu hususta farklı görüşlerin ortaya çıkması, ekollerinin kâinat/tabiat tasavvurları ve Allah'ın fiillerine buldukları dayanaklardan kaynaklanmaktadır.

Bu noktada Eş'arîlerin irade ve kudrete, Mâtürîdîlerin hikmete, Mu'tezile'nin ise vücubalellah fikri çerçevesinde hikmet ve adalete dayandırdıkları⁸⁹⁵ ilâhî fiillere bakışları ile tabiattaki hadiselerin sebep sonuca bağlanması ve bu ilişkinin zorunlu olup olmaması çerçevesindeki görüş farklılıkları,⁸⁹⁶ mucizelerin mezhepler tarafından temellendirilme ve yorumlanma biçimini de doğrudan belirleyecektir. Bunların yanı sıra geleneksel dönemde mucizeler, bir bütün halinde değerlendirilmemiş insanlara hitap yönlerine ve biçimlerine göre bir tasnife de tabi tutulmuştur. Birkaç tasnif şekli olmakla birlikte genellikle insanların rasyonel düşünme melekelerine hitap edenlere akli mucize, duyularına karşılık gelenlere hissî mucize, geçmiş ve geleceğe dair gaybî haberleri ihtiva edenlere de haberî mucize⁸⁹⁷ denilmiştir. Bu çerçevede Mu'tezile ve Ehl-i sünnet, genel olarak hissî ve haberî mucizeleri kabul etikleri gibi Hz. Peygamber'in en önemli mucizesinin Kur'an-ı Kerim olduğunda da ittifak edecektir. Özellikle Mu'tezile'nin mucizeleri Allah'ın bir fiili olarak değerlendirmiş olması, bu hadiselerin kabul edilmesini de kolaylaştıran bir âmil olacaktır.⁸⁹⁸

3.3.3.1. Dönemdeki Mucize Algısı

Mucizelerin varlığı ve gerekliliği hususunda ittifak eden geleneksel dönem âlimlerine karşılık son dönemdeki âlim ve mütefekkirler, konunun anlaşılması ve yorumlanmasında üç ana tavır geliştireceklerdir. Bunlardan biri ve en az tercih edileni, mucizeleri bir iman meselesi olarak kabul edip bilimsel gelişmelerin dışında tutmaya çalışan tavidir. Diğer mucizeleri bütünüyle inkâr eden yöntemdir. Sonuncusu ise,

⁸⁹⁴ Elmalî'lı, sihirbazların Hz. Musa'ya iman etmelerini, mucize ve sihrin kaynağındaki temel farktan kaynaklandığını ifade edecektir. Mucizelerin diğer fiillerden Allah'ın bir fiili olması bakımından ayrıldığını da vurguların ayrıntısı için ayrıca bkz. Elmalî'lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (1-9) 4, 2235, 2237.

⁸⁹⁵ Sinan Öge, *Allah'tan Âlem'e İlâhî Fiiller*, 54, 62 ve 71-72.

⁸⁹⁶ Bu konuya dair ayrıntılı bir inceleme için ayrıca bkz. Sinan Öge, *Allah'tan Âlem'e İlâhî Fiiller*, 74-80.

⁸⁹⁷ Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 107-111.

⁸⁹⁸ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, (1. bs.), Rağbet Yay., İstanbul 2002, 317; Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 107.

mucizeleri sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde anlayan veya bu hadiselerin modern bilimlerin veriyle aynileştiren, açıklayan ve tevil eden metottur. Bu son metot âlim ve mütefekkilere hem bilimsel sahaya hem de dinî alana istinat etme imkânı vermesi açısından dönemde en çok tercih edilen metot olacaktır.⁸⁹⁹ Klasik dönemde mucizelerin benzerlerini dünyevi bir gayretle meydana getirmenin imkânsız olduğuna dair vurguların⁹⁰⁰ modern dönemde zayıfladığı, insanların bilimsel gelişmelerle birlikte tarihte mucize diye nitelenen hadiseleri gerçekleştirebilecekleri bir seviyeye ulaşabilecekleri fikrine sıcak bakmaları da bu bakışın bir devamıdır. Yakın dönemde mucizelerin geleneksel dönemden farklı yorumlanmasında devrin rasyonel bakışının önemli etkisi olduğunu İsmail Kara şu şekilde ifade etmektedir:

*“Aklilik probleminin çağdaş Müslümanları çokça meşgul ettiği ve etki altına aldığı vakiası ek açıklamalara ihtiyaç göstermeyecek derecede vazıhtır. Mucizelerin, kerametlerin, gaybî haberlerin, hatta iman esaslarından bir kısmının aklî ve pozitif bilimlere uygun yorumlara tabi tutulması, bir kısmının reddedilmesi, bir bölümünün sembol düzeyine indirilmesi veya belli bir tarihî döneme hapsedilmesi gibi temayüller çokça karşılaşılan örneklerdir.”*⁹⁰¹

Dönemin önde gelen âlimleri mucizeleri bir iman meselesi olarak görmekle birlikte modern dünyanın kabullerini de hesaba katarak akli bir temellendirmenin de gerekliliğine kanaat getireceklerdir. Batıcı aydınlar ve siyasi merkez ise benimsedikleri katı pozitivist ve determinist bakışın tesiriyle bu tür harikulade hadiseleri bütünüyle reddedecek veya oldukça düşük bir seviyede ve alakasız bir şekilde yorumlayacaklardır.⁹⁰² Örneğin Cumhuriyet’in ilk yıllarında üçüncü sınıflar için yazılmış olan “Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri” kitabının girişinde Hz. Muhammet’in hayatı ve ahlâkı anlatılırken şu hususlara dikkat edilmesi bilhassa istenecektir: *“Muhtasar bir surette, yalnız tarihi hakikatler söylenecek, çocukları alakadar etmeyen tafsilattan sarf-ı nazar edilecektir. Mucizelerden ve harikulade*

⁸⁹⁹ İsmail Kara, “İslâm ve Pozitivizm”, Ahmet Tabakoğlu-Sadık Çelenk (Haz.), *Bilgi, Bilim ve İslâm-2*, 2. bs., Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, 178.

⁹⁰⁰ Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 236.

⁹⁰¹ İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 371.

⁹⁰² “Muhammed’in islâmlığı mucizesizlik üzerine kuruldu.” diyen İsmail Habib’in yaklaşım şekli bu duruma örneklik teşkil etmektedir. İsmail Habib (Sevük), *Avrupa Edebiyatı ve Biz/Garbtan Tercümeler (Birinci Cilt)*, 205.

*menkıbelerden bahis olunmayacaktır.”*⁹⁰³ Aynı şekilde Milli Eğitim Bakanlığı, Grimm’in Peri Masallarının Türkçeye çevrilmesine “*devletin, hayal gücünün bozuk ürünleri olan her şeyi engellemek*”⁹⁰⁴ gibi bir amacı olduğu gerekçesiyle karşı çıkacaktır. Bu iki örnekte yönetici kadronun pozitivist algılayışının Cumhuriyet’in ilk yıllarında ulaştığı seviyeyi göstermesi açısından dikkat çekicidir. Gerek dinî müdevvenattaki gerekse edebî metinlerdeki olağanüstülüklere müsaade etmeyen siyasi merkezin, maddi âleme ve tabiat kanunlarına güçlü vurgular yaptığı da bilinmektedir.⁹⁰⁵

Batıcı aydınlar ise Kur’an’da geçen harikulade hadiseleri bir edebiyat metni düzeyinde anlama peşindedir. Bu çerçevede Celal Nuri, harikulade kelimesi etrafında ele aldığı mucize kavramının kelâmcıların iddia ettikleri gibi olağanüstü olayları değil sıradan ve basit eylemleri karşıladığını ifade etmektedir.⁹⁰⁶ Allah’ın âleme herhangi bir müdahalesini de kabul etmeyen ve Allah’ı bilinmeyen sembolik bir varlık olarak tanımlayan Celal Nuri’ye göre Kur’an’da geçen harikulade olaylar, sıradan bir masal ve kıssa seviyesinde anlaşılmalıdır. Masal ve efsanelerin bütün bir insanlığın ortak değeri olduğunu belirten bu Batıcı aydın, mucizeleri Batılıların yazdıkları herhangi bir edebî metin seviyesinde görülmesi gerektiğini ifade ederek pozitivist bir çerçeve çizecektir.⁹⁰⁷ Dönemdeki bu yaklaşımlar mucizeleri, dinî bir temelde tevil etmek değil bütünüyle inkâr etmek fikrine müstenittir. Celal Nuri’nin ifadeleri de bu durumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

“Şurasını kat’iyyetle ifade edelim: Lisanlarımızda havârik, mucize, keramet ve sâire ile ifade olunan mefhumlar muğayir-i âde, kavânîn-i tabîyyeye munâfi ve mütenâkız bir suretde demek değildir. İslâmiyet kavânîn-i tabîyyeyi tanır ve onların haricinde hiçbir şey olmayacağı esasını vaz’ eder. Müslümanca harikulade demek muğayir-i âde demek değildir. Büyük, yüksek, âlî, uluv demektir. Mesela fılan âdem nasıl yazı yazar, Hamid Bek şiir söyler (dendiğinde):-harikulade! Cevabı verilir ki kavânîn ve nizâmât-ı

⁹⁰³ Muallim Abdulbaki (Gölpınarlı), *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri: İlk Mektep-Üçüncü Sınıf*, (Sahip ve Naşiri-Tefeyyüz Kitabhanesi), İkdâm Matbaası, İstanbul 1928-1929, 3.

⁹⁰⁴ Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, 105.

⁹⁰⁵ Dönemin Dahiliye Vekili Şükrü Kaya’nın “*Mademki tarihte deterministiz, mademki icraatta pragmatik maddiyatçıyız*” ifadeleri siyasi merkezin bakışına dair önemli izler taşımaktadır. Konuşmanın ayrıntısı için bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre 5, Cilt 6, İçtima 2, 5 Şubat 1937, 60.

⁹⁰⁶ Celal Nuri bu fikirlerini Hatemül Enbiya adıyla yazmış olduğu kitabında da tekrar edecektir. Ona göre: “*Nübüvvet bir vazifedir. Bir Nebinin yedinde harikulade mucizât aramağa hacet yoktur. Çünkü ibtida, kâinatta harikulade yoktur...*” Celal Nuri, *Hatemü’l Enbiya*, Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, İstanbul 1332, 31.

⁹⁰⁷ Bu konuda yaptığı kaba ve seviyesiz benzetmelerin ayrıntısı için bkz. Celal Nuri(İleri), *Tarih-i İstikbal (Mesâil-i Fikriyye) I*, 31-33.

*tabiyyeye mugayir demek değil, pek uluv ve mükemmel bir tarzda demektir. Hâlbuki nusûs-u kat'î ile İslâmiyet çocukça, kâbâ havarık âdâtı red eder. Beyânât-ı nebeviye hep buna delildir. İslâm meyyit bir din-i hayalî değildir. Fantezi ile uğraşmaz. Vacibu'l vücud nazar-ı İslâm'da kavânîn-i tabiyyeyi keyfince ta'dil eder bir "şahıs" değildir. Zaten ekmel ve etem olan kavânîn-i tabiyyenin ta'dilî bir noksandır. Hâlbuki İslâmiyet'çe zât-ı Bâri remz-i ekmeleyyet olduğundan ona böyle şeyler isnad etmek safsata ve bühtandır. Allah, Müslümanca felsefe-i asriyyenin gösterdiği (Inconnaissable /bilinemeyen)dir ve İslâmiyyet-i hakikîye ona bir şekl-i âdemî vermez."*⁹⁰⁸

Buna karşılık dönemdeki âlim ve muhafazakâr mütefekkirler, peygamberlerin elinde harikulade cinsinden hadiselerin vuku bulunduğunu ve bu fiillerin tabiat yasalarıyla tenakuz etmediğini savunacaklardır. Mucizelerin tabiatta hâkim yasalarla da çelişmediğinde hemfikir olan âlimler, mucizeleri devrin ruhuna uygun bir biçimde temellendirme de ise ihtilaf edeceklerdir. Bu çerçevede bir kısmı meseleyi büyük oranda iman mevzusu olarak mütalaa ederken; diğer bir kısmı bilimsel verilere mutabık bir yorum yakalama peşindedir. Mütefekkirler ise değerlendirmelerini fiziki âlemle sınırlı tutacaklardır. Örneğin İsmail Fennî, mucizelerin bazılarının iddia ettiği gibi tabiat kanunlarını bozan, ulum ve fûnûnu zîr ü zeber eden hadiseler olmadığını bilakis Allah'ın peygamberlerini teyit etmek amacıyla gönderdiği harika diye nitelenen ve tabiat kanunlarındaki ilâhî âdetlerden biri olduğunu belirtmektedir. Tabiat kanunları nasıl Allah'ın kanunu ise, peygamberlerini teyit etmek için harikulade fiilleri tahakkuk ettirmesi de âdâtı ilahiyyedendir. Kâinatta cari olan yasaların bütünüyle insanlar tarafından bilinmediğini belirten İsmail Fennî, görünen ve bilinen şeylerden daha ziyade görünmeyen ve bilinmeyen kanunların bulunduğunu ifade etmektedir. Mucizelerin de bu bilinmeyen kanunlar çerçevesinde anlaşılması gereken harikulade hadiseler olduğunu söyleyen müellif, akıl ve mantığın bu tür fiilleri inkâr edemeyeceğini; aksine, semavi kitaplarla ve tevatürle sabit olduğu için kabul edilmesi, yani iman edilmesi zaruri hadiseler olduğunu vurgulamaktadır. İsmail Fennî'ye göre, mucizeleri inkâr etmek bir taraftan Allah'ın kudret ve azametini halel getirirken diğer taraftan da insanları ıslahla görevli peygamberlerin sıdk ve emin sıfatlarına halel getirmekte ve onlara yalan nispetine imkân vermektedir.⁹⁰⁹ Böyle bir yaklaşımın akla ve insafa sığmadığını vurgulayan İsmail Fennî, mucizeleri inkâr etmenin İslâm'ın ulûhiyet anlayışını

⁹⁰⁸ Celal Nuri(İleri), *Tarih-i İstikbal (Mesâil-i Fikriyye) I*, 30-31.

⁹⁰⁹ İsmail Fennî (Ertuğrul), "Miracle", 425-426.

zedelediğini, bunun yanı sıra değişik şekillerde tevil edilmesinin de İslâm’a mugayir olduğunu belirtecek⁹¹⁰ ve meselenin imanî bir çerçevede değerlendirilmesi gerektiğinde ısrar edecektir:

“Hâlbuki bazı kimselerin mu’cizâtı inkâr ettiklerini ve bazılarının dahi mesela denizin yarılmasını cezr ve med hadisesiyle te’vil etmek gibi kavânîni tabîiyye dairesinde izaha kalkıştıklarını görüyoruz. Şehraha iymân ve teslimiyet dururken ve muktezâyı akıl ve hikmet dahi bu iken bu yolda te’vilât ve tefsirâta neden mecburiyet his ettiklerini anlayamıyoruz. Allah’ı inkâr edenler bi’ttabî mu’cizâtı da inkâr ederler. Lakin acaba bir aklîselim için vücûd-u Bâriyi inkâra mecal var mıdır? (...) Lakin vücûd-u Bâriye iymân edenlerin mu’cizâtı tasdikte kat’iyyen tereddüt edememeleri lazım gelir. Çünkü hâlık-ı kâinat olan Cenab-ı Allah’ın kâdir-i mutlak olması zarûriyyâtı akliyedendir. Mu’cizâtı inkâr etmek anın vaz’ ettiği kanunların haricinde bir şey yapmaya kadir olmadığına kâil olmak demektir. Bu ise tenakuzdan yani bir adamın kendi sözünü diğer bir sözle cerh etmesinden başka bir şey değildir.”⁹¹¹

Diğer taraftan yakın dönemde mucizeler, geleneksel dönemdekine benzer bir şekilde Allah’ın bir fiili olarak görülmekle birlikte bu fiillerin mevcut tabiat yasaları karşısında konumlandırılma biçimleri, tartışmaların mihenk noktasını teşkil edecektir. Bu çerçevede mucizeler ile tabiat yasalarının aynı kaynaktan neşet ettiğinde hemfikir olan âlim ve muhafazakâr mütefekkirler, meseleyi kâinattaki düzene ve sabit kanunlara işaret eden sünnetullah çerçevesinde mütalaa edeceklerdir. “Allah’ın sünnetinde bir değişiklik yoktur.” düsturunun dönemde sebep-sonuç ilişkisinin ön planda olduğu bir tabiat fikrini işaret etmesi ise, ister istemez tartışmanın seyrini determinist bir noktaya taşımıştır.⁹¹² Bu şekilde inşa edilmeye çalışılan bir kâinat tasavvurunda mucize gibi harikulade hadiseler yer açmaya çalışan âlimler ise, özellikle tabiat kanunlarında

⁹¹⁰ “Cenab-ı Allah kemal-i kudretini izhar için bazı hâdisatın bu kanunlara muhalif olarak vuku’una dahi takdir buyurmuştur. Bunlara ancak biz vuku’undan sonra muttali’ olabiliriz. Binaenaleyh bazı mucizât ve kerâmât-ı evliyâyı kavânîni tabîiyyeye muhalif olmasından dolayı inkâr etmek veyahut bir sûret-i tabîiyyede tefsire kalkışmak şîâr-ı İslâmiyete büsbütün mugâyir olduğu gibi akl-ı selime de münafidir. Çünkü Allah kâdir-i mutlak demektir. Va’z ettiği kanunlara muhalif bir şeyi vücûda getirmeğe kâdir olamamak sıfat-ı uluhiyetile gayr-i kâbil te’lifdir.” İsmail Fennî (Ertuğrul), “Fatalisme”, *Lugatçe-i Felsefe*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1341, 272; Benzer ifade ve vurgular için ayrıca bkz. İsmail Fennî, *Küçük Kitapta Büyük Mevzular*, 28-29.

⁹¹¹ İsmail Fennî (Ertuğrul), “Miracle”, 425-426.

⁹¹² Bilindiği gibi dönemdeki sünnetullah tanımları, Kur’an’daki kullanımından farklı olarak büyük oranda tabiattaki sabit ve değişmez kanunları işaret eden bir çerçevede şekillenmiştir. İlk dönemlerde fizik kanunlarına dair bir kavram olmadığı ve Kur’an’da vurgulanan manalardan farklı bir noktaya evirildiğini anlatan bir değerlendirme için özellikle bkz. Ömer Özsoy, *Sünnetullah Bir Kur’an İfadesinin Kavramlaşması*, (1. bs.), Fecr Yay., Ankara 1994, 65-72.

mutlaklık ve zorunluluktan ziyade bir mümkünlük olduğunu savunarak hem geleneksel Sünnî bakışı devam ettirecekler hem de bizzat tabiatın kendisine zorunluluk atfeden determinist fikirleri reddedeceklerdir.⁹¹³

Bilinen bir sebep-sonuç ilişkisine dayanmayan mucizelerle, sabit ve değişmez yasalara sahip tabiat kanunlarını uzlaştırma zorunluluğu dönemdeki âlimleri ciddi bir şekilde meşgul edecektir. Bunun için bir taraftan mevcut tabiat yasalarının varlığı diğer taraftan da kâinatta harikulade hadiselerin yaşanabileceği fikri birlikte yürütülerek bir denge kurulmaya çalışılacaktır. Elmalılı, tabiat kanunlarında bir tarafta mutlak bir zorunluluk fikrini savunanlar diğer tarafta da şüphecî ve ihtimalci görüşlerin yer aldığını fakat bunlar arasında en mutedil yaklaşımın Kant'ın birleştirici bakışı olduğunu belirtmesi bu metodun en güzel örneklerinden biridir. Elmalılı'nın Kant üzerinden denge fikrini savunması ve bu bakışın kelâmcıların görüşleriyle mutabık olduğunu söylemesi, dönemde makbul bir yaklaşım şekli olması yönüyle de dikkat çekicidir.⁹¹⁴ Bu noktada meselenin çift yönlü gelişmesini isteyen âlim ve muhafazakâr mütefekkirler, Allah'ın dilemesi halinde âleme müdahil olabileceği ve bu durumun aklen muhal olmayıp bizzat akli bir hadise olduğunda ısrar ederek Allah'ın irade ve kudretine hâlel gelmemesine özen göstereceklerdir.⁹¹⁵

Benzer bir şekilde mucizelerdeki düzensiz ve keyfilik manalarına engel olmak için de tabiatta vuku bulan hadiseler nasıl bir yasayla mukayyetse mucizelerin de kendi içinde bir yasaya istinat ettiği düşüncesini dillendireceklerdir.⁹¹⁶ Bununla birlikte tabiatdaki hadiselerin bir nizam ve yasa içerisinde cereyan ettiği fakat bu yasaların kendi içinde bir zorunluluk taşıyamadığı fikri de tedavülde tutulacaktır. Bu çerçevede tabiat kanunlarında sebep sonuç ilişkisi çerçevesinde bir zorunluluğun olduğunu⁹¹⁷ fakat bu

⁹¹³ “Tabiat kanunları için vâciblik ve zarurîlik olmadığını anlamayan akl-ı selim sahibi kalmamıştır. Belki bunlarda imkânlık vardır; icabında değişebilir. Bu değişme ise mücerred tesadüf veya galat-ı tabiat demekle izah edilemez. Onun için peygamberlik ancak bu mucize ile sabit olmuş ve peygambersiz din olmadığı gibi, mucizesiz de peygamber bulunmamıştır.” Bir Amerikalının Müslümanlık Hakkındaki 23 Sualine Cevaplar, 36.

⁹¹⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*(1-9) 4, 2245.

⁹¹⁵ Bir Amerikalının Müslümanlık Hakkındaki 23 Sualine Cevaplar, 35.

⁹¹⁶ İsmail Fennî (Ertuğrul), “Miracle”, 426.

⁹¹⁷ Ahmet Naim'in tabiatdaki sebep-sonuç ilişkisine dair kabul ettiği görüş esasında bir zorunluluk görüşü olmaktan çok Eş'arî gelenekteki gibi bir yakınlık ve nispet görüşüdür. Ahmet Naim'in şu ifadeleri Eş'arî bir istikamete işaret etmektedir: “Bu ulûmun erbâbı zaman ve mekân-ı mahdud içinde ilel ve ma'lûlâtta görülen ittirâda bakarak aralarındaki nisbetin zarûrî, vacib olduğuna kâil olmuşlardır ki, bu netice bürhân-ı aklî mahsûlü değil, tab'a hoş gelen bir farzdan ibarettir.” Babanzade Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi* (1-2) 2, (1. bs.), Zeynüddîn Ahmet Zebîdî (mlf.), Diyanet

zorunluluğun Allah'ın irade ve kudretine bağlı bir şekilde cereyan ettiğini savunan Ahmet Naim'in yaklaşım şekli bu bakışa dair bir örneklik teşkil ettiği gibi dönemdeki diğer âlimlerin görüşleri de bu minvalde şekillenecektir.⁹¹⁸ Örneğin İzmirli'nin hem tabiat yasalarını öne çıkararak bilimsel bakışı hesaba katması hem de bu yasalarda bir zorunluluk olmadığını belirterek dinî ve geleneksel bir bakışı tartışmanın merkezinde tutması, bu denge arayışının tercih edilen bir metot haline geldiğini de göstermektedir. Bu durumla alakalı olarak İzmirli'nin yaklaşımları açıklayıcı olacaktır:

“Kânun-ı tabîat iki mevcud veya iki vak'anın izhar ettiği nisbet-i sâbite(gayr-i mütehavvile) dir, ulûmun gayesi bu kavânînin düsturlarını idkân ile keşfetmektir. Kavânîn gayr-i mütehavvildir, mümkündür. Evvela kavânîn-i tabiat gayr-i mütehavvildir: Aynı avâırzda her zaman ve her yerde buğday ekinden biter, koyun koyun doğurur, attan at doğar, su yüz derece hararete galeyan eder. (...) Saniyen kavânîn-i tabiat mümkündür, zarurî değildir. Çünkü kavânîn-i tabiatı ifade eden kaza, kazaya-yı terkibiyedir, yoksa kazaya-yı tahlîliyye değildir.(...) İnsan memeli hayvandır kaziyesi “kaziye-i tahlîliyye”, bu insan namushudur kaziyesi “kaziye-i terkibiyeye”dir.(...) Kürre-i arzın şems etrafında deveran edeceği mahiyet ve zatından anlaşılamaz. Kavânîn-i tabiatta zatında bulunmayan şeyler tabiata bi-t-tecrûbe ilave olunmuştur. Eşyanın kendisinde bile zaruret yoktur, arzın, insanın, şu ağacın varlığında ne zaruret vardır; nerede kaldı ki kanunlarında zaruret bulunsun. Kavânîn-i tabiat, kazaya-yı terkibiye ile ifade olunmakla şimdikinden başka olabilir.”⁹¹⁹

Ömer Nasuhi ise, dönemin diğer âlimleri gibi mucizeleri mümkün hadiseler olarak sınıflandırmakla birlikte olayların gerçekleşme sıklığının meselenin imkân dairesinde görülüp görülmemesinde belirleyici olduğunu ifade eder. Mucizeler çok nadir gerçekleşen hadiseler olduğundan ilk başta garip ve aklen uzak bir ihtimal olarak görüldüğünü fakat bu tür olayların tahakkukunun imkân dairesinde bulunduğunu belirtir. Ömer Nasuhi, bu hadiselerin, câizât-ı gayr-i âdiye türünden fiiller olmasının ve görünüş itibariyle tabiat kanunlarıyla tenakuz etmesinin akla inkâr salahiyeti vermediğini de söyler. Esasında kâinatta sıradanmış gibi görünen harikulade birçok olay gerçekleşmesine rağmen insanların her zaman müşahade etmesi ve sürekli tekrarlanması

İşleri Reisliği Neşriyatından 4, Şehzadebaşı: Evkaf Matbaası, İstanbul 1928-1346, Dipnot 1'in devamı, 220; Kainatta mevcut hadiseler ve bu hadiseler arası ilişkilere dair felsefi ve kelâmî görüşlerin ayrıntısı için bkz. İlhan Kutluer, “İlliyyet”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2000, XXII, 120-121; Yusuf Şevki Yavuz, “İlliyyet”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2000, XXII, 121-123.

⁹¹⁸Babanzade Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi (1-2)* 2, 219.

⁹¹⁹İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm(I-II)* I, 241-243.

hasebiyle garip veya harikulade olarak nitelenmediğini ifade eden Ömer Nasuhi, bundan dolayı insanın ilk defa gördüğü bir şeyi garip/harikulade diye hemen inkâr edemeyeceğini vurgular.⁹²⁰ Aynı şekilde icat ve keşiflerin de ilk başta insanlar tarafından harikulade olarak nitelendiğini fakat zamanla sıradan birer hadiseye dönüşerek kabul gördüğünü; buna karşılık Allah'ın fiili olan ve peygamberlerin elinde vuku bulan harikulade hadiselerin inkâr edilmesinin mantıksal bir hata olduğunu ifade eder.⁹²¹ Mucizelerin tabiattaki sabit kanunlara muhalif olmasından dolayı reddedilmesine karşı çıkan ve kâinattaki zerrelere bir tabiat kanuna bağlayan Allah Teâlâ'nın mucizeler içinde bir takım hususî ve beşeriyetin bilmediği kanunlar vaz etmiş olabileceğini belirten⁹²² Ömer Nasuhi, determinist bir bakışı problemli görecektir ve çözümü Allah'ın kâdir-i mutlak olmasını vurgulamakta bulacaktır:

*“Vâkıa bazı kısa akıllı kimseler vardır ki, bu gibi harikaların imkânını tasavvur edemezler, câri âdete, tabiat kanunlarına muhalif olacak hadiselerin vukuuna kail olamazlar. Biçareler düşünmezler ki, tabiat kanunlarını ve sâireyi vücuda getiren Halik-ı âlem hazretlerine ne için bu kanunların haricinde bir şeyi yaratmaya kadir olmasın? Acaba âdeti cariyeyi halk etmek, şu zemin ve semayı bu kadar bedii bir surette halk etmekten daha garip midir? Zaten bu âlemde ilk evvel vücuda gelen her şey; câri âdete muhalif olarak zuhura gelir, sonra istimrar ederek adet halini alır.”*⁹²³

Ömer Nasuhi, tabiatta sabit kanunlar bulunduğunu fakat bu kanunların kendiliğinden değil Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini ve bundan dolayı da Allah dilediği zaman bu kanunların üzerinde başka kanunlarını da yaratabileceğini

⁹²⁰ Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 106-107. “Peygamberânı zîşanın izhâr buyurdıkları harikalar câri adetlere muhalif, tabiat kanunlarına münafî görünmekle beraber haddizatında mümkünâtın mâduttur. Zaten tabiat kanunları ve saire dahi mümkünattan ibaret bulunduğu ve bunlara muhalif olacak bazı şunânın zuhurunu inkâra mahal yoktur. Kudret-i ilahîyenin teallûkiyle bu gibi şun-ı kevnîyenin zuhur sahasına gelmesi istib'âd olunamaz.” Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 170-171.

⁹²¹ Ömer Nasuhi'nin meseleyi insanların icat ve keşifleriyle ilişkilendirerek açıklaması, dönemde mucizeleri bilimsel ve teknolojik gelişmeler için bir rehber veya bir zirve olarak gören yaklaşımları da hatırlatmaktadır. Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 173-174; Benzer ifadeler ayrıca için bkz. Ömer Nasuhî Bilmen, *Mülâhhas İlmi-i Tevhid Akaidi İslâmîye*, 29; Ahmet Naim de hadiselerin mutad olup olmamasına göre sıradan veya harikulade olarak nitelendiğini ve bundan dolayı harikulade vakaların inkârı için bir dayanak bulunmadığını şu şekilde ifade eder: “...Tallûk-ı kudret-i Sübhaniyyeye nazaran müsavî mertebede olan iki şeyden birini mu'tad olduğu için bilâ-tereddüd teslim edip dururken diğerinin mu'tadımız değildir diye red ve inkâra vech-i ma'kul yoktur.” Babanzade Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi (1-2)* 2, 223.

⁹²² Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 173.

⁹²³ Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 171.

belirtmektedir.⁹²⁴Bu noktada dönemin âlimleri, tabiat kanunlarını değişmez ve aşılmaz birer ölçü olarak değil de Allah'ın kaza ve kaderi çerçevesinde mütalaa etmişler ve böylelikle mucizelerin var olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır. Bu yönüyle Ömer Nasuhi, tabiat kanunlarının mutlak bir zorunlulukla değil bir imkân çerçevesinde cereyan ettiğini ve hatta mevcut yasaların aksine hadiselerin de vuku bulduğunu ifade ederek harikulade hadiseleri temellendirecektir.⁹²⁵

Elmalılı Hamdi ise, mucizelerin akla ve tabiat kanunlarına aykırı olduğu gerekçesiyle inkâr edilmesini kabul etmediği gibi bu hadiselerin fiziki çerçevede tevil edilmesine de sıcak bakmayacaktır.⁹²⁶Hatta mucizelerin tabiat kanunlarıyla telif edilme gayretlerinin mucizeleri hiyerarşik olarak aşağı çeken ve sıradan bir hadise haline getiren bir yaklaşım olduğunu söylemektedir.⁹²⁷Bu çerçevede rivayeti sabit olan bir nakli delil karşısında aklın konumunu ve tabiat kanunlarının mevcut durumlarını ele alan Elmalılı, aklın hakiki malumatın mucidi değil, alıcısı ve kabul edicisi olduğunu ve mevcut bilgilerinin de tecrübeye dayandığını belirtir. Aklın tecrübe etmesinin ise iki şekilde olduğunu ifade eder. Bunlardan birincisi, bir benzeri olmayan ve bundan dolayı da kıyas edilemeyen şeylerdir ki, aklın ilk elde ettikleri bu şekilde varid olur. Bu tür şeyler münferit bir vakıa olarak kalabileceği gibi tekrarlanması halinde kıyas için bir miyar ve yasa haline gelir. İkincisi ise, bir örneği ve benzeri bulunan hususlardır ki, bunlar kıyasî ve fennî kabul edilir ve bu sayede bilinenlerden bilinmeyenler çıkarılır. Genellikle akıl denilince kıyasî ve fennî alan hatırlandığından makulâtın sadece bunlardan ibaret olduğu zannedilir. Hâlbuki bu alanın kaynağı olan birinci kısım atıldığında ne aklın kıyası ne de fennin varlığından söz edilir. Bundan dolayı Elmalılı'ya göre ne aklın ne de fennin münferiden ve nadiren vuku bulan harikulade hadiseleri inkâr etme salahiyeti vardır. Elmalılı, aklın mutlak anlamda inkâr edebileceği bir nokta bulunduğunu, onun da bir şeyin aynı anda hem var hem de yok olmasını gerektirmesi olduğunu söyler. Böyle bir durum olmadığı takdirde yani özünde bir çelişki

⁹²⁴ Ömer Nasuhî Bilmen, *Mülâhhas İlm-i Tevhid Akaidi İslâmiye*, 28.

⁹²⁵ “*Elhâsıl tabiat kanunları zarurî değildir. Bu kanunlara muhalif hâdiselerin imtinâı hakkında hiçbir delil yoktur, bilakis tabiat kanunlarına muhalif hadisatın vukuu görülmektedir.*” Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 172-173.

⁹²⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (1-9) 4, 2238.

⁹²⁷ “*Mucizâtı, kavanini tabiyye ile telife çalışmak bunları harikalıktan çıkarıp umurı adiyye sırasına sokmağa kalkışmak demektir. Hâlbuki akıl bu gibi umurı fevkatabianın mahiyetlerini idrakten acizdir. Ve anı dairei salahiyetinin haricinde kullanmak pek vahim hatalara sebebiyet verir.*” Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (1-9) 7, 4637.

bulunmadığında imkân ve mantık açısından hadiseler mümkün ve caizdir. Bu çerçevede hadiselerin adet ve muttarıd olup olmamasının inkâr için bir dayanak olmayacağını vurgulayan Elmalılı, aklın mucize gibi harikulade hadiseler karşısında tutumunun ancak vakaları nadir ve garip olarak sınıflandırmak olacağını ifade eder.⁹²⁸ Aklı, mucizeleri inkâr etmede yetkisiz ve yetersiz gören Elmalılı, tabiattaki hadiselerle ilgili yasaların bütünüyle tespit edilmemiş olmasını ve insanların bu hususta çok sınırlı bir bilgiye sahip olmalarını da mucizelerin hakikatine işaret eden bir delil olarak ileri sürecektir. Ona göre mevcut hadislerdeki illiyet bağının tam olarak kavramamış ve keşfedememiş olan insanoğlunun farklı kanunlara tabi olan harikulade hadiseleri inkâr etmesi, dönemin fen telakkisine de aykırıdır.⁹²⁹

Dönemde her ne kadar mucizelere dair genel bir yaklaşımda bulunulmuş olsa da, tartışmaların Hz. Peygamber ve Kur'an merkezli geliştiği ve meselenin İslâm ile diğer dinler arasında temel farklara işaret edecek şekilde konuşulduğu da izahtan varestedir. Zira hem geleneksel hem de yakın dönemde, Hz. Peygamber'in en büyük mucizesinin Kur'an olduğunda ittifak vardır. Fakat yeni dönemde meseleye büyük oranda akılcı ve bilimci düşünce etki ettiğinden Kur'an'ın en büyük mucize oluşu bu bakış açılarına bir şekilde tetabuk edecek niteliklerle anlaşılmıştır. Bundan dolayı Kur'an'ın mucize oluşuna yapılan vurgular ve izahlar, üç hal yasasıyla şu veya bu şekilde alakalı gelişecektir. Özellikle Hz. Peygamber'in hissî mucizelerinin az veya hiç olmadığını düşünenler için bu bakış önemli imkânlar ihtiva etmektedir. Nitekim dönemde yapılan mukayeselerde diğer dinlerin peygamberlerinin bilimsel çağa uygun bir hayata sahip olmadıkları, Hz. Muhammed'in fiziki bir âlem tasavvuru çizdiği belirtilmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in hissî ve haberî mucizelerinden ziyade akli mucizelerini görünür kılmaya çalışan ulema ve mütefekkirler, bir taraftan klasik dönemdeki gibi Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden en önemli delilin Kur'an olduğunu vurgulayacak diğer taraftan da meseleyi akli bir zemine taşımanın verdiği psikolojik rahatlıkla hareket edeceklerdir. Dönemdeki mucize tartışmalarında önemli bir yekûn tutan Kur'an'ın mucizeliği meselesi, birçok noktadan temellendirilmeye çalışılmakla birlikte esasında

⁹²⁸ Elmalılı'lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (I-9)* 4, 2239-2240.

⁹²⁹ "Binaenaleyh bizim en kavi malumatımızı teşkil eden illiyet itturaları hakkındaki ilmimiz tam ve mutlak değil, cüz'î ve nisbîdir. Ve o halde malumumuz olan ilel ve kuvayı adiyeye ve mütenahiyeyi inkâra hakkımız olmamakla beraber bunlara illeti küll gibi istinad ederek fülân şey asla olamaz demeğe ve kudreti mutlaka(yı)da aciz farzetmeğe de hakkımız yoktur." Elmalılı'lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (I-9)* 4, 2251.

bir meydan okuma fikrine müstenit olarak konuşulacaktır ki, bu durum hem klasik hem de modern dönemle tetabuk etmektedir.⁹³⁰ Meydan okuma mucizelerin genel bir amacı olmasına⁹³¹ karşılık hissî ve haberî mucizelerin modern dönemde bu kuvvette sahip olmadığı şeklindeki yaklaşımlar hissî ve haberî mucizeleri zayıflatacak ve tartışmaların akli mucizeler ve özellikle Kur'an merkezli teşekkül etmesini sağlayacaktır.

Bu noktada peygamberlerin Allah tarafından mucizelerle desteklendiği ve bu durumun dönemin insanları tarafından da müşahade edildiğini söyleyen Yaltkaya, hissî mucizelerin o anda orada bulunanlara hitap ettiğini diğer insanlar için bir delil olmaktan çıktığını, daha doğrusu peygamberlerin zamanın geçmesi ile birlikte mucize gibi bir destekten yoksun kaldıklarını belirtir. Hz. Peygamber için böyle bir durumun söz konusu olmadığını vurgulayan Yaltkaya'ya göre, peygamberimiz hissî mucizelerin yanı sıra Kur'an gibi akli bir mucizeyle kıyamete kadar desteklenmiş ve böylelikle ona, her zaman ve mekândaki meydan okumalara cevap verebilecek bir hususiyet bahşedilmiştir.⁹³² Bu doğrultuda Kur'an-ı Kerim, gerek geldiği dönemde gerekse kıyamete kadar devam edecek süreçte, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ve dolayısıyla getirdiği öğretileri tahkim ve ispat eden bir muhteviyattadır. Hz. Peygambere özel bu durum, İslâm'ın bütün unsurlarıyla diğer dinlere üstün olduğunu gösterdiği gibi Kur'an-ı Kerim'in de hem korunduğu hem de Hz. Peygamberin en büyük mucizesi olduğunu göstermektedir.

Hz. Peygamber'in birçok mucizesi olduğunu belirten Elmalılı da Yaltkaya'ya paralel bir şekilde, maddi ve zamanî olan mucizelerin kuvveti ve faydasının umumî olmadığını, bu hadiselerin tesirinin bulundukları zaman ve muhitte sınırlı olduğunu söyler. Bundan dolayı zamanın ve muhitin içinde bulunmayıp sonradan işitenlerin akıldışı diyerek inkâr etmeleri mümkün olmaktadır. Fakat mucizenin en önemlisi olan ebedî, akli ve ilmî kıymetleri taşıyan Kur'an-ı Kerim mucizesinin ise herhangi bir zamanla, mekânla ve muhitte sınırlı olmaksızın kuvvet ve tesirini devam ettirdiğini belirtir. Bu noktada Elmalı, Kur'an'ın en önemli metodunun meydan okuma olduğunu ve bu tahaddinin bütün dönemlerde canlı bir şekilde tazelendiğini, inkâr edenleri ve onunla boy ölçüşmeye çalışanları aciz bıraktığını vurgulamaktadır. Bunlara karşılık,

⁹³⁰ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 111, 117; Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 107.

⁹³¹ Halil İbrahim Bulut, "Mucize", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2005, XXX, 350.

⁹³² M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 62.

insanların dinden istifadeleri harikalarla değil sünnetullah, mevcut tabiat yasaları ve makulatla olması gerektiğini belirten Elmalılı, Kur'an'ın da bu şekilde bir mucize olduğunu ifade edecektir.⁹³³

Nübüvveti ispat eden en büyük delilin hissî değil akli mucize olduğunu belirten Akseki ise, akli mucize olan Kur'an'ı Kerim'i öne çıkarmanın yanı sıra İslâm'ın din ve şariat anlayışının da bir mucize olduğunu söyleyecektir.⁹³⁴ Fakat Cumhuriyetle birlikte, din ve şariatın mucizeliğini çok da mevzu bahis etmeyecek olan Akseki, Kur'an'ın mucizeliği üzerinden bir temellendirme yapacaktır. Bu çerçevede Kur'an'ın gerek lafız gerekse mana itibarıyla mucize olduğunu ve içerdiği hakikatlerin Hz. Muhammed'i tasdik ettiğini ifade eder. Kur'an'ın ilmî ve fennî hakikatlerden bahsediyor olmasını mucizevîliğinin bir delili olduğunu düşünen Akseki, bilimsel gelişmelerin Kur'an'ın anlaşılmasına destek olduğu gibi ruhun varlığı, nübüvvet ve vahiy, peygamberlerden zuhur eden mucizeler gibi birçok meselenin de akli bir çerçevede izah edilmesini kolaylaştıracağını savunur.⁹³⁵ Kur'an'ın verdiği bilgilerle modern dünyanın ilim ve fen anlayışının uyumunu öne çıkaran Akseki, bu sayede daha sağlam ve meşru bir zemine dayanarak dönemin hissiyatına hitap edecektir.⁹³⁶

Bu bakışa karşılık dönemde ilim ve fen ile mucizeler arasında inşa edilen müspet bağların daha doğrusu doğru orantının geçersiz olduğu ve bu iki alanın birbirinden bağımsız geliştiği fikri de savunulacaktır.⁹³⁷ Bununla birlikte fen ve bilim temelli düşüncenin oluşturduğu baskı, mütefekkirlerin bir kısmının hissî ve haberî mucizeleri bütünüyle dışarıda bırakan bir tavır geliştirmelerine neden olduğu muhakkaktır. Bu çerçevede Abdulâziz Çaviş'in, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden tek olağanüstü şeyin Kur'an olduğunu ve Kur'an'da diğer mucize taleplerinin bir basitlik olarak karşılandığını ifade etmesi, bu duruma işaret etmektedir.⁹³⁸

Geleneksel dönemde mucizelere dair yapılan taksimi devam ettiren ulema hissî, haberî ve akli mucizeleri kategorik bir şekilde de tasnif edecektir. Üç hal yasası ve

⁹³³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (1-9)* 1, 267.

⁹³⁴ Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 49; "Peygamberlerin en büyük mucizesi getirdikleri şerattir." diyen ve Hz. Peygamber'in şariatini bir mucize olarak tanımlayan Akseki, Cumhuriyet döneminde özellikle bu tür ifadelerden kaçınacak ve dinin şariat kısmına vurgular yapmaktan vazgeçecektir. Akseki'nin şeriatî mucize olarak gören değerlendirmelerinin ayrıntısı için bkz 50-51.

⁹³⁵ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabî ve Umûmî Bir Dindir*, 138.

⁹³⁶ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 111-112.

⁹³⁷ *Bir Amerikalının Müslümanlık Hakkındaki 23 Sualine Cevaplar*, 36.

⁹³⁸ Şeyh Abdulâziz Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, 27.

tekâmül fikrinden bağımsız gelişmeyecek olan bu tür sınıflandırmalarda insanların hissî, dinî ve fikrî gelişmelerine paralel olarak mucizelerin de değişiklik gösterdiği ifade edilmektedir. Dönemdeki önemli isimlerden İzmirli'nin⁹³⁹ yaptığı tasnif bu duruma örneklik teşkil ettiği gibi Akseki'nin⁹⁴⁰ yaklaşımı da bu çerçevede gelişecektir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in hissî mucizelerini zayıflatan ve tartışmalı bir hale getiren yorumlar da büyük oranda bu bakışın neşet ettiği tekâmül fikrinin ileri bir düzeye taşınmasıyla ortaya çıkacaktır. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in bulunduğu çağa uygun olarak hissî mucize getirmediği, mucize isteyenlere akıllarını kullanmaları gerektiğini telkin ettiği ifade edilmiştir.⁹⁴¹

Bu bakışın Hz. Peygamber'in tek mucizesinin Kur'an olduğu fikri çerçevesinde kurulduğu da bilinmektedir. Kur'an ile sınırlandırılmış bir mucize düşüncesi, mütefekkirlerin modern dönemin akılcı ve bilimci izahlarına paralel hareket etmelerine imkân verdiği gibi İslâm'ın diğer dinlerden daha gerçekçi ve modern dünya ile daha uyumlu olduğu izlenimini de vermektedir. Ayrıca bu bakış açısında, Hz. Peygamberle birlikte bilim ve aklın hâkim olduğu bir döneme intikal edildiği vurgusu da güçlü bir şekilde yapılmaktadır. Örneğin Yörükan'ın, Kur'an'da Hz. Musa ve Hz. İsa'nın mucizelerine yer verilirken Hz. Peygamber'in herhangi bir mucizesine yer verilmediğini ifade etmesi bu durumla alakalıdır.⁹⁴² Aynı şekilde müsteşrik söylemlere sahip İsmail Habib'in, Hz. Peygamber'in diğer peygamberler gibi mucizeler göstermediğini, Kur'an'da mucize diye yorumlanabilecek tek hadisenin Miraç hadisesi olduğunu, onunda bilfiil vuku bulmadığını bir rüya şeklinde tecelli ettiğini iddia etmesi de bu bakışa müstenittir.⁹⁴³

Osmanlı'nın son döneminde Anglikan kilisesi tarafından yöneltilen bir takım sorulara verilen cevaplarda da benzer bir yaklaşımın takip edildiğini görmekteyiz. Bu çerçevede Abdulâziz Çaviş, Kuran'da Hz. Peygamber'e ait mucizeler bulunmadığını, insanların düşünmeye ve akla istinat etmeye davet edildiğini belirtir. Mucizeleri nübüvveti ispat eden en büyük delil olarak kabul eden geleneksel düşüncenin aksine

⁹³⁹ İzmirli İsmail Hakkı, *el-Cevâbü's-sedîd fî beyânî dîni't-tevhîd*, 37-38.

⁹⁴⁰ Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 48.

⁹⁴¹ "Hz. Peygamber dine davet ettiği kimselere mucize göstermemiş, aklınızı işletin, söylediklerimi düşünün, doğruluğunu kabul ederseniz iman ediniz demıştır." Yusuf Ziya Yörükan, *Müslümanlık*, 57.

⁹⁴² Yusuf Ziya Yörükan, *Müslümanlık*, 56.

⁹⁴³ Hatta İsmail Habib, İslâm düşüncesindeki mucize külliyyatının –diğer ilâhî dinlere bir nazire ve bir izzeti nefis meselesi olacak şekilde- sonradan teşekkül ettiğini iddia edecektir. İsmail Habib (Sevük), *Avrupa Edebiyatı ve Biz/Garbten Tercümeler (Birinci Cilt)*, 206, 237.

Çaviş, mucize ile nübüvvet arasında mantıklı ve akli bir ilişki olmadığını savunmaktadır.⁹⁴⁴ Bu bakışa daha doğrusu akli olgunluğa Hz. Peygamberle birlikte ulaşıldığı izlenimi verilen metinde, Hz. Peygamber'in sadece Kur'an'la desteklendiği ve bunun dışında bir mucize talebinin ise bizzat Kur'an tarafından kınandığı vurgulanmaktadır.⁹⁴⁵ Çaviş'in bu bakışının İslâm'ı tahkim eden bir anlayış olmadığını belirten İsmail Fenni ise, Hz. İsâ'nın mucizeleri ile övünen ve mucizesiz peygamberliği kabul etmeyen papazlara karşı Hz. Peygamberin mucizelerinin olmadığını iddia etmenin, hem bir bilgi hatası hem de İslâm'ı savunmak adına inşa edilen yanlış bir metot olduğunu düşünmektedir.⁹⁴⁶

Dönemde Hz. Peygamber'in hissî mucizelerinin bulunmadığını savunanların en büyük dayanakları ise bu tür haberlerin günümüze intikal şeklinin âhâd haber gibi zayıf bir yolla gelmiş olmasıdır. Haber-i vâhidin kelâmi açıdan kesinlik bildirmeyen bir haber şekli olduğu ve bu yolla gelen bilgilerin de sadece haber değeri taşıdığı vurgulanması,⁹⁴⁷ ister istemez Hz. Peygamber'e atfedilen hissî mucizelerin hakikatine dair bir şüphe doğurmaktadır. Bu şüpheler üzerinden hareket edilerek mucizelere dair menfi bir neticeye ulaşılmasında ise sadece dinî söylem değil aynı zamanda dönemdeki bilimsel anlayış da belirleyici olmuştur. Zira modern dönemde her ne kadar dinî kaynaklarda bir sıhhat arayışı söylemi güçlü bir şekilde dile getirilse de esasında mesele rivayetlerin sıhhat açısından değil, muhteva olarak dönemin hissiyatlarına uygunluk açısından değerlendirilmesinde düğümlenmektedir.⁹⁴⁸

⁹⁴⁴ Şeyh Abdulâziz Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, 26; Ömer Rıza Doğrul'da benzer fikirleri dillendirecektir. Ömer Rıza'nın görüşlerinin ayrıntısı için ayrıca bkz. Ömer Rıza Doğrul, *Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi Tanrı Buyruğu*, LXXII.

⁹⁴⁵ “Zira mu’cizelerle, peygamberlerin ne gönderilmesi ne de yaratılış bakımından görevleri arasında hiçbir makul ilişki bulunamayacağı zihinlerine yerleşmişti. Bunun içindir ki Hikmetli Yaratıcı, peygamberini apaçık kitabı ile güçlendirdikten sonra, cehalet yahut inat nedeniyle hala mu’cize istemekte ısrar edenleri, “Kendilerine okunup durmakta olan kitabı indirizimiz, onlara elvermiyor mu? Oysa o apaçık kitapta inanan toplum için hem rahmet, hem ibret var.” (Ankebut 29/51) tarzında kınıyor.” Şeyh Abdulâziz Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, 27; Mucizelere yönelik bu tür yorumların günümüz İlahiyat çevrelerince de benimsendiği görülmektedir. Hz. Peygamberle birlikte tabiat kanunlarına muhalif harikulade hadiselerden ziyade bizzat tabiattaki düzene ve bu düzenin anlaşılmasına dair güçlü vurgular yapılmıştır ki, bu durum meselenin bilimsel bir çerçevede sıkıştırıldığına işaret etmektedir. Bu bakışa dair ayrıntılar için bkz. Bekir Topaloğlu-Y. Şevki Yavuz-İlyas Çelebi, *İslâm'da İnanç Esasları*, (3. bs.), Çamlıca Yay., İstanbul 2002, 175; Halil İbrahim Bulut, “Mucize”, 352.

⁹⁴⁶ İsmail Kara, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler-2*, 786.

⁹⁴⁷ Halil İbrahim Bulut, “Mucize”, 352.

⁹⁴⁸ Yörükân'ın gelecekle ilgili haberler veren hadislere itibar edilmemesi gerektiğini söylemesi, bu bakışın bir neticesidir. Yörükân sadece haberî mucizeleri değil siyasi merkezi rahatsız etmesi muhtemel konulara da bu gözle bakacaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 34-35.

Bu çerçevede dönemdeki bir kısım âlim ve mütefekkir, mucizeleri bir taraftan dinî bilgilerin sıhhati açısından ele alırken diğer taraftan da kendi üzerlerinde ciddi bir baskı oluşturan pozitivist akıl ve mantık çerçevesine sıkıştıracaktır. Bu tavra karşılık dönemdeki diğer âlimler, âhâd haber üzerinden kurulan bu bakışın çok da geçerli olmadığını savunacaktır. Bu noktada Babanzade, âhâd haber üzerinden yapılan reddiyeci değerlendirilmelerin esasında modern bilimlerin bilgi edinme yollarıyla da çeliştiğini ve meselenin ele alınışında ciddi bir metot hatası yapıldığını ısrarla vurgulayacaktır.⁹⁴⁹ Ahmet Naim, dönemin bilimsel metodunun da bir şekilde haber-i vâhid üzerinden yürüdüğünü, birçok ilmî hadisenin herkesin tecrübesiyle değil de bir kısım veya çoğu zaman bir kişinin tecrübesini aktarmak suretiyle teşekkül ettiğini ifade etmektedir. Şu veya bu şekilde haber-i vâhid merkezli işleyen bilimsel bilginin her yönüyle güvenilir kabul edilmesine karşılık, birçok sahabenin veya az sayıdaki ravinin tecrübeleriyle aktarılan olağanüstü hadiselerin şüpheyile karşılanmasını bir tutarsızlık olduğunu belirtir.⁹⁵⁰

Esasında modern bilimlerin metodolojileri metafizik meselelerle ilgili ne müspet ne de menfî bir tespitte bulunmayı mümkün kılarken, dönemde meselelerin bilimsel bir çerçevede değerlendirilmesi bir metot halini alacaktır. Bu durum ister istemez pozitivist ve maddeci anlayışın meselelere bilfiil tesir etmesi anlamına gelmektedir.⁹⁵¹ Rivayetlerin harikulade bir hadiseye işaret etmesinden dolayı reddedilmesini kabul etmeyen Babanzade, mucizelerin imkân dairesinde cereyan ettiğini ve dinî sahada yer alan metafizik meselelerinin de akla muvafık olduğunu söyleyecektir.⁹⁵² Bu tür hadiselerle bizzat şahit olanların tasdikleri ve haberi aktarmalarıyla hadiselerin sabitliğine hükmedileceğini belirten Ahmet Naim'e göre bir kısım insanların his ve

⁹⁴⁹ Babanzade Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercemesi (1-2)* 2, Dipnot no:2'nin devamı, 129.

⁹⁵⁰ "Herhangi mütefennin kimse ma'lumatını yoklasa hakayık-ı ilmiyeden diye bildiği şeylerin binde birini bizzat tecribeye fırsat bulamamış, tecribesi lâhuk olmayan hakayıkı hep ahbâr-ı âhâd ile kendisine mal etmiş olduğunu görür. Acaba ruvât-ı sikatın bizzat görüp işittikleri mu'cizât-ı kevnîyye hakkındaki rivayet ve şahadetleri başka bir şey midir?" Babanzade Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercemesi (1-2)* 2, Dipnot no:2'nin devamı, 129.

⁹⁵¹ Babanzade'nin pozitivist ve maddeci bakışa dair itirazları için ayrıca bkz. Babanzade Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercemesi (1-2)* 2, 219.

⁹⁵² "...emr-i âdî ile emr-i harikuladenin hududunu ulûm-ı müsbele tayin etmekten uzak olduğu gibi "Âlemde harikulade ve kavânîn-i tabîiyye haricinde bir hadise vukua gelmek muhaldir." kaziyesi de tahkik edilmeden kabul edilmiş- birçok insanlarca münâzaün-fih- bir mevzuadan başka bir şey değildir." Babanzade Ahmed Naim, "Mukaddime", *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercemesi (1-2)* 1, (1. bs.), Zeynüddîn Ahmet Zebîdî (mlf.), Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından 4, Şehzadebaşı: Evkaf Matbaası, İstanbul 1928-1346, 274.

tecrübelerine istinat eden bu yaklaşım şeklinin sadece mucizelerde değil birçok hakikatin öğrenilmesinde de geçerlidir ve bundan dolayı haber-i vâhid itimat edilmesi gereken bir bilgi kaynağıdır.⁹⁵³ Ahmet Naim, harikulade hadiselerde inkârcı bir yaklaşımın hatalı olduğunu vurguladığı gibi takip edilmesi gereken metotla ilgili de önemli tespitlerde bulunacaktır:

*“(...) Mebâdî-i akliyye itimad etmeyen kimsenin de edille-i akliyye ile başkasını ilzama çalışması gülünç bir şey olur. Rivayet olunan emr-i harikulade muhal-i aklî değil, ravileri de sıdk ve emanetle mütehallî vehm ü hatadan beri kimseler ise her halde onu tasdik, sonra da verdiği haberi ta’lil etmelidir. Bütün ulum-ı tecribiyye bu safhalardan geçmiş olduğu gibi bundan sonra da hep böyle olacaktır.”*⁹⁵⁴

Elmalılı da, Kur’an’ın Hz. Peygamber’in hissî mucizelerine yer verdiğini ve bu haberlere dair Kur’an dışında delil aramanın gereksiz olduğunu belirtir. Ayın yarılması çerçevesinde konuyu ele alan Elmalılı’ya göre, müfessirlerin büyük bir kısmı bu meselede ittifak etmekte ve pek çok sahabe tarafından rivayet edilen bu haber⁹⁵⁵ kelâmcılarca da mütevatir bir seviyede görülmektedir.⁹⁵⁶ Hadiseyi bir mucize olmaktan çıkaran tevilleri ve görüşleri kabule şayan bulmayan Elmalılı, hadisenin Hz. Peygamberin elinde tecelli ettiğini savunurken kıyamete yakın bir zamanda tahakkuk edeceğini iddia eden kanaatleri de isabetli görmemiştir.⁹⁵⁷ Gerek Babanzade’nin gerekse Elmalılı’nın değerlendirmeleri dönemde haber-i vâhide dayanarak hissî mucizeleri inkâr edenlerin dinî kaygılardan ziyade zamanın hissiyatına uygunluk kaygısı taşıdıklarını göstermektedir. Zira âhâd haberle gelen bilgileri reddedenler aynı tavrı bilimsel bilgi için sergilememeleri bu duruma işaret etmektedir.

⁹⁵³ “Kirâren müşahede ve tecrîbe edilmemiş bir hadise-i münferideyi sıtkı mücerrep kimseler haber vermekle o hadisenin sahihan vuku bulmuş olduğuna nasıl istidlal olunursa, irâde-i Sübhaniyye ile vukua gelip hadisât-ı saireden farkı yalnız mu’tad ve muntazar olmaktan ibaret bulunan Mi’raç hadisesini haber veren ehl-i sıdk ve emanetin sözlerini kabul de hakkımızda öylece zahirdir.” Babanzade Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi (1-2)* 2, 222.

⁹⁵⁴ Babanzade Ahmed Naim, “Mukaddime”, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi (1-2)* 1, 274.

⁹⁵⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili (1-9)* 7, 4621.

⁹⁵⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili (1-9)* 7, 4637.

⁹⁵⁷ “Kamerin yarılması haddi zatında mümkünattandır, haber-i sâdık ile vukuu haber verilince inanmamağa sebep yoktur. Mütevatir olan Kur’an onu ispat için en kuvvetli delil iken başkaca tevatür aramağa da hacet yoktur. Hariçteki müverrihlerin ve müneccimlerin farkına varamamasından veya bir husuf gibi telakki etmesinden dolayı zabt-u kayd etmemiş olmaları vakayı inkâra hak veremeyeceği gibi Semavî ecrâmın hark-u iltiyamı mümkün değildir diyenlerin lakırdılarının da ehemmiyeti yoktur, butlanı sabittir.” Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili (1-9)* 7, 4625.

Mucize tartışmalarıyla birlikte kısada olsa değinmemiz gereken bir diğer konu da keramet meselesidir. Mucizelerin varlığı hususunda ittifak halindeki kelâmi ekoller, keramet meselesinde ihtilaf edeceklerdir. Bu çerçevede kerameti kabul eden Sünnî düşünce, Allah'ın veli kullarının elinde zuhur eden harikulade hadiseleri tâbi oldukları peygamberlerinin mucizeleriyle alakalı görecektir. Ehl-i sünnet her ne kadar kerametleri de harikulade hadiseler olarak tanımlamış olsa da, kerametın hiyerarşik olarak asla mucize seviyesinde olmayacağını da ifade etmiştir.⁹⁵⁸ Bu görüşe karşılık Mu'tezile ise, harikulade seviyesindeki hadiseler arasında hiyerarşik bir farkın söz konusu olmadığını ve bundan dolayı kerameti kabul etmenin mucizelere ve dolayısıyla nübüvvete halel getireceğini düşünecektir. Nübüvveti tahkim kaygısıyla hareket eden Mu'tezile âlimleri, keramet karşıtı görüşlerini bu tür harikulade hadiselerle ilgili rivayetlerin zayıflığına dayandırdıkları gibi⁹⁵⁹ Kur'an çerçevesinde de bir temellendirme yapacaklardır.

Bu noktada Babanzade, gayba dair bilginin bütünüyle Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın bu bilginin bir kısmını peygamberleriyle paylaştığını ifade eden ayetlerin⁹⁶⁰ Mu'tezile'nin dayanaklarından biri olduğunu söylemektedir. Velinin kerametini esasında bağlı bulunduğu peygamberinin bir mucizesi olduğunu belirten Babanzade, Mu'tezile'nin aksine velilerin de rüya ve ilham tarikiyle bu tür bilgilerden haberdar olabileceğini savunarak Sünnî görüşü devam ettirecektir.⁹⁶¹ Bununla birlikte dönemde keramet, nübüvvetle alakalı bir mesele olarak değil de, akıl ve bilim dışı hadiseler veya tasavvuf sahasının ürettiği bir hurafe ve batıl inanç türü olarak değerlendirilmiştir.⁹⁶²

⁹⁵⁸ Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 175-176.

⁹⁵⁹ Halil İbrahim Bulut, *Harikulade Olması Açısından Keramet ve Mucize İle İlişkisi* (329-350), Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (3), 2001, 338.

⁹⁶⁰ "O, bütün gaybı bilir; fakat gaybına kimseyi apaçık bir şekilde haberdar etmez. Ancak seçtiği bir peygamber hariç. Çünkü onun önünden ve ardından gözcüler dizer." Cin 72/26-27

⁹⁶¹ Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi* 3, (1. bs.), Zeynüddin Ahmet Zebîdî, Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından 7, Matbaai Ebüzziya, İstanbul 1936, 419.

⁹⁶² Süleyman Uludağ, "Keramet", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2002, XXV, 267; Yörükân'ın evliyaullah kavramını tasavvufî bakışı dışarıda bırakacak şekilde ve oldukça akli bir çerçevede yorumlaması bu bakışla alakalı bir yaklaşımdır. Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık*, 24 ve 30.

3.4. AHİRET

Dünya hayatının son bulmasıyla ve özellikle yeniden dirilmeye başlayacak olan ahiret hayatı ve bu hususlarla ilgili teşekkül eden akidevi unsurlar, İslâm inanç sisteminin üçüncü önemli esasını oluşturmaktadır.⁹⁶³ Ulûhiyet ve nübüvvetten ayrı düşünülemeyen bu önemli inanç esası, her şey yok olduktan sonra ikinci bir yaratılışa iman etmek anlamına gelen ahiret⁹⁶⁴kavramıyla karşılandığı gibi ebedi hayatı ifade etmek için kullanılan meâd⁹⁶⁵ kelimesiyle de karşılanmaktadır. Bunun yanı sıra meselenin gaybi olduğuna ve bilinip anlaşılmasının da naslarla mümkün olacağına işaret etmek için de sem'ıyyât ifadesi kullanılmıştır. Bu ifade biçimleriyle karşılanan ahiret hayatının varlığı hususunda hemfikir olan kelâm ekolleri, meselelerin temellendirilmesinde de büyük oranda nakli delillere dayanmakla birlikte akli izahlara da intikal etmişlerdir. Bu noktada mevzunun akli ve nakli yönleri olduğunu söyleyen Râzî, kâinatın bütünüyle yok olup tekrardan var olmasının mümkün olduğunu ve bu durum meselenin akli boyutunu gösterdiğini ifade etmektedir. Buna karşılık kıyametin kopmasıyla başlayan ve ba's, haşr, sırat, şefaât, cennet ve cehennem gibi pek çok meseleyi içine alan bu sürece dair bilgilenme şeklinin ise tamamen nakli çerçeveye oturduğunu belirtmektedir.⁹⁶⁶ Ahiret hayatının aşamaları ve içeriğine dair hususların gaybî meseleler olması ve bu alanların bilinebilmesi için sem'î/nakli delillere ihtiyaç duyulması, ilk dönemden itibaren tartışmaların ve anlaşmazlıkların sınırlı olmasına da vesile olmuştur. Bundan dolayı geleneksel dönemde olduğu gibi yakın dönemdeki kelâmi eserlerde de ulûhiyet ve nübüvvet bahisleri kadar yer bulamamıştır.⁹⁶⁷

Bununla birlikte bütün bir kelâm tarihi boyunca ahiret bahisleri, ulûhiyet ve nübüvvet bahislerinin zorunlu bir sonucu ve ayrılmaz bir parçası olarak görülmüştür.⁹⁶⁸ Konunun ulûhiyet ve nübüvvetle birlikte ele alınması, Kur'an'ın meseleyi izah

⁹⁶³ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, XVIII, 66-68; Ömer Rıza Doğrul, *Kur'an Nedir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1967, 16; Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler-İmam-ı Azam Ebu Hanife ve İmam Ebu Mansûr-i Mâturîdî*, 49-50; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Kelâm Dersleri-Ders Notları, 4, 27.

⁹⁶⁴ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 281.

⁹⁶⁵ M. Said Özervarlı, "Mebde ve Meâd", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2003, XXVIII, 211.

⁹⁶⁶ Fahrüddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir: Mefâtihu'l Gayb (I-23) 1*, Huzur Yay., (Terc.: Heyet) İstanbul ts., 6.

⁹⁶⁷ M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, 134.

⁹⁶⁸ "....(yevm-i dine) iman dinin erkan-ı mühimmesinden biridir. Fakat bu iman, bu fikrin tahakkuku için marifetullah şart olduğu gibi iman birresul de şarttır. Tevhid-i ilahiye imanı olmayanın yevm-i dine imanı ya gayri mümkündür veya faidesizdir." Muhammed Hamdi, "Hazret-i Muhammed Alehisselam'ın Dini: İslâm 11", *Sebilürreşad*, 18 (445), 23 Teşrin-i Evvel 1335/27 Muharrem 1338, 28.

biçimiyle de tetabuk etmektedir. Nitekim Kur'an'da birçok ayette ahiret ile Allah'a iman birlikte zikredilmektedir.⁹⁶⁹

3.4.1. Ahiret İnancının Temellendirilmesinde Takip edilen Usül

Gerek ulûhiyet gerekse nübüvvet bahislerinde akli istidlallere sık sık intikal edilmesine karşılık gaybî konuları ihtiva eden ahiret sahasının naslardan bağımsız anlaşılmasının imkânsız olması, bir taraftan meseleyi imani bir mevzu olarak öne çıkarırken diğer taraftan da konunun ele alınmasında klasik dönemde olduğu gibi nakle bağlı bir şekilde hareket edilmiştir. Akseki'nin Allah'a iman meselesini metâlib-i akliyye çerçevesinde değerlendirerek herkesin Allah'ın varlığını ve birliğini kavramakla mükellef olduğunu belirtmesine karşılık ahiret meselelerini, metâlib-i nakliyye'nin bir konusu olduğunu vurgulaması bu duruma işaret etmektedir. Akseki, ahiretin varlığını aklın kabul ettiğini fakat hadiselerin nasıl ve ne şekilde tahakkuk edeceğini akılla değil nakille bilinebileceğini ve bundan dolayı bu bahislerde his ve aklın değil naklin hâkimiyetinin söz konusu olduğunu söyler.⁹⁷⁰ Bu çerçevede Akseki, gayb ve ahiret âlemini dünyada gördükleriyle örtüştürerek ele alan daha doğrusu “kıyasu'l-gâib ale's-şahid”⁹⁷¹ metodunu takip eden Ehl-i sünnet izahlara mesafeli durduğu gibi esas meselenin Allah'ın mutlak adaletinin tecelli etmesi olduğunu belirterek mecazî yorumlara intikal eden Mu'tezilî görüşlere de muhalif bir noktada durmuştur.⁹⁷² Akseki'ye göre ahiret gibi gaybî konularda takip edilmesi gereken en sağlam ve isabetli yol Selef metodudur:

“Meselenin esası gaybe iman etmektir ve bunda her iki taraf müttefiktir. Gayb âlemi ise görünmeyen ve tecrübelerimiz altına girmeyen bir âlemdir. Ahiret ve orada insanlara verilecek amel defterleri, hesap, mizan, amellerin tartılması, sırat hep bu âlemedir. Bunların hepsi haktır ve hep olacaktır; kitap ve sünnette bunlar nasıl varit olmuşsa

⁹⁶⁹ Allah'a ve ahirete imanın birlikte zikredildiği ayetlerden bir kısmı şu şekildedir: Bakara 2/62, Al-i İmran 3/114, Nisa 4/38, Maide 5/69, Tevbe 9/18, Ankebut 29/36, Ahzab 33/21, Mücadele 58/ 22, Talak 65/2.

⁹⁷⁰ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 40

⁹⁷¹ Müttekellimin bu metodu daha çok “delâletü's-şahid ale'l-gâib” ifadesiyle karşılayacaktır. Bu metoda dair bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, “Kıyâsü'l-Gaib ale's-Şâhid”, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., İstanbul 2015, 188.

⁹⁷² Akseki, ahiretle ilgili meselelerde Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasındaki ayrılıkların ve bu çerçevede ortaya konulan delillerin, beka ve gayb âlemi olan ahiretin, madde ve fena âlemi olan bu dünyaya ve oranın ahvalinin buradakilere kıyas etmekten ileri geldiğini düşünmektedir. A. Hamdi Akseki, *Peygamberimizin Vecizeleri/Birinci Kitap-Kuvvetli İman Kuvvetli İrade*, 130.

öylece iman vacibdir. Fakat bunların sıfatları ve keyfiyetleri hakkında bir hükümde bulunmak ilim ve idrakimizin dışında olduğundan yanlıştır.(...) Binaenaleyh Kur'an ve sahih hadislerin ahirete ait mizandan, amellerin onunla tartılacağından, amel defterlerinden, sırat köprüsünden bahsedildiğini görünce onların hak olduklarına inanmak ve fakat onları buradakilerle ölçmeğe kalkışmamak ve onların o âleme mahsus şeyler olduklarını kabul etmek lazımdır. İşte selef mezhebi de budur. ”⁹⁷³

İzmirli de Akseki gibi ahiretin imkânını aklın kavrayabileceğini fakat ahiretin mahiyetiyle alakalı hususların ancak doğru haberlerle bilinebileceğini belirtir.⁹⁷⁴ İzmirli ve Akseki'nin bu yaklaşımları geleneksel bakışla da örtüşmektedir. Bu çerçevede çağdaşlarına paralel bir şekilde meseleyi ele alan Elmalılı da, ahirete dair akidelerin tarihî vakalar gibi olduğunu ve bunların bilinebilmesinin akılla değil nakille ve vahiyle mümkün olabileceğini vurgular. Meselenin naklin ışığında ele alınmasının gayri akli bir durum olmadığını da belirten Elmalılı, bu alana dair gelen haberlerin aklen imkânsız ve birbirini nakzedici bilgiler olmadığını ifade etmektedir.⁹⁷⁵ Özellikle ahiretin mahiyetiyle ilgili hususları hesaba katan Yaltkaya, bulunduğu Selefi noktaya uygun bir şekilde Kur'an dışında bir temellendirme ve dayanağa gerek olmadığını, Kur'an'ı Kerim'in ortaya koyduğu delillerin meselenin anlaşılmasında hem yeterli hem de daha tesirli olduğunu belirtmektedir.⁹⁷⁶ Dinin ahirete dair meseleleri kat'î bir şekilde hallettiğini düşünen Ferit Kam da, bazı insanların bu meseleleri akli delillerle de teyit etmek istediklerini bildirmektedir.⁹⁷⁷ Bütün bu görüşler ahiretin mahiyetiyle ilgili mevzuların akılla çelişik olmamakla birlikte vahye ve nakle dayandığını gösterme amacı taşımaktadır. Hatta ahiret bahislerinin gaybî oluşunu vurgulamak için meselenin künhüne vakıf olmakla Allah'ın bilgisine vakıf olmak denk görülmüştür.⁹⁷⁸

⁹⁷³ A. Hamdi Akseki, *Peygamberimizin Vecizeleri/Birinci Kitap-Kuvvetli İman Kuvvetli İrade*, 131.

⁹⁷⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *el-Cevâbü's-sedîd fî beyânî dîni't-tevhîd*, 49.

⁹⁷⁵ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, Dipnot no: 22, 37; Ahiret gibi gaybî meselelerde asıl olanın nakil olduğu dönemdeki birçok âlim tarafından ifade edilecektir. Bu çerçevede yapılan vurgular için ayrıca bkz. Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 166.

⁹⁷⁶ Şerafeddin (Yaltkaya), “Dinin Fen ile Tefviki”, *İslâm Mecmuası*, 4 (56), 15 Cumadilâhire 1336/28 Mart 1334, 1110-1111.

⁹⁷⁷ Ferit Kam, “Hasbihâl”, *Son asrın İlim ve Fen adamlarına Göre İlim-Ahlâk-İman*, 193.

⁹⁷⁸ “Dünyanın kavanini ilmiyesi ahiretin tahlilâtı külliyesiyle tafsilatını idrake müsaid de değil, onu künhüyle bilmek, künhi hakkı bilmeğe mütevakkıftır. Kavanini ilmiye bize onun akla muhalif bir muhal olmadığını ve nihayet alelittlak bir âlemi gaybin mevcut olduğunu ve bugünün bir yarını bulunduğunu ve ona hazırlanmamız lüzumunu isbat ve ifham eder. Fakat o yarının nasıl olacağını ancak Allah bilir. Ve gayptan haberdar olan enbiyai kiram haber verebilir.” Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (I-9)* 1, 199.

Bu tavrın bir devamı olarak geleneksel dönemde özellikle Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında cereyan eden kabir azabı, sırat, mizan, şefa'at ve rüyetullah gibi tartışmaların dönemde Sünnî bakışla örtüşen bir şekilde izah edildiğini görmekteyiz. Buna göre dönemdeki âlimler, ilk devir Ehl-i sünnet düşüncesine tetabuk edecek şekilde kabirde bir azabın olacağını⁹⁷⁹ ve gerek Hz. Peygamberin gerekse Allah'ın sevdiği has kulların mahşerde günahkârlar hakkında şefa'at edeceğini belirtmişlerdir.⁹⁸⁰ Bunun yanı sıra Allah'ın, ahirette cihetten, mekândan ve suretten münezzeh bir şekilde müminler tarafından görüleceğini ve cennetlikler için en büyük nimet ve bahtiyarlık olan bu hadisenin hem nakli hem de akli delillerle sabit olduğunu ifade etmişlerdir.⁹⁸¹

Diğer taraftan dönemde ahiretin imkân ve gerekliliğinin hem nakille hem de nakle bağlı bir akılla izah ve temellendirilme gayretlerinin yanı sıra felsefî ve bilimsel istikamette gelişen delillendirmeleri hesaba katan bir bakış açısı da geliştirilmiştir. Meselenin insanın bütün tecrübe alanlarıyla şu veya bu şekilde alakalı zaruri bir bilgi olması,⁹⁸² âlim ve mütefekkirlerin mevzua geniş bir açıdan yaklaşmalarını zorunlu kıldığı gibi düşülen meşruiyet krizinden dolayı zamanın akli, felsefî ve bilimsel izahlarıyla uygun düşecek bir metot ve yorumlama arayışları da bir baskı oluşturacaktır. Örneğin Elmalılı'nın, ahiret inancının devrin ileri gelen felsefî akımları için de bir dayanak olduğunu söylemesi bu bakışla alakalıdır. Bu hususta rasyonalist filozofları örnek gösterecek olan Elmalılı, Kant'ın ahlâk nazariyesinin esasını teşkil eden pratik aklın ahiret fikrinden, daha geniş anlamda düşünürsek yüce bir yaratıcı fikrinden, neşet ettiğini ifade eder.⁹⁸³ Kant'ın pratik aklını diğer anlamıyla ahlâk nazariyesini ahiret fikrine dayandırması, İslâm'ın ahiret telakkisini temellendirmeye çalışan âlim ve mütefekkirler tarafından bir fırsat olarak görülecektir. Bu çerçevede Kant'ın fikirleriyle İslâm'ın düşünce sisteminin benzerliklerine ciddi vurgular yapılacaktır.⁹⁸⁴ Kant'ın yaklaşım şeklini bir dayanak olarak gören Elmalılı, ahireti inkâra yeltenen tabiatçı

⁹⁷⁹ Elmalılı'lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (1-9) 4, 2611.

⁹⁸⁰ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 126; *Bir Amerikalının Müslümanlık Hakkındaki 23 Sualine Cevaplar*, 14; Elmalılı'lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (1-9) 4, 2667.

⁹⁸¹ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 95, 126; "İslâm İtikadının Özünü Nelerdir?", *Hakka Doğru*, 7 (172), 4 Mayıs 1950, 5; Elmalılı'lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (1-9) 1, 174, 199.

⁹⁸² Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmiyal-Dinî Dersler*, 105.

⁹⁸³ Elmalılı'lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (1-9) 1, 91

⁹⁸⁴ Ahmet Hamdi, *İslâm Dini Futridir*, Evkaf Matbaası, İstanbul 1341, 77, 79; *Müslümana Büyük İlmiyal-Dinî Dersler*, 482-484; *Ahlâk Dersleri*, 101; *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 299, 317, 318 vd.; Babanzade Ahmet Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 88-89.

düşüncenin temel esas olarak “olan yine olur” şeklinde formüle ettiği ittirat kanunlarının da inkârdan ziyade ispat için bir delil olduğunu belirtecektir.⁹⁸⁵ Zira sadece Elmalılı değil, dönemdeki âlimlerin tamamı ilk yaratılışın ikinci yaratılışı ispat eden en bariz delil olduğunu vurgulamışlardır.

Bu yaklaşımların yanı sıra meseleyi bütünüyle bilimsel bir zaviyeden ele alan yorumlar da yapılmıştır. İslâm’ın gaybî meselelerini, rasyonalist ve bilimsel bir çizgide açıklama gayretleri, mevzuların bağlı bulundukları metafizik çerçeveden koparılması ve oldukça insan merkezli tanımlanmalarıyla sonuçlanmıştır. İslâm’ın ahiret tasavvurlarıyla benzerlikleri hayli zayıf olan bu izahların, İslâm ile pozitif bilimler arasında kurulan mutlak ilişkiden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Örneğin bilimsel açıklamaları dinî bir esasmış gibi kabul eden Sadettin Evrin, ahireti meteorolojik ve jeolojik bir hadise olarak tanımlamış ve İslâm akaidinin en önemli esaslarından biri olan sem’iyyât bahsini tabii, sıradan ve hatta zihnî bir olaymış gibi göstermiştir. Bilimsel bir rasyonelleştirme olarak da anlaşılabilecek bu yaklaşım şeklinde Sadettin Evrin, cennet-cehennem çerçevesinde vaat edilen saadet ve azabın bedenî değil ruhî bir hadise olacağını ve bunun da bir vicdan azabı veya ruhî bir ıstırap ve bunalım, başka bir ifadeyle psikolojik bir durum olarak tecelli edeceğini savunmaktadır.⁹⁸⁶ Bütün bir sem’iyyât bahislerini, bilimsel gelişmelere paralel bir şekilde temellendirerek ciddi irtifa kaybettiren Sadettin Evrin’in bakış açısının dönemde kabul gördüğünü söylemek de mümkün değildir.⁹⁸⁷

Bununla birlikte dönemdeki âlimlerin ahiretin varlık ve imkânını ispata güç kazandıran bilimsel gelişmelere değindikleri ve hatta bu metoda önem verdikleri de bir hakikattir.⁹⁸⁸ Fakat hiçbirisi Sadettin Evrin gibi meseleyi mecrasından çıkaracak derecede uç bir yoruma intikal etmeyecektir. Özellikle ahiretin mahiyetine dair hususlarda geleneksel Sünnî düşüncenin ısrarla sürdürüldüğü görülmektedir.⁹⁸⁹ Bu çerçevede iddia

⁹⁸⁵ Elmalılı’lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili (1-9)* 1, 200.

⁹⁸⁶ Bkz. M. Sadettin Evrin, *Dinler Arası Müsterek Bir Söz-Allah Bizimle*, 84.

⁹⁸⁷ Sadettin Evrin’in mead meselesindeki yaklaşım şekline yapılan bir itiraz için ayrıca bkz. “Diyanet İşleri Reis Muavini S. Evrin’in Diyanet İşleri yayınları arasında neşrettiği kitaplardaki telakkiler, İslâm esaslarına aykırıdır”, *Fedai*, 1 (3), Ekim 1963, 8-9.

⁹⁸⁸ Ömer Nasuhi, kıyametin vukuuna dair bilimsel ihtimalleri sıralayıp bu ihtimaller üzerinden bir delillendirme yapmaya çalışması, dönemdeki âlimlerin takip ettikleri metotlardan birine örnek olması bakımından zikre değerdir. Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 331-332/340-341.

⁹⁸⁹ Elmalılı, nakille var olduğu ifade edilen bütün hususları teker teker sayacak ve bunların ahiret hayatında karşılaşılabilecek aşamalar olduğunu ifade edecektir. Elmalılı’lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili (1-9)* 1, 199.

edildiği gibi ne ahiret bilimsel bir hadise ne de tekâmülün son safhası olarak görülmüştür. Bunun yanı sıra cennet ve cehennemin mevcut olduğu ve buralarla ilgili vaadin hem bedenen hem de ruhen gerçekleşeceği üzerinde bilhassa durulacaktır.⁹⁹⁰

3.4.2. Ahiret İnancını İspat Şekilleri

İkinci bir hayatın varlığını ispat etmek için mesai harcayan dönemdeki âlim ve mütefekkirler, -mesele her ne kadar nakle müstenit olsa da- hem geleneksel dönemdekine benzer akli temellendirmelere yer vermiş hem de devrin rasyonalist ve bilimci bakış karşısında kısmen uyumlu kısmen de muhalif bir tavır geliştirmişlerdir. Diğer bir ifadeyle âlimler, ahiretin varlık ve imkânına salık veren felsefî ve bilimsel dayanaklara yaslanmaktan çekinmezken inkâr için temel olabilecek düşünce akımlarıyla da mücadele edeceklerdir. Bilhassa, pozitivist bir bilgi anlayışının itikat sahasında geçerli olmadığı, bütün bir varlık sahasının sadece gördüklerimizden ibaret olamayacağı vurgulayacaklardır. Bu çerçevede pozitivistin, duyu organlarına ve tecrübeye dayalı hakikat arayışının problemlili ve eksik bir arayış olduğunu söyleyen Elmalılı, nazar ve tecrübenin ilme giden yollardan biri olduğunu kabul etmekle birlikte hakikate ulaşmada tek bir yolmuş gibi gösterilmesini kabul etmeyecektir. Elmalılı'ya göre hakikati gördüklerimizden veya tecrübe ettiklerimizden ibaret olduğunu düşünmek meselenin anlaşılmasına engel olan hatalı bir yaklaşım şeklidir.⁹⁹¹ Büyük oranda gaybî meseleler olan itikat sahasında modern bilimlerin verileri ve kabulleri çerçevesinde yapılacak değerlendirmelerin problemlili olacağını ifade eden Babanzade Ahmet Naim ise itikat sahasının pozitif bilimlerin sınırlarının dışında bir alan olduğunu, bu alana dair his ve tecrübeye dayalı bir bilgilenmenin mümkün olmadığını belirtmiştir. Bu yaklaşımıyla Ahmet Naim ilahiyat, nübüvvet ve sem'iyât gibi gaybî meselelerde pozitivistin sınırlandırıcı ve büyük oranda da red ve inkâr edici tavrının bir anlam ifade etmediğini vurgulamaya çalışacaktır.

“Biz, bir Hâlık-ı kâinatın var olduğuna ve olan biten her ne varsa hep O'nun İrâde-i Celîle-i Sübhaniyyesiyle olduğuna kâiliz. Bu davamıza lâ-yuad şevâid-i ilmiyye varsa da, nefyine hiçbir delili ilmî bulunamaz. İnkâr edenlerin sözleri hep indiyâyâ müstenitdir. Allah'ın kudret ve azamet ve irâde-i bî-nihâyesine mu'tekidiz. Hilafını iddia hep

⁹⁹⁰ Bkz. *Bir Amerikalının Müslümanlık Hakkındaki 23 Sualine Cevaplar*, 13.

⁹⁹¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (1-9)* 8, 5339.

*mahsûsda mükâbereye varan câhilâne bir inad ve istikbârdan ibaret kalır. Allah'ın bu âlem-i meşhûddan başkaca da yarattığı avâlim-i kesîrenin, ez cümle zât ve mahiyetçe müteallâk-ı havâssımız olmamakla beraber istedikleri şekillerle teşekküle kâbiliyetli melek ve cin namını verdiğimiz bir takım mahlûkatın vücûduna, enbiyanın taraf-ı Hak'dan vâkı ve sıdkı bizce muhakkak haberleri üzerine inanırız. Buna karşı serdedilen yegâne itiraz "Biz bunları görmüyoruz, bunları bilmiyoruz, binâenaleyh ma'dûmdurlar"dan ibaret kalıyor. Hâlbuki bir şeyi bilmemekten o şeyin yok olması lazım gelmez. "*⁹⁹²

Meselenin geniş bir hakikat arayışı olarak temellendirildiği dönemde, ahiret inancını ispat etmek adına inşa edilen akli deliller, Kur'an'ın genel bakış açısıyla örtüşen bir şekilde gelişecektir. Bu durum meselenin mahiyetiyle de alakalıdır. Zira ahiretin mahiyetiyle ilgili mevzuların gaybi ve salt imanî hususlar olması ve bu meselelerin ancak nakille anlaşılabilmesi, ister istemez dönemdeki tartışmaları ahiretin imkân ve gerekliliği noktasında yoğunlaştıracaktır. Bu süreçte ahiretin imkân ve gerekliliği temellendirilirken de nakli çerçeveye mümkün mertebe sadık kalınacaktır. Bu bağlamda vahye müstenit bir bakış geliştiren âlimler, Allah'ın kudret ve tekvin sıfatı istikametinde meseleyi temellendiren Kur'anî metodu önemli bir ispat yöntemi olarak benimseyeceklerdir.⁹⁹³ Bu ispat şeklinde ilim ve irade sahibi mutlak bir kudretin kâinatı yoktan yaratması, ikinci yaratmanın da temel dayanağı olarak kabul edilecektir. Allah'ın varlığı ve sıfatları çerçevesinde şekillenen bu metodun akli izahlara önemli imkânlar vermesi ve geleneksel Ehl-i sünnet düşüncesine de uygun olması, tercih edilmesini kolaylaştıracaktır. Bilindiği gibi Sünnî metot, itikadi meseleleri Allah'ın sıfatlarına hâlel getirmeden çözmede hassas davranmaktadır.⁹⁹⁴

Bu noktada gerek İslâm'daki ahiret fikrinin Allah'ın ve sıfatlarının varlığı nazariyesine dayandığını ifade eden Akseki'nin⁹⁹⁵ gerekse mebdî ile ilgili izah şeklinin mead için de geçerli olduğunu ve varlık bakımından her iki alanın da Allah'ın

⁹⁹² Babanzade Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi* (1-2) 2, Dipnot 1'in devamı, 221.

⁹⁹³ İzmirli'nin meseleyi Allah'ın varlığı ve sıfatlarıyla ilişkilendiren bakışı da bu minvalde gelişecektir. "...yevm-i ahirete iman, Zâtî Bâri'ye i'tikada râcidir. İnayeti İlahiye'yi tekmil için ba'su ba'de'l-mevte lüzum vardır." İzmirli İsmail Hakkı, *el-Cevâbü's-sedîd fî beyânî dîni't-tevhîd*, 47.

⁹⁹⁴ Bu istikamette yapılan bir değerlendirme için ayrıca bkz. Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (4-12) 9, (1. bs.), Zeynüddîn Ahmet Zebîdî, Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından, Matbaai Ebuziyya, İstanbul 1945, 3.

⁹⁹⁵ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, Dipnot no:1, XVII.

yaratmasına istinat ettiğini belirten Elmalılı'nın vurguları,⁹⁹⁶ yakın dönemde de bu hassasiyetin devam ettirildiğini göstermektedir. Aynı şekilde meselenin bu şekilde ele alınması, ahiret bahsinin ilk etapta imanî bir husus olarak algılandığı anlamına da gelmektedir.⁹⁹⁷ Bununla birlikte mevzuu tahkim edecek akli izahlar için de bir alan açan bu izahlar, büyük oranda ilk yaratma fikrine yaslanan bir ispat yöntemi olarak gelişmektedir.⁹⁹⁸ Dolayısıyla dönemdeki âlimlerin yaklaşımları, ilk hayatı yaratan kudretin ikinci hayatı da yaratacağı ve bu durumun akılla hiçbir şekilde çelişmediği ve hatta bütünüyle akli olduğu hususunda yoğunlaşacaktır.⁹⁹⁹ Diğer taraftan yaratma merkezli izah şeklinin bilimsel bir kaygı taşımadığını hatta bilimsel bakıştan hem yöntem hem de amaç olarak ayrıldığını ve bütünüyle Allah'ın kudretine vurgu yapan bir metot takip edildiğini de ifade etmek gerekir.¹⁰⁰⁰ Bu temellendirmenin devamı olarak da tabiattaki kevn ve fesat çerçevesinde vuku bulan hadiselerin ahirete dair izler ihtiva ettiği gibi insanın bizzat kendisinin ve bedeninin geçirdiği evrelerin de bir kıyamete, haşra, ba'sa ve nihayetinde ahiret akidesine dair deliller içerdiği söylenecektir. Ayrıca insanın bütün bir kâinatı değil sadece kendi yaratılış evrelerini hesaba katması ve bu

⁹⁹⁶ Elmalılı'nın meseleyi algılayış şekli de bu istikamette cereyan edecektir: "İslâm'da âlemin mebdei (Halk) nazariyesile halledildiği gibi Ahiret veya Mead meselesi de yine (Halk) nazariyesile halledilmektedir." Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, Dipnot no:1, 439.

⁹⁹⁷ Elmalılı, akli ve felsefi çıkarımların da neticede meselenin bir iman meselesi olduğunu ispat etme amacı taşıdığını düşünmektedir: "...Allah Teâlâ siz insanları ibtida halk-u inşa edip dünyaya getirdiği gibi yine öyle iade edecek, Ahirete gideceksiniz. Şüpheli yok ki iade, ibtidadan esheldir. Bir kere olanın yine olabileceğinde şüpheye mahal yoktur. Bunun için tabiat davasına tutulup da Ahireti inkâr edenler evvel emirde tabiat kanunlarının başı bulunan "olan yine olur" kanununu düşünmeli ve ibdaya kadir olan Allah'ın iadeye evveliyetle kadir olduğunu anlayarak meada inanmalıdır." Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (1-9)* 3, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979, 2150.

⁹⁹⁸ "Herhangi bir şeyin ikinci defa var olması ne zati ne de levazımı bakımından mümtelen değildir. Eğer bu iki noktadan bir imtina bulunsaydı birinci defa var olamazdı. Mademki birinci defada var olmuştur, o halde ikinci defada da var olması mümkündür." M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 72.

⁹⁹⁹ M. Şerefeddin Yaltkaya, *Hatiplik ve Hutbeler*, Maarif Kitaphanesi ve Matbaası, İstanbul 1946, 216-217. M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 72-73; "...ilk hayatı bila misal ibda eden kudreti baliganın ikinci hayatı inşa edememesi için hiçbir sebep yoktur. Akıl bunu evveliyetle kabul etmek lazım gelir, akıl, gerçi kıyas için daima bir misal arar, lakin ilk hayat da misal olmak üzere kâfîdir." Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (1-9)* 1, 387.

¹⁰⁰⁰ "...yani şu âlemin, ilim ve irade sahibi mutlak bir kudretin eseri olduğundan ve ölüm denilen infisah halinden sonra tekrar yaradılması keyfiyetinden ve bir cümle ile bu kâinatın ve insanların nereden geldiklerinden ve nereye gideceklerinden bahs ile Allah'ın kudreti âsârını ibret nazarlarında tecelli ettirmektedir. Yoksa fennin tekvine ait nazariyeleri görülecek değildir. Çünkü din ile fennin hilkat bahislerinde takip ettikleri istikamet mevzularına göre farklıdır: fennin hilkate ait mevzuu fizikî ve tabii hadiseler olduğu halde dinin mevzuu ve mebahisi tamamilen mâfêvkattabidir. Gayesi de beşerin yalnız dünyevî menfaati değil, hem dünyevî hem uhrevî saadettir. Binaenaleyh hilkat bahsinde fennî nazariyelerden farklı görülecek bazı haberler her iki mevzudaki farkın neticesidir." Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi (4-12)* 9, (1. bs.), Zeynüddin Ahmet Zebîdî, Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından, Matbaai Ebuziyya, İstanbul 1945, 3.

evrelere şu veya bu şekilde tanıklık ederek üzerinde düşünmesi bile öldükten sonra başlayacak bir hayatı ispat etmek için yeterli kabul edilecektir.¹⁰⁰¹

Ahiretin varlık ve imkânını, Allah'ın sıfatları istikametinde temellendiren dönemdeki âlimler, ahireti inkâr eden görüşleri cevaplarken de ulûhiyet merkezli bir reddiyede bulunacaklardır. Bu çerçevede yeni bir hayat fikrine karşı çıkmak, sadece bir akidenin inkârı olarak değil aynı zamanda Allah'ın fâil-i mutlak ve hikmet sahibi olduğunu, sıfatlarını ve dolayısıyla varlığını inkâr etmek olarak görülecektir. Elmalılı'nın meseleye yaklaşım şekli de bu bakış açısına dair güçlü izler taşımaktadır:

“Halkı cedid, acîb değil, onu inkâr acîbdir. Âlemdeki bu kadar tahavvül ve teceddüdü ve bu tehavvülattaki tevaliyi görüp dururken Allah'ın kudretinden yeni bir halkı, ba's-ü meadî istib'ad etmek kadar acîb, yani sebepsiz, manasız bir şey yoktur.(...) Yani Ahireti inkâr etmek Allah'a küfretmek demektir. Çünkü Allah'ın kudretini, ilmini, rububiyyetini, sıdkını inkâr etmenin neticesidir. Bunlar, bu dünyada kendilerine hayat ve irade veren Allah Teâlâ'yı ne yaptığını bilmez ve yaptığını bil'ıztırar yapan bir tabiatten ibaret farzederek rububiyyetine karşı küfr-ü küfranda bulunduklarından dolayı öyle derler.”¹⁰⁰²

Dönemdeki âlim ve mütefekkirlerin hemfikir oldukları ve Allah'ın sıfatları üzerinden temellendirdikleri bir diğer delillendirme şekli de yaptıklarımızın mükâfat ve mücazat cinsinden bir karşılıkları olacağı veya olması gerektiği inancıdır.¹⁰⁰³ Bu ispat şekli, nakille güçlü bir şekilde desteklendiği gibi insanda fitrî olarak bulunan mutlak adalet fikrine dayanması hasebiyle de akli bir izah şekli olarak da belirecektir.¹⁰⁰⁴ Bu noktada, var olduğu günden itibaren yeryüzünde zalim, gaddar, fasık ve facir adamlarla birlikte mazlum, fakir ve namuslu adamların yer alması, aynı şekilde ömürlerini zevk ve sefa içinde geçirenlere karşılık saadet ve zevk namına bir şey görmeden ölüp gidenlerin bulunması, ancak mutlak adaletin tecelli edeceği bir hesap gününün olması halinde anlamlı bir şekilde izah edilebilir. Aksi halde iyi ile kötü, zalim ile mazlum, fazilet ile reziletler aynı kabul edilmiş olacaktır. Bu ise adil-i mutlak olan Allah'ın hem varlığına

¹⁰⁰¹ Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dini Dersler*, 106; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (I-9)* 1, 201; M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, 74.

¹⁰⁰² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (I-9)* 4, 2960.

¹⁰⁰³ Yörükân'ın İslâm inancının üçüncü esası olan ahiret akidesini ifade biçimi de bu minvalde gelişecektir: “...üçüncüsü adaleti ilahiyenin tahakkuk zarureti ile ahiret gününde ceza ve mükâfat akideleridir.” Yusuf Ziya Yörükân, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Kelam Dersleri-Ders Notları*, 4.

¹⁰⁰⁴ Yaltkaya da meselenin hem nakli hem de akli yönlerine dikkat çekmektedir. M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, 75.

hem de sıfatlarına hâlel getiren bir durum ortaya çıkaracaktır. Bundan dolayı dönemdeki âlimler, ahiret hayatını hem adaletin tesis edileceği bir yurt hem de Allah'ın varlık ve sıfatlarıyla ilgili ortaya çıkabilecek şüphelerin izalesi için gerekli bir itikat olarak konumlandıracaklardır.¹⁰⁰⁵

Bu çerçevede mutlak adalete duyulan ihtiyaç Allah'ın adil olduğu ve insanlara özgür irade ve ihtiyar vermeden mesul tutmayacağı fikri üzerinden inşa edilmiştir. Kulun fiile özgür irade ve ihtiyarla yönelmesi halinde mesuliyetin ortaya çıkacağı ve bu sayede insanların mükâfat ve mücazata müstahak olabileceği ifade edilmiştir. Meselenin Allah'ın adaleti ve kulun özgür irade ve ihtiyarı çerçevesinde temellendirilmesi, dönemde yükselen özgürlük fikirleriyle ve Mu'tezilî tercihlerle de tetabuk etmektedir.¹⁰⁰⁶

Bununla birlikte, Allah'ın irade ve kudretini geri plana itebilecek bir adalet fikrine dönemdeki âlimlerin oldukça mesafeli oldukları görülmektedir. Bu çerçevede Allah'ın iyi işleri mutlak surette mükâfatlandıracağı, kötü fiilleri ise adaletiyle cezalandırabileceği gibi lütfuyla muamele ederek affedebileceği, yani Allah'ın va'dinden dönmeyeceği fakat va'dinden dönebileceği ifade edilmiştir.¹⁰⁰⁷ Örneğin Akseki, Allah'ın mutlak kudretli, hâkim ve malik oluşunun adil oluşundan önce geldiğini ve kendisine karşı işlenen bir günahı affetmek hususunda adalet kaydına bağlı olmadığını düşünmektedir. Bu bakışıyla, Allah'ı adaletle sınırlandıran Mutezili görüşlere iştirak etmediğini gösteren Akseki'nin kudret merkezli yaklaşımı, ilâhî sıfat ve fiillerde bir sınırlandırmayı kabul etmeyen Sünnî düşünceyle örtüşmekle birlikte esasında Eş'arî bir bakışı da çağrıştırmaktadır.¹⁰⁰⁸ İzmirli ise, Allah'ın va'dinden dönebilecek olmasını, ahirette azabın ebedi olmayacağına dair görüşleri için bir dayanak kabul edecektir. Ahiretin, bir adalet yurdundan daha ziyade bir lütuf, ihsan ve rahmet yurdu olduğunu söyleyen İzmirli'ye göre nasıl ki cennet ehli kendi amelleri sayesinde

¹⁰⁰⁵ Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 107.

¹⁰⁰⁶ Bkz. Şeyh Abdulâziz Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, 72.

¹⁰⁰⁷ Allah'ın va'dinden dönebileceğiyle ilgili görüş, ilk defa Mu'tezile'nin adalet merkezli tezlerine karşı Mürcie tarafından ortaya atılacak ve bu görüşler Sünnî gelenek tarafından da savunulacaktır. Bu hususla alakalı tartışmalar için bkz. Sönmez Kutlu, "Va'd ve Va'id", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2012, XL, 414-415.

¹⁰⁰⁸ "O Allah ki, dünyada hayır yolunu tutanları ahirette hayır ile mükâfatlandırmak; buyruklarına aykırı olarak şer yolunu tutanları da cezalandırmak kudretine sahiptir; ahirette herkesi dünyadaki ameline göre cezalandırmaktan aciz değildir. Kendisine karşı gelmiş olanların günahlarını affetmek de elindedir. İşte Allah, böyle bir Allah'tır." A.Hamdi Akseki, *Namaz Surelerinin Türkçe Terceme ve Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1985, 9, 12.

cenneti hak etmemişse aynı şekilde de cehennem ehli de yaptıklarından dolayı cehennemde ebedi kalmayacaktır. Bu durum Allah'ın rahmetinden ümit kesilmemesine dair ilâhî vahye de uygundur.¹⁰⁰⁹ İzmirli'nin bu görüşlerine karşılık azabın ebedi olup olmayacağıyla ilgili dönemdeki tartışmalar, teolojik yönleri olmakla birlikte daha çok İslâm'ın diğer dinlere -özellikle Hıristiyan ve Yahudilere olan- üstünlüğü çerçevesinde şekillenecektir. Azabın ebediliği meselesini İslâm'ın diğer dinlere olan açık üstünlüğüne hâle getirmeyecek şekilde inşa eden¹⁰¹⁰ âlim ve mütefekkirler, Cehennemin kâfirler için ebedi bir azap yurdu, günahkâr müminler için geçici bir yer olduğunda ısrar edeceklerdir.¹⁰¹¹

Allah'ın adaleti ile kulun özgür irade ve ihtiyarını merkeze alan yaklaşım şekliyle doğrudan alakalı gelişen bir diğer ispat şekli de vazife ve mesuliyet gibi birçok esasın ahiretle anlamlı, işlevsel ve geçerli bir hale geleceğini belirten akli ama daha çok ahlâki dayanakları bulunan delillendirme biçimidir. Bu bakış açısında ulûhiyet ve nübüvvete istinat eden bir ahiret inancının vazife ve mesuliyet fikrinin en büyük garantisi ve muharrik kuvveti olduğu vurgulanmaktadır.¹⁰¹² Bu yaklaşıma göre ahiret, insanların dünyadaki işlerini hile ve aldatmaya düşmeden ve herhangi bir kontrol ve zorlama olmaksızın meşru bir çerçevede düzene koymalarında en önemli müessirdir.¹⁰¹³ Âlimlerin, mükâfat ve mücazat gününün varlığını, insanların ahlâklı olmalarının en sağlam ve kuvvetli dayanağı olarak ifade etmeleri, dönemde sıklıkla gündeme gelen ahlâkın kaynağının ne olduğuyla ilgili tartışmalarla da alakalıdır. Bu çerçevede Babanzade, din temeline dayanmayan bir ahlâk anlayışının geniş halk kitleleri üzerinde bir tesiri olmayacağını vurgulamış ve ahlâk esaslarının en büyük koruyucusunun ahiret fikri olduğu üzerinde durmuştur.¹⁰¹⁴ Meseleye benzer şekilde yaklaşacak olan Afğanî de, insan ruhunda doğruluk ve güvenirliliğin kaynağının, her iyiliğin mükâfat ve her kötülüğün ceza ile karşılık bulacağı ahirete iman olduğunu belirtecektir.¹⁰¹⁵

¹⁰⁰⁹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm (I-II)* II, 200.

¹⁰¹⁰ Amit Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti/Değişimin Faileri ve Geleceğin Muhafızları*, (Çev.: Bülent Üçpınar), Kitap Yayınevi, İstanbul 2013, 63-65.

¹⁰¹¹ Hüseyin Atay, *Kur'an ve Hadis'de İman Esasları*, 68, 75.

¹⁰¹² İzmirli İsmail Hakkı, *el-Cevâbü's-sedîd fî beyânî dîni't-tevhîd*, 49; Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 281; Muhammed Hamdi, "Hazret-i Muhammed Alehisselam'ın Dini: İslâm 11", 28.

¹⁰¹³ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 128.

¹⁰¹⁴ Babanzade Ahmet Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 22.

¹⁰¹⁵ Seyyid Cemâlüddîn-i Afğanî, *Tabiatçılığı Red*, 54.

Burada ortaya konulan vazife ve mesuliyetin uhrevi yönleri olmakla birlikte dünyevi maslahatlar içinde önemli bir dayanak kabul edildiğini söylemek gerekir. Özellikle mevcut siyasi ve sosyal ortam dönemdeki âlim ve mütefekkirlerin ahiret akidesini ve bu akideye istinat eden vazife ve mesuliyet fikrini, dünya hayatıyla ve toplumsal düzenle güçlü bir şekilde ilişkilendirerek ele almasını gerekli kılmıştır.¹⁰¹⁶ Bunun yanı sıra Cumhuriyet öncesine uzanan Batı'nın değerlerini ve bilimsel gelişmelerini yakalama fikri de, dönemde Müslüman âlim ve mütefekkirlerin kurmaya çalıştıkları dünya ahiret dengesini zedeleyecek ve dengenin dünya lehine bozulmasına neden olacaktır.¹⁰¹⁷ “Hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya, yarın ölecekmiş gibi ahirete çalışın.” düsturu üzerinden formüle edilen bu dengeli yaklaşımda çalışmanın önemli bir ibadet olduğuna dair vurguların gürleştigi, ahiretteki mükâfattan ziyade dünyada elde edilmesi gereken mükâfatlara dikkat çekildiği ve mesuliyet fikrinin İslâm düşünce tarihinde hiç olmadığı kadar dünyevi bir mahiyete büründürülerek sunulduğu anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda Müslümanların çalışma ve zenginleşmesi ciddi bir şekilde teşvik edilirken dünya hayatının faniliği üzerinden inşa edilen bakış açıları ve yaşam biçimleri de ciddi manada tenkit edilecektir.¹⁰¹⁸ Dönemde çalışmanın en büyük ibadet olduğuna dair vurguların güçlenmesi ve bu ifadelerin sadece âlim ve muhafazakâr aydınlarca değil siyasiler ve Batıcı aydınlar tarafından da kuvvetle dile getirilmesi, meselenin salt bir dinî mesele olarak gelişmediğini de göstermektedir.

Diğer taraftan gerek kâinatın gerekse insanın nereden gelip nereye gittiğine dikkat çeken ve Kur'an'ın bütünlüğü içinde bilhassa vurgulanan kadim ve varoluşsal sorulara verilecek cevapların da ahiretin varlığı ve gerekliliğini ispat eden bir temellendirme yöntemi olduğu da ifade edilmiştir.¹⁰¹⁹ İnsanın her an karşılaştığı ve kayıtsız kalmasının da imkânsız olduğu bu soruların insanda fitrî olarak bulunan ezeliyet ve ebediyet fikrinden neşet ettiği düşünülen mütefekkirler, cevapların da ancak ahiret fikrinin kabul edilmesiyle tam olarak karşılık bulacağını düşünmüşlerdir. Bu çerçevede, akıl ve şuur

¹⁰¹⁶İzmirli İsmail Hakkı, *el-Cevâbü's-sedîd fî beyânî dîni't-tevhîd*, 50; “...ahiret fikri, beşerî mevcudiyetin muhafazası bakımından pek esaslı ve gayet tabiidir. Bu fikri zayıflatmak değil, daha müstemir müeyyidelerle takviye etmek cemiyetin menfaatleri icabatındandır” diyen Akseki'nin millet ve vatan sevgisini de ahiret akidesine dayandırması bu duruma işaret etmektedir. Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, 282.

¹⁰¹⁷ Vurguların dünya lehine geliştiğini ve nasıl bir mantık örgüsü kurulduğuna dair bir örnek için bkz. M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra*, (3. bs.), 70-71; *Zulmetten Nûra*, (2. bs.), 88.

¹⁰¹⁸ Rıdvan Özdiñç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, 283 ve 286.

¹⁰¹⁹ Bekir Topaloğlu, “Ahiret”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1988, I, 544.

sahibi olan insanın hem maziye hem de istikbale bakan yönleri olduğunu ifade eden Ferit Kam'a göre insan, mazi algısıyla ezeliyete, istikbal tasavvuruyla da ebediyete dair meseleleri düşünmekte ve mebdde ile meada dair meseleleri zorunlu olarak araştırmaktadır.¹⁰²⁰ Özellikle insanın beka arayışında ve kaygısında olduğunu düşünen Akseki, İslâm'ın itikadi esaslarının ferdin bekasını, şer'î ve ahlâki hükümlerinin ise nev'in bekasını teminat altına aldığını ifade etmektedir. İslâm dininin ferdin bekasını öldükten sonraki bir hayata hasrettiğini ve bu sayede insan fıtratında yer alan beka tedirginliğini ahiret inancıyla karşıladığını belirten Akseki'ye göre diğer semavi dinlerle birlikte müspet ilimler de ferdin bekasını kavramaktan uzaktır. Zira bir tasdik meselesi olan bu hususun akıl ve felsefe ile ispat ve reddi mümkün olmadığı gibi bu tür mevzuların modern bilimler tarafından anlamsız ve imkânsız görülmesi de ilim ve fennin hududunu aşması anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda Akseki, fertteki beka fikrinin anlaşılması ve kavranılması ancak Peygamberi tasdik etmekle mümkün olduğunu vurgulayacaktır.¹⁰²¹ Elmalılı ise İslâm'daki ahiret telakkisi ve ebedilik ümidinin diğer din ve düşüncelerde olduğu gibi ruhun ebediliği fikrine değil Allah'ın ebedi oluşuna dayandığını söyleyerek İslâm'ın meseleye yaklaşım şeklindeki temel ayrıma işaret edecektir.¹⁰²²

Netice itibarıyla meseleyi her şeyden önce bir iman meselesi olarak gören bu tür yaklaşımlar, fitrattan neşet eden akli his ve sorulara da ancak dinî bir çerçevede cevap bulunacağını düşünecektir. Bu noktada sadece akıl ve mantıkla verilecek cevapların yeterli olmayacağını belirten âlim ve mütefekkirlerin, anlamlı ve tatminkâr cevaplar için mutlaka vahye dayanmak gerektiğini vurgulamaları,¹⁰²³ gerek bilim ve felsefelerin gerekse İslâm dışındaki dinlerin yaklaşım şekillerinin meseleyi sarahate kavuşturmadan uzak olduğunu düşünmeleriyle alakalıdır.¹⁰²⁴

¹⁰²⁰ Ferit Kam, "Hasbihâl", 192-193

¹⁰²¹ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîi ve Umûmî Bir Dindir*, Dipnot: l'in devamı, XVI-XVII.

¹⁰²² Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, Dipnot no:1, 439

¹⁰²³ Meselenin temellendirilmesinde vahyin esas olduğunu belirten ifadeler için bkz. Ahmed Hamdi Akseki, *Din Dersleri*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1970, 135.

¹⁰²⁴ Elmalılı'nın tespiti bu bakış açısı için iyi bir örneklik teşkil etmektedir. Elmalılı'ya göre, gerek bilimsel ve felsefi sahadaki ahiret telakkilerinin gerekse Hz. Peygamberin getirmiş olduğu haberlerden bağımsız teşekkül etmiş olan semavi dinlerdeki ahiret algısının sağlam bir dayanağı yoktur. Bu noktada Elmalılı, Ahiret akidesinin yakîn bir sevide olmasının ancak Hz. Peygamberin nübüvvetini ve ona inen kitap ve şeriatî tanımakla mümkün olacağını ifade eder. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (1-9) 1*, 198; Ali Fuad Başgil de bu zor meselelerin ancak Allah ve ahiret inancına yaslanılarak yani din ile çözüleceğini düşünmektedir. Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, 32.

SONUÇ

Batı karşısında kurtuluş mücadelesi veren Cumhuriyet'in kurucu kadroları, devletin ve milletin kurtuluşunun da Batı değerlerini yakalamakla mümkün olacağını düşünmüşlerdir. Bu doğrultuda bir taraftan devlet, ulus devlet modeli şeklinde tasarlanırken diğer taraftan da bu yapının seküler ve laik bir çerçevede neşvünema bulmasına dikkat edilmiştir. Esasında son dönem Osmanlı düşüncesinde yer edinmeye başlayan Batı'nın bilim ve teknikle birlikte siyasi, sosyal ve kültürel sahada kabul gören örnekliği, Cumhuriyetle beraber din meselesini de içine alan bir hale dönüşmüştür. Bu çerçevede İslâm'ı bütünüyle ortadan kaldırmak gibi bir fikre sahip olmayan siyasi iktidar, Batı'daki durumdan yola çıkarak dinin siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik sahaya müdahil olmadan belli sınırlar içerisinde kalmasını istemiştir. Bu yaklaşım şekli, dönemde yapılan din tanımlarının bir kısmına hem muhteva hem de biçim açısından istikamet vermiştir. Bu noktada Batı'daki din algısıyla örtüşen bir bakışla, İslâm'ın vicdani ve bireyselliğine dair vurgular artarken siyasi ve içtimaî etkisi zayıflatılmıştır. Yine İslâm'ın muamelat kısmının zamanın değişmesine paralel olarak değişebildiği fikrine yaslanılarak yönetici kadrolara önemli manevra alanı açılmıştır.

Cumhuriyet döneminde gerek siyasi merkez gerekse aydın kesimler, din ile dünya işlerinin birbirinden ayrı olduğunu vurgulayarak laiklik için hem bir alan açmış hem de meşru bir zemin tesis etmiştir. Bunun yanı sıra Osmanlı'dan tevarüs edilen dinî kurum ve kuruluşlar ile bunları ayakta tutan âlim, hoca ve şeyhleri tasfiye etmek için de “Dinde ruhbanlık yoktur.” söylemi ustalıkla kullanılmıştır. Yine dönemde, vatan-millet sevgisini işleyen, hurafe ve batıl inançları reddeden, akılcı ve bilimsel bir istikameti teşvik eden; kardeşlik, eşitlik, dayanışma, hoşgörü ve temizlik gibi mevzular üzerinden Cumhuriyet ideolojisini benimseten ve tahkim eden dinî ve siyasi söylemler güçlü bir şekilde geliştirilmiştir. Bu çerçevede Cumhuriyet ile birlikte kurulan kurumlar, dinî dayanağı olan zekât ve sadakalarla desteklenmeye çalışılmıştır. Bütün bunlar dönemde dinin, siyasi merkez tarafından gözetim ve denetim altında tutulduğu izlenimini vermektedir.

Ayrıca İslâm'ın Cumhuriyet Türkiye'si açısından taşıdığı hayatî ehemmiyet görmezden gelinmiş ve İslâm, Durkheimci bir metotla toplumu inşa eden ve ayakta tutan sıradan bir unsur olarak kabul edilmiştir. Yine modern dönemde ortaya çıkan

dinler tarihi izahlarının -siyasi merkez ve Batıcı aydınların da benimsedikleri- tekâmülcü ve pozitivist bir çerçevede neşvünema bulduğu bilinmektedir. Dinlerin menşesine dair bu bakışın semavi dinleri de içine alan bir izah şekline dönüşmüş olması ise İslâm'ı savunmak durumunda kalan âlim ve mütefekkirlerin meseleye önemle eğilmelerini zorunlu kılmıştır. Bu çerçevede semavi dinlerin itikadi meselelerinin tekâmülden beri olduğunu fakat şeriat kısımlarının tekâmül ettiğine dair geleneksel bakış devam ettirilmiştir. Dinlerin bilimsel gelişmelerle birlikte varlık sebeplerinin ortadan kalkacağını iddia eden evrimci ve pozitivist yaklaşım şekilleri karşısında ise İslâm'ın kıyamete kadar bâki kalacağı bilhassa vurgulanmıştır.

Öte taraftan ulus devlet telakkisi istikametinde artan milliyetçi bakışın “milli din” projesi dönemde ele alınan mevzulara ciddi düzeyde etki etmiştir. Nitekim 1928 yılında Darülfünun hocaları tarafından hazırlanan ve bir şekilde basına sızdırılarak nabız yoklanan Dinde Islah Beyannamesi ve dönemde sıklıkla yapılan Mâtürîdî vurguları da “milli din” anlayışından bağımsız gelişmemiştir. Dinde ıslah beyannamesiyle siyasi merkez, bir taraftan Batı tipi bir din anlayışının unsurlarını hayata geçirmeye çalışırken diğer taraftan da yeni bir İslâm yorumu ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Gerek bu projenin gerekse dönemde yükselen Mâtürîdîlik taraftarlığının muharrik gücünün milliyetçi söylemler olduğu bilinmektedir. Bu söylemler, dinî meseleleri muhteva yönüyle etkilediği gibi üslup açısından da etkileyecektir. Dönemdeki âlim ve mütefekkirlerin “vatan” ve “millet” kavramları yerine “yurt” ve “ulus” kelimelerini; “Allah” lafzı yerine de “Ulu Tanrı” ifadesini sıklıkla kullanmaya başlamaları, dinî üslubun farklılaştığına işaret etmektedir. Ayrıca siyasi merkezin Hanefî/Mâtürîdî geleneğe yaslanmayı tercih etmesi, milliyetçi söylemlerle izah edilebileceği gibi şu veya bu şekilde Sünnî çerçevede devam etme iradesi olarak da anlaşılabilir.

Cumhuriyet dönemi âlim ve mütefekkirlerinin aynı zamanda son dönem Osmanlı düşünce iklimini de teneffüs etmiş olmaları, modernleşmeyle birlikte tartışılmaya başlanan birçok meseleye dair çözüm arayışlarının Cumhuriyet dönemiyle de devam ettiği anlamına gelmektedir. Cumhuriyet öncesinde İslâm'ın modern dünyada bir yeri olduğu fikrini tahkim etmek adına geliştirilen İslâm ile akıl ve bilimin bütünüyle uzlaştığına dair sekülerist söylemler, Cumhuriyetle birlikte daha muhkem bir konuma yükselmiştir. Çözüm arayışlarının bu minvalde gelişmesinde Cumhuriyet ideolojisinin seküler ve laik politikalarıyla birlikte ulusçu bir devlet telakkisinin de etkisi

muhakkaktır. Cumhuriyet öncesinde dinî esaslara yaslanılarak üretilen çözümler, Cumhuriyete intikal edildiğinde büyük oranda dinden bağımsız arayışlara dönüşmüştür.

Siyasi merkezin laik/seküler istikamette geliştirdiği din politikaları, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi çevrelerinde toplanan âlim ve mütefekkirler üzerinde bir baskı oluşturmuştur. Bu durum, dinî meselelerin sınırlı bir çerçevede ele alınmasına neden olduğu gibi pozitivist ve sekülarist yaklaşım şeklini de hâkim bir metot haline getirmiş ve böylelikle dinî sahayı daraltan ve bir yönüyle de tahrip eden unsurları belirginleştirmiştir. Dönemdeki âlim ve aydınların İslâm anlayışlarını ve bunları ifade biçimlerini değiştiren ve seküler bir çizgiye çeken Cumhuriyetin kurucularının, terakki ve tekâmülü İslâm'da değil de pozitivist temele dayanan bilim anlayışında aramaları, dinî sahaya dair meselelerin ele alış şekline büsbütün etki etmiştir. Bu doğrultuda âlim ve mütefekkirlerin pozitivist yorumlara yer vermeleri onların bu tür görüşleri benimsediği anlamına gelmemekle birlikte gerek içerideki gerekse dışarıdaki gelişmelerin İslâm için bir meşruiyet krizine doğru seyretmesi ve bu durumdan çıkışın da akılcı ve bilimsel yorumlarla mümkün olduğu kanaatinin yaygınlaşması meseleyi bu noktaya taşımıştır. Bu çerçevede İslâm'ı savunmak durumunda kalan âlim ve mütefekkirler, hem pozitivist bir çerçevede inşa edilen akılcı ve bilimperest yorumlarla çatışmamaya özen göstermiş hem de birçok hususta bu bakışla yakınlık kurmaya çalışmışlardır.

İslâm'ın akıl ve mantığa uygun bir din olduğunda hemfikir olan âlim ve mütefekkirler bu bakışlarını, itikadi meseleleri ve bilgi mevzusunu ele alırken de sıklıkla dile getireceklerdir. Dinî bilgi ile bilimsel bilginin asla çatışmayacağı düşüncesinden hareket eden âlimler, ikisinin de kaynağının Allah olduğunu ve bundan dolayı çatışmalarının da mümkün olmadığını dillendirerek aynılık teşkil edilmeye çalışmıştır. Buna karşılık pozitif bilimlerin dini dışlayan yapısını tartışmaktan kaçınmışlardır.

Diğer taraftan gerek Diyanet İşleri Başkanlığı gerekse Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi çevrelerinde bulunan âlim ve aydınların itikadi meseleleri ele alırken farklı bakışları ve tercihleri olmakla birlikte hepsinin bulunduğu ve uzlaştığı noktalar da bulunmaktadır. Özellikle Cumhuriyet döneminde öne çıkan isimlerin hemem hemen hepsi yeni Selefi düşünceye yakın durmuşlar ve Mâtürîdî bir çerçeveye sadakat

göstermeye çalışmışlardır. İzmirli İsmail Hakkı, Şerafeddin Yaltkaya, Ahmet Hamdi Akseki, Yusuf Ziya Yörükan ve Ömer Nasuhi Bilmen gibi dönemin önemli şahsiyetlerinin Cumhuriyet öncesine uzanan yeni Selefi tavırları cumhuriyet sonrasında da devam etmiştir. Aynı şekilde son dönem Osmanlı düşüncesinde güçlenen Mâtürîdîliğin, Cumhuriyetin kurucu kadrolarınca Türk Müslümanlığı projesinin önemli bir taşıyıcısı ve hatta olmazsa olmazı olarak görülmesi, dönemin âlim ve aydınlarının değerlendirmelerine ciddi anlamda tesir etmiştir. Bu yaklaşım şekillerinin yanı sıra modernleşmeyle birlikte bir seçenek olmaya başlayan Mu'tezîlî yorumların da – özellikle kader ve mucize gibi meselelerde- bir şekilde rağbet gördüğü bilinmektedir. Bunlara karşılık, klasik dönemde birçok itikadi meselenin inşirah etmesinde bilfiil tesiri olan Eş'arî gelenek, dönemdeki oryantalist eleştirilerin hedefi haline gelmesinden dolayı tercih dışı bırakılacaktır. Özellikle bilim ve teknikteki gelişmelerin geride kalınmasının vebali, kaza-kader tartışmaları bağlamında Eş'arîliğe yüklenmiştir. Aynı şekilde Eş'arîlik, insanları tembelliğe ve atalete sevk ettiği gerekçesiyle modern dönemde yoğun bir şekilde eleştirilen tasavvuf geleneğinin neşvünema bulmasının da müsebbibi kabul edilmiştir.

Kelam ekolleri açısından Selefi/Mâtürîdî ve kısmen de Mu'tezîlî bir çerçeveye yerleşen dönemdeki âlim ve mütefekkirler, itikadi meselelerin mahiyetlerine göre farklı tutum ve tavırlar da geliştirmişlerdir. Bu durum dönemin siyasileriyle birlikte âlim ve aydınlarının sıklıkla dile getirdikleri mezhepler üstü ve sonuç alıcı metotla alakalıdır. Allah'ın varlığının ispatlanması hususunda felsefi ve kelâmî delillerle birlikte tasavvufî delillere de yer verilmesi ve Eş'arî gelenekten güç devşirilmesi, hem mezhep üstü tavra hem de modern dönemin sonuca odaklı bakışına işaret etmektedir. Aynı şekilde dönemdeki âlim ve mütefekkirler, kaza ve kader konusunda Mâtürîdî/Mu'tezîlî merkezli bir izah şekli tercih ederken ahiret meselelerinde geleneksel bakış açısında olduğu gibi nakle bağlı izah şekillerini devam ettireceklerdir.

Diğer taraftan dönemdeki âlim ve mütefekkirler, kelâm ilminin doğuşundan itibaren uhdesinde barındırdığı İslâm'ı savunmak vazifesini Cumhuriyet döneminde de devam ettirmişlerdir. Fakat bu durum daha çok savunmacı bir üslupla icra edilmiştir. Özellikle İslâm'ın diğer dinler karşısındaki üstünlüğünü ispatlamaya yönelik metinlerde bu savunmacı üslup daha belirgin bir şekilde ortaya çıkacaktır. Bu çerçevede İslâm'ın üstün olduğu fikriyatı, klasik müdevvenata yaslanılarak değil de, akıl ve bilime verilen

ehemmiyet çerçevesinde inşa edilmiştir. Batılı bilim adamlarının bu minvaldeki sözleriyle de pekiştirilen bu bakışa göre İslâm, akıl ve bilime diğer dinlerle kıyas edilemeyecek derecede önem vermektedir. Batı'daki bilimsel gelişmelerin temeli de Müslüman bilim adamları tarafından atılmıştır. İslâm'ın bilime verdiği bu ehemmiyete karşılık yanlış itikatlardan—özellikle kaza/kader ve tevekkül anlayışından- dolayı Müslümanlar tembellik etmiş, çalışmadan uzaklaşarak Hristiyan Batı'nın gerisinde kalmıştır. Diğer taraftan Batı'daki gelişmelerin de Hristiyanlıktan neşet etmediği, Hristiyanlığın akla ve mantığa aykırı bir din olduğu fikri üzerinden savunulmuştur.



KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed, *Tevhid Risalesi*, (Çev.: Sabri Hizmetli), Fecr Yayınları, Ankara 1986.
- Afganî, Seyyid Cemâlüddîn-i, *Tabiatçılığı Red*, (Ter.: Aziz Akpınarlı), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1956.
- Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, Matbaa-i Osmaniye, İstanbul 1300.
- Ağaoğlu, Ahmet, *Üç Medeniyet*, Türk Ocakları Merkez Heyeti Matbaası, İstanbul 1927.
- Akçay, Mustafa, “Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (3), 2001, 217-246.
- Akgül, Mehmet *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Yayınları, Konya 1999.
- _____, “Modernleşme Çağında İslâm Dünyasının Değişim Süreci ve Din Anlayışında Yaşanan Kırılma”, *Makâlât*, (1), 1999, 59-69.
- Akgün, M. Zerrin *İlim Bakımından İslâmiyet*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara 1954.
- Aygün, Fatma, “Dinin ve "Yüce Varlık" İnancının Kökenine İlişkin Tartışmalara Genel Bir Bakış”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14(1), 2016, 203-215.
- (Akseki), Ahmet Hamdi, “Müslümanların Uğradıkları Felâketler Kendi Nefislerindendir”, *Sebilürreşad*, 11 (282), 5 Şubat 1914/23 Kânûnisânî 1329, 338-340
- _____, Ahmet Hamdi, *İslâm Dini Fitridir*, Evkaf Matbaası, İstanbul 1341.
- _____, “Akâid-i İslâmiye”, *Sebilürreşad*, 10 (247), 5 Haziran 1913/23 Mayıs 1329, 212-215.
- _____, *Askere Din Kitabı*, (2. bs.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, (Ebüzziya Matbaası), İstanbul 1945.
- _____, *Peygamberimizin Vecizeleri/Birinci Kitap-Kuvvetli İman Kuvvetli İrade*, Matbaai Ebüzziya, İstanbul 1945.

- _____, “Gizli Tarikatlar Nasıl Başladı?”, *Bâtınîlerin ve Karmatîlerin İçyüzü*, Muhammed Hammadî, (Çev.: İsmail Hatip Erzen), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1948.
- _____, “İslâm İtikadının Özünü Nelerdir?”, *Hakka Doğru*, 7 (172), 4 Mayıs 1950, 5.
- _____, “14 asır evvel doğan güneş”, *Ehli Sünnet (İlmî, Dinî ve İctimaî Mecmua)*, 4 (75), 1 Ocak 1950, 4-10.
- _____, “Din Tedrisatı ve Dini Müesseseler Hakkında Mühim Bir Rapor I”, *Sebilürreşad*, IV(100), 1951, 387-388.
- _____, “Din Tedrisatı ve Dinî Müesseseler Hakkında Merhum Diyanet Reisinin Bir Raporu II”, *Şebilürreşad*, 5 (101), 1951, 4-5.
- _____, “Din Tedrisatı ve Dini Müesseseler Hakkında Mühim Bir Rapor V”, *Sebilürreşad*, V (104), 1951, 52-53.
- _____, “Din Tedrisatı ve Dinî Müesseseler Hakkında Mühim Bir Raporu VI”, *Şebilürreşad*, 5 (105), 1951, 68-69.
- _____, *Ondört Asır Evvel Doğan Güneş Peygamberimiz Hazreti Muhammed*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Güven Matbaası, Ankara 1956.
- _____, *Öğretmen ve Öğrencilere Yardımcı Açıklamalı Din Dersleri-İkinci Kitap*, Hilal Kırtasiye Kitapevi, Ankara 1955.
- _____, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, (11. bs.), Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara 1960.
- _____, “Mukaddime”, *Allah'ın Peygamberine Emanet Ettiği Ebedî Risâlet*, Abdurrahman Azzam, (Çev.: H.Hüsnü Erdem), Sönmez Neşriyat, İstanbul 1961, (5-40)
- _____, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*, (2. bs.), İrfan Yayınevi, İstanbul 1966.
- _____, *Yeni Hutbelerim*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966
- _____, *Ahlâk Dersleri*, (2. bs.), Üçdal Neşriyat, İstanbul 1968.
- _____, *Din Dersleri*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1970.
- _____, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1971.

- _____, “Mütercimim Önsözü”, *İslâm’da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri/Mezâhibin Telfikı ve İslâm’ın Bir Noktaya Cem’i*, M. Reşid Rızâ el-Hüseyînî, (Sad: Hayrettin Karaman), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1974, 15-23.
- _____, *Namaz Surelerinin Türkçe Terceme ve Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1985.
- _____, *Allah Vardır ve Birdir*, M. Rahmi Balaban (Der.), *Son asrın İlim ve Fen adamlarına Göre İlim-Ahlak-İman*, (7. bs.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1986 173-185.
- _____, “Hâtemu’l-Enbiya Hakkında En Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi”, (Sad.: M. Hayri Kırbaçoğlu), *İslâmî Araştırmalar*, 6 (2), 1992, 125-141.
- _____, *Garanik Efsanesi*, Bîrun Yayınları, (Sad.: Ertuğrul Özalp), İstanbul ts.
- Aktay, Yasin, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000.
- Albayrak, Sadık, *Şeriat’ten Lâikliğe*, Sebil Yayınları, İstanbul 1977.
- _____, *Türkiye’de Din Kavgası*, Medrese Yayınevi, İstanbul 1980.
- “Ankara Üniversitesi Kuruluş Kadroları Hakkındaki 5239 Sayılı Kanuna Ek Kanun”, *Resmi Gazete*, 10 Haziran 1949, Sayı:7229, Kanun no:5424, Kabul tarihi 04.06.1949, 16309
- Altaytaş, Muhammet, “Modern Bilgi ve Bilim Karşısında Kelâmın/Mütekellimin Yeri”, *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)*, 10 (2), 2012, 91-120.
- Altıntaş, Ramazan “Sosyal Kelam Projesi: “M. Şerafeddin Yalpkaya Örneği”, *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, İstanbul, 2010, 235-239
- Armaner, Neda, *Atatürk-Din ve Laiklik*, Atatürkçülük 2, MEB Yayınları, İstanbul 2001.
- Aslangül, Halil, “Din ve İlim”, *İslâm’ın İlk Emri Oku*, 2 (17), Temmuz 1962, 4.
- Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri(I-III) II*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu- Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2006.

- Atay, Hüseyin, “İslâmdan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı”, *A.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI (I-IV), 1957, 80-98
- _____, *Kur'an ve Hadîs'de İman Esasları*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara 1959.
- _____, “Dinde Reform”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIII (1), 2002, 1-26.
- Aydın, Ali Arslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi/Tevhid ve Kelam, Birinci Cilt (Genel Bilgiler ve İlahiyat)*, Güzel Sanatlar Matbaası, Ankara 1964.
- Arslanpay, Nail, *Diyanet İşleri Başkanlığı-Kuruluşu, Çalışması ve Birimlerinin Tanıtılması(1924-1973)*, DİB Yayınları, Ankara 1973.
- Ayhan, Halis, *Türkiye’de Din Eğitimi*, Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, İstanbul 2004.
- Ahmed Naim, “İslâmiyet’in Esasları, Mazisi ve Hali”, *Sebilürreşad*, 12(284), 19 Şubat 1914//23 Rebi’ul Evvel 1332, 369-376.
- Babanzade Ahmed Naim, “Mukaddime”, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi (1-2) 1*, (1. bs.), Zeynüddîn Ahmet Zebîdî, Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından 4, Şehzadebaşı: Evkaf Matbaası, İstanbul 1928-1346.
- _____, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi (1-3) 2*, (1. bs.), Zeynüddîn Ahmet Zebîdî, Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından 4, Şehzadebaşı: Evkaf Matbaası, İstanbul 1928-1346.
- _____, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi (1-3) 3*, (1. bs.), Zeynüddîn Ahmet Zebîdî, Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından 7, Matbaai Ebüzziya, İstanbul 1936.
- _____, *Genel Çizgileriyle İslâm*, Çığır Yayınları, İstanbul 1975.
- _____, *İslâm Ahlâkının Esasları*, Çığır Yayınları, İstanbul 1976.
- _____, “Genel Çizgileriyle İslâm”, *İktibas*, 7 (126), Haziran 1987, 24-25.
- Balaban, M. Rahmi (Der.), *Son asrın İlim ve Fen adamlarına Göre İlim-Ahlak-İman*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986.

Balcıoğlu, Tahir Harimî, “Diyanet Reisi Prof. Ahmed Hamdi Akseki-Muhterem Diyanet Reisinin İslâmiyetin esaslarına dair verdiği mühim konferans ve mev’izeleri dolayısıyla”, *Sebilürreşad*, 3 (62), Ekim 1949, 180.

(Baltacıoğlu), İsmail Hakkı, *Din ve Hayat*, (2. bs.), Kader Matbaası, İstanbul 1339.

_____, “Kur’an Felsefesi Üzerine İnceleme”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II (I), 1953, 1-5.

_____, “Allah”, *A.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III (III), 1954, 1-18.

_____, “Dinsiz Kalkınma Olabiliyor mu?”, *Din Yolu-Dinî ve İçtimai Dergi*, 1(5), 19 Nisan 1956, 2.

_____, “Dine Doğru”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI (I-IV), 1957, 44-59

Banguoğlu, Tahsin, *Kendimize Geleceğiz*, Derya Dağıtım Yayınları, İstanbul 1984.

“Başlarken”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I (I), 1952, 1.

Başgil, Ali Fuad *Din ve Laiklik*, (12. bs.), Kubbealtı Yayınları, İstanbul 2017.

_____, “Diyanet İşleri Teşkilatına Dair Yeni Bir Kanun Tasarısı”, *İslâmın Nûru(Mecmuası)*, (24), Nisan 1953, 7-14.

Bayrakdar, Mehmet, “Tekâmül Nazariyesi”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2011, XL, 337-339.

Bayram, İbrahim, “Şerefeddin Yaltkaya’nın İsbât-ı Vâcib Anlayışı”, *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (3), Eylül 2018, 597-623.

Bein, Amit, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti/Değişimin Failleri ve Geleceğin Muhafızları*, (Çev.: Bülent Üçpunar), Kitap Yayınevi, İstanbul 2013.

Berki, Şakir, “İslam Hukukunda Adalet Esasları ve Adalet Teşkilatı”, *A.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI (I-IV), 1957, 35-43.

Beyzâvî, Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tavâli’u’l-Envâr min Metâli’i’l-Enzâr*, (Çev.: İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.

Bilgin, Mustafa “Hak Dini Kur’an Dili”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, XV, 153-163.

- (Bilmen), Ömer Nasuhî, “Hiss-i Diyanet Fitrîdir”, *Mahfil*, 5(55), Aralık 1924, 116-118.
- _____, “Tevhîd-i Bârî”, *Mahfil*, 5 (59), Mart-Nisan 1925, 202-205.
- _____, “Amerikalıların Suallerine Cevap”, *Sebilürreşad*, X (227), Ağustos 1956, 19-21.
- _____, *Muvazzah İlmi Kelam*, Bilmen Yayınevi, İstanbul ts.
- _____, *Mülâhhas İlm-i Tevhid Akaidi İslâmiye*, Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1962.
- _____, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, Ravza Yayınları, İstanbul ts.
- _____, *İslâm ve Dünya Dinleri-İslâm’ın Diğer Dinlere Üstünlüğü*, Semerkand Yayınları, İstanbul 2014.
- _____, “Tevhîd-i Bârî”, *İslâmın Nûru*, 1 (12), 1 Nisan 1952, 10-12.
- _____, “Kader ve Kaza”, *İslâmın Nûru*, 2 (16), Ağustos 1952, 45-46.
- “Bir İslâm İlahiyat Fakültesi Kurmak Meselesi-Diyanet İşleri Reisinin kurulacak fakültede okutulması gerçekleşen dersler ve fakülteye alınacak talebede aranacak vasıflar hakkında mühim beyanatı”, *Selamet*, 3 (63), 12 Ağustos 1948, 5.
- Bir Amerikalının Müslümanlık Hakkındaki 23 Sualine Cevaplar*, (2. bs.), Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Güven Matbaası, Ankara 1956.
- Birand, Kamuran, “Tanrı Şuuru Hakkında”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II (IV), 1953, 89-91.
- _____, “Dinin Mahiyeti Üzerine”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI (I-IV), 1957, 118-119.
- Birinci, Ali, “İzmirli İsmail Hakkı”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 530-533.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Türkiyede Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, Yağmur Yayınları, İstanbul 1967.
- Bozkurt, Mustafa, “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLVIII (2), 2007, 83-100.
- Boztepe, Fevzi, “Diyanet Riyasetinin tam istiklâli hakkında”, *Sebilürreşad*, IV (83), 1950, 125.

- Bulut, Yücel “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Pozitivizm, Terakki ve Batılılaşma Meselelerine Dair”, *Sosyoloji Dergisi*, 3 (19), 2009/2, 151-166.
- Bulut, Halil İbrahim, “Mucize”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, XXX, 350-352.
- _____, *Harikulade Olması Açısından Keramet ve Mucize İle İlişkisi* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (3), 2001, 329-350.
- CHP’nin 7. Kurultayı*, 2 Aralık 1947, 9. Birleşim, Ankara 437-514.
- Cemil Sena, *Allah Fikrinin Tekâmülü-Taassup Düşmanları ve Laiklik Kahramanları*, Semih Lütü Matbaası, İstanbul 1934.
- Celal Nuri(İleri), *Tarih-i İstikbal(Mesâil-i Fikriyye) I*, Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, İstanbul 1331.
- _____, *İttihâd-ı İslâm*, Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul 1331.
- _____, *Hatemü’l Enbiya*, Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, İstanbul 1332.
- Cündioğlu, Düccane, “Ernest Renan ve “reddiyeler” bağlamında İslâm-bilim tartışmalarına bibliyografik bir katkı, *Dîvân: İlmi Araştırmalar*, 1996/2, 1-94.
- _____, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I*, Kitabevi, İstanbul 1998
- _____, *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Din ve Siyaset*, Kapı Yayınları, İstanbul 2012
- Cürcânî, Seyyid Şerif *et-Ta’rîfât*, Daru’n-Nefâis, (Thk.:Muhammed Abdurrahman el-Mer’âşî), Beyrut/Lübnan, 1428/2007
- _____, *Şerhu’l-Mevakîf (I-III) III*, (Çev.: Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.
- Comte, Auguste, *İslâmiyet ve Pozitivizm*, Christiyen Cherfils (Haz.), (Çev.: Özkan Gözel), Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.
- Çapku, Ahmet, “Cemil Sena’da Yeni Ahlâk Arayışı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (25), 2011, 178-188.
- Çavuş, Şeyh Abdulâziz, *Anglikan Kilisesine Cevap*, (Çev.: Mehmet Akif / Sad.: Süleyman Ateş), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1974.

- Çağatay, Neşet, *Türkiye’de Gerici Eylemler (1923’den Buyana)*, AÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları CXI, Ankara 1972.
- Çantay, Hasan Basri, “Diyanet İşleri Reisliğinin Neşrettiği Kur’an-ı Kerim Tercümesi Hakkında İntikadlar”, *İslâm*, 5 (57), Haziran 1962, 261-265.
- Çelebi, İlyas *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, (1. bs.), Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.
- _____, “Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh”, *MÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (16-17), 1998/1999, 55-88.
- _____, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, XIX, 59-63.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh, *Mezhepler, Ahlâk ve İslâm Felsefesi ile İlgili Makaleler*, AÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları LXXIII, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967.
- _____, “Mutezile ve Akıl Meselesi”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII (I-IV), 1964, 51-61.
- Coşkun, Ali, “Modern Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, *Bilgi ve Hikmet*, (9), Kış-1995, 40-47.
- Danışman, Nafiz, “Eş’arilik Neden Batinîliğe ve Hulule Karşı Cephe Almıştır?”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI (I-IV), 1957, 135-152
- _____, *Kelam İlmine Giriş ve Mutezile Mütekellimlerinden Amr bin Bahril Cahiz’in Kitaplarından Parçalar*, AÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınlarından VIII, Son Havadis Matbaası, Ankara 1955.
- Demir, Ahmet İshak, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm’a Bakışı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.
- “Devrimcilerin Din Devrimi-(Türkçe Kur’an) ve (Dinde Reform)cuların ideolojileri hakkında çok mühim bir vesika”, *Sebilürreşad*, XI (267), Nisan 1958, 258-260.
- “Dini İnkılap ve Islahat Hakkında”, *İslâm-Türk Ansiklopedisi Muhitülmaarif Mecmuası*, II (73), 1947, 9-10

- “Diyanet İşleri Reisi Profesör Ahmet Hamdi Akseki’nin Kıymetli Bir Mev’izesi”, *İslâm Yolu*, 2(53), 6 Ekim 1949, 2.
- “Diyanet İşleri Reis Muavini S. Evrin’in Diyanet İşleri yayınları arasında neşrettiği kitaplardaki telakkiler, İslâm esaslarına aykırıdır”, *Fedai*, 1 (3), Ekim 1963, 8-9
- Duran, Burhanettin, “Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı, İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri”, Yasin Aktay (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce/İslamcılık-6*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.
- Dursun, Davut, *Siyasî-İdarî Sistemle İlişkileri Açısından Din Bürokrasisi, Yapısı, Konumu ve Gelişimi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992.
- _____, “Laikliğin Türkiye’deki İşleyişi Üzerine Bazı Tespitler ve Düşünceler”, *Bilgi ve Hikmet*, (2), Bahar-1993, 97-107.
- Doğumunun 125. Yılı Anısına-Din, Bilim, Uygarlık ve Atatürk*, Mehmet Bulut (Der.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007.
- Doğrul, Ömer Rıza, *Kur’ân-ı Kerîm’in Tercüme ve Tefsîr-i Şerifi Tanrı Buyruğul*, Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kağıtçılık T.L.Ş., İstanbul 1955.
- _____, *Kur’an Nedir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1967.
- Draz, M. Abdullah, *Din ve Allah İnancı*, (Çev.: Bekir Karlığa), Bir Yayıncılık, İstanbul ts.
- Ecer, A. Vehbi, *İmanın Akıl ve İlimle Münasebeti*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1963.
- Eşref Edip, *Kara Kitap*, Fahrettin Gün (Haz.), Beyan Yayınları, İstanbul 2018.
- _____, “Türkleri Hristiyanlaştırma Faaliyeti-Buna Karşı Teşkilatlanma Zarureti”, *İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası* II (78), Eylül 1947, 10-12
- _____, “Dini İrfan Müesseselerine Nasıl Yıktılar?”, *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, II (87), Aralık 1947, 7-11
- _____, “İnkılâp ve Din (Vatan Gazetesine)”, *Sebilürreşad*, I(15), Eylül 1948, 227-228.

- _____, “Günaltayın Başkanlığı ve Akisleri”, *Sebilürreşad*, 2 (29), Ocak 1949, 57-61.
- Ersal, Yusuf Ziyaeddin “İslâm Dini ve Müslümanlar”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, DİB Yayınları, 1961, 19-28.
- Eş’arî, Ebû’l-Hasan, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l-Musallîn*, (Çev.: Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019.
- el-Eş’arî, Ebû’l Hasan, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri/Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, (Çev.: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.
- (Ersoy), Mehmet Âkif “Hutbe ve Mevâiz”, *Sebilürreşad*, 9 (231), 7 Rebûlevvel 1331/31 Kânûnisânî 1328, 389-395.
- _____, *Safahat*, (Haz. M. Ertuğrul Düздаğ), İz Yayınları, İstanbul 1991.
- Evrenol, H. Malik, “Dinin Kalkınması VII”, *Din Yolu-Dinî ve İçtimaî Dergi*, 2 (26), 1 Nisan 1957, 5.
- Evrin, M. Sadettin, *Dinler Arası Müşterek Bir Söz-Allah Bizimle*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1961.
- _____, *Radıyo’da Dinî ve Ahlakî Konuşmalar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1961.
- _____, *İslâmiyet Nazarında Hazret-i İsâ*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1963.
- Fadime Özkan’ın Röportajı, “Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu-Güçsüz Diyanet’i Laik Zannettiler”, *Star Gazetesi*, 5 Nisan 2010, 12.
- Feroze, Muhammed R., “Laiklikte Aşırılık ve Ilımlılık”, *Türkiye’de İslâm ve Laiklik(Derleme)*, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Gazali, *El-Munkızu Min-Ad-Dalâl*, Maarif Basımevi, (2. bs.), (Çev.: Hilmi Güngör), Ankara 1960.
- Guénon, René, *Modern Dünyanın Bunalımı*, (Çev.: Mahmut Kanık), Verka Yayınları, Bursa 1999.

- Gibb, Hamilton A. R., *İslâm'da Modern Eğilimler*, (Çev.: M. Kürşad Atalar), Çağlar Yayınları, Ankara 2006.
- Güçlü, Abdülbaki, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, "Olguculuk", *Felsefe Sözlüğü*, Bilim-Sanat Yayınları, Ankara 2003.
- Güler, Halit, "Diyanet İşleri Başkanlığı Yeniden Yapılanmalı", *Diyanet Aylık Dergi*, (57), Eylül 1995, 5-9.
- Güler, İlhami, *Din ve Şeriat*, Kur'an'ı Anlama Yolunda/Kuramer Konferansları II, Kuramer Yayınları, İstanbul 2017, 303-319.
- _____, "Din, İslâm ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihî Dönüşümler", *İslâmiyat*, 1(4), 1998, 53-76.
- Gündüz, Sabri, *İslâmlık Türklük ve Bunların Münasebetlerinden Mülhem İntikâdi Notlar*, Kenan Matbaası, İstanbul 1943.
- Gündoğdu, Rabia Karakoyun, "Ahmed Hamdi Akseki ve Din Dersleri Serencâmı", Ahmet Ögke-Sabri Yılmaz (Haz.), *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu: 08-09 Kasım 2013-Antalya: Bildiriler (469-534)*, DİB Yayınları, Ankara 2017.
- Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2011.
- Gürkan, Ahmet, "Diyanet Riyaseti Muhtariyeti ve Evkafın Diyanete bağlanması hakkında kanun teklifi", *Sebilürreşad*, IV (99), 1951, 371-372.
- Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam Tarih- Ekoller-Problemler*, (9. bs.), Tekin Kitabevi, Konya 2016.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 1977, III.
- _____, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 1978, IV.
- Hâşim Nâhid, *Türkiyâ İçin Necât ve İ'tilâ Yolları*, Şems Matbaası, İstanbul ts.
- el-Hüseynî, M. Reşid Rızâ, *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri/Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i*, (Çev: Ahmet Hamdi Akseki), (Sad: Hayrettin Karaman), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1974.

Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, (Çev.: Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz), İnsan Yayınları, İstanbul 2000.

<https://www.tbmm.gov.tr/hukumetler/HP18.htm> (Erişim Tarihi: 30.01.2020)

<https://www.alevalatli.com.tr/ali-bardakoglundan-21-yuzyilin-vaazi/> (Erişim Tarihi: 10.02.2020)

Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları LXXVI, Ankara 1967.

İbanoğlu, Fulya, “Akseki'nin Biyolojik ve Sosyal Evrim Yaklaşımı: “Beşeriyetin Kaynağı Hz. Adem ise Kemal-i Medeniyet Niçin Muhal Olsun?”, Ahmet Ögke-Sabri Yılmaz (Haz.), *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu*: 08-09 Kasım 2013-Antalya: Bildiriler (463-469), DİB Yayınları, Ankara 2017.

İlhan, Avni, “Ahmet Hamdi Akseki'nin Mezheplere (İtikadî ve Siyasî) Bakışı”, Hüseyin Arslan-Mehmet Erdoğan (Haz.), *Ahmet Hamdi Akseki (Sempozyum)*: 2-4 Kasım 1994-Antalya: Bildiriler (47-51), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005.

İmamoğlu, M. Ragıp, “Dinimiz İlerlemeyi Emreder”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1 (3), Ağustos 1962, 20-21.

“İslam İlahiyat Fakültesi Hakkında Diyanet Reisi Ahmed Hamdi Akseki'nin Beyanâtı”, *Sebilürreşad*, 1 (9), Temmuz 1948, 133-135.

İzmirli, İsmail Hakkı, “Örfün Nazar-ı Şer'deki Mevkii”, *Sebilürreşad*, 12 (293), 27 Cemaziyelevvel 1332/1 Nisan 1330, 129-133.

_____, “İçtimâî Usul-i Fıkha İhtiyaç Var Mı?”, *Sebilürreşad*, 12 (298), 3 Recep 1332/15 Mayıs 1330, 211-216.

_____, “Fıkıh ve Fetâvâ”, *Sebilürreşad*, 12 (292), 20 Cumadelevvel 1332/3 Nisan 1330, 94-97.

_____, *Yeni İlm-i Kelâm(I-II) I*, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul 1339-1341.

_____, *Yeni İlm-i Kelâm(I-II) II*, Matbaa-ı Âmire, İstanbul 1340-1342.

_____, *Muhassalu'l-Kelam ve'l-Hikme*, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul 1336.

- _____, *el-Cevâbü's-sedîd fî beyanî dîni't-tevhîd*, Tedkikat ve Te'lifat-ı İslâmiye Neşriyatından, Ali Şükrü Matbaası, Ankara 1339-1341.
- _____, “Mukaddime”, Vroman, *Mütefenninler Dindar Olabilir mi?*, (Neşr.: İbrahim Hilmi), Selamet Matbaası, İstanbul 1928.
- _____, “İslâm'da Tekâmül Nazariyesi”, *Sebilürreşad*, II (30), Şubat 1949, 67-68.
- _____, *İslâm Mütefekkirleri İle Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, (Sad.: Süleyman Hayri Bolay), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1973.
- _____, *İslâm Dini ve Tabii Din*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, (Takdim ve Notlarla Sad.: Osman Karadeniz), İzmir 1998.
- İsmail Fennî (Ertuğrul), “Fatalisme”, *Lugatçe-i Felsefe*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1341, 270-273.
- _____, “Miracle”, *Lugatçe-i Felsefe*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1341, 424-427.
- _____, *Küçük Kitapta Büyük Mevzular*, byy. 1934.
- İsmail Habib (Sevük), *Avrupa Edebiyatı ve Biz/Garpten Tercümeler (Birinci Cilt)*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1940.
- Paul Janet-Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, (Ter.: Elmalı'lı M. Hamdi Yazır), Eser Neşriyat, İstanbul 1978.
- Jaschke, Gotthard, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, (Çev.: Hayrullah Örs), Bilgi Yayınevi, Ankara 1972.
- Kabaklı, Ahmet, *Temellerin Duruşması*, (20. bs.), Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul 2000.
- Kaya, Eyyüp Said, “Taklid”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, XXXIX, 461-465.
- Kadî Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse/Mu'tezile'nin Beş Temel İlkesi (1-2) 1*, (1. bs.), (Çev.: İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.

- _____, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse/Mu'tezile'nin Beş Temel İlkesi(1-2)* 2, (1. bs.), (Çev.: İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.
- Kam, Ömer Ferit *Dinî Felsefî Sohbetler*, (8. bs.), (Sad.: Süleyman Hayri Bolay), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003.
- _____, “Hasbihâl”, *Son asrın İlim ve Fen adamlarına Göre İlim-Ahlak-İman*, M. Rahmi Balaban (Der.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986, 192-203.
- Kamil Kaya, *Sosyolojik Açıdan Türkiye’de Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı*, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994.
- Kara, İsmail, *İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not*, *İslâmiyât*, 4 (4), 2001, 37-53.
- _____, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003.
- _____, “İslâm ve Pozitivizm”, (2. bs.), Ahmet Tabakoğlu-Sadık Çelenk (Haz.), *Bilgi, Bilim ve İslâm-2*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- _____, “Bizden Biri Olarak Ahmet Hamdi Akseki”, *Ahmet Hamdi Akseki (Sempozyum)*, Hüseyin Arslan-Mehmet Erdoğan (Haz.), *Ahmet Hamdi Akseki (Sempozyum)*: 2-4 Kasım 1994-Antalya: Bildiriler (123-129), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005.
- _____, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, (4. bs.), Dergâh Yayınları, İstanbul 2010.
- _____, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm 2*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016.
- _____, *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
- _____, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak-Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.

- _____, “Diyanet’in Türkiye ile Akrabalık Derecesi Nedir?”, *Derin Tarih*, (66), Eylül 2017, 34-43.
- _____, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler 1*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017.
- _____, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler 2*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.
- _____, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler 3*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998.
- _____, *Biraz Yakın Tarih Biraz Uzak Hurafe*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2018.
- _____, *Zafer Değil Sefer*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2018.
- _____, -Rabia K. Gündoğdu, *Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi (1-2)1*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İzmir 2019.
- İsmail Kara’nın Düşünceleri... “Diyanet Müslümanların Değil, Devletin Din İşlerine Bakar”, *Altınoluk Dergisi(Röportaj)*, (93), Kasım 1993, 21-23.
- Karaca, Nuray, *Pozitivizmin Erken Cumhuriyet Dönemine Etkisi*, Anı Yayıncılık, Ankara 2015.
- Karadeniz, Osman, “Ebu Hanife’nin Akılcılığı (Din-Şeriat Bağlamında)” Cengiz Çuhadar-Mustafa Aykaç-Yusuf Koçak (Ed.), *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu/Hanefîlik-Mâturîdîlik*:05-07 Mayıs 2017-Kastamonu: Bildiriler, (528-539) Kastamonu Üniversitesi Matbaası, C. 1, Aralık 2017.
- Karslı, Bahset, “Ahmet Hamdi Akseki’nin Entelektüel Yönü: Ahmet Hamdi Akseki Örneğinde Cumhuriyet Dönemi Din-Siyaset Tartışmaları Bağlamında Gündelik Hayat-Din İlişkisi”, Ahmet Ögke-Sabri Yılmaz (Haz.), *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu*: 08-09 Kasım 2013-Antalya: Bildiriler (437-447), DİB Yayınları, Ankara 2017.
- Keklik, Nihat, “Bilgi Nazariyesi ve İslâm”, *İslâm Düşüncesi*, 1 (3), Eylül 1967, 136-143.

- Keskioğlu, Osman, *İslâm Dünyası Dün ve Bugün*, AÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları LVII, Ankara 1964.
- Kutlu, Sönmez, “Va’d ve Vaîd”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2012, XL, 414-415.
- Kutluer, İlhan, “İlliyyet”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, XXII, 120-121.
- _____, “İlim”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 109-114.
- _____, “Pozitivizm”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, XXXIV, 335-339.
- Kürkçüoğlu, Kemal Edip, “Lâmiyye-i Kelamiyye”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III (I-II), 1954, 1-21.
- _____, *Dîn ve Milliyet*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1968.
- Kurtoğlu, Zerrin, “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset”, Yasin Aktay (Ed.), *Türkiye’de Siyasî Düşünce/İslamcılık-6*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.
- Kocabaş, Şakir, “İslâmî Epistemoloji Üzerine”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, I (I), 1996/1, 159-164.
- Kocatürk, Utkan, *Atatürk’ün Fikir ve Düşünceleri*, Turhan Kitabevi, Ankara 1984.
- Koştaş, Münir, “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (1), 1990, 1-27.
- _____, “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi(Dünü Bugünü)”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2), 1999, 141-184.
- Köktaş, Eyüp, “İslâm, Modern Devlet ve Protestan Ahlâk”, *Bilgi ve Hikmet*, (3), Yaz-1993, 56-59.
- “Laikliğe aykırı hareketler”, (Milli Eğitim Bakanlığının din kitapları yazılmasına müdahalesi. Manası anlaşılmayan mezhepler üstü ilmihaller ne demektir? Alevileri okşayacak bir ilmihal mi?) *İslâm-Türk Ansiklopedisi Muhitülmaarif Mecmuası*, 2 (89), Aralık 1947, 15-16.

- Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (5. bs.), (Çev.: Metin Kırıatlı), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu-Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1993.
- el- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, (1. bs.), (Ter.: Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, Ankara 2002.
- _____, *Te'vîlâtü'l Kur'an Tercümesi (1-17) 4*, (Çev.: S. Kemal Sandıkçı), Ensar Neşriyat, İstanbul 2016.
- _____, *Te'vîlâtü'l Kur'an Tercümesi (1-17) 5*, (Çev.: Bekir Topaloğlu), Ensar Neşriyat, İstanbul 2016.
- Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, (13. bs.), İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
- _____, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, (11. bs.), İletişim Yayınları, İstanbul 2005.
- Marshall, Gordon, "Pozitivizm", *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev.: Osman Akınhay-Derya Kömürcü), Bilim-Sanat Yayınları, Ankara 1999.
- Mehmed Şemseddin (Günaltay), *Zulmetten Nûra*, (2. bs.), Tevsi-i Tıbbât Matbaası, İstanbul 1331.
- _____, *Zulmetten Nûra*, (3. bs.), Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası-Şehzâde Paşa, İstanbul 1341.
- Mehmet Fehmi (Ülgener), *Hikmet-i Hukuk-u İslâmiyye*, Matbaa-i Kütüphane-i Cihan, İstanbul 1329.
- Mert, Nuray, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1994.
- Muallim Abdalbaki (Gölpınarlı), *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri: İlk Mektep-Üçüncü Sınıf*, (Sahip ve Naşiri-Tefeyyüz Kitabhanesi), İkdâm Matbaası, İstanbul 1928-1929.
- Mumcu, Uğur, *Kazım Karabekir Anlatıyor*, Umag Vakfı Yayınları, Ankara 2009.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn İbn Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahih-i Müslim ve Tercemesi(1-8) 7*, (Ter.: Mehmed Sofuoğlu), İrfan Yayıncılık, İstanbul 1988.

- Miras, Kamil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi (4-12) 12*, (1. bs.), Zeynüddîn Ahmet Zebîdî, Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından 9, Hüsnütabiat Basımevi, İstanbul 1948.
- _____, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi (4-12) 9*, (1. bs.), Zeynüddîn Ahmet Zebîdî, Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından, Matbaai Ebuziya, İstanbul 1945.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratu'l-Edille fî Usui'd-Din(I-II) I*, (Thk.: Hüseyin Atay), Ankara 2004.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.
- Öcal, Mustafa, “İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1), 1986, 111-123.
- _____, “Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (7), 1998, 241-268.
- Öge, Sinan, *Allah’tan Âlem’e İlâhî Fiiller*, (1. bs.), Araştırma Yayınları, Ankara 2009.
- Öz, Mustafa, *İmam-ı Âzamın Beş Eseri (el- Âlim ve'l- Müteallim)*, İFAV Yayınları, İstanbul 2002.
- Özcan, Hanefi, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, (2. bs.), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.
- _____, “Matüridi’ye Göre Din-Şeriat Ayrımının Felsefî Temelleri”, (2. bs.) İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz (Haz.), *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik/Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 22-24 Mayıs 2009-İstanbul: Bildiriler (140-142), İFAV Yay., İstanbul 2012.
- Özel, İsmet, *Cuma mektupları I*, Şule Yayınları, İstanbul 2006.
- Özervarlı, M. Said, “Mebde ve Meâd”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, XXVIII, 211-212.
- _____, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı)*, (2. bs.), İsam Yayınları, İstanbul 2008.
- _____, “Selefiyye”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2009, XXVI, 399-402

- Özdeş, Talip, “Matüridi’nin Din ve Şeriat Anlayışı”, (2. bs.) İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz (Haz.), *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik/Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 22-24 Mayıs 2009-İstanbul: Bildiriler (125-140), İFAV Yay., İstanbul 2012.
- Özdinç, Rıdvan, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013.
- Özmen, M. Şevki, “Kurban Bayramı Va’zı”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, DİB Yay., 1961, 46-53.
- Özsoy, Ömer, *Sünnetullah Bir Kur’an İfadesinin Kavramlaşması*, (1. bs.), Fecr Yayınları, Ankara, 1994.
- Öztürk, Resul, *Yeni İlm-i Kelam Hareketi ve Mehmed Vehbi Efendi*, Ertual Akademi Yay., Erzurum 2014.
- Polat, N. Mustafa, “Diyanet İşleri Reisliğinin Bugünkü Durumu”, *İslâm’ın İlk Emri Oku*, 2 (22), Ocak 1963, 9.
- er-Râzî, Fahrüddîn, *Tefsir-i Kebir: Mefâtihu’l Gayb (1-23)* 1, (Ter.: Heyet), Huzur Yayınları, İstanbul ts.
- _____, *Kelâm’a Giriş (el-Muhassal)*, (Çev.: Hüseyin Atay), A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara ts.
- Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, (Çev.: Ziya İshan), Sakarya Basımevi, Ankara 1946.
- es-Sâbüni, Nûreddin, *Mâtüridiyye Akaidi*, (8. bs.), (Ter.: Bekir Topaloğlu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2005.
- Sadık, Muhammed,-Dudley Wright. Phil. D., *Hristiyanlık Karşısında İslâmiyet*, (Ter.: Şinasi Siber), Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara 1960.
- Safa, Peyami, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu-Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 1988.
- Savcı, Bahri, “Laiklik Prensibi Karşısında Öğretim ve Öğrenim Hürriyeti”, *AÜ. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, AÜ. Yayınları, 2 (3), 1947, 277-294.
- _____, “Diyanet İşleri Teşkilâtının Gelişmeleri”, *AÜ. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 22 (3), 1967, 85-102.

- Saraç, Celal, *Radyo'da Dinî ve Ahlakî Konuşmalar*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara 1959.
- Subaşı, Necdet, *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*, Vadi Yayınları, Ankara 2003.
- Sunar, Cavit, "Dinin Temeli İlimdir", *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI (I), 1963, 55-60.
- Seyyid Bey, *Usûlü'l-Fıkh Dersleri Mebahisinden İrade, Kaza ve Kader*, Kader Matbaası, Dersaâdet 1338.
- Siber, Şinasi, "Takdir ve Kaza", *Diyanet İşleri Reisliği 1960 Yıllığı*, 1960, 57-58.
- Smith, Wilfred Cantwell, "Modern Türkiye Dinî Bir Reforma mı Gidiyor?", *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II (I), 1953, 7-20.
- Şeker, Fatih M., "'Türk Müslümanlığı' Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü", *MÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (38), 2010/1, 47-80.
- Şer'iyye ve Evkâf ve Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Vekâletlerinin İlgâsına Dâir Kânun, (3 Mart 1340), Resmi Ceride, Sayı:63, Sene:2, Kanun No:429, 6 Mart 1340, 6
- Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, Süleyman Uludağ (Haz.), Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.
- Tarhanlı, İştâ B., *Müslüman Toplum "Laik" Devlet-Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, Afa Yayınları, İstanbul 1993.
- _____, *Türkiye'de Diyanet*, Yeni Yüzyıl Kitaplığı, Türkiye'nin Sorunları Dizisi-19, byy. ts.
- "Tarihî Vesika", *Sebilürreşad*, XII (284), Ocak 1959, 144.
- Taplamacıoğlu, Mehmet, "Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi", *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X(I), 1962. 141-151.
- Taylan, Necip, "Bilgi", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, VI, 157-161.
- _____, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul 2000.

- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûdu b. Ömer, *Makâsıdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm*, (Çev.:İrfan Eyibil), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfî Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm(1-2) 1*, Mektebetü Lübnan Naşirun, (Thk.: Ali Dahruç), Beyrut 1996.
- Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu (3 Mart 1340), Resmi Ceride, Sayı:63, Sene:2, Kanun No:430, 6 Mart 1340.
- Tunç, Osman, "Bilgi Çağına Girerken Din-Devlet İlişkileri Nasıl Olmalı", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu Bildiriler*, Beyan Yay., İstanbul 1996.
- Tümer, Günay, "Din", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, IX, 312-320.
- _____, -Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 2002.
- Tüzüner, Abdullah Âtîf, *Hutbe Mecmuası*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara 1960.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul ts.
- _____, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, (9. bs.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- _____, "Ahiret", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, I, 543-548
- _____, -İlyas Çelebi, "Kıyâsü'l-Gaib ale's-Şâhid", *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2015.
- _____, -Y. Şevki Yavuz-İlyas Çelebi, *İslâm'da İnanç Esasları*, (3. bs.), Çamlıca Yayınları, İstanbul 2002.
- Tuncalp, Enver, "İlahiyat Fakültesi", *Hilal*, 2 (13), Mart 1960, 16-17.
- Türkçe Hutbe*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, (Evkâf-ı İslâmiye Matbaası), İstanbul 1927/1345.
- TBMM Zabıt Ceridesi, 2. İntihab Devresi, 2. İçtima, Cilt VII, Tarih 1 Mart 1340
- TBMM Zabıt Ceridesi, 2. İntihab Devresi, 2. İçtima, Cilt VII, Tarih 3 Mart 1340
- TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 5, İçtima 2, Cilt 6, Tarih 5 Şubat 1937.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem VIII, Toplantı 2, Cilt 9, Tarih 14.I.1948.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem VIII, Toplantı 2, Cilt 10, Tarih 2.II.1948.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem VIII, Toplantı 3, Cilt 15, Tarih 3.I.1949.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem VIII, Toplantı 3, Cilt 20, Tarih 4.VI.1949.

Uludağ, Süleyman, “Keramet”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, XXV, 265-268.

_____, “İslâm’ın Bir Savunucusu Olarak Ahmed Hamdi Akseki”, Hüseyin Arslan-Mehmet Erdoğan (Haz.), *Ahmet Hamdi Akseki (Sempozyum): 2-4 Kasım 1994- Antalya: Bildiriler (31-38)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005.

Uzunoğlu, Ahmet, *En Son Değişiklikleriyle Diyanet İşleri Başkanlığı Mevzuatı*, İrfan Matbaası, İstanbul 1978.

Watt, W. M., *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, (Çev.: Mehmet S. Aydın), Hülbe Yayınları, Ankara 1982.

(Yaltkaya), M. Şerefeddin, “İçtimâî İlm-i Kelam”, *İslam Mecmuası*, 1 (15), 30 Zilhicce 1332/6 Teşri-i Sâni 1330, 434-436.

_____, “Din Aklî Değil Mâkuldur”, *İslam Mecmuası*, 3 (28), 13 Recep 1333/14 Mayıs 1331, 650-653.

_____, “Dinin Fen ile Tevfiki”, *İslam Mecmuası*, 4 (56), 15 Cumadelâhire 1336/28 Mart 1334, 1108-1112.

_____, “İsbât-ı Sâni”de (İbn Rüşd)’ün Mesleği”, *İslam Mecmuası*, 4 (58), 25 Ramazan 1336/4 Temmuz 1334, 1134-1138.

_____, “Geceler Sermedî Olmasaydı”, *Mahfil*, 2 (22), Mart-Nisan 1922/Şaban 1340, 184.

_____, “Mesel-i A’lâ”, *Mihrab*, 1 (3), 15 Kânûni Evvel 1339/15 Aralık 1923, 78-81.

_____, “Mesel-i A’lâ IV”, *Mihrab*, 1 (6), 1 Şubat 1340/1 Şubat 1924, 170-175.

_____, Mu’tezile ve Hüsun ve Kubuh”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1 (2), Mart 1926, 100-116.

- _____, *Tanrı Bu Varlığı Ne İçin Yarattı*, Remzi Kitaphanesi (Bürhaneddin Matbaası), İstanbul 1933.
- _____, M. Şerefeddin, *Benim Dinim*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara 1943.
- _____, *Dinî Makalelerim*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara 1944.
- _____, *Va'zlar*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara 1944.
- _____, *Hatiplik ve Hutbeler*, Maarif Kitaphanesi ve Matbaası, İstanbul 1946.
- _____, “İslâm Dini Tarikatlarında Kaza ve Kaderin manası”, *Hakka Doğru*, 10 (297), 31 Ocak 1952, 8-9.
- Yaprak, Tahsin, “Tehlike ve Kazadan Evvel Tedbir Dini ve Hayatî Bir Vazifedir”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1 (2), Temmuz 1962, 24-25.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Eş’ariyye”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, XI, 447-455.
- _____, “İlliyyet”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 121-123.
- Muhammed Hamdi, “Hazret-i Muhammed Alehisselam’ın Dini: İslam”, *Sebilürreşad*, 17 (423-24), İstanbul, 19 Haziran 1335/21 Ramazan 1337, 52-54.
- _____, “Hazret-i Muhammed Alehisselam’ın Dini: İslam 10”, *Sebilürreşad*, 18 (444), İstanbul, 16 Teşrîn-i Evvel 1335/20 Muharrem 1338, 15-17.
- _____, “Hazret-i Muhammed Alehisselam’ın Dini: İslam 11”, *Sebilürreşad*, 18 (445), İstanbul, 23 Teşrîn-i Evvel 1335/27 Muharrem 1338, 27-29.
- _____, “Hazret-i Muhammed Alehisselam’ın Dini: İslam 12”, *Sebilürreşad*, 18 (446), İstanbul, 30 Teşrîn-i Evvel 1235/5 Safer 1338, 40-42.
- _____, “Müslümanlık Mâni-i Terakkî Değil, Zâmin-i Terakkîdir”, *Sebilürreşad*, 21 (546), İstanbul, 19 Temmuz 1339/4 Zilhicce 1341, 203-205.
- Yazır, Elmalı’lı Muhammed Hamdi *Hak Dini Kur’an Dili/Mukaddime*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979, 7-32.
- _____, *Hak Dini Kur’an Dili (1-9) 1*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979.
- _____, *Hak Dini Kur’an Dili (1-9) 2*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979.

- _____, *Hak Dini Kur'an Dili (1-9) 3*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979.
- _____, *Hak Dini Kur'an Dili (1-9) 4*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979.
- _____, *Hak Dini Kur'an Dili (1-9) 5*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979.
- _____, *Hak Dini Kur'an Dili (1-9) 7*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979.
- _____, *Hak Dini Kur'an Dili (1-9) 8*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979.
- _____, “Dîbâce”, *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, Paul Janet-Gabriel Seailles (Yaz.), Eser Neşriyat, İstanbul 1978.
- _____, “İztırâbât-ı Beşerin Sebebi Şirkîr”, M. Rahmi Balaban (Der.), *Son asrın İlim ve Fen adamlarına Göre İlim-Ahlak-İman*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986, 204-214.
- Yılmaz, Sabri, “Ahmet Hamdi Akseki'nin “Ebedî Risalet”e Yazdığı Mukaddime”, Ahmet Ögke-Sabri Yılmaz (Haz.), *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu: 08-09 Kasım 2013-Antalya: Bildiriler (181-193)*, DİB Yayınları, Ankara 2017.
- (Yörükan), Yusuf Ziya, *İslâm Dini, Dördüncü Sınıf-İkinci Kitap*, Kanaat Kütüphanesi, Türk Matbaası, İstanbul 1927.
- _____, *İslâm Dini, Beşinci Sınıf-İkinci Kitap*, Kanaat Kütüphanesi(Türk Matbaası), İstanbul 1927.
- _____, *AÜ. İlahiyat Fakültesi İlmi Kelam Dersleri-Ders Notları*, byy., ts.
- _____, “Vahhabîlik”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II (I), 1953, 51-67.
- _____, “Kitab-ü Tefsir-il Esma-i ves-Sıfat Hakkında”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I (I), 1952, 104-109.
- _____, “İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (4), 1952, 3-19.
- _____, “İslâm İlm-i Hâli”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I (I), 1952, 5-20.
- _____, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler (İslâm Esasları)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1953.

- _____, *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler I/Ebu Mansûr-i Mâtürîdî'nin İki Eseri (Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi)*, AÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları V, Milli Eğitim Basımevi-İstanbul 1953.
- _____, “İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Mâtürîdî”, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2), 1953, 127-142.
- _____, *Müslümanlık*, AÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları XV, Ankara 1957.
- _____, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler-İmam-ı Azam Ebu Hanîfe ve İmam Ebu Mansûr-i Mâtürîdî* Turhan Yörükân (Haz.), Ötüken Yayınları, İstanbul 2006.
- Yücel, İrfan, “Diyanet İşleri Başkanlığı”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, IX, 455-460.
- Zebîdî, Zeynüddîn Ahmet, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi (1-2) 1 ve 2*, (1. bs.), (Müt.: Babanzade Ahmed Naim), Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından 4, Şehzadebaşı: Evkaf Matbaası, İstanbul 1928-1346.
- Zebîdî, Zeynüddîn Ahmet, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi (1-2) 3*, (1. bs.), (Müt.: Babanzade Ahmed Naim), Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından 4, Matbaai Ebüzziya, İstanbul 1936.
- Zebîdî, Zeynüddîn Ahmet, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi (4-12)*, (1. bs.), (Müt.: Kamil Miras), Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından, Matbaai Ebuziya, İstanbul 1945.
- Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İctimâiyyât”, *İslam Mecmuası*, 1 (2), 30 Rabiul-evvel 1332/13 Şubat 1329, 40-44.
- _____, “Hüsün ve Kubuh”, *İslam Mecmuası*, 1 (8) , 25 Cumadelâhire 1332/8 Mayıs 1330, 228-230.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Abdurrahman ATALAY
Doğum Yeri ve Tarihi	
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Y. Lisans Öğrenimi	Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bildiği Yabancı Diller	Arapça
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	
İletişim	
E-Posta Adresi	
Tarih	07.04.2022