



**AKIL VE İMAN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ELMALILI
MUHAMMED HAMDİ YAZIR'DA DİNİ
DÜŞÜNCENİN TEŞEKKÜLÜ**

Abdulmecit HAFIZOĞLU

**Yüksek Lisans Tezi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Dr. Öğr. Üyesi Fatih KAYA
2021
(Her Hakkı Saklıdır)**

T.C.
BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**AKIL VE İMAN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ELMALILI MUHAMMED HAMDİ
YAZIR'DA DİNİ DÜŞÜNCENİN TEŞEKKÜLÜ**

(The Formation of Elmalılı Muhammed Hamdî Yazır's Religious Idea in The Context of The
Connection Between Reason And Faith)

YÜKSEK LİSANS

Abdalmecit HAFIZOĞLU

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Fatih KAYA

Bayburt
Temmuz, 2021

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Dr. Öğr. Üyesi Fatih KAYA'nın danışmanlığında, 162110015 numaralı Abdulmecit HAFIZOĞLU tarafından hazırlanan “Akıl ve İman İlişkisi Bağlamında Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'da Dini Düşüncenin Teşekkülü” konulu bu çalışma 16 / 07 / 2021 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri (Atatürk Üni. Ortak) Programında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan :

İmza:

Jüri Üyesi :

İmza:

Jüri Üyesi :

İmza:

Bu tezin Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği'nin ilgili maddelerinde belirtilen şartları yerine getirdiğini onaylarım.

...../...../.....

Doç. Dr. Fatih GÜRBÜZ

Enstitü Müdürü

ETİK VE BİLDİRİM SAYFASI

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Akıl ve İman İlişkisi Bağlamında Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’da Dini Düşüncenin Teşekkülü” başlıklı çalışmanın tarafımdan bilimsel etik ilkelere uyularak yazıldığını ve yararlandığım eserleri kaynakçada gösterdiğimi beyan ederim.

16 / 07 / 2021

Abdulmecit HAFIZOĞLU



TEŞEKKÜR

Bu çalışmamda benden destek ve bilgisini esirgemeyen, her daim yanımda olan tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Fatih KAYA hocama teşekkür ederim. Tez konumun belirlenmesinden bitimine kadar bütün aşamalarda yaptığı rehberlik, teşvik ve desteğinden dolayı Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU hocama da teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca çalışmamın son halini almasında yapmış olduğu katkılarından dolayı Dr. Öğr. Üyesi Fatma Tosun KÖSE hocama da teşekkür ederim. Çalışmam boyunca dualarını benden esirgemeyen kıymetli anne ve babama da teşekkür ediyorum.



ÖZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

AKIL VE İMAN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'DA DİNİ DÜŞÜNCENİN TEŞEKKÜLÜ

Abdilmecit HAFIZOĞLU

Temmuz 2021, 144 Sayfa

Bu çalışmamızda mazi ile istikbal arasında adeta köprü vazifesi gören; İslami ilimlerden kelim, tefsir, fıkıh, tasavvuf, sanat, siyaset ve felsefe gibi birçok ilim dalını tahsil edip ilim hayatına damga vuran bir düşünür ve hatta filozof olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ı ele aldık. İslami ilimleri medrese geleneğinde tahsil etmesi nedeniyle birçok ilmi saha ile ilgili eser yazacak kadar da kendisini yetiştirmiş mümtaz bir âlimdir. Lakin bu eserlerinin bazıı yayınlanmış iken bazıı da yayınlanamamıştır. Ayrıca Batı'yı takip etmek suretiyle dönemin fikir hareketlerini de yakından değerlendirme imkânı bulmuştur. Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Çalışmamızın giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı, yöntemi ve konuyla ilgili yapılmış bazı çalışmalar ile birlikte düşünürümüzün hayatı ve eserleri ele alınmıştır. Birinci bölümde genel hatlarıyla akıl ve iman kavramlarını ele aldık ve bu kavramları din felsefesi açısından inceledik. Sonra da Yazır'a göre akıl ve iman ilişkisini ele aldık. Burada akıl, iman ve irade kavramlarını düşünürümüzün nasıl değerlendirdiği üzerinde durduk ve böylece akıl - iman ilişkisi konusunda bir analiz yapmaya çalıştık. İkinci bölümde ise akıl - iman ilişkisi bağlamında onun dini düşüncesinin oluşumundaki temel kavram ve düşüncelere yer verdik. Çünkü akıl ve iman ilişkisi sadece İslam'ı değil, diğer inançları da ilgilendiren bir bahistir. Bu da kişinin iman bakımından salt akılcı bir tutum sergileyip her şeyin ölçüsü olarak aklı mı, yoksa vahyin akla olan tesiri bakımından bunun aynı zamanda duygu boyutuyla beraber bir bütün mü olduğu sorusunu gündeme getirmektedir.

Anahtar Kelimeler: akıl, irade, iman, vahiy ve Yazır'da dini düşünce.

ABSTRACT

MASTER'S THESIS

THE FORMATION OF ELMALILI MUHAMMED HAMDI YAZIR'S RELIGIOUS IDEA IN THE CONTEXT OF THE CONNECTION BETWEEN REASON AND FAITH

Abdulmecit HAFIZOĞLU

July 2021, 144 Pages

In this study we mentioned about Elmalılı Hamdi Yazır whom a philosopher who studied in a lot of scientific fields like kalam, interpretation, fiqh, islamic mysticism, art, politics, and philosophy and he made a great impact to islamic discipline. He is an excellent alim who educated himself enough to write literary works in many scientific fields because of the Islamic education in he took in madrasa. But some of his works published and some of them didn't. Also he tracked West and he had the possibility to examine the intellectual movements closely. Our work consists of two parts. In the prologue the subject, purpose, method and some works about the subject along with the life of our philosopher is mentioned. In the first part we mentioned about the concepts of reason and faith in general terms and examined them in terms of religious philosophy. Then we mentioned the connection between reason and faith according to Yazır. In here we elaborated on how our philosopher evaluates the concepts of reason, faith and self control. Thus we tried to make an analysis about the connection between reason and faith. In the second part we gave place to main concepts and thoughts which the enables the formation of his religious ideas within the context of the connection of reason-faith. Because the connection of reason and faith isn't just a case that concerns only Islam but whole beliefs. This raises the question of whether a person has a purely rational attitude in terms of faith and his mind as a measure of everything, or whether it is also a whole with the dimension of emotion in terms of the influence of revelation on the mind.

Keywords: reason, will, faith, revelation, religious thought in Yazır.

İÇİNDEKİLER

ETİK VE BİLDİRİM SAYFASI	I
TEŞEKKÜR.....	II
ÖZ	III
ABSTRACT	IV
İÇİNDEKİLER	V
KISALTMALAR.....	VIII
GİRİŞ.....	1
I. Konu ve Amaç	3
II. Araştırmanın Yöntemi	4
III. Konu İle İlgili Yapılan Çalışmalar	4
IV. Elmalı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hayatı ve Eserleri	6

BİRİNCİ BÖLÜM

AKIL VE İMAN KAVRAMLARINA GENEL BİR BAKIŞ

1.1. AKIL	12
1.1.2. Felsefi Düşünce.....	12
1.1.1. İslam Düşüncesinde	16
1.2. İMAN	19
1.2.1. Felsefi Düşünce.....	19
1.2.2. İslam Düşüncesinde	21
1.3. DİN FELSEFESİ AÇISINDAN AKIL - İMAN İLİŞKİSİ	22
1.3.1. Rasyonalist Düşüncenin Genel Özellikleri	23
1.3.1.1. Katı Akılcılık.....	24
1.3.1.2. Eleştirel Akılcılık	25
1.3.2. Fideist Düşüncenin Genel Özellikleri	26
1.3.2.1. Katı İmancılık.....	27
1.3.2.2. Tahkiki İmancılık	28
1.4. YAZIR'A GÖRE AKIL - İMAN İLİŞKİSİ	31
1.4.1. Akıl	31
1.4.1.1. Akıl - Vahiy İlişkisi.....	34
1.4.2. İrade	42
1.4.2.1. Külli İrade	44
1.4.2.2. Cüzi İrade	46
1.4.2.3. Akıl - İrade - Eylem İlişkisi.....	50

1.4.2.4. İrade - Hidayet / Dalalet İlişkisi	53
1.4.3. İman	59
1.4.3.1. İmanın Mahiyeti	60
1.4.3.2. İmanın Ehemmiyeti	62
1.4.3.3. İmanda Cebir Problemi	64

İKİNCİ BÖLÜM

ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'IN DİNİ DÜŞÜNCESİNİN GENEL DAYANAKLARI

2.1. TEMEL KAVRAMLAR	68
2.1.1. Allah'ın Varlığı ve Hâdisat Âlemi	68
2.1.2. Kitap	74
2.1.3. Peygamber	74
2.1.3.1. Nübüvvetin Gerekliği	75
2.1.3.2. Vahiy - İlham ve Nübüvvet - Velayet İlişkisi	78
2.1.3.3. Peygamberlerde İsmet Mevzusu	79
2.1.3.4. Mucizenin İmkânı	80
2.1.4. Kader	82
2.1.5. Ahiret	84
2.1.5.1. Ruhun Mahiyeti	85
2.1.5.2. Ahiret Hayatının Olanağı	91
2.1.5.2.1. İhmal mi İmhal mi?	92
2.1.5.2.2. Dirilişin Mahiyeti	93
2.2. YAZIR'IN DİNİ MÜDAFAASI	96
2.2.1. Batı'da ve Anadolu'da Dini Düşünceye Karşı Yaklaşım	96
2.2.2. Batı Düşünce Sistemlerini Tenkidi	98
2.2.2.1. Materyalizm	98
2.2.2.2. Rasyonalizm	99
2.2.2.3. Mekanik Kâinat Düşüncesi	101
2.2.2.4. Pozitivizm	104
2.2.2.5. Evrim Teorisi	107
2.3. AKLIN İNANCI	109
2.3.1. Teslis	109
2.3.2. Tevhit	120
SONUÇ	127

KAYNAKÇA.....	133
ÖZGEÇMİŞ	144



KISALTMALAR

bk.	: Bakınız
ev.	: Çeviri
DİA.	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
Hz.	: hazreti
Hızrl.	: hazırlayan
İSAM.	: İslam Araştırmaları Merkezi
MEB.	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİFAV.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
Nşr.	: neşreden
S.B.E.	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sad.	: Sadeleştiren
Sav.	: sallallahu aleyhi ve selem
Şerh.	: Şerheden
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
Trc.	: Tercüme
v.dğr.	: Ve diğerleri

GİRİŞ

Akıl insanı diğer mahlûkattan ayıran en önemli özelliktir. Akıl sadece maziye değil atiyi de şekillendiren ve bu minvalde maziden ders ve nasihat, istikbalde ise daha tutarlı ve anlayışlı bir yaşam sürdürmemize olanak sağlayan bir algı aletidir. Bundan dolayı da aklın insana kattığı değer ve mahiyet hep araştırılmıştır. Kur'an-ı Kerim'e göre insanı insan yapan, onun her türlü aksiyonlarına anlam kazandıran ve ilâhî emirler karşısında insanın yükümlülük ve sorumluluk altına girmesini sağlayan da akıldır. Aklın görevi yukarda da ifade ettiğimiz gibi anlama ve algılama aleti olmasıdır. Akıl alet olunca, bir de onu kullanan olacaktır. Herhalde eli kullanıp tutan, gözü kullanıp bakan, kulağı kullanıp işiten kim ise akli kullanıp anlayan da o olmalıdır. Bu ise ruhtan başkası değil. Nitekim hata yapan birini gördüğümüzde onu uyarırken “aklını kullan” demiyor muyuz? Bu sözü herhalde o adamın eline, gözüne veya başka bir uzvuna söylemiyoruz. İşte aklını kullanmasını istediğimiz o ruh, kendi aleti olan akli tarif edemiyor. Çünkü her aletin bir kapasitesi, her terazinin tartabileceği asgarî ve azamî yükler vardır. Bir tonluk kantarla ne beş tonluk altın tartılabilir ne de on gramlık demir. Her iki halde de aletin bize vereceği fikrin, bizi yanlış sonuca ulaştırması muhtemeldir. Her aleti yerli yerinde kullanmayı hesap eden ve düşünen, hiçbirine gücünün üstünde yük yüklemeyen, onun hor kullanılmasını istemeyen bizler her nedense söz konusu aklımız olunca bütün bu tedbirleri unuttur; ona sıkletine bakmadan her şeyi yüklemeye kalkışırız. Hâlbuki aklın da iş yapabileceği belli sahalar vardır. Hele bazı konularda insanın değil konuşması, tahmin yürütmesi bile bazen doğru olmayabilir.

Akıl ve vicdan insana bazen şu sualleri sordurur: Kimsin, nereden geldin ve nereye gidiyorsun? Bu sualler karşısında insanların düşünce ve davranışları birbirleriyle farklılık arz edebiliyor. Bazıları bu suallere şahsi yorumlarından hareketle cevap verir ya da yanlış bir yorumcunun peşine takılır ve onun iddialarını tekrarlayıp dururlar. İç bükey aynanın eşyayı ters göstermesi gibi, onların da yanlış fikirlerle daima örselenip yıpranan zihinleri, gerçekleri doğru olarak tespit edemez. Onlar bu ters görüntüye alışa alışa, sonunda kendilerinden başka herkesin yanlış düşündüğüne inanmaya başlarlar. Bazıları ise bu sorularla hiç ilgilenmez; aklın ve vicdanın zorlamalarına hiç aldırılmazlar. Onlar ne derlerse desinler, bunlar bildiklerini okurlar. Sefahat ve eğlencelerle, günlük dedikodularla, faydasız münakaşalarla zaman öldürürler. Ama bu geçici ve geçersiz tedbir, ruhu hiç tatmin edememektedir. Üçüncü bir grup da var ki bunlar okur, tefekkür eder, sorar, araştırır, öğrenir ve sonunda anlarlar ki: Ne insanlar başıboş ne de bu âlem sahipsizdir. Her mahlûk kendi kategorisinde bir kaderin planı ve bir kudretin icadıyla meydana gelmiştir. Güneşin doğuşu ve batışı gibi, her canlının dünyaya gelişi ve göçüşü de mükemmel bir nizam ve sonsuz bir ilim ile vuku bulmaktadır. Bütün gelenleri getiren ve bütün

gidenleri götüren birisi vardır. Şu gök kubbeyi direksiz ayakta tutan, gezegenleri ve elektronları döndüren, insanları bilimin gölgesinde gezdiren ve uçuran, aynı kanatlı varlıkların birini uçururken diğerini yürüten kısaca hayatın devamı için her türlü tedbiri alan ve bu tedbir kapsamında her şeyi yerli yerinde var eden otorite ilim ve kudret, irade ve hikmet sahibidir. İşte her şeyin sahibi olan ve her şey de kendisinin malı olan sonsuz irade ve idare sahibi güç Hâlık, Bari, Ehat ve Samet olan Allah'tır. İşte bunlar Allah'ın yaratıcı ve mucit, kendilerinin ise O'nun kulu olduklarını bilen, ruhlar aleminde verdikleri sözü tutup ve yaptıkları antlaşmaya sadık kalmanın göstergesi olarak bu dünyada kulluk imtihanını kazanıp bunun karşılığında da cennetlere girmek üzere gönderildiklerinin şuuruna varan ve ömürlerini sırat-ı müstakim üzere geçirip ahiret saadetine doğru yol alan bahtiyar misafirlerdir.

En üst seviyedeki aklın bile rehbersiz gezemeyeceği nice sahalar vardır. İşte bunlardan birisi: İnsanın Rabbine karşı görev ve sorumluluklarıdır? İnsan, her mahlûkun hikmetli ve bir amaca uygun yaratıldığını, kendisinin de başıboş olamayacağını aklıyla kavrayabilir. Ancak Rabbine karşı neler yapması gerektiğine kendisi tek başına karar verecek bir yapıda değildir. Aklın tek başına gezemeyeceği bir diğer saha: Kâinat niçin yaratılmıştır? Bu konuda aklın söyleyebileceği bir şey varsa o da ancak "kâinatın nasıl yaratıldığı" konusunda olabilir. Lakin onun yaratılış amacı, aklın sınırlarını aşan bir şeydir. Bir başka saha da metafizik alanın kapsamına giren ölüm ve ötesi, berzah hayatı, yeniden diriliş, mizan ve hesap, mükâfat ve ceza... Bunlar hakkında değil konuşmak tahmin yürütmek bile akli aşan mevzulardır. İşte bundan dolayı da bu ve benzeri mevzularda aklın yapacağı en güzel ve en doğru hareket, ilahi emre boyun eğmektir.

Nitekim aklını yerinde kullanmayı bilen ve bunu başaran kişi yaprağın oynamasında rüzgâr faktörünü düşündüğü kadar her ikisine hareket emri ve kabiliyeti veren ve onlara yön tayin eden muharriki de tefekkür eder. Yardımda merhameti, nimette ikramı görür. Eserde sanatı okurken, sanattan sanatkâra intikal eder. Şuursuz, akılsız ve iradesiz bir kâinatın kucağında yetişen sayısız canlıları ibretle temaşa ederken kâinatı bir saray, mahlûkatı misafir, insanı da halife olarak değerlendirir. Ağacın gölgesinde meyvesini yerken ve temiz hava solurken ne meyveyi daldan ne de havayı rüzgârın esintisinden ve oksijenden bilir. Âlemde hiçbir mahlûkun başıboş olmadığını görüp anlar ve kendine çekidüzen verir. Böylece kulluk görevinde de azamî hassasiyet gösterir. Kısacası dünyadan ahireti seyreder. İşte bütün bunları düşünen akıl, kâinatın tek sahibi ve Hâlık'ı olan Allah'a teslim olur ve O'na verdiklerinden dolayı şükrederken, aldıklarından dolayı da sabır temennisinde bulunur. Ezcümle akli yerinde kullanmak, o kıymetli sermayeyi Allah'ın razı olduğu sahalarda gezdirmekle olur. Nitekim ebedî saadet ise aklını bu uğurda kullananlara verilecek olan bir ödüldür. Nihayetinde aklını

kullanan kişiye de görünenin ardındakini hissettiren ya da insanı olağan üstü şeylere ikna edici ve bağlayıcı güç ise imandır.

I. Konu ve Amaç

Her toplumun bünyesinde barındırdığı ve geçmişten bu yana getirmiş olduğu temel dinamikleri arasında birbirinden farklı çeşitli inanç öğeleri (din ve öğretiler) bulunmaktadır. Her bir inanç yapısı da ibadet, kabuller, davranışlar, fikir ve alışkanlıkları kendine özgü bir şekilde geliştirmiş ve bunlara kendi bünyesinde uygulama alanı da açmıştır. Bu dünya ve ölümden sonrası için de açıklama getiren inanç ve dinler, toplum hayatının şekillenmesinde etkin bir role sahiptir.

Felsefe de tıpkı din gibi hayatı anlama ve anlamlandırma çabası içerisindedir. Sadece uygulamalarında farklılıklar göze çarpmaktadır. Felsefenin bakış açısı rasyonel tarzda şekillenirken, din daha çok inanç boyutunda şekillenir. Bu iki faaliyetin insana temas ettiği noktalar arasında ki farklılıklar da onların birbiriyle ilişkileri olmadığı anlamına gelmez.

Bundan dolayı da gerek felsefe gerekse din, geçmişten bu yana ilişki içinde olan ve insanların sorunlarına çözüm üreten sahalardandır. Felsefenin dine yönelmesiyle onun bir alt dalı olarak da din felsefesi ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda din felsefesi, ne inanç sistemlerinin karşısındadır ne de tamamen kendini onların içinde eritir ve onların yanında saf tutar.

Din felsefesi, dinin temellerini ve dinle ilgili pek çok konuyu ele alan bir disiplindir. Ayrıca felsefenin din üzerine rasyonel, tutarlı ve şümulü olarak düşünmesidir. Din felsefesi inancın/dinin ilke ve kavramlarını anlamaya çalışırken, inceleme alanı olarak da tüm inançları/dinleri ele almaktadır.

Bu çalışma ile Yazır'ın dini düşüncesini, gerek felsefi gerek İslam açısından incelemeyi hedeflemekteyiz. Buna göre öncelikle onun eserlerinden yola çıkarak onun şahsını, yaşadığı ortamı, ilim hayatını, inanç dünyasını ve dini düşüncenin oluşumunda etkili olan temel kavramları ele alışını ve bunların felsefi temellerini değerlendirmeye çalışacağız.

Yazır'ın çalışmaları ve fikirleri (düşüncesi), yaşadığı toplumun dini olduğu kadar sosyal gelişim ve değişiminde de önemli etkilere sahip olduğu için onun düşüncelerinin aynı zamanda felsefi açıdan da araştırılması ve incelenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bundan dolayı da onun dini düşüncesinin şekillenmesinde öne çıkan temel kavramları, çalışma alanımız olan din felsefesi perspektifinden ele almak hem ona karşı manevi sorumluluğumuzun yerine getirilmesine hem de gelecek nesillere bilgi birikimi olarak aktarılmasına katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Bu çalışmayı yapmamızda ki amaç, Yazır'ın ilim hayatına etki ve tesirini ortaya koymaktır. Şüphesiz ki düşünür ve mütefekkirimiz Hamdi Yazır, ilmi hayat ve fikir dünyamızın mihenk taşlarından birisidir. Onun hakkında çeşitli çalışma ve araştırmalar da yapılmıştır. Ancak biz burada akıl ve iman ilişkisine rasyonalist olduğu kadar, vahiy boyutuyla da beraber makul bir cevap aramak suretiyle onun bu bağlamda dini düşüncesinin oluşumunda etkili olan temel kavramları gerek felsefi gerekse İslam düşüncesi çerçevesinde incelemeyi hedeflemekteyiz.

II. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamızda yöntem olarak karşılaştırmacı, betimleyici ve eleştirici metotlar kullanılmıştır. Ayrıca düşünürümüz üzerine yapılmış çalışmalara isnat edilerek literatür taraması, veri toplama ve bu verilerden elde edilen sonuç ile tümevarım yöntemlerine de baş vurduk. Ara ara kendi görüşlerimizi de beyan ettik.

Çalışmamızda ana kaynak olarak Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın "*Hak Dini Kur'an Dili*", "*Metelib ve Mezahib*" ile "*Makaleler*" adlı eserlerinden yararlanılmıştır. Bunlara ek olarak ise onun hakkında yazılmış kitap, makale, tebliğ ve sunumlar, sözlük, ansiklopedi ve internet materyallerinden de istifade edilmiştir.

III. Konu İle İlgili Yapılan Çalışmalar

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın görüşleri, döneminden günümüze kadar ilgi çeken bir özelliğe sahip olmuştur. Onun hakkında yapılan bazı çalışmalar aşağıdaki gibidir:

1. Kemal GÖZ, "*Düşünce Tarihimizde Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır*", Süleyman Demirel Üniversitesi S.B.E. Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 1998.

Köz çalışmasında Elmalılı'nın felsefi görüşlerini değerlendirerek bilgi problemine ve teceddüt fikrine açıklık getirmiştir.

2. Tevrat ÇİÇEK, "*Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın İtikada Dair Fikirlerinin Tespiti ve Tahlili*", Karadeniz Teknik Üniversitesi, S.B.E. Yüksek Lisans Tezi, Trabzon, 1999.

Çiçek bu çalışmasıyla Yazır'ın İslam itikadı ve düşüncesi ile ilgili fikirlerini bir araya toplamıştır. Bu çalışmada onun ilahiyat, nübüvvet ve ahiret kavramlarını değerlendirmesi bilgi teorisi ve din kavramı çerçevesinde ele alınmıştır.

3. Hatice İSLAMOĞLU "*Elmalılı Tefsirinde Yahudi ve Hristiyanlara Bakış*", Harran Üniversitesi S.B.E. Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa, 2008

İslamoğlu bu çalışmada ehl-i kitabın inanç noktasındaki sapkın ve yanlış anlayışlarını ayetler ışığında ele almıştır.

4. Ali CAN, “*Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’da Bilgi Problemi*”, Rize Üniversitesi S.B.E. Yüksek Lisans Tezi, Rize, 2009.

Can bu çalışmasında Yazır’da bilginin temellendirilmesini nefis, akıl, mantık, şuur, vahiy, hikmet ve ilham ile bilgi kaynakları (duyu, akıl, vahiy) çerçevesinde ele almıştır.

5. Muhammet Necati BERBEROĞLU “*Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Kelami Görüşleri*”, Selçuk Üniversitesi S.B.E. Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2009

Berberoğlu bu çalışmasında Yazır’ın itikad ve inançla ilgili görüşlerini Kur’an çerçevesinde ele almıştır.

6. Bülent AKDAŞ, “*Elmalılı Hamdi Yazır’da İmanın Temellendirilmesi*”, Dokuz Eylül Üniversitesi, S.B.E. Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2010

Akdaş bu çalışmasında, Yazır’da Allah’a imanın teolojik temellendirilmesini konu edinmiştir. Çalışmasının amacı, Yazır’da imanı inceleme ve ispat etmektir.

7. Engin YILMAZ, “*Said Nursi ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Ahiret Anlayışı*”, Sakarya Üniversitesi S.B.E. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, 2010.

Yılmaz bu çalışmasında iki âlimin ahiret anlayışları karşılaştırılmıştır. Bunu yaparken de öncelikle ahiret kavramının sözlük anlamı ve safhaları ele alınmıştır. Sonra da bunların ahiret görüşleri kelami açıdan değerlendirilmiştir.

8. Salih GÖRGEN, “*Muhammed Hamdi Yazır’a Göre Ölüm ve Ölüm Sonrası Varoluş*”, Erciyes Üniversitesi, S.B.E. Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2010.

Görgen bu çalışmasında Yazır’ın ölüm hakkındaki görüşlerini ele almış ve ölümden korkmak yerine ona hazırlıklı olmak gerektiğini vurgulamıştır. Mevcut hayat ne ölçüde gerçekse, ölüm sonrası hayat da o kadar gerçektir.

9. Yakup YILDIRIM, “*Elmalılı M. Hamdi Yazır’a Göre Bilgi - İman İlişkisi*”, Selçuk Üniversitesi S.B.E. Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2010.

Yıldırım bu çalışmasında öncelikle bilginin ve imanın epistemolojik temellerini ortaya koymuş sonra da Yazır’da bilgi - iman ilişkisi ele almıştır.

10. Erol KÖSEOĞLU, “*Elmalılı Hamdi Yazır’ın Hak Dini Kuran Dili Adlı Eserinde İlahi Sıfatlar*”, Dicle Üniversitesi S.B.E. Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır, 2011.

Köseoğlu bu çalışmasında Yazır'ın Allah'ın isim ve sıfatları hakkında ki düşüncelerini ele almıştır.

11. Hüsna ÇELEBİ, “*Elmalılı Hamdi Yazır'da İrade ve Meşiet Kavramı*”, Dokuz Eylül Üniversitesi S.B.E. Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2013.

Çelebi bu çalışmasında insandaki meşiete vurgu yapmak suretiyle onun fiillerini yapma noktasındaki istidadına değinmiş ve Yazır'a göre insanın fiilleri bakımından sorumluluğunu ele almıştır.

12. İbrahim Ethem AYDIN, “*Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kuran Dili Eserinde Yahudilik İle İlgili Bilgilerin Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*”, Fırat Üniversitesi S.B.E. Yüksek Lisans Tezi, Elazığ, 2014.

Aydın bu çalışmasında Yazır'ın Yahudilik hakkındaki görüşlerini Tevrat özelinde Kur'an ile de karşılaştırmalı olarak ele almıştır.

13. Mustafa KOÇ, “*Elmalılı Hamdi Yazır' da Kıyamet Alametleri ve Ölüm*”, Harran Üniversitesi S.B.E. Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa, 2016

Koç bu çalışmasında Yazır'ın kıyamet alametleri ve ölüme yaklaşımını ele alınmıştır. Bunu da Yazır ile diğer âlimlerin fikirlerini karşılaştırarak yapmıştır.

14. Fatma BEKAR, “*Elmalılı M. Hamdi Yazır'da Yaratılış Teorisi*”, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi S.B.E. Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir, 2020

Bekar bu çalışmasında Allah'ın kâinatı ve tüm varlıkları yoktan yarattığı, sonrada kâinatın aşamalı bir şekilde süregeldiği sonucuna ulaşmıştır. Yazır'da kâinattaki nedenselliği kabul etmekle beraber bunun da yine Allah'ın takdiri ile gerçekleştiğini vurgular.

Ayrıca yapılan bu araştırma tezlerinin dışında Yazır hakkında daha birçok akademik çalışma ve sempozyum da yapılmıştır.

IV. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hayatı ve Eserleri

Muhammed Hamdi Yazır, 1878'de Antalya'nın Elmalı ilçesinde dünyaya gözünü açmıştır. Babası Gölhisar'ın Yazır köyünde doğmuş, yetişmiş ve sonrasında ise Aydın'da medrese eğitimi alıp tekrar Elmalı'ya geri dönen Numan Efendidir. Annesi Fatma Hanım da Elmalı'nın hocalarından Sarıları Mehmet Efendi'nin kızıdır. Hamdi Yazır'ın yetişmesinde babası Numan Efendi kadar şüphesiz annesi Fatma Hanımın da katkısı olmuştur. ¹

¹ Fatma Paksüt, “Merhum Dayım Hamdi Yazır”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 2.

Hamdi Yazır, eğitim hayatının dönüm noktalarından olabilecek bir fırsat yakalıyor. Dayısı Mustafa Sırıla, yeğenini İstanbul'da götürüp orada iyi bir eğitim alabileceği konusunda kız kardeşini ikna etmiştir. Bunun öncesinde Hamdi Yazır, yaptıkları ile çevresini zekâsı ve ilme olan merakıyla etkilemiştir. Nitekim hafızlığını dahi gizli gizli yaparak tamamlamıştır.²

İstanbul'a yolculuk sırasında vapur ile Çanakkale'yi geçerken bir depremin meydana gelmesi sonucu 1984'te İstanbul'a vardıklarında gördüğü manzara karşısında hayretini, bezginliğini ve çaresizliğini gizleyemez olmuştur. Nitekim o çocuk aklı ile ne hayal etmiş ve ne ile karşılaşmıştı. Fakat yine de bu duyguya yenik düşmemiştir. Sonrasında ise küçük Ayasofya Medresesine yerleşip hayatına kaldığı yerden devam eden Hamdi Yazır, dayısının yanında olmaktan mutludur. Lakin dayısının hocasını değil de kendi hocasını seçmek ister. Bunun üzerine de hoca arayışı içerisine girer ve nihayetinde kendisine hoca olarak Kayserili Hamdi Efendi'yi seçer.³ Bir gün derste hocası talebelerine bir soru yöneltir. Talebelerin hiç birinden bir cevap çıkmayınca Hamdi Yazır cevap verir. Hoca bu kez başka soru sorar ve ona da cevap Hamdi'den gelir. Bu sorular üzerine hoca ile Hamdi arasında bir söyleşi başlar ve herkes de meraklı gözler ve itina ile bu diyalogu izler. Nitekim sonunda hocası Hamdi Efendi, yerini ancak talebesi Hamdi Yazır'ın doldurabileceğine o an kanaat getirir ve buna karar verir. Bu düşünce hâsıl olduktan sonra, adaşı olduğu için talebesi olan Hamdi Yazır'a "küçük Hamdi" diye iltifatta bulunmuştur.⁴

Hamdi Yazır medrese öğrenimini tamamladıktan sonra 1906'da icazetini (lisan diploması) almış olarak Beyazıt Dersiamı olur. Sonrasında ise 1907 yılında Mekteb-i Nüvabı (Hukuk Fakültesi) birincilik ile bitirip bir altın madalya ve beratla ödüllendirilen Hamdi Efendi ders okutmaya başlar.⁵

Yıl 1908 olunca Numan Efendi, eşi, kızı ve küçük oğlu İstanbul'a Hamdi Yazır'ın yanına gelirler. Bu yıl aynı zamanda Hamdi Yazır'ın Antalya mebusu seçildiği yıldır. Bu yılın sonuna doğru Hamdi Yazır, kız kardeşini arkadaşı ile evlendirmiştir. Kendisi de altı ay gibi bir zaman diliminde arkadaşının yeğeni ile evlenir.⁶

Hamdi Yazır medrese eğitimini tahsil ettiği sırada Arapçayı çok iyi öğrenmiştir. Nitekim bu durumu Fatma Paksüt şu şekilde dile getirmekte: İstanbul'da okuyan bir Arap

² Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", 3; Hüseyin Subaşı, "Elmalılı Hamdi Efendi ve Hat Sanatımızdaki Yeri", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 318.

³ Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", 3-4.

⁴ Sabri Yılmaz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *XIX. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşünürleri*, Ed., Sabri Yılmaz, Kürşat Turgut, Kemal Sözen (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 186.

⁵ Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", 5; Subaşı, "Elmalılı Hamdi Efendi ve Hat Sanatımızdaki Yeri", 319; İsmail Kara, "Üç Devir, Üç Elmalılı Hamdi", *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ed., Ahmet Ögke, Rifat Atay (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 20.

⁶ Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", 6.

öğrencinin dayımı Arap sanarak bir gün babama, ‘Hamdi Efendi Türkçeyi ne güzel öğrenmiş’ dediğini nakletmektedir. Hamdi Yazır dönemin ilim dili olan Arapça ile yetinmemiş ve hatta şiir dili olan Farsçayı da öğrenmiştir. Tabi bununla yetinmeyen Hamdi Yazır, daha çok okuyup daha çok şeyler öğrendikçe zamanla Batı’ya yönelmenin ve hatta Fransızca öğrenmenin dahi faydalı olacağına kendisini ikna etmiştir. Nitekim mebusluk yıllarında okuduğunu anlayabilecek kadar ve bir metni tercüme edebilecek kadar Fransızca da öğrenmiştir.⁷

Hamdi Yazır mebusluğu döneminde de çok etkin ve faal bir çalışma içerisinde olmuştur. Nitekim 1876 Anayasası üzerindeki değişiklikte onun yok sayılamayacak kadar büyük bir katkısı olmuştur.⁸ Hamdi Yazır, her ne kadar mebusluk görevine getirilmiş olsa da asıl severek yaptığı şey kendisini eğitime adanmak olmuştur. Çünkü o, okumayı-öğrenmeyi sevdiği kadar, okutmayı-öğretmeyi de sevmiştir. Birilerinin yeni şeyler tedris ettiğini görmek onu mutlu etmeye yeterdi. Yeğeni Fatma Paksüt’ün değimi ile “Allah onu hocalık yapmak için yaratmış” dense yeridir.⁹

Nitekim öğretim hayatına dersiamlık ile başlamış olan Hamdi Yazır, sonraları Vaizler Medresesinde fıkıh usulü, Mekteb-i Nüvab ile Mekteb-i Kudat’da İslam Hukuku, Mekteb-i Mülkiye de ise Mantık İlmi derslerini okutmuştur. Aynı zamanda Huzur derslerine de iştirak etmiştir.¹⁰ Hamdi Yazır, hocalık (muallimlik) görevinin dışında başka alanlarda da hizmet etme vazifesinde bulunmuştur. Bu alanlar Şeyhülislamlık makamında yazı işleri müdürlüğü (mektabin kalemi) ve meşrutiyetin ilanının din ile muhalif bir yönünün olmadığını ortaya koymak için oluşan bir heyette belli bir zaman yer alarak çalışmalarını sürdürmüştür. Nitekim meşrutiyetin ilk yıllarında Hakkın Sesi (Beyanü’l Hak) ve Aydınlık Yol (Sebilü’r Reşad) dergilerinde yazıları yayınlanmaya başlamıştır.¹¹

Hamdi Yazır 1918’de Sultan Reşat’ın Halifeliğinin son demlerinde kurulan Darül Hikmetil İslamiye’ye (burası Şeyhülislam teşkilatı bünyesinde vücut bulmuş) önce üye olup sonra da başkan seçilmiş. Bu kurum adeta döneminin İslam Akademisi niteliği hükmündedir.¹²

Takvimler 1919 yılını gösterdiğinde Hamdi Yazır, İstanbul’da hocalık vazifesine devam etmekteydi. Lakin I. Dünya Savaşından dolayı memlekette ittihat ve itilaf kavgaları devam

⁷ Paksüt, “Merhum Dayım Hamdi Yazır”, 6-7.

⁸ Subaşı, “Elmalılı Hamdi Efendi ve Hat Sanatımızdaki Yeri”, 319.

⁹ Paksüt, “Merhum Dayım Hamdi Yazır”, 8.

¹⁰ Huzur Dersleri: Padişah huzurunda yapılan ders halkasına verilen isimdir. Kuruluş yıllarından itibaren Osmanlı Devletinin padişahları gerek ilmî ortamı canlandırmak ve kültürel gelişmeyi sağlamak gerekse de iktidarlarının ve hânedanın meşruiyetini ortaya koymak gibi düşüncelerle huzurlarında ilmî toplantılar yapmak üzere etraflarına ulemâyı toplama, hatta özel hoca edinme konusuna önem vermişlerdir. (Mehmet İpşirli, “Huzur Dersleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 441.

¹¹ Paksüt, “Merhum Dayım Hamdi Yazır”, 8.

¹² Paksüt, “Merhum Dayım Hamdi Yazır”, 8.

ederken bu arada I. Damat Ferit hükümeti de kurulmuş ve kendisine padişah fermanı ile nazırlık (bakanlık) verilmiştir.¹³ O da bu görevi layıkıyla yerine getirebilmek adına çalışmalarına başlamıştır. İlk icraatı olarak da Bakanlık ve Vakıfların Mütevelli Heyetleri arasındaki iş birliğine ehemmiyet verir. Bu sırada da Mülkiye Mektebinde okuttuğu eserini yani İrşadül Ahlaf fi Ahkamıl Evkaf'ı (Vakıf Hükümlerini Aydınlatıcı Bilgiler) neşreder.¹⁴

Hamdi Yazır 19 Mayıs 1919'da bakanlık vazifesinden istifa etmiş ve Osmanlı Ayan Meclisine üye olarak dâhil olmuştur. Ancak bu görevi de en fazla üç yıl yapabilmiştir. Nitekim artık tarih sahnesinde Osmanlı'nın esamesi okunmamaktadır. 1922'ye gelindiğinde ise Türk ordusu İzmir'i alır ve İstanbul Hükümetinde zamanında çalışmış şahıslar korku ve endişeye kapılıp ülkelerini terk etme hissiyatına kapılmış ve kaçmışlardır. Fakat Hamdi Yazır, kendisinden emin olduğu için verilen görevleri ne için yaptığının farkında olduğundan ülkesini terk etmemiştir. 40 günlük bir tutuklanma sonucunda yargılanmış ve de isnat edilen suçlardan beraatını almış, İstanbul'a dönmüştür.¹⁵

Elmalılı Hamdi Yazır, 1922 yılında "Metalip ve Mezahip" adlı çalışmayı Fransızcadan tercüme ederek ilim hayatına kazandırmıştır. Sonrasında ise bir tefsir yazmaya karar verir ve hemen bu işe girişir. Lakin 1934 yılında geçirdiği kalp krizi sonucu yatağa düşmüştür. Ama gayreti elden bırakmayan Hamdi Yazır, 1938'de çalışmasını "Hak Dini Kur'an Dili" olarak tamamlamak suretiyle yayın hayatına kazandırmıştır. İlerleyen zamanlarda hastalığı gittikçe nükseden Hamdi Efendi, 1942 yılının 27 Mayıs günü 64 yaşında iken rahmeti rahmana kavuşmuştur.¹⁶

Hamdi Yazır'ın eserlerini basılmış ve basılmamış eserler olmak üzere iki ana başlıkta ele alacağız.¹⁷

Basılmış Eserleri:

Düşünürümüzün yayınlanmış eserlerini de telif, tercüme ve makaleler olmak üzere üç başlıkta ele alacağız.

¹³ Subaşı, "Elmalılı Hamdi Efendi ve Hat Sanatımızdaki Yeri", 320.

¹⁴ Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", 9.

¹⁵ Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", 10-12.

¹⁶ Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", 13-14, 16.

¹⁷ İsmet Ersöz, "Elmalılı Hamdi Yazır Ve Tefsirinin Özellikleri", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 172-173; Nazif Öztürk, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Vakıfçılık Anlayışı", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 197; Abdullah Çolak, "Bir Hukukçu Olarak Elmalılı M. Hamdi Yazır", *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ed. Ahmet Ögke, Rıfat Atay (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 203-208; Yılmaz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", 191-195.

Telif Eserleri:

1. İrşadül Ahlaf fi Ahkâmil Evkaf

Bu eser Hamdi Yazır'ın Darül Fünun Mekteb-i Mülkiye'de muallimlik görevini ifa ederken fıkıhta vakıfların yerine dair 56 sayfadan ibaret olup okuttuğu dersleri kapsayan ve 1911'de İstanbul'da baskısı yapılan eseridir. Bu eser Ahmet Kamil Matbaasında neşredilmiştir.

2. Hak Dini Kur'an Dili

Bu eser, Diyanet İşleri Başkanlığı bütçesinden tahsis edilen bir bütçe ile ilk olarak 1935 yılında İstanbul'da 10 cilt olarak basılmıştır.

3. Sefer Bahsi

Tefsirinin 8. ve 9. ciltlerinin baş tarafına yerleştirilen bir mektuptan ibarettir. Oğlu Muhtar Yazır, 1960 senesinde Nebioğlu Basımevinde neşr ettirmiştir.

4. İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş

Bu eser Hamdi Yazır'ın Fransızcadan çeviri yaptığı Tahlili Tarih-i Felsefe Metalip ve Mezahip isimli eseri için kaleme aldığı “Dibace” yani önsözün sadeleştirilmesi ve yeni başlıkların eklenmesi ile müstakil olarak yayınlanan bir eserdir. Recep Kılıç tarafından 1996'da ilk baskısı yapılmıştır.

5. Hz. Muhammed (s.a.v)'in Dini

Bu eseri Hamdi Yazır, Anglikan kilisesine intisap etmiş olan Dini Eserler Kütüphanesi müdürünün suallerine cevap niteliğinde kaleme almıştır.

Tercüme Eserleri:

1. Metalip ve Mezahip

Bu eser Fransız yazar Paul Janet ve Gabriel Seailles'in 1887'de kaleme aldıkları eserin tercümesidir. Hamdi Yazır, aynı zamanda bu eserin tercümesine de önsöz mahiyetinde bir yazı eklemiştir.

Makaleler:

Hamdi Yazır'ın kitaplarından başka fikirlerini beyan ettiği makaleleri de mevcuttur. Bunlar da Beyanü'l Hak, Sırat-ı Müstakim, İkdâm, Tesisat, Sebilü'r Reşad, Tasvir-i Evkar ve Ceride-i İlmiye dergilerinde yayınlanmıştır. Bu makaleler Cüneyt Köksal ve Murat Kaya tarafından ilk olarak 1997'de birinci cilt ve 1998'de ise ikinci cilt olmak üzere “Makaleler”

ismiyle yayınlamışlardır. Daha sonra yine aynı şahıslar iki ciltlik bu baskıyı gözden geçirip ve yeni ilavelerle birlikte tek cilt olarak “Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler” ismi ile 2011’de yeniden yayınlamışlardır.

Basılmamış Eserleri:

Düşünürümüzün beş tane de yayınlanmamış eseri bulunmaktadır.

1. Mantık-i İstincai ve İstikrai

Gabriel Compayrenin 1875’te İngiliz Alexandre Bain’in eserini Fransızca’ya tercüme etmesi sonucu, Hamdi Yazır da aynı eseri Türkçe’ye tercüme etmiştir. Bu eseri de Süleymaniye Medresesi’nde ders olarak okutmuştur.

2. Hücetü’l lahil Baliğa

Diyanet İşleri Başkanlığı adına tercümeye başlasa da ömrü vefa etmemiştir. Eser de yarım kalmıştır.

3. Usul-i Fıkıh

Bu Elmalılı’nın Mekteb-i Kudat’ta okuttuğu fıkıh usulüne dair notları ihtiva etmektedir. Lakin bu ders notları tam bir kitap halinde değildir. Torunu Hamdi Bey’de bu notların devamı hakkında bir bilgi sahibi olmadığını dile getirmiştir.

4. İslam Hukuku Kamusu

Elmalılı Hamdi bu çalışmasını, Prens Abbas Halim Paşa’nın teşviki ile kaleme almıştır. Lakin çalışmasını nihayete erdirememiştir.

5. Divan

Hamdi Yazır’ın tefsirinde yer vermediği, el yazması şeklinde not ve gazel türündeki şiirlerinden oluşan yarım kalmış bir divandır.

BİRİNCİ BÖLÜM

AKIL VE İMAN KAVRAMLARINA GENEL BİR BAKIŞ

Bu bölümde öncelikle konumuzun kavramsal çerçevesinin sınırlarını tayin edeceğiz. Bu bağlamda akıl, iman, din felsefesi açısından akıl - iman ilişkisi ve düşünürümüz Hamdi Yazır'a göre akıl - iman ilişkisini ele alacağız.

Bu kapsamda akıl ve iman arasında bir ilişkinin olup olmadığı, eğer bir ilişki var ise bu ilişkinin boyutlarının değerlendirilmesi yapılmıştır. Öncelikle bu kavramlar mahiyet ve gerçeklikleri açısından irdelenecektir. Çünkü mahiyeti ve gerçekliği olan şeylerin sınırlarının çizilmesi ve tanımlanması daha kolaydır.

1.1. AKIL

Aklın kavramsal çerçevesini iki ana başlıkta ele alacağız. Bunlardan birincisi felsefi düşünceye göre diğeri de İslam düşüncesine göredir. Çünkü akıl kavramı soyut alanın bilgisine hitap ettiğinden dolayı onunla ilgilenen her ilim, ondan farklı bir anlam çıkarmıştır. Ancak böyle bir çerçevede ele alırsak onun mahiyetini daha sağlam bir şekilde ortaya koymuş oluruz. Araştırmalarımız sonucu akıl ile ilgili pek çok tanımın yapıldığı neticesine varılmıştır.¹⁸

1.1.2. Felsefi Düşünce

Akıl Yunanca “nous” Latince de ise “ratio” ve “intellectus” kelimelerine tekabül etmektedir. Filozoflar ilk çağdan beri aklın ontolojik değeri hakkında çeşitli savlar öne sürmüşlerdir. Anaxagoras'a göre akıl (nous) evreni idame ettirirken; Sokrat, Eflatun ve Aristo'ya göre ise nakıs ilmin zıttı olup doğru düşüncenin banisi olarak telakki edilmiştir. Yine Aristo'nun düşüncesinde bilgi almanın dışında aynı zamanda fiillere etki etmesi bakımından da faziletin göstergesidir.¹⁹ Yunan filozoflarına göre ise akıl, “bi nefsihi kaim (kendi kendine var) bir cevher”dir.²⁰

Plotinus'a göre ise akıl, Grekçe “nous” ve Hristiyanlıkta da “logos”a karşılık gelmektedir. Akıl, feyz yolu ile biricik olan Tanrı'dan sudur etmiştir. Kati şuur anlamındaki bu akıl görünüşte tek olsa dahi, zatı açısından kesret fonksiyonuna haizdir. Bundan dolayı da birinciden (matbu), ikinci (mesmu) akıl sudur eder ki o da ruh (nefs) ve tabiat (felek)tır. Örneğin

¹⁸ Ragıp el-İsfahani, Müfredat, “Akl” mad.; Mustafa Namık Çankırı, *Büyük Felsefe Lügati* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1958), 3: 23.

¹⁹ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 239.

²⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 243.

ayın ışığının kendinden çıkıp evrene dağılmasının olağan olması kadar iyiliği temsil eden “mutlak bir”den de aklın tezahür etmesi o derece tabii ve olağan bir olaydır.²¹ Bu felsefi anlayışı göre Tanrı’dan akıl, akıldan da ruh sudur ettiğinden, aynı zaman da ruhun cisimsel bir özelliği olmadığından dolayı hem ay-üstü hem de ay-altı âlem ile irtibat halindedir. Bundan dolayı da ruh, Tanrı’nın temsilcisi konumundadır.²²

Empirist düşünceye sahip olan Locke’a göre akıl, insanı hayvandan ayıran ve seçkinleştiren bir erktir.²³ Rasyonalist Descartes ise aklı, insanı hayvandan tefrik eden yegâne yeti olarak görmektedir. İnsanların doğuştan sahip olduğu bu akıl aynı zamanda hem doğruyu yanlıştan tefrik eden hem de iyi emreden bir yetidir.²⁴

Aristo, aklı pasif ve faal olarak ikiye ayırmıştır. Pasif akıl, doğuştan getirilen bir yetenek olup henüz üzerine bir şey yazılmamış levha gibidir. Varlığı mahiyeti bakımından maddeden ayırma kabiliyetine haiz olan bu akıl, gayri maddi bir özelliğe sahip olduğundan şekil alabildiği gibi aynı zamanda ölümlüdür. Aktif akıl da kavranabilirlerin fiil halinde kendisinde bulunduğu akıldır. İnsan aklının psikolojik işlevlerini tayin eden bu akıl bedenden önce var olduğu gibi bedenden sonra da var olacaktır. Nasıl ki renkler ışık vesilesi ile tezahür etti ise bu akıl da aynı şekilde pasif akla etki etmek suretiyle bilginin tezahürüne yol açmıştır.²⁵ Bilgiyi ve düşünme eylemini ortaya çıkaran aktif akıldır ve bunları onun varlığı ile bilebiliriz.²⁶ Şunu diyebiliriz ki Aristo bu akıl tanımlarını aslında bilgi problemi çerçevesinde ele almış ve süje - obje ilişkisini ortaya koyabilmek için bu şekilde bir ayırma gitmiştir.²⁷

İskender Afrodisi de aklı üç başlıkta ele almıştır. Bunlardan ilki heyulani akıldır ki o gizli bir güçtür. Bu güç maddeye tesir edip ona şekil aldırabilir. Varlığı beden ile sınırlanmış olan bu akıl aynı zamanda fanidir. Heyulani aklın eylem sahasına çıkmasına da meleke halindeki akıl denir. Afrodisi bu iki akıl arasındaki nüansı da öğrenci ile öğretmen arasındaki farka benzetmektedir. Yani birincisinde öğrenme durumu (talep), ikincisinde ise icraat var. Bu bağlamda heyulani aklın eylem sahasına çıkmasını ve de bilginin hâsıl olmasını sağlayan ise

²¹ Mehmet Sait Reçber, “Plotinus: Tanrı’nın Birliği ve Basitliği Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010): 65-66; Muhammet Fatih Kılıç, “İbn Sina’da Sudurun Mantığı: Sebeplilik-Sudur İlişkisi Hakkında Bir İnceleme”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Kasım 2017): 1061.

²² Frederick Copleston, *Helenistik Felsefe*, Çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2009), 88.

²³ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Vehbi Hacıcadıroğlu (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992), 426.

²⁴ Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, Çev. Mehmet Karasan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967), 3-4.

²⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, 2. Baskı (İstanbul: Alfa Yayınevi, 2001), 175.

²⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, Çev. Saffet Babür (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1988), 24-27.

²⁷ Bolay, “Akıl”, 2: 240.

faal akıldır. Bu akıl bedenın bir parçası olmadığından dolayı ulvi bir tözdür. Bu hususiyetle de fani değildir.²⁸

İslam filozoflarından Kindi, aklın mahiyet ve fonksiyonlarını “Risale fil Akl” adlı eserinde müstakil olarak ele almıştır. Bu eserinde akı dört başlıkta değerlendiren Kindi, kullandığı terimler açısından diğer filozoflardan ayrılır. Öncelikle insan aklının temel ögesi olarak adlandırılan bir akıldan söz eder. Bu akıl insanın doğuştan getirdiği akla tesir etmek suretiyle onun aktif bir rol oynamasını sağlar. Bu ilk akıl faal akıldır. Bundan sonra ikinci safhada güç halindeki akıl yer alır. İnsanda hiçbir etki uyandırmadan bir yeti olarak var olan bu akıl, aktif aklın etkisi ile bilgi üretebilir. Üçüncü safhadaki akıl Kindi’ye göre müstefad akıl ya da fiil halindeki akıldır. Bu da aktif aklın, güç halinde bulunan akla tesir etmesi neticesinde bağımsız bilgi olması halidir. Artık bu safhada kavramlar akıl ile aynileşmiştir. Bu safhada akıl, mevcudu külli olarak algılar. Son safha olarak ise Kindi zahir akıl veya beyani akıldan bahseder. Bu da fiil halindeki aklın aktif durumudur. Fikir üreten, buluş ortaya koyan akıl beyani olandır.²⁹

Meşşai filozoflardan olan Farabi ve İbn Sina, aklın tanımını ortaya koyabilmek için öncelikle tanrı - varlık ilişkisini ele alırlar. Bu ilişkiyi de “kozmolojik akıllar nazariyesi” ile izah etmek suretiyle Tanrı ile madde arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için sanal bazı mutasavvıflar (aracılar) ekleyerek buna da akıl ismini vermişlerdir. Bu anlayışa göre Allah’tan ilham ve sudur yoluyla müteşekkil olan varlık öncelikle “ilk akıl”dır. Meydana gelmiş olan ilk akıl nicelik bakımından bir olsa da araz olmasından dolayı aslında çokluğu ifade eder. Zira o zatı bakımından mümkün, ilk olması bakımından da zorunlu bir varlıktır. Yani ilk akıl gerek kendini gerekse de Allah’ı bilmesi açısından şuurlu ve bilinçli bir varlıktır. İlk aklın kendini bilmesi neticesinde ise ondan ikinci akıl ortaya çıkmıştır. Bu şekilde her akıldan başka bir akıl çıkmak suretiyle en son onuncu akıl meydana gelir ki buna da “faal akıl” denir.³⁰ Farabi, ay-üstü âlemde meydana gelen tekevvünün her bir merhalesini Tanrı ile bağdaştırır. Burada tekevvün eden akılları da melekler ile eş değer gördüğünden dolayı faal akı da Cebail ile özdeşleştirmiştir.³¹ Ona göre dünyayı yöneten ve çekip çeviren bu faal akıl ise her zaman aktiftir.³²

²⁸ Şenol Korkut, “İskender Afrodisi’nin Faal Akıl Teorisi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9 (Aralık 2018): 54, 59.

²⁹ Kindi, *Risale fil Akl*, Çev. Mahmut Kaya, Kindi Felsefi Risaleler (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 259-261.

³⁰ Hüseyin Karaman, *İslam Felsefesi Tarihi* (Rize: Recep Tayip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2015), 90.

³¹ Farabi, *Medinetül Fazıla*, Çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1990), 102.

³² Bolay, “Akıl”, 2: 239.

Farabi, aklın mahiyetini ortaya koyabilmek adına bu konuda kaleme almış olduğu “Meanil-akl” adlı risalesinde gerek avamın gerek kelimcilerin gerekse de Aristo’nun akli hangi manalarda kullandığını incelemiş ve araştırma konusu yapmıştır. Farabi’ye göre nefsin diğer bir vechi de güç halindeki akıldır. Hal böyle olunca da ikisi arasında bir ayırım yapmak oldukça güçleşmektedir. Güç halindeki aklın, faal hale geçişini de Farabi “fiil halindeki akıl” olarak tanımlamaktadır. Bu evrede Farabi, akıl ile varlığın aynileştiğinden bahseder. Bunu da silikonun üzerine mühür ya da damga vurma örneği ile açıklar. Mühür vurulan silikon nasıl ki mührün özelliğine sahipse aynı şekilde mühür de silikonun özelliğine sahip olmuştur. Ona göre bu evrede varlığa ilişkin biçim ve aygıtların maddeden soyutlanıp akıl ile aynileşip bağımsız olması haline de “müstefad akıl” denir. Son olarak insan akli ve faal akıl arasındaki ilişkiye değinen filozof, bunu da güneş ile göz arasındaki ilişkiden hareketle açıklar. Güneş, nasıl ki ışınlarıyla çevreyi aydınlattıkça göz de onun ışığından faydalanmak suretiyle mevcudata dair şekil ve renk bilgisine sahip oluyorsa, faal aklın ilham göndermesiyle de insanda bilgi hâsıl olmaktadır.³³

İbn Sina da akli dört başlık altında ele almıştır. Filozof, bilgiye ulaşabilmek için sahip olunan idrak ve yetiye heyulani akıl, bunun bir üst kategorisi olan akıl mütearifelerin malumatına sahip olan meleke halindeki akıl, obje ve süje arasındaki irtibat neticesinde malumatların bellekte tezahür etmeye başlamasına fiil halindeki akıl ve son olarak da mevcudata dair biçim ve şekillerin maddeden mücerret edip eksiksiz ve bir bütün halinde oluşum sağlayıp bir biçim kazanmasını da müstefad akıl olarak isimlendirmektedir.³⁴ Bu tanımlamalardan hareketle şunu söyleyebiliriz ki İbn Sina, aklın mücerret yapısını diğer filozof ve düşünürlerden farklı olarak ele almıştır. Ona göre akıl tahayyül ettiği cüzilere teveccüh ederek onları faal aklın tesiriyle içselleştirerek daha da anlamlı hale getirir. Faal aklın tesiri kendisini gösterir göstermez bunlar mücerret birer malumata tahavvül eder. Binaenaleyh İbn Sina’nın anlayışına göre tedebbür insan aklını faal akıl ile buluşturmaktadır.³⁵

İbn Rüşd’e gelince o da akli heyulani, fiil halindeki, müktesep ve de faal olmak üzere dört mertebeye ayırır. İbn Rüşd diğer filozoflardan farklı olarak konuya yaklaşmıştır. Ona göre dört mertebedeki her bir akıl, beşer nefsinin ayrı ayrı belirtileridir. İdrak noktasında heyulani akıl, objenin bellekteki bir biçimi ya da şekli olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü o manevi bir tözdür. Binaenaleyh şunu diyebiliriz ki filozofa göre akli yalnızca bir güç ve yeti olarak görmek yanlıştır. Nitekim öyle kabul edersek o zaman onun fani olduğunu da onaylamış oluruz. Bu

³³ Farabi, *Medinetül Fazıla*, 102.

³⁴ Karaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, 97.

³⁵ Bolay, “Akıl”, 2: 241.

noktada İbn Rüşd, faal akıl ile heyulani aklın benzer ve özdeş olduğunu vurgulamaktadır. İbn Rüşd'ün müktesep diye adlandırdığı akıl, Farabi ve İbn Sina'nın müstefad dediklere akla karşılık gelir. O, heyulani aklın fiil halindeki tezahürüdür. Beden ile beraber fani olacak olan işte bu akıldır.³⁶ Nitekim ölüm olayı ile beraber nefis de bedenden çıkacağından dolayı, duyu âlemine dair bilgiler de kendiliğinden ortadan kalkmış olacaktır.

1.1.1. İslam Düşüncesinde

Akıl sözcüğü hem İslam öncesinde hem de İslam'dan sonrası ki dönemlerde de kullanıla gelmiştir. Sözlükte mastar halinde “menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak” anlamlarına gelen akıl kelimesi, felsefi bir terim olarak ise “varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan fakat maddeye tesir eden basit bir cevher, maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç” anlamına gelmektedir. Şu halde akıl bir meleke olmakla birlikte aynı zamanda çelişmezlik, aynılık ve de üçüncü halin imkânsızlığı gibi akli ilkelerin fonksiyonlarını (işlevselliğini) tertip eden bir terimdir.³⁷

Ayrıca akıl, eşyanın hakikatini bilen mücerret bir töz olarak da tarif edilirken aslında burada onun, potansiyel bir güç olduğuna atıf yapılmıştır. Bunun dışında bir de tecrübi yanı vardır. Kur'an'da yer verilen mesellerden hareketle Ragıp el-İsfehani akli şu şekilde tanımlar: “Akıl ilim elde etme kudretidir. Ayrıca insanın bu kudretle elde ettiği ilme akıl denir. Bu sebeple Hz. Ali akıl ikidir demiş: Biri matbu (doğuştan gelen) diğeri de mesmu'dur (sonradan kazanılan). Nasıl ki güneş ışığı, gözleri görmeyene fayda vermiyor ise doğuştan bu matbu güce sahip olmayana da mesmu akıl fayda vermez.”³⁸

Kuran-ı Kerim'e göre akıl, insanı diğer mevcudattan ayıran, fiillerine anlam kazandıran ve insanı sorumluluk sahibi kılan bir melekedir. Dinen kişiyi sorumlu kılan ise birinci manadaki (matbu) akıldır. Nitekim ancak bilenlerin akledebileceği ³⁹ Kur'an'da açıkça zikredilmiştir. İman etmeyenler ise bu gücü doğru bir şekilde kullanamadıklarından dolayı açıkça eleştirilmişlerdir. “...Onlar sağırdılar, dilsizdirler, ködürler bu yüzden akledemezler.” (el-Bakara 2/171). “O, aklını kullanmayanlara kötü bir azap verir” (el-Yunus 10/100) hitabıyla Cenab-ı Allah, aslında tüm insanoğlunu ikaz etmiş ve bu uyarıları dikkate alanlar ile beraber aklını kullananların kurtuluşa erebileceğini bildirmektedir. ⁴⁰ Kur'an, akıl sayesinde kesb

³⁶ Mehmet Ata Az, “İbn Rüşd'ün Heyulani Aklın Faal Akıl İle İttisali ve Özdeşliği Görüşünün Aquines'in Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Beytülhikme Felsefe Dergisi* 9/1 (2019): 20, 30, 33.

³⁷ Bolay, “Akıl”, 2: 238.

³⁸ İsfehani, “Akıl” mad.

³⁹ Ankebut Suresi, 43.

⁴⁰ Mülk Suresi, 10.

edilmiş bir bilginin yine bu gücün kontrolünde ve sınırları dâhilinde kullanılmasını tavsiye etmektedir. Aksi takdirde bunun dışına çıkanların ise cezalandırılacağını haber vermektedir.

Kur'an'da akıl, isim olarak geçmemekle birlikte onunla hemen hemen aynı anlamı içeren şu kavramlar onun yerine kullanılmaktadır: Hicr⁴¹, nühâ⁴², lübb⁴³, fuâd⁴⁴ ve hilm.⁴⁵ Lübb, bir şeyin özü demektir. İnsanın özünü oluşturduğu için akla da “lübb” denmiştir. Dolayısıyla lübb, duyulara sığınmaksızın her türlü şüpheden arınmış ve hakikatleri değerlendirmede olgunlaşan akıl demektir. Bahsi geçen bu kavramlar, akıl kavramının semantik anlamları arasında geçmektedir. Dolayısıyla akıl, bir yönüyle onlar aracılığıyla Kur'an'da yer almıştır. Fakat bu kullanım şekli aklın, fiil kalıbındaki türevlerinin olmadığını da göstermez. Aklın fiil halinde kullanılması da bize Kur'an'ın stabil ve durağan bir akla değil, faal akla verdiği önemi gösterir. Çünkü Kur'an düşünen ve düşünce üreten, anlamaya çalışan, anlayan ve bilen yani pratik ve etkin bir aklın önemine bilhassa vurgu yapmaktadır. Zira bu şekildeki bir akıl ancak doğru ile yanlış birbirinden ayırt edebilir. Aynı zamanda insanı diğer mahlûkattan ayıran ve üstün kılan da yine bu akıldır.⁴⁶ Kişiyi doğru imana ve bu iman gereği olan yararlı iş (amel) ve beklenen ahlakî davranışlara götürecektir olan da işte bu faal ve ne yaptığını bilen akıldır.⁴⁷

Akıl ile aynı anlama gelmese de Kur'an'da ona yakın bir mana ifade eden “kalp” ve “fuad” kelimeleri de kullanılmaktadır. “Sezme, anlama ve bir şeyin mahiyetini kavrama gücü” manasına gelen bu kelimeler daha çok insanın deruni ve gönül dünyasına hitap etmek amacıyla kullanılmıştır.⁴⁸ Bu da iman ve inkârın merkezi olan kalbin en önemli etkin ve faal görevlerinden birinin şüphesiz düşünmek ve akletmek olduğunu göstermektedir.⁴⁹ Binaenaleyh onun görevi olayların önünü ve arkasını görmek ve derinlemesine düşünmek; onların neden ve hikmetini anlamaya çalışmaktır. Nitekim gerçekte ise sahil, doğru ve sağlam bir imana da sadece sağlam bir akletme sonucu varılabilir. Salih amel ve ahlakî davranışlar da işte bu temeli sağlam ve kesin bilgiye dayalı olan doğru bir iman tezahürleri olabilir.⁵⁰

⁴¹ Fecr Suresi, 5.

⁴² Tâhâ Suresi, 54, 128.

⁴³ Kur'an'da, “lübb” kelimesinin çoğulu olan “elbâb” kullanılmaktadır. Bkz. Bakara Suresi, 179, 269; Al-i İmrân Suresi, 8, 190; Mâide Suresi, 100; Yusuf Suresi, 111; İbrahim Suresi, 52; Sâd Suresi, 29, 43; Zümer Suresi, 9.

⁴⁴ İsrâ Suresi, 36; Necm Suresi, 11.

⁴⁵ “Hilm” kelimesinin de Kur'an'da çoğulu olan “ahlâm” şekli geçmektedir. Bkz. Tûr Suresi, 32.

⁴⁶ Bakara Suresi, 164; En'âm Suresi, 151; A'râf Suresi, 179.

⁴⁷ Muammer Esen, “Kur'an'da Akıl - İman İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/2 (2011): 88.

⁴⁸ Bolay, “Akıl”, 2: 239.

⁴⁹ Hacc Suresi, 46.

⁵⁰ Esen, “Kur'an'da Akıl - İman İlişkisi”, 91.

Hadislerde ise akıl “deveyi veya başka bir şeyi bağlamak, zapt etmek, diyet vermek” manalarının yanında “hatırda tutmak, anlamak ve bilmek” anlamlarında kullanılmaktadır. Hz. Muhammed (sav) bir hadisinde “akıllı” anlamında “keyyis” kelimesini kullanmış ve “Keyyis, nefsin kontrol altına alıp ölümden sonrası için hazırlanan kimsedir”⁵¹ buyurmuştur. Özetle Kur’an’da ve hadislerde akıl, kişinin Allah’ın emir ve yasakları doğrultusunda çizilen yolu takip etmesi ve dareyn saadetini elde edebilmesi anlamına geldiği gözlenmiştir.

Kelamcılar da akıllı çeşitli şekillerde tanımlamışlardır.⁵² Onlara göre akıl garizi ve müktesip almak üzere ikiye ayrılmaktadır. Garizi akıl, doğuştan bütün insanlarda var olan ve onu diğer canlılardan ayırır ki asıl olan budur. Müktesip akıl ise garizi akıl vasıtasıyla elde edilen akıldır. İnsan bu akıllı sezgi ve tecrübe sonucu elde edildiğinden dolayı buna müstefad ya da tecrübi akıl da denir.⁵³

Örneğin Mutezilenin önde gelen kelamcılarından Cahız’a göre “akıl insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü”; Vasıl b. Ata “hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak”; Cübbai ise akıllı “kötü şeylerden alıkoyan ve iyi şeylere yönelten bilgidir” diye tarif etmektedir. Yani Mutezile kelamcılarına göre akıl güzeli ve çirkini, doğruyu ve yanlışını ayırt etme kabiliyetine ve bu konuda insanı yönlendirme iradesine sahip olan ruhi bir güçtür.

Ehl-i Sünnet âlimlerinin de akıl üzerinde ittifak ettikleri kesin bir görüşü olduğu söylenemez. El-Muhasibi’ye göre akıl ne cevher ne de arazdır. İyiyi kötüden ayırması için insana Allah tarafından verilmiş, ne olduğunun eylemler sonucunda belirlenebildiği fitri bir yetidir. Maturidi de “aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı nitelikte olanları ayıran şey” olarak tanımladığı akıllı, diyebiliriz ki mevcudat hakkında neden-sonuç ilişkisi kuran ve bunla birlikte de insana onun bilgisi hakkında kıyas yapabilme vukufiyetini kesp ettiren zihinsel bir aygıt olarak görmektedir. Eşari ise akıllı “zaruri bilgilerin bir kısmını bilmek” şeklinde tanımlayarak adeta akıl - bilim ilişkisine dikkat çekmek suretiyle ilmin, daha genel olduğunu ifade etmektedir.

Kısaca şu şekilde ifade edebiliriz ki kelam âlimlerinin kahir ekserisinin görüşüne göre akıl, insan fitratında var olan ve doğuştan getirdiği ruhi bir aygıttır. Bu aygıt ise Cenab-ı Allah’ın iradesine bağlıdır. Zira bazı İslam âlimlerine göre ise o, araz olarak kabul edilir. Bundan maksat da insandaki huy, yaratılış ve fitrattır.⁵⁴

⁵¹ Tirmizi, “Kıyamet”, 25; İbn Mace, “Zühd”, 31.

⁵² Yavuz, “Akıl”, 2: 242-243.

⁵³ Fikret Kahraman, “Akıl”, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 16.

⁵⁴ Maverdi, *Edebü’l Dünâ ve’l Din*, Trc. Ersan Urcan (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2018), 27.

1.2. İMAN

İman kelimesinin de kavramsal çerçevesini iki ana başlıkta ele alacağız. Bunlardan birincisi felsefi düşünce diğeri de İslam düşüncesi açısından. Çünkü iman kavramı da soyut alanın bilgisine hitap ettiğinden dolayı herkese hitap edebilirliğini ve kapsayıcılığını ancak böyle bir çerçevede ele alırsak daha da iyi ortaya koymuş olabileceğimizi düşündük.

1.2.1. Felsefi Düşünce

Bu başlık altında imanı din psikoloji ve din felsefesi bağlamında ele alacağız. Çünkü imanın bireyde psikolojik etkisi kadar akli bir temele oturtabilmek için zihinsel ve düşünsel bazda bir sorgulamayı beraberinde getirdiği de gözden kaçırılmamalıdır.

Din Psikolojisi: Dini fenomenleri inceleyen ve bir inancı benimseyen ferdi anlamaya çalışan sosyal bir bilimdir. Ya da dini, psikolojik bakış açısıyla inceler de diyebiliriz. Bu inanma duygusu da müspet ya da menfi bir kaziyeyi ihtiva edebilir. Bundan dolayı da yüce bir gücü red ya da kanıt gibi bir amacı yoktur. Bu bilim kişinin ruh dünyasında oluşan tezahürleri ele alır. Binaenaleyh iman, tek bir unsura dayandırılmaz. Onun tezahüründe bilişsel, duygusal ve iradi fonksiyonlar da göz önünde bulundurulmalıdır. Zira imanın karakteristik özellikleri arasında hem gaybi alana sahip olmak hem de birey ve toplum açısından kapsayıcı olması vardır. İman kapsayıcıdır çünkü inançsız bir yaşamın var olma ihtimali çok zayıftır. İman insanı da kapsar. Zira o insanın yaşama bakışının, ilgilerinin, iradesinin ve duygularının belirlenmesinde ve yönlendirilmesinde rol oynamaktadır.⁵⁵

“Biz onlara hem ufuklarda hem de kendi nefislerinde delillerimizi göstereceğiz” (el-Fussilet 41/53) ayeti imanın, anlam bakımından ele alındığında gerek akli gerekse hissi etkileşim sonucu ortaya çıktığına işaret etmektedir.⁵⁶ Tek başına akli ya da hissi bilginin ifade edeceği anlam ise nakıstır. Bu nedenle iman, insanın hem duygu hem de zihin dünyasına dokunmaktadır. İlahi kitap ve öğütlerin bahsettiği iman da rasyonel açıdan gözleme, duygusal açıdan ise tecrübeye dayanmalıdır.⁵⁷

Bu durum bize imanın, insanın gerek gizli güçlerin gerekse yeteneklerinin tamamının belli bir potansiyele çıkmasıyla oluştuğunu gösterir. Bu potansiyel unsurlar arasında ise faal rol oynayan duygu, arzu ve tutkular, hafıza ve hayal gücü, irade ve tercih hakkı gibi faktörler sayılabilir.

⁵⁵ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011), 31, 116.

⁵⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*, Sad. Lütfullah Cebeci v.dğr. (Ankara: Akçağ Yayınları, 2013), 7: 249. (Bu eser bundan sonra kaynak olarak “Yazır, cilt: sayfa” olarak gösterilecektir.)

⁵⁷ Ali Köse, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 215.

Yani iman, bu şekilde hayatın bütün yönlerine tesir etmektedir. Özetleyecek olursak iman bilişsel, duygusal, iradi ve davranışsal olmak üzere dört temel unsura sahiptir.⁵⁸

Din Felsefesi: Felsefede iki ayrı manada kullanılan iman; öncelikle güven, samimiyet, sırdaşlık ve emniyet hislerinin güdülendiği bir davranışı anlatmaktadır. Bu davranış tıpkı içtenlik ve samimiyetine inandığımız biri ile aramızdaki bağ ile emsal teşkil etmektedir. Lakin konuya din felsefesi açısından baktığımızda biz imanı daha çok ikinci manasıyla ele alacağız. Nitekim din felsefesinin gerçek konusunu “Tanrı vardır” önermesi teşkil etmektedir. Aslında ilk manada kullanılan iman, güven duygusunun tesisinden sonra dini bir bilgi birikiminin yanında tecrübe ile kişide yer edinmektedir. Bu ise “Tanrı vardır” önermesinin ikrarı manasındaki bir imanı istilzam etmektedir. İmanın tahakkuk etmesi de bir zincir halkası gibi Tanrı’ya dair bazı bilgi ve verilere haiz olmaya, bunları idrak ve anlamaya dair işlem ve eyleme istinat etmektir. Binaenaleyh felsefi anlamda bir imandan söz edilirken onun “idrak” ve “anlama” sürecinin bir merhalesi olan “zihni vaziyet” ve “eylemi” kastettiği anlaşılmalıdır.⁵⁹

Felsefi olarak imanın mahiyetini daha iyi kavrayabilmek için delilcilik, temelcilik ve imancılık⁶⁰ kavramlarının üzerinde konuya açıklık getirmeye çalışacağız. Bir delinin, kuralın ya da ilkenin bir plan ve bir sıra dâhilinde seyrini sürdürmesi olarak felsefe de “makul olmak” terimi kullanılmaktadır. Aynı zamanda bu tasdik etmenin bir devamıdır. Rasyonalist anlayışa göre bir eylem ya da öğreti (inanç) tek başına makul değildir. Makul olabilmesi bir kısım kanıt, kural ve yöntemle mutabık olması ile ilişkilidir. Bundan dolayı da rasyonel kararlar bir kanıta dayandırılmalıdır. Bu kararlar inançla ilgili ise kabul ya da red makul bir davranıştır. İşte bir sorunu delilleriyle incelemek ve kendisini mevcut delilin gücü nispetinde sınırlı kılan rasyonel tutuma felsefede “delilcilik” denir.

Rasyonalist anlayışta bir delil ile ispat zorunlu olduğundan “rasyonel inanç” denildiğinde de delille desteklenen inanç anlaşılmaktadır. Birçok teist ve ateist filozofa göre bilginin oluşum süreci, inanç açısından rasyonel bir kritere dayanmaktadır. Örneğin Descartes, Russel, Saint Thomas ve Bertrand gibi önde gelen düşünürler duyulara hitap eden önerme veya bu tarz önermelerle elde edilen inanma biçimini, inancın rasyonelliği açısından bir kriter kabul ederler. Şunu söyleyebiliriz ki inancın rasyonel değeri ise bilgi çerçevesinde ele alınmıştır. Binaenaleyh felsefede bu anlayışa “temelcilik” denilmektedir. Bu anlayışa göre kesin bir karara varabilmek için elde edilen bulgunun doğruluğunun ispatını sağlayacak kati bir temele dayanması gerekmektedir. Temelcilik ilkesinin temsilcileri arasında Aristo, Eflatun, Descartes,

⁵⁸ Karaca, *Din Psikolojisi*, 117-124.

⁵⁹ Hanifi Özcan, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 216.

⁶⁰ Özcan, “İman”, 217-218.

Saint Thomas, John Locke ve Leibniz sayılabilir. Bunlar, inançların az da olsa birbirinden güç aldığını düşünmektedir. Şöyle ki temel inanç olarak kabul edilecek bir kısım inançlar, ötekiler için de bir temel oluşturmaktadır.

Ayrıca “Tanrı’nın varlığı” meselesi ve aklın bunu temellendirmesindeki üstlendiği rolü de tartışılmıştır. Hume, aklın tek başına Tanrı inancını asla temellendiremeyeceğini düşünmektedir. Bundan dolayı da sadece kâinattan hareketle öne sürülen deliller ile bu konuyu izah etmek yetersizdir. Bu nedenledir ki din, imanı bırakıp da salt akla dayandırılmaz. Nitekim Gazzalının filozofları eleştirdiği noktalardan biri de onların ilahiyat alanına dair meseleleri akli delil ile kati sonuca bağlamalarındandır.⁶¹

Bazı düşünürlerde bu soruna “imancılık” anlayışı ile çözüm getirmeye çalışmıştır. Bu anlayışa göre ise dini inançlar rasyonel değerlendirmeye indirgenemez. Söz konusu iman ise orada akıl, bir ihtiyaç olmadığı gibi kesin hüküm vermek de imanı tehlikeye sokabilir. İnsan dinin gereğini yapabilecek bir iradeye sahiptir. William James da bu konuda inanan kişinin hata payından dolayı inanmayı bırakmaması gerektiğine ve imanının sosyal haz ve ihsanından yararlanılmasına vurgu yapmaktadır. James aslında bu izahı ile iman mefhumunu yarar ve fayda üzerine bina etmektedir. Bu anlayış ise zamanla iradeciliğe dönüşmüştür. Yani iman söz konusu ise bu durum iradeden bağımsız olamaz. Bu da imanda iradeci nazariyelerin haklılık payını gündeme getirmiştir. Hatta bu konuda aklın bir öneminin olmadığı şeklindeki izah ve ifadeler, imanı müdafaa etmede çeşitli yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Örneğin ılımlı, septik, radikal ve Wittgensteinci imancılık bunlardan bazılarıdır. Kısaca iman salt akıl ile değil kabullenme ile mümkün olabilir.

1.2.2. İslam Düşüncesinde

Sözlükte “güven içinde bulunmak”, “korkusuz olmak” manasına gelen ve emin (eman) kökünden türeyen iman “güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak” manasına gelmektedir. İman terim olarak da “Allah’tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak” demektir.⁶²

Yüce Kitabımız Kur’an-ı Kerim’de 800’ün üzerinde yer alan iman kelimesi, sıdk (doğru söylemek), yakin (şüpheden uzak olarak bilmek)⁶³ ve de itminan (huzur bulmak, güven

⁶¹ Mustafa Çağrı, “Gazzali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 499.

⁶² Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 2: 212.

⁶³ Bakara Suresi, 4; Maide Suresi, 50.

duymak)⁶⁴ terimlerinin karşılığı olarak kullanılmıştır. İbnül Cevzi imanı “kalp ile tasdik dil ile ikrar ve organlarla amel” olarak tanımlanmıştır. Bu bağlamda Kur’an’da imanın beş anlama gelebileceğini vurgulamıştır. O anlamlar tasdik, dil ile ikrar, tevhit, peygambere itaat ve namazdır.⁶⁵ Özetle şunu söyleyebiliriz ki iman hem kalbe atfedilen bir fiil⁶⁶ hem de iradeye dayalı bir amelden⁶⁷ ibarettir.

Ehl-i Sünnet âlimlerine göre iman dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir. Tasdik mahiyeti de hem haberin hem de habercinin sadık ve güvenilir olduğunu onaylamaktadır. Bu tanımdan hareketle de şunu söyleyebiliriz ki sadece dil ile ikrar ya da bilmek iman değildir. Çünkü eğer öyle olmuş olsa idi bu kez de ya münafıklara benzer idik veya ehl-i kitabın gerçekten Müslüman olması gerekirdi.⁶⁸

Buraya kadar akıl ve iman kelimelerinin gerek lügat gerek dini ve gerekse de felsefi açıdan temelleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Görüldüğü gibi akıl denildiğinde insanlarda uyandırdığı ilk çağrışım genelde bilme yetisidir. Hal böyle olunca ister istemez bu durumun da bir “bilgi - iman ilişkisi” sorunu⁶⁹ olabileceğini ifade edebiliriz. Çünkü bilgi ise genelde iki şekilde elde edilir. Bunlar verilmiş bilgiler (kutsal metinler) ve kazanılmış bilgilerdir. Bu bilgilerin de kaynağı genellikle akıl⁷⁰, duyu⁷¹ ve sezginin⁷² kapsam alanına giren gündelik, bilimsel ve felsefi bilgilerden oluştuğunu⁷³ söyleyebiliriz.

Şimdi de akıl ve iman kavramları arasındaki ilişkiyi din felsefesi açısından ele alacağız.

1.3. DİN FELSEFESİ AÇISINDAN AKIL - İMAN İLİŞKİSİ

Bu bölümde akıl - iman ilişkisinin din felsefesi açısından temellerini ortaya koymaya çalışacağız. Çünkü bu mevzu din felsefesinin ana konularından birisidir. Dini esaslara iman etmede ve kabullenmede aklın bir etkisinin olup olmadığı, eğer varsa da bu etkinin nasıl tezahür ettiğine dair din felsefesi açısından üç farklı görüş ileri sürülmüştür. Bunlar katı akılcılık, imancılık (fideizm) ve eleştirel akılcılıktır.

⁶⁴ Bakara Suresi, 260; Rad Suresi, 28.

⁶⁵ Sinanoğlu, “İman”, 22: 212.

⁶⁶ Hucurat Suresi, 14; Mücadile Suresi, 22.

⁶⁷ Bakara Suresi, 82; Furkan Suresi, 68; Tevbe Suresi, 112.

⁶⁸ Yazır, 1: 233-234, 408; 3: 357.

⁶⁹ Veli Urhan, “Akıl - İman - İrade İlişkisi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 10, (İzmir, 1998): 64.

⁷⁰ Ömer Demir, *Bilim Felsefesi* (Ankara: Vadi Yayınları, 2000), 24.

⁷¹ Nihat Keklik, *Felsefe Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978), 103.

⁷² Sedat Yazıcı, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2001), 42.

⁷³ Mehmet Dağ, “İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/5 (Haziran 1991): 16-17.

Akıl olmadan imanın söz konusu olamayacağını savunanlar rasyonalistlerin etrafında; aklın iman konusunda hiçbir fonksiyonunun olmadığı ya da olamayacağı görüşünü savunanlar ise genel olarak fideistlerin etrafında toplanmışlardır. Hilmi Ziya Ülken de buna benzer bir ayırım yaparak o da bu ilişkinin kömürünün inancı, dogmatik aklın inancı ve tenkitçi aklın inancı şeklinde tezahür ettiğini bildirmektedir.⁷⁴ Lakin akıl ve iman ilişkisini din felsefesi açısından dört başlıkta değerlendirmek konunun daha sağlam temellere oturtulabilmesi için önem arz etmektedir. Sadık Yaran’a göre bu yeni yaklaşımın (tahkiki ya da ılımlı imancılık)⁷⁵ İslam dini ile de ortak paydada buluşacak noktaları olduğundan dolayı, Müslümanların böyle bir konuda halkanın dışında kalması düşünülemez.

1.3.1. Rasyonalist Düşüncenin Genel Özellikleri

Bu anlayışa göre eylemlerimizde akıl dışında hiçbir şey bize doğruyu gösteremez. Yine buna göre iyi ve doğrunun ölçütü de akıldır. Akıl yolu ile ulaşılamayan bir bilginin öneminin olmadığı, bilakis asıl itimat edilmesi gereken bilgi ise akıl ile elde edilendir. Binaenaleyh bağlayıcılığı ve güvenilirliği olan bilgiye de salt akıl ile ulaşılır. Bunun dışındakiler hatalı ve eksik olduğundan dolayı bir bağlayıcılığı da yoktur. Bundan dolayı da bilginin evrenselliği ve bağlayıcılığı da deneye değil akla dayanır.⁷⁶

Akılcılık (rasyonalizm) genel anlamda kâinatın akıl ile kavranıp, hayatın ise aklın prensiplerine göre dizaynını bir amaç olarak savunan ve bu sistem içerisinde her alanda aklın biricikliğini bilginin kaynağı olarak gören felsefi sistemin adıdır.⁷⁷ Bu anlayışa göre inancımızın, düşüncemizin ve davranışlarımızın da sınırları akıl ile çizilir.

Dini epistemoloji açısından da akılcılığı şu şekilde de ifade edebiliriz: Bizi doğruyu götürecek olan vahyin bilgisi değil, salt aklın bilgisidir. Bu bilgi aynı zamanda bizi, Tanrı’nın da bilgisine götürecek bir yoldur. Ayrıca dinin veya imanın inkârına veya kabulüne götüren düşünceler de akılcılık kapsamındadır.⁷⁸ Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki inanç ve eylemlerimiz de olduğu gibi duyu ve tecrübe alanımız da akla dayandığından dolayı, akıl her şeyin ölçütü ve kaynağıdır.⁷⁹

⁷⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958), 230.

⁷⁵ Cafer Sadık Yaran, “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık Ve Tahkiki İmancılık”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997): 217-218.

⁷⁶ Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999), 9-11.

⁷⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 30.

⁷⁸ Binyamin Abrahamov, “Akılcılığın Temelleri”, Çev. F. Kerim Kazanç, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 138.

⁷⁹ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 30.

Kısaca bu anlayışa göre, akıl tek ve biricik bilgi kaynağı olmakla beraber, vahiy ve duyular da geri plana itilmektedir. Ayrıca manevi alanın bilgisinin de ancak tabii alanda tezahür edeceği vurgulanmaktadır. Binaenaleyh akıl vasıtasıyla elde edilen inanç ve eylemler, diğer vasıtalar ile elde edilen inanç ve eylemlere tercih edilir.⁸⁰

1.3.1.1. Katı Akılcılık

Katı akılcılığın en önemli ve önde gelen fikir babası İngiliz düşünür W. Clifford'dur. Clifford'a göre kati deliller ile ispatlanmamış bir inancı benimsemek, o kişi ve çevresi için sorunlara yol açar. Ayrıca bu sorunların açacağı derin yaralardan ahlak alanı da etkilenir. Bir kişinin doğru inanca giden yolda akli delilleri gözetmemesi ve taassup içinde olması aynı zamanda hiçbir dini inancı kabul etmemesi gerektiğini de gösterir.⁸¹ Bildiğini iddia eden fakat onu ispatlayamayan kişiler sükût-i hayale uğrarlar. Bu durumda da ispat edilememiş her bir itikadi çizgi, takbihe maruz kalır ki bu ise onun için kaçınılmazdır. Ayrıca Clifford'a göre “inanmama” durumu da bir sorun teşkil etmez.⁸²

Bu anlayışa göre bir dini inancın rasyonel açıdan kabulünün doğruluğunun ve herkes için geçerliğinin ispatı mümkündür.⁸³ Bundan dolayı da dini bilgi için akıl elzemdir. Yani dini bir inancın ispat ve doğruluk değeri sadece akılla izah edilebilir.

Katı akılcılığı yönelik birçok eleştiri yapılmıştır. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz: Yeteri kadar eğitim almamış ve imkânları el vermeyen insanların inanç noktasında delile başvurma nasıl beklenebilir? Ayrıca her insan bu yeteneğe sahip midir? Rasyonalistlerin ön gördüğünüz gibi bir akli ameliye iman açısından şart mıdır? Katı akılcılığın uygulanırlığı mümkün müdür? Bu ve benzeri sorulara ikna edici ve kuşatıcı bir cevap verilebilmesinin tutarlı bir yanı yoktur. Çünkü hiçbir inancın herkesi bağlayıcı tarzda ispatı mümkün olamamıştır. Nitekim Tanrı ve eskatolojiye dair bilgilere inanmayanlar, tarihin her döneminde hemen hemen olmuştur. Bundan dolayı da katı akılcılığın mümkün, gerekli ve talep edilen bir anlayış olmadığını söyleyebiliriz. Aksi takdirde vahye ve imana duyulan ihtiyacı temellendirmek oldukça güçleşir.⁸⁴

Kısaca bu anlayış, akıl - iman ilişkisi bakımından tutarlı bir yol olmaktan uzaktır. Çünkü bu anlayış doğru ise o zaman inanç adına hiçbir şeyden bahsedilemez. Oysa insanlar inanma ve

⁸⁰ Mehmet Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş* (Ankara: Fecr Yayınları, 1997), 23.

⁸¹ Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Ankara, 1999): 40: 161.

⁸² Kemal Batak, *Tanrıyı Bilmek* (İstanbul: İz Yayınları, 2008), 91-92.

⁸³ Michael Peterson v.dğr., *Akl ve İnanç: Din felsefesine Giriş*, Çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2006), 52.

⁸⁴ Yaran, *Bilgelik Peşinde* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2002), 63.

sığınma duygularının dışında etik, estetik ve politik değerlere de inanmaktadır. O halde değerlere yönelik inançlar nereye konulacak! Nitekim şu durum gözden kaçırılmamalı ki akıl, değerlerin ispatı ve genel kabul noktasında kati ve nihai bir sonuca varma konusunda pek başarılı olduğu söylenemez.⁸⁵

1.3.1.2. Eleştirel Akılcılık

Eleştirel akılcılık Karl Popper'in düşüncelerine dayanır. Akılcılık ve akıldışıcılık arasındaki ihtilafta akılcılığı savunan Popper, bununla birlikte rasyonalizmin de aşırı uç taraflarını kabul etmeyerek onu da kendi arasında ikiye ayırır: Eleştirici akılcılık ve eleştirici olmayan / kapsayıcı akılcılıktır. Popper hem akıldışıcı hem eleştirici olmayan akılcılığı tenkit etmek suretiyle, eleştirici akılcılığı benimsemiştir.⁸⁶ Lakin bu seçim de dini inançların ele alınmasında akılcılık açısından şüphe ihtimallerini tamamen ortadan kaldıramamaktadır. Zira akıl her devirde insanı tatmin ve ikna edici bir sonuca varamaz.⁸⁷

Bu anlayış, katı akılcılık ile katı imancılık arasında ılımlı ve orta bir yol izlediğinden, iman konularında aklın kullanılmasına ve akla güvenilmesi gerektiğini de savunan bir ekoldür.⁸⁸ Bu anlayışa göre insan, inanç sistemlerine karşı lehte ve aleyhte delilleri değerlendirirken akli melekelerini de kullanmalıdır. Lakin buna rağmen yine de sonuç açısından ihtiyatlı davranılması ve şüphe ile yaklaşılmasını önerir. Çünkü bir dini inancın kati bir şekilde herkesi bağlayıcı tarzda ispatı imkânsızdır. Ancak bu durum onun değerlendirilmeye kapalı olduğunu da göstermez. Akıl da bu değerlendirmeyi, eleştiri süzgecinden geçirmek suretiyle yapmaktadır.⁸⁹

Eleştirel akılcılık kavramında geçen “eleştirel” ifadesi hem kendisi ile nitelenen akla hem de dine işaret etmektedir. Yani eleştiri yapılırken öncelikle akılcılığa karşı bir tenkit tavrı geliştirilmelidir. Çünkü bu yaklaşım onu, katı akılcılıktan ayıran bir özelliktir. Lakin doğru ve ideal olan bir eleştiri yapmakta menfi olduğu kadar müspet yönlerin de değerlendirilmeye alınması ile mümkün olabilir. Nitekim akli eleştirmek bizi, onun doğruyu yanlıştan ayırt eden bir alet olduğu kanaatine götüreceği gibi; onu atıl bırakmak ile de sahibi kukla yapılabilir. Din sahasında ise eleştirel olmak, bize empoze edilmeye çalışılan bir inanç karşısında nasıl bir tavır

⁸⁵ Yaran, *Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2012), 46-47.

⁸⁶ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Çev. Harun Rızatepe - Mete Tuncay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989), 2: 202.

⁸⁷ Demir, *Bilim Felsefesi*, 57.

⁸⁸ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 52-53.

⁸⁹ Tuncay İmamoğlu v.dğr., *Din Felsefesi Dersleri* (Erzurum: Eser Basın Yayın Matbaacılık, 2015), 170 -171.

takinmamız konusunda yön gösterirken, bizi kendi içerisine çekmeye çalışanlara karşı da ihtiyatlı davranmamız gerektiğini öğretir.⁹⁰

Eleştirel akılcılık öncelikle herhangi bir inancı seçer ve onu inceleme konusu yapar. Bunu yaparken de yeni bir tariften ve dolayısıyla tahriften de kaçınır. Ele aldığı bu inancı neden kabul edip etmediğinin olumlu - olumsuz yönlerini ortaya koyar. Bunu yaparken de iman perspektifinden hareket eder ki sonuca ulaştığında ise inancına bağlılık duygusu oluşsun. Bunu mantık açısından da yapmaya çalışır, akılla uygunluğunu düşünür ve ikna kabiliyeti üzerinde durur. Böylece tüm bu çaba ve gayretin sonunda ise kişinin neye, neden inanmasının ya da inanmamasının gerektiğini bireyin özgür iradesine sunmaktadır.⁹¹

Eleştirel akılcılığa da tenkit açısından yöneltilen sorular olmuştur. Bunlar arasında şunları sıralayabiliriz: Eleştirel akılcılık teslimiyetçi bir imana ulaşılmasını engellemiyor mu? Kierkegaard'a göre bu anlayış ile imanın sorgulanmasının önü açılmaktadır. Dolayısıyla iman sahibi olma ve dindar olma noktasına kimse ulaşamayacaktır.⁹²

1.3.2. Fideist Düşüncenin Genel Özellikleri

Fideizm ya da imancılık, bilgiye ulaşma yolunda akıl değil de daha çok vahiy yolu ile bilginin elde edilebileceğini savunan felsefi ekolün adıdır. Bu ekol katı akılcılığın alternatifi olup,⁹³ temel inanç ve öğretilerin ancak iman ile biline bileceğini dile getiren bir felsefi öğretilerdir. Bundan dolayı da dini inanç ve argümanlar üzerinde akli bir tefekkür önem arz etmez. Çünkü kişi iman bilerek reddettiğinden dolayı, bunu aklen ispat etmek ise onun için zaten bir anlam ifade etmeyecektir. İman, şartsız ve koşulsuz bir şekilde ortaya konan şeylere gönül rahatlığı ile bağlanıp itaat edilmesi ve kalpte vecd duygusunun yaşanması halidir. Bu anlayışa göre akıl ve iman birbiriyle tamamen zıt kavramlardır. Birbiriyle aynı paydada birleşmeleri de oldukça zordur. İman konusunda akıl, kişiye doğru yolu göstermekten acizdir.⁹⁴

Fideistlere göre imanı rasyonel olarak temellendirmek imkânsızdır. Nitekim iman konusu zaten başlı başına maneviyatı anlatmaktadır. Bu yüzden de rasyonel bir tutum ile irrasyonel bir alanın değerlendirilmeye tabi tutulması olanaksızdır.⁹⁵

Görüldüğü gibi yapılan tanım ve ileri sürülen düşünceler bize göstermektedir ki insanların içinde bulunduğu ve yetiştiği çevre, onu bazı kalıpların içine sokabiliyor. Bu da

⁹⁰ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 53-56.

⁹¹ Yaran, *Bilgelik Peşinde*, 72.

⁹² Yaran, “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık”, 231.

⁹³ Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 216.

⁹⁴ Recep Alpyağıl, *Din Felsefesi Yapmak*, (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 13-14.

⁹⁵ Murtaza Korlaelçi, “Gabriel Marcel’in İman Anlayışı”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Kayseri, 1987): 88.

kişinin sadece sosyal hayatını değil dini hayatı ve inançlarını da etkilemektedir. Nitekim fideizmi savunanlar da dini bilginin kaynağı olarak deruni bir ruh halini savunmaktadırlar.

1.3.2.1. Katı İmancılık

Bu düşünce Batı’da fideizmin yerine kullanılmaktadır. Dilimizde ise fideizm, imancılık olarak ifade edilmektedir. Lakin fideist bir imancı anlayış daha çok radikal imancılık için kullanılmaktadır. Literatürde de zaten katı imancılık terimi yer almaz. Fideizm ifadesi yalın halde kullanılmaktadır. O da rasyonalizmin karşıtıdır. Girişte de değindiğimiz gibi Sadık Yaran’a göre akıl - iman ilişkisinin dört başlıkta değerlendirilmesi konunun sağlam temellere oturtulabilmesi için önem arz etmektedir. Yaran’a göre fideizm, katı akılcılığın karşıtıdır. Fideizm diye ifade edilen görüşte aslında katı fideizmdir.⁹⁶

Katı imancılık, bir dini veya onun esaslarını aklın etkisine ve değerlendirmesine maruz bırakmadan iman etmeyi ifade eder. Pascal, Marcel ve Kierkegaard gibi düşünür filozofların fideizm anlayışları daha çok katı fideizm etrafında şekillenmiştir. Nitekim bu konuda Marcel “gerçek inanan inanmak için dokunmaya, düşünmeye ve bilmeye ihtiyacı olandır”⁹⁷ demek suretiyle iman mefhumunun Tanrı ile kişi arasında rasyonel düşüncenin sınırları ötesinde gerçekleşen ilahi bir vecd ve gönül işi olduğunu vurgulamaktadır.

Kierkegaard’a göre de iman, kişinin manevi haz duygusu ile ispatı aklen imkânsız olanın peşinde teyakkuzda olma halini ifade eder. Ona göre Tanrı’nın bilgisi objektif çerçevede ele alınacak olunursa tam bir bilinme gerçekleşmeyecektir. Bu durum da imkânsız olduğundan bir ümit kapısı her daim aranmalıdır.⁹⁸

Bu anlayış, ifrat boyutunda bir tutum sergilemenin örneğidir. Yani buna göre eğer iman adına bir şeyden bahsedilecek ise orada asla akıl söz söyleme yetkisine sahip değildir. Katı akılcılığa göre iman etmiş sayılabilmek için delil ve ispat ön koşul iken; katı imancılıkta ise böyle bir şart yoktur.⁹⁹

İman, bir inancın ayırt edici ve vazgeçilmez bir özelliğidir. Dini inancı her hangi bir görüş içerisine sıkıştırmaya çalışmak ise onu asıl amacının dışında bir mecraya sürükler. Nitekim onun kendine has müntesiplerini ikna edici, bağlayıcı ve kuşatıcı bir yönü vardır. Bunlardan hiçbiri ne bilimsel ne felsefi ne de siyasal dünya düşünce kalıbına sıkıştırılamaz.

⁹⁶ Yaran, “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık”, 220.

⁹⁷ Korlaelçi, “Gabriel Marcel’in İman Anlayışı”, 80.

⁹⁸ Kierkegaard, *Delilsiz İman*, Çev. Said Kurşunoğlu, Ed. Sadık Yaran, Çağdaş ve Klasik Metinlerle Din Felsefesi (Samsun: Etüt Yayınları, 1997), 187-190; İmamoğlu v.dğr., *Din Felsefesi Dersleri*, 169.

⁹⁹ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 48-49.

Bundan ötürü Sadık Yaran’a göre katı imancılığın değil kendisi, fikri dahi İslam’ın ruhu ile uyuşmamaktadır.¹⁰⁰

Bu kapsamda katı imancılığa da yönelikte eleştiriler yapılmıştır. Örneğin akli muhakemeye önem vermeyen bir dini inancın kesin doğru olduğu kanısı neye dayanarak/dayandırılarak söylenilebilecektir? Hak ve batıl dinlerin var olduğu bilindiği halde hak dinin bizim inandığımız din olduğunu bir kıyasa tabi tutmadan nasıl bileceğiz? En önemlisi de kendi dini inancını akla ya da imana kapatan ve bunlardan biri ile sınırlandıran kişi, başkalarını nasıl ikna edebilir?¹⁰¹

1.3.2.2. Tahkiki İmancılık

Bu anlayış, eleştirel akılcılığa muvazi ve dahi onu tamamlayacak bir ekol ya da ılımlı imancılık türünün, İslami ilimler nazarındaki taklitten tahkike çıkmanın elzemliğine vurgu yapan anlayışın adıdır. Buna göre kişi inanç noktasında taassubi bir tavır içerisinde yetiştiği sosyo - kültürel çevrenin dar kalıplarına sıkışıp kalmamalıdır. İnanç adına “benden istenen nedir”i iyi düşünmeli, iman adına bireysel gayret ve çabayı ortaya koymalı ve de inancını kendisine mal edecek, akli yeterlilik ve buna mukabil hem bireysel hem de toplumsal ahlak ve yaptırımlar açısından sorumluluğunu bilip, bunun da gereğini yapmak suretiyle adeta imanı ile bütünleşmesi ya da onu içselleştirmesi, böylece kendi ceht ve tefekkürü sonucu hali hazırda aidiyet hissi duyduğu imanı ile “yeniden doğma”nın, alın terinin kutsallığının ve hak edilmiş bir imanın verdiği engin mutluluğu ve hazzı yaşama sevincinde olan ve “niçin inanıyorum” sorusunun cevabını daha makul verebilen bir şahsiyet abidesi “mümin” bir kulun inancını ifade etmektedir.¹⁰²

Bu anlayışa göre iman hem vahyin verileriyle hem de delil ve ispat ile ulaşılan manevi bir hazdır. Gazzali’nin imanı buna örnek olarak verilebilir. Nitekim o, imanın üç mertebesinden söz eder. Bunlardan birincisi insanlardan avam olanların, bilgisiz ve cahillerin imanıdır. Bu tarz bir iman taklidin ötesine geçemez. İkincisi kelamcıların imanıdır ki bu da delile dayandırılan imandır. Üçüncüsü de ariflerin imanıdır. Bu iman da yakın nuru ile müşahade edilebilir.¹⁰³ Dolayısıyla tahkiki iman şüphe, akıl ve bir araştırma bağlamında ortaya konan¹⁰⁴ ve doğruluğu hakkında da akla hiçbir şüphe ihtimali getirmeyen bir imandır. Gazzali öne sürdüğü bu iman

¹⁰⁰ İslam’da taklidi görüş ve münazaralar hakkında geniş bilgi için bk: Toshihiko İzitsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, Çev. Selahaddin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1984), 148-162; Hanifi Özcan, *Maturidi’de Bilgi Problemi* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1993), 131-140.

¹⁰¹ Yaran, “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık”, 221-222.

¹⁰² Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 57.

¹⁰³ Gazzali, *İhya-u Ulûmid-Din*, Çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1986), 3: 34-35.

¹⁰⁴ İbrahim Ağâh Çubukçu, *Gazzali ve Şüphelilik* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), 132.

mertebelerine, bir adamın evde olup olmaması örneği üzerinde şu şekilde açıklık getiriyor: Birincisi o adamın evde olduğuna dair bilginin güvenilir bir kişi tarafından nakledilmesine benzer. Böyle bir iman, sorgulamadan itaat etmeyi bildirdiği için ahirette kurtuluş vesilesidir. Lakin dünya gözüyle bakıldığında bu imanda hata ve kusurun sadır olması kaçınılmazdır. Nitekim Yahudi ve Nasara da atalarının izinden gitmeyi, kalplerinin tatmin olması için yeterli görmüşlerdir. Lakin onların duyduklarından hareketle yani zan üzere inanması, hatalı ve kusurlu bir bilginin imanıdır. İkincisi kapının ardından adamı görmeden, sesini işitmek suretiyle o adamın evde olduğuna kani olmaktır. Bu iman ise diğerine göre hakikati daha güçlü ve inandırıcı olsa bile yine de yanlış bir bilgi olma ihtimali barındırmaktadır. Üçüncüsü de evin içine girip bizzat adamın orada olduğunu müşahade etmektir. İşte bu imanın en kuvvetli ve istenilen olanıdır.¹⁰⁵

Gazzali'nin tasnifine benzer bir tasnif de Muhammed İkbâl yapmaktadır. O da dini hayatı kendi içerisinde üç mertebeye ayırmaktadır. Bu mertebeleri İkbâl iman, düşünce ve keşf olarak ele almaktadır. Birinci de dini hayat, kişi ve toplumun tereddütsüz kabul ettiği bir biçimde kendini gösterir. İkincisinde önce aklın verilerine dayanır sonra da itimat eder. Bu mertebe aynı zamanda metafizik olguların etkisinin hissedildiği bir dönemdir. Üçüncüde ise metafizik olgular yerini tamamen psikolojiye bırakır.¹⁰⁶

Görüldüğü gibi gerek Gazzali gerekse de İkbâl'in tasnifinde bahsi geçen ikinci mertebede akla yer verilmiş ve doğru bir inançta aklın saf dışı bırakılamayacağına dikkat çekilmiştir. Bu da bize eleştirel akılcılığın savunduğu imanı hatırlatmaktadır. Binaenaleyh bu da tahkiki imana giden yolun şüpheden, akıldan ve araştırmadan geçtiğini göstermektedir. Gazzali'nin üçüncü mertebede ele aldığı imanın, eleştirel akılcılık ve tahkiki imancılığa denk geldiğini söyleyebiliriz. Kısaca tahkiki imanın başlangıç noktası eleştirel akılcılık ise eleştiren akılcılığın son noktası da tahkiki imancılıktır.¹⁰⁷

Gazzali her ne kadar tahkiki imana giden yolu üç aşamada ele alsada ayrıca o, imana götürecek olan inancın da yine üç aşamadan oluştuğunu söylemektedir. Bunlar her şeyin yaratılmak için bir sebebe ihtiyaç duyduğu anlatılan sebeplere aşaması; doğuş ve sezgi ile ulaşılan karineler aşaması; sonuncusu da yapılan ibadet ve duaların anlam kazandığı tecrübe aşamasıdır.¹⁰⁸ Burada görüldüğü gibi Gazzali'nin anlayışına göre sanki ilahi bilgi ile beşeri bilgi bir bütün gibi olup birbirini de destekler mahiyettedir. Yani insan şer'i ve akli ilimleri eksiksiz

¹⁰⁵ Çubukçu, *Gazali ve Şüphencilik*, 35.

¹⁰⁶ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncesinin Yeniden İnşası*, Çev. Rahim Acar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 219.

¹⁰⁷ Yaran, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık", 233.

¹⁰⁸ Çubukçu, *Gazali ve Şüphencilik*, 132.

talim edip fiiliyata d kebilirse Allah, n b vv t ile eskatolojiye ya da ahirete ait hallere de yakın bilgisi ile tereddütsüz iman etmesi kaçınılmazdır.¹⁰⁹

Genel itibarıyla eleştirel akılcılık, tahkiki imancılığın başlangıcı olduğundan teslimiyet ve itaate de açık bir kapı bırakır. Lakin bu teslimiyet ve itaat duygusu ne mecburi ne de olması d    n len bir tutumdur.¹¹⁰ Zira bu durum İslam özelinde ele alınırsa sınırları çizilmiş eleştirel bir akli değ rlendirmeye dayanan tahkiki imanın ön plana çıktığı gözden ka ımayacaktır. Nitekim Maturidi'ye göre delillere dayanan bir din, sağlam bir din demektir.¹¹¹ Yine ona göre d    nmeden yoksun bir bilgi ile Allah'ın varlığına dair hakikatler tam anlamıyla bilinemez ve Allah'ın bilgisi hep eksik kalır.¹¹² Yani iman önce bir bilgiye atfedilip dayandırılır, sonra da o bilgiyi tasdik etmek yolu ile elde edilir.¹¹³

İman, din hakkında doğru d    nmenin şartlarından biri olarak kar ıımıza dikilmektedir. Lakin  u da gözden kaçırılmamalı ki iman, sadece dini öğretileri ne salt akılcı bir tavır ve söylem ile ikrar ve teyit ne de Tanrıya dair önergelerin taassup içinde tasdikidir.     n  inancımız, inanmanın ötesine geçemediği sürece sadece inanç olarak kalır. İ te iman mertebesine ulaşamayan bu d    nceler hep bir fikir, izm ya da  n g r  olarak yerinde saydığından dini değer ve hazdan da yoksundur.¹¹⁴ Ayrıca bilmenin ve inanmanın dışında imanın ortaya çıkmasında irade, duygu ve şüphe faktörleri de etkin ve faal rol oynamaktadırlar.¹¹⁵

Yeri gelmişken  unu da ifade edelim ki inanç ve iman kavramları her ne kadar birbirleri yerine kullanılırsalar da aslında faklı şeylerdir. Burada inanç ile iman arasındaki farklara değinmenin de faydalı olacağı kanaatindeyiz.¹¹⁶

- a- İnanç, bütün izm, yaklaşım, görüş ve felsefi ekolleri içine alırken, iman ise dini ve ilahidir. Yani inanç daha genel, iman ise daha özeldir.
- b- İmanda kesinlik var iken, inanç konusunda böyle bir şey söz konusu değildir.     n  iman konuları belirlenirken delaleti ve subuti kati naslar ile hüküm verilip; zan, tahmin ve ihtimaller ile bu ortaya konan görüşe iman denmez.

¹⁰⁹ Necip Taylan, *Gazali'nin D    nce Sisteminin Temelleri: Bilgi-Mantık-İman* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 176-177.

¹¹⁰ Yaran, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık", 234-235.

¹¹¹  zcan, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, 134.

¹¹² Korlaelçi, "Maturidi'nin D    ncesiyle İlgili Bazı Ayetlerin Tevili", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (Kayseri, 1987): 132.

¹¹³  zcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), 93.

¹¹⁴ İmamog lu v.dėr., *Din Felsefesi Dersleri*, 173-174.

¹¹⁵ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 60-65.

¹¹⁶ Karaca, *Din Psikolojisi*, 115-116; İmamog lu v.dėr., *Din Felsefesi Dersleri*, 174-177.

- c- İman tahkike kapalı; inanç ise açıktır. Yani iman insanın algı ve kavrayış alanının ötesinde yer alan gerek duyu gerekse akıl ile hakkında bilgi edinilmesi zor ve akli aşan durumları da içerir.
- d- İman hem kapsayıcı ve bütün benliği etkileme potansiyeline sahip hem de iman edilen objeye karşı bağıllık duygusu içerirken; inanç ise külli bir yapıya sahip olup, insanı tamamen kuşatabilme gücünden yoksundur.
- e- İman ve inanç arasında yapısal açıdan da fark vardır. İman da inanılan şeye karşı güçlü duygusal ve iradi bir bağlanma var iken, inançta böyle bir haz olmamakla beraber daha çok zihinsel ve bilişsel boyut ağır basmaktadır. İmanın duygusal yönünün güçlü olması ise davranışa geçmesini daha da kolaylaştırmaktadır.

Sonuç olarak akıl - iman ilişkisi kapsamında öne sürülen bu felsefi sistemlerden ne katı akılcılığın ne de fideizmin, dini inanç ve rasyonel düşünce kapsamında arzu edilir olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü her iki anlayışın da diğerini “dışlayıcılık” özelliğine sahip olmasından ötürü eleştiriye açık birçok yönleri vardır. Zira eleştirel akılcılığa bakıldığında ise dini inançları belli kriterler çerçevesinde (akılcı ve eleştirel) ele alıp, ortaya çıkan sonucun ise arzu edilsin ya da edilmesin genele hitap ettiğini bildiren ve bunun da kati bir sonuç olmadığını ve bu neticeyi yine muhataplarının tercihine bırakan felsefi, rasyonel ve İslam açısından da makul ve itidal olan bir anlayış olduğu sonucunun ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

1.4. YAZIR'A GÖRE AKIL - İMAN İLİŞKİSİ

Çalışmamızın bu bölümünde öncelikle düşünürümüze göre akıl, iman ve bu iki kavramla ilişkili olması bakımından irade kavramı ele alınacaktır. Çünkü iradenin hem akıl hem de insanın sorumlu tutulması bakımından din ile yani imanla da ilişkisi vardır.

1.4.1. Akıl

Akıl sözlükte tefekkür, anlama gücü, alıkoyma ve bağlama gibi anlamlara gelmektedir. Bu tanımdan hareketle akıl, maddeden şekillerin mücerret hale getirip kavramları oluşturan ve kavramlar arasında da bağ kurmak suretiyle önerme ortaya koyan, böylece kıyas yapacak kabiliyette olup varlık hakkında gerçeği araştıran ve iyiyi kötünden tefrik etmeye gayret gösteren yetki ve (cevher) tözdür.¹¹⁷

Akıl “sefeh” ve “sefahat”ın da zıddıdır. Sefeh, fikir ve eylem de yetersiz kalmaktır. Bu da akıl noksanlığındandır. Sefeh, aynı zamanda fikir ve eylemde arzu ve hevese uyup zevk ile

¹¹⁷ Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, 26.

hareket etmektir ki burada akla yer yoktur. Bu da ahmaklığı meydana getirir. Yani bir başka deyişle akıl, bilmek ve idrak anlamlarına da gelir. Aklın idraki ise sahibini kötülükten korumasıdır.¹¹⁸

Yazır aklı, kalp ve ruhun mebdesinde zihnin ışığı mahiyetinde manevi bir nur olarak tarif eder.¹¹⁹ Ayrıca Amr bin As'ın “akıl, zanda isabet etmek ve olmuş vasıtasıyla olacağı bilmek”¹²⁰ tarifine de atıfta bulunan Yazır'a göre, vakaların mazide ki seyrinden bihaber olunarak ortaya konan fikri mülahazalar her ne kadar güzelce ifade edilmiş olsa dahi geçmişle arasındaki bağ yok sayılamaz. Şüphesiz her ilim kendi bünyesinde hem akli hem de nakilci yönü bulundurur. Ne akli ilimler nakilden ne de nakli ilimler akıldan soyutlanamaz. Bir toplum yükselmek ve ilerlemek istiyorsa, bunu ne maziye yok sayarak ne de sadece yeni ile iktifa ederek başarabilir. Yükselmenin yolu maziden ders alıp, yeniyi de yetkin bir şekilde kullanarak kıymetlendirip değerlendirebilmektedir. Yani mazinin birikimini, şimdiki zamanla harmanlamaktır. Bu da akıl ile ulaşabilecek bir mefkûredir.¹²¹

Böylece müşahede âleminden, gayb âlemine geçişe sebep olan ya da duyular ile idrak edilemeyen bir manayı açıkça bulan ve sezen algılama aletine akıl denir. Bu geçiş ya da akıl yürütme de üç aşamadan oluşur. Birincisi temsil veya fıkhi kıyastır. Bu özelden özele geçişi ifade eder. İkincisi istikradır (tümevarım). Bu da özelden genele bir geçiştir. Üçüncüsü de istinca ya da kıyastır (tumdengelim). Bu da genelden özele geçişi ifade eder.¹²²

Akıl, Allah ona yol göstermedikçe doğru bilgiye de ulaşamaz. Bütün yaratılmışların ve akılların üstünde bir kuvvetin varlığını ortaya koyan nice delil Allah'ın aklen de idrak edilebileceğinin bir kanıtıdır.¹²³ Lakin Yazır'a göre salt akılcı davranmak, insanı kavramakta güçlük çektiği şeyler karşısında kötümser yapar. Çünkü fail akıl olmak beraberinde sebepleri de araştırmayı gerektirmektedir. Bu da insanı mazinin keşke ve nedenleriyle oyalayıp, istikbale yönelik hakkın tecellisi karşısında ise kör ve taassupkâr yapar. Böyle bir durumsa hakkın manevi ilhamından ve tecrübenin feyzinden mahrum bırakır. Oysa akıl, imkânlarla göre kullanılmalıdır. Ancak o zaman fail akıl, irade ve tercihlerine göre hareket edecek bir eylem sahası bulabilir. Lakin salt akılcı bir tutumda ısrarcı olmayıp bununla birlikte Allah'a da iman

¹¹⁸ İbn Manzur, *Lisanül Arab* (Daru's Sadr, Beyrut, 1955), 11: 458; Yazır, 1: 277.

¹¹⁹ Yazır, 1: 552.

¹²⁰ Paul Janet - Gabriel Seailles, *Tahlili Felsefe Tarihi Metalib ve Mezahib*, Trc. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (İstanbul: Eser Neşriyat Ve Dağıtım, 1978), XXXIII. (Bu eser bundan sonra kaynak olarak “*Metalib*” olarak gösterilecektir.)

¹²¹ Metalib, XXXIII-XXXIV; Yazır, “Giriş”, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, Hzrl., Cüneyt Köksal, Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 30-31. (Bu eser bundan sonra kaynak olarak “*Makaleler*” olarak gösterilecektir.)

¹²² Yazır, 1: 552.

¹²³ Yazır, 5: 98-99.

edilirse işte o zaman insanın hem akli hem de vicdani yönü selamete erer ve bu nefsi olarak da insanı gerçek mutluluk ve kurtuluşa götürür.¹²⁴

Ancak bu şekilde Allah'ın varlığına ve her şeyi kuşatıcı oluşuna akıl ile varılabilir. Akıl da bu sonuca varıncaya kadar iki aşamadan geçer. Öncelikle zamana ve derin bir tefekkür sürecine bağlı bir aşamadan geçer ki buna “fikir” denir. Diğeri de bütün çabaların meyvesini bir anda alacak seviyeye çıkıp ve hemen sonuca ulaştıran “içe doğuş” ya da “hads” aşamasıdır. Hads da kendi içinde iki aşamadır. Birincisi deneye ve gözleme dayanan alışkanlık yetisidir ki buna “akl-ı mesmu” da denir. Teorik ve pratik tedris bu seviyeye gelmek için bir araçtır. Diğeri ise insanın fitratında var olan ve Allah'ın bir lütfu olan yetidir. Buna da “akl-ı matbu”, “akl-ı garizi” ya da “kuvve-i kudsiye” denir. Bu seviyedeki hads insanın çabası sonucu değil, Allah vergisi olarak elde edilir. Bundan dolayı da akl-ı matbu olmaz ise akl-ı mesmu da bir anlam ifade etmez. Akl-ı matbunun en üst derecesine ise “akl-ı evvel” denir. Bu da Allah'ın kalemini ve Hz. Muhammed'in nurunu temsil eder.¹²⁵

Düşünürümüz İbn Sina ve bazı sufilerin akıl hakkında yapmış oldukları mülahazaya atıfta bulunarak aynı düşünceyi desteklediğini ifade etmektedir. O düşünce şudur: Onlara göre insan fitrat açısından Allah'ı bilmeye ve tanımaya meyillidir. Lakin insan bunun bilgisine vakıf değildir. Çünkü o yaratılırken her ne kadar fitratı buna meyilli olsa da zihni boştu yani Allah'ı tanımak için bir çaba sarf etmesi gereklidir. Düşünürümüz buna da “Allah sizi annelerinizin karnından çıkardığı zaman hiçbir şey bilmiyordunuz” (en-Nahl 16/78) ayetini delil olarak getirmektedir. İşte bu safhanın “heyulani akıl” olduğunu söyler. İkinci safhada artık yavaş yavaş ilk bilgiler oluşur ki bu bilgiler daha çok evveliyat ve bedihiyyat ile ilgilidir. İşte insanın bilgi hakkındaki malumatı bu safhada gerçekleşir ki buna da “akıl bil meleke” denir. Üçüncü safhada ise artık her şey ortaya çıkar, bilinmezlikten kurtulur ve bu histen eyleme dökülen safhadadır ki buna da “bil fiil akıl” denir. Yani aklın bu üç derecesi insanın fitraten neye meyilli olduğunu bildirmek için kâfidir. Bu da şunu gösterir ki aşkın varlık olan Allah'ın kudreti, insanın her bir oluşum safhasında tecelli etmek suretiyle onun üzerinde hüküm ve tasarruf hakkına sahip olmaya muktedirdir.¹²⁶

O, aklın mümkünü ispat etmek gibi önemli bir görevi olduğunu düşünür.¹²⁷ Zira akıl, Allah'ı bilmenin aletidir. Ona göre sebep-sonuç ilkesini yani illiyet kanunu idrak eden akıl, aynı zamanda Allah'ın varlığını, ehadiyyetini ve sonsuz rahmetini de keşfetmeye kabiliyetlidir.¹²⁸

¹²⁴ Metalib, XLVIII-XLIX.

¹²⁵ Yazır, 1: 552-553.

¹²⁶ Yazır, 10: 496-497.

¹²⁷ Metalib, XXXVIII.

¹²⁸ Yazır, 1: 552.

Çünkü mahlûkata ait olan bütün bedenlerin maliki Allah olduğundan bu durum vicdanların malikinin de O olduğunu gösterir. Binaenaleyh vicdan kendinde Allah'ı bedihi olarak, varlıkta ise akıl yürütme ile kavrar. Bedihiyyat ve akıl yürütme ile varılan son nokta ise Allah'ın ehadiyyetine delildir. Bu da Allah'ın tefekkür alanında gerek vicdani gerekse nazari olarak mevcudiyetinden kaynaklanmaktadır.¹²⁹

Yazır'a göre insanın elde edebileceği her şeyin yolu illiyet ve nedensellik ilkesine çıkar. Akıl bu ilkeyi kavrayabilirse tabiatta vuku bulan hadiselerden hareketle de Allah'ın varlığını, ehadiyyetini, lütuf ve ikramını zorunlu olarak idrakten kendini alamaz. Buna Hz. İbrahim'in akıl yürütmesini ve böylece Allah'a ulaşılabilirliği örnek vermektedir.¹³⁰ Bu ise Allah inancının hem fitri hem akli hem de fen bilimlerine uygunluğunu gösteren güzide bir meseldir. Aynı zamanda başka varlıklara atfedilen ulûhiyetin ise “saman alevi” mahiyetinde olduğuna da vurgu yapmaktadır. Bundan şunu da çıkarabiliriz ki aşkın bir güce inanma duygusu her insanda mevcuttur. Ayrıca kâinat sadece sıradan bir şekilde yaratılıp başıboş bırakılmamış, bilakis işleyişini irade ve idare eden, onun kurallarını koyan bir hüküm sahibi vardır ki o da Hâkim-i Zülcelâl'dir.¹³¹

Düşünürümüze göre aynı zamanda aklın da birbirinden farklı dereceleri vardır. Bu farklılık da onun nakıs bir yönü olduğunu göstermektedir. Zira özü itibariyle akıl için “hak yol”dan başka bir yol yoktur. Nitekim insanın illiyet kanunu çerçevesinde hakikati görüp anlamasına fırsat tanıyan da aklı evvel yani ilk aklın idrak ve sezgi kabiliyetidir. Ancak insan bu şekilde ezeli ve ebedi varlığın, yüce olan zatın mükemmelliğini mülâhaza edebilir.¹³²

1.4.1.1. Akıl - Vahiy İlişkisi

Akıl ve iman kavramlarının mahiyetini belirlemeye çalıştığımız kavramsal çerçeve bölümünde akıl ve iman ilişkisinin aslında bir bilgi problemi olduğu sonucuna ulaşmıştık. Düşünürümüz de vahyi ele alırken onu bir bilgi kaynağı olarak değerlendirmiştir.¹³³ Biz de Yazır'ın bu düşüncesinden hareketle akıl - vahiy ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız.

Vahiy, Allah'ın kulları ile en özel irtibat kurma yollarından biridir.¹³⁴ Allah'ın varlığını tam anlamıyla idrak ise kul açısından mümkün değildir. Çünkü bu O'nun gibi olmayı gerektirecektir ki bu da imkânsızdır. Allah, kulları ile irtibatını ise onların arasından bizzat

¹²⁹ Metalib, XXV-XXVI.

¹³⁰ En'am Suresi, 75-79.

¹³¹ Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi* (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 98-99.

¹³² Yazır, 1: 553.

¹³³ Yazır, 1: 145, 279, 291-292.

¹³⁴ Yazır, 1: 307.

Rabbani bir kuvvet olarak kendisinin seçtiği insanlar aracılığı ile sağlar ki bunlar da peygamberlik payesi verilmiş seçkin ve mümtaz kişilerdir.¹³⁵ Vahiy konusu aynı zamanda Allah'ın emirlerinin bir bütün olarak toplanıp, insanlara va'z edilen ana çerçevenin sınırlarını ve kapsamını da belirlemektedir. Allah'ın emir ve nehiyelerinin top yekûn bir çatı altında toplandığı ilahi yasa “din”dir. Burada düşünürümüzün din tanımına da yer vermeyi uygun gördük. Çünkü vahiy, dinin temelini oluştururken; din de vahyin vücut bulup ilahi emrin ve yasaların bütününe ihtiva eden kuşatıcı ve kapsayıcı ilahi fermanın genel adıdır.

Din, akıl sahibi varlıkları isabetli tercihleri sonucu bizzat iyi ve doğru olana götüren ilahi bir yasadır. Bu tanımda şu hususlar göze çarpmaktadır: Bizzat iyi olana sadece hak din ulaştırılabilir. Batıl dinlerde ise iyiye ve doğru olana ulaştırma düşüncesi zannın ötesine geçemez. Bunlar olsa olsa gelip geçici bir iyiliğe ulaştırır ki bu da çıkarları doğrultusunda yalan söylemenin dahi şahsı için iyi olacağını telkin eder. Yani böyle bir davranış gerçek hakikatin, rehber olarak benimsenmediğini gösterir.¹³⁶

Bu tanımdan hareketle dinin yeri, şartı ve yararını da şu şekilde ifade edebiliriz. Hak dinin yeri ve muhatap kitlesi, akıl sahipleridir. Bundan dolayı da insan dışındaki diğer mahlûkat ve insanlar arasında akli güçten yoksun olanlar (sorumluluğu olmayanlar) bunun dışındadır. Zira akli olmayanın tercih etme yetkisi velisi tarafından belirleneceğinden dolayı buna da “ikrah” denir.¹³⁷

Dinin şartı ise akıl ve onun gereği olan seçme hakkıdır. Bunlar aynı zamanda dindarlık duygusunun da esasıdır. Nitekim akıldan yoksun olanın dinin hükümlerine muhatap kılınamayacağı gibi seçme hakkı ve yetkisi de bulunmayacağından dolayı dini açıdan yönlendirmenin tesiri ve dindarlık duygusunun oluşumunu beklemekte imkânsızdır. Dini tanıyıp bilmek kadar itaatte elzemdir. Çünkü salt akıl ve kuru bilgi ile tam anlamıyla dindar olunmaz. Binaenaleyh hür irade ve akıl ile benimseyip inandığı şeyi bilgi temeline oturtmak, (dinin bütün ahkâmı için olmayabilir) dindarlığın gereği ve direğidir.¹³⁸

Dinin yararı da iyi olan fiillerdir ki bunlara amel denir. Amel ise insanı aynı zamanda ilahi nimetlere ulaştırır. Bu da kişinin şahsi çıkar ve menfaat duygusu doğrultusunda yaptıklarını değil, bilakis hak ölçütü olup bizzat işin özünde iyi olan fiilleri kapsamaktadır. Binaenaleyh samimi bir dindarlık duygusu ise iyi olduğu için Allah'ın emrine uymak (ipine sarılmak) ile değil, ancak Allah'ın emri iyi ve doğru olduğu için ona tabi olunması gerektiği

¹³⁵ Yavuz, “Nübüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2007), 33: 281; Yazır, 2: 134; Makaleler, “Ulum-i İslamiye Âleme Bir Nazar”, 56.

¹³⁶ Yazır, 1: 141.

¹³⁷ Yazır, 1: 142.

¹³⁸ Yazır, 1: 142.

bilinciyle elde edilir. Çünkü iyiliği gerçekten iyi olduğu için yapmak demek, O’nu bizzat Allah adına yani O’nun rızası için yapmak demektir.¹³⁹ Ayrıca o, iyiliği bir öğüt olarak başkalarına nasihat edip de bundan gafil olan kişiyi yani kendi dediği ile amel etmeyenleri söz ve fiilde çeliştiklerinden dolayı ahmaklık ve budalalık ile itham etmektedir.¹⁴⁰

Dindar insan sadece bilen, eyleme döken ve sanatkâr olan değil, bilakis insan-ı kâmil olmaktır. Bu yönüyle o ilme konu, sanatkâra model olur ki bu da Allah’ın koymuş olduğu nizamın tecellisidir. Yani salt akla ya da salt duygulara dayanan bir din, insanoğlunun tabiatına uymayacağından, onun fitri oluşundan da bahsedemeyiz. Eğer bunu böyle kabul eder isek o zaman bu din insanları Allah’a ulaştırmaz ve hatta Allah’ı insanlara indirgemeye kadar gider ki bu da insanların vahdet duygusunu köreltir ve tefrikaya düşmelerine sebep olur. Bu durum ise insanı şirke götürür.¹⁴¹ Bundan dolayı da dinin, Allah tarafından konulup emredilmesi onun hakiki manada ayırt edici bir özelliğidir. Biraz önce değindiğimiz gibi şahsi menfaat ve çıkar ilişkisi içerisinde yapılan iyilikte hak ölçütü olamayacağı gibi bu durum ihtiras, enaniyet ve kin duygusu da besleyebilir. Bu da samimiyetin ve iyiliğin saf özünü kirletebilir ve insanın iyilik duygusunun körelmesine yol açabilir. Kısaca Allah tarafından konulmuş ve va’z edilmiş bir emri ancak akıl ve kalp anlayabilir. Çünkü akıl deney, tecrübe ve somut delillere dayanırken; kalp ise manevi sezgi ve ilhama dayanır. İşte Allah’ın koymuş olduğu bu zorunlu ve mutlak ilime ise “vahiy” denir.¹⁴² O halde akıl / aklı kullanmak kulluğa; din de hakkı ve hayrı kendinde toplayan Allah’a götürür.¹⁴³

Vahiy lügatte hızlı bir şekilde ve gizlice söylemek, yazı yazmak, işaret etmek, elçi göndermek, ilham etmek anlamlarına gelmektedir.¹⁴⁴ Terim olarak ise vahiy, Allah’ın bir emri (iş), bir hükmü veya bilgiyi peygamberine gizli olarak bildirmesi ve duyurması demektir.¹⁴⁵ Yani bu da en temel anlamı ile “gizlilik içinde bir haber iletmeyi” ifade etmektedir. Bu hal ise Hristiyan teolojisinde olduğu gibi Tanrının kendini açığa çıkarması ve insanlara indirgemesi

¹³⁹ Yazır, 1: 142-143; Makaleler, “Hazret-i Muhammed Aleyhisselamın Dini İslam”, 222.

¹⁴⁰ Yazır, 1: 365.

¹⁴¹ Metalib, XLIV; Yazır, *İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş*, Sad. Recep Kılıç (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 49.

¹⁴² Yazır, 1: 143-144.

¹⁴³ Metalib, XLV.

¹⁴⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Tefsir Tarihi* (Ankara: DİB Yayınları, Birinci Bölüm, 1955), 17; Yavuz, “Vahiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 443.

¹⁴⁵ Yusuf Ziyaeddin Ersal, *Vahiy ve Risalet* (Ankara: Doğu Matbaası, 1960), 104-105; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali* (İstanbul: Lügat İlaveli, Bilmen Basım Ve Yayın Evi, 1986), 37.

değil;¹⁴⁶ mesajın insanlara ulaştırılmasını amaçlamaktır.¹⁴⁷ Nitekim Müslümanlar nezdinde Tanrının insan bedeninde somutlaşması fikri yer almaz.¹⁴⁸

Binaenaleyh gerek ortaya çıkarma gerekse de bir şeyi aktarma manasında olsun iki durumda da vahiy, bir deneyim ve tecrübe işidir. Vahiy tecrübesi bir şahsın kendinden başka bir varlık ile bilinçli ve aklı başında belirli bir merhaleye kadar malumat almayı ve görüşmeyi ya da iletişime geçmesini ifade eder. Vahiy her ne kadar bir tecrübeden ve deneyimden ibaret olsa da bu asla her tecrübenin de bir vahiy olabileceği anlamını taşımaz. O halde vahiy ancak muhatabı tarafından tecrübe edilebilen, aklı başında ve bu konuda malumat sahibi olmaya izin verilmiş seçkin kişilerin alabileceği bir bilgidir. İşte bu seçkin ve mümtaz kişiler de sadece nübüvvet makamının temsilcisi olan peygamberlerdir.¹⁴⁹

Yazır'a göre vahiy en önemli bilgi vasıtalarından biridir. Çünkü nakil yolu ile elde edilen bilgi her ne kadar akla aykırı gibi algılsa da sonunda akıl bunu kabul görmektedir. Nitekim nakil yolu ile ulaşılan bilgilerin doğruluk değerinin ispatı için asırlar dahi geçebilir. Lakin yine de insan aklı ve iradesi ile Allah'ı bulabilir.¹⁵⁰ Fakat tam anlamıyla imana ait mevzuları sadece vahyin bildirmesi ile bilmemiz de mümkündür.¹⁵¹ O vahye ait bilginin, insanın içine doğan ve aklına gelen olağan ve olağanüstü düşüncelerden farklı olarak onun ilahi bir hükme ait olup ve ilahi zorunluluk bildirimleri olduğunu söyler.¹⁵² Bundan dolayı da aklı aşan konular vahyin verilerine bırakılmalı ve bu bağlamda değerlendirilmelidir. Vahiy bütün his ve duyulara nüfuz ederek ve irade kuvvetini de anlık devre dışı bırakarak ve hiçbir çaba ve gayret sarf etmeye gerek kalmadan tam bir zorunlu öğretme ile ilahi kitabı ulaştıran ve Allah tarafından inzal olunan akli delillerce de ilahi oluşu anlaşılmış bir hitaptır. Çünkü vahyin vicdani yönü olduğu kadar akılda da delili bulunmaktadır.¹⁵³ Binaenaleyh akıl her ne kadar araştırmaya ve tefekküre dayalı olsa da gitmediği yerde vahye başvurulmalıdır. Bu da vahyin bilgisinden yoksun bir aklın tam anlamıyla güvenilir olamayacağını göstermektedir.

İnsan aklı tam anlamıyla hakikati kavrayamadığı gibi dini de kavrayamamıştır. Lakin insan, aklı ile her ne kadar hakikati tam manasıyla anlayıp kavrayamasa da ilahi kudretin de muhale bel bağlamayacağını bilir. Bundan dolayı da akıl hem gerçek manada hakikati

¹⁴⁶ Şaban Ali Düzgün, "Vahiy ve Kur'an", 'Kelam' içinde Ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 360.

¹⁴⁷ Bakara Suresi, 79; Yunus Suresi, 2.

¹⁴⁸ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, Çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, İki Cilt Bir Arada, 2013), 81.

¹⁴⁹ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019), 30, 43.

¹⁵⁰ En'am Suresi, 74-82.

¹⁵¹ Yavuz, "Elmalı Muhammed Hamdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 60.

¹⁵² Yazır, 1: 441.

¹⁵³ Yazır, 1: 145.

bilemeyip hem de ilahi hakikate erme düşüncesinde kendini tek yetkili mercii görürse haddini aşmış olur. Ama bu durum onun, gerçek ile hayalin sınırlarını ayırt edemeyeceğini de göstermez. Nasıl ki akıl hakikat konusunda bir çelişkiye ve ikileme düşmüyorsa, dini bilgi konusunda da çelişkiye düşmez. Eğer bir çelişki varsa bu da bilginin batıl ve yanlış olmasından dolayı reddini gerektirdiğindendir. Bunun karşısında ise akıl, güç ve kudretini ispatlamış olur. O halde aklın deney ve tecrübe alanından elde ettiği malumat noktasında değeri ne ise dini tecrübeye ki değeri de odur. Aklen imkânsız olanın tecrübe ile sabit olması ise imkânsızdır. Lakin dini keşifler (tecrübe) aklen imkânsız olanın dışındadır. Çünkü aklın idrak etmesi ve ermesi konusunda yaşadığı kusur ya da çelişki imkân sahasındadır.¹⁵⁴

Akıl, tüm ilimlerin kemal noktasına varamayacağını ve bunun hakikatini tam anlamıyla idrak edemeyeceğini kabul eder. Lakin bir ve tek yaratıcı olan Allah'ın varlığını tam anlamıyla idrakten yoksun olsa da fıtratı gereği bunu da benimser. Fakat teslis inancı aklın kusurunu değil, onu idrak edemeyen zihinlerin kusurunu gösterir. Bir olan olup sonra da kullarının günahına kefarete olarak yeryüzüne inip, insan şekline girmesi ve kendini onlar için kurban etmesini anlamak ve üstelik bir de buna inanmak ve bu inancın da hak yol olduğunu iddia edip kabullenmek ise aklen imkânsızdır. Nitekim bu durum Sofistlere göre de çelişki arz etmektedir.¹⁵⁵ Zira John Locke da teslis inancının akliliğini ortaya koymaya çalışmış ama bunu başaramamıştır.¹⁵⁶ İlerleyen bölümde inanç açısından aklın, teslis hakkında vardığı noktayı ele alacağız.

O, dinin akla uygunluğundan bahsedip de his ve vicdan ile uyumunun göz ardı edilmesinin doğru olmadığını düşünür. Her ne kadar akıl, ilmi bir inancı ihata etse de eğer bu durum hissi alel kablel vuku ile uyuşmuyorsa tıpkı cahiller arasında kalmış âlim gibi yetkisiz ve hükümsüzdür. Bununla birlikte insan da iradesini kullanabilirse işte o zaman aklını tam manasıyla kullanmış sayılır. Zira akla ya da sadece vicdana (hislere) hapsettirilen bir din, insanın fıtratına da aykırıdır. Böyle bir din ise insanı Allah'a ulaştırmaktan ziyade daha çok Allah'ı insanlara indirgemek ve hapsetmek olacaktır.¹⁵⁷

Ona göre aklın, haber aldığı iki tane kaynağı vardır. Birincisi kıyasa tabi olmayan ve önceden de bir benzeri meydana gelmeyen bilgilerdir. Yani bu bilgi aniden ortaya çıkar ve bir daha tekrar etmez. Aynı zamanda akla ilk haber bu yolla gelir. İkincisi de önceden bir benzeri meydana gelen bilgidir ki bunlar “kıyasî” ve “fennî” diye isimlendirilir. Böylece malumdan,

¹⁵⁴ Metalib, XLII - XLIII.

¹⁵⁵ Metalib, XLIII.

¹⁵⁶ Tahsin Ölmez, “John Locke ve Hristiyan İnancının Aklılığı”, *Beytü'l Hikme Felsefe Dergisi*, 6/1 (Haziran 2016): 263.

¹⁵⁷ Metalib, XLIII – XLIV.

malum olmayana ulaşılmaya çalışılır ve bilinir hale getirilir, ihtiyaç duyulan bilgilere de vakıf olunur. Her ne kadar akıl ile bilinen şeyler ikinci anlama isnat edilse de birinci anlam yok sayıldığında, ikincisi de hafz edilmiş olur. Çünkü temel olması bakımından birinci anlam daha kıymetlidir.¹⁵⁸

Bundan dolayı da o, öncelikle naklin karşısında aklın yerini belirlemeye çalışmaktadır. Çünkü naklin anlaşılması için akla ihtiyaç vardır. Böylece akıl devre dışı bırakıldığında naklin de amacına ulaşamayacağını düşünür. Ayrıca aklın, nakil karşısında üretici değil; alıcı ve kabul edici bir fonksiyona sahip olduğunun da altını çizmektedir. Nakil ise aklın kavramakta aciz ve yetersiz olduğu şeylerin bilgisinin ona akışını sağlar. Ona göre akıl, bilgiyi sadece kabul edebilir lakin onu üretemez. Nitekim nakle dayanan bilgiler bu kapsamdadır. Yani ilmin konusu, müşahade alanındaki olayların haberi olup, soyut düşünce alanı değildir. Nakle dayanan bilgiler de müşahade alanının haberlerine dayanır. Zira onları nesiller boyu süre gelen aktarım ile bilebiliriz.¹⁵⁹

Ayrıca o, aklın bir yerde inkâr etme hakkının olabileceğini düşünür. Bu da içerisinde tezatlık barındıran yani ne varlığı ne yokluğu belli olmayan veya aynı anda hem var hem yok olan şeyler hakkındadır. Bu tezatlığı Allah için düşünmek muhaldir. Çünkü O'nun dengi olmadığından, öz itibarıyla bir tezatlığın varlığı da aklen söz konusu değildir. Nitekim bazı olaylar da vardır ki mümkün olmasına rağmen hiç görülmemiştir. Misal kanatlı bir insanın varlığını düşünün. Bu durum aklen mümkün olup lakin böyle bir şey daha önceden hiç görülmemiş değildir. Bunun gibi durumlar her ne kadar mümkünat sahasında olsa da ya görülmemiş ya da ender rastlanılmış bir şeydir. Bazı olaylar da vardır ki mümkün olmasının yanında hem de alışılmıştır. İşte bu durum hakikate götüren gerçek bir yoldur ki tecrübe ile de sabittir. Lakin yine de alışılmış ve tecrübe ile sabit olan şeyler, bizim tecrübe etmediğimiz ve olmayan ya da olmadığını düşündüğümüz şeylerin de bir çırpıda inkâr edilebileceğini söylemek de bir o kadar güçtür.¹⁶⁰ Zira bizim olaylara yaklaşmadaki mantığımıza göre aklen mümkün olmayan şeyler, yaşadığımız dünyada vuku bulmuş değildir.

O halde akıl, nakil karşısında kendi sıhhat derecesini belirledikten sonra şunu da göz ardı etmemelidir: Nakil yolu ile edinilen şey olağan mı yoksa olağan üstü mü? Eğer edinilen şey olağan ise o zaman aklın görevi onun mümkün olup olamayacağını araştırmak ve onun geçerliliğine hüküm vermektir. Yok, eğer edinilen şey olağan üstü ise o zaman da akıl bunu kavrayamayacağından dolayı kıyasa başvurur ve böyle bir şeyin ne kadar mümkün

¹⁵⁸ Yazır, 4: 255-256.

¹⁵⁹ Yazır, 4: 255-257.

¹⁶⁰ Yazır, 4: 256.

olabileceğini araştırır ve sonunda ise kriterlerine uyuyorsa onu yine inkâr etmeden önce makul bir şekilde karşılar ve böyle şeylerin de olabileceği kanısına varmış olur. O halde vahiy, insanı içine düştüğü akıl çıkmazından kurtarır ve tecrübenin dışındaki şeylerin de varlığına ışık tutar. Bundan dolayı da o, olağanüstü şeylerin yok sayılması eğiliminin aklın tam manasıyla kullanılmadığından kaynaklandığını düşünmekte ve böylece Sofizme yaklaşan düşünceleri de eleştirmektedir. Çünkü kâinatta vuku bulan olaylar bir neden ve sonuca bağlıdır. Bunu inkâr etmek ise hem eser ile müessir arasındaki ilişkiyi yok saymak hem de illiyet kanunu ile çelişmektedir.¹⁶¹

Binaenaleyh akıl ve vahiy arasında bir tenakuzun varlığından söz edemeyiz. Bu konuda o şunu vurgulamaktadır: Nasıl ki her ilmin akılcı yönü varsa aynı zamanda nakilci yönü de göz ardı edilmemelidir. Akli ilimler, naklin verilerinden soyutlanamayacağı gibi; naklî ilimlerde de aklın bir payının olmadığını iddia etmek beyhude bir çabadır. Eğer sadece naklin verilerinin yeterliliği düşünülür de bir adım ötesi için bir çaba sarf edilmez ise bu da bizi Skolastik düşüncenin dar kalıplarına hapsedmek demek olur ki o zaman da taklitten öteye gidemeyiz; lakin akılcılığa takılıp da tek ölçü ve mihenk noktası olarak akli benimsemek ise duyarsız ve çocuksu bir tavır olup bu da bize yeni şeyler katmayacağı gibi bizi ihya da etmeyecektir.¹⁶² Asıl din ise hem akla hem vicdana yer veren ve böylece de Allah'a ulaştıran bir yoldur.¹⁶³ O halde şu şekilde ifade edebiliriz ki akıl - vahiy ilişkisinde ikisi de birbirinden soyutlanamaz. Vahiy, akla yol gösterip ona rehberlik eder; akıl ise bu rehber ışığında varacağı hedefe doğru yol alır.

Bu noktada Allah tarafından (vahiy) ortaya konan ile insan aklıyla keşfedilen arasında ki fark da o şeyin ortaya çıkışında insan iradesinin etkisinin olup olmamasıdır. Yani insan için bir şeyi kabul etmenin ön şartları arasında her zaman mümkinat sahasında karşılığını görmek gelmez. Çünkü Allah'ın emri (işi), insanın kavram sahasında hemen vuku bulmayabilir. Allah emrini ancak kesin ve şüphe edilmeyen bir delil olan vahiy ile ortaya koyar sonra da gerek deney ve tecrübe ile gerekse akli delil ve kalbi sezîş ile bu emirlere (bilgilere) bir dayanak noktası bulunur ve kabul görülür. Çünkü vahyin vicdanda bir değeri olduğu kadar akılda da delili vardır. Lakin vahiy, bütün duygu ve anlam alanına hükmettiği için aklın ermediği yerde de onu irade ve tercih yetkisi ile yönlendirir.¹⁶⁴

Ayrıca vahiy, öğüt ve yol gösterici olması sebebiyle de akli yok saymamaktadır. Bunun içinde irşad vazifesi gördüğünden dolayı akla bu yolda öncülük eder ve ona gaybi haberler

¹⁶¹ Yazır, 4: 256-259.

¹⁶² Metalib, XXXIII - XXXIV; Makaleler, "Giriş", 30-31.

¹⁶³ Metalib, XLIV.

¹⁶⁴ Yazır, 1: 144-145.

hakkında da bilgi verir.¹⁶⁵ Binaenaleyh vahiy, aklın ve iradenin üstünde olsa da insanın fitratından dolayı onun yetenek ve kabiliyetinin dışında da değildir. Vahyin verilerini alan akıl, onları eğer kendi delilleri ile tetkik etmeye ve buna bağlı kalmaya çalışırsa bunda pek başarılı olamayabilir. Nitekim bireysel deney ve tecrübe, vahyi anlamada yetersizdir. Aklın ise sadece temel ilkeleri yani Allah'ın varlığını idrak etmesi mümkün olabilir. O halde aklın ve vahyin kendilerine has bir önemi ve yöntemi vardır.¹⁶⁶

Binaenaleyh mazi ve istikbal arasında en önemli bilgi kaynağı nakildir. Duyular ise sadece “hali” tanımada yardımcı olur. Nakilde bazen genel tecrübeye aykırı bilgiler olsa bile (imkânsızlığa götürmedikçe) aklın bunları tasdik etmekten başka çaresi yoktur. Zira naklen sabit olan bilgilerin doğruluğunu bilmek asırların geçmesine bağlı olabilir. Akıl Allah'ın varlığını ve birliğini bilse de iman ve diğer hususlara dair yükümlülükler nakille yani vahiy ile bilenebilir.¹⁶⁷

Sonuç olarak akıl her şeyi tek başına çözümleme ve anlamlandırma yetisine sahip değildir. Şüphesiz anlamlandığı şeyler kadar idrak edemedikleri de vardır.¹⁶⁸ Bundan dolayı da Yazır salt akıl ile bilinemeyecek iki şeyin olduğunu düşünmektedir:¹⁶⁹

- a- Allah'ın zatı yani kendisi hakkındaki gerçektir. İnsan aklı, Allah'ın zatını tam anlamıyla idrak etmekten yoksundur.
- b- Allah'ın nispet edilmesi hususunda bazı şeyleri ona yakıştırmak ya da yakıştırmamaktır. Bunun gerekliliği ya da sakınılması ve yasaklanması durumuna neden izin verilip veya men edilişinin hikmetini kavramak ve idrak etmek için akıl kâfi olmayabilir.

İslam, insana akli bir süs aleti olarak vermemiştir. Akli, ayırt edici ve araştırmacı bir kabiliyet aleti olarak bahşetmiş ve insana da aklını kullanması noktasında durağan değil dinamik olmasını öğütleyip hem de bu konuda onu teşvik etmiştir.¹⁷⁰ O halde akıl sarıh ve net hükümler karşısında bile fail ve mucit olmayıp sadece Allah'ı idrak edecek olan bir araç ve alettir.¹⁷¹ Buna göre insanın hem akli hem de vicdani yönü vardır. İnsan her iki yönü ile beraber Allah'a ulaşma gayreti göstermelidir. Eğer sadece akli yönünü ön plana çıkarırsa, görme zevkinden gafil ve akla gizli olan hissi tecrübelerden mahrum kalır. Yok, eğer hissi yönünü ön plana çıkarırsa bu kez de elem ve lezzetlerin varlığından gafil olur.¹⁷²

¹⁶⁵ Makaleler, “Hazret-i Muhammed Aleyhisselam'ın Dini İslam”, 234.

¹⁶⁶ Yazır, 1: 146.

¹⁶⁷ Yavuz, “Elmalı Muhammed Hamdi”, 11: 60.

¹⁶⁸ Yazır, 10: 419.

¹⁶⁹ Yazır, 1: 567.

¹⁷⁰ Nisa Suresi, 82; Meryem Suresi, 67; Yasin Suresi, 62

¹⁷¹ Yazır, 1: 145; Yazır, 5: 96.

¹⁷² Metalib, XLVII - XLVIII.

Böylece akıl, anlamak ve kavramakta güçlük çektiği mevzular hakkında duracağı yeri bilmelidir. Misal olarak Allah'ın zatı ve sıfatları ile ilgili gerçeği sadece kendi bilir. İnsan bunu akli ile anlayamaz ama vahyin ışığında onu idrak edebilir.¹⁷³ Bilhassa metafizik ve eskatoloji ile ilgili hususlar da böyledir. Yani aklın, vahyin ışığını takip ederek onun rehberliğini kabul etmekten başka bir çıkar yolu yoktur.¹⁷⁴

Özetle gerek Allah'ın varlığı meselesinde gerekse inanç esasları içinde aklın reddedebileceği tek bir bahis dahi yoktur. Nitekim nas ile desteklenen bir bahsin kişiye ulaşamadığından ötürü insanın mevcut bilgisi ile onu 'o anda' bilememesi, o hakikatin yokluğunu göstermez. Aklın bir şeyin varlığını kabul etmesi için onu tasdik etmesi yani doğrulaması gerekmektedir. Bu da şunu ortaya çıkarır ki aklın doğrulamadığı bir bahis ise tasdik edilmiş sayılmaz. İşte bu vb. bir anlayış da bizi İslam'ın temel ilkeleri hakkında malumat edinebilme konusunda kısır döngüye götüreceğinden dolayı, her şeyi akla dayandırmak ve aklın bilgisini mutlak kabul etmek bazen yanıltıcı olabilir. Bundan dolayı bilgi konusunda vahye de yer verebilmek için şu husus gözden kaçırılmamalıdır: Akıl ile çelişen tek bir bahis olmadığı gibi, akıl ile izah edilemeyecek bahisler de yok değildir.¹⁷⁵ Yani dinde akli aşan çok şey olsa bile bunların akla aykırı olduğu söylenemez.

1.4.2. İrade

İrade, Arapça kökenli bir kelime olup sözlükte “istemek, dilemek” ; terim olarak da “nefsin yapılması gerektiğine hükmettiği bir işi, bir amacı gerçekleştirmeyi istemesi, ona yönelmesi” veya “canlıyı, kendisinden değişik mahiyetteki fiillerin doğmasını sağlayacak bir duruma getiren nitelik” yahut “bir fayda elde etme inancının ardından doğan eğilim” gibi değişik şekillerde tanımlanmıştır.¹⁷⁶

Ayrıca irade “bir şeyi faaliyetimiz vasıtasıyla gerçek olarak elde etme tasavvuruna bağlı talep ve isteğin şuurlu bir fiili”¹⁷⁷; “bilerek hesaplayarak kendi kendimizi kontrol ederek önce karar vermek ve sonra yapmak ve yapmamak”¹⁷⁸ veya daha çok eylemlerimizi, arzu ve amaçlarımız doğrultusunda kontrol altında tutan ve zorlamaya mahal vermeden eyleme gücü ya da eylemin başlamasına sebep olan yeti ¹⁷⁹ olarak da tanımlanmıştır.

¹⁷³ Makaleler, “Hazret-i Muhammed Aleyhisselam'ın Dini İslam”, 234.

¹⁷⁴ Yazır, 1: 144-145; 4: 255.

¹⁷⁵ Osman Karadeniz, “Akıl - Vahiy İlişkisi”, *Diyanet İlmi Dergisi* 33/4 (Ekim-Kasım-Aralık, 1997): 43-44.

¹⁷⁶ Mustafa Çağrıcı - Hayati Hökelekli, “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 384.

¹⁷⁷ Mahmud Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzali* (İstanbul: Han Neşriyat, 1983), 48-49.

¹⁷⁸ Ziya Dalat, *Çocuk ve Genç Ruh* (Ankara: Gazi Terbiye Enstitüsü Yayınevi, 1956), 319.

¹⁷⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 183.

Görüldüğü gibi iradenin birçok tanımı yapılmıştır. İnsan iradesinin hareket özellikleri ve iradeyi etkileyen faktörler gibi mevzulara konumuzun sınırlılığı açısından girmeyeceğiz.¹⁸⁰

Bizi irade konusunda asıl ilgilendiren husus onun Allah'a ve insana bakan yönünü ele almaktır. Nitekim Allah insanı akıl sahibi olarak yaratmış ve bunun karşılığında da hem maddi hem de manevi yönden bir takım yaptırımlara onu tabi kılmıştır. Bu yaptırımların genel çerçevesi de inanma duygusu ya da din üzerinden belirlenmiştir. Biz burada konuyu ilahi emre muhatap olması bakımından tüm insanları göz önünde bulundurarak değerlendireceğimiz için bu yaptırım kanunu ya da ilahi emre tabi olmayı “iman” ile açıklamamızda ise bir mahzur görmemekteyiz.

İrade her ne kadar terim anlamıyla “tercih etme ve meyletme”yi ifade etse de bu daha çok “azmetme” anlamını ön plana çıkardığı için yapılan tercihte “sebat etmek, onda kararlılık ve azimet gösterme”yi de ifade etmektedir. Türkçede ‘iradeli insan’ denilince ‘tercihinde sebat eden, azimli kişi’ kastedilmektedir. Bu yönüyle irade felsefenin tanımına biraz benzemektedir. Çünkü felsefe iradeyi, eylemle ilgili kesin kararlılık göstermek, eylemi düşünceye uygun olarak gerçekleştirebilme, insana eylemlerine tümüyle egemen olma, onları kontrol etme gücü veren zihnin veya ruhun yetisi olarak tanımlamaktadır.¹⁸¹ Bu bakımdan irade felsefi açıdan daha çok eylemi yaptığı tercihe uygun gerçekleştirme, bu hususta azimet ve sebat göstermesi anlamını ifade etmektedir. O halde irade tercih ve meyilden daha ziyade bilinçli bir aksiyondur. Bu da Kur'an'da “azm” ifadesi ile karşılanmaktadır. Kur'an'ın da işaret ettiği ve bizim de üzerinde durduğumuz ise iradenin eyleme yönelmiş hali olan “azm / talep” yönüdür.¹⁸²

İradenin akıllı ve fitri bir inanma duygusuna sahip olan insan için önemi şuradadır: İnsan yapmış olduğu eylemlerini salt akıl yönlendirmesi ile mi yoksa “inandım deyip” teslim olma güdüsüyle mi yapıyor? Ya da insan yapmak istemese bile ilahi iradenin baskısı altında kaldığı için eylemlerini zorla mı yapıyor?

Akıl - iman ilişkisi çerçevesinde irade kavramının önemi burada ortaya çıkmaktadır. Nitekim insanın aklını kullanması, inanıp - inanmaması ya da eylemlerinde hareket alanının sınırlarının belirlenmesi konularının hepsi irade üzerinde düğümlenmektedir.

İrade konusunu da külli (ilahi) ve cüzi (insan) irade etrafında değerlendireceğiz. Tabi bu değerlendirmeleri yaparken kelimat âlimlerinin kullanımlarını da dikkate alacağız. Çünkü onlar arasında iradeyi yok sayan hiç kimse neredeyse yok gibidir. Sadece kimisi tek yetkin ve

¹⁸⁰ Geniş bilgi için bkz: Yaşar Fersahoğlu, *Kur'an'da Zihin Eğitimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015), 155-166.

¹⁸¹ Abdülbaki Güçlü v.dğr., *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 772.

¹⁸² Hayati Aydın, “Kur'an'da İrade - Azm ve Tevekkül”, *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/22 (2008): 61-62.

mutlak irade sahibi olarak yalnızca Allah'ı kabul ederken; kimisi de insana iradeden bir pay vermiştir.

1.4.2.1. Külli İrade

Allah'ın iradesi her şeyin üstünde olup, olan ve olacak olanlara da sebep teşkil ettiğinden dolayı O, varlığı kendinden olan Kadir-i Mutlak Vacibu'l Vücut'dur. İşte böyle bir ulu zatı, tekvin ve irade sıfatları üzerinden tanımaya çalışmanın daha yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Kelamcılara göre Allah'ın iradesi ikiye ayrılır. Bunlar tekvini (yaratma) ve teklifi (Allah kulun fiil yapmasını ister ve buna izin verir ama rızası olmaz) iradedir. Bu açıdan tekvini irade sadece Allah'ın zatı ile ilgili iken; teklifi irade ise kulun eylemlerini de kapsamaktadır. Bu da Allah'ın insanlara seçme ve tercih hakkı verdiğini ve onlar üzerinde herhangi bir cebrin olmadığını göstermektedir.¹⁸³ O halde bu görüş farklılığı daha çok iradenin Allah'a izafesi bakımından olup, onun kâdim veya hâdis olup olmadığı ile ilgilidir.

Cebriye bu konuda “insanların kendilerine has bir iradeye sahip olmadığını, zihnî ve amelî bütün fiillerinin ilâhî gücün zorlayıcı tesiriyle” meydana geldiği fikrini savunur.¹⁸⁴ Yani onlara göre insanın iradesinin bir önemi yoktur. Her şey Allah tarafından organize edilmiştir. İnsan adeta robot gibidir. Her şey zorlayıcı bir gücün hâkimiyeti ile vuku bulduğundan o, eylemlerinde de hür değildir.

Mutezile'ye göre ise Allah mürid olup, O muhdes bir irade ile diler. O kadim bir irade ile dilemez. Yani bu anlayışa göre insanın iradesi üzerinde Allah'ın bir baskısı ve zorlaması yoktur. Kul kendi fiilini kendi yapar.¹⁸⁵

Maturidiler de Allah'ın mutlak irade sahibi olduğunu, dilediğini yaratacağını, hayrın ve şerrin yaratıcısı olduğunu ifade eder. Tıpkı Mutezililer gibi onlar da insanın fiillerinde özgür olduğunu savunur. Ona ait irade de seçme ve tercih hakkı vardır. Bu fiillerin karar mercii de kalp olduğu için insanın bu tercihlerine “kalbi iradeler” de denir.¹⁸⁶

Eşariler ise Mutezilenin anlayışına zıt bir bakış açısı ile düşünür. Onlara göre Allah mutlak ve zati bir iradeye sahiptir. Allah'ın iradesi her şeyin üstünde ve kuşatıcıdır. İnsanın eylemleri de Allah'ın iradesi dâhilindedir.¹⁸⁷ Yani ne Cebriye gibi insanı mahkûm eder ne de

¹⁸³ Şerafettin Gölcük, *Bakıllani ve İnsan Fiilleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 83-84.

¹⁸⁴ İrfan Abdülhamit, “Cebriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 205.

¹⁸⁵ Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Tekin Kitabevi, 2012), 248.

¹⁸⁶ Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelam* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 85-86.

¹⁸⁷ Yavuz, “Kesb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 304-305.

Mutezile gibi insanı eylemlerinde serbest bırakır. Bu düşüncesiyle orta yolu benimsemiş ve İslam toplumlarında ise teslimiyetçi ruhu ön plana çıkarma ile bilinmektedir.¹⁸⁸

Hamdi Yazır da Allah'ın iradesi konusunda, O'nun faili muhtar yani dilediğini yapmakta özgür olduğunu ifade etmektedir.¹⁸⁹ Yani Allah dilediğini dilediği gibi yapar, fiiller O'nun iradesi dâhilinde eyleme dönüşür. İşte Allah denildiği zaman her şeyden önce, her birimizi ana rahminde böyle yaratıp şekillendiren Halik ve Bari musavviri düşününüz. O bütün gizli şeyleri yakından bilmek suretiyle aciz olmaktan münezzeh olup, iradesiyle her şeyi yerli yerinde planlayan, dıştan bir zorlamaya mahkûm ve bağımlı olmayandır. Nitekim O fiilini de ilim ve iradesiyle yapar.¹⁹⁰

Ayrıca insanın ana rahmindeki konumuna da değinen düşünürümüze göre burada Allah'ın “dilediği gibi dilediği yerde yaratma” iradesine sahip oluşuna da bir delil vardır. Yani Allah, ana rahminde yaratmaya dahi güç yetirecek kudret ve iradeye sahiptir. O yaratmanın her aşamasında insanı şekilden şekle sokmaya da muktedirdir. Sonunda akıllara durgunluk veren ve hayrete düşüren bir şekilde insanı hiçbir eklemi ve uzvu arasında bir karışıklık ve pürüz olmadan kusursuzca yaratır. Bunu da ister tam ve kusursuz yapar isterse eksik (özürlü) yaratır. O anne karnında ki ceninin oluşumunun dahi birçok ilim ile ilgisi olduğu vurgusunu yapmak suretiyle böyle çetrefilli bir “oluş”u nasıl da insanın irade ve hafsalasını aşan ve de hayrete düşüren bir durum olduğunu ve bunu ortaya koyarken Allah'ın bizzat kendi iradesi sonucu tekvin sıfatının tecellisi olarak yorumlamaktadır. Allah dilediğini yapar ve bunda zorunlu da değildir.¹⁹¹

Yani ilk madde olarak sümüksü sıvıdan ibaret olan insan, Allah'ın irade ve kudreti sayesinde duyu, anlama, konuşma, akıl ve irade özelliklerine haiz; diğer varlıklara nazaran üstün bir meziyetle yaratılmıştır.¹⁹² Binaenaleyh Allah yaratmanın her türlüşüne güç yetirendir. O ister maddeli - maddesiz, ister aletli - aletsiz veyahut da benzeri olan - olmayan bütün yaratma türlerine malik ve güç yetiren Kadir'dir.¹⁹³

Yüce kitabımız insanın yaratılışındaki biyolojik sürecini onun gözü önüne koymakta ve onu da bu yaratılışa aynı zamanda şahit tutmaktadır. Akıl bu yaratılış sürecini inkâr edemeyeceği gibi, bu hilkati bizlere sunan ve anlatan ilahi hitabı da inkâr edemez. İşte insanın akıl yeteneğine sahip olması onun sorumluluğunu da bu çerçevede ortaya koymaktadır.¹⁹⁴

¹⁸⁸ Mahmut Ay, “Eş'ari Kelamında İnsanın Sorumluluğu”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004): 96.

¹⁸⁹ Yazır, 2: 385; 4: 339

¹⁹⁰ Yazır, 2: 383, 385.

¹⁹¹ Al-i İmran Suresi, 6; Yazır, 2: 382.

¹⁹² Yazır, 5: 400.

¹⁹³ Yazır, 7: 88.

¹⁹⁴ Namık Kemal Okumuş, “İnsan Sorumluluğu Bağlamında Misak Algısına Farklı Bir Bakış Denemesi”,

Çünkü bu yaratılış örneğinin aşamalarına aklen şahit olan ve bunu reddetmeyen akıl, bu hayatın ise boşa verilmediğinin farkındadır.¹⁹⁵

Yazır'a göre ilahi irade iki şekilde tecelli eder. Birincisi zorunlu olan ilahi iradedir. Bunun meydana gelmesi hiçbir neden ve şarta bağlı olmayıp, anında olur. Bu irade Allah'ın rızasına bağlıdır. Bu iradede Allah'ın “Cebbar” ismi yetkin olup, kulun fiili de zaruridir. İkincisi de bir nedene ve şarta bağlı olup kulun iradesi dâhilinde gerçekleşen iradedir ki bunda ise Allah'ın rızası aranmazken; sorumluluk ise kula ait olup bu da sadece fiili bir izni ifade eder. Bu tarz bir irade Kur'an'da genelde “izin” anlamında kullanılmıştır. Yani bir engelin kaldırılması demek olan “izin”de Allah'ın rızası ve hoşnutluğunun bulunması elzem değildir. Bundan dolayı da sorumluluğa engel teşkil edecek bir durum söz konusu değildir.¹⁹⁶ O halde buradaki iznin muhtemel iki manası vardır. Bunlar; ¹⁹⁷

- 1- Allah'ın iradesi ile olması,
- 2- Allah'ın o tür bir fiile rızası olmasa da tercih edildiğinden dolayı izin verip müsaade etmesidir.

“Bir şeyin olmasını irade ettiğimizde sözümüz ancak ol dememizden ibarettir. O da oluverir” (en-Nahl 16/40) ayetinde geçen “ol” ifadesi Allah'ın tekvini iradesine dikkat çekmektedir. Yani Allah insan iradesi de dâhil her şeyin yaratıcısıdır. İnsanlar irade ve istek dışı eylemleri bakımından Allah'a itaat etmek zorunda olup, bu fiillerinde zorunlu ve mahkûmdurlar. Lakin kendi tercih ve arzuları konusunda ise hürdürler. Bundan dolayı tercihlerinden yana Allah'a karşı asi olmaktan çekinmeyenler de vardır.¹⁹⁸

1.4.2.2. Cüzi İrade

Allah'ın mutlak irade sahibi olduğu konusunda İslam düşünürleri mutabıktır. Onlar daha çok insana verilmiş bir irade var mı, varsa sınırları ne kadardır hususunda mutabık kalamamışlardır. Kimine göre insan tam yetkin bir iradeye sahip iken, kimisi de ona bu hakkı hiç tanımaz. Bazısı da orta yolu benimsemek suretiyle insanın iradesinin Allah'ın iradesi çerçevesinde şekillendiğinden bunun kısıtlı olduğunu düşünür. Fakat biz burada konunun sınırlılığı bakımından kapsamlı bir değerlendirme yapamayacağız.¹⁹⁹

Kelam Araştırmaları 11/2 (2013): 74.

¹⁹⁵ Mülk Suresi, 2

¹⁹⁶ Gölcük, *Bakıllani ve İnsan Fiilleri*, 83-84.

¹⁹⁷ Yazır, 2: 557; 4: 127.

¹⁹⁸ Yazır, 5: 412.

¹⁹⁹ İnsanın fiilleri konusunda geniş bilgi için bk: Gölcük - Toprak, *Kelam*, 247-261.

İnsanın eylemlerinde bir seçim hakkının olup olmaması durumu yukarda da ifade ettiğimiz gibi İslam düşünürleri tarafından ele alınıp üzerine çokça mütalaaların yapıldığı bir mevzudur. Bu da ister istemez fikir ayrılıklarının olmasına sebep olabilmektedir. İnsanın eylemlerinde özgür olup olmama durumu ise en başta gayba ait alan olan kader, kaza, hayır, şer, ecel, rızık, hidayet, dalalet vb. kavramları ile de yakın ilişkilidir. Çünkü bunlar aynı zamanda iradenin konusu kapsamına da girmektedir. Bu da daha çok bizi evrendeki olayların önceden belirlenip zorunlu yasalar ile neden - sonuç ilişkisi içerisinde devri daim yaptığı ya da evrende böyle bir neden - sonuç ilişkisinin olmadığını bilakis mutlak iradenin hâkim olduğu gibi tartışmalara götürür.²⁰⁰

İnsan iradesinin varlığından da bahseden birçok ayeti kerime vardır. Bunların bir kısmı onun gündelik hayatını etkileyen faktörlerden bahsederken²⁰¹ bazı ayetler de Allah'ın rızasını ve sevgisini kazanabilmesi için ihtiyaç duyduğu bilgileri konu edinir.²⁰² Bu ayetler çerçevesinde şunu diyebiliriz ki insana cüzi bir iradenin verilmiş olması, onu tamamen Kadir-i Mutlak olan Allah'ın hudutlarını aşabileceğini ve O'nun bilgisi dışında bir özgürlüğe sahip olabileceğini göstermez.²⁰³ Çünkü insana her ne kadar bahşedilmiş bir irade hürriyeti var ise de aynı zamanda kaderin üstünde bir kader olduğu, Allah'ın yerle gök arasını kuşattığı, her şeyin bilgisinin O'na ait olduğu ve sınırların da O'nun tarafından çizildiği vurgusu yapılmakta²⁰⁴ ve bu durum “İnsan başıboş bırakılacağını mı sanır?” (el-Kıyamet 75/36) hitabı ile de tekrar hatırlatılmaktadır. Ezcümle insan iradesi çerçevesinde özgür olmakla birlikte bu özgürlüğü onun, Allah'ın bilgisinin dışına çıkabileceğini göstermez. Ayrıca o, eylemlerinden de sorumlu olduğu için bu yönüyle cemadat, nebatat ve hayvanattan da ayrılır.²⁰⁵

Binaenaleyh insanın akıllı bir varlık olması onu diğer canlılardan ayıran en temel özelliktir. Bu durum onun emaneti yüklenip²⁰⁶ sorumluluğu alabileceğini gösterdiği gibi eylemlerinde de hürriyetin avantaj ve dezavantajlarının sınırını belirleyebilmesi noktasında önem arz etmektedir. Lakin insan her ne kadar hür olsa da iradesi belli oranda Allah'a bağlıdır. Bu da şunu gösterir ki insanın sorumluluğu Allah'ın tayin ettiği hudutlar çerçevesinde sahip olduğu hürriyet nispetindedir. Yani insan iki şıktan birini tercih edecek kapasitede özgür

²⁰⁰ Mustafa Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985), 94-96.

²⁰¹ Maide Suresi, 1; Rum Suresi, 54.

²⁰² Maide Suresi, 16; Mümin Suresi, 15; Buruc Suresi, 14; Ankebut Suresi, 69; Hicr Suresi 99; Müzzemmil Suresi, 8.

²⁰³ Çağrı - Hökelekli, “İrade”, 22: 381.

²⁰⁴ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhit* (İstanbul: Nun Yayınları, 1995), 218.

²⁰⁵ Ahzab Suresi, 36; Makaleler, “Saadet-i Hakikiye”, 67-68; “Ulum-i İslamiye Âleme Bir Nazar”, 51-52.

²⁰⁶ Ahzab Suresi, 72.

bırakılmıştır. Onun eylemlerinde özgür olması, Allah'ın ona takdir ettiği kaderidir.²⁰⁷ Ya da insan özgür olduğu nispette sorumlu bir varlıktır.

Düşünürümüz de insanı diğer varlıklardan ayıran en temel özelliğin iradeye sahip olması olduğunu ifade etmektedir. Ona göre her ne kadar insanı diğer mahlûkattan ayıran eylemlerinde seçme iradesine sahip olmasına bağlı olsa da bu durum ıstırari fiil ve hareketlerin de beşeri hayatın bir parçası olduğu gerçeğini değiştirmez. Bu çerçevede insan hem özgür hem tercih yapma hakkına sahip hem de zorunlu olan bir varlıktır. Binaenaleyh insan ne tam anlamıyla hür ne de tamamen cebre maruz kalmıştır. Nitekim insana verilmiş olan irade, tamamen salt bir yetkinlik kudretine sahip olmadığından dolayı o, Rabb'inin mutlak iradesine ve tesirine bağımlı ve muhtaçtır.²⁰⁸

İbn Atiyye'ye göre de insan iradesiyle kazandıklarının (olumlu/olumsuz yaptıkları) sahibidir. Onda anne - baba olması, hayırlı bir çocuk nasip edilmesi, hayır - hasenat işlerinde koşması vb. güzel ve gıpta edilen meziyetlerin varlığı da ancak Allah'ın merhameti ve lütfu iledir. Bunlar insanın kendinden olmadığı gibi bunlar hakkında da gerçek manada bir aidiyet iddiasında bulunamaz ancak mecazen “benim” diyebilir.²⁰⁹

Yazır'a göre talep etmek ve istemek insanın fiili olduğu kadar Allah'ın kudreti ve yardımını da bunun dışında tutulamaz. Çünkü vermenin ve yardımın tamamı Allah'a ait olsa da onu talep etmek ise insanın görevidir. Buna da “cüzi irade” veya “kesb” denir. Yani eylemi ortaya koyma gücü, talep ile yardımın bir araya gelmesiyle oluşur. Külli irade yani talep etme makamı ezelden mevcuttur. Kesb ise onun tecellisidir. İslam, elbette bu konuda da hakikatin ölçüsünü gözler önüne sermektedir. Lakin bu konuda itidal çizgisini gözetemeyen gerek Cebriyenin gerekse Kaderiyenin görüşlerini tasdik etmemiz de İslam'ın ruhuyla bağdaşmaz. Çünkü “talep etmek” bizzat kişinin kendi iradesiyle gerçekleştiğinden bu da insanın fiillerinde iradesinin etkili olduğunu gösterir.²¹⁰

Sonuç olarak insan açısından irade talep etme, seçme, tercih etme ve arzulama anlamlarını ifade etmektedir. Ayrıca irade, bir amaca ulaşabilmek için hürriyet ve özgürlüğü de kaçınılmaz kılmaktadır. Nitekim bir eylemin iradeye bağlılığı aynı zamanda düşüncenin de neticesidir. Yani insan iradesi, muhtelif aksiyonlar arasında seçim imkânı doğduğu zaman ortaya çıkar ve alternatiflerden birini seçme ve tercih etme kabiliyetini ifade eder.²¹¹ Bundan

²⁰⁷ Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri* (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1992), 323.

²⁰⁸ Yazır, 1: 160-161; 2: 557.

²⁰⁹ Yazır, 8: 48.

²¹⁰ Yazır, 1: 161-163.

²¹¹ Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1984), 228.

dolayı da o, insana bir talep / tercih hakkı verildiğini düşünmektedir. Böylece ondan iki eylem sadır olur ki bunlar kendisine aittir. Örneğin yorulan, dinlenen, uyuyan, ölen nasıl ki insanın kendisi ise yiyen ve içen, oturan ve kalkan, nesneleri hareket ettiren ya da hareketsiz bırakan da odur. Lakin insan bunlardan kendi isteği ile olanların yakın ve yetkin nedeni olup, tamamının yetkin kaynağı değildir. Zira o, eylemlerinde zorunlu bir yardıma muhtaçtır. Her ne kadar “isteme” insana ait olsa da istemeyi de isteten Allah'tır. Örneğin gözü ile iradesi arasında direkt ilişki olmamış olsa insan gözünü oynatamaz. Nitekim kendi vücudunda hareket emri veremediği organları da yok değildir.²¹²

Böylece insan, fiillerinin asıl yaratıcısı olmadığı gibi yaratma eylemi de sadece yakın sebebe bağlı değildir. Yaratma bütün sebeplerin noksansız bir araya gelmesi ve toplanması ile vuku bulur. Cisimlerin özelliği hareketsiz olmasıdır. Ruhun özelliği ise onun tersine hareket ve faaliyet içerisinde olmasıdır. İşte insandaki hareket kabiliyetini yaratan ve hareket ettiren de her şeyi yoktan var etme istidadına sahip Halik olan Allah'tır. Eylemlerinde serbest olması, Allah'ın insana müdahale etmediği ya da etmeyeceği anlamına da gelmez. Nitekim bu düşünce Ehl-i Sünnetin anlayışı ile de uyuşmamaktadır. O halde insanın bilerek ve isteyerek yaptığı eylemleri, onu talep eden bir fail (kendisi) ile onu yaratan bir fail (Allah) arasındaki ilişkinin toplamıdır.²¹³ Binaenaleyh insan madde ile ruhun, akıl ile kalbin, edilgenlik ile etkinliğin ve zorunluluk ile özgürlüğün toplamıdır. Bundan dolayı da o ne tam mecbur ne de tam etkindir.²¹⁴

Ayrıca o, şu hususun da altını çizmektedir. Bazıları cüzi iradeleriyle her istediklerine sahip olabileceklerini zannediyorlar. Ve sonunda umduklarını bulamayınca da “kader böyleymiş” deyip işin sorumluluğundan kaçıp bunu fatalizmin boynuna yüklüyorlar. Oysa “istemek” ve “tercih etmek” yaratmak değildir. Allah lütfuyla bizlere isteme hakkı vermiştir ve bu da lehte ya da aleyhte yeri ve zamanı geldiğinde ya vuku bulur ya da bu talepler karşılıksız bırakılabilir. Çünkü Allah her iki duruma da güç yetirmeye kadirdir. Nitekim kendi el emeği işlerimizde bile her istediğimiz sonuca varabiliyor muyuz? İnsan ümit ve korkunun aynı kaynaktan geldiğine inanmalı ki bunlar yer değiştirmiş olsa dahi kalp huzuru devam edebilsin. O zaman taleplerimiz hakkında yazgıcılığa kapılıp, ondaki hikmetlere duyarsız kalamayız. Allah tevekkül edip kendisine inananları nimeti ile taltif ederken; tağut içinde olana da ilahi azabı hak kılmıştır.²¹⁵ Yani Allah'ın bilgisini aşamamasından dolayı insanın irade özgürlüğünü yok saymak ve onun herhangi bir şekilde cebre maruz kaldığını iddia etmek yanlış bir tutumdur.

²¹² Ay, “Eş’ari Kelamında İnsanın Sorumluluğu”, 96.

²¹³ Yazır, 1: 161; Makaleler, “Ulum-i İslamiye Âleme Bir Nazar”, 49.

²¹⁴ Yazır, 1: 139; Makaleler, “Ulum-i İslamiye Âleme Bir Nazar”, 50.

²¹⁵ Yazır, 1: 157, 163; Makaleler, “Tevbe”, 212.

1.4.2.3. Akıl - İrade - Eylem İlişkisi

İnsan ne salt akıl üzere yaratılmış ne de akli muhakemeyi doğru kullanma istidatlarından yoksun bırakılmıştır. İşte bu istidatlardan biri de iradedir. Böylece insan hem Allah'a kurbiyyetinin yollarını araştırmanın hem de sorumlu tutulup hesaba çekileceğinin farkında olmalıdır. Çünkü Allah dünya da akıllı, hür ve irade sahibi olarak yarattığı insanların hepsine eşit mesafededir. Bu O'nun Rahman sıfatının bir tecellisidir. Ahirette ise irade ve tercihleri neticesinde ya rıza makamı ile taltif edilecekler ya da ilahi gazaba duçar olacaklar.²¹⁶

İrade iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan tefrik edip sahibini de yaptıklarının bir karşılığının olacağı konusunda ihtar eden bir kabiliyettir. Bu ise akıl yardımıyla ortaya çıkar ve ona değer katar. Bundan dolayı da Allah insana bir kabiliyet bahsetmiş ve bunun karşılığında da onu yaptıklarından sorumlu tutacağını beyan etmiştir. Yaratma işi Allah'a ait olduğu için de insan ne sınırsız ve ölçsüz ne tam bir özgürlüğe sahip ne de imkân sahasının dışına çıkabilir. Bundan dolayı da ondan beklenen fitratına uygun ameller yapmasıdır. Çünkü o ahirette karşılaşacağı sonucu alacak olandır. O sonucu ona takdim edecek olan ise Allah'tır. Bundan dolayı da insan muhtaç olma (alma) pozisyonundadır.²¹⁷

Eylem (fiil), kelimada daha çok kader ile ilişkilendirilmiş ve bu konuda özel bir başlık dahi açılmıştır. Bu da hep şundan kaynaklanmaktadır: İnsan eylemlerinde özgür mü yoksa zorunlu mu yapıyor? Hidayeti ve dalaleti vehbi mi kesbi mi? Kader probleminin temelinde daha çok insanın iradesiyle yaptığı eylemlerinde sorumlu olduğu düşüncesi yatmaktadır.²¹⁸ Konunun sınırlılığı açısından mezheplerin, Batı ve İslam düşünürlerinin görüşlerine uzun uzadıya değinemeyeceğiz.²¹⁹

Eylem sözlükte iş, fiil, davranış, hareket ve tesir anlamlarına gelir. Terim olarak ise “mümkünün imkân sahasına çıkarılıp var kılınması” ya da “bir şeyin başka bir şey üzerinde etkili olması, müessirden meydana gelen etki, bir şeyin taşıdığı oluş vasfı, müessirin etkisiyle bir varlık üzerinde görülen şey”²²⁰ diye ifade edilir.

Cebriye'ye göre “Allah'ın mülkünde ancak O'nun dediği olur. Vaktinde vuku bulacağını bildiği şeyin zamanında meydana gelmesini dileyen Allah olduğu gibi, olmayacak şeyin vuku

²¹⁶ Makaleler, “Hazret-i Muhammed Aleyhisselamın Dini İslam”, 221.

²¹⁷ Yazır, 1: 139-140; 3: 421, 433.

²¹⁸ Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012), 135.

²¹⁹ Kulun fiillerinde “Kaza”nın rolü ve insanın irade hürriyeti hakkında geniş bilgi için bk: Emrullah Yüksel, *Sistemik Kelam* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 65-117.

²²⁰ Said Yazıcıoğlu, “Fiil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 59.

bulmayacağını dileyen de O'dur.” Yani onlara göre insanın bir iradesi ve özgürlüğü olmayıp her yaptığını Allah'ın dilemesiyle (zorunlu) yapar.²²¹

Mutezileye göre ise Allah mutlak güç sahibi ve yaratıcı olmakla beraber insana da belli bir zaman ve mekân dâhilinde iradeleriyle eylemlerini gerçekleştirilmesine fırsat tanımıştır. Bu düşünceleri onların “adalet” ilkesine dayanmaktadır. Nitekim kul eğer yaptığından sorumlu tutulacak ise o zaman bunun gereği olarak da bazı imkân ve fırsatlara sahip olması gerekmektedir.²²²

Eş'ari de insanın fiillerinin Allah'ın yaratması ile ortaya çıktığını düşünür. Çünkü her şeyi yoktan var eden Allah olduğuna göre, insanın fiilleri de yokluktan varlık alanına çıkmıştır. Bunu da sadece Allah yapabilir. Zira “yaratma” Allah'a ait özel bir sıfat olduğu için bu konuda ortaklık düşünülemez. İnsanın fiillerinde etkin olan iradesini de Allah yaratmıştır. İnsan, iradesinin eyleme olan etkisinden ötürü hürdür.²²³ Bu tanım ve görüşlerden hareketle şunu söyleyebiliriz ki genelde insanın eylemlerinin harekete geçmesinde belirleyici faktör iradedir. İnsan irade-i cüz'iyesi ile bir işi yapmaya meyleder. Eylemler ise irade çerçevesinde gerçekleştiğinden dolayı böylece o işi yapma imkânı da doğmuş olur.

Yazır da insanın fiilleri ikiye ayrılır. Bunlardan birincisi kesbi olarak gerçekleşen fiilleri, diğeri de zorunlu fiillerdir ki bunlar onun elinde değildir. Ona göre insan kesbi fiillerinden sorumlu iken zorunlu fiillerinden sorumlu değildir. Yani insanın sorumlu tutulacağı fiilleri onun isteyerek yaptığı ve bu uğurda gayret sarf ettiği fiilleridir. Ayrıca Allah'ın vekili (halifesi) konumundaki insana tasarruf etme yetkisi de verilmiştir. Çünkü istek ve gayret ile yapılan eylemlerde, yapılan fiilin kendi iradesinin bir eseri olduğunu göstermektedir. Fakat bunların dışında Allah'ın bir lütuf olarak bahsettikleri de vardır.²²⁴

Allah, insana fiillerini harekete geçirebilecek bir irade ve imkân sahası vermiştir. Bundan dolayı da eylemlerinin faili kendisi olduğu için yaptıklarından da sorumludur. Binaenaleyh insan, harekete geçirdiği eylemlerinde niyet ve kurgu sahibi olduğu için bu da onun eyleminde fail olduğunu gösterir.²²⁵

Sorumluluk, insana bir yaptırım ve karşılık bulma duygusu verdiğinden, Rabbi de onu zorlayıcı değil, teşvik edici ve güç yetirebileceği oranda sorumlu tutmuştur.²²⁶ Yani her insanın

²²¹ Muhammed eş-Şehristani, *Milel ve Nihal*, Çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayınları, 2008), 86-87.

²²² Çağfer Karadaş, “İnsan Fiilleri”, ‘*Kelam*’ içinde, Ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara, Grafiker Yayınları, 2013), 405- 406.

²²³ Karadaş, “İnsan Fiilleri”, 407.

²²⁴ Yazır, 1: 139; 2: 557; 8: 47, 156.

²²⁵ Mehmet Türkeri, *Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı'nın Ahlak Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006), 116.

²²⁶ Bakara Suresi, 286.

gücü farklı olduğundan, yükümlülük ve sorumlulukları da farklılık arz edeceğinden dolayı ona göre hesap verecektir.²²⁷ Bu da ilahi adaletin ve insanın sorumluluğunun, güç ve kudretini aşacak onu sıkıntıya ve zora düşürecek kabilden olmayıp bilakis teklif edildiği ile intibak olduğunu göstermektedir.²²⁸

Sözlükte “kazanmak, elde etmek” anlamındaki kesb, “kazanılan ve elde edilen maddi veya manevi şey” manasına isim olarak da kullanılır. Kelâm literatüründe ise genelde “kuldaki hâdis kudretin tesiriyle meydana gelen şey”²²⁹ diye tarif edilir.

Ebu Hanife de “Huda halik, kul kasibdir” demek suretiyle kesbi, insanın bir işi yapmaya niyet etmesi olarak tanımlamıştır. Yapılmasına niyet edilen kararlar onun için kesb, Allah için mahlûktur. Çünkü ona o fiili yapma fırsatı ve gücü veren de her şeyin yaratıcısı olan Allah’tır.²³⁰

Düşünürümüz “kesb” ve onunla ilişkisi olan “iktisab” kavramlarının üç anlama gelebileceğini ifade etmektedir. Bunlar:

- a- “Kesb” ve “iktisab” rızık aramak, yararlanılacak bir şeyi istemek ve bunun için güç sarf etmektir. Türkçede buna “çalışmak” denir. Yani elde etmek için gayret göstereceği bu şey de ya Allah’ın insanı sorumlu tuttuğu ve arzu ettiği iyi şeyler ya da men ettiği kötü şeylerdir.
- b- “Kesb”, isabettir yani istediğini elde etmektir. Bu da Türkçede “kazanmak” olarak ifade edilir. “İktisab” ise elde edilsin veya edilmesin, bu uğurda çalışıp çabalamak ve istemektir.
- c- “Kesb”, kazandırmak anlamındadır. “İktisab” ise yardım ile elde etmek yani başkasının vesilesiyle kazanmak anlamındadır.

Ragıp el-İsfehani de üçüncü anlama atıfta bulunmak suretiyle kesbin kişinin hem kendisi hem de başkası için kazandıkları; iktisabın ise sırf kendisi için kazandıklarına denildiğine vurgu yapmaktadır. Binaenaleyh iktisab, kesbden daha kapsamlı olduğundan dolayı her iktisab kesbdir fakat her kesb, iktisab değildir. Şöyle söyleyebiliriz ki insanın fayda ve zarar için çalıştığı her şey onun kesbidir.²³¹ O halde kesb, özgür irade ile kasıtlı olarak bir şeyi elde etme noktasında gayret sarf etmektir.

Sonuç olarak insan kendisine bahşedilen akıl ve iradesiyle sorumluluk duygusu taşıdığı için yaptıklarından hesaba çekileceğinin de farkındadır. Yani insan kaderini (geleceğini) iradesi

²²⁷ Yazır, 1: 510-511; 2: 355.

²²⁸ Yazır, 2: 352-353.

²²⁹ Yavuz, “Kesb”, 25: 304.

²³⁰ Ebu Hanife, *Fıkhu'l Ekber*, Trc. ve Şerh: Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2016), 41.

²³¹ Yazır, 2: 353-354.

çerçevesinde şekillendirebilecek bir yetiye sahiptir. Böylece insan, her zaman “kendisi için en iyi olanı” seçme gayretindedir. Bu da beraberinde sorumluluk duygusunu getirmektedir. O, “kaderim böyleymiş” diyerek işin sorumluluğundan kaçamayacağı gibi başına gelen olumsuz şeylere de sabretmeyi öğrenmelidir. Örneğin insanın kafası yarılmışsa, yarılmıştır. İleride iyileştiği zaman yarıma hadisesini inkâr edemez. Lakin ona düşen, kafasının yarılmaması için tedbir almaktır. Zira işin bu noktaya gelmesinde sorumlulukları kapsamında neleri ihmal ettiğini düşünmeli ve bilmelidir. İşte o zaman anlayacak ki ihmallerinden dolayı kaderinde bu kötü işin vuku bulmasına bizzat kendisi yol açmış ve ihmalkârlığından dolayı iş, bu şekilde sonuçlanmıştır. Âlimlerin söylediği gibi “kader senin değil, sen kaderin pişdarısın.” Yani insan kader tecelli ettikten sonra “kaderim böyleymiş” der ki aslında ona neden olan da yine kendisidir.²³²

1.4.2.4. İrade - Hidayet / Dalalet İlişkisi

İman ile küfrün Allah'ın iradesi altında olduğunu bildiren pek çok ayet vardır.²³³ İlk etapta şu soru aklımıza gelebilir: Madem Allah her şeyi ezeli ilmi ile biliyor (kimin asi kimin said olduğu bilgisine sahip) o halde bizi niçin yarattı? Ya da niçin imtihana tabi tutuyor? Bu soruya cevap bulabilmemiz için öncelikle irade ile hidayet arasında ki ilişkinin boyutunu ortaya koyabilmemiz lazımdır.

Hidayet, Arapça bir isim olup bir kimseyi selamet yoluna erdirmek ve irşad etmek, hak ve sevap olan yolu göstermektir.²³⁴ Bununla birlikte hidayet; doğru yola gitmek, doğru yolu göstermek, birini İslam'a davet etmek anlamında olup, “hadi” kökünden kılavuzluk eden anlamına da gelir. Yani hidayet doğru yolu bulma, amacı ulaştıracak yolu gösterme ve bu yol için kılavuzluk etmek²³⁵ şeklinde de tarif edilir.

Maturidi hidayetin Allah'ın sıfatı, ihtidanın da kulun sıfatı olduğunu belirtir. Allah hidayetin olduğu gibi küfrün de yaratıcısıdır. Ona göre insanların bazıları iradeleriyle hidayeti seçebileceği gibi aynı şekilde bazıları da küfrü seçebilirler. Burada küfrü seçenler için herhangi bir ikrah ve cebir söz konusu değildir.²³⁶

Eşari'ye göre de Allah kuluna hidayet iki şekilde bahşeder. Bunlar;

²³² Makaleler, “Tevbe”, 211-212.

²³³ Yunus Suresi, 15; İbrahim Suresi, 4; Nahl Suresi, 9; Hac Suresi, 16; Nur Suresi, 35; Şuara Suresi, 13; Kasas Suresi, 56; Secde Suresi, 13; Fatır Suresi, 8; Müddessir Suresi, 31; İnsan Suresi, 30.

²³⁴ Yavuz, “Hidayet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 473.

²³⁵ Topaloğlu, “Hadi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 9.

²³⁶ Yavuz, “Hidayet”, 17: 474-475.

- 1- Hakkı açıklamak ve ona davet etmek ile olur. Bu şekil hidayetın peygamberlere ve Allah'ın dinine çağırın herkese verilmesi mümkündür. Onlar hem doğru hem de hak yolu gösteren rehberdir.
- 2- Allah'ın doğrudan kulun kalbinde hidayeti yaratması ve kulun da onu bulmasıdır.

Allah'ın birinci şekilde ki hidayeti bütün insanlara (mükelleflere), ikincisini de hidayeti arayan ve talep edenlere mahsustur. Yani Eşariye göre Allah davetini genel, hidayeti ise özel kılmıştır.²³⁷

Yazır da hidayeti; istenilen hedefe ulaştıracak şeye lütuf ve letafetle, kılavuzluk etmek şeklinde tanımlar. Burada letafetten kast edilen inceliklerdir. Ona göre “Hüda”, bir kimseyi selamet yoluna irşat eden, hak ve doğru yolu gösteren, bu yolda da ılelebet yürümesini sağlayan güçtür. Anlaşılan o ki hidayet; iyi ve güzel olanı istemektir. Çünkü onda rehberlik etmek vardır. Oysa kötüye ve kötülüğe rehber olunmaz. Eğer hidayet kötü ve şer için kullanılıyorsa burada kinaye vardır. O halde hidayet denildiğinde her talep edilen şeye rehberlik etmek değil, irşat amacına uygun bir iyilik ve inceliğe rehberlik etmek olduğu anlaşılmalıdır.²³⁸

O, hidayetin cinsleri açısından şu şekilde değerlendirilebileceğini düşünmektedir:²³⁹

- 1- İnsanın maddi - manevi dinçliğini artırıp, işlerini yoluna koymasına sebep olan iç ve dış duygulardır. Yani aklını ve iradesini bu yolda hedeflediği gayeye ulaşmak için doğru kullanmaktır.
- 2- Hak ile batılı, hasen ile kubuhu birbirinden ayırt edecek delilleri ortaya koymaktır. “Onlara yolu gösterdik de onlar hidayete karşı körlüğü seçmek istediler” (el-Fussilet 41/17) ayeti bu cinstendir.
- 3- Peygamberler gönderip, kitaplar inzal etmek sureti ile gelen hidayettir. “Onları emrimiz ile hidayet eden imamlar yaptık” (el-Enbiya 21/73) ayeti de buna örnektir.
- 4- Vahiy, ilham ya da sadık rüyalar gibi olağanüstü haller ile kalbe ilka edip, sırları göstermek suretiyle olan hidayettir. Buna “özel hidayet” de denilir.

Nitekim o, hidayet kelimesinin Kur'an'da kullanıldığı durum ve bağlama göre anlamında değişiklik olabileceğini ifade etmektedir. Hidayet, geçişsiz ve dönüşlü olarak kullanıldığında “ihtida”yı kast eder ki bu “hidayete erme” anlamındadır. Hüda ise hem hidayet hem ihtidayı yani “doğruya götürme” ve “doğruyu bulma - doğruya gitme” anlamına gelir. Binaenaleyh o, hidayetin Allah'a ve insana bakan yönü ile ilgili şunları söylemektedir: Hüda kelimesi hem

²³⁷ Yüksel, “Kur'an-ı Kerim'de Hidayet Ve Dalalet Anlayışı” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Erzurum, Aralık, 1986): 93-94.

²³⁸ Yazır, 1: 173.

²³⁹ Yazır, 1: 174.

geçişli hem geçişsiz fiil kalıbında kullanılır. Fatiha suresinde ele alınan hidayet, yol göstermek ve arzu edilene ulaşmak şeklinde iki anlamı birden ihtiva etmektedir. Bu anlamlar ise bizzat yol gösterici olmaması (dolaylı) bakımından “hidayet-i gayri musile” ve bizzat yol göstericiliği (doğrudan) bakımından da “hidayet-i musile”dir. Bu Allah için kullanıldığında biri irşat ve doğrudan yol göstericilik, öteki de hidayeti yaratmak ve insanın ulaşması açısından onu başarılı kılması anlamındadır. Böylece Kur'an'a nispet edilen hidayet, yol göstermeyle yani irşat ile ilgilidir. Nitekim hidayeti yaratma ve başarılı kılma işi kelam sıfatı ile değil, yaratma sıfatı ile ilgilidir. Yani Kur'an her ne kadar bütün insanlığa inmiş ilahi biri kitap olsa da onun yol göstericiliği sadece onu tercih edene yani özgür iradesiyle onu isteyene ışık tutar. Kısaca Kur'an'ın gönderiliş hikmet ve gayesi bütün insanlık için hidayet olması içindir ki bu da ancak insanın kendi tercih etmesine bağlıdır.²⁴⁰

Bundan dolayı da ona göre hidayet iki türlü gerçekleşir. Biri ilmi olan yol gösterme - irşat, diğeri de fiili olandır ki o da tevfiğ ve muvaffak kılmaktır. İlmi açıdan yol göstermenin karşılığı Kur'an (yolu gösteren) iken; fiilen muvaffak olup başarıyı elde etmenin karşılığı da doğruya iletmeyi / irşadı, kabul edip ve bu husus çerçevesinde (dinin esaslarına riayet etmek) yaşamaya gayret etmektir.²⁴¹ Şu şekilde de izah edilebilir ki hidayet, doğru yola ulaştırma ve o yolda istikrarı sürdürmektir. Dalalet ise bilerek ya da bilmeyerek yanlış yola sapmaktır. Bu da hidayetin zıddıdır.²⁴² Yani ona göre hidayet, arzu edilene ulaştıracak şeye lütuf ve nezaket ile ya da incelikle kılavuzluk etmektedir.

Ebu Hanife'ye göre de Allah hidayet ve dalaletin yaratıcısı olup kullarına imanı emredip, küfür ve isyanı da kerih göstermiştir. Bundan dolayı iman eden de isyan eden de kendi isteği ile bunu seçmiştir. Allah ne imana ne de küfre mecbur kılmıştır. Kul arzu ve talep eder, Allah da yaratır. Mamafih bunlar kulun fiillerindendir.²⁴³ Ayrıca hidayet, iyilik anlamında da kullanılabilir. Çünkü kötülükten korunmak için iyiliğin ve hayrın ne olduğunu bilmek gerekir. Zira yılanı bilmeyen ondan korunamaz. Yani hidayet iyiliği emrederken, aynı zamanda da kötülüğü tanıtır ve ondan korunmanın yollarını gösterir.²⁴⁴

Sonuç olarak irade - hidayet ve dalalet ilişkisinde Yazır, Allah'ın hayrın da şerrin de yaratıcısı olduğunu, insanın ise özgür iradesiyle terciğini istediğinden yana kullanabileceğini düşünür. Yani Allah'ın insanın üzerinde bir cebri yoktur. Allah'ın muradı, fitrat üzere yarattığı insanı her ne kadar doğru yolda görmek olsa da o, bu terciğini dalaletten yana da kullanabilir.

²⁴⁰ Yazır, 1: 175, 218-219.

²⁴¹ Yazır, 1: 195-196.

²⁴² Yazır, 1: 188.

²⁴³ Ebu Hanife, *Fıkhu'l Ekber*, 38, 40.

²⁴⁴ Yazır, 1: 181.

Nihayetinde bütün yolların yaratıcısı Allah ve bütün yollar da ona çıkar. Lakin birisi rıza kapısına (cemalinin cilvesine) varırken, diğeri de ilahi öfkesine (celalinin cilvesine) varır.²⁴⁵ Allah dileyeni lütfu ile hidayete erdirir, dileyeni de adaleti gereğince dalaletle ulaştırır. Çünkü Allah insan isteyip talep etmedikçe, onun için ne iman sevgisinin yolunu ne de küfür sevgisinin yolunu açar.²⁴⁶

Böylece Yazır'a göre insanda birisi hürriyet ve ihtiyar, diğeri de vazife şuuru olmak üzere iki his vardır. İnsanda bu iki hissin de mutlak olarak bulunduğunu söylemek her ikisini de yok saymak olacaktır. Çünkü vazife, mecburiyet ve zorunluluk ifade ederken; ihtiyar ise bunun zıddıdır. Bundan dolayı da insan mecbur ise hür değil, hür ise mecbur değildir. Oysa insan hem hür hem de mecburdur. Nitekim bazı fiilleri vardır ki bunlar şuursuzca yapılır ve mecburidir. Örneğin doğduktan sonra yaşamak ve ölmek gibi. Bazı fiiller de vardır ki bunları yapıp yapmamakta ise özgürce hareket edilir. Buna da düşünmek örnek verilebilir. Çünkü zihni muhakeme gücü ne kadar geniş ise eylemlerinde tercih hakkı da o kadar çok oluyor. O halde insan zaruret ve ihtiyarı, mecburiyet ile hürriyeti cem eden bir varlıktır. Bundan dolayı da ne mutlak manada hür ne de mutlak manada mecbur olduğu söylenebilir. Çünkü insanın hareketi ihtiyariyesi, hareketi ıztirariyesinden yararlandığı gibi; hareketi ıztirariyesi de hareketi ihtiyariyesinden yararlanır. Örneğin midenin hazım görevini yerine getirebilmesi için önce ellerin ağız yolu ile gıda temin etmesi gereklidir. Yani efali ihtiyariye (özgür irade ile yapılan fiiller) görev ve vazife olarak görülmedikçe, efali ıztirariye (zorunlu fiiller) de hareket alanı bulunamaz.²⁴⁷

İnsan eğer hür ve irade sahibi olduğunu reddeder ise fiillerinde mecbur olduğunu kabul etmiş olur. Ya da ihtiyaçları karşısından hissi vazifeye karşı gelip isyan ederek hür iradesi ile eylemde bulunduğunu söylese bu kez de asi olur. Üçüncü bir şık olarak ise özgürlük içinde esareti, esaret içinde de özgürlüğün bulunduğu takdir eder ve böylece hem hakkını bilir hem de vazifesini ifa edecek bir kıvama gelmiş olur. Zira Ehl-i Sünnete göre de insan hem zevki hürriyetinden hem de feyzi vazifesinden yararlanır. Ancak bu şekilde Allah'ın ubudiyetinin ve kendi özgürlüğünün farkına varmış olur.²⁴⁸

Yani Allah iradesi içerisinde aynı zamanda hikmeti barındırandır.²⁴⁹ O Halde insanlara verilmiş bir tercih ve seçme hakkı vardır. Böylece insan irade dışı eylemlerinde Allah'ın

²⁴⁵ Yazır, 1: 179; 6: 559; 8: 49.

²⁴⁶ Yüksel, "Kur'an-ı Kerim'de Hidayet ve Dalalet Anlayışı", 96; Ebu Hanife, *Fıkhı'l Ekber*, 68-69.

²⁴⁷ Yüksel, *Sistematik Kelam*, 85; Makaleler, "Hazret-i Muhammed Aleyhisselam'ın Dini İslam", 223-224.

²⁴⁸ Makaleler, "Hazret-i Muhammed Aleyhisselam'ın Dini İslam", 225-226.

²⁴⁹ Yazır, 1: 176.

hükmüne karşı gelemez ve bu tür eylemlerinde zorunlu ve mecbur iken; kendi hür iradesi ile yaptığı eylemlerinden ise sorumludur.²⁵⁰

Sonuç olarak külli ve cüzi irade arasındaki ilişkiyi şu şekilde özetleyebiliriz: İnsanın muradının gerçekleşmesi Allah'ın iradesine bağlıdır. Eğer O'nun iradesi olmaz ise insanın iradesi ve elde etmeye çalışacağı muradının yerine gelmesi de imkânsızdır. Lakin Allah insana irade etme izni vermiş olsa bile bu da her zaman yerine gelmeyebilir. O halde Allah'ın dilemesi ile bir şey muhakkak ortaya çıkar iken; insanın dilemesinin sonucu Allah'a bağlı olduğundan O izin vermedikçe hedefine varamaz.²⁵¹ Yani Allah'ın izin vermesi, insana aldığı kararları uygulama imkânı tanıyan ve yapacaklarından ona mesuliyet yükleyen ilahi yasasının tecellisidir.²⁵² Kısaca insanın niyet i ve kararı, arzuladığı bir şeyin yerine gelmesi için tek başına yeterli sebep değildir. Allah'ın irade ve dilemesini hesaba katmadan yapılacak bir iş hedefine ulaşamayabilir. O yüzden geleceğe dair bir şeye niyet edilecekse eğer, onu Allah'ın dilemesine bağlamalı ve “inşallah” denmelidir.²⁵³

Buraya kadar ele aldığımız mevzuyu toparlayacak olur isek bu bağlamda Yazır, insanın talep ettiğine Allah'ın razı olduğunu söyler. Buna mukabil insandan asıl beklenen ise yaratılış özüne hâlel getirmeyecek şekilde iradesiyle hidayet yolunu seçmesidir. Çünkü kalbinde o durum bir huy ve alışkanlık olarak vardır. Yalnız kişi hangi kazanıma (hidayet/dalalet) yönelirse onu elde etmeye muvaffak olur ki nihayetinde bu durum ise onun çabasının bir sonucudur.²⁵⁴ O halde hayrın da şerrin de hidayetin de dalaletin de yaratıcısı Allah olup, insana da verilmiş bir irade ve iznin varlığı söz konusudur. Böylece kişi fiillerini seçmek suretiyle amelini kazanmış olur ki Allah da ona sorumluluk mukabilinde izin vermiştir.²⁵⁵

Hidayet ve dalaletin kişinin kendi iradesi sonucu gerçekleştiğini dile getiren Ebu Hanife de Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer'in arasında geçen kader üzerine konuştukları bir olayı anlatır ve şu sonuca vardıklarını nakleder: “Allah-u Teâla kendisine isyan edilmemesini murat etseydi, iblisi yaratmazdı.”²⁵⁶

O halde imana ya da küfre meyiletme durumunun ne zorunlu olarak (Cebriyenin dediği gibi) tamamen Allah'ın dilemesiyle meydana geldiğini ne de salt akıl ve irade ile (Mutezilenin dediği gibi) oluştuğunu söyleyemeyiz. O, imana ya da küfre meyilde ne Allah'ın iradesinin ne de kulun iradesinin göz ardı edilemeyeceğini düşünür. Nitekim Allah bir insana hidayeti veya

²⁵⁰ Yazır, 5: 412.

²⁵¹ Yazır, 9: 343-346.

²⁵² Ahzab Suresi, 72; Yazır, 2: 557.

²⁵³ Yazır, 5: 537-538.

²⁵⁴ Yazır, 1: 219, 6: 558; 7: 563-564; 8: 47, 315.

²⁵⁵ Yazır, 1: 574; 2: 557, 5: 475.

²⁵⁶ Ebu Hanife, *Fıkhu'l Ekber*, 20-21.

dalaleti vermişse bu şu demektir: Allah yaratıcıdır, insan da yaratılanı seçer ve alır. Yani hidayet ve dalalet iradi olup, bunlar insanın tercihine bağlı ve ihtiyaridir. Allah'ın insanın üzerindeki bu tasarrufu da keyfi veya tevkifi değildir. Nitekim Allah'ın takdirinde zorunluluk ile beraber tercih hakkı da vardır. Bu konudaki takdir ise kulun tercihine aittir.²⁵⁷ Yani herkes emeline, nail olmuş olur.

Yazır'a göre yaratıcı güç Allah'tır. Eğer Allah hür irade ile beraber hayrı da şerri de yaratmasaydı ve zorla herkesi hidayete veya dalâlete sevk etseydi bu sefer ikisinden biri hem bilinmeyecekti hem de insanların istekleri göz ardı edilmiş olacaktı. Oysa hidayet kadar dalalet de bir kazanma ve hak etmenin sonucudur. Allah'ın dalaleti yaratması ise sorumluluk mukabilinde hem kulun isteğinin bir sonucu hem de O'nun da Rablik şiarındandır. Nitekim Allah'ın hidayet fitratı üzerine yarattığı bir insanı, isyana sürüklemesi ve o hal üzere mecbur bırakması şüphesiz O'nun Rahman ve Rahim oluşuna da aykırıdır. Çünkü hem fitrat hem de akıl açısından Allah ile yapılan ilahi antlaşmayı²⁵⁸ hatırlatan peygamberler olmasına rağmen onların sözüne inanıp / inanmamak ancak insanın hür iradesine bağlıdır.²⁵⁹

Kısaca ona göre Allah, insana başlangıçta “Biz ona yolu gösterdik; artık ya şükredici olur ya da nankör” (el-İnsan 76/3) diyerek iki yol göstermiştir. Bu yollardan biri hidayet ve iyilik iken diğeri de dalalet ve kötülüktür. İnsan ise yaratılışı ve fitratı gereğince her iki yola da eşit mesafededir. Yani insan, gayretini hangi yolda kullanmaya azmeder ise o yolun kazanımlarına ulaşacaktır. Ya da bu hayatta insanın önüne konulmuş iki tane aşması gereken engel ve ulaşacağı hedefi bulunmaktadır. Bu engellerin ardında ise iyilik (hidayet) ve kötülük hedefi (sapıklık/dalalet) vardır. Bu hedeflerin ikisi de insan için bulunduğu konumdan kurtulmak ve kendisi için daha iyiye ulaşmak olacağından dolayı her halükârda onun için “kurtuluş” ya da “hidayet” vesilesi olacaktır.²⁶⁰ En nihayetinde herkes gerek iyiliği gerekse kötülüğü ya da hidayet ve dalaleti kendi tercihi ile kendisi için en “iyisi” olduğundan yapar.²⁶¹ Bu durum kulun azmi üzerine, Allah'ın da ona yardım etmek suretiyle o işi kolaylaştırmasıdır. Zira her ne kadar Allah bütün fiillerin yaratıcısı olsa da O'nun rızası ancak hayır ve iyi olanadır.²⁶²

²⁵⁷ Yazır, 4: 79-83, 99, 103, 127-133.

²⁵⁸ Araf Suresi, 172.

²⁵⁹ Yazır, 1: 316-317.

²⁶⁰ Yazır, 9: 543-546.

²⁶¹ Yazır, 7: 246-247.

²⁶² Yazır, 2: 218.

1.4.3. İman

İman, kavram olarak da din felsefesinin temel problemlerinden biridir. Bu konu gerek Batılı filozoflar gerekse de İslam âlim ve düşünürleri tarafından ele alınmış, incelenmiş, şartları, tanımları ve mahiyeti açısından ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bilhassa kelim ekolleri arasında bu konu çok tartışılan mevzulardan biri olmuştur.

Yazır'a göre iman, doğuştan itibaren insanın fitratında bulunan ve Allah'ın birliğini tanımaya insanın uyumlu şekilde yaratılmasını ifade eder.²⁶³ Sonra da bulunduğu sosyal ve kültürel çevrenin etkisiyle menfi ya da müspet yönde bir seyir başlar. Böylece insan ya ilahi cevhere tabi olmaya ve ahsenel takvime ulaşır ya da esfel-i safilene düşer olur.

İman başlı başına hakikatler yumağı olduğu için sahibinde de bu hakikatlerin inkişafı beklenir. O durum da vicdana hitap eder ve oradan onay alınır. Bu da imanın vicdani bir değere sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim her vücut Allah'ın olduğu için, orada öncelikli kendini hissedebilecek bir gönül yaratmıştır. Bu yaratılış ise Allah inancının vicdanda açıkça, varlık alanında ise akıl ile bulunabileceğinin göstergesidir.²⁶⁴ Bu aynı zamanda tek Tanrı inancını reddedenin de taşıdığı bir duygudur. Aralarındaki fark ise inananlar, inandıklarına her daim iltica ederken; inkâr edenler ise sadece sıkıştıkları zaman fitratlarına uygun hareket ederek bir tek yaratıcı olan Allah'a sığınıp yalvarırlar.²⁶⁵ Bu da şu demek ki Allah'ı tanımama hususunda direten ve ayak sürüyenlere karşı Allah muhakkak varlığını zorunlu olarak hissettirir.²⁶⁶

İman, kelime-i şهادeti kabul ve ikrardır. Kelime-i şهادet ise iki mana taşır ve bunlara “matlub-i itikat” denir. Birincisi tevhit inancıdır ki bu Allah'ın birliğini kabul etmek ve O'nun mutlak irade ve güç sahibi olduğuna inanmaktır. Diğeri de risaleti tasdiktir. Çünkü nübüvvet konusu, ilahi davetin kavli halden fiiliyata dökülmesinin bir göstergesi olmakla birlikte harikulade bir olaydır.²⁶⁷ Artık bu iki esasın kabulünde hiçbir tereddüt ve şüphe olmadığından diğeri iman esasları da zikredilmiştir.²⁶⁸

Yazır'a göre İslam'ın esasları öncelikle icmali iman ile öğrenilir sonra da tafsili iman ile o hakikatlere teslim olunur. İcmali iman ise üçe ayrılır: Birincisi Allah'ın birliğine ve peygamberin de O'nun kulu ve resulü olduğuna inanmaktır. İkincisi hem peygamberin hem de müminlerin Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve resullerin hepsine iman ettiklerine inanmaktır. Bu aşamada peygamberlerin hiçbiri arasında tefadülün olmadığını, hepsinin iman açısından bir

²⁶³ Makaleler, “Hazret-i Muhammed Aleyhisselam'ın Dini İslam”, 215.

²⁶⁴ Yazır, *İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş*, 7.

²⁶⁵ Yunus Suresi, 22.

²⁶⁶ Yazır, 5: 79; 6: 462.

²⁶⁷ Makaleler, “Hazret-i Muhammed Aleyhisselam'ın Dini İslam”, 248-249.

²⁶⁸ Bakara Suresi, 285.

ve eşit olduklarını düşünmektedir. “Allah'a ve peygamberlerine iman edip onlardan hiçbirini diğerlerinden ayırmayanlar” (en-Nisa 4/152) ayetini de buna delil getirmektedir. Üçüncüsü de ahirete imandır. Ona göre Allah’a inanan bir şahsın, ahirete inanmaması ise faydasız ve gayri ciddi bir durumdur.²⁶⁹ Kısaca o, imanı şu şekilde temellendirmektedir: İslam'ın akaidi esasiyesi Allah, peygamber ve ahiret üzerine bina edilmiştir. Ayrıca Allah'ı tanıyan ve itaat eden kişi, önce nübüvvetin imkânına sonra da ahiretin vuku bulacağına inanıp; iman açısından ise bunlar arasında bir bütünlük olduğunun farkına varır.²⁷⁰

Sonuç olarak iman meselesinin başı tevhit olup, peygamberlerin ise önce beşer sonra Resul olduğuna inanılmalıdır. Bu da hem Yahudilik hem de Hristiyanlıktaki gibi peygamberlerin ulûhiyet ile vasıflandırılmasının yanlış bir tutum olduğunu göstermektedir.²⁷¹ Böyle bir durum ise Allah'ı tanımamak olacağı için şirktir.²⁷² O halde iman bahsinde ulûhiyet ile nübüvvetin birleştirilmesi mevzubahis olamaz. Zira bu konuda teslis inancı zaten birçok İslam âlimi tarafından da eleştirilmiştir.²⁷³ Bundan dolayı da o, Allah’a karşı yapılabilecek en büyük haksızlık ve zulmün, şirk olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü imanın ilk şartı “tevhit”dir.²⁷⁴

1.4.3.1. İmanın Mahiyeti

Yazır “Müminler ancak kardeşir” (el-Hucurat 49/10) ayetini ele alırken hem Müslümanlar arasındaki ittifaka hem de imanın kalp işi olduğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca o, imanın sadece dil ile ikrarının da mümkün olamayacağını düşünmektedir. Çünkü iman için sadece bilgi tek başına yeterli olmayıp, onu eylemlerde de göstermek lazımdır ki bunu eylemde gösterebilmenin ilk şartı da sevgidir. Nitekim imanın hem kalp hem vicdan hem de ameli boyutu vardır.²⁷⁵ Zira o, Asr Suresinde ifade edilen vasıfların da kâmil bir imanın şartları arasında olduğunu düşünmektedir.²⁷⁶

İmanın gerek “Onlar iman edenlerle karşılaşınca ‘iman ettik’ derler” (el-Bakara 2/76) gerekse “Onlar derler ki: ‘Allah'a ve elçisine iman ettik ve itaat ettik’ sonra bunun ardından onlardan bir grup sırt çevirir. Bunlar iman etmiş değildirler” (en-Nur 24/47) ayetlerinde

²⁶⁹ Makaleler, “Hazret-i Muhammed Aleyhisselam’ın Dini İslam”, 250-251.

²⁷⁰ Yazır, 5: 477; Makaleler, “Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir”, 266-267.

²⁷¹ Tevbe Suresi, 30; Maide Suresi, 72-73.

²⁷² Makaleler, “Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir”, 267.

²⁷³ Leyla Gürkan, “Dogmaya Karşı Akıl: Maturidi’nin Teslis İnancını Tenkidi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009): 63-85; Mustafa Sinanoğlu, “İslam ve Hristiyan Kaynaklarında Hz. İsa”, *Uluslararası Müslüman - Hristiyan Diyalogu Sempozyumu* (İstanbul: İSAM, Eylül, 2005), 152-170.

²⁷⁴ Yazır, 5: 477; 7: 50.

²⁷⁵ Yazır, 1: 235; 6: 474-475.

²⁷⁶ Yazır, 10: 193-196.

vurgulanan “iman ettik” ve “iman etmiş değildirlere” ifadeleri ile sadece dil ile ikrarının kâfi olamayacağına ve “Allah'a ve elçisine iman ettik” demek ile de samimi ve gerçek manada bir inanmanın gerçekleşmeyeceğini, bilakis imanın eylemlerde de kendisini göstermesi gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü insanın yaratılış amacı zaten amel etmesi içindir yani imanını fiilen de göstermesidir.²⁷⁷ Zira yalnız “dil ile inandım” demek ise ancak münafıkların özelliğidir.²⁷⁸ Yani ona göre iman, sadece kalp ile tasdik değil aynı zamanda dil ile de ikrar etmektir. Ayrıca kalpte saklı olan imanın da bir önemi yoktur. Çünkü kalpteki imanın dil ile ikrarı ise elzemdir ve bu da İslam'ın özetidir.²⁷⁹

İmanın, tasdiki ve eylemi (ameli) gerektirdiğini ifade eden düşünürümüz bu konuda Ebu Hanife'nin de inanmanın üç şekilde olabileceğini düşündüğünü aktarmaktadır: Birinci ihtimale göre iman, Allah'ın emir ve nehiyelerini hem kalben hem kavlen tasdik eder ya da tam tersi inkâr edebilir. Bu inanç üzere olanlar hem Allah nezdinde hem de insanlar nezdinde ya mümindir ya da kâfirdir. İkincisine göre bazısı da kavli olarak inkâr ederken, kalbi ile tasdik edebilir. Bunlar da kalpteki duyguyu Allahtan başka kimse bilemeyeceğinden²⁸⁰ dolayı Allah nezdinde mümin, insanlar nezdinde ise kâfirdir. Çünkü insanlar açıkça beyan edilen ahde şahittirler. Bunların dışında üçüncü bir grup daha var ki bunlar da inançlarını gizlemek zorunda kalanlardır ki Allah katında mümin, onun bu durumundan habersiz olan insanlar nezdinde ise kâfirdirler.²⁸¹

Yazır, ye's halindeki iman konusunda da “Tövbe, sürekli kötülük yapıp ölüm kendisine gelince, ‘İşte, şimdi tövbe ettim’ diyenler veya kâfir olarak ölenler için değildir” (en-Nisa 4/18) ayetinden hareketle, sekerat anından önce yapılan tövbenin geçerliliğini; bu andan sonra yapılan tövbenin ise hükümsüz olduğunu ifade etmektedir.²⁸² Çünkü böyle bir imanın İslam açısından pek bir ehemmiyeti olduğu söylenemez.²⁸³

Sonuç olarak iman olmadan hakiki manada kulluk görevi de yerine gelmiş sayılamaz. Allah'a inandığını söyleyen O'ndan başkasını mabut tanımaz ve emirlerine de itaat eder. İtaatin ve şükrün yolu da ibadetten geçer ki ibadet ise ancak samimiyet ve içtenlik ile yapılır. Allah'a kulluk ettiğini söyleyip bunu ise sadece dilde bırakıp da fiiliyata dökmeyenler ancak arzu ve tutkularını tatmin edip hevalarına tapınmışlardır. Nitekim hayal, tutku ve arzular, gözü kör ve kulağı sağır ettiği gibi kalbide duygusuzlaştırır.²⁸⁴

²⁷⁷ Zariyat Suresi, 56; Makaleler, “Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir”, 275.

²⁷⁸ Yazır, 1: 277, 408; 6: 216.

²⁷⁹ Makaleler, “Hazret-i Muhammed Aleyhisselam'ın Dini İslam”, 229.

²⁸⁰ Fatır Suresi, 38.

²⁸¹ Yazır, 1: 234.

²⁸² Yazır, 3: 51; 5: 119.

²⁸³ Yunus Suresi, 90.

²⁸⁴ Yazır, 6: 256; 7: 346; 10: 322.

1.4.3.2. İmanın Ehemmiyeti

Yazır “âlemde zevk-i iman kadar tatlı bir şey yoktur” demek suretiyle imanın değerini en veciz hali ile ortaya koymaktadır. İman vesilesiyle kalp, huzura erer ve sekinet bulur. Düşünürümüze göre imanın olmadığı bir kalp, şüphe ve kararsızlık içinde ne yapacağını ne ile tatmin olacağını bilemez. Böyle bir kalbe sahip olan kişide ise huzursuzluk hâsıl olur ve kişi ne yapacağını bilmez halde kendini yer bitirir. İnançsız kişi (İslam’ı kabul etmeyen), acz ve fakriyetini kavli olarak olmasa da lisan-ı haliyle itiraf eder. Böylece bunlar ruhi bunalımdan kurtulmak için bir teselli aramaya başlarlar. Ona göre ise hakikate (Allah’a) itaat etmedikten sonra nefsin hoşuna giden ve ondan gelen bir teselliye dayandırılan şeyler ise insanı hiçlikten başka bir yere ulaştıramaz.²⁸⁵

Ayrıca ona göre imanın hem Allah’a hem ferde hem de topluma bakan bir yönü vardır. Çünkü fert ve içinde yaşadığı toplum, şeref ve haysiyetini imandan alır. İman onları şekillendirir ve yönlendirir. Zira insanlar imana muhtaç olup, Allah ise bu ihtiyaçtan münezzehdir.²⁸⁶ Bazen bir sıkıntı ile karşılaşılırsa bu durumda, Allah’ın hikmetsiz hiçbir işinin olmayacağını bilir ve bunu imtihan vesilesi olduğunu anlar. Bu da tevekkülün gereğidir. Çünkü tevekkül “ifa-yı vazifede Allah’a itimat ve istinat etmek” yani bir lütuf olmakla birlikte, işi tamamen Allah’a havale etmekte değildir. Yani sebepler dairesinde gerekeni yapmak ve sonucunu da Allah’a bırakmaktır ki bu ya olur ya olmaz veyahut gecikebilir. Zira Allah’a güvenme işi salt bir düşünce ve fikirden ibaret olarak kalır da bir vazife çıkartılmaz ise bu durum sahibini atalete, tembelliğe ve işinde gevşemeye sürükleyebilir.²⁸⁷ O halde tevekkül, şüphesiz insana sabrı ve teenniye tavsiye eder. Bu da imanın hem maddi hem de manevi bir değeri olduğunun göstergesidir.

Yazır’a göre “O, inananların imanlarını kat kat artırmaları için kalplerine huzur ve güven indirendir” (el-Fetih 48/4) ayetinde geçen “sekine” kelimesi sükûnet ve iç huzuru, sağlam duruş ve kendinden emin kararlı oluş anlamına gelir ki bu da “gönüldeki telaşın sona ermesi ile meydana gelen huzur ve sükûnet durumunu” ifade eder. Bu hal Allah tarafından mümin şahsın kalbine bir tecelli ve ilhamdır ki buna da “zevk” denir. İşte o huzur ve sükûneti Allah meydana getirir ve böylece ona imanın zevkini tattırır. Bu hal de zamanla alışılmış bir şey haline gelir. Örneğin kişi dağın başında kalsa ve yanında da sadece bir gününü çıkaracak bir azığı olsa, bundan mutluluk duyar. Çünkü o anda nefsin huzuru için gerekli kaynak mevcuttur. Fakat nefis, ihtiyacı olduğu halde ulaşamadığı bir şeyin varlığından haz duymaz. Bu

²⁸⁵ Makaleler, “Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir”, 266.

²⁸⁶ Yazır, 1: 255.

²⁸⁷ Makaleler, “Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir”, 269-272.

durum onun için bir eziyet olur. Böylece huzur ve sekinetin mahalli de kalp olduğundan, imanın bu hal üzere vuku bulmuş olduğu kişi ise imanın zevkini tatmıştır.²⁸⁸

Sekinet, lütuf ve ikram sonunda nefsin onunla huzur bulduğu ruh halidir. Bu hal vuku bulunca nefse etki etme ihtimalinde olan her şeye manevi bir set çekilir. Nitekim “sükûn” kökünden türemiş olan “sikkîn” kelimesi ile ifade edilen “bıçak” da kesip atma icraatını yaptığından dolayıdır ki bu kelime ile karşılanır. Yani tıpkı bıçağın parçayı bütünden ayırdığı gibi, sekinet de müminde vuku bulan atalet ve rehavet hali ile manevi zevki birbirinden ayırır. Düşünürümüze göre bu sekinet hali ise onun ibadetleri manevi haz ile yapması ve ahlaki açıdan da olgunlaşması manasındadır.²⁸⁹

Ahirete imanın da fert ve toplum açısından faydaları vardır. Çünkü kişi hem bireysel hem de toplumsal haklara riayet ya da ihlal hususunda mükâfatın ya da cezanın varlığından haberdardır. Buna değer ve anlam katan ise iman duygusundan başka ne olabilir ki? Bunun yokluğu insanı pragmatist olmaya götüreceğinden o zaman da insan aldanır, bencil davranır ve hayatı da ön yargılarıyla idame ettirir. Bu da egoizmi ve benmerkezci bir yaşamı öne çıkarır. Çünkü bu anlayışa göre yapılan yanına kâr kalır. Oysa Allah'a teslimiyet ve ahirete iman duygusu, boynuzsuz koçun boynuzlu koçtan hakkını alacağın öğretir.²⁹⁰ İşte insanı duyarlı olmaya iten bu ilahi gücün adı “iman”dır. Bu bireysel ve toplumsal hayatın huzur kaynağıdır. O halde amelsiz bir iman olamayacağından Müslüman da amel ettiği için mümin değil, bilakis iman ettiği için amel etmelidir.²⁹¹

Sonuç olarak o, imanın değerini şu şekilde ifade etmektedir: İman insanda ilahi bir davet gibi bir lütfun cereyan etmesi ile mümkündür ve akıldan ziyade iradeye bağlıdır. Aklın metafizik hakikatlere yapışması ancak irade ile olur. İlahi bir lütuf olan iman, insan tabiatını bozmaz aksine onu tamamlar ve onu eşref-i mahlûk yapar.²⁹² Bundan dolayı da iman, akli olmayıp aslında makul olandır. Nitekim iman esasları vahye dayandığından, akıl ile çelişmezler. Çünkü iman konularında akıl hâkim olmayıp daha ziyade müdriktir. O halde “Akıl müdrik, şeriat hâkimdir.” Yani iman konusunda akıl, hâkim pozisyona geçerse bocalamaya başlar. Zira söz konusu iman olunca, akıl sadece onu idrak eder.²⁹³

²⁸⁸ Yazır, 7: 426-428.

²⁸⁹ Yazır, 1: 279; 7: 428.

²⁹⁰ Tirmizi, “Kıyamet”, 2.

²⁹¹ Yazır, 1: 235; Makaleler, “Tevbe”, 214.

²⁹² Metalib, 38.

²⁹³ Yazır, 1: 180; 5: 96; Makaleler, “Ulum-i İslamiye Âleme Bir Nazar”, 50.

1.4.3.3. İmanda Cebir Problemi

Buraya kadar dinin özünde iman, imanın da tasdik ve kalp işi olduğunu beyan ettik. Çünkü kalp ile tasdik imanın şartlarındandır. Nitekim o, dinin tanımını yaparken de onun bir vaaz-ı ilahi oluşu, akıl sahibi kişiye hitap etmesi ve seçme hürriyeti gibi üç temel ögesinin olduğuna dikkat çekmektedir. Bu da hak dinin en belirgin ve ayırt edici özelliğinin, akıl sahibi kişiyi kendi tercih ve isteği doğrultusunda iyi olana iktisap eylemek olduğunun göstergesidir.²⁹⁴ Ayrıca iman, hüsn-i ihtiyar ile olur ise bir anlam ifade eder ki bu da kalbin onayına dayanır. “Eğer Rabbin dileseydi yeryüzünde bulunanların hepsi iman ederdi. Öyle ise sen, iman etmeleri için insanları zorluyor musun?” (el-Yunus 10/99) ayetini delil getiren düşünürümüze göre, kişiye bir inancı kabul noktasında cebir ve baskı uygulanması bizzat Allah tarafından yasaklanmıştır. Hal böyle iken imanda cebrin ya da zorlamanın olup olmadığına değinen düşünürümüz “ikrah ile itikadın mümkün olmadığını” ifade edip, imanın gönül rızasına dayanması gerektiğini vurgulamaktadır. Böylece imanın cebren değil, tebliğ ve telkin ile mümkün olacağını izah eder. O “dinde zorlama yoktur” ifadesinin ise sorumluluktan kaçmak için kullanılmasının ve böyle yorumlanmasının da yanlış olduğunu düşünmektedir.²⁹⁵

Ona göre herkes inanç tercihinde özgürdür. Bundan dolayı da kimseye herhangi bir inancı benimseme noktasında cebr uygulanmaz (uygulanmamalı da), Müslüman için ise zaten böyle bir şey söz konusu bile değildir. Çünkü o zaten kendi isteği ve iradesiyle İslam’ı tercih edip benimsemiştir. Ancak bu kişi ilerleyen zamanda eğer Allah’a isyan eder ve mürtet olursa işte o zaman tövbe etmelidir. Aksi durumda cezalandırılır. Bu ceza ise verdiği sözden caymanın bedeli olup, asla baskı ve tehdit unsuru bir müeyyide değildir.²⁹⁶ Nitekim nasıl ki bir antlaşmayı önce kabul edip sonra da hüküm ve bağlayıcılığını reddetmek ahdi bozmaktan ötürü bir cezayı gerektiriyorsa, bu da aynı hükme tabidir.

Cebrin olduğu yerde özgürce hareket kabiliyeti kısıtlanmış olunur. Bu durumda ise dinin vadettiği ceza ve ödülden bahsedilmesi mümkün olmayacağından dolayı, yapılacak olan amelin de “ibadet” olması beklenemez. Çünkü baskı ve cebir, iradeyi atıl bırakacağından dolayı bu durumda da hür iradesi dışında bir şey yapmaya zorlanan kişi, baskı yapanın elinde bir alet olur.²⁹⁷ O halde kim neye inanmak istiyorsa hiçbir hakkı kısıtlanmadan, müdahale edilmeden ve gözdağı verilmeden o şeye müsaade edilmelidir. Zira bu durum insanın hürriyeti açısından

²⁹⁴ Yazır, 1: 146.

²⁹⁵ Yazır, 2: 231- 232.

²⁹⁶ Yazır, 2: 233.

²⁹⁷ Yazır, 2: 231-232.

büyük bir öneme sahiptir. Nitekim herkes kendi inancını ve amelini “kendisi için iyi olduğundan” bilerek ve isteyerek tercih etmiş ve buna göre de muhakeme edilecektir.²⁹⁸

Düşünürümüze göre inanç, bir kişinin nerede olmak istediğinin tercihidir ki bunu da özgürce belirler. O “dinin mevzu ef’al-i ıztırariye değil, ef’al-i ihtiyariyedir” demek suretiyle cebrin yerildiğini, bu hal üzerine bir şeyi kabulün ya da inkârının ise geçersiz ve bağlayıcılığının da olmadığını ifade etmektedir. Din cebri değil, bilakis ondan korunmayı va’z eder. Zira ikrah ile elde edilen amelde ise dinin vadettiği sevabın kazanılamayacağını düşünen Yazır, bunun sonucu oluşacak olan amelin de hükümsüz olduğunu vurgulamaktadır.²⁹⁹ Sonuç olarak insan akıl ve iradesi sayesinde “kendi adına iyi olanı” tercih etme kabiliyetine sahip olup buna da imkân sağlanmıştır. Böylece hiçbir baskı ve cebre maruz kalmadan kendi yolunu seçmiş olur. İşte imanın sıhhat açısından bir değeri varsa o da hüsn-i ihtiyardan gelir. Çünkü cebr, bu sıhhate manidir.

O “İnsan başıboş bırakılacağını mı zanneder” (el-Kıyamet 75/36) hitabının gereği hem insanın hareketi tabiyesinde sorumluluk sahibi hem de iradesi bakımından sorumlu olduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı da tercihlerine göre bazen nimete erişir bazen de ondan yoksun kalır. Yani insan, akli ile Allah’ı arayıp bulmak ve iman etmekle sorumludur. Bu sorumluluk ise iki şekilde vuku bulur;

- a- İnsan kendi gayreti ve çabası ile bunu elde eder,
- b- Allah’ın ezeli ilmiyle kullarına bir lütuf ve ikram olarak verdiği teklif ve uyarılardır. Bu da nübüvvet makamına mazhar olmaktır.³⁰⁰

Bundan dolayı iman etmeyenler ise nefis, zan ve tahminlerinin peşinden gittiğinden dolayı gerçeği kabullenmeyi istemezler ve bu durum onların nefislerine de zor gelir. Onlar inatlarından ötürü iman etmezler. Bunlara “Husbaniyye” ve “İndiyye” denir. Bunlar iman konusunda sadece keyfi, nefsi, batıl düşünce ve inançlara aldanırlar. Oysa zanni bilgi görünürde kulağa hoş gelse ve hikmeti olduğu zannedilse de asla hiçbir zaman doğrunun ve hakkın sağladığı faydayı verme mesabesinde değildir. Bu durumda kimse ne fitratının yönlendirmesinden ne de Allah’ın hâkimiyetinden ve hükmünden gafil davranamaz.³⁰¹

O halde insan hakka teveccühünü unutup da hürriyetini kötüye kullanmamalıdır. İnsanın yaratılıştan sahip olduğu hikmeti Allah’a kulluk ve ilahi emanete sahip çıkıp böylece bütün mahlûkata manevi hazzın verdiği eda ile yaklaşmaktır. Nihayetinde tevhit ve vahdete

²⁹⁸ Yazır, 10: 327.

²⁹⁹ Yazır, 2: 230-231, 233.

³⁰⁰ Makaleler, “Ulum-i İslamiye Âleme Bir Nazar”, 56.

³⁰¹ Yazır, 5: 99.

götürmeyen din ya da inançlar batıldır. Bu inançlara din atfı da mecazendir. Bunlar içinde şüphe ve şirk barındırdıklarından dolayı kalbin ruhaniyetini de kesinlikle tatmin edemezler.³⁰²

Kısaca ilim maluma tabi olduğu için ezeli yazgı da cebri gerektirmez. Çünkü Allah insana yapıp ettiklerini düşünmesi için bir fırsat yani belli bir zaman (ömür) bahşetmiş³⁰³ ve bu sorumluluktan da haberdar etmiştir.³⁰⁴ Lakin eğer insanın dünyada yaptıklarının bir karşılığı olmayacak ise mağdurlara karşı bir haksızlık yapılmış olunacaktır. Nitekim “yükümlülük olmasaydı sorumluluk olmayacaktı. Sorumluluk olmasaydı adalet yerini bulmayacaktı.”³⁰⁵

Sonuç olarak Yazır’a göre akıl - iman ilişkisini şu şekilde özetleyebiliriz: O doğada cereyan eden olayların bazısının insan aklını aşan olduğunu ve bu durumlarda ise bunları aklın kontrolü altında dini alanın bilgisine sunulması gerektiğini düşünür. Bundan hareketle de ilim sahiplerinin akli ikiye ayırdığını söyler. Bunlar;³⁰⁶

- a- Akla itimat etmeyenler: Tecrübeyi kendilerine rehber edinmiştir.
- b- Akla itimat edenler: Bu grup da kendi arasında ikiye ayrılır;

b.1- Her şeyin kâinatta saklı olup ve bunun dışına çıkılamayacağını düşünenler.

b.2- Kâinatın da bir yaratıcısı olduğunu, tekâmül kanununun görünmeyen bir yönü olup afaktan enfüse, cisimlerden zerreye kadar varlıklarının kendilerinden olmadığını ve her şeyi en ince ayrıntısına kadar hesap ederek yaratan bir yaratıcı vardır ki o da Allah'tır.

Yazır, insanın eşref-i mahlûk oluşunun ise aslında aklından geldiğini düşünür. Çünkü aklın hükmü kadar insanın da önemi vardır. Ona göre insanların çoğu gözle görülen ve hissedilir olmasına rağmen açıkça varlığı belli olan şeyleri bile “bilmiyorum”! deyip işin içinden çıkabiliyor. Oysa böyle birisinin ensesine gelip birisi bir tokat patladı verse “nedir o” diye sormaktan geri durmayacağı gibi nasıl olur da iman noktasında her şey açıkça ortada olduğu halde bundan vareste kalabiliyor.³⁰⁷

Ona göre insan akli, Allah'ı bilip iman etme noktasında buna kodlanmıştır. Ancak insanın yine de akıyla Allah'ı bulması noktasında bir dayanağa ihtiyaç duyar ki Allah bunu da vahiy ile bildirmiştir. Böylece iman, insanda eserden müessire delilleriyle beraber hâsıl olmaktadır. İşte bunun hikmeti gereğince de Allah insana dinin emirleri karşısında bir sorumluluk vermiştir.³⁰⁸ Bu da eylemin asıl unsurunun sorumluluk ve mesuliyeti

³⁰² Makaleler, “Ulum-i İslamiye Âleme Bir Nazar”, 239-240.

³⁰³ Fatır Suresi, 37.

³⁰⁴ Zilzal Suresi, 7-8; Yazır, 10: 364'te 112. Dipnot.

³⁰⁵ Draz, *Kur'an Ahlakı*, Çev. Emrullah Yüksel, Ünver Günay (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 3.

³⁰⁶ Makaleler, “Ulum-i İslamiye Âleme Bir Nazar”, 46.

³⁰⁷ Makaleler, “Ulum-i İslamiye Âleme Bir Nazar”, 49-50.

³⁰⁸ Makaleler, “Ulum-i İslamiye Âleme Bir Nazar”, 47-49.

içermesindendir.³⁰⁹ Bu sorumluluk ise iman ve ibadete bağlanmıştır. Böylece Allah'a inanmanın elzem olduğunu düşünmektedir.³¹⁰

Yazır'a göre İslam âlimleri nezdinde de akıl hem sahih bilgiyi yanlış olandan ayırma hususunda hem de vahyin akla yüklediği fonksiyondan dolayı ne tamamen boş verilip atıl bırakılmış ve gereksiz görülmüş ne de tam bir yetkinlik ile serbest bırakılmıştır. Akıl nasıl olur da bir tarafa atılabilir? İnsan her ne kadar fitratı gereği hidayet üzere olsa da o yola götürecek olan öğüt ve emirleri de idrak edecek bir alete muhtaçtır. Bundan dolayı akıl müdriktir. Akıl nasıl olur da tek başına yetecek kadar serbest oluversin? İnsan eğer hakikatlerin sırrına salt akıl ile varabileceğini düşünüyorsa bu da mümkün değildir.³¹¹ Binaenaleyh salt akli yönlendirmeye mutlak manada doğruya ulaşamaz. Onu sufliyattan, ulviyata götürecek bir cazibeye ihtiyaç duyar ki bu da fitrat olarak var olan ve vahiy ile öğretilen Allah'a yönelme halidir.³¹²

³⁰⁹ Draz, *İslam'ın İnsana Verdiği Değer*, Çev. Nureddin Demir (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1981), 71.

³¹⁰ Yazır, 10: 493-494.

³¹¹ Makaleler, "Ulum-i İslamiye Âleme Bir Nazar", 50.

³¹² Makaleler, "Saadet-i Hakikiye", 69-71.

İKİNCİ BÖLÜM

ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'IN DİNİ DÜŞÜNCESİNİN GENEL DAYANAKLARI

Hamdi Yazır'ın dini düşüncesinin şekillenmesinde şüphesiz yetiştiği dönemin ve almış olduğu tedrisatın etkisi göz ardı edilemez. Bu noktada onun dini düşüncesinin genel dayanakları arasında İslam düşüncesinde öne çıkan kavramlar, felsefi düşünce ekolleri ve bunlara yönelik yaptığı tenkitler ile beraber iman noktasında akla verdiği önem ön plana çıkmaktadır.

2.1. TEMEL KAVRAMLAR

Yazır'ın fikir dünyasının ve düşüncelerinin oluşmasının temelinde kahir ekserde İslam akaidi açısından Ehl-i Sünnet anlayışı; felsefi düşünce açısından da Kindi, Farabi, İbn Sina ve Gazzali gibi bilim adamlarının görüşleri vardır. Onun öne çıkmış olan eseri “Hak Dini Kuran Dili”ne bakıldığında ilk göze çarpan, bir müfessir olduğu olsa da aslında çalışmasının içeriğine bakıldığında görülecek ki aynı zamanda filozof, düşünür ve karşımızda bir bilim adamı portresi vardır. Ayrıca burada sadece tefsir ve meal çalışması ile iktifa etmemiş, bununla birlikte gerek içtimai gerekse felsefi birçok konuyu da ele almıştır.

Batı fikir dünyasını yakından takip etmiş olan düşünürümüz, birçok konu ile alakadar olmuştur. Böyle bir yapıya sahip olan kişinin, fikir dünyasını felsefe (hikmet) ile zenginleştirmesi şüphesiz hakikati ortaya koyabilmesi noktasında işleyeceği konuları bir bütün olarak yani Allah, insan ve kâinat perspektifinden hareketle ele alması ise kaçınılmazdır.³¹³

2.1.1. Allah'ın Varlığı ve Hâdisat Âlemi

Allah'ın varlığını kabul edip delillendirmeden hâdisat âleminin (kâinatın) varlığını ortaya koymak ona göre imkân dâhilinde değildir. Çünkü materyalist anlayış ile âlem ele alınacak olunursa bir çıkmaza girmiş oluruz. Allah'ın varlığı konusu, insanda doğuştan gelen bir bilgidir. Nitekim Hz. Muhammed insan fitratında asıl olanın İslam'a yani Allah'a inanma duygusunun var olduğuna dikkat çekmiştir.³¹⁴ Bu da her insanın doğasında gizlice gerçekleşen, vicdanında yer eden ve uyarılma ile aktifleşen gizli bir marifetullah bilgisinin bulunduğunu göstermektedir.³¹⁵ Düşünürümüz de insanda Allah'ı bulabilecek olan bu kabiliyetin, onda fitri olarak bulunduğunu kabul etmektedir. Bu fitri bilgi, insanın hilkatine yerleştirilmiş bir içgüdü

³¹³ Hüseyin Aydın, “Bir Mütefekkir Olarak Muhammed Hamdi Yazır”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 260-264.

³¹⁴ Buhari, “Cenaiz”, 92; Ebu Davut, “Sünne”, 17; Tirmizi, “Kader”, 5.

³¹⁵ Yazır, 6: 462.

yani kendini tanıma şeklinde zihinde otomatikman gerçekleşen ve uyarıcılar ile ortaya çıkan zımni bir malumdur.³¹⁶

Yazır'ın düşünce dünyasına bakıldığında görülecektir ki o, hakikatin bu üç veçhini birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak ele almaktadır. Nitekim tefsir çalışmasında akıl, bilim ve iman arasında da bu ilişkiyi kurmuş ve gerek Allah ile kâinat ilişkisini gerekse küçük bir âlem olan insan ve Allah ilişkisinde ortaya çıkan ulûhiyet ve ubudiyet bağını sıkça dile getirmektedir.³¹⁷ Ona göre insandan başlamak üzere her şey kendi bünyesinde bir ve tek olan Allah'ın varlığına ikrar etmektedir.³¹⁸

Allah'ın varlığının delilleri, insanda fitri olarak var olan bilginin imkân dâhiline getirilmesi ile ortaya konulur. Kişi varlığı sorgulamak suretiyle hem kendi dışında başka şeylerin varlığını da kabul ederken hem de özne ile nesne arasındaki ilişkinin kurulmasında gerçek bilginin tezahürüne imkân sağlayanın da Allah olduğu düşüncesine varacaktır. Zira fail illet, zihinle dış dünya arasında bir ahenk oluştursa bile zihinde ancak kendisi bulunur. Dış dünyanın orada yeri yoktur. Nitekim hem zihin hem dış dünya, tam manasıyla hakikati kendi bünyelerinde barındıramadıkları gibi üstelik ikisi de noksan varlıklardır. Kısaca Hakk'ın dışındaki mevcudatın, Hakk'a rehberlik edeceğini dahi zihnimize getirmek bir yanılgıdır. Zira özne (suje) ile nesnenin (obje) ilişki kurarak gerçek bilgiye ulaşmasını sağlayan bir fail illet vardır ki o da yalnızca Âlim olan Allah'tır. Nitekim insanda bilgi adına her ne varsa hepsi de yüce yaratıcının göstergesi ve tezahürlerindendir.³¹⁹

Ona göre Allah'ın varlığını inkâr eden kişinin, kâinatta süre gelen vukuat ve cemadat hakkında konuşması da imkânsızdır. Zira insan, kâinattaki olayları iyi gözlemlerse görecektir ki her şeyin yaratıcısı ve kendisine muhtaç olunan Allah vardır. Ona göre kâinatta meydana gelen olayların kusursuzca ve düzenli işlediğine şahit olup da bunu dizayn eden (yöneten) idare ve iradenin varlığını hissetmemek imkânsızdır. Bu olaylar, onun usta bir sanatkârın elinden çıktığını gösterdiği gibi canlı - cansız bütün mevcudatın varlığı da idare sahibi bir yaratıcının varlığını göstermektedir. Nitekim evrende hareket halinde bulunan her şey kendine ait olmayan başka bir etkiye bağlıdır. Bütün varlık âlemi, zatından daha güçlü ve üstün bir varlığın etkisi ve iradesi dâhilinde kaosa yol açmadan “kendi dünyalarında/yörüngelerinde” devamlı hareket halindedirler. Evrende var olan bu kadar varlık arasındaki istikrarı, düzeni ve ahengi sadece yüce bir erk sağlayabilir. Bu da ilahi iradeye ait varlığı ortaya koyarken nizam delilinin

³¹⁶ Yazır, 4: 329-330.

³¹⁷ Yazır, 1: 27.

³¹⁸ Yılmaz, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, 181-209.

³¹⁹ Yavuz, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, 11: 57-62; Yazır, 1: 131-133.

kendiliğinden oluşmuş olabileceği fikrini yıkmaktadır.³²⁰ Zira kâinata hâkim olan güç nizamdır ve bu da başıboş ve sıradan bir gelişim değildir.³²¹

Hassaten kâinatta süre gelen illiyet kanunu da Allah'ın var olduğunu adeta haykırmaktadır. Aynı şekilde duyular âlemindeki varlıkların tedrici olarak meydana gelmesi de duyu verilerinin dışında kalanların da benzer yönteme bağlı olduklarını göstermektedir. Ezcümle, kâinatın meydana gelmesi kendinden başka var olan ekmel bir varlığın etkisi ile yoktan var edildiğini benimsemek, illiyet ilkesinin de inkâr edilemez bir neticesidir. Çünkü buna göre sebebin, sonuçtan evvel var olması gereklidir. Yani bir şeyin bilfiil var olabilmesi için onu fiilen ortaya çıkaracak bir nedene kesinlikle ihtiyaç vardır.³²²

Beşer aklının imkân dâhilinde idrak ettiği realiteler bunların varlığını zorunlu bir varlığa dayandırır ki bu varlık da Allah'tır.³²³ Yazır, Allah'ı varlığı zorunlu ve yokluğu da düşünülmemeyen bir varlık olması açısından Vâcibü'l-Vücûd; O'nun dışında her şeyi de yaratılmış olmalarından dolayı mümkün yani varlığı da yokluğu da düşünülen varlıklar olarak zikretmektedir.³²⁴ Böylece Allah ile tabiat arasında, yaratıcı ve yaratılan şeklinde bir ilişkinin olduğunu düşünmekte ve ona göre kâinat, Allah'ın mâsivasıdır. Bundan dolayı da Allah kâinata içkin değil, aşkın yüce bir varlıktır.³²⁵ Çünkü O, âlemi yarattıktan sonra köşesine çekilmemiş bilakis yarattıkları üzerinde ki hâkimiyetini devam ettirmektedir.³²⁶

Kısaca Allah'ın varlığı tanınmadan ve tasdik edilmeden, âlemin varlığı da tam anlamıyla anlaşılamayacaktır. Yani âlemin varlığı, Allah'ın varlığına bağlı ve O'nunla temellendirilmektedir. Bu da âlemin tam anlamıyla bilenebilmesinin ilk şartının Allah'ı tanımak ve bilmeğe bağlı olduğunu göstermektedir.³²⁷ Zira âlemi idare eden güç tek bir yaratıcı olmasaydı hem birbirine zıt şeylerin yan yana gelmesi mümkün olmayabilirdi hem de yaratılanlar “asıl neden” olurdu ki o zaman kâinattaki düzenin yerini ise kargaşa alırdı.³²⁸

Sudur nazariyesini reddeden Yazır'a göre, her şey bizzat Allah tarafından halk edilmiştir.³²⁹ Ona göre varlığın Allah'tan taşması ve böylece vücut bulması imkânsızdır. Allah dilerse ister yoktan var eder, ister maddeden var eder, isterse de bir erkek ve dışıdan var eder.

³²⁰ Yazır, 4: 201-217, 344.

³²¹ Yavuz, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, 11: 60.

³²² Yazır, 1: 127-130.

³²³ Yazır, 1: 129-130.

³²⁴ Yazır, 10: 371, 385-386.

³²⁵ Yazır, 10: 381-382, 390.

³²⁶ Yazır, 4: 200, 210.

³²⁷ Kılıç, “Hamdi Yazır'da Din Felsefesi”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 298.

³²⁸ Akbulut, “M. Hamdi Yazır'da Kelami Problemler”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 267; Yazır, 6: 58.

³²⁹ Yazır, 1: 478.

Nihayet Allah neyi nasıl istersen o şekilde yaratır. Nasıl ki bir madde olmadan gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri yaratmış ise aynı türleri de bir maddeden yaratmaya muktedirdir. Örneğin erkekten dişiği yaratmasına Hz. Âdem'den Hz. Havva'yı yaratması en büyük bir delildir. Ya da dişiden erkeği yaratır ki Hz. İsa'nın yaratılması da bunun delilidir. Yahut da gerek erkek gerek dişiden yaratmayı murat ettiğinde ise bütün insanlığın yaratılması da buna delildir. Ayrıca O yaratmayı murat ettiğinde onu kendi mahlûkunu aracı kılmak suretiyle dahi yaratır ki Hz. İsa'nın peygamberlik mucizesi olarak ölüleri diriltmesi de bunun delilidir.³³⁰

Yazır açıkça ifade etmektedir ki Allah'ın kudretinin ve yaratmasının tek kaynağı yine kendisidir. O yaratmak için araçlara ihtiyaç duymaz. Dilediğini dilediği an, zaman, mekân ve miktarda yaratmaya muktedir ve kadirdir. Nitekim yaratmak, yaratıcıdan bir parça koparmak ve zatından bir şey eksilmesi değildir. Böyle olmadığı için de mahlûkatın hiçbirisi, Allah'ın kudretinden bir pay almış sayılmaz. Yaratma, “yok” olması mümkün olmayan Allah'a ait olduğundan dolayı her şey O'nun eseri ve malı olup, hiçbirisi O'nun kudretinin ortağı da değildir. Eser ise sadece müessirin şanını yücelten bir delildir.³³¹

Ona göre âlemin ve içindekilerinin yaratılışı konusunda Allah'ın anında veya tedrici olarak yaratmaya gücü yeter ki bu da O'nun hikmeti gereğidir. Çünkü her ne kadar tedrici yaratma, anında yaratmayı kapsasa da; anında yaratma ise tedrici yaratmayı kapsamaz. Nitekim O, bir şeyi murat ettiğinde “ol” der ve o da olur. Yani Allah dilemesi sonucu gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri anında bir kere de yaratmaya muktedirdir. Lakin eğer bu yaratmayı tek bir seferde yapmış olsaydı bu kez de insanlar belki de O'nun hem vahdaniyetine ve ihtişamına hem de nasıl yarattığına şahit olamayacaktı. O zaman da insanda, yaratma delinin yok olduğu düşüncesi hâsıl olabilirdi! Böylece tabiatı gereği hem eşyanın ilahi tasarrufa mahkûm ve O'nun emri altında olduğu anlaşılmayacaktı hem de kâinat, tabiatı gereği ezeli zannedilecekti. Kâinatın yaratılışını anlatan pasajlarda geçen “altı gün” vurgusu da ilahi iradenin tercihidir. Sonuçta tercih ise fikir ve eylemlerinde özgür olanın seçimine aittir.³³² Ayrıca yaratmanın bu şekilde kademe kademe yapıldığının gösterilmesi ise noksanlıktan olgunluğa doğru bir geçişin delilidir.³³³

Saint Augustin de Tanrının âlemi yaratması hususu hakkında, bu durumun O'nun bir lütfu ve keremi olduğunu düşünmektedir. Çünkü Allah'ın bu âlemin yaratılmasına hem ihtiyacı yok hem de Allah âlemin yaratılmasından öncede noksansız idi.³³⁴

³³⁰ Yazır, 3: 310.

³³¹ Yazır, 3: 311; 5: 92.

³³² Yazır, 1: 124-130; 4: 202-204.

³³³ Yazır, 6: 268.

³³⁴ Metalib, 268.

Ayrıca ona göre İhlas suresinin ilk kelimesinde yer alan “hüve” ibaresi zamir olmaktan ziyade, Allah’a atıfta bulunmak ve O’nun Vâcibü’l-Vücûd olduğunu ifade etmek için kullanılmıştır. Bu görüşü temellendirmek için İbn Sina’dan da destek alan düşünürümüz, bu lafzın O’nun zatına münhasır bir anlam ifade ettiğini vurgular. Bu nedenle de “hüve” denildiğinde zorunlu bir varlık olan ve yokluğu dahi düşünülemeyen Vâcibü’l-Vücûd olan zat akla gelmektedir. Yani Allah’ın varlığı zorunlu iken, yokluğu ise tahayyül dahi edilemez.³³⁵ Nitekim varlığı zorunlu olan bir Zat, zaten bütün kemal ve yetkinlik sıfatlarını da uhdesinde toplamıştır.³³⁶

Allah’ın mutlak varlık olduğunu her defasında belirten düşünürümüze göre O’nun ilim, irade ve kudret vb. sıfatları mevcut olmakla beraber bu sıfatlar kendi zatındandır. Bu durum ise “Allah’ın sıfatları zatının gereğidir” ilkesini ortaya koymaktadır. Zira sıfatların çok oluşu ise zatının taaddüdünü ve kesretini gerektirmez.³³⁷ Nitekim İbn Sina da bu şekilde düşünmektedir.³³⁸ Allah’ın zatı her türlü eksiklikten yüce ve münezzehtir olduğu için gerek Kur’an’da gerekse hadislerde Allah’a izafet edilen “vech, istiva, yed” gibi sıfatlar da beşer aklının üstündedir.³³⁹ Zira “Allah’ın arşa istivası” vurgusu aynı zamanda O’nun tabiata içkin olduğunu iddia eden hülul teorisini de atıl bırakmaktadır. Çünkü Allah hiçbir benzeri, dengi ve menendi olmayandır. Bu da O’nun zamandan ve mekândan münezzehtir olduğunu gösteren delillerden biridir.³⁴⁰

Yazır, Allah’ın sıfatlarının zatı ile olan ilişkisinin, bir şahsın başkası ile olan ilişkisi gibi anlaşılmaması gerektiğini düşünmektedir. Allah nasıl ki kadim bilgisi ile her şeyi bilir ve hiçbir şey O’nun bilgisinden uzak değilse aynı şekilde ilmi de zatının haricinde düşünülemez. Nitekim O’nun ilmi ne sonradan meydana gelmiş ne de yaratılmıştır.³⁴¹ Allah’ın mutlak varlık olması, sıfatlarının etik ve aksiyolojik boyut ile de ilişkili olduğunu göstermektedir. Yani Allah mutlak ilim, irade ve kudret sahibi olmakla birlikte insan ve tabiat arasındaki ahlaki ilişkiye de atıfta bulunan müteal bir zattır.³⁴²

³³⁵ Yazır, 10: 371-372; Hatice Toksöz, “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın İhlas Suresi Tefsirinde Tanrı Tasavvuru İle İlgili Felsefi Kavramlar ve İbn Sina’daki Temelleri”, *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ed. Ahmet Ögke, Rıfat Atay (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 477-482, 490-494.

³³⁶ Kılıç, “Hamdi Yazır’da Din Felsefesi”, 297.

³³⁷ Yazır, 10: 388-389.

³³⁸ Yazır, 10: 382-383.

³³⁹ Yazır, 4: 210-212; 6: 268.

³⁴⁰ Yazır, 4: 207.

³⁴¹ Yazır, 10: 420; Toksöz, “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın İhlas Suresi Tefsirinde Tanrı Tasavvuru İle İlgili Felsefi Kavramlar ve İbn Sina’daki Temelleri”, 475.

³⁴² Kılıç, “Hamdi Yazır’da Din Felsefesi”, 297.

Yazır felsefi düşünce yapısını ve ilmi birikimini İhlas Suresinin tefsirinde kullandığı metafizik argümanlar ile gün yüzüne çıkarmıştır. Bu çalışmasında İbn Sina'nın düşüncelerinden de istifade etmiştir. İbn Sina hakkında şunu söyleyebiliriz ki o, İhlas Suresini ele alırken kullandığı kavram ve argümanlar ile adeta felsefi anlamda bir tefsir örneği ortaya koymuştur.³⁴³ Sonuç olarak İbn Sina, Allah'ı tanımlarken onun Vâcibü'l-Vücûd olduğunu ve de sonradan ihdas edilmiş şeylerin hiçbirine ihtiyacı olmadığını, bilakis hâdis olanların kendisine muhtaç olduğunu düşünmektedir. Yani Allah o ki noksanlıklardan ve bir dengi olmasından âli ve münezzehtir.³⁴⁴ Bu düşüncenin bir benzerini de düşünürümüz ortaya koymaktadır. Nitekim o da Allah'ın varlığını vacib, yokluğunu da mümteni kabul etmektedir. Kısaca Allah'ın “mümkün” varlık olması olanaksızdır.³⁴⁵

Sonuç olarak kâinat bir düzen içerisinde var edilip, bu da bir tek ilahın yani Allah'ın varlığını elzem kıldığından bu durum ise hem evrenin kendiliğinden fikrini hem de başka tanrıların varlığı ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Çünkü Allah; hiçbir konuda zayıflığı ve ortağı olduğu düşünülemeyecek kadar mutlak bir güce, kudrete, irade ve idareye sahip olan ve kendi zatında saldırılması ya da yenilgiye uğratılması mümkün olmayan ve yarattıklarına da yardım eden ve güç yetiren yüce zata denir. Dolayısıyla da tabiattaki her şey sonradan olup “asıl sebep” değil, bunlar asıl sebebin neticesidirler. Kısaca Allah'ın varlığı ve birliği, kâinatın bir düzen içerisinde dizayn edilmesinden zaruri olarak idrak edilip bilinmektedir.³⁴⁶ Böylece tabiatta meydana gelen değişim, dönüşüm ve gelişim kendisinden değil, onun üzerinde egemen ve hâkim olan bir yaratıcının iradesi emriyle oluşmaktadır.³⁴⁷

Bütün bu planların kusursuzca işletilmesinin görülmesine rağmen o, teknoloji adına bir alet ya da makine yapabilmek için ilme ve fenne sarılanların ve bunun için türlü alt yapı çalışmalarını deneylerle yapanların; her şeyin otomatikman ve hiçbir insan elinin değmeden, düzen içinde hareket eden kâinat makinesinin işleticisi olan, her türlü sırları ve gizli şeyleri bilen Allah'ı ikrar edememelerini cehaletin ve nankörlüğün göstergesi olarak görmektedir.³⁴⁸ Ayrıca onun kâinatın yaratılışı hakkındaki görüşlerine yeri geldikçe ilerleyen konularda yine değinilecektir.³⁴⁹

³⁴³ Toksöz, “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın İhlas Suresi Tefsirinde Tanrı Tasavvuru İle İlgili Felsefi Kavramlar ve İbn Sina'daki Temelleri”, 470-471.

³⁴⁴ Yazır, 10: 382; Toksöz, “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın İhlas Suresi Tefsirinde Tanrı Tasavvuru İle İlgili Felsefi Kavramlar ve İbn Sina'daki Temelleri”, 482, 488.

³⁴⁵ Yazır, 10: 386-387; Makaleler, “Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir”, 267.

³⁴⁶ Yazır, 4: 353; 6: 58-59.

³⁴⁷ Yazır, 6: 134.

³⁴⁸ Makaleler, “İlhâd Ne Büyük Cehalettir”, 300.

³⁴⁹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002); Toksöz, “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın İhlas Suresi Tefsirinde Tanrı Tasavvuru İle İlgili Felsefi Kavramlar ve İbn Sina'daki Temelleri”, 469-497.

2.1.2. Kitap

Yazır'a göre, "Kur'an ne bir fen kitabı ne de bir şiir divanıdır." ³⁵⁰ Kur'an Hz. Muhammed'e gerek mana gerekse de nazmı açısından bir bütün olarak inzal edilmiştir. ³⁵¹ Yüce kitabımız Cenab-ı Hak tarafından irsal edilmiş olduğu için kendinden başka hiçbir delile muhtaç olmayacak şekilde yine kendi mevcudiyetini ispata kâfidir. Bundan dolayı da onun en büyük özelliklerinden biri ya da mucizevi yanı dengi mahiyetinde bir satır bile yazılamayacak (getirilemeyecek) olmasıdır. ³⁵² Zira Kur'an'ın bu mucizevi yönüne atıf yapan birçok delil vardır. ³⁵³

Kur'an-ı Kerim nüzulünden kıyamete kadar hükmü geçerli olacak yegâne kitaptır. Onun emir ve yasaklarından lehte ve aleyhte istisnasız bütün insanlar sorumludur. Çünkü Allah dünyada bütün insanların Rahman'ıdır ve kulları arasında bu anlamda bir ayrım gözetmez. Bu kitap da yüce Rabbimizin ölçü ve kararı olup, iyiliğin ve kötülüğün de tek ölçüsüdür. Bundan dolayıdır ki onun emirleri hem iyi anlaşılmalı hem de muhataplarına iyi anlatılmalıdır. Buna rağmen eğer o ilahi mesajın ulaşmadığı kimseler var ise o zaman onlar sorumlu tutulmazlar. ³⁵⁴ Belki o, bu düşüncelerini ifade ederken imkânların çok kısıtlı olduğu bir dönemi kast etmiş olabilir. Ancak günümüzde kullanılan teknolojik iletişim araçları ile dünyanın her tarafına bir tuşla ulaşılabilirlik durumu göz önüne alınırsa bu durumda biz, ilahi mesajın ulaşmadığı hiçbir yerin olmayacağı kanaatindeyiz. Velakin en iyi ve en doğrusunu yine de hüküm ve hikmet sahibi Allah bilir.

2.1.3. Peygamber

Nübüvvet meselesi, kelim ilminin ana konularından "usul-i selase" diye bilinen üç temel esas içerisinde yer alır. ³⁵⁵ Nübüvvetin ispatı, gerekliliği, vehbi ya da kesbi olup olmadığı hemen hemen her devirde tartışılmıştır. XIX. yüzyıla gelindiğinde kelim ilminde ortaya çıkan yenilik anlayışı, nübüvvet bahsinin de akıl ile açıklanabileceğine dair fikri münazaraları gündeme getirmiştir. Şib'i Numani, Musa Carullah, ve Muhammed Abduh gibi düşünürler bu akımın öncülerindendir. Yazır da bu konuda ki düşüncelerini beyan etmiştir. Biz bu bahsi nübüvvetin mahiyeti, vahiy - ilham ve nübüvvet - velayet ilişkisi, ismet sıfatı ve mucize olmak üzere dört başlıkta ele alacağız.

³⁵⁰ Metalib, XLIV.

³⁵¹ Yazır, 1: 44, 52, 215; 2: 41.

³⁵² Yazır, 1: 305-307; 7: 243.

³⁵³ Bakara Suresi, 23-24; Nisa Suresi, 82; Hud Suresi, 13; İsra Suresi, 88; Fussilet Suresi, 41-42.

³⁵⁴ Yazır, 1: 96; Akbulut, "M. Hamdi Yazır'da Kelami Problemler", 274-275.

³⁵⁵ Yazır, 10: 433; Makaleler, "Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir", 266.

2.1.3.1. Nübüvvetin Gerekliliği

Yazır, insanların ilmi açıdan farklı birikimlere sahip olduklarını ifade etmektedir. İlmi ve vicdani kudretle en üst perdeden desteklenenler ise mucize gösterebilme gücü ile taltif edilen peygamberlerdir. O, peygamberliği bilim ile ilişkilendirip, onun mucizevi yöntemle elde edilen kendine has özel bir bilgi oluşunu ve bundan dolayı da farklı olması gerektiğini düşünmektedir.³⁵⁶ Nübüvvet, vahyin tecrübi bilgiden farklı olarak tehatti ile inzal olunup mucize ile de pekiştirilmiş adıdır. Bundan dolayı da ilham ve tecrübeden kapsamlı ve üstün olan, bütün duyguları içine alan ve o anlık iradeyi atıl bırakan, kişisel gayret, çaba ve ceht ile elde edilemeyen, bizzat Allah tarafından verilen ilahi hitaba da “vahiy” denir.³⁵⁷

Nitekim Allah’ın resuller seçip tayin etmesi, beşeriyetin ihtiyacından dolayıdır. Bu ihtiyaç ise yaratana en iyi şekilde tanıtmaya yolu olan vahiy ile karşılanabilir. Nitekim insanoğlu Allah’ın irade ve kudretinin mahiyetini bilmek için/bildirecek bir bilgiye ihtiyaç duymaktadır. Bu bilgi de vahiyden başka bir yol ile elde edilemez. Zira insana ayan olan her bilginin doğruluk payı olamayacağı gibi, hissettiği her pırıltının da vahiy olması beklenemez.³⁵⁸ Çünkü vahiy, deney ve tecrübeden uzak bir bilgidir. Nitekim o, Allah’ın iradesine bağlı olup O’na has bir durumdur.³⁵⁹ O halde peygamberlik, beşeri gayret ve çalışma ile elde edilebilecek bir paye değildir.³⁶⁰

Yazır “Hak dininin menşei peygamberliktir”³⁶¹ görüşünü savunmaktadır. Peygamberlik, insanın bütün benliğini kuşatıp irade gücünü yok eden ve kendi arzusu dışında ilahi bir hitap olduğunu zorunlu olarak telkin eden kesin bilgilere (vahye) nail olma makamıdır.³⁶² Ona göre nübüvvet, Allah’ın takdir ve tayini ile verilen ve ilahi kudretin iradesi ile tanzim edilmiş kutsal bir vecibedir. Bundan dolayı da peygamberlik görevi kesbi değil, vehbidir.³⁶³ İslam’ın temellendirilmesi beşeri çaba ve teoriler ile imkânsız olduğundan, dinin menbaı olan nebilik de beşeri gayretin sonucu olmaktan muhaldır. Çünkü vahiy herkese verilmediğine göre yaratıcı ile yaratılan arasındaki iletişimi kuran peygamberlere ihtiyacımız olduğunu inkâr edemeyiz.³⁶⁴ Peygamberliğin “vehbi” oluşunu vurgulayan düşünürümüze göre, onların hiçbirisi din vazetmemiş sadece kendilerine vahyolunanları tebliğ etmişlerdir. Allah ile aralarında ki nebilik görevi dışında başka bir bağları olmamakla birlikte onları ilah mertebesine çıkartmak (bunu

³⁵⁶ Metalib, XXXVII - XXXVIII.

³⁵⁷ Yazır, 1: 145.

³⁵⁸ Yazır, *İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş*, 40-41.

³⁵⁹ Yazır, 1: 307; 2: 431.

³⁶⁰ Yazır, 2: 214.

³⁶¹ Metalib, XLI.

³⁶² Yazır, 1: 144-145.

³⁶³ Yazır, 5: 399.

³⁶⁴ Metalib, XLI.

mecazen de olsa dillendirmek) akıl ve mantık dışı olduğu kadar aynı zamanda böyle sapkın bir anlayış sahibini de küfre götürür.³⁶⁵ Bundan dolayı da hiçbir peygamber için hakaret, küfür ve rencide edici ifadeler kullanılmamalıdır. Çünkü onlar, yüce yaratıcının görevlendirdiği birer memurdurlar. Misal olarak bir elçiye tanımamak nasıl ki o elçinin ya da görevlinin hükümetini de yok saymak ise tıpkı bunun gibi Allah'ın görevlileri olan peygamberlere inanmamakta, Allah'a inanmamak ve O'nu inkâr etmektir.³⁶⁶

Nitekim o, bu görüşünü şu ayetle desteklemektedir: “Kim Resule itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur.” (en-Nisa 4/80). Aynı şekilde bu konudaki şu hadisi de göz önünde bulundurmalıyız: “Bana itaat eden Allah'a itaat etmiş, bana karşı gelen Allah'a karşı gelmiş olur.”³⁶⁷ Yani düşünürümüz, Allah'a iman ile peygamberliği ispat ve iman arasında ulûhiyet açısından ilişki olduğuna dikkat çekmektedir. O halde Allah'a kulluk için vahye ihtiyaç vardır. Vahiy de her insana verilmez. Sonuçta Allah insanlar arasından birini/birilerini vahiy yolu ile görevlendirip ilahi iradenin tanınmasını ve emirlerinin duyurulmasını bu yolla temin ve tesis etmiştir. İnsanın fitratında da bu duygunun var olduğuna dikkat çeken Yazır, tüm nebi ve resullere iman edilmesi ve onlar arasında bir ayrıma gidilmemesi gerektiğini, onlardan birinin bile peygamberliğini inkâr etmenin ya da onlardan birini ulûhiyet makamına layık görmenin de küfür ve şirk olacağını vurgulamaktadır.³⁶⁸

Ona göre peygamberlere olan itaat, onların Allah'ın elçileri olması maksadıyla yapılır. Çünkü onlara tabi olmak Allah'a tabi olmak demektir. Yani elçiye itaat, asile itaattir.³⁶⁹ İtaatin zıddı da asi olmak ve karşı gelmektir. Bu minvalde Kur'da yer alan “Allah ve peygamberine karşı savaşmak” (el-Maide 5/33) ifadesini ele alan düşünürümüz, her ne kadar bir peygamberle harbe girmenin akla aykırı olmadığını söylese de Allah ile harp etmekse ne makul ve akla uygun ne de şer'an imkân dâhilindedir. İşte burada ki “savaşma” mecazen olup, aslında peygambere karşı gelen Allah'ın emirlerine de karşı gelmiş demektir.³⁷⁰ Nitekim sefir, yalnızca mürsiline çağırarakla yükümlüdür.³⁷¹

Yazır “Onlar, öyle kişilerdir ki Allah'ı ve peygamberlerini inkâr ederler, Allah'la peygamberlerinin arasını ayırmak isterler ve bazısına inandık, bazısına inanmadık derler ve imanla küfür arasında bir yol tutmak isterler” (en-Nisa 4/150) ayetinden hareketle yukarıda da

³⁶⁵ Yazır, 1: 479; 3: 180.

³⁶⁶ Yazır, 2: 427, 486.

³⁶⁷ Buhari, “Cihad”, 109, “Ahkâm” 1; Müslim, “İmare”, 32-33; İbn Mace, “Cihad”, 39.

³⁶⁸ Yazır, 2: 351; Makaleler, “Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir”, 267.

³⁶⁹ Akbulut, “M. Hamdi Yazır'da Kelami Problemler”, 271.

³⁷⁰ Yazır, 3: 337-338.

³⁷¹ Yazır, 2: 486.

ifade ettiğimiz gibi peygamberlerden birini dahi inkâr edenin kâfir olacağını vurgulamaktadır. Buradan hareketle o, üç türlü kâfirin olabileceğini söylemektedir:

- a- Ne Allah ne de peygamber tanımayan ve hiçbirine iman etmeyenler
- b- İmanda Allah ile peygamberi tefrik edenler yani Allah’a iman iddiasında bulunup da Allah’ın gönderdiği resullere inanmayanlar
- c- Peygamberlerin bazısını tanıyıp da bazısını tanımayanlardır ki ehl-i kitaptan Yahudi ve Hristiyanlar bunlardandır.³⁷²

Kısaca söz konusu iman ise orada ne “acaba”ya ne de “orta yolunu bulmaya” ya da “ne olurunu hesap etmeye” değil bir imkân, ihtimal dahi yoktur. Bundan dolayı da peygamberlerden birini bile inkâr etmek hem onları topyekûn yok saymak hem de Allah’ı yok saymaktır.

Peygamberlerin beşer olmaları hasebiyle bazı özellikleri vardır. Aile birlikteliğine ve evliliğe önem vermiş olmaları da bunlardandır. Çünkü ilahi dinler, evliliği ve aileyi hem içtimai yapının temel şartı olarak ön görmekte hem de dini bir vecibe olarak telkin etmektedirler. Bundan dolayı da neslin devamı için evliliği elzem görmüşlerdir.³⁷³ Bu durum ise beraberinde çok eşlilik meselesini gündeme getirmiştir.³⁷⁴ Bazı Hristiyan zümreler Hz. Muhammed (s.a.s)’in çok eşli olmasını eleştirmişlerdir. Bu konuda “Muhammed de İsa ve Yahya Peygamberler gibi kadınlardan uzak durabilirdi” görüşünü ileri sürmüşlerdir. Yazır da onlara şu şekilde cevap vermektedir: Hz. Yahya ve Hz. İsa’dan evvel de peygamberlerin olduğunu kabul eden Hristiyanlar, Tevrat’ta bilgisi verilen Hz. Musa’nın, Hz. İbrahim’in, Hz. Nuh ve Hz. Âdem peygamberlerin evli olduklarını bilmektedirler. O halde Hz. Muhammed’e yönelik yapılan bu karalama ve iddialar kale alınacaksa, o zaman Hristiyanlığı da bu konu da eleştirmek lazımdır. Çünkü ahdi ceditte ismi geçen peygamberlerin kahir ekserisi bir değil, birçok kez hatta Davud (a.s) gibi bazıları yüze yakın evlilik yapmıştır. Yahudi ve Hristiyan grupların, Rasulullah’a eşleri üzerinden saldırmaları ve itirazları sadece İslam’ı değil, genel olarak diğer peygamber ve şariatları yani Hz. Yahya ve Hz. İsa’yı da inkâr etmek anlamına gelmektedir.³⁷⁵ O halde Hristiyan teolojisinde bu konuda verilen malumatın varlığı ortada olduğu halde bunları konuşmayıp sadece Hz. Muhammed’in (s.a.v) konuşulması tutarlı ve doğru bir davranış değildir. O, hak din ve peygamberlerin hepsinin tevhit dini esaslarını içerdiğini ve kemal derecesine de Hz. Muhammed ile eriştiklerini vurgulamaktadır.³⁷⁶

³⁷² Yazır, 3: 204-205.

³⁷³ Asife Ünal, *Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’da Evlilik* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 19; Abdurrahman Küçük v.dğr., *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2014), 367, 441, 541.

³⁷⁴ Nisa Suresi, 3.

³⁷⁵ Yazır, 5: 323-324; 6: 533.

³⁷⁶ Metalib, XLII.

Peygamberlerin beşeri özelliklerinden biri de cinsiyet noktasıdır. Ehl-i Sünnet ekollerinden Maturudi ve Eşari arasında da ihtilaf konusu olan bu mevzuda Yazır'ın da görüşü, peygamberlerin erkek oldukları noktasındadır. Bu konuda o, peygamberlerin erkek ve medeni yani asalet sahibi olduklarını düşünür.³⁷⁷ Bu düşüncesini de “Senden evvel peygamber olarak gönderdiklerimizin hepsi, o memleketlerin halkından olup, kendilerine vahyettiğimiz erkek kişilerdi” (el-Yusuf 12/109), “Andolsun ki, senden önce de gönderdiğimiz ve kendilerine vahyettiğimiz kimseler erkeklerdendi” (en-Nahl 16/43) ve “Biz, senden önce de ancak kendilerine vahy ettiğimiz bir takım (senin gibi) erkek peygamberler gönderdik” (el-Enbiya 21/7) ayetleri ile desteklemektedir. Yani ona göre peygamberler erkek ve soylu kişilerdir.

2.1.3.2. Vahiy - İlham ve Nübüvvet - Velayet İlişkisi

Yukarıda da değindiğimiz gibi düşünürümüz nübüvveti bilgi merkezli bir perspektiften ele almıştır. Düşünürümüz vahyin üç şekilde tecelli edeceğini kabul etmektedir. Bunlar kalbe ilka, ilham etmek ve perde arkasından konuşmaktır. Bundan dolayı da vahiy alan kişinin peygamber olmasından daha doğal bir şey yoktur diyen Yazır, peygamberlerin aldığı ilahi mesajların vahiy ve ilham olarak iki şekilde vuku bulduğunu kaydetmektedir. Ona göre vahiy yalnızca peygamberlere tebliğ edilirken; ilham da hem peygamberlere hem de diğer insanlara verilebilir.³⁷⁸ Nitekim hem Hz. Musa'nın annesinde olduğu gibi hem de bal arısı meselesindeki gibi ilham ve işaret vahyin çeşitlerindendir.³⁷⁹ Vahyin işaret etme manasının delili “Bunun üzerine (Zekeriyya) mescitten kavminin karşısına çıkıp onlara: ‘Sabah ve akşam tesbih edin’ diye vahyetti” (el-Meryem 19/11) ayetidir. Hz. Musa'nın annesine yapılan vahiy ise ilham manasındadır. Ancak bu vahiy, peygamberlik vahyi değildir. O halde ilham, velilerin keramet türünden aldığı emir ya da bizzat kendilerinin Allah'ın izni ile yaptıkları işlerdir.³⁸⁰ Bal arısına yapılan ilham ise işine odaklanma, bal yapma duygusu ve bu sanatı icra etmesi anlamındadır.³⁸¹

Gazzali ile İbnül Arabi³⁸² arasında geçen ilhamın nebilerden başkasına da ayan olup olmaması meselesi hakkındaki münakaşada ise düşünürümüz, Gazzali'nin beyanatını savunmaktadır. Yani o beyana göre ilham anlamında vahiy devam etmektedir.³⁸³

Yazır velayet konusunda ki görüşlerini ise “İyi bilin ki, Allah'ın dostları için korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir. Onlar iman edip de Allah'a karşı gelmekten sakınanlardır”

³⁷⁷ Yazır, 5: 273.

³⁷⁸ Yazır, 7: 283.

³⁷⁹ Yazır, 7: 284.

³⁸⁰ Yazır, 6: 372.

³⁸¹ Yazır, 5: 418; 7: 285.

³⁸² İbnül Arabi, *Fütühat-ı Mekkiyye*, Trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2010), 13: 33.

³⁸³ Mahmut Çınar, “Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Nübüvvet Anlayışı”, *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ed. Ahmet Ögke, Rıfat Atay (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 317.

(el-Yunus 10/62-63) ayetlerinden hareketle beyan etmiştir. Buna göre veliyullah; Allah'a dost olanlar, Allah için dost olanlar ve Allah için velayeti yürüten yetkililer anlamına gelir. Velayet ise yardım, emirleri uygulama ve sevgi anlamlarını ifade eder. Bundan hareketle ona göre de veliyullah: “Allah'a boyun eğerek dostluğunu gösteren ve Allah Teâlâ'nın da kendilerine keramet yani şeref ve değer vererek dostluğunu gösterdiği kimselerdir.” İşte bunlar Allah'ın emirlerini yerine getirirler ve kendilerinden Allah'ın hoşnutluğuna ve rızasına aykırı bir fiil sudur etmesin diye şüpheli şeylere yaklaşmayanlardır. Onların en belirgin özelliği ise “Allah korkusu” yani “mehafetullah” ki bu da ittika ve takvanın özelliğidir. Bu da onların iman ve takva ile Allah'a dost olduklarını gösterir.³⁸⁴

Sonuç olarak o, dinin esas ve öğretileri noktasında peygamberin/peygamberlerin gerekliliğine inanmakta ve bu görevin de vahiy yolu ile inzal edildiğini kabul etmektedir. Vahiy ve ilham arasındaki farka da değinerek vahyin daha üstün ve özel; ilhamın ise daha genel olduğunu vurgulamaktadır. İşte vahyin kapsam ve bağlayıcılığının önemi de bir nebi tarafından tebliğe mazhar olmasındandır. Aynı zamanda vahiy, mucizeyle de müzaheret edildiğinden hiçbir şüpheyi meydan vermeden kabul görebilmektedir. Yani mucizesiz bir vahyin olamayacağını düşündüğü gibi, kerametın de ulvi bir his olduğunu vurgulamaktadır. Böylece salih amel sahibi ve ulvi duygulara sahip Allah dostlarında ara ara meydana gelen olağanüstü olayları “keramet” olarak kabul edip ve bunun da hak olduğunu beyan etmektedir.³⁸⁵ Kısaca velayetin kazanılmasında insanın bireysel gayreti önemli bir rol oynarken;³⁸⁶ peygamberlik ise Allah'ın iradesine ve vergisine bağlı olan has bir olaydır.³⁸⁷

2.1.3.3. Peygamberlerde İsmet Mevzusu

Yazır, risalet görevi ile taltif edilen nebi ve resullerin ismet sıfatına haiz oldukları kanısındadır. Lakin bu konudaki düşüncesinde bir tezatlık varmış gibi görünse de durum görüldüğü gibi değildir. Şöyle ki o, önce peygamberlerin özde (fıtraten) günahsız olduklarını kaydederken sonra da Hz. Muhammed de dâhil tüm insanların günaha yönelik bir meyli olduğunu söylemektedir.³⁸⁸

Lakin o, “Hem kendi kusurlarından hem mü'min erkek ve kadınların kusur ve günahlarından dolayı bağışlanma dile” (el-Muhammed 47/19) ayetini ele alırken, hitabın bizzat

³⁸⁴ Yazır, 5: 105-107.

³⁸⁵ Yazır, 5: 107; Abdullah b. Ümmi Mektum'un Kadisiye Savaşında beraberinde siyah bir bayrak ve üzerine zırh giymiş olarak görüldüğü nakledilirken âmâ (kör) bir zatın bu şekilde harbe katılması, şüphesiz Allah dostlarının kerametlerindendir. (Yazır, 9: 294.)

³⁸⁶ Yazır, 7: 287.

³⁸⁷ Makaleler, “İlhâd Ne Büyük Cehalettir!”, 336.

³⁸⁸ Akbulut, “M. Hamdi Yazır'da Kelami Problemler”, 273.

Hz. Muhammed'e olduğunu söylemektedir. Yani buradaki hitap, olmuş ve olabilecek “zelle” için af dile anlamındadır.³⁸⁹

Müfessirlerin çoğuna göre peygamberler için zellelerin olabilmesi düşüncesinin dayanağı, daha nübüvvet verilmeden önce işlenmiş olma ihtimali bulunan kusurlarını ifade etmek içindir. Allah'ın onları masum saymasının anlamı ise peygamberlik vazifesini ifa ederken mazisi hakkında bir endişeye kapılmaması için bahşedilmiş ilahi bir lütuftur.³⁹⁰

Bu konuda o, İbnü'l Arabi ve Alusi'den alıntı yapsa da şahsına münhasır bir yorumda bulunmamıştır. Lakin iktibasları göz önünde bulundurulduğunda görülecektir ki düşünürümüz, peygamberlere has olan ismet bahsini kahir ekserde vahiy ve nübüvvet çizgisinde ele almaktadır.³⁹¹ Yani ona göre de peygamberler, günden korunmuşlardır. Fakat beşer olmaları hasebiyle bazen vahyi daha iyi anlamak ve anlatmak için o işe tüm dikkat ve gayretlerini verdiklerinden dolayı gerek dil sürçmeleri olabileceği ihtimaliyle gerekse de jest ve mimiklerinin muhatabı açısından yanlış algılanabilmesinden dolayı böylece muhatabının ya da bir başkasının alınmasına ve gönlünün burkulmasına sebep olmuş olabilir³⁹² veya bir kusur eylemiş olabilirler. Ama şu da gözden kaçırılmamalı ki onlar, sıradan insanlar gibi hata ve kusurlarında ısrarcı olmamışlardır. Ayrıca onlar ilahi telkine mazhar olduklarından dolayı da hemen ikaz edilmişlerdir.³⁹³

2.1.3.4. Mucizenin İmkânı

Yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim imanın mucizelere değil de ayetlere/delillere dayanmasını, gerçek imanın da bu olduğunu şu şekilde vurgulamaktadır: “Kendilerine okunan bu kitabı sana indirmiş olmamız onlara yetmiyor mu? Bunda inanan topluluk için rahmet ve ibret vardır.” (el-Ankebut 29/51). Zira o doğrudan akla hitap ettiği için kendisi zaten akıllı bir mucizedir. Nitekim âlimler de Hz. Muhammed'in ortaya koyduğu hükümlere Kur'an'ın işaret etmesini bir mucize olarak addederler. Bir de peygamberlerin kendi salahiyetlerine dolaylı olarak işaret eden mucizeler vardır ki onlara da “maddi mucize” denir. O halde İslam'da mucizeler peygamberlik iddiasında bulunan şahsın doğruluğunu yani sıdk-ı nübüvvetini

³⁸⁹ Yazır, 7: 407.

³⁹⁰ Yazır, 7: 425.

³⁹¹ Yazır, 7: 424-425.

³⁹² Yazır, 9: 297-298.

³⁹³ Tahrim Suresi, 1; Abese Suresi, 1; Yazır, I, 423

gösterirken; Hristiyan teolojisi ise dini vecibe ve öğretileri desteklemek üzere vuku bulmuştur.³⁹⁴

Elmalılı'nın klasik düşünce anlayışına bağlı kaldığı bir diğer konu da peygamberlerin mucize gösterebilmesi meselesidir. Ona göre Hz. Muhammed'in pek çok mucizesi vardır. O, vahyin ispatı noktasında mucizeyi olmazsa olmaz olarak görmekte ve vahyin ehemmiyetini ise mucizeyle desteklenmesine bağlamaktadır.³⁹⁵ Şüphe yok ki vahiy, peygamberleri diğer insanlardan ayıran en belirleyici faktördür. Ayrıca o, vahyin ispatını mucizenin gerekliliğine bağlamak suretiyle aslında peygamberlik hususunda vahyin tek başına değil de mucize ile bir anlam kazandığına dikkat çekmektedir. Lakin Hz. Muhammed özelinde daha çok akli mucizeyi öne sürmektedir. Çünkü rehber olmak ve ikna kabiliyeti akli mucizenin bir özelliğidir. Bu nedenle en önemli mucize de edebi, akli ve ilmi kıymete haiz olan mucizedir ki o da Kur'an'dır. Ancak bu düşüncesinden hareketle onun hissi mucizeyi reddettiği gibi bir sonuca da varamayız. Nitekim aynı şekilde bütün peygamberler için hissi mucizenin vuku bulması da imkân dâhilindedir.³⁹⁶

Düşünürümüz, Hz. Muhammed'in diğer mucizeleri arasında "miraç olayı" (ona göre hem ruhen hem de bedenen gerçekleşmiştir)³⁹⁷ ve "şakk-ı kamer" olarak da bilinen "Ay'ın yarılmasını" da saymaktadır. O, Ay'ın yarılması olayının hem o anlık vuku bulduğunu hem de kıyamete yakın bu yarılma olayının tekrar vuku bulabileceğine düşünmektedir. Çünkü "Güneş ve ay toplanıp (dürülecek)" (el-Kıyamet 75/9) ayeti müfessirlerce kıyamet alameti olarak yorumlanmıştır. Bu da kıyametin aklen de mümkün olduğunu göstermektedir. Nitekim mazide yaşanan bir şeyin, onun istikbalde bir daha asla yaşanmayacağı anlamına gelmemektedir. Fakat yine de düşünürümüz Ay'ın o anda yarıldığı görüşüne daha yakın durmaktadır.³⁹⁸ Ama şu kesin ki Ay'ın Rasullulah zamanında yarıldığına dair icma söz konusudur.³⁹⁹ Ayrıca ona göre İbn Sina, bu olayı tabiat kanunlarıyla açıklamaya çalıştığından dolayı da yanılmıştır.⁴⁰⁰ Ayrıca o, Hz. Muhammed (a.s.)'in birçok mucizesi olduğunu kabul etmektedir.⁴⁰¹

³⁹⁴ Mucizenin tebliğdeki rolü hakkında geniş bilgi için bkz. Osman Karadeniz, *Mucize Problemi*, (Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1984) 123-139.

³⁹⁵ Metalip, XL.

³⁹⁶ Çınar, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Nübüvvet Anlayışı", 318.

³⁹⁷ Yazır, 5: 458-459.

³⁹⁸ Yazır, 8: 60, 65, 72.

³⁹⁹ Yazır, 8: 72.

⁴⁰⁰ Yazır, 8: 66-67.

⁴⁰¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bünyamin Erul, "Hak Dini Kur'an Dilinde Hz. Peygamber Tasavvuru", *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ed. Ahmet Ögke, Rifat Atay (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 323-340.

Sonuç olarak nübüvvet, hak dinin gereği ilahi bir makamdır. Bundan dolayı da gerek hak dinin gerekse nübüvvetin insan eliyle ortaya konulabilecek bir şey olmadığı ortadadır.⁴⁰² Düşünürümüze göre peygamberlik makamı, dinin kendi bünyesine ait bir olaydır. Bunun temeli ise Allah vergisi olan vahye özgü bir bilgi aktarma yoludur.⁴⁰³

Görüldüğü gibi düşünürümüz, nübüvvet bahsini felsefeye ait bir problem olarak ele almış ve bu konuda din ile felsefe arasında çatışmanın olmadığını vurgulamıştır. Hatta sadece peygamberlik makamının değil velilik makamının da felsefeye dâhil edilip felsefi açıdan değerlendirilmesinin daha isabetli olabileceğini ifade etmektedir.⁴⁰⁴ Bu konuda şöyle düşünülmektedir: Allah'ın varlığı bir felsefe bahsi olunca peygamberlik neden olmasın?⁴⁰⁵ Ona göre peygamberlik bahsi İbn Sina'nın "Peygamberlik mümkün müdür, mümkün ise vaki olmuş mudur?"⁴⁰⁶ soruları ile felsefe bünyesinde ele alınmalıdır. Bu bahsin felsefeye dâhil olması, din-i mübin İslam'ın da yararına olacaktır ve böylece felsefe, İslam inanç ve esaslarına hem hizmet etmiş hem de kendisini anlatacak yeni bir mecra bulmuş olacaktır.⁴⁰⁷ Nitekim Hristiyanlıkta Peygamberlik ile Allah'ın birbirine girmiş olmasından dolayı Batı felsefesi, Hristiyanlığın karşısında yer almıştır.⁴⁰⁸

2.1.4. Kader

Yazır'ın bu konuya bakışı da tıpkı peygamber(lik) algısında olduğu gibi geleneksel anlayışın çizgisi (sınırları) dâhilindedir. O "Emrimiz gelince oranın üstünü altına çevirdik ve üzerine balçıktan, pişirilmiş, birbirini izleyen taşlar yağdırdık. O taşlar Rabbin katında işaretlenerek yağdırılmıştır. Onlar zalimlerden uzak değildir" (el-Hud 11/82-83) ayetlerini ele alırken, Allah'ın ezeli bilgisi hakkında şunu söylemektedir: Her taşın kime ve nereye isabet edeceği Allah tarafından ezelde özenle belirlenmiş ve hazırlanmıştır. Yani bu tür olayların bir rastlantı sonucu olduğunun düşünülmemesi gerekir. Çünkü gerçekte âlemlerin Rabbinin tasarrufu ve takdiri var olup, tesadüf ve rastlantı yoktur.⁴⁰⁹

O, her şeyin yazılmış ve bitmiş olduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı da yeniden yazılacak bir şey yoktur. Yani tedbir ile takdir-i ilahinin önüne geçilemez. Çünkü Allah bir insanın hakkında neyi dilemiş ise o mutlaka olur. Ona karşı hiçbir tedbir fayda vermez. Yine her ihtimale karşı tedbir almak lazım ise de bu, takdiri müdafaa edecek v bir illet değil,

⁴⁰² Yazır, 1: 145.

⁴⁰³ Kılıç, *Dini Anlamak Üzerine* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019), 84.

⁴⁰⁴ Metalib, XXXVI, XXXVIII.

⁴⁰⁵ Metalib, XXXIX.

⁴⁰⁶ Metalib, XXXVIII.

⁴⁰⁷ Metalib, XLII.

⁴⁰⁸ Metalib, XL.

⁴⁰⁹ Yazır, 4: 166.

Allah'tan bir yardımdır. Takdire muvafık ise müfid olur, yoksa korunmak ve tedbir almak kadere engel değildir. Nitekim insanın ezelden tayin edilen bir istikbali vardır.⁴¹⁰

O, bu konuda “Allah’ın dilemesi” ifadesini ve bu minvaldeki ayetleri yukarıda da değindiğimiz gibi klasik düşünce çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu konuda “Allah dileseydi onların hepsine de doğru yolu gösterirdi” (el-En’am 6/35) ayetinde Allah’ın dilemesini, mecburiyet ile bağdaştırmıştır. Yani Allah dilemiş olsaydı hepsini hidayet üzerinde toplar, tamamına iman nasip ederdi. Mademki böyle dilememiş, O dilemeyince de ne kadar delil ve mucize gösterilse, kimseye zorla iman ettirilemez.⁴¹¹

Ayrıca “Eğer Allah dileseydi, onlar müşrik olmazlardı” (el-En’am 6/107) ayeti hakkında düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir: Allah dilese idi onlar müşrik olmazlardı ve onları şirkten korur ve zorla mümin kılardı. Mademki böyle yapmamış demek ki Allah, iman etmelerini dilememiş ve onları şirkten ve şirkin sonuçlarından korumamıştır.⁴¹²

Yazır, “İçinizden doğru gitmek isteyenler için” (et-Tekvir 81/28) ayetini de ele alırken burada “insanın dilemesine” dikkat çekmektedir. Yani irade konusunda da değindiğimiz gibi insanın eylemlerinde baskı ve cebir altında değil de kendi hür iradesiyle hareket ettiğini vurgulamaktadır. O halde Allah, insanı hür bir şekilde yaratmış ve insan eylemlerinde özgürdür. Binaenaleyh Allah’ın yaratması ve emri dışında hiçbir şey meydana gelemeyeceğine göre insanlar, eylemleri konusunda ne tamamen cebre maruz kalmış ne de tamamen özgür bırakılmıştır.⁴¹³

Yazır, rızık konusunda da teslimiyetini ortaya koymaktadır. Ona göre levhi mahfuzda herkesin rızıkı takdim edilmiştir. Bütün canlıların rızıkına Allah kendisini kefil göstermiştir. Bundan dolayı da gerek rızıkın yaratılması gerekse de onu mahlûkatına ulaştırması Allah’a aittir. Dolayısıyla Allah her canlının rızıkını yaşadığı müddetçe ona ulaştıracaktır.⁴¹⁴ Nitekim kişinin yararlandığı ve istifade ettiği şey onun rızıkı iken, bunun dışında kalan yani yararlanamadığı şeyler ise zaten rızıkı değildir.⁴¹⁵ Şu da gözden kaçırılmamalı ki Allah sadece inanan kullarını değil, inanmayanları da rızıklandırmaktadır.⁴¹⁶ Ayrıca bu konuda düşünürümüz rızıkı helal ve haram olarak iki şekilde değerlendirmektedir. Her ikisi de insan için rızıktır ama Müslümana yakışan davranış ise rızıkını helal ve temiz yollardan kazanmasıdır.⁴¹⁷

⁴¹⁰ Akbulut, “M. Hamdi Yazır’da Kelami Problemler”, 277-278.

⁴¹¹ Yazır, 3: 556.

⁴¹² Yazır, 4: 80.

⁴¹³ Yazır, 9: 348.

⁴¹⁴ Yazır, 5: 130.

⁴¹⁵ Yazır, 1: 241.

⁴¹⁶ Yazır, 1: 491.

⁴¹⁷ Yazır, 1: 570-571.

Düşünürümüz, ecel konusunda ise şöyle düşünmektedir: Ecel bir ve değişmezdir, ölümün geldiği an (nasıl geldiği önemli değil) ömrün bittiği andır. Nihayetinde ölen kişi ister eceli ile isterse başkası tarafından öldürülmüş olsun sonuçta eceli ile yani ömrü bittiğinden ölmüştür.⁴¹⁸ Bir takım insanların eceli müsemma (doğal ecel) ve kaza (ihtirami ecel) şeklinde ikiye ayırması da doğru değildir. Çünkü insanlara iki ömür verilmemiş ki iki tane de ecel verilmiş olsun.⁴¹⁹

2.1.5. Ahiret

İnanç sistemlerinin kahir ekserisinde ölüm ve sonrasına dair bir düşünce mevcuttur. Hatta bu düşünce daha çok ölümsüzlük üzerine bina edilmiştir diyebiliriz. Şöyle ki önceki toplulukların kültürel anlayışına bakıldığında ölen kişilerin kıymetli eşyası ve binek hayvanları ile defnedildikleri hepimizin malumudur. Ayrıca kutsal kitapların öğretilerine baktığımızda orada da ölümden bahsedilirken hem yeniden bir halkın (yaratılışın) hem de hesap sorulacağına bilgisi verilmektedir. Ölüm şüphesiz ki herkesin tecrübe edeceği ve bu konuda da aksi bir tavrın takınılmayacağı ilahi bir gerçekliktir.⁴²⁰ Bu dünyanın faniliği ve insanın sonrasında yeniden yaratılacağına dair reddiyeler olsa da bu konuda ikinci bir yaratılışın vuku bulacağı yaygın bir inanıştır.⁴²¹

Kelamda ahiret ve halleri ile ilgili konular “mead” bölümünde işlenmektedir. Bu da genellikle vahiy aracılığı ile elde edilen “semiyyat bahsine” ilhak edilmektedir.⁴²² Bunun dışında konuya bir de felsefi perspektiften bakılmıştır ki Farabi bu meseleyi rasyonel açıdan ele alırken, İbn Sina ise bütün boyutlarıyla inceleyip tartışma sahasına çıkarmış ve Gazzali’den sonra da gerçek anlamda felsefi bir hüviyet kazanmıştır.⁴²³

Yazır, Sünni geleneğe tabi olmanın yanında felsefenin de İslam âlemi için elzem olduğunu düşünmektedir.⁴²⁴ Bundan dolayı da hem kelamcılar hem de filozoflar açısından ele alınan ölüm ve sonrası için düşünürümüzün de bu konudaki görüşlerinin önem arz ettiği kanaatindeyiz.

⁴¹⁸ Yazır, 3: 521.

⁴¹⁹ Yazır, 2: 531; 3: 522.

⁴²⁰ Al-i İmran Suresi, 185

⁴²¹ İbn Sina, “el-Adhaviyye fi’l Mead”, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, Çev. ve Hzrl: Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 5.

⁴²² Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1996), 233.

⁴²³ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefesi* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1997), 151.

⁴²⁴ Metalib, XXXVII; Yazır’ın görüşleri için bk. Yavuz, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, 11: 57-62.

2.1.5.1. Ruhun Mahiyeti

Ruhu “manevi bir töz” olarak tarif eden filozoflar arasında bir ittifak olsa da kelimciler arasında durum böyle değildir. Zira onların bir kısmı ruhu “manevi bir töz” olarak tanımlarken, kahir ekserisi de ya “maddi” ya da “latif bir cisim” olduğunu ifade ederler.⁴²⁵ Yazır da bu konuda “ruhun madde ya da maddi olmadığı sabit bile değildir” demek suretiyle ruhun ne olduğu hakkında ortak bir paydada toplanılamayacağını dile getirmektedir.⁴²⁶

Düşünürümüz, ruh ile ilgili üç farklı görüşün olduğunu bildirmektedir. Bunlar hareket, hayat ve algıdır (idrak). Evvela ruh bir aksiyonun mebdesidir. Yani hareketi dahi harekete geçiren ruhtur. Aksiyona uğrayan her şeyde onun izi ve etkisi vardır. Yani hareketin bir şekilde ruh ile bağlantısı vardır. Nihayetinde bazen dolaylı bazen de doğrudan olmak üzere hareket ettirici güç ruhtur. Kısaca ruh, hareketin kaynağıdır.⁴²⁷

İkinci olarak ruh hayatın ve var oluşun membaı olarak tahayyül edilmiştir. Hareket sadece hayatın idame ettirilebilmesi için gerekli olan şartlardan biridir. Oysa hayat olmaz ise hareket de olamaz. Hayat kendi içinde hareket barındırmaktadır. Genel anlamda hayat ise biyolojik hayat olup, bitkisel hayat bunun dışındadır. Bu görüşe göre de ruh hayatın kaynağı ve başlangıç noktasıdır. Yani ruh, bizzat canlı olan bir kaynaktır. Bundan dolayı da ilkinden daha özeldir.⁴²⁸

Üçüncü olarak da ruhun bir algı ve idrak kaynağı olabileceği düşünülmüştür. Bu da ikinciden daha özel bir mana içermektedir. Nitekim hayat olmadan algının olması imkânsızdır. Yani algılamak için ilk şart hayattır. O halde her algılayıcı ruh, canlı ve her canlı da hareketin kaynağıdır. Kısaca bu anlamda ki ruh, gerek şuurdan gerekse akıldan farklı olarak kuvve-i iradeyi de kapsayan bir hayat kaynağıdır. Bundan dolayı da ruhun en belirgin hususu bilinç ve duygudur. O halde ruh denildiğinde şunu anlayacağız ki o, bizzat hareketin kaynağı olması ile hayat ve idrak hususlarının hepsinin topyekûn bir arada muhakeme edilmesini sağlayan bir manevi güçtür.⁴²⁹

Ruhun neliğine dair Kur'an'daki şu ayet bize biraz daha bilgi vermektedir: “Sana ruhtan soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir.” (el-İsa 17/85). Bu ayetin farklı anlam boyutlarının var olabileceğine dikkat çeken düşünürümüz, şu şekilde yorumlamaktadır: “Ruh, ancak Rabbimin bileceği istendir, ruh gerçeği öyle işlerdendir ki onu bilme işini Allah Teâlâ

⁴²⁵ Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 182.

⁴²⁶ Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi I* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 468.

⁴²⁷ Yazır, 1: 419.

⁴²⁸ Yazır, 1: 419-420.

⁴²⁹ Yazır, 1: 420.

yalnız kendisine ait olarak bırakmıştır.” Yani bunun cevabı olarak “De ki: “O bilgi, ancak Allah katındadır” (el-Mülk 67/26) denilmiştir. Hamdi Yazır, ayette yer alan “emr” ifadesini başka bir ayet delil getirmek suretiyle şöyle açıklamıştır: “Bir şeyin olmasını mı istedi, O’nun emri bu konuda sadece “ol” demektir. O da hemen oluverir.” (el-Yasin 36/82). Bu ayet doğrultusunda yüce yaratanın emri, neyi nasıl murat etmiş ise o iş, başka bir sebebe lüzum olmadan yeri ve zamanı geldiğinde O’nun istediği şekilde vuku bulacak olan bir emir, bir iş ya da bir yaratmadan ibarettir. Nitekim O’nun emri bir göz açıp kapayıncaya kadar hızlı ve ani bir şekilde yerine gelir. “Ve bizim emrimiz birdir, ancak bir göz kırpış, bir göz yumup açış gibi tezdır.” (el-Kamer 54/50). O halde ruh, Allah’ın emri ya da yaratması olması bakımından Allah’a ait ve O’na yönelik bir güzelliştir.⁴³⁰

Burada aklımıza şu soru gelebilir: Her şeyin yaratıcısı Allah olduğuna göre, ruh da bir varlık mıdır? Öncelikle şunu da göz önünde bulundurmalıyız: “Dikkat edin, yaratma ve emir O’na aittir.” (el-Araf 7/54). Ona göre burada emir, yaratmanın karşılığı olarak kullanılmıştır. Bu yaratma da iki şekildedir:

- a- “Yaratma” takdir yani nicelik vermek manası bakımından, madde ve cisimleri meydana çıkarma ve var etmedir. O halde bu manada ki “emir” maddeye karşılık, soyut olan şeyleri ve işleri meydana getiren bir var etme eylemidir. Buna örnek olarak Hz. Âdem’in yaratılışı gösterilebilir.⁴³¹
- b- “Emir” kelimesinde asıl olan “buyruk/kumanda” manasıdır. Bundan dolayı da “emir”, bütün mahkukat üzerinde mazide, halde ve istikbalde geçerli olan ve olacak tüm tasarrufları meydana getirecek olan “var etme” eylemidir ki bu da Rab olma sıfatının tecellisidir.

O halde “yaratma”, “emr”in uygulanma alanını düzenleyen ve var eden eylem; “emir” ise mahlûkatın cebren veya hür iradelerine dayanarak terbiye edilebilecek işleri manasındaki bir eylemdir. Bundan dolayı da ruhun tanımında yer alan “emir”, “yaratmaya” karşılık olarak bu rabbani hususa izafe edilmek için hassaten “Rab” ismine atıf yapılmıştır. Bu da en genel anlamıyla ruhun sadece cinsini gösterir. Bu ise her ne kadar ruhu tanıtan bir husus olsa da aslında Rabbin birinci tekil şahsına (benim rabbim) atıftır. O halde ruh, “benim sahibim olup, beni terbiye eden yani eğitip büyüten Rabbimin bütün yaratıklar üzerindeki Rab oluşu gereği emirlerinden bir emir, işlerinden bir iştir ve bu ruh bana kendimi ve Rabbimi tanıtır.”⁴³²

⁴³⁰ Yazır, 5: 500-501.

⁴³¹ Al-i İmran Suresi, 59.

⁴³² Yazır, 5: 501-502.

Yazır bu kapsamda ruh hakkındaki mülahazalarda üç bilincin olduğunu ifade etmektedir. Bunlar benlik, emir ve Rab bilincidir. Bundan dolayı da ruh, “ben”e yakın olan ve Rabbin hususi bir tesiriyle (yaratma) irtibatını izah edip anlatan bir “emir”dir. İşte bu genel irtibat ve “emir” olmamış olsa, kimse kendini tanıyamaz. Kendini tanımayan bir ruh ise düşünülemez. O halde kendini tanıyan ruhu tanır, ruhu tanıyan da Rabbini tanıyıp bilir. Nitekim ruhu rab zannedenler, rabbe de ruh diyenler böylece “tanrıyı üçleyen” kendini bilmezlerdir. Bundan dolayı “Rabbimin emrindendir” vurgusu bu batıl anlayışı yıkmak ve doğrusunu öğretmek içindir. Yani “ben” ne Rab ne de ruh olmayandır. Ruh da “benin Rabbinin işlerinden bir iştir.”⁴³³

“Bu konuda size pek az bilgi verilmiştir.” (el-İsra 17/85). Yani ruh hakkında bilebileceğiniz, sizin öğrenmenize müsaade edildiği kadardır. Bundan dolayı da ne Sofistlerin iddia ettiği gibi “hiçbir şey bilmiyoruz” ne de bazılarının dediği gibi de “her şeyi biliyoruz!” Zira insanın bu konuda bildikleri, bu konudaki hakikatin tamamı değildir. Ona öğretilen ile o, Rabbini ve şahsi sorumluluğunu bilebilir. Bundan fazlası ise insanı aşmaktadır. Yani insan bilgisini sonradan kazandığı için, bundan dolayı da her şeyi tam anlamıyla bilemeyebilir.⁴³⁴

Kısaca ruh hareketin kaynağı olarak değerlendirildiğinde maddenin karşıtı olduğundan ona “kuvvet” ya da “madde” denildiğinde bu anlam kast edilmiş olunur. Bu da ruhun en genel ve özel anlamıdır. İkinci olarak ruh, hayatın kaynağı olarak iki şekilde düşünülebilir:

- a- En özel anlamda o hayattır ve bitkisel hayat da buna dâhildir. Bundan dolayı bitkilere de “ruh” denilebilir.
- b- Hayat, hayvansal hayatı da içine alan ve en zirve noktası insani hayat olandır. Zira bu anlamdaki ruh, “bitkisel ruhtan” daha genel ve onu da kapsamaktadır.

Son olarak da idrak ve anlama kaynağı yani duyulara ve “ma’rifete” bağlı olan düşünme, akletme, irade, konuşma ve ilim şeklinde en yüksek mertebeye kadar bilinç ve manevi hayatın hepsinin kaynağı ve dayanağı olması bakımından “ruh” ki o, ruhun en mümtaz halini ifade eder. Bundan dolayı da insan nefsinde ortaya çıkacağı için ona “insani ruh” denilmiştir. İşte insanı hayvandan ayıran da bu ruh olduğu için yüce yaratıcı “Ona (insana) ruhumdan üfledim” (el-Hicr 15/29) buyurmuştur. Yazır’a göre insan bu ruh ile düşünme, işitme ve duygusal etkinlikleri yapabilme kabiliyetine sahiptir. Her insanın bu ruhtan bir pırıltı taşıdığı konusunda ittifak olsa da bunun insani nefis ile aynı olduğu hususunda bir mutabakata varılamamıştır.⁴³⁵ Ona göre ruh, insanın nefsini hayvani ruhtan ayırt eden ve insanın “benini” hakka götüren bilgi ve dahi kişiye

⁴³³ Yazır, 5: 502-503.

⁴³⁴ Yazır, 5: 503.

⁴³⁵ Yazır, 5: 499-500.

yaratıcısını, kendisini ve kâinatı bildirip tanıtmaktadır. Yani ruhun tanrısal olduğu fikrinin bir mantığı ve izahı yoktur.⁴³⁶

Ruhun mahiyeti ile ilişkisi bakımından “nefs” kavramına da değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Nefs kelimesi, kişi, can ve ruh manalarına gelmektedir. Örneğin “şurada şu kadar nefis var” denildiğinde aslında “şu kadar kişi veya şu kadar can var” kastedilmektedir.⁴³⁷ Ruh ve bedenın tamamı bir bütün olarak nefis olabileceği gibi sadece ruh da tek başına nefis olabilir. Fil hakika nefis denildiğinde de nefes alan canlılar kastedilmektedir. O halde her canlı varlıkta ruh vardır.⁴³⁸

Yazır “Bir nefse ve onu düzeltene yemin olsun” (eş-Şems 91/7) ayeti üzerinden bazı çözümlemelerde bulunmaktadır. Ayette geçen “nefs” kavramının nekra halde gelmesi onun kesretini ya da azametini bildirmek içindir. Bu bağlamda nefis, sadece canlılık değeri taşıyan insanlar için değil, aynı zamanda hayvanat ve nebatat için de kullanılabilir. Fakat nefsin azamet yönü ele alınırsa bu da “özel ve büyük bir nefis” olmuş olur. Bu da türü bakımından kutsal bir nefsi ifade eder ki o da peygamberlerin nefsidir. Bu nefis cinsi ifade etmesi bakımından ise insan nefsinin cinsi olan “nefs-i müdrike”dir. Yani “nefs” kavramının nekra halde gelmesi onunla kastedilenin herhangi bir insan nefsi olabileceğidir. Bundan dolayı da “nefis”, ruh ve vücuttan müteşekkıl olan kişi veya vücudu idare eden ruhtur. Bedenin düzenlenmesi ve fonksiyonlarının elverişli hale getirilmesi de ruhun üflenmesi için bir kıvama getirilmiş halidir. Nefsin düzenlenmesi ise ruhun üflenmesi ile yetkinliğe hazır hale gelmek için organların iç ve dış kuvvetlerinin bir kargaşaya mahal vermeden çalışır hale getirilmesidir.⁴³⁹ Yani bu anlamdaki nefsin, ruh ile anlamdaş olduğunu düşündüğünü söyleyebiliriz.

Son olarak bu konu ile alakalı olarak “insanın mahiyetine” de değinmenin yerinde olacağını düşünmekteyiz. “Nefis” bir şeyin kendisi kabul edilen “zatı ve gerçeği”dir. Bundan dolayı ona “binefsihi kaim” denilir. “İnsan nefsi” de “ben” dediği “zat ve gerçeğin bizzat kendisidir ki kendisine çeşitli halleri içinde ‘birlik’ bilinci ve duygusu vardır. Bu açıdan biri ‘şair’ yani ‘duyan, bilincine varan’, diğeri de ‘meş’ur’ yani ‘duyulan, bilincine varılan’ olmak üzere iki özelliğe sahiptir.” O halde nefsin hakikati bu iki hasletin birliği ve mutabakatı noktasındadır. Bundan dolayı ruha, “nefis” denilir ki “algılayan ya da şehvi nefis” veya “nefsi natika” yani “akleden ve konuşan nefis” denmesi de bundandır. Bu anlamından hareketle

⁴³⁶ Yaşar Türkben, “Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın Ölümsüzlüğe Dair Düşüncelerinin Din Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi”, *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ed. Ahmet Ögke, Rıfat Atay (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 502.

⁴³⁷ Yazır, 9: 321.

⁴³⁸ Ögke, *Kur’an da Nefs Kavramı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 14; Ömer Türker, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2006), 32: 529-531.

⁴³⁹ Yazır, 9: 559-560.

Türkçede nefse “can” denilir. “Algılayan insan” ile “algılanan insan” yani insanın algıladığı şeyle, algılanılışı birbirinden farklıdır. O halde insanın kendi nefsi üzerinde birliği ve mutabakatı kendisinden kaynaklanmıyor, bilakis nefisteki bu birlik şuuru onun üstünde olan ve onu yaratıp idare eden ve her şeyin Rabbi ve Maliki olan Allah’a aittir.⁴⁴⁰ Kısaca insan ne sadece ruh ne de sadece bedenden müteşekkildir. Onda asıl olan beden ve ruh birlikteliğidir.⁴⁴¹ Yani insan ruh ile maddenin, kalp ile aklın, özgürlük ile zorunluluğun toplamı demektir.⁴⁴²

Ruhun mahiyeti kapsamında düşünülen ve münakaşa edilen bir başka mesele de onun öldükten sonra nasıl ve nerede varlığını devam ettireceği konusuyla alakalıdır. Bazı kelamcılara göre ruh ölüm olayı gerçekleştikten sonra tamamen yok olacaktır. Bazı kelamcılar da ruhun varlığını kabul etmekle beraber, ölüm anında meleklerce bedenden alınan ruhların bir yerde toplandıktan sonra Allah tarafından yok edileceğini ifade ederler. Âlimlerin çoğunluğuna göre ise ruh, bedende yaratılan ve ondan ayrılabilen bir töz olduğu için, ölüm de ruhun meleklerce bedenden alınması ve bedenle ilgisinin tamamen kesilmesinden ibaret bir olaydır. Bundan sonra da ruh meleklerce ilgili bulunduğu yere (ya cennete ya da cehenneme) götürülür. Ruhun bedene ait bir araz olduğunu söyleyen kelâmcılara göre ise kabirde yapılacak olan azap veya verilecek nimet ruhen değil, bedenlen hissedilecektir. Ruhun bedenden ayrı bir unsur halinde ölümden sonra varlığını sürdüreceğini kabul eden âlimlere göre de kabirde ki azap veya nimet ruhen hissedilecektir. Ölümden sonra kıyametin kopacağı ana kadar ki geçecek olan zamanda yani kabir hayatı hakkında ise farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁴⁴³

Yazır öldükten sonra Allah’a dönüş konusunda üç farklı görüşün olduğunu bildirmektedir. Bunlar:

- a- Nefsimiz tamamen yok olacak
- b- Nefsimiz ebedi olacak
- c- Hem yok olup hem de ebedi olacaktır.

O en uygun ve anlaşılır olanın üçüncü görüş olduğunu ifade etmektedir. Şöyle ki bunun anlamı aslında “kendimiz” yok olacağız ve ahirette Allah’ın varlığı ile varlık bulacağımızdan dolayı Allah ile baki olacağız demektir. Nasıl ki yaşadığımız dünyada yoktuk ve Allah’ın ilminde vardık ve de O’nun yaratması ile varlık sahnesine çıktı isek yine aynı şekilde görünürde yok olacağız ama batında yani Allah’ın ilminde var olarak kalacağız. Bu da kendi varlığımız değil, bizim Allah katındaki varlığımız olacaktır. Kısacası varlığımız Allah’ın ilmiyle,

⁴⁴⁰ Yazır, 9: 520.

⁴⁴¹ Metalib, XXIV.

⁴⁴² Yazır, 1: 139.

⁴⁴³ Ruh hakkında geniş bilgi için bkz. Yavuz, “Ruh” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018),35: 187-192.

vücudumuz Allah'ın varlığıyla ve sonsuzluğumuz da Allah'ın bekası ile olur. Yani Allah'ın sonsuzluğuna bağlı olacak şekilde bir ebedi hayatımız olacaktır.⁴⁴⁴

Filozof ve düşünürler ise Allah ile birlikte sonsuz olmayı (bakabillah) şu şekilde değerlendirmişlerdir. Onlara göre insanın ruhu, Allah hakikatinin bir uzantısı olduğu için ruhun ölümsüzlüğünü de ahiret hayatı ile bir tutmuşlardır. Yazır'a göre evet, ruhun ölümsüzlüğü kabul edilebilir lakin o zaman da insanın sonsuza kadar baki kalacağı durumu ortaya çıkmaktadır ki bu da hiç kimseye ihtiyacı olmayan “kendimiz” olarak ebediliğimizi ilan etmek demektir. Böyle bir düşünce ise insana “fani” olduğunu unutturabilir. Bunun varacağı yer de ilk sebebi / ilk illeti yani Allah'ı yok saymaktır. Oysa şu unutulmamalıdır ki ilk sebep olan yüce yaratıcımızın gerçekliği, ruhi ve cismani oluşun üzerinde bir Ehadiyyet ve Samediyet derecesindedir. Ruh, Allah'ın bir işi olduğu gibi Allah da o işin kadiri, maliki, hâkimi ve rabbidir. Çünkü “Allah, işinde hâkimdir” (el-Yusuf 12/21) prensibi bize bunu göstermektedir. Kısaca bizim varlığımızın ve ölümsüzlüğümüzün temeli, Rabbimizin varlığına ve bekasına dayanmakta ve O'na bağlıdır.⁴⁴⁵ Yani O var olduğu için, biz de varız.

Özetleyecek olursak İslam'da ölümsüzlük ümidi ve ahiret hayatı ruhun ölümsüzlüğüne değil, Allah'ın Bakiliğine dayanmaktadır. Yazır'a göre ise ruhun ölümsüzlüğünden maksat şudur:

- a- Ölüm olayının gerçekleşmesinden sonra ruhun bir zaman daha durması ve kıyametten sonra tamamen yok olması,
- b- Ruhun ölümsüz olduğudur.

Her iki bekanın da anlamı ölümsüzlük duygusunun vermiş olduğu sonsuzluk demektir. Birinci anlamdaki ruhun bekası, Ehl-i Sünnet âlimlerince de kabul edilirken; ikinci anlamdaki ruhun bekası da filozof ve mutasavvıflar tarafından kabul görmüştür. O halde ruhun bekası teorisi, İslam inancına göre ahiret hayatından ziyade, ölümden sonraki kabir hayatındakine benzer kısıtlı bir yaşamdır.⁴⁴⁶

Sonuçta Yazır'a göre öldükten sonra ruh, her ne kadar belli bir zaman bedende kalacak olsa da bu durum kıyametin vuku bulması ile son bulacak ve sonunda ruhumuzun da “kendi olarak” yok olacağı bir anın varlığını düşünmektedir. Çünkü Allah'ın dışındaki her şey hem yaratılmış hem de varlığı kendilerinden olmayan mümkün varlıklardır. Bundan dolayı onların varlığı Allah'a dayandığı için onlar özleri bakımından zaten “yok” olduğu için yok

⁴⁴⁴ Yazır, 1: 537-539.

⁴⁴⁵ Yazır, 1: 539-540.

⁴⁴⁶ Metalib, 439'da 1. Dipnot.

olacaklardır.⁴⁴⁷ Bunun delili de “O’ndan başka her şey fanidir, yok olmaya mahkûmdur” (el-Kasas 28/88) ayetidir. Ezcümle düşünürümüz, ruhun bekasını tamamen reddetmemekle beraber, ahiret hayatının varlığının da ruhun bekası teorisine dayandırılmasının doğru olmadığını düşünmektedir. Çünkü ahiretin olabilirliği, ruhun bekası nazariyesi ile temellendirilmesi gereken elzem bir şart değildir.⁴⁴⁸

2.1.5.2. Ahiret Hayatının Olanağı

Yazır’a göre İslam’ın üç ana prensibi vardır. Bunlar Allah’a, peygamberlere ve ahirete imandır. Bunlar arasında dolaylı yoldan bir bağ kuran düşünürümüz, Allah’ı ikrar edip ve O’na itaat eden kişi, peygamberin varlığından şüphe duymaz. Peygamberliği tasdik eden kişi ise muhakkak ahiretin varlığını da kabul edecektir.⁴⁴⁹

Ona göre her ferdin bir şekilde kendi inancına göre öldükten sonraki hayata dair bir düşüncesi vardır. Çünkü kimisine göre bu durum ispatı mümkün değilken; kimisi de bunun olabilirliğini düşünmektedir. Nitekim bu konudaki faraziyeler ise salt akla dayandırıldığı için yetersiz kalmaktadır. İşte bu konu hakkındaki malumatı ise en doğru şekilde ancak vahiy ile bilmemiz mümkündür. Düşünürümüze göre, dâr-ül bekâya dair en doğru ve inanılması gereken bilgi Kur’an’ın bize öğrettiği ama bizim şuan bilmediğimiz “o hayatın en mükemmel” olduğudur. Çünkü en nihayetinde felsefi düşünce, sistem ve kurgular insan aklının bir ürünü olduğundan dolayı bu alanın ne olduğuna, işleyişinin nasıllığına dair mutlak bir neticeye varması imkânsızdır. Bundan dolayı da önce Allah’a sonra da O’nun elçisi peygamberlere inanmayan ve onlara tabi olmayanlar, dâr-ül bekânın mahiyetini anlayıp iman etme noktasında tereddüt edebilirler.⁴⁵⁰

Onun düşüncesine göre aklen ahiretin varlığına inanmak pek mümkün olmamakla beraber yine de bu konu, aklın tek kalemde silip atacağı bir mevzu da değildir. “Ahiret saire gibi akideler, tarihi vakalar gibidirler. Aklen bulunamaz, nakle ve vahye ihtiyaç görülür. Bu manada bunlara akıl üstü demek mümkün ise de bunlar aklen imkânsız ve birbirini nakzedici değildirler. İştince akıl inkâra mecbur kalmaz.”⁴⁵¹ Nitekim öldükten sonra haşr meselesinin akla aykırı olduğunu düşünenler de yok değildir. Lakin bu durum görünürde akli aşan bir mesele olarak algılandığından dolayı bu konu hakkındaki takınılan tavır, sadece aklın ahiret hakkındaki malumatlarının yetersiz olduğundan kaynaklanmaktadır. Çünkü ilk yaratılışı

⁴⁴⁷ Yazır, 6: 407.

⁴⁴⁸ Yazır, 1: 539; 2: 572.

⁴⁴⁹ Makaleler, “Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir”, 266-267.

⁴⁵⁰ Yazır, 1: 246-250.

⁴⁵¹ Metalib, 37’de 22. Dipnot.

gerçekleştiren ve ilk hayata göz açtırmaya gücü yetenin elbette ikinci yaratılışı ve hayatı gerçekleştirememesi için hiçbir sebep yoktur. Dolayısıyla öldükten sonra vuku bulacak olan diriliş ve yeni hayat hakikat ve gerçektir.⁴⁵² Nitekim zor olan ilk yaratılıştır. İkincisi ise diğerinin tekrarı, benzeri veya kopyası olması bakımından daha kolaydır.⁴⁵³ Bundan dolayı da ahiret olgusuna evvela aklen inanmak gereklidir. “Ahiret günü, bu külli helaktan sonra vukua gelecek yeni bir yaratılış, bu ölümden sonra dirilmedir. Ahiret hayatı ölümü değil, büyük kıyameti takip eder.”⁴⁵⁴

Kısaca ahiret hayatının varlığını yok saymak hem Allah’ın varlığını hem de peygamberleri yok saymaktır. Ya da öldükten sonra ikinci kez diriltileceğimiz ahiret hayatına iman etmek hem Allah’ın varlığını kabul etmenin hem de peygamberlere ittibanın gereğidir.⁴⁵⁵

2.1.5.2.1. İhmal mi İmhal mi?

İnsan bu dünyada ne başboş bırakılmış ne de yaptıkları yanına kâr kalacaktır. Allah zulm etmez, insanlar kendisine zulm etmektedir.⁴⁵⁶ Allah hem adil hem de teistlerin ileri sürdüğü sıfatlara haiz bir ilahdır. Bundan dolayı da bu şekilde bir benimsemeden sonra değil mi ki adil bir Allah var, adaletin de eksiksiz tecelli edeceği bir dünyanın varlığı da söz konusudur ki orası da ahirettir.⁴⁵⁷ Yazır’a göre de ölümden sonra meydana gelecek olan ahiretteki dirilmeyi O vadetmiştir. Bundan dolayı da yapılacak iyilik ve kötülüklerin ceza ve mükâfatını da yine O verecektir.⁴⁵⁸ Nitekim insan istikbaldeki mükâfat ve cezanın muhatabı olarak onu alacak olandır, onun karşılığını verecek olan ise Allah’tır.⁴⁵⁹

İşte bu noktada Allah insanlara yaptığı işler karşısında mühlet verir ancak asla o işin karşılığını unutmaması mümkün olmamakla beraber ihmal de etmemektedir. Zira “... Kendilerine mühlet verilmesine aldanmasınlar...”⁴⁶⁰ Yani inkârcılar hiç gelmeyeceğini umdukları o ahiret hayatı hakkında devamlı “ne zaman bu söz verilen şey” dediklerinde şunu hep unutuyorlar ki, o sözü onlara tebliğ eden de bir insandı ve onlara da bunun (kıyametin) kesin vaktinin ne zaman olacağına dair net bir bilgi verilmemiştir. Peygamberler sadece o günün hak olduğunu haber veren uyarıcılardır. Yani o günün muhakkak vuku bulacağını biliyor olmaları ve onun hakkında

⁴⁵² Yazır, 1: 321; 7: 88.

⁴⁵³ Yazır, 4: 183; 6: 457.

⁴⁵⁴ Metalib, 439’da 1. Dipnot.

⁴⁵⁵ Makaleler, “Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir”, 266.

⁴⁵⁶ Yunus Suresi, 44; Müslim, “Birr”, 55.

⁴⁵⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, 238.

⁴⁵⁸ Yazır, 8: 42-43.

⁴⁵⁹ Yazır, 1: 139.

⁴⁶⁰ Al-i İmran Suresi, 178; Yusuf Suresi, 110; Ra’d Suresi, 32; Tirmizi, Cennet, 2.

insanları uyarmaları, onların kıyamet hakkında kesin bir bilgiye sahip olduklarını göstermez.⁴⁶¹ Ayrıca insan, ilmini ve bilgisini sonradan öğrendiği için zaten her şey hakkında istese de tam anlamıyla malumata sahip olacak bir kapasitede değildir. İşte bu noktada ona düşen ilahi öğretim metoduna sarılmak ve ondan şüphe duymamaktır.⁴⁶²

Allah, insanlar gibi işinde acele etmez. Zaten bu durum hata yapan, günah işleyen, hatalarında ısrarcı olan ve hatta inkâr edip şirke düşenlerin rahatlığından kolayca okunabilmektedir ki Allah ceza verme konusunda aceleci olmayıp, sadece onlara verilen mühletin dolmasını beklemektedir. Fakat ‘bana bir şey olmaz deyip yaptıklarım yanıma kâr kalır / kalacak’ şeklinde bir düşünce yapısına sahip olanlar ihmal edildikleri ve unutuldukları hissine kapılır. Oysa bu durum sadece onlara hatalarından dönmeleri için verilmiş bir mühlet ve fırsattır. Çünkü “Eğer Allah, yaptıkları yüzünden insanları hemen yakalayıp cezalandırsaydı, yeryüzünde hiçbir canlı kalmazdı. Fakat Allah onları belirlenmiş bir süreye kadar erteliyor.” (el- Fatır 35/45). Bu da Allah’ın merhamet yönünün ön planda olduğunu ve cezalandırmada ise aceleci olmadığını göstermektedir.⁴⁶³

İşte böylece Allah “Sonra bir ecel belirledi.” (el-En’am 6/2). Yani bu dünyada insanın iyilik ve kötülük namına her ne yapmış ise ölümden sonra bunlar hakkında hesaba çekileceği ikinci ve asıl bir hayat vardır ki orası da ahiret yurduudur. Ahiret hayatı fiilen tecrübe edilmesi mümkün olmayan gaib bir zamanın ve verilmiş olan mühletin göstergesidir.⁴⁶⁴

Sonuç olarak Allah’ın asilere ve mücrimlere mühlet vermesi ve istedikleri şeyleri onlara kolaylaştırması, şüphesiz onları yüzleştireceği ceza ve azap ile buluşturacağı günün tahakkuk edeceğindendir.⁴⁶⁵ “Böylece kâfirlere yaptıkları süslü gösterildi.” (el-Enam 6/122).

2.1.5.2.2. Dirilişin Mahiyeti

Bu dünyadan sonra ahiret hayatının var olduğu fikri ve insanı nasıl bir hayatın beklediğine dair görüş ve düşünceleri yukarıdaki bölümlerde zikrettik. Şimdi de dirilişin bedenlen mi yoksa ruhen mi olacağı konusunu ele alacağız. Düşünürümüz, ruh ve beden arasında bir ilişki olduğunu beyan etmektedir. “Ben, ‘ben’ dediğim zaman, ruh ve bedenimin birleştiği noktaya basıyorum ve hayatı da bu ‘ben’de biliyorum.”⁴⁶⁶ Kur’an- ı Kerim, dirilişin sadece bedenlen olma ihtimalini düşünenleri materyalist bir eğilim gösterdiklerinden dolayı

⁴⁶¹ Yazır, 8: 589-590.

⁴⁶² Yazır, 2: 393-395.

⁴⁶³ Yazır, 5: 74-75.

⁴⁶⁴ Yazır, 3: 520.

⁴⁶⁵ Yazır, 4: 127.

⁴⁶⁶ Yazır, 1: 247.

tenkit etmektedir. Bu açıdan bakanlara göre bedenen diriliş akla daha yatkın gelmektedir. Kur'an bu düşünceye yer vermektedir: "Hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdır. Yaşarsınız ve ölürüz. Bizi ancak zaman (dehr) yok eder. Çürüyüp toprak olduktan sonra yeniden dirilecek değiliz." (el-En'am 6/29; el-Casiye 45/24). Bir başka ayette ise "İnsan kendisini bir nutfeden yarattığımızı görmez mi ki hemen apaçık bir hasım kesilir ve kendi yaratılışını unuttur da; 'Çürümüş kemikleri kim yaratacak' diyerek, Bize misal vermeye kalkar?" (el-Yasin 36/77-78). Burada ise öldükten sonra dirilmenin imkânsızlığına ve kemiklere varıncaya kadar bedenin yeniden dizayn edilebileceğine inanmayanların tavrı ortaya konmaktadır. Özellikle bu ayetler ışığında konuya bakıldığında görülecektir ki aslında insanların kafasını kurcalayan şeyin bir toz yığını haline gelmiş bedenin nasıl olur da önceki haline dönüştürüleceği savıdır. Çünkü bu şekilde düşünenler inanmadıklarından dolayı (her gün öldükten sonra dirilmeyi bizzat yaşasalar dahi) mantıksal açıdan olaya yaklaştıklarındandır ki canlılık hususiyetini yitirmiş bir danenin ikinci kez deforme olmadan yaratılması durumunu tecrübe sahasının dışında gördüklerinden kabullenmekte zorluk çekebilirler.

Yazır böyle düşünenlere şu şekilde cevap vermektedir: Öncelikle insan kendisine bir baksın çünkü onun hamuru topraktır.⁴⁶⁷ Toprak da özünde cansız bir varlıktır. O halde insan evvela bir hiç idi ve bir yaşama da sahip değildi.⁴⁶⁸ O, insanın ana ve babasının sulbünden yaratıldığını ve ebeveyni de cansız iken sonradan onlara can verilip nihayetinde onlardan da yeni canlı - kanlı bir fert var etme kudretine sahip olan Allah'ın, şüphesiz dünyadaki ölümden sonra da insanları tekrar diriltme kudretine sahip olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁶⁹

Kısaca ona göre irade ve idare, tekvin ve kudret sahibi olan Cenab-ı Bari, hâdis olanları en ince ayrıntısına kadar keyfiyet ve kemiyet bakımından en özel hal ve hususlarını bilen bir Âlim'dir. Nitekim Bari ve Âlim olan Allah hem aynı şekilde var etmeyi hem de yaratmanın ne kadar çeşidi varsa hepsini de bilmektedir.⁴⁷⁰

Yazır, ahiretin ruha mı bedene mi olacağını düşünüp durmanın bir anlamının olmadığını ve onun kişinin kendisine malum olan hakikatine olup, kısaca o halin "kendi başına" gelecek olan hakikat olduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı da her nefse düşen asıl iş, vahyin bu konudaki emirlerine itaat ve iman etmek olduğudur. Bütün bu hakikat ve uyarılar ise orası için daha iyi hazırlanması gerektiğini hatırlatmaktadır.⁴⁷¹

⁴⁶⁷ Mü'minun Suresi, 12-14.

⁴⁶⁸ Yazır, 5: 374.

⁴⁶⁹ Yazır, 8: 49.

⁴⁷⁰ Yazır, 7: 88.

⁴⁷¹ Yazır, 1: 246-247.

Ancak yeniden yaratılış nasıl vuku bulacaksa bulsun, sonunda Halik olan Allah'ın iradesi tarafından tahakkuk edecektir. Son olarak şunu söylemek gerekirse düşünürümüze göre “hayat-ı ahiret mücerred bir hayat-ı ruhaniyeden ibaret olmamak lazım gelir. Zira insanlığın kühü hayat-ı maddiye ve ruhaniyeyi cami'dir. Sade bir hayat-ı ruhaniye ise hayat-ı insaniyeye nispetle basit ve kasırdır.” Yani bu sözleri onun daha çok yeniden hayat bulmanın bedenlenmesi gerçekleşeceğini savunduğunu gösterir mahiyettedir diyebiliriz. Nitekim o aynı zamanda ahiret hayatını, dünya hayatının devamı olarak değil de ayrı bir hayat olarak görmektedir. Çünkü dünya hayatı fani iken ahiret hayatı ise kıyametin kopmasından sonra başlayacak olan yeni bir hayattır. İşte bu yeni hayatta insan, baki olarak yaşamına devam edeceğinden dolayı, orayı salt ruhani bir yaşam alanı olarak görmekte çelişkidir.⁴⁷²

Ayrıca o, kıyametten sonra haşır meselesine inandığı gibi: “Onlar, sabah akşam ateşe sunulurlar. Kıyamet çıktığı gün, ‘Fıravun'un adamlarını azabın en ağırına sokun’ denir” (el-Mümin 40/46) ayetine dayanarak berzah hayatına dair düşüncelerini ortaya koymaktadır. O kabir hayatının ve oradaki azabın hem bedenlenmesi hem de ruhen gerçekleşeceğine inanmaktadır.⁴⁷³

Ruyet konusunda da düşüncelerini paylaşan Yazır'a göre Allah her ne kadar bu dünyada ki göz ile görülemiyorsa, bu durum ahirette kendisini mümin kullarına da temaşa ettirmeyeceği anlamına gelmemektedir.⁴⁷⁴ O bu düşüncesini “Musa: ‘Rabbim! Bana Kendini göster, Sana bakayım’ dedi. Allah: ‘Sen, Beni göremezsün ama dağa bak, eğer o yerinde kalırsa sen de Beni göreceksin’ buyurdu” (el-Araf 7/143) ayetine dayandırmaktadır. Zira ehl-i sünnet âlimleri de Allah'ı görme olayı yine Allah'ın iradesi ve iznine bağlıdır.⁴⁷⁵

Sonuç olarak ahiret hayatına iman etmek Allah'ın varlığını ve peygamberlik makamını tasdik ve kabul etmektir. Yani Allah'ın varlığını kabul eden kişi peygamberliğin imkânında bir ikiliğe ve kararsızlığa düşmez. Peygamberliği kabul eden de sonuç olarak ahiretin kesin vuku bulacağı hakkında bir şüpheye düşmeyecektir. İnsan bu dünyada ne tamamen nimete kavuşup mutlu olabilir ne de tamamen zarardan kurtulmuş olur. İnsan gerçek mutluluğa ancak (dünyanın acı ve tatlısına bel bağlamadan), ahireti sevme ile ulaşabilir.⁴⁷⁶ Kısaca hayatımızın ikinci ve ebedi devresi olan ahiret hayatı muhakkak vuku bulacaktır. Böylece Allah, insanı öldürecek ve sonrasında tekrar diriltecektir.⁴⁷⁷ Yani insan ister inansın ve itaat etsin, isterse isyanvari hareket etsin sonunda bu hayat onun elinden alınacaktır. Tabi iş bu kadarla da sınırlı kalmayıp ve

⁴⁷² Makaleler, “Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir”, 264.

⁴⁷³ Yazır, 1: 536; 7: 189, 202-203, 330; 9: 120.

⁴⁷⁴ Yazır, 1: 382; 4: 287; 6: 260.

⁴⁷⁵ Yazır, 8: 26.

⁴⁷⁶ Yazır, 10: 191-193.

⁴⁷⁷ Bakara Suresi, 28.

öldükten sonra tekrar diriltilecektir. Burada insan, dünyada yaptıklarından dolayı sorumlu tutulacak ve ya ilahi rahmete mazhar olacak ya da ilahi gazaba duçar olacaktır.⁴⁷⁸

Yazır bu noktada şu soruyu sormaktadır: Eğer ahirette insanın dünyada yaptıklarından dolayı sorumluluğu ele alınmayacak ise günümüz insanı kendinden sonrakiler için mutlu bir yarın endişesi nasıl taşıyabilir?⁴⁷⁹ Bu konuda vahyin insana verdiği bilgi gerçeğin tam kendisidir ve bundan dolayı da hayatın en mükemmel şekli olan dâr-ül bekâya iman ederiz ki bunun tohumu da ilk yaratıldığımız bu dünyadan gidecektir.⁴⁸⁰ Yani insan yaptıklarının tam karşılığını ahirette alacaktır.

2.2. YAZIR'IN DİNİ MÜDAFAASI

Düşünürümüz yaşadığı dönem zarfı içerisinde dini, hukuki, sosyal ve felsefi sorunlara dair görüşlerini dile getirmiştir. Gerek Batı literatürü açısından gerek İslam'ı açıdan birçok eser hem kaleme almış hem de tercümelerde bulunmuştur. Biz de bu bölümde onun Batı düşünce sistemlerine (fikir akımlarına) bakışını ve bunların karşısında İslam'ı müdafaasını ele alacağız.

2.2.1. Batı'da ve Anadolu'da Dini Düşünceye Karşı Yaklaşım

Batı medeniyeti yaklaşık 200 yıldan beridir dünyaya hükmetmektedir. Şöyle bir geriye döndüğümüzde bu uygarlığın doğuşunda öncelikle Rönesans devri, Aydınlanma çağı, maddeci ve pozitivist bir dünya görüşü fikrinin de etkisi olduğu gözden kaçmamaktadır.⁴⁸¹ Ortaçağ döneminde kilisenin güçlü olması ve bu gücünden hareketle de hem cebir kullanması hem de aforoz gibi yanlış ve hilkate mugayir bir dini tutumun sergilenmesi, bu toplumun dine karşı kin beslemesine ve bunun sonucu olarak da yeni inanç sistemlerine yönelmelerinde temel sebeplerden biri olmuştur.⁴⁸² Böylece ilkel kabilelerin adetleri birer dini inanç olarak lanse edilmeye başlanmıştır.⁴⁸³

Günümüze doğru gelindiğinde ise inanların ilah ve din anlayışı değişmeye yüz tutmuştur diyebiliriz. Önceleri akıl ve tabiat ilahlaştırılmışken; şimdi ise bunun yerini şehvet ve heva almıştır.⁴⁸⁴ Nitekim bu konuda Allah şuna dikkat çekmektedir: “Heva ve hevesini ilah edineni gördün mü?” (el-Furkan 25/43).

⁴⁷⁸ Yazır, 1: 320-321.

⁴⁷⁹ Yazır, 1: 435.

⁴⁸⁰ Yazır, 1: 247, 411.

⁴⁸¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul, Remzi Kitabevi, 1980), 183.

⁴⁸² İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 113.

⁴⁸³ Coşkun, *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi* (Konya: Tekin Kitabevi, 2001), 14.

⁴⁸⁴ Veli Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor* (İzmir: Çağlayan Aş Yayınları, 1985), 12.

Batı dünyasında ki gelişmeler sonunda XIX. yüzyıla gelindiğinde seküler hayatın da başlangıcını oluşturmaya başlamıştır. Çünkü materyalizm ve pozitivizm gibi akımların ortaya çıkışı ve her şeyi maddeye bağlamaları, sonuç olarak insanlarda karşılaşılan problemlerin akıl ve madde planında çözüm odaklı olması gerektiği fikrini doğurduğundan bu durumda ister istemez dünyevileşme sürecini biraz daha ön plana çıkarmıştır.

Ortaya çıkan bu akımlar arasında İslam düşünce yapısına zıt mahiyette olanlar arasında deizm, rasyonalizm, pozitivizm ve materyalizm sayılabilir. Bu düşünce akımları şüpheci ve inkârcı tavırları ile sekülerleşmenin de önünü açmışlardır. Ayrıca bu durum sanayileşme süreciyle daha da bir ivme kazanmıştır. Bu dönem araştırmacılarının kahir ekserisi de her şeyin akıl, deney ve tecrübe planında ya da bilimsel veriler ışığında çözüme kavuşturulabileceğini vurgulamışlardır.⁴⁸⁵

Şüphesiz Batı’da bunun gibi “izm”lerin ortaya çıkmasının en mühim nedenlerinden biri de kilisenin yanlış Allah ve din tasavvurudur. Zira bazı Hristiyan din adamları şuna şartlanmışlardır: Eğer Allah’ın varlığı ve birliği kabul edilecek olunursa o zaman düşünce hürriyetlerinin de kısıtlanabileceği hususunda endişeye kapılmışlardır.⁴⁸⁶ Aslında bu endişeleri hususunda pekte haksız olmadıklarını söyleyebiliriz. Çünkü doğru bir Allah inancı ve anlayışı, yanlış fikirlerinin ortadan kalkmasını sağlayacaktır. Nitekim “Hak geldi, batıl yok oldu.” (el-İsra 17/81).

Bu dönemde İslam camiası Batı’daki bu değişimi önceleri iyi takip edemese bile,⁴⁸⁷ sonrasında Batı’yı yakın takibe almışlardır.⁴⁸⁸ Bunun sonucunda da Batı taklitçiliği başlamıştır. Bu da yavaş yavaş Avrupalı tarzda yaşam biçiminin de Müslüman toplumlarda ilgi odağı olmaya başlamasına sebep olmuştur.⁴⁸⁹

Tarihler 1900’lü yılları gösterdiğinde Müslüman aydınlar kendisini Batı’ya öyle bir kaptırmıştır ki ülkemizde maddeci görüşün fikir babası olan Baha Tevfik (1881-1914) tarih sahnesine çıkmıştır. Bu dönemde ortaya çıkan başka bir “aydın” olan Abdullah Cevdet (1869-1932), Avrupa’yı adeta bir idol olarak görmektedir. Cumhuriyet döneminde yetişen bir başka

⁴⁸⁵ Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, Trc. Mehmet Aydın (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1986), 75.

⁴⁸⁶ Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah’ın Varlığı (İsbât-ı vâcib)* (Ankara: DİB Yayınları, 1998), 129.

⁴⁸⁷ Coşkun, “Modern Çağda Dine Yöneltilen Eleştiriler ve M. Hamdi Yazır’ın İslam İnançlarını Savunusu”, *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*. Ed. Ahmet Ögke - Rıfat Atay (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 344.

⁴⁸⁸ Enver Ziya Karal, *“Osmanlı Tarihi”* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), 5: 184.

⁴⁸⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye* (İstanbul: İstanbul Kitabevi, 1981), 38.

fikir adamı olan Ziya Gökalp'te (1826-1924) yeni bir anlayışa duyulan ihtiyacın elzem olduğunu vurgulamıştır.⁴⁹⁰

Yukarda zikrettiğimiz fikir adamlarının dışında ikinci bir grup daha vardır ki bunlar da sadece ilmi yönden Batı'nın takip edilmesi gerektiğini savunup, kültür ve örfünün taklit edilmesinin ise yanlış olduğunu düşünenlerdir. Bunların arasında ise Filibeli Ahmet Hilmi (1863-1921), Said Halim Paşa (1863-1921), Mehmet Akif (1876-1936) ve de Hamdi Yazır (1878-1942) yer almaktadır.⁴⁹¹

2.2.2. Batı Düşünce Sistemlerini Tenkidi

Bu bölümde Batı düşünce sisteminin adeta omurgasını oluşturan fikir akımlarına ve düşüncemizin onları tenkidine yer vereceğiz. Bu fikir akımları arasında ise materyalizm, rasyonalizm, mekanik kâinat düşüncesi, pozitivism ve evrim teorisi ele alınacaktır.

2.2.2.1. Materyalizm

Materyalizm fikri ilk kez Demokritos tarafından ortaya atılsa da asıl şöhretini Epikuros ile yakalamıştır. Materyalizmi sistemleştiren kişi Epikuros'tur. 1800'lü yıllara gelindiğinde Hegel (1770-1831) ile birlikte materyalizm iki cenaha ayrılmıştır. Birinci grup ateizme de yakın olan sağ cenahı, ikincisi de ateist maddeci bir tutum sergileyen sol cenahı temsil etmektedir. Karl Marx ve Fierbach, ruhu inkâr etmek suretiyle Hegel'den ayrılmıştır.⁴⁹²

Tarihi ve diyalektik olmak üzere ikiye ayrılan materyalizmin ortaya çıkışı, maddenin biricikliğine dayanmaktadır. Tarihi materyalizm tarih, sosyal olay ve dini kapsarken; diyalektik materyalizm de madde ve kâinatı konu edinmektedir.⁴⁹³

Materyalizmin anlayışına göre madde, varlığın özüdür. Bundan dolayı da hiçbir şey ne yoktan var olabilir ne de vardan yok olabilir. Madde doğanın içerisinde hiç değişmeden sonsuz var olandır. Kısaca bu anlayışa göre kâinatın bir düzen içinde yaratılmasını gerektirecek hiçbir amacı yoktur. Çünkü kâinat kendi dışında bir güç tarafından değil, bu varoluş tamamen maddenin gücüne dayanmaktadır.⁴⁹⁴

Oysa Kur'an-ı Kerim, ahiret hayatını inkâr etmek suretiyle dünyanın ve maddenin geçici zevkine kanan ve Allah yokmuş gibi zan üzere hareket edenleri eleştirmektedir. “Onlar, ‘Bizim

⁴⁹⁰ Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 14-15.

⁴⁹¹ Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları* (İstanbul: İSAM Yayınlar, 1998), 35-36.

⁴⁹² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 40.

⁴⁹³ Josef Stalin, *Diyalektik Materyalizm ve Tarihsel Materyalizm*, Çev. Zeynep Seyhan (Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2009), 11.

⁴⁹⁴ Topaloğlu, *İslam Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah'ın Varlığı*, 151-152.

dünya hayatımızdan başka bir hayatımız yoktur. Dünyaya geldiğimiz gibi ölürüz. Bizi ancak zaman yok eder' derler. Fakat onların bu konuda hiçbir bilgileri yoktur. Sadece öyle zannediyorlar.” (el-Casiye 45/24). Oysa onlar şunu gözden kaçırıyorlar ki “Şüphesiz zan hiçbir şekilde gerçeğin yerini tutamaz.” (el-Yunus 10/36). Yani zan ve iddialar bir nebze de olsa ihtiyaca cevap verme hususunda yetersizdir. Çünkü zan, hayal ve iddialar ne kadar şairane ve hikmetli görünürse görünsün asla Hakk'ın vereceği kararın faydasının yerini tutamaz.⁴⁹⁵

Yazır, materyalizmi tenkit ederken hareket noktası kâinattaki ahenk ve düzen olmuştur. Bazı filozoflar dünyanın aniden ve sebepsiz ortaya çıktığını savunurken; bazıları da tabiat kanununa sığınarak dünyanın ezelden var olduğunu iddia etmiştir. Düşünürümüz de bu görüşü şu şekilde çürütmektedir: Dünyada olan biten her şeyin gözümüz önünde ufaktan başlayıp büyümeğe ve sonra da azami şekilde yok olmaya yüz tuttuğuna şahit olup, akli delillerle de bunu tecrübe etmekteyiz. Bilhassa mevsim geçişlerindeki dönüşüm hem Allah'ın varlığını hem de tabiatın her lahza bir değişim içerisinde olduğunu göstermektedir. Bu değişimi göz görmekte, akıl ve kalp idrak etmekte olduğu halde; dünyanın yaratılmış olması ve bir düzen içerisinde hareket ettiği nasıl reddedilebilir. Böylece materyalistler Allah'ın dünya üzerinde bir iradesinin olmadığını ve olayların sebepsiz cereyan ettiği kanısındadırlar. Oysa kâinatta Allah'ın irade ve idaresi hâkimdir. İşte böyle kusursuz işleyen bir sistem ve düzen içerisinde Allah görememek hem körlük hem de dalalettir.⁴⁹⁶

İsbât-ı vâcib konusunda materyalistlere şu sorular da yöneltilebilir: Ruhun ve Allah'ın olmadığı kör ve cansız bir maddenin elinde hayat nasıl oluşabilir? Peki, maddenin yaratıcı güç olduğunu kabul etsek bile bu cansız maddenin kendi dışında canlı, akıllı, zeki ve duyu özelliklerine sahip bir varlık yaratmasını nasıl izah edeceğiz? Bütün bunları yapanın madde olduğunu iddia etmek Allah'ı kabul etmekten akla daha mı yatkın geliyor? Oysa buradaki asıl amaç akla ve yaratılışa uygun bir düzenin var olduğunu göre göre kasıtlı ve bilerek Allah'ı inkâr etmek ise buna da ne söylenebilir ki!⁴⁹⁷

2.2.2.2. Rasyonalizm

Rönesans hareketi XV. yüzyılda İtalya'da ortaya çıkınca, dünyada bilim, sanat ve kültür alanında büyük bir yankı uyandırmış ve böylece hem orta çağ felsefe anlayışını hem de kilisenin gücünü kırmıştır. XVI. yüzyıla gelindiğinde ise daha özgürlükçü bir anlayış ortamı hâkim olduğundan düşünürler kendilerini daha iyi ifade etmeye başlamışlardır. Her olaya salt akılcı bir

⁴⁹⁵ Yazır, 5: 99.

⁴⁹⁶ Yazır, 1: 125-130.

⁴⁹⁷ Topaloğlu, *İslam Kelamcılarının ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, 154.

mantıkla yaklaşma eğilimi temayüz etmiştir. Bundan dolayı her şeyi akla dayandıran bu felsefi düşünceye rasyonalizm denilmiştir.⁴⁹⁸

Aklın verilerine duyulan güven arttıkça kilisenin etkisi de azalmaya başladı ve hatta tabiat kanunlarının keşfi hız kazandı. Akıl ile kâinat arasındaki ortak noktaları buluşturan Rasyonalizm ile artık aklın verilerine duyulan güven had safhaya ulaşmıştır. Böylece her sorunun akıl ile üstesinden gelineceği fikri yer edinmiştir. Öyle ki buna Allah düşüncesi, din ve ruh da dâhil edilmiştir. Rasyonalist düşüncenin temsilcilerinden olan Descartes (1596-1650) da her insanın özünde, şahsından daha güçlü ve kâmil bir varlığın var olduğuna inanırken aslında zatı Bari'nin varlığını kanıtlamaya çalıştığını söyleyebiliriz.⁴⁹⁹

Düşünürümüze göre insan deney, tecrübe, duyu ve akli melekesinden haberdar olmalıdır. Lakin her şeyi bunlara bağlayıp da yaratıcı olan Allah'ı es geçmemeli ya da bunlardan başka bir otorite ve kudret yok dememelidir. Bunlar ancak bilgi kaynakları arasında gösterilebilir. Nitekim vahyin muhatabı olunması için bunlara da sahip olmak gerek ki bilgi kaynağı olarak aklın rolünü yok saymak aynı zamanda nakli de yok saymaktır.⁵⁰⁰

Yazır rasyonalistlere şu soruları sormaktadır: İnsan ve onun dışındakiler yani enfüs ve afak ayrı şeylerdir. Akıl afaktakilerin bilgilerini kendine uyumlu hale getirebilecek yaratıcı bir güç değilse buradaki ayrı oluşumları kim uyumlu kılabilir? Nefis yani içsel benlik, nasıl oluyor da dış dünyadaki bir gerçeği keşif ve idrak edip ona sarılıyor ve nihayetinde de akıl ve bilim olabiliyor? Oysa akıl, bilimin ve mantığın asıl yapıcı nedeni değil onun alıcısıdır.⁵⁰¹ Ayrıca o, Allah'ın varlığını ve bu konudaki bilgilerin bilinemeyeceğini savunan Agnostizmi ve bilime şüphe ile yaklaşılması gerektiğini savunan Septisizmi de eleştirmektedir.⁵⁰²

Yazır, aklın mahiyetine dair ise şu bilgileri vermektedir. Akıl, kalp ve ruhun kaynağı olup manevi bir nurdur. Duyu organlarının verilerini değerlendiren akıl, aynı zamanda hissedilmeyeni de idrak eder. Akıl yoluyla eser ile müessir, sebep ve sonuç arasındaki ilişki rahatlıkla kurulmaktadır. Eserden müessire ya da müessirden esere bir geçiş sağlanır ki bunun adı mantıktır. Böylece hissedilenden hissedilmeyene geçişe veya intikale neden olan ya da hissedilmeyeni açıklığa kavuşturan anlayış vasıtası ise akıldır.⁵⁰³

Düşünürümüz rasyonalist düşünceye sahip olanları şu şekilde tenkit etmektedir: Bunlar insanın insana itaatini yani hayatın ve işlerin bir düzen içerisinde idamesi için gerekli olan

⁴⁹⁸ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 326.

⁴⁹⁹ Coşkun, *Günümüzde Akaid ve Kelem Problemleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017), 43.

⁵⁰⁰ Coşkun, "Modern Çağda Dine Yöneltilen Eleştiriler ve M. Hamdi Yazır'ın İslam İnançlarını Savunusu", 347.

⁵⁰¹ Yazır, 5: 93-96.

⁵⁰² Metalib, 3.

⁵⁰³ Yazır, 1: 552.

hiyerarşik sistemi bile reddedenler ki onlar kargaşadan ve huzursuzluktan nemalananlardır. Oysa bir birisinin başkanlığı altında toplanmayan bir insan topluluğu da neredeyse yok gibidir. Dünya hayatının zevk-ü sefası ve refahı ile şıarmış ve ahirete ulaşmanın da aklen mümkün olmadığını iddia edenler ve bunun bir kuruntudan ibaret olduğunu diline pelesenk eden o inkârcılar, Allah'ın emri olan “peygamberlere itaat duygusunu kırmak için” insanın insana meşru olan itaat esasını ve hiyerarşik sistemi bir kölelik ve mağlubiyetmiş gibi göstermeye çalışarak akla - mantığa uymayan, sonu da hüsrân ve zarara varacak olan bu düşüncelerini hakikatmiş gibi lanse etmeye çalışmaktadırlar.⁵⁰⁴

Yazır'a göre salt akılcı yaklaşım sergilemek yanlış olmakla beraber insanın bilgisizce hareket etmesine de sebep olur. Oysa bazı şeyler vardır ki bunlar sadece nass ile bilinebilir. Eğer bütün meseleler akla bırakılmış olsaydı o zaman insanlar tamamen keyfi olarak yaşarlar ve dahası helal ve haram sayma yetkisini de elinde bulundurabilir. Bu hal ise nakli delilleri yok saymaktır. Oysa bazı şeyler vardır ki bunların bilgisi sadece vahiy ile bilinebilir.⁵⁰⁵

Düşünürümüz, tam ve yetkin bir şekilde yaratmanın ve iradenin Allah'a ait olduğunu vurgulamaktadır. Bundan dolayı da insanların ilim yolları ile ortaya koydukları keşf ve icadın ötesine geçemez.⁵⁰⁶ Yaratma eylemi ilim, irade ve kudrete bağlıdır. Mahlûkata ise bundan ya hiç verilmemiş ya da sınırlı ve kontrol altında lütfedilmiştir. İnsanın bilgi birikimlerimizi oluşturan ve onların temeli olan şeylerin hepsi de Allah'ın gösterge ve bulgularıdır. Zira Allah mucit, insan ise kâşiftir.⁵⁰⁷

2.2.2.3. Mekanik Kâinat Düşüncesi

Rasyonalist düşünce sistemi ile gün yüzüne çıkan bu düşünce ise var olan her şeyi harekete indirgeyen ve hareketin değişimine bağlayan fiziksel, kimyasal, biyolojik ve sosyal olayları mekanik kanun ve verilerle izah eden felsefi bir disiplindir.⁵⁰⁸

Buna göre kâinatta var olan her şey bir makine gibi çalışmaktadır. Bu çalışma sisteminde Allah'ın bulunması elzem değildir. Allah yaratmış ve böylece kendi bünyesinde bir işleyiş modeli bulmuştur. Bu modelde Allah'ın etki ve tesiri yoktur. Kâinat kendi kurallarına göre çalışmaktadır. Bundan dolayı da onu ancak yine kendisi açıklayabilir.⁵⁰⁹

⁵⁰⁴ Coşkun, *Günümüzde Akaid ve Kelem Problemleri*, 52.

⁵⁰⁵ Yazır, 1: 566-569; 3: 261-263; 6: 256-257.

⁵⁰⁶ Yazır, 1: 145; 5: 96.

⁵⁰⁷ Yazır, 1: 131, 180.

⁵⁰⁸ Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 180.

⁵⁰⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 270-271.

Newton'un (1642-1727) yer çekimini keşfetmesi bu düşüncenin olabileceği fikrini daha da güçlendirmiştir. XIX. yüzyılda Laplace (1749-1827) ve Poisson (1781-1840) bu düşünceye yeni bir ivme kazandırmış ve onu "determinizm" ismi ile ön plana çıkarmışlardır. Determinizm, özgür iradeyi reddeden ve her şeyin sebepler zinciri ile oluştuğu fikrini benimseyen düşünce sisteminin adıdır. Bundan dolayı da teist manada Allah'ın varlığını inkâr edip, kâinatın kendi dışında bir güç vesilesiyle var olmasını ya da onu yaratan ilk nedeni kabul etmezler. Yani deterministler kâinatta her şeyin sebepler dâhilinde kendiliğinden var olduğu fikrini savunduklarından dolayı ilk muharrik, yegâne ve kâmil bir sebebin olamayacağını iddia ederler.⁵¹⁰

Oysa Kur'an-ı Kerim bu dünya düzeninin ilim, irade, idare ve mutlak kudret sahibi Allah'ın eseri olduğunu ve O'nun evamiri çerçevesinde tedvir olunduğunu haber vermektedir. Düşünürümüz de kâinattaki sistemin tıpkı Kur'an'da anlatıldığı gibi işlediğini kabul ederken aynı zamanda determinist düşünce sistemini de eleştirmektedir. Çünkü Allah'ın tasarrufu ile hareket eden bir kâinat nasıl olur da başıboş ve gelişi güzel kurallar dâhilinde hareket edebilir. O, yer çekimi kuvvetinin bile Allah'ın koymuş olduğu ölçü gereği olduğunu düşünmektedir. Böylece Allah kâinatı yaratırken ona "Mizan koydu." (er-Rahman 55/7). Yani düşünürümüze göre dünyayı, ayı ve güneşi birer ışık kaynağı olarak bir sütuna asılı halde oradan güç alarak durmalarını maddi bir güce ya da dayanağa bağlamak aklın sınırlarını aşan bir durumdur. Arzi ve semavi cisimlerin mekanik işleyişi bize şunu göstermektedir ki; yerdeki ve gökteki düzende cisimlerin hepsinin ayrı ayrı konumu ve hareket yörüngesi kendinden başka bir güç veya etkinin emri ile gerçekleşmekte olup, hiçbir hareketini bizzat kendisinden alamamaktadır. Nitekim sonradan yaratılmış ve ihdas edilmiş ne kadar mevcut varsa hepsinin işleyişi bu şekildedir. Bu durum düşünürümüze göre "denge kanunu" ya da "adalet kanunu" olarak izah edilebilir. Bu da şunu açıkça göstermektedir ki kâinat, varlık sahasına çıkma noktasında bir yaratıcıya muhtaç olup asla ezeli ve kadim olmadığından dolayı, Allah'ın hükmü ve emri altındadır. Sonuçta bu durum ise Allah'ın yaratmadaki kanunlarını göstermektedir.⁵¹¹

Binaenaleyh kâinat bir düzen ve ahenk içerisinde hazır olarak ya da kendi tabii gücüyle var olamayacağına göre onun mucidi ve müsebbibi dolayısıyla da her şeyin yaratıcısı olan bir güç var ki o da Allah'tır.⁵¹² Nitekim Aristo'ya baktığımızda o da nedensiz hiçbir şeyin olmadığını dile getirir ve Tanrı'nın var olduğunu ispat için oluşturduğu kozmolojik delilin temeline de hareketi koyar. Varlıkların hareketinin kaynağını ise daha üstün ve yetkin bir muharrik tarafından alabileceğini söyler ve onun da olsa olsa Tanrı olabileceğini ve bunun da

⁵¹⁰ Coşkun, *Günümüzde Akaid ve Kelem Problemleri*, 46-47.

⁵¹¹ Yazır, 4: 200, 202; 5: 53; 8: 96-97.

⁵¹² Yazır, 4: 217.

ilk ve son sebep olduğunu ifade eder.⁵¹³ Ve böylece yer çekimi kanunu da Allah'ın ihdasıdır. Şu gök kubbeyi sütunsuz ayakta tutan, galaksi sistemini düzenli bir şekilde hareket ettiren de musluksuz semadan suyu akıtan da O'dur. Sonradan ihdas olmuş olanların görev dağılımı ve yönetimi de O'nun elindedir. Her şey O'nun gözetimi dâhilinde kendi yörüngesinde hareket etmektedir. İşte tüm bunları yapan Allah olduğu için böylece her şeyin sebebi ve sahibi de O'dur. Kısaca doğa kanunları hâkim değil olsa olsa mahkûmdurlar. Çünkü Allah, faili muhtardır.⁵¹⁴

Düşünürümüze göre eğer doğa kendi kendine bırakılmış ve tasarruf etme yetkisi de kendinde olsaydı o zaman çamur doğal haliyle kalırdı ve ondan değil insan, bir ot dahi bitmezdi. Ve yahut böyle bir zeminde doğanın kendi kendine değişiminden, bu sistemin yokluktan varlık sahasına çıkmasından, havadan suyun inmesinden ve yağmurun yağmasından söz edilebilir miydi? ⁵¹⁵ O halde yaratıcı güç “doğaüstü” olup, kendi isteğine göre yaratma tasarrufunda bulunan yüce bir Halik'tir. Çünkü eğer sahiden yönetim iş ve gücü doğanın kendinde olsaydı, akıl öncelikle çamurdan insanın sonra da erkekten dişinin ve en son da dişiden hem erkek hem de yine dişinin olmasına bir anlam veremez ve bunun içinden çıkamazdı. Ayrıca böyle bir neticeye ulaşması ise zaten beklenemez.⁵¹⁶

Yani o Allah'ın yaratıcı olarak tek ve bir olduğunu, mahlûkatın ise böyle bir özelliğe haiz olamayacağını vurgulamaktadır. Doğada vuku bulan her şey O'nun emri dâhilinde değişir ve dönüşür. Onları halden hale çeviren ise Allah'tır. Ona göre kâinat yaratıcı olamaz. Nitekim sürekli bir devri daim içerisinde olduğundan böyle bir varlığın ise yaratıcı olması imkânsızdır. Deney ve tecrübe ile de biliniyor ki bir babadan hem erkek hem kız çocuk olabiliyor. İşte o yaratıcı, kâinatın üstünde bir güçle eserini yaratan ve ortaya çıkaran bir Rab'dır.⁵¹⁷

Yaşadığımız dünyada hayır ve şer namına ne varsa hepsi Allah'ın kaderi ve O'nun yazısı olduğu için yine O'nun izniyle vuku bulur.⁵¹⁸ O'nun bilgisi ve iradesi dışında bir yaprak dahi yerinden kımıldamaz iken ⁵¹⁹ nasıl olur da kâinatın ve insanın sıradan ve kendiliğinden olduğu düşünülebilir? Oysa kâinatta ki zorunlu kanunlar, onu tam yetkinlikte yaratmaya gücü yeten Allah'ın kudret ve iradesini ortaya koymaktadır. Bundan dolayı da kâinatın kendiliğinden bir “ilk neden” olarak var olduğu fikri gerçeği yansıtmamaktadır. Zira direksiz ayakta duran şu gök kubbe, irade ve idare sahibi bir faili mutlağın varlığını gören gözlere, anlayan kalplere göstermekte ve hissettirmektedir. Bu da “fitrat/ilk yaratılış” ya da “tekdüzelik kanunu”nun

⁵¹³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 91-92.

⁵¹⁴ Yazır, 1: 304; 2: 221; 4: 213-214.

⁵¹⁵ Yazır, 6: 64, 134.

⁵¹⁶ Yazır, 3: 15.

⁵¹⁷ Yazır, 1: 124-126; 3: 15.

⁵¹⁸ Yazır, 4: 524.

⁵¹⁹ En'am Suresi, 59.

bizzat yaratıcının iradesinin ve kudretinin bir sonucu olduğunu göstermektedir. Yazır bunu “irade kanunu” olarak açıklamaktadır.⁵²⁰ Nitekim yaratılıştaki “ilk neden” de yine yüce yaratıcımız Halik olan Allah’tır.⁵²¹

Ayrıca insanın his, şuur ve ruha sahip olduğu vurgulayan Yazır’a göre insan, bu özellikleri ile aynı zamanda kâinatın bilgisine de akıl erdirebiliyor. Bundan dolayı da kâinatın ilk yaratılışı ve onun ilk nedenini düşünürken sadece determinizmin dar kalıplarına sıkışıp kalmanın doğru olmadığını, bilakis aynı zamanda ruhani hayatın özelliklerini de bilmeye yönelik bir adım atılması gerektiğini düşünmektedir. Böylece hayatın bir de ruhaniyet yönüne dikkat çeken düşünürümüze göre insan onun histen, duygudan ve merhametten yoksun olmadığını sezmekte ve anlamaktadır. Binaenaleyh bu düzen ve işleyiş ise insanı tüm sırları ve gizli şeyleri bilen, her şeyin kendisinin emri ve hükmü altında olan Allah’a götürmektedir.⁵²²

2.2.2.4. Pozitivizm

Pozitivizm temsilcisi Auguste Comte (1798-1857)’dur. Pozitivizm yalnızca duyu verilerinin tecrübesine dayanan bilgiyi kabul etmektedir. XX. yüzyıla gelindiğinde pozitivizm Batı’da büyük bir yayılma alanı bulmuştur. Özellikle de B. Russell ve L. Wittigenstein’in eliyle mantıksal pozitivistler arasında hızla kabul görmüştür.⁵²³

Pozitivizme göre bilgi sadece duyu verilerine dayandırılabilir. Anlamalı olan bilgi deney ve gözleme dayanan, akıl ve mantık süzgecinden geçirilerek ulaşılan bilgidir. Yalnızca bilimsel veriler ile elde edilen bilgiye itimat edilir. Bundan dolayı da ne dini bilgiyi ne de metafiziği kabul ederler. Onlar için önemli olan deney ve gözleme dayanan doğa bilimlerinin verileridir.⁵²⁴

Comte, insanlığın üç merhale geçirdiğini düşünmektedir. Bunları teolojik, metafizik ve de pozitif merhalelerdir. Bu üç merhaleye “üç hal yasası” da denmektedir. Teolojik merhale her şeyin doğaüstü güçlerle açıklandığı aşama; metafizik merhale her şeyin olağanüstü ve soyut kavramlar ile açıklandığı aşama ve pozitif merhale ise her şeyin bilimsel olgu ve olaylar ile açıklandığı nihai aşamadır.⁵²⁵

⁵²⁰ Yazır, 2: 385-386.

⁵²¹ Yazır, 4: 57.

⁵²² Makaleler, “İlhâd Ne Büyük Cehalettir!”, 311.

⁵²³ Korlalelçi, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, 13-14.

⁵²⁴ Korlalelçi, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, 23.

⁵²⁵ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1964), 397-398.

Comte'un düşüncesine göre pozitif aşamada artık dine ve metafiziğe gerek kalmamıştır. Sorunlar deney ve gözleme dayalı olgular ile çözüme ulaşacaktır. Sıralamanın bu şekilde olması da tesadüfi değil insan zihninin doğasında var olan çözüm odaklı düşünme kabiliyetindendir.⁵²⁶

Yani pozitivizme göre fizik ötesinin hiçbir anlam ve değeri yoktur. Comte bu çıkışı ile sadece yaşadığı dönemi değil ayrıca dinlerin, gelenek, görenek, örf ve adetler ile etik alanın da deney ve gözleme muhtaç olduğunu ifade etmektedir. Bu da şunu göstermektedir ki pozitivizm, zihin gücüne dayanan bir bilgi ve hakikatin temsil edilebilirliği üzerine kendini kurmuştur.⁵²⁷

Binaenaleyh pozitif safha, insanın çocukluk çağının ifadesidir. Çünkü çocuklarda merak ve sorgulama içgüdüğü vardır. Bundan dolayı da neyin nasıl olduğunu ve nereden geldiğini sorgulayıp öğrenmek istemektedirler. Nitekim pozitif izahın nedeni anlık ihtiyaç ve zorunluluklardır.⁵²⁸

Yazır'a göre bu düşünce sadece görülene inanılması gerektiğini benimsediğinden dolayı mutaassıp bir çizgidedir. Buna göre görülmeyen ve hissedilmeyen şeyler yok hükmündedir. Düşünürümüz bu düşünceyi şu şekilde atıl hale getirmektedir. Bu hayatın amacı yalnızca bir şeye taassupla tutunup kalmak değil, bilakis olaylar hakkında tefekkür etmekte lazımdır. Zira mühim olan kendini, görünmeyen cihetten gelebilecek şeylere karşı hazırlayabilmektir. Aksi halde sadece görülene odaklanmak basiretsizlik ve cehaletten başka bir şey değildir. Bu düşünceyi benimseyenler hep zannettiklerini gördüklerinden dolayı, görünmeyenlerin var olabileceğini hiç zannetmemişlerdir. Nitekim düşünürümüze göre de deney ve gözlem insanoğlu için bilimsel açıdan ideal bir yoldur. Lakin bunun böyle olması da görünmeyen şeylerin inkâr edilmesini gerektirmemektedir. Gördüğümüz ve duyduğumuz şeylerin hep bir ötesi bulunmaktadır. Bilginin geçerliliğini ve varlığını sadece duyu ve tecrübeye sıkıştırmak bizi yanıltacağından dolayı bunu akla da sunmalıyız.⁵²⁹ Zira akıl, insanı görünmeyenlerin bilgi ve varlığından haberdar edecektir.⁵³⁰

Yazır'a göre mucizeyi kabul edenler de her şeyin ilahi oluşunu kabul ettiğinden, aklın ve bilimin değerini yok saymaktadırlar ki bu da yanlış bir tutumdur. Yani o her şeyi deney ve gözleme bağlayan pozitivist düşünceye karşı olduğu gibi, salt keramet ve mucizevi bir söyleme

⁵²⁶ Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, Çev. Peyami Erman (İstanbul: MEB Yayınları, 1986), 4: 36.

⁵²⁷ Tuncay İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 45-46.

⁵²⁸ Abdullah Draz, *Din ve Allah İnancı*, Çev. Bekir Karlığa (İstanbul, Bir Yayıncılık, 1992), 95-96.

⁵²⁹ Coşkun, "Modern Çağda Dine Yöneltilen Eleştiriler ve M. Hamdi Yazır'ın İslam İnançlarını Savunusu", 359-360.

⁵³⁰ Metalib, XXXVIII, XLIII.

de karşıdır. Çünkü her iki anlayış ister istemez birbirini dışladığından dolayı, ona göre ne tamamen deney ve gözlemin bilgisine hapsolunmalı ne de ilahi işaretler yok sayılmalıdır.⁵³¹

Düşünürümüz aynı zamanda pozitivist düşüncenin etkisine kapılmış olan bazı İslam bilginlerini de tenkit etmekten geri durmamıştır. Özellikle Fil Suresinde anlatılan mucizevi olayı ayetin gerçek anlamının dışında yorumlayan ve basit bir hastalık emaresiymiş gibi değerlendiren Muhammed Abduh bunlardan biridir. O, ayette geçen “Allah onları yerilip çiğnenmiş ekine çevirdi” (el-Fil 105/5) cümlesini sıradanlaştırarak sadece “çiçek ve kızamık salgını” olarak yorumlamıştır. Yazır da onun bu yorumunu “uydurma” olarak değerlendirmektedir. Düşünürümüze göre bu anlayış materyalist ve pozitivist düşüncenin nemasından başka bir şey değildir. Ayrıca bu düşünce, yaratıcı gücü de maddeye muhtaçmış gibi göstermeyi hedeflemektedir.⁵³²

Yazır, Comte’un üç hal yasasını ise şu şekilde eleştirmektedir: O halde insanlığın ilk geçirdiği evre, en geçerli ve tutarlı olandır. Çünkü kendisinin de beyan ettiği gibi ilk iki evreden sonra asıl ve kalıcı olan üçüncü evre ortaya çıkmıştır ki bu da ilk olanın değil, diğerlerinin arızı ve kusurlu olduğunu gösterir.⁵³³

Ayrıca Comte, bu kanunlarıyla aslında şunu da itiraf etmiştir: İnsanlığın artık tekrar putperestliğe geri dönme imkânı olmadığından onlara yeni putlar icat edilmelidir. Bu yeni putun en can alıcı noktası da dünyevileşme ve şehvi ihtiraslardır. Sonra da İslam’ın tahrif edilmesi gaye edinilmiştir. Çünkü ona göre bu dinin en zayıf noktası, ümmi bir peygamber tarafından tebliğ ediliyor olmasıdır. O halde Comte’a göre İslam, hak ve hakikat yolu iken; onun karşısına yeni bir putperestlik çıkartılmalıdır. Bu yeni dininin mabudu ise kadın seçilmiştir. İşte pozitivizm bunun adıdır.⁵³⁴ Lakin bize göre de insanlığın gelmiş olduğu şu aşamada sekülerleşme adına her ne varsa bunlar, onun yeni mabutlarıdır / putlarıdır.

Yazır’a göre her şeyin deney ve gözlem ile bilinebileceğini savunan pozitivizm, gerek metafizik alanı ve gerekse duysal verileri reddederek hem tecrübi (deney) bilgiyle hem de aklın prensipleri ile çelişmektedir. Nitekim her şeyin bilgisine deney yolu ile ulaşılabilceğini sanmak, tecrübe sınırlarının ötesini yok saymaktır. Oysa kutsalın varlığına inanmayan Agust Camte dahi “üç hal kanunu” ile Allah’ın varlığını haykırmıştır. Zira onun üç hal yasasını şöyle

⁵³¹ Coşkun, “Elmalılı Hamdi Yazır’ın Pozitivizme Karşı Dini Argümanları”, *Büyük Kur’an Müttefekkeri Elmalılı M. Hamdi Yazır*, Komisyon (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 435.

⁵³² Yazır, 10: 235-237, 244-245; Bu konuda geniş bilgi için bkz: İsmail Çalışkan, “Elmalılı Hamdi Yazır M. Abdullah’a Neden Kızdı? Bir Yorumun ve Bir Eleştirinin Anatomisi”, *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ed. Ahmet Ögke, Rıfat Atay (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 91-119.

⁵³³ Metalib, 383’de 1. ve 2. Dipnot.

⁵³⁴ Metalib, 385’de 5. Dipnot.

okursak aslında ne demek istediğini daha iyi anlayacağız. Buna göre insanın hayatında üç evre vardır. Birincisi insan yaratılışında tanrıci, sonra metafizikçi ve en sonunda da tabiatçi olur. Yani Comte, bu yasa ile ilk önce insanın fitratını ve bunun gereğini itiraf etmiş; sonra da bu fitratın bozulduğunu ve tahrif edildiğini söylemeye çalışmıştır.⁵³⁵

Kısaca pozitivist düşünce üzerinden Comte âdete bir “insanlık dini” kurmayı hedeflemiştir. Bu dinde ise ne Tanrı’ya ne de ruha yer verilmemiştir. Çünkü bu dinin tanrısı insanoğlu, peygamberleri ilim adamları, ibadetleri insanlığın gelişimi için atılan her bir adım olup, mucizeleri de ilm-i keşif ve icatlardır.⁵³⁶ Yani bu dinin mabudu ve maneviyatı olarak tanımlanan şeyler sadece dünyalık metalar ve unsurlardan ibarettir.

2.2.2.5. Evrim Teorisi

Evrin teorisini geliştiren kişi İngiliz biyolog Darwin (1809-0882)’dir. Bu nazariyeye göre madde yaratılmamıştır. Kâinatı yönlendirip bir nizama koyan aşkın bir varlıktan söz edilemez. Mevcudatın genlerinde programlanmış olan meziyet ve yaşamlarını sürdürebilmeleri için verilmiş olan içgüdüleri kendiliğinden olup asla yaratılmış değildir. Bu meziyetler canlıların tür içerisindeki etkileşimleri sonucu kazanılmıştır. Bu şekilde asırlarca devam eden evrim ya da tekâmül sonucu canlılar zamanla daha da yetkin ve mükemmel bir seviyeye doğru evrilmiştir.⁵³⁷

Yazır, evrim nazariyesinin bilimsel bir değere haiz olmadığını Kur’an’dan örnekler⁵³⁸ vermek suretiyle ortaya koymaktadır. O, bu teorinin felsefi bakış açısından uyum, birlik ve terbiye yasasıyla uyduğuna söylese de; bunun mahlûkata uyarlanması noktasında açıkça tecrübe ve deney kuramının dışında olduğunu ve bundan dolayı da yargı hatası taşıdığını vurgulamaktadır. Çünkü hiçbir türün diğerinden oluşumu hakkında kesin delil ve bir nakil de söz konusu değildir. Aslında insan türü maymundan üremiştir demek “hayvani kardeşlik” ilkesini ön plana çıkarıp, insanlık ya da “din kardeşliği” ilkesini ise ilga etmeye yönelik bir teşebbüstür. Oysa bilimsel açıdan da olaya bakıldığında “köken birliği” hakkında bir ihtilaf yoktur. Çünkü bütün canlılar bir asıl / ana maddeden halk edilmiştir ki o da çamurdur. Yani ona göre hayvanların yaratılışı da bu ilk maddeye bağlıdır. Kısaca bütün mevcudat Allah’ın eseri olup, bir yapıcı faile ve bir ilk sebebe muhtaçtır ki ancak o zaman kendisine salahiyet verebilsin.

⁵³⁵ Topaloğlu, *İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı*, 156-157; Yazır, 4: 329.

⁵³⁶ Comte, *İslamiyet ve Pozitivizm*, Çev. Özkan Gözel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 5-6.

⁵³⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 425-426.

⁵³⁸ Bakara Suresi, 35; Hicr Suresi, 26; Kehf Suresi 37; Hac Suresi 5; Mü’minun Suresi 12-16.

Toprağa da can veren bir ilk neden olmalı ki onun noksanlığını gideriversin. O halde noksan ve kusurlu olandan mükemmel bir bütün hâsıl olamaz.⁵³⁹

Bundan dolayı da bir tırtılın bir kelebeğe dönüşmesi onun tabiatından ziyade ilk failin irade ve etkisiyle oluşabilir. Aynı durum aşılama konusunda da mevzu bahistir. Örneğin “kurbağalar balıktan doğmuş, dönmüş” tarzında bir önerme oluşturabilmek için öncelikle böyle bir hadiseyi tecrübeyle ispatlamak gerekir. Zira tecrübeden yoksun bir şey hakkında hüküm vermek mantık kuralları açısından da bilimsel verilerle çelişebilecek bir karardır. Burada kimin kimden türediğini de bize ancak ya deney ve gözlem ya da vahiy bildirebilir. O halde kâinattaki işleyiş bir düzene tabi olduğuna göre ne balıktan kurbağa ne de maymundan insan türemesi tecrübeyle sabit olmamıştır. Öyle ki bu durum Pastör nazariyesiyle de çelişki arz etmektedir. Bu nazariyeye göre de “kendi kendine doğma yoktur ve olamaz” yani nedensiz bir olayın vuku bulması imkânsız görülmektedir. Çünkü ilmen de hücrenin sonradan peyder pey oluştuğu kanıtlanmıştır. Bundan dolayı da Pastör, kuramını izah ederken onu ilk neden olan yaratıcı güç ile desteklemiştir. Çünkü o, kendiliğinden olmanın mesnetsiz olduğundan dolayı bunu yaratıcının ezeliyeti ve kıdemiyeti ile delillendirmiştir.⁵⁴⁰

Kur’an’da insanoğlunun maymuna çevrildiğine⁵⁴¹ dair bilgi veriliyorsa da bu durumu evrim olarak değil, ancak yapılan kötü işin cezası olarak anlamalıyız. O halde tekâmül teorisinin varlığını kabul etmek bugünkü noktada bilimsel veriler açısından akla uygunluk arz etmemektedir. Çünkü insan ile maymun arasında ki fark kuyruk ve tüyden ibaret değildir. Asıl fark akıl, mantık ve ahlaki özelliklere sahip olmak ve insani bir duruş sergilemektir. Oysa maymunların tek bir özelliği sayılabilecekse o da sadece taklit becerisidir. Nitekim şu durum gözden kaçırılmamalı ki ilk insan topraktan yaratılmıştır. Bu da kendiliğinden değil, bilakis her şeye can verip “ol” dediğinde olduran Allah’ın fiilidir.⁵⁴²

Düşünürümüze göre şüphesiz doğa bir gelişime ve değişime tabidir. Ancak bu değişimin kaynağı doğanın kendisi değil, ezeli ve ebedi her şeyin müsebbibi olan Allah’tır. Nitekim hâkimiyet eğer kâinatın kendi bünyesinde bulunsa idi çamur olduğu gibi kalır, ondan bir türeme meydana gelmez, nutfenin ve insanın gelişimi söz konusu dahi olamazdı. Binaenaleyh insanı oluşturan nutfе değil, ona can veripte o rahme yerleştirip ve orada da değişim ve inkılabını gerçekleştiren Zatı Bari’dir.⁵⁴³

⁵³⁹ Yazır, 1: 358.

⁵⁴⁰ Coşkun, “Elmalılı Hamdi Yazır’ın Pozitivizme Karşı Dini Argümanları”, 425-426; İbrahim Sarı, *Peygamberler Tarihi* (İstanbul: Net Medya Yayıncılık, 2016), 24.

⁵⁴¹ Bakara Suresi, 65; Bahsi geçen ayette cumartesi günü çalışma yasağı emrine uymadıklarında dolayı Allah’ın maymuna dönüştürdüğü İsrail oğullarından bir gruba atıfta bulunuluyor.

⁵⁴² Yazır, 1: 126-127, 397-398.

⁵⁴³ Yazır, 6: 134.

Özetle yerkünün varlığının mantık açısından da ezeli olmadığı bilinmektedir. Fen bilimlerinde de hücrelerin sonradan olduğuna dair bilgiler ortaya konulmuştur. Hal böyle iken yine de deney yoluyla bu tertip ve dizaynın nasıl oluşabildiği her ne kadar anlaşılamasa da şu sonuca varılmıştır ki hücre, maddenin en küçük yapı taşıdır. Tabiat için kendi kendine olma ya da spontane gelişme kuramı kendi içerisinde bile bir çelişki arz ederken, bu durum aklın ve fennin gözlem ve kapsam alanı çerçevesinde ele alındığında görülecektir ki hücreler de yaratılmıştır. Binaenaleyh Pastör nazariyesi de göstermektedir ki fen bilimleri de dâhil tabiat ve içerisindeki her şey sonradan meydana gelmiş ve yüce bir yaratıcıya muhtaçtır. Sonuç olarak düşünürümüz, evrim teorisinin aksine insanın sonradan olup bir yaratıcı tarafından vücuda getirildiğini ama sıradan alelade bir varlık da olmadığını, Allah'ın irade ve Rabbaniyeti ile çeşitli safhalardan geçirilip terbiye edildiğini ve en nihayetinde de bir nutfeden yaratıldığını kabul etmektedir. “Andolsun, Biz insanı, süzme bir çamurdan yarattık.” (el-Mü'minun 23/12). Yani bu da insanlığın ilk ana maddesinin toprak olduğunu gösteren bir delildir.⁵⁴⁴

2.3. AKLIN İNANCI

Çalışmamızda Yazır'da dini düşüncüyü ele alırken, bunun temeli olan akıl - iman ilişkisini de inceledik. Çünkü onun dini düşüncesinin oluşumunda kırılma noktalarından biri de inanç açısından salt akılcı bir tutum sergilemek mi yoksa hem akla yatkın hem de daha makul olan bir inancı benimsemek mi sorusu önemli bir yer tutmaktadır. Bu sorunun cevabını da ortaya koyabilmek için teslis ve tevhit akidelerini akıl perspektifinden ele alacağız. Zira ulaştığımız sonuç dikkate şayandır. Çünkü buna göre akıl ya kendi bulgularına göre bir yol çizecek ya da vahyin ışığında hareket edecektir.

2.3.1. Teslis

Tarihi arka plana bakıldığında aslında Hristiyanların teslis inancının ya da üçlü ilah anlayışının, putperest Araplara dayandığını ve onlardan da önce Yahudilerin sonra da Hristiyanların etkilendiklerini söyleyebiliriz. Çünkü müşrikler “Melekler Allah'ın kızlarıdır” (en-Nahl 16/57; el-İsra 17/40; el-Enbiya 21/26; es-Saffat 37/149) derken; Yahudiler “Üzeyir Allah'ın oğludur” (et-Tevbe 9/30) dedi ve Hristiyanlar da “Mesih Allah'ın oğludur” (el-Maide 5/72; et-Tevbe 9/30) demişlerdir. Bu da onların kendilerine müşrikleri örnek aldıklarını gösterir. Yazır'a göre ise bunlar bu sözlerini kasıtlı ve bilerek söylemişlerdir.⁵⁴⁵

⁵⁴⁴ Yazır, 3: 516-520.

⁵⁴⁵ Yazır, 4: 477-478; 5: 522.

Araplar arasında putperest müşrikler kız çocuklarını Allah’a, erkek çocukları da kendilerine nispet ediyorlardı.⁵⁴⁶ Bunlar bu iftira ile de yetinmeyip aynı zamanda cinleri de ulûhiyete ortak kıldılar. Ve buna isnat olarak da “Allah doğurdu” demek suretiyle cinler ile Allah arasında bir neseb bağı olduğunu uydurdular.⁵⁴⁷ Burada “cin” kelimesi aynı zamanda Melekleri de kapsayan en genel anlamda “gizli yaratıklar, fizik ötesi kuvvetler, bütün ruhi güçler” demektir. Zira Mecusilere göre de şeytan, Allah’ın kardeşidir. Yani bazısı Allah’a evlat isnat ederken bazısı da onun ulûhiyetinde ortakları olduğunu iddia ederek bu ortakları da Allah ile aralarında aracı olarak kabul ederler. Çünkü onlara göre Allah aşkın bir varlık olup ve O’na ulaşmak ve sesini duyurmak imkânsızdır.⁵⁴⁸

Böylece “Cinleri Allah'a ortak koştular.” (el-En’am 6/100). Mecusilere göre Allah ile iblis arasında bir neseb bağı olup ve kardeşirler. Onlara göre “iyiliğin yaratıcısı Allah, kötülüğün yaratıcı da iblistir.” Zira onlara göre evrendeki iyiliklerin hepsi “Nur”dan ya da “Yezdan”dan; kötülükler ise “Karanlıktan” ya da “Ehrimen”den sudur etmiştir. Böylece Mecusiler biri iyiliğin, diğeri de kötülüğün olmak üzere iki yaratıcının varlığına inanmak suretiyle düalist bir inanç ortaya koymuşlar ve bunu da “Işık” (Yezdan) ve “Karanlık” (Ehrimen) olarak nitelemişler.⁵⁴⁹

Mecusilerin Zervaniyye koluna göre ise “Işık”, öncelikle nurani varlıklar yaratmış sonra da “Ehremen” adında ki iblisi yaratmıştır. Yani bunlara göre de ilk yaratıcı Yezdan; ikincisi iyiliğin kaynağı olan Işık, Melek veya Hürmüz; üçüncüsü de kötülüğün kaynağı olan Karanlık, Ehremen ya da İblis olmak üzere “üç yönetici Tanrı” vardır. Bu inanışlarıyla bunlar da “üçlü Tanrı” inancını savunarak şirke düşmüşlerdir. Lakin bu şirkin birinci ayağı eşi ve benzeri olmayan yegâne yaratıcı iken; diğeri de onun melek ve iblis olmak yarattığı böylece hem ezeli bir tanrı hem de ikili bir ortağı olan melek ve iblisten oluşan düalist bir putperestliktir.⁵⁵⁰

Hristiyanlık düşünce yapısı Eflatun felsefesi ve asıl Hristiyanlık olmak üzere iki ögeden müteşekkildir. Hristiyanlık teolojisi temel olarak önce Eflatun felsefesinden beslenmiş sonra da ona yaratma (halk) ve üç uknumu (teslis) akide olarak eklemişlerdir.⁵⁵¹ Teslis inancı, İskenderiye felsefesinin “üç şahsın birliği” fikrine dayanan ve böylece hem “bir” hem “üç” olan “üç unsurdan” müteşekkil bir inanın adıdır.⁵⁵² Saint Paul’a göre Hristiyan düşüncesinde iman,

⁵⁴⁶ Saffat Suresi, 149-150; Necm Suresi, 21

⁵⁴⁷ Saffat Suresi, 152, 158.

⁵⁴⁸ Yazır, 4: 62; 7: 120-121.

⁵⁴⁹ Yazır, 4: 63-64.

⁵⁵⁰ Yazır, 4: 65-66.

⁵⁵¹ Metalib, 263.

⁵⁵² Yazır, 1: 193.

İncil'in öğütlerine tabi olmak ve Allah sevgisine duyulan ihtiyaçtır. Bu da iradenin eseridir yani imanı yaratan Allah'tır.⁵⁵³

İman meselesinde Saint Augustin de onun tecrübe işi olduğunu düşünmektedir. İman, insanın yaşadığı hayatta elde ettiği tecrübe ve gözlemlerinin ahlakına ve maneviyatına tesir eden tecrübesinin adıdır. Bundan dolayı da iman, bilgiden önce gelir. Bilgi ise imanın başlangıcıdır. Bu konuda Saint Anselm de “anlamak için inanırım, çünkü inanmazsam anlayamam” demektir.⁵⁵⁴

Saint Augustin teslis inancının akliliğini ortaya koyabilmek adına şunları söylemektedir: Teslis, insanın ve doğanın fitratında zaten vardır. Çünkü Allah'ın yarattığı şeylerde birlik ve nizam bulunduğundan dolayı her cinsin kendine göre bir nevi şahsiyeti vardır. Doğada her şey şu üç şeye dayanır: Var olmak, ilan veya şey olmak ve bulunduğu hal üzere uzun bir süre devam etmektir.

Bunlardan ilkinde şu görülmektedir ki bir şeyin tabiatı hem kendinin illeti hem de kendinden türemiştir. İkincisi ise kendisi ile vücut bulan sebep ve suretlerdir. Sonuncusu da zamanı ifade eder ki bu da her şeyin müsebbibidir. Bundan dolayı da var olmak babadan, suret oğuldan ve devam Ruhu'l Kudüs'ten zuhur etmektedir.⁵⁵⁵

Yine ona göre teslisin insanda bir diğer tezahürü daha vardır ki bu da onun kopyası mahiyetinde bir diğer örneğidir. Şu üç şey de teslisin farklı bir versiyonunu ortaya koyar. Bunlar: Vücut, ilim ve iradedir.

Bu da şu anlama gelmektedir: Ben mevcut olduğum için ilme ve iradeye de sahibim. Bundan dolayı da gerek vücudu gerekse ilmi talep edebilirim. O halde “ben” bu üç şeyde bölünmez bir hayatı irade edenimdir.⁵⁵⁶

Stuart Mil'e göre de Tanrı inancı, insanın akıl yürütmesi ile ulaşılamasa da Tanrının sıfatlarının tecellisi insanda vardır. Bundan dolayı da din, her ne kadar bilimsel olana dayandırılrsa da onda bilimin sahasını aşan kaidelerin varlığı inkâr edilemez. Ancak ilim ve bilgi olmadan inanmanın da olamayacağını düşünmektedir.⁵⁵⁷

Yani Hristiyan teolojisi ve ortaçağ filozofları iman için bilgiyi şart koşmalarından ötürü, akıl ile iman arasında bir ortak payda bulamamıştır. Düşünürümüze göre ise onların bu başarısızlığı imanın, akıl ile çelişmesinden değil; Hristiyan teolojisinde ki inanç meselelerinin

⁵⁵³ Metalib, 35.

⁵⁵⁴ Metalib, 37.

⁵⁵⁵ Metalib, 274-276.

⁵⁵⁶ Metalib, 276-277.

⁵⁵⁷ Metalib, 382.

akıl ile çelişmesinden kaynaklanmaktadır.⁵⁵⁸ Zira Saint Thomas vahiy hakkında şunu söylemektedir: Bir tarafta “aklın, tabii ışığı ile yaratılmış şeylerden Tanrının bilgisine yükselişi: diğer taraftan da insan zihnini aşan ilahi hakikatin vahiy yoluyla inişi vardır fakat bu iniş, gözümüze sunulan bir gösterim şeklinde değil de inancımıza tevdi edilen bir bildirim şeklinde olmaktadır.” Yani Thomas bu görüşüyle aklın kendi başına gerçek manada hakikate ulaşamayacağını ve onun üstünde başka bir kaynağın da olabileceğini ifade eder ki bu da vahiydir.⁵⁵⁹

Öncelikle şunu belirtelim ki bütün Hristiyan ekolleri, İsa’nın “tanrının oğlu” olduğu konusunda aynı düşünmemektedirler. Bu da onların üç ana mezhebe bölünmesine sebep olmuştur. Bu mezhepler içerisinde ise Aryos ve taraftarları Allah’ın bir olduğuna, İsa’nın da O’nun “kelimesi” ve yaratılmış mkemmek bir insan olduğuna inanmaktadırlar. Bununla birlikte Antakya patriği şemsatlı ve taraftarları da Allah’ın birliğine ve İsa’nın da Meryem’den bir ilişki olmaksızın ilahi bir lütuf olarak dünyaya geldiğini, Allah’ın kulu ve peygamberi olduğunu kabul etmektedirler. Ayrıca II. Kostantin döneminde İstanbul patriği olan Makdonyos da yine aynı şekilde tevhit akidesine bağlı olduğunu beyan etmiştir. Ona göre de İsa yaratılmış olmakla birlikte Allah’ın kulu ve diğer peygamberlerden farkı olmayan bir elçidir. Lakin I. Kostantin zamanında (M.325) İznik’te yapılan ilk konsilde, Aryus ve taraftarları tekfir edilince böylece Hristiyanlık kanunları arasına da “teslis” inancı sokulmuştur.⁵⁶⁰

Alusi, Hristiyanların teslisi nasıl anladıklarını şu şekilde rivayet etmektedir: “Onlar, kitaplarında şöyle diyorlar: Baba  oğenin birinci, oğul da ikinci oğesi olup, ondan ezeli bir “sudur” ile “ıkış” ile ezeli oluşta ona eşit bir benzerlikte meydana gelmiştir. Ruh’l Kudüs ise üçüncü oğedir; oda ilk ikisinden aynı şekilde meydana gelmiştir. Tanrılık doğası ise tek doğadır ve bu özellik  oğenin her birinde de vardır. Her biri beraber olarak o doğa/o özellik ile bütünleşmişlerdir. Bununla beraber bir tek cevher değil, üç ayrı cevherdirler. Yani baba aynı zamanda oğul değil, oğul aynı zamanda baba değil, o ikisi de Ruh’l Kudüs değil, Ruh’l Kudüs de baba veya oğul değildir. Ancak yine de her üçü de birer tanrıdırlar. Çünkü üçünün de bir tanrılığı, bir cevheri ve bir karakteri vardır. Aralarında farklılık bulunmakla beraber, her biri tanrılık özelliğinde bütünleşmişlerdir. Birinci oğe cevheri (zsel) zorunlu varlık; ikincisi cevheri akıl ki buna ilim de denilir; üçüncüsü ise cevheri irade ki buna sevgi de denilir. İşte Allah, üç ayrı temel cevherin bütünüdür. Öyle ki üçü de gerçek bir farklılık ile farklıdırlar. Bazen de ona görecelik nispet ediyorlar yani ‘birbirlerine göre’ diyorlar; bir cevher ve bir doğa/bir özellik ki Allah odur ve O’ndan başkası var değildir, belki ona dâhil olan her şey

⁵⁵⁸ Metalib, 38’de 25. Dipnot.

⁵⁵⁹ Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 36-37.

⁵⁶⁰ Yazır, 3: 296-297.

zâtının aynıdır. Yine diyorlar ki Allah'ta dört izafet vardır: Birincisi, birinci ögede düşünce'nin özne oluşudur. İkincisi babanın aklının sureti olan ikinci ögede, düşünmenin nesne oluşudur. Üçüncüsü, irade sahibi olan bir ve ikinci ögenin kendiliğinden coşma 'inbisak' etkinliğidir. Dördüncüsü ise birinci ve ikinci ögeye ait ilahi irade sevgisi olan üçüncü ögede o coşmanın nesnelligidir. Ve diyorlar ki: Tanrısal temellerde öznellik ve nesnellik deyiimi, mecazi anlamdadır. Yoksa babada oğul tarafına doğru öznellik, babalıktan başka bir şey değildir. Baba ile oğul da Ruh'u'l Kudüs tarafına öznellik de bunun 'suduru'nun onlardan başlamasından başka bir şey değildir. Oğul ve Ruh'u'l Kudüs'te nesnellik ise oğulda oğulluktan ve Ruh'u'l Kudüs'te de coşkudan başka bir şey değildir. Yine diyorlar ki: Gerçi bunlar insani kavrama gücünü aşan konular ise de bunların hepsine inanmak vaciptir. Şöyle ki: Bu üç uknumun/üç ögenin Havarilerden öğrenmiş oldukları bir takım isimleri de vardır: Tanrısal varoluşta birinci ögeye baba; ikincisine oğul, kelime, hikmet, nur, ziya; üçüncüsüne ise Ruh'u'l Kudüs denir ki Yunanca 'eraklit' dedikleri budur.

Bu isimlerin verilmesinin nedenini açıklamak için de şöyle demişlerdir: Çünkü birinci öge bir kaynak ve başlangıç durumundadır. Kendisinden 'sudur' etmiş/çıkışmış olan ikinci ögeye akıl, fiili olan ve failine benzemeyi gerektiren bir fiil ile bütün varoluş özelliklerini ve cevherini vermiştir. Öylesine vermiş ki onun tanrısal cevherinin bir sureti olan ikinci öge ona tam bir eşitlik ile eşit olmuştur. Doğurmanın tarifi ve sınırı, bir dirinin bir diriden unsur ve doğasına benzemeyi gerektiren bir kaynaktan sudur etmesi/çıkması demektir. Çünkü ikinci ögede tanrısal doğanın kendisi aynen bulunuyor. O halde öncekine baba denilince, ikinciye oğul denilmesinde bir bidat olmaz. İkinci ögeye 'kelime' denilmesi, bu üremenin bir hayvan veya bitkide olduğu gibi doğurma değil, akıl fiili ile olmasından dolayıdır. Yani babanın kendi tanrılığını düşünmesi ve zâtını kavraması iledir. Kuşkusuz o suret kelimedir. Çünkü kelime, aklın anlaması ve düşünmesidir. Ona 'hikmet' denilmesine gelince çünkü o, babadan tanrısal aklının eylemi ile doğmuştur ki o ise hikmettir. Ona nur ve ışık denilmesi de çünkü hikmet her nerede bulunursa onunla her şeyin gerçeğini bilmek nur ve ışık gibi inkişafı ile olur. Üçüncüye Ruh'u'l Kudüs denilmesine gelince, çünkü o baba ile oğuldan, ikisinin bir olan irade eylemi ile sudur etmiş/çıkışmış ve onlardan bir eylem ile coşmuştur ki bu eylem, iradenin sevgi ile sevgilisine doğru heyecanı gibidir ve o Allah sevgisidir. Allah kendisi de sırf ruhtur, kutsallığı da onun aynıdır. Ayrıca birinci ile ikinci ögelerden her birine 'ruh' demenin de bir açıklaması vardır, çünkü aralarında bütünleşme vardır. Fakat birinci öge, rütbesine ve ikinciye olan nispetine işaret eden bir isim ile (baba), ikincisi de aynı şekilde öyle bir isim ile (oğul) diye anıldığı için ortak olan isim üçüncüye verilmiştir. Ve her ne kadar bunda da oğul gibi oğul doğası/özelliği ve cevheri varsa da buna oğul denilmemiştir. Çünkü bu babadan öznesine benzemeyi gerektiren

akıl eylemi ile irade eylemi ile sadır olmuştur. Onun için birinciden ikinci, Âdem'den Habil gibi, üçüncü de Havva gibidir ve hepsi de tek gerçektir.

Öznellik ile nesnelğe gelince: Bunlar gerçekten mevcut değildirler. Babalık ve oğulluk, onların sonradan yaratılmışlar olduğu gibi olmasını gerektirmez. Bundan dolayı sonradan olmuş varlıklarda babaya oğlu için illet ve neden denilirse de burada denilmez. Bundan dolayı 'üç öge cevherde, zatta, ibadete hak kazanmada ve erdemde eşittir' diyorlar. Bununla da kalmıyorlar ayrıca sanıyorlar ki ikinci öge olan 'kelime' bedenlenip, Ruh'u'l Kudüs kuvvetiyle namuslu Meryem'in kanından en üstün parçaları ile bütünleşmiş, ondan dolayı Mesih 'insanlık' ile 'kelime'den meydana gelmiş ve kelime ile bütünleşmesiyle beraber, yeryüzünden de çıkmamış değişmemiştir. Çünkü bütünleşmenin varacağı son sınır bu imiş. Onun için kelime bakımından da bütünleşmeye engel bir durum yokmuş. Böylece sanmışlar ki: Mesih aleyhisselam hem Tanrı hem de tam bir insandır. İki doğa/iki özellik ile iki irade sahibidir ve ikisi de tanrısal bir öge olan kelime ile birlikte bulunur. Bundan dolayı ona hem tanrısal sıfatlar hem insani sıfatlar olmak üzere ikisi birlikte verilebilir ancak ayrı ayrı iki bakımdan. Sonra da 'İsa Mesih bir gün Havarilere ekmek yedirdi ve şarap içirdi de: Benim etimi yediniz, kanımı içtiniz. İşte benimle bütünleştiniz, ben ise baba ile bütünleşmiş haldeyim' dedi."⁵⁶¹

Düşünürümüz bu görüşleri göz önüne alarak aslında teslisin kendisiyle çeliştiğini ve bunu da sırf akı, imana yaklaştırma gayelerinden dolayı göremediklerini dile getirmektedir. Yani onlar akı, imana yaklaştırmadığı gibi ondan uzaklaştırmaktadırlar. Diyelim ki onların dediği gibi teslis doğrudur. O zaman da şu sonuç ortaya çıkmaktadır: Vücut babanın, suret oğlun ve devamlılık ise Ruh'u'l Kudüs'ün eseri ve fiili olur. Bu da şu demek olur ki Hristiyanlıkta baba, oğul ve Ruh'u'l Kudüs denilen üçlü bir "ilah ailesi" mevcuttur. Sonra da bunların her birinin kendine has özelliği olup ve farklı şeylere tecelli etmek suretiyle somutlaşıp üçü de tek bir zat olmayıp, yine tek ve farklı varlıklardır. Yani hepsi hem kendi bünyesinde tek ve farklı ilah hem de üçü birden (aynı anda) bir (yekvücut) ilahtır. İşte böyle bir ilah anlayışta "an"a göre şekil alan bir ilahın nasıl olurda vahdaniyetinden söz edilebilir? Üstelik bu karmaşık inancın bir de akla yatkınlığını iddia etmek hiç akıl kârı da değildir. Böylece İsa (oğul), teslisin hükümlerinden sayılmaktadır. Yani bu şu demektir: İsa'nın (oğul) zuhuruna kadar üç ilah üzerine bina edilmiş olan teslis tam değildi! Bu da şunu açıkça gösteriyor ki kendisi hâdis olan ve varlığında başkasına muhtaç olan birinin bu rükunlardan sayılması da ayrı bir akıl çıkmazıdır. Bu görüş ve iddia batıl olduğundan dolayı aklın buna iman etmesi beklenemez. Ayrıca akıl bu anlayışın çelişkilerle dolu olduğunu anlayacak kadar kuşkudan bile kuşku duyan

⁵⁶¹ Yazır, 10: 415-417.

bir algılama aletidir.⁵⁶² Zaten Hristiyanlara göre de teslis, biraz karışık olduğundan dolayı bunu anlamada salt aklın yetersiz olduğunu ve ilham ile anlaşılabilirliğini ifade ederler. Bundan dolayı da onlara göre de teslis “izahı zor fakat inanılması gereken bir sır” şeklinde sistemleştirilmiştir.⁵⁶³

Yazır’a göre teslis inancı şu üç nedenden dolayı hak ve hakikat yolu olamaz:⁵⁶⁴

- a- İtikat açısından birlik üzerine kurulmadığından dolayı müktesepeleri tarafından fikir ayrılıklarına sebep olmuş ve bu tefrikaların ortaya çıkmasından dolayı da birleştirici bir temel unsur ortaya koyamamıştır.
- b- Hak dinin bazı kural ve kaideleri ile yaptırım gücüne sahip emirlerinin olması elzemdir. Oysa İncil’de ahkâm ayetlerinin olmaması sebebiyle Hz. İsa da bu konuda kendinden önceki Hz. Musa’nın öğretilerine göre hareket etmiş ve ortaya yeni bir fıkıh koyamamıştır. Bu da ruhbanlık sınıfı oluşmuştur. Oysa İslamiyet ruhbanlığa asla yer vermemiş ve şer’i hükümlerinde bunun emaresi de bulunmamaktadır.⁵⁶⁵
- c- Hristiyanlık kendi içinde başka bir dini oluşum ve anlayışa fırsat vermemek için engizisyon mahkemeleri kurmuş ve kilise eli ile ahkâm kesilmiştir. Hakikatin ortaya çıkmasını engellemek ve insanları sömürme düzenlerinin yıkılmaması adına teslis, Avrupa’nın öne sürdüğü bir dinsizlik projesidir.

Yazır düşüncelerini şu şekilde devam ettirmektedir: Bu üç uknum zihin bakımından da birbirinden ayrılır. Bunlar üç belirgin şartın birleşmesini anlatır. Bundan dolayı da binlerce şeyde zihni eğilim ve farklı birleşmeler vuku bulabilir. Belki bu birleşme zat açısından bir olmadan kaynaklıdır. Asıl sorun da üç zattan aynı ve tek bir zatın tahayyülüdür ki işte aklen imkânsız olan budur. Oysa teslisin yerine tevhid konulsa, işte o zaman gerçek manada ilahi bir akide, ilmi ve burhani olan bir dinin varlığı ispat edilmiş olunur. Binaenaleyh İslam dini tam da bunu yapmış ve bunun üzerine bina edilmiştir.⁵⁶⁶ Zira inanmak için önce bilmek gereklidir. İslam akla önem vermiş ve bilgisizce kabullenmeyi ve eskiyi taassup içinde taklit etmeyi eleştirmiştir.⁵⁶⁷ O halde Hristiyanlık his ve hulul, İslam ise ilim ve amel üzerine kurulmuştur.⁵⁶⁸

Hristiyan teolojisine göre Tanrı, Âdem’in cennetten çıkarılması olayına ilişkin insanları “asli günah”tan kurtarmanın çaresini İsa Mesih’in bedenine bürünerek bulmuştur. Yani oğlunu

⁵⁶² Metalib, 276’da 5. Dipnot.

⁵⁶³ Küçük, v.dğr., *Dinler Tarihi*, 411- 412.

⁵⁶⁴ Makaleler, “İslamiyetle Medeniyet-i Cedide Birleşebilir Mi?”, 87-88’de 5. Dipnot.

⁵⁶⁵ Makaleler, “İslamiyet Ve Hilafet Ve Meşihat-ı İslamiye”, 97.

⁵⁶⁶ Metalib, 277’de 6. Dipnot.

⁵⁶⁷ Bakara Suresi, 170; Lokman Suresi, 21; Zuhur Suresi, 22.

⁵⁶⁸ Makaleler, “Diplomaside Diyanet Manevralarının Akıbeti”, 189-190.

çarmıha gerdirmek suretiyle feda etmiş ve sonra da onu katına almıştır. Daha sonra da “üç temel parça”dan meydana gelen ve “bir” aynı zamanda “üç”, “üç” aynı zamanda “bir” olan tanrı anlayışı zuhur etmiştir. Düşünürümüze göre bu da asli günahıktan kurtulmak için akli ve nefsi teslise kurban etmektir ki bütün bunlar aynı zamanda hem tanrı ve kulluk düşüncesini küçümsemek ve insan aklıyla alay etmek hem de aklen ve dinen sarıh olan hakkın varlığının kanıtlarını yok saymaktır.⁵⁶⁹

Bu anlayış insanlar için suç ve günahı yaratılıştan itibaren mecburiymiş gibi öğretirken, bu günahın affının mümkün olamayacağını ve bu günahın cezasından kurtuluş yolunun ise ceza verme yetkisine sahip olanı atıl bırakacak başka bir yetki sahibi atamayı gerektirir. O halde “üçlü tanrı inancı”nın vardığı sonuç Tanrıyı yok saymaktır. Oysa Hz. İsa’nın böyle bir talebi ve çağrısı asla olmamıştır.⁵⁷⁰ O sadece babasız dünyaya gelmiş⁵⁷¹ ve peygamberlik ile taltif edilmiş, akılları ve bilimi aciz bırakacak şekilde ölüleri diriltmek gibi mucizeler göstermiş ve hastalara şifa vesilesi olmuş⁵⁷² olması onun peygamber olduğunu gösterir. Onun tanrının oğlu olduğunu iddia etmek hem akla hem dine aykırı bir iddiadır. Üçlü tanrı inancı, İncil’deki müteşabih ayet ve ifadelerin yanlış bir şekilde yorumlanması suretiyle tahrif ve uydurulmuş bir inançtan başka bir şey değildir.⁵⁷³ Bundan dolayı da bu tanrı, tek ilah olmadığı gibi yaratıcı da değildir.⁵⁷⁴

Oysa İsa, Tanrı olmadığı gibi tanrının oğlu da değildir. O Hz. Meryem’in oğlu olup tıpkı diğer insanlar gibi Allah’ın yaratmasına muhtaç bir kuldur.⁵⁷⁵ Nasıl ki diğer peygamberlerin Ruhü’l Kudüs ile desteklenmesi ve mucizeler göstermesi⁵⁷⁶ onlara bir ilahlık vasfı kazandırmadı ise bu durum İsa için de geçerlidir.⁵⁷⁷

İslam’da İsa’dan bahsedilirken “Meryem’in oğlu”⁵⁷⁸ vurgusu sadece Hristiyanlara değil aynı zamanda Yahudilere ve diğer inkârcı zümrelere de bir cevap niteliğindedir. Çünkü semavi dinler hiçbir peygamber arasında bir ayrıma gitmez iken Yahudilerin bazıları Hz. İsa’nın ve Hz. Muhammed’in peygamberliğini kabul etmemektedirler.⁵⁷⁹ Tevrat’a göre Âdem, anasız ve babasız topraktan yaratılmış ve peygamberdir. Bundan dolayı da babasız olma bakımından İsa

⁵⁶⁹ Yazır, 2: 379.

⁵⁷⁰ Al-i İmran Suresi, 51; Maide Suresi, 116.

⁵⁷¹ Al-i İmran Suresi, 47, 59; Meryem Suresi, 19-22.

⁵⁷² Al-i İmran Suresi, 49; Maide Suresi, 110.

⁵⁷³ Yazır, 2: 379-380.

⁵⁷⁴ Metalib, 267’de 3. Dipnot.

⁵⁷⁵ Zuhuruf Suresi, 59.

⁵⁷⁶ Bakara Suresi, 87, 253; Al-i İmran Suresi, 46; Maide Suresi, 110, Meryem Suresi, 29-30.

⁵⁷⁷ Nisa Suresi, 171; Zuhuruf Suresi, 64; Yazır, 2: 388, 465, 470.

⁵⁷⁸ Ali İmran Suresi, 45.

⁵⁷⁹ Küçük, v.dğr., *Dinler Tarihi*, 338, 380.

da tıpkı Âdem gibidir. O halde babasız olduğundan dolayı İsa'nın nübüvvetini inkâr etmek ise mantiken Hz. Âdem'i, Hz. Musa'yı ve Tevrat'ı da inkâr etmektir.⁵⁸⁰

Kısaca teslis inancı aklın önünü kapatmış ve onun ilerlemesine engel olmuştur. Bu da kalbin zevkini ve algısını körelterek zan üzere hareket etmeye ve dahi dini de insanlar tarafından uydurulmuş ve onları kanunlar ile dizginleyen bir araç haline getirmiştir. Yazır'a göre bu anlayış, ilahi olan ile beşeri olanın anlaşılması bir karışımıdır. Bundan dolayı da teslis ancak akli kısırlaştırıcı, gönülleri çelen ve onu yanlışla sürükleyen gönül darlığıdır. Ya da “üçlü tanrı” inancı hak ve hakikatten uzaklaşmaktır. Böyle bir anlayış ise hak yoldan sapmak olduğu için sonuç olarak cezası da olacaktır.⁵⁸¹

İslam inancına göre ise “Allah çocuk edindi” diyenler⁵⁸² “yaratma prensibi”ni bildiği halde O'na evlat isnadında bulunmak suretiyle hem iftira atmakta hem de çocuğa da ulûhiyetten bir paye verildiğini iddia etmektedirler. Zira “O doğurmadı ve doğurulmadı” (el-İhlas 112/3) yani O “doğuran bir baba Allah” ya da “ana Allah” olmadığı gibi, doğurulmuş bir erkek veya kız Allah da değildir. Yani bunlar “yaratma” ile “doğumu” birbirinden ayırt etmekten acizdirler. Hâlbuki doğum olayında bölünmek ve parçadan ayrılmak söz konusu iken çocuk da bir ihtiyacın göstergesi olup bu da faniliğe işaret eder. Yani doğuran parçalanır, parçalanan da yok olmaya mahkûmdur. Bu durumda doğanın akıbeti de aynıdır. Zira doğurmak ve doğurulmak hadisat âlemine ait olup ve türün devamı için gereken bir döngüdür. O halde türün devamı için bir ihtiyaç arz eden bu döngü şüphesiz Vâcibü'l-Vücûd, ezeli, ebedi, eksiksiz ve ölümsüz olan için muhaldir.⁵⁸³ Çünkü Allah ile mahlûkat arasında “yaratıcı- yaratılan” ilişkisi olup, bu asla doğurmak ve üremek anlamında bir ilişki olmadığından yaratılmışlar da O'nun zatından sudur etmemiştir. Eğer böyle düşünülür ise o zaman neden-sonuç ilişkisi de mantiken reddedilmiş olunur. Zira nedenselliğin başlangıç noktası da yaratmadır. Bu da “sudur” ve “doğurma” değildir. Bunlar, yaratmayı “doğurmak” sandıklarından dolayı yaratıp var etmeyi “doğum”; bunun sonucu yaratılanı da “çocuk”, yaratan ve yaratmanın sebebini de “baba” sandılar. Hâlbuki doğma ve doğurtma öncelikle yaratmaya bağlı olmakla beraber yoktan var etme olmadan da doğumun olmasını düşünmek imkânsızdır. Onlar yaratıcıdan “baba” olamayacağını unuttular. Nitekim baba ile evladı arasında türdeşlik söz konusu olduğunda çocuk ise babanın türü ve parçasıdır. Nihayetinde “İsa Allah'ın oğludur” diyenler aynı zamanda ona “Allah” da dediler.⁵⁸⁴

⁵⁸⁰ Yazır, 2: 465-466.

⁵⁸¹ Yazır, 1: 393- 394.

⁵⁸² Bakara Suresi, 116; Yunus Suresi, 68, Meryem Suresi, 88.

⁵⁸³ Yazır, 10: 411-413.

⁵⁸⁴ Yazır, 1: 478-479; 5: 111.

Yazır'a göre Allah hiçbir şeyden sudur etmemiş bilakis varlığı kendinde zorunlu olandır. İşte Allah, buna denir. O ilim, irade ve kudrette ayrı ayrı değil zatiyla hepsini barındıran “bir” olandır. Bu vasıflar ayrı ayrı tanrıların değil, bir Allah'ın özelliğidir. Bu da aklen açık naklen de sabit bir bilgidir. Oysa Hristiyanlar bu vasıfları “akıl ve irade eylemi ile aynı karakterde doğmuş bir zat” olarak ayrı ayrı ve hepsi de birbiriyle aynı ve iç içe geçmiş bir iken üç, ama üç iken de bir olma şeklinde tezat ve aklen de muhal ve tutarsız olan “teslis inancı” olarak ortaya koymuşlardır. Zira bu inanca akıl erdiğinden dolayı zaten onun çelişki ve tutarsızlıklar ile dolu olduğunu idrak edip onun geçersiz olduğuna hükmetmiş ve buna kanaat getirmiştir. Oysa asıl akıl erdirilemeyecek bir şey var ise o da Allah'ın zatı ve işidir. Böylece “üçlü tanrı” anlayışı hak olan Allah'a değil, O'nun imkânsız olan ortaklarına giden yolu açtığından hem hakikatten sapmış hem de akılları bulandırmışlardır.⁵⁸⁵

İslam'a göre Allah, İsa'yı tanıtırken ondan “kelime”⁵⁸⁶ olarak bahsediyor. Yani Allah'tan bir “kelime” olarak O'nun dilediği bir şekilde varlık sahasına çıkarılan kişi Meryem oğlu İsa'dır. O halde İsa bir çocuktur ama Meryem'in çocuğudur. Böylece o, Allah'tan bir “kelime” olup lakin Allah'ın kelimesinin tamamı değildir. Yani Allah'tan olan bir kelimeye, Allah'ın kelimesi denilebilir fakat bu kelimeye “Allah” denemez. Binaenaleyh İsa kelime olması bakımından Allah'a bağlıken; çocuk olması bakımından da Meryem'e ait olduğunda nesep olarak da ona bağlıdır.⁵⁸⁷

Böylece müşrik putperestlerin iddia ettikleri gibi meleklerle, ruhlara, cinlere ve şeytana Allah'ın oğlu ya da kızı demek kesinlikle doğru bir söylem olmamakla beraber aynı zamanda bir sapkınlık ve şirktir.⁵⁸⁸ “Cin ortaklar”dan kasıt ise gizli ve aşikâr sebeplere isnat edilen şirkin her çeşidini yani gözle görülen putların (maddi surete sahip şirk ortakları) yanında fizik ötesi mahlûkatı da kapsamaktadır.⁵⁸⁹ Bunun dışında kendisine ruh üflenen Hz. Âdem'e, Hz. Havva ve Hz. İsa'ya da Allah'ın bir evladı demek de yanlıştır. Zira ruh, Allah'ın emri ve yarattığı olup ama O'ndan sudur etmemiştir. Böylece Allah hem kendini babalık vasfından tenzih etmekte hem de Hristiyanların üçlemesinde yer alan babanın temelini yok saymaktadır. Baba unsuru işlevsiz bırakılınca, mantıken ikinci ve üçüncü rükünler de atıl bırakılmış olunur. Nitekim baba olmadan madde âleminde ne erkek ne de kız evlat kendiliğinden olabilir. Hâlbuki bunların hepsi de yaratılmış ve mahlûk cinsinden birer varlıktırlar.⁵⁹⁰ Oysa Hristiyanların iddia ettiği bu inanç

⁵⁸⁵ Yazır, 10: 418-419.

⁵⁸⁶ Al-i İmran Suresi, 45.

⁵⁸⁷ Yazır, 2: 447-449.

⁵⁸⁸ Yazır, 1: 479.

⁵⁸⁹ Yazır, 4: 66.

⁵⁹⁰ Yazır, 10: 420-421.

ancak hak dine yakışmayan bir tezvirattır.⁵⁹¹ Nitekim bütün mahlûkatın yaratıcısı Allah ve her şey de O'nun malı ve eseri iken O'ndan başkasına itaat etmek ve böylece yaratıcıya çocuk isnat edip ve yaratılanı da yaratıcıya ortak kılmak ahmaklık ve dalaletten başka bir şey olamaz. Yani bunlar yaratılmışı yaratıcı, kulu da tanrı sandıklarından dolayı saçmalayıp dururlar.⁵⁹² Kısaca Allah'a ne bir erkek ne de bir kız evlat isnat edilmesi hak yolun öğretileriyle örtüşmediği gibi bunun İslam'daki karşılığı ise iftira ve şirktir.⁵⁹³ Ezcümle İslam'da “kelime-i tevhid”in anlamı ne ise “kelime-i İsa”nın anlamı da odur.⁵⁹⁴

Yani bu yaratılış kıssası sadece halde ve istikbaldeki doğum olaylarını (yaratılışı) değil, mazideki yaratılışı da içermektedir. Böylece aynı nefisten hem erkek hem de dişi yaratan ve yaratacak olan Allah'tır. Lakin “asli günaha” dayandırılan bir dini anlayış, sonunda ulûhiyet noktasında da yanlışla sapmıştır. Nitekim yaratıcıya eş koşulan mahlûklar ne ona eş koşanları ne de kendilerini korumaya muktedirlerdir. Oysa gerçek bir mabut ve ilah hem saldırılması imkânsız olan hem de yarattıklarına yardım etmeye muktedir olandır. O halde Allah'tan başka tapınmaya layık görülenler, kendisine tapınanların ıstırap ve sevinçlerini ne işitebilir ne de görebilirler. Bu tıpkı bir hastanın yatağında kıvranıp başucunda ona değer verenlerin toplanması gibidir. Onlar o hastanın yanında durur ona bakarlar lakin onun çektiği ıstırapı ne hisseder ne işitir ne de tam anlamıyla derdine çare olabilirler. İşte Allah'tan gayrısını mabut edenlerin durumu da buna benzemektedir. Onlardan ne fayda görürsün ne de zararları dokunur. Oysa Allah her şeyi gören, gözeten, işiten, bilen ve her şeye güç yetirendir. Bundan dolayı Allah'tan başkasını mabut olarak tanımaya değer bir şey yoktur. Zira olduğu varsayılanlar da bâtıldır.⁵⁹⁵

Sonuç olarak Hristiyan mezhepler arasında Katolik, Protestan, Ortodoks, Yakubi ve Nasturiler teslis inancını benimsemişlerdir. Bu ekol mensupları “teslisi” tarif ederken “aynı üç varlığın, ancak bir tanrı oluşturmalarıdır” diye ifade etmektedirler. Bunlar kahir ekserde baba, oğul ve kutsal ruh ismiyle her biri farklı ama aynı mertebede eşit birer şahıs olduklarından “üç uknum”un hepsinin İsa Mesih'te bir tanrı olarak zuhur ettiğine ve Tanrı'nın da “Meryem oğlu İsa”dan ibaret olduğuna inanırlar.⁵⁹⁶

⁵⁹¹ Yazır, 10: 413.

⁵⁹² Yazır, 4: 66-67; 5: 108-109.

⁵⁹³ Yazır, 1: 479; 3: 180; 5: 414.

⁵⁹⁴ Yazır, 2: 452.

⁵⁹⁵ Yazır, 4: 350-355.

⁵⁹⁶ Bu konuda geniş bilgi için bk: Yazır, 3: 294-309; Ahmet Aras, “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın ‘Hak Dini Kur'an Dili’ Tefsirinde Hristiyan Mezheplerle İlgili Görüşleri”, *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ed., Ahmet Ögke, Rıfat Atay (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 527-543. (Yazır, 3: 305.)

2.3.2. Tevhit

İslam'a göre insan fitrat üzerine yaratılmıştır.⁵⁹⁷ Böylece o, insan olarak yaratılmayı kabul etmiş ve yaratıcının da Rab olduğuna şahitlik etmiştir.⁵⁹⁸ Dolayısıyla yaratılış gereği her insanın benliğinde ve doğasında bir “marifetullah” vardır. Bundan dolayıdır ki en inatçı ve katı yürekli inkârcılar bile ister istemez sığınma duygusuna sığınırılar.⁵⁹⁹ Fıtrat, insanların yaratılış itibarıyla hepsinde ortak olarak var olan genel yaratılış ilkesidir. Bu ilke gereği insan iyiye ve doğruya (hakka) meyillidir. Misal insanın acıkması ve karnını doyurması onun için iyi, yararlanılan ve istenilen bir şeydir. Bu döngü hayatın devamı için elzemdir. Bunun tersi ise düşünülemez. Yani zevk için ağulu aş yemek ve kendisine zarar vermesi beklenmez. İşte bundan dolayı insan doğası gereği hakkı tanımaya ve Allah'a kul olmaya meyilli olarak yaratılmıştır. Ona “ruhun üflenmesinden” maksat da hak ve iyiliği bilsin, doğru olanı yapsın diyedir. Zira fitrat çizgisinden sapmayan eğriliği ve marazı bilmez. Bu hasletler kulun tercihi ile sonradan ortaya çıkar. İnsanların hepsi Hz. Âdem'in çocuğudur. İnsanın, insan olma açısından doğasında var olan benlik duygusu onu bir olan Allah'a itaate götürür. Zira Allah, insanı kendisini tanıması ve kulluk (amel) etmesi için yaratmıştır.⁶⁰⁰ Çünkü dinsizlik ya da inançsızlık insan doğasına aykırı olduğu gibi Allah'ı tanımamak da aynıdır. Zira din, arzu ve hevese göre değil hem Allah'ın birliği hem de insanlık birliği üzerine bina edilmiştir.⁶⁰¹

Bu konuda Hz. Muhammed: “Her doğan İslam fıtratı üzerine doğar. Sonra anne-babası onu Hristiyan, Yahudi veya Mecusi yapar”⁶⁰² demek suretiyle yaratılıştaki fıtrata dikkat çekmektedir. Fıtrat ise kelime olarak yaratılış, azaların kalbin emrinde ve hizmetinde olması, İslam'a elverişli yaratılış, peygamberlerin sünneti gibi manalara gelmektedir.⁶⁰³ Kur'an ve hadislerde ise Allah'a yönelmek, tevhit inancı ve dinin özünü koruma anlamlarında kullanılmıştır.⁶⁰⁴ Yani fitrat, insanın iyiye ve doğru olana yönelme meylini göstermektedir.⁶⁰⁵ Bu da fıtratın bilinç sahasında ve toplumsal şartlarda, bir eğitim dâhilinde, örf ve adetlere göre ya olgunluğa erdiğini ve hak yolda sırat-ı müstakime doğru gittiğini ya da bozulduğunu gösterir.⁶⁰⁶ Binaenaleyh fitrat, bütün insanlara verilmiş olan dini eğilimin genel ismidir. Bu hal ne ezelde takdir edilmiş iman ne de küfür halidir. Yani iki tarafa da eşit mesafede insanın

⁵⁹⁷ Rum Suresi, 30.

⁵⁹⁸ Araf Suresi, 172.

⁵⁹⁹ Yunus Suresi, 22; Run Suresi, 33; Yazır, 6: 462.

⁶⁰⁰ Zariyat Suresi, 56.

⁶⁰¹ Yazır, 6: 462-463.

⁶⁰² Buhârî, “Cenâiz”, 92; Ebû Dâvut, “Sünne”, 17; Tirmizî, “Kader”, 5.

⁶⁰³ Yasin Şeref Asil, *Dini Terimler Sözlüğü* (Ankara: Alter Yayıncılık, 2011), 122.

⁶⁰⁴ Fikret Karaman, “Fıtrat”, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 185.

⁶⁰⁵ Yazır, 6: 463.

⁶⁰⁶ Yazır, 6: 464.

davranışlarına sirayet eden merkezi bir histir.⁶⁰⁷ Yazır’a göre ise fitrat tevhidi ve hak dini kabul edebilecek bir yapıda insana verilmiştir. Bu misak-ı fitri hali insanlığın dini, hukuki ve toplumsal dayanağını teşkil etmektedir.⁶⁰⁸

Binaenaleyh ona göre insan, yaratılışı itibariyle iyiliğe meyillidir.⁶⁰⁹ Çünkü “O amel bakımından hanginizin daha iyi olacağını denemek için ölümü ve hayatı yarattı.” (el-Mülk 67/2). Yani insana irade ve hürriyet, akıl ve şuur verilir o da bu hasletleriyle birçok tasarrufa sahiptir. “Gerçek şu ki biz emaneti göklere, yere ve dağlara arz ve teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler ve ondan korkuya kapılıp titrediler. Onu insan yükledi. Gerçekten o pek zalim ve çok cahildir.” (el-Ahzab 33/72). Yani insan, hür olmakla beraber aklını iyi yönde kullanmadığı zaman ise cehaletinden dolayı kendine zulmeder.⁶¹⁰ Bu da iki şekilde gerçekleşebilir.⁶¹¹

- a- Ya Yüce Yaratıcının varlığını yok saymak ki bu O’nun mülkünde haramilik yapmak olacağından sonu da hüsrân ve belâdır.
- b- Ya da Yüce Yaratıcının varlığından ve kudretinden haberdar olup O’na bilinçli bir şekilde iman ile itaatini arz eden ve O’na ulaşma konusunda ceht eden ve O’nun hükmünün gerçekleşeceğine şüphesiz inanmaktır ki bunların önderleri de melekler, peygamberler, sıddıklar ve şahitlerdir. İşte Allah’ın ilahi nimetlerine giden yol salt akıl ve kuru bilgidir ibaret olmayıp ancak O’na iman edenler ilahi nimetlere de mazhar olabilirler. Yani düşünürümüze göre Allah’a ulaşacak veya ulaştıracak olan akıl bunun farkındadır.

İslâm’da mevcut olan beş duyunun dışında bir altıncı duyu daha vardır. Bu da dini duyudur. Nitekim her duyunun kendine has bir özelliği var olup ve kendi işini yapmaktadır. Nasıl ki bu duyulardan biri işlevselliğini kaybedince artık o duyu sahasından habersiz kalır ve iletişimi kesilir, başka bir duyunun verileri ile o hazzı yakalayamıyorsa tıpkı dini duyusu ve hassasiyetini kaybeden de artık onun verdiği hazdan mahrum kalmıştır. Bu durum tıpkı şuna benzemektedir: Âmâ bir şahsın herkesçe alenen görünen yıldızları bir inat uğruna inkâr etmesi ve yok sayması gibidir. İşte dini duyusunu kaybedenin tutumu da bunun gibidir. Böyleleri görünmeyi kendilerindeki marazdan dolayı inkâr ederler. Gerek iman gerekse metafizik mevzuları da sırf inatlarından dolayı akıllarınca makul olmadığı gerekçesiyle kabul etmezler.⁶¹²

⁶⁰⁷ Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 275.

⁶⁰⁸ Yazır, 4: 327-328.

⁶⁰⁹ Makaleler, “Hazret-i Muhammed Aleyhisselam’ın Dini İslam”, 223.

⁶¹⁰ Makaleler, “Hazret-i Muhammed Aleyhisselam’ın Dini İslam”, 238.

⁶¹¹ Yazır, 2: 584-585.

⁶¹² Nedvi, *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti*, Ter. Abdullah Tırabzon, Mustafa Acioğlu (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2015), 319.

Böylece duyu organları ile hissedilmeyen ve herkes tarafından tecrübe ile de mümkün olmayan şeylere inanmayanlar sonunda şunu söylerler: Allah’a ve gaybi olana iman konusu, aklın kabul edemediği ve ilminde laboratuvarlara sokamadığı birtakım faraziyelerden ibarettir.⁶¹³

Binaenaleyh her hangi bir duyudan yoksun olmak aynı zamanda o duyunun kavram alanından ve yeteneğinden de mahrum olmak demektir.⁶¹⁴ Oysa akıl ve irade sahipleri kendi basiretsizlikleri sebebiyle yüce yaratıcıyı somutlaştıramadıkları gibi ucuz bir gerekçeyle yok sayma hakkına da sahip değillerdir. Aslında görececek gözleri, duyacak kulakları ve hissedecek bir kalpleri olsa Allah’ın varlığının somut bir şekilde ortaya konulduğunu idrak edeceklerdir.⁶¹⁵ Nitekim tabiat bilimleri insanoğluna maddi güç sağlamaktadır. Bu maddi gücün nerede ve nasıl kullanılacağını tam anlamıyla öğretmez. Tıpkı bir bıçak gibi. Bıçak bizlere bir bütünü ikiye ayırmaya yardımcı olan bir alettir ama aynı bıçakla hem asli görevi olan ekmek kesilirken hem de bir insanın canına kıyılabilir. Bundan dolayıdır ki maddeyi nerede ve nasıl kullanacağımızı bize gerçek manada öğreten bir şey var ise o da dindir.⁶¹⁶

Yazır’a göre İslamiyet hak din olması bakımından “İslam’da ruhbanlık yoktur” esası ile kendinde ruhbanlığın olmadığını ispat ve delilleriyle ortaya koyarken aynı zamanda da ruhbanlığa dayandırılan inançları da eleştirmiştir. İslam’ın özü olan ibadetlerde dahi ruhbanlığa atıf yapan ve onu ortaya koyan ya da ima eden bir esas da yoktur. Sadece iman esasları ve itikatta, ilim ve marifet esası vardır.⁶¹⁷ Oysa Hıristiyanlıkta vaftiz olmak için bile kişi bir dini lidere ihtiyaç duyup bağlılığını gösterir iken; İslam’da Allah’a ve peygamber dışında kimseye mutlak manada ittiba edilmez.⁶¹⁸

İslam’ın en büyük güzelliği ve fazileti dinin ve ilmin ortak bir paydada buluşuyor olmasıdır. Onun bu özelliği insanın gerek ilim gerekse dini yaşamı açısından ilerleme ve yükselişinde etkisini hissettirmektedir. Çünkü İslam dini daha ilk emri ile hem bunu ortaya koymuş⁶¹⁹ hem de aynı zamanda ilme teşvik etmiştir.⁶²⁰ Bu ilimden kastedilen de ameldir. Çünkü İslam’a göre ilmin amacı marifetullah, ameli de insanın yaratılış hikmetine uygun işler yapmasıdır. Zira Allah, insanları kulluk için yaratmıştır.⁶²¹ Kulluk ise hem bilmeyi hem de amel etmeyi gerektirir.⁶²² Nitekim Allah bu konuda insanların daha güzel ve hayırlı amel işlemlerini

⁶¹³ Nedvi, *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti*, 257-258.

⁶¹⁴ Yazır, 4: 378.

⁶¹⁵ Yazır, 4: 218, 340.

⁶¹⁶ Nedvi, *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti*, 304.

⁶¹⁷ Makaleler, “İslamiyet Ve Hilafet Ve Meşihat-ı İslamiye”, 97-98.

⁶¹⁸ Makaleler, “Dinimiz, Devletimiz”, 208.

⁶¹⁹ Alak Suresi, 1-5.

⁶²⁰ Taha Suresi, 114; Zümer Suresi, 9; Ğaşiye Suresi, 17.

⁶²¹ Zariyat Suresi, 56.

⁶²² Makaleler, “Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir”, 274.

sınamak için de hayatı ve ölümü yaratmıştır.⁶²³ O halde insanın yaratılış amacı onu yaratan, onun istifadesi için sayısız nimetler bahşeden⁶²⁴ Rabbine kulluk ve amel etmektir.⁶²⁵ Allah’a kulluk ise elem ve ıstıraptan kurtuluşa, hayırlara da kavuşmaya vesiledir.⁶²⁶

İslam kelime olarak selamete, barış ve kurtuluşa girmek ya da kurtuluş sağlayan boyun eğiş ve itaat, karşılıklı bir barış yapmak anlamlarını ifade eder ki bunların tümünde kurtuluş ve salim olmak yani iyi oluş amacı ile bir itaat ve boyun eğme manası vardır. Din ise akıl ve irade sahibi varlıklar içinde tefrikayı ve münakaşayı terk ederek sulh ve musalahayı sağlayan ilahi bir yasadır. Bu yasa ile sadece insanlar arasındaki sulh değil, insan ile Allah arasındaki sulhu da ifade eder. Böylece yaratıcının iradesiyle yaratılmışın iradesi arasındaki mutabakat da ortaya konmuştur. O halde kul Allah'ın dilediği gibi ister; Allah da kulun dilediği gibi yaratır ve herhangi bir cebir ya da baskı söz konusu dahi değildir. Böylece kul iyiliği ve hidayeti dilediğinde Allah onun için onu yaratır; kötülüğü ve dalaleti dilediğinde ise Allah onun için onu yaratır. Sonuç olarak hidayeti dileyen ve Allah'ın nimetlerinden istifade eden kurtuluşa ermiş olur.⁶²⁷

Oysa Allah'ın birliğini tanımayıp ve O'na karşı asi olunduğunda ise bu amaç vuku bulmaz. Bu açıdan dinin özü, Allah'ın vahdaniyeti çerçevesinde tam manası ile İslam ya da teslimiyettir. İşte hakiki manada dindarlık ise Allah'ın varlığına şahitlik etmek ve tevhit çerçevesinde Allah'a koşulsuz itaat ve boyun eğmektir. Bu koşulsuz itaat de insanı hakiki manada kurtuluşa götürüp selamete çıkaran bir yoldur. Aksi takdirde Allah'tan başka tanrı ve tanrıçalar tanımak, din ve bilim arasında tenakuz olduğunu varsaymak, şu evrenin Allah'ın hâkimiyetinin dışında olduğunu iddia etmek Haktan gelen bir nida olmadığı gibi hakikati de yansıtmamaktadır. Bu şekil bir inanış ve itaat hak olan Allah'a ve O'nun ayetlerine isnat edilmeyen batıl inanç ve din olduğundan, öğretileri de gerçek “din” değildir. Oysa Allah'ın bir eşi, benzeri ve ortağı olduğunu düşünmek dahi muhal iken İslam'dan gayrı bir dini tanımak da büyük bir yanılığdır.⁶²⁸

Hülasa şu şekilde söyleyebiliriz ki din, anlam olarak “itaat ve bağlılık ile kurtuluş sağlamayı” ifade eder. İslam ise “yararlı bir kurtuluş, kusursuz bir boyun eğiş ve bağlılığı” ifade etmektedir. O halde hangi din olursa olsun özü itibarıyla İslam’dır yani teslim olmak ve itaat etmektir. Hak dinin özelliği zahiren ve bâtınen gerçek İslam’a itaat iken; batıl dinin özelliği ise yalan, tahrif ve uydurulmuş bir İslam’a itaattir! Binaenaleyh tevhit inancının özü eşi, benzeri

⁶²³ Mülk Suresi, 2.

⁶²⁴ İbrahim Suresi, 34; Nahl Suresi, 18, Rahman Suresi, 13.

⁶²⁵ Makaleler, “Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir”, 275.

⁶²⁶ Makaleler, “Hayat Ve Ubudiyet”, 356.

⁶²⁷ Yazır, 2: 414.

⁶²⁸ Yazır, 2: 414-415.

ve ortağı bulunma ihtimali dahi bulunmayan ezeli ve ebedi, Hay ve Kayyum olan bir tek ilah tanımak ve ancak O'na şahitlik yapmaktır. Böyle bir ilah vasfı ise ancak Allah'a mahsustur. Kuldaki kabul edilecek olan İslam da sadece Allah'a itaat etmiş olarak bu kurtuluş yolunu kabul edenin teslimiyetidir. O halde Allah ile kulu arasındaki irtibatı İslam birliği sağlamaktadır. Bu dinin evveli doğru ve gerçek bilgi, doğru ve gerçek bilginin evveli de bu dindir. İslam'dan başka bir çıkış ve kurtuluş ümidi beslemek inkârdır, isyandır ve dinsizliktir.⁶²⁹

Bundan dolayı bütün mahlûkatın yaratılışı ancak ilahi bir bağış ve lütuf olup bu durum asla onların istek ve arzusuna göre gerçekleşmemiştir. Yani bu yaratma prensibi, âlemlerin Rabbi olan Allah'ın Rahman oluşunun tecellisidir. Allah, Rahman sıfatının gereği bütün mahlûkatın ümit ve dayanağıdır. Böylece tüm mahlûkat (insan, hayvan, nebatat, melekût âlemi) yokluktan, O'nun var etmesiyle varlık âlemine intikal etmişlerdir. Lakin bu durum onların gayretlerini boşa çıkarmaz. Çünkü o zaman bilen ile bilmeyenin, çalışma ile tembelliğin, itaat ile isyanın, şükür ile nankörlüğün en önemlisi de iman ile küfrün ayrımının bir önemi kalmazdı. Bu da irade ve istekle yapılan niyet ve eylemler de gölgede bırakabilirdi. Böyle bir durum ise gerek tabiatçı zihniyetin gerekse insan iradesinin atıl olduğunu savunan Cebriyenin işine yarayacağından herkes ya tabiatçı ya da Cebriyeci olurdu. Bu anlayış ise insanı ve Allah'ı eylemlerinde zorunlu ve mecburiyete hapsederken; doğayı da zorunlu bir rahmete mecbur bırakır. Böylece ne bildiğimizi yapabilir ne arzu ve heveslerimizi gerçekleştirebilir ne ihtiyaçlarımızı zanaat ve sanat ile giderebilir ne göklere çıkabilir ve en önemlisi ne de cennete girmeye layık olabilirdik. Kısaca ya bir taş ya bir nebat yahut da bir hayvan gelir ve bu hal üzere giderdik.⁶³⁰

Allah'ın kendi iradesinin yanında iradeye sahip başka mahlûklar yaratması da Rahim sıfatının tecellisidir. Böylece onları kendi irade ve tercihlerine göre ya yükseltip rahmete gark eder ya da kötüyü murat edenler olursa onları da ilahi rahmetten mahrum bırakmak suretiyle herkese tercih ve ihtiyacına göre muamele de bulunur. İşte Allah'ın mahlûkatı içerisinde bazısına irade verip bazısına vermemesi de onun Rahman ve Rahim oluşunun bir hikmetidir. O halde Rahman'ın tecellisi karşısında tüm mahlûkat eşit iken, Rahim'in tecellisi karşısında ise mahlûkat arasında fark vardır ve özellikle de irade sahibi olan insan ve cinler, kendi hür tercih ve istekleri doğrultusunda yaptıklarından sorumlu tutulacaklardır.⁶³¹

O halde dinin iki kaynağı vardır. Bunlardan birisi fitrat, ikincisi de kesbdir. Fitrat; ilahi olup Allah'ın sevk ve idaresine tabidir. Allah'a giden yolda hakka doğru bir teveccühtür. Kesb

⁶²⁹ Yazır, 2: 415-416.

⁶³⁰ Yazır, 1: 96.

⁶³¹ Yazır, 1: 96-97; Makaleler, "Hazret-i Muhammed Aleyhisselam'ın Dini İslam", 221.

ise insanın iradesine bağılı olup onun düşüncelerinin sonucu oluşın ve gerek fıtrata uygun gerekse de fıtrata aykırı arzu ve heveslerine, isyana ve şırke tevessül ettiren eylemlerini içerir. İnsanı bu olumsuz kazanımlardan ise ancak fıtratı gereğı tabi olacağı ve bu hal üzere yaşayacağı inanma duygusu (hak din) koruyabilir.⁶³²

Yazır, dini bir ağaca benzetmektedir. Din, meyve veren bir ağaca benzer. Onun kökü iman, dal ve budakları vacip ve farzlar, yaprakları da nafil ve sünnetlerdir. Nasıl ki kökü kuruyan bir ağacın bir daha meyve verme ihtimali zor ise imansız kişinin de kurtuluşa ermesi aynı zorluktadır. Fakat meyve için kök, tek başına yeterli bir sebep de değildir. Binaenaleyh kökü iman olan bir dinin meyvesi de nafil ibadet ve sünnetlerdir. Lakin yaprağı dökülmüş, dalı budağı kırılmış ama kökü sağlam olan bir ağaç tam anlamıyla çürümüş sayılmayıp meyve verme ihtimali de hep gözlenmiş ve bu konuda ümit var olunmuştur. İşte nasıl ki dalları filizlenip yaprak açmayan ağaçtan meyve oluşma ihtimali yok ise bunun gibi kuru iman da meyvesinin olma ihtimali yoktur. Dinin amacı da senden beklenen bütün amelleri yerine getirmendir.⁶³³ Zira insandan beklenen ise kulluk görevini hakkıyla yapmak ve iradesini bu yolda kullanmaktır. Bundan dolayı da Allah'ın vahdaniyetine iman eden ve boyun eğen bir kişi, O'nun emirleri karşısında vurdumduymaz ve ihmalkâr davranamaz. Çünkü İslam hakka ve hayra dayanmayan şeylerin sonucunun zarar ve hüsrân olduğunu bildirmiştir.⁶³⁴ O halde iman, (mahiyeti açısından) bazen gizli kalsa da onun kesin yok olduğu kanaatine varamayız.

Yazır'a göre teslise inananları ortak paydada toplayan ve tevhit ehlini ise ihtilafa düşüren beş husus vardır. Bunlar:⁶³⁵

- a- Hayata dair tüm gayeleri yaşamlarını sürdüreceğ kadar bir mala sahip olma duygusu içinde olanlardır. Bunların tek amacı yemek, içmek ve yaşamaktan ibaret olup, asıl amacı unutanlardır. “Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Yaşarız ve ölürüz. Bizi öldüren ise zamandan başkası değildir.” (el-Casiye 45/24).
- b- Bu dünya lezzetleri, şehvet ve ihtirasları peşinde koşanların benimsediğı anlayıştır. Bunlar ise zevk peşinde koşup, kendisini avutanlardır. “Bırak onları yesinler, eğlensinler ve onlar (boş) bir emel ve umutla oyalansınlar. Yakında bilecekler.” (el-Hicr 15/3).
- c- Kendisine amaç olarak mal biriktirip zengin olmayı hedefleyen kişilerin anlayışdır. Bunlarda elde edecekleri servete giden her yolu mubah görenlerdir. Öyle ki kendi

⁶³² Yazır, 6: 464.

⁶³³ Yazır, 1: 233; Makaleler, “Tevbe”, 213.

⁶³⁴ Makaleler, “Hazret-i Muhammed Aleyhisselam'ın Dini İslam”, 220.

⁶³⁵ Makaleler, “Küçük Bir Düşünce”, 132-133.

nefisleri için bile harcamaya kıyamazlar. “Altın, gümüş biriktirip Allah yolunda harcamayanları elem veren bir azapla müjdele.” (et-Tevbe 9/34).

- d- Bazıları da dünyanın lezzet ve nefsi şehvetinin, aldatici ve geçici olduğunu bildiği halde sırf insanlar arasında bir şöhrete ve makama sahip olma duygusuna kapılıp dünyada bir nam bırakmak isteyenlerdir. “İşte ahiret yurdu! Biz onu yeryüzünde büyüklenmeyi ve bozgunculuğu istemeyenlere veririz.” (el-Kasas 28/83).
- e- Son bir gurup daha var ki bunlar da dünya hayatının geçici olduğunu bildiği halde mutlak vuku bulacak olan sondan gafil olanlardır. “Onlar dünya hayatının görünen yüzünü bilirler. Ebedî yurttan ise, gafilirdirler, habersizdirler.” (er-Rum 30/7).

Düşünürümüze göre insanda şehvet ve ihtiras dolu emellerin ortaya çıkmasının sebebi de doğru bilgi eksikliğindendir. Yani toplumun geçmişine taassupla bağlananlar, hakikatin telkin ve uyarılarını birleştiremediğinden dolayı vicdanlarını da diri tutamamaları sebebiyle makul düşünmekten de mahrumdurlar. Oysa kemal noktasına varan bir insan kurtuluş ve selametini, ati ve istikbalde ilahi emrin telkinlerine teveccüh ve meyilde olduğunun farkındadır.⁶³⁶ O halde düşünürümüze göre İslam’da akıl ile iman arasında çelişki olmamakla beraber aslında uyum ve birlik nizamı vardır.⁶³⁷

⁶³⁶ Makaleler, “Küçük Bir Düşünce”, 134.

⁶³⁷ Makaleler, “Hazret-i Muhammed Aleyhisselam’ın Dini İslam”, 258.

SONUÇ

Düşünürümüz felsefeyi şu şekilde tanımlamaktadır: Umumi veya külli bir konu çerçevesinde felsefî nazariyeleri ve meseleleri bir buluş ya da eskinin devamı mahiyetinde özelde bir mesleğe indirgemek suretiyle bahis ve münakaşa konusu yapmak ve buna muhalif olan meslekleri de eleştirmektir. Yani felsefeyi bir meslek üzerinde öğrenmeyen ve bunu tecrübe edemeyen, bu konuda bilimsel olarak bir yeti kazanamayacağından dolayı böyleleri felsefe ile uğraştıkça bocalayıp dururlar. Fikirler zihinde dolaşsa bile artık vicdanını (ruh birliğini) kaybetmiştir. Bu durumda ise her şeye aynı perspektiften bakacağından farklı fikirlere tahammülü olmayan bir kişilik oluşur ki bu da akıl ile vicdanın irtibatının koptuğunun göstergesidir.⁶³⁸ Ona göre felsefe, en genel kavrayış ve idrak ile bilgi üzerinde eleştirel düşünceyi mevcudat karşısında ortaya konan tutumu açıklamaktadır.⁶³⁹ Nitekim felsefede asıl önemli olan farklı bilgileri bir araya getirmek ve toplamak değil, o bilgiler arasındaki uyumu ve ilişkiyi tespit edip gerçek hakikate ulaşmaktır.⁶⁴⁰

Yazır'a göre felsefenin varacağı nihai nokta din felsefesidir. Fakat bu asla yeni bir din ortaya koymak demek değildir. O bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: İlmi çalışma ve deney aşamasında bilim insanının ürettiği çözümler ve keşifler nasıl ki âleme yeni bir düzen ve kanun koymak değilse, tıpkı din felsefesi yaparken filozof ve düşünürlerin yaptığı da aynıdır. Onların gayreti sadece hak dini bulmaya ve tanımaya yönelik bir keşiftir.⁶⁴¹ Yani ona göre ilimler vaz-i olmayıp keşfi bulunduğu gibi din felsefesi de vaz-i din demek değildir. Hak dini bulmak ve tanımak demektir. O halde din açısından felsefenin varacağı nihai nokta Allah'ın varlığına ulaşmaktan başka bir şey değildir. İşte bu varılan son nokta açısından düşünürümüz felsefeye “hikmet” demiştir.⁶⁴²

Yazır'a göre hikmetin başlangıç noktası ise tefekkür ve öğüt almaktır (tezekkür) yani derin düşüncedir.⁶⁴³ Ona göre her akıl sahibi kendi akli seviyesine göre hikmetten bir paya sahiptir. İnsanın sahip olduğu hikmet, tefekkür ile bir araya gelince Allah'ın yardımı ve insanın da cehdi ile bu durum artık insanda bir meleke haline gelir. Binaenaleyh insan bu aşamada bulunduğu düzey ve konuma göre Allah'ın ahlakıyla ahlaklanır ve ameli akli güçlenir iken; öğrendikleri gerçek, eylemleri de doğru olur (hak ve hakikati yansıtır).⁶⁴⁴ Zira hikmet hem dünya hem de ukba hayırlarını kapsamaktadır. Bunu da ancak akıl sahipleri idrak edebilir.

⁶³⁸ Metalib, XXXII-XXXIII.

⁶³⁹ Kılıç, “Dini Anlamak Üzerine”, 79.

⁶⁴⁰ Metalib, XXXIII.

⁶⁴¹ Kılıç, “Dini Anlamak Üzerine”, 79.

⁶⁴² Metalib, XXXVI-XXXVII.

⁶⁴³ Yazır, 2: 278.

⁶⁴⁴ Kılıç, “Dini Anlamak Üzerine”, 80-81.

Nitekim Allah'ın ayetlerinden icap eden dersi alamayanlar ilahi hikmetten de mahrum kalırlar. Lakin hikmete ulaşabilmek için kul açısından bazı şartların varlığı elzem olup kulun da buna ihtiyacı vardır. Yani Allah'ın verdiği akıllı, şeytanın tahrik ve provokasyonu ile şehevi isteklerinin kısılcasına kaptıranlar ne dış dünyalarında ki ibret ve öğüt mambaini ne de iç dünyalarında ki ilhamı sezemeyecek kadar tefekkür ve idrakten yoksundurlar. Böyleleri ya hiç düşünmezler veya düşünseler bile bunu sadece bir “hatıra” olarak belleyip gerçeğin ve hayrın işaretlerini göremezler. Zira akıl ve iradeleri ile hareket etmedikçe de hikmetten mahrum kalmaktadırlar. Çünkü akıl ve ihtiyar hikmetin şartlarındandır.⁶⁴⁵

Yazır'a göre Avrupa felsefesinde vahiy ve peygamberlik bahsinin olmaması büyük bir eksikliktir. Bu bahisleri dini akidelere ait ilimlere hasredip bunun sorumluluğundan kaçınılamaz. Çünkü dini akideler ilminde, ulûhiyetin önemi ne ise peygamberliğin önemi de odur. İslam dininde inancın ilmi bir kıymeti vardır. Aklın buradaki en önemli görevi ise imkânın ispatıdır. Yani din ile felsefe arasında bir çatışma olmayıp sadece yöntemlerinin farklı olduğuna vurgu yapılmaktadır. Bu farkta peygamberlik bahsinin felsefeye kabulü veya reddi ile kendisini göstermektedir.⁶⁴⁶ Çünkü Allah'ın emrini ancak vahiy ile öğrenebiliriz. O halde bütün insanoğlunun hepsi vahiy alamayacağına göre bu durumda peygamberlere duyulan ihtiyaç ortadadır. Gerçekten peygambersiz bir din eksik kalmaktadır. Çünkü onlar, yaratıcı ile diğer insanlar arasındaki elçilik görevini yürütmektedirler. Bundan dolayı da hak olan yaratıcıyı bilmeyenler, hevalarını mabut olarak tanıyacaklarından⁶⁴⁷ dolayı onlardan ilham aldığını iddia edebilirler. O halde isnadı peygambere dayanmayan inançlar buradan çıkmıştır ve bunlara da “batıl inanç” ya da “batıl din” denir. Oysa asıl din hissi, insanın hilkatinde fitri olarak vardır.⁶⁴⁸

İmanın vicdani bir boyutu olduğunu ifade eden düşünürümüze göre bazen ihtisas bazen de tefekkür onun için yeterlidir. Lakin Hristiyanlar ile salt aklın savunucuları birbirlerine zıt fikirler ortaya koyunca bu da sonuç olarak akıl ile imanın sahasının ayrılması gerektiği kanaatini gündeme getirmiştir. Saint Thomas “akıl zat-ı ilahinin vahdetini ispat edebilir, teslisi değil” demiştir. Onun itiraf değerindeki bu söylemi İslam'da akıl ile iman arasındaki uyumu kabul ettiğini göstermektedir. Çünkü İslam, tevhit açısından tam ve bütün olduğu için akıl ile çelişkiye düşecek bir yönü olmayıp ve bizatihi felsefe ile olan yakınlığını da ortaya koymuştur. O halde akıl ve felsefe, iman noktasında yani “marifetullah” açısından İslam'ın tenakuzu değil, yardımcı kuvvetleridir. Yalnız ahiret konusunda ise imkân derecesinde yardımcı olup onu destekleyip doğrulamaktadır. Yani İslam'da aklın yok sayabileceği bir husus olmamakla birlikte

⁶⁴⁵ Yazır, 2: 277-278.

⁶⁴⁶ Metalib, XXXVIII-XXXIX.

⁶⁴⁷ Furkan Suresi, 43.

⁶⁴⁸ Metalib, XLI.

bunlar telkin yolu ile kabul edebilir.⁶⁴⁹ Nitekim ilim sahasında akıl bu şekilde görev yapmaktadır. Çünkü din bir hakikat-i aliye olup ilim de bu hakikate hizmet etmektedir.⁶⁵⁰ Binaenaleyh ilimlerin ortaya çıkması noktasında akıl ile mantık kâşif ve mucit değil, sadece onları alan ve idrak eden birer alettir.⁶⁵¹

O halde hak dini reddedenler bu mevzuda hakikati görüp bildiklerinden değil, asıl ve istenen Hakkı göremediklerinden ya da idraklerinin eksikliğinden dolayı bu yanılgıya düşmüşlerdir. Sonraları da dini bir yana bırakmışlardır. Lakin bu sefer de kendi vicdanlarının esiri olmuşlardır. Bunun üzerine de kendilerince yeni bir din ihtiyacı hâsıl olmuş ve buna tevessül etmişlerdir. Artık Mevcud-u Azam olan Allah'ın yerine, insan ve insana indirgenmiş bir din anlayışı olan “teslisi” ortaya koymuşlardır. Bundan dolayı da hakikati göremeyen ve idrak edemeyen kişilerin ortaya koyacağı din de ancak bu şekilde nefsini tatmin ve uydurma bir inançtan başka bir şey değildir.⁶⁵² Yani günümüz Hristiyanları varlığını bilim ve felsefenin teyit ve tasdikinden değil, beşer hissiyatının Hakka olan teveccühü üzerinden devam ettirmektedir.⁶⁵³ O halde dini, beşeri malumat ve veriler üzerine oturtmak tıpkı kum yığınları üzerine saray inşa etmek gibidir.⁶⁵⁴

Yazır'a göre akıl, vahyin muhatabı olup onunla arasında bir çelişki olmayıp bilakis onunla uyumludurlar. Çünkü vahiy yol gösterici ve ışık ise akıl da o ışığa muhtaç bir alettir. Bundan dolayı da aklı, vahyin karşısına koymak bir yanılgıdır ve aymazlıktır. Çünkü akıl tek başına hakikatin bilgisine ulaşmada yetersizdir. Binaenaleyh vahyin bilgisi de akıl olmadan anlaşılamayacak kadar ulvi ve yücedir. O halde insanın karşılaştığı olay ve etkinliklerin akla yatkınlığı açısından vahiyle desteklenmesi elzemdir. Çünkü akli mevzularda vahiy ona rehberlik ederken, aklın ve bilimin verileri ile uyumlu olanları da onaylamakta ve güven vermektedir. İslam'ın hükümlerinin akıl ve mantık ile karşı karşıya gelmesi mümkün olmamakla birlikte, bu hükümlerin tamamını salt akıl ile izahata kavuşturmak da mümkün değildir. Çünkü din, sadece akıl üzerine bina edilebilecek bir öğreti değildir. Aklın yanında kalbe de hitap eden bu yola düşünürümüz “tarik-i enbiya” demektedir. Böylece ilk olarak duygular ve tecrübeye, sonra da akıl ve muhakemeye hitap eden bu yol aklın yanında nakle de dayanmaktadır.⁶⁵⁵ Nitekim bir şeyin akla ve mantığa aykırı olması başka, aklın sınırlarını

⁶⁴⁹ Makaleler, “Hazret-i Muhammed Aleyhisselam'ın Dini İslam”, 258.

⁶⁵⁰ Makaleler, “Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir”, 274.

⁶⁵¹ Yazır, 1: 180; 5: 96.

⁶⁵² Metalib, XXXVI.

⁶⁵³ Metalib, XLII.

⁶⁵⁴ Nedvi, *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti*, 253.

⁶⁵⁵ Ahmet Özel, “Batı'nın Fikri Meydan Okumaları Bağlamında Elmalılı M. Hamdi Yazır'da Üç Terim: Akıl, Bilgi, Felsefe”, *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ed. Ahmet Ögke, Rıfat Atay (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 456-457.

aşması ise başka bir şeydir. Yani dinde akla aykırı olan bir şey yoktur lakin aklın sınırlarını aşan çok şey vardır.

Yazır, insanın dinen de sorumlu olabilmesini iki şarta bağlamaktadır. Bunlar akıl ve seçme kabiliyetidir. Akıl olmayınca dinen sorumlu tutunulamayacağı gibi seçme hakkı olmadan da dinin yönlendirmesi ve tesiri ya da dindarlık duygusu da ortaya çıkmaz.⁶⁵⁶ Ona göre insan ne tamamen başıboş bırakılmış⁶⁵⁷ ne de eylemlerinde koşulsuz bir mecburiyeti vardır. Yani bir kimse ne mecburi yönünü ne de özgür irade yönünü yok sayamaz. Çünkü özgür alanın hâkimiyetini savunmak bir antitez olarak ister istemez mecburiyete, mecburiyeti savunmak ise özgür iradenin hâkimiyetine zemin hazırlamak olur. Yani insan eğer iddia edildiği gibi başıboş bırakılmış olsaydı helak olurdu. Bundan dolayı insan Allah'ın varlığı ile var olmaya mecburdur. Allah'ın rahmeti gereği isteme özgürlüğüne de sahiptir. Böylece eylemlerinin bir kısmını kendi arzu ve isteği ile yapar. Buna rağmen insanın tamamen özgür (liberalizm) ya da tamamen mecbur (fatalizm) olduğunu savunmak ise ancak hakikat ölçüsünü kaçırmış olanların bir tutumudur.⁶⁵⁸

Yazır'a göre insanın Allah'ı tanınması ve ona itaat etmesi sadece bilimsel deney ve gözlemler ile elde edilen bulgular ile salt nazari bir bilgi problemi olmayıp, kendi hilkatinde ki fitratı gereği var olan iç gözlem ile kendini duyma ve tanıma bilinci ile mevcudiyetinde ortaya çıkan kâfi bir bilmedir. Çünkü bu durum onun fitratına kodlanmıştır. İnsandaki yararı cazip kılma ve ondan faydalanma ile zararı def edip ondan korunma duygusu da Allah'ın rububiyyetinin insan ruhundaki tezahürlerindendir. Fayda ve zararı tercih etme konusunda karşı karşıya kalan insanı fitratı, faydalı olana yöneltir. Bu da sonuç olarak Allah'a iman etmenin bir zaruret olduğunu göstermektedir. Zira fitratın derinliğinde yer alan bu manevi yapı ne yok edilebilir ne de söndürülebilir.⁶⁵⁹

Sonuçta Yazır, İslam düşüncesinde akıl ile imanın çelişmediğini vurgulamakla birlikte şu hususun da altını çizmektedir: İslam'da bu konuda çelişki olduğunu söyleyenler onun hem zorunlu hem mümkün ve hem de makul şeylerden müteşekkil (akla aykırı gibi görünse de) olduğunu göz önünde bulundurmamaktadırlar.⁶⁶⁰

O halde gerek bilim gerekse felsefe açısından da Allah'a iman hem fitri hem de alıştırmaya bağlıdır. Bu da şunu göstermektedir ki din ve iman mevzusu ne sadece aklın ne de

⁶⁵⁶ Yazır, 1: 142-146.

⁶⁵⁷ Yazır, 9: 215.

⁶⁵⁸ Yazır, 1: 139.

⁶⁵⁹ Coşkun, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Pozitivizme Karşı Dini Argümanları", 422-423.

⁶⁶⁰ Metalib, 39'da 26. Dipnot.

sadece şuur ve duygunun değil aynı zamanda ilmin de konusudur.⁶⁶¹ İman da ilim gibi maneviyat nurunun bir pırıltısı ve gizli sırların inkişaf ettiği kalbin kabiliyetine bağlı olarak ortaya çıkar. Her insanın ilmi kabiliyeti eşit olmadığından, kalbinde bu inkişafın ortaya çıkması da eşit bir kabiliyete sahip değildir. Ruh ve kalp için en küçücük bir kıvılcım bile hakkı bulmaya yeterli olup, küçücük kanunlardan büyük keşifler ortaya çıkarırken; bazıları da binlerce olayın içinden geçmesine ve adeta bunların arasında boğulmasına rağmen bunlara ibret nazarıyla bakmaktan aciz olduğundan böylece ilm-i yakine de ermekten mahrumdur. Çünkü böylelerinin kalbi çürük, idrak aletleri de bozuk olduğunda dolayı bunlara yakın olan bir şey var ise o da: Şüphe ve inkârdır. Nitekim çatlak gözlük ile pürüzsüz bir manzaranın teması nasıl ise; aynı şekilde garazlı, bozuk ve şartlanmış bir kalp ile de hakikati teneffüs hissi odur.⁶⁶² Yani bu durum bakmak ile görmek arasındaki fark gibidir diyebiliriz.

Sonuç olarak biz bu çalışmamızda düşünürümüz Hamdi Yazır'ın dini düşüncesinin oluşumunu ele alırken bunun genel dayanakları ve temelleri arasında gerek felsefi ekol ve düşünürler gerekse İslam düşünce ekollerinin olduğunu tespit etmiş olduk. Bu bağlamda Hamdi Yazır'ın dini düşüncesinin temeli olan isbat-ı vacip (Allah'ın varlığının ispatı), âlemin yaratılışı ve hâdis olması gibi konularda onun genel görüşlerinin daha çok İslam filozoflarından Kindi, Farabi ve İbn Sina gibi düşünürlerin görüşlerine benzediğidir. Bu konuda Kindi, âlemin sonradan yaratıldığını ve “hiç bir cismin nihayetsiz olamayacağını” savunurken aynı zamanda kainatta Allah'ın varlığını gösteren nice delillerin olduğuna da vurgu yapmaktadır. Bunu da gaye ve nizam delili ile ortaya koymuştur.⁶⁶³

Farabi de bütün varlıkların var olmasında bir “ilk sebep”i olmazsa olmaz kabul etmektedir. Bunun dışında o, ekmel varlık delilini de kullanmak suretiyle aynı zamanda kendisinden sonra Saint Anselm'in kullanacağı delilin de temelini oluşturmuştur.⁶⁶⁴ Zira Saint Anselm de Tanrının varlığını kendi adına dayanan delilinde şu şekilde izah etmektedir: “Bir mevcut ki daha büyüğünü tasavvur mümkün değildir.”⁶⁶⁵ Yazır'da onun bu düşüncesinin İslam'daki Allah tezahürüne yakın olduğunu söylüyor. Çünkü biz de Allah'tan bahsederken O'nu “bütün kemal sıfatları toplamış ve varlığı zaruri olanın kendisidir” şeklinde tanımlıyoruz. Yazır'a göre Anselm'in bu düşüncesi her ne kadar manayı ifade etme noktasında önemli olsa da yine de bizdeki tarife göre basit bir tariftir.⁶⁶⁶

⁶⁶¹ Yazır, 1: 274, 279.

⁶⁶² Makaleler, “İlhâd Ne Büyük Cehalettir!”, 298.

⁶⁶³ Topaloğlu, *İslam Kelamcılarının Ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, 49-51, 57.

⁶⁶⁴ Topaloğlu, *İslam Kelamcılarının Ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, 59, 61.

⁶⁶⁵ Metalib, 280.

⁶⁶⁶ Metalib, 280'de 2. Dipnot.

Ayrıca Anselm, Tanrı hakkındaki düşüncelerini şu şekilde devam ettirmektedir: “Hikmet, Allah’ı bilmek ve O’na ibadet etmekten ibarettir. Hatta bizim için bundan başka bir zevk yoktur. Bu zevki muhafaza eden edebilen bahtiyardır.”⁶⁶⁷ Yazır’a göre bu düşünceler aynı zamanda onun tasavvufi bir yönü olduğunu da göstermektedir.⁶⁶⁸

Düşünürümüzün etkilendiği bir diğer İslam filozofu ise İbn Sina’dır. O da Allah’ı “vacibul vücud” olarak tanımlıyor ve bütün mümkünlerin devamını sağlayan illet olarak kabul ediyor.⁶⁶⁹

Hamdi Yazır İslam düşünce ekolleri arasında bazen klasik düşüncenin sınırlarını aşamasa da bu durum onu kendi fikirlerini beyan etmekten de alı koymamıştır. Bu noktada onun düşünceleri, Allah’ın varlığı konusunda kâinattaki ahenk ve düzeni ele alan; insanın akıllı ve irade sahibi olduğuna ve bununla beraber ona bir sorumluluk yüklenildiğine de dikkat çeken Maturidi’ye ⁶⁷⁰ daha yakın olsa da bu durum onun Eş'ariye tamamen kapalı olduğu anlamına da gelmez. Zira Yazır, Allah’ın varlığının ispatı ve yaratılış teorisinde özellikle insanın yaratılış merhalelerini ele alırken bu konuda ise İmam Eş'ari'nin görüşlerine yakın durmaktadır.⁶⁷¹

Sonuç olarak bu çalışmamızda akıl ve iman ilişkisi bağlamında Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın dini düşüncesini ortaya koyabilmek için aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır: Kendimizde olmayan meziyet ve hasletleri var mı sayacağız? Her gönlümüzü aldatan teselliye din kıymeti mi vereceğiz? Samimi bir dindar olabilmek için illa bizim de mi peygamber olmamız lazımdır? Kendi nefsimize özgürlüğü tayin ederken, yaratıcımız olan Allah’a cibri nasıl yakıştırabiliriz? ⁶⁷²

⁶⁶⁷ Metalib, 291.

⁶⁶⁸ Metalib, 291’de 6. Dipnot.

⁶⁶⁹ Topaloğlu, *İslam Kelamcılarının Ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı*, 64.

⁶⁷⁰ Coşkun, *Günümüz Akaid Ve Kelam Problemleri*, 102-111.

⁶⁷¹ Topaloğlu, *İslam Kelamcılarının Ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı*, 76-77.

⁶⁷² Metalib, XL-XLI; Yazır, *İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş*, 41.

KAYNAKÇA

- Abdülhamit, İrfan. “Cebriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 205. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Abrahamov, Binyamin. “Akılcılığın Temelleri”. Çev. F. Kerim Kazanç. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 2 (2003): 138.
- Akbulut, Ahmet. “M. Hamdi Yazır’da Kelami Problemler”. *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*. 267. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1992.
- Alpyağıl, Recep. *Din Felsefesi Yapmak*. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Aras, Ahmet. “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın ‘Hak Dini Kur’an Dili’ Tefsirinde Hristiyan Mezheplerle İlgili Görüşleri”. *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*. Ed. Ahmet Ögke – Rıfat Atay. 527-543. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Aristoteles. *Nikomakhos’a Etik*. Çev. Saffet Babür. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları. 1988.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınevi, 2001.
- Asil, Yasin Şeref. *Dini Terimler Sözlüğü*. Ankara: Alter Yayıncılık, 2011.
- Ay, Mahmut. “Eş’ari Kelamında İnsanın Sorumluluğu”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004): 96.
- Aydın, Hayati. “Kur’an’da İrade - Azm ve Tevekkül”. *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/22 (2008): 61-62.
- Aydın, Hüseyin. “Bir Mütefekkir Olarak Muhammed Hamdi Yazır”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*. 260-264. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1996.
- Az, Mehmet Ata. “İbn Rüşd’ün Heyulani Aklın Faal Akıl İle İttisali ve Özdeşliği

- Görüşünün Aquines’ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Beytülhikme Felsefe Dergisi* 9/1 (2019): 13-38.
- Batak, Kemal. *Tanrıyı Bilmek*. İstanbul: İz Yayınları, 2008.
- Bayrakdar, Mehmet. *Din Felsefesine Giriş*. Ankara: Fecr Yayınları, 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. 37. İstanbul: Lügat İlaveli, Bilmen Basım Ve Yayın Evi, 1986.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Tefsir Tarihi*. Ankara: DİB Yayınları, Birinci Bölüm, 1955.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Akıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 239. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Buhari, “Cenaiz”, 92 (Buhari’nin *Sahih* adlı eserinin Cenaiz bölümünün 92. babı)
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Comte. Auguste. *İslamiyet ve Pozitivizm*. Çev. Özkan Gözel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Comte, Auguste. *Pozitif Felsefe Dersleri*. Çev. Peyami Erman. 4: 36. İstanbul: MEB Yayınları, 1986.
- Copleston, Frederick. *Helenistik Felsefe*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2009.
- Coşkun, İbrahim. *Ateizm ve İslam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Coşkun, İbrahim. “Elmalılı Hamdi Yazır’ın Pozitivizme Karşı Dini Argümanları”. *Büyük Kur’an Mütefekkeri Elmalılı M. Hamdi Yazır*. Komisyon. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Coşkun, İbrahim. *Günümüzde Akaid ve Kelam Problemleri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017.
- Coşkun, İbrahim. *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi*. Konya: Tekin Kitabevi, 2001.

- Coşkun, İbrahim. “Modern Çağda Dine Yöneltilen Eleştiriler ve M. Hamdi Yazır’ın İslam İnançlarını Savunusu”. *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*. Ed. Ahmet Ögke - Rıfat Atay. 344. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Çağrı, Mustafa - Hökelekli, Hayati. “İrade”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 384. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çağrı, Mustafa. “Gazzali”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 499. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çağrı, Mustafa. *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985.
- Çalışkan, İsmail. “Elmalılı Hamdi Yazır M. Abdullah’a Neden Kızdı? Bir Yorumun ve Bir Eleştirinin Anatomisi”. *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*. Ed. Ahmet Ögke – Rıfat Atay. 91-119. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Çamdibi, Mahmud. *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzali*. İstanbul: Han Neşriyat, 1983.
- Çankır, Mustafa Namık. *Büyük Felsefe Lügati*. 3: 23. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1958.
- Çelebi, İlyas. *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Çınar, Mahmut. “Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın Nübüvvet Anlayışı”. *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*. Ed. Ögke, Atay, 317. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Çolak, Abdullah. “Bir Hukukçu Olarak Elmalılı M. Hamdi Yazır”. *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ed. Ahmet Ögke, Rıfat Atay. 201-229. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Çubukçu, İbrahim Agâh. *Gazzali ve Şüphencilik*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Dağ, Mehmet. “İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler”. *On Dokuz*

- Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (Haziran 1991): 16-17.
- Dalat, Ziya. *Çocuk ve Genç Ruhu*. Ankara: Gazi Terbiye Enstitüsü Yayınevi, 1956.
- Dalkılıç, Mehmet. *İslam Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Demir, Ömer. *Bilim Felsefesi*. Ankara: Vadi Yayınları, 2000.
- Descartes. *Metod Üzerine Konuşma*. Çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967.
- Draz, Abdullah. *Din ve Allah İnancı*. Çev. Bekir Karlığa. İstanbul, Bir Yayıncılık, 1992.
- Draz, Abdullah. *İslam'ın İnsana Verdiği Değer*. Çev. Nureddin Demir. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1981.
- Draz, Abdullah. *Kur'an Ahlakı*. Çev. Emrullah Yüksel - Ünver Günay. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Düzgün, Şaban Ali. "Vahiy ve Kur'an". 'Kelam' içinde, Ed. Şaban Ali Düzgün. 360. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Ebu Davut, "Sünne", 17 (Ebu Davut'un *Sünen* adlı eserinin Sünne bölümünün 92. babı) el-İsfehani, Ragıp. "Akl". *Müfredat*.
- Ersöz, İsmet. "Elmalılı Hamdi Yazır Ve Tefsirinin Özellikleri". *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*. 169-177. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Erul, Bünyamin. "Hak Dini Kur'an Dilinde Hz. Peygamber Tasavvuru". *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*. Ed. Ögke – Atay. 323-340. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Esen, Muammer. "Kur'an'da Akıl - İman İlişkisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011): 88.
- eş-Şehristani, Muhammed. *Milel ve Nihal*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayınları, 2008.
- Farabi. *Medinetül Fazıla*. Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1990.
- Fersahoğlu, Yaşar. *Kur'an'da Zihin Eğitimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015.

- Gazzali. *İhya-u Ulûmid-Din*. Çev. Ahmet Serdaroğlu. 3: 34-35. İstanbul: Bedir Yayınları, 1986.
- Gilson, Etienne. *Tanrı ve Felsefe*. Trc. Mehmet Aydın. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1986.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi, 2012.
- Gölcük, Şerafettin. *Bakıllani ve İnsan Fiilleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Güçlü, Abdülbaki - Uzun, Erkan - Uzun, Serkan - Yoksal, Hüsrev. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- Gürkan, Leyla. “Dogmaya Karşı Akıl: Maturidi’nin Teslis İnancını Tenkidi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009): 63-85.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, İki Cilt Bir Arada, 2013.
- İbn Mace, “Zühd”, 31 (İbn Mace’nin *Sünen* adlı eserinin Zühd bölümünün 31. babı)
- İbn Manzur. *Lisanül Arab*. Beyrut: Daru’s Sadr, 1955.
- İbn Sina. “el-Adhaviyye fi’l Mead”. *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, Çev. ve Hzrl. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- İbnül Arabi. *Fütühat-ı Mekkiyye*. Trc. Ekrem Demirli. 13: 33. İstanbul: Litera Yayınları, 2010.
- İkbal, Muhammed. *İslam’da Dini Düşüncesinin Yeniden İnşası*. Çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- İmamoğlu, Tuncay - Yazzoğlu, Ruhattin - Başcı, Vahdettin. *Din Felsefesi Dersleri*. Erzurum: Eser Basın Yayın Matbaacılık, 2015.
- İmamoğlu, Tuncay. *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- İpşirli, Mehmet. “Huzur Dersleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18: 441.

- İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- İzitsu, Toshihiko. *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*. Çev. Selahaddin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.
- Janet, Paul - Seailles, Gabriel. *Tahlili Felsefe Tarihi Metalib ve Mezahib*. Trc. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. İstanbul: Eser Neşriyat Ve Dağıtım, 1978.
- Kahraman, Fikret. “Akıl”. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. 16. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Karaman, Fikret. “Fıtrat”. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Kara, İsmail. “Üç Devir, Üç Elmalılı Hamdi”. *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*. Ed., Ahmet Ögke, Rıfat Atay. 19-35. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Kara, İsmail. *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi I*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011.
- Karadaş, Cağfer. “İnsan Fiilleri”. ‘Kelam’ içinde, Ed. Şaban Ali Düzgün. 405- 406. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Karadeniz, Osman. “Akıl - Vahiy İlişkisi”. *Diyanet İlmi Dergisi* 33/4 (Ekim-Kasım-Aralık 1997): 43-44
- Karadeniz, Osman. *Mucize Problemi*. (Basılmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1984.
- Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi*. 5: 184. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.
- Karaman, Hüseyin. *İslam Felsefesi Tarihi*. Rize: Recep Tayip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Keklik, Nihat. *Felsefe Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.
- Kılıç, Muhammet Fatih. “İbn Sina’da Sudurun Mantığı: Sebeplilik-Sudur İlişkisi Hakkında Bir İnceleme”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Kasım 2017): 1061.
- Kılıç, Recep. *Dini Anlamak Üzerine*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.

- Kılıç, Recep. “Hamdi Yazır’da Din Felsefesi”. *Elmalı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*. 298. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Kılıç, Recep. *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.
- Kindi. *Risale fil Akl*. Çev. Mahmut Kaya. *Kindi Felsefi Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Korkut, Şenol. “İskender Afrodisi’nin Faal Akıl Teorisi”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Aralık 2018): 54-59.
- Korlaelçi, Murtaza. “Gabriel Marcel’in İman Anlayışı”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Kayseri 1987): 88.
- Korlaelçi, Murtaza. *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Korlaelçi, Murtaza. “Maturidi’nin Düşüncesiyle İlgili Bazı Ayetlerin Tevili”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (Kayseri 1987): 132.
- Köse, Ali. “İman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 215. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Küçük, Abdurrahman - Tümer, Günay - Küçük, Alparslan. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2014.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992.
- Maverdi. *Edebü’l Dünya Ve’l Din*. Trc. Ersan Urcan. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2018.
- Müslim, “İmare”, 32-33 (Müslim’in *Sahih* adlı eserinin İmare bölümünün 32-33. hadis)
- Nedvi, *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti*. Ter. Abdullah Tırabzon, Mustafa Acıoğlu. İstanbul: Kayhan Yayınları, 2015.
- Okumuş, Namık Kemal. “İnsan Sorumluluğu Bağlamında Misak Algısına Farklı Bir Bakış Denemesi”. *Kelam Araştırmaları* 11/2 (2013): 74.
- Ögke, Ahmet. *Kur’an da Nefs Kavramı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

- Ölmez, Tahsin. “John Locke ve Hristiyan İnancının Aklılığı”. *Beytü'l Hikme Felsefe Dergisi* 6/1 (Haziran 2016): 263.
- Özcan, Hanifi. “İman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 216. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özcan, Hanifi. *Maturidi’de Bilgi Problemi*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1993.
- Özcan, Hanifi. “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40: 161. (Ankara, 1999).
- Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açıdan İman*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- Özel, Ahmet. “Batı’nın Fikri Meydan Okumaları Bağlamında Elmalılı M. Hamdi Yazır’da Üç Terim: Akıl, Bilgi, Felsefe”. *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*. Ed. Ahmet Ögke - Rıfat Atay. 456-457. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Özervarlı, Sait. *Kelamda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İSAM Yayınlar, 1998.
- Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde Tevhit*. İstanbul: Nun Yayınları, 1995.
- Öztürk, Nazif. “Elmalılı Hamdi Yazır’ın Vakıfçılık Anlayışı”. *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*. 197. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Paksüt, Fatma. “Merhum Dayım Hamdi Yazır”. *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*. 2-24. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Peterson, Michael - Hasker, William - Basinger, David - Reichenbach, Buruce. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. Çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2006.
- Popper, Karl. *Açık Toplum ve Düşmanları*. Çev. Harun Rızatepe - Mete Tuncay. 2: 202. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989.
- Reçber, Mehmet Sait. “Plotinus: Tanrı’nın Birliği ve Basitliği Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010): 65-66.
- Sarı, İbrahim. *Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Net Medya Yayıncılık, 2016.

- Sinanoğlu, Mustafa. “İman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 212. İstanbul: TDV Yayınları, 2000
- Sinanoğlu, Mustafa. “İslam ve Hristiyan Kaynaklarında Hz. İsa”. *Uluslararası Müslüman - Hristiyan Diyalogu Sempozyumu*. 152-170. İstanbul: İSAM, Eylül, 2005.
- Stalin, Josef. *Diyalektik Materyalizm ve Tarihsel Materyalizm*. Çev. Zeynep Seyhan. Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2009.
- Subaşı, Hüsrev. “Elmalılı Hamdi Efendi ve Hat Sanatımızdaki Yeri”. *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*. 318-330. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Taylan, Necip. *Gazzali’nin Düşünce Sisteminin Temelleri: Bilgi-Mantık-İman*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefesi*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1997.
- Tirmizi, “Kıyamet”, 25 (Tirmizi’nin *Sünen* adlı eserinin İlim bölümünün 25. babı).
- Toksöz, Hatice. “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın İhlas Suresi Tefsirinde Tanrı Tasavvuru İle İlgili Felsefi Kavramlar ve İbn Sina’daki Temelleri”. *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*. Ed. Ahmet Ögke, Rıfat Atay. 477-482, 490-494. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Topaloğlu, Aydın. *Ateizm ve Eleştirisi*. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Topaloğlu, Bekir - Yavuz, Yusuf Şevki - Çelebi, İlyas. *İslam’da İnanç Esasları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012.
- Topaloğlu, Bekir. “Hadi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 9. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Topaloğlu, Bekir. *İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbat-ı Vacip)*. Ankara: DİB Yayınları, 1998.
- Türkben, Yaşar. “Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın Ölümsüzlüğe Dair Düşüncelerinin Din Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi”. *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*. Ed. Ögke - Atay. 502. Ankara: TDV

- Yayınları, 2015.
- Türker, Ömer. “Nefis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 529-531. İstanbul, TDV Yayınları, 2006.
- Türkeri, Mehmet. *Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı’nın Ahlak Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006.
- Ulutürk, Veli. *Kur’an-ı Kerim Allah’ı Nasıl Tanıttıyor*. İzmir: Çağlayan Aş Yayınları, 1985.
- Urhan, Veli. “Akıl - İman - İrade İlişkisi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (İzmir 1998): 64.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*. İstanbul: İstanbul Kitabevi, 1981.
- Ünal, Asife. *Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’da Evlilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1964.
- Yaran, Cafer Sadık. “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık Ve Tahkiki İmancılık”. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997): 217-218.
- Yaran, Cafer Sadık. *Bilgelik Peşinde*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2002.
- Yaran, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Akıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 243. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Elmalı Muhammed Hamdi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 60. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Hidayet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 473. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Nübüvvet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33: 281. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kesb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 304-305.

- Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ruh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 187-192. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahiy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 443, İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yazıcı, Sedat. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2001.
- Yazıcıoğlu, Said. “Fiil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 59. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. “Giriş”, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, Hzrl., Cüneyt Köksal - Murat Kaya. 30-31. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*, Sad. Lütfullah Cebeci, Orhan Atalay, Sadık Kılıç. 7: 249. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş*. Sad. Recep Kılıç, Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Yeprem, Saim. *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1984.
- Yılmaz, Sabri. “Elmalılı Muhammed Hamdi”. *XIX. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşünürleri*. Ed., Sabri Yılmaz, Kürşat Turgut, Kemal Sözen, 183-209. İstanbul: Divan Kitap, 2017.
- Yüksel, Emrullah. “Kur'an-ı Kerim'de Hidayet Ve Dalalet Anlayışı”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Erzurum, Aralık 1986): 93-94.
- Yüksel, Emrullah. *SistematiK Kelam*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

ÖZGEÇMİŞ

İlkokul ve ortaokul eğitimini 2006 yılında  tamamladı. 2010 yılında Erzincan Anadolu İmam Hatip Lisesinden mezun oldu. 2016 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2018-2021 yılları arasında Ankara’da özel bir lisede çalışmıştır. 2021 yılında ise Bayburt Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümünde lisansüstü eğitimini tamamladı.

