

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE KELÂMIN TEMEL MESELELERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

CEBRAİL ÖZER

GAZİANTEP
HAZİRAN 2018

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE KELÂMIN TEMEL MESELELERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

CEBRAİL ÖZER

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

GAZİANTEP
HAZİRAN 2018

T.C.
UNIVERSITY OF GAZİANTEP
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF BASIC SCIENCES OF ISLAM

THE MAIN ISSUES OF QALAM IN MODERN ISLAMIC THOUGHT

THE THESIS OF MASTER DEGREE

CEBRAİL ÖZER

Supervisor: Assoc. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

GAZİANTEP
JUNE 2018

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kelâmın Temel Meseleleri

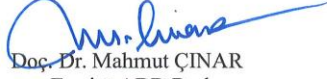
CEBRAİL ÖZER

Tez Savunma Tarihi: 17.07.2018

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı


Doç. Dr. Zekiye ANTAKYALIOĞLU
SBE Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans tezi olarak gerekli şartları sağladığını onaylarım.


Doç. Dr. Mahmut ÇINAR
Enstitü ABD Başkanı

Bu tez tarafımda okunmuş, kapsamı ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.


Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ
Tez Danışmanı

Bu tez tarafımızca okunmuş, kapsam ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans tezi olarak oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

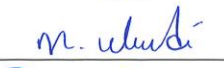
Jüri Üyeleri:

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR (Başkan)

Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

İmzası




ETİK BEYAN

Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

(İmza)

Cebrail ÖZER

17.07.2018

ÖZ

ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE KELÂMİN TEMEL MESELELERİ

ÖZER, Cebail

Yüksek Lisans Tezi, Temel İslâm Bilimleri ABD

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

Haziran 2018, 216 sayfa

Son iki asır içinde ilim, inanç, insan hak ve özgürlüklerine yaklaşım tarzında değişiklikler ve gelişmeler meydana gelmiştir. Batı, medeniyet yolunda bilimsel çalışmaları ve teknolojik ilerlemeleri hızla artırırken, bu dönemde İslâm toplumları iç ve dış sorunlarla uğraşmak durumunda kalmış ve Batı medeniyetine karşı güçlü bir hamle gösterememiştir. Son iki asırda İslâm coğrafyası yoğun bir şekilde Batı'nın meydan okumalarına maruz kalmıştır. Batı düşüncesindeki bu değişim, klasik kelâm ilminden tevarüs eden ve temelde Yunan felsefesinden etkilenmiş olan kavramsallaştırmayı, yöntemi ve muhtevayı etkilemiştir. Son dönemde İslâm düşünürleri, ortaya koydukları fikir ve çabalarla, kelâm ilmine yeni perspektif kazandırmışlardır. Onlar, ateist ve materyalist akımlara karşı İslâm'ı savunma çabasına girmişler, özellikle din karşıtı akımların saldırısına maruz kalan ve halkın pratik hayatta karşı karşıya kaldığı inanç problemleriyle ilgilenmişlerdir. Bu durum, kelâm ilminin çağdaş dönemde konu bakımından klasik döneme göre yenilenmesine sebep olmuştur. Bu çalışma kelâm ilminin klasik dönemde ve son iki asırda tartışılan konularını ortaya koymakta ve çağdaş İslâm düşünürlerinin güncel problemlere dair görüşlerini ele almaktadır.

Anahtar kelimeler: Çağdaş İslâm Düşüncesi, Kelâm Konuları, İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyât

ABSTRACT

THE MAIN ISSUES OF QALAM IN MODERN ISLAMIC THOUGHT

ÖZER, Cebraıl

The Thesis of Master Degree, Department of Basic Sciences of Islam

Supervisor: Assoc Dr. Mustafa ÜNVERDİ

June 2018, 216 pages

Many changes and developments have occurred in terms of the approaches to science, belief, human rights and freedoms throughout the last two centuries. While the West has been improving its scientific studies and technological developments about the civilization, the Islamic society which once the source of the western civilization, on the other hand, has experienced a kind of reaction period. Upon this, the civilization of Islam has been exposed to the challenges of the West. The ancient Greek philosophy lost its importance and reputation due to these changes happening in Europe and some ideological approaches intending to destroy the belief of monotheism have taken its place instead. Modern scholars of Islam have put great effort to defend the Islam against these new ideological approaches occurring in Europe and they have been also interested in the approaches against the monotheism and the problems related to belief which the public have faced in the daily life. This, however, has led the science of Qalam to be refreshed in terms of the content in the Modern Era instead of the Classic Era. This study covers the issues of the science of Qalam discussed in the Classic Era and the last two centuries regarding the modern scholars of Islam.

Key words: Modern Islamic Thought, Issues of Qalam, Theology, Prophecy, Hereafter

ÖNSÖZ

Medeniyetlerin etkilediği ve etkilendiği ilim dalları vardır. Kelâm ilminin ortaya çıkışında ve gelişiminde İslâm inancının ve İslâm medeniyetinin etkisi söz konusudur. Kelâmın, İslâm'ın doğuşunun akabinde ki gelişme ve olgunlaşma serüvenini, diğer ilimler gibi yedinci yüzyıldan sonra duraklamaya başlamış ve yerini uzun süren bir şerh ve haşiye dönemi almıştır. Kelâm, medreselerde okutulan önemli ders iken, İslâm dünyasını etkileyen Batılılaşma hareketinin sonucunda ortaya çıkan akımlar ve gün geçtikçe yaygınlık kazanan modern ilim anlayışının etkisiyle ve Müslüman toplumların inanç ve sosyal alanlarda geri kalmasından ötürü on dokuzuncu yüzyılın sonlarında diğer bazı İslâmî ilimler gibi muhtevasına ve metoduna yönelik ıslah etme ve yenileme teklifleri gündeme gelmiştir. Amacımız bu araştırmada on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında başlayan ve kelâm ilminde metot ve muhteva değişikliğini hedefleyen yeni hareketi incelemektir.

Araştırmamız bir giriş iki bölüm ve sonuçtan meydana gelmektedir. Giriş bölümünde diğer bölümlerle bütünlüğü sağlayabilmek için klasik ve felsefî dönemlerle haşiye ve şerhçiliğin başladığı durgunluk dönemi metot ve muhteva bakımından ayrıntıya inilmeden ele alınmıştır. Bu bölümde çağdaş İslâm düşünürlerine göre yeni ilm-i kelâmı hazırlayan ve etkileyen amiller üzerinde de durulmuştur.

Tezin birinci bölümünde kelâm ilminin temel konuları olan bilgi ve varlık, ulûhiyyet, nübüvvet ve sem'iyat gibi hususlarda çağdaş İslâm düşünürlerinin görüşlerine yer verilmiş ancak mezhep odaklı tartışmalara girilmemiştir. Bu bölümde klasik konulardaki farklı görüşler tespit edilmeye ve çağdaş dönemde getirilen yeni fikirler serdedilmeye çalışılmıştır. Ele alınan şahısların hepsi bütün konularda görüş bildirmediği için, bazı konularda yalnızca bir kısmının görüşleri verilmiştir.

Araştırmanın ikinci bölümünde ise çağdaş İslâm düşüncesinde kelâmî perspektif verilerek yeni kelâm konuları maddeler halinde tespit edilmiş ve bunlar arasında kadın meselesi ile ilgili ortaya konulan görüşler farklı başlıklar halinde ele alınmıştır. Yeni kelâm konularının tamamını incelemek tezin muhtevasını aşacağından sadece metot ve görüş açısından örnek olması itibarıyla kadına bakış konusu incelenmiştir. Bu bölümde metot ve muhteva bakımından yeni ilm-i kelâmın hangi noktada olduğu tespit edilmek istenmiştir.

Çalışmanın başından itibaren ilgisini sürdüren, büyük bir titizlikle çalışmamı değerlendiren, her görüşmede motive ve tavsiyelerde bulunan, güler yüzünü, samimiyetini benden esirgemeyen, gelecekteki mesleki hayatımda da bana verdiği değerli bilgilerden faydalanacağımı düşündüğüm kıymetli ve danışman hoca

statüsünü hakkıyla yerine getiren Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ'ye teşekkürlerimi arz ediyor ve şükranlarımı sunuyorum. Yine çalışmamda konu, kaynak ve yöntem açısından bana sürekli yardımda bulunarak yol gösteren hocam Doç. Dr. Mahmut ÇINAR'a, araştırmamın bazı noktalarında katkısı bulunan Dr. Öğr. Üyesi Fehmi SOĞUKOĞLU'na da sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Manevi desteğini hiç eksik etmeyen ailemi, teknik konularda yardımcı olan İshak UĞUR'u, tezimin çeviri kısımlarını yapan Atilla Olcay NACAR'ı ve çalışmamı Türkçe dil kuralları açısından inceleyen Bilal TUNÇ, Gökçe KÜPELİ ile Fatih BALTA'yı burada anmayı manevi bir sorumluluk ve borç kabul ediyorum.

Hamd ve sena, bizi yokluktan varlık sahasına çıkaran ve hidâyete yönlendiren Rabbimedir. Gayret bizden Tevfik O'ndandır.

Cebrail ÖZER
Haziran 2018

İÇİNDEKİLER

ÖZ	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	viii

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, KAPSAMI ve ÖNEMİ	4
II. ARAŞTIRMANIN METODU ve KAYNAKLARI	5
III. KELÂM İLMİNİN KLASİK KONULARI	6
A. Müttekaddîmûn Dönemi	6
B. Muteahhîrûn Dönemi	9
IV. ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE KELÂM İLMİ	12

BİRİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE KLASİK KELÂM KONULARI

I. BİLGİ ve VARLIK	24
II. ULÛHİYYET	34
A. “Zat-Sıfat İlişkisi”nden “İsbât-ı Vâcib”e Geçiş	34
B. Dinin Ahlâkî Değer Açısından Savunulması	37
C. Metafizik Alanın Savunulması: Maddeye Karşı Mana	40
1. Allah’ın Varlığının İspatı	40
2. Materyalizm, Pozitivizm ve Ateizme Reddiye	45
III. NÜBÜVVET	52
A. Nübüvvetin Hikmeti	52
B. Nübüvveti Delillendirme ve Mûcize	58
1. Mûcizeye Klasik Yaklaşım	58
2. Mûcizeye Modern Yaklaşım	60
3. Mûcize ve Diğer Olağanüstü Haller	65
C. Hızır İnanıcı	66
D. Kerâmet	68
IV. SEM’İYYÂT	70
A. Ahiret İncancının Delilleri	70
B. Kıyamet ve Alametleri	71
1. Mehdî	72
2. Nüzûl-i Îsâ	75

C. Ahiret Halleri	76
D. Ebedî Azap Meselesi ve İlâhî Rahmetin Genişliği.....	80
E. Şefaât İnanıcı.....	89
F. Rû'yetullahın İmkânı.....	90
V. DİĞER KELÂMÎ KONULAR	93
A. Ef'âlü'l-İbâd (İnsan Fiilleri)	93
1. Kaza ve Kader	95
2. Hidâyet ve Dalâlet.....	107
3. Rızık	110
4. Ecel.....	111
B. Ahlâk Kelâmı	111
1. Hüsün ve Kubuh	112
2. Salâh-Aslah	117
3. Teklîf-i mâ lâ yutâk.....	118
C. Hikmet ve İllet	119
D. Halku'l-Kur'ân	123
E. İman-Amel İlişkisi	125
F. Hilâfet (İmâmet).....	126

İKİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE KELÂMÎ PERSPEKTİFTE DEĞİŞİM

I. KLASİK TARTIŞMALARIN ÖNEM KAYBETMESİ	138
A. Seyyid Ahmed Han ve Nassların Pozitivist Bilime Uyarlanması.....	138
B. Cemâleddin Efgânî ve Pan-İslâmizm.....	141
C. Abdüllatîf Harpûtî ve Kelâm İlminin Yeniden İnşası	144
D. Muhammed Abduh ve Dinde Rasyonel Temellendirme.....	146
E. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi ve Fikrî Yenilenme.....	148
F. Reşîd Rızâ ve Taklidin Reddi	151
G. İsmail Hakkı İzmirli ve Yeni İlm-i Kelâm	153
H. Mûsâ Cârullah Bigiyef ve Dinî Tecdit.....	154
I. Muhammed İkbal ve Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası	159
İ. Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi	166
II. MEZHEPÇİLİĞİN YERİNİ TENKİT ZİHNİYETİNİN ALMASI	172
III. KELÂMDA YENİ KONULARA YER VERİLMESİ - KADIN SORUNU ÖRNEĞİ-181	
A. Kadına Yönelik Nassların Değerlendirilmesi.....	184
B. Hicab.....	191
C. Kadın ve Miras	193

D. Kadının Şahitliği	193
E. Nikâh, Boşanma ve Çok Eşlilik.....	194
SONUÇ.....	197
KAYNAKÇA	204



KISALTMALAR

B.	: Baskı
Bkz./bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren/çevirenler
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
EÜİFD	: Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Haz.	:Yayına hazırlayan
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
ö.	: Ölümü
r.a	: Radiyallahu anh
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
s.a.s	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
a.s	: Aleyhis selam
Sad.	: Sadeleştiren
ss.	: Sayfa arası
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
ts.	: Tarihsiz
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Yay.	: Yayın/Yayınları

GİRİŞ

İslâm'ın bir tarafı vahye dayandığı için ilâhi ve sürekli, diğer tarafı ise insanın gayretinin ve zekâsının etkisinde kaldığı için beşerî ve değişkendir. Başta Hz. Peygamber olmak üzere, sahâbe, tâbiîn, tebeu'ttâbiîn ve diğer İslâm âlimleri bu iki uç arasındaki ilişkiyi (ilâhi vahyi) açıklama ve yorumlama arayışını sürdürmüşlerdir. Peygamberin vefatından sonra karşılaşılan problemler, insanları yeni yaklaşımlara yönlendirmiştir. Bu yaklaşımlarda Kur'an'daki birden fazla anlam içeren ayetlerin payı büyüktür. Ortaya çıkan ilk ihtilaflar dinin esas kısmıyla ilgili olmayıp daha çok pratikle ve düşünce hürriyeti çerçevesinde kanaat izharına imkân tanıyan nasslarla ilgilidir. Fetihler sonucu İslâm coğrafyasının genişlemesi ile Mecûsilere karşı kader, Yahudilere ve Hristiyanlara karşı Allah'ın sıfatları, Dehrîler'e karşı ahiret ve muhtar bir Allah tasavvuru, Berâhime ve Sümeniyye'ye karşı nübüvvet konularını temellendirme ihtiyacı zuhur etmiştir. Bunun sonucunda İslâmî ilimler ortaya çıkmıştır. Hicrî IV. asra kadar devam eden bu arayış, bu yüzyıldan sonra yeni metot ve yöntemler arama yerini büyük ölçüde mevcudu muhafazaya ve eskileri taklide bırakmış. Yöntem ve metot bu olunca, Kur'an'ın özünde bulunan özgür düşünce ve ufuk açıcı bilgileri keşfetme yerini taklit ve korumacılık almıştır. Müslümanlar eskiye sarılıp özgür düşünceden uzaklaşmış, özgür düşünceden uzaklaştıkça da taassuba bürünmüşlerdir. Yeni düşünceler ve eserler üretilmeyince de bunları yerine tekrardan ibaret eser ve kısır döngüye sahip düşünceler almıştır.¹

Bugünden geriye doğru bakıldığında, Müslümanlar inanç ve siyasi varlıklarına yönelmiş üç büyük tehditle karşı karşıya kalmışlardır. Bunlardan *ilki*; Yunan felsefesinin İslâm toplumlarına dahili ile başlayan, canlanmayla sonuçlanan fikri tehdittir. Müslümanların bu dönemde siyasi, içtimaî, kültürel ve iktisâdi güçleri zirvede olduğu için zamanla karşılaşılan bu tehdit bertaraf edilmiştir. Söz konusu felsefenin elverişli kısımları benimsenerek İslâm akidesini savunmanın aracı haline getirilmiştir. Yunan felsefesini takip edenler kendi bilgi birikimlerini de bu sisteme ekleyip, böylece sadece taklitçi ve şârih olarak kalmamışlar. İki birikimi mezc ederek daha güçlü bir İslâm düşüncesinin doğmasına sebep olmuşlar.

¹ el-HARPÛTÎ, Abdüllatif, *Kelâm Tarihi*, Sad. Muammer Esen, Ankara, Ankara Okulu Yay., 3. Baskı, 2014, ss. 27-34; İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlimi Kelâm*, Sad. Sabri Hizmetli, Ankara, Ankara Okulu Yay., 1. Baskı, 2013, ss. 72-73; *Muhassal Yeni Kelâm İlmîne Giriş*, Sad. ve Haz. Refik Ergin, İstanbul, Ötüken Yay., 2014, ss. 23-25; ABDÜLHAMİD, İrfan, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. B., 2014, ss. 136-151; TOPALOĞLU, Bekir, *Kelâm İlmî Giriş*, İstanbul, Damla Yay., 8. Baskı, 2007, ss. 20-27; TÜRKÖNE, Mümtaz'er, *Cemaleddin Afgani*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994, s. 3; ÇELEBİ, İlyas, "Kelâm İlminin Yeniden İnşasında İlke ve İçerik Sorunları", *Kelâm'ın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri*, İzmir, 2010, s. 88.

İkinci tehdit, Moğol istilasıdır. Cengiz Han'ın (ö. 624/1227) liderliğinde askeri kuvvet, Müslümanları askeri alanda yenilgiye uğratarak ülkelerini işgal ettiler. Müslümanların itikadi bakımdan güçlü olmaları; ilim, kültür ve medeniyet bakımından da müstevlîlerden daha üstün bir konumda bulunmaları Moğol istilacılarını kısa zamanda asimile edip, İslâmi topluma adapte etmiştir. Çünkü İslâm medeniyeti kendi dinamiklerini harekete geçirerek, dıştan gelen unsurları, ister düşünsel olsun isterse teknik olsun kendi mekanizması içinde dönüştürebiliyor ve onu içselleştirerek bünyesine uygun hale getirebiliyor, dönüştüremediği ve içselleştiremediği kurum ve kültürleri ise dışlayabiliyordu.

19. ve 20. asırlarda görülen *üçüncü* büyük tehdit ise, sanayileşmiş modern Hristiyan-Batı'nın istilasıydı. Bu istila sadece siyasi, askeri ve iktisâdi alanlarla sınırlı olmayıp, fikri ve kültürel alanlarda da gerçekleşmiştir. Şayet İslâm dünyası bu karşılaşma esnasında, yukarıda zikredilen ilk iki tehdit dönemlerinde olduğu gibi, ilim, kültür ve medeniyet bakımından müstevlîlerden daha üstün konumda olmuş olsaydı, İslâm-Batı münasebetleri farklı sonuçlanacaktı.

19. yüzyılın ikinci yarısından sonrasındaki dönem İslâm toplumlarının keskin bir dönemeçten geçtiği zamanı ifade eder. On üç asırlık Doğu'nun tarihinin üstünlüğü artık Batı'ya kaymıştır. Batı'nın üstünlüğü salt askeri güçten ibaret değildi. Bu gücün arkasında, rasyonel esaslarla biçimlenmiş siyasi organizasyon, modern bilim ve tekniğin kapladığı modern dünya vardı. Uzun zaman Batı üniversitelerinde Doğulu toplumların tarihleri, coğrafyaları, kültürleri ve inançları uzun soluklu araştırma konusu yapılmıştı. Bu çalışmaların türevi olan oryantalist çalışmalar, İslâmi ilimler alanındaki bu birikimin Müslümanlara karşı kullanılması çok güçlü bir saldırı haline geldi. Çünkü oryantalist birikim, hem kilisenin hem de pozitivist ekollerin emrinde bir saldırı aracı konumundadır.²

Bugün, İslâm dünyası bir uyanış halinde gelişme içindedir. Fakat bugünü hazırlayan bir “dün” vardır. Dünden bugüne kalanlar nedir? Bugün uyanışın neresindeyiz?³

İslâm dünyası buhranlı durumdan kurtulmanın arayışlarını ancak XIX. yüzyılın sonraları ile XX. yüzyılın başlarında Osmanlı Türkiye'sinde, Abdullatîf Harpûî (1842-1914), Ahmed Hilmi (1865-1914), İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946) Said Halim Paşa (1864-1921), Mehmet Âkif Ersoy (1873-1936); Mısır'da,

² TÜRKÖNE, *Cemaleddin Afgani*, s. 3; SÖNMEZ, Mustafa, “İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abduh'un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 2002, S. 18, s. 147-172, ss. 154-156; AKGÜL, Mehmet, “Modernleşme Çağında İslâm Dünyasının Değişim Süreci ve Din Anlayışında Yaşanan Kırılma (Bir Arka Plan Çözümlemesi)”, *Makâlât Dergisi*, 1999, S. 1, s. 59-69, s. 59.

³ KESKİOĞLU, Osman, “Yeni İslâm Düşüncesi Üzerine Bazı Görüşler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1965, C. 13, S. 1, ss. 45-52, s. 45.

Cemaleddin Efgânî (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905); Hint alt kıtası'nda, Seyyid Ahmed Han (1817-1898), Şiblî Nu'mânî (1857-1914), Muhammed İkbal (1873-1938), Fazlurrahman (1919-1988); Türk illerinde Mûsâ Cârullah Bigiyef (1875-1949) gibi aydınlar gösterebilmiştir.

Aydınların ortak noktası “mevcut durumdan şikâyet” olmakla birlikte, Müslümanların içinde bulundukları buhranlar müşterek bir problem olarak kabul edilmiş ve görünen zorluklara yönelik çözüm önerileri farklı farklı olmuştur. Bu aydınlarımızın entelektüel bakışındaki temel öge, değişim ihtiyacına dair keskin bilinçtir.⁴ Bu konuda ortaya atılan çözüm önerilerini üç grupta özetlemek mümkündür. *Birincisi*; müdafaacı yaklaşım: İslâm'ın bütün problemleri çözüme kavuşturacak muhtevaya sahip olduğu, yaşayış olarak İslâm'dan uzaklaştığımız için bugünkü durumlara düştüğümüzü, kurtuluşu “ilk örnek”e dönmekte bulan yaklaşımdır. *İkincisi*; parçacı yaklaşım: İslâm'ı hayatımızın her alanına yön veren bir din olarak kabul etmeyip, Kur'an ve sünnetin muhtevasında bulunan bazı konuların ilk muhataplarının tarihi, coğrafi, sosyal ve kültürel şartlarıyla ilgili olduğunu ve problemlere bütüncül yaklaşma yerine parçacı bir tavır sergileyen yaklaşımdır. *Üçüncüsü*; reformist yaklaşım: İslâmi hayatın –Kur'an ve sünnetin- çağdaş ve evrensel değerler doğrultusunda yorumlanıp yeni bir şekil verilmesi gerektiğini savunan yaklaşımdır.⁵

Klasik kelâm ilmi, kadim felsefi akımlara karşı önemli bir duruş sergilediği halde modern felsefi akımlar karşısında yeni katkılar yapamadığı için kelâm ilminin içerik ve yöntem açısından yenilenmesi gerektiği düşüncesi, yüzyılı aşan bir zamandan beri dile getirilmektedir. Bu fikri savunanların argümanı, klasik kelâm ile Aristo felsefesinin yapısının değişmesi gerektiğini ileri sürmeye başlamalarıdır. Çünkü bu iddiayı savunanlara göre Yunan felsefesi, Batı'daki eski yerini ve izlerini kaybetmiş bulunmaktaydı. Batı'da Yunan felsefesi yerine, pozitivist ve materyalist düşüncelerin alması ile bilimde, deney ve tecrübeye dayanarak yeni birtakım mesafelerin kazanılması son dönem kelâm âlimlerini, kelâm ilminde de bu gelişmelere göre yeni bir metotla şekillenmesi gerektiği söylemlerine yönlendirmiştir.

6

⁴ TOPALOĞLU, Bekir, YEPREM, M.Sait, HANEFİ, Hasan vd., *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, Haz. İlyas Çelebi, İstanbul, Rağbet Yay., 4. B., I, 2001, s. 14; ADAMS, Charles J., “Fazlur Rahman ve Klasik Modernizm”, *İslâm Moderizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul, 22-23 Şubat 1997, ss. 79-91, s. 81.

⁵ TOPALOĞLU, YEPREM, HANEFİ vd., *Yeni Arayışlar*, I, ss. 129-136.

⁶ el-HARPÛTÎ, *Kelâm Tarihi*, ss. 12-17.

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, KAPSAMI ve ÖNEMİ

Kelâm ilmi, hicri ikinci asırdan itibaren, Mu'tezilî âlimler tarafından özellikle bir yöntem olarak ortaya çıkmış, ilerleyen dönemde özgün konu ve gayesi olan bir disipline evrilmiştir. Her bilim dalının kendine has konuları oldu gibi, kelâm ilminin de kendine has konuları vardır. Bunlar, çoğu kez tarihin içerisinde ortaya çıkan sorunlarla ilişkilidir. Nitekim erken dönemde kelâm ilminin konularının ilâhi sıfatlar, kader, iman-amel ilişkisi vs. olduğu dikkate alınırsa, bunların o dönemde siyasi, sosyal ve inanç sorunlarıyla yakından ilişkili olduğu görülür. İlerleyen dönemlerde de benzer bir durum görülmektedir.

Araştırmamıza konu olan çağdaş İslâm düşüncesi son iki asırdaki fikri çabaları kapsamaktadır. Tezimiz, söz konusu dönemde çağdaş İslâm düşünürlerin kelâmî konularla ilgili görüşlerini ortaya koymak ve kelâm ilminin konu bakımından klasik dönem ile çağdaş dönemde nasıl bir değişim geçirdiğini tespit etmek amacındadır.

Çağdaş İslâm düşüncesinin tasavvuf, fıkıh, felsefe, kelâm gibi önemli yönleri vardır. Araştırmamız, bunların sadece kelâm ilmine dahil olan kısmıyla ilgilenmektedir. Bu bağlamda dönemin önemli kültür, sanat ve bilim merkezleri olan Mısır, Hint alt kıtası ve Osmanlı Türkiye'sini kuşatacak şekilde bir özellik mevcuttur. Irak ve Suriye yörelerinin bu merkezlere tabi olduğu kabul edilmiştir. İran bölgesi uleması, kendine has özellikleri ve tarihsel yönü dikkate alınarak, araştırmanın kapsamına dahil edilmemiştir. Tezimizde kelâm ilmiyle ilgili bölgenin fikrî yapısını temsil eden şahsiyetler Mısır'dan Cemâleddin Efgânî, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ; Hint ve alt kıtası'ndan Muhammed İkbal ve Fazlurrahman; Osmanlı Türkiye'sinden Abdülatîf Harpûtî, Ahmed Hilmi ve İsmail Hakkı İzmirli ve Orta Asya'dan Mûsâ Cârullah'tır. Bu düşünürlerimize ek olarak Mısır'dan M. Ferîd Vecdî ve Hindistan'dan Seyyid Ahmed Han'ın görüşlerine başvurulmuş, bu şahsiyetlerin katkılarından da istifade edilmiştir.

Araştırmamız, kelâm ilminin konularının tarihi (siyasi, itikadi, içtimai, ilmi vb. alanlardaki) gelişmeler karşısında ortaya konulan görüşlerin değişken olabileceğini tespit etmesi açısından önemli kabul edilebilir. Çağdaş dönemde kelâm ilmi alanında herhangi bir meselede araştırma yapan biri o meseleye dair malumat elde etmek için teker teker bütün düşünürlerin eserlerine bakmasına gerek duymadan tezimizde o konu hakkında doğrudan bilgi elde edebilir. Tezimiz düşünürlerin bizzat yani birincil kaynaklarından istifade etmiştir. Çalışmamızı önemli kılan başka bir nokta ise, klasik kelâmın meselelerini çağdaş dönemle karşılaştırmalı olarak yöntem farklılığını temellendirmeye çalışmasıdır.

II. ARAŞTIRMANIN METODU ve KAYNAKLARI

Araştırmada kelâm ilminin klasik kaynakları ile çağdaş dönemde İslâm düşüncesi adına yazılmış eserler konu merkezli ve karşılaştırmalı olarak incelemeye tabi tutulmuştur. Çağdaş düşünürlerin görüşlerini tespit etmede imkanlar dahilinde müelliflerin kendi eserlerine başvurulmuştur. Ancak kimi zaman dolaylı çalışmalardan da yararlanılmıştır. Tekrara düşmeme adına araştırma konumuza yakın bütün çalışmalar incelemeye tabi tutulmuştur. Araştırmada kelâm ilminin metot ve kavramsallaştırılmasına bağlı kalmaya çalışılmıştır.

Çağdaş İslâm düşüncesi hakkında önemli sayıda çalışmalar mevcuttur. Bunların arasında, Muhammed Abduh, Musa Carullah Bigiyef, İzmirli İsmail Hakkı, Muhammed İkbal vd. düşünürler üzerinde yapılmış çalışmalar pek çoktur. Buna ek olarak M. Sait Özervarlı'nın *Kelâmda Yenilik Arayışları* ile 2012 yılında TYB Akademi tarafından 2012 yılında düzenlenen ve daha sonra aynı vakfın dergisinde müstakil bir sayı olarak yayımlanan *Çağdaş İslâm Düşüncesi* adlı çalışma önemli görülen eserler arasındadır.

Tezimiz söz konusu yukarıdaki çalışmalara dayalı olarak sistematize edilmiş ve daha geniş bir perspektifte hazırlanmıştır. Çalışmamızı özgün kılan unsurlardan birisi, çağdaş İslâm düşüncesinin problemleri ile klasik kelâm ilminin konularını kıyaslamasıdır.

Araştırmamızda ağırlıklı olarak çağdaş İslâm âlimlerinin eserlerine yer verilmiştir. Bununla birlikte klasik dönem kelâm ilminin konularının tespiti için klasik eserler incelenmiş ve çağdaş eserlerle karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Çağdaş eserler arasında Efgânî-Abduh'un, *Urvetu'l-Vuska*; Abduh'un, *Tevhid Risâlesi*; Mûsâ Cârullah'ın, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*; İkbal'in, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*; Fazlurrahman'ın, *Kur'an'da Ana Konular ve İslâm*; Abdülâtîf Harpûtî'nin, *Tenkîhu'l Kelâm fî Akâidi Ehli'l İslâm*; Ahmed Hilmi'nin, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*; İsmail Hakkı İzmirli'nin, *Yeni İlm-i Kelâm* öne çıkan eserleridir.

Çalışmanın giriş kısmında klasik dönemle çağdaş İslâm düşüncesinde ele alınan kelâm konuları arasında ilişki kurulabilmesi adına Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî düşünürlerin mütekaddîmûn ve müteahhîrûn dönem klasik eserlerinden istifade edilmiştir. Eş'arî'nin *el-İbane* ve *el-Lüma'*; Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*; Kâdî Abdülcebbâr'ın *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*; Cüveynî'nin *Kitâbü'l-İrşâd*; Gazzâlî'nin *el-Munkızu Mine'd-Dalâl* ve İhya'u Ulûm'id-Dîn, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Bahrü'l-*

Kelâm; Sâbûnî'nin *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn* ve Taftazânî'nin *Şerhu'l Akâid* adlı eserlere konu merkezli olarak yer verilmiştir.

Çağdaş İslâm düşüncesinde çalışmamız kapsamında ele aldığımız isimler, kelâm konularını sistematik tarzda ele almamışlardır. Bu yüzden söz konusu âlimlerin diğer eserleri de çoğu zaman araştırmamıza dahil edilmiştir. Mesela İkbâl'in şiir tarzıyla Müslümanları harekete geçirme ve cebir fikrini tedavi etme konularında yazdığı *Şikâyet ve Cevabı*, *Musa Vuruşu&Hicaz Armağanı* ve *Cavidname*; tenkit zihniyetinin gelişmesi ve mezhepler üstü bir yaklaşımın kazanması gerektiğine yönelik Fazlurrahman'ın *İslâm ve Çağdaşlık* ile *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*; hilâfet konusunda Reşîd Rızâ'nın *Hilâfet*; Müslümanların güncel konularından olan kadın meselesi konusunda Mûsâ Cârullah'ın *Hatun* eseri ile Ferîd Vecdî'nin *Müslüman Kadını*; metafizik alanın savunusu konusunda Ahmed Hilmi'nin *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabûl Etmeliyiz?* gibi eserlere yer verilmiştir.

III. KELÂM İLMİNİN KLASİK KONULARI

Çağdaş dönemde kelâm ilminin hangi konuları merkeze aldığını ve konuları ele alma biçimini tartışmadan önce, klasik dönemde bu ilmin konularına ve problemlerine eğilmek ve böyle bir karşılaştırma zemini oluşturmak istiyoruz. Burada amacımız kelâm tarihi yapmamakla birlikte, tarihi süreç bakımından teferruata girmeden klasik kelâm döneminde hangi konuların ele alındığını göstermektir.

A. Müttekaddîmûn Dönemi

Bu dönemde telif edilmiş bazı ana eserlerde şu konular ele alınmıştır:

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* eserinin yarısını oluşturan ilk kısmında Hz. Peygamber (s.a.v)'in vefatının ardından hilâfet konusunda ortaya çıkan problemlere, Siffin Savaşı'na ve Hâricilerin zuhuruna kısaca değinilmiştir.⁷ Eserin içeriği şahıs veya mezheplerin görüşlerine ait olmak üzere nakillerden müteşekkil olup birkaç yer dışında Eş'arî, şahsi görüş ve eleştirilerine yer vermediği gibi nakledilen görüşlerin delillerine de temas etmemiştir.

Mukaddimeden sonra genel konular mahiyetinde olan bölümlerde ise, Eş'arî Müslümanların ayrıldığı mezhepleri on grup halinde şöylece sıralamıştır: Şîa, Hâricîler, Mürcie, Mu'tezile, Cehmiyye, Dırâriyye, Hüsseyiniyye, Bekriyye, Ashâbü'l-hadîs ve Küllâbiyye. Daha sonra her mezhebi teker teker ele alarak kendi içerisinde

⁷ el-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Mûsallîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*, Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul, Kabcı Yay., 2005, ss. 27-32.

gruplara, gruplar da varsa alt kollara ayırmış. Onun ortaya koyduğu bu bilgi dönemin mezhepleri hakkında bilgi vermesi bakımından mühimdir. Mezhepleri incelediği eserinde küfrün mahiyeti, iman ve küfrün tanımı, mürtekibi kebirenin durumu, tövbe, istitaat, hüsün-kubuh, hilâfet, ahiret, nübüvvet, Allah'ın şerhleri yaratması, lütuf, ecel, rızık, şehitlik, kalplerin mühürlenmesi, hidâyet, idlâl, tevfik ve tesdîd, ismet, nusret ve hızlân, velâyet, kebire vs. konular hakkında mezheplerin görüşlerini ortaya koymuştur. Bu meseleler pek düzenli bir şekilde ele alınmamıştır.⁸

Kitabın daha sonraki kısmında Cehmiyye, Dırâriyye, Neccâriyye, Bekriyye, Nüssâk (Zahitler) diye isimlendirilen bazı aşırı tasavvufî gruplara temas etmiştir.⁹

Kelâm problemlerine ayrıntılardaki ihtilaflar şeklinde dört ana başlık açmıştır; *birinci kısımda* cevher, araz, cisim; *ikinci kısımda* Allah'ın isimleri ve sıfatları; *üçüncü kısımda* kelâmullah ve *dördüncü kısımda* ise nâsih ve mensûh bahislerini işlemiştir.¹⁰

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), *Usûlu'd-dîn* kitabının başında kelâm ilmini öğrenip öğretmenin mubah olup olmadığının üzerinde durmuş, bu ilmi öğrenmenin ve öğretmenin mubah olduğunu hatta farz-ı kifâye olduğunu belirtmiştir.¹¹

Mütেকaddîmûn dönemi kelâm bilginleri bilginin kaynaklarını; duyular, haber ve akıl şeklinde ele almışlardır. Bu kaynaklar hakkında açıklamalar yapılmış, her âlim kendi bakış açısını yansıtmayan iddialara aklî ve naklî deliller ile reddiyede bulunmuştur.¹² Bu dönemin kelâm âlimleri varlık konusunda; cevher ve araz, âlemin sonradan yaratılmışlığı, âlemin kıdemi hakkında ileri sürülen şüphelerin değerlendirilmesi gibi konuları ele almışlardır. Bu meselede özellikle İslâm dışı inançların iddiaları aklî ve naklî delillerle çürütölmeye çalışılmıştır.¹³

Söz konusu dönemde en geniş muhtevalardan birisi ulûhiyyet meselesidir. Bu dönem kelâm âlimleri bu meseleyi hem aklî hem de nakli delillere başvurarak temellendirmeye çalışmışlardır. Her kelâm âlimi takip ettiği itikadi mezhebin görüşleri

⁸ el-EŞ'ARÎ, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn.*, ss. 33-228.

⁹ el-EŞ'ARÎ, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn.*, ss. 229-244.

¹⁰ el-EŞ'ARÎ, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn.*, ss. 245-412.

¹¹ PEZDEVÎ, Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed, Sadru'l-İslâm, *Ehl-iSünnet Akâidi (Usûlu'd-dîn)*, Çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, Kayıhan Yay., 5. B., 2015, ss. 25-26.

¹² el-MÂTÜRİDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhîd*, Çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, İSÂM Yay., 6. B., 2014, ss. 45-54; el-BAĞDÂDÎ, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi (Kitâbu Usûli'd-Dîn)*, Çev. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yay., 2016, ss. 29-59; el-CÜVEYNÎ, İmamu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah, *Kitâbü'l-İrşâd*, Çev. Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, Ankara TDV Yay., 3. Baskı, 2010, ss. 25-31; PEZDEVÎ, *Ehl-iSünnet Akâidi*, ss. 28-35.

¹³ el-MÂTÜRİDÎ, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss. 57-65; el-KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, b. Ahmed Ebu'l-Huseyn, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Çev. İlyas Çelebi, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, I, 2013, ss. 64-243; el-BAĞDÂDÎ, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, ss. 61-96; el-CÜVEYNÎ, *Kitâbü'l-İrşâd*, ss. 36-45; *Luma'u'l-Edille fi Kavâidi Akâidi Ehl-i-Sünneti ve'l Cemâ'a (Ehl-i sünnet İnancının Temelleri)*, Çev. Murat Serdar, Kayseri, Kimlik Yay., 3. B., 2017, ss. 22, 31-42; PEZDEVÎ, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, ss. 26-28, 35-44.

doğrultusunda ulûhiyyet meselesini ele almış, diğer farklı görüşleri ise tenkide tabi tutmuştur. Bu dönemde ulûhiyyet meselesinde; Allah'ın varlığı ve birliği, selbi, subutî ve haberi sıfatlar, tesmiye-musemmâ, rû'yetullah, halku'l-Kur'ân ve kudret-i ilâhiyyenin kapsamı gibi konulara yoğunlaşmıştır.¹⁴

Bu dönemde nübüvvet konularına ayrılan bölümde; nübüvvet ve risâletin anlamı, nübüvvetin akaid içindeki yeri, insanlığın dünya ve ahiret mutluluğu için nübüvvete olan ihtiyacı, Hz. Peygamber (s.a.v)'in nübüvvetinin ispatı, Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere üstünlüğü, peygamberlerin meleklerden ve velilerden üstün oluşu, peygamberlerin özellikleri, nübüvvet karşıtı telakkilere red ve Hristiyanların Hz. İsmâ'nın ulûhiyyeti hakkındaki görüşlerinin tenkidi, mûcizenin tanımı ve şartları, Kur'an'ın i'caz yönü, kerâmet, sihir, nesh, gibi konulara yer verilmiştir.¹⁵

Mütেকaddîmûn dönemde diğer kelâmî konular çerçevesinde değerlendirilen şu meseleler ele alınmıştır: Kaza-kader, hikmet, sefeh, adl ve zulüm kavramları, ef'âlül-ibâd, tevellüd, kudretin fiille birlikte oluşu, kudretin iki fiile uygun oluşu, teklif-i mâ-lâyutak, lütuf, istitâat, ta'dîl ve tecvîr, salah, aslah, ecel, rızık, hidâyet, dalâlet, iman ve İslâm kavramalarının tanımı, iman sınırları, imanda istisna, büyük ve küçük günahlar, büyük günah işleyeninin durumu, teklif, çocukların sorumluluğu vs. İç ve dış mihraklardan kaynaklanan sorunlardan dolayı itikadi mezhepler arasında en şiddetli tartışmaların bu meselelerde yaşandığını söylemek mümkündür.¹⁶

Söz konusu bu dönemde kelâm âlimleri sem'iyat bahsinde daha çok naklî delili ön plana alarak her biri temsil ettiği itikadi mezhebin görüşleri çerçevesinde diğer görüşleri tenkit etmiştir. Genel hatlarıyla şu konular ele alınmıştır; va'd ve va'id, ihbât ve tekfir, tövbe, kabir azabı, haşir, mizan, amel defteri, sual, şefaât, sırat, havz, ebedî azap, ruh, cennet-cehennem.¹⁷

Mütেকaddîmûn kelâm âlimlerinin ele aldıkları konulardan birisi de hilâfet ve buna bağlı meselelerdir. Her kelâm âlimi problemi farklı nicelik ve nitelikte ele almış,

¹⁴ el-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünnet (Eş'arî Akaidi)*, Çev. Ramazan Biçer, İstanbul, Gelenek Yay., 2010, ss. 31-70; el-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-Luma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, Çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil, İstanbul, İz Yay., 2016, ss. 53-83; el-MÂTÜRÎDÎ, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss. 65-267; el-KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, ss. 244-479; el-BAGDÂDÎ, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, ss. 97-119; el-CÜVEYNÎ, *Kitâbü'l-İrşâd*, ss. 46-160; *Luma'u'l-Edille*, ss. 44-62, 69-72; PEZDEVÎ, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, ss. 44-140.

¹⁵ el-MÂTÜRÎDÎ, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss. 271-328; el-KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, ss. 420-474; el-BAGDÂDÎ, *Ehl-i sünnet Akaidi*, ss. 187-218, 333-355; el-CÜVEYNÎ, *Kitâbü'l-İrşâd*, ss. 248-290; *Luma'u'l-Edille*, ss. 77-82; PEZDEVÎ, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, ss. 141-153.

¹⁶ el-EŞ'ARÎ, *el-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünnet*, ss. 76-105, 135-137; el-EŞ'ARÎ, *el-Luma'*, ss. 65-75, 85-133; el-MÂTÜRÎDÎ, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss. 331-483, 487-602; el-KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, ss. 8-491, 522-530, 718-745; el-BAGDÂDÎ, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, ss. 163-185; el-CÜVEYNÎ, *Kitâbü'l-İrşâd*, ss. 161-247, 293-298, 321-332; *Luma'u'l-Edille*, ss. 63-68, 74-76; PEZDEVÎ, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, ss. 155-239.

¹⁷ el-EŞ'ARÎ, *el-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünnet*, ss. 139-143; el-EŞ'ARÎ, *el-Luma'*, ss. 39; el-KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, ss. 492-771; el-BAGDÂDÎ, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, ss. 263-306; el-CÜVEYNÎ, *Kitâbü'l-İrşâd*, ss. 291-292, 303-320; *Luma'u'l-Edille*, s. 82; PEZDEVÎ, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, ss. 241-277.

kimisi müstakil bir konu başlığı altında kimisi de sem'iyat bölümünde ele almıştır. Siyasi-sosyal bir ciheti olduğu için sert eleştiriler ve tenkitler yapılmıştır. İmâmet konusunda şu gibi meseleler incelenmiştir; hilâfetin vucubiyeti, tayin durumu, aynı anda iki veya daha fazla imamın mevcudiyeti, imamın cinsiyeti ve soyu, imamın şartları, hilâfette ismet, hilâfetin subûtu, Hz. Paygamber (s.a.v)'den sonra imam tayini, hilâfette vasiyet ve tevârûs, Hz. Ömer'in ve Hz. Osman'ın hilâfetinin sıhhati, Hz. Ali'nin hilâfeti, Sıffin ve Cemel ehlinin hükmü, Hâricîlerin hükmü, mefdûlün hilâfetinin cevazı ve tafdîl.¹⁸

Sonuç olarak mütekaddimûn dönemi kelamcıları Allah merkezli bir kelâmı benimseyerek ve kelâmın konularını mesâil ve vesâil olarak belirlemek suretiyle özgün bir adım atmışlardır. Vesâil problemleri için argümanlarını felsefeden almak suretiyle adeta bu disipline bağımlı hale gelmişler. Bunun sonucunda felsefenin yaşadığı dalgalanmalara paralel olarak eleştirilere uğramışlar ve ciddi bir kararsızlık yaşayarak bir türlü istikrarlı bir çizgi sergileyememişlerdir.¹⁹

B. Müteahhîrûn Dönemi

Ebû Hâmid el-Gazzâlî (505/1111) *İhya'u Ulûm'id-Dîn* ve *el-Munkızu Mine'd Dalâl* eserlerinde kelâm ilminin ortaya çıkış sebeplerini, kelâm ilminin hükmünü (farz-ı kifâye olarak kabul eder) ve bu ilmin kimlerin öğrenip kimlerin de öğrenmemesi gerektiği üzerinde durmuştur. Ayrıca Gazzâlî, cedelci bid'atçılara karşı daha ileri seviyede bir kelâmın gerekebileceğini kabul etmiştir. Geçmişteki mezhep tartışmalarının üzerinde uzun uzadıya durmanın olumsuz etkilerine dikkat çekerken yeni ortaya çıkan bid'at ve tartışmalarla uğraşmakta zaruret bulunduğunu belirtmiştir.²⁰

Gazzâlî, *el-Munkızu Mine'd Dalâl* eserinin girişinde İsmâiliyye ve Bâtıniyye fırkalarının görüşlerini kısa bir şekilde değerlendirmeye çalışmıştır. Akabinde kısaca "fırka-i nâciye"²¹ hakkında açıklamada bulunmuştur.²²

¹⁸ el-EŞ'ARÎ, *el-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünnet*, ss. 105-111; el-EŞ'ARÎ, *el-Luma'*, ss. 39, 145-148; ABDÜLCEBBÂR, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse II*, ss. 688-718; el-BAĞDÂDÎ, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, ss. 307-332; el-CÜVEYNÎ, *Kitâbü'l-İrşâd*, ss. 333-352; *Luma'u'l-Edille*, ss. 83-86; PEZDEVÎ, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, ss. 279-316.

¹⁹ Geniş bilgi için bkz. ÇELEBÎ, İlyas, "Ortaya Çıkışında Günümüze Kelâm İlminde "Konu" Problemi", *MÜİFD*, 2005, S. 28, ss. 5-35, ss. 14-19, 33.

²⁰ el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhya'u Ulûm'id-Dîn*, I, Çev: Abdulhalık Duran, İstanbul, Hikmet Neşriyat Yay., 2012, ss. 48-49; *el-Munkızu Mine'd Dalâl ve Tercümesi*, Çev. Salih Uçan, İstanbul, Kayhan Yay., 2014, ss. 20-21; Bkz. ÖZERVARLI, M. Sait, "Gazzâlî", md., *DİA*, İstanbul 1996, C. 13, ss. 505-511, s. 506.

²¹ Bkz. ÖZLER, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul, Nun Yay., 1996; ORAL, Osman, "73 Fırka Hadisinin Kelâm İlmi Açısından Değerlendirilmesi = 73 of Sects Hadith Evaluation Science of Kalam", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C.12, S. 2, 2014, ss. 295-313.

²² el-GAZZÂLÎ, *el-Munkızu Mine'd Dalâl*, ss. 9-12, 40-51.

Ebü'l-Muîn en Neseî (ö. 508/1114), *Bahrü'l-Kelâm* risâlesinin giriş kısmında marifet, tevhit, iman, İslâm ve din gibi terimlerin tarifi, beşerî ve ilâhî ilim hakkındaki Sünnî ve Mu'tezilî görüşlerine yer vermiştir.²³

Sadeddîn et-Taftazânî (ö.792/1390) *Şerhu'l-Akâid*'in ilk bölümlerinde, dinî ilimlerin meydana geliş amaçları ve gelişim sürecini özellikle kelâm ilminin doğuşunu, kelâm ilminin ne kadar önemli bir ilim olduğuna ve kelâm-felsefe ilişkisine temas etmiştir.²⁴

Bu dönem kelâm âlimleri bilgi elde etme yollarını; duyu, haber ve akıl şeklinde belirtmişlerdir. Gazzâlî, ilim elde etme yollarından olan akıl ve duyuların değer ve şerefine değinmiştir. Nazari ilimleri elde etme yollarından tecrübeye işaret etmekle birlikte ilham ve keşfe de kısaca temas etmiştir. Ebû Ömer en-Neseî (ö. 537/1142), ilhamın bilgi kaynağı olmadığını belirtmiştir. Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184), bu konuda diğer görüşleri (Sûfestâiyye, Sümeniyye, Berâhime, Bâtiniyye, Râfizîyye, Müşebbihe) tenkit etmiştir. Taftazânî, bilginin hakikati konusunda Sofistleri tenkit etmiştir.²⁵

Gazzâlî, Ebü'l-Muîn en-Neseî, Ebû Ömer en-Neseî, Sâbûnî ve Taftazânî ulûhiyyet meselesinde, Allah'ın varlığı, birliği, zâtî, sübûti ve haberî sıfatları, kelâm sıfatı, âlemin hudûsu, varlıkların sınıflandırılması, esmâ-i hüsnâ, Allah'ın mekândan tenzihi, rû'yetullah ve isim - müsemma gibi konuları ele almışlardır. Gazzâlî, Allah'ın varlığını ispat için klasik hudûs deliline yer vermiş, mantikî önermeler kullanmanın yanında, Kur'an metodun istifade edilecek en iyi metot olduğunu belirterek gaye ve nizam delilini de kullanmıştır. Nasslarda Allah'a nispet edilen ve ilk bakışta teşbihi andıran sıfatların uygun anlamlarla te'vil edilmesi gerektiğini vurgulayan Gazzâlî, bu konuda Hanbelî-Selefî ekolüne uzun cevaplar vermiştir.²⁶ Taftazânî, kâinatın ve maddenin mahiyetini, cevher ve araz yoluyla açıklamaya çalışmıştır. O, bu meselede kendinden önceki kelâm âlimlerinin görüşlerine yer vererek yer yer tanım yaparak yer yer de yorum yaparak âlemin hudûs olduğunu vurgulayarak muhdisini ispatlama gayretini göstermiştir.²⁷

²³ en-NESEFÎ, Ebü'l-Muîn, *Matûridi Akaidi (Bahrü'l-Kelâm Tercümesi)*, Çev. Ramazan Biçer, İstanbul, Gelenek Yay., 2010, ss. 17-18.

²⁴ et-TAFTAZÂNÎ, Mes'ûd b. Ömer, Sa'duddîn, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 6. B., 2013, ss. 79-86.

²⁵ GAZZÂLÎ, *İhya'u Ulûm'id-Dîn*, I, ss. 133-136; *İhya'u Ulûm'id-Dîn*, III, ss. 14-15; *el-Munkızu Mine'd Dalâl*, ss. 13-16; en-NESEFÎ, Ömer, *İslâm İnancın Temelleri Akaid*, Çev. Seyit Ahsen, İstanbul, Bayrak Yay., 24. B., 2015, s. 207; es-SÂBÛNÎ, Ebu Muhammed Ahmed b. Muhammed, Nûreddin, *Mâtûridiyye Akaidi (el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn)*, Çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 13. B., 2014, ss. 49-51; et-TAFTAZÂNÎ, *Şerhu'l-Akâid*, ss. 87-103.

²⁶ GAZZÂLÎ, *İhya'u Ulûm'id-Dîn*, I, ss. 137-143, 156-168; en-NESEFÎ, *Matûridi Akaidi*, ss. 29-57, 107-108; en-NESEFÎ, *İslâm İnancın Temelleri Akaid*, s. 208; es-SÂBÛNÎ, *el-Bidâye*, ss. 55-95; et-TAFTAZÂNÎ, *Şerhu'l-Akâid*, ss. 119-158.

²⁷ et-TAFTAZÂNÎ, *Şerhu'l-Akâid*, ss. 104-115.

Yukarıda belirtilen kelâm âlimleri nübüvvet konusunda nübüvvetin hikmeti, nübüvvetin imkânı, nübüvvetin varlığı ve vukuu, mûcize, kerâmet, olağanüstü haller, risâlet ve özellikle Hz. Muhammed'in risâleti ve mi'rac gibi konuları üzerinde durmuşlardır.²⁸ Taftazânî, kerâmetler bahsinde uydurma menkıbelere yer vermiştir.²⁹

Söz konusu kelâm âlimleri sem'iyât meselesinde Münker-Nekir, haşır, sorgu, kıyamet, cennet, cehennem, mizan, hesap, sırat, havz, ebedî azap, azabın ruhun mu beden mi çekeceği ve şefa'at gibi konulara değinerek bunların hak olduğuna işaret etmişler.³⁰

Yukarıda belirttiğimiz kelâmcılar iman meselesinde; iman-İslâm kavramları ve aralarındaki ilişki, ilim-akıl ve iman ilişkisi, iman ve küfürde iradenin etkisi, iman mahalli, imanda artma ve eksilme, imanda istisna, tahkiki ve taklidi iman, kelâm ilmi-iman ilişkisi ve büyük günah gibi konuları ele almışlardır.³¹

Söz konusu kelâm bilginleri Allah'ın fiilleri-kulun fiilleri arasındaki ilişkiyi; kullara ait fillerin yaratılması, tevîd, salah-aslah, hidâyet- dalâlet, istitâat, hüsün-kubuh, teklif-i mâ-lâyutak, rızık gibi meseleleri çerçevesinde ele almışlardır. Gazzâlî, Mu'tezile'nin bu konudaki görüşlerini eleştirmiştir. Sâbûnî, bazı meselelerde Cebriyye ve Mu'tezile'yi aklî ve naklî çıkarsamalara dayanarak tenkit etmiştir. Taftazânî, insanın fiilleri ve irade meselesine ayrılan bölümde Mu'tezile'nin "insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu" yönündeki iddiasını aklî ve naklî delilleri kullanarak eleştirmiştir. Ne kadar Mu'tezile'yi tenkit etmişse de onları müşrik olarak lanse etmenin de yanlış olduğunu hatta Maverâünnehir'deki kelâm âlimlerinin ef'âlu'l- ibâd meselesinde Mu'tezile'nin görüşünün sapık olduğunu iddia etmede fazla ileri gittiklerini de belirtmiştir.³²

Müteahhîrûn kelâm âlimleri hilâfet meselesinde; halifenin nasıl tayin edildiği, halifede bulunması gereken şartlar, tafdîl ve sahabenin değeri gibi meseleleri işlemiştir. Ebû'l-Muîn en-Nesefî bu konulara ek olarak nesih ve beda'

²⁸ GAZZÂLÎ, *İhya'u Ulûm'id-Dîn*, I, ss. 176-179; *el-Munkızu Mine'd Dalâl*, ss. 63-70; en-NESEFÎ, *Bahrü'l-Kelâm*, ss. 89-90, 93-100; en-NESEFÎ, *İslâm İnancın Temelleri Akaid*, s. 210; es-SÂBÛNÎ, *el-Bidâye.*, ss. 99-113; et-TAFTAZÂNÎ, *Şerhu'l-Akaid*, ss. 235-249.

²⁹ et-TAFTAZÂNÎ, *Şerhu'l-Akaid*, ss. 250-252.

³⁰ GAZZÂLÎ, *İhya'u Ulûm'id-Dîn*, I, ss. 144-146, 179-182; *İhya'u Ulûm'id-Dîn*, IV, ss. 568-632; en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, ss. 76, 86, 103, 105-106, 109, 113-123; en-NESEFÎ, *İslâm İnancın Temelleri Akaid*, ss. 210-211; es-SÂBÛNÎ, *el-Bidâye.*, ss. 163-165, 177-179; et-TAFTAZÂNÎ, *Şerhu'l-Akaid*, ss. 203-210, 218-221.

³¹ GAZZÂLÎ, *İhya'u Ulûm'id-Dîn*, I, ss. 146-149, 155-156, 189-208; en-NESEFÎ, *Bahrü'l-Kelâm*, ss. 21-25, 64-73, 113-115, 126-127; en-NESEFÎ, *İslâm İnancın Temelleri Akaid*, s. 208; es-SÂBÛNÎ, *el-Bidâye.*, ss. 167-176; et-TAFTAZÂNÎ, *Şerhu'l-Akaid*, ss. 222-232.

³² GAZZÂLÎ, *İhya'u Ulûm'id-Dîn*, I, ss. 151, 168-177; en-NESEFÎ, *Bahrü'l-Kelâm*, ss. 26-28, 58-63, 77-78; en-NESEFÎ, *İslâm İnancın Temelleri Akaid*, s. 209; es-SÂBÛNÎ, *el-Bidâye.*, ss. 123-155; et-TAFTAZÂNÎ, *Şerhu'l-Akaid*, ss. 159-200.

konusunda Yahudi ve Şîa'nın görüşlerinin tenkidine, bazı Şîî iddialarının reddine de değinmiştir.³³

Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye geldiğimizde onun temel kelâmî konuların yanı sıra, şeytan, melek ve ruh gibi konuları da ele aldığını görmekteyiz. Bu bağlamda o, şeytanların neslinin nasıl devam ettiği, şeytan ve neslinin insan fiilleri üzerindeki tesirleri, melek ve cinlerin dini yükümlülükleri, hafaza melekleri, ruhların türleri gibi muhtelif konuları işlemiş, aklî ve naklî deliller çerçevesinde Şîa ve Mu'tezile'nin görüşlerini tenkit etmiştir. Ayrıca Neseî, astroloji ilmiyle ilgilenmenin dinî hükmü gibi dikkat çekici bir konuyla da ilgilenmiştir.³⁴

Netice olarak müteahhîrûn dönemi kelâm meselelerinin tümü "malum" kavramı çerçevesinde oluşmuş olup bunların bir kısmı birer akide-i dîniye, bir kısmı ise bu dinî akidelere kaynak teşkil eden şeyler türündendir. Felsefeye bağımlı olmamak için bu dönemde kelâm ilminin tartıştığı meselelerin büyük çoğunluğu felsefeden alınmış konulardan oluşmaktadır. Bunların bir kısmı vesâil kabilinden addedilse de bir kısmı mesâil içinde yer almıştır.³⁵

IV. ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE KELÂM İLMİ

"Çağ" kelimesi zaman kavramı ile ilgili bir kelimedir. Fakat zamanı ve zamanın bölümlerini hangi konularda, hangi kıstaslar açısından ele alırsak, çağ da ona göre adlandırılır. Çünkü aynı çağda yaşayan insanların, aynı çağın genel özelliklerine uyum sağladığı kabul edilir.³⁶

Çağdaş, sadece "aynı çağda" yaşayan demek değildir. "Çağdaş"; "modern" anlamını ihtiva etmekle birlikte aynı çağda yaşayan, çağı yakalayan, çağa ayak uyduran, çağın gereklerini yerine getiren, muâsir medeniyet seviyesine ulaşan gibi anlamları barındırmaktadır. Geleneksel ve dogma olanın karşıtı olarak tanımlanabilen "çağdaş" kavramı, aydınlanma geleneğini, aklın ürünü olan rasyonel bilim anlayışı ve yönteminin her alana uygulanması tavrını, uzmanlaşmış kültürün bilim yoluyla kazandığı birikimin günlük yaşayışın zenginleştirilmesi ve rasyonel örgütlenişi için de kullanılmıştır. "Çağdaşlaşma" ise, fert ve toplumun, içinde bulunduğu ve yaşadığı çağın gereklerine açık olması, dünya toplumları arasında

³³ GAZZÂLÎ, *İhya'u Ulûm'id-Dîn*, I, ss. 146, 182-187; en-NESEFÎ, *Bahrü'l-Kelâm*, ss. 128-135; en-NESEFÎ, *İslâm İncanın Temelleri Akaid*, ss. 210-211; es-SÂBÜNÎ, *el-Bidâye.*, ss. 114-119; et-TAFTAZÂNÎ, *Şerhu'l-Akâid*, ss. 257-274.

³⁴ en-NESEFÎ, *Bahrü'l-Kelâm*, ss. 79-81, 91-92, 101-102, 124-125, 143, 149-150.

³⁵ Geniş bilgi için bkz. ÇELEBÎ, "Ortaya Çıkışında Günümüze Kelâm İlminde "Konu" Problemi", ss. 19-28.

³⁶ AYDIN, İbrahim Hakkı "Dogmatizm ve Çağdaşlık Bağlamında İslâm", *Ekev Akademi Dergisi*, C. 10, S. 27, ss. 169-182, 2006, s. 171.

yerini alması, ülkesinin ilerleme ve yükselmesinde –inanç, adet ve geleneklerine ters düşmeden- çağı yakalamak için çaba sarf etmesi manalarını taşımaktadır.³⁷

Çağdaş, çağlar boyu insanlığın yararına elde edilen olgularla ileri toplumlar haline gelip, bilim kültür bakımından en yüksek düzeydekilerin ölçüsünde yaşam anlayışlarını belirleyip, bu düşüncüyü benimseyendir. Çağdaşlığın temelinde, bilim ve kültürün gerekleri doğrultusunda büyük çoğunluğun yararına hizmet etmek anlayışı vardır. Dolayısıyla çağdaş kavramı, uygarlık aşamasının en yüksek düzeyinde hayatını düzenleyen ya da düzenlemek isteyenler anlaşılmalıdır.³⁸

Çağdaş ve geleneksel olan arasındaki farkı zaman tayin eder. Buna göre yakın geçmişe ve bugüne ait her düşünce çağdaştır, zamanın geçmesiyle geleneksel hale gelir. Haddi zatında bugün geleneksel diye nitelenen düşünceler de ortaya çıktıkları dönemlerde çağdaş olarak kabul edilip zamanın geçmesiyle gelenekselleşmiştir. Aynı şekilde de bugün çağdaş denilen düşüncelere de zamanın geçmesiyle geleneksel hüviyete bürünecek ve böylece geleneğin bir parçası haline gelecektir. Çağdaş olan şey ise bu birikimin şimdilik son cüz'ünden ibarettir ve bu manada çağdaş kavramı değer yüklü değildir.³⁹

Çağdaşlığın ölçüsünün olup olmadığını ve çağdaşlığın nasıl anlaşılması gerektiğini tartışmak gerekmektedir. Aslında çağdaşlığın ölçülerini her dönem insanlığın yaşamından çıkarmak gerekir. Bunun için dünya ülkelerinin hepsinde mevcut olan, en geniş kapsamlı ve büyük çoğunluğa faydalı olan ölçülerde aramak gerekir. Çünkü çağdaşlığı karakterize eden *öncelikli* özellik, onu yaşanan zaman içinde insanlık için ortaya çıkan kimi temel durum ve oluşumlardır. Çağdaşlığı belirleyen öğelerden bir *diğeri* de, ölçütler arasında; bilime, ateizme, kapitalizme, bürokratik rasyonaliteye, hepsinin ötesinde, tüm yabancı yaklaşımlara yer verebilmektir. Çağdaşlaşmak eskiye tamamen sırt dönmek, kötü kabul etmek anlamına gelmez. Çağdaşlığı, basit bir ideolojik kavram olarak görmeyip, geleneğe bağlı, fakat gelenekçi olmayan, rasyonel bir anlayış olarak değerlendirmek gerekir.⁴⁰

“Çağdaş İslâm düşüncesi”nden kasıt; 19. ve 20. yüzyılda ortaya çıkan ve büyük ölçüde yeni bir İslâm yorumuyla sonuçlanan harekete verilen genel bir isim olmasıdır. Bu düşünce hareketi, bir yandan İslâm coğrafyasının karşı karşıya kaldığı gerilemenin durumunu tespit ve sebeplerini araştırırken, öte yandan da İslâm

³⁷ ŞENER, İbrahim, “Abdül-Hak Hâmit ve M. Âkif’e Göre Çağdaşlaşma ve İslâm”, *Türkiye’nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslâm*, İzmir, 2000, ss. 107-120, s. 107; SÖNMEZ, “İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi”, s. 149; AYDIN, “Dogmatizm ve Çağdaşlık Bağlamında İslâm”, ss. 171-172.

³⁸ AYDIN, “Dogmatizm ve Çağdaşlık Bağlamında İslâm”, s. 172.

³⁹ ÖZTÜRK, Mustafa, “Çağdaş İslâm Düşüncesinin Serencamı”, *TYB Akademi: Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Ankara 2012, S: 4, ss. 11-53, s. 11.

⁴⁰ AYDIN, “Dogmatizm ve Çağdaşlık Bağlamında İslâm”, s. 173.

düşüncesinin Avrupa'nın genel temayüllerine göre anlaşılmasını gerçekleştirmeye çalışmıştır.⁴¹

“Çağdaş İslâm düşüncesi” hangi Müslüman coğrafyada olursa olsun bütün Müslümanların mevcut ihtiyaçlarını karşılayacak ve problemlerini çözüme kavuşturacak şekilde temel kaynaklardan ve bunlardan meydana gelen gelenekten hareketle çözümler üretme ve vahyi mesajları tekrar işlevsel hale getirme gayretlerinin genel ifadesidir. Bu düşünce, fiilî sömürgeci kurtulma çabalarının yanı sıra, Batı dışı toplumların “geleneksel”, Batı toplumların ise “modern” şeklinde sınıflandırmanın geçersizliğini fıkri düzeyde gösterme çabalarını temsil eder. Ayrıca çağdaş İslâm düşüncesi İslâmiyet'in modern dünyanın her alanında kendisine yönelik meydan okumalarına karşılık verip veremeyeceği sorusuna verilen cevaplarla ilgilenir. Başka bir ifadeyle, Grek-Roma medeniyeti üzerine kurulu Batı düşüncesinin egemen olduğu günümüz dünyasında İslâmiyet'in uygulanabilirliğinin olup olmadığıdır.⁴²

Çağdaş İslâm düşüncesi, “klasik ve çağdaş İslâm modernizmi” şeklinde iki tasnife tabi tutulmuştur. Bu hareket henüz oluşum sürecinde olduğu için “klasik” ve “çağdaş” olanını kesin çizgilerle birbirinden ayırmak oldukça zordur. Fakat genel kabule göre Efgânî, Abduh, Ahmed Han ve İkbâl gibi şahsiyetler “klasik İslâm modernizmi”ni, Fazlurrahman ve takipçilerinin de “çağdaş İslâm modernizmi”ni temsil ettiklerini ifade etmek doğruya yakın bir tasnif olarak kabul edilebilir.⁴³

A. Yeni İlm-i Kelâm Döneminin Oluşumu

Müslümanların dini, kültürel, içtimai, ekonomik, eğitim ve siyasi vb. alanlarda içinde bulunduğu durgun durumdan büyük rahatsızlıklar duyan son dönem çağdaş İslâm âlimleri, Müslümanların içine düştüğü bu geri kalmışlık halinden kurtulabilmeleri için çareler ararken, öncelikle neden bu hale gelindiğinin sebeplerini araştırmaya yönelmişlerdir.

Söz konusu düşünürlerimiz, Batı'nın ilerlemesini ve Doğu'nun gerilemesini iklim ve coğrafi şartlarda arayanların yahut ırk ve cinsin tesirine hamledenlerin iddialarını reddetmiştir. Onlara göre, siyasi hayatta Doğulu ve Batılı olmanın, beyaz veya siyah ırktan olmanın hiçbir ayrıcalığı yoktur. Daha önce Batılı olan İngiliz terakki ettiyse, bugün Doğulu olan Japonya ilerleyebilmiştir. Çağdaş İslâm âlimleri ilerleme ve gerilemeyi maddi ve hayati sebeplerde arayan nazariyeleri reddettikten

⁴¹ TAŞPINAR, Halil, “Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 2003, C. 7, S. 2, ss. 261-289, s. 263.

⁴² UYANIK, Mevlüt, *Bilginin İslâmileştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 4. Baskı, 2016, s. 9, 19, 58.

⁴³ SÖNMEZ, “İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi”, s. 151-152.

sonra hakiki sebebi, içtimai amillerde ve iradi işlerde aramaya çalışmışlardır. Bunları kısaca şöyle özetleyebiliriz:

1. Müslümanların Kur'an'a bütüncül yaklaşımları gereken yerde parça parça ve gelişigüzel yaklaşımları. Metafizik konuların özellikle tasavvufçular, Bâtıniler, felsefeciler ve bazı kelâmcılar gibi akla sığmayacak şekildeki yorumları sonucu Kur'an'ın inceliklerinin gerçek bir kavrayıştan son derece uzak, kupkuru lafızlar haline gelmesi.⁴⁴

2. Fazlurrahman'a göre fıkıh âlimleri İslâm hukuk sistemini düzensizce Kur'an ve Sünnet'e dayandırdıkları için bu durum Kur'an'ın içtimai-ahlâkî değerlerinin göz ardı edilmesine sebep olmuştur. Bundan dolayı İslâm hukuku teorikte kalıp Müslümanların günlük hayatlarından kopuk bir hüviyete bürünmüştür. İslâm hukukunun yeni durumlar karşısında tekrar gözden geçirilmemesi ve yeniden formüle edilmemesi karşısında Müslüman idarecilerin kendi kanunlarını yapma faaliyetleri İslâm toplumunun çözülmesine sebep olmuştur. İslâm düşüncesinde görülen durgunluğun ve çağdaş problemlere cevap verecek İslâmi hukuk ve kurumlarında yaşanan gerilemenin sebepleri Fazlurrahman'a göre şunlardır: *Birincisi*; Avrupa devletlerinin yayılma siyaseti karşısında Müslüman coğrafyanın kültürünü ve bağımsızlığını koruyamayıp, Müslüman bölgelerin hukuki ve fiili olarak Avrupalı sömürgeci güçler tarafından idare edilmesi. *İkincisi*; ulemanın (dinî liderliğin teşekkül şeklinin) sömürgeciliğin istilasını önleyecek ve idari kurumlarla mücadele edecek bir politikalarının olmaması. Ulemanın dağınık (başına buyruk) hareket etmesi ve bazı Müslüman coğrafyalarda ise ulemanın ve dini liderlerin hiçbir resmi gücünün yani yetkisinin olmaması. *Üçüncüsü*; İslâmi eğitimin gösterdiği gelişme ve buna bağlı olarak sömürgeci istiladan önce teşekkül eden kültür. *Dördüncüsü*; sömürgeci devletlerin takip ettiği sömürü politikaları.⁴⁵

3. Müslümanların sığ taklit bataklığına saplanarak sathi bilgilerle yetinilmesi. İlmî nakiller kısmının akla tercih edilmesi, bunun sonucu olarak da ilmin yalnızca ibadet ve hukuk kaidelerine, tefsir ve hadislere dair bilgilere hasredilmek istenilerek aklî ve kevnî ilimlerin kıymetsiz ve lüzumsuz telakki edilmesi. Müslümanların İslâm'ın özünden uzaklaşarak gelenek ve bid'atlere sarılmaları ve nassları kendi çıkarlarına göre te'vil etmeleri. İkbal bu durumu: "Ümmet din ile vardır, din yoksa yoksunuz siz de. Kütle çekimi olmayınca, yıldızlar küme yapmaz

⁴⁴ FAZLUR RAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, Çev. Alparslan Açıkgöç, M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 7. B., 2014, ss. 57-70, 224; *İslâmî Yenilenme Makaleleri I*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara, Ankara Okulu Yay., 4. B., 2015, ss. 70-74.

⁴⁵ FAZLUR RAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık*, ss. 87, 90-91, 107-110; *İslâm*, Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara, Ankara Okulu Yay., 10. B., 2012, s. 347.

elbette.”⁴⁶ dizeleriyle vurgulamıştır. Efgânî'nin bazı Hıristiyan yenilikçilere: “Sizler Ahd-i Kadim'in yamalarından bir gömlek yaparak onu Mesih (a.s)'e giydirdiniz.” demesi gibi Reşîd Rızâ (ö. 1935) da: “Sizler, İslâm'ın nasslarından değil de, İslâm tarihinden çıkardığınız şeylerle bir gömlek yapıp onu Hz. Peygamber'e giydirmeyi denediniz” demiştir. İslâm'ın özü yerine İslâmî geleneğin ön plana çıkması.⁴⁷ İkbâl bu durumu şu şekilde tahlil etmiştir:

“Millet düzenini kaybetti fert uyumsuzlaştı.

Sineler Kur'an'ın sıcaklığını kaybetti.

Böylelerinden iyilik hiç ümidedilir mi?

Müslüman kendi benliğini yitirdi.

Ey Hızır! Boğuluyoruz, uzat elini”⁴⁸

“Kıyametler kopuyor, Müslüman dünyada kalmadı diye.

“Var mıydı ki kalmasın?” diye soruyoruz size biz de.

Görünüşünle Hıristiyanı, kültürün ait Hindu dinine. Bunlar mı Müslüman?

Onları görünce utaniyor Yahudiler bile!”⁴⁹

4. Aşırı taassup. Yeni ırkçılık, mezhepçilik ve şahsi menfaatler yüzünden İslâm'ın kapsayıcılığının önünün kesilmesi. Mezheplerin her bir görüşüne şeriat gibi itibar gösterilmesi ve içtihat kapısının kapatılması sonucu Müslümanlar pasif kalmışlardır. Söz konusu düşünürler bunun sorumluluğunu mezheplere değil, kayıtsız şartsız mensuplarına bağlamıştır. Mezhep ihtilaflarında yaşanan aşırı uç noktaların Müslümanların birbirlerini tekfir, tel'in etmeye yönlendirdiği gibi iç çatışmanın ve taklit hastalığının zuhur etmesine neden olmuştur. Bunun sonucu olarak mezheplerin Müslümanları kendi fikir ve mezhep birliğine zorla davet etme,

⁴⁶ İKBAL, *Şikâyet ve Cevabı*, Çev. Halil Toker, İstanbul, Demavend Yay., 2015, s. 81.

⁴⁷ AFGANİ, Cemaleddin, ABDUH, Muhammed, *Urvetü'l-Vuska*, Çev. İbrahim Aydın, İstanbul, Bir Yay., 1987, ss. 98, 234; AFGANİ, Cemaleddin, *Dehriyyun'a Reddiye (Natürallizm Eleştirisi)*, Çev. Vahdettin İnce, İstanbul, Ekin Yay., 1997, s. 58; MAHZUMİ PAŞA, Muhammed, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, Çev. Adem Yerinde, İstanbul, Klasik Yay., 2006, s. 274; ABDUH, Muhammed, *Tevhid Risâlesi*, Çev. Sabri Hizmetli, Ankara, Fecr Yay., 1986, ss. 222-227; “İslâm'ın Müsâmâhasına Dönüş”, Çev. Osman Keskiöğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1971, C. 19, S. 1, ss. 151-154, ss. 152-154; REŞİD RIZÂ, Muhammed, *Muhammedî Vahiy*, Çev. Salih Özer, Ankara, Fecr Yay., 1991, s. 77; DÜZGÜN, Şaban Ali, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara, Akçağ Yay., 1997, s. 84; AHMED HİLMİ, Şehbenderzâde, *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*, Sad. A. Bülent Baloğlu, Halife Keskin, TDV Yay., 1996, s. 71; *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, Sad. Necip Taylan, Eyüp Onart, İstanbul, Çağrı Yay., 2. B., 1979, ss. 14, 18-20; *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz? Dârü'l-Fünûn Efendilerine Tahrîrî Konferans*, Sad. Kemal Kahramanoğlu, Ali Utku, Konya, Çizgi Yay., 2016, s. 151-152; *İslâm Tarihi*, Sad. Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul, Huzur Yay., 2011, s. 479; MÜSÂ CÂRULLAH, Bigiyef, “Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif”, Çev. Fethi Ahmet Polat, *Kazanlı Yenilikçi Âlimler Cilt 3 Musa Cârullah*, İstanbul, Türk Dünyası Kültür Başkenti Eskişehir 2013 Ajansı, 2014, ss. 71-113, ss. 71, 79; İKBAL, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, Çev. Rahmi Acar, İstanbul, Timaş Yay., 5. B., 2016, s. 186; *Müslüman Gençlik*, Çev. Osman Koca, İstanbul, Beyan Yay., 2016, ss. 37-39; *Müşâ Vuruşu & Hicaz Armağanı*, Çev. Celal Soydan, Ankara, Hece Yay., 2013, ss. 75, 81-82, 108, 117, 189, 199, 252-253, 267; *Cebrail Kanadı*, Çev. Celal Soydan, Ankara, Hece Yay., 2. B., 2015, ss. 28, 58, 66, 106. *İslâm Toplumunun Yapısı*, Çev. Ali Yüksel, İstanbul, Beka Yay., 2011, ss. 107-108; KAVAK, Özgür, “Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi”, *DİVÂN İmî Araştırmalar Dergisi*, 2003, S. 14, ss. 137-164, s. 142.

⁴⁸ İKBAL, *Cavidname*, Çev. Halil Toker, İstanbul, Kaknüs Yay., 3. B., 2014, s. 266.

⁴⁹ İKBAL, *Şikâyet ve Cevabı*, s. 89.

kendileri gibi düşünmeyen ve hareket etmeyenleri dışlama çabaları İslâm ülkelerinde düşünce zenginliğinin durağanlaşmasına sebep olmuştur.⁵⁰

5. Kadercilik ve teslimiyetçilik düşüncesinin revaç bulması sonucu Müslümanların gayret ve heyecanlarını yitirmeleri.⁵¹

6. İslâm coğrafyasının manevi ahlâkî düşüşten kurtulmak için azim ve gayret gösterecek yerde, mehdî fikrinin manevi alandan sosyal alana da taşıyarak bir “içtimai mehdî” bir “siyasi mehdî” ve bir “iktisâdi mehdî” anlayışının ortaya çıkması. Buna bağlı olarak Müslümanların miskinler gibi boynunu bükerek işi mehdînin gelmesine ve onun çabalarına bırakmaları.⁵²

⁵⁰ AFGÂNÎ, ABDUH, *Urvetu'l-Vuska*, ss. 123-129; MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, ss. 317-318; REŞİD RIZÂ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, Çev. KARAMAN, Hayreddin, , İstanbul, İz Yay., 4. B., 2015, ss. 219-222, 282, 294, 333-334; MÜSÂ CÂRULLAH Bigiyev, *Halk Nazarında Bir Niçe Mesele*, Kazan, 1912, ss. 34-39; *Evensel Kurtuluş*, Sad. Hikmet Akpur, İstanbul, Önsöz Yay., 1991, s. 26; *Uzun Günlerde Oruç*, Sad. Abdullah Kahraman, İstanbul, İz Yay., 2009, ss. 26-38; *İslâm Şeriatının Esasları Sabiteler ve Değişkenler*, Haz. Hatice Kübra Görmez, Ankara, Otto Yay., 2. B., 2013, ss. 20, 121-123; *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, Haz. Musa Bilgiz, Ankara, Kitâbiyât Yay., 2001, ss. 24, 26, 37; *İslâm'ın Elifbâ'sı*, Haz. İbrahim Maraş, Seyfettin Erşahin, Seba Yay., 1997, s. 43; *Kur'an-Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım Kitâbu's-Sünne*, Çev. Mehmet Görmez, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 4. B., 2014, s. 2; “İnsanların Akîde-i İlahiyyelerine Bir Nazar”, Sad. A. Bülent Baloğlu, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1995, C. 8, S. 2, ss. 122-132, ss. 131-132; İKBAL, *Hareket Zili*, Çev. Celal Soydan, Ankara, Hece Yay., 2013, ss. 80, 82, 193, 237, 313; İKBAL, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 183-217; *İslâm Toplumunun Yapısı*, ss. 15-17, 65-67, 104; *Cavidname*, ss. 81, 106, 278; İkbâl'in milliyetçilik ve vatan ayrımı görüşlerini ele alırken, günümüzdeki milliyetçilik akımlarına göre değerlendirmede bulunmamak gerekir. Çünkü İkbâl'in karşılaştığı ve eleştirdiği milliyetçilik Nazi Almanyası ile Mussolini İtalyası'ndaki “Nasyonal Sosyalizm” akımıdır. İkbâl'in milliyetçilik düşüncesini “Eğer milliyetçiliğin anlamı vatani sevmek ve vatanın namusu için canını bile feda etmekse, böyle milliyetçilik Müslüman için imanın bir parçasıdır” sözlerinden hangi milliyetçiliği benimsediği ve benimsemediği anlaşılabacaktır. Onun milliyet anlayışı ne dil birliğine ne vatan birliğine ne de ortak ekonomik çıkarlara dayanır. Hz. Peygamber'in kurmuş olduğu, aynı tarihi gelenekleri ve inançları paylaşmaya dayanır. Bkz. İKBAL, *Makaleler*, Çev. Celal Soydan, Ankara, Hacı Yay. 2015, ss. 78-79, 162-163, 168-170; “Kabul, siz Arapsınız, Türksünüz ve Afgansınız. Ama söyleyin bir de, acaba Müslüman mısınız?” “Bir milletten, yüz millet çıkardın. Böylece kendi kalene, kendin gece baskını yaptın.” İKBAL, *Şikâyet ve Cevabı*, ss. 85, 89; Cârullah'a göre içtihat, naslardan hüküm çıkartmak, yani istinbat değil, İslâm'ın, her asırda hayat ile olan irtibatını kurmaktır. GÖRMEZ, Mehmet, “İslâm Tecdid Geleneği ve Mûsâ Cârullah Bigiyev”, *Ölümünün 50. Yıldönümünde Mûsâ Cârullah Bigiyev (1875-1949)*, Ankara, 2002, s. 123-128, s. 123; FAZLUR RAHMAN, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, Çev. Salih Akdemir, Ankara, Ankara Okulu Yay., 5. B., 2013, ss. 135-154; Bkz. BALABAN, Mustafa Rahmi, “Mûsâ Cârullah, 1875-1949; Hayatı, Felsefesinden Birkaç Çizgi, Eserleri”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, C. 1, S. 1-4, 1953, ss. 173-178, s. 175.

⁵¹ AFGÂNÎ, ABDUH, *Urvetu'l-Vuska*, ss. 108-109, 175, 180-181, 274; MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, ss. 253-257, 306-307; AHMED HİLMÎ, *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*, ss. 52-53, 60-63, 67-68; *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, ss. 89-90; *İslâm Tarihi*, ss. 480-481; MÜSÂ CÂRULLAH, *Uzun Günlerde Oruç*, ss. 257-258; “İnsanların Akîde-i İlahiyyelerine Bir Nazar”, ss. 123-124; İKBAL, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 38; *Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*, Çev. Ali Nihat Tarlan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1971, ss. 25-26, 32; *Benliğin Sırları*, Çev. Beste Yılmazoğlu, İstanbul, Mütene Yay., 2014, ss. 47-52, 113; *Mûsâ Vuruşu & Hicaz Armağanı*, ss. 17, 28, 193, 267, 272, 282; “Zira Doğu ulusların ruhları afyon almış gibidir.”; İKBAL, Muhammed, *Esrar ve Rumuz (Esrar-ı Hodi – Rumuz-ı Bihodi)*, Çev. Ali Nihat Tarlan, İstanbul, Timaş Yay., 4. B., 2017, ss. 118-120, 145, 151; *Cavidname*, ss. 97-98; “Hiç sanatı olmayan birileri varsa, sizsiniz. Yuvasını umursamayan bir millet varsa, o da sizsiniz. Yıldırımların bile dinginleştiği harman sizsiniz. Ecdatlarının kabirlerini satarak geçinen, sizsiniz.” İKBAL, *Şikâyet ve Cevabı*, ss. 81, 85, 87, 89, 91, 93; *Hareket Zili*, ss. 80, 201, 235-237, 285, 289; *Makaleler*, ss. 29, 33, 88.

⁵² AHMED HİLMÎ, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, ss. 14-15; REŞİD RIZÂ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, ss. 233, 402-403; *Hilâfet En Büyük Önderlik*, Çev. Mehmet Çelen, İstanbul, Mana Yay., 2010, s. 265; FAZLUR RAHMAN, *İslâm*, s. 333

7. Hilâfetin saltanata dönüşmesi. Siyasetin güçlendirilmesi adına nassların bu alan için tevil edilmesi. Hilâfet ve hükümet şekli konusunda siyasi bir nizamın ortaya konulamaması.⁵³

8. Zamanla sûfliğin ilâhi olanla irtibat kurma gayesini gütmesi.⁵⁴ Tasavvufun maddi âlemle ruhani âlem arasında var olduğuna inanılan ve bu yüzden geliştirilen alemu'l-misâl (semboller ve şekiller dünyası) nazariyesi, keramet tellallığının arenası haline gelmiştir. Bu nazariyenin her türlü sapıklığa yol açması, başkalarının sırtından geçinen dilencilerin ve halkı sömüren dervişlerin zuhur etmesine sebep olmuştur. Sûfliğin, yeni ihtida etmişlerin eski dinlerinden getirdikleri sapık dini tutum ve davranışların yerleşmesine ses çıkarmaması İslâm'ı çeşitli dini ve içtimai kültürlere bölmesine ve birlik ruhunun zayıflamasına sebep olmuştur. Fazlurrahman'a göre, Gazzâlî gibi bazı şahsiyetlerin felsefeye karşı olumsuz tutumları sonucunda en üretken kafalar sufi çevrelere kaymış, manevi inkişafı sağlamak gayesiyle ortaya çıkan ve güç kazanan tasavvufun, sadece akli ilimlere değil her türlü fikri çabaya karşı olmaları İslâm dünyasında ilim ve felsefenin gerilemesine sebep olmuştur. Sûfliğin kendisini sadece "din içinde din" olarak değil, "dinin üstünde din" olarak lanse etmesi.⁵⁵

9. Züht ve ruhbanlığın artması.⁵⁶

10. Müslümanların sadece "ekonomik-maddi" gelişmelere odaklanarak "eğitim ve kurumlarını" göz ardı etmeleri. Öğretme metotlarının eğitimde gerekli başarının gerisinde kalmasını İkbâl: "Elektrik ampulü kibritle hiç yakılabilir mi?"⁵⁷ sözüyle vurgulamıştır. Toplumsal ıslahatları gerçekleştirecek aksiyoner liderlerin, nicelik ve nitelik olarak az olması.⁵⁸ Fazlurrahman, İslâm ülkelerinde özgün ve

⁵³ REŞİD RIZÂ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 220; *Hilâfet En Büyük Önderlik*, s. 267; MERTOĞLU, Suat, "Reşid Rıza'da Hilâfet Düşüncesi Bir Kronoloji ve Tahlil Denemesi", *İslâm Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik Hilâfet Risâleleri*, Klasik Yay., İstanbul, 2005, C. 5, ss. 45-93, s. 72.

⁵⁴ FAZLUR RAHMAN, *İslâm*, ss. 48, 222. Bir "vecd" metodu olarak başlayan sufilüğün, ya da İslâm Mistizmi'nin ortaya çıkışı olan bu anlayış, başlangıçta tamamen ahlâkî arınmayla ilgili vecd idealini münhasır olan ve kendisini hukuki gelişmelere ve siyasi kuvvetlerin dünyeviliğine bir iç tepki olarak kendini göstermiştir. FAZLUR RAHMAN, *İslâm*, s. 48.

⁵⁵ İKBAL, *Makaleler*, ss. 191-194; *Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*, s. 237; İkbâl, tekkelere çekilmiş, ruhbanlığı ölçü kabul edilmiş, yanlış yönlendirmeleriyle toplumda pasifliği ve ümitsizliği yayarak onun çözülüp çöküşüne sebep olan sofi anlayışı kabul etmez. İKBAL, *Cebrail Kanadı*, s. 34; FAZLUR RAHMAN, *İslâm*, ss. 222-225, 332; *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, ss. 153, 157; ALTAYTAŞ, Muhammet, "İslâm ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2002, S. 8, ss. 132-138, ss. 134-135.

⁵⁶ AHMED HİLMİ, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, s. 14; *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, Sad. Erdoğan Erbay, Ali Utku, Konya, Çizgi Yay., 2012, s. 187; Bkz. AYDIN, Ömer, "Ahmed Hilmi'nin Din Anlayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2001, S. 4, , ss. 69-85, s. 84.

⁵⁷ İKBAL, *Mûsâ Vuruşu & Hicaz Armağanı*, ss. 106, 115.

⁵⁸ MÜSÂ CÂRULLAH, *Halk Nazarında Bir Niçe Mesele*, s. 37; *Hatun*, Haz. Mehmet GÖRMEZ, Ankara, Otto Yay., 6. Baskı, 2014, ss. 21-22; *İslâm'ın Elifbâ'sı*, s. 19, 36-37; *Uzun Günlerde Oruç*, s. 258; "Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif", ss. 71-72, 77-79; İKBAL, *Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*, s. 237; *Makaleler*, ss. 11; *Cebrail Kanadı*, s. 43; GÖRMEZ, Mehmet, *Mûsâ Cârullah Bigiyef*, Ankara, TDV Yay., 1994, ss. 122-129; DÜZGÜN, Seyyid Ahmed Han ve *Entelektüel Modernizmi*, s. 125; FAZLUR RAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık*, ss. 60, 99, 109, 110-153, 161, 197, 216-217, 222, 233-234; *İslâm*, ss.

yaratıcı bir eğitimin geliştirilememesini üç sebebe bağlamıştır: *Birincisi*; sömürge dönemine ait eğitim sistemlerinin pasif ve gayesiz bir şekilde sürdürülmesi ve Batı modeli sistemlerin körü körüne taklit edilmesi. *İkincisi*; İslâm coğrafyasında maddi kalkınma fikirlerinin, planlayıcılar üzerinde bıraktığı çekicilik ve hayranlık. Teknolojinin Müslüman topraklarda üretilmesi, bilinçlendirilmesi ve motive edilmesi yerine ithal edilmesi, bağımlı hale getirilmesi ve bunun sonucu olarak gelişmekte olan Müslüman toplumların geleneksel kültürleriyle organik uyum sağlayamamaları. *Üçüncüsü*; Müslüman ülkelerde çağdaş eğitim almış elit tabaka ve idarecilerin, mevcut durumu üstlenecek ve problemlere çözüm bulacak cesareti gösterememeleri.⁵⁹

Fazlurrahman, Müslümanların yaptıkları ıslahatların başarısızlıkla sonuçlanmasını iki sebebe bağlamıştır: *Birincisi*; üniversite eğitiminde ve çalışmalarında İslâmî eğitim öğretime pek yer verilmemesi. *İkincisi*; yeni sistemi benimsemiş olanların çoğunlukla Batılı müsteşriklerin öğrencileri olmaları. Bu zihniyette olan şarkiyatçıların İslâm'ı sadece "tahlil edilmesi gereken ölü bir bünye" olarak incelemeye tabi tutmalarıdır. Batılı güçlerin Müslüman topraklardaki "danışmanları" (boş vaatlerine kananlar) seküler eğitim merkezlerini kurmalarıdır. Bu kurumların Müslümanların ortaçağda kalan miraslarına çağdaş bir özellik kazandırılmaması (alternatif sunamaması)dır.⁶⁰

11. İslâm dünyasında bilim ve medeni hayatın gereği olan "fikir ve eylem"de takip edilen sağlam bir "metodun" olmaması. İslâm'ın dini kaidelerinin bir kısmının mezheplerin ihtiyaçları sebebiyle bir kısmının ise âlimlerin metotları yüzünden zedelenmesi.⁶¹

12. Müslüman toplumların din ve sanatı cem edememeleri; birini diğerinden mahrum bırakması.⁶²

13. Müslüman kadının toplumsal haklardan ve eğitimden mahrum bırakılması.⁶³

260, 262, 264-267; *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 119; Fazlurrahman bu konuda eleştirme mahiyetinde, Ezher Üniversitesi, hareket ettikçe etraftan taş, toprak ve döküntü toplayarak büyüyen, fakat gittikçe eriyen ve arkasında sadece bir enkaz yığını bırakan dev bir buzula benzetmiştir. FAZLUR RAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 173. Bkz. DOĞAN, Recai, "Mûsâ Cârullah'ın Maarif ve Usûl-i Cedîd Hakkındaki Görüşü", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Mûsâ Cârullah Bigiyef (1875-1949)*, Ankara, 2002, ss. 129-144, ss. 134-135, 137-138; ER, Hamit, "Musa Cârullah'ın Yenilikçilik Hareketi ve Din Eğitimi Anlayışı", *Kazanlı Yenilikçi Âlimler Cilt 3 Musa Cârullah, Türk Dünyası Kültür Başkenti Eskişehir 2013 Ajansı*, İstanbul, 2014, ss. 12-20, ss. 17-18. MERT, Hamdi, "Mûsâ Cârullah Bigiyef-Hayatı, Mücadelesi-, Fikirleri", *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 1999, S. 8, ss. 125-138, s. 133.

⁵⁹ FAZLUR RAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık*, ss. 160, 162-163.

⁶⁰ FAZLUR RAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık*, ss. 131, 145.

⁶¹ AHMED HİLMİ, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabûl Etmeliyiz?* ss. 130-134, 145; *İslam Tarihi*, s. 478.

⁶² İKBAL, *Musa Vuruşu & Hicaz Armağanı*, s. 139.

⁶³ MÛSÂ CÂRULLAH, *Hatun*, s. 27; *Uzun Günlerde Oruç*, ss. 259-262; bkz. BALABAN, "Mûsâ Cârullah.", s. 176; İKBAL, *Makaleler*, s. 154.

14. Müslümanların ortak amaç ve hedeflere sahip olmamaları, Müslüman toplumlarda kavmiyet düşüncesi ve mezhepçiliğin umumi ve manevi birliği yok etmesi yani Müslümanların ittifak etmeleri gereken yerde ihtilaf etmeleri, ihtilaf etmeleri gereken yerde ittifak etmeleri.⁶⁴

15. Müslümanların istişareyi (şûra)/demokrasiyi kurumsallaştıramamaları.⁶⁵

16. Müslüman cemiyetlerin; sosyal hizmetlerde, sanayi, tarım, askeri, eğitim, ekonomi gibi alanlarda Batı medeniyetinin gösterdiği atılımları gösterememesi.⁶⁶

17. Müslümanların Batı'nın büyüüne kapılarak, Batı medeniyetini yüzeysel olarak taklit etmeleri.⁶⁷

Çağdaş İslâm düşünürlerine ait yukarıda verdiğimiz yeni ilm-i kelâmı hazırlayan etkenlere ek olarak “dış etkenler” çerçevesinde şu amilleri de eserlerinde ele almışlardır:

18. yüzyıla kadar İslâm dünyası dini ve içtimai kurumları kültürel yapı itibarıyla kaynaşmış bir durumdaydı. Batı'nın sömürüsü ve müdahalesi İslâm toplumuyla karşılıklı etkileşimi doğurmuştur. Bu karşılıklı etkileşim sonucu İslâm dünyasında -içyapılarından dolayı- değişik tipte ülkeler kurulmasına neden olmuştur.

Batılı güçlerin İslâm coğrafyasında kültürel, siyasi, coğrafi vb. alanlarda yaptıkları sömürü faaliyetleri ve baskıları, İslâm devlet sistemlerinin çökmesine sebep olmuştur. Avrupa'nın ticari ve toprak üstünlüğünün dayatılması İslâm dünyasını modernizm karşısında fatalist (kaderci) hale getirmiştir.⁶⁸

⁶⁴ AFGÂNÎ, ABDUH, *Urvetu'l-Vuska*, ss. 68, 113-117, 170-172, 175, 180-181, 235, 260-261; MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, s. 354; ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 222-227; “İslâm'ın Müsâmâhasına Dönüş”, ss. 152-154; AHMED HİLMÎ, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, ss. 13-15, 18-19; *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabûl Etmeliyiz?*, ss. 130-134, 140-145; *İslâm Tarihi*, ss. 478, 480-482, 484.

⁶⁵ FAZLUR RAHMAN, *İslâmî Yenilenme Makaleleri I*, I, ss. 42, 43, 84, 137; *İslâmî Yenilenme Makaleleri II*, 120; *İslâmî Yenilenme Makaleleri III*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2. B., 2015, ss. 147-156, 161-163, 165; *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 92.

⁶⁶ AFGÂNÎ, ABDUH, *Urvetu'l-Vuska*, ss. 119-129, 201; AHMED HİLMÎ, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, s. 13.

⁶⁷ AHMED HİLMÎ, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabûl Etmeliyiz?* ss. 140-145; REŞİD RIZÂ, *Hilâfet*, ss. 139-142; İKBAL, *Makaleler*, s. 88; *Cavidname*, ss. 79, 91, 232, 272, 254-255; “Yaşadığımız bir çağa bak hele! Akıllar korkusuz, gönüller ateşini kaybetmiş. Bakışlar utanmaz, geçek dışına dikilmiş! İlim, fen, din, siyaset, akıl ve gönül birlikte. Döner su topraktan bu dünya çevresinde! Güneşin ülkesi olan o Asya, kendini kaybetmiş, bağlanmış başkasına! Yepyeni tecelliler olmaz gönlünde, almaz kimse meyvesini bir iki meteliğe. Bu eski mabette onun günleri. Durağan, donuk, kaybetmiş seyir zevkini! Mollalarla, hükümdarların av hayvanı, topal ve aksak düşüncelerinin ceylanı! Akıl, din, ilim, namus ve ar, Avrupa lortlarının zincirine bağlanmış! Bkz. İKBAL, *Cavidname*, s. 267; *Müslüman Gençlik*, s. 81; *İslâm Toplumunun Yapısı*, ss. 107-108; *Mûsâ Vuruşu & Hicaz Armağanı*, ss. 168, 191, 208, 220-221, 247, 269, 278; *Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*, ss. 30, 49, 221; *Hareket Zili*, ss. 185, 216-217, 236, 238. “Devranın sayfasında Batılı silip atan kimdi? İnsanoğlunu kölelikten kurtaran kimdi? Kâbe'mi secdeleriyle imar eden kimdi? Kur'an'ı mı sineline inançla bastıran kimdi? Sizin ecdadınızdı onlar, siz değilsiniz. Ellerinizi kavuşturmuş, kıyameti beklemektesiniz!” dizeleriyle buna işaret etmiştir. İKBAL, *Şikâyet ve Cevabı*, ss. 83, 85.

⁶⁸ AHMED HİLMÎ, *Şehbenderzâde, Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa Siyaseti*, Haz. Bedri Mermutlu, İstanbul, Büyüyenay Yay., 2014, ss. 53-63, 66-87, 100-101; FAZLUR RAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık*, ss. 110-126; *İslâmî Yenilenme Makaleleri I*, s. 124; *İslâmî Yenilenme Makaleleri III*, s. 50; *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 133; LAPIDUS, Ira M., *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm*

Mûsâ Cârullah, Ahmed Hilmi ve Fazlurrahman'a göre, Batılı devletler İslâm topraklarındaki sömürü eğilimlerini oryantalistlerin çabalarıyla oluşturmuştur. Oryantalistlerin çabaları ağırlıklı olarak Müslümanlar arasındaki eski ayrılıkları diriltmek ve her gün yeni ayrılıklar oluşturma noktasına odaklanmaktadır. Oryantalistlerin İslâm coğrafyası üzerindeki planları belli başlı iki eğilimi kapsamaktadır: *Birincisi*; Batı emperyalizmini İslâm dünyasında kalıcı hale getirmek ve Batı nüfuzunun egemenliğini genel kaide haline getirmek için Müslümanlar arasında kamuoyu oluşturmak. *İkincisi*; Haçlı ruhunu, İslâm hakkındaki araştırmalara aksettirmek ve bu eğilime bilimsel araştırma ve insanlığın ortak amacına hizmet kılıfını giydirmek. Birinci eğilim ise iki biçimde ortaya çıkmaktadır: *Birisi*; İslâm'ın değerlerini yıpratmak. Bu çaba İslâm'ın temel kurallarını Müslümanların İslâm'a bağlılıklarını zayıflatacak, onların zihinlerinde çeşitli kuşkular uyandıracak bir biçimde izah etme şeklinde yapılmaktadır. *Diğeri*; Hristiyan değerlerini yüceltmek.⁶⁹

Mûsâ Cârullah, Ahmed Hilmi ve Fazlurrahman'a göre, misyonierlerin Müslüman coğrafyalarda açtığı eğitim kurumlarıyla, Müslüman çocukları İslâm itikadından uzaklaştırmıştır.⁷⁰

Oryantalistlerin⁷¹ yüklendiği misyon, sömürgeciliği kolaylaştırmıştır. Batı, Doğu'da kendi arzularını aramış, kendi "yüksek ahlâkına (!)" sığdıramadıklarını, masalsı yolculuklarla Doğu'ya atfetmiştir. Hayali bir Doğu inşa edilmiş ve bu kurgusal mekân "harem", "pislik", "egzotizm", "despotizm", "miskinlik", "sapkınlık" gibi imgelerle beslenmiştir. Bunun sonucunda Doğu'nun ıslah edilme zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Bunun karşısında sorumluluk sahibi "erdemli Batı (!)" Müslümanları "doğru yola" getirmek için sonu gelmeyen telafisi imkânsız sonuçlar doğuran sömürülerine başlamıştır. Sonunda gerçekte olmayan "hayali Doğu" yu inşa etmiştir. Doğu, Batı için bir ayna olmuştur. Kendi çirkinliklerini güzel yansıtan bir ayna... Monolitik bir

Dünyası, Çev. İ. Safa Üstün, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1996, ss. 11-14.

⁶⁹ el-BEHİY, Muhammed, *İslâmi Direniş ve Islahat*, Çev. İbrahim Sarmış, İstanbul, Ekin Yay., 3. B., 1997, ss. 30-48.

⁷⁰ AHMED HİLMİ, *Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa Siyaseti*, ss. 110-111; FAZLUR RAHMAN, *İslâm*, s. 294; MÛSÂ CÂRULLAH, *İslâm'ın Elifbâ'sı*, ss. 46-47; *Hatun*, s. 21. Rusya'da Müslümanların eğitim kurumların temelde İslâm akidelerine göre eğitim vermesi, dolayısıyla İslâm dinini temsil etmesi ve Rusya genelindeki Müslümanlara din adına bir şeyler öğretme gayretinde olması Rus misyonierlerini rahatsız etmiştir. Misyonierler de karşı hareket olarak hükümetin aracılığı ile bu kurumların çalışmalarını engellemek için olmadık yaptırımlar uygulamışlardır. DEMİROĞLU, Hasan, "Musa Cârullah ve Ülfet Gazetesi", *Kazanlı Yenilikçi Âlimler Cilt 3 Musa Cârullah, Türk Dünyası Kültür Başkenti Eskişehir 2013 Ajansı*, İstanbul, 2014, ss. 230-265, s. 254.

⁷¹ Oryantalizm, birbiriyle ilişkili üç anlamı muhteva etmektedir. İlki, Şark araştırmaları; Doğu dilleri, kültürleri, tarih ve toplum incelemelerinde bulunan akademik akımdır. İkincisi, Doğu ile Batı arasında ontolojik ve epistemolojik bir ayrım bulunduğu fikrinden hareket eden siyaset teorisyenlerinden sanatçı-edebiyatçılara kadar uzanan kalabalık bir yazar topluluğu tarafından belli bir düzeyde imgeler oluşturan akımdır. Üçüncüsü, Şark'a egemen olmak, Şark'ı yeniden yapılandırmak, Şark üzerinde yetke kurmakta kullanılan bir Batı biçimidir. MERTCAN, Hakan, "Oryantalizm-Sömürgecilik İlişkisi: Batılı Fetihlerin Kılıcından Alaaddin'in Lambasına Uzanan "Aşk"ın Bitmeyen Kanlı Serüveni", *Milal ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırma Dergisi*, 2007, C. 4, S. 2, ss. 11-28, ss. 11-17.

kurguyla oluşturulan Doğu hem homojenleştirilmiş hem de tarihsizleştirilmiştir. Bu “hayali Doğu”nun senaryosu, seyyah, filolog, antropolog, filozof, edebiyatçı, siyasetçi, misyoner ve farklı disiplinlerden akademisyenlerin içinde yer aldığı bir yazar kadrosunca oluşturulmuştur.⁷²

Efgâni, Abduh, Reşîd Rızâ ve Ahmed Hilmi kendi dönemleri için kabul ettikleri yeni ilm-i kelâmı hazırlayan amillerden bir diğeri ise Müslümanlara yönelik yapılan Moğol saldırıları ve Haçlı seferleridir. Haçlı seferleri sonucu Avrupalı ilim insanları Müslümanların ilmi birikimlerinden istifade ederek Avrupa’nın gelişmesini sağlamışlar. Müslümanlar Avrupa’daki bu gelişmeler karşısında atılım gösteremedikleri için Doğu milletleri her alanda Avrupa’ya bağımlı hale gelmiştir.⁷³ Avrupa’nın İslâm dünyasına etkileri sadece Haçlı seferlerini başlatmış olması değildir. Asıl modern etki, Avrupa’nın, on beşinci yüzyılda başlamış ve farklı itici güçleri olan, okyanus ötesi yayılmasının ardından gelmiştir.⁷⁴

Efgânî ve İkbal’e göre nihilistlerin, pozitivistlerin, natüralistlerin, komünistlerin, materyalistlerin ve ateistlerin gizli emellerini din kisvesi altında Müslüman cemiyetine dayatmaları, dinin asabiyetini özünü ortadan kaldıracak çalışmalarda bulunmaları, siyasi ve toplumsal alanlardaki yıkıcı fikirleri, Müslümanların geri kalmasına sebep olmuştur.⁷⁵

Fazlurrahman’a göre, sekülerizm şeklinde ortaya çıkan çağdaşlık akımı Müslüman ülkeleri içte ve dışta zayıflatmıştır. Çünkü sekülerizm, bütün ahlâkî değerlerin kutsiyetini ve evrenselliğini yok etmektedir. Ona göre sekülerizm hukukun, toplumsal kurumların İslâm’ı hesaba katmaksızın kabulü ve zorunlu bir ateistliktir.⁷⁶

Netice olarak söz konusu düşünürlerimiz şu noktalara yoğunlaşmışlardır:

1. Kur’an ve Sünnet’in kapsayıcılığının mezhepsel ve kişisel görüşlerin te’vili sonucu pratik hayatta karşılığının zayıflaması.
2. Eğitim programlarının ve kurumlarının çağın ihtiyaçlarını karşılayamaması.
3. Kadının sosyal hayattaki konumunun zayıflaması.

⁷² MERTCAN, “Oryantalizm-Sömürgecilik ilişkisi.”, ss. 11-18, 21-26; AYDIN, Tahirhan, “Sömürgecilik ve Dil: Batı Sömürgesinin Arap Diline Yaklaşımına Dil-Kimlik ilişkisi Penceresinden Bakış”, *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2013, S. 7, ss. 47-68, ss. 49-65.

⁷³ MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afganî’nin Hatıraları*, s. 312; ABDUH, *Tevhîd Risâlesi*, ss. 222-223; REŞİD RIZÂ, *Gerçek İslâm’da Birlik*, ss. 221, 294; AHMED HİLMÎ, *Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa Siyaseti*, s. 63.

⁷⁴ WATT, W. Montgomery, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, Çev. Turan Koç, İstanbul, İz Yay., 3. B., 2016, ss. 75-76.

⁷⁵ AFGANÎ, *Dehriyyun’a Reddiye*, ss. 21-23, 39-55, 61, 69-72; AFGÂNÎ, ABDUH, *Urvetu’l-Vuska*, ss. 130-137; MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afganî’nin Hatıraları*, s. 316; İKBAL, *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 200, 227-228; *Cavidname*, ss. 79, 83, 254; *Makaleler*, s. 162; İKBAL, *Mûsâ Vuruşu & Hicaz Armağanı*, ss. 203, 249; *Hareket Zili*, s. 182, 265, 313.

⁷⁶ FAZLUR RAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 73; *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, s. 90.

4. Hilâfetin hanedanlığa dönüşmesi.
5. İttihâd-ı İslâm'ın olmaması.
6. Kaderciliğin etkili olması.
7. Batı'nın öze inmeden ve şeklen taklit edilmesi.
8. Aklın arka plana atılması.
9. Avrupa'da ortaya çıkan yeni felsefi akımların İslam itikadını hedef alması.
10. Batı'nın Müslüman coğrafyaya yönelik gösterdiği sömürü politikaları.



BİRİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE KLASİK KELÂM KONULARI

Çağdaş İslâm düşüncesi geniş bir yelpaze alanını kapsamaktadır. Bu düşünce serancamı, kelâm ilminin muhtevasını tekrar gözden geçirilmesine ve yeni metotların belirlenmesine yönlendirmiştir. Bu bölümde beş ana konu ele alınacaktır. Bunlardan birincisi bilgi ve varlık meselesidir. İkinci mesele, ulûhiyyet hakkındadır. Burada isbât-ı vâcip için zat-sıfat ilişkisi, dinin ahlâkî değer açısından savunusu ve metafizik alanın savunusu ele alınacaktır. Üçüncü konuda, nübüvvetin hikmeti ve nübüvveti delillendirme meseleleri işlenecektir. Dördüncü konu, ahiret hayatının varlığı ve berzah, haşır, amellerin tartılması, sırat, kevser, ilâhi rahmetin genişliği, şefaât gibi sem'iyâtla ilgili meselelere hasredilmiştir. Beşince konuda ise kaza-kader, hidâyet-dalâlet, hüsün-kubuh, hikmet ve hilâfet gibi diğer kelâmî konuları izah etmeye çalışacağız.

I. BİLGİ ve VARLIK

Kelâm âlimleri eserlerini telif ederken bilgi ve varlık konusu ile başlamayı ilke edinmişlerdir. Fakat yakın dönem kelâm eserlerinde bilgi, varlık ve tabiat konuları daha az işlenmiştir. Çağdaş İslâm düşünürleri tarafından bilgi ve varlık konusu, farklı bir muhteva ve üslupla ele alınmıştır. Bu konuda en çok eğilim gösterenler, sahip oldukları felsefi birikimleri sebebiyle İkbâl ve İzmirli olmuştur. Diğer çağdaş İslâm düşünürleri, içinde bulundukları şartlardan dolayı eserlerinde bu meselelere çok kısa bir yer ayırmışlardır. Söz konusu âlimler, önceliği İslâm'a eleştirilerin yapıldığı meselelere ayırdıkları için telif ettikleri eserlerde bilgi ve varlıkla ilgili meseleleri ya sadeleştirmişler ya da hiç işlememişlerdir. Bu meseleler yerine hem ulûhiyyet ve nübüvvet gibi meselelerle hem de kendi dönemlerindeki düşünce akımlarıyla daha çok ilgilenme imkânı aramışlardır.¹ Bu başlıkta çağdaş dönemdeki kelâmcıların bilgi, özellikle bilginin kaynakları ve bilgi çeşitleri ile tam bir bütünlük arz etmeyen varlık konularıyla ilgili bazı görüşlerine yer verilecektir. Söz konusu düşünürlerde derin bir varlık düşüncesi mümkün görünmemektedir.

Modern dönemde İzmirli ve İkbâl bilgi konusunu kelâmın felsefeden farklı olan metodu üzerinde durmuşlardır. Çağdaş İslâm düşünürleri bilginin kaynakları olarak aklı (nazar), haberi (nakil) ve duyuları (havas) kabul etmişlerdir. İkbâl ise

¹ ÖZERVARLI, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl sonu-XX. Yüzyıl başı)*, İstanbul, İSAM Yay., 1998, s. 69; "İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri", *İzmirli İsmail Hakkı*, Ankara, 24-25 Kasım 1995, s. 110.

bilginin kaynaklarından kabul ettiği; tabiat, tarih ve dinî tecrübeye yer vermiştir.² Harpûtî bilgiyi muhakkik kelâm âlimlerinin: “sahibine herhangi bir durumun, ne şimdi ne de gelecekte aksi muhtemel olmayacak bir biçimde açığa kavuşması niteliği” olarak tanımladıkları gibi “yüklemin konuya olan nispetinin gerçekleşip gerçekleşmediğini kesin olarak bilmek anlamında hüküm olarak tasdik, olmadığı durumlarda tasavvur” olduğu şeklinde tanımlamıştır.³ İzmirli, bilginin tarifi ile ilgili yaptığı değerlendirmede Râzî’nin; “Vakıa mutabık olan itikad-ı câzimdir. (Gerçeğe uygun olan kesin inanıştır.)” şeklindeki tarifini beğenir ve bu tanımın yeni felsefedeki “gerçeğe uygun tasdik” tarifine çok uyduğunu bildirmiştir.⁴

Söz konusu âlimler bilginin kaynaklarından akli (nazarı) ele alırken vahiyden bağımsız “salt akıl”ın tek başına üretici vasfa sahip olamaz noktasına yoğunlaşmışlardır. Aklın sınırlı bir kapasiteye sahip olması ve dış etkenlerin tesirine açık olmasından ötürü yanılma payının olduğunu vurgulamışlardır. İnsan idraki; bir ayağı bir dayanak noktasına saplanmış kaldığı halde, diğer ayağı ile türlü çizgiler çizmenin mümkün olduğu pergele benzetilmiştir. Fakat pergelin bir ucunda dayanak bulunmazsa hiçbir şeyin çizilemeyeceğini, bu yüzden idrakimizin de dayanak noktalarının olması gerektiğini vurgulamışlardır. O yüzden insan aklının ulaşamadığı sınırlar ötesinde, zihnin idrak edemediği gerçeklerin varlığına işaret etmişlerdir; Allah’ın zatı-sıfatları, dünyanın oluşumu, nefis, ruh ve gayb âlemi gibi.⁵ Bu noktada Efgânî’ye göre aklın özüne inemediği, ancak imkânsızlığına hükmettiği şeyler arasında iki önemli fark vardır: *Birincisi*; akıl tarafından varlığı itibarıyla bilindiği, onun ötesine geçme gereğini duymadığı durumlar, *ikincisi* ise; aklın nazarında anlamsız olduğu ve dikkate alınmaması gerektiği durumlardır.⁶

İkbal, akli ikiye ayırmaktadır: *Birincisi*, her insanda potansiyel olarak mevcut olan ve insanda etkin rol oynayan akıl; *ikincisi* ise, mevcut potansiyelini geliştirmiş, aşkın fonksiyonuyla iş birliği içinde olan ve bu nedenle de ilâhi bir karakter kazanan akıldır. Bu ikinci tür aklın kâmil insanda bulunduğunu düşünür ve bu tür bir akli

² İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, s. 55; AHMED HİLMİ, *Allah’ı İnkâr Mümkün mü?*, s. 67; MÛSÂ CÂRULLAH, *Kitâbu’s-Sünne*, ss. 89-91; BİLEN, Osman, “Muhammed İkbal’in Çağdaş Bilim ve Yöntem Anlayışı”, *DEÜİFD*, İzmir 2001, S. XIII-XIV, ss. 101-109, s. 104.

³ el-HARPÛTÎ, Abdüllatif, *Tenkîhu’l-Kelâm fî Akâidi Ehli’l-İslâm (Kelâm İlmine Giriş)*, Çev. Fikret Karaman, İstanbul, Çelik Yay., 2016, s. 22.

⁴ İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Haz. ve Sad. Refik Ergin, İstanbul, Ötüken Yay., 2. B., 1995, s. 230; İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, s. 200.

⁵ AFGANÎ, *Dehriyyun’a Reddiye*, ss. 91-93, 99; MÛSÂ CÂRULLAH, *Kitâbu’s-Sünne*, ss. 91-100; el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu’l-Kelâm*, ss. 25-28; AHMED HİLMİ, *Allah’ı İnkâr Mümkün mü?*, ss. 66, 71, 77; DÜZGÜN, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, ss. 112-114; TROLL, Christian W., “Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve İlm-i Kelâm’ın On Dokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü”, Çev., Şaban Ali Düzgün, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1995, C. 8, S.1, ss. 35-64, s. 52; İKBAL, *İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 45-46; ABDUH, Muhammed, *Fâtîha Sûresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, Çev. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yay., 2012, s. 106, 108; İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 57-58; BOLAY, Süleyman Hayri, “Musa Cârullah Bigiyev’in Çağdaş İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi”, *Ölümünün 50. Yıldönümünde Mûsâ Cârullah Bigiyef (1875-1949)*, Ankara, 2002, ss: 231-236, s. 234.

⁶ AFGANÎ, *Dehriyyun’a Reddiye*, s. 99.

eleştirilerinin dışında tutar.⁷ Fakat İkbâl'in eleştiriler dışında tuttuğu akıl, bazı kesimlerce kendilerini dış eleştirilerden korumak için argüman olarak kullanma tehlikesi söz konusudur. Onun eleştiriler dışında tuttuğu akıl peygamberlere has olan akıldır.

Yunan felsefesinin etkisinden sonra Müslüman düşünürlerden İbn Rüşd (ö. 520/1126)'ün Aristo'nun "Faal Aklın Ölümsüzlüğü" diye bilinen esası benimsemesini; insani egonun değeri ve kaderi konusunda Kur'an'ın kabul ettiği görüşe aykırı bulduğu için eleştirmiştir. Dinin tamamen mantıki mefhumlardan meydana gelmiş düzen olduğunu savunan Mu'tezile mensuplarının, ister bilimsel isterse dinî bilgi sahasında olsun, düşüncenin müşahhas tecrübeden tam bağımsızlığının mümkün olmadığını görmekte başarısız olduklarını belirtmiştir. Diğer taraftan Gazzâlî'nin anti rasyonalizmini ve şüpheciliğini eleştirmiştir. Ona göre, İbn Rüşd ve Mu'tezililer çalgı aletlerine, Gazzâlî (sûfiler ve Eş'arîler) ise nağmeye kendilerini kaptırmıştır.⁸

Haber, kelâm âlimleri için önemli bir bilgi kayağıdır. Ancak her türlü haber kesin bilgi ifade etmez. Kelâmcıların bu konuyu öne çıkarmalarının altında yatan en önemli nedenlerden birisi, İslâm'ın temelinin vahye dayanmasıdır. Çünkü vahiy peygamber aracılığıyla gelen bir haberdir. Bu haber dinin aslı konumundadır. Kelâm bilginleri de İslâm dinin en sahih bilgilere dayandığını ortaya koymak için haber konusunu öne çıkarmışlardır.⁹

Son dönem kelâm âlimlerine göre, duyular hata çukuruna düşünce, akıl da haz ve arzuların esiri olunca, akıl bunlar için çeşitli çareler aramaya başlar. Böyle bir durumda iken insanın mutlu olarak yaşaması ve hakiki bilgiye ulaşması nasıl gerçekleşeceği sorunu ortaya çıkar. Onlara göre bu sorunun çıkış noktası dindir. Bu nedenle aklın, bilhassa dini konularda "nakil" ile desteklenmesi gerektiğini belirtmişlerdir.¹⁰

Çağdaş İslâm âlimleri, haberin türleri içerisinde bilginin kaynağı olarak klasik kelâm döneminde olduğu gibi sadece haber-i sadık (doğruluğu kesin olan haberler) kabul etmişlerdir. Bunun dışındaki haber doğru olsa bile, kesinlik ifade etmediğinden bilginin kaynağı olarak değerlendirmemişlerdir. İkbâl'e göre din (iman); kuş gibidir, aklın ihmal ettiği, "iz sürülmez" yolu görür. Ona göre din, felsefeden (akıldan) daha üstündür. Felsefe ve bilim; gerçekliği uzaktan seyreder. Oysaki din mutlak hakikatle daha yakın temas içindedir. Felsefe ve bilim teoridir; din ise canlı

⁷ ÇELİK, İsâ, "Muhammed İkbâlde Akıl ve Aşk", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2008, S. 22, ss. 23-57, s. 49.

⁸ İKBAL, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 34-35, 130, 164, 176-177; ÇELİK, "Muhammed İkbâl'de Akıl ve Aşk", s. 30.

⁹ ARSLAN, Hulusi, BOZKURT, Mustafa, *Sistematik Kelâm*, Ankara, TDV Yay., 2015, ss. 45-46.

¹⁰ ABDUH, *Fâtîha Sûresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, s. 106, 108; MÜSÂ CÂRULLAH, *.Kitâbu's-Sünne*, ss. 91, 98-99; AHMED HİLMÎ, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, ss. 133-134; İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 57-58.

bir tecrübedir, ilişki kurma ve mahremiyettir.¹¹ Reşîd Rızâ ve İzmirli, dini metodun insanın hem hislerine hem aklına hem de kalbine doygunluk kazandırıp her ihtiyaca cevap verdiğini fakat felsefî metodun bu anlamda doyumluk sağlayamadığını her ihtiyacı karşılamadığını belirtmişlerdir.¹² O halde bilgiye ulaşmada kelâmın kullandığı dinî metot Reşîd Rızâ, İzmirli ve İkbâl'in değerlendirmesiyle, ne sadece nakle ne sadece akla dayanan bir metot olduğu için felsefî metoda tercih edilir.

Efgânî, Abduh ve Cârullah'a göre vahiy ve akıl, insanlığın iki hidayet kaynağıdır. Bu iki kaynağın birbirleriyle çelişmesi düşünülemez. Çünkü akıl ve nakil birbirini menetmez. Efgânî ve Abduh'a göre nakilde herhangi bir tahrifin olabilirliği caiz olsa bile, aklın sapması caiz olmaz. Eğer vahiy ile akıl arasında görünürde bir ihtilaf varsa bu ihtilafın kaynağı, ya vahyin anlaşılmasından ya da aklın kötü kullanımından kaynaklanmaktadır. Akıl ile nakil çatışır gibi görüldüğünde aklî delile itibar edilmesi gerektiğini belirtmişler. Böyle bir durumda Abduh, nakli delil için iki yol olduğunu belirtmiştir: *Birincisi*; naklin mahiyeti ve asıl anlamının bilinmediğini itiraf edip, mutlak doğruluğu kabul edilmek şartıyla, manasını Allah'a havale etmek. *İkincisi*; naklin manasının aklın sabit olan gerçekle uygunluk arz etmesi için, lügat kurallarına aykırı olmamak şartıyla nakli te'vil etmektir. Bu yüzden her ikisi akli, naklin esası olarak kabul etmişlerdir.¹³

Ahmed Hilmi, metafizik konularda tecrübe ve tetkik ile ispatı mümkün olmayan bir şeyi inkâr etmenin fenne de aykırı olduğunu belirtmiştir. Ona göre, Avrupalıların eserlerinde en çok tenkide değer ve sakınılması gerekli olanları, fen ile hikmeti ve dini birbirlerine karıştıranlardır. Fen bilimlerinin metotlarını kendi sınırları dışına çıkarmak, onu mahvetmek olduğunu vurgulamıştır. Pozitivist ve materyalistlerin aksine duyumları, insana şeylerin hakikatini değil, şeylerden hâsıl olan tesirin zihnimize meydana getirdiği şekli bildirdiğine işaret etmiştir.¹⁴

¹¹ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 229-230; REŞİD RIZÂ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 236; İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 56-57; İKBAL, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 31-32, 94, 222; İKBAL, *Esrar ve Rumuz*, s. 115.

¹² REŞİD RIZÂ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 308; İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 47-55; İZMİRLİ, *Muhassal*, s. 57; *İslâm Felsefesi Tarihi*, ss. 57-60; SAVURAN, Yusuf, "İzmirli İsmail Hakkı'nın 'Mulahasas İlm-i Tevhid' Adlı Eserinin Sadeleştirilmesie ve Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2005, s. 38; Bkz. ÖZERVARLI, M. Said, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri", ss. 110-111.

¹³ MÜSÂ CÂRULLAH, *Kitâbu's-Sünne*, ss. 91-100; ESEN, Muammer, "Siyasal-Sosyal Görüşleri ve Dini Yönüyle Afganî", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2008, S. 2, ss. 265-278, s. 275; ALTINTAŞ, Ramazan, "Protestancı Söylem Karşısında İslâmcıların 'İyhacı' Tepkisi/Cevabı: 'Muhammed Abduh Örneği'", *Eskiye Dergisi*, 2007, S. 7, ss. 49-55, ss. 53-54; İŞCAN, M. Zeki, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1997, ss. 121-122; SÖNMEZ, "İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi." ss. 166-167.

¹⁴ AHMED HİLMİ, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, s. 67; *İslâm Tarihi*, ss. 43-45; *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 133.

İkbal, Sokrates (ö. MÖ. 399) ve Eflatun'un bilginin kaynakları ile ilgili görüşlerini Kur'an'ın bilgi doktriniyle karşılaştırmıştır. Sokrat'ın dikkatini sadece insanın dünyasına yoğunlaştırmasına vermesi ona göre Kur'an'ın bakış açısına uygun olmayan bir eksikliktir. Eflatun'un da duyu algısının gerçek bilgi vermediği yönündeki düşüncesinin; görme ve işitme duyularının Allah'ın en büyük nimetleri olduğunu açıklayan Kur'an'ın ruhuna aykırı olduğunu belirtmiştir.¹⁵ Bu anlamda şu sonuç ortaya çıkar; İkbal, eleştirdiği filozofların düşüncelerinden hareketle gözlem ve deneye bir bilgi kaynağı olarak bakmakla birlikte tek başına bunları yeterli görmemiştir.

Çağdaş İslâm âlimlerinin bilginin kaynaklarına yaklaşım tarzları birbirinden farklılık arz etmektedir. Söz konusu âlimler, akıl, haber ve duyu dışında başka bilgi kaynaklarını da işlemişlerdir.

İkbal, bilginin kaynaklarına "*dinî tecrübe* (iç tecrübe, sezgi)" yi de eklemiştir. Onun bilgi kaynağı olarak kabul ettiği dinî tecrübeden kastettiği, Batı biliminin aksine dini tecrübenin de tabiat kadar doğru bir bilgi kaynağı olmasıdır. İkbal'in eleştirdiği, tecrübî akılla (deney, gözlem) manevi dünyayı, sezgiyle (keşf, ilham) maddi dünyayı anlamaya çalışmaktır. Bazen maddi dünyayı anlamak için bilimsel tecrübe, manevi dünyayı anlamak için de mistik/dinî tecrübe tabirini tercih etmektedir. Bütünlüğü yakalayabilmek amacıyla İkbal, her ikisini de hayatın içinde olduğu için birinin diğerine tercih edilmesini doğru bulmaz.¹⁶

"Akıl ile dinî tecrübe (sezgi)"nin öz olarak birbirine zıt olmadığını, bunların aynı kaynaktan meydana geldiğini ve birbirini tamamlayan unsurlar olduğunu belirtmiştir. Her iki duygudan birinin gerçeğin ayrıntılarıyla ilgilenirken, diğerinin de bütünü incelediğini; birinin hakikatin (gerçeğin) ebedîliğini, diğerinin ise geçiciliğini irdelediğini, tekrardan canlanmaları için her ikisinin de birbirine ihtiyaç hissettiğini; İkbal aynı Bergson'un dediği gibi "sezgi sadece daha yüksek bir akıl türü" düşüncesinden hareketle sezgiyi, akıl ve zekânın üstün bir şekli olarak kabul etmiştir. Ona göre tabiat pozitif bilimlerle anlaşılabilir; fakat duygu ve sezi verileri ile bu "anlama" fiili birleştirilmelidir.¹⁷ Aklın önemini belirtirken bile, dinî tecrübenin diğer bütün tecrübelerin üstünde olduğunu ifade etmekten geri durmamıştır. Tek başına akla güvenilmez; akıl, her zaman tedirgin ruha bilgi ve huzur getirip şüpheciliğe son veren o esrarengiz sezgiyle zevkle bütünleşmesi gerektiğini vurgulamıştır. Onun inşa etmeye çalıştığı epistemoloji, akıl ve aşk bağlamında, tecrübî akla olağanüstü vurgu yapan bir felsefedir. Bu "dünyayı akılla fethetmek, metafizik âleme ise aşk ile

¹⁵ İKBAL, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 33-34.

¹⁶ ÇELİK, "Muhammed İkbal'de Akıl ve Aşk", ss. 26-27.

¹⁷ İKBAL, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 32-33, 130, 164.

taarruz etmek” dediği epistemolojik dengede akıl, olması gereken konuma yerleştirilmiştir.¹⁸

İkbal, mistik tecrübe hakkında bizleri uyarmakla birlikte bu tecrübenin bazı yönlerine dikkat çekmiştir: Dikkat edilmesi gereken *birinci husus*; bu tecrübenin doğrudanlığıdır. Mistik tecrübe de ona göre insan tecrübesinin bilgi için veri sağlayan diğer gerçekler gibidir. Dış dünya hakkında gerçeklere ulaşmak için normal tecrübe sahalarındaki his ve idrakin yorumlanmaya ihtiyacı olduğu gibi, Allah’a dair bilğimiz hususunda da mistik tecrübe yorumlamaya tabi tutulması gerektiğinin üzerinde durmuştur. Mistik tecrübenin doğrudan olmasını; insanın Allah’ı tıpkı diğer şeyleri bildiğimiz gibi bilmek olarak açıklamıştır. Dikkat edilmesi gereken *ikinci husus*; mistik tecrübenin tahlil edilemez bir bütünlük arz etmesidir. Duyu tecrübesindeki gibi bir tahlil söz konusu değildir. Sıradan aklî şuur gerçekliği parça parça alıp tahlil ederken; mistik hal, gerçekliği bütün farklı uyarıcılara rağmen bir bütün olarak ele alır ve tahlil edilemez tek bir birlik oluşturur. Dikkat edilmesi gereken *üçüncü husus* ise; mistik şahsa göre mistik hal, aşkın, kuşatıcı olan biricik bir öteki benlik ile mahrem bir birliktelik anıdır. Mistik halin genellikle objektif olduğunu vurgulamıştır. Bir *diğer husus* ise; mistik tecrübenin niteliği doğrudan doğruya tecrübe edildiği, onun diğer kişilere olduğu gibi iletilememesidir. Mistik durumlar düşüncelerden çok duygularla ilgilidir. Diğer bütün duygular gibi mistik duygunun da akılla bir ilişkisi söz konusudur. Mistik tecrübenin başkasına iletilemezliğinin sebebi, onun özü itibarıyla dil dışı bir his olması ve muhakemeye dayanan aklın müdahalesine kapalı olmasındandır. Mistik hallerin düşünceden çok hissetmeye benzerliğini söyleyen İkbal, mistiğin muhtevasının taşıdığı yorum önerme şeklinde başkalarına bizzat o muhteva olmadan iletilebilir.¹⁹ Diğer bütün hisler gibi, mistik hisin de bilgi içeren bir özelliğe sahip olduğunu ve bilgi barındırdığını, mistik tecrübe fikir suretini alabildiğini savunmuştur. İkbal’e göre, bilgi amacı bakımından mistik tecrübe sahası, insanın tecrübesinin diğer herhangi bir alanı kadar gerçektir ve sırf his ve idrakte yerini bulamadığı için görmezden gelinemez.²⁰

Bu dönemde işlenen diğer bilgi kaynaklarından bir diğeri ise “*ilham ve keşf*”tir. Ahmed Han, “keşif ve ilham”ı bilgi elde etme kaynakları olarak kabul etmemiştir.²¹ Mûsâ Cârullah’a göre, gerçeğe en uygun, en doğru, en kuvvetli, en kapsamlı, en geniş bilgi ise; keşf ve ilham ile elde edilen bilgidir. Bunların kaynağı

¹⁸ İKBAL, *Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*, ss. 34-35, 56, 122, 129; *Hareket Zili*, s. 189; *İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 47-48; *Bang-ı Dera* (Kervanın Çağırısı) (İçinde: *Doğudan Esintiler*), s. 57; *Hareket Zili*, ss. 41-42; ÇELİK, “Muhammed İkbal’de Akıl ve Aşk”, s. 37.

¹⁹ Bkz. Şûra 42/51; Necm 53/1-18.

²⁰ İKBAL, *İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 48-60; 221.

²¹ DÜZGÜN, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, ss. 112-114, 121.

Allah'tır. Hatta keşif ve ilham, Allah'tan olduğu için, aklın da üstündedir. "...Allah dilediğini nuru ile aydınlatır..."²² Lokman'ın Hikmet'e, Sokrat'ın felsefeye, Hipokrat (ö. M.Ö 370)'ın tıbbı, Arşimet (ö. M.Ö 212)'in matematiğe, Pisagor (ö. M.Ö 495)'un ilâhiyata dair bilgileri ve bunlardan başka bütün ilimler insanların ortaya koydukları bilgi Allah'tan aldıkları keşif ve ilhamların ürünüdür. Dolayısıyla o, keşif yoluyla birtakım bilgilerin elde etmenin mümkün olduğunu belirtmiştir.²³ İzmirli'ye göre, keşif yolu düşünce yolundan daha güvenlidir. Bu konuda nefisle savaşmalar ve riyazet, insani üzüntüler ve bedensel engellerden soyutlanma, Allah'a yönelme, nefsin susturulması öyle bir bilgi bahşeder ki, artık ondan kuşkuyla yer yoktur. Ancak bu şekildeki bilgiyi peygamberlere hasretmiştir.²⁴

İzmirli, bilgi kaynaklarından birine başvurmak yerine metot olarak, istidlal-nazar, his-tecrübe, haber-rivayet ve vahiy olmak üzere bütün bilgi kaynaklarını dikkate almanın daha sağlam bir yol olduğunu işaret etmiştir. Bilginin kökeni bakımından Kur'an yolunun bütün bilgi yöntemlerini kapsadığını; hem vahiy yolu hem akıl yürütme ve düşünme yolu, hem duyu ve deney yolu hem de haber ve nakil yolu olduğunu belirtmiştir.²⁵

Bilgi problemi gibi varlık konuları da çağdaş dönem kelâm eserlerinde yoğun olarak ele alınmamıştır. Abduh, Harpûtî ve İzmirli "vâcip", "caiz veya mümkün", "muhal ve müstahil veyahut mümteni" şeklindeki klasik varlık tasnifini verdikten sonra, zorunlu varlık olan Allah ve ulûhiyyet meselelerini ele almışlardır.²⁶ İzmirli, maddenin mahiyeti konusunun kelâm ilminde pek önem taşımadığını, sadece kadîm veya hâdis olma vasfı itibariyle üzerinde durulduğunu ifade etmiştir. Buna göre madde hâdis olduktan sonra mahiyeti ne olursa olsun, modern filozofların bazıları tarafından inkâr edilmesi bile kelâm ilmi için bir sorun teşkil etmez. Âlemin yaratıcısı Allah kabul edildikten sonra yani madde her şeyin aslı olarak görülmedikçe, maddenin kabul edilmesi ve bazı görüşlerin ona dayandırılmasının bir sakıncasının olmayacağını vurgulamıştır.²⁷

Abduh ve İzmirli'ye göre, zatı gereği mümkün varlık ancak bir sebeple var olabilir ya da yok olabilir; çünkü mümkün varlıkta bu iki durum dışında başka üçüncü

²² Nûr, 24/35.

²³ MÜSÂ CÂRULLAH, .*Kitâbu's-Sünne*, ss. 94-100.

²⁴ İZMİRLİ, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 259.

²⁵ İZMİRLİ *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 55-65; *Muhassal*, ss.60-62; *İslâm Dini ve Tabii Din*, Sad. Osman Karadeniz, İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1998, ss. 48, 61-62; *İslâm Felsefesi Tarihi*, ss. 66-68, 71-75; SAVURAN, .*Mulahhas İlm-i Tevhid*, ss. 40-42; Bkz. HİZMETLİ, Sabri, *İsmail Hakkı İzmirli*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1996, ss. 40-43; ÇETİNKAYA, Bayram Ali, "İsmail Hakkı İzmirli", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 2011, S. 19, ss. 53-104, ss. 329-330. İzmirli'nin akıl yürütme anlayışı için bkz. ÇAPAK, İbrahim, "Darülfünun'un Hocalarından İzmirli İsmail Hakkının Akıl Yürütme Anlayışı", *Dârülfünû İlahiyat Sempozyumu*, İstanbul, 2010, ss: 307-313.

²⁶ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 89, 92, 237; el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm*, ss. 33, 35-37; İZMİRLİ, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 224.

²⁷ İZMİRLİ, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 239.

durum söz konusu değildir. Eğer varlığın, varlık ve yokluk taraflarından biri sebepsiz olarak sabit olsa, diğerine (var olması ve yok olması) eşit olan iki şeyden birinin ötekisine bir tercih edici olmaksızın üstün olması gerekir. Onlara göre bu durum, iki zıddın birleşmesi demektir; yani eşit olması imkânsız olan iki şeyin aynı anda eşit olması demektir ki bu da batıldır. Söz konusu düşünörlere göre mümkün varlığın, varlığının da yokluğunun da ancak kendisi dışında bir sebeple var olduğundan, bunun tersi durumunda varlığı ya varlığının sebebinden önce, ya beraber ya da sonra olacaktır; hâdis illetten, müsebbip sebepten önce gelmez yani muhtaç olan bir şey ihtiyaç duyduğu şeyden önce var olmadığından *birinci* durumdaki ihtimal batıldır (mümkün vacibe muhtaçtır ve ondan önce bulunamaz). İkisine göre, mümkün varlığı vacibin varlığı ile beraber de bulunmaz; aksi durumda varlık açısından eşit olmaları gerekir. O zaman onlardan hangisinin mümkün hangisinin de vâcip olarak vasıflanacağı problemi ortaya çıkacaktır. Böyle bir durumda birisine eser, diğerine ise üstünlük özelliği olmaksızın müessir denilecektir. Birine eser diğerine müessir demek, bir şeyi müreccehsiz tercih etmek demek olduğundan *ikinci* durumdaki ihtimalin de mümkün olamayacağını belirtmiştir. Baba ile evladın aynı anda var olmasının imkânsızlığı gibi. Geriye *üçüncü* ihtimali; yani mümkün vücutunun varoluş sebebinden sonra meydana geldiğini, her mümkünün yaratılmışlığını (hâdis oluşunu) savunurlar. İkisine göre, mümkün ademinde bir varoluş sebebine muhtaç değildir. Çünkü adem yokluktur, selb icada muhtaç değildir. Fakat mümkün varlığın da, zorunlu olarak bir var edici sebebe muhtaç olduğuna işaret etmiştir. Abduh'a göre mümkün, ilk olarak var olmasında sebebe muhtaç olduğu gibi, varlığını sürdürmesinde de sebebe muhtaç olur.²⁸

Kelâm literatüründe “cüz-i lâ-yetecezzâ” ya da “cevher-i ferd” olarak dillendirilen atom nazariyesine de değinen İzmirli, kelâm bilginlerin “cevher ve araz”ın²⁹ yerine modern felsefe de “mevcûd ve hâdis”nin geçtiğini ifade etmiştir. Kelâm âlimleri atoma büyük önem vermişlerdir, çünkü onunla âlemin hudûsunu, hâdis olmasıyla da muhdisi ispat edip, böylece tabiat ile ilâhiyat arasında bir köprü kurmuşlardır. Ayrıca o, atomun mekânda yer tutmuş olmasına karşılık, parçalanamaz oluşunu anlayanın zor olduğuna işaret ederek, orijinal bir tespitte bulunmuştur.³⁰

²⁸ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 89-93, 237-238; İZMİRLİ, *Yeni İlm-i Kelâm*, ss. 226-227; SAVURAN, *Mulahhas İlm-i Tevhid.*, ss. 73-74.

²⁹ Arazın arazla var olması felsefecilere gör caizdir. Kelâmcıların çoğunluğuna göre mümkün değildir. Kelâm âlimlerin çoğunluğuna, Eş'arîlere ve birçok Mu'tezilîye göre arazın iki zamanda birden bulunması imkânsızdır. Araz ya sürekli yenilenir ya da tamam olur. Yani bir tamam olup diğeri onun benzeri yenilenen olur. İZMİRLİ, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ss. 153-158.

³⁰ İZMİRLİ, *Yeni İlm-i Kelâm*, ss. 225-226, 241-242, 244-251; *İslâm Felsefesi Tarihi*, ss.183-186; SAVURAN, *Mulahhas İlm-i Tevhid.*, s. 73.

Harpûtî ve İzmirli, arazın niteliklerini ve kısımlarını, mütekellim, filozof ve eski dönem tabiatçıların görüşlerinden yararlanarak değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Bunun yanında arazın niteliklerini izah etmeye çalışan Harpûtî, ayet ve bazı sufilerin “keşif ve ilham” sonucu elde ettikleri bilgilerden de yararlanmıştır.³¹ O, cevher ve kısımlarını açıklarken, Eş’arî, Mu’tezile, filozof ve Naturalistlerin görüşlerinden yararlanmıştır. Bu görüşlere ek olarak çağımızda yaygın olan anlayış ve görüşleri dikkate alarak cevheri güç (kuvvet), madde, cisim, ruhlar (nefisler) ve sosyal akıllar taksimine ayırmıştır.³²

İkbal, yaratma işini Eş’arî’nin “atom” teorisini temel alarak inşa etmeye çalışmıştır. Bu teoriden “atom” görüşünü alarak “ben”e çevirir. Böylece âlem egolarla dolmuştur. Allah ise “Mutlak Ego”dur.³³ Âlemin boş yere yaratılmadığı, Eş’arî mezhebinin âlemin “cevher” dedikleri ve “cüz-i lâ yetecezzâ” argümanından hareketle âlemin sürekli oluşum halinde olduğunu belirtmiştir. “...Allah yaratmasına istediğini ekler...”³⁴ ayeti bu gerçeği göstermektedir. Atomun özünün kendi varlığından ayrı olduğunu savunmuştur. Varlık, Allah’ın atoma verdiği bir özelliktir. Eğer bu özellik Allah tarafından verilmezse atomlar Allah’ın kudret perdesi altında saklı kalırlar. Var olmaları ise ilâhi kudretin görünür olmasındandır. Bundan dolayı atoma var olma özelliği Allah tarafından bahşedilmiştir. Eş’arîlerin yaratma teorisinden çıkarılabilecek diğer başka bir sonuç varlık olarak atomun sürekliliğinin kendi sürekli yaratılışına bağlı olan “araz” doktrini. Allah’ın vacib varlık olmasını “araz” yoluyla açıklamaya çalışmıştır. Düşünürümüze göre, atomun mevcudiyeti ve sürekliliği arazların yaratılmasına bağlıdır. Eğer Allah arazları yaratmayı durdurursa, atomun da atom olarak var olması sona erer. Atomun kendisinden ayrılmayan müspet ve menfi nitelikleri vardır. Bunlar, hayat-ölüm, hareket-hareketsizlik gibi birbirine zıt çiftler şeklinde vardır ve bunlar pratikte hiç devam etmezler. Buradan iki sonuç çıktığını vurgulamıştır: *Birisi*, hiçbir şeyin sabit tabiatı yoktur. *Diğeri* ise, yekpare bir atom düzeni vardır, yani ruh adını verdiğimiz şey ya latif bir madde ya da sadece bir arazdır. Eş’arîlerin tesis etmeye çalıştığı sürekli yaratma fikrini dikkate

³¹ el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu’l-Kelâm.*, ss. 38-60, 98-100.

³² el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu’l-Kelâm.*, ss. 61-117; İZMİRLİ, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 173.

³³ İkbal Allah’ı; “Mutlak Ben, Mutlak Hakikat, Ezeli ve Ebedî Gerçeklik, İlahi Zat, Gerçek ve Ebedî Nur, Sonsuz Ben, Nihai Varlık, Nihai Ego” tabirleriyle isimlendirmiştir. PEKER, “Muhammed İkbal’de Tanrı-Evren İlişkisi”, *UÜİFD*, 2013, c. 22, s. 1, 39-55, s. 46. İkbal, “ben” kelimesine karşılık olarak Farsça yazılarında “hodi”, İngilizce yazılarında ise, “self veya ego” kelimelerini kullanır. “Hodi” kelimesinin birtakım yanlış anlamalara sebep olabileceğini İkbal tahmin etmektedir. O, söz konusu kelimeyle insanın kendi varlığını tanımlamasını, kendine güvenmesini ve dayanmasını, kendi kendisine saygı duymasını, kendi imkân ve kabiliyetlerini ortaya koymasını; bütün bunların insan için, hayat için son derece önemli olduğunu anlatmak istemiştir. Kullandığı anlamda hodi kelimesiyle tezahürü bencillik, gurur, öfke vs. olan enaniyet duygusunu çağrıştıracak manada kullanmamıştır. Aslında İkbal’in “hodi” veya “ego” dediği, İslâm filozoflarının “nefs” dediği varlıktır. AYDIN, Mehmet S., “İkbal’in Felsefesinde İnsan”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, C. 29, S. 1, ss. 83-106, s. 83.

³⁴ Fâtır, 35/1.

olarak, birinci önermede bir doğruluk payının olduğunu kabul etmiştir. Bunun sebebini ise Kur'an'ın ruhunun klasik Yunan felsefesine karşı olmasına bağlamıştır. Eş'arîliğin yaratma teorisini bu noktada nihai bir irade veya enerjiye dayanarak bir yaratma teorisi geliştirme yönünden ciddi bir gayret olarak kabul etmektedir. Öyle ki bu yaratma teorisini bütün eksikliklerine rağmen Aristo'nun düşünce sisteminde yer alan sabit ve sakin kâinat fikrinden daha çok İslâm düşüncesinin ruhuna yakın olduğunu belirtmiştir. İkbâl, ikinci önermenin bizi saf materyalizme götürdüğünü söylemektedir. Eş'arîlerin "nefs"i (ruh) bir araz olarak kabul etmeleri onların, atomun sürekli varlığını, içindeki arazi sürekli yaratmayı bağlı kılan iddialarındaki gerçek eğilimine aykırı olduğuna değinmiştir. Çünkü ona göre zaman olmadan hareket tasavvur edilemez. Ve zaman psişik hayattan kaynaklandığı için, psişik hayat hareketten daha köklüdür. Psişik hayat olmazsa, zaman olmaz; zaman olmazsa, hareket olmaz.³⁵

İzmirli'ye göre, son dönemdeki bilimsel kuramlar, maddenin değerini düşürmüştür. Maddenin yerine "kuvvet" yer almıştır. Çünkü eski fizik biliminde ısı ve ışık birbirlerine dönüşmeyen farklı kuvvetler biçiminde anlaşıldığı halde yeni fizikte bunlar maddenin ortak halleri kabul edilmektedir. Madde kuvvete dönüşüp ortadan kaybolduğu için, kuvvetin maddeye bağımlı olduğu görüşünün bir önemi de kalmamıştır. Kant başta olmak üzere modern felsefenin de âlemin hudûsluğunu kabul ettiklerini belirtmiştir. Bu konuda İslâm geleneğindeki farklı görüşleri naklettikten sonra, filozofların kıdem-i âlem görüşünü reddederek, bu konuda hadis imamların görüşünü "daha güçlü", kelâm âlimlerinin görüşünü ise "daha sağlam" olduğunu beyan etmiştir.³⁶

Özetle bu dönemde felsefî akımların ulûhiyyet, nübüvvet ve sem'iyâyâta yönelik yoğun eleştirileri, bazen de dine olan düşmanlıkları ile mücadele etmesinden ötürü bilgi, varlık ve tabiat meselelerine ağırlıklı bir şekilde yer verilmediği, müteahhîrûn dönemi kelâmcıların felsefî metodunun terk edildiği görülmektedir. Bu konuları en fazla ele alan kişi İzmirli olsa da, o bu kısımda daha fazla İslâm ilimlerinin tarihini incelemiştir. Bu konu hakkında kelâm kitaplarında olmayan "madde ve ruh" adlı bir bölüme yer verip, madde yerine kuvveti ön plana çıkarmıştır. Bilgi ve tabiat ilgili meselelere değinen bu dönemin başka bir şahsiyeti İkbâl'dir. Çağdaş İslâm düşünürlerinin varlıkla ilgili bütün meseleleri ele almaktan çok zihinleri meşgul eden problemlere yoğunlaştıkları görülmüştür. Teknik terimler vermek ve bir epistemoloji yapmaktan ziyade, bu konuların ulûhiyyet ve din açısından sonuçları ele alınıp tartışılmıştır. Bilgi kaynaklarına eşit derecede önem atfedilerek doğru

³⁵ İKBAL, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 101, 103-104.

³⁶ İZMİRLİ, *Yeni İlm-i Kelâm*, ss. 251-257.

haber kapsamında vahye yer veren bir bilgi anlayışı metodu izlenerek akli yegâne kaynak yapan katı rasyonalizmin hakikatlere ulaşmada uygun ve isabetli yol olmadığının üzerinde durulmuştur. Ayrıca yakın dönem kelâmcılarının bilgi ve tabiat meselelerindeki görüşleri bir bütünlük arz etmemektedir. Kendilerine has bir metot geliştiremedikleri için, zamanlarındaki felsefi eğilimleri takip etmişler, ya bunları klasik kelâmın ıstılahları ile aktarmak mecburiyetinde kalmışlar ya da yabancı terminolojiyi kullanmışlardır.

II. ULÛHIYYET

Semavî dinler içinde ulûhiyyet anlayışının en sade ve en kolay anlaşılabileni İslâm'ın ulûhiyyet anlayışıdır. Allah'ın varlığı ve birliği konularında Kur'an-ı Kerim'in sahip olduğu üslup ve kullandığı deliller, bu hususların, fitrî yaratılışı bozulmamış insanlar tarafından tabii olarak bilinip benimseneceği esasına dayanır. Binaenaleyh Allah'ın varlığı ile ilgilenen çağdaş İslâm düşünürleri genellikle konunun özelliği üzerinde durarak O'nun varlığını ispat etmenin (isbât-ı vâcib) mümkün olup olmadığını tartışmışlardır.³⁷

A. “Zat-Sıfat İlişkisi”nden “İsbât-ı Vâcib”e Geçiş

1. Allah'ın Sıfat ve Fiilleri

Allah'ın varlığıyla ilgilenenler genellikle isbât-ı vâcibin mümkün olup olmadığını tartışmışlardır. Ulûhiyyetle ilgili olarak klasik kelâmda ağırlıklı olarak işlenen konulardan biri; Allah'ın sıfat ve fiilleri meselesidir. Allah, tabiatın varlığını, birliğini, yetkin niteliklerine sahip olduğunu göstermesi bakımından apaçıktır; fakat duyu organlarımızın idrak edememesinden zatı gizlidir. Allah'ın tanınması sıfatlar ile mümkün olacağına göre kelâm âlimleri sıfatların durumu ve beşerî özelliklerden farklı cihetleri üzerinde durmuşlardır. Kelâm düşünürleri Kur'an'î perspektifle birlikte sıfatlar için aklî istidlal yoluna da başvurmuşlardır. Aklî yaklaşımın odak noktası Allah'ın zatına mutlak kemal izafe etmek olmuştur. Selbî (tenzîhî) sıfatlar konusunda kelâm mezhepleri arasında ciddi bir anlaşmazlık çıkmamıştır. Haberî sıfatlar konusu istisna olarak kabul edilip te'vile tabi tutulmuştur. Sübûtî sıfatlar konusunda ise kelâmcılar arasında lafzî bazı ihtilaflar çıkmıştır.³⁸

³⁷ Bkz. TOPALOĞLU, Bekir, “Allah”, md., *DİA*, İstanbul 1989, C. 2, ss. 471-498.

³⁸ TOPALOĞLU, Bekir, *Allah İnancı*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2010, ss. 21, 119-125; ÖZERVARLI, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, ss. 83-84.

Yakın dönem kelâm âlimleri kelâm geleneğine bağlı kalarak Allah'ın zatının ve sıfatlarının aklî delillerle bilineceği görüşünü devam ettirmişlerdir. Fakat Allah'ın sıfatları konusunda klasik dönemde olduğu gibi yoğun tartışmalar bu dönemde yaşanmamıştır. Söz konusu dönemde Allah'ın sıfatlarının keyfiyetinin tahlili ya da onları malum varlıklarla mukayeseden kaçınılmıştır. Bu durumun iki sebepten kaynaklandığını söylemek mümkündür: *birisi*; meselenin özelliği itibarıyla nasslara dayanması ve felsefe yapmaya müsait olması, *diğeri*; İslâm dünyasında yayılan felsefî düşünce ve akımların doğrudan Allah'ın varlığını ve birliğini hedef alarak tartışmaya açmalarıdır.³⁹

Çağdaş İslâm düşünürleri, Allah'ın zâtı ve sıfatlarının mahiyet ve kühnünü yüzde yüz anlamının aklın sınırlarını aştığını ifade etmişlerdir. Bu meseleyi irdelemenin gereksiz ve tehlikeli olduğunu fakat meseleyi biraz da olsa anlaşılır kılınabileceğini belirtmişlerdir. Çünkü söz konusu âlimlere göre, sıfatların keyfiyetini bilmek, sıfatlananın keyfiyetini bilmekle eş değerdedir. Sıfat, sıfatlananın bir parçası ve tabisidir. Bundan dolayı onlara göre, Allah'ın zatına ve sıfatlarının kühnüne ulaşmak, beşer aklının ulaşamayacağı bir alandır. Çünkü yaratıcı ile mahlûk arasında hiçbir mukayese noktası yoktur. Bu konuda (Allah'ın zatına yönelik olarak) tefekkür etmek de beşer yeteneklerinin ötesinde bir durumdur; çünkü her türlü tanımın ötesinde bulunanı tanımlamaya ve bütün sınırları aşanı sınırlamaya çalışmak olduğunu ve bundan dolayı meselenin bu yönüyle şeriat tarafından da irdelemenin yasaklandığını ve imkânsız kılındığını vurgulamışlardır. İnsanların sorumlu bulunduğu marifet vecibesinin, ilâhî sıfat ve isimleriyle birlikte Allah'ın varlığını sadece tasdik ve itiraf etmek olduğunu beyan etmişlerdir.⁴⁰

Çağdaş İslâm düşünürlerinin zat-sıfat meselesindeki amaçları, sıfatlar hakkında bilgi vermekten ziyade isbât-ı vâcibi temellendirmeye çalışmalarıdır. Meseleyi ele almalarındaki metotları da birbirinden farklılık göstermektedir; mesela Abduh ve İzmirli felsefî; Fazlurrahman, Kur'an merkezli bir metot takip etmiştir. Ayrıca sıfatlar meselesi, söz konusu bütün âlimler tarafından kategorize edilip alt başlıklar şeklinde bütüncül olarak ele alınmamıştır. Sıfatların zat üzerine zait olup olmadığı, semî ve basar sıfatlarının Allah'ın işitilen ve görülenleri bilmesi ile aynı olup olmadığı, mezhep yaklaşımdan kaynaklanan tâlî derecedeki ihtilaflara fayda vermeyecek düşüncesiyle bu yöndeki tartışmalara girmemişlerdir.⁴¹

³⁹ AHMED HİLMİ, *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*, ss. 1-2, 20-25; *İslâm Tarihi*, ss. 174, 232; *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, ss. 145-146; Bkz. ÖZERVARLI, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 85.

⁴⁰ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 104-105; REŞİD RIZÂ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 190; AHMED HİLMİ, *İslâm Tarihi*, ss. 174, 232; İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 273, 344-345; *Muhassal*, s. 68; SAVURAN, *Mulahhas İlm-i Tevhid*, s. 86.

⁴¹ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 93-102; *Fatiha Suresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, s. 476; el-Harpûtî, *Tenkihü'l-Kelâm*, ss. 138-139, 141-143, 156-157, 162-163; İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 342-343,

Klasik kelâmda haberi sıfatlar olarak adlandırılan, Ku’anda mevcut “el”, “yüz”, “istiva”, gibi kavramlar da yakın dönem kelâm âlimleri tarafından işlenmiştir. İzmirli, bu konuda selef yolunu tercih etmiş ve Cüveynî’den (ö. 478/1085) itibaren Ehl-i sünnet kelâmcılarında bu sıfatların nefy ve te’vil etmelerini hoş karşılamamıştır. İzmirli, haberî sıfatların tevil etmeksizin (bila-tevil) ve benzetmeksizin (la-temsîl) ispatlanması gerektiğine işaret etmiştir.⁴² Ahmed Hilmi, haberî sıfatlar konusunda her sıfatın bir misâle işaret ettiğini bir misle işaret etmediğini açıklamıştır. Ona göre tenzihleri başka suretlerde anlamaya muktedir değiliz. Haberî sıfatlar ya hisle açıklığa kavuşturulan ve var olan şeylerden bir şeye teşbih ile yahut da akli bir temsil ile anlaşılması mümkün bir örnekle kavranabilir. Fakat misâl ile misil ve özellikle teşbih ve şebih arasındaki büyük farkın birbirinden ayrılması gerektiğini hatırlatmıştır.⁴³

Allah’ın fiilleri konusunda da klasik kelâm ekolleri arasındaki tartışma ve ihtilaflar çağdaş dönem âlimlerinin ilgisini çekmemiş, bazı mezheplerin görüşleri yer yer tenkit edilmiştir. Bu dönemde Allah’ın fiilleri konusunda ittifakla kabul edilen ciheti, söz konusu fiillerin hikmetsiz olmadığı ve olamayacağı görüşüdür. Abduh ve İzmirli’ye göre ilâhi fiillerin Allah’ın ilim, irade ve hikmetine bağlı olarak ortaya çıkmıştır ve ilâhi fiillerin (yaratma, rızık verme, lütufta bulunma, ceza ve mükâfat verme gibi bütün fiiller) hiçbir O’nun zatından zaruri olarak sadır olmamıştır. İzmirli, fiili sıfatlar noktasında Cehmiyye, Eş’arîyye ve Selefiyye’nin anlayışlarını ortaya koymuştur. Allah’ın fiilleri konusunda Eş’arî kelâm âlimlerinin aksine söz konusu fiillerin hikmetsiz olmadığını örnekler vererek uzun açıklamalarda bulunmuştur.⁴⁴

İkbal, Allah ile âlem arasında “organik” bir bağ kurmuş ve bundan dolayı her şeyi ezelde irade etmiş bir ulûhiyyet tasavvuru yerine; her an yaratma faaliyetini ortaya koyan statik olmayan, dinamik ve organik Allah ile evren tasavvurunu benimsemiştir.⁴⁵

Sonuç olarak söz konusu âlimlerin ulûhiyyet meselesinde Allah’ın sıfatları meselesinde genelde akli dışlamamakla birlikte, bu konuda daha çok naslar üzerinde spekülasyonu tercih etmeyen, Selef’e yakın bir izlenim takip ettiklerini

347-349, 357-358, 371-372; *Anglikan Kilisesine Cevap (el-Cevâbü’s-Sedîd fî Beyânî Dîni’-d-Tevhid)*, Sad. Fahri Unan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2004, ss. 4-8, 13-15; *Metafizik*, Sad. Refik Ergin, İstanbul, Ötüken Yay., 2012, s. 190; *İslâm Felsefe Tarihi*, s. 183; SAVURAN, *.Mulahas İlm-i Tevhid.*, ss. 85, 87-92; İKBAL, *İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 111-114.

⁴² İZMİRLİ *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 398-403; *Muhassal.*, s. 69; ÖZERVARLI, “İzmirli İsmail Hakkî’nin Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri”, s. 117.

⁴³ AHMED HİLMİ, *İslâm Tarihi*, s. 175.

⁴⁴ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, s. 107; İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 372-397, 407; SAVURAN, *.Mulahas İlm-i Tevhid.*, ss. 94-99; FAZLUR RAHMAN, *Ana Konuları ile Kur’an*, ss. 37-38; *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, s. 32; Bkz. ÖZERVARLI, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 87.

⁴⁵ İKBAL, *İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 83-84, 93, 96-98, 111, 113-114, 173; URHAN, Veli, “İkbal’in Din Felsefesinde “Yaradılış” Fikri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, S. 15, ss. 3-16, ss. 4, 14.

söylemek mümkündür. Sıfat konusundaki amaçları Allah'ın varlığını ve birliğini temellendirmeye çalışmalarıdır. Sıfatlar meselesinde mezhep yaklaşımından kaynaklanan tâlî derecedeki ihtilaflar konusunda duyarlı olup, fayda verilmeyeceği düşüncesiyle bu meseledeki tartışmalara karşı olumsuz tavır sergilemişlerdir. Dönemin sosyal, siyasal ve kültürel durumunun spekülasyonları kaldıramayacağı endişesiyle söz konusu âlimler böyle bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bu dönemde görülen başka bir özellik ise on dokuzuncu yüzyılda tabiat kanunları arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin revaç bulmasından dolayı Allah'ın fiilleri konusunda hikmet özelliğini savunmuş olmalarıdır.

B. Dinin Ahlâkî Değer Açısından Savunulması

Yakın dönem âlimlerin orijinal metotlarından birisi, materyalizme karşı mutlak dini mensubiyet fikrini savunmalarıdır. Buradaki mutlak ifadesini, herhangi bir dine mensup olmayı yeterli görme, inançsızlık yerine ahlâk ve terbiye üreten herhangi bir inancın değerli kabul edilmesi şeklinde ele almışlardır.

Efgânî, Dehri Natüralistlerin; “Allah'ın varlığına, birliğine ve ahirete imanı” ile “her şeyin herkese mubahlığı ve her şeyin herkes tarafından ortak kullanıma açık olması” yıkıcı fikirlerine karşı bir dinin, dinler arasında ne kadar kötü ve temelleri ne kadar zayıf olursa olsun, bunu natüralistlerin fikirlerinden daha makul bulmuştur. En kötü, ilkel ve tahrif edilmiş bir din; insanlık için daha yapıcı bir hayat sistemi, insanlar arasında antlaşmalarda daha sağlam bir akitleşme yöntemi insanlık âlemine birtakım yararlar sağlar, insanlığı bazı alanlarda ilerletebilir ve dünya hayatında belli bir mutluluk düzeyine ulaştırabilir.⁴⁶

Allah'ın peygamberlerine indirdiklerinin maksat ve gaye yönünden bir olduklarından, vahye dayalı dinlerin öz olarak birbirleriyle çelişmesinin ve farklılaşmasının mümkün olmadığını belirtmiştir. Semavî dinlerin gaye ve amaç konusunda özü itibarıyla yakın olduklarını, birbirlerinin mütemmimi ve yeni şeriatlar olduğunu vurgulamıştır. Üç dinin asılları ve özleri itibarıyla aynı şâriin eseri olduğunu ve insanlığın hastalıklarının pek çoğuna fayda sağlayan ilaç olarak kabul etmiştir. Ona göre, öz ve asıl aynı olmasına rağmen üç din arasında ortaya çıkan ihtilafların kaynağının dinlerin öğretilerinden kaynaklanmadığı, dinlere ait kitaplarda da buna dair herhangi bir işaretin olmadığı, aksine bu farklılığın sebebi dinler üzerinden ticaret yapan, dinlerin öğretilerini menfaati doğrultusunda kullanan dini liderlerin davranışlarıdır.⁴⁷

⁴⁶ AFGANÎ, *Dehriyyun'a Reddiye*, ss. 85-87.

⁴⁷ MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, ss. 171-174, 177.

Efgânî'ye göre din, insan aklına üç inanç ilkesini, ruhuna da üç hasleti kazandırır. Dinin insana kazandırdığı inanç ilkelerini sırasıyla şu şekilde vermektedir:

Birincisi: İnsanın yeryüzünün halifesi ve yaratılmışların en onurlusu olduğu duygusunu din sayesinde kazanmıştır. Dinin kazandırdığı bu inanç sayesinde insan faziletli kentin (medine-i fazıla) bir yurttaşı haline gelir. İnancın bu özelliği düşünceyi, geliştirici; akli, aktifleştirici; nefsi, arındırıcı, olumsuz tutum ve fiillerden koruyucu rol üstler.

İkincisi: Her din, mensubuna en hayırlı ümmet, muhalif hareket eden herkesin ise dalâlet üzere olduğu inancını aşılır. Dinler kendilerine mensup herhangi bir bireyin küçük bir duruma düşmesini istemezler. Akli, psikolojik, dünyevi ve uhrevi hususlarda en önde olmak en büyük idealleridir. Halkına ızdırap veren şeyi ortadan kaldırmak için bütün hayatını verir. Bu inancın toplumlara uygarlık yolunda büyük bir motivasyon sağladığını bu yüzden de bu inancı taşıyanlar bu amaca ulaşmak için bilime sarılıp teknoloji alanında ilerleme adına efor sarf ederler. Bu ilerleme de, o toplumu uluslararası platformda söz sahibi kılar.

Üçüncüsü: İnsanın dünyaya gönderiliş amacı, insanın kâmil olabilmesidir. Bu dünyanın acılarından ve sıkıntılarından kişi ancak kazandığı kemal düzeyi sayesinde, acılardan uzak, mutluluğu bitmez tükenmez hayatın yurdu olan bir diyara intikal eder. Kalbini bu inanç ile besleyen insan, bunun sağladığı dinamik ile ileri atılır, tutum ile davranışlarına batıl inanç ve araçları karıştırmaz. Bu inanç, insanı gerçek bilgiler ve üstün ahlâk ilkeleri üzerine kurulmuş sarsılmaz medeniyete götüren bir lider ve rehberdir. Toplumu ayakta tutan en temel şartın, haklarını savunan ve bu uğurda adaleti ayakta tutan bireylerin varlığına bağlar. Bu inanç ilkesi, barış, adalet ve sevginin ürünü olduğundan ezelf rahmet ruhundan bir soluktur. Bu üç inanç ilkesinin, insanlardan kötülükleri def edip, çürütücü ve çözücü unsurları insandan uzaklaştıran birer savunma mekanizma işlevine sahip olduğunu açıklamıştır.⁴⁸

Efgânî, dinin toplumların ruhuna kazandırdığı üç özelliği de şu şekilde tespit etmiştir:

Birincisi: Bu üç özellikten birisi “utanma” duygusudur. Utanma duygusunu; “kınanmayı gerektirici bir davranışın sergilenmesi durumunda nefsin gösterdiği tepki, kötülükleri ayıplama eğilimi, yüzüzlüğe tenezzül etmeme duygusu, onur karakteri ve insanlar arasında kusur sayılacak özelliklerin buluşmasından duyulan endişenin tepkiye dönüşmüş şekli” olarak tanımlar.

⁴⁸ AFGÂNÎ, *Dehriyyun'a Reddiye*, ss. 25-30.

İnsanları sūflî davranışlardan alıkoymak için bu hasletin kazandırdığı etki, yüzlerce kanunun, binlerce asayişçinin etkisinden daha güçlüdür. Bir nefis yüzündeki utanma perdesini yırttığı zaman, sefahat ve alçaklığın en alt düzeyine yuvarlanır. Ahde vefa ilkesi, toplumlar arası barış, düzen ve adalet bu duyguyla ayakta kalır. Toplumda bireylerin kaynaşmalarında ve iç içe yaşamalarında utanma duygusunun düzenleyici ve frenleyici bir işlevi vardır. Utanma duygusu tüm davranışların üzerine denge ve itidal ruhunu yansıtır. Kişiyi, kemal sahibi olanların dünyasına ulaştıran, noksanlıklara duçar olmasını engelleyen; cehalete, kabalığa ve yırtıcılığa razı olmasına engel olan biricik karakterin utanma duygusu olduğunu vurgulamıştır.

İkincisi: Bu üç hasletten bir diğeri “emanet”tir. İnsanlar arasında güven duygusu zedelenip, emanet olgusu bozulduğunda, ilişkilerin bağı çürür, mübadele ipi kopar. Buna bağlı olarak da hayat düzeni bozulur. Bu da insanlığın yok oluşunu hızlandırır. Toplum ayakta tutan meşru sistemin korunması ve devamı için idareci ve çalışanların güvenilir olmalarının yanında, emanet duygusunu canlı tutup pratiğe aktarmakla mümkündür

Üçüncü haslet ise “doğruluk”tur. Efgânî, insanın yaşamını ikame etmesi için ihtiyaç duyduklarının bir gayb perdesiyle kapatıldığını, insan tarafından önceden bilinemeyeceğini söylemiştir. İnsanın başına gelebilecek musibetlere önlem alabilmesi için zamanını, yerini ve şeklini bilebilmesi gerekir. Önlem alabilmesi için de insanın hemcinslerinin duygularına ihtiyacı vardır. Doğru tavır/önlemi belirlemek açısından bir haberin yararı da ancak bu haberin kaynağının doğru olması ile mümkündür. Bu yüzden de toplumsal birliğin ve devamının sağlanması için, bireyler arasında doğruluk duygusunun hep canlı ve aktif kullanılması gerekir. Doğruluk, bireysel ve toplumsal kalıcılığın dayanağıdır. Ayrıca, doğru olmadan uygar kaynaşmanın gerçekleşmeyeceğini belirtmiştir. Ona göre bu hasletlerin her biri, toplumların varoluş dayanağı ve temeli olmakla birlikte; milletleri tekâmül ve kalkınma adına yardımcı unsur, mutluluğa ulaşmaya teşvik edici rol oynar.⁴⁹

Sonuç olarak Efgânîye göre, üç dinin maksat ve gayesi birdir. Semavî dinlerin amacının tevhidi öğretmek ve insanlığın hayrı için çalışmak olduğunu, bu anlamda hangi din olursa olsun inançsızlıktan daha iyi olduğunu belirtmiştir. Binaenaleyh modern dönemde ortaya çıkan zararlı fikrî cereyanların önlenmesi için mutlak dini mensubiyetin olması gerektiğini bazı esaslar doğrultusunda vermeye çalışmıştır. Buradaki mutlak ifadesini, herhangi bir dine mensup olmayı yeterli görme, inançsızlık yerine ahlâk ve terbiye üreten her hangi bir inancın değerli kabul

⁴⁹ AFGANÎ, *Dehriyyun’a Reddiye*, ss. 25, 30-37.

edilmesi şeklinde ele almıştır. Dinler hakkındaki yukarıda verdiğimiz görüşlerinden hareketle, inançsızlıkla mücadele için dinler arasında bu anlamda bir diyalogun olabileceği fikrini savunduğunu söylemek mümkündür.

C. Metafizik Alanın Savunulması: Maddeye Karşı Mana

İlk dönem kelâm âlimleri, tevhit ve nübüvvete aykırı görüşlerin İslâm toplumunda yerleşip yayılmalarını önlemek için çeşitli savunma metotları geliştirmişlerdir. Fakat bu metotlar günümüzün ihtiyaçları karşısında yetersiz kalmıştır. 19. yüzyılda modern felsefe görüşleri zuhur etmiş, artık din mefhumu farklı bakış açısıyla irdelenmeye başlanmıştır. Dinin getirdiği inanç temelleri aleyhinde çalışan Batı kaynaklı ulûhiyyet ve din karşıtı akımlar İslâm âleminde etkisini göstermişlerdir. Bu felsefi akımlara karşı yenilikçi kelâm düşünürleri yeni muhteva ve metotlar geliştirerek şüpheleri birer birer çürütmek için çalışmalarda bulunmuşlardır.

1. Allah'ın Varlığının İspatı

İsbât-ı vâcib için İslâm âlimlerince vahiy, akıl ve keşif metotları kullanıldığı halde, kelâm ilminde daha çok aklî istidlal metodu kullanılmıştır. Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında Allah'ın sıfatları konusunda birçok ihtilaf yaşandığı halde, varlığının delilleri ile ilgili önemli bir ihtilaf çıkmamıştır. Müttekaddîmûn dönemi kelâmcıları isbât-ı vâcib için hudûs, nizam delillerini; müteahhîrûn dönemi kelâmcıları ise bu iki delille beraber özellikle felsefenin kullandığı imkân delilini kullanarak Allah'ın varlığının ispatı meselesini tamamen felsefi bir konu olarak ele almışlardır.

On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde yaklaşım metotları değişmiş, Batı dünyası gerek sömürü politikasıyla gerekse felsefî nazariye ve ideolojik akımlarıyla Müslümanların kimlik ve inancına saldırmaya başlamıştır. Bu ideolojilerin en tehlikelileri şüphesiz Allah inancını reddeden ve bir din olarak İslâm'ın temelini sarsacak olan materyalizm ve ateizm gibi fikri akımlar olmuştur. Bu gelişmelerden dolayı Allah'ın varlığı meselesi önem kazanmış, bir yandan kelâm tarihinde Allah'ın varlığını ispat için kullanılan deliller ortaya çıkarılmaya çalışılmış diğer yandan ise yeni felsefi akımlar dikkate alınarak farklı yaklaşımlar tespit edilmeye çalışılmıştır.⁵⁰

Allah'ın varlığını ispatlamada birçok delil ortaya atılmıştır. Gerek filozoflar gerek din bilginleri tarafından ortaya koydukları deliller pek çoktur. Yakın dönemde Allah'ın varlığını ispat konusunda hem kelâmcıların hem de felsefecilerin kullandığı delillere geniş yer verilmiştir. Başvurdukları deliller şunlardır: Kozmolojik (hudûs),

⁵⁰ ÖZERVARLI, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 78.

teleolojik (gaye), ontolojik (vücûd), temânu, imkân, , Kur'an'î deliller,⁵¹ ahlâkî (ameli), evrendeki adalet, enfüs, âfak ve kabul-i âmme delilleri.⁵²

İzmirli, hem filozofların hem de kelâm âlimlerinin savundukları delillerden meşhur olanları ele alarak konuyu incelemiştir. İspat delilleri konusunda belirgin bir tercih yapmaz. Allah'ın varlığını ispat etmenin yolları konusunda bir sınır bulunmadığını belirterek önce İslâm âlimlerinin sonra da yeni felsefenin delillerini ve Kur'an'î delilleri aktarır. İslâmî ve Kur'an'î deliller arasında fitrat, hikmet (inâyet veya itkan), hudûs, imkân, ayniyet (özdeşlik), illiyet (sebeplilik), gaye (gayelilik) delillerine yer verip her birini genel özet yaparak nakletmiştir.⁵³ Modern felsefenin bazı yeni delillerini dile getirerek bunlar hakkında eleştirilerde bulunur. Modern delilleri, dış dünyadan çıkarılan “tabiat (kâinat) deliller”, aklın tasavvurlarından elde edilen “metafizik deliller” ve iç dünyamıza ait “ahlâkî deliller” olmak üzere üçlü bir sınıflandırmaya tabi tutmuştur. Kâinat delilini imkân, hareket, ereklilik; metafizik delili kühnî (ilke, öz), ezelî gerçekler, sonsuzluk ve kemal kavramlar ve ahlâkî delili; nefsi güçler, ahlâkî düzen ve genel inanç delilleri şeklinde ele almıştır.⁵⁴

İsbât-ı vâcib için geliştirilen hudûs ve imkân delillerinde; varlıkların var olmaları için sonsuz illet-ma'lûl silsilesinin kadim bir illette durmasını zorunlu gören kelâm âlimlerinde olduğu gibi İzmirli, sebep-sonuç zincirinin sonsuza kadar sürmesi anlamına gelen teselsülün reddine büyük önem vermiştir. *Teselsül Risâlesi* adında bir yazı kaleme almıştır. Bu risâlede, müteahhirûn döneminin mevcut tasnif ve isimlendirmelerine bağlı kalarak kelâm geleneğinde teselsülün geçersizliğini ispat için kullanılan bütün yöntemleri sıralamıştır. Teselsülün reddini amaçlayan burhanlara ilave olarak boyutların sonluluğunu temellendirmek için geliştirilen delillere de yer vermiş, her bir delili üçgen, daire, çizgi, nokta gibi geometrik şekillerle izah etmiştir. Bu risâlede konuyu sadece nakletmekle yetinmiş, kendi

⁵¹ Fazlurrahman'ın tabiat ve onun düzenli işleyişi hakkındaki görüşlerini Kur'an'dan hareket etmekle birlikte Allah sıfatlarına dayandırarak vâcib olduğu şeklinde temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre, Kur'an doğrudan “Allah'ı ispat etmez; fakat dolaylı olarak insanın dikkatini kâinatın varlığına çekerek Allah'ı gösterir. FAZLUR RAHMAN, *Ana Konuları Kur'an*, ss. 31, 35, 39, 42-43, 50, 119-123, 125-129; *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, ss. 23-25, 29; *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, s. 11.

⁵² Bkz. DÜZGÜN, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, ss. 94, 97; AFGANİ, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 75-84; ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 101-102; *Fatiha Suresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, ss. 244-245, 291-295, 301; el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm*, ss. 121-125, 138-139; AHMED HİLMÎ, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz?*, ss. 166-174; *İslâm Tarihi*, ss. 49-55; *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*, ss. 5, 26-33; *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, s. 57; *A'mak-ı Hayal*, Ankara, Akçağ Yay., 9. B., 2016, ss. 61, 81-82, 88, 129; FAZLUR RAHMAN, *Ana Konuları Kur'an*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara, Ankara Okulu Yay., 14. B., 2016, s. 42; İŞCAN, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, ss. 67-68; Bkz. ÖZMEN, Ekrem, *Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'de Tanrı Problemi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisâns Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2006, ss. 84-83.

⁵³ İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 274-295; *Metafizik*, ss. 80, 87-89; *Muhassal*, ss. 72-73; *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 102; ; SAVURAN, *Mulahhas İlm-i Tevhid*, ss. 69-71, 75-80.

⁵⁴ İZMİRLİ *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 295-302; *Metafizik*, ss. 166-183.

fikirlerine fazla yer vermemiştir. Bu nedenle risâle, müteahhirûn kaynaklardan kısmî tercümeler ve alıntılar ihtiva etmektedir.⁵⁵

Yakın dönemde en fazla fıtrat ve nizam delillerine yer verilmiştir. İzmirli, Allah'ın varlığı meselesindeki itirazlara verdiği cevaplarda Allah'ın delil ve burhanla ispatlanabileceğini, bu ispatlardan birinin de insanda doğuştan var olan Allah fikri üzerine kurulu olduğunu belirtir. Fıtrat delili halka daha uygun, yakın ve anlaşılması daha kolay olup bu delilde imkân ve hudûs delillerin aksine nazari akıl yürütmeye dayalı olmadığını fıtrat gereği zarurî olduğunu vurgulamıştır.⁵⁶ Ahmed Hilmi, insan vicdanından hareketle Allah'a ulaşma yolundaki bu delili “enfüs” delili olarak isimlendirmiştir.⁵⁷ Milyonlarca insanın binlerce seneden beri bir dine bağlanma gereğini hissetmiş olması ve bugün bile yeryüzü sakinlerini oluşturan milyonlarca insanın farklı dinlerden birine tabi olması bile tek başına dinin insanlık için önemine ve Allah'ın varlığına işaret olarak kabul etmiştir.⁵⁸ Ona göre, insanların “din ve yaratıcı” düşüncelerinden yoksun kalamayacaklarına en iyi örneklerden birisi, Pozitivist felsefenin kurucusu A. Comte (ö. 1857)'un yaşantısıdır. Comte'un ömrü boyunca bir taraftan din ve yaratıcı fikirlerini tahribe çalışırken diğer taraftan kendinde bulunan fitrî din duygusundan dolayı bir çeşit “insanlık dini” kurmaya çalışması, ona göre, insanların bilim şeklinde aklın yol göstermesiyle bile bir takım samimi ihtiyaçlarından uzak kalamayacaklarını gösterir.⁵⁹

Fıtrat delili konusunda en farklı yorumu Ahmed Han yapmıştır. Allah'ın fıtrat diye adlandırdığı tabiatın İslâm'ın diğer adı olduğunu ve İslâm o kadar sade bir dindir ki insanların ateizm dedikleri şeyin gerçekte İslâm'ın ta kendisi olduğu sonucuna varır. Buradan hareketle Allah'a inanmayan tüm insanların, Allah'a inanmadıklarını söylemenin doğru olmadığını, kişi için Allah'a inanma doğal, fitrî bir durum olduğunu ve kişinin bu tabiatından alıkonamayacağından ötürü Müslüman olduklarını söyler. Ayrıca Allah'a inanmayanları, “Allah'ı inkâr ediyorlar.” gibi bir suçlama yapılmasının doğru olmadığını söyler. Onların Allah'ın olmadığını

⁵⁵ DEMİR, Osman, “Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2010, S. 23, ss. 117-142, ss. 117-118, 126. İzmirli'nin teselsülün bâtil oluşunu gösteren ve ispat-ı vacib meselesinde kullandığı en meşhur deliller; burhân-ı tatbîki, burhân-ı tezâyüf ve burhân-ı arşî'dir. İZMİRLİ, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ss. 207-212; *Yeni İlimi Kelâm*, ss. 286-289; DEMİR, “Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi”, ss.128-141; Geniş bilgi için bkz. DEMİR, Osman, “Teselsül”, md., *DİA*, İstanbul 2011, C. 40, ss. 536-538.

⁵⁶ İZMİRLİ, *Yeni İlimi Kelâm*, ss. 273-276; bkz., *Muhassal*, s. 55.

⁵⁷ AHMED HİLMİ, *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*, ss. 29, 31-33; *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, s. 57; ÖZMEN, *Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'de Tanrı Problemi*, ss. 75-76; *Hikmet Yazıları*, Haz. Ahmet Koçak, İstanbul, İnsan Yay., 2005, ss. 187-188.

⁵⁸ AHMED HİLMİ, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz?*, ss. 166-174; *İslâm Tarihi*, ss. 49-55.

⁵⁹ AHMED HİLMİ, *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*, s. 5.

söylemediklerini, onların söylediklerinin Allah'ın varlığına delillerinin olmadıklarıdır. Bu ona göre, Allah'ın varlığının değil, varlığının bilgisinin inkârıdır.⁶⁰

Allah'ın varlığı ile ilgili hudûs (kozmozolojik), gaye (teleolojik) ve vücûd (ontolojik) ispat delillerine en ciddi eleştiri İkbâl'den gelmiştir. Fakat ona göre, bu deliller her ne kadar mantıksal olarak yanlış ve saçma olsa da, Zât-ı Mutlak'ı aramak hususunda bir fikir hareketi ortaya koymuştur.⁶¹ Kozmozolojik delili iki açıdan tutarsız kabul etmiştir: *Birincisi*, sonlu bir ma'lul ancak sonlu bir illet veya böyle illetlerden oluşan sonsuz bir dizi meydana getirebilir. Çünkü "illet" ve "ma'lul" ilişkisinde her ikisi birbirine aynı derecede muhtaçtır. Dolayısıyla akıl, hiçbir zaman sonludan hareketle sonsuza bu şekilde ulaşamaz. *İkincisi*, sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğu ile Allah'ın vâcibü'l-vücûd oluşu bir ve aynı şey değildir. Bu delil sebepliliğin zorunluluğuna iletir, Allah'ın zorunlu bir varlık oluşuna değil. Kozmozolojik delil, sadece sonluyu nefyederek sonsuza ulaşmaya çalışır. Fakat sonluyu reddederek erişilen sonsuz; ne kendi varlığını ne de bir zıt unsur gibi karşısına aldığı sonluyu izah edemeyen sahte bir sonsuzdur. Hakiki sonsuz, sonluyu dışarıda bırakmaz; kendi sonsuzluğuna ve sonlunun da sonluluğuna herhangi bir zarar vermeden onu kucaklayıp ve onun varlığını izah edip meşru kılar. Dolayısıyla bu delil İkbâl'e göre, tecessüm ettiği haliyle sonludan sonsuza hareket tutarsız olduğundan başarısızdır.⁶² O halde var olmak için hiçbir sebebe muhtaç olmayan yani varlığı kendiliğinden olan ve tüm varlığın kaynağı olan Allah, ilk sebeptir.

Teleolojik (gaye-nizam) delil, bize bir yaratıcının değil zaten var olan bir malzeme üzerinde çalışan bir "usta (şekil vericinin)"nın varlığı fikrine iletir. Kullandığı malzemenin dışında kalan bir tasarımcı, her zaman o malzeme tarafından sınırlanmış ve o malzemenin imkânına bağlı kalmaya mecburdur ve dolayısıyla sınırlı bir tasarımcı olmak zorundadır. Böyle bir durumu gerçek anlamda yaratıcı olan Allah'a atfedemeyiz. Ona göre, bu delille yoktan var eden bir yaratıcıya kesinlikle varılamaz. Çünkü bu delil, Allah'ın bir yaratıcı olmadığını sadece bir düzenleyici olduğunu ve aynı zamanda evrenin de ölü ve duygusuz bir konuma sahip olduğunu bildirir.⁶³ Gaye ve nizam delilinin âlemin yaratıcısını değil düzenleyicisini ispatladığı yaklaşımı İzmirli'ye göre doğru değildir, zira âlemdeki düzen âlemin kendisinden ayıramayacağı için düzenleyici ile yaratıcı birdir. Çünkü

⁶⁰ DÜZGÜN, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, ss. 80-81.

⁶¹ İKBAL, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 61-62; PEKER, "Muhammed İkbâl'de Tanrı-Evren İlişkisi", s. 44; AYDIN, Mehmet, "Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde Uluhiyyet Kavramı", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara 1980, S. 4, ss. 199-209, s. 202.

⁶² İKBAL, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 61-62; PEKER, Hidayet, "Muhammed İkbâl'de Tanrı-Evren İlişkisi", s. 44; AYDIN, "Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde Uluhiyyet Kavramı", s. 202.

⁶³ İKBAL, *Esrar ve Rumuz*, s. 38; *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 62; *Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*, s. 37; PEKER, "Muhammed İkbâl'de Tanrı-Evren İlişkisi", s. 44; AYDIN, "Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde Uluhiyyet Kavramı", s. 203.

tabiat sadece olabilir şeyler arasındaki art arda gelmeyi göstermekle kalmaz, bir düzen ve tertibin var olduğunu da gösterir. Bu kanunlar, gayeler ve vesileler bir kayra ve hikmetten meydana geldiğini gösterir. Tabiattaki düzenle ilgili örnekler veren İzmirli, Alman filozofu Kant'ın "Tabiatın organik ürünü öyle bir üründür ki onda her şey karşılıklı amaç ve araçtır." diyerek bu delili önemsediği, aslında bu delilin pek eskilere dayandığını, Sokrat'tan beri süregelen bir delil olduğunu belirtmiştir.⁶⁴

İkbal'in ulûhiyyet ile ilgili ele alıp eleştirdiği bir diğer delil, Descartes (ö. 1650) ile takipçileri tarafından geliştirilen ontolojik delildir. Bu delil, zihnimizde var olan "mükemmel varlık (kâmil varlık)" fikrine dayanan akıl yürütmeye meydana getirilmiştir. Buna göre insandaki mükemmellik hissi eksik, sonlu ve değişime tabi olan dış dünyadan elde edilemez. Değişme, kâmil varlık fikrini yaratamaz. Hâlbuki insandaki her düşüncenin bir objektif gerçekliğin olması gerekir. Ona göre Kant'ın da belirttiği gibi, bir şeyin tasavvuru ile gerçek varlığı arasındaki bağı sanıldığı gibi zorunlu değildir. Zihinde üç yüz doların varlığını düşünmekle bu paranın insanda bulunması ayrı ayrı şeylerdir, yani zihinde olanın haricte aynısı olmayabilir. Ontolojik delil, belki bir düşünceden başka bir düşünceye geçiş sağlayabilir; fakat gerçek varlığa geçişi sağlayamaz. Kamil varlık fikri dış dünyadan gelmez. Zorunlu olarak mükemmel olan Allah'ın varlığına işaret eder.

Ahmed Hilmi, eskilerin bulduğu delillerin çoğuna itiraz etmiştir. Fakat haklı itiraz edilemeyecek gibi delillerin de olduğunu belirtmiştir.⁶⁵ Ontolojik delilden haberdar olmakla birlikte, tespit edebildiğimiz kadarıyla, klasik anlamda bir delil olarak düşüncesinde ontolojik delile yer vermemiştir. Bunun başlıca sebebi ise, ontolojik delilde olduğu gibi "müessirden esere intikal" metodunu değil de; kozmolojik delilde olduğu gibi "eserden müessire intikal" metodunu daha sağlam ve yararlı görmüş olmasıdır.⁶⁶

İkbal, Allah'ı tanımak için "dinî tecrübe" adını verdiği bir metodu esas almıştır. Allah'a ulaşmanın yolu olarak zamanla ortaya konan dini tecrübe; "madde, hayat, akıl (şuur) ve sezgi" safhalarından geçer. Fakat dini tecrübeyi Allah'ın varlığını ispat delili olarak ileri sürmez, insanın Allah'a ulaşması için gerekli insani bir tecrübe olarak tavsiye etmektedir. Çünkü dinî tecrübe bir "hal" durumu olup, tamamen bireysel, test edilemez ve başkasına aktarılamaz manevi yoğunlaşma halidir.⁶⁷

⁶⁴ İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 276-279; *Muhassal.*, ss. 70-73; *İslâm Felsefesi Tarihi*, ss. 101-102; SAVURAN, *Mulahhas İlm-i Tevhid.*, ss. 76-77, 79-80.

⁶⁵ AHMED HİLMİ, *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*, s. 29.

⁶⁶ Bkz. ÖZMEN, *Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'de Tanrı Problemi*, ss. 75-76.

⁶⁷ İKBAL, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 64, 73-94, 221; ELİAÇIK, *Muhammed İkbal*, ss. 34-42.

Sonuç olarak ilk dönem kelâm âlimleri, dinin ana meselelerine aykırı görüşlerin İslâm toplumunda yerleşip yayılmalarını önlemek için çeşitli savunma yöntemlerini takip etmişlerdir. Yeni felsefi cereyanların ortaya çıkması din mefhumunu farklı bakış açısıyla irdelenmeye yönlendirmiştir. Dinin getirdiği inanç temelleri aleyhinde çalışan Batı kaynaklı ulûhiyyet ve din karşıtı akımlar İslâm âleminde etkisini göstermeye başlamıştı. Bu felsefi akımlara karşı yenilikçi kelâm düşünürleri yeni muhteva ve metotlar geliştirerek şüpheleri birer birer çürütmek için çalışmalarda bulunmuşlardır. Ancak ulûhiyyet karşıtı akımlara yönelik ilgi ve tanınmanın yakın dönem âlimlerinde de istenilen düzeye çıktığı söylenemez. Efgânî, Abduh, İkbâl, İzmirli, Fazlurrahman gibi şahsiyetlerin dışındaki âlimler söz konusu akımları ikinci elden takip etmişlerdir. Söz konusu âlimler müteahhîrûn döneminde olduğu gibi Allah'ın varlığını felsefi bilginin bir konusu değil bir iman ve tasdik meselesi olarak kabul etmişlerdir. O yüzden çağdaş İslâm düşünürleri bazı ispat metotlarını dışlamış içtimai alanda daha etkili metotları tercih etmişlerdir. Hem klasik kelâm döneminde kullanılan delilleri yeniden anlaşılır bir hale getirmeye çalışmışlar hem de deliller arasında uygun tercihler yapmışlardır. Bu açıdan isbât-ı vâcib konusunda felsefî (hudûs ve imkân gibi) deliller yerine en çok gaye-nizam ve fitrat delillerine daha çok yoğunlaşmışlardır. Diğer bir açıdan Allah'ın varlığını ispat ile ilgili deliller konusunda yakın dönem âlimlerin birbirinden farklı eğilimleri olmuştur. Mesela İkbâl felsefenin etkisinde kalarak ispat delillerini zayıf bulurken klasik kelâmcılardan ayrılmıştır. Buna karşılık İzmirli kelâm geleneğini sürdürerek söz konusu delilleri sahip çıkarak felsefi görüşlere tutarlı cevaplar vermeye çalışmıştır.

2. Materyalizm, Pozitivizm ve Ateizme Reddiye

On dokuzuncu yüzyılda modern felsefe akımları zuhur etmiş, artık din kavramı farklı bir şekilde tartışma konusu olmuştur. Batı kaynaklı materyalizm, pozitivizm, ateizm gibi felsefi fikri cereyanlar İslâm coğrafyasında yayılma ve yer tutma aksiyonu göstermiştir. Bu sebepten dolayı çağdaş İslâm düşünürleri bu fikri cereyanların yarattığı yıkıcı fikirleri ve iddiaları etkisiz hale getirmek için çaba göstermişlerdir. Bu anlamda bazı âlimler müstakil eserler yazarken bazıları da eserlerinde bölüm olarak yer vermişlerdir.

Efgânî, şuursuz maddenin; eşsiz mükemmellikteki düzenin, biçimin ve görünen veya görünmeyen güzelliklerin kaynağı olmasının imkânsız olduğunu belirtmiştir. Maddenin şuur sahibi olduğunu söylemek, her atomik unsurun özel bir şuura, özel bir güce sahip olmasını zorunlu kılar. Atomik unsurun, bu şuur ve gücüyle başka unsurlardan ayrılmış olması gerekir. Bir arazın tek başına iki ayrı yerde bulunması mümkün olmadığı ve bir arazın bilgisi de iki cüzü ve daha fazlasını

kapsamayacağından şüursuz maddenin eşiz güzellikteki düzeni meydana getiremeyeceğini savunmuştur.⁶⁸

Materyalizmi şiddetli bir şekilde eleştirmesi, onun, bu sistemin tevhit inancını zayıflatarak ahlâkî gevşemeye ve bozulmaya neden olduğu, bu durumun zamanla milletleri dinden ve ahlâkî yaşantıdan uzaklaştırdığı şeklindeki düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Toplumlari ayakta tutan en önemli unsurun din olduğunu belirten Efgânî, materyalistlerin dini yok etmeye çalışmak suretiyle doğrudan doğruya toplumlara en büyük zararı verecekleri endişesini taşımıştır.⁶⁹

Efgânî'nin dehrilere cevabı şu üç noktayı kapsamaktadır: *Birisi*; dinin toplum için vazgeçilmez olduğudur. *İkincisi*; pozitivist materyalist mezhebin yayılmasının toplum için tehlikeli olduğunu göstermektir. *Üçüncüsü*; bir akide ve din olarak İslâm'ın diğer dinlerden üstünlüğünü ortaya koymaktır.⁷⁰

İkbal, âlemi tümnden "madde" olarak gören materyalist anlayışı iki yönden eleştirmiştir: *Birincisi*; Berkeley'in, doğa bizim bildiğimiz gibi değildir. Doğa hakkında bildiklerimiz duyu organlarımızın algılamalarından yani yanılsamalardan ibarettir. Bu teori ona göre tabiat ve tabiatı gözlemleyen kimse arasında bir boşluk oluşturur. Whitehead (ö. 1947)'a katılarak bu görüşe karşı çıkar. Çünkü dış dünyadaki maddi gerçekliği yadsıyan bu teori tabiatın yarısını da bir "tahmin" haline getirir.⁷¹

Maddeci görüşe karşı yaptığı *ikinci* eleştiriyi, Einstein'ın çalışmalarına dayandırmıştır. Einstein, izafiyet teorisiyle geleneksel cevher teorisi sarsmış, maddenin sürekliliği fikrine karşı çıkmıştır. Maddeyi değişik durumlarda kendisini korumayı devam eden nesne olmaktan çıkarmış, birbirine bağlı bir "olaylar" zinciri haline getirmiştir. Böylece Einstein'ın fizik kuramına göre cevher sürekli değişen değil, birbirine bağlı bir olaylar düzenidir. Madde kavramının yerini İkbal'de bundan sonra "organizm" almıştır. İkbal'in Einstein'a tasdik ettirmek istediği fikir, bu organizm düşüncesidir. Maddenin organizm olmasından kaynaklanan sürekli hareket ve değişim Zenon (ö. M.Ö. 430) tarafından reddedilmektedir. Zenon, âlemdeki hareketin aldatıcı bir görüş olduğunu ve gerçekliğin bir ve değişmez olduğunu benimsemiştir. Zenon'un argümanı açıkçası mekânın ve zamanın sonsuz sayıda noktalardan ve anlardan ibaret olduğu faraziyesine dayanmaktadır. Hareketin gerçek olmaması, bağımsız bir mekânın gerçek olmamasını ortaya çıkardığından Zenon'un hareketin aldatıcı bir görünüş olduğu ve gerçekliğin bir değişmez olduğu düşüncesine karşı çıkmıştır. Ayrıca ona göre Eş'arîliğin cevherci atom teorisine dayanarak âlemde hareketin olduğu fikri de Zenon'a cevap vermede yetersiz

⁶⁸ AFGANÎ, *Dehriyyun'a Reddiye*, ss. 16-18, 40-42, 45, 74.

⁶⁹ SÖNMEZ, "İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi.", s. 161.

⁷⁰ el-BEHÎY, *İslâmi Direniş ve Islahat*, s. 62.

⁷¹ İKBAL, *İslâm'da Dini Düşüncenin İnşası*, ss. 65-66.

kalmaktadır. Fransız filozof Bergson, İngiliz matematikçi Bertrand Rusell (ö. 1970) ve Cartor (ö. 1918)'un âlemde hareketin ve değişimin olduğunu savunan görüşlerini aktararak Zenon'un bu konudaki fikirlerini çürütmeye çalışan İkbâl'in, inşa ettiği fikrini şöyle özetlemek mümkündür: "Tabiat, boşlukta duran bir maddeler yığını değil, olayların bir terkibi ve yöntemidir. Bundan dolayı Allah'a organik olarak bağlıdır. Fiziki âlemle Allah arasındaki bağ, tıpkı insanın kişiliği ile karakteri arasındaki bağ gibidir. Kur'an bu bağ, sünnetullah olarak izah etmiştir. Tabiat, Allah'ın yaratıcı faaliyetinde yaptığımız değişiklikten ibarettir ve sünnetullah sürekli ileriye doğru hareket sırasında belli bir anda sona erer. O halde tabiat; canlı, sürekli gelişen ve büyüyen yayılmasında hiçbir sınır bulunmayan bir organizmadır. Bu yüzden tabiatı bilmek Allah'ın davranışını bilmektir. Âlemin incelenmesi kişiyi biraz daha Allah'a yaklaştırır."⁷²

İkbâl, tecrübenin madde aşamasından sonra diğer aşama olan "hayat ve şuur" aşamasına geçer. Ona göre Allah'ın fiili olan âlem makinesi, cevheri hareket sonucu giderek gelişmekte, büyümekte ve kendini yeniden faal hale getiren organizmalaşmaktadır. Bunu sağlayan, âlemin içindeki hayat ve şuur olduğunu vurgulamıştır. Âlemin aklın yaratıcı tecrübesi (Allah) sonucu hareket halinde olduğuna değinmiştir. Bu hem Allah'ta "hayy" olarak hem de âlemde "hayat" olarak ortaya çıkar. Tabiatdaki değişme ve hareket hem niceliksel hem de niteliksel olarak meydana gelir.

Kur'an'ın tasavvur ettiği "yaratıcılık, bilgi (ilim), mutlak kudret ve ezelîlik" özellikleriyle ulûhiyyet meselesini temellendirmeye çalışmıştır. Allah'ın yaratma eylemini, yoktan yaratma olarak değerlendirir. Fakat bu yaratma eylemini "ezelde bir defada" son bulması şeklinde değil, "ezelî bir şimdinin içinde" her an ve sürekli yaratma şeklinde olduğunu vurgulamıştır. Başka bir izahla o, bir "öncesi" ve bir "sonrası" - yani geçmişte meydana gelmiş, olmuş bitmiş bir olay- olan hususi bir hadise anlamında yaratma fikrini kabul etmemiştir. Allah'ın yaratma fiilini "sürekli yaratıcı ulûhiyyet" anlayışıyla oluşmakta olduğunu söyleyen İkbâl, Whitehead'in "tabiat dinamik olmayan bir boşluğa yerleştirilmiş durağan bir vakıa değildir, aksine tabiat sürekli yaratıcı bir akış hususiyetine sahip hâdiselerden müteşekkil bir yapıdır" şeklindeki âlem tanımını iktibas ederek, âlemi klasik cevher anlayışının yerine olaylar sistemi ve ilişkiler düzeni olarak görmektedir.⁷³ Bu anlayıştan dolayı tabiatı bir boşluğu işgal eden Allah'ın karşısında duran katı bir madde yığını, kendiliğinden mevcut ve aklın bildiği ama yaratamadığı bir "diğer" olarak değil, tam tersine yaratıcı

⁷² İKBAL, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 68-73, 175.

⁷³ Bu durumu bir şiirinde şöyle anlatır:

"Bu kâinat henüz tamamlanmadı galiba

Zira her an kun fe yokun sedası gelmekte." İKBAL, *Cebrail Kanadı*, s. 38.

özgür faaliyetlerin bir koleksiyonu olarak kabul eder. Yaratmanın bu şekilde anlaşılması, Allah'ı ve âlemi birbirinden ayrı ve sonsuz bir mekânın boş haznesinde birbirinin karşısında yer alan iki bağımsız şeye indirgeyecektir. Hâlbuki kâinat kendiliğinden ayakta duran bir şey değildir ki, Allah karşısında bir "öteki" olarak izah edilsin. İkbâl'e göre, ilâhi bilgide suje-obje ilişkisi bulunmaz. Bu yüzden Allah ve kâinat sonsuz bir mekânın boş kabı içinde karşı karşıya duran iki muhalefet unsuru değildir. Kâinat ve Allah muhalefet unsuru olmadıkları için âlemde olup bitenler de, dışarıdan Allah'a sınır empoze etmiş olamaz. Allah'tan bağımsız veya sürekli herhangi bir varlık yoktur. Ona göre, sınırlı bir yapıya bürünmüş âlemi, Allah'ın fiili olarak kabul edilmesi dolaylı olarak Allah'ın da sınırlı olduğu anlamına gelmez. Çünkü âlem Allah'ın yaratıcı faaliyeti olduğundan, sınır koyma ve belirleme sadece Allah'a aittir. Allah'ın, kendi kudretini ve hürriyetini sınırlandırması, egosu olan varlıkların vücut bulması için seçmiş olduğu bir yol olduğunu belirtmiştir. Ancak Allah, kendi kendisini sınırlandıracak bir varlık değildir. Âlem, ilâhi hikmet ve kudretin sadece bir cüzüdür. Bundan dolayı âlemdeki sınırlılığı ve sonluluğu Allah'a mal etmek anlamsızdır. Allah'ın varlıklara kısmen de olsa kendi kendilerini belirleme güç ve imkânını vermesi O'nun acziyetinin değil, gücünün bir işaretidir.⁷⁴

Fazlurrahman, materyalizmin Allah hakkında ki kaba kuvvet sahibi olma hatta bazen kaprisli bir diktatör olma (hâşâ) yönündeki tasvirlerini onların cahil ve önyargılı olmaları ile ilişkilendirmiştir.⁷⁵

Bazı maddeci filozofların: "Görülen bu âlem kendi zatıyla mevcuttur. Âlemde, madde ve maddiyattan başka varlık görünmemektedir." iddialarına Harpûtî, bilmin ancak hazır hâdiseler ile eşyayı gözlem ve deney yoluyla incelemeye tabi tuttuğundan maddeyi, esir ve feza gibi mücerret kuvvetleri ispat edemeyeceği şeklinde karşılık vermiştir.⁷⁶ Ona göre madde zatı itibarıyla kadim olduğu kabul edildiği takdirde, durum evrimin illeti hususuna intikal eder. Kadim olduğu sanılan hareket türü, belirtilen nedenlerden dolayı hâdis olan evrime illet olamayacağı gibi, kâinatın belirli hâdis cüz'iyatından, kâinatın oluşumuna tesadüf eden cüz'i de söz konusu evrime illet olamaz. Çünkü kâinatın oluşumuna tesadüf eden cüz'i, kendisinden önce var olan her bir cüz'ie denktir. Her hâdis için sebep ve illet

⁷⁴ İKBAL, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 67, 98. İkbâl bu düşüncesiyle Aristo'nun etkisinde kalan Müslüman filozofların "ilk muharrik" anlayışını, panteistik sufizm'in içkin Allah anlayışını ve deizmin âlemi dışarıdan seyreden "mimar"ını eleştirmektedir. KAPLAN, İbrahim, "Muhammed İkbâl'in Islahat Projesinde İnsanın Kaderi Problemi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, 1:1, ss. 71-78, s. 92. Bkz. YILDIRIM, Eyyup, *Muhammed İkbâl'in Kader Anlayışı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2009, ss. 65-66.

⁷⁵ İKBAL, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 113-114; FAZLUR RAHMAN, *Ana Konularıyla Kur'an*, ss. 31, 35; *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, s. 18; *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, ss. 32, 34; PEKER, "Muhammed İkbâl'de Tanrı-Evren İlişkisi", ss. 89-90.

⁷⁶ Harpûtî'nin bilimin verilerinden istifade etmesi değerlendirildiğinde, yaşadığı dönemin şartları göz önünde bulundurulmalıdır.

arayan tabiatçı filozoflara göre de sebepsiz tercihin muhal olması icab ettiğinden, aşırı tabiatçıların bu görüşlerinin inat dışında başka bir gerekçelerinin olmadığına işaret etmiştir.⁷⁷

Ahmed Hilmi'nin düşüncesine göre, ne bilimsel nede felsefî olarak Allah'ı inkâr mümkün değildir. Ona göre, geçmişte Allah'ı inkârı bilimsel olarak ispatladıklarını zannedenlerin yaptıkları tek şeyin gerçekleri saptırmak olduğudur. Bu sebeple, Allah'ın inkârı, gerçeğin tahrif edilmesiyle eşittir. Gerçek varlığı ve nihai sebebi inkâr etmekte acizlik göstermekte iken onu felsefî deyimle gerçeğine; dini deyimle ulûhiyyetine aykırı bir şekilde tasavvur ve bu gerçeğin amaç ve kıymetini değiştirmişlerdir. Bu görüşüne ek olarak da, inkârcı olmanın çok güç ve zor bir iş olduğunu belirtmiştir. Çünkü o, fitrî bir meleke olarak insanlarda Allah inancı mevcut olduğunu savunmuştur.⁷⁸

Allah'ın varlığını inkâr eden ve imandan hiçbirisini kabul etmeyerek tarafsızlığı seçen birtakım düşünürlerin, din yani ulûhiyyet için, "İnsanlığın çocukluk devrinin ürünüdür." şeklindeki görüşlerini eleştirmiştir. Bu konuda özellikle pozitivizm felsefesinin kurucusu olan Auguste Comte'un "üç hal kanunu (teolojik, metafizik ve pozitivist aşama)" izafiliğine atıfta bulunmuştur. Filozofun insan düşüncesinin gelişimini üç evreye ayırmasını ve bunların birbirini takip ederek sonrakinin öncekinin yerini almış olmasını şu sebeplerden ötürü doğru bulmamıştır: *Birisi*; birçok seçkin insanın düşünce ve hayatındaki bu üç evre günümüze kadar birlikte bulunagelmıştır. Bu yüzden böyle bir ayrıma tabi tutmak kesin değildir. *Diğeri* ise; A. Comte din, felsefe ve bilim alanlarını birbirine karıştırmıştır. Bilim, insanın maişet ve merakını; felsefe ile aklını, din ile ruh ve kalbini gıdalandırdığı için bu üçü insanlık için bir ihtiyaçtır. Bunlardan birini inkâr etmek, insanlığın fıtratından gelen ihtiyacını anlamamaktan doğan bir sapma ve hastalıktır. Auguste Comte'un, pozitivist aşamada dini inkâr ettikten sonra kendisinin, "insanlık dini" ismiyle yeni bir din icat etme gereği duymasından hareketle, fikirlerinin tutarsız olduğunu belirtmiştir.

Materyalizmin, Hristiyan kilisenin topluma baskısı ve uygulaması sonucu, Batı toplumunun içine düştüğü içtimai ve ekonomik bunalımlar karşısında ortaya attıkları bir fikir hareketi olduğunu ve özellikle 17. yüzyılda hızlı bir yükselişe geçtiğini ifade etmiştir. Bu konuda Bahâ Tevfik (ö. 1914), Celâl Nuri ve Büchner (ö. 1837)'in

⁷⁷ el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, ss. 128-137.

⁷⁸ AHMED HİLMÎ, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, s. 27; *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*, ss. 1-10; *İslâm Tarihi*, ss. 48-49.

düşüncelerini *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti* adlı eserinde eleştirmiştir.⁷⁹

Ahmed Hilmi'ye göre materyalizm'in öne sürdükleri tezlerin hakikat olmadığını anlamak için tecrübe metodunun ne olduğunu düşünmek ve hep apriori fikirlerin bilimsel olmayacağını anlamak bile yeterlidir. Onun bu değerlendirmesi maddenin enerjiye dönüşmesiyle ilgili bilimsel gelişmelere uyum göstermektedir.⁸⁰

Allah'ın varlığı hakkındaki yeni felsefi akımların bazı iddialarını “şüpheler” başlığı adı altında İzmirli, yirmi altı maddeyle cevap vermektedir. O, şüpheleri belirterek her birini ilmî metotla ret ve iptal etmeye çalışmıştır.⁸¹

Ona göre, materyalizmde her şeyin temel kaynağı olarak kabul ettiği madde yerine, yeni fizik biliminde enerjinin muhtevasında müteşekkil olan kuvvet yer almıştır. Maddenin zatı denilen özellikler gücün özellikleri olmuş oluyor. Bu durumda maddenin ebedîyeti ve ezeliyeti hatta bizzat varlığı ortadan kalkmaktadır. Nitekim modern filozofların çoğu, âlemin başlangıcı ve aslı olarak maddeden başka şeyler kabul etmektedir. Spinoza (ö. 1677) “cevher”i, Hegel “zihin/akl”ı, Schopenhauer “irade”yi maddenin yerine koyduklarını vurgulamıştır.

Maddeciler, güç ile maddenin öncesizliğini ve sonsuzluğunu fennî varsayımlar ve ilmî sonuçlar üzerine kurmakta. İzmirli'ye göre, nazariyeler sürekli değişmekte, kesin kabul ettiğimiz düşünceler bile izafilik taşımaktadır. Bu konuda H. Poincare (ö. 1912) ve Emile Boutroux (ö. 1921)'un çalışmalarıyla, artık tabiat kanunlarında zorunluluğun olmadığını delil getirmiştir.

Öte yandan İzmirli, maddecilerin ulvi kavramları basite indirgediğini belirtmiştir. Mesela, düşünceyi duyum ile duyumu hayat ile hayatı kimyasal bileşimlerin hareketleriyle, bu hareketleri de fiziksel kanunlarla, fiziksel kanunları da mekanik hareketler ile açıklamışlar. Ona göre, böyle bir yöntemle insan düşüncesi tamamen mekanik bir şekle bürünüp, elem, lezzet, tefekkür, irade gibi bütün nefis olayların gerçek varlığı yok edilmiştir. Dolayısıyla şuursuz kuvvetlerin şuurlu hale geldikleri ve şuursuz güçlerin, tabiat kanunların ahengini nasıl kurdukları cevapsız kalmaktadır. Âlemin oluşması için matematik kanunların şart olduğu kabul edilse bile, tek başına yeterli değildir, mutlaka ayrıca yeterli şart gerekir. Auguste Comte'nin “Yüceyi alçak ile açıklamaktır.” sözüyle maddecilerin bu fikrini özetlemiştir.

⁷⁹ AHMED HİLMİ, *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*, ss. 3-11; *İslâm Tarihi*, s.15; Bkz. ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 13. B., 2013, ss. 411, 419-421; KARAMAN, *İslâmi Hareket Öncüleri* 3, s. 234-237.

⁸⁰ AHMED HİLMİ, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, ss. 149, 154-155, 161-162.

⁸¹ Geniş bilgi için bkz. İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 305-320.

Maddecilerin, “dış deney ile bilinemeyen her şey mevcut değildir” teziyle Allah’ı inkâr etmelerini de eleştirmiştir. Ona göre buna bağlı olarak maddeciler bilimsel eleştirilere tahammül edemezler. Maddenin öncelikle varlığını ispat etmeleri gerekirken, maddeyi ispat edilmiş gibi göstererek koskoca bir âlemi ona bina etmektedirler. Öncelikle materyalistlerin maddeyi, yeni fiziğin ve birçok yeni felsefi düşüncenin saldırılarından kurtarıp sonra maddenin öncesizliğini ortaya koymaları gerektiğine işaret etmiştir. Çünkü materyalistlerin ileri sürdükleri bu düşünce ne maddeyi ne de kuvveti açık bir şekilde ortaya koyabilmiştir.⁸²

İzmirli, pozitivist eleştirirken, pozitivistlerin duyulardan başka bilgi vasıtası benimsemediklerini, akla da tam anlamıyla idrak kabiliyetini vermediklerini ifade eder. İlk neden ne olursa olsun; Allah olsun, madde olsun, güç olsun, düşünce olsun anlaşılamaz kabul edip, mebde ve mead gibi konularda görüş belirtmeyi abesle karşıladıklarını belirten İzmirli, aslında hakikatine vakıf olamadığımız birçok şeyin mevcut olduğunu ve varlığın başlangıcını keşfedememenin, onu kabul etmemenin insan bilgisini iflasa götürdüğünü vurgulamıştır.⁸³

Pozitivist temsilcilerin kendi aralarında ihtilaf içinde olduklarını, Comte ve Hume (ö. 1776) gibi filozofların; “Mutlak ne vardır ne de tasavvur edilebilir.” düşüncesini öne sürdüklerini, Hamilton (ö. 1856) ve Herbert Spencer (ö. 1903) gibi filozofların ise; “Mutlak vardır; fakat tasavvur edilemez.” fikrini ifade ettiklerini, ikinci görüşün İslâm itikadı açısından problem olmadığını açıklamıştır.

Auguste Comte’un “üç hal kanunu”nu tarihsel olarak “ustaca” bir görüş olarak benimsemekle birlikte, tabiat bilimlerin kurulmasıyla birlikte diğer iki nazariyeyi (teolojik evre ve metafizik evre) açıklayamadığını, belki inceleme ve araştırma alanın genişlemiş olduğunu belirten İzmirli’ye göre bu sahalar, birbirlerini yok saymak için birer sebep olamazlar.⁸⁴

Netice olarak çağdaş dönemde ulûhiyyet düşüncesine karşı olan akımlara yapılan eleştiriler elbette yalnızca bunlardan ibaret değildir. Ahmed Hilmi’nin Baha Tevfik, Celel Nuri, A. Comte, Büchner, Spinoza, Hegel, Schopenhauer, H. Poincare, E. Boutroux’u; İzmirli’nin A. Comte, Hume, Hamilton, Herbert Spencer’i; İkbâl’in Bergson, Whitehead, Berkeley, B. Rusell, Cartor ve Einstein’ı okudukları görülmektedir. Fakat ulûhiyyet karşıtı akımlara yönelik ilgi ve tanımanın çağdaş dönem âlimlerinde istenilen düzeyde olduğu söylenemez. Ahmed Han, Ahmed Hilmi, İzmirli, İkbâl ve Fazlurrahman gibi birkaç kişi dışında kalan diğer âlimler bu akımları tercümelerden (ikinci elden) takip etmişlerdir. Söz konusu âlimler

⁸² İZMİRLİ, *Yeni İlimi Kelâm*, ss. 322-325; *İslâm Felsefesi Tarihi*, ss. 49-50; SAVURAN, *Mulahhas İlm-i Tevhid*, s. 84

⁸³ İZMİRLİ, *Yeni İlimi Kelâm*, s. 334; *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 49; *Metafizik*, s. 38.

⁸⁴ İZMİRLİ, *Yeni İlimi Kelâm*, s. 335-337, 410; *Metafizik*, s. 40.

materyalizm başta olmak üzere pozitivizm ve ateizmin iddialarını savunmacı bir metotla cevaplamaya çalışmışlardır. Bu fikri akımları köşeye sıkıştıracak alternatif bir felsefe oluşturmada başarılı oldukları söylenemez.

III. NÜBÜVVET

İslâm'ın ilk dönemlerinde dış mihraklar tarafından, dinin ikinci büyük esası olan nübüvvetin gereksizliğinin iddia edilmesi, öte yandan bazı dinlerde nübüvvet ilâhi bir hüviyet atfedilmesi sebebiyle, nübüvvet kelâm ilminin öncelikli konulardan birisi olmuştur. Kelâm âlimleri bir yandan Berâhime'nin inkârına karşı nübüvvetin lüzum ve ispatı üzerinde dururken, diğer yandan İslâm'daki nübüvveti tanımlamaya ve diğer dinlere karşı Hz. Peygamber (s.a.v)'in nübüvvetinin doğruluğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Kelâm âlimleri nübüvvetin hikmetini ele alırken karşıt fikirlere karşı aklî deliller ve tarihi gerçeklerden hareket etmişlerdir.

Hikmet ve dünya-ahiret saadetini elde etmede insan aklının yetersiz olması, tarih boyunca insanlar arasında ihtilafların meydana gelmesi, insanların Allah ile nasıl irtibat kurup ne şekilde ibadet edecekleri, amellerin karşılığının ne olacağının kişinin kendisi tarafından bilinmemesi gibi etkenler nübüvvetin hikmeti konusunda akli deliller olarak ileri sürülmüştür. Bu akli delillerin yanında nübüvveti delillendirme konusunda; vahyin i'câz yönüne ve mûcizeye başvurulmuştur.⁸⁵ Yakın dönem âlimleri de aynı noktaları ele alarak eserlerinde bir kısmı akli, psikolojik ve sosyolojik istidlal metodunu kullanmış, bir kısmı ise nakil ve mûcizeleri esas almıştır.

A. Nübüvvetin Hikmeti

On dokuzuncu yüzyıl Batılı mantıkçı pozitivist bilim anlayışının Müslüman coğrafyayı etkilemeye başladığı bir dönem olmasından ötürü yakın dönemde nübüvvet konusuna daha fazla önem verilmiştir. Çünkü mantıkçı pozitivizmin bakış açısı, bilgi problemi bağlamında vahye dayalı bilgiyi inkâr eden bir karaktere sahipti.⁸⁶ Bu bağlamda Abduh'un eserlerinde nübüvvet meselesi en uzun bölümü teşkil etmektedir.

Yakın dönem âlimleri nübüvvet meselesinde daha çok nübüvvetin gerekliliği (hikmeti) konusuna yoğunlaşmışlardır. Söz konusu âlimler bu meselede yapılan itirazları şu şekilde tespit etmişlerdir: *Birisi*; peygamberler olmadan da öğrettikleri akılla da elde edebilir, bundan dolayı peygambere ihtiyaç yoktur. Çünkü birçok

⁸⁵ Bkz. MÂTÜRÎDÎ, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss. 269-328; el-CÜVEYNÎ, *Kitâbü'l-İrşâd*, ss. 248-290; ÖZERVARLI, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, ss. 93-94.

⁸⁶ Bkz. ALTINTAŞ, "Protestancı Söylem Karşısında İslâmcıların "İyhacı" Tepkisi/Cevabı.", s. 51.

filozof ile düşünür vahiy ve ilham almadan aynı konularda doğru açıklamalarda bulunmuştur. Onlar toplumların refahı ve terakkisi için gerekli yöntem ve metotlar geliştirmiş. *Diğeri*; peygamberler kendinden önceki peygamberlerin şariatlarını neshettiklerine göre önceki kavimlerin bilerek yanlış yönlendirilmesi ve o insanların dinleri uğruna savaşımlara girmeleri haksızlıktır. *Bir diğeri*; dinin gayesi Allah'ın rızasını elde etmek olduğuna göre nübüvvete inanmadan da bunu yerine getirmek mümkündür. *Diğeri ise*; Yahudilikte tecsim, Hristiyanlıkta teslis, Zerdüşht inancında tesniye ve İslâm'da kader konusundaki çelişkiler gibi, her peygamberin mesajında eleştirilecek özellikler bulunmaktadır.⁸⁷

Ahmed Hilmi'ye göre, peygamberlerin gönderilmesine gerek olup olmadığı meselesini tartışmak anlamsızdır ve peygamberliğin lüzumu için uzun deliller getirmek de gereksizdir. Çünkü nübüvvet meselesi, tahlil bakımından, sonlu ile sonsuzun, kul ile Allah'ın ittisâlinin (birleşmesinin) imkânı meselesidir.⁸⁸

Nübüvvete duyulan ihtiyaca ve bu itirazlara karşı çağdaş İslâm düşünürleri tarafından ileri sürülen başlıca argümanlar şunlardır: Abduh, aklî ve ahlâkî-ameli bir izah tarzından hareketle, psikolojik ve sosyolojik metotlarla; Efgânî, Reşîd Rızâ, Ahmed Hilmi, İzmirli ve İkbâl, aklî ve sosyolojik; Fazlurrahman, lütuf ve şahit olma; Mûsâ Cârullah ve Harpûtî ise hidâyet ve teklif yönleriyle nübüvvetin hikmetini ele almışlardır.

Söz konusu âlimler nübüvvetin hikmetine ve itirazlara yönelik kullandıkları “*akli argüman*”ı şu şekilde ele almışlardır: Marifetullah, inanç esasları, insanı dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştıracak amellerin neler olduğu, ibadetlerin ifa edilişleri, ahiret hayatı hakkında bilinmesi icap eden haller, hangi fiillerin sevap hangi fiillerin ceza gerektirdiği, kişisel görüş ve arzuların hiçbir dahlinin olamayacağı yasama etkinliklerine, hak ve özgürlüklerin ihlalini yapılmaması ve ayrılığı önleyici, her zaman ve her durumda uyulacak tek merci olmaları amacıyla temeller ve sınırların belirlenmesinin gerekliliği gibi konular aklın tek başına çözüme kavuşturması imkânsız olan konulardır. Yani insan, aklın gayretleriyle beşerî varlığın asli maksadını net olarak kavrayamaz. Sadece akılla hareket etmek, yaratıcı hakkında tam bir bilgiye ulaşmada ve O'nun varlığının hakikatinden çıkan zorunlulukları kavramada uzun bir zamana ihtiyaç duyabilir. Bu yüzden bu konuları muğlaklıktan maluma ancak bir “üst akıl” yerine getirebilir. Hatta Abduh'un izahatıyla; dünya elbisesi giymesine rağmen ahiret ahvalinden haberdar kılınmış birine ihtiyaç vardır. Bu “üst akıl” ve “dünya elbisesine bürünmekle birlikte ahiret hallerinden haberdar olan peygamber(ler)dir. Dinin emir ve yasaklarını herkesin aklına uygun bulduğunu

⁸⁷ Ayrıca bkz. ÖZERVARLI, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 97.

⁸⁸ AHMED HİLMİ, *İslâm Tarihi*, s. 144; *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*, s. 39.

kabul, uygun bulmadığını reddetmesi iman ile bağdaşmaz, çünkü böyle bir durumda akıl sayısı ölçüsünce din olur.⁸⁹ Fakat İkbâl'e göre peygamberliğin asli gücü ve saygınlığı, akli delillere dayanmaz. Peygamberliğin dayanağının sıra dışı güçlerindeki ruhani müşahedededir. Bu sayede peygamberlerin gücü karşısında bütün güçler bir hiç olarak kalır.⁹⁰

Birçok filozofun ve düşünürün vahiy ve ilham almadan peygamberlerin açıkladıkları konularda onların paralelinde doğru açıklamalarda bulunmalarına ve toplumların refahı ve terakkisi için gerekli yöntem ve metotlar geliştirmiş olmalarına Efgâni ve Reşîd Rızâ karşı çıkmıştır. Reşîd Rızâ'ya göre, nebilerin vahyi ile filozofların felsefe ve bilgileri arasında; kaynak, sıhhatine güvenilirlik, gerçeği kabullenme ve muhatapların psikolojilerinde yarattıkları birtakım farklılıklar söz konusudur. Düşünürlerin felsefe ve elde ettikleri bulgular; eksik beşerî görüşler olmakla birlikte gayb âleminden kopuk bilgilerdir. Bu felsefi görüş ve düşüncelerde hatalı ve çelişkili olmaları da söz konusudur. Bu felsefi düşünce ve görüşler her kesim tarafından da anlaşılmayabilir ve kişilerin vicdanlarında yer edinemediğinden, kişiyi iman, İslâm, itaat etme ve taabdüd gibi durumlara sevk etmez. Çünkü insanın fıtratı, bir beşerî düşünce ne kadar ileri olursa kendisi gibi insan olan bireylere kayıtsız şartsız teslim olmayı kabul etmez. İnsan ancak, kendi üzerine gaybi bilgiye sahip ve her yönüyle tüm evrene hâkim olana boyun eğip iman edebilir. Ancak dini bilgi bireylere ve toplumlara iç bilinç (öz denetim) sağlar fakat filozofların felsefelerinin, birey ve toplumlara öz denetim sağlayamadığı yani dinin bu özelliğinin yerini dolduramadığı söz konusudur.⁹¹ Efgânî, Darülfünunun açılışında vermiş olduğu konferansta bir vücudun ruhla ilişkisinde olduğu gibi cismin de ruhunun ya nübüvvet ya da hikmet (felsefe) olduğunu belirtmiştir. Peygamberler ile filozoflar arasında üç farkın olduğuna işaret etmiştir: *Birincisi*; peygambere, eşyanın hakikati ve kulların hareketlerinin mesalihinin öğretimi ilâhi bir atıye ile olup kesb ile buna erişilemeyeceğini, Allah'ın dilediğine bu görevi vermesiyledir (ilham ve vahiy yoluyla). Filozofta ise, kesbi olup, fikir ve nazarla elde etmesiyledir. *İkincisi*; peygamberde hatanın vaki' olmayıp, filozofun hata etmesinin mümkün olmanın yanında caiz olması. *Üçüncüsü*; filozofun hükmü külli bir yol ve usul olup, insanların yaşayışlarının değişmesiyle ihtilafa uğramadığı, hükümlerinin ise "mütehattim-i amî" olduklarından efdal bulunmaları dışında ittiba edilemeyeceğini belirtmiştir. Bu

⁸⁹ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 60-62, 128-131, 138-141, 153, 156-157; MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, ss. 170-171; REŞÎD RIZÂ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 201; *Muhammedî Vahiy*, ss. 25-27; AHMED HİLMÎ, *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*, ss. 2-3; MÜSÂ CÂRULLAH, *Kitâbu's-Sünne*, ss. 25, 31-32; TROLL, "Seyyid Ahmed Han.", s. 56; el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, ss. 200-202; İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 19-20, 46-50; *Anglikan Kilisesine Cevap*, ss. 25-26; *İslâm Felsefesi Tarihi*, ss. 39-43, 57; SAVURAN, *Mulahhas İlm-i Tevhid*, ss. 38-39.

⁹⁰ İKBAL, *Makaleler*, s. 23.

⁹¹ REŞÎD RIZÂ, *Muhammedî Vahiy*, ss. 30-33.

durumun filozofun noksanlığından kaynaklandığını, külli için mu'tedil haddin inhirafı bilemeyeceği, peygamberin hükmü ilmi ilâhi dairesinde hiç butlana maruz kalmayarak varid olduğundan bunlara itimat etmenin farz olduğunu, zamanın ve ihtiyaçların değişmesiyle hükümlerin zamanın maslahatına göre değişiklik arz edeceği şeklinde ele almıştır.⁹²

Yakın dönemde nübüvveti duyulan ihtiyacı ve bu konuda yapılan itirazlara yönelik kullanılan “*psikolojik metod*”a gelince: Abduh, insan fıtratının temiz yaratılışından hareketle “temiz fıtratla nübüvvet” arasında bir bağ kurmaktadır. İyiliğin insanın fıtratına Allah tarafından kodlandığını belirterek insanın ahsen-i takvim üzerine yaratıldığından kötülüğe meyyal olarak yaratılmamıştır. Fakat insanın doğal olarak sahip olduğu “temyiz (iyilik)”, gaflet ve nefsanî arzularla kaplanmış olduğundan bir öğüt vericiye, bir hatırlatıcıya ihtiyaç bulunmaktadır. Abduh’un bu düşüncelerinden hareketle nübüvvetin maksadı, iman inşa etmek, iyilik empoze etmek, fazilet hissini insanlara aşılacak değil; fıtraten verilmiş iyilik ve güzellik duygularını ortaya çıkarıp fıtratı asıl berraklığına kavuşturmadır. Bunun için bir uyarıcı yeterlidir. “...*Sen sadece hatırlatıcısın.*”⁹³ ayetini bu konuda örnek vermiştir.⁹⁴ Ayrıca, insanda Allah tarafından ilham olarak “Dünya hayatı sona ermesiyle insanın varlığı bitmemeli, ölüm yok oluş olmamalı.” şeklinde bir genel bilinç bulunmaktadır. İnsan sonsuzluk duygusu ile dopdolu bir varlıktır. Her nefis, sınırsız sayılabilecek bilgileri sayılmayacak yollarla elde etmeye ve kabullenmeye elverişli, sonsuz lezzetlere müştak olarak yaratılmıştır. İnsan sonsuz istek sahibi olup, sınırsız yetkinlik derecelerini aşama aşama aşmaya güç yetirebilecek bir yaratılış özelliğine sahiptir. Böyle özellikleri barındıran insanın, hayatının devamlılığının belli bir zamanla sınırlı kılınması ve sonra ebedî bir yokluğa uğraması mümkün değildir.⁹⁵

Efgânî, Abduh, İkbâl ve İzmirli’nin peygamberliğin hikmeti ve bu meseleye yapılan itirazları temellendirmede kullandıkları “*sosyolojik metod*”u şu şekilde açıklamak mümkündür:

İnsan sosyal bir varlık olmasından ötürü bulunduğu cemiyet içerisinde yaşamının kendisine yüklediği vazifeyi yerine getirme tabiatına sahiptir. Cemiyet halinde yaşama, karşılıklı ihtiyaçları beraberinde getirmektedir. Bu ihtiyaçları ifa

⁹² AFGANÎ, *Dehriyyun’a Reddiye*, s. 93; MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afganî’nin Hatıraları*, s. 11; Efgânî’nin bu ibareleri “Meşşâi” görüşüne yakınlık arz etmektedir. Filozoflarla peygamberler arasında mukayese yapmak ve filozofların hükümleriyle amel edilebileceğini iddia etmek, suni doktrin açısından tehlikeli bir iştir. Bu konu kelâm ilmi ile meşşâi felsefesinin kesişme noktalarındandır. TÜRKÖNE, *Cemaleddin Afgani*, s. 30-33.

⁹³ Gaşiye, 88/21.

⁹⁴ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 151-153, 161, 195; İŞCAN, Mehmet Zeki, “Muhammed Abduh’un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslâm Düşüncesine Etkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, S. 26, ss. 27-55, s. 29.

⁹⁵ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 136-138.

etme toplumun varlığının devamı niteliğindedir. İnsanın istek ve ihtiyaçları sınırsız olduğu gibi korkularının da bir sonu yoktur.⁹⁶ Bu yüzden cemiyet hayatından kaynaklanan birtakım egoist kazanımlı duygular; kötülükleri mubah görmeye, arzulara ulaşmada kaba kuvvete başvurmaya insanları yönlendirmektedir. Bu durumda, insanın hayatını idame etmesi söz konusu olmayacaktır. Bu yüzden de bir “üst otorite”ye ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu üst otorite rolünü “sevgi” üstlenebilir. Çünkü sevgi ile ihtiyaç arasında bağ söz konusu olduğundan, birbirini seven iki kişiden her birini diğerrinin yararına yönelik davranışta bulunmaya yöneltir. Ama sevginin dostluk ilişkilerinde ve toplumun geleceğinde karşılıklı menfaate, ihtiras ve istismara dönüşmesi üst otoritesini yok etmektedir.

“Adalet” esası da üst otorite olarak görülebilir. Fakat kim adalet esaslarını tespit edebilir ve insanların büyük çoğunluğunu ona riayet etmeye yönlendirebilir? Kanunların birileri tarafından konulup dayatılması, kanunlara olan saygının yok olmasına ve adalet ilkelerinin konuluş amacının ortadan kalkmasına sebep olur. Bunun için toplum hayatında insanlardan olmayan bazı vasıflarla donatılmış, beşer üstü bir irade tarafından yönetilen “rol modellere” ihtiyaç bulunmakta, bu modellerin öğretilerini esas almak şartıyla yaşamak adeta vâcip hale gelmiştir.⁹⁷ Görüldüğü gibi Efgânî, Ahduh, İkbâl, İzmirli ve Fazlurrahman’a göre nübüvvet zorunludur. İnsanın ahlâkî yönden zaafı, Allah’ın şefkat, merhamet ve lütfunu gerektirir. Allah insanlara “konumlarını belirleme ve yön bulmaları” için ve fiillerinde yardımcı unsur olarak peygamber gönderir. Peygamberler, ilâhî bildirimleri tebliğ ederek insanları pasif durumdan aktif duruma yönlendiren mümtaz şahsiyetlerdir.

Nübüvvetin cemiyet hayatı ile irtibatının bir başka yönü de şu şekilde açıklanabilir: Bir toplumun terakki etmesi için sadece bir takım aklî ve felsefî metotlar yeterli değildir. İslah için dinin gücüne de ihtiyaç vardır. Zihniyet ve inanç arasındaki ilişki toplumsal yapının işlevine etki etmektedir. İnançla bütünleşmiş zihniyet, uygarlık hamlesine ve insanların ruhî güçlerine dinamizm katar. Bu dinamizmi insanlara aşıl原因 otorite ise nübüvvettir.⁹⁸

Abduh’a göre, nübüvvetin hikmetini temellendirmek için sevgi, adalet ve aklın yetersizliğinin birtakım çıkmazları da söz konusudur.⁹⁹ Bu yöndeki; “Peygamber/lerin gönderilmesi bireysel ve toplumsal düzenin kemalini temsil

⁹⁶ Bkz. Mearic, 70/19-21.

⁹⁷ MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afganî’nin Hatıraları*, ss. 170-175; ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 142-153; *Fatiha Suresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, ss. 106, 108; İKBAL, *İslâm Toplumunun Yapısı*, ss. 19-21; İZMİRLİ, *Anglikan Kilisesine Cevap*, ss. 27-31; *İslâm Felsefesi Tarihi*, ss. 43-47; HOURANİ, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 150.

⁹⁸ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, s. 161; FAZLUR RAHMAN, *Ana Konuları Kur’an*, ss. 135-136; Bkz. İŞCAN, “Muhammed Abduh’un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslâm Düşüncesine Etkisi”, ss. 35-36.

⁹⁹ İŞCAN, “Muhammed Abduh’un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslâm Düşüncesine Etkisi”, s. 32.

etmekteyse, dünya ve ahiret mutluluğunu yakalamada insanlar niçin başarılı olamamıştır? Neden bencil duygular dünyaya salgın gibi yayılmaktadır?” soruları gündemini almıştır. Peygamberler birer rehber olmalarından dolayı ümmetlerine hep hayır getirmişlerdir. İnsanlığın faydası için genel maslahatlar düzenleyip geliştirmişlerdir. Peygamberler hayatta oldukları süre zarfında tebliğ ve temsil ettiği şeriatında asla bir gerileme ve çatışma söz konusu olmamıştır. Fakat ne zaman din onu anlamayan, fanatik, hırsla bürünmüş, hoşgöründen yoksun, çıkarıcı insanların eline düştüyse -peygamberden sonra- insanlar hem din içinde hem de dinler arasında problemler çıkarmıştır. Bu yüzden de dinin öngördüğü sevgi, kalplerde aksülamel bulamamıştır. Böylece dinin kendisi problem haline gelmiştir. Fakat böyle bir gelişmeden nübüvvetin sorumlu tutulması söz konusu olamaz. Çünkü peygamberler toplumların ve bireylerin gördüğü ve işittiği organları gibidir. Göz ve kulak sahibi bir kişi, dalgınlık, ihmal, gaflet veya inat gibi birtakım özelliklerinden dolayı, görme ve duyma özelliğini kötüye kullandı diye gözü ve kulağı suçlamak mümkün olabilir mi? Oysa ki nübüvvet hidâyet yollarından birisidir. Fakat hidâyete çağrılan insanların beşerî zafiyetleri, ne dinin kemaline noksanlık getirir ne de insanların ona olan ihtiyacının ortadan kalkmasına noksanlık verebilir.¹⁰⁰

Abduh’a göre peygamberler insanlara, pratik hayatın tafsilatını, geçim temin etme, deneysel ilimleri öğretmek için gönderilmemiştir; bunlar risâletin kapsamı dışındadır. Nübüvvet, cemiyet hayatının kemalini sağlamada akli ve manevi bir ihtiyaçtır. Risâlet; insanları iyiye ve güzelliğe yönlendirmek için öğütte bulunarak nefsi terbiye etme, Allah’ın kemal sıfatlarını bildirme, dini vazifeleri unutan bir kimseye hatırlatma, korkan kimse için sürekli bir tezkiye, zayıflayan için bir kuvvet sağlama, insanlar arasında muhabbet ve barışın oluşmasını temin etme, insan haklarına saygıda bulunmayı öğütme, toplumsal farklılığı ortadan kaldırma yani ruhun tüm saptırıcı ihtiras ve kirlere temizlenmesi, melekelerin terbiye edilmesi ve insan onuruna yakışır mutlu bir hayat sürdürülmesi için vardır.¹⁰¹

Fazlurrahman’a göre, nübüvvetin gerekliliğinin delillerinden *birisi*; peygamberlerin ümmetlerine “mükâfat gününde” birer “şahit” olmalarıdır. Her toplum, peygamberlerinin getirdiği öğütler çerçevesinde sorumlu tutulur.¹⁰² Nübüvvetin hikmetinin *diğer* bir nedeni; insanların unutarak veya şeytanın aldatmalarına kanmalarıdır. *Bir başka* hikmeti; Allah’ın hiçbir zaman insanla doğrudan konuşmamasıdır. İnsan Allah’la doğrudan konuşacak potansiyele sahip

¹⁰⁰ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 157, 167-172.

¹⁰¹ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 162-167; Bkz. İŞCAN, “Muhammed Abduh’un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslâm Düşüncesine Etkisi”, s. 34.

¹⁰² Bkz. Nisâ, 4/41; Kasas, 28/75; A’râf, 7/6-7.

değildir. Bu yüzden Allah insana ya bir melek elçi gönderir ya bir ses işittirir veya ilhamda bulunur.¹⁰³

Sonuç olarak on dokuzuncu yüzyıldan sonra Batı'da modern bilimin etkisiyle nübüvvet ve vahyi dışlayan fikri akımların zuhuru ve sonrasında deizm, ateizm, pozitivizm ve Hristiyanlığın farklı nübüvvet anlayışı İslâm dünyasını cephe almıştır. Bu durum Müslüman âlimleri ulûhiyyete yönlendirdiği gibi nübüvvet meselesine de yönlendirmiştir. Çağdaş İslâm düşünürleri nübüvvet problemini ilk döneme yakın bir yöntemle alarak klasik birikimin üzerine çok fazla katkı yapamamışlarsa da, meseleyi yeniden önemli hale getirmişlerdir. Bu konuda da ayrıntılara takılmak, spesifik çalışmalar ve çözümler sunmanın yerine, bütüncül bir yaklaşım sergilenmiştir. Söz konusu dönemde en fazla nübüvvetin gerekliliği ve ona duyulan ihtiyaç noktaları ele alınmıştır. İttifakla aklın yetersizliği ve içtimai alanda ortaya çıkan ihtilafların ve sorunların çözümü için nübüvvet makamı, zorunlu kabul edilmiştir.

B. Nübüvveti Delillendirme ve Mûcize

Nübüvvetin ispat edilmesi, dinî rükünlerin en önemli amaçlarından birisidir. Nübüvveti delillendirmede kelâm alimleri tarafından en fazla kullanılan argüman mûcize olmuştur. Mûcizenin yanında mütevatir haber ve akli istidlallere de başvurulmuştur.¹⁰⁴ Son iki asır âlimleri mûcize meselesinde bazı noktalarda klasik yaklaşım, bazı noktalarda ise modern yaklaşım takip etmişler.

1. Mûcizeye Klasik Yaklaşım

Çağdaş İslam âlimlerine göre, ilâhi yardım, insanların hissiyatlarına ve vicdanlarına tesir edecek mûcizeleri, nübüvvetin delilleri kılmıştır. Yani mûcizeyi, peygamberliğin doğruluğunu gösteren alametlerden biri olarak tanımlamaktadırlar.¹⁰⁵

Söz konusu âlimlerin mûcizenin özellikleri konusundaki yaklaşımı klasik dönemle aynıdır. Tahlilleri şöyledir: *Birincisi*; mûcize, duyuların biriyle müşahade edilebilen bir olaydır. *İkincisi*; mûcizenin, harikulade bir olay olması yani hiçbir tabiat

¹⁰³ FAZLUR RAHMAN, *Ana Konularıyla Kur'an*, ss. 135-136, 179; *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, ss. 20, 22.

¹⁰⁴ Bkz. MÂTÜRÎDÎ, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss. 269-321; el-CÜVEYNÎ, *Kitâbü'l-İrşâd*, ss. 252-258, 265-287; PEZDEVÎ, *Ehl-i sünnet Akâidi*, ss. 148-153.

¹⁰⁵ REŞİD RIZÂ, *Muhammedî Vahiy*, ss. 209, 227; MÛSÂ CÂRULLAH, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 68; İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, s. 56; FAZLUR RAHMAN, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 121; ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 133, 160, 229. Abduh nübüvveti, "nübüvvet devrinde yaşayan" ve "nübüvvet devrinden uzak zamanda yaşayan" şahıslar için ayrı ayrı temellendirmeye çalışmıştır. O, peygamberle aynı dönemde yaşayanlara nübüvveti delillendirmeyi "mûcize" meselesine başvurarak cevaplamaya çalışmıştır. Abduh'a göre, nübüvvet devrinden uzak bir zamanda yaşayan bir kimse için delil, mütevatir haberdur. Mütevatir haberlerin nübüvveti delil olmasının sebebi haberi bize bildiren kişi/lerin herhangi şahsi menfaatlerinin olmamasından kaynaklanır. Mütevatir haber, peygamberliğin ispatı için bir kılavuzdur. Aynı yer.

kuvvet ve kanuna tabi olmaması gerekir. *Üçüncüsü*; mûcizenin, peygamberlerin herhangi bir müdahalesi olmaksızın yani vasıtasız olarak yalnız Allah'ın irade ve kudretiyle oluşması gerekir. *Dördüncüsü*; her mûcizede güzel ve istenilen bir maksadın bulunması gerekir. Onlara göre, bir olayda yukarıda verdiğimiz dört özellik bulunursa, o mûcize olur.¹⁰⁶

Çağdaş İslâm âlimlerine göre, peygamberler bir silsilenin devamı niteliğine sahip olduğundan bir peygamberin peygamberliğini ispatlamak diğer tüm peygamberlerin nübüvvetlerini ispatlamak demektir. Çağdaş kelâmcılara göre, Hz. Peygamber (s.a.v) şehvetlerinin kölesi olmuş, cehalet bataklığına saplanmış insanları Kur'an'ın yardımıyla tek başına çok kısa bir sürede, Allah'ın rızasına nail olan insanlar vasfına çıkartması, Hz. Peygamber (s.a.v) peygamberliğinin en büyük ve en açık delilidir.¹⁰⁷

Harpûtî, mûcizenin sadece peygamberler tarafından bilinen "tabi bir özellik" sayesinde ortaya çıkma ihtimalini kabul etmez. Böyle bir ihtimalin söz konusu bile olamayacağını, her peygamberin gösterdiği mûcize, çağdaşlarınca bilinen sanat ve fiil türünden olduğuna; Hz. Mûsâ (a.s)'ın zamanında sihrin, Hz. Davut (a.s)'un zamanında musikinin, Hz. İsmâ (a.s)'ın zamanında tıp ve Hz. Muhammed (s.a.v)'in zamanında hikmet ve belagatin ön planda olmasıyla görüşünü desteklemiştir.¹⁰⁸

Yakın dönem âlimlerin nübüvveti delillendirme konusunda eserlerinde işledikleri konuların içinde "isrâ ve mi'rac" meseleleri de yer almıştır.

Harpûtî, "isrâ ve mi'rac" meselesini selef ve halef ulemasının çoğunluğunun görüşlerini nassi delilleriyle birlikte verip, sûfiyenin görüşü üzerinde daha fazla durmuştur. Mi'rac konusunda en kapsamlı görüşün sûfiyenin; mi'racın yakaza halinden tam bir soyutlanma ve genel bir yayılma, beşerîyetten melekliğe ve nasût âleminden melekût âlemine, hatta lâhût âlemine bir yakınlaşma ile gerçekleştiği görüşü olduğunu belirtmiştir. Bahse konu olan ayet ve hadislerde bir imkânsızlığın olmadığını değerlendiren Harpûtî; Güneşin Dünya'dan kat be kat büyük ve ağır olduğu halde, bir saniyeden daha az bir süre içerisinde aşağı tarafı yukarı tarafa ulaşacak şekildeki dönmesini örnek vermiştir. Ayrıca o, Allah tarafından bir cisme

¹⁰⁶ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, s. 133; MÛSÂ CÂRULLAH, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, ss. 68-71, 73-74; el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, s. 203; FAZLUR RAHMAN, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 121; *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, s. 22; İŞCAN, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslâm Düşüncesine Etkisi", s. 47; BAYRAM, İbrahim, "Muhammed Ferîd Vecdî'nin Mûcizelere Bakışı", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 2016, C.1, S. 4, ss. 612-642, s. 616.

¹⁰⁷ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 183-184, 220; GEYİN, Sema, "Muhammed Ferîd Vecdî'nin Tefsir Anlayışı ve Yaşadığı Dönem Açısından Tefsirinin Değerlendirilmesi", *JIRS: Journal of Intercultural and Religious Studies*, 2013, S. 4, ss. 119-152, ss. 143-144; BAYRAM, "Muhammed Ferîd Vecdî'nin Mûcizelere Bakışı", ss. 621-626; es-SAMARRAÎ, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi.*, s. 173. Reşîd Rızâ'nın bazı kevnî mûcizeleri kabul etmemesi konusunda yapılan itirazlar için bkz. BAYRAM, Ali, ÇÖGENLİ, M. Sadi, *Muhammed Abduh Reşîd Rızâ ve İctihâd*, İstanbul, Bedir Yay., 2008, ss. 64-83.

¹⁰⁸ el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, ss. 204-205.

verilen ve o cisimde zuhur eden bir etki ve özelliğin harikulade bir biçimde diğer bir cisme de zuhur etmenin mümkün olduğunu belirtmiştir. Hatta ağır bir cisimde vuku bulan hızlı bir hareketin bu cisimden daha hafif olan diğer bir cisimde vuku bulma imkânının olduğunu vurgulamıştır. Binaenaleyh ona göre, Hz. Peygamber (s.a.v)'in bedeninde veya onu taşıyan varlığın bünyesinde güneşten daha hızlı unsurların yaratılması mümkündür. İsrâ suresinin birinci ayetinde geçen “abd” kelimesinin; “ruh ile bedeni birlikte” ifade eden bir isim olarak, İsrâ kelimesini de “geceleyin bedenle gerçekleşen bir seyir ve hareketin” ismi olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla İsrâ ayetinde, Peygamber (s.a.v) hakkında “abd”, mi’rac hakkında da “esrâ” kelimesinin kullanılmasını, mi’racın uyanık (yakaza) halinde ruh ve bedenle birlikte gerçekleştiğine delalet ettiğini, mi’racın mezkûr ve meşhur hadisinin¹⁰⁹ de onun yakaza halinde ruh ve bedenle birlikte gerçekleştiğini ifade etmiştir.¹¹⁰

2. Mûcizeye Modern Yaklaşım

Yakın dönem âlimleri, mûcize konusunda klasik yaklaşımın yanında meseleyi modern açıdan da ele almışlardır. Mesela Ahmed Han, peygamberliği psikolojik eğitim yoluyla kazanılan ve sonradan ortaya çıkan bir amaç olarak kabul etmiştir. Ona göre peygamberlik, insani ve doğal bir amaçtır. Onu kazanmanın yolu, harikulade bir yöntem değil, normal insani bir yöntemdir.¹¹¹ Tabiat kanunlarının Allah'ın va'di olduğunu belirtmiştir. Allah'ın va'dinden dönmeyeceğini vurgulayarak tabiat kanunlarının mekanikliğini savunmuştur. Mûcizeyi kabul etmeyişiğin arkasında bu neden yatmaktadır. Fakat meydana gelen mûcizeler illiyet kanunlarına ve tabiatın bütünlüğüne itaat eden ilginç ve olağanüstü olaylar olarak tanımlanırsa bu durumda onları kabul edeceğini söylemiştir. Ama tabiat kanunlarına aykırı olarak meydana gelen bütün mûcizeleri reddetmiştir. Mûcizeleri akla ters geldiğinden değil, tersine Kur'an tabiat kanunlarına aykırı herhangi bir hâdisenin meydana gelmeyeceğini söylediği için mucizenin vukuunu kabul etmediğinin söylemiştir. Mûcizelere inanmak tevhide tamamen inkârdır, zira mûcize sıfatlar hususunda Allah'a ortaklık atfetmek olup, Müslümanların batıl inançlara eğilim göstermesinin bu inanca bağlı olduğunu belirtmiştir.¹¹² Onun bu görüşleri tenkide açıktır. Mucizenin doğruluğunu pozitivist bilimin verileriyle kıyasladığı görülmektedir. Mucize meselesini sünnetullah bağlamında sebep-sonuç ilişkisine indirgemeye çalışmıştır. Allah, herhangi bir durum karşısında tabiat için belirlediği kuralları mutlak iradesi sonucu değiştirme kudretine sahiptir. Mûcizeyi mucize yapan da bu özelliği zaten.

¹⁰⁹ Bahse konu olan hadis için bkz. el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, s. 224.

¹¹⁰ el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, ss. 224-227 (ve bkz. 81. ve 82. dipnot).

¹¹¹ el-BEHİY, *İslâmi Direniş ve Islahat*, s. 23.

¹¹² DÜZGÜN, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, ss. 76-77.

Çağdaş İslam düşünürleri mûcizeleri hissî/kevnî ve aklî/manevî ayırımına tabi tutup manevî olanlara daha fazla kıymet verme hususunda ittifak etmişlerdir.¹¹³

Harpûtî, Reşîd Rızâ ve Ferîd Vecdî, Allah'ın Hz. Peygamber (s.a.v)'e verdiği kevnî mûcizeleri, onun nübüvvet ve risâletini ispat etmek amacıyla olmadığını, Allah'ın Hz. Peygamber ve ashâba zor zamanlarında lütfettiği bir rahmet ve inayet olduğunu vurgulamışlardır. Söz konusu âlimlere göre, söz konusu mûcizelerin (hissî) nübüvvet davasının doğruluğuna müşahede yoluyla delâlet etmesi, o esnada hazır bulunanlara mahsus olduğundan, diğer zamanlarda yaşayanları kapsamaz (evrensel değildir). Çağdaş âlimlere göre, çağ akla itibar etme çağıdır. Kendini aklî ilimlere adapte edemeyen bir inancın kıymet-i itibarı kalmaz. Bu yüzden söz konusu âlimler, konusu itibarıyla aklî mûcizelere daha fazla önem vermiştir. Onların hissî mûcizelere olumsuz tavır takınmasının bir başka nedeni de Allah'ın insanları kendisini hikmet ve kudret sahibi olarak tanımaya davet edip bunu onları etraflarını müşahedeye dayalı bir çağrı yaparken, hissî mûcizelerin bu anlamda bu metoda uygun olmamasıdır. Ferîd Vecdî'ye göre insanlar; biri aklın çocukluk dönemi, diğeri kemale erdiği dönem olarak ele alınabilecek iki süreçten geçmişlerdir. Birinci devirde, Allah insanlara kendilerini hayrette bırakacak işin mahiyetini çözmekte aciz kalacakları hissî mûcizeler göndermiştir. Yakın dönem âlimlerine göre, İslâm ile birlikte artık insan aklı kemale ermiştir, insanlığın rûştüne ulaştığı bir çağda ise kevnî mûcizelerin önemi kalmamış gibidir. Çünkü ilimlerin terakki etmesiyle birlikte şüphelerde de artış olmuştur. Yaşadığımız zamanda böyle bir olayın vuku bulması karşısında olayın faili olacak kişi önce insanları aldatma ithamıyla karşı karşıya kalacağını, bu tür ithamlardan kurtulsa bile eşyanın zahirine göre hüküm veren ilim ehli katında bu tür olayların bir değerinin olamayacağını belirtmişlerdir. Buna delil olarak Avrupa'da isprizma alanında meydana gelen gelişmelerde gösterilmiştir.¹¹⁴ Söz konusu âlimler, mûcizeleri kabul ederken çağdaş

¹¹³ el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, ss. 213-216. Harpûtî, Hz. Peygamber (s.a.v)'in nübüvvetini "maddi ve hissi" ile "akli ve hikemi" mûcizeler çerçevesinde değerlendirmiştir. Maddi ve hissi mûcizeleri üç kısma ayırmıştır: *Birincisi*; Peygamber (s.a.v)'in zatında zuhur eden mûcizeler. *İkincisi*; insan ve diğer canlılarda ortaya çıkan mûcizeler. *Üçüncüsü*; cansız varlıklarda ortaya çıkan mûcizeler. O, Hz. Peygamber (s.a.v)'de bulunan zati mûcizelere şu örnekleri vermiştir; iki omuzu arasında bulunan nübüvvet mührü, arkasında bulunanları önündeymiş gibi görmesi, kendisiyle birlikte yürüyen herkesten boyca uzun olması, parmaklarından su akması, bazı gaybi konuları haber vermesi. Hem insanlarda hem de hayvanlarda zuhur eden mûcizelere ise şu örnekleri vermiştir; önceki peygamberlerin peygamberimizin nübüvvetini haber vermesi, deve, kurt ve kertenkelenin Resulullah (s.a.v)'in nübüvvetini tasdik etmesi. Cansız varlıklarda meydana gelen mûcizelere gelince; Hz. Peygamber (s.a.v)'in işaret etmesi üzerine Ayın ikiye bölünmesi, ağaçların onun çağrısına icabet etmesi, avucundaki çakıl taşlarının ve yemek kabındaki yemeğin tespih etmesi, kızartılmış hayvanın (yenilirken) içindeki zehri haber vermesi, hurma kütüğünün Hz. Peygamber'in ayrılığından dolayı inim inim inmesi... Aynı yer.

¹¹⁴ REŞİD RIZÂ, *Muhammedî Vahiy*, ss. 209, 227; BAYRAM, "Muhammed Ferîd Vecdî'nin Mûcizelere Bakışı", ss. 616-619.

ilmî çevrelerince tasdik edilmiş metotlarla ispat etme ihtiyacı içinde olduğunu söylemek mümkündür.

Yakın dönem İslâm âlimlerin mûcize ile ilgili en önemli düşünceleri, dinlerde tekâmül olarak değişikliklerin meydana gelmesinin¹¹⁵ beraberinde mûcizenin sunumunda da birtakım değişimlerin olduğunu kabul etmeleridir. Onlara göre mûcizeler, kevni yapıdan akli ve fikri yapıya doğru bir gelişme göstermiştir. Kur'an'dan önce insanlar fikri olgunluk çağına ulaşamadıkları için onların harikulade olaylarla karşılaşması mümkündü. Fakat Kur'an'la birlikte fikri olgunluk kazanıldığı için, hissî mûcizelere ihtiyacı ortadan kalkmıştır. Söz konusu âlimler Hz. Muhammed (s.a.v)'in risâletinin sıhhatini ispatlamak için Kur'an'ı Kerim'i delil olarak kabul etmişlerdir. Müşriklerin kevni mûcize isteklerine karşı, Kur'an'ın tehdîdî ayetlerini örnek vermişler.¹¹⁶ Yani "artık bundan başka ne mûcize aranır?" diyerek başka mûcize aramamanın gerektiğini, Kur'an'ın mûcizenin ta kendisi olduğunu ifade etmişlerdir.¹¹⁷ Ferîd Vecdî, kelâm âlimlerinin belirttiği belagat mûcizesi dışında Kur'an'ın başka icaz yönlerinin bulunduğunu savunmuştur. Ona göre, Kuran'ın insanlar üzerinde otorite yoluyla oluşturduğu etki, onun belagat yönünden sergilediği icazdan daha tesirlidir. Belagat şuur üzerinde bir hayranlık hissi uyandırsa da, yavaş yavaş etkisi azalan bir özellik iken, Kur'an'ın ruhlar ve idrakler üzerinde tesis ettiği etkinin daha kuvvetli bir icaza sahip olduğunu iddia etmiştir.¹¹⁸

Kur'an'da yer alan bazı mûcizeleri de çağdaş âlimleri gündemlerine taşımışlardır. Fakat Kur'an'da yer alan, müfessirlerce de mûcize olarak benimsenen olayları, yorumlamak suretiyle akla uygun hale getirmeye çalışmışlardır.

*"Hani, bir kimseyi öldürmüştünüz de suçu birbirinizin üstüne atmıştınız. Hâlbuki Allah, gizlemekte olduğunuzu ortaya çıkaracaktı. "Sığırın bir parçası ile öldürülene vurun" dedik. (Denileni yaptılar ve ölü dirildi.) İşte, Allah ölüleri böyle diriltir, düşünesiniz diye mûcizelerini de böyle gösterir."*¹¹⁹ ayetleri, Abduh'a göre mûcize bir olay değil, o gün için geçerli bir hukuki geleneği aktarmaktadır. Tevrat'tan da faydalanarak bu geleneği şöyle açıklamaktadır: Katili meçhul olan bir olay olduğunda bir buzağı kesilir. Kesilen buzağının kanına maktulün yakınları ve şüpheli görülenler ellerini batırarak "Bu kanı biz akıtmadık." mesajını verirler. Bunu

¹¹⁵ Bkz. ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 201-212.

¹¹⁶ Bkz. İsrâ, 17/88.

¹¹⁷ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 184-190; REŞİD RIZÂ, *Muhammedî Vahiy*, ss. 58-60; *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 308; el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, ss. 213-220; İZMİRLİ, *Anglikan Kilisesine Cevap*, ss. 34-36, 41-44; FAZLUR RAHMAN, *Ana Konularıyla Kur'an*, ss. 130-13; *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, s. 22; BAYRAM, "Muhammed Ferîd Vecdî'nin Mûcizelere Bakışı", s. 628; İŞCAN, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslâm Düşüncesine Etkisi", s. 47; ALTINTAŞ, "Protestancı Söylem Karşısında İslâmcıların "İyhacı" Tepkisi/Cevabı", s. 53.

¹¹⁸ BAYRAM, "Muhammed Ferîd Vecdî'nin Mûcizelere Bakışı", s. 628.

¹¹⁹ Bakara, 2/72-73.

yapanların suçsuz yapmayanların suçlu olduğuna hükmedilir. Abduh'a göre ayette geçen *"Sığırın bir parçası ile öldürülene vurun!"* emri, gizli bir işin ortaya çıkarılmasını ifade eden tasvirdir. *"İşte, Allah ölüleri böyle diriltir."* kısmı da ihya anlamında, *"...Kim bir insanı diriltirse bütün insanlığı diriltmiş gibi olur..."*¹²⁰ ayetindeki diriltme anlamındadır. Bu ihya, manevi anlamda toplumun kargaşadan korunması suretiyle yeniden canlandırılmasıdır.

*"Hani İbrahim, 'Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster' demişti. (Allah ona) 'İnanmıyor musun?' deyince, 'Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için' demişti. 'Öyleyse, dört kuş tut. Onları kendine alıştır. Sonra onları parçalayıp her bir parçasını bir dağın üzerine bırak. Sonra da onları çağır. Sana uçarak gelirler'..."*¹²¹ ayetinde "parçala" manasına gelen "surhunne" kelimesini Abduh, "Kendine itaate alıştır." manasını vermiştir. Bu ayetin, Allah'ın ölüleri diriltmesinin Allah tarafından beşer peygambere anlatılan temsili ifadesi olduğunu belirtmiştir.¹²²

Ahmed Han, İsa (a.s)'ın mucizevi olarak değil normal bir doğumla doğduğunu iddia etmiştir. Kızıldeniz'in yarılmasını da Mûsâ (a.s)'a verilmiş bir mucize olarak değil, Mûsâ (a.s) ve kendisine tabi olanların denizi, denizin suyu çekildiği bir zamanda geçtiklerini, o zamanlarda Kızıldeniz'in bu kadar derin olmadığını ve içerisinde adaların olduğunu vurgulamıştır. Mûsâ (a.s)'a verilen denize vurma emrini ise yarma, ikiye bölme anlamını taşımadığı, yürüme anlamına geldiği şeklinde açıklamıştır. Özellikle Sir William Muir (ö. 1905)'in *The Life Of Muhammed* çalışmasında mucizeye yönelttiği eleştirilerden etkilenen Ahmed Han, peygamberlerin tasdik için mucize göstermelerini zorunlu kabul etmemiştir. Skolâstik kelâmcılardan bu yönüyle ayrılan o, İbn Rüşd'ü referans vererek, peygamberler dışında bazı insanların da olağanüstü haller gösterebildiklerini, bu yüzden peygamberlikle-mucize arasında organik bir bağın olamayacağını savunmuştur.¹²³

Mûsâ Cârullah'a göre, olağanüstü bir olay birileri tarafından müşahade edilmemişse hiçbir surette mucize kabul edilemez. "İsrâ" olayını bu açıdan ele alan düşünürümüz, Kur'an'da bildirilmesine rağmen, hiç kimse tarafından müşahade edilmediğinden dolayı risâletin ve nübüvvetin burhanı olarak kabul edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır.¹²⁴

Ferîd Vecdî, nasslara çağdaş ilmi verileri doğrultusunda yaklaşma metodunu "isrâ" meselesinde de sürdürür. Bu olayda Mekke-Kudüs arasındaki mesafeyi çok kısa sürede alınmasının imkânını, dünyanın güneş etrafındaki dönüş

¹²⁰ Maide, 5/32.

¹²¹ Bakara 2/260.

¹²² İŞCAN, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslâm Düşüncesine Etkisi", ss. 50-51.

¹²³ DÜZGÜN, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, ss. 78, 108-109.

¹²⁴ MÛSÂ CÂRULLAH, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, ss. 68-71, 73-74.

hızı üzerinden izah etmiştir. Bu hâdisenin ilmi gerekçesini sunamamanın olayın inkârını gerektirmeyeceğini, isrâ meselesi aklî açıdan birtakım zorlukları beraberinde getirirse de, Avrupa da ruh konusunda yapılan deney ve gözlemlerin isrâ hâdisesinin muhal olamayacağını, beden ve ruhen gerçekleşmesinin mümkün olduğunu belirtmiştir. Mi'rac meselesine gelince tavrını değiştirir onun muhal olduğunu iddia eder. Kur'an'da semanın bir tavan veya ona benzer bir şey olduğu anlamına gelen ifadeler te'vil edilmelidir. Gökyüzünün tavan olduğu anlayışı çağdaş astronomi verilerinin dışında akla ve hisse aykırı olduğunu vurgulamıştır. Bu olay esnasında gerçekleştiği bildirilen Hz. Peygamber'in göğsünün yarılıp kalbinin çıkarılması, Burak adlı bineğe bindirilmesi ve benzeri olaylar yine aklen ve hissene muhal kabul etmiştir. Bu tarz meselelerde akli hakem tayin edilmesi gerektiğini, akla zıt olan hususlarda ilgili nasların te'vil edilmesinde olduğu gibi mi'rac olayında da—akla zıt olduğundan—te'vil edilmesi gerekir. Mi'rac, “*Biz sana o rüyayı ancak insanları sınamak için vesile yaptık.*”¹²⁵ ayetinin ortaya koyduğu üzere Hz. Peygamber (s.a.v)'in gördüğü bir rüya olarak kabul etmiştir. Görüldüğü üzere Ferîd Vecdî, hem isrânın imkânını hem de mi'racın muhalliğini ortaya koyarken meseleyi modern ilmin kıstaslarına tabi tutmakta.¹²⁶

Mi'rac hadisesinin ruhanî mi cismanî mi olduğu konusunu değerlendiren Ahmed Hilmi, mi'racın keyfiyetinin amiyane ve cismanî şeklinde anlaşılmasının İslâm'ın hakiki akidelerine aykırı olduğunu belirtmiştir. Amiyane olmasa bile, cismani mi'racın görünür manasıyla anlaşılmasının, İslâm'ın hakikati ile bağdaştırılamayacak birtakım birbirine zıt ve birbirini çürüten fikirleri muhteva edeceğini vurgulamıştır. Bu yüzden öncelikle mi'racın keyfiyetindeki işaret ve teşbihler ile manaya ait hakikatlerin birbirinden ayrılması gerektiğine işaret etmiştir. Bunun da ancak tahlille mümkün olacağını eklemiştir. Ona göre mi'rac meselesinde üç önemli nokta vardır: Hz. Peygamber (s.a.v)'in zatı, burak ve melek. O bu üç amili şöyle açıklamıştır: Burak, sürat ve letafet manalarının işareti ve teşbihi olmak itibarıyla ruhaniyetten ibarettir. Peygamber; kendi ruhaniyetine binmiş olarak uruc etmesi, melek ise, sonucu kavrayan aklın bütün mertebelerini toplayıcı olan bir melekiyet şeklinde izah etmiştir. Bu üç ögenin toplamında mi'rac, sonucu kavrayan küllî aklın delaletiyle ruhani buraka binip, cismaniyetten ve dünyaya ait bağlardan tecerrüt ederek maneviyat göklerine, vücut tabakalarına uruc etmesi olarak tanımlamıştır. Refrefi ise, tam aşk suretiyle görünür hale gelen mücerret his, yani sır denilen halet-i ruhîye olarak yansıtmıştır. Mi'racın keyfiyetinin cismanî olduğunu kabul eden seleflerin niyet ve

¹²⁵ İsrâ 17/60.

¹²⁶ GEYİN, “Muhammed Ferîd Vecdî'nin Tefsir Anlayışı ve Yaşadığı Dönem Açısından Tefsirinin Değerlendirilmesi”, ss. 145-146; BAYRAM, “Muhammed Ferîd Vecdî'nin Mûcizelere Bakışı”, ss. 626-628.

güzel imanından şüphe edilemeyeceğini fakat bu fikrin Kur'an'ın ruhuna ve İslâm'ın hakikatlerine tamamen aykırı olduğunu belirtmiştir. Ona göre, cismani mi'rac itikatta ısrar etmek, zarurî olarak hakikatin feda edilmesi demektir. Bu görüşünü destekleme mahiyetinde Gazzâlî'ye atıfta bulunur. Kısaca Ahmed Hilmi'nin mi'rac meselesinde vurgulamış olduğu nokta, mi'rac'ın maddilikle maneviliği kendinde toplayan ruhani bir keyfiyete sahip olmasıdır. Ayrıca mi'rac'ın bu hakiki şekline ne fen bakımından ne de hikmet bakımından herhangi bir itirazın yapılamayacağını da eklemiştir.¹²⁷

Hiz. Peygamber (s.a.v)'in mi'rac hadisesinin bedenlen mi yoksa ruhen mi yaşandığı konusunu Fazlurrahman bu iki zıt anlayışı uzlaştırmaya çalışmıştır. Mi'racta his, duygu olarak meydana gelen durumların “manevi” olmasına rağmen tasvir edilen maddi nesnelerin Peygamber tarafından bizzat görüldüğünü ve yaşandığını aktarmıştır. Mi'rac olayında ruhani hislerin yoğunlaşmasından dolayı, Peygamber (s.a.v) bizzat tasvir edilen yerlerde müşahhas olarak onu yaşamıştır. Ona göre, bunun sebebi ise ruhani bir durum büyük bir yoğunluktaysa özne ile nesne arasındaki uzaklık tamamen aradan kalkar ve özne için nesnenin bütün özellikleri “somutlaşır”.¹²⁸ Fazlurrahman meseleyi, Müslümanların daha önce mi'racı, tamamen manevi bir iç hal olarak anladıkları halde, Sünnîlerin dinin sadece ruhî olan şeylerle yürümeyeceğini görerek, bu olayı somut hale büründürdüklerini ve bu konuda çeşitli hikâyeler uydurduklarını belirtmiştir.¹²⁹

3. Mûcize ve Diğer Olağanüstü Haller

Yakın dönemde ele alınan konulardan birisi de mûcize ile olağanüstü haller arasındaki farktır. Çağdaş İslam alimleri insanların mûcize ile keramet, sihri ve büyüü bazen eş değer görmelerine karşı çıkmışlardır.

“Mûcizelerin el çabukluğu veya sihir olma ihtimali, onların zorunlu ve âdeti mutat bir şekilde peygamberlerin doğruluğuna delalet etmesini engeller” iddiasına çağdaş İslam âlimleri; mûcizelerin beşerî benzerini getirmede aciz olduğu fiil türünden olması, onlarda peygamberlerin müdahale ve isteklerinin bulunmadığına ve mûcizenin, elde edilmesinde peygamberlerin kesb ve ihtiyarlarının herhangi bir dahlinin olmadığı yani herhangi bir öğrenim, eğitim ve aracın kullanımına başvurmamışları, salt ilâhi fiiller olduğu şeklinde cevaplamıştır. Fakat sihir ve şa'beze (el çabukluğu) de bu tür müdahaleler söz konusudur. Dolayısıyla mûcizeler, sahiplerinin öğrenim, eğitim ve araç kullanma gibi sebeplere bağlı olarak elde ettikleri el çabukluğundan ve sihirden ayrılır. Mûcize göstermek için bir kişi ne kadar

¹²⁷ AHMED HİLMİ, *İslâm Tarihi*, ss. 167-176.

¹²⁸ FAZLUR RAHMAN, *Ana Konuları Kur'an*, ss. 151-153.

¹²⁹ KUZUDİŞLİ, Ali, “Fazlur Rahman'ın Vahiyle İlgili Görüşleri ve Bu Görüşlerin Tenkidi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1998, C. 11, S. 1-2, ss. 139-148, ss. 147-178.

eğitim alırsa alsın meydana getiremez, ancak sihir gibi olayları eğitimini alan herkes meydana getirebilir. Mûcizenin inananlar üzerinde etkisi, sadece vukuu anıyla sınırlı değildir, vukuunun akabinde de mucizenin etkisi devam eder. Fakat büyü veya sihir sadece psikolojik bir boyuta sahip olduğundan geçicidir. Mûcize, hakikati bütün yönleriyle gösterir; sihir veya büyü, hakikati gizlemeye çalışır.¹³⁰

Netice olarak çağdaş dönem İslâm âlimleri arasında nübüvvetle ilgili yaklaşım farkı, tüm açıklığıyla mûcizenin imkânı konusunda kendini göstermiştir. Batının bilimsel ve akılcı dünya görüşünden etkilenme, tabiat kanunların değişmesinin imkânsızlığı görüşünü savunan, o yüzden mûcize olayını ve nübüvveti aklîleştirme çabaları ön planda olmuştur. Klasik kitaplarda nübüvvetin ispatı için fevkalade hâdiseler ön planda iken, söz konusu dönemde ittifakla hissî mûcizelerin nübüvveti ispat etmek amacıyla olmadığını, Allah'ın Peygamber ve ona tabi olanlara zor zamanlarında lütfettiği bir rahmet ve inayet olduğunu vurgulamışlardır. Onlara göre, çağ akla itibar etme çağıdır. Kendini aklî ilimlere adapte edemeyen bir inancın kıymet-i itibarı kalmaz. Bu yüzden söz konusu âlimler, konusu itibarıyla aklî mûcizelere daha fazla önem vermiştir. Bu yönü itibarıyla Kur'an'ın i'caz özelliği bu dönemde ön planda olmuştur. Yakın dönem âlimlerin nübüvveti delillendirme konusunda eserlerinde işledikleri konuların içinde "isrâ ve mi'rac" meseleleri de yer almıştır. Bu iki olayın ruhen mi bedenen mi olduğu noktalarına odaklanılmış ve kimi âlimler de bu iki olayın mûcize kategorisine dahil edilemeyeceğini, bu yüzden de nübüvvet için delil kabul edilemeyeceğini vurgulamışlardır.

C. Hızır İnancı¹³¹

"Hızır" Kur'an'da isim olarak zikredilmemekle birlikte İslâm inancında yaygın bir biçimde kabul görmüştür. Fakat bu mesele, çağdaş İslâm düşüncesinde yer bulmasına rağmen içtimai hayatın öncelikli sorunlarından dolayı bütün düşünürler

¹³⁰ REŞİD RIZÂ, *Muhammedî Vahiy*, ss. 210-211; el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, s. 204; FAZLUR RAHMAN, *Ana Konuları Kur'an*, ss. 122-123.

¹³¹ Hızır, Hz. Mûsâ döneminde yaşayan, kendisine ilâhî bilgi ve hikmet öğretilen kişi. Kur'an-ı Kerîm'de adı geçmemekle birlikte müfessirler Kehf sûresinin 60-82. ayetlerinde anlatılan kıssada Hz. Mûsâ ile arkadaşlık eden ve onu bilgilendiren salih kişinin Hızır olduğunu söylemektedirler. Hızır konusu başta Buhârî ve Müslim olmak üzere Tirmizî, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel'in hadis kitaplarının çeşitli bölümlerinde geçmekte, bunlarda Kehf sûresindeki bilgiler tekrar edildiği gibi başka bilgiler de verilmektedir. Mûteahhir hadis kaynaklarıyla tarih ve tasavvuf kitaplarında Hızır'ın mitolojik bir keşifliğe büründürülerek tarihte uzun süre yaşayanlardan olduğu, kıyamete kadar da yaşamaya devam edeceği şeklinde bilgiler de yer almaktadır. Hızır'ın henüz hayatta olduğunu, fakat zamanı gelince öleceğini kabul eden az sayıda âlim bu durumun Kur'an ve Sünnet'e ters düşmediğini ileri sürer de görüşlerinin Âl-i İmrân 141, 185, Enbiyâ 34-35 ve Ankebût 57 ayetlerle bağdaştırılması çok zor görünmektedir. İslâm âlimleri Hızır'ın peygamber, velî veya melek olduğu konusunda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Genellikle tasavvuf erbabı onun velî olduğunu, kelâm, tefsir ve hadis âlimlerinin çoğu da nebî olduğunu düşünür. Bazı şarkiyatçıların Hızır kıssasına kaynak teşkil ettiğini ileri sürdükleri destan ve efsaneler şunlardır: 1. Gılgamış Destanı. 2. İskender efsanesi. 3. Yahudi efsanesi. TOPALOĞLU, Bekir, ÇELEBİ, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, İSAM Yay., 3. B., 2013, ss. 125-126; ÇELEBİ, İlyas, "Hızır", md., *DİA*, İstanbul 1998, C. 17, ss. 406-408, ss. 406-408.

tarafından ele alınmamıştır. İzmirli, “Hızır” meselesini *Siyer-i Celile-i Nebeviyye* adlı eserinde incelemiştir.

Bu kapsamda, “Siyer-i Enbiyâya Mûteallik Olanlar” başlığı altında Hızır’la ilgili problemleri gördüğü rivayetleri örneklendirmiştir. Muhaddis ya da eser adı vermek suretiyle, Hızır’ın hayatta olduğu ve her sene İlyas (a.s) ile hac mevsiminde Mina’da buluşmalarının sahih ve sabit olmadığını; Hz. Peygamber (s.a.v)’in vefatı esnasında Hızır’ın orada hazır bulunduğu sözünün doğru olmadığını; Hızır’ın, Hz. Peygamber (s.a.v) ile buluştuğu sözünün batıl ve “Hızır sağ olsaydı beni ziyaret ederdi” sözünün ise uydurma olduğu¹³² bilgilerini kendi eserinde aktarmıştır.

Hızır konusundaki ihtilaflara; ismi, lakabı, yaşadığı zaman, nübüvvet ve veliliği, hayatı ve ölümü yönleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Fakat, biyografik niteliklerden ziyade bugün için Hızır’ın hayatta olup olmadığı noktasına daha fazla yoğunlaşmıştır. Onun Hz. Mûsâ (a.s) zamanında yaşadığını, “*Derken ikisi, kullarımızdan bir kulu buldular...*”¹³³ ayetiyle görüşünü desteklemiştir. Hızır’ın velayet ve nübüvveti tartışmasında, velilik şikkini tercih etmiştir. Hızır’ın hayatı ve ölümü meselesinde İzmirli, Hızır’ın hayatı hakkında hiçbir sahih hadisin olmadığını, çoğu İslâm âlimlerinin görüşlerine atıfta bulunarak onun hayatta olmadığını vurgulamıştır. Hızır’ın şu an hayatta olmadığına dair şu ayeti kullanmıştır: “*Biz, senden önce de hiçbir beşere ölümsüzlük vermedik...*”¹³⁴ İzmirli, nakli bilgilerden yararlanmanın yanında, konuyu rasyonel açıdan da ele almayı ihmal etmemiştir. Hızır’ın halen hayatta olması ve dünyada ara sıra görülüp gözden kaybolmasının tabiat kanunlarına, Allah’ın hayata dair sünnetine ve zorunlu akli ilkelere aykırı olduğunu belirtmiştir.¹³⁵

¹³² İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Siyer-i Celile-i Nebeviyye*, Haz. İsmail Hakkı Uca, Konya, Esra Yay., 1992, ss. 111-112.

¹³³ Kehf 18/65.

¹³⁴ Enbiyâ 21/34.

¹³⁵ DEMİR, Mustafa, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Geçiş Döneminde Hızır Tartışmalarının Merkezinde Bir Düşünür: İzmirli İsmail Hakkı”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, C. IV, S. 2, ss. 165-187, ss. 170-174.

D. Kerâmet¹³⁶

Kerâmetlerin vukuunun cevazı konusunda çağdaş İslam âlimleri farklı görüş belirtmişlerdir. Düşünürlerimizin farklı görüş belirtmesinin en önemli etkenleri, yaşadıkları coğrafi bölge ve aldıkları eğitimin etkisinde kalmalarıdır.

Abduh'a göre kerâmetlerin vukuunun cevazı, beşer nefislerinin erişebileceği güç, onu kâinata bağlayan bağlar, salih amellerin rolü, nefislerin kemal makamlarına erişmesi konularında yapılacak araştırmaların konularındandır. Peygamberlerin dışında, veliler ve sıddıklar gibi kimselerden kerâmetler ve mucizeler sadır olmasının caiz olup olmaması meselesinin Mu'tezilî ve Eş'arî âlimlerin çoğunluğunun kerâmetlerin vukuunu inkâr ettiği gibi kerâmetlerin vukuunu kabul etmemiştir. Kerâmetlerin vukuunu caiz görenlerin Belkıs'ın tahtını Hz. Süleyman (a.s)'a getiren kişi ile ilgili, Hz. Meryem'in mûcizevî rızıkla beslenmesi ve Ashâb-ı Kehfle ilgili Kur'an'ın kıssalarına dair getirilen delillere karşı çıkmıştır. Kerâmetlerin kabul edilmesi peygamberlerin mucizelerinden şüphe etmeye sebep olur düşüncesine katılmaz. Mucizelerin ancak nübüvvet davasının doğruluğunu teyit etmek için izhar olunur ve peygamberlerin Allah'tan vahiy aldığı gerçeğin gerçek olduğunun ispatıdır. Ayrıca mucizenin meydana geliş şekli ve sebepleri de kerâmetlerden farklıdır. Ona göre, Hz. Meryem'in ve Belkıs'ın tahtını Hz. Süleyman (a.s)'a getiriliş kıssalarında anlatılanların, Allah'ın hususi bir lütfünün sonucudur. Bu olayların sadece peygamberler zamanında meydana gelen olaylar olduğunu ve insanların bu gibi

¹³⁶ Sözlükte "iyi, ahlâklı ve cömert olmak" anlamına gelen kerâmet, terim olarak "Allah'ın salih, takvâ sahibi, velî kullarından zuhur eden olağan üstü hal" diye tanımlanır. Kerâmet, tıpkı mûcize gibi tabiat kanunlarıyla açıklanamayan olağan üstü ve sıra dışı bir olay mahiyeti itibarıyla mûcizeden farklı değildir; aralarındaki fark meydana geliş şekliyle ilgilidir. Naslarda kerâmetin gerçekliğine inanmayı gerekli kılan kanıtlar mevcuttur. Kur'an'da peygamber olmadıkları halde bazı iyi kullar hakkında harikulade olaylardan bahsedilmiş, Hz. Meryem'in melekleri görüp onlarla konuştuğu ve ona kış gününde yaz meyveleri verildiği bildirilmiş, Ashâb-ı Kehf'in uzun yıllar mağarada uyutulmak suretiyle düşmanlarından korunduğu anlatılmış. Hz. Mûsâ'nın annesinin başından geçen harikulade olaylar nakledilmiş, Hızır'ın gaybı bildiğine dair olaylardan söz edilmiş ve Hz. Süleyman'ın isteği üzerine Belkıs'ın tahtının çok kısa bir sürede uzak mesafeden getirildiği haber verilmiştir. Kur'an'ı Kerîm'de velî kavramı Allah'ın salih kulu anlamında yer almakla birlikte kerâmetle irtibatlandırılmamış, velîlerin kerâmet gösterdiği şeklinde bir ifade kullanılmamıştır. Kerâmet meselesinin İslâm dünyasına III. (IX) yüzyıldan sonra ve sûfiler vasıtasıyla girdiği tahmin edilmektedir. Mu'tezile kelâmcıları, peygamberlere mahsus olağanüstü hallerle karıştırılacağı endişesiyle –kerâmet dahil- mûcize dışındaki bütün olağanüstü fiilleri reddederler. Ehl-i sünnet kelâmcıları ise velîlerin kerâmet gösterebileceğini ilke olarak benimsemekte, mûcize ile karıştırılmaması için her ikisinin mahiyet ve meydana gelişlerindeki farklılığa dikkat çekmektedir. Şîa kerâmeti imamların, sûfiler ise evliyanın tasarrufları içinde mütalaa ederler. Allah'ın velî ve sâlih kullarını gözetip onlara dünyada müddeler verdiğini bildiren naslar dikkate alındığında duaların kabul edilmesi, ilâhî lütfu sayesinde meşru arzuların gerçekleşmesi, sadık rüyalar görülmesi ve istikamet üzere yaşamaya muvaffak olunması tarzında vuku bulacak kerâmetlerin varlığını kabul etmek gerekir. Buna karşılık kişiyi realiteden uzaklaştıran, peygamberlerde görülen harikulade olaylar gibi velinin tabiat üzerinde tasarruf etmesine dayanan kerâmetlerin ilmî dayanaktan yoksun olduğunu ve nasların isâbetsiz bir şekilde yorumlanmasının yanı sıra menkıbelere bağlı bir kültten ibaret bulunduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber'in ve ashâbın hayatı incelendiği takdirde bu tür kerâmetlerle örtüşmediği görülür. Ashâbın kerâmetlerini konu edinen kaynaklarda dualarının kabul olduğuna ilişkin bilgilerin büyük bir yekûn tutmasında bu görüşü teyit eder mahiyettedir. TOPALOĞLU, ÇELEBİ, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, ss. 182-183; ULUDAĞ, Süleyman, YAVUZ, Yusuf Şevki, "Kerâmet", md., *DİA*, Ankara 2002, C. 25, ss. 265-270, ss. 265, 268-269.

durumları tam kavrayamayacaklarını belirtmiştir. Kehf ashâbının kıssasını ise; bu yaşanmış olay Allah'ın kudretinin idrak edilmesi için Allah tarafından bizlere bildirilmiştir. Bu kıssa velilerin kerâmetlerinin caiz olup olmamasını çözmez. Abduh'a göre, kerâmetler konusunda aklen Allah, peygamberlerden başka insanlar aracılığıyla harikulade olaylar izhar edebilir. Her Müslüman hangi kerâmet olursa olsun, hangi velinin kerâmeti olursa olsun, dinin rükünlerinden biri olmadığından kerâmetin vukuunun inkârı kişiyi ne sünnetin dışına çıkarır ne de doğru yoldan çıkarır, tam tersine sahabenin sünnetine uygun hareket etmiş olur.¹³⁷

İkbal, kerametlerin vukuunu kabul etmiştir. Allah'ın özel bir gönül ve akıl verdiği ve nefis arındırmada üstün yeteneğe sahip kıldığı insanlar, güçlerini Allah'tan aldıklarından; yaydan çıkan oku ve dereden akan suyu geri getirme gibi eylemleri yapabileceklerini savunmuştur.¹³⁸

İzmirli'ye göre velilere kerâmet atfedilmesi, sûfilik tarihinin en dikkat çekici yönlerinden birisidir. Kerâmetlerin birçoğunun velînin veya onun adına nispet edilen bir tarikatın itibarını arttırmak için bilinçli olarak imal edildiğine vurgulamıştır. Önemli bir hususu daha belirtmiştir: Şeyhin mutlak otoritesi ne kadar uzun süre uygulanma imkânı bulmuşsa, müritlerin pasifliği, telkin ve tesir altında kalmaları da o ölçüde büyük olmuştur. Ona göre müritlerin, birçok durumda, şeyhleri tarafından reddedilen birçok kerâmeti –şeyhler karşıymış gibi görünse de-onlara atfetmelerini, yaşayan şeyhten önce bir önceki şeyhe kerâmetler atfetme eğilimin daha kuvvetli olduğuna işarettir. Bu eğilimin sebebini de şu şekilde izah etmiştir: Her ne kadar şeyhler, bizzat kerâmet sahibi olduğunu iddia etmiyorduydu da, kendisinin uzak ve yakın şeyhi olan birinden kerâmet görülüyor, dolayısıyla şeyhi sayesinde kendisine atfedilen yeni kerâmetler daha inandırıcı oluyordu.¹³⁹ İzmirli'nin bu açıklamalarının, müşahedeye dayalı bir analiz olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlıda etkili olan tasavvufun yıkıcı tarafını gözler önüne sererek sosyolojik ve itikadi bir çıkarımda bulunmuştur. Onun bu yönü kelâmî işlerken güncel hayattan kopuk soyut bilgilerden hareket etmediği göstermektedir.

Netice itibarıyla “kerâmet” probleminde yakın dönem âlimlerinin metotları ve vurguladıkları noktalar birbirinden farklı olmuştur. Abduh'a göre kerâmetlerin vukuunun cevazı, beşer nefislerinin erişebileceği güç, onu kâinata bağlayan bağlar, salih amellerin rolü, nefislerin kemal makamlarına erişmesi konularında yapılacak araştırmaların konularındandır. Kerâmetlerin vukuunu kabul etmemiştir ve hangi kerâmet olursa olsun, hangi velinin kerâmeti olursa olsun, dinin rükünlerinden biri

¹³⁷ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 231-233.

¹³⁸ İKBAL, *Makaleler*, s. 99.

¹³⁹ FAZLUR RAHMAN, *İslâm*, s. 229.

olmadığından kerâmetin vukuunun inkârı kişiyi dinden çıkarmayacağını belirtmiştir. İkbâl, Allah'ın özel bir gönül ve akıl verdiği ve nefis arındırmada üstün yeteneğe sahip kıldığı insanların elinden kerâmetlerin meydana gelebileceğini savunmuştur. İzmirli, kerâmetlerin birçoğunun velînin veya onun adına nispet edilen bir tarikatın itibarını arttırmak için bilinçli olarak imal edildiğine vurgulamıştır.

IV. SEM'İYYÂT

Ölümden sonraki hayatın mahiyeti kelâm ilminin diğer temel problemini teşkil etmektedir. Bu konuda çoğunlukla yeniden dirilmenin imkân ve ispatı ile ahiret hayatının keyfiyeti üzerinde durulmuştur. Kelâm bilginleri ispata yönelik argümanlarını, bunu haber veren Allah'ın, yapmaya da kadir olduğu ve haşrin aklen mümkün olduğu, sorumluluk ilkesinin karşılık görmeyi gerektirdiği şeklindeki delillere dayandırmışlardır. Çağdaş İslâm düşünürleri ahiret safhalarından olan haşir, hesap, mîzan, cennet, cehennem, şefaât, rû'yetullah gibi konular idrak sahasını aştığı ve gaybî olduğu için eserlerinde işlerken tartışmalara girmemişler. Ayrıca söz konusu âlimler eserlerinde sem'îyyât meselesine hacim olarak ulûhiyyet ve nübüvvet kadar yer vermemişlerdir.¹⁴⁰

A. Ahiret İnancının Delilleri

Yakın dönem âlimlerinin ahiret hayatının yönelik kullandıkları deliller klasik dönemle benzerlik göstermektedir. Ahmed Hilmi'ye göre, insan şahsiyetinin bekası ve ölümden sonra dirilme meseleleri (neşir ve haşir) duyulara dayalı deneylerle ispatlanamazsa bile aksini ispatta söz konusu değildir. Haşrin ilmi olarak imkânsız olup olmadığını incelemek ve meselenin çözüme kavuşturulması için vâcibü'l-vücûd ve kâinat hakkındaki fikirleri ile ahlâk ilminin düsturlarından ilham almanın yeterli olduğunu vurgulamıştır.¹⁴¹

Çağdaş İslâm âlimlerine göre, tekrar dirilmeyi (haşrin) zorunlu yapan deliller şunlardır: *Birincisi*; gerçekliğin temel yapısı olan ahlâk ve adaletin temini haşri zorunlu kılmaktadır. Şöyle ki; her şeyde bir amaç varken insan fiillerinin amaçsız olması akla sığmamaktadır. İnsan davranışlarının keyfiyetinin boş ve amaçsız olmaması için fiillerinin tam karşılığının sağlanmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü gerçek adalet ve eşitlik sadece bu fâni hayatla sınırlı değildir. İnsanın bütün hayatı yalnız cismi yaşamı ile sınırlı kalsaydı, varlık âleminde insanın hiçbir önemi olmazdı;

¹⁴⁰ Bkz. el-HARPÛTÎ, *Tenkihü'l-Kelâm*, ss. 235-236; AHMED HİLMÎ, *İslâm Tarihi*, s. 234; İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 436-439; ÖZERVARLI, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 116.

¹⁴¹ AHMED HİLMÎ, *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*, ss. 46-47.

hayatı tamamen manasız olurdu. *İkincisi*; bu dünyada insana verilen gayelerin ve arzuların gerçekliğinin karşılığının olup olmadığının ispat için haşrin olması zorunludur. *Üçüncüsü*; insan karşılaştığı sıkıntıları göğüsleyebilmesi için motivasyona ihtiyaç duyar. Katlandığımız sıkıntıların gelip geçici olması ve bu hayatta gücümüzü aşan durumlarda haklarımızı tam olarak alacağımız bir hayatın varlığı kişiyi motive eder. Bundan dolayı haşir haktır. *Dördüncüsü*; her şeyin sınırlı, sonlu olmasından dolayı mutlak kudret sahibi olan Allah, her şeyi yok etme ve varlıklara yeniden hayat verme gücüne sahiptir.¹⁴²

Netice olarak çağdaş İslam âlimlerin ahiret hayatının varlığına yönelik öne sürdükleri deliller mütekaddîmûn ve müteahhîrûn dönemlerde de kullanılmış. Bu yönüyle söz konu âlimler yeni bir söylem geliştirememişler.

B. Kıyamet ve Alametleri

Söz konusu âlimler kıyamet ve alametlerine yönelik kullandıkları argümanalar mütekaddîmûn ve müteahhîrûn döneminde olduğu gibi ağırlıklı olarak nakli delille dayalıdır.

Ahmed Hilmi'ye göre, kıyamet düşüncesi sadece dini bir düşünceden ibaret değildir. Aynı zamanda ilmî ve felsefî bir düşünceyi de kapsamaktadır. Kıyametin meydana gelmesini tabîî ve delilli bir düşünce olarak kabul eden Ahmed Hilmi, bilim ve felsefe sahalarında, kıyametin meydana geliş şeklinin tartışılmasını dayanak olarak kullanmıştır.¹⁴³

Harpûtî, klasik kaynaklarda olduğu gibi kıyamet alametlerini küçük ve büyük olmak üzere ikiye ayırmıştır. Küçük alametleri şu şekilde vermiştir: ilmin ortadan kalkması, cahilliğin yaygınlaşması, içki kullanımının artması, zinanın yaygınlaşması, haram ve helal dairesine riayetin azalması, kargaşa, öldürme ve fitne olayların artması, akraba ziyaretinin kesilmesi, insanlar arasında merhamet duygularının kalkması, dinin zaafa uğraması, sefihlerin şöhret bulması ve salih kimselerin tanınmaz hale gelmesi. Büyük alametleri ise on tane olarak şu şekilde ele almıştır: Deccal, nüzûlî İsa, Ye'cûc ve Me'cûc, dabbetu'l-arz, güneşin batıdan doğuşu, üç zelzele, duman, ateş ve diğer alametler (Kâbe'nin yıkılması veya kaldırılması, Kur'an'ın hafızalardan ve sayfalarından silinmesi).¹⁴⁴

Son iki asırda bu meselede iki konunun mütalaa edilmesi daha ön plana çıkmaktadır.

¹⁴² AFGANİ, *Dehriyyun'a Reddiye*, ss. 75-76; MÛSÂ CÂRULLAH, *İslâm Şeriatının Esasları Sabiteler ve Değişkenler*, ss. 72-73; AHMED HİLMİ, *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*, s. 47; FAZLUR RAHMAN, *Ana Konularıyla Kur'an*, ss. 181-182; *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, s. 24.

¹⁴³ AHMED HİLMİ, *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*, s. 41.

¹⁴⁴ el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, ss. 257-264.

1. Mehdî¹⁴⁵

Müslüman toplumlar tarafından inanılan mehdîlik görüşüne göre ahir zamanda Peygamber (s.a.v)'in soyundan gelen bir kişi, İslâm dinini güçlendirecek, adaleti ortaya koyacak, kavuştuğu güçle İslâm memleketlerini kurtaracak ve böylece tüm Müslümanlar da ona biat edip boyun eğecektir. Burada sunulan kişi "mehdî" ismini taşımaktadır.¹⁴⁶

Efgânî, "mehdî" kavramının filolojik tahlilini yaparak meseleyi ele almıştır. "Mehdî" terimini: "Hz. Peygamber'e tabi olan insanları bidatlerden muhafaza ederek doğru yola ulaştırmak, müminler arasında eşitliği icra etmek, adaleti teyit etmek ve İslâm inancını dünyanın her tarafına yaymak için Allah tarafından görevlendirilmiş kişi" olarak tanımlamıştır. Ona göre "Allah tarafından görevlendirilmiş kişi" olarak mehdî peygamberle karıştırılmamalıdır. Çünkü mehdî, bir peygamber değildir. İslâm şeriatını müdafaa ve muhafaza etmek üzere Hz. Peygamber'in soyundan gelen kişidir.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Mehdî sözlükte "doğru yola bulmak; yol göstermek, rehberlik etmek" anlamındaki hüdâ (hedy, hidâyet) kökünden türemiş bir sıfat olup "hidâyete erdirilmiş, kendisine doğru yol gösterilmiş kişi" demektir. Terim olarak "dünyanın sonuna doğru ortaya çıkıp hak inancı ve adaleti yeryüzüne hâkim kılacağına inanılan kurtarıcı" demektir. Buhârî, Müslim ve el-Muvatta gibi hadis kaynaklarında mehdî rivayetlerine rastlanmazken, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned'i*, Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin *Sünen*'leri gibi eserlerde mehdî rivayetlerine yer verilmiştir. Mehdî inancının menşeiyle Müslümanlar arasında ortaya çıkışının sebepleri hakkında ileri sürülen farklı görüşleri şöylece özetlemek mümkündür: 1. Mehdî telakkisi her toplumda yankı bulan bir sığınma mekanizmasıdır. Sosyal şartların bozulup zulmün arttığı dönemlerde halk bir kurtarıcı beklentisi içine girmiş, daha sonra bu beklenti dini bir inanca bürünerek mehdî inancı şeklinde ortaya çıkmıştır. 2. Mehdî anlayışı Yahudilik, Hristiyanlık ve Maniheizm gibi dinlere ait bir inanç olup Ka'b el-Ahbar ile Vehb b. Münebbih tarafından Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetler yoluyla Müslümanlar arasında yayılmıştır. 3. Mehdîlik, iktidar mücadelesinde yenilgiye uğrayan veya mevcut iktidarını güçlü kılmak isteyen siyasi zümreler tarafından ortaya atılmış, önce aşırı Şîa (Galîyye), ardından mutedil Şîa ve Sünnîler tarafından İslâm dinine mal edilmiş siyasi kökenli bir inançtır. Şîî düşüncesinden etkilendiği kabul edilen tasavvuf ehlinin mehdî inancını benimsemesi bu akidenin Müslümanların çoğunluğu arasında yayılmasına zemin hazırlamıştır. 4. Mehdî inancı İslâmî bir akide olmakla birlikte yabancı kültürlerden etkilenmiştir. Zira sahih hadis mecmualarında yer alan rivayetlerde mehdînin çıkacağından bahsedilmiş ve mehdî tabiri I. (VII .) yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Müslümanlarca bilinmiştir. Tarih boyunca sosyal sarsıntılara ve zulme maruz kalan toplumların bir moral kaynağı olarak benimsedikleri anlaşılan kurtarıcı ve mehdî telakkisi hakkında İslâm Tarihinde değişik görüşlerin ortaya çıktığı görülmektedir. 1. İsnâaşeriyye Şîası dünyanın son zamanlarında belli bir sülaleden belli vasıf ve yeteneklere sahip bir mehdînin geleceğini kabul eder. 2. Mehdînin zuhuru hakkında nakledilen birçok rivayetin etkisiyle olacaktır ki Selefîyye ile hadis âlimleri, Şîa'nınkinden farklı da olsa ahir zamanda bir mehdînin geleceğini kabul etmişlerdir. 3. Dünyanın son zamanlarında adı, soyu, nitelikleri ve icraatı belli bir kurtarıcının geleceğine dair açık bir nas bulunmadığı, aklın da bunun mevcudiyetine hükmetmediği düşüncesinden hareketle mehdînin zuhurunu kabul etmeyenler arasında Kadî Abdülcebbar, İbn Haldûn, M. Reşid Rızâ. Ahmed Emîn, Ferîd Vecdî, Abdullah es-Semmân ve Abdullah b. Zeyd gibi eski ve yeni âlimler yer almaktadır. 4. Çağdaş bazı âlimlerle Zeydiyye'nin büyük çoğunluğu, İsnâaşeriyye ile Selefîyye'nin benimsediği mehdî anlayışını kabul etmemekle birlikte İslâm Tarihinin belli dönemlerinde dini hayata canlılık getiren ve getirmeye devam edecek olan bazı seçkin kişilerin mehdî veya müceddid olarak nitelenebileceği kanaatini taşımaktadır. TOPALOĞLU, ÇELEBİ, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 208; ÇINAR, Mahmut, *Tarihte ve Günümüzde Mehdîlik*, İstanbul, Rağbet Yay., 2013, ss. 27-99; SARIKÇIOĞLU, Ekrem, YAVUZ, Yusuf Şevki, "Mehdî", md., *DİA*, Ankara 2003, C. 28, ss. 369-374, s. 369-374.

¹⁴⁶ İZMİRLİ, İsmail Hakkı, "Muallim Ata Efendinin Üçüncü Sorusuna Cevap (Mehdî Meselesi)", Sad. Ali Duman *Hikmet Yurdu Dergisi*, 2010, C. 3, S. 6, ss. 339-346, s. 339.

¹⁴⁷ ŞİK, İsmail, YÜRÜK, Tuğrul, "Bir Osmanlı Arşiv Belgesi Işığında Cemâleddin Afgânî'de Mehdîlik Anlayışı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, C. 17, S. 1, ss. 31-50, ss. 35-36.

Mehdîliğin sosyal boyutu olan siyasi ve dini bir mesele olarak görmüş; fakat Şîî anlayışta olduğu gibi itikadi prensipler arasında saymamıştır. Ona göre mehdî meselesinde dikkat çeken ana unsurlardan birisi, mehdî beklentisi ve buna duyulan toplumsal ihtiyaçtır. Müslümanlar bir sıkıntıya duçar olduklarında, dini yönden tehlikeye uğradıklarında, yabancı bir devlet tarafından istila edildikleri zaman, bulundukları bu kötü durumdan toplumu kurtaracak mehdî/kurtarıcı beklentisi revaç bulur; tıpkı, karanlık bir gecede geniş bir sahrada yolunu şaşırıp kendisine rehberlik edecek bir yıldızın zuhuru sabırsızlıkla bekleyen kişinin durumunda olduğu gibi. Ayrıca böyle bir mehdî beklentisinin nasslarla da desteklendiğini belirtmiştir.¹⁴⁸ Nitekim Hz. Peygamber, pekçok yerde mehdîden bahsetmiş, “el-mehdî” kullanımının yanı sıra aynı manaya kasıtlı “el-kâim” kullanımını da sıklıkla kullanmıştır. Bu görüşlerine Hz. Peygambere atfedilen bazı rivayetleri delil göstermiştir. Bu rivayetlere dayanarak İslâm camiasında mehdî veya el-kâim sıfatıyla birçok kişinin ortaya çıktığını belirten Efgânî, Emevi hilâfetini ortadan kaldırıp Abbasî hilâfetini kuran Ebû Müslim el-Horasânî’yi (ö.137/755), Hârûn er-Reşîd (ö. 193/809) döneminde İdrîsîler kiralığını kuran ve Faris şehrini kuşatan Muhammed’in torunlarından Büyük İdris (ö. ?)’i, Kahire, Suriye, Hicaz ve Yemen’i zapt etmiş olan Fatımî halifelerinin atalarından Abdullah (ö. ?)’ı mehdî iddiasında olan şahısları örnek vermiştir.¹⁴⁹

Efgânî’ye göre Şîîler ve Sünniler, mehdînin gelişi noktasında müttefik iseler de şahsiyeti hususunda müttefik değillerdir. Burada tartışılan mehdînin kim olduğu, nerede, ne zaman ortaya çıkacağı değil, ortaya çıkmasının İslâm ümmeti için doğurduğu pratik faydası üzerinde durmuştur. Ancak o, her ne olursa olsun İslâm dininin farklı yorumlarına tabi olan insanlar arasında ortak bir inanış olarak var olan “kurtarıcı/mehdî beklentisi” ve bunun için hayatını feda etmeye hazır bulunan bir kitlenin varlığı göz ardı edilmemelidir.¹⁵⁰

Bütün Sünnî kesimler mehdî tasavvurunu kabul etmemektedirler. Bu yüzden Efgânî’nin bu meseledeki düşünceleri tartışmaya açıktır. Reşîd Rızâ, Müslümanların düştüğü kötü durumdan kurtaracak Mehdî (bir kurtarıcı) inancının Müslümanları amansız bir çıkmaza sürüklediğini vurgulamıştır. Bundan dolayı Reşîd Rızâ ve Mûsâ Cârullah Mehdî inancı ile ilgili öne sürülen; “kıyamete yakın bir

¹⁴⁸ Mehdî inancına referans olarak gösterilen nasslar ve bunların tenkidi için bkz. ÇINAR, .*Mehdîlik*, ss. 113-191.

¹⁴⁹ ŞİK, YÜRÜK, “Bir Osmanlı Arşiv Belgesi Işığında Cemâleddin Afgânî’de Mehdîlik Anlayışı”, s. 44; ŞİK, İsmail, GÖKALP, Yusuf, “Sosyal Teoloji Bağlamında “Mehdîlik” Algısına Bir Bakış: İzmirli İsmail Hakkı ve Cemâleddin Afgânî Karşılaştırması”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, C. 3, S. 3, ss. 468-490, s. 473.

¹⁵⁰ ŞİK, YÜRÜK, “Bir Osmanlı Arşiv Belgesi Işığında Cemâleddin Afgânî’de Mehdîlik Anlayışı”, ss. 37-38, 44.

zamanda gelip”, “mezhepleri ortadan kaldıracak ve Müslümanları tek yol üzerinde toplayacak” iddiaları ve beklentileri kabul etmemişler.¹⁵¹

Mehdî meselesi her dönemde Müslümanların gündemine yer edinmiştir. İzmirli, Muallim Ata Efendi (ö. 1932) nin “Mehdî hakkındaki gerçek nedir?” sorusuna istinaden konuyu değerlendirmeye tabi tutmuştur.

Mehdî hakkında başlıca beş görüşü belirtmiştir: *Birincisi*; Hasan b. Ali (r.a) çocuklarındandır. *İkincisi*; Hüseyin b. Ali (r.a) çocuklarındandır. *Üçüncüsü*; Abbas b. Abdülmuttalib (r.a) çocuklarındandır. *Dördüncüsü*; Hz. Âsâ (a.s)’dır. *Beşincisi*; her doğru kişi ve doğru yöneticidir.

Hadis âlimlerinden bir kısmının konuyu kabul ettiğini bir kısmının ise bu konudaki hadislerin tamamının zayıf olduğuna değinen İzmirli, Mehdi meselesinin önceki dönem İmâmiye ve önceki dönem mutasavvıfları arasında temel bir mesele değilken, sonraki dönem İmâmiye ve mutasavvıflar için temel bir mesele haline geldiğini belirtmiştir.¹⁵²

Mehdî’nin ortaya çıkmasını hem aklen hem âdeten hem imkânı zati ile hem de imkânı hissi ile mümkün olduğunu vurgulamıştır. Fakat hislerden gizli olan işleri, geleceğe yönelik olan haberleri kabul etmek için o hâdisenin, o haberin sübutu ve delaleti şarttır. Hem bu çalışmasında hem de *Siyer-i Celile-i Nebeviyye* eserinde “Nebi’nin Mucizelerine ve Olağanüstü Hallere Ait Hadisler” başlığı altında, İbn Hacer Askalânî (ö. 852/1449), Şemsüddîn Sehâvî (ö.902/1497), Abdurrahman Yemânî (ö. ?) gibi hadisçilerin yazmış oldukları eserlerden özetlenerek oluşturulan *İsne’l-Metalib fi Ehadisi Muhtelifeti’l-Meratib* adlı esere atıfta bulunarak Mehdi ile ilgili hiçbir hadisin güvenilir olmadığını, Buhârî ve Müslim’de Mehdi’nin ortaya çıkacağına dair hiçbir hadisin mevcut olmadığına istinaden Mehdi’nin zuhurunu kabul etmemiştir.¹⁵³

Mehdi meselesini, Hızır meselesine benzetenlere karşı çıkmıştır. Hızır meselesini doğaüstü bir olay olarak değerlendirirken mehdi meselesini ise, doğaüstü bir olay olarak değerlendirmemiştir. Âlimler arasında mehdi meselesinin ihtilaflı olmasının, bu farktan dolayı olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁴

Kısaca yakın dönem âlimleri “Mehdi” meselesinde yöntem olarak birbirinden ayrılmışlardır. Fakat klasik kelâm dönemindeki tartışmalara girmemişlerdir. Efgânî, “Mehdi” kavramının filolojik tahlilini yaparak meseleyi ele almıştır. Ona göre “Allah tarafından görevlendirilmiş kişi” olarak Mehdi peygamberle karıştırılmamalıdır. Çünkü Mehdi, bir peygamber değildir. İslâm şariatını müdafaa ve

¹⁵¹ REŞİD RIZÂ, *Gerçek İslâm’da Birlik*, ss. 233, 235; KESKİOĞLU, “Mûsa Cârullah.”, s. 68.

¹⁵² İZMİRLİ, “İsmail Hakkı, Muallim Ata Efendinin Üçüncü Sorusuna Cevap”, ss. 339-340. Bkz. ŞIK, GÖKALP, “Sosyoloji Bağlamında “Mehdîlik” Algısına Bir Bakış.”, ss. 476-482.

¹⁵³ İZMİRLİ, İsmail, Hakkı, *Siyer-i Celile-i Nebeviyye*, Haz. İsmail Hakkı Uca, Konya, Esra Yay., 1992, s. 139; “Muallim Ata Efendinin Üçüncü Sorusuna Cevap”, ss. 341-343.

¹⁵⁴ İZMİRLİ, “Muallim Ata Efendinin Üçüncü Sorusuna Cevap”, s. 340.

muhafaza etmek üzere Hz. Peygamber'in soyundan gelen kişidir. Ayrıca Efgânî'nin meseleyi ele alışının diğer bir özelliği, mehdîliğin sosyal boyutu olan siyasi ve dini bir mesele olarak görmüş olması; fakat Şîf anlayışta olduğu gibi itikadi prensipler arasında saymamış olmasıdır. Ancak ona göre, her ne olursa olsun İslâm dininin farklı yorumlarına tabi olan insanlar arasında ortak bir inanış olarak var olan "kurtarıcı/mehdî beklentisi" ve bunun için hayatını feda etmeye hazır bulunan bir kitlenin varlığı göz ardı edilmemelidir. Reşîd Rızâ, Mûsâ Cârullah ve İzmirli, Müslümanların düştüğü kötü durumdan kurtaracak Mehdî inancının Müslümanları amansız bir çıkmaza sürüklediği için Mehdî inancı ile ilgili öne sürülen; "kıyamete yakın bir zamanda gelip", "mezhepleri ortadan kaldıracak ve Müslümanları tek yol üzerinde toplayacak" iddiaları ve beklentileri sahih kabul etmemişler.

2. Nüzûl-i Îsâ¹⁵⁵

Çağdaş dönem âlimlerini meşgul eden kelim konularından birisi de kıyamete yakın bir zamanda Hz. Îsâ (a.s)'ın tekrar dünyaya gelip gelmeyeceğidir. Bu meselede eserlerinden en fazla yer veren âlimler, Osmanlı âlimleridir. Söz konusu âlimler genel olarak naklî delillerden istifade etmişlerdir.

Harpûtî, nassi delillerden hareketle kıyamete yakın bir zamanda Hz. Îsâ (a.s)'ın semadan inip Deccâl'ı öldüreceğini, Hz. Peygamber (s.a.v)'in dinine tabi olacağını ve yeryüzünde yedi yıl yaşadktan sonra Medine'de vefat edip oraya defnedileceğini belirtmiştir.

Yahudilerin öne sürdüklerinin tersine Hz. Îsâ'nın çarmıha gerilip öldürülmediğini şu ayetlerle vurgulamıştır: "...Oysa onlar Îsâ'yı öldürmediler, asamadılar da; öldürülen başkasıydı, lakin kendilerine ona benzeri gösterildi... Onu

¹⁵⁵ Nüzûl-i Îsâ; kıyamet alametlerinden biri olarak "Hz. Îsâ'nın gökten inmesi" demektir. Mu'tezile kelâmcıları dışında kalan Sünnî âlimlerin çoğuna göre bir kıyamet alameti olarak deccâlın zuhurundan sonra Hz. Îsâ gökten inecek, deccâlın etkilerini ortadan kaldıracak, yedi veya kırk yıl Hz. Peygamberin şeriatına bağlı olarak hak dini hâkim kılacak, sonunda kıyamet kopacaktır. Bu anlayışın delilleri Âi-İmrân 3/55, Nisâ 4/157-158 ve Zuhuf 43/6 surelerindeki ayetlerin işareti ile *Kûtüb-i Sitte*'de yer alan hadis rivayetleridir. Hz. Îsâ'nın ölümü ve dünyaya dönüşüne ilişkin olarak *İslâm* dünyasında ortaya çıkan görüşleri şöylece özetlemek mümkündür: 1. Hz. Îsâ'nın düşmanları tarafından öldürülmek istenince ruhlu-bedenli olarak ilâhi huzura yükseltilmiştir. Kıyametin vukuundan önce dünyaya inecek, son peygamberin getirdiği vahiylerle tabi olacak ve deccâlî öldürüp yeryüzünde adaleti hâkim kılacaktır. Ehl-i sünnet kelâmcıları ile Selefiyye ve Şîa bu görüştedir. 2. Hz. Îsâ düşmanlarınca öldürülmek istediği anda Allah tarafından tabii bir ölümle öldürülerek ruhen kendi katına yükseltilmiştir. Hz. peygamber son peygamber olduğuna göre ondan sonra başka bir peygamberin dünyaya gelmesi "hatm-i nübüvvet" ilkesiyle bağdaşmaz görüşünü öne süren Mu'tezile kelâmcılarının yanı sıra Ahmed Emîn gibi çağdaş Sünnî âlimler bu görüştedir. 3. Hz. Îsâ'nın ölümü ve ahir zamanda dünyaya dönüşüne ilişkin ayetler açık anlamlı olmadığı ve bu konuda pek çok hadis bulunduğundan nüzûl-i Îsâ olayını bütünüyle reddetmek doğru değildir. Bu görüşü çağdaş İslâm âlimleri savunmuştur. 4. Hz. Îsâ düşmanlarından kaçarak Hindistan'a gitmiş ve Keşmir'de tabii bir şekilde ölmüştür. Bu sebeple hadislerde ahir zamanda geleceği bildirilen Mesih Hz. Îsâ olmayıp ona benzeyen Gulâm Ahmed Kâdiyânî'dir. TOPALOĞLU, ÇELEBİ, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, ss. 250-251; ÇELEBİ, İlyas, "Îsâ", md., *DİA*, İstanbul 2000, C. 20, ss. 472-473, ss. 472-743.

*kesinlikle öldüremediler. Doğrusu Allah onu katına yükseltti...*¹⁵⁶ Hz. İsa (a.s)'ın ref'inde,¹⁵⁷ nüzulünde ihtilafın olmadığını; fakat ihtilafın ref'in keyfiyetinde olduğunu vurgulamıştır. Ona göre, Hz. İsa (a.s)'ın ref' olunmasının keyfiyetinin, Peygamber (s.a.v)'in mi'rac olayındaki keyfiyeti gibi muhtelefetün fihtir. Her ne sûret ve keyfiyetle ref' olmuşsa olsun, önemli olan manasının bu olmadığı, önemli olan cihetinin nasslar doğrultusunda Hz. İsa'nın kıyamete yakın bir zamanda dünyaya tekrar döneceğidir.¹⁵⁸ Oysa ki İslâm tarihinde Harpûtî'nin söylediğinin aksine Hz. İsa'nın nüzulünde de ihtilaflar olmuştur.

C. Ahiret Halleri

Çağdaş dönemde yoğun bir şekilde ele alınmayan konularan birisi de ahiret halleridir. Toplumun daha önemli meselelerinden dolayı ahiret hayatı ile ilgili meseleleri bütün âlimler gündemlerine almamışlardır. Bu konuyu temellendirmek için yoğun olarak naslardan istifade edilmiştir.

1. Berzah

Araştırmamıza dahil ettiğimiz alimler arasında berzah meselesini ele alan şahsiyeteler Harpûtî ve İzmirli olmuştur. Bu düşünürler çalışmalarında bu meseleye kısa bir şekilde yer vermişlerdir. Klasik dönemde olduğu gibi nass merkezli bir metot takip etmişlerdir.

İzmirli, insanların ölümlerinden sonra dirilişe kadar bulundukları geçiş âlemini berzah âlemi ve berzah yeri olarak tanımlamış ve kıyametin başlangıç aşamalarından saymıştır. Berzah hayatının hak olduğunu, insanların hak ettikleri nimet ve azabı yaşayacaklarına, münker ve nekir denilen meleklerin sorularına maruz kalacaklarını belirtmiştir. Ona göre, bu meselelerin tamamı imkân dâhilinde bulunup peygamberin haber verdiği konulardan olduğu için inanmak zorunludur.¹⁵⁹

Berzah hayatının keyfiyeti yani ruhun bedene iade edilip edilmeyeceği, ölünün kendilerini ziyarette bulunanları iştirip iştirmeyeceği ve onları tanıyıp tanımayacağı konusunda Harpûtî yeni bir görüş vermeyip Selef-i Salihin ve sonraki İslâm âlimlerinin görüşlerini nakli delilleriyle vermekle yetinmiştir.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Nisâ, 4/157-158.

¹⁵⁷ Bkz. Al-i İmran 3/55; Maide 5/117.

¹⁵⁸ el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, ss. 259-260 (ve bkz. 93-94. dipnotlar).

¹⁵⁹ İZMİRLİ, *Anglikan Kilisesine Cevap*, s. 49.

¹⁶⁰ el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, ss. 236-242, 251.

2. Haşir

Yakın dönem âlimlerinin ahiret halleri meselesinde en fazla işledikleri konu haşir konusu olmuştur. Klasik tartışmalara girmeden, haşirle ilgili nassî ve kevnî delilleri kullanmayı ön planda tutmuşlardır. Harpûtî ve Fazlurrahman, "...Gerçekten *şaşılacak onların sözleridir (ki derler); toprak olduktan sonra mı yeniden yaratılacağız...*"¹⁶¹ ayetinde vurgulandığı "yeniden dirilme"nin olacağına şu ayetle cevap vermişler: "*İlk yaratma ile yorulup aciz mi kaldık ki onlar, yeni bir yaratmadan şüphe ederler?*"¹⁶² Onlar, son ayette vurgulandığı gibi "ikinci yaratmanın" "ilk yaratmadan (yoktan var etmeden)" daha kolay olduğunu vurgulayarak, tekrar dirilmenin kesinlikle mümkün olduğunu savunmuşlardır. Fazlurrahman'ın haşrin hak olduğuna, Allah'ın kudretinin dışında bir durum olmadığına dair bir başka görüşü; yeşil ağaçtan ateşin çıkarılması, ışık ve karanlığın, gece ve gündüzün birbirini takip etmesi, milletlerin çökmesi ve yükselmesinde olduğu gibi, Allah'ın hayatı ve ölümü birbirini takip ettirmeye gücü yeteceği delilidir.¹⁶³

Yeniden dirilmenin cismanî ya da ruhanî olduğu meselesi, öncekiler gibi çağdaş dönem âlimleri tarafından da ele alınmış ve cismanîlik görüşü daha makbul kabul edilmiştir. Genel olarak öldükten sonra yeniden dirilme konusunda Ehl-i sünnet çizgisi takip edilmiştir. Allah, hayvanları ruhanî tatlardan, melekleri de cismani tatlardan yoksun bir şekilde yaratmıştır. Bu yüzden insani dirilmenin sadece ruhanî olacağını savunan felsefi nazariyeye sahipleri, sadece bedensel tatları küçümsediklerinden dolayı bu düşünceye eğilim göstermişlerdir. Onların bu tatları "hayvani duygular" olarak algılamalarını, ruh ve bedenden müteşekkil olan insanın, Allah'ın hikmeti gereği insanın yaratılışına verdiği ruhanî ve cismanî tatları tadabilme yeteneğine zıt olduğunu vurgulayarak eleştirmiştir.

Harpûtî'nin, berzah sonrası ahiret ahvali konusundaki fikirlerinin bir kısmı, mütekaddîmûn ve müteahhîrûn kelâmcıların görüşlerinden esinlenmiştir. Birçok kelâm âlimin ifade ettiği gibi ona göre de dirilme, ister dağılan beden parçalarının bir araya getirilmesiyle olsun, ister bazılarının dediği gibi bedenin yok olan parçalarının yeniden yaratılıp bir araya getirilmesiyle olsun, sonuç değişmez, dirilme haktır. Yahut birçoğunun iddia ettiği gibi ruhun bedene dâhil edilmesiyle olsun ya da ruhun kabz olunduktan sonra tekrar bedenle ilişkili hale getirilmesi şekliyle olsun, bir şey değişmez. Amidi'ye atfen de bütün bu şıkların her birinin mümkün olabileceğini, dolayısıyla buna iman edip tayin bilgisini Allah'a havale etmek gerektiğini vurgulamıştır. Filozofların, "yiyecek ve yiyilen insanlarda cismani haşrin mümkün

¹⁶¹ Ra'd, 13/5; Secde, 32/10; Sebe' 34/7.

¹⁶² Kaf, 50/15.

¹⁶³ el-Harpûtî, *Tenkihü'l-Kelâm.*, s. 247; FAZLUR RAHMAN, *Ana Konuları Kur'an*, ss. 176, 183.

olamayacağı” iddiasını Gazzâlî’ye atıfta bulunarak cevaplamıştır. İnsan bedeninin mezkûr parçalardan müteşekkil olması, ruhun iade edilemeyeceği sonucuna götürmez. Zira insan madde ile değil, ruh ile insandır. İnsan bedenindeki parçalar, küçüklüğünden itibaren fiziksel değişikliklere maruz kalmasına rağmen, o yine aynı insan olarak kalmaktadır. Yani fiziki yapısı değiştiği halde ruhu aynı bedende aynı özellikte kalmaktadır. Haşır meselesinde de durum bunun gibidir. Çünkü herhangi bir araç olmaksızın ruhun elem ve lezzeti yaşaması imkânsızdır.¹⁶⁴

Meşşai filozoflardan Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi Müslüman filozofların, ahirette vücutların tekrar diriltilemeyeceği, dirilmenin yani uhrevi elem ve lezzetin sadece ruha ait olduğu görüşlerini Fazlurrahman kabul etmemiştir. Kur’an ahirette bedensiz ruhlardan hiçbir zaman bahsetmez hatta “beden-ruh” ikiciliğini kabul etmez. Çünkü Kur’an’a göre insan, bütün olarak işleyen ve tam bir organizma olarak hayatını ikame eden bir ruh-bedenden oluşan bir bütündür. Ruh kavramı İslâm literatüründe farklı anlamlarda kullanılmış olması ona göre, vücuttan ayrılığı veya dışlanabileceği anlamında ima edilmemiştir. Onun için Fazlurrahman’a göre, Kur’an tamamen “ruhanî” bir cennet veya cehennem fikrini benimsememiştir. O halde, elem ve lezzeti yaşayacak olan bizzat şahıs olarak insandır. Ayrıca Müslüman filozofların ve Bâtınîlerin iddia ettikleri gibi bu mevzuyu teşbih mahiyetinde de kabul etmemiştir. Fakat elem ve lezzetin teşbih olmamasının yanında ruhanî yönün maddi yönünden daha yüksek olduğunu belirtir. Yani ona göre, cennet ve cehennem hem ruhsal hem de bedenseldir. Fiziksel ateş içerisinde acı çekmenin yanı sıra, cehennemde olanların ateşi “kalplerinde de” hissedeceklerdir. Cennette olanlar fiziksel hazzın yanında ilâhî rızâyâ erişmekle en büyük mutluluğu tadacaklardır.

Özetle Fazlurrahman, cehennem azabının ve cennetteki nimetlerin cismani olup olmaması meselesinde; cismani özelliğini tamamen dışlamamak kaydıyla ahiret yaşamının “ruhanî” olduğunu Kur’an’a dayandırarak savunmuştur. Tamamen ruhanî veya cismanî olan hiçbir beşerî lezzet veya elem yoktur. Binaenaleyh uhrevi elem ve lezzetin hem ruha hem bedene aidiyetini savunmuştur.¹⁶⁵

Netice olarak çağdaş İslâm âlimleri haşırle ilgili nassi ve kevnî delilleri kullanmayı ön planda tutmuşlardır. Yeniden dirilmenin cismanî ya da ruhanî olduğu meselesi, öncekiler gibi çağdaş dönem âlimleri tarafından da ele alınmış ve cismanîlik görüşü daha makbul kabul edilmiştir. Fazlurrahman ise orta bir görüşü

¹⁶⁴ REŞİD RIZÂ, *Muhammedî Vahiy*, ss. 172-176; el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm*, ss. 242-246; İZMİRLİ, *Anglikan Kilisesine Cevap*, s. 46; İZMİRLİ, Celaeddin, “İzmirlî İsmail Hakkı”, *İzmirlî İsmail Hakkı*, Ankara, 24-25 Kasım 1995, s. 253.

¹⁶⁵ FAZLUR RAHMAN, *Ana Konularıyla Kur’an*, ss. 76, 177-178; *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, s. 24.

yani haşrin cismani özelliğini tamamen dışlamamak kaydıyla ahiret yaşamının “ruhani” olduğunu savunmuştur.

3. Amellerin Tartılması ve Mizan

Ahiret halleri meselesinde çağdaş İslam âlimleri tarafından az işlenen konularından birisi amellerin tartılması ve mizan problemleridir. Harpûtî ve İzmirli klasik kaynaklarda olduğu gibi meseleyi nass odaklı ele almışlardır. “*Nitekim (insan) kıyamet günü hesap defterini önünde açılmış bulacaktır.*”¹⁶⁶ “*İşte karşınızda sadece gerçekleri dile getiren defteriniz. Biz sizin yaptığınız her işi bir yere kaydediyorduk.*”¹⁶⁷ Harpûtî ve İzmirli bu ve benzeri ayetlerden hareketle “kitapların verilişinin (hesabın)” sabit olduğunu, bu konuda keyfiyeti konusunda meydana gelen ihtilaflara girmeden, bu konudaki nasslara olduğu gibi iman edip şekli ile ilgili bilgiyi Allah’a havale etmenin en ihtiyatlı görüş olduğunu vurgulamışlar.¹⁶⁸

4. Sırat

Çağdaş dönemde sırat meselesi klasik dönemle benzerlik gösterip nass çerçevesinde ele alınmıştır. Bu meselede de çağdaş İslam âlimlerinin hepsi görüş belirtmemişlerdir. Harpûtî ve İzmirli’ye göre “sırat”; mahiyetinin sadece Allah’ın bileceği cehennem üzerine kurulan ve sonradan yaratılmış olanların üzerinde geçtiği bir köprüdür. Sıratın sabit olduğuna dair kullandıkları naklî delillerinden bazıları ise şunlardır: “*Sizden hiç kimse yoktur ki cehenneme varmasın. Bu, Rabbinin katında kesinleşmiş bir hükümdür. Sonra Allah’ı sayıp fenalıklardan sakınan muttakileri kurtararak zalimleri dizüstü çökmüş vaziyette orada bırakacağız.*”¹⁶⁹ “*Daha sonra cehennem üzerine bir köprü kurulur.*”¹⁷⁰ İman edenlerin ise, sıratta amellerinin karşılığını gerektirecek şekilde ve hızda geçeceklerini nassî delile dayanarak savunmuşlar.¹⁷¹

5. Kevser

Çağdaş dönemde sem’iyyat meseleleri içinde en az işlenen konu kevser meselesi olmuştur. Bu konuda Harpûtî, “Kevser havuzu” konusunda naklî delili vermekle yetinmiştir. Mu’tezile ve Şîa’dan bazılarının aksine Kevser’e, iman edilmesi vâcib olan bir husus olduğunu vurgulamıştır.¹⁷²

¹⁶⁶ İsrâ, 17/13.

¹⁶⁷ Câsiye, 45/29. Bkz. İnşakak 84/7-12.

¹⁶⁸ el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, ss. 249-250; İZMİRLİ, *Anglikan Kilisesine Cevap*, s. 48.

¹⁶⁹ Meryem, 19/71-72.

¹⁷⁰ Buhârî, “Tevhîd” 24; Müslim, “İmân” 299; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 2/275-276.

¹⁷¹ el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, s. 255; İZMİRLİ, *Anglikan Kilisesine Cevap*, s. 48.

¹⁷² el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, ss. 254-255.

6. Cennet ve Cehennemin Yaratılmışlığı

Yakın dönem âlimlerinden Harpûtî ve İzmirli'nin sem'iyat bölümünde ele aldığı konulardan birisi de şuan cennet ve cehennemin bilfiil yaratılıp yaratılmadığı meselesidir.

Filozofların ve Mu'tezile'nin iddialarının aksine¹⁷³ Harpûtî ve İzmirli'ye göre, cennet ve cehennem şu an bilfiil yaratılmış bulunmaktadır. Bu konuda ki naklî delilleri şu ayetlerdir: "...Kâfirler için hazırlanmıştır... Sakınanlar için hazırlanmıştır..."¹⁷⁴ "...Allah'tan korkup kötülüklerden sakınanlar için hazırlanan..."¹⁷⁵ Fakat cennet ve cehennemin bulunduğu mekân (nerede kurulmuştur) hakkında kesin bilgiye ulaşılamayacağı bu yüzden de bu konudaki bilginin Allah'a havale edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.¹⁷⁶

D. Ebedî Azap Meselesi ve İlâhi Rahmetin Genişliği

Kelâm ilminde ebedî azap hakkındaki tartışmalar hicri birinci asra kadar gider. Cehennemin sonsuz olmadığını ilk ortaya atan kişinin Cehm b. Safvan (ö. 130/747) olduğu kaynaklarda yer almaktadır. Cehm'e atfedilen bu görüşe göre Allah dışında hiçbir varlık bakî kalma vasfına sahip değildir. Nasıl ki ezelde hiçbir şey Allah ile beraber değil ise, ebette de böyle olacak, Allah'tan gayrı bir mevcut bulunmayacaktır.¹⁷⁷ Ebedî azap, tartışılan ve bu dönemin kelâmını meşgul eden bir diğer konu olmuştur.

Mûsâ Cârullah'ın "ebedî azap" yani "ilâhi rahmetin kapsayıcılığı" konusundaki görüşlerini maddeler halinde şu şekilde vermek mümkündür:

Birincisi; sonsuzluk karşısında bir anlık¹⁷⁸ özelliğe sahip olan bu hayatta rahat bir şekilde yaşamamış insanların, gelecekte ebedîyen ilâhi rahmetten yoksun bırakılması; ilahi rahmetin ilahi gazaba nispeten yok hükmünde olmasına sebep olduğundan, insanların sonsuza kadar azap görmesi kabul edilemez bir durumdur.

¹⁷³ Eski filozoflar cismani haşri inkâr ettikleri gibi, cismani cennet ve cehennemi de inkâr etmişlerdir. Bütün kâinatın gökyüzünün en son katı ile sınırlı olduğunu savunmuşlardır. Mu'tezile'den el-Cubbai (ö. 303/916), Ebu'l-Hüseyin Basrî (ö. 290/903) gibileri, imkân yönünden cennet ile cehennemin şimdiden yaratılmış ve var olduğu şeklindeki Ehl-i sünnet görüşüne katılmakla beraber, içinde kimse bulunmayan ıssız bir cennet ve cehennemin yaratılmış olmasının yersiz, gereksiz olacağını ve bu yüzden de şu anda her ikisinin de var olduklarını reddetmişlerdir. el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, s. 253 (63. ve 64. dipnot).

¹⁷⁴ Bakara 2/24-25.

¹⁷⁵ Âli İmrân, 3/131.

¹⁷⁶ el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, ss. 253-254; İZMİRLİ, *Anglikan Kilisesine Cevap*, s. 47.

¹⁷⁷ KAYA, Veysel, "İzmirli İsmail Hakkî'nin Cehennemin Sonluluğu Hakkındaki Risâlesi", *UÜİFD*, 2009, C. 18, S. 1, ss. 529-557, s. 530. Ele aldığımız bu mevzudaki şu sorular: "Gayrimüslimlerin iyilikleri ahirette ne olacaktır? Ebedî kurtuluştaki temel ölçüt, sadece dinî aidiyet midir, yoksa ahlâk davranışın bu konuda bir yararı olacak mıdır?" bağlamında geniş bilgi için bkz. ÜNVERDİ, Mustafa, *Ahlâkî Davranış ve Ebedî Kurtuluş İlişkisi*, Ankara, Araştırma Yay., 2015.

¹⁷⁸ 'Siz dünyada sadece on gün eğleniniz' diye, aralarında saklı saklı konuşurlar. Aralarında konuştuklarını Biz daha iyi biliriz. En akıllıları: 'sadece bir gün eğleniniz' der. Tâhâ, 20/103-104.

“İlahi rahmetin kapsayıcılığı” konusunda kelâm ilminde ve çalışmalarında istifade edemediğini bu yüzden Kur’an’a yöneldiğini belirten düşünürümüz, Celâleddîn er-Rûmî’nin *Mesnevi’si*, el-Kuşeyrî (ö. 465/1072)’nin *Risâlesi* ile Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin *Fûtuhat-ı Mekkiyye*’sinden esinlenmiştir.¹⁷⁹

İkincisi; va’id ayetleri konusunda Ehl-i sünnetin benimsemiş olduğu; “Büyük günahlar ve küfür için azap etmek Allah’ın kendi hükmüyle kendisine vâcip olur, bu durumda azap caizdir, affetmek kesinlikle haramdır. Çünkü büyük günahların ve küfrün affedilmesini, Kur’an yalanlamaktadır. Va’idten dönmek, yalan söz söylemek Allah hakkında aklen imkânsızdır.” iddialarına delil getirdikleri “*Allah: Benim katımda çekişmeyin, size bunu önceden bildirmiştim. Benim katımda söz değişmez, ben kullara asla zulmetmem.*”¹⁸⁰ bu ayet Mûsâ Cârullah’a göre; sözünde durmamak kötü olsa da, affetmenin kötü olduğu anlamına gelmez, bilakis affetmek en büyük ahlâkî erdemlerdendir. Yalan söylemek en büyük kusurdur, fakat “cezalandırırım” sözünden vazgeçmek en büyük lütuftur. “*Kendilerine apaçık anlatabilsin diye, her peygamberi kendi milletinin diliyle gönderdik...*”¹⁸¹ ayetinden hareketle va’id ayetlerinin hepsinin Kur’an’da Arap diliyle geldiğini ve Arapların geleneğinde affetmenin hiçbir zaman yalandan sayılmadığını belirtmiştir. Tam tersi Arap geleneğinde azarlamaktan vazgeçmek, günahkârları affetmek en övülen ve en yüce erdemlerden sayılır. Bu yüzden Mûsâ Cârullah kelâmcıların benimsediği va’id ayetlerinde azabın gerekliliği yerine, “ilâhi rahmetin genişliği”ni benimsemiştir.¹⁸²

Üçüncüsü; “... Allah: Azabıma dilediğim kimseyi uğrattırım, rahmetim her şeyi kaplamıştır. Bunu Allah’a karşı gelmekten sakınanlara, zekât verenlere, ayetlerimize inananlara yazacağız...”¹⁸³ ayeti Allah istediğinde azap edeceğini haber vermesinin yanında “...Rahmetim her şeyi kuşatmıştır...” cümlesinden hareketle ebedîyet yönünde her bir insanın zaruri olarak mutlak ilâhi rahmete mazhar olacağına delalet etmektedir. Bu ayet-i kerimeden hareketle hiçbir insan “ebedîyet yönünde ilâhi rahmette ebedî olarak mahrum kalmak”tan istisna edilmediğini, ebedî kurtuluşu yalnızca mü’minlere hasretmenin doğru olmadığını vurgulamıştır. Yeryüzünün halifesi olarak tayin edilmiş insanın sonsuz merhametten mahrum bırakılması birbiriyle çelişmektedir.

Mûsâ Cârullah, yukarıda verdiğimiz ayeti esas alarak iki tür rahmetin var olduğunu belirtmiştir: *Birisi*, ayetin “...Rahmetim her şeyi kuşatmıştır...” umumi cümlesinin amel karşılığında olmayıp, yalnız ihsan ve ikramıyla istisnasız bütün

¹⁷⁹ MÛSÂ CÂRULLAH, *Evrensel Kurtuluş*, ss. 18-19, 21, 27-28

¹⁸⁰ Kaf, 50/28-29.

¹⁸¹ İbrahim, 14/4.

¹⁸² MÛSÂ CÂRULLAH, *Evrensel Kurtuluş*, ss. 32-34.

¹⁸³ A'râf 7/156; bkz. Mü'min, 40/7.

insanlara, her iki dünyada da bolca verilen “umumi rahmet”tir. İnsanlara bolca verilen var olmak, sağlık, hidayet, taat, nübüvvet, akıl gibi nimetler umumi rahmetin tezahürüdür. Bu rahmetin ihsan ve ikramı insanların ve zamanların hiçbirine mahsus değildir. Dünyada her an bütün insanlara bu rahmetten verildiği kesinken ahirette insanları bu umumi rahmetten esirgenmesi tenakuza yol açacağından bütün insanlara bu rahmet bolca verilecektir. “...Azabıma dilediğim kimseyi uğratırım...” işaretiyle ilâhi meş’iyyetin gerçekleşmesi noktasında, bir müddet bazı insanlara azap edilecekse de, “...Rahmetim her şeyi kuşatmıştır...” delaletiyle sonuçta tüm insanların “ilâhi rahmet”e mazhar olacakları kesinlikle sabittir. *Diğeri* ise; “...Bunu Allah’a karşı gelmekten sakınanlara, zekât verenlere, ayetlerimize inananlara yazacağız.” cümlesinde vurgulandığı gibi ittika, zekât, iman gibi amel karşılığında, hayatın maslahatları yolunda çalışanlara, insanlara zarar vermekten kaçınıp kendisini olgunlaşma yolunda hareket edenlere Allah tarafından tahsis edilen (va’dolunan) “hususî (yazılmış) rahmet”tir. Kısacası ona göre, insanlar “umumi rahmet”i hak etmeksizin (çaba sarf etmeden) nail olurlar; “hususî rahmet”i ise her bir insan yalnız gayretiyle elde eder.¹⁸⁴

Dördüncüsü; “Rahman arşa istiva etmiştir.”¹⁸⁵ ayetinin delaletiyle Allah’ın rahmeti arşı kuşatmışsa, ahirette “ilâhi rahmet”in umumi olması, istisnasız bütün insanlara esirgenmeksizin kuşatacağına da işaret etmektedir. “Rahman arşa istiva etmiştir.” yerine niçin “Allah arşa istiva etmiştir.” tabirinin kullanılmadığının üzerinde düşünmek gerektiğini belirtmiştir.

Mûsâ Cârullah’ın “ilâhi rahmetin kapsayıcılığı” meselesinde kullandığı *beşinci* delili de şudur; “De ki: Ey kendilerine kötülük edip, aşırı giden kullarım! Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Doğrusu Allah, bütün günahları bağışlar. Çünkü O, bağışlayandır, merhamet edendir.”¹⁸⁶ İnsanların her biri; “Göklerde ve yerde olanlar, Rahman’a boyun eğmiş kul olarak gelecektir.”¹⁸⁷ ayetinin delalet ettiği gibi “ey kullarım” ifadesinin kapsamına girer, “...Ey kendilerine kötülük edip, aşırı giden...” cümlesi de aynı kapsama dahildir. “...Doğrusu Allah, bütün günahları bağışlar...” tekrar cümlesiyle “Allah her bir günahı elbette bağışlar.” demiştir ve bu ifade değiştirilmesi, istisnası mümkün olmayan bir netlikte, geçersizliği söz konusu olmayan bir kesinliktir. Şüphesiz “ez-zunubu cemi’an” hem büyük günahları hem de küfrü kapsar. Fakat Kur’an “Rahman, kimseye azap etmez.” dememiş, aksine “...Doğrusu Allah, bütün günahları bağışlar...” demiştir. Ona göre, bağışlamada iki tür ihtimal vardır: “Hiç azap etmeyip, bağışlamak.” ve “Bir müddet azaptan sonra

¹⁸⁴ MÛSÂ CÂRULLAH, *Evrensel Kurtuluş*, ss. 16-18, 40.

¹⁸⁵ Tâhâ, 20/5.

¹⁸⁶ Zümer, 39/53.

¹⁸⁷ Meryem, 19/93.

bağışlamak.” Buna göre “Allah bütün günahları bağışlar.” ayeti “Allah kendisine ortak koşmayı bağışlamaz, bundan başkasını dilediğini bağışlar.”¹⁸⁸ hiçbir cihetten çelişmemektedir. Çünkü “Allah kendisine ortak koşmayı bağışlamaz...” ayetiyle sadece azarlamaya kaynaklık edip, terbiye edişe kaynaklık etmiyor. “...Doğrusu Allah, bütün günahları bağışlar...” ayetiyle bir müddet azaptan sonra bağışlanmanın gerçekleşeceğine kesin olarak işaret etmektedir.¹⁸⁹

Onun altıncı delili ise şu hadistir; “Şu ana kendi yavrusunu ateşin içine bırakır mı dersiniz?” Ashâb: “Hayır, gücü oldukça elbette hiçbir zaman bırakmaz.” dediler. Bütün âlemlere rahmet olmak sıfatıyla gönderilen İslâm Peygamberi (s.a.v) şöyle buyurdu: “Yemin ederim, Allah kendi kullarına, şu ananın kendi yavrusuna duyduğu merhametten daha merhametlidir.”¹⁹⁰

Yedincisi; “Allah meleklerin, nebilerin ve mü’minlerin şefaati ettiği bugün hakkında ‘Cehennemde bir zerre miktar hayır bulunan hiç kimse kalmadı.’ buyurmuştur. Geride erham er-Rahimin vardır.”¹⁹¹ Bu hadisten hareketle Allah’ın rahmetine oranla rahmetleri çok az olan meleklerin ve insanların aracılığıyla kalbinde zerre kadar hayır olan insanlar azaptan kurtulup ebedî saadete kavuşacaklarsa, sonsuz merhamet sahibi Allah’ın insanları ebedî azaptan kurtarması hayli hayli olacaktır. Çünkü “Geride erham er-Rahimin vardır.” cümlesi bu anlama gelmektedir.

Sekizincisi; “Gökler neredeyse çatlayacak. Melekler ise Rablerini överek tesbih eder ve yeryüzünde bulunanlar için O’ndan bağışlanma dilerler. İyi bilin, Allah şüphesiz bağışlayandır, merhamet edendir.”¹⁹² Mûsâ Cârullah bu ayeti baz alarak, meleklerin bağışlanma dileklerinin yeryüzündeki ister inanan ister inanmayan kişi olsun herkesi kapsadığını belirtmiştir. Çünkü bağışlanma istekleri kabul edilmeyecek olsaydı, ayette rahmet ve bağışlayıcılık sıfatlarının yerine “Allah, dilediğini yapandır.” gibi sıfatları kullanırdı.

Dokuzuncusu; “Onlara azap edersen, doğrusu onlar Senin kullarıdır. Onları bağışlarsan, güçlü olan hakim olan şüphesiz ancak Sensin.”¹⁹³ İlâhi mesajından hareketle bütün insanların ebedî rahmete nail olacaklarını belirtmiştir. Ayrıca küfür veya Allah’a ortak koşmak affedilemeyecek fiiller olmuş olsaydı İlsâ (a.s) “Allah’a ortak koştuktan bağışlamak Allah’ın hikmet ve yüceliğidir.”¹⁹⁴ demezdi.¹⁹⁵

¹⁸⁸ Nisâ, 4/48.

¹⁸⁹ MÛSÂ CÂRULLAH, *Evrensel Kurtuluş*, ss. 42-46, 50.

¹⁹⁰ Buhârî, 5653; Müslim, 6912.

¹⁹¹ Buhârî, “Rikak”, 51; Buhârî, “İman”, 15.

¹⁹² Şûrâ, 42/5.

¹⁹³ Mâide, 5/118.

¹⁹⁴ Mâide 5/72.

¹⁹⁵ MÛSÂ CÂRULLAH, *Evrensel Kurtuluş*, ss. 48-49, 51.

Onuncusu; “Allah’la beraber, varlığına hiçbir delili olmadığı halde başka tanrıya tapanın hesabını Rabbi görecektir. İnkârcılar elbette kurtulamazlar. De ki: Rabbim! Bağışla, merhamet et, Sen merhamet edenlerin en hayırlısıdır.”¹⁹⁶ Ayetinin “...Delili olmadığı halde başka tanrıya tapanın hesabını Rabbi görecektir...” bölümünde vurgulandığı gibi delili olmadan Allah’a ortak koşan insanın hesabı yalnız Allah’ın ilmine bağlıdır. Bu yüzden insanların “kâfir” ve cehennemlik olduğu söyleminin yanlış olduğunu vurgulamıştır. “Delilsiz ortak koşarsa” denilmiş, delili varken ortak koşulması durumunda ne olacak? Her bir insanın inancı tevhit de olsa şirk de olsa kendine göre bir yaklaşım tarzı ve delil üzerine kurulmuştur. “Allah kişiye ancak gücü nispetinde teklifte bulunur.”¹⁹⁷ ayetine binaen, delilsiz ortak koşan biri “Allah’ın fazlıyla bağışlama bulur.” tarzını esas almak en uygundur. Delili olmadan şirk koşan insan, Allah tarafından verilen gücü tamamen ve uygun bir şekilde kullanıp kullanmadığına yönelik hesaba çekilecektir. Hesap sonunda insanın Allah tarafından verilen gücü kusursuzca kullandığı ortaya çıkarsa, Mü’minun suresinin 118. ayeti doğrultusunda kabul edilmeyecek duanın abes olmaması için kişinin ebedî azaptan kurtulacağına işarettir.¹⁹⁸

Mûsâ Cârullah, “ilâhi rahmetin kapsayıcılığı” konusunda kelâmcıların iki noktada hataya düştüklerini vurgulamıştır: *Birincisi*; umumun hükmüne uygun diğer bir hükümle umumu tahsis etmek. Usul kitaplarında ve mantık ilminde olduğu gibi bir hüküm diğer bir hükümle tahsis etmek için, hükümler arasında bir çelişkinin olması gerekir. Has’ın hükmü umumun hükmüne uygun olursa o zaman umumun hükmü tahsis olunmaz. Bu yüzden “...Rahmetim her şeyi kuşatmıştır...”¹⁹⁹ tabiriyle “...Bunu sakınanlara...yazacağız.”²⁰⁰ hususi cümlesiyle bir diğerine uygun iki hüküm olduğundan bu hüküm diğer hükümle tahsis yapılmaz. *İkincisi*; “Takyid (mü’minlere) edilenlere rahmet etmek” ile “rahmeti takyid etmek” gibi bir birinden tamamen başka şeyleri fark etmemeleridir. Ona göre, “...Bunu sakınanlara...yazacağız.” ayet-i kerimesiyle mü’minlere vacip olarak rahmet etmeyi kesinlikle ifade eder; fakat hiçbir şekilde “Rahmetim her şeyi kuşatmıştır.” ayetinden hareketle “Başkalarına rahmet etmez.” hükmü çıkarılamaz.²⁰¹

Mustafa Sabri (ö. 1954) ebedî azap konusunda Mûsâ Cârullah’ın iddialarını reddetmiştir. O, Allah’tan başka ilah inancını kabul edenlerin Kur’an’ın defaatle ebedî azapta bırakacağını ve onları asla cehennemden çıkarmayacağını vurguladığı

¹⁹⁶ Mü’minun, 23/117-118.

¹⁹⁷ Bakara 2/286.

¹⁹⁸ MÛSÂ CÂRULLAH, *Evrensel Kurtuluş*, ss. 55-56.

¹⁹⁹ A’râf, 7/156.

²⁰⁰ A’râf, 7/156.

²⁰¹ MÛSÂ CÂRULLAH, *Evrensel Kurtuluş*, s. 41.

halde; “Allah öyle bir şey yapmaz, öyle şey mi olur? Buna nasıl dayanılır? Bizi korkutmak için öyle söylüyor” tarzında Allah’ın va’dine muhalif görüşleri reddetmiştir.

Ona göre, “...O dilediğine azap eder, dilediğini de bağışlar...”²⁰² gibi ayetlerde meşiyetle takyid edilen azap değil muazzebdir. Mustafa Sabri, bu ayetin anlamının Mûsâ Cârullah’ın “Allah isterse azap eder.” şeklindeki anlamlandırmasını ihtiva etmediğini; “Allah istediğine azap eder.” manasına geldiğini ve dolayısıyla onun bu ayeti yanlış yorumladığını belirtmiştir. Ayrıca azabın hem kendisi hem de ebedîyeti, meşiyet-i İlâhi ile mukayyedir. Yoksa Allah’ın istediğine mağfiret edememe durumu ortaya çıkar. Allah ebedî azabı hak edenleri cehennemde muhalled bırakacak fakat isteseydi bırakmayabilirdi. Haber verdiği ebedî azap, istediği için gerçekleşecek, mecbur olduğu için değil. Çünkü hiçbir şey Allah’a vâcib değildir.²⁰³

Mustafa Sabri “...Azabımı dilediğime isabet ettiririm, rahmetim ise her şeyi kuşatmıştır; onu korkup sakınanlara, zekâtı verenlere ve bizim ayetlerimize iman edenlere yazacağım.”²⁰⁴ bu ayetin Mûsâ Cârullah’ın “ Allah mü’minler dışında da bu ayet gereği herkese rahmet edecektir.” şeklindeki açıklamasının doğru olmadığına işaret eder. Ona göre, ayetin “...Rahmetim ise her şeyi kuşatmıştır...” kısmının ayetin şu kısmında “...Onu korkup sakınanlara, zekâtı verenlere ve bizim ayetlerimize iman edenlere yazacağım.” belirtildiği gibi rahmeti sadece mü’minlere mahsustur. İlâhi rahmetin sadece mü’minlere has olduğuna, kâfirleri kapsamadığına yönelik olarak şu ayetleri zikretmiştir; “Seni tekzib edenlere söyle ki: Rabbimiz, rahmeti vasia sahibidir. Fakat gazabı da mücrimlerden def’ ve ref’ edilemez.”²⁰⁵ “Allah’ın âyâtını ve ahirette huzuruna varılacağını kabul etmeyenler, rahmetinden me’yus olmaya mahkûmdurlar. Onlar için azab-ı elim vardır.”²⁰⁶ “Onlara bağışlama dilesen de, dilemesen de onlar için birdir. Allah, onları asla bağışlamayacaktır...”²⁰⁷ Mustafa Sabri, “ Arş’ı taşıyanlar ve onun çevresinde bulunanlar (melekler) Rablerini hamd ederek tespih ederler, O’na inanırlar ve inanlar için (şöyle diyerek) bağışlanma dilerler; Ey Rabbimiz! Senin rahmetin ve ilmin her şeyi kuşatmıştır. O halde tövbe eden ve senin yoluna uyanları bağışla ve onları cehennem azabından koru.”²⁰⁸ ayetinde vurgulandığı gibi Allah’ın rahmetinin her şeyi kuşattığını söyleyen meleklerin rahmeti ilâhiyenin yalnız mü’minlere ve hidâyet üzerinde olanlara tahsis

²⁰² Maide 5/40.

²⁰³ MUSTAFA SABRİ, Şeyhü’l-İslâm, Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi Musa Carullah Bigiyef’e Reddiye, Sad., Sibel Dericioğlu, İstanbul, Bedir Yay., 1998, ss. 20-21, 34-41, 45; Bkz. Hud 11/33.

²⁰⁴ A’raf, 156.

²⁰⁵ En’âm, 6/147.

²⁰⁶ Ankebût, 29/23.

²⁰⁷ Munâfikûn, 63/6.

²⁰⁸ Mü’min, 40/7.

kılındığını vurgulamıştır. Hz. İbrahim (a.s)'in babasının bağışlanması ve Hz. Peygamber (s.a.v) amcasının affedilmesi için ettiği duaların men edildiği halde kâfirlerin Allah katında daha fazla mer'ıyyül hatır mıdır ki onlar hakkında men edilen istiğfara kâfirler için müsaade olsun tarzında çıkışta bulunmuştur. “Ya da Allah, Hz. Peygamber (s.a.v)'in istiğfarlarını kabul etmeyip de meleklerinkini mi kabul edecek?” tarzındaki soruları muarızına yöneltir. Ona göre meleklerin, hakkında istiğfar ettiği ehl-i arzdan murat, münhasıran mü'minlerdir. Çünkü küfre ve küffara Allah'ın rızâsı taalluk etmez. Melekler ise ancak, Allah'ın razı olabileceği kullar için şefaât ederler.

Mûsâ Cârullah'ın şirk dahil Allah'ın her günahı bağışlayacağı yönündeki düşüncesini de eleştirmiştir. Ona göre, “...Şüphesiz Allah bütün günahları affeder...”²⁰⁹ ayeti tek başına ele alındığında her günah tabiri şirke de şamildir. O yüzden bu ayetin; “Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz...”²¹⁰ ayetiyle birlikte yani bütüncül bir şekilde ele alınması gerektiğini ve bu son ayete dayanarak kesinlikle şirkin Allah katında affedilmeyeceğini belirtmiştir. İki ayetin tearuzu halinde, beğendiğini kabul edip de diğerini ilga etmek doğru bir yaklaşım olmadığını vurgulamıştır. Şirkin mağfiret olunmayacağını belirten ayet hâs, günahın mağfiret olunacağını mübeyyin olan ayet, geneldir. Ona göre, “hâs ve âm (genel)”in tenakuzu suretinde yapılması gereken fıkıh usulünün bu konudaki görüşlerine başvurulması gerekir.²¹¹ Bütün günahların affedileceğini bildiren ayetin yorumlanabileceği; fakat şirkin affedilmeyeceğini belirten ayetin sarîh özelliğe barındırdığından uydurma tevillere başvurmaya gerek olmadığına işaret etmiştir.

Mûsâ Cârullah'ın “Eğer onlara azap edersen, şüphe yok ki onlar senin kullarıdır. Eğer onları bağışlarsan, yine şüphe yok ki sen mutlak güç sahibisin, hüküm hikmet sahibisin.”²¹² ayetini, Hz. İsmâ (a.s) namına, müşrik ümmetler için mağfiret talebinin affolunmak maksadı tarzında açıklamasının, Hz. İsmâ (a.s)'in “...Kim Allah'a ortak koşarsa, artık, Allah ona cenneti muhakkak haram kılmıştır. Onun barınağı da ateştir. Zalimler için hiçbir yardımcı yoktur.”²¹³ bu ayette vurgulanan mesajla uygun olmadığından tenkit etmiştir.

Ona göre, “Kim, hakkında hiçbir delil olmadığı halde Allah ile birlikte başka bir ilaha taparsa, onun hesabı ancak Rabbi katındadır. Şüphesiz kâfirler asla

²⁰⁹ Zümer, 39/43.

²¹⁰ Nisâ, 4/116.

²¹¹ Şafî usulüne göre genel/âmlar, has gibi katiyet ifade etmeyip zan ifade ettiklerinden hiçbir zaman genel, hassa mukabil gelebilecek bir öneme ve konuma sahip değildir ve bundan dolayı tarihen hâsdan muahhar da olsa mukaddem de olsa her zaman hâs, onu tahsis eder. Hanefî usulüne göre ise; âmlar da kat' ifade edebilirse de tearuz durumunda âmmın tevafuk edebilmesi, tarihleri malum bulunmak ve hâstan munfasıl ve muahhar varid olmak suretine münhasırdır. Ancak böyle bir durumda, âm hassı nesheder. Aksi halinde, yani hâssın terahisi suretinde hâs, mütenavil olduğu miktar ile âmmı nasîh olur. MUSTAFA SABRÎ, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi.*, s. 63.

²¹² Mâide, 5/118.

²¹³ Mâide, 5/72.

*kurtuluşa ermezler.*²¹⁴ ayetinden hareketle Mûsâ Cârullah'ın delili olan ve olmayan müşrik ayrımını yapması ayeti yanlış te'vil etmektir. Çünkü delilsiz şirk eden kısmın hesabını şayan-ı tetkik addedip de delile dayalı şirk koşanın şayan-ı tetkik addetmemek manasızdır. Şirk koşan, nazar ederken iktidarını bilâ kusur sarf etmiş veya etmemiş olmaktan ne çıkar? Bir hüccete dayanarak şirk koşan kabahatlidir, fakat şirk koşmak için burhan bulamayan özü kabahatinden daha büyüktür. Kıyamet gününde niçin şirk koştuğu sorulduğunda; "Ne yapayım aradım, pek ziyade aradım şirke bir delil, burhan bulamadım da onun için şirk koştum." bahanesiyle asla kurtuluşa eremeyeceğini ve bu konuyla ilgili örnek verdiği bazı ayetler şunlardır:²¹⁵ *"Hakkında hiçbir delil indirmedeği şeyleri Allah'a ortak koştuklarından dolayı; inkâr edenlerin kalplerine korku salacağız. Barınakları da cehennemdir..."*²¹⁶ *"De ki: Rabbim ancak, açık ve gizli çirkin işleri, günahı, haksız saldırıyı, hakkında hiçbir delil indirmedeği herhangi bir şey Allah'a ortak koşmanızı ve Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır."*²¹⁷

İzmirli'nin ebedî azabın olmadığı yönündeki delillerini şu şekilde vermek mümkündür: *Birincisi*; Allah'ın katında hoşnutluk kızgınlıktan, bağışlanma cezalandırmadan, rahmet azaptan, vermek vermemekten daha yücedir. Bundan dolayı azap ve elem araç, rahmet ve nimet gayedir.²¹⁸

İkincisi; hem dünyada hem de ahirette ilâhi rahmet gazaba üstündür. Nimet verme, rahmet ve hoşnutluğun gereği; azap ise kızgınlık ve azabın gereğidir. Bu konuda şu ayeti delil getirmiştir: *"Allah, insanlara zulümlerinden dolayı azap etse, yeryüzünde hiçbir canlı kalmazdı."*²¹⁹

Üçüncüsü; "...Rahmetim her şeyi kuşatmıştır..."²²⁰ ayetinin işaret ettiği gibi rahmeti ilâhiye muazzeb olanları da kuşatmıştır. Eğer muazzeb sonsuza kadar azapta kalsa, rahmetin dışına çıkmış olur ki, o zaman ayet genel hükmünü kaybetmiş olur.

Dördüncüsü; nimet verme, mükâfatlandırma yüce isimlerin ve sıfatların vesileleridir, rahmet ve mağfiretinin, iyilik ve kereminin gereklerindendir; bu yüzden Allah onları kendilerine muzaf kılmıştır. Azap ve cezalandırma yarattıklarındandır. Binaenaleyh o, kendini azap eden (muazzi) ve cezalandıran (muakib) diye vasıflandırmamıştır.

²¹⁴ Mü'minun, 23/117.

²¹⁵ MUSTAFA SABRİ, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi.*, ss. 45-54, 59-79, 81-88, 92-100.

²¹⁶ Âli İmrân, 3/151.

²¹⁷ A'raf, 7/33; bkz. Yûsuf, 12/40; Rûm, 30/35; Necm 53/23; Hacc 22/71.

²¹⁸ İZMİRLİ, *Yeni İlmi Kelâm*, s. 436; KAYA, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Cehennemin Sonluluğu Hakkındaki Risâlesi", s.551.

²¹⁹ Nahl, 16/61.

²²⁰ A'râf, 7/156.

Beşincisi; azabın sona ereceğine dair hadis, sahabe ve tabiînden rivayetlerin mevcut olması.

Altıncısı; “*Dilediğini mutlaka yapandır.*”²²¹ ayeti mucibince Allah’ın ehl-i nar hakkında bize haber vermediği bir fiili gerçekleştirmeyecektir.

Yedincisi; Yüce Allah cennet hakkında, “...*Ona asla tükenme yoktur.*”²²² “...*Onlara ardı kesilmez bir lütuf olarak verilecekti.*”²²³ buyurduğu halde azap ve cehennem hakkında böyle bir şey buyurmamıştır. Azap hakkında, ehl-i narın narda muhalled olduğunu, azaptan hurûc etmeyeceklerini, narda ne vefat ne de hayat bulacaklarını, azabın onlar hakkında ceza olduğunu, onlar nardan ne vakit hurûc etmek dilerse azaba iade olacaklarını, azaplarının onlara lazım ve mukim olduğunu, azaplarının gevşemeyeceğini haber verse de, bundan fazla bir açıklama vermiyor.²²⁴

Sekizincisi; azabın ebediliği konusunda selef âlimlerinden olan Câbir b. Abdullah (ö. ?)’ın ve İshak b. Rahaveyh (ö. ?)’in; istisna ayetlerinin Kur’an’daki bütün va’id’i (korkutma, tehditler) kapsadıkları görüşlerinden de istifa etmiştir. Ona göre, Kur’an’da rahmet ehli ile gazap ehlinin cezaları birlikte belirtilmektedir. Buna bağlı olarak rahmet ehlinin mükâfatı sonsuz, azap ehlinin cezası mutlak olarak bildirilmiştir. Kur’an’ın birçok yerinde “...*Allah va’dinden dönmez.*”²²⁵ hükmü yer almasına rağmen, hiçbir yerinde “Allah va’idinden dönmez” lafzı geçmemektedir. Allah va’dini yerine getirir, va’idinde (korkutma) seçmeli kalır. Burada İzmirli’ye göre Allah, va’dinden dönmez; fakat va’idinden vazgeçebileceğini savunduğunu söylemek mümkündür.²²⁶

Dokuzuncusu; İzmirli’ye göre, ahirette “ebedî azap” konusu²²⁷ insanlar tarafından Allah’ın hikmetinin ortadan kaldırılıp, problemin salt irade haline getirilmesine neden olmuştur. Bunun sonucu olarak şu büyük sorunlar problem haline geldiğine işaret etmiştir: “Yüce Allah, dilerse iyilik yapanları cezalandırıp

²²¹ Burûc, 85/16.

²²² Sad, 38/54.

²²³ Hûd, 11/108.

²²⁴ İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 436-437; KAYA, “İzmirli İsmail Hakkı’nın Cehennemin Sonluluğu Hakkındaki Risâlesi”, ss. 543, 548-552.

²²⁵ Rûm, 30/6.

²²⁶ İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 438-439; KAYA, “İzmirli İsmail Hakkı’nın Cehennemin Sonluluğu Hakkındaki Risâlesi”, ss. 545-546.

²²⁷ İzmirli risâlesinde azabın ebediyeti ve devamı konusunda sekiz görüş vermiştir. 1. Ebedî azaba müstahak olanların azabının ebedî olduğunu savunan Havaric ve Mu’tezile’nin görüşü. 2. Ehl-i narın bir süre azap gördükten sonra, ateşin onların tabiatına uygun gelip, acı yerine tat alacağını savunan Muhyiddin İbn Arabî. 3. Ehl-i nar, vakt-i mahdûda kadar azap görüp, sonra ateşten çıkar; ona diğer bir kavim halef olur diyen Yahûd’un görüşü. 4. Ehl-i nar, azaptan hurûc eder. Nar hali üzere kalır. Hiçbir kimse mu’azzab olarak kalmaz. 5. Ateş, hâdis olduğundan binefsihi fânî olur. Hudûsu sabit olan beka ve ebediyeti müstahil olur görüşünü savunan Cehm bin Safvân’ın iddiası. 6. Ehl-i narın hayat ve hareketi fânî olur. Artık cemâ olur, hareket etmezler, acı da hissetmezler diyen Ebû’l-Hüze’l el-‘Allâf’ın görüşü. 7. Allah, azabı fânî kılacaktır. Çünkü azabı bir süreliğine kılmıştır. O müddet müntehi olunca azap, fânî olur. Narın azabı da kalmaz iddiasında bulunan Hz. Ömer, İbn-i Mesud, Ebû Hüreyre, Ebû Saîd, Abd bin Humeyd gibi kişilerin görüşleri. 8. Küffar azapta dünyada meks ettikleri kadar duracaklar diyen görüş. KAYA, “İzmirli İsmail Hakkı’nın Cehennemin Sonluluğu Hakkındaki Risâlesi”, s. 536.

cehenneme gönderir, yine dilerse müşrik düşmanları da nimetlendirip cennete vardırır; dilediğini sebepsiz, amelsiz ateşe atar; amelde eşit olmalarına rağmen azapta birbirlerinden farklı da kılar, eşit de kılar. Bir adamı başkasının günahından dolayı cezalandırır, bütün iyiliklerini boşa çıkarır; ne kendisine ne de başkasına sevap vermez.”²²⁸

İnsanlar yaratılış gayelerine aykırı davrandıklarında, onları ilk fitratlarına döndürmek için peygamberlerle desteklenmişlerdir. Bunun sonucu olarak insanları arındırmak için imtihan hazırlandı. Günah bataklığında kirlenen insanların dünyada tamamen arınmadıklarında berzahta, orada da olmadıklarında bekleme yerinde, orada da olmadıklarında ateşle paklanırlar. Tamamen paklandıktan sonra cennetle nimetlendirilirler. Cehennem ehli ateşe müstahak oldukları nispetle orada kalır. İtaate karşılık vermeyenler ise, cehennem ateşiyle arındırılır. Sadece azap sürelerince azapta kalırlar.²²⁹

Azabın ebedîliğini benimseyenlerin görüşüne işaret eden İzmirli, azabın son bulacağını kabul eden Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ud, Ebû Hureyre, Ebû Saîd el-Hudrî gibi azınlıkta olan selefın görüşünü benimsemiştir. “... *Meğerki Rabbinin dilediği olsun...*”²³⁰ ayetiyle ateşin istisna edildiğini, ayetlerin azabın ebedî olmadığına işaret ettiğini ilave etmiştir.²³¹

Özetle denilebilir ki Mûsâ Cârullah ve İzmirli, insanların yaptıkları şeyler için verilecek mükâfat ve ceza arasında bir ayrımın olduğunu, ancak azap ve elemın araç, rahmet ve nimetin gaye olduğu fikrini savunmuşlardır. Cehennemın ebedî olmasının Allah'ın hikmetini ortadan kaldırdığını, azabın insanların nefislerini terbiye için konulduğunu ve manevi arınma ihtiyacı ölçüsünde orada kalmalarının daha doğru görüş olduğunu belirtmişlerdir.

E. Şefaât İnancı

Âhirette peygamberlerin ve kendilerine izin verilen kimselerin müminlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunmaları anlamında kullanılan şefaât yakın dönem âlimlerin ele aldıkları meselelerden birisidir.

Peygamber ve salih kulların günahkârlara yönelik şefaatin gerçekleşeceğini kabul eden Harpûtî ve İzmirli, şefaatin nasslarla sabit olduğuna delil getirmişlerdir.²³²

²²⁸ İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, s. 437.

²²⁹ İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 437-438.

²³⁰ Hûd 11/108.

²³¹ İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, s. 438; KAYA, “İzmirli İsmail Hakkı'nın Cehennemın Sonluluğu Hakkındaki Risâlesi”, ss. 541-543.

²³² el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, ss. 252-253; İZMİRLİ, *Anglikan Kilisesine Cevap*, ss. 48-49; Bkz. Muhammed, 47/19; Meryem, 19/87; Bakara, 2/255; Tirmizî, “Kıyâmet”, 10; Feyzu'l Kadir, c. 6, S. 462, H. No: 10011.

Fazlurrahman, Kur'an'ın "kurtarıcılığı"nı reddetmekle birlikte "şefaati" de reddetmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v)'in kendi ümmetine yapacağı şefaati ve yine halk arasında yaygın olan veliler "O kadar çok şefaati edecekler ki peygamberleri bile geçecekler." şeklindeki izahların Kur'an'ın ruhuna uygun olmadığını belirtmiştir. Bunun tam aksine kıyamet günü Allah'ın, peygamberleri kendi ümmetlerinin yaptıklarına birer şahit olarak göstereceğinden bahsetmektedir. Hristiyanların "kurtarıma" prensibinin karşılığı olarak, İslâm geleneğinde şefaati ve aracılık düşüncesinin geliştiğini belirtmiştir. Kur'an'ın şefaati konusuna karşı olduğu yönündeki delilleri şunlardır: *Birincisi*; "Allah kimseye gücünün üstünde bir şey teklif etmez."²³³ ayetinde vurgulandığı gibi insana her konuda her şeyin yerli yerince tasavvur bir şekilde verilmesi eksikliğin bırakılmamış olması. *İkincisi*; Allah'ın rahmetinin her şeyi kuşatmış olması.²³⁴

Allah'ın "izin verdiği kimseler hariç" başka hiç kimsenin şefaatiçi olamayacağını belirtmiştir.²³⁵ Geleneksel İslâmcıların, Allah'ın izniyle Hz. Peygamber (s.a.v)'in şefaatiçi olacağı yönündeki görüşlerini İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'nin görüşünden destek alarak; "...*Ruh ve meleklerin sıra sıra durdukları günü (düşün), Rahman'ın izin verdiğinden başka hiç kimse konuşamaz ve (o da konuşunca) doğruyu söyler.*"²³⁶ bu ayetteki izin verme ibarelerini sadece merhameti olmaksızın huzurunda herkesin çaresiz ve aciz kaldığı Allah'ın, büyüklüğünü tasvir etmek için kullanılmış belagatlı ifadeler olduğu şeklinde açıklamıştır.²³⁷

F. Rü'yettullahın İmkânı²³⁸

Müteahhîrûn ve mütekaddîmûn döneminin tartışmalı konularından olan rü'yettullah imkânı, çağdaş İslâm âlimleri tarafından klasik yönüyle birlikte yeni bir perspektifle ele alınmıştır.

Ahmed Han'ın rü'yettullah meselesindeki görüşleri net değildir. Rü'yeti bazı yerlerde mümkün olduğunu vurgularken bazı yerlerde rüyetin imkânını kati surette reddeder. Allah zamandan ve mekândan münezze olduğuundan kıyamet günü

²³³ Bakara, 2/286; En'am, 6/152; A'raf, 7/42; Mü'minun, 23/62.

²³⁴ FAZLUR RAHMAN, *Ana Konularıyla Kur'an*, ss. 71-72; *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, s. 24; *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, s. 80. Bkz. Nisâ, 4/41; Kasas, 28/75; A'raf, 7/156; Mü'min, 40/7

²³⁵ Bkz. Bakara, 2/255; Yûnus, 10/3; Tâhâ, 20/109; Sebe', 34/23; Necm, 53/26.

²³⁶ Nebe', 78/38.

²³⁷ FAZLUR RAHMAN, *Ana Konularıyla Kur'an*, ss. 72-73.

²³⁸ Rü'yettullah; "Allah'ın görülmesi, cennet ehlinin Allah'ın gözleriyle görmesi" demektir. Allah'ın gözle görülmesi meselesinde mezheplerin farklı görüşleri vardır. Müşebbihe'den bazıları, Allah'ın dünyada dahi görülebileceğini söylerken, Ehl-i sünnet ahirette müminlerin Allah'ı görmelerinin aklen mümkün, naklen de vâcib olduğunu belirtmiştir. Mu'tezile, Neccâriyye, Hariciler ve Şîa'nın çoğunluğu bu görüşe karşı çıkmıştır. Ayrıca Mu'tezilenin çoğunluğu rü'yettullah'ı kalp ile görme manası olarak kabul etmiş, bunu bilme olarak yorumlamışlardır. ARSLAN, BOZKURT, *SistematiK Kelâm*, s. 403; TOPALOĞLU, ÇELEBİ, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, ss. 265-266; YEŞİLYURT, Temel, "Rü'yettullah", md., *DİA*, İstanbul 2008, C. 35, ss. 311-314, s. 311-314.

görülemeyeceğini söyler. Rü'yet kabul edilirse bu Allah'ın görülmesi değil, görenin derin tecrübesinin bir yansıması olduğunu söyler.²³⁹

Mûsâ Cârullah, rü'yetu'llah konusuna çok az yer vermiştir. Ona göre rü'yet meselesi de, kendi başına güzel bir konudur; toplumsal açıdan bugün önemi yoktur; ancak, felsefi açıdan önemlidir. Bu tarz meselelerde Müslümanları fikren sıkıntıya uğratmak uygun değildir.²⁴⁰

Harpûtî, rü'yetullah meselesini aklî ve naklî delillerle temellendirmeye çalışmıştır. Rü'yetullahın aklen imkân dışı olduğuna delâlet eden herhangi bir delilin mevcut olmadığını ve bu konuyla ilgili varid olan nassların tevil edilmeden zahiri anlamlarıyla ele alınmaları gerektiğini vurgulamıştır. Harpûtî ve İzmirli, mü'minlerin, cennette "keyfiyetsiz, kemiyetsiz ve cihetsiz olarak" Allah'ı göreceklerini nakil ile sabit oluşuna dair kullandığı delilleri şunlardır: "O gün bazı yüzler sevinçli olup Rablerine bakarlar."²⁴¹ "İyi ve güzel davranışlarda bulunanlara en güzel mükâfat yani cennet ile daha da fazlası (Allah'ın cemalini görmesi) var..."²⁴²

Harpûtî'nin rü'yet meselesindeki görmenin mahiyeti noktasındaki yaklaşımı Abduh ile aynıdır. Onlara göre, görme olayı, görünenin bir yöne ve mekânda bulunması, gören şahsın karşısında perdesiz olarak duran bir cisim veya cisme ait bir şey olması şartına bağlayan ve bütün bunların Allah hakkında muhal addeden Şîa ve Mu'tezilenin aksine; Allah ahirette mutlaka görülecektir. Fakat bu görmenin gözlerimizle gerçekleşen normal görme gibi olmadığı; bu tür görmenin ancak Allah'ın ahiret ehline mahsus kıldığı bir gözle veya kişinin bu dünyada kullandığı görme melekesini değiştirip Allah'ı görmeye elverişli kılmasıyla mümkün olacaktır. Yani söz konusu âlimlere göre, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sahih haberlerinde yer aldığı için rü'yetullahı iman etmek vâciptir fakat bu görmenin keyfiyeti insan aklının ve duyumlarının ötesinde bir durumdur.²⁴³

Muarızların öne sürdükleri, "Gözler onu idrak edemez ama o gözleri idrak eder..."²⁴⁴ bu ayete ise Harpûtî şu şekilde cevap vermiştir: *Birincisi*; ayetteki "ebsar" kelimesiyle bazı gözlerin kastedildiği ihtimalini doğurduğunu, bu yüzden ayette nefyedilen rü'yet, kafirlerin gözleri gibi bazı gözlere aittir. *İkincisi*; ayetteki olumsuzluk, bütün fertleri kapsayan bir olumsuzluk olduğu kabul edilse bile, ayet olumsuzluğu genelleştirmeyip geneli olumsuzlaştırmıştır. *Üçüncüsü*; ayette bütün

²³⁹ DÜZGÜN, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, s. 95.

²⁴⁰ MÛSÂ CÂRULLAH, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 35.

²⁴¹ Kıyamet, 75/22-23.

²⁴² Yunus, 10/26.

²⁴³ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 230-231; el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, ss. 164-167; İZMİRLİ, *Anglikan Kilisesine Cevap*, s. 47.

²⁴⁴ En'âm, 6/103.

durum ve zamanlarda rü'yetin gerçekleşmeyeceğine bir delâlet yoktur. *Dördüncüsü*; ayette olumsuzlanan idrakin mutlak rü'yet olmayıp görüneni kuşatan bir rü'yettir.²⁴⁵

Sonuç olarak sem'iyât konusunda yakın dönem âlimleri çoğunlukla yeniden dirilmenin imkân ve ispatı ile ahiret hayatının keyfiyeti üzerinde durmuşlardır. Bu dönemde ahiret konusunun uzunca tartışılmamasının sebebi sağlam bir ulûhiyyet ve nübüvvet inancının ahiret inancını beraberinde getirmesidir. Nispeten ulûhiyyet ve nübüvvet meseleleri gibi eleştiriye çok maruz kalmamış ve dolayısıyla az ele alınan sem'iyât meselesinde bu dönemde metot yönünden Selefî ve aklî olmak üzere iki yaklaşım tarzı takip edilmiştir. Söz konusu âlimler ispata yönelik argümanlarını, Allah'ın, yapmaya da kadir olduğu ve haşrin aklen mümkün olduğu, sorumluluk ilkesinin karşılık görmeyi gerektirdiği şeklindeki delillere dayandırmışlardır. Çağdaş İslâm düşünürleri klasik kelâm döneminde olduğu gibi ahiret safhalarından olan berzah, hesap, mîzan, cennet, cehennem, şefaat, sırat, kevser, rü'yetullah gibi konular idrak sahasını aştığı ve gaybî olduğu için eserlerinde tartışmalara yer vermemiş, nassî delile başvurarak keyfiyetini Allah'a havale etmişler. Söz konusu âlimlerin çoğunluğu tarafından haşrin cismanî olup olmaması meselesinde; cismanî özelliğini tamamen dışlamamak kaydıyla ahiret yaşamının "ruhanî" olduğunu Kur'an'a dayandırarak savunmuşlardır. Onlara göre, tamamen ruhanî veya cismanî olan hiçbir beşerî lezzet veya elem yoktur. Binaenaleyh uhrevî elem ve lezzet hem ruha hem bedene aittir. Ebedî azap (ilâhî rahmetin genişliği), tartışılan ve bu dönemin kelâmını meşgul eden bir diğer konu olmuştur. Azabın ebedîliğinin ve insanlara ebedî bir ceza vermenin Allah'ın hikmet ve rahmetine uygun düşmeyeceği için kabul edilmemiştir. Osmanlı kelâm âlimleri nasslardan hareketle "şefaat"ın gerçekleşeceğini belirtmişlerdir. Fakat bu meselede en çağdaş yaklaşımı Fazlurrahman göstermiştir. Kur'an merkezli bir metotla şefaati reddetmiştir. "Rü'yetullah" meselesindeki Ahmed Han'ın görüşleri net değildir. Harpûtî, rü'yetullah'ın aklen imkân dışı olduğuna delâlet eden herhangi bir delilin mevcut olmadığına ve bu konuyla ilgili varid olan nassların tevil edilmeden zahiri anlamlarıyla ele alınmaları gerektiğini vurgulamıştır. Mûsâ Cârullah, bu meselenin günümüzde tartışmanın hiçbir faydasının olmadığını vurgulayarak dikkatleri daha önemli güncel meselelere yönlendirmiştir. Rü'yet meselesindeki görmenin mahiyeti noktasındaki Abduh ve Harpûtî, Allah'ın ahirette mutlaka görüleceğini iddia etmişlerdir. Fakat bu görmenin gözlerimizle gerçekleşen normal görme gibi olmadığı; bu tür görmenin ancak Allah'ın ahiret ehline mahsus kıldığı bir gözle veya

²⁴⁵ el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, s. 168.

kişinin bu dünya da kullandığı görme melekesini değiştirip Allah'ı görmeye elverişli kılmasıyla mümkün olacağını vurgulamışlardır.

V. DİĞER KELÂMÎ KONULAR

Batıdaki siyasi, sosyal ve bilimsel gelişmeler karşısında Müslümanların yaşadığı gerileme, çağdaş İslâm düşünürlerini ulûhiyyet, nübüvvet ve sem'iyât meselelerine doğrudan veya dolaylı bağlı olan meselelerine de yönlendirmiştir. Yakın dönem âlimleri söz konusu konuları, klasik tartışmalardan uzak, güncel hayatla ilişkilendirerek ele almışlardır. Yaşadıkları bölge ve şartlardan dolayı bu meselelerde aynı hassasiyeti göstermemişlerdir.

A. Ef'âlü'l-İbâd (İnsan Fiilleri)

Fiil kavramı kelâm ilminde genellikle kader problemiyle ilgisi bakımından ele alınır ve "ef'âlü'l-ibâd" veya "a'mâlü'l-ibâd" başlığı altında incelenir. Kulların fiillerinin itikadî bir mesele olarak ortaya çıkışı I. (VII.) yüzyıla kadar uzanır. Tabiîn devrinde Emevî idarecilerinin de teşvik ettiği bazı gruplar, insanların yaptıkları günahların Allah'a nisbet edilmesi gerektiği fikrini yaymaya başlamış, Hasan-ı Basrî, Ma'bed el-Cühenî, Vehb b. Münebbih, Amr b. Dînâr, Mekhûl eş-Şâmî, Gaylân ed-Dımaşkî gibi âlimler bunu reddederek bu tür fiillerin Allah'a izafe edilemeyeceğini ısrarla savunmuşlardır.²⁴⁶ Çağdaş dönem âlimleri bu meselede klasik tartışmalara girmeden birey ve topluma pratik sağlayacak şekilde ele almışlardır.

Abduh'a göre, insan kendi fiillerini kendisi kesbeder ve bu şekilde düşünmek kişiyi şirke götürmez. Kur'an ve sünnet şirki, "Allah'a ortak tanımak" olarak tanımlamış ve bundan dolayı insanın kendi fiillerini kendisinin kesb ettiğini şirk olarak kabul etmek batıldır.²⁴⁷ Çünkü kulun fiillerini yapması, tabiatüstü bir hüviyete sahip olmak değildir. Zaten dinin bütün ahkâmı, fiillerin insana nispet edilmesi esasına dayanmaktadır. Ona göre eğer kişinin fiilleri kendisine ait olmasaydı, kişinin o fiille sorumlu tutulması batıl olurdu. Bununla beraber bütün eşyanın Allah'a raci olma gerçeği de vardır. Mümkinatın varlığı, Allah'a olan nispeti itibariyledir. Bu isnat olmadıkça mümkünat için varlık tasavvur bile edilemez. Bunun gibi, Allah dilerse, insana verdiği ihtiyar kudretini selbeder. Tıpkı bir işi planlamamıza rağmen hesapta olmayan bir engelin mani olup yerine getiremediğimiz durumda olduğu gibi.

Amellerin meydana gelmesi insanın isteğine ve çabasına bağlıdır. Allah'ın hangi vakitte hangi işin nasıl olacağını ve nasıl sonuçlanacağını bilmesi ilminin her

²⁴⁶ YAZICIOĞLU, Mustafa Sait, "Fiil", md., *DİA*, İstanbul 1996, C. 13, ss. 59-64, s. 60.

²⁴⁷ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 112-113, 114-116.

şeyi kuşatmasındandır. Çünkü Allah'ın ilminde değişiklik söz konusu olmaz. Bundan dolayı da Allah'ın ilminde insanın amelini seçmesine ve kazanmasına engel teşkil eden hiçbir müdahale yoktur.²⁴⁸ Abduh'a göre, Allah kulun mükâfat ve ceza gerektiren fiilleri önceden bilip takdir etmesi, takdir ettiği için kul işliyor manasına gelmez; insana haksızlık olmaması için o fiili işleyeceğini bildiği için takdir etmiştir. Onun bu konudaki izahı, "insanın hürriyet alanı", cebri olmayan "Allah'ın hürriyet alanı"nın kapsamında olduğu sonucuna götürmektedir.

Kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı görüşünün en büyük delillerinden biri olan: "*Hâlbuki sizi ve yaptıklarınızı Allah yarattı.*"²⁴⁹ ayeti Abduh'a göre "Sizi ve yaptıklarınızı Allah yaratır." şeklinde anlamlandırılabilir fiillerin insana nispet edildiğinin bir delilidir. Çünkü "yaptıklarınızı" ifadesi, yapılanları insana raci kılmaktadır.²⁵⁰ Buna ek olarak Abduh, insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ima eden bazı ayetleri de kendi görüşü yönünde yoruma tabi tutmuştur. Bunlardan birisi: "... Onlara bir iyilik gelirse, 'Bu, Allah'tandır' derler. Onlara bir kötülük gelirse, 'Bu, senin yüzündendir' derler. De ki: 'Hepsi Allah'tandır.'..."²⁵¹ ayetidir. Ona göre "Hepsi Allah'tandır." ifadesi, ilk sebep, hayrın ve şerrin sebeplerini yaratan, nimetlendiren ve cezalandıran yalnız Allah'tır. Binaenaleyh iyi veya kötü fiillerin faili, bu ayetin kapsamı dışındadır. Bu ifadenin, insan kudretinin üstünde, insanın kazanmasıyla ilişkisi olmayan fiillerin yaratıcısının "ilk fail"i (Allah) gösteren bir ifade olduğu yönünde açıklamada bulunmuştur. Sünnetullah'a göre hayrı kazanma ve şerden sakınma yolları ve bunlardan uzak durma yolları insanın gücü dahilinde olduğunu belirten Abduh'a göre, iyiliğe ulaşmak Allah'ın insana lütfettiği ihsanlar sayesinde. Şerrin insana isabetinin, kişinin iradesini menfi kullanmasından veya ihmalkâr davranmasından kaynaklandığını ifade etmiştir.

Buraya kadar olan fikirlerini değerlendirdiğimizde Abduh'un insan fiillerine ontolojik ve metafizik cihetinden değil, pratik felsefe cihetinden yaklaştığını görmekteyiz.²⁵² Abduh'a göre insan fiilleri meselesinde inanmamız gereken imanî hakikat ancak bu kadardır. Bundan ötesini derinlemesine incelemek, imanın bir gereği değildir. İnsanın ihtiyarî fiilleri arasında uzun uzun araştırma yapma, derinliğine araştırma yapmamızın yasaklandığı "kader sırrı"nı istemek ve akılla ulaşmanın çok zor olduğu bir mesele ile meşgul olmaktır.²⁵³

Harpûtî'e göre de, kul ihtiyarî fiillerin yaratıcısı değildir. Kulların ihtiyarî fiillerini yaratmak Allah'a aittir. Buna delil olarak şunu zikretmektedir: Söz konusu

²⁴⁸ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, s. 117.

²⁴⁹ Sâffât 37/96.

²⁵⁰ İŞCAN, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, ss. 96-98.

²⁵¹ Nisâ 4/78.

²⁵² İŞCAN, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, ss. 98-100.

²⁵³ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, s. 114.

fiiller eğer Allah'ın yarattığı fiiller olmazsa, kullar yaratmıştır anlamına gelir. Şayet bu fiillerin yaratıcısı kullar olsaydı, onların bu fiilleri Cenâb-ı Hakk'ın belirttiği gibi detayların kullar tarafından bilinmesi gerekirdi: “*Yaratan bilmez mi?*”²⁵⁴ her sanat sahibi, yaptığı eseri meydana getiren parçaları bir araya toplayıp yerleştirme şeklini ve imajını ayrıntılarıyla bilmesi gerekir. Binaenaleyh kullar kendi fiillerinin yaratıcısı oldukları takdirde, fiillerini meydana getirirken hangi organ ve adaleleri kullanarak onları yarattıklarını, yarattıkları fiillerin meydana geliş keyfiyetini de, detaylı olarak bilmeleri zorunlu olur. Oysaki kullar, fiillerinin kendilerinden südür ettiğini bilmelerine rağmen, bu fiillerin oluş şeklinin tafsilatını bilmezler. Bu yüzden ihtiyarî fiilleri kulların değil Allah'ın yarattığını belirtmiştir. Ayrıca “yaratmak” ve “var etmek” ulûhiyyetin özelliklerindendir. Bu özellikler kullara verildiğinde, onlara ulûhiyyet özelliği de verilmiş olur ki, bunun akla ve nasslara aykırı bir durum olduğunu vurgulamıştır. İhtiyarî fiiller konusunda Cebriye'nin görüşünü “ifrat”, Mu'tezile'nin görüşünü “tefrit”, Eş'arî ve Mâtürîdîlerin görüşlerini “itidal” çerçevesinde değerlendirmiştir.²⁵⁵

Netice olarak Abduh'un “insan fiilleri”ne ontolojik ve metafizik cihetinden değil, pratik felsefe cihetinden yaklaşmıştır. O, insanın kendi fiillerinin kendisinin kesbettiğini savunmuştur. Abduh'a göre, eğer kişinin fiilleri kendisine ait olmasaydı, kişinin o fiille sorumlu tutulması batıl olurdu. Abduh'un bu konudaki izahı, “insanın hürriyet alanı”, cebri olmayan “Allah'ın hürriyet alanının kapsamında” olduğu sonucuna götürmektedir. Harpûti'ye göre de, kul ihtiyarî fiillerin yaratıcısı değildir. Kulların ihtiyarî fiillerini yaratmak Allah'a aittir. Cebriye'nin görüşünü “ifrat”, Mu'tezile'nin görüşünü “tefrit”, Eş'arî ve Mâtürîdîlerin görüşlerini “itidal” şeklinde değerlendirmiştir.

1. Kaza ve Kader²⁵⁶

Kader meselesi, sonsuz ile sınırlı arasındaki ilişkidir. Yani Allah'ın sonsuz kudreti, mutlak iradesi, sınırsız ilmi ile insanın sınırlı kudreti ve iradesi arasındaki münasebetle alakalı bir konudur. Bu problem, kelâm ilminin ulûhiyyet bölümü içinde mütalaa edilmesi mümkün olmakla birlikte, sonraları farklı anlam kazanarak müstakil bir bölüm halinde işlenmiştir. Batı dünyasının İslâm'a yaptığı eleştirilerin başında yer

²⁵⁴ Mülk, 67/14.

²⁵⁵ el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, ss. 173-180.

²⁵⁶ Kelâm âlimleri, kaza ile kader meselelerinde şiddetli tartışmalara girmişlerdir. Mu'tezile, kuldaki ortaya çıkan iradeli eylemleri de, kaza ve kaderi de kabul etmemiştir. Eş'arîlere göre kader, Allah'ın nesneleri istediği yön üzere yaratması veya ilâhi ezeli iradenin kendisine özel zamanlarında nesnelerle ilişki kurmasıdır ki, sıfat eyleme indirgenmiştir. Mâtürîdîlerin çoğunluğuna göre kader, Allah'ın ezelde yarattıklarının sıfatlarını bilmesidir ki, sıfat zata indirgenir. Yani Allah ezelde her şeyi güzel ve çirkin, zararlı ve yararlı durumlarına dair kendisinde ne bulunacak ise, zaman ve mekân neyi kapsayacaksa, sevap ve günahın kendisine ne düzenleyecekse öylece limit belirlemesi, zat ve sıfat olarak belirlemesidir. Eş'arîlerin çoğunluğuna göre kazâ, Allah'ın nesneleri ezelde nasıl olacaksa öyle istemesidir ki, sıfat zata indirgenir. Mâtürîdîlere göre kaza, nesneleri yokluk kabul etmeyen bir sağlamlıkla ve yokluktan sağlam kılınmışlıkla yaratmadır ki, sıfat fiile indirgenir. İZMİRLİ, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ss. 228-229.

aldığı için çağdaş dönemde de hassasiyetle ele alınmıştır. Bu cihetle İkbâl,²⁵⁷ eserlerinde kader meselesini sıkça zikretmesini ve incelemesini iki ana nedene bağlamıştır: *Birisi*; Spengler (ö. 1936)'in *Batı'nın Çöküşü* isimli eserinde İslâmiyet'in, egonun ve insan benliğinin inkârı ile kaderciliğe dayandığı fikrini dillendirmiş olmasıdır. *Diğeri* ise; sosyal, siyasi ve tarihi sebepler nedeniyle kader anlayışının yanlış anlaşılmış olmasıdır.²⁵⁸

Ahmed Hilmi'ye göre kaderin sırlarını açıklamaya kalkışmak, mutlak varlığı açıklamaya uğraşmak gibi bir manasızlık ve bir deliliktir. Ona göre insanın kaza ve kader meselesinde en son ulaşacağı nokta, "ilâhi ilimde her olayın insan bilgisine benzemeyen bir şekilde malum ve her olayın bir ahenk ve düzene, bir amaca ve hikmete bağlı oluşu"dur.²⁵⁹ Bunun için ona göre kader probleminin çözümü için iki yöntem vardır: *Birisi*, nazarî ve hikemî; *diğeri*, amelî ve tecrübî. İnsan zekâsının kudretini aştığından bu meselenin nazarî ve hikemî ciheti henüz halledilmemiştir. Kulun mesuliyeti ve irade hürriyeti meselelerine amelî ve tecrübî noktalarından bakılması gerektiğini belirtmiştir.²⁶⁰

a. Kavramsal Çerçeve

Efgânî kaza'yı, "Allah'ın Levh-i Mahfuz'da toptan ezeli teayyünata hükmetmesi"; kaderi ise, "Levh-i Mahfuzda bulunan hükümlerden aşamalı olarak birbiri ardınca, birbirini takip eden olaylar olarak yeryüzüne, belli bir şahsa belli bir zamanda belli bir sebeple inenler" şeklinde tarif etmiştir.²⁶¹

İzmirli, Mâtûrîdî âlimlerin çoğunun "kader" dediğine Eş'arîlerin "kazâ"; "kazâ" dediğine ise "kader" dediklerini ve en uygun tanımlamanın Mâtûrîdî âlimlerin görüşü olduğunu vurgulamıştır. Kader, hükümet kapısındaki icmal defteri, kazâ onun dağıtımı ve bölüşümü durumundadır. Kader, hükmüne uygun olarak takdir, miktarını sınırlamak ve belirlemek; kazâ ise, hükmüne uygun olarak işlemektir. Kader küllî sebeplerin küllî olarak ortaya konulması; kazâ ise, küllî sebeplerin takdir edilmiş hareketler ile belirli nedenlerine yönelmesi şeklinde kadere ve kazâ arasındaki farkları belirtmiştir.²⁶²

Fazlurrahman'a göre takdir, bir şeyi "ölçmek"; kader ise, "o şey için ölçülen, biçilen, belirlenen ölçü, yer, özel ve belli konum, hacim vb." manalarına gelmektedir.

²⁵⁷ İkbâl'e göre İslâm toplumunda, Emevi sultanının yaptıkları zulümlere ulemanın tepki göstermemesi sonucu dönemin siyasi erklerin çıkarlarını korumak ve halk ayaklanmasını önlemek için takip ettikleri siyasi uygulamalar sonucunda "kader" problemi ortaya çıkmıştır. İKBAL, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 145-146.

²⁵⁸ YILDIRIM, *Muhammed İkbâl'in Kader Anlayışı*, ss. 23-24.

²⁵⁹ AHMED HİLMİ, *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*, s. 55.

²⁶⁰ AHMED HİLMİ, *İslâm Tarihi*, ss. 367-370.

²⁶¹ MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, s. 296.

²⁶² İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 445-446; *İslâm Felsefesi Tarihi*, ss.229-230

Dini ıstılah olarak ise; “Mutlak sonsuz olan Allah’ın bütün varlıklara belli sınırlar dahilinde verdiği kabiliyetlerdir.”²⁶³ Evrendeki olayların asla Allah veya salt fiziksel güçler tarafından önceden belirlenmeyeceğini belirtmiştir. “X” hadisesi belli bir zaman ve mekânda fiilen ortaya çıkana kadar, diğer seçenekler arasında bir seçenek, açık bir ihtimal pozisyonundadır. Oksijen için belli bir nitelik belirlenmiştir, o belirlenmiş şartlar altında belli ölçüde hidrojen ile terkip edildiğinde su olmasındaki durum gibi. Kısacası ona göre, evrende karşımıza çıkan hiçbir şey önceden belirlenmemiş ve çok faktöre bağlıdır.²⁶⁴

İkbal, Kur’an’da “takdir” veya “kader” diye tasvir edilen kavramı, organik bir bütün olarak zaman şeklinde tanımlamıştır. Kaderin hem İslâm dünyasında hem de İslâm dünyası dışında çok yanlış anlaşıldığına dikkat çekmiştir. Kaderi, “Bünyesindeki imkânları ifşa edilmezden önceki haliyle zaman.” olarak tanımlamıştır. “Allah her şeyi yaratmış ve kaderini takdir etmiştir.”²⁶⁵ Bu ayetten hareketle bir şeyin kaderi, bir efendi gibi o şey üzerinde hariçten etki eden acımasız bir yazgı olmadığını vurgulamıştır. Kader, harici bir zorlama olmaksızın ardışık olarak bilfiil hale gelebilecek imkânlardır. Ona göre kader, kum saatindeki kum tanelerinin tek tek düşmesi gibi, şekillenmiş olayların her birinin tek tek ortaya çıkması demek değildir.²⁶⁶

İkbal’e göre gelecek (zaman) ilâhi ilim, hikmet ve kudretle sürekli çizilmiş olan bir çizgi şeklinde de düşünülmemelidir. O çizilmekte olan bir çizgidir. Çizilmiş, bitmiş, var olan tarihin seyri içinde üzerinde örtüsü kalkan bir hat şeklinde değildir. Eğer gelecek, önceden bütünüyle belirlenmiş olaylar düzeninin derece derece tezahür eden bir fotoğrafı durumunda olsaydı, tarihi akış içinde yaratmanın ve yeniliğin hiçbir anlamı olmazdı. Kur’an’î öğretilen hareketle âlem genişlemekte olup, hâlihazırda olmuş bitmiş, onu meydana getiren elinden asırlar önce çıkmış ve günümüzde ölü bir kütle olarak serilmiş değildir. Ayrıca alemin duran ve zamanın kendisine hiçbir etkide bulunmadığı bir eser olmadığını da belirtmiştir. Ona göre kader olmuş bitmiş yapı olarak kabul edilirse o zaman egoların (insanların) hürriyetinden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Bunun sonucu olarak âlemde yaratmanın geçmiş bir zamanda gerçekleşip ve böylece yaratmanın sona erdiği düşüncesine onun tarafından yapılan itirazı (bir hat şeklinde olmadığı), yaratmanın her an yeniden olduğunu söylemesi Allah’ın yaratma ve bilme sıfatlarının âlemde

²⁶³ FAZLUR RAHMAN, *Ana Konularıyla Kur’an*, ss. 61-62, 118; *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 61; *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, s. 30; Bkz. Şems 91/7-10.

²⁶⁴ FAZLUR RAHMAN, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, ss. 31-32.

²⁶⁵ Kamer, 54/49.

²⁶⁶ İKBAL, *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 83.

tezahürünün insanın özgürlüğüne engel teşkil etmediğini göstermek içindir.²⁶⁷ İktbal açısından ego veya benlik pasif bir şey değildir. Egoların zaman içinde kendisini düzenleyip disipline koyduğunu, kendi tecrübesiyle oluşup geliştiğini belirtmiştir.²⁶⁸

Bergson'un, "Gelecek hiçbir şekilde tayin edilmemiştir." düşüncesini kabul etmez. Önceden Allah tarafından tayin edilmemiş gelecek, hem insanın özgürlüğüne hem de ilâhi özgürlüğe alan bırakmamaktadır. Böyle bir düşünce örtülü bir materyalizm demek olup, kader katı determinizmin yerini almış demektir. Dolayısıyla İktbal'e göre kader, önceden takdir edilmemiş bir hedefin gerçekleşme süreci olarak algılandığı zaman dünya sadece kuklaların oynatıldığı bir sahne olur.²⁶⁹ "Salt süre" ona göre, birbirinden ayrı ve tersine çevrilebilir anlardan oluşan bir dizi değil, tam tersine, geçmişini geride bırakmayan, geleceği ise kat edilmesi gereken bir yol gibi görmeyen, ama şimdinin içinde hareket eden ve ilerleyen organik bir bütündür.²⁷⁰

b. Felsefe ve Sosyoloji Açısından Fatalizm-Kader İlişkisi

Efgânî'ye göre bir akide, fikirleri etrafında toplayarak diğer akideler ile temsil ettiği inancı anlamlandırır ve hepsini kendine bağlar. Dinin bazı akideleri tebliğci tarafından açıklandığı zaman, dinleyenlerde şüphe yaratabilir. Kişinin yanlış itikatta olması veya anlama eksikliğinden kaynaklanan birtakım inançların ortaya çıkmasına sebep olabilir. Dolayısıyla bu durumun sonucu olarak sağlıklı olmayan birçok yanlış davranışlar zuhur eder ve kişi farkına varmadan akide tarafından yönlendirilir. Ona göre bu durum, dinlerin bazı esaslarında tahrif ve değişiklikleri meydana getirmiştir. İslâm dininin akidelerinden biri sayılan kaza ve kader inancı böyle bir özelliğe sahiptir. Bu konuda bilgi sahibi olmayanların zanna sürüklemelerine sebep olmuştur.²⁷¹

Çağdaş İslam âlimleri kaza ve kader konusunu daha çok sosyolojik ve felsefî yönleriyle mütalaa etmişlerdir.²⁷²

Efgânî, özellikle Batılı düşünürlerin/oryantalistlerin kader akidesinin yerleşmiş olduğu toplumlarda, gayreti ve kuvveti yok edip toplumda zayıflık ve güçsüzlüğün hâkim olmasının sebebinin bu akide olduğu iddialarını eleştirmiştir.

²⁶⁷ İktbal, insanın özgürlüğü ile ilgili Kur'an'dan alınabilecek en iyi argümanın Âdem hakkındaki kıssa olduğunu düşünmektedir. İktbal'in insanın özgürlüğü yönündeki bu kıssa konusundaki görüşleri "hüsün-kubuh" bahsinde verilecektir.

²⁶⁸ İKBAL, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 88, 137-138.

²⁶⁹ İKBAL, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 86-87; AYDIN, "İktbal'in Felsefesinde İnsan", s.

91.

²⁷⁰ URHAN, Veli, "İktbal'in Din Felsefesinde "Yaradılış" Fikri", ss. 12-14

²⁷¹ AFGÂNÎ, ABDUH, *Urvetu'l-Vuska*, s. 139; MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, s.

305.

²⁷² İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, s. 439.

Ona göre, oryantalistlerce Müslümanların bu inançları devam ettirmesi durumunda ya kendi kendileri ya da yabancılar tarafından yok edileceklerdir. Müslümanların kaza ve kadere inanmakla, bütün davranışlarda tamamen mecbur olduklarını iddia eden Batılıların bu görüşlerinin Cebriyye mezhebiyle tamamen aynı olduğunu ve Müslümanların bazılarının bu düşünciyi savunmasını zanna dayalı olduğunu belirtmiştir. Kaderle ilgili bu tür iddiaları reddederken, Müslümanlar arasında bir zamanlar insan iradesini tamamen reddeden ve ona hiçbir özgürlük hakkı tanımayan Cebriyye mezhebinin varlığını kabul etmektedir. Daha ilk zuhur ettiği dönemlerde bu mezhebin görüşlerini yanlış bulan Müslümanlar, onların kaderle ilgili görüşlerini reddettiklerini belirtmişlerdir. Ancak ona göre bu mezhep sahipleri, hicri dördüncü asrın sonunda yok olup tükenmiş ve onlara ait herhangi bir iz kalmamıştır. Kaza ve kadere inanmakla, Cebriyye'nin görüşlerine inanmak arasında hiçbir ilgi olmadığı gibi, Batılıların öne sürdükleri görüşlerin İslâm akidesi ile herhangi bir ilişkisinin olmadığını savunmuştur.²⁷³

Onun bu görüşleri tartışmaya açıktır. Çünkü Cebriyye'nin fikirlerinin hicri dördüncü asırdan itibaren tamamen yok olduğu varsayımı bir yana, bu fikirlerin revaçta olduğu dönemler de olmuştur. Emeviler döneminde insan iradesini tamamen yok sayan ve yaptıkları zulümleri Allah'ın kaderine bağlayan idarecilere karşı özgür iradeyi savunan Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702 [?]), Gaylân ed-Dımeşkî (ö. 120/738 [?]) ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) gibi âlimlerin çektikleri eziyetler cebri düşüncenin yok olmadığını göstermektedir. Ayrıca Eş'arîci kesb teorisinin bir kısım Müslüman zümre tarafından nasıl Cebriyyeci kader inancına dönüştüğünü, kendisi de itiraf etmektedir. Nitekim ona göre Müslümanların son zamanlarda duçar oldukları perişan duruma neden olan sebeplerin başında bu tür kader inancı gelmektedir. Başka bir yerde ise; "Kaza ve kader inancı, şayet kendisini Cebriyye çirkinliğinden sıyrabilirse; işte o zaman arkasından cesaret ve ilerleme nitelikleri ile yiğitlik ve sağlam karakterlilik gelir."²⁷⁴ demek suretiyle cebri fikirlerin, halk arasında da olsa varlığını sürdürdüğünü kabul etmektedir.

Abduh'un oryantalistlerin fikirlerini eleştirdiği kısım Hanotoux (ö. 1944)²⁷⁵ Arî asıllı Hristiyanları Samî asıllı Müslümanlara üstün tutup karşılaştırmasıdır. Kader konusunda Müslümanların cebre vardıklarını ve bu yüzden ilim ve medeniyet

²⁷³ AFGANİ, ABDUH, *Urvetu'l-Vuska*, ss. 139-144; MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, ss. 305-308.

²⁷⁴ AFGANİ, ABDUH, *Urvetu'l-Vuska*, s. 145; MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, s. 309; Bkz. ESER, Muammer, *Afganî Kelâmî ve Felsefî Görüşleri*, Ankara, Araştırma Yay., 2006, s. 163.

²⁷⁵ Fransa'da dışişleri bakanlığı yapmış bir siyaset adamı olan Hanotoux, Fransız yetkililerini İslâm inancı konusunda bilgilendirmek için bu makalesini ele almıştır. Bu makale 1900 yılında Le Jornal gazetesinde yayınlanmıştır. O zaman Mısır'da çıkan el-Müeyyed gazetesi de Arapça çevirisini "Vechen li Vechin maa'l-İslâm ve'l-Meseleti'l-İslâmiyye" başlığıyla neşretmiştir. İŞCAN, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 51.

yarışında geri kaldıklarını Hristiyanların ise, insana hürriyet bahşettiğini, bu yüzden medeniyetin, Hristiyan ülkelerde geliştiğini belirtmiştir. Hanotoux'un fikirlerini reddederek, kaza ve kader inancının sadece bir millete ait olmadığını, Hristiyanların da aynı meselede farklı farklı mezheplere ayrıldıklarını izah etmiştir. Hatta ona göre cebrîlik kaynak itibarıyla Samî değil Arîdir. İslâm'da cebrî özellikteki kader inancının dışarıdan eklendiğini beyan etmiştir.²⁷⁶

Ahmed Hilmi, materyalistlerin, ilmî deterministlerin, bazı varoluşçu ekollerin ve bazı dinî mezheplerin insanı, diğer tabii olaylar gibi tabiat kanunlarının tamamen mahkûmu telakki etmelerini eleştirmiştir. Avrupalı bazı düşünürlerin İslâm dinini "kadercilik (fatalizm)" ile itham etmelerini Carre de Veau (ö. ?) gibi düşünürlerin, Kur'an ve hadislerdeki "ferdi mesuliyet, insanın kısmi hürriyeti" ile ilgili açıklamaların çokluğunu ve kesinliğini dikkate alarak İslâm'ın kadercilikle ithamının bir iftira ve Hristiyan taassubunun bir parçası olduğunu vurgulamıştır.²⁷⁷

Yakın dönem âlimlerine göre, Ortaçağ sonlarında Müslüman toplumlarda şiddetli cebrî anlayışı hâkimdi. Fakat böyle bir düşüncenin Müslümanlar arasında yaygın olmasının sebebi onlara göre, olayların önceden belirlenmesi şeklindeki "takdir" anlayışının Kur'an öğretisiyle hiçbir ilgisi yoktur, İslâm tarihinde etkili olan birçok düşünce gibi dışarıdan gelen yabancı etkilerin ürünüdür. İnsan davranışları da dahil her şeyin önceden ilâhi olarak takdir ve tespit edilmesi düşünürlerimize göre Kur'an'ın "kader" anlayışını çok basit ve yanlış yorumlandığının göstergesidir. Çünkü Allah, tabiat ve insana –keyfi ve harici- bir cebirde bulunmaz. Efgânî, gerilemenin akideden değil, akideyi yanlış anlama ve yaşamaktan kaynaklandığını şu gerekçeleri örnek göstererek açıklamıştır: İlk dönem Müslümanların kaza ve kadere inandıkları halde onlara mağlubiyet değil zafer ve başarı getirdiği halde şimdiki Müslümanların bu inançtan dolayı mağlubiyet yaşamalarının bu akideyle hiçbir ilgisinin olmadığını gösteriyor. İlk dönem Müslümanların imkân yetersizliğine rağmen, can-mal kaybetme korkusunu aldırış etmeden kısa zamanda hâkimiyetlerini Pirene dağlarına ve Çin Seddi'ne kadar genişletmeleri; meliklere, çarlara, kayserlere, kisralara ve şahlara diz çöktürmelerinin temelinde kaza ve kader inancını yüreklerine ve ruhlarına gergef gibi işlemeleridir. Tarihte büyük zaferler kazanmış Keyhüsrev (ö. 1211), Büyük İskender (ö. MÖ 323), Cengiz Han (ö. 1227) ve I. Napolyon (ö. 1821) kaza ve kadere olan inançları nedeniyle büyük zaferleri kazanmışlardır. Çünkü ona göre bu inanç, insanları korku rezaletinden arındıran bir akidedir. Ahmed Hilmi, İkbâl ve Fazlurrahman'a göre, Müslümanların zihninde "takdir", bir tür keyfi "ilâhi

²⁷⁶ el-BEHÎY, *İslâmî Direniş ve Islahat*, ss. 128-131; İŞCAN, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, ss. 51-52, 109; KESKİÖĞLU, Osman, "Muhammed Abduh (1266-1323 H./1849-1905 M.)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1970, C. 18, S. 1, ss. 109-136, s. 125.

²⁷⁷ AHMED HİLMÎ, *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*, ss. 51, 53; *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, s. 87.

belirlenim” hatta “kısmet” denilen mutlak fatalizm şekline bürünmüştür. Onlara göre bu yanlış anlayış kısa bir zamanda İslâm’ın çehresini değiştirmiştir. Bu vaziyetin, bireylerin her türlü kişisel ve toplumsal sorunlarda “kader böyle imiş” tesellileriyle kendilerini avutmasına sebep olduğuna işaret etmişlerdir. Bu yüzden söz konusu âlimler, kaderin “şans” ya da “kısmet” olarak kabul edilmesine karşı çıkmıştır. İkbâl’e göre, kaderin “şans” ya da “kısmet” olarak görülmesinin neticesi insanın iradeli davranışlara ve eylem özgürlük hakkının olmayışını ve onun sınırları belirlenmiş, dışına çıkamayacağı bir hayatın olduğunu gösterir. O, İslâm dünyasında asırlardır son derece onur kırıcı bir kaderciliğin hâkim olduğunu belirtmiştir. Bunun sebeplerini ise; Avrupalı İslâm eleştirmenlerinin kaderi “kısmet” kelimesiyle özdeşleştirmeleri, kısmen felsefi düşünce yüzünden kısmen de siyasi ihtiyaç ve gelişmeler ve İslâm’ın başlangıçta müntesiplerine aşıladığı hayat dürtüsünün zayıflamasına bağlamıştır.²⁷⁸ Bu düşüncesini şu dizeyle dile getirmiştir:

“Bugün amel anlayışı “Kadere teslimiyet” olanların

Bir zamanlar niyetlerinde Allah’ın iradesi gizliydi.

Kötü kabul edilen şey zamanla iyi olarak görüldü.”²⁷⁹

Çağdaş İslam âlimleri “Tabii kanunları kendi lehinde değiştirecek kadar büyük bir kudreti gösteren insanda hürriyet var mıdır? Yoksa insan da diğer tabii olaylar gibi bir mutlak zorunluluğun etkisi altında mıdır ve hürriyetten mahrum mudur?” soruları çerçevesinde insanın özgürlüğü meselesini ele almaya çalışmışlar. Bugün elimizde bulunan ve kaderle alakalı olan “Cebir ve Kader Meselesi” adındaki kısa makalede Mûsâ Cârullah, insanın mecbur olması, muztar kalması kader meselesinin en müşkül yönü olduğuna işaret etmiştir.²⁸⁰

Mûsâ Cârullah’a göre kaderin sübutu, insanın iradesini iptal ederse, İslâmiyet’in en büyük ve en mühim esası batıl olur. Çünkü Kur’an’ın teklifleri sadece ihtiyar sahibi kişiye müteveccih olabilir. O, ihtiyari ve kudreti olmayan kişiye teklif ve sorumluluk müteveccih olmayacağını belirtmiştir. Allah’ın ilmi, kaza ve kaderi mutlak olarak tahakkuk eder. Zaman ilerledikçe ve vakti geldikçe bunlara aykırı bir şey gerçekleşmez. Öyleyse insanın davranışları da ilâhi ilim, kaza ve kaderin dışında olamayacağından, insan ilâhi kaderin tayini ile hareket eder. Onun bu görüşlerini insanda irade hürriyetinin olmadığı şeklinde değil de, Allah’ın ilminin her şeyi ihata

²⁷⁸ AFGANİ, ABDUH, *Urvetu’l-Vuska*, ss. 146-151; MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afganî’nin Hatıraları*, ss. 310-312; MÛSÂ CÂRULLAH, *İslâm’ın Elifbâ’sı*, ss. 52, 311; AHMED HİLMÎ, *İslâm Tarihi*, ss. 480-481; İKBAL, *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 83, 145-146, 150; *Şikâyet ve Cevabı*, ss. 77-79, 93, 101; FAZLUR RAHMAN, *Ana Konularıyla Kur’an*, s. 60; *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, ss. 26, 30-31, 138.

²⁷⁹ İKBAL, *Mûsâ Vuruşu & Hicaz Armağanı*, s. 23.

²⁸⁰ AHMED HİLMÎ, *İslâm’ın Esası (Üss-i İslâm)*, s. 51; MÛSÂ CÂRULLAH, “Cebir ve Kader Meselesi”, *Selâmet Dergisi*, 1948, S. 39, ss. 3 ve 6, s. 3.

ettiği yönüyle anlamak gerekir. Ona göre Allah'ın ilminin her şeyi ihata etmesi, insanın hür irade alanını gasp etmez.²⁸¹

Efgânî, Mûsâ Cârullah ve Fazlurrahman, insanların sağ hasseleri sayesinde müşahade ettiklerini; akılları vasıtasıyla idrak ettiklerini; iradeleri, kudretleri sayesinde hareketlerini ve amellerini icat ettiklerini belirtmişler. Yani külli iradenin yanında cüz'i iradenin sabit olduğunu savunmuşlar. Onlara göre, aksi durumda insanın yaptıklarından sorumlu tutulması abes olurdu. Cârullah'a göre, insan bu gibi meziyetlere sahip olmasaydı, Allah yeryüzünde halifelik şerefini²⁸² insanlara vermiş olmazdı.²⁸³ İnsanda ihtiyar ve kudret bulunmasaydı yahut mevcut kudretin eseri yok olsaydı, "*Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman...*"²⁸⁴ gibi ayetlerde mezkûr tavsiyeden, rûh-i ilâhiyeden zerre kadar bir eser insan fıtratında bulunmazdı. "*Biz, emaneti göklere, arza ve dağlara teklif ettik. Onlar, emaneti yüklenmekten çekindiler, ondan yana endişeye düştüler de, insan onu yüklendi. Çünkü o, pek zalim, çok cahildi.*"²⁸⁵ Ona göre bu ayet, insanın amellerinde hür irade ve kudret sahibi olduğunu en açık bir şekilde beyan etmiştir.²⁸⁶ İnsan dışındaki diğer varlıkların (gök, yer, dağlar, melekler, cinler) hiçbirine sorumluluğun verilmemesi bile, insanın hür irade sahibi olduğuna işarettir.

Efgânî'ye göre, kaza ve kader kesin delillerle sabit bir inanç olup, insanın fıtratı bu konuda kişiyi inanmaya yönlendirir. İnsanın düşünme melekesi, meydana gelen her olayın yakın bir zamanda sebepler zincirine bağlı olduğunu kolayca gördüğünü, fakat bu zincirleme sisteminin kendisine uzak sebepleri yani ilk sebepleri bilmediğinden/görmediğinden onun geçmişini (ilk sebebini) yalnız sebepler zincirinin yaratıcısı olan Allah'ın bildiğini vurgulamıştır. İnsan iradesi, sebepler zincirinin halkalarından bir halkadır ve o, idrakin eserlerinden bir eserdir. İdrak ise duyuların uyarılması sonucu nefsin harekete geçmesi ve fıtratıta oluşan ihtiyaçların farkına varmasıdır. Kâinat fenomenlerinin gücü inkâr edilemez. Görünüştaki etkisinin varlığı açık olan bu sebeplerin başlangıcı, bütün eşyayı kendi hikmetine uygun yaratan ve azameti ile kâinatı idare eden ve her bir olayı, ona yakın başka bir olaya bağlayan

²⁸¹ MÛSÂ CÂRULLAH, "Cebir ve Kader Meselesi", s. 3.

²⁸² "... Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım..." Bakara 2/30.

²⁸³ MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 303; FAZLUR RAHMAN, *Ana Konularıyla Kur'an*, ss. 62-63; *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, ss. 23-24, 31; *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, s. 18; MÛSÂ CÂRULLAH, "Cebir ve Kader Meselesi", s. 3.

²⁸⁴ Hicr, 15/29.

²⁸⁵ Ahzab, 33/72.

²⁸⁶ MÛSÂ CÂRULLAH, "Cebir ve Kader Meselesi", ss. 3, 6; Bkz. GAFAROV, Raim, "Musa Cârullah'ın Kader Hakkındaki Görüşü", *Kazanlı Yenilikçi Âlimler Cilt 3 Musa Cârullah, Türk Dünyası Kültür Başkenti Eskişehir 2013 Ajansı*, İstanbul, 2014, ss. 214-229, ss. 222-223.

Allah'ın kudretidir. O yüzden zamansal faktörlerin ve doğasal olayların insan idraki üzerindeki etkisinin inkârı mümkün değildir.²⁸⁷

Görüldüğü gibi Efgânî, doğrudan olmasa da sebepler zinciri dediğimiz yolla insan iradesi üzerindeki ilâhi kudreti kabul etmektedir. Çünkü sebepler düzenini yaratan Allah'tır. İnsan iradesi ise sadece o sebepler zincirinin halkalarından bir halkadır.

Netice olarak Mûsâ Cârullah'a göre kader akidesinde, cebir tevehhüm etmek büyük hatadır. İnsanların hür iradeleri sebepler zincirinin en evvelki sebebidir. Ezeldeki takdiri ilâhi, hür ihtiyarın eseridir. Lâyezelde vâki olacak hür ihtiyarın eseridir. Her insan amellerinde muhtardır, hürdür.²⁸⁸ Efgânî ve Mûsâ Cârullah, kesb ve ihtiyar arsında ayırım yapmadan her ikisini de bir şeyi özgürce seçip yapma anlamında kullanılmak suretiyle Allah'ın insanlara herhangi bir eylemi özgürce seçme iradesini verdiğini söylemesi Eş'arî kader anlayışını benimsediklerini göstermektedir.²⁸⁹

Ahmed Han, irade özgürlüğüyle ilgili düşüncelerini natüralistik insan anlayışı çerçevesinde ele almıştır. İnsanın kendi fiillerinde bir yönüyle toplum, çevre ve eğitim gibi dış etkenlere başka bir yönüyle de özel fizyolojik ve psikolojik yapı gibi iç etkenlere bağlı olduğunu savunmuştur. O, hür irade meselesinde, düzenli ve sabit bir fikir sergilemez. Bazen Eş'arî düşüncesinin kesb teorisini bazen de rasyonalist düşünceyi benimser. Fakat daha çok çağdaş natüralist felsefeye göre hür irade meselesini ele almaya çalışır. İnsanın icbar edilmesi veya serbest bırakılması ona göre yalnızca psikolojik bir meseledir. Allah'ın ilmiyle bütün canlıların geçmiş ve geleceklerini bildiğini, bu bilmenin yanında insana verilen tüm melekeleri özgürce kullanabileceğini söyler. Allah'ın ilmindeki değişmezlik, insanın özgürlüğüne herhangi bir sınırlama getirmez. Her insan potansiyel olarak hem iyi hem de kötü fiilleri yapacak melekelerle sahiptir. İnsanın gücü yetmediği alanlarda sorumluluk ve günah yoktur. İnsanın bağımsız fiilde bulunma özelliği, Allah'ın güç ve kudretine herhangi bir sınırlama getirmez; çünkü ona göre, Allah bu özgürlüğü insana bir zorlama ile değil kendi hür iradesiyle vermiştir. İnsanların hareket biçimlerinin fiziki yapılarının sonucu olduğundan, bu anlamda insanlar, istedikleri biçimde hareket etmede özgür değillerdir. Ahmed Han'a göre, asil bir karaktere sahip, iyi kalpli bir insana kötü kalpli ve şer düşünceye sahip birinin bedeni verilse bu kişinin davranışları da kötü kalpli ve şer düşünceli birey gibi olur. Buna dayanarak, kişinin hâlihazırda yaşadığı şartlar ne olursa olsun, gerçek karakterini annesinin

²⁸⁷ AFGANİ, ABDUH, *Urvetu'l-Vuska*, s. 144; MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, ss. 308-309.

²⁸⁸ MÛSÂ CÂRULLAH, "Cebir ve Kader Meselesi, Selâmet Dergisi", s. 6.

²⁸⁹ Bkz. ESER, *Afganî Kelâmî ve Felsefî Görüşleri*, s. 165.

karnındayken aldığı özellikler oluşturur düşüncesini savunur. Yani peygamberlerin peygamberliği, abidlerin ibadeti, zahitlerin zühdü, kötülerin kötülüğü vb. özellikler kişinin annesinin karnındayken aldığı karaktere bağlıdır.²⁹⁰

Fililbeli, “Allah hem gerçek varlıktır hem de gerçek iradedir. Bu yüzden insanın şahsiyeti varlık denizinde yani Zat-ı Bârî’de gark olmuş olmakla hürriyet ve iradesi vehm ve hayalden başka bir şey değildir” görüşlerini de eleştirmiştir. Ona göre insan, kayıtsız şartsız hür ve irade eden olamaz. Çünkü tabii kanunların etkisi altındadır. Fakat insan bu etkilere diğer varlıkların boyun eğdiği gibi reaksiyonda kalmayıp aksine bu etkileri değiştirebilmekte, hafifletebilmekte ve hatta bazı zamanlarda belli bir ölçüde bırakarak yani aksiyon şeklinde karşılık vermektedir. Bu yüzden Ahmed Hilmi’ye göre insan, “biraz sınırlı olmak kaydıyla” hür ve irade sahibidir. Fakat insanın biraz sınırlı olmak kaydıyla hür ve irade sahibi olmasının uygulamaya konulmasının ardından, zamanla Müslümanlarca yanlış anlaşılıp aşırı uç noktalara meylin arttığına işaret etmiştir. Onun, insanın hür ve irade sahibi olduğuna yönelik kullandığı başka bir delil ise “kişinin vicdanı”dır. Ona göre insan, kendisinin bağlı ve şartlı bir şekilde hür ve irade eden olduğunu bir “sezgisel bilgi (ilm-i keşif)” ile bilir. İnsanın en bildiği şey, kendi nefsi ve varlığıdır. İnsanın kendini bilmesini, “Kendisini arzu ve ihtiyaç sahibi, irade eden ve hür, düşünen ve hisseden olarak bilmesi” şeklinde açıklamıştır.²⁹¹

İkbal, “Dilencilik, yoksulluk Hakk’ın takdiri. Hâkimlik ve mahkûmluk Hakk’ın takdiri. Allah’tan başkası yaratmaz takdiri. Takdiri değiştirmez kimsenin tedbiri!” sorusuna cevaben Cavidname eserinde şiir üslubuyla;

“Bir takdirle ciğer dolarsa eğer kan
Başka bir takdir hükmü iste Hak’tan
Sen yeni bir takdir istersen bu caiz
Çünkü Hakk’ın takdirleri sayısız
Dünyalılar benlik naktini harcadılar
Takdirin inceliğini anlamadılar
İnceliğinin sırrı bir harfte gizli
Değişir, sen değiştirirsen kendini
Toprak olursan havaya saçarlar seni
Taş ol ki şişeye atsınlar seni!
Çiğ tanesi misin? Düşmektir yazgın
Deniz misin? Kalıcılıktır yazgın!
Her zaman aynı Lât ve Menât’ı yaparsın
Ey sebatsız, putlardan mı sebat ararsın?
Kendi benliğine eğer barışık yaşamazsan
Kurtulamaz düşün dünyanın zindan olmaktan

²⁹⁰ DÜZGÜN, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, ss. 112-119.

²⁹¹ AHMED HİLMİ, *İslâm’ın Esası (Üss-i İslâm)*, ss. 52-54.

Sıkıntı karşılığında hazine yoksa yazgı böyle
Sıkıntı olmadan hazine ele geçse, yazgı böyle!
Senin dininin esası eğer böyle Rıza olursa
Ey habersiz! Yoksul yoksullaşır daha fazla...”²⁹²

Allah’ın elinde olan sünnetullahın insanın çabasına bağlı olduğunu belirtmiştir. Kaderin sabit ve belirlenmemiş olduğunu, eğer kişi kaderine razı değilse yeni bir kader talep edebileceğini vurgulamıştır.

İzmirli’ye göre, insanın tüm fiilleri ilâhi kader ve kazâya bağlı olarak Allah tarafından yaratılmıştır, ister amaçla ve seçimle yapılan fiiller olsun isterse amaç ve seçim gütmeyen doğal fiilleri olsun. Çünkü bir şeyi kudret ve ihtiyar ile yaratmak kesinlikle o şeyi tüm ayrıntılarıyla bilmeye bağlıdır ki, insan eylemlerine ayrıntısına kadar vakıf değildir. İnsan da sadece küllî kudret, yani mümkün olan fiillerin var oluşuna ve meydana gelişine etki etme niteliği olan ama yaratıcı niteliği olmayan bir kudretin var olduğunu belirtmiştir. Ayrıca insana bir fiile yönelmede veya yönelmemede “azm-i Mûsâmmem (kesin olarak karar verme)”den ibaret olan iradenin verildiğini de ilave etmiştir. Fakat bu irade itibari olup başka bir ifade ile kulun iradesi Allah’ın iradesi için araçtır. Bu düşüncelerine ek olarak şunu da belirtir: İnsan iradesiyle kesbte bulunur, fakat ilâhi kudret bütün evreni ihata etmiştir. İlâhi kudret, insan ile insanın irade ettiği şeyi yerine getirme arasına girer. Kulun kendi kazanması ile erişemediği hususlarda ona yardımcı olur.²⁹³

Çağdaş İslâm âlimleri Müslümanların durgun durumlarını ve cebir psikolojisinden kurtulmalarının çözüm yollarına da temas etmişlerdir. Temas noktalarında vurguladıkları en önemli nokta, Müslümanların toplumsal yasanın gereklerini yerine getirme zorunlulukları olmuştur.

Söz konusu âlimler, Müslümanların geri kalmasının Allah’ın toplum için belirlediği yasaya bağlı olduğunu ve Allah’ın bu yasasında asla değişmenin mümkün olmadığını; “Müslümanlar kendilerini değiştirmeden Allah mı onları değiştirdi? Yoksa Allah verdiği sözü tutmayıp hakkımızda koyduğu yasayı mı değiştirdi?” sorularıyla vurgulamışlardır. Bu soruları, Müslümanların duçar oldukları geri kalmışlığı “toplumsal yasa” bağlamında ele alarak şu şekilde cevaplamaya çalışmışlar; Allah toplumların hayatîyetini ve gelişmelerini iyi değerlere bağlı bırakıp, helak ve yıkımlarını ise bu değerlere uzak kalmaya bağlamıştır. Bu yasa halkların değişmesiyle değişmeyen “Allah’ın yasasında hiçbir değişme bulamazsın.”²⁹⁴ ayetiyle sabit ilâhi yasadır. İkbal’e göre Kur’an’ın tasavvur ettiği gibi insan, yaratıcı bir faaliyet, yükselen bir ruhtur, kendi iç âleminin dehlizlerinde bir özellikten başka

²⁹² İKBAL, *Cavidname*, ss. 137-138.

²⁹³ İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 440-441, 444; *Anglikan Kilisesine Cevap*, s. 51.

²⁹⁴ Fâtır, 43.

bir özelliğe doğru yükselir.²⁹⁵ Bu yüzden insan, hem kendini çevreleyen âlemi hem de kendisinin kaderini şekillendirir. Onlara göre Allah, halkı iyi işler yapma konusunda gayretli olan bir şehri (yani medeniyetleri veya toplumları) haksız yere geri bırakıp helak etmez.²⁹⁶ Efgânî, İkbâl ve Fazlurrahman'a göre Allah kuşkusuz bir topluluğun izzet gücünü, refah ve güvenini, “*Bir millet kendi durumlarını değiştirmedikçe Allah onların durumlarını değiştirmez.*”²⁹⁷ ayetince toplumun gayretine bırakmıştır. İkbâl'e göre, ilerleme şeklinde devam eden bu süreçte, eğer insan girişimde bulunursa (aktif olursa) Allah, “*Şüphesiz ki Allah insanların durumunu, onlar kendilerinde olanı değiştirene kadar, değiştirmez.*”²⁹⁸ ayetine binaen ve “Benliğini hakkıyla tanımayan ulusun, kaderinde esaret ve zulüm çekmek vardır.” dizeleriyle “sünnetullah” yasası gereği ancak o zaman yardımcı olur. Fakat insanın bu anlamda bir girişimi söz konusu olmazsa, yani insan kendi varlığındaki derunî zenginliği geliştirmese İkbâl'e göre, bundan dolayı insanın içindeki ruh taşlaşır ve o kişi ölü/faydasız madde haline gelir.²⁹⁹

İkbâl ise, “fatalizm” düşüncesinden kurtulmak gerektiğini şu şekilde belirtmiştir;

“...Ümitsizliğe düşme!

Başka türlü inlemek, feryad eylemek öğren!

Yanmış bir insan mısın? Ciğerinden sızlayan Yaradan bir ateş al,

Biraz kendini gör, bul!

Sonra o kıvılcımla kamışlığa bir saldır!

Bir alev ol çer çöpe başka türlü saldırmak vardır sen onu öğren.”³⁰⁰

Sonuç olarak Batılı çevrelerin İslâm'a yaptığı eleştirilerin odağında olduğu için çağdaş dönemde “kader” problemi üzerinde hassasiyetle durulmuştur. Epistemolojik olarak “alın yazısı, kismet” gibi kavramların eleştirisi yapılmıştır. Söz konusu âlimler felsefî ve sosyolojik bağlamda fatalizm ile İslâm dünyasındaki ataletle bir tepki olarak insan hürriyetinin savunuculuğunu yapmışlardır. İslâm inancının kader algısıyla cebrî anlayışın aynı kefeyle konulmasının iftira ve dış etkenlerin ithal ettikleri bir düşünce olduğunu vurgulamışlardır. Çağdaş İslâm âlimleri ittifakla Müslümanların reaksiyondaki durumlarının ve cebir psikolojisinden kurtulmanın çözüm yolunun, toplumsal yasaya uymaya bağlı olduğunu belirtmişlerdir. Söz konusu dönemde kader meselesinde üzerinde durulan noktalardan birisi de, kader

²⁹⁵ “*Elbette siz bir halden diğerine sürüklenip gideceksiniz.*” İnşikak, 84/19.

²⁹⁶ Bkz. Hûd, 11/117; En’âm, 6/131; Yûnus, 10/13.

²⁹⁷ Ra’d, 13/11; Enfal, 8/53.

²⁹⁸ Râd 13/11.

²⁹⁹ AFGANÎ, ABDUH, *Urvetu'l-Vuska*, ss. 164-165, 238, 253-258; ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 209-210, 214-215; MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, ss. 68, 108, 204; İKBAL, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 43-44; Mûsâ Vuruşu & Hicaz Armağanı, s. 117; FAZLUR RAHMAN, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 111; Bkz. MÛSÂ CÂRULLAH, *.Kitâbu's-Sünne*, s. 5.

³⁰⁰ İKBAL, *Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*, s. 223.

problemin bütün yönleriyle açıklığa kavuşturmanın imkânsızlığıdır. Söz konusu âlimlere göre, insanın kaza ve kader meselesinde en son ulaşacağı nokta; İlâhi ilimde her olayın insan bilgisine benzemeyen bir şekilde malum ve her olayın bir ahenk ve düzene, bir amaca ve hikmete bağlı oluşudur.

2. Hidâyet³⁰¹ ve Dalâlet³⁰²

Abduh'a göre hidâyet: "Lütüfla, istenene ulaştırıcı şeye delalettir." Ona göre Allah, insanı saadete ulaştıracak dört hidayet ihsan etmiştir: *Birisi*; tabîî vicdan ve fitrî ilham hidâyeti. *Bir diğeri*; his ve şuur hidâyeti. *Diğeri*; akıl hidâyeti. *Bir diğeri ise*; din hidâyeti.³⁰³

Harpûtî ve İzmirli, kulların hidâyet ve dalâletlerinden her birinin, Allah'ın ilmi, kaza ve kaderiyle ezelde yaratıldığını belirtmişler. Bu yaratmanın da kulların ebette/önceden seçeceği seçeneğe göre gerçekleştiğini, kulların dalâletinde

³⁰¹ Hidâyet ve hûda dil bakımından aynı anlama gelmektedir. Hidâyet kavramı hûda kökünün mastarıdır, "lütuf ile yol göstermek, araştırma sonucu kişinin zorlanmadan seçtiği dünyevi ve uhrevi yol, hediye, yol göstermekle birlikte yolun ne olduğunu açıklamak ve o yolu tanıtmak, sabah, bir şeyi bir şeyden çıkartmak, itaat ve takva, takip edilen kişiye benzemek ve o kişinin yolunda yürümek, dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayacak yolu gösterme, sonuçta amaca ulaşma gerçekleşsin veya gerçekleşmesin, ulaştırıcı özelliği olan bir yola bir kişiyi götürmektir, kavmin önüne geçerek rehberlik eden delil veya mürşit, su içindeki kayanın görünen üst kısmı" biçiminde tanımlanabilir. Hidâyet, "sonuçta başarı hâsıl olsun veya olmasın, ulaştırıcı özelliği olan bir yola götürmektir" diye tarif edilebilir. Hidâyeti genel manada; Mu'tezile âlimleri, "sonuca ulaştıracak şekilde yol gösterme", Eş'arî âlimleri, "doğru yolu gösterip açıklama, müminleri mükâfatlandırıp cennete koyma ve imanın Allah tarafından müminlerin kalbinden yaratılması" ve Mâturîdî âlimleri ise, "doğru yolu gösterip açıklama (hidâyet-i gayr-i müsile) ve ona ulaştırma (hidâyet-i müsile)" biçiminde tanımlamaktadırlar. el-İSFAHANÎ, Rağîb, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, "hdy" md., Çev. Abdülbâkî Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul, Çıra Yayınları, 3. B., 2012, s. 1103-1111; İbn MANZÛR, Ebu'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensâri, *Lisânul-Arab*, "hdy" md., Kahire, Darul-Meârif, C.VI, (ts.), s. 4639-4640; TOPALOĞLU, ÇELEBİ, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 127; İZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, Pınar Yayınları, 5. B., 2013, s. 297; YAVUZ, Yusuf Şevki, "Hidâyet" md., *DİA*, İstanbul 1998, C.17, ss. 473-474; YÜKSEL, Emrullah, *Sistematik Kelâm*, İstanbul, İz Yayıncılık, 4. B., 2014, s. 99; TEMİZ, Bilal, *Kur'an'ı Kerim'de Hidâyet Kavramı*, İzmir, DEÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998, s. 5, 8-9, 21; TUNÇ, Cihad, "İslâm Dinine Göre Hidâyet ve Dalâlet", *EÜİFD*, 1989, S. 6, ss. 25-41, s. 25; Hidâyet kavramının Kur'an'ın nüzulünden önceki anlamları için bkz. İÇÖZ, Ayşe, *Arap Dilinde Hidayet-Dalalet, Salat ve Selam Kelimelerine Semantik Yaklaşım*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008, s. 17-19.

³⁰² Sözlükte dalâlet hidayet ve istikametle zıddı olup, "doğru yoldan sapmak, bir şeyi kaybettirmek/defnetmek, sabit ve bilinen bir mekânın yolunu kaybetmek, var olan ve sahip olduğumuz bir şeyi kaybetmek, bir şeyin yeri değiştirilerek yeni yerini bulamamak, çobansız ve maliksiz sürü, gözden kaybolmak, boşa giden amel, helak olmak, unutmak, yapılan planların boşa gidip zararın planı yapana dönmesi, azmak, yanılmak, unutmak, bilgisiz olmak, hüsrana ve zillete uğramak, bedbaht olmak, helak olmak, kâfirin öne sürdüğü delillerin tükenmesi, yönü belli olmayan yer, iyiliği olmayıp boş ve anlamsız sözleri sarf eden kişi, aslı belli olmayan hayırsız kişi, ölüp toprağa karışan, bilerek veya bilmeyerek doğru yoldan az veya çok ayrılmak," mecazi olarak ise; "akla, duyulara ve gerçeğe aykırı ilkeleri benimsemek" şeklinde tarif edilen ve Kur'an'ı Kerim'de eş anlamlarıyla birlikte iki yüz on sekiz defa geçen dalâlet daha çok "dini yoldan sapmak" manasında kullanılır. İstilah olarak dalâlet; "iman esaslarını inkâr etmekle birlikte, akli ve duyuları kullanmayıp hüküm verirken arzu ve duygulara yenik düşüp Allah'ın rahmetinden ümit kesmektir." el-İSFAHANÎ, "dli" md., *Müfredât*, s. 622; İbn MANZÛR, "dli" md., *Lisânul-Arab*, ss. 2601-2604; TOPALOĞLU, ÇELEBİ, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 66; HARMAN, Ömer Faruk, "Dalâlet", md., *DİA*, İstanbul 1993, C. 8, ss. 427-428, s. 427; TUNÇ, Cihat, "Dalâlet", md., *DİA*, İstanbul 1993, C. 8, ss. 428-429, s. 428. Bkz. İsrâ, 17/15; Yûnus, 10/108; Neml, 27/92; Kaf, 50/104; Muhammed, 47/1; Kamer, 54/47; Bakara, 2/282; Mu'min, 40/25 Secde, 32/10. Dalâlet kavramının Kur'an'ın nüzulünden önceki anlamları için bkz. İÇÖZ, *Arap Dilinde Hidayet-Dalalet*, s. 20-22.

³⁰³ ABDUH, *Fatiha Suresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, ss. 105-107, 309-310.

herhangi bir zorlama/cebrin olmadığını vurgulamışlardır. Oysaki bunun zıttı durumunda Allah'ın imanı emredip küfrü nehyetmesi anlamsız kalırdı. Harpûtî, Ay ve Güneş tutulmasının önceden tespit edilmesi, o gün geldiğinde Ay ve Güneş tutulması gerçekleştiğinde, önceden edindiğimiz bilgimizin sonradan vuku bulan tutulmaya tesir ettiği düşünülemediği gibi ezeli olan ilâhi ilmin, kulların ebedî seçimine dayalı hidâyet ve dalâletine tesir ettiğini de düşünölemeyeceği şeklinde meseleyi izah etmiştir.³⁰⁴

İzmirlî mutluluk ve bedbahtlığı, kulun sıfatlarına dahil eder ve kulun sıfatlarının değişebileceğini belirtir. Eğer şekavet ve saadet ezelde Allah'ın ilmi ile tefsir olunursa şüphesiz saadet ve şekavet değişmez. İlâhi ilimde saîd veya şakî olan, saîd veya şakî olmaz. Fakat Levh-i Mahfuz'da saîd yazılmış olan şakî; şakî yazılmış olan da saîd olabilir. Yoksa şakî, saîd olmasaydı kitaplara, peygamberlere gerek kalmazdı. Bu durum ise, kitapları ve peygamberleri boşa çıkarmaya sebep olurdu. Ayrıca kelâmi mezheplerin arasında mevcut olan ihtilafların ya lâfzî ya da mana ile ilgili olduğunu ifade etmektedir.³⁰⁵

Yakın dönem âlimleri, Allah'ın insanları doğru yoldan saptırdığı (dalâlet) veya doğru yolu bulmasına mani olduğu anlamına gelebilecek ayetlerin³⁰⁶ anlaşılmasında ciddi problemlerin ve yanlış anlaşılmaların olduğunu belirtmişler. Bu anlamdaki ayetlerde olduğu gibi düşünürlerimiz, hidâyet ve dalâleti, "yaratmak" anlamında Allah'ın fiillerinden saymıştır. Mu'tezile'nin aksine onlar, hidâyet ve dalâletin Allah'a nispetini gerçek/hakiki, başkasına nispetini ise mecazi olarak kabul etmişler. Söz konusu düşünörlere göre, bu mealdeki ayetlerin hiçbirisinin "İnsanın nisbi bir kudret ve yeterli bir iradede mahrum olduğuna, insanın hür ve mürid ve bununla beraber sorumlu bulunmadığına, bütün âlemlerde keyf ve zorlamanın hüküm süregelmekte olduğuna delalet edemez." Bütün bu manadaki ayetler, insanın "külli kudret" ve "mutlak irade" sahibi olamayacağına ve hür kudretin üstünde bir Allah kudreti ve onun bir hedefi ve manevi amacının olduğuna işaret eder.³⁰⁷ "... *Dilediğini doğru yola iletir...*"³⁰⁸ ayetinin "Allah, canı istediğini doğru yola, istemediğini eğri yola götürür." anlamında açıklanacağına şu şekilde tefsir edilmelidir: "Hidayet ve dalalet Allah'ın elindedir. Fakat hidayet yollarını göstermek için insanlara din, peygamber, kitap ve emirler göndermiştir. İnsandaki fitrat duygusu ve akıl da hayır ve şer'i ayırmak için birer araçtır. Bu yüzden hayır yolunu tercih

³⁰⁴ el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, ss. 181-187; İZMİRLİ, *Yeni İlmi Kelâm*, s. 435.

³⁰⁵ İZMİRLİ, *Yeni İlmi Kelâm*, ss. 435-436; *Anglikan Kilisesine Cevap*, ss. 18-19; SAVURAN, *Mulahhas İlmi-i Tevhid.*, s. 96.

³⁰⁶ Bkz. En'âm, 6/46, 125; Ra'd, 13/31; Bakara, 2/7; A'râf, 7/25; Câsiye, 45/23.

³⁰⁷ el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, ss. 180-181; AHMED HİLMÎ, *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*, ss. 65-66.

³⁰⁸ İbrâhîm, 14/4; Nahl, 16/93; Nur, 24/46; Müdessir, 74/31.

edenlerin hidayetini, şer cihetini tercih edenlerin dalaletini istemiş olur.”³⁰⁹ Ayrıca bir ayetin yalnız kelimeleri ve dış anlamı değil, nüzul sebebi, zamanı ve mekânın da dikkate alınması gerektiği üzerinde de durmuşlardır. Bu şekilde bir metodun problemlerin çözümü noktasında yardımcı unsur olacağına da değinmişlerdir. “...Dilediğini doğru yola iletir...” ayetindeki maksat ve gaye Allah’ın adalete riayet etmeyeceği, adalete aykırı olarak birtakım insanları seve seve dalalette bırakacağı, insanın çalışmasının karşılığını alamayacağı anlamında değildir. Ahmed Hilmi’ye göre bu ayet, “Kurtulanların, kendilerini beğenmişliğe ve gurura, kibir ve enaniyete düşmekten kurtarmaları için indirilmiştir.” Yani bu ayet, “Ey kurtuluşa ermiş kişi! Kurtulduğun için gururlanma, kendiliğinden hayır ve şeri ayıramaz, doğru yola gidemezdin. Bundan dolayı sendeki hidayeti yalnız kendinin gayretinden sanma ve bil ki hidayet, Allah’ın kullarını, sebep ve imkânlarını hazırladığı bir inayettir” anlamındadır.³¹⁰

Fazlurrahman, kalplerin mühürlenmesi hususunda, ayetlerde temas edilen mesajların “psikolojik” bir özelliğe sahip olduğunu belirtmiştir. Buna göre, bir kimse bir defa iyi ya da kötü bir fiil işlerse, bu fiili işleme ihtimali arttıkça, tersi durumda olan davranışı işleme ihtimali ona orantılı olarak azalır. Dolayısıyla iyi ve kötü davranışların çok tekrarı durumunda kişi için zıddının yapılması veya düşünülmesi imkânsız hale gelir. Böyle bir ruh halinden dolayı insanların yaptıkları kötülükler sonucu insanın kalbi “mühürlenir”, gözleri “körleştirilir” ve insanın sürekli iyi amel yapması imkânsız hale gelir. Bütün bunlara rağmen psikolojik alışkanlık haline gelmiş davranışların etkileri ne kadar tesirli olursa olsun, o hareketi yaptıran mutlak zorlayıcı olarak yorumlanamazlar. Çünkü insan fiilleri için, hiçbir zaman “Dönüş noktası yoktur.” diye bir şey söz konusu değildir.³¹¹

Ona göre, hiçbir kimse “iyi bir insan olacağım” dediği için iyi bir fert olmaz. Bunun için kişinin mücadele etmesi şarttır. Bu mücadele sonucunda Allah yardım etme mecburiyetinde olmamasına rağmen engin merhametinin sonucunun tezahürü olarak, kişinin mücadelesinin nitelik ve niceliğine bakarak merhametiyle muamelede bulunur. Hiçbir insanın hatta peygamberler de dahil şeytanın iğvasından ve hücumundan korunmuş (muaf) olmadığını belirtmiştir. Şeytanın insanları hidayetten uzaklaştırıp dalâlette bırakması kişinin irade zayıflığı, ahlâkî cesaretin olmayışının, kişide gereken takvanın bulunmayışı, ümitsiz olması ve ne yapacağını bilemeyişinden kaynaklanmaktadır. Bu konuda insanın karşısındaki en büyük tehlike

³⁰⁹ Bkz. Bakara, 2/88; En’âm, 6/110; Nisâ, 4/115. Bkz. Ra’d, 13/11; Enfal, 8/53; Necm, 53/39-40; İnsan, 76/3; Şems, 91/7-10; Leyl, 92/5, 10.

³¹⁰ AHMED HİLMİ, *Allah’ı İnkâr Mümkün mü?*, ss. 88-89.

³¹¹ FAZLUR RAHMAN, *Ana Konularıyla Kur’an*, ss. 48, 55-56, 60; . *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, s. 27; . *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, s. 21.

şeytanın güçlü olması değil, onun tuzakları karşısında dayanma gücünü gösteremeyen insanın kendi pasifleştirdiği iradesidir.³¹²

Netice olarak çağdaş İslâm düşünürleri, “hidâyet ve dalâlet”in kaynağının Allah olduğuna dair ayetlerin anlaşılmasında ciddi problemlerin ve yanlış anlaşılmanın olduğunu belirtmişlerdir. Hidâyet ve dalâleti, “yaratmak” anlamında Allah’ın fiillerinden saymışlardır. Fakat bu yaratmanın da kulların ebette/önceden seçeceği seçeneğe göre gerçekleştiğini, kulların dalâletinde herhangi bir zorlama/cebrin olmadığını vurgulamışlardır. Söz konusu âlimlere göre, bu mealdeki ayetlerin hiçbirisinin “insanın nisbi bir kudret ve yeterli bir iradede mahrum olduğuna, insanın hür ve mürid ve bununla beraber sorumlu bulunmadığına, bütün âlemlerde keyf ve zorlamanın hüküm süregelmekte olduğuna delalet edemez. Allah’ın, ebedî süreçte kulların özgür iradeleriyle seçeceği hidâyet ve dalâleti bildiğini ve Allah’ın bilgisinin kulların seçimini engellemediğini, bilakis seçimlerini teyit ettiğini” vurgulamışlar. Ahmed Hilmi ise farklı bir bakış açısını sunmuştur. Şöyle ki: Bütün bu manadaki ayetler, insanın “külli kudret” ve “mutlak irade” sahibi olmayacağına ve hür kudretin üstünde bir Allah kudreti ve onun bir hedefi ve manevi amacının olduğuna işarettir. İzmirli, ilâhi ilimde saîd veya şakî olan, saîd veya şakî olmaz; fakat Levh-i Mahfuz’da saîd yazılmış olan şakî; şakî yazılmış olan da saîd olabilir. Yoksa şakî, saîd olmasaydı kitaplara, peygamberlere gerek kalmayacağını belirtmiştir.

3. Rızık

Çağdaş İslâm düşünürlerin “rızık” konusunda yoğunlaştıkları cihet, haramın rızık olup olmadığıdır. Mûsâ Cârullah’ın haramın rızık olup olmadığı konusunu ele alışı, fikri farklılıkları kucaklayacak tarzda olup şu şekildedir: *Birincisi*; Rızık, Allah’ın bir lütfudur. Allah insanları haramla beslenmekten men ettiği için haram, rızık olmaz. *İkincisi*; “Bir konuda helal veya haram Allah’ın hitabına göre değil, mükellefin fiiline nispetledir. Hiçbir rızıkta kendi halinde helallik veya haramlık mevcut değildir.” görüşlerine ek olarak düşünürümüz şöyle bir açıklamada bulunur: Eşyada kendi başına helal ve haram bulunmadığından, Allah tarafından verilmeleri yönüyle, hiçbir şeyde haramlık bulunmaz ve bu açıdan onların hepsi rızık olabilir. Haram, insanın kazancına bağlıdır. Bu yüzden Allah’ın ihsanıyla, Hz. Peygamber (s.a.v)’in haram kılması arasında bir çelişki bulunmaz. Bu açıdan hem helal hem de haram rızıktır. *Üçüncüsü*; Rızıkın bir kısmı insanın çabasına bağlı olarak helal bir kısmı ise haram

³¹² FAZLUR RAHMAN, *Ana Konuları Kur’an*, ss. 58, 190-193, 196; *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 53; *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, s. 40; Bkz. A’raf 7/16-17; İbrahim 14/22; En’am 6/43; Enfal 8/38; Nahl 16/63; Ankebut 29/38; Muhammed 47/25; Ali İmran 3/175.

olur. Yani Allah rızkın bir kısmını helal bir kısmını haram kılmıştır. Haram, rızıktır. Fakat “Allah’ın rızkı”, yalnız helal olur. “Allah, bana helal ve temiz rızık verdi.” ifadesi doğru olsa da, “Allah, bana haram rızık verdi.” tabirinin, ahlâkî açıdan doğru olmadığını, dil belagat açısından kişinin kullandığı tabirlere dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre yukarıda verdiğimiz üç görüşün hiçbirinde sakınca yoktur. Tahkiki imana sahip her Müslüman, bu üç görüşten birini tercih edebilir.³¹³

“...Sizi de, (öldürmek istediğiniz) o çocukları da biz rızıklandırırız...”³¹⁴
“...Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki rızık Allah üzerinde olmasın...”³¹⁵ ayetlerini esas alan Harpûtî ve İzmirli, “rızık”, “Allah’ın ister helal olsun isterse haram olsun, yaratıp canlılara yemeleri için sunduğu şeyler.” şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanımdan hareketle Mu’tezile’nin haramın çirkin olduğu ve Allah’a isnat edilemeyeceği iddiasını Harpûtî ve İzmirli reddetmişler. Bu iddiaya, haramın çirkinliği, nehyolunan araçlara tevessül etmek cihetiyle olduğu, yoksa rızkın yaratılması cihetiyle olmadığı şeklinde mukabelede bulunmuşlar. İzmirli, rızkın haram olabileceği; fakat haram olan rızka Allah’ın rızâsının olmadığını belirtmiştir.³¹⁶

4. Ecel

Tabiatçı filozofların eceli “tabiî ve kesintili” olmak üzere ikiye ayırmalarına karşı çıkan Harpûtî ve İzmirli,³¹⁷ ecelin tek ve herhangi bir nedene bağlı olarak değişiklik kabul etmeyen yapısını savunmuşlardır. “...Sonra (Allah) bir ecel hükmetti, belirlenmiş bir başka ecel de onun katındadır...”³¹⁸ Harpûtî, bu ayeti kerimenin canlılara ait birden fazla ecelin varlığına işaret etmediğini, ayetteki ikinci ecelden maksadın, kıyamet gününde gerçekleşecek olan âlemin eceli olduğunu iddia etmiştir. Onlara göre, ilâhî kader ve kazâda değişme ve başkalaşma olmadığından Mu’tezile’nin savunduğunun aksine öldürülen bir kimsenin eceliyle öldüğünü, yoksa öldürülme ile ölmediğini vurgulamışlardır.³¹⁹

B. Ahlâk Kelâmı

³¹³ MÜSÂ CÂRULLAH, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, ss. 33-35.

³¹⁴ En’am, 6/151.

³¹⁵ Hûd, 11/6.

³¹⁶ el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu’l-Kelâm.*, ss. 192-193; İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, s. 460; *Anglikan Kilisesine Cevap*, ss. 53-54.

³¹⁷ İzmirli, İslâm âlimlerinin eceli tabiî ve ihtirâmî ecel olmak üzere ikiye ayırdığını ifade eder. Tabiî ecel; Allah’ın insana tanıdığı zamana kadar yaşayıp sonra kendi eceliyle ölmesidir. İhtirâmî ecel ise; felaket ve hastalıkların zuhur etmesiyle gerçekleşen ölüm demektir. İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 460-461; *Anglikan Kilisesine Cevap*, s. 54; *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 226.

³¹⁸ En’am, 6/2.

³¹⁹ el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu’l-Kelâm.*, ss. 194-195; İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, s. 461.

1. Hüsün ve Kubuh

Kelâm literatüründe tartışmalara konu olan hüsün ve kubuh, ilâhî övgü ve veya yergiye yahut sevap veya ikaba götüren fiillerin niteliğini belirten kavramlardır.³²⁰

Abduh'a göre hüsün, "lezzet veren, yarar sağlayan"; kubuh ise, "acı veren, zararlara yol açan" davranışlardır.³²¹ Her şeyden önce mahsûsat ve ma'kulât nevinden olan fiiller arasında bir ayırım yaparak hüsün ve kubuhu bir değerlendirmeye tabi tutmuştur.³²²

Ahmed Hilmi ve İzmirli, hüsün ve kubuh konusunun çözümünü zor meselelerden birisi olarak kabul etmişler. Fakat İzmirli, âlemde hüsün ve kubuhun mevcudunda şüphenin olmadığını, problemin ise şerrin Allah'a izafe ve isnat edilip edilemeyeceğinden kaynaklandığını vurgulamıştır.³²³

a. Hüsün ve Kubuhun İzafiliği

Yakın dönem âlimleri, hüsün ve kubuh fiillerinin kaynağının Allah mı yoksa insanın kendisi mi olduğu yani söz konusu meselenin kime izafe edileceğini ele almışlardır.

Ahmed Hilmi, bu meseleyi izah etmeye çalışırken öncelikle "şer" kelimesi üzerinde durmuştur. "Şer" kelimesinin kâinatın genel yapısında hiçbir anlamının olmadığını belirtmiştir. Maddi âlemde ahenk ve intizam geçerli olduğundan "şer"e bir karşılık bulmak imkânsızdır. Ancak dikkatimizi maddi âlemden organik âleme ve hele de insanlığa çevirecek olursak şer, bütün dehşetiyle yüz gösterir. Onun vurgulamak istediği nokta, şerrin tamamen insanın fiillerine endeksli olduğudur. Ona göre hayra, "hayır" diyebilizimiz, şerrin varlığı sebebiyledir. Eğer şer denilecek bir durum olmasaydı, hayrın da hiçbir anlamının olamayacağını belirtmiştir.³²⁴

Çağdaş İslâm âlimlerine göre Allah, hayrı ve şerri hem irade eder hem de yaratır. Bütün âlemi kudretiyle kaplayan Allah dışında kâinatta başka mutasarrıf,

³²⁰ Hüsün "güzel olmak, güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey" şeklinde tanımlanmaktadır. "Akıl, arzu ve duygu tarafından güzel görülen şeylere" de denir. Kubuh ise "çirkin olmak, çirkinlik, nefret edilen şey" demektir. "Gözün beğenmediği maddi şeylerle duygusal olarak insanı rahatsız eden davranış ve haller" anlamına da gelir. Her iki kavramı şu şekilde tanımlamakta mümkündür: iyilikle kötülüğün mahiyetine ve ölçüsüne ilişkin tartışmalara konu olan kelâm, fıkıh usulü ve ahlâk terimi. Hüsün günlük dilde estetik bir kavram, Kur'an-ı Kerim'de ve kelâm literatüründe hüsün ile kubuh manevi güzellik ve çirkinlik, dünya ve ahiret hayatı açısından fayda ve zarar kastedilir. Cehmiyye, Mu'tezile, Kerrâmiyye ve Şîa'ya göre hüsün ve kubuh akılla bilinir. Selefîyye ve Eş'arîyye'ye göre hüsün ve kubuh akılla değil ancak vahiy ile bilinebilir. Mâtürîdî âlimleri hüsün ve kubuh kısmen şer'î, kısmen de aklî kabul ederler. el-İSFAHANÎ, *Müfredât*, "hsn" md., s. 284; TOPALOĞLU, ÇELEBÎ, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, ss. 135-136; ÇELEBÎ, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", md., *DİA*, İstanbul 1999, C. 19, ss. 59-63.

³²¹ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, s.121.

³²² Bkz. İŞCAN, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 80.

³²³ AHMED HİLMÎ, *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*, s. 55; İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, s. 447.

³²⁴ AHMED HİLMÎ, *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*, ss. 56-58.

malik ve kadir yoktur. Hayır ve şer “haktır” yerine, hayır ve şer “haktan”dır görüşünü savunmuşlar. Ancak bunun, Allah’ın kötülüğü murat ettiğini ve insanları kendi fiillerinden ve kötülüklerinden sorumlu olmadığı anlamına gelmediğini vurgulamışlardır. Onlara göre şer işlemek, şer elde etmek ve kötü olarak vasıflanmak çirkindir. Fakat şerri yaratmak böyle değildir. Tıpkı çok mahir çirkin bir adamın ortaya koyduğu eseri, tasvir olan şeyin çirkin olması tasvirin de çirkin olmasını, güzel olmamasını gerektirmediği gibi. Abduh ve İzmirli’ye göre binaenaleyh Allah mutlak hâkimdir. Kötülüğü yaratmada gizli bir hikmet vardır. Her ne kadar bu nevi gizli hikmetlerin özünü ve mahiyetini tam olarak idrak etmek mümkün olmasa da, ilâhi kudret ile varlık sahasına gelen kevnî ve maddi hâdise bize kapalı olsa da, yine de bu tarz şeylerin faydalı yönü vardır. Bazı kimseler için zararlı görünen bir hâdisenin gerçekleşmesinde genel bir yarar olabilir. İzmirli’ye göre Allah, hayrı ilk kastla, gaye ve nihayet olan kastla; şerri de ikinci kastla, vesile ve mebdede olan kastla kasteder. Yani hayır bizzat, şer ise hayrın ne olduğu anlaşılсын diye ikinci ve ara maksat olarak yaratılmıştır. Hayır, küllî; şer, cüzidir. Hayır, Allah’ın kazasında özü ve zatı yönüyle dâhildir; şer ise ona haliyle ve araz olarak dâhildir. Hayır, sıfat ve fiilde; şer ise mefulâtta ve yapılandadır, fiilde ve işte değildir. Sıfatların hepsi kemal, fiillerin hepsi hayırdır. Fakat işlenen, yapılan şeyde iyilik de vardır kötülük de. Az şer çok hayra nispetle yok hükmündedir. Az şer terk edildiğinde çok hayır da terk edilmiş olacağından, çok hayrı elde etmek için onunla birlikte az şer de kastedilmiş olur. O halde bazı fiil ve hallerin şer olması bize nispetledir. Biz kendi irademizle o şerri kesb ederiz. Allah da o şerri bizim seçimimize göre meydana getirir. Bundan dolayı kul “kazanan”, Allah “yaratan”dır. Fakat Allah’ın hayra rızası vardır şerre değil. Kısaca yakın dönem âlimlerin vurguladıkları nokta şudur: Kötülüğü yaratmak şer değildir. Kötülüğü işlemek şerdir.³²⁵

Şerrin hepsi yokluğa, yokluğun da iyiliğe râci olduğuna değinen İzmirli, ona ulaşan nedenler yönünde kötü olduğunu, yoksa salt varlık yönünden onda kötülük olmadığını üzerinde durmuştur. Allah her ne yaratmışsa onun varlığı, yokluğundan önce olması hikmetine binaen yaratmıştır. Nefsin yaratılmasında bir kötü özellik olması ondaki küllî iyiliğe oranla cüz’idir. Tıpkı doğa olaylarının sonucunda meydana gelen olumsuzluklarının, faydalarının yanında cüz’i olması gibi. Ayrıca nefsin varlığının yokluğundan daha evla olduğunu da belirtir. Çünkü ona göre, yüce Allah en büyük lezzetleri hoşlanılmayan şeylerle örtmüş ve bir köprü yapmıştır. Nefis

³²⁵ ABDUH, *Fatiha Suresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, ss. 483-484; AHMED HİLMİ, *İslâm’ın Esası (Üss-i İslâm)*, s. 59; İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 448-449; *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 228; *Anglikan Kilisesine Cevap*, s. 18; İKBAL, *Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*, s. 68.

böyle yaratılmamış olsaydı, ondaki hikmetler ve büyük faydalar yok olacak ve eksik kalacaktır. Allah, insan nefsinin irade ve seçme özelliğinde yaratmıştır. Nefsin bu özelliğinden hayır da şer de ortaya çıkabilir. İnsan nefsi bu zıt potansiyeli barındırmakla ancak varlığına anlam katabilir. İzmirli'ye göre, "Nefisler niçin sürekli hareket edici olarak yaratılmıştır?" denemez. Bu, "Ateş niçin ateş olmuştur, rüzgâr niçin rüzgâr olmuştur?" demeye benzetilmektedir. Abduh ve İzmirli, insanın hüsün fiilleri fıtratıyla, kubuh fiilleri ise dış etkenlerin (aldığı eğitim, yetiştiği çevre vb.) tekellüf ile işlediğini belirtmişler. Yani kişinin şu üç özellik; iklim, mizaç ve çevre gibi faktörlerin yönlendirmesine açık olduğunu vurgulamışlardır.³²⁶

İkbal'in, "hüsün ve kubuh" problemine çözüm bulabilmek için en iyi argümanlarından birisi olarak kabul ettiği şey Kur'an'daki "Âdem" kıssasıdır. Ona göre Kur'an, canlı varlık olarak "beşer" ya da "insan" tabirlerini kullanırken, "Âdem'i; Allah'ın yeryüzünde halife olma özelliğine sahip ve müşahhas bir insani bireyin adı olmaktan ziyade bir kavram olarak mefhum tarzda kullanmıştır. Âdem kıssasını, Tevrat'ta yer alan ifadelerle karşılaştırır. Tevrat'ın tersine Kur'an'da yer alan ifadelerden kötümser bir dünya görüşünün çıkarılamayacağını, yeryüzünün "kazanç kaynağı" yeri olduğunu vurgulamıştır. Başka bir tabirle İkbal'e göre, Kur'an yeryüzünü esas yapısı itibarıyla kötü olan, insanlığın asli günah yüzünden hapsedildiği bir tür "işkence odası" olarak görmez. Kur'an'daki düşüş kıssasının insanın bu gezegende ortaya çıkışıyla (gönderilmesiyle) hiçbir alakasının olmadığını vurgulayan İkbal; Âdem ve Havva'nın sınanma amacının insanın ilkel bir içgüdüsel iştah halinden, şüphe ve itaatsizliğe yetenekli olan şuurlu bir özgürlük, benlik sahibi olma haline yükselişini belirtmek olduğunu söyler. Ona göre, insanın ilk itaatsizliği belki de onun ilk özgür iradeye dayalı fiilidir. Eğer insan böyle bir özgürlüğe sahip olmasaydı, onun ahlâkî değeri olmazdı. Bu düşüş herhangi bir ahlâkî bozulma demek değildir, insanın basit şuurdan "benlik" şuurunun ilk parlayışına yükselmesidir. Dolayısıyla özgür irade iyiliğin ön şartıdır. İkbal'e göre, "özgür irade"ye sahip bir varlığın yaratılması, büyük "risk"i göze almaktır. Çünkü özgür irade iyiyi seçebileceği gibi kötü fiili de seçebilir. Allah'ın bu "risk"i almış olması, O'nun insana olan büyük güveninden dolayıdır. İnsanın görevi bu güveni boşa çıkarmamaktır. Şeytanın Âdem'i yasaklı meyveden yemeye ikna etmesi, insanın kötü tabiata sahip olduğu için değil, tabiatı itibarıyla "acelecî" olmasından kaynaklandığını vurgulamıştır. İnsanın bu acelecî yapısının düzeltilmesinin tek yolu, Âdem'i acı dolu olsa da onun entelektüel melekelerinin açılmasına (geliştirmesine) daha uygun bir çevreye yerleştirmek gerektiğini savunmuştur. İnsanın acılarla dolu

³²⁶ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 118-127; İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 449-452, 454-456.

bir dünyanın kucağına bırakılması insanı cezalandırmak için değil, onu sürekli büyüme ve gelişmenin zevkinden mahrum bırakan şeytanın amacını boşa çıkmasını sağlamak içindir.³²⁷

b. Hüsün ve Kubuhun Aklî ve Naklî Yönü

Hüsün ve kubuh probleminde yakın dönem âlimlerin ele aldıkları bir başka nokta ise klasik kelâm döneminde olduğu gibi meselenin aklî ve vahyî boyutudur.

Ahmed Han, Allah'ın kâinata kanun koyucu olduğunu ve kanunu ortaya koyduktan sonra, artık bu kanuna ters düşecek hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceğini söyler. Ona göre Allah'tan başka bir ilahın olmaması, onun emir ve hedeflerinin bir amaçtan uzak olduğu anlamına da gelmez. Bu yüzden eşyadaki iyiliğin-kötülüğün ilâhi emirlerle ilgili olduğunu sanmak veya ceza-mükâfatın ilâhi emirlerin ve yasakların bir sonucu olduğunu düşünmek kabul edilemez bir faraziyedir.³²⁸

İkbal, "Allah'ın iyiliğini ve mutlak kudretini – "Bütün iyiliği kendi ellerinde tutar"³²⁹ hükmü gereğince - yarattıklarındaki büyük miktardaki kötülükle uzlaştırmak nasıl mümkündür?" sorusu çerçevesinde "hüsün ve kubuh" problemini ele almaya çalışmıştır. Ona göre iyimserlikle kötümserlik arasında ciddi bir tartışma konusu olan bu problem ile hayatı hem bir taraftan tahrip eden hem de bir taraftan muhafaza edip geliştiren büyük kozmik güçleri, zihni yapımızın eşyayı sadece parçalar halinde tasavvur etmesinden dolayı, hâlihazır bilgimizle çözüme kavuşturulamaz. İnsana davranışının hüsün olana yönelme imkânını veren ve onun tabiatın güçlerini kontrol etmesini sağlayan Kur'an'ın öğretisi ne iyimserliktir ne de kötümserliktir. Bu probleme yönelik Kur'an öğretisinin özünün şu şekilde olduğunu beyan etmiştir: "Onun öğretisi iyileşmedir. Âlem devamlı büyüme ve gelişme göstermektedir ve insanın eninde sonunda kötülüğe galip geleceği umududur."³³⁰

Abduh'a göre insanın akli veya duyuları, bir nassa dayanma ihtiyacı duymaksızın "bazı davranışların ve işlerin" güzel olanlarıyla çirkin olanlarını birbirinden ayırt eder.³³¹

³²⁷ İKBAL, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 116-120, 143. Allah'ın risk alması durumunu değerlendiren S. Vahidüddin İkbal'in bu yaklaşımının Kur'an'ın ruhuna ters düştüğünü ifade eder. Böyle bir riskten söz etmek, evvel ve ahir olan ve var olan her şeyi ihata eden ve aşan, Kur'anî Allah telakkisi ile pek uyumadığını, Kur'anî Allah'ın İkbal'in yorumunda tanınabilir bir durumda olmadığını, bütün kimliğini kaybettiğini söylemektedir. VAHİDÜDDİN, Syed, "Muhammed İkbal'in İslâm'a Yaklaşımı Üzerine Tenkitçi Bir Değerlendirme", Çev. Ünver Günay, *EÜİFD*, 1996, S. 9, ss. 173-180, s. 176.

³²⁸ DÜZGÜN, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, s. 96.

³²⁹ Âl-i İmrân, 3/26, 73.

³³⁰ İKBAL, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 115.

³³¹ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 118-127.

Mûsâ Cârullah, hüsün ve kubuh meselesini eleştirel ve kapsayıcı bir üslupla, klasik kaynaklarda yer aldığı gibi şu üç yönden ele almıştır: *Birincisi*; Eş'arî düşünürlerinin savunduğu “hüsün ve kubuhun şer'i” olmasıdır. Ona göre Eş'arî düşünürleri meseleyi sadece şer'i hükümlerin ulûhiyyet cihetine yönelip, toplumsal yönünü ihmal ettiklerinden ötürü tek taraflı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Emir ve nehiylerde, Allah'ın irade ve dilediği gibi tasarrufta bulunmasına nispetle maslahatın varlığının şart koşulamayacağını ifade etmiştir. Böyle olması durumunda, ulûhiyyetin dilediği şekilde tasarrufta bulunması sınırlandırılmış olurdu. İnsanların toplumsal şartlara uygun olarak emir ve nehiyleri yerine getirmeleri için, maslahatın varlığının şart olması gerekir. Aksi takdirde Allah'ın hikmetinde abes söz konusu olur.³³²

İkincisi; onun bu meselede en rağbet ettiği görüş, Mu'tezile düşünürlerinin savunduğu “hüsün ve kubuhun aklî olduğu ve aklın hâkim olduğu” görüşüdür. Bütün emir ve nehiylerde maslahatın olduğunu, insan aklının bu maslahatları idrak edecek bir pozisyonda olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca insan aklında hükmetme yeteneğinin bulunduğunu, yarar gördüğü bir fiilin gerekliliğine; bozuk ve ahlâksızlık gördüğünde ise haramlığına hükmedecek vasıfta olduğunu da belirtir. Ona göre şeriat olsa da olmasa da, teklif aklın yargısıyla gerçekleşir. Çünkü insanın kâinattaki hilâfeti, akıl sayesinde olmaktadır. Bu yüzden akıl, kendi faziletiyle şeriat'a halife olabilir.

Üçüncüsü; Mâtürîdî düşünürlerinin savunduğu “Hüsün ve kubuhun aklî olması, fakat akıl hâkim değildir.” görüşü. Bu görüşü Abduh ve İkbâl de savunmuştur. Aklın hürriyetine, aklın her hususta ve tefekkürüne en uygun görüş onlara göre, bu üçüncü görüştür. Onlara göre akıl, tek başına kişiyi her iki dünyada saadete ulaştıramaz. Marifetullah, ahiret hayatı, amellerin ahirette karşılığı ve ibadetlerle ilgili hükümlerin hüsün ve kubuh yönünü aklın tek başına erişemeyeceği, vahiyle ancak erişebileceği konular olduğunu belirtmişlerdir. Bunları hakkıyla ancak Allah'ın bildiğini ve bildireceğini vurgulamışlar. Bu yüzden akıl, başka bir yardımcıya muhtaçtır. Onlara göre bu yardımcı unsur ise, peygamber ve vahiydir. Abduh ve İkbâl'e göre bazı amellerin güzelliği dinin emretmesinden, çirkinlikleri de dinin yasaklanmalarından kaynaklanır. Yani emredildikleri için güzel, yasaklandıkları için çirkindir.³³³

Görüldüğü gibi Abduh, Mûsâ Cârullah ve İkbâl, sıfat cihetiyle kâmil olanı güzel, eksik olanı çirkin; amaca ve yarara uygun olanı güzel, amaca uygun olmayanı veya bir zarara sebep olanı çirkin, insan fitratına uygun olanı güzel olmayanı çirkin şeklinde ele alınan klasik kelâm görüşünü aynen kabul etmekte ve eski kelâm

³³² MÛSÂ CÂRULLAH, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, ss. 30-31.

³³³ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 118-128, 131; MÛSÂ CÂRULLAH, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, ss. 31-33; İKBAL, *Mûsâ Vuruşu & Hicaz Armağanı*, s. 52.

âlimleri gibi bu tür eşyanın hüsün ve kubuhun aklî olduğunu ve sem'iyât, muamelat ve ibadetlerle ilgili hükümlere ancak vahiyle erişilebileceği konular olduğunu beyan etmektedirler.³³⁴

Özet olarak bu dönemde, “hüsün ve kubuh” konusunun çözümü zor meselelerden birisi olarak kabul edilmiştir. Hüsün ve kubuh fiillerinin kaynağının Allah mı yoksa insanın kendisi mi olduğunu yani söz konusu meselenin kime izafe edileceğini ele almışlardır. Meselenin bu yönüyle vurguladıkları nokta şudur: Kötülüğü yaratmak şer değildir. kötülüğü işlemek şerdir. Hüsün ve kubuh probleminde yakın dönem âlimlerinin ele aldıkları bir başka nokta ise, klasik kelâm döneminde olduğu gibi meselenin aklî ve vahyî boyutudur. Çağdaş dönem âlimleri, hüsün ve kubuh meselesini eleştirel ve kapsayıcı bir üslupla klasik kaynaklarda yer aldığı gibi ele almışlardır. Söz konusu âlimlerin çoğunluğu (Abduh, Mûsâ Cârullah ve İkbâl) Mâtürîdî düşüncülerinin savunduğu “Hüsün ve kubuhun aklî olması, fakat akıl hâkim değildir.” görüşünün en uygun görüş olduğunu belirtmişlerdir.

2. Salâh-Aslah³³⁵

Mu'tezile'nin “vücûb alellah” temel görüşü olarak kabul ettiği iddialardan biri olan aslah meselesini çağdaş İslam âlimlerinden İzmirli ele almıştır. Ona göre aşkın hükmedicisi olarak Allah, her şeyi hikmet ölçüsünde yaratır. Kulları için ister en iyi ister en kötü olsun her ikisini de yaratması mümkündür. Merhameti gereği Allah, insan için en iyi olan şeyi yaratır. Fakat insan için en iyi olanı yaratmayı Allah için vâcib kabul etmez. O, eğer bu durum Allah için zorunlu olsa, dünyada ne fakir ne de kâfir bulunur der. Bu durumda ona göre ilâhi yardımı, belayı defetmeyi, bolluk ve zenginliği istemek anlamsızlaşır. Çünkü herkes hakkında en faydalı ve en iyi olan zaten yaratılmıştır. Buna ilaveten insan için en iyi olanın yaratılması Allah için vâcib olsa, Allah'ın mülkünde istediği gibi tasarruf etme yetkisini kullanamaz duruma geleceğini belirtmiştir. Bu durumda kulları için esirgemediği verdiğ ilâhi merhameti lütuf ve cömertlik kabilinde olmayıp zorunlu olurdu ki bu durumda insanlar Allah'a şükran borçlu olmazdı. Kulları hakkında en faydalı ve en iyi olanı yaratmak Allah'a vâcib olunca ya Allah'ın onu bırakması mümkün olmazdı -Allah aciz ve mecbur kalmış olması gerekir- ya da onun bırakması zevk ve eğlenceye düşme sayılacağını vurgulamıştır.³³⁶

³³⁴ Bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, ss. 80-81.

³³⁵ Aslah, “kişi için iyi, faydalı, haz ve sevinç verici olmak” anlamındaki salâh kökünden türemiş olup “kullar hakkında en uygun, en faydalı ve en iyi olan şey” demektir. Mu'tezile'nin “vücûb alellah” temel görüşü için kabul ettiği fikirlerden biri. Buna göre Allah kulları için zararlı veya faydasız olan şeyleri yaratmaz. Aksini iddia etmek O'nun adil oluşuyla bağdaşmaz. TOPALOĞLU, ÇELEBİ, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, ss. 30-31; İLHAN, Avni, “Aslah”, md., *DİA*, İstanbul 1991, C. 3, ss. 495-496.

³³⁶ İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, s. 434; *Anglikan Kilisesine Cevap*, s. 18.

Sonuç olarak “salâh-aslah” meselesinde İzmirli, insanlar için en iyi olanın yaratılmasının Allah’a vâcip olup olmadığına yoğunlaşmıştır. Allah’ın, kulları için ister en iyi ister en kötü olsun her ikisini de yaratması mümkündür. Fakat insan için en iyi olanı yaratmasını Allah için vâcip kabul etmez. Çünkü herkes hakkında en faydalı ve en iyi olan zaten Allah tarafından yaratılmıştır.

3. Teklîf-i mâ lâ yutâk³³⁷

Akıl ve nassın uzlaştırılmaya çalışıldığı problemlerden biri olan teklîf-i mâ lâ yutâk yakın dönem âlimlerince ele alınan ahlâk kelâmının bir diğer konusudur. Mûsâ Cârullah’a göre her yükümlülükte, o yükümlülüğün yapılabilmesi şarttır. Fakat dini bir vecibeyi yapmaya güç yetirmek, sadece tabîî olarak güç yetirmek demek olmadığı gibi, bu konudaki gücün tabîî güçten ibaret de olmadığını belirtmiştir. Ona göre bir şeye dinen güç yetirmede iki şey dikkate alınır: *Birisi*; İnsanın ve organların sağlıklı olması, o şeyi yapacak potansiyelde olması ve sebeplerin gerçekleşmiş olmasıdır. *Diğeri* ise; Yapılacak olan yükümlülüğün peşinden mefsetetlerden birinin ve zararın gelmemesidir.

Bazı kelâmcıların “teklîf-i mâ lâ yutâk”ın caiz olduğu, belki de “imkânsız teklif etmenin Kur’an’ı Kerim’de vârid olduğu” kanaatlerini aşırı bulmuştur. Ebu Leheb’e imanı teklif etme kıssasının, aşırılığa kaçmış kelâmcıların nazarında cevabı bulunmayan bir meseleye dönüştüğünü belirtmiştir. Ona göre ise, Ebu Leheb’in ve belki de bütün insanların imanları ve küfürleri kendi tercihleridir. Kendi tercihleri ile küfrü seçen insanları imanla yükümlü tutmanın, imkânsız teklif olmadığını, hidayet olduğunu vurgulamıştır. Ebu Leheb hakkındaki, “*Alevli bir ateşe girecektir.*”³³⁸ şeklindeki tehditi, diğer insanlar hakkındaki tehdit gibi kabul etmiştir. Burada imanla yükümlü kılmayı, “imkânsız teklif etme” haline getirecek bir durumun söz konusu olmadığını paylaşmıştır.³³⁹

³³⁷ Teklîf-i mâ lâ yutâk terim olarak “yerine getirilmesi mükâfatı, getirilmemesi cezayı gerektiren güç yetirilemeyecek bir işin imtihana tabi tutmak amacıyla başkasından istenmesi” şeklinde tanımlanabilir. Bu meselenin aklın mümkün olup olmadığı üzerinde tartışılmıştır. Mu’tezileye göre akla ve nassa aykırı olduğu için teklîf-i mâ lâ yutâk caiz değildir. Eş’arîlere göre teklîf-i mâ lâ yutâk’ı caizdir. Çünkü Kur’an’da mümkün olmayan bir şey için yardım dilememiz gerektiğini belirten bir hitabın yer alması uygun olmaz. Mâtürîdîye âlimleri konunun aklın imkan dahiline girmediğini söylemişlerdir. ARSLAN, BOZKURT, *Sistemâtik Kelâm*, ss. 579-284; TOPALOĞLU, ÇELEBİ, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, ss. 310-311; SİNANOĞLU, Mustafa, “Teklif”, md., *DİA*, 2011, C. 40, ss. 385-387, ss. 385-387.

³³⁸ Tebbet, 111/3

³³⁹ MÛSÂ CÂRULLAH, *Uzun Günlerde Oruç*, ss. 131-132.

C. Hikmet ve İlet³⁴⁰

İlahi fiillerin hikmetten uzak olmadığı hususunda bütün Müslüman âlimleri görüş birliğine varmışlardır. Fakat problem, hikmet sıfatını yorumlama yöntemlerinden kaynaklanmıştır. Bir kısım âlimler hikmeti, ilim ve mutlak iradeye indirgemıştır. İlahi fiillerden yalnızca ilim, kudret ve iradeyi esas kabul etmişler. Yani “Şüphesiz Allah bir araca ve hikmete gerek duymaksızın iş yapar.” kuralını benimsemişlerdir. Buna göre Allah bir şeyi sebepsiz, faydasız ve hikmetsiz yapar. Bir sebebe bağlı ve faydaya yönelik yapmaz. Mesela iyi ve güzel işler ile kötü ve çirkin işler iyiliğin ve kötülüğün ortaya çıkışı için neden değildir. Yalnızca ona bir alamet ve işaret olur. Ateş yanmaya sebep teşkil etmeyip, belki ona bir işaret ve alamettir. Bunun gibi ilâhi fiiller ve şer’i hükümler insanların yararları ve çıkarlarına bağlı değildir. Allah insanların menfaatlerini elde etmek veya zararlarını engellemek için bir iş yapmaz, emretmez ve yasaklamaz düşüncesini savunmuşlar. Çünkü söz konusu âlimlere göre (ashâb-ı meşîyyet), böyle bir durum Allah için zorunlu olmadığı gibi böyle bir şeyin O’ndan zuhur etmesi de gerekli değildir. Hatta mükellef için faydası olmayan bir şeyi emretmesi, yararı olan bir şeyi yasaklaması dahi mümkündür. Bunlara ek olarak ashâb-ı meşîyyet, Cenab-ı Hakk’ın bir işi diğer iş için yapmasını başkasıyla tamamlayabilme sayarak, bunu da tevhit inancına aykırı kabul etmiştir. Bu görüşü benimseyenlerin (ashâb-ı meşîyyetin) taraftarları Cehmiyye ve Eş’arîyye mensupları olarak kabul edilmiştir.³⁴¹

³⁴⁰ Hikmet, “tam isâbet, her şeyi yerli yerine koyma” demektir. “en üstün şeyleri en üstün bilgilerle bilmek” olarak da tanımlanmıştır. Hikmet Allah’a nispet edildiğinde ise “Allah’ı bilip hayırlı olan işleri yapmak” şeklinde de tanımlanmıştır. Kelâm ilminde illet, yaratmanın sebep ve gayesi anlamında kullanılmıştır. Konuyla ilgili kelâmî tartışmalar, Allah’ın fiillerinin bir illete dayandırılıp dayandırılmayacağı noktasında yoğunlaşmaktadır. Allah’ın hikmet sahibi bir yaratıcı olduğu genel olarak söylenmekle birlikte, Allah’ın fiillerinin bir hikmet, amaç, gaye ve ilet ile gerekçelendirmenin doğru olup olmadığı noktasında ihtilaf edilmiştir. Mu’tezile kelâmcıları genel olarak Allah’ın fiillerinin bir hikmet ve illete, bir gaye ve amaca dayandığını kabul eder. Onlara göre, Allah’ın fiillerinde mutlaka bir hikmet ve maksadın bulunması gerekir. Eş’arîler Allah’ın bütün fiillerini hikmetle illetlendirmekten kaçınmamışlardır. Çünkü Eş’arîlere göre, ilahî hikmet, ilahî irade ve kudret gibi her koşul ve belirlenimin üzerindedir ve mutlaktır. Onlar, Allah’ın fiillerinin, O’nun ezeli irade ve bilgisiyle meydana geldiği için hikmetli olduğunu söylemişlerdir. Mâtürîdîlere göre, Allah’ın fiillerinde muhakkak kulların faydalarını içeren bir hikmet, illet ve gayenin bulunması gerekir. fakt bu hikmet ve gaye ilâhi iradeyi asla ortadan kaldırmaz. ARSLAN, BOZKURT, *Sistematik Kelâm*, ss. 274-278; TOPALOĞLU, ÇELEBİ, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, ss. 128, 150; KUTLUER, İlhan, ÖZERVARLI, M. Sait, “Hikmet”, md., *DİA*, İstanbul 1998, C. 17, ss. 503-514, ss. 503-514; DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, “İlet”, md., *DİA*, İstanbul 2000, C. 22, ss. 117-120, s. 117.

³⁴¹ İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 375-377, 385.

Diğer bir kısım ise yani hikmet taraftarları, “Şüphesiz Allah bir araca ve hikmete bağlı iş yapar.” prensibini savunmuşlar. Bu prensip gereğince Allah bir şeyi sebebe, hikmet ve maslahata dayanarak yapar. Ashâb-ı hikmet, Allah’ın yaptığı işlerin arkasında sebep aramayı tevhit inancına ters olarak görmez ve başkasıyla tamamlama olarak da kabul etmez. Hikmet taraftarlarının çoğu Ehl-i sünnet, özellikle Matûridiyye ile Mu’tezile mezheplerinin mensupları kabul edilmiştir. Mu’tezile ekolü “vücubun alellah (Allah üzerine bir zorunluluk)” esasına dayalı olarak hikmetin, ilâhi fiillere uygunluğunun Allah için zorunlu olduğunu iddia etmiş. Ehl-i sünnet ekolü hikmeti ise, hikmetin ilâhi fiillere uygunluğunu Allah’a vâcip görmemiş, bu durumun zorunlulukla değil, fazilet ve iyilik yoluyla meydana geldiğini belirtmiştir.³⁴²

Abduh, ilâhi fiiller konusunda Allah’a mecburilik verenlerin; Allah’ı basit bir görevle görevlendirdiklerini ve O’nun, yerine getirmekle mükellef olduğu vazifeyi ifa etmek, sorumluluklarını gerçekleştirmek için bütün gücünü kullanma zorunluluğunda münezzehe olduğunu belirtir. Allah’ın fiillerini sebep fikrinden nefyedenlerin de çok mübalağalı görüşleri ortaya attığını, bu düşüncede olanların görüşleri incelendiğinde Allah’ın fiillerinin zamana bağlı olarak aralarında tutarlılığın kalmadığını, sünnetullahta değişme meydana geldiğini ve bu yüzden bu görüşün kabul edilemez olduğunu vurgulamıştır. Kâinatı kuşatan nizamdan hareketle, Allah’ın her şeyi yerli yerinde bir hikmete göre yaratmış ve nizamsız olması durumunda kâinatın şuurdan yoksun olacağını belirtmiştir. Bunun sonucunda ise, Allah’ın ilminde bir noksanlığın veya gafilliğin olduğu sonucu ortaya çıkmış olacaktır. Ona göre, Allah her şeyi mutlak iradesiyle yapmış ve hiçbir şey O’nun iradesinin dışında vuku bulmamış; Allah’ın hem fiili hem de fiillerle ilgili hikmetini ve sonucunu bildiği halde, olmasını öngördüğü şeyi murat etmemesi imkânsız olduğundan, hikmeti irade ettiği sonucu ortaya çıkmış demektir. Hikmet konusunu Eş’arîlikte olduğu gibi Allah’ın ilim ve iradesinin kâmil oluşuna isnat etmiştir.³⁴³

İzmirli, hikmet taraftarlarının görüşlerini benimsemiştir. Allah, sebepleri sonuçlara, şeraite ve kadere uygun kılmıştır. Yani Allah her şeyi sebepleri ile yaratır, tıpkı yağmuru bulut ile yağdırması gibi. Allah kudretinin ve iradesinin tecellisiyle sebebi de sebeple meydana geleni de yaratır. Sebeplerin sebep oldukları şeylere müdahalesinin olduğunu da belirtmiştir. Fakat ona göre Allah, dilerse tercih ettiği özel hikmetine bağlı olarak bazen sebebi geçersiz kılabilir³⁴⁴ veya dilerse sebeplere birtakım engeller çıkararak sebeplerin kuvvetleri yok olmadığı halde tesirini engelleyebilir.

³⁴² İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 377, 385-386.

³⁴³ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 108, 111; Abduh, burada, Eş’arî mezhebine uygun olarak, Cebriyye ile Kaderiye arasında orta bir yol izlemiştir.

³⁴⁴ Hz. Mûsâ ve kavminin denizi geçmesi esnasında suyun boğma özelliğini iptal etmesi gibi.

Kur'an'ın hikmet kelimesini zikrettiğini,³⁴⁵ aksine bir sözün, sadece söz olmasından ötürü muhtevasında hikmet olamayacağını vurgulamıştır. Bir sözün hikmet olabilmesi için faydalı isteklere, övgüye layık hedeflere yönlendirmesi, hikmet ve gayeleri içermesi gerekir. Yoksa Kur'an niye hikmet kavramını zikretsin ki? Ona göre, eğer ilâhi kelâmda hikmetler ve faydalar olmasaydı, Allah'ın insanları hakikati düşünmeye ve tefekküre davet etmesi anlamsız kalırdı. Allah'ın kevnî ve dini irade kanunu olduğu gibi, kevnî ve teşrî hikmetinin de olduğunu belirtmiştir.³⁴⁶

İzmirli'ye göre fiilden istenilen gaye ve hikmet fiilden soyutlanınca şu ihtimaller ortaya çıkar: *Birincisi*; "Fail, hikmeti ve detayları bilemez." Bu her şeyi ilmi ile ihata eden Allah hakkında muhaldir. *İkincisi*; "Fail, hikmet ve detayları bilir. Fakat hikmeti elde etmekten acizdir." Mutlak kudret sahibi olan Allah hakkında bu muhaldir. *Üçüncüsü*; "Fail, hikmet detayları bilir, bunları elde eder. Fakat başkasına nimet vermeyi, iyilik yapmayı ve yarar sağlamayı istemez." Bu ihtimal muhsin ve mun'im olan Allah için muhaldir. *Dördüncüsü*; "Başkasına nimet verip iyilik etmeyi de ister. Fakat bu istek ve kastı bir şeyler engeller." Dilediğini yapan Allah hakkında bu muhaldir. *Beşincisi*; "İyilik etmeyi ve yarar sağlamayı ister. Bu irade ve niyeti engelleyecek bir şey de yoktur. Fakat hikmet eksikliği gerektirir. Hikmete aykırı olmak tam mükemmelliktir." Bu ihtimal fıtrat ve akla aykırıdır. Çünkü övülmüş hikmet ve gayeye ulaşma amacıyla fail olan zat, gaye ve hikmet kastetmeksizin fail olandan elbette daha kâmindir. Nitekim yaratan yaratmayandan, bilen bilmeyenden, söyleyen söylemeyenden, gücü yeten yetmeyenden, dileyen dilemeyenden daha ulvidir. Bundan dolayı İzmirli'ye göre, ilâhi fiillerde hikmet aramak anlamsız değildir. O nedenle varlıklar, sadece irade ve kudret ile meydana gelmemiştir.³⁴⁷

Ashâb-ı meşîyyet taraftarlarının şu iki deliline de cevap vermiştir. Meşîyyet taraftarların *birinci delili*: Allah bir fiili, bir maslahatı gerçekleştirmek için yaparsa, ya o maslahatı gerçekleştirmesi gerçekleştirmemesine eşit olur ya da maslahatı gerçekleştirmek gerçekleştirmemekten daha iyidir. Eğer gerçekleştirmesi gerçekleştirmemesine eşit ise ikisi arasında bir üstünlük bulunmayacağından maslahatı gerçekleştirmek imkânsız olur. Şayet maslahatı gerçekleştirmek gerçekleştirmemekten daha faydalı ise yapılan işle söz konusu maslahat gerçekleşmiş olur. Bir maksat ve gayeye yönelik bir iş yapan, fiiliyle bir yarar sağlayan fail kendiliğinden mükemmel olamaz. Aksine başkasıyla tamamlamak isteyen zatında eksiklik vardır ki, bu durum Allah için düşünülemez. Onun bu delile cevabı ise, başkasıyla tamamlanmaktan maksadın ne olduğudur. Yani hikmetin,

³⁴⁵ Bkz. Kamer 53/5.

³⁴⁶ İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 377-380, 387-388; *Anglikan Kilisesine Cevap*, ss. 14-15, 52-53.

³⁴⁷ İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 380-381.

“Allah’tan hariç bir şeyden mi ortaya çıkması mıdır? Yoksa Allah’tan başka olması mıdır?” Bu soruları arasında ayrımın yapılması gerektiğine işaret etmiştir. Varlığın Allah’tan başka yaratıcısı ve mükemmellik vereni olmadığından, yaratılanların hikmet yönü de, Allah’tan hariç bir şeyden ortaya çıkamaz. Nasıl ki ilim, işitme, görme sıfatları her şeyi bilen, işiten ve gören Allah ile mevcutsa, hikmet de Allah ile kaimdir. Bundan dolayı “Hikmet, Allah’tan başkadır.” manasının da kastedilemeyeceğini belirtmiştir. Ona göre, varlığından önce yokluğu, varlığından sonra varlığı yokluğundan daha iyi olan bir mevcudun, varlığından önceki yokluğu eksiklik olmadığı gibi, yokluğundan sonraki varlığı da eksiklik olmaz. Varlık anında varlığı mükemmellik, yokluğu eksiklik; yokluk anında ise yokluğu mükemmellik, varlığı eksiklikler. Binaenaleyh ortaya çıkışı, yokluktan daha uygun olan bir şey ortaya çıkmadan önce mükemmel değildir. Herhangi bir anda mükemmel olmayan şeyin mükemmel olmadığı zamanda bulunmayışı eksiklik olmaz.

Meşîyyet taraftarların *ikinci delili* ise; Allah bir fiili hikmete bağlı ve bu hikmette kadim (öncesiz) olsa, hükmünün öncesizliğinden fiilin de öncesiz olması gerekir ki böyle bir durum imkânsızdır. Şayet hikmet, fiilin ortaya çıkmasıyla sonradan var olursa, bu da zincirleme bir sonradan var olma (teselsül-i hudûsî) gerektirir. İzmirli’nin bu ikinci delile cevabı ise; Fiilin sonradan var olmasına rağmen hikmetin öncesiz olması mümkündür. Tıpkı iradenin öncesizliğinden, isteğin de öncesiz olması gerekmediği gibi, hikmetin öncesizliğinden de fiilin öncesiz olması gerekmez. Ezelf hikmetin sonradan var olma zamanında sonradan var olan fiile taalluk ettiğini ilave eder. Ona göre, hikmet sonradan var olma bir şey olsa dahi teselsül şart olmaz. Çünkü Allah bir fiili sebep ve hikmete bağlı olarak yaratır. Dolayısıyla sebep de bir fiil olduğu için ona bir sebep gerekir.³⁴⁸

Kısaca “ilâhi fiiller”in hikmetten uzak olmadığı hususunda çağdaş İslâm âlimleri görüş birliğine varmışlardır. Fakat problem, hikmet sıfatını yorumlama yöntemlerinden kaynaklanmıştır. Abduh, “Şüphesiz Allah bir araca ve hikmete gerek duymaksızın iş yapar.” prensibini; İzmirli ise, “Şüphesiz Allah bir araca ve hikmete bağlı iş yapar.” prensibini savunarak klasik dönemde olduğu gibi meseleyi ele almıştır.

³⁴⁸ İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 381-385.

D. Halku'l-Kur'ân³⁴⁹

Yakın dönem âlimleri klasik tartışmalara girmeden, “Allah’ın kelâmı olmasından dolayı Kur’an, O’nun yaratılmamış ezeli bir sıfatı mıdır, yoksa sonradan oluşmuş bir şey olup ezeli bir sıfatı değil midir?” sorusuna cevaben Mu’tezile’nin Kur’an’ın yaratılmış olduğunu ve bunun sonucu olarak da, Allah’ın ezeli sözü olmadığı yönündeki iddialarını reddetmişlerdir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)’in ve Sünnî kelâm ekolünün; “Kur’an yaratılmamıştır ve Allah’ın ezeli sıfatları alanına aittir” fikrini benimsemişlerdir. Fakat böyle bir durumda ise “Allah’ın bir ezeli sıfatının, vahyolunmak için Peygamber/ler ile nasıl irtibat kurmuş olduğu” probleminin ortaya çıktığını vurgulamıştır. Yakın dönem âlimleri, bu son görüşe ise Eş’arî ve Sünnî akide önderlerinin vermiş oldukları şu görüşü delil olarak vermişler: Okunduğu, işitildiği ve görüldüğü haliyle Kur’an Allah kelâm’ı değildir. Fazlurrahman’a göre meseleyi bu şekilde cevaplamak sadece nazari boyutta kaldığından hiç tatmin edici olmamıştır.³⁵⁰ Bu şekilde tatmin olmayan bir nazari izah anlayışına, İkbâl’in “Kur’an mahlûk mudur, yoksa gayri mahlûk mudur?” şiirini örnek göstermiştir:

“Kur’an’ın kelimeleri yaratılmış mıdır, yaratılmamış mıdır?

Hangisini kabul etmekte yatar İslâm ümmetinin kurtuluşu?

Kelâm İlm’inde yontulan Lât ve Menât putları günümüz Müslümanları için yeterli değil midir?”

Bu mısralardan hareketle İkbâl ve Fazlurrahman “Kur’an mahlûk mudur, yoksa gayr-i mahlûk mudur?” problemini gereksiz ve uzunca tartışmanın hiç lüzumu olmadığını savunmuşlardır.³⁵¹ Fazlurrahman halku'l-Kur'ân meselesinde, bizzat Kur’an metninin sadece anlam ve fikir olarak değil, sözlü olarak vahyedildiğini belirtmektedir. Kur’an’da “ilâhi bildirinin” karşılığı olarak, “ilham”a oldukça yakın bir

³⁴⁹ Halku'l Kur'ân, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı konusundaki tartışmaları ifade eden kelâm terimidir. Halku'l Kur'ân tabiri Kur'an veya hadis kaynaklarında geçmez. Problem hicri II. yüzyılın ilk yarısında Allah'ın sıfatları üzerine yapılan tartışmalar esnasında Ca'd b. Dirhem tarafından ortaya atılmış, daha sonra Cehm b. Safvân ve Mu'tezile kelâmcıları tarafından benimsenerek yaygınlık kazandırılmıştır. Halku'l Kur'ân meselesi sonraki dönemlerde farklı şekillerde ele alınmıştır. Bu görüşleri şöylece özetlemek mümkündür: 1. Kur'an'ın hem lafzıyla hem de manasıyla gayri mahlûk olduğu. 2. Kur'an'ın hem lafzı hem de manasıyla mahlûk olduğu. Bu görüşü Mu'tezile ve Şîa savunmuştur. 3. Kur'an'ın lafzının mahlûk, manasının gayri mahlûk olduğu. Bu görüşü Ehl-i sünnet benimsemiştir. 4. Bu konuda müspet veya menfi bir görüş beyan edilmemesi gerektiği. Bunu da Cevzî gibibazı Selefi âlimlerle Vâkıfiyye savunmuştur. TOPALOĞLU, ÇELEBİ, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, ss. 110-111; YAVUZ, Yusuf Şevki, “Halku'l Kur'ân” md., *DİA*, İstanbul 1997, C. 15, ss. 371-374, ss. 371-375.

³⁵⁰ DÜZGÜN, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, s. 100; MÜSÂ CÂRULLAH, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 36; FAZLUR RAHMAN, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, ss. 29-30, 35; *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, s. 105; İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 364-366; SAVURAN, *.Mulahasas İlm-i Tevhid.*, ss. 93-94. İzmirli, dört madde halinde Allah'ın kelâm sıfatını ayet vb. delillerle ile delillendirmeye çalışmıştır. Öte yandan “Kelâmulullah” başlığı altında Allah kelâmının özelliklerinin yanı sıra bu sözün ne manaya geldiğini ve nasıl anlaşılması gerektiğinden bahsetmiştir. İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 363-366; *Anglikan Kilisesine Cevap*, ss. 16-17; SAVURAN, *.Mulahasas İlm-i Tevhid.*, ss. 93-94.

³⁵¹ FAZLUR RAHMAN, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, s. 30.

anlamı bulunan “vahiy” kelimesinin verildiğini hatırlatmıştır. Ancak ona göre “ilham” sözünün zorunlu olarak şifahiliği dışarıda bıraktığı düşünülmemelidir.³⁵²

Fazlurrahman, kelâmullah’ın Peygamber’in zihnine iletildiği ve oradan da Peygamber’in zihninin evvelden beri sahip olduğu kelime dağarcığı ve üslup ile Peygamber’in dilinden zaman zaman dışa vurulduğu fikrini de reddetmiştir. O, bu görüşün kabul edilmesi durumunda; “Eğer kelimeler, üslup ve deyişler Peygamber’in zihninde önceden var idiyseler, nasıl ezeli, ilâhi ve yaratılmamış kelâm olmaktadır. Allah’ın kelâmı Peygamber’e sadece anlam olarak veya hissi bir şekilde geliyor değil de, Kur’an’ın bizzat kelimeleri ilâhi olarak nasıl vahyediliyor?” sorusunu gündeme taşımıştır. Bu sorunun izahını Fazlurrahman yine İkbâl’den alıntı yaparak, “His, fikir ve kelime birbirinden ayrılmaz bir bütündür ve Peygamber’in zihninde bir defada ve birlikte doğarlar. Fakat düşünce-kelime bütünü’nün ortaya çıkması Peygamber’in kontrolü dışında ve özgün ya da önceden olmayan bir etkinlik olduğundan, Peygamber’in dışındaki bir kaynaktan bir bildirim olarak kabul edilmesi” şeklinde cevaplamıştır.³⁵³ Harpûtî, kelâm sıfatını: “Harf ve ses türünden olmayan, aksine tek, ezeli ve Zât-ı ilahî ile kaim olan sıfatı.” olarak tanımlamıştır. Allah’ın ilerde meydana gelecek bir ma’duma taalluk etmesi ve var olduktan sonra emre ve hitaba muhatap olacağı anlamında ona hitapta bulunması ona göre mümkündür. Mutekellim olan Allah’ın hâdis varlıklara taalluk etmesiyle hâdis varlık olmadığı, henüz olmayan şeylere kelâm sıfatının gereği olarak taalluk etmesi yalan veya muhatapsız hitapta bulunduğu anlamına gelmediği şeklinde izahta bulunmuştur. Bu noktada İzmirli, Allah dilediği her an konuşandır, Allah’ın konuşup konuşmamasının tamamen kendi inisiyatifinde olduğunu vurgulamıştır. O, kelâm-ı nefis görüşünü de kabul etmez. Ayrıca ilâhi kelâmın Cebrail vasıtasıyla indirilen mananın ne ibaresi ne de anlatılması olmadığını ileri sürer. Hz. Peygambere indirilen Kur’an’ın harfleri yaratılmış değildir. Aksi halde Allah ile yalnızca mana kaim bulunurdur der.³⁵⁴

Fazlurrahman’ın Kur’an’ın vahiy ürünü oluş niteliğini ele alışını iki kısma ayırmak mümkündür. *Birincisi* vahyin psikolojik yönü olarak; Vahiyde bütün kelimelerin Peygamber’in zihninde meydana gelmesidir. Bunlar yeni fikirler ve buluşlar olduklarından, kaynakları Peygamber’in zihni olmayıp öteki bir kaynağa irca edilip oraya atfedilmelidir. *İkincisi*; vahyin tamamen ilhamdan farklı olmasıdır.³⁵⁵

Mûsâ Cârullah’a göre “mahlûk” sözünün zıt anlamda üç karşılığı vardır: ezeli olma, indirilmiş olma ve hak olma. Kur’an’ı Kerim’in ezeli olmadığı anlamındaki

³⁵² FAZLUR RAHMAN, *İslâm*, s. 78.

³⁵³ FAZLUR RAHMAN, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, ss. 30-32.

³⁵⁴ el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu’l-Kelâm*, s. 158; İZMİRLİ, *Yeni İlimi Kelâm*, ss. 364-366; SAVURAN, *Mulahhas İlm-i Tevhid*, ss. 93-94.

³⁵⁵ FAZLUR RAHMAN, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, ss. 35-36.

mahlûk görüşe, tahammül edilebilirse de, ahlâkî açıdan, böyle sözlerden sakınmanın daha doğru olduğuna işaret etmiştir. İndirilmiş olmama ve hak olmama anlamındaki mahlûk görüşe ise, hiçbir surette tahammül edilemeyeceğini, kabul edilmeyeceğini de belirtmiştir. Ona göre Kur'ân, Allah katında indirilmiştir, haktır; fakat mahlûk değildir.³⁵⁶

Netice olarak yakın dönem âlimleri “halku'l-Kur'an” meselesinde klasik tartışmalara girmeden, Ahmed b. Hanbel ve Sünnî kelâm ekolünün iddiaları gibi; Kur'an'ı okuması, onun ses ve fiili olduğundan mahlûk kabul ederler. Fakat duyulan, okunan Kur'an'ın Allah ile kaim bulunduğundan mahlûk olmadığını savunmuşlardır. Bu dönemin en orijinal özelliği ise Fazlurrahman ve İkbâl'de ön planda çıkmıştır. İkbâl ve Fazlurrahman “Kur'an mahlûk mudur, yoksa gayr-i mahlûk mudur?” probleminin gereksiz ve uzunca tartışmanın hiç lüzumu olmadığını savunmuşlardır.

E. İman-Amel İlişkisi

Fazlurrahman, “imanın dereceleri” meselesinde *İslâm* adlı eserinde Mu'tezile, Hariciye, Mürcie ve Ehl-i sünnetin görüşlerini açıkladıktan sonra, Harici ve Mu'tezile ekolünün görüşlerini eleştirmiştir. Bu konuda ayrıntıya girmeden, Sünnî görüşe yakın bir görüşü yansıtmıştır.³⁵⁷ İman-bilgi ve iman-amel konusunu izah ederken yukarıda belirttiğimiz gibi klasik tartışmalara girmeden, problemi Kur'an'î perspektiften ele almıştır.

İman konusunu iki noktada ele almıştır: *Birincisi*, iman tamamen akli bilgiye eşit değildir; fakat iman böyle bir bilgiden yoksun da değildir ve sağlam bir bilgi temeli de olduğu noktasıdır. İmanı kelâmcıların dile getirdiği gibi iman; “zihnî/aklı sağlam ve sarsılmaz bir şekilde bir şeye rapteden (bağ/düğüm)” olarak tanımlamıştır. İmanın yanında aklî bilgi olmadan³⁵⁸ yol gösterici (iyi ve kötüyü göstermek) imkânsızdır. Fazlurrahman'a göre, iman ile bilgi birbiriyle ilişkilidir. Bilgi artıka iman da artar. Bu yüzden iman bilmeyi gerektirir. *İkincisi*, iman-kalp veya kalp-zihin/akıl meselesi olduğu noktasıdır. İman ve amelin birbirinden farklı olarak telakki edilmesinin Kur'an'la uyuşmadığını savunmuştur. Çünkü ona göre, Kur'an müminlerden veya imandan bahsettiğinde imanla ameli bir bütün olarak anar.³⁵⁹

³⁵⁶ MÛSÂ CÂRULLAH, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 36.

³⁵⁷ FAZLUR RAHMAN, *İslâm*, s. 153.

³⁵⁸ Bkz. Duhân, 45/23.

³⁵⁹ FAZLUR RAHMAN, *İslâmî Yenilenme Makaleleri I*, ss. 21-23.

F. Hilâfet (İmâmet)³⁶⁰

Hem dinî hem de toplumsal bir özellik kazanan hilâfet meselesi, çağdaş kelâm âlimleri tarafından farklı yönleriyle ele alınmıştır.

Reşîd Rızâ'nın hilâfet konusunda ortaya koyduğu fikirleri belli bir tutarlılık ve süreklilik taşımakla birlikte, dönemsel farklılıklar da göstermiştir. Bu konuda, "Abduh öncesi, Abduh dönemi ve Abduh sonrası" şeklinde bir çizgi takip etmiştir. Hilâfete, ümmet arasında birliğin sağlanması açısından temel bir misyon yüklemektedir. Ona göre dini muhafaza etmeye, dine sonradan dahil olan çeşitli itikadi mezheplerin ve farklı siyasi oluşumların ortaya çıkışı sonucu parçalanmaya

³⁶⁰ Sözlükte "birinin yerine geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, birinin ardından gelmek/gitmek, yerini doldurmak, vekâlet veya temsil etmek" gibi anlamlara gelen hilâfet kelimesi, terim olarak İslâm devletlerinde Hz. Peygamber'den sonraki devlet başkanlığı kurumunu ifade eder. Kur'an-ı Kerîm'de hilâfet kelimesi yer almadığı gibi halife de terim anlamıyla geçmez. Hadis kaynaklarında hilâfet "devlet başkanı, yönetici, lider" gibi anlamları muhteva edildiği görülmektedir. İslâm Tarihinde hilâfet müessesesi, Hz. Peygamber'in vefatının ardından Hz. Ebû Bekir'e biat edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Siyasi ve hukuki bir terim olarak Resûl-i Ekrem'den sonra İslâm toplumunun idaresini en yüksek seviyede üstlenen kişinin görev ve makamını ifade eden imâmet kavramı kelâm, fıkıh ve siyasi tarihte farklı şekillerde ele alınmıştır. Kelâm ve fıkıh âlimleri, siyasi nazariyelerle ilgili görüşlerini genellikle "imâmet" başlığı altında incelerken tarihçiler, Hz. Ebû Bekir'den başlayıp Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam eden tarihî vâkıayı "hilâfet" kelimesiyle karşılamışlardır. Ancak imâmet daha çok nazarî manada devlet başkanlığını, hilâfet ise fiili otoriteyi belirtir. İmâmetin dinî ve hukukî açıdan mahiyet ve önemi, bu kurumun gerekli olup olmadığı, imam seçilecek kişide aranan nitelikler, görev gelme ve ayrılma yöntemi gibi çeşitli konulardaki tartışmalar daha çok İslâm dünyasının en büyük kitlesini temsil eden Ehl-i sünnet ulemâsı ile Şîa'nın arasında gerçekleşmiştir. Ehl-i sünnet kelâmcıları imâmet meselsini itikadî değil, siyasi bir problem olarak görmüş ve dolayısıyla bu alanda değişen şartlara göre esnek davranmayı tercih etmiştir. Şîa'nın İmâmiyye ve Zeydiyye gibi fırkaları, imâmet konusuna genel yaklaşımda ve özellikle imâmın kimliği konusunda birleşmekle birlikte ayrıntıda bazı farklı fikirleri de savunmuşlardır. Hâricîlere göre imâmet adil, âlim ve zahit olması şartıyla hür veya köle her Müslüman tarafından yürütülebilir. Bu konuda Kureyşî, Hâşimî, Emevî yahut Arap olmak gibi bir şart aranmaz. İmâmetin gerekli olup olmadığı konusunda iki gruba ayrılan Mu'tezile'nin bir kısmı imam belirlemenin ümmete vâcip olduğu, diğerleri ise bu görevin yerine getirilmesinin de getirilmemesinin de mümkün olduğu görüşündedir. İmâmetin vücubunu benimseyenlere göre Allah ve Resûlü imâmı ismen belirlememiş, Müslümanlar da bir isim üzerinde icma etmemiştir; bundan dolayı imâmet nas ve tayin esasına değil ümmetin seçimine bırakılmıştır. TOPALOĞLU, ÇELEBİ, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, ss. 128, 153; AVCI, Casim, "Hilâfet", md., *DİA*, İstanbul 1998, C. 17, ss. 539-540, ss. 539-540; ÖZ, Mustafa, İLHAN, Avni, "İmâmet", md., *DİA*, İstanbul 2000, C. 22, ss. 201-202, 201-202.

sebeup olan bid'atleri ortadan kaldırmaya çalışan halife, ümmetin birliğini sağlayan semboldür.³⁶¹

“*Hilâfet*” eserinin en önemli yönlerinden biri, Reşîd Rızâ'nın hilâfetin modern dönemde ihya edilmesine yönelik kimi düşünce ve çözüm tekliflerini de ihtiva etmesidir. Hilâfete dini ve aktüel-siyasi anlam yüklemiştir. Hilâfetin dini yönünde klasik kaynaklardan hareketle hilâfetin ne olduğu, hükmü, cemaat kavramı, halife ve halifeyi seçenlerde bulunması zorunlu olan vasıflar, şûra, biatleşme, zorbalıkla ele geçirilen hilâfet, halifeyi hilâfetten düşüren kusurlar, halifenin bir veya çok olması, ehl-i hal ve'l-akd gibi kelâmî konular çerçevesinde ele almıştır. Aktüel-siyasi yönü ise, o günün şartları altında hilâfetin ihyası ve bir halife seçilmesinin imkân ve zorluklarına dair görüşlerini ihtiva eden yanıdır.

1. Hilâfet Ne Değildir

Efgânî'ye göre, siyasi parti ve hanedan çıkarlarının Müslümanlar arasındaki birlik yolunu tıkamasına izin verilmemelidir. Müslüman hükümdarlar, İslâm'a hizmet için bir araya gelmelidir. Efgânî ve Mûsâ Cârullah'a göre halifelik; “Ferdin başkanlığı, istibdadı, monarkı (saltanatı) değil, bilakis ümmetin başkanlığı ve bağımsızlığıdır”. İkisine göre bu tür başkanlık sistemini, hiçbir şekilde Hz. Peygamber tavsiye etmemiştir. Böyle bir başkanlık, kuvvete, ehliyet ve liyakate bağlıdır. Halifelik, istila ve fütihat devleti değil, aksine İslâm'ı koruyan, Müslümanların kurtuluşlarını ve bağımsızlıklarını sağlayan devlettir. Öyle olmadığında, şeriat'ın da, dinin de ehemmiyetinin batıl olacağını belirtmişlerdir. Efgânî'ye göre, eğer işbirliği ruhu mevcut olursa birden fazla devletin varlığının pek önemi yoktur. Fakat eğer bu ruh yoksa Müslüman idarecilere itaat etme mecburiyeti de yoktur.³⁶² Fazlurrahman, Ehl-i sünnet'in, siyasi teori konusunda (adil olmayan sultana itaat etmek gerekir ve sultan Allah'ın gölgesidir) mutlak itaat ve uymacılık konusunda aşırılığa kaçtığını belirtmiştir. Ona göre bu öğreti, tarihi bir gereksinimin bir çeşit dogmaya dönüştürülmesidir.³⁶³

Abduh, hilâfeti İslâm devletinin özü olarak kabul etmemiştir. Şarkiyatçıların hilâfet makamını kullanıp İslâm'a hücum etmesi Müslümanların siyasi hayata katılmasını engellemiştir. Halk katında bid'at ve hurafelerin, İslâm dışı unsurların tesiri ile genişlemiş bir hilâfet imajını, metafizik referansları olan veya kutsal bir

³⁶¹ REŞİD RIZÂ, *Hilâfet En Büyük Önderlik*, ss. 65-69, 211-217; MERTOĞLU, “Reşid Rıza'da Hilâfet Düşüncesi Bir Kronoloji ve Tahlil Denemesi”, ss. 47-48.

³⁶² MÛSÂ CÂRULLAH, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, ss. 37-40, 44; *İslâm'ın Elifbâ'sı*, s. 50; *Kitâbu's-Sünne*, s. 80; HOURANİ, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Çev. Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz, İstanbul, İnsan Yay., 3. B., 2014, ss. 138-139.

³⁶³ FAZLUR RAHMAN, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, ss. 91-94.

temelden kaynaklandığına inanılan ilahî sultanlık görüşünün etkisini yıkma amacını gütmektedir.³⁶⁴

Reşîd Rızâ, Taftazânî'den naklen verdiği imamet tarifi, halifenin hem dini hem de siyasi lider olmasını içerdüğinden, böyle ikili (dini ve siyasi) bir ayrımı kabul etmez. Hilâfet, "Hz. Peygamber (s.a.v)'e halef olarak din ve dünya işlerinde genel başkanlık anlamındadır."³⁶⁵ Bu tanıma uygun olarak hilâfet, Reşîd Rızâ'ya göre din ve dünya maslahatlarını bir araya getiren İslâm hükümetinin umumi riyasetini ifade etmektedir.

Abduh en fazla, din boyalı bir otoritenin varlığını öne sürerek siyasetin meşrulaştırılması anlayışına karşı çıkmıştır. Öyle ki Peygamber'in otoritesinin bile sadece "öğüt verme" ve "uyarma" kabilinde olduğunu beyan etmiştir. Ona göre, peygamberin bile insanların akidesi üzerinde nüfuz hakkı yoktur. Binaenaleyh din boyalı siyasi bir otoritenin varlığını öne sürerek kendi konumunu meşrulaştırmak için insanların akidesi üzerinde nüfuz kurmasının doğru olmadığını vurgulamıştır.³⁶⁶ Abduh ve Reşîd Rızâ, İslâm'da dinî bir otoritenin olmadığını, bu yüzden devlet veya hükümet başkanının, şer'i hâkim değil medeni hâkim olduğu görüşünü savunmuşlardır. Devlet başkanının otoritesi din karakterli olmadığı için din, siyasi otoriteyi tayin etmemektedir. Onlara göre İslâm'da yönetim tamamen sivil olup, yönetimin kaynağı hukuk ve toplumdur. Bunun sebebi Abduh'a göre, devlet başkanına görevi tevdi edenin ya bizzat millet ya da milletin vekilleri olmasıdır. Binaenaleyh devlet başkanının millet üzerinde değil, milletin onun üzerinde hâkimiyet hakkının olduğunu ifade etmiştir. Devlet başkanının yetkisinin dini olmayıp beşerî olduğundan, milletin, devlet başkanını kontrol etme ve toplumun menfaati doğrultusunda onun yetkilerini geri alma hakkının olduğunu açıklamıştır.³⁶⁷ Hilâfetin dini bir öze sahip olması Reşîd Rızâ'ya göre, halifenin Hristiyanlıkta papanın sahip olduğu türden özel bir statüye sahip olması anlamını barındırmamaktadır. Buna göre halife, insanların inançları üzerinde tasarrufu olan bir mercii değil, yaptıklarından sorumlu olan, yönetimi istibdatla değil şûra ile gerçekleştiren medeni bir hâkim, bir otoritedir.³⁶⁸

2. Yönetim İdeali ve Evrensel Hilâfet

³⁶⁴ İŞCAN, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, ss. 253-254.

³⁶⁵ REŞİD RIZÂ, *Hilâfet En Büyük Önderlik*, ss. 26-27.

³⁶⁶ Bkz. İŞCAN, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, ss. 241-242.

³⁶⁷ REŞİD RIZÂ, *Hilâfet En Büyük Önderlik*, ss. 70-78; İŞCAN, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 249.

³⁶⁸ REŞİD RIZÂ, *Hilâfet En Büyük Önderlik*, ss. 246-250; MERTOĞLU, "Reşid Rıza'da Hilâfet Düşüncesi Bir Kronoloji ve Tahlil Denemesi", ss. 52, 65.

Efgânî “*Halk ve Müstebit Yönetici*” başlıklı yazısında monarşi yönetim şeklinin doğru ve yanlış yönlerine işaret etmiştir. Bu sistemin ancak yöneticinin doğru, dürüst, zeki, ileri görüşlü olması kaydıyla halka faydalı olabileceğini vurgulamıştır. Aksi durumda halkın başına pek çok olumsuzlukların gelmesine yol açacağını, bu yüzden halkın gerekli tedbiri alması gerektiğini dile getirmiştir. İktidarın barışçı yollarla el değiştirmesi, yeni yönetimde demokrasinin olması gerektiğini savunmuştur.³⁶⁹

Abduh’un hükümet ideali, hukuk ile uyum içinde ve halkın önderlerine danışarak hüküm süren adil hükümdardır. Ona göre, ilk olarak yönetim sanatlarında tedrici bir eğitime ihtiyaç vardır. İlk olarak yerel konseyler olmalı, sonra danışma konseyi, son olarak da temsili bir meclis olmalıdır.³⁷⁰

Ahmed Han, Efgânî’nin düşüncesinin temelini oluşturan Pan-İslâmizm (İslâmcılık, İttihâd-ı İslâm)’e karşıdır. Onun, “Evrensel hilâfet” anlayışına karşıt oluşu içinde bulunduğu şartlardan kaynaklanmaktadır. Ona göre, gerçek hilâfet Peygamber (s.a.v)’in ölümünden otuz yıl sonra sona ermiştir. Hz Ali (r.a)’in hilâfetinden sonra hiçbir Müslüman idare onun devamı olarak algılanamaz.³⁷¹ Muaviye ile birlikte gerek halifede bulunması gereken şartlara riayet edilmemesi, gerekse hilâfeti babadan oğla devreden veliahtlık kurumu haline getirilmesinden dolayı Reşîd Rızâ, sahih hilâfetin Muâviye’ye kadar sürdüğü görüşündedir. Bu yüzden o, ana kaynaklara ve asr-ı saadete dönüş fikriyle de irtibatlı olarak sürekli bir şekilde ihya konusuna atıfta bulunur.³⁷²

İbn Haldun’un hilâfet için serdettiği: “*Birincisi*; evrensel imâmet ilâhi bir müessesedir ve dolayısıyla vazgeçilmezdir. *İkincisi*; bu müessese, sadece bir maslahat meselesidir. *Üçüncüsü*; böyle bir müesseseye ihtiyaç yoktur.” görüşlerinden İkbâl, evrensel hilâfet fikrinin pratikte kesinlikle başarısız olduğunu vurgulamıştır. Ona göre, bu fikir İslâm imparatorluğu bozulmadan önce işe yarayan bir fikirdi. İslâm imparatorluğun yıkılmasından sonra ortaya çıkan bağımsız siyasi birliklerin ortaya çıkması sonucu modern İslâm’ın organizasyonunda canlı bir etken olarak evrensel hilâfet fikri çözüm değildir. İkbâl’e göre evrensel hilâfet fikri, herhangi bir amaca –faydalı-hizmet etmekten uzak olup, hatta bağımsız Müslüman devletlerin bir araya gelmesine bile engel teşkil edecek boyuttadır.³⁷³

3. Hilâfetin Şartları

³⁶⁹ AFGÂNÎ, ABDUH, *Urvetu’l-Vuska*, ss. 219-220.

³⁷⁰ HOURANÎ, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 180.

³⁷¹ DÜZGÜN, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, ss. 44-45, 47.

³⁷² REŞİD RIZÂ, *Muhammedî Vahiy*, ss. 279-280; REŞİD RIZÂ, *Hilâfet En Büyük Önderlik*, ss. 15, 24, 64, 70-81; MERTOĞLU, “Reşid Rıza’da Hilâfet Düşüncesi Bir Kronoloji ve Tahlil Denemesi”, s. 51.

³⁷³ İKBAL, *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 194.

Yakın dönem âlimlerinin ve özellikle de Harpûtî ve Reşîd Rızâ'nın hilâfetin şartları konusundaki beyanlarını şöylece vermek mümkündür: Müslüman olmak, erkek olmak, mükellef olmak, bâliğ olmak, hür olmak, cesur olmak, ümmetin hukukunu muhafazaya güç yetirmek, genel işleri yönetmede yeterli ve ehil olmak ve Kureyşlilik. Hilâfetle ilgili bu şartlar, genel olarak Ehl-i sünnet kelâm kitaplarında da yer almaktadır. Fakat Harpûtî'nin, bunlara ek olarak, ispatlamaya çalıştığı olgu, Osmanlı sultanlarının dini anlamda otorite sayılabilecek ve onların hilâfetle ilgili sayılan bütün şartları kendilerinde bulundurdıklarıdır. Harpûtî'ye göre hilâfetin bir başka yönü, halifenin muttaki, âlim ve görünür olması gerektiği, saklı ve beklenen birinin halife olamayacağıdır.³⁷⁴ Bu görüşüyle Şîa'nın imâmet teorisine katılmadığını söylemek mümkündür.

Hilâfetin şartları için genel değerlendirme yapmak gerekirse bunlardan *birincisi*; Reşîd Rızâ, halifede bulunması gereken şartlar arasında Arap ve Kureyşliliğe özel bir önem vererek, bu konuyla ilgili delilleri sahih hadislere dayandırarak her dönem ve zamanda bu özelliklerin geçerli olduğunu vurgulamıştır. Naklî delilin yanı sıra, Kureyş'in İslâm'ın ilk dönemlerinde görüş birliğini sağlama konusunda öncü rolü, İslâm'a davet işinin tarihte Kureyş tarafından başarı ile yerine getirilmesi ve bundan dolayı İslâm'ın manevi ve tarihi akışında kopukluk olmaması için günümüzde de onlar tarafından yerine getirilmesi gerektiği gibi aklî ve tarihî delilleri ileri sürmüştür. Bununla beraber onun Kureyşlilik şartını tartışılabilir bulduğunu gösteren yazıları da mevcuttur. 1898'de Osmanlı hilâfetine tepki olarak Arap hilâfetini savunanlardan "ahmaklar" şeklinde söz ederek, bu kimseleri İslâmî hâkimiyeti yok etmekle suçlamıştır. Tek delilleri "imamlar Kureyş'tendir" sözü olan bu kimselere karşı, Hz. Peygamber (s.a.v)'in hilâfeti Kureyşe vermesinin hikmeti üzerinde düşünmediklerini, Hz. Peygamber'in hilâfeti Kureyşe sadece insanların onlar üzerinde görüş birliğine varmaları ve kendi rızâları ile onların otoritesine boyun eğmelerinden dolayı verdiğini ve bu meseleyi o günün şartlarını göz önüne alarak değerlendirmek gerektiğini savunmuştur. Ona göre, "İnsanlar şüpheye düşüp, peygamber de diğer krallar gibi kendi ailesine hanedanlık tesis etti." demesinler diye hilâfetin "Haşimi olmak" gibi herhangi bir soya tahsis edilmemesinin gerektiğini savunmuştur. Diğer milletlerden halife olanlar hilâfeti zorla elde ettiklerini (teğallub), fakat âlimlerin bu nevi hilâfeti zaruret gereği sahih kabul ettiklerini aktarmıştır.³⁷⁵

³⁷⁴ el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm*, ss. 269-272; YAR, Erkan, "Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ, 1997, S. 2, ss. 241-262, s. 255-256.

³⁷⁵ REŞİD RIZÂ, *Hilâfet En Büyük Önderlik*, ss. 44-59, 150; MERTOĞLU, "Reşid Rıza'da Hilâfet Düşüncesi Bir Kronoloji ve Tahlil Denemesi", ss. 54-55, 60-61.

Mûsâ Cârullah, Sa'd b. Ubâde (ö. 14/635[?])'nin evi civarında gölgelikte yapılan toplantıda, Hz. Ebu Bekir (r.a)'ın tarafından yapılan konuşmayı³⁷⁶ esas alarak halifeliğin nassla belirlendiğine ve Kureyş'ten birinin hakkı olduğuna ve bu konuda bir-iki kişi hariç herkesin Hz. Ebû Bekir'in halifeliğine biat ettiğine işaret etmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber ümmetin bütün işlerini, onların kendi tercihlerine emanet etme gibi bir maslahat gözettiği içindir ki, hiçbir kişiyi açıkça tayin etmemiştir. Ona göre, Kureyş dışında diğer kabilelerin birine hilâfet hakkı verilseydi, hilâfetin Kureyş'in hakkı olduğunu hiçbir kabile kabul etmez, rekabet nedeniyle kabile savaşları zuhur ederdi. Bütün bu olanların sonucu hilâfetin hem Hz. Peygamber hem de ashâbın icmasıyla Kureyşlilere has kılındığını göstermektedir. İslâm halifeliğinde Kureyşliliğin ebedî bir şart olmadığını ve zaman yönüyle de evrensel olmadığını belirtmiştir. İslâm'ın ilk yüzyıllarında Kureyş'in kuvvetine, asabiyetine ve tam ehliyetine göre halifelik o zaman Kureyş'in hakkı idi. Enes (r.a), rivayet ettiği bir hadise dayanarak³⁷⁷; Kureyşlilerin, ihtiyaçları temin etmediklerinde, hak ve hukuka saygılı davranmadıklarında ve adaleti uygulamadıklarında imam olamayacaklarına işaret etmiştir.³⁷⁸ Mûsâ Cârullah'ın hilâfetin Kureyşlilere ait olduğuna yönelik delilleri ise şunlardır: *Birincisi*; "...Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım..."³⁷⁹ ayeti kerimesine göre, halifeliğin nesep yoluyla olması gerektiği ve o dönemde en bilgili, siyaset ve idare hususlarında en kabiliyetli olan kabile olduğundan hilâfet Kureyş'in hakkıdır. *İkincisi*; Talut kıssasından hareket ederek hükümdarlığın, nesep veya zenginlikle değil, tam tersi ilim kuvveti, akıl ve beden sağlığına bağlı olduğunu belirtmiştir. *Üçüncüsü*; Hilâfette nesep tek başına bir gerekçe değildi. Dindarlık, salih amellerde bulunmak ve şerefli olmak da gereklidir. Bu yüzden Kureyş kabilesinin fazileti sadece nesep yoluyla değil, ilim, hikmet ve kuvvet bakımından çağdaşları olan diğer Arap kabilelerine üstün olmalarındandır.³⁸⁰

Harpûtî ve İkbâl hilâfetin Kureyşlilik şartını, diğer şartlar gibi asli şartlardan biri olarak kabul etmemişler. Kureyşliliğin kamu yararına yönelik taşıdığı yeterli özelliği kapsamına işaret etmişler. Onlara göre şeriat, imâmeti bir nesle veya bir asra ya da bir topluluğa hasretmemiştir. Halife, ister Kureyş'ten olsun ister başka bir

³⁷⁶ Hz. Ebû Bekir(r.a) okuduğu hutbeyi Ahmed b. Hanbel'in Müsned'ine dayandırarak "Büyük Mevzularda Ufak Fikirler" adlı eserinde şöyle aktarır: "Ey Sa'd, ant olsun ki, senin de hazır bulunduğun sırada, Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurdu: 'Kureyşliler, bu işin başkanlarıdır.' Bunun üzerine Sa'd, onun doğru söylediğini tasdik etti. Hz. Ebû Bekir, devamla şöyle dedi: 'Araplar, bu işin Kureyş'ten başka bir kabileden olabileceğini düşünmezler. Onlar nesep ve mevki bakımından Arapların en uygun olanıdır.'" MÛSÂ CÂRULLAH, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, ss. 37-38.

³⁷⁷ Aranızda üç konuda adaletle davrandıkları müddetçe, imamlar Kureyş'tendir: kendilerinden merhamet talep edildiğinde merhametli olmaları, taksimatı adaletle yapmaları ve bir konuda hüküm verdiklerinde adaletli olmaları. MÛSÂ CÂRULLAH, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 39.

³⁷⁸ MÛSÂ CÂRULLAH, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, ss. 37-40, 44; *İslâm'ın Elifbâ'sı*, s. 50.

³⁷⁹ Bakara, 2/30.

³⁸⁰ MÛSÂ CÂRULLAH, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, ss. 41-42.

topluluğa mensup olsun, önemli olan hilâfete ehil olmaktır. Harpûtî, Hz. Peygamber(s.a.v)'in "*İmamlar Kureyştendir.*" beyanıyla açık olarak belirtmesindeki amacın, hilâfet konusundaki kargaşayı ortadan kaldırmak olduğunu belirtmiştir. Çünkü Kureyşliler, asabiyet ve güçlü oluşlarıyla buna ehillerdi. Bu yüzden Kureyş dışında ehil olanların/gerekli şartları taşıyanların hilâfetinde bir problem yoktur. Halifenin Kureşyli olması şartı, Abbasilerden sonra İslâm âleminin işlerini yürüten Osmanlı sultanlarının hilâfetinin sıhhatini zora sokmuştur. Ona göre hilâfet cemaatin biatiyle gerçekleşmesi dikkate alındığında, Osmanlı sultanlarının hilâfetleri sahih ve caizdir.³⁸¹

Hilâfet teorisinin *ikinci* maddesi; Halifenin istibtada, zulme, meşru olmayan davranışlara ve uygulamalara yöneldiğinde azledilmesinin ümmetin temsilcilerinin (ehl-i hal ve akdin³⁸²) sorumluluk ve salahiyeti dahilinde olmasıdır. Hilâfet için de belli bir isim şart değildir. Meşru hilâfet düzeni bozulduğunda buna tepki gösterilmesi tabiidir.³⁸³ Harpûtî, halifeye masiva dışında tabi olunması gerektiğini naklî delille desteklemiştir. Halifenin pratik hayata dair verdiği kararları ancak "ehl-i hall ve'l akd"le yapılan istişare sonrasında yapabileceğini vurgulamıştır. Ona göre, "ehl-i hall ve'l akd" hem halifeyi tayin etme hem de gerektiğinde azletme yetkisine sahiptir.³⁸⁴

Hilâfet teorisinin *üçüncü* maddesi; Hem Kur'an'ın ihtiva ettiği hem de Hz. Peygamber (s.a.v)'in uygulamalarında olduğu gibi halifenin devleti danışma (şûra) yoluyla yönetmesidir. Reşîd Rızâ'ya göre danışmanın şeklini ve usulünü, zamanın ve mekânın şartlarına göre ortaya koyma işi ehl-i hal ve akde bırakılmalıdır.

Dördüncüsü; Aynı zaman içinde İslâm dünyasında zaruret hali dışında birden fazla halifenin bulunması caiz değildir. Geçmişte parçalanmış İslâm coğrafyalarının birbirinden uzak olmaları gibi sebeplerden ötürü birden fazla halifenin bulunması caiz görülümüşse de, bugün artık caiz görülmemelidir. Çünkü hem dinin hem de müntesiplerinin menfaatlerinin korunması birliğe bağlıdır. Bir yanda da yeni teknoloji uzak yerleri yakın hale getirmiştir.

Beşincisi; Halifeliğin birliği, İslâm coğrafyasının birliğine bağlıdır. Fakat ümmet parçalanmış bir durumdadır. Sömürülen bölgeler tamamen sömürü devletlerin hegemonyası durumundadır. Bu yüzden sömürü devletleri de Müslümanların birleşmelerine izin vermezler. Ümmetin âlimleri ve aydınları

³⁸¹ el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, ss. 270-272; İKBAL, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 194-195.

³⁸² O modern dönemde ehl-i hal ve akdin, Müslümanların kendilerine itimat ettiği âlimler, yöneticiler-mebuslar ve ordu komutanları gibi ileri gelenlerden müteşekkil olduğunu vurgulamıştır. REŞİD RIZÂ, *Hilâfet En Büyük Önderlik*, ss. 39-44.

³⁸³ REŞİD RIZÂ, *Hilâfet En Büyük Önderlik*, ss. 29-35; İKBAL, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 195.

³⁸⁴ el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, ss. 273-275.

önderliğinde Müslüman devletleri arasında siyasi, askeri anlaşmalar ve dostluk anlaşmaları yapılarak Müslümanların birliği sağlanmalıdır.³⁸⁵

Altıncısı; Yeni Türk yönetimi gerçek hilâfeti ihya edecek potansiyele sahiptir. Bunun için hilâfetin Türkiye’de olmasında büyük yararlar vardır. Reşîd Rızâ Osmanlı hilâfetini, zaruretten kendisine itaatin gerekli olduğu, zorbalıkla elde edilmiş bir hilâfet çeşidi olarak görmektedir. Osmanlı hilâfetini 1 Kasım 1922 tarihine kadar ideal anlamda olmasa da meşru ve kendisine itaat edilmesi gerekli bir hilâfet olarak kabul etmiştir. Ona göre Osmanlı halifeliği, gerçek bir hilâfet olarak değil, bir “zaruret halifeliği” olarak kabul edilebilir. Araplar ve diğer İslâm cemiyetlerinde seçilecek temsilciler halifeyi seçmeli, her bölge halifeye bağlı olmak şartıyla kendi iç işlerinde müstakil olmalıdır.³⁸⁶

Yedincisi; Gerçek hilâfete geçilmesi için bir geçiş aşaması izlenilmelidir. Bu zaman zarfında büyük siyasetçi ve hukuk bilimcileri yetiştirecek bir yüksek okul açılmalıdır. Bu okula uygun bir program hazırlanmalı, ehl-i hal ve akd buradan mezun olanlardan birini halife adayı olarak halkın bey’atına sunmalı, ümmette de ona be’yat edince halife seçilmiş olmalıdır.³⁸⁷

Reşîd Rızâ’ya göre, hiçbir gerçek halifelik şuan mevcut değil ve bu yüzden onu yeniden aktif hale getirmek zorunludur. Fakat bu, ancak iki aşamada yapılabilir: *Birincisi;* Müslüman ülkelerin dış tehlikeye karşı mücadelelerini koordine edecek bir “zaruret halifeliği”nin kurulmasıdır. *İkincisi;* Birinci aşamadan sonra da zaman olgunlaşınca, gerçek “içtihat halifeliği”ni kurmaktır. Bu iki aşamanın sağlıklı işleyebilmesi için de bazı şartların yerine getirilmesi gerektiğini belirtmiştir. *Bir tanesi,* birlikte İslâm dünyası merkezi bloğunu oluşturan Türkler ve Araplar arasında iyi ilişkilerin tekrardan aktif hale getirilmesidir. *Diğer şart,* “ehlu’l-hall ve’l-akd” gücüne sahip olanların, halifeliğin yeniden kuruluşu için faal şekilde bir arada çalışmalarıdır.³⁸⁸

4. Dört Halifenin Hilâfeti

Harpûtî’nin, hilâfetin in’ikad şekilleri konusundaki görüşleri şunlardır: Peygamber (s.a.v), hilâfet konusunda ashâbından biri için bir beyanda bulunmamıştır. Bu yüzden de O’nun yerini “ehl-i hall ve’l-akd” cemaati almıştır. Ashâbın kendilerinden birine biat etmesini Allah’ın onu halife kılması gibi eş değer olarak görmüştür. Hem ashap döneminde hem de sonrasında hilâfet, bu bey’at

³⁸⁵ REŞİD RIZÂ, *Hilâfet En Büyük Önderlik*, ss. 29-39, 70-78, 110-130, 236-243.

³⁸⁶ REŞİD RIZÂ, *Hilâfet En Büyük Önderlik*, ss. 49-50, 125; bkz. HOURANİ, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 268.

³⁸⁷ REŞİD RIZÂ, *Gerçek İslâm’da Birlik*, ss. 176-178.

³⁸⁸ HOURANİ, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, ss. 269-270.

metodu ile kabul edilmiştir. Bundan dolayı bey'at, güç, seçim veya mecburiyet şekillerini kuşatacak kadar geniştir. Bunun sonucu olarak Emevi, Abbasi ve Raşit Halifelerden sonra gelen sultanların hilâfetinin sahih olduğunu vurgulamıştır. Kendisi bu konuda İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457)'ın *Musâyere* eserine atıflarda bulunmuştur.

*"Hilâfet benden sonra otuz sene devam eder. Sonra ısırcı bir saltanata dönüşür."*³⁸⁹ hadisinden hareketle hilâfetin, insanların eğitiminde ve Müslümanların irşadında Peygamber (s.a.v)'e naiplik edenin sadece imametinin gerçek olduğunu belirtmiştir. Yoksa günümüze kadar devam eden ve sadece hükümlerin uygulanmasında Peygamber(s.a.v)'e naiplik yapanın hilâfetinin gerçek olmadığını, sadece şekli hilâfet olduğunu vurgulamıştır.³⁹⁰

Ahmed Hilmi'ye göre, ashâb hakkında rivayet edilen hadisler dikkatle tahlil edildiğinde, Hz. Peygamber (s.a.v)'in Hz. Ali'nin kendinden sonra halife olmasını arzuladığı görülmüştür. Bu düşüncesine gerekçe olarak Hz. Peygamber (s.a.v)'in Hz. Ali'yi bizzat ve hususi bir ihtimamla yetiştirmesini ve bütün sırlarını ve işlerini mahrem etmesini delil olarak göstermiştir. Ona göre Hz. Peygamber (s.a.v) Hz. Ali hakkındaki bu tercihinde damat ve amcazadesini kayırmak ve nebiliğe irsi bir saltanat süsü vermemek için hilâfet seçimine ashâbın iştirak olmasını arzulamıştı. Vasiyet meselesi ashâbın böyle bir tercihe kail olmadığına işaret etmiştir. Bu psikolojik ortama rağmen Hz. Peygamber (s.a.v) Hz. Ali'nin hilâfetini açıkça emretmiş olsaydı, İslâm dininin içtimaiyatının ruhu olan meşveret ve ekseriyet, rey ve fikir hürriyeti kaidelerini bozmuş ve geleceğin mesuliyetini cemiyetin üzerinden kaldırıp nebiliğin uhdesine almış olacağını belirtmiştir. Hz. Ali'nin sülalesinden gelen her amirin işlerinin mesuliyeti, Hz. Peygamber (s.a.v)'e varmış olacaktı. Hz. Peygamber (s.a.v)'in son günlerinde yazılmasından feragat buyrulan vasiyetname itibariyle hilâfete kimse tayin edilmemiş olsa bile, Hz. Ali'nin hakkındaki Hz. Peygamberin tercihi, inkâr edilemeyecek bir surette ortaya çıkmış olur. Ensar'ın halife seçimi gerçekleşmiş olsaydı, Medinede kabile çatışması zuhur edeceğini ve bunun sonucunda da İslâm dininin zarar göreceğine dikkat çekmiştir. Sonra da işin içine Ebu Süfyan ve Emevilerin entrikası karışacak, henüz rayına oturmayan kabilecilik taassubu tekrar ortaya çıkacaktı.³⁹¹

*"Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır."*³⁹² hadisin hilâfete neseb manasını ifade eden bir nass şeklinde anlaşılmadığına yönelik delilleri şöyle sıralamıştır:

Birincisi; Bu hadisin söylenmesi sırasında itiraz edenler olmuştur.

³⁸⁹ Ebu Davud, "Sünnet", 8; Tirmizî, "Fiten", 48; Ahmed b. Hanbel, 4/272; 5/220, 221.

³⁹⁰ el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, ss. 268-269.

³⁹¹ AHMED HİLMÎ, *İslâm Tarihi*, ss. 274, 278.

³⁹² Tirmizi, "Menakıb", 19; İbn Mace, "Mukaddime", 11; İbn Hanbel, 1/84, 118, 119.

İkincisi; Vasiyetin terk edilmesi meselesi, başta Hz. Ömer olarak ashâbın çoğunluğunca hilâfet meselesinin rey ve meşveretle halledilmesinin uygun görüldüğüne işarettir.

Üçüncüsü; Bu hadisin Hz. Ali'nin hilâfete geçmesi için Peygamberin bir nassı şeklinde telakki edilmediği ya da edilmek istenilmediğini göstermektedir.

Dördüncüsü; Ensar'ın kendilerine Sa'd b. Ubâde'yi hilâfete seçmeleri, zikredilen hadisin ya bilinmediğine yahut hilâfet için sarîh nass suretinde telakki edilmediğine kesin bir delildir.

Beşincisi; İmâmet tartışmaları devam ederken Hz. Ali'nin olgunluk, üstünlük ve akrabalık yönüyle halifelğe tercih edilmesi gerektiğini dile getiren olmuşsa da zikredilen nassa işaret eden olmamıştır.³⁹³

Ahmed Hilmi'ye göre, Hz. Peygamber hilâfet meselesini kesin nass ile halletmekten vazgeçmiş ve olayların tabii sevkine bırakmıştır. Bununla beraber Ebubekir (r.a)'i namazda kendi yerine geçişi, diğer ashâbın mescide açılan kapılarını kapattırdığı halde Ebubekir (r.a)'ın kapısını kapatmaması ve Ömer (r.a)'ın daima hakla bulunacağını vurgulaması, hilâfete kendinden sonra Ebubekir'in getirilmesine de delalet ettiğini belirtmiştir.³⁹⁴

5. Tafdil

Ahmed Hilmi, imâmet konusunda daha çok tafdîl cihetine yoğunlaşmıştır. Ona göre, Allah katında hangi sahabinin daha üstün olduğunu sormak ve hatta böyle bir suale lüzum görmek çocukça bir yaklaşımdır. Yakın dönem âlimlerine göre, sahabenin faziletleri hakkında varit olan ayet ve hadislerle dayanarak sahabenin daha şerefli ve faziletli olanlarını ayırıp temyiz etmek mümkün değildir. Söz konusu âlimlere göre, peygamberlerden sonra velilerin en üstünü (efdâliyet) Ebu Bekir es-Sıddık (r.a) sonra Ömer (r.a) sonra Osman (r.a) sonra da Ali (r.a)'dır. Şîa'nın aksine sahabenin icmasıyla hilâfetteki sıralamanın da bu tertipte olduğunu belirtmiştir. Onlara göre, Ebubekir (r.a) ve Ömer (r.a) nezdinde Ali (r.a)'ın üstün meziyetleri inkâr edilmiş değildir. Yalnız onlar, Ali (r.a)'ın hakkında hilâfetin kesin nassı bulunduğu kani değildir.³⁹⁵ Hz. Peygamberin irtihalinden sonra Haşimi ve Emevi rekabetinin söz konusu olması tabiidir. Ahmed Hilmi ashâb döneminde, sonraki zamanlarda olduğu gibi tafdil meselesinin tartışılmadığını, Hz. Peygamber'in vefatının hemen akabinde Ensar'ın Hz. Ebubekir'e rağmen Sad b. Ubâde'yi halife nasba kalkışmalarını delil getirmiştir. Ona göre, eğer Ebubekir'in üstünlüğü ve diğerlerine tercih edilir olması

³⁹³ AHMED HİLMİ, *İslâm Tarihi*, ss. 275-276.

³⁹⁴ AHMED HİLMİ, *İslâm Tarihi*, s. 281.

³⁹⁵ el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-Kelâm.*, s. 230; el-HARPÛTÎ, *Kelâm Tarihi*, s. 72; AHMED HİLMİ, *İslâm Tarihi*, ss. 284-292, 344.

umumî bir surette teslim edilmiş olsaydı, Ensar'ın bu hareketi vukua gelmezdi. Yine Ali'nin üstünlüğü ve diğerlerine tercih edilir olması hakkında da aynı muhakeme ileri sürülebilir.³⁹⁶

Ahmed Hilmi'ye göre, ashâbın yaptığı fedakârlıkları yüceltmemek, meziyet ve fedakârlıklarını inkâr etmek, haksızlık ve insafsızlıktır. Ashâbın fedakârlıklarını inkâr etmek ne derece yanlış ve haksız bir muhakeme ise, onların insan olduklarını, hata edebileceklerini ve hatalarını itiraf etmemek, her kimin uğrunda olursa olsun, hakikati feda eylemek ve bu müsamahalardan İslâm'a gelecek zararları idrak etmemek o derece yanlış ve haksızlık olduğunu beyan etmiştir. Ona göre, ashaptan birinin muvaffakiyet ve hizmetleri diğer birinden fazla olması bir üstünlük sebebi değildir. Bu yüzden dört halifenin üstünlüklerini de hilâfetleri sırasıyla farz etmek doğru bir yaklaşım değildir. Bu fikrini Muhyiddin Arabî'nin ifadeleriyle desteklemektedir:

“Keşif yoluyla Allah Teâlâ'nın bizi muttali kıldığı mana odur ki: İmamet hususunda bir şahsın diğerinden önce gelmesi ancak zaman itibarıyla önde olmaktır, fazilet cihetinden önde olmak demek değildir.”

Fakat herhangi bir sahabenin üstün bir meziyetini öne çıkarmanın dinin esası ile aykırılığın olmadığına da işaret etmiştir.³⁹⁷

Tafdil konusundaki ihtilafların, ilmi uyuşmazlık derecesine geçmediği sürece zararlarının çok sınırlı olacağını vurgulamıştır. Günümüzde bu derecenin kalmadığını, bu derecede kalması için olayları ve gerçekleri bütün açıklığıyla düşünmek ve haksız fikirlerden sakınmak gerektiğini belirtmiştir.³⁹⁸

Sonuç olarak yakın dönem âlimleri, “hilâfet”e dini ve aktüel-siyasi anlam yüklemişlerdir. Hilâfetin dini yönünde klasik kaynaklardan hareketle hilâfetin ne olduğu, hükmü, cemaat kavramı, halife ve halifeyi seçenlerde bulunması zorunlu olan vasıflar, şûra, biatleşme, zorbalıkla ele geçirilen hilâfet, halifeyi hilâfetten düşüren kusurlar, halifenin bir veya çok olması, ehl-i hal ve'l-akd, dört halifenin hilâfet sırası gibi kelâmî konular çerçevesinde ele almışlardır. Aktüel-siyasi yönü ise, o günün şartları altında hilâfetin ihyası ve bir halife seçilmesinin imkân ve zorluklarına dair görüşlerini ihtiva eden yanıdır. Genel olarak halifenin sivilliğini vurgulanmış ve özel bir hilâfet nazariyesi ortaya koyulmamıştır. Bu dönemde halife, geleneksel Sünnî yaklaşımlarda izleri görülen metafizik unsurlardan (Halifenin Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olması ve bizzat Allah tarafından seçilmesi gibi) tamamen arındırılmıştır. Yakın dönem âlimleri, hilâfetin yoğun bir şekilde tartışıldığı bir dönemde din ile siyaseti birbirinden ayırmışlar, halifelüğün, dini değil siyasi ve

³⁹⁶ AHMED HİLMİ, *İslâm Tarihi*, s. 269.

³⁹⁷ AHMED HİLMİ, *İslâm Tarihi*, ss. 344-345.

³⁹⁸ AHMED HİLMİ, *İslâm Tarihi*, s. 269.

dünyevi bir başkanlık olduğunu açıkça vurgulamışlardır. İslâm topluluklarının gönül birliğinin sağlanmasında hilâfeti bir aracı olarak kabul etmişlerdir. Hilâfetin, ferdin hürriyetini ortadan kaldıramayacağını, kamu yararının gözetilmesi sırasındaki ferdin hak ve menfaatini “cemiyyet mihrabına kurban” edilmemesi gerektiğini belirtmişlerdir. Meseleyi “tafdîl” yönüyle de ele almışlardır. Onlara göre, Allah katında hangi sahabinin daha üstün olduğunu sormak ve hatta böyle bir suale lüzum görmek çocukça bir yaklaşımdır. Sahâbenin faziletleri hakkında naslardan hareketle daha şerefli ve faziletli olanlarını ayırıp temyiz etmek mümkün değildir. Ashabtan birinin muvaffakiyet ve hizmetlerinin diğer birinden fazla olmasının bir üstünlük sebebi olmadığını vurgulamışlardır. Bu yüzden bir kısmı, dört halifenin üstünlüklerini de hilâfetleri sırasıyla farz etmenin doğru bir yaklaşım olmadığını belirtmişlerdir. Efgânî gibi düşünürler de, hilâfet sırasının tafdîl için kıstas olabileceğini savunmuşlardır.

İKİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE KELÂMÎ PERSPEKTİFTE DEĞİŞİM

İslâm çağımızın fikri, siyasi, iktisadi ve içtimai ihtiyaçlarını karşılayabilir mi? İslâm âlemi maddi açıdan niçin gerilemiştir? Vahiy-akıl, din-bilim arasında bir zıtlık mı vardı da Müslümanların yaşam biçimleri, bilgi düzeyleri modern dünyanın gerisinde kalmıştır? Çağdaş İslâm düşünürleri, bu gibi problemlerin halledilmesi için Müslümanların İslâm'ı algılayış tarzında gerçek bir yenileşmenin gerektiği fikrinden hareket etmişlerdir. Bu bölümde üç konu ele alınacaktır. Bunlardan ilk olarak klasik tartışmalar yerine çağdaş İslâm düşünürlerin tecdit anlayışlarını işleyeceğiz. İkinci mesele, mezhepçiliğin zayıflayarak tenkit zihniyetinin geliştiğine hasredilmiştir. Üçüncü konuda ise kelâm ilminin yeni konuları muhtevasına kazandırdıklarının izahatını yapacağız.

I. KLASİK TARTIŞMALARIN ÖNEM KAYBETMESİ

Çağdaş İslâm düşünürleri klasik meseleleri tartışmaktan ziyade toplumda mevcut sorunlara eğilmeyi tercih etmişlerdir. Onlar, o gün için fazla önem taşımayan, toplumun mevcut acil problemlerinin dışında kalan ve sonuç getirmeyen tartışmalardan uzak durmuşlardır. Bu dönemdeki âlimlerin hem dışa dönük hem de içe dönük kaygıları vardı. Söz konusu âlimlerin yaklaşımlarını kronolojik olarak vermek gerekirse:

A. Seyyid Ahmed Han ve Nassların Pozitivist Bilime Uyarlanması

Ahmed Han'ın düşüncesinin temel merkezini siyasetin mi dinin mi teşekkül ettiği tartışılmıştır. Başka bir deyişle dini düşüncesini siyasi düşüncesine hizmet edecek şekilde mi yapılandırmıştır, yoksa amaç edindiği dini düşünce ortamının şekillenmesi için mi siyasette böyle bir rota izlemiştir? Siyasi hayatında yaşamış olduğu iniş ve çıkışlar analiz edildiğinde, amaç edinmiş olduğu dini düşünce ortamının şekillenmesi için siyasi bir rota izlemiştir diyebiliriz.¹

Onun yaşamı boyunca geçirdiği zihni dönüşüm genelde üç aşamalı olarak incelenmektedir: *Birincisi*: Sünnî akideye bağlı olduğu dönem (1840-1857). *İkincisi*: savunmacı yaklaşımı benimsediği dönem (1858-1869). *Üçüncüsü* ise: modernist dünya görüşünü benimsediği dönem (1870-1898). İlk dönem (1840-1850)

¹ DÜZGÜN, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, s. 41.

yazılarında iki temel hususu savunmuştur: *Birisi*; Müslümanların bireysel ve toplumsal yaşantısını tekrar Hz. Peygamber (s.a.v)'in yaşadığı dönemin seviyesine getirme çabası. *Diğeri* ise; gayr-i müslim çevreden Hint Müslümanlarının hayatlarına geçmiş olması muhtemel tüm bid'atleri ortaya çıkarma arzusu.²

Müslümanların kendi kültür mirasının yerine başka kültürden etkilenmeleri sonucu meydana gelen dejenerasyonun etkisinin kırılması için "taklitçi zihniyetin" ve "icma"nın terk edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Sosyal reformların gerçekleşebilmesi için; yeni bir teolojik metodu, modern Kur'anî tefsirle şeriatın hükümlerini yeniden yorumlama ve eğitim alanında ıslahatların yapılması üzerinde durmuştur.³

Geleneği körü körüne takip edilmemesini, din ile çağın bilimlerini uzlaştırılmasını ve Kur'an ve Sünnet ışığında yol almanın önemine işaret etmiştir.⁴ Günün yeni teknik, kültürel ve siyasi yapısıyla uyumlu hale getirmek amacıyla İslâm'ın modernize edilmesi gerektiğini savunmuştur. Kur'an'ın modern gelişmeler karşısında anlaşılmayan kısımlarını akıl ile tezat teşkil etmeyecek şekilde yorumlanmasını savunmuştur. Sonradan İslâm'a mal edilmiş geleneklerin ve yorumların da göz ardı edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ahmed Han, Kur'an'ın bilimsel gelişmelere açık olduğu düşüncesini yaymaya çalışmıştır.⁵

Vahiyle pozitif bilimin verileri arasında var sayılan çatışmaya yönelik çözümü şöyledir: *Birincisi*; vahyedilen metinler ve bilimin açıkça tesis edilmiş doğruları aynı tür bir gerçekliğe delalet ederler, bu sebeple birbirleriyle çelişmezler. Çelişkiler yalnızca görünüşte ve vahiy metinlerin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. *İkincisi*; ona göre, verilen pasajın mecazi bir yorumla ihtiyaç hissedip hissetmediğine ve mümkün cevaplardan hangisinin tercih edileceğine karar vermede kıtas bilimin ortaya koyduğu gerçekler olmalıdır. *Üçüncüsü*; bunlar birbirleriyle çelişemez ve şayet vahyin zahiri anlamı makul olanla çelişiyorsa, vahiy mecazi olarak yorumlanması gerekir. *Dördüncüsü*; bu durum, kutsal metinlerin inanan kişi için ikinci plana atmasını gerektirmez. Vahyin inanan kişiye tabiat üzerinde düşünmesini ve ona dair bilgisinin artırmasını ve Allah'la, onun kanununu tam olarak öğrenmesini tavsiye eder. Yeni bilim ise hakikati anlamamızın temel dinamiklerinden yalnızca biridir.⁶

Onun dini düşüncesini bir tür yeni felsefe olarak nitelemek en uygun yaklaşım olacaktır. Çünkü Ahmed Han, tekdüze tabiat kanunun yalnızca deskriptif

² KAVAK, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi.", ss. 140-142; TROLL, "Seyyid Ahmed Han", ss. 39-41.

³ DÜZGÜN, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, ss. 84-89, 124, 126, 133.

⁴ KAVAK, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi", s. 142.

⁵ LAPIDUS, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, ss. 206-207.

⁶ TROLL, "Seyyid Ahmed Han", ss. 50-51.

değil aynı zamanda normatif karakteriyle de bir âlem inancı sebebiyle felsefenin determinizmini paylaşmaktadır.⁷

İslâm düşüncesini tekrar üretken bir hale getirme, yeni ve etkili bir İslâm öğretisi ile canlı, yeni bir kelâm ilmini geliştirme amacını gütmüştür.⁸ Skolâstik kelâmdan farklı olarak yeni bir tarz kelâmın gerekliliğine işaret etmiş ve geliştirmeye çalıştığı bu kelâm ilmi “tabiî kelâm”dır. Tabiî kelâm: “Tabiatta tanrıların varlığının delillendirilmesini yapan filozofların geliştirdikleri argümanların oluşturduğu kelâmdır.” Tabii kelâm geleneksel olarak insan aklının, vahyin katkısı olmadan Allah ve ilâhi düzenin işleyişi hakkında bilgi sahibi olabileceği tezi üzerine oturtulmuştur. Tabii kelâm tabiattan hareketle Allah’ın varlığının delillerini arama veya tabiattan hareketle Allah’a ulaşma anlamında hem İslâm kelâmcılarında (hudus delili ve teolojik delil) hem de İslâm filozofları tarafından kullanılmıştır. Bu kelâmi anlayış, ibadetin niceliği ve niteliği üzerinde durmaz. Dinin düşünce alanına hasredilmesi söz konusudur. Dolayısıyla bu tarz bir kelâmın insanı dindar kılma gibi bir amacı yoktur. Bizim tarihi ve psikolojik olarak algıladığımız dini anlayışa yer yoktur. Tabii kelâmın ilahî tamamıyla logos, akıl ve mantıktır. Ona göre, oluşturulacak bu yeni kelâm anlayışının, ilişki içinde bulunduğu çağdaş ilimlerden bağımsız olarak yapılandırılması mümkün değildir.⁹ Modern bilimin öğretilerini reddedebileceğimiz, temellerini çürütebileceğimiz veya bunların İslâm akidesinin prensipleriyle çatışmadığını gösterebileceğimiz bir kelâm ilmine muhtacız.

Onun geliştirme çabasını serdettiği kelâmî temel fonksiyonu tabiat ve tabiatçılık kavramaları üzerindedir. Natüralistler arasında Allah’ın inkârın gerekliliğini düşünenler olduğu gibi, özellikle çağdaş bilim insanları arasında tabiat kanunlarıyla ilgili büyük çalışmalar yapan ve tabiatın sergilediği o muhteşem nizamı istinaden, bir Sani’in bir müsebbibül-esbab’ın zorunlu olduğu neticesine varan insanların varlığına işaret eder.¹⁰

Kısaca Ahmed Han çok yönlü bir düşünürdür. Düşünce yapısında en öne çıkan özelliği pozitivist bilimin verileriyle İslâm’ı uyarlamaya çalışmasıdır. Bu özelliğinin yanında bid’atler ve taklit sonucu İslâm âleminde meydana gelen dejenerasyonun etkisinin kırılması için “taklitçi zihniyetin” ve “icma”nın terk edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Sosyal reformların gerçekleşebilmesi için yeni bir teolojik metodu, modern Kur’anî tefsirle şeriatın hükümlerini yeniden yorumlama ve eğitim alanında ıslahatların yapılması üzerinde durmuştur.

⁷ TROLL, “Seyyid Ahmed Han”, s. 63.

⁸ FAZLUR RAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık*, ss. 143-145.

⁹ DÜZGÜN, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, ss. 59-65.

¹⁰ DÜZGÜN, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, ss. 71, 74-75.

B. Cemâleddin Efgânî ve Pan-İslâmizm

Efgânî, yeni bir dönemin oluşumun nedenlerini tespit ettikten sonra kurtuluş reçetesini de hazırlamıştır. Onun yenilik anlayışında şu esaslar vardır: *Birisi*; İslâm itikadının, Müslümanların güçlenmesini ve ilerlemesini sağlamada yeterli olduğu inancıdır. *Diğeri*; Müslümanlarda fatalist inanışlara boyun eğen, köşeye çekilme ve uyuşukluğu meydana getiren ruh durumuyla savaşmak. *Bir diğeri*; Kur'an ve sünnete dönüş. *Diğeri*; İslâm öğretilerini akılcı yorumlamayı ve Müslümanları yeni ilimleri öğrenmeye çağırmak. *Bir diğeri ise*; Müslümanların fikrî ve içtimaî dirilişleri yolunda ilk adım olarak sömürgeciliğe ve istibdada karşı savaşmayı öğretmektir.¹¹

Ümmetin de ötesinde Avrupa ilim dünyasına da hitap etmiştir. Hem Müslümanların inandıkları yanlış inanışları yok etmek istiyordu hem de Avrupalıların İslâm'a yönelttikleri eleştirileri yok etmeyi arzuluyordu.¹²

Onun amacı eskiden olduğu gibi İslâm'ın heybetli günlerini yeniden geri getirmektir. İslâm'ın ihtişamını yeniden diriltmek için Müslümanlarda bir uyanışın başlaması gerektiğini savunmaktaydı. Uyanışın yanında Müslümanların bilimsel ve teknik anlamda mükemmel modern insanlar olmaları gerekmektedir. Teknik ve bilimsel başarının, siyasi dayanışma ve gücün temeli ancak ıslah edilmiş İslâm'da olduğunu belirtmiştir. Ona göre İslâm, öz olarak modern toplumun esaslarını oluşturacak bir özelliği sahiptir. Nasıl ki Kur'an Orta Çağ toplumunun temellerini bir zamanlar oluşturmuşsa, rasyonel bir şekilde yorumlandığında bugün de modern bilimsel toplumu yeniden ihya edeceğine inanmaktaydı. İslâm faal olmayı, dünya işlerinden uzak durmamayı teşvik etmektedir.¹³

Müslümanların aklın kullanılmasını arka plana atmalarının sonucu olarak meydana gelen cehaletin ortadan kalkması için artık pasif olmayı bırakmalarını gerektiğinin üzerinde durmuştur. İslâm ümmetinin şahsi menfaatleri ve gereksiz tartışmaları bir kenara bırakarak sahil-i selamete çıkmak için hep birlikte hareket edilmesi gerektiğinin üzerinde durmuştur.¹⁴ Ona göre, İslâm'ın özüne uydurmacıların batıl düşüncelerinin karışmasına ve sapık zihniyetliler tarafından çarpıtılmasına izin vermeden, aklın hurafe ve asılsız vehimlerden arındırılması, İslâm toplumunun

¹¹ AFGÂNÎ, ABDUH, *Urvetu'l-Vuska*, ss. 279-292, 318-319, 342-343, 375-377, 448-451, 489-493, 505-507, 531-532, 545-549, 558-563, 587-589; el-BEHİY, *İslâmi Direniş ve Islahat*, s. 68; KESKİÖĞLU, Osman, "Cemâleddin Efgânî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1962, C. 10, S. 1, ss. 91-102, s. 91; SÖNMEZ, "İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi.", s. 164; DUMAN, Ali, "Klasik Modernist İslâmcılardan Celaeddin Afgânî'nin Batı Emperyalizmi Karşısındaki Görüşleri", *Hikmet Yurdu: Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 2013, C. 6, S. 11, ss. 179-200, ss. 185-186. Batı konusunda İslâm ülkelerini güçlendirmeyi amaçlayan Efgânî modern bilim söz konusu olunca rasyonalizme; gelenekselleşmiş İslâmi düşünceler ve müesseselerle mücadele etmek gerektiğinde Selefi düşünceye sarılmıştır. Bkz. TÜRKÖNE, *Cemaleddin Afgani* s. 36.

¹² HOURANİ, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 142.

¹³ LAPIDUS, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, ss. 88-89.

¹⁴ TÜRKÖNE, *Cemaleddin Afgani*, s. 95.

onurunun muhafaza edilmesi, akıl ve inanç sisteminin zanna dayalı hususların ayıklanarak İslâm'ın Müslüman toplumların ruhuna nakşedilmesinin sonucunda İslâm toplumu buhranlı durumdan kurtulabilir. Bu durumun sağlanması için de toplumun içinde diğer bütün fertleri eğitmekle görevli bir gurubun (âlimlerin) olması gerektiğini belirtmiştir.¹⁵ Bütün âlimlerin cami ve medreselerde birliği oluşturmak için hep birlikte hareket ederek, bid'at ve hurafelerin önlenmesi ve ortadan kaldırılması konusundaki gayretlerinin Müslümanlar için ihya ve kurtuluş olacağını belirtmiştir.¹⁶ Aksi halde milleti cahil olan bir kavmin yükselmesi muhaldir.

Onun emperyalizme karşı görüşlerinin arasında en dikkat çekici olanlardan birisi de Pan-İslâmizm (İslâm Birliği/ İttihâd-ı İslâm)¹⁷ düşüncesidir. Fakat Pan-İslâmizme, siyasal anlamda, Avrupa'nın içeri sızmasına karşı ihtiyaç duyulmuş olsa da, onun içerde de reform yapılmasını amaçlayan bir boyutu da vardır. Pan-İslâmizm, öncü savunucusu Efgânî'nin yaptığı dinamik etkiyle ortaya çıktı ve gelişti. "Modernist hareketin Sokrat'ı" ve "Doğu'nun uyandırıcısı" olarak tasvir edilmiştir. "*İslâm Birliği*" başlıklı yazısında Müslümanların ilim, kültür, siyasal ve sanayi gibi alanlarda bir zamanlar dünyada söz sahibiyken bu alanlarda geri kalmışlığı "yönetim"le ilgili iç çekişmelere bağlayan o, bu tür iç çekişmelerin Müslümanları birbirine düşürdüğünü, gelişme ve ilerlemede yoksun bıraktığını vurguladıktan sonra, Müslümanların temel akidelerine sarılarak, bid'at ve hurafelerden uzak âlimlerin takip edilmesiyle birliği sağlayabileceklerini işaret etmiştir. Ancak onun bu konudaki görüşleri, tüm dünya Müslümanlarını üniter bir yapı içerisinde birleştirmek tarzında değildir. Müslüman milletlerin kendi hür iradeleriyle bağımsız milli devletlerini kurmalarını, sonra bu bağımsız devletlerin konfederasyon şeklinde bir birlik oluşturması gerektiğini vurgulamıştır. Bütün İslâm camiasını ıslahat ve birliğe çağıran Efgânî, hep birlikte bir bağ etrafında toparlanmanın Müslümanlara kurtuluş getireceğini belirtmiştir. Hastalık ümmetselse, mahiyetini, çıkış noktasını, ilk sebeplerini yani seyri ve diğer etkenlerin neler olduğu bilinciyle hareket edilmedikçe

¹⁵ AFGANİ, *Dehriyyun'a Reddiye*, ss. 88-89, 91, 93, 97, 100.

¹⁶ AFGANİ, ABDUH, *Urvetu'l-Vuska*, ss. 117-118, 165, 182, 240-241, 260-261; MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afgânî'nin Hatıraları*, s. 274.

¹⁷ İslâmcılık ve ittihad-ı İslâm da denilen Pan-İslâmizm, "İslâmî idealin gerçekleştirilmesi, İslâm dünyasının birliği, tüm Müslümanların tek bir liderin yönetimi altında toplanması"; "milli kimliğine bakılmaksızın bütün dünyadaki Müslümanların birleştirilmesi hareketi" şeklinde anlaşılmaktadır. Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan dini-siyasi ideoloji olarak İslâmcılık: "İslâm'ı inanç, düşünce ahlâk, siyaset ve hukuk bakımından hayata hâkim kılmak, Müslümanlar arasında birlik ve dayanışmayı tesis ederek İslâm ülkelerini Batı karşısında geri kalmışlıktan kurtarmak amacına yönelik bir çözüm arayışı" şeklinde tanımlanırken; İttihad-ı İslâm, 19. Yüzyılın ikinci yarısında özellikle II. Abdülhamid döneminde Müslümanlar arasında birlik sağlayarak sömürgecilığe karşı koymayı amaçlayan siyaset olarak tanımlanmıştır. Her üçü de aynı anlama gelmek üzere kullanılan bu kavramların ortak noktası olarak, siyasal bakımdan Müslümanları tek bir halifenin yönetimi altında birleştirmek olarak ortaya çıkar. Bunun sebebi ise emperyalist Batı dünyası karşısında Müslümanların geri kalmasının önüne geçmek, dini bir birlik oluşturarak İslâm medeniyetini yeniden ihya etmektir. DUMAN, "Klasik Modernist İslâmcılardan Cemaleddin Afgânî'nin Batı Emperyalizmi Karşısındaki Görüşleri", ss. 195-196.

çözümlerin sonuçsuz kalacağını söylemiştir. Ümmetin bugünkü perişan durumunu vaktiyle birleştiren, ayrılık içinde olan bireyleri bir arada tutan, onları bütün milletlere galebe çalacak hale getiren etkenin din olduğu; bu durumdan kurtuluşun bid'atlerden arındırılmış dini esaslara başlangıçta olduğu gibi sarılıp kamuoyuna doğruyu göstermekle mümkün olacağını belirtmiştir.

Dünya mutluluğunun temellerinin yalnız Kur'ân'a sarılmakla ve Kur'ân'ın canlı mesaj ve ilkelerini kitlelere duyurmakla mümkün olduğunu vurgulamıştır. Onun amacı İslâm ümmetine yeniden sağlıklı bir akide kazandırmak ve inancı amelle bütünleştirerek ümmetin benliğine devrimci bir duygu aşlamak olmuştur.¹⁸

Ahmaklık ve cahilliğe karşı, egemenliğin bilime ve akla verilmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre, dinin hâkim olduğu yeni bir anlayış ve sahih bilgiyle yeni nesli yetiştirmek, farklı görüşteki Müslümanların bir amaç etrafında birleştirme görevi de ancak hiçbir dünyalık menfaat beklentisi olmayan kişilerle mümkün olabilir. Dil ve tarih değerlerini yeni şuur kazandırmak için aktif olarak kullanılması gerektiğini ve bunu da ancak “vatan”la başlayan, “vatan”la devam eden ve “vatanla” biten milli eğitime bağlamıştır.¹⁹

Efgânî'nin tecdit konusunda üzerinde ısrarla durduğu konulardan biri de âlimlerin kaza ve kader inancını, ilk dönem Müslümanların saf anlayışını şimdiki Müslümanların ruhlarıyla buluşturmaya çalışmalarını sağlamaktır. Açıkça anlaşıyor ki o, geçmişe körü körüne tutunmak yerine, İslâm kültürünü modern bilimle uyumlu ve sahih düşünsel bir faaliyetle ileriye dönük entelektüel bir hareketle yeniden gözden geçirilmesini önermiştir.²⁰

Bu noktada Efgânî'nin düşüncesindeki bir yeniliği veya en azından yeni bir vurguyu görmek mümkün. Onun odak noktası sadece bir “din olarak İslâm” değil, bir “medeniyet olarak İslâm”dır. İnsan fiillerinin amacı sadece Allah'a ibadet değil, bütün yönleriyle gelişen “insan medeniyetini” oluşturmaktır.²¹

Ana hedefini şu şekilde özetlemek mümkündür; “İslâm devletini güçsüzlükten kurtarıp, kendi gelecek ve işlerini deruhte edebilmesi için Garp tehlikesine karşı Müslümanları uyandırmaktır. Bu yüzden İslâm ümmetini geliştirmiş

¹⁸ AFGANİ, ABDUH, *Urvetu'l-Vuska*, ss. 11, 49, 68, 90-91, 97-99, 167-174, 182; MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, ss. 265, 275; GİBB, Hamilton A. R., *İslâm'da Modern Eğilimler*, Çev. M. Kürşad Atalar, Ankara, Çağlar Yay., 2006, s. 26; AMİR, A. N., SHURİYE, A. O., ve İSMAIL, A. F., “Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı”, Çev. Osman Şahin, *Birey ve Toplum Dergisi*, 2013, C. 3, S. 6, ss. 223-241, s. 229; SÖNMEZ, “İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi.”, s. 163.

¹⁹ MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, ss. 110-111.

²⁰ AFGANİ, ABDUH, *Urvetu'l-Vuska*, ss. 150-152, 155-160; MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, ss. 276, 323.

²¹ HOURANİ, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, ss. 135-137.

devletlerin seviyesine ulaştıracak akıllı faal hale getirilerek, Müslümanları tek amaç etrafında bir araya getirip, onları yeniden eski şereflerine kavuştırmaktır.”²²

Netice olarak Efgânî, İslâm dünyasının son iki asrın en renkli simalarından birisidir. En öne çıkan özelliği Batı’nın meydan okumalarına ve Müslümanların içine düştüğü buhranlı durumdan kurtulma adına ümmetin benliğine devrimci bir duygu aşılmak için Pan-İslâmizm düşüncesini savunmuş olmasıdır. Odak noktasında sadece bir “din olarak İslâm” değil, bir “medeniyet olarak İslâm” yani “insan medeniyeti” vardır. Ümmetin de ötesinde Avrupa ilim dünyasına da hitap etmiştir. Hem Müslümanların inandıkları yanlış inanışları yok etmek hem de Avrupalıların İslâm’a yönelttikleri eleştirileri yok etmek için mücadele etmiştir.

C. Abdülatîf Harpûtî ve Kelâm İlminin Yeniden İnşası

Hayatı on dokuzuncu asrın sonu ile yirminci asrın başına tekabül eden Harpûtî, yenilikçi bir anlayışla “yeni devir ilm-i kelâm” öncülerinin arasında yerini almıştır. *Tenkîhu’l Kelâm Fî Akâid-i Ehli’l-İslâm* eserini telif ederken dönemin, ictimai, itikadi, ahlâkî, felsefi ve kültürel yapısına dikkat çekerek; Darul’l-Fünûn-ı Osmaniye’de Kelâm ilmini tedrisle görevlendirildiğinde, dinin esas inançlarını içeren, inatçı ve çağdaş dinsizlere karşı koyan bir kitap arayışına girmiştir. Geçmiş Ehl-i sünnet kelâmcılarının kitaplarının, kendi dönemlerinde ortaya çıkan olaylarla, İslâm dininden sapmış ve bidatlara sarılmış fırkalar ve eski Yunan felsefesinin saçmalıklarını reddetmekle tahsis edildiklerini, bu eserlerde çağdaş niteliklere sahip dinin esas inançlarını içeren, muânid bid’atçıların ve çağdaş dinsizlerin fikirlerini çürütecek delillere sahip özellikleri taşıyamamışlardır. Bundan dolayı, kelâm ilminin duruma ve konuma göre tedvin edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu sebeplerden dolayı böyle bir kitap yazmaya karar vermiştir. Bunu da hak olan dinimizi ve doğru olan kitabımızı, hile ve saptırma yoluyla savaşanların saldırısına karşı savunmak için yaptığını belirtmiştir. İslâm inanç esaslarını, sahih kelâm kitaplarından derleme yoluyla takip ettiği bir yöntem/metot kullanmıştır. Bu kitabının içerdii konular bakımından çağdaş dinsizleri tenkit konusunda akıl sahiplerine örnek olabilecek özellikte olduğunu vurgulamıştır.²³

Fakat Harpûtî’nin bu amacına ulaşmada ne kadar başarılı olduğu, eserin kendisinin belirttiği özelliklere ne derece sahip olduğunun tartışıması gerekir. Kendisinin İngilizce veya herhangi bir Batı dilini bilmediğini, çağdaş felsefeye ait bazı eserleri ancak Türkçeye veya Arapçaya çevirilerinden istifade ederek konuları ele aldığını itiraf etmiştir. Onun tam manası ile Batı felsefesini, materyalizm gibi bir

²² MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afganî’nin Hatıraları*, ss. 50, 59.

²³ el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu’l-Kelâm.*, ss. 14-15.

felsefi ekolü bütünüyle ele alıp, bu ekol temsilcilerine cevaplar vererek onların görüşlerini eleştirmede başarılı olması pek mümkün görünmemektedir.²⁴ *Tenkihu'l-Kelâm*'ın ilâhiyat, nübüvvet, sem'iyat ve imamet konularının tertibi, işlenişi, ayet ve hadislerin delil gösterilmesi, akıl, duyu ve deneylerin kullanım biçimi dikkate alındığında genel olarak geçmişteki geleneksel kelâm kaynaklarının bir benzeri ve tekrarı özellikte olduğu görülmektedir.

Ona göre, Peygamber (s.a.v) döneminde “usûl-i din ve kelâm (akaid)” konularında herhangi bir ihtilaf söz konusu olmadığından, kelâm ilmine ihtiyaç duyulmamıştır. Ancak daha sonra zuhur eden birtakım sapık düşüncelerin ortaya çıkması ve bu sapık düşünce akımlarının akıl, mantık ve kelâmî delillerle görüşlerini yaymaya çalışmaları, daha önce olmadığı şekilde kelâm ilmine olan ihtiyacı güçlendirmiştir. Daha sonraki dönemlerde ise, kadim felsefeye ait eserlerin tercüme yoluyla İslâm camiasına girmesi ve yayılması ile birlikte felsefi kelâm dönemi başlamıştır. Binaenaleyh Harpûtî'ye göre, kelâm ilmindeki bu gelişme ve yenilenme süreci devam etmeli günümüzde gelişim gösteren yeni değişik felsefi akımların iddialarına cevap verebilecek potansiyelde tedvin etmek gerekmektedir.²⁵

Bu tedvin projesini gerçekleştirebilmek için, ortaya çıkan yeni felsefi düşüncelerden hangilerinin İslâm'ın temel inançlarını zedelediğini önlenmesi için günümüz kelâm bilginlerinin çağdaş felsefeyi iyi bilmesi, onların felsefi akımların öncülleriyle, ilgili felsefi konuları tartışabilecek seviyede olmaları gerekir. Önceki kelâm bilginlerinin kadim filozoflara karşı tavrı da bu sorumluluktan kaynaklanmıştır. Önceki kelâm bilginleri, kadim felsefeye gösterdikleri tavrı merkeze alarak bir kelâm inşa ettikleri ve onu daha sonraki felsefî gelişmeleri geliştirdikleri gibi, günümüzde de yeni felsefi akımları nassların penceresinden analiz edecek yeni bir kelâmın inşasına ihtiyaç vardır. Buna göre, hâlihazırdaki durum “üçüncü bir ilm-i kelâm dönemi”ne geçildiğini göstermektedir.

Harpûtî'ye göre, mütekaddîmûn ve müteahhîrûn kelâmı döneminde olduğu gibi, üçüncü kelâm ilmi döneminde de, Allah'ın var olduğu, kemal sıfatıyla muttasıf ve noksanlıklardan münezzehe olduğu, O'nun, âlemin ibadet edilecek tek yaratıcısı olduğu, vahyin ve nübüvvetin, haşir ve neşrin, mükâfat ve cezanın ve ahiretin gerçek ve sabit olduğu şeklindeki usûl-i din ve akâidi muhafaza edilmelidir.²⁶

Sonuç olarak Harpûtî, dini ilimlerin temel disiplini konumunda olan kelâm ilminin, Batıda gelişen ilmi ve felsefi akımlar karşısında, hem muhatap olduğu

²⁴ el-HARPÛTÎ, *Kelâm Tarihi*, s. 135; YAR, “Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi”, s. 244.

²⁵ el-HARPÛTÎ, *Kelâm Tarihi*, ss. 27-34; Bkz. YURDAGÛR, Metin, “Abdüllatif Harpûtî”, md., *DİA*, İstanbul 1997, C. 16, ss. 235-237, ss. 235-236; KARAMAN, Fikret, “Yeni Kelâm İlmi Düşüncesinin İnşası ve Abdüllatif Harpûtî'nin Rolü”, *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, Elazığ, 13-15 Eylül 2004, ss. 204-218, ss. 213-214.

²⁶ el-HARPÛTÎ, *Kelâm Tarihi*, ss. 133-135.

akımlar hem de dayandığı klasik ilmi ve felsefi veriler açısından zamanın oldukça gerisinde kaldığını belirterek, kelâm ilminin, günün ihtiyaçlarına cevap verebilecek yeni bir potansiyele kavuşturulması gerektiğini savunmuştur.

D. Muhammed Abduh ve Dinde Rasyonel Temellendirme

Abduh'un tecdid anlayışında öne çıkan esaslar şunlardır: *Birincisi*; İslâm'ı, ifsat edici etki ve pratiklerden arındırmak, *ikincisi*; İslâmi yükseköğreniminin reformasyonu, *üçüncüsü*; modern düşüncenin ışığında, İslâmi öğretinin yeniden formüle edilmesi ve *dördüncüsü*; Avrupa'nın olumsuz etkisine ve Hristiyan saldırılarına karşı İslâm'ı savunmak.²⁷

Batı egemenliğine ve Haçlı zihniyetini İslâm âleminden atmanın ve Müslüman Doğu'yu geçmişteki şanlı ve şerefli mevkiine yükseltmenin yollarını aramıştır. Hristiyan ve Emperyalist Batı'nın "İslâm'ın ve İslâmi mirasın bozulması veya Meriyetten kaldırılması" temeline dayanan kapitalizmi ve Haçlı zihniyetini yerleştirme amacına yönelik, Abduh ve hocası Cemaleddin Afganî "İslâm'ın ve İslâmi mirasın ıslah edilip korunması" esasına dayanan bir anlayışla Müslümanların uyanışını ve siyasi otoritesini yeniden canlandırmak için çalışmışlardır. Ancak bu emellerini gerçekleştirirken, Batı medeniyetini canlandıran "akılcılığa" da sırtlarını dönmemişlerdir.²⁸

Efgânî gibi Avrupalılara karşı Müslümanların müdafaasını savunmuştur. Fakat Abduh'a göre düğüm noktası siyasi değil, dinidir. Bu yüzden Abduh'un öğretisinin neticesi, dini meseleleri siyasal çatışma ortamından ayırmak olmuştur. Batılı değerleri benimseyen Müslüman'ın, modern dünyada İslâm'ı gündemde nasıl tutacakları konusuna dikkatleri çekmeye çalışmıştır. İslâm'ı tekrardan elden geçirip özü korumanın önemli olduğunu savunmuştur. Siyasi ve sosyal kurumların her çağda kendilerini yenilemesi gerektiğini, bu yüzden geçmişteki otoriteleri köle gibi taklit etmemek gerektiğini savunmuştur.

Onun temsil ettiği dinî ıslah, dini sadece hurafelerden ve bid'atlerden temizlemek değildir. Önerdiği modern idealin temeli büyük ölçüde İslâm'ın rasyonelliği, liberalliği ve evrenselliği üzerine bina edilmiştir. İslâm modern şartlarla uyumlu olacak şekilde reform edilirse ancak, bir dünya dini olarak gerçek karakteri

²⁷ ABDUH, *Tevhîd Risâlesi*, s. 35-36, 49-50; GİBB, *İslâm'da Modern Eğilimler*, s. 31; el-BEHİY, *İslâmi Direniş ve Islahat*, s. 117; ABDUH, "İslâm'ın Müsamahasına Dönüş", ss. 151-154; ABDURRAZİK PAŞA, Mustafa, "Son Asrın İslâm Müceddidi Muhammed Abduh", *Selâmet Dergisi*, 1948, S. 39, ss. 6-7, s. 6; KESKİOĞLU, "Muhammed Abduh", s. 119.

²⁸ ABDUH, *Tevhîd Risâlesi*, s. 45. Ferîd Vecdî'de Batı medeniyeti karşısındaki tavrını; "bize Batı'nın ahlâkı lazım ve içtimai müesseseleri lazım değil, sadece bilim ve teknolojisi lazımdır." şeklinde belirtmiştir. FERİD VECDÎ, Muhammed, *Müslüman Kadını*, Çev. Mehmed Âkif Ersoy, Haz. Muhammed Yetim, İstanbul, Erkam Yay., 2013, s. 10.

apaçık ortaya çıkacağını savunmuştur. Bundan ötürü modernitenin İslâmî özellikte ve medeniyette temellendiğini kabul etmek gerektiğini savunmuştur. Onun metodu: modern uygarlığın beklentileriyle teolojii bağdaştırmaktır. Geleneksel savunma metodu ile çağdaş metot arasında bocalamaz; bunları pragmatik bir sentez içerisinde uzlaştırır. Çağdaş ilimlerle çatışma değil, bir consensüs sağlanması gerektiği noktasını vurgulamıştır. Ona göre çağdaş medeniyete açılma ve onu benimsemekteki kasıt, ilim zihniyetini doğuracak ideali benimsemektir. Fakat Batı medeniyetinin ihtişamlı dış görünüşüne de adlanılmamasını tavsiye etmiştir. Bu fikriyle Abduh'un empoze olmamak şartıyla Doğu-Batı etkileşimini hocası Efgânî gibi, normal karşıladığı görülmektedir.²⁹

Orta Çağ İslâm kozmolojisi ve dünya görüşü çağdaş bilimle çelişkiye düşebilir, ama İslâm inancı asla çağdaş bilimle çelişkiye düşmez. Yeniliği, temel olarak fikri ve İslâm'ın olumlu yönde tecdidi anlamında görüyordu. "Çağdaşlığı" özgün İslâm geleneği içerisinde "yeniden keşfetmek", Abduh'un düşüncesinin temel özelliğidir.³⁰

Fazlurrahman'a göre, Abduh iki önemli noktada modernizm öncesi ıslahatçılardan daha ileri gider. *Birincisi*; imanla aklın sadece uzlaşmak zorunda olduklarını söylemesi değil, insanlığın yükselmesi için iman ve aklın birlikte hareket etmek zorunda olduklarını belirtmesidir. *İkincisi*; yeni fikirlerin tesirlerine ve genel anlamda ilmin elde edilmesine olanak sağlayacak biçimde, İslâm'ın ana ilkelerini yeniden anlamlandırmaya çalışmasıdır.³¹

Tefsir, fıkıh ve kelâm gibi alanlarda merkeze Kur'an anlayışını yerleştirerek yeni söylemler getirmiştir. Onun böyle bir çaba içinde olmasının nedeni belki de bu yüzyılda İncil'in eleştirel bir yolla incelenmeye tabi tutulması ve bunun yanında Batı düşünürlerin Kur'an'ı Kerim'e modern yöntemlerle incelemeye ve eleştirmeye başlamalarıdır.³²

Amacı, sosyal bilimin ve ahlâk kodunun potansiyelinin modern hayatın temeli vazifesini görebilecek olan İslâm'da mevcut olduğunu göstermek ve onu koruyacak ve yorumlayacak olan eliti/ulema tipini meydana getirmektir.³³

²⁹ GİBB, *İslâm'da Modern Eğilimler*, s. 27; LAPIDUS, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, ss. 89-90; AMİR, SHURİYE, İSMÂİL, "Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı", ss. 227-228; İŞCAN, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 196-199, 201; ALTINTAŞ, "Protestancı Söylem Karşısında İslâmcıların "İyhacı" Tepkisi/Cevabı.", ss. 51-52; EMİN, Osman, "Muhammed Abduh'un İslâm İnancını Savunması", Çev. Necdet Ünal, *DEÜİFD*, 2008, S. 28, ss. 349-355, s. 349; TAŞPINAR, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", s. 264.

³⁰ FAZLUR RAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık*, ss. 117, 132, 134.

³¹ FAZLUR RAHMAN, *İslâm*, s. 300.

³² Bkz. ÇALIŞKAN, Hatice Merve, "Muhammed Abduh ve Klasik İslâm Modernizmindeki Yeri", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 2016, S. 47, ss. 109-119, ss. 114-115.

³³ HOURANİ, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, ss. 163, 173.

el-Urvatü'l-Vüska gazetesinde savunulan misyonu özetlemek gerekirse: Geçmişin terakkiye mani olan problemlerini çözmek için yöntemler belirlemek, Müslümanlardaki negatif psikolojik duyguları izole etmek, İslâm'ın öz halini sürdürmede sebat, İslâm'ın ilkelerine bağlı kaldıkları sürece Müslümanların gelişmeyecekleri suçlamasına karşı mücadele etmek, önemli siyasal olaylarla ilgili bilgi sağlamak ve milletler arası ilişkileri düzeltmek ve kamu refahını yükseltmek.³⁴

Efgânî, Abduh ve İkbâl'in yaptığı gibi metot belirleme, genç kuşakları yetiştirme konusunda sistematik bir biçimde izlenecek yöntemleri açıklama çabasına girmemiştir. Sadece bu türden çabalara kaynaklık etmiştir. Onun metodu, yaşadığı zaman ve şartlar çerçevesinde karakter kazanmıştır. Bu yüzden hareketi tepkici ve siyasal bir görünüm arz etmiştir. İkbâl'in metodu, İslâm'da dini düşünce kavramlarını yeniden yorumlama, onlara zindelik kazandırma amacını taşıyordu. Abduh'un metodu ise, İslâmi terbiye veya eğitim olarak kendini göstermektedir.³⁵

Kısaca Abduh, Efgânî gibi Avrupalılara karşı Müslümanların müdafaasını savunmuştur. Fakat ona göre düğüm noktası siyasi değil, dinidir. Bu yüzden öğretisinin neticesi, dini meseleleri siyasal çatışma ortamından ayırmak olmuştur. Amacını dört başlık altında toplamak mümkündür: *Birincisi*; İslâm'ı, ifsat edici etki ve pratiklerden arındırmak, *ikincisi*; İslâmi yükseköğreniminin reformasyonu, *üçüncüsü*; modern düşüncenin ışığında, İslâmi öğretinin yeniden formüle edilmesi ve *dördüncüsü*; Avrupa'nın olumsuz etkisine ve Hıristiyan saldırılarına karşı İslâm'ı savunmak. Ancak bu emellerini gerçekleştirirken, Batı medeniyetini canlandıran "akılcılığa" da sırtını dönmemiştir. Bütün bu aşamaların temeline eğitim ve öğretimi yerleştirmiştir.

E. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi ve Fikrî Yenilenme

Ahmed Hilmi, ele aldığı konulara klasik tarzda yaklaşımdan ziyade felsefî bir yaklaşım sergilemiştir. Genel olarak kendi orijinal bakış açısını ortaya koymuştur. *Üss-i İslâm* eserinde İslâm itikadının temel konularına kısa kısa temas etmiş, yaşadığı dönemdeki var olan şüphelere cevap vermeye çalışmıştır.³⁶

İnsanları başlıca iki büyük tehlikeye karşı uyarmıştır: *Birinci* tehlike; milletin durgunlaşması, terakkiye karşı çıkması ve zamanın ihtiyaçlarına göre gerekli tedbirleri alamaması. *İkinci* tehlike ise; Müslümanların sığ taklit bataklığına saplanarak, sathi bilgilerle yetinilmesidir. Bunun içindir ki ona göre, Müslüman milletlerin düstur etmesi gereken sloganı "ne cahilane sofuluk ne mukallidâne

³⁴ Bkz. AMİR, SHURİYE, İSMAIL, "Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı", s. 237.

³⁵ el-BEHİY, *İslâmi Direniş ve Islahat*, ss. 81, 84.

³⁶ Bkz. AHMED HİLMİ, *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*, önsöz.

dinsizlik: hak ve hakikat” şeklinde olmalıdır. Zira ona göre, bir millet için ilerlemeye düşmanlık ne kadar yıkıcı ve öldürücü ise yalancı bir ilerleme de o derece yıkıcı ve öldürücüdür.³⁷

Bir amaca ulaşmak için öncelikle yeri ve sebepleri iyi seçmek gerektiğini vurgulamıştır. Yenilenme, yıpranmış olan sosyal hayata yeni bir kuvvet kazandırabilir. Fakat fikirdeki yenilenme yüzeysel ve teferruatlara endeksli olmamalıdır. Bir şeyin aslı yenilenmeden, teferruatı yenilenemez. Eğer gelişmek ve ilerlemek istiyorsak, bir yandan düşüşümüzün sebeplerini diğer yandan da toplumumuzun güçlüklerini incelemeliyiz. Bu görüşünü de “kişi düştüğü yerden kalkar” cümlesiyle destekler. İslâm milletlerini meydana getiren temelleri ıslah, takviye ve tamir edilecek yerde, bu temelleri harap halde terk edip yeni temellerin aranması, kelimenin tam anlamıyla intihara teşebbüs etmek olduğunu vurgulamıştır.³⁸

Günümüzde Orta Çağ dimağının mahsulü olan bir içtihadı yaşatmaya çalışmanın, bir fosili canlandırmakla eş değerde olduğunu belirtmiştir. Böyle bir fikir ve içtihadı yaşatmanın mümkün olduğu kabul edilse bile sonuç yine felakettir. Bugün mevcut olan içtimai hayat ve telakkilere karşı yarı bedevi bir içtimai hayat ve telakkilere rekabete kalkışmak, öküz arabasıyla treni kıyaslamaya kalkışmaya benzetmiştir. “O halde ne yapmalı?” sorusu üzerinde durmuştur. Bu sebeple, savunma maksadıyla da olsa bazı tedbirlerin alınması gerektiğini vurgulamıştır: *Birisi*; İslâm ülkelerin her birine teker teker uygulanması gereken özel (yerel) tedbirler. *Diğeri*; Müslüman coğrafyanın geneline uygulanması gereken has tedbirler. Bu iki tedbirde başarının sağlanabilmesi için de; âlimlerin vazifelerinin belirlenmesi ve paylaştırılması, medreselerin yeni mekteplere dönüştürülmesi, eğitim ve öğretimin ıslahı ve manevi hayatı muhafaza edebilecek liyakatli din eğitimcilerin yetiştirilmesi gerekir.³⁹

Ahmed Hilmi'ye göre, “içtihat kapısı kapandı” demek, manevi ve toplumsal ihtiyaçların çaresi kalmadı demektir. Bu görüş bir sosyal topluluğun dinî duygularına ve ihtiyaçlarına gem vurmaktan başka bir anlam taşımaz. Binaenaleyh, İslâm dünyasında gerçekten âlim ve zamanın şartlarını idrak etmiş kırk elli kişiden oluşan bir “Yüksek İçtihat Meclisi” kurulmasını gerektiğini belirtmiştir. Ona göre bu umumi mezhebin belirgin sıfatı “hikmet ve siret” olmalıdır. Sonra da “tenzih ile teşbih”

³⁷ AHMED HİLMİ, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, s. 14; *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabûl Etmeliyiz?*, s. 152.

³⁸ AHMED HİLMİ, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, s. 17, 19-20; *İslâm Tarihi*, s. 487.

³⁹ AHMED HİLMİ, *İslâm Tarihi*, s. 515.

arasını kendinde toplayan “tevhit fikrini” artık onu yok eden tali fikirlerden kurtararak meydana koymalıdır.⁴⁰

Tecdit anlayışından biri ise, Müslümanlar arasındaki kör kadercilik fikrini düzeltmektir. Ona göre, bizler Avrupa sergisinden çevremizde gelişmesi mümkün, irsî yeteneklerimizin gelişmesini sağlayacak olan tarafını almalı, helak edici taraflarına asla rağbet etmemeliyiz. Bunun sağlanması ancak “seçerek almak” ile mümkün olacağını belirtmiştir. Fakat “seçerek alma”nın her şeyden önce belirli bir ideal ve düzgün bir metot ile yapılması gerektiğinin üzerinde durmuştur. Şu halde ona göre yapılacak şey, din duygusu ile bilimin kurallarını yan yana getirmek, bunları birbirine yardımcı kılmaktır. Eğer bugünkü ilim ve fenlere, Avrupa zihniyet ve teşkilatına vakıf olan âlimler yetiştirilirse, o vakit meselenin rengi değişir. Kulun mesuliyeti, kaza ve kaderin manası, iki âlemde dinin maksadı, dünyevî ve uhrevî saadet, çalışmanın ve içtihadın gerekliliği, ilim ve idrakin kıymeti konuları Müslümanlara anlatılmalıdır. Bunun yapılmaması durumunda Avrupa’nın zararlı fikirleri ahlâkımızı silip götüreceğini vurgulamıştır.⁴¹

Günün ilim ve tekniğinin sonucu aklına soru takılan kimseyi, ortaçağın mantığı, bilgisi ve metoduyla ikna edilemeyeceğini belirtmiştir. Ahmed Hilmi’ye göre, en iyi en sağlam ve en bilimsel metot “analiz metodu”dur.⁴² Güncel problemlere çözüm bulma noktasında; güncel ilim ve teknikle bütünleştirilmiş, yenilenmiş, çağın ruhuna uygun metotların kullanılmasına vurgulamıştır. Bu düşüncesiyle onun, yeni bir ruh yeni bir nefes arayışının takipçisi olduğu söylemek mümkündür.

Gündemine aldığı “ittihâd-ı İslâm”ı başlıca üç şekilde olduğunu vurgulamıştır: siyasi, dini ve içtimai. İttihâd-ı İslâm’dan birincisini çok mahzurlu görmüş, ikincisin zaten var olduğunu ve üçüncüsünün gerçekleşmesini ise elzem olarak kabul etmiştir. Ona göre, gerçekleşmesi mümkün olmayan İslâm birliği “siyasi” olanıdır. Kültür yapıları birbirinden farklı olan onca Müslümanları bir hükümetin siyasi otoritesi altında toplanmasının akıl karı ve olmazsa olmaz olmadığını savunmuştur. Onun ısrarla üzerinde durduğu “içtimai İttihad-ı İslâm”dır.⁴³

Ayrıca kendisini vahdet-i vücud ekolünün mensubu olarak tanıtır ve kelâmcıların metoduna tam manasıyla bağlı olmadığını belirtir.⁴⁴

⁴⁰ AHMED HİLMİ, *İslâm Tarihi*, ss. 513, 516-518; *İslâm’ın Esası (Üss-i İslâm)*, s. XVI.

⁴¹ AHMED HİLMİ, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabûl Etmeliyiz?* ss. 138; *İslâm Tarihi*, ss. 512-520; *Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa Siyaseti*, ss. 64, 102-110.

⁴² AHMED HİLMİ, *İslâm’ın Esası (Üss-i İslâm)*, s. 68; *Allah’ı İnkâr Mümkün mü?*, ss. 18, 89; *İslâm Tarihi*, ss. 507-508.

⁴³ AHMED HİLMİ, *Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa Siyaseti*, s. 64; Bkz. KARAMAN, Hayreddin, *İslâmi Hareket Öncüleri 3*, İstanbul, İz Yay., 2014, s. 240; ÖZERVARLI, “Şehbenderzâde Ahmed Hilmi”, md., *DİA*, İstanbul 2010, C. 38, ss. 425-427, s. 426.

⁴⁴ ÖZERVARLI, “Şehbenderzâde Ahmed Hilmi”, s. 426. Ahmed Hilmi, *Hikmet Yazıları* şeklinde simlendiri çalışmada tasavvufu yoğun bir şekilde ele aldığını görmek mümkündür. Felsefedeki yeni fikri oluşumların İslâm’a yönelttiği (madde, ruh, irade, kaza-kader ve ulûhiyyet gibi) soruları

Tecdit anlayışını, “İslâmiyet’in simasını kaybetmeden hakkıyla medenileşmek ve yükselmek” ve “Bugün burada kör olan, yarın ahirette de kör olur ve yoldan sapar.” slogan şeklinde özetlemek mümkündür.⁴⁵

Netice olarak Ahmed Hilmi’nin bakış açısı geniş bir yelpaze alanını kapsamaktadır. Batı’nın öldürücü fikri ve fiili saldırılarına karşı “seçerek alma”yı savunmuştur. Müslüman milletlerin düstur etmesi gereken sloganı şu olması gerektiğini belirtmiştir: “Ne cahilane sofuluk ne mukallidâne dinsizlik: hak ve hakikat.” Zira ona göre, bir millet için ilerlemeye düşmanlık ne kadar yıkıcı ve öldürücü ise yalancı bir ilerleme de o derece yıkıcı ve öldürücüdür. Bu yüzden günümüzde ortaçağ dimağının mahsulü olan bir içtihadı yaşatmaya çalışmak, bir fosili canlandırmaktır. O yüzden de yerel ve has fonksiyonuna sahip yeni bir bakış açısıyla içtihad kapısının tekrar açılması gerektiğini savunmuştur. Isalh anlayışını, “İslâmiyet’in özünü kaybetmeden hakkıyla modernleşmek ve terakkiyi yakalamak” şeklinde özetlemek mümkündür.

F. Reşîd Rızâ ve Taklidin Reddi

Reşîd Rızâ’ya göre gerçek İslâm, Peygamber ve Selef tarafından öğretilendir. Bilgisi Kur’an’da ve Peygamber ve ashâbının söz ve yaşamlarında mahfuz olan daha sade ve kolay anlaşılabilir öğreti ve uygulamaya dayalı bir sistemdir. Burada onun Abduh’un öğretisinden bir farkı söz konusudur. Bu da, onun zihni ve metodu için önem arz etmektedir. Abduh’un, Selef’ten maksadı genel anlamda Hz. Peygamber (s.a.v)’den Gazzâlî’ye kadar olan Müslüman düşünce ve bağlılığın merkezi geleneği oluşturanları kastetmesidir.⁴⁶

Yapılan ıslahatların başarılı olmasının şartı ise, delile dayalı çağrı ve davetin yapılmasıdır. Delilsiz çağrı ve davet olmaz, taklit bulunduğu müddetçe de delil olmaz. Bu yüzden de kör taklidin önüne geçmek, delil ve düşüncenin önünü açma (içtihat) her ıslahatın başında gelir.⁴⁷

Islah anlayışını, şu şekilde vermek mümkündür:

Siyasi durumun düzelmesinin yolu; dini ve içtimaî durumun düzelmesidir, bu yüzden işe dini ve içtimaî ıslahattan başlamak gerekir. İslâm birliği yönündeki gayretler de, siyasi birlikten önce manevi birlik yönünde olmalıdır. Kötü yöneticilerin teşvikleriyle Müslümanlar, dinin gerçeğini anlama ve yaşamdan uzaklaşmışlardır. Dinin doğru anlaşılması, halkın doğru anlaşılması dine güçlü bir şekilde iman etmesi

cevaplandırırken kelâm ilminin delillerinden ziyade tasavvuf ilminin verilerine başvurulduğu görülmektedir. Geniş bilgi için bkz. AHMED HİLMİ, Filibeli, *Hikmet Yazıları*, Haz. Ahmet Koçak, İstanbul, İnsan Yay., 2005, ss. 91-329.

⁴⁵ AHMED HİLMİ, *İslâm Tarihi*, s. 520.

⁴⁶ HOURANİ, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, ss. 163, 173, 257-258.

⁴⁷ REŞİD RIZÂ, *Gerçek İslâm’da Birlik*, ss. 224, 356-364; *Hilâfet En Büyük Önderlik*, s. 173.

ve dinin yaşanması ile dünya hayatında başarılı olması arasında çok güçlü bir bağ vardır.⁴⁸

İslâm birliğinin ise iki yönü vardır: *Birincisi*; İslâm'a inanları iman ve kardeşlik bağları ile birbirine bağlayan ve birleştiren yönü. *İkincisi*; Müslümanlarla diğer din mensuplarını, eşit uygulanan adil bir hukuk ile birbirine bağlayan yönü.

Bu hedeflere ulaşabilmek için halifenin himayesinin altında ve her İslâm bölgesinde şubeleri bulunan bir "İslâm Cemiyeti"ni kurmak gerekir. Cemiyetin merkezi Mekke olmalıdır. Cemiyet üç önemli iş ile meşgul olmalıdır: *Birincisi*; bid'atler ve hurafe dini bilgi ve düşünceleri yayılmasına muhal vermeden ortada kaldırmak. *İkincisi*; Müslüman toplumlardaki hitabet ve irşat usulünü ıslah etmek. *Üçüncüsü*; insanları İslâm'a davet etmek.

Ona göre İslâm cemiyetinin bu projesinde başarılı olmasının da üç şartı vardır: *Birincisi*; yönetim istibdada değil, danışmaya dayanması. *İkincisi*; öğretim ve eğitim yoluyla ümmetin ahlâkı ve düşüncesi değiştirilmeye çalışılma. *Üçüncüsü*; uygun bir eğitim ve öğretim metodunun kullanılması.

Islahatın başarılı olmasının genel şartı ise, bunu sivil kurumlarının üstlenmesidir. Siyasi alanda gizli, açık olarak da ilmî, dinî, iktisâdî ve teknolojik dernekler olmalıdır. Ümmetin terakkisi için gerekli olan eğitim ve öğretimin verildiği okullar devletin ve özel kesimin tekelinde olmamalıdır. Eğitim ve öğretimi sivil kurumlar, vakıflar ve dernekler vermelidir.⁴⁹

Müslüman devletlerin ırk ve mezhep taassubunu bırakarak tek çatı altında (genel imâmet/imâmetu'l-uzmâ) toplanmalarını, bunun için de Müslüman devletlerin siyasi, askeri gibi alanlarda dostluk anlaşmalarının/ilişkilerinin yaygınlaştırmaları gerektiğinin üzerinde durmuştur.⁵⁰

Mezheplerden dolayı yaşanan sürtüşmelerden dolayı uygulanması gereken esas şu olmalıdır; "ittifak ettiğimiz, uzlaştığımız noktalarda dayanışmak, ihtilafa düştüğümüz yerlerde ise birbirimizi mazur görüp hoşgörülü davranmak."⁵¹

Batı medeniyetinden herhangi bir âdet, uygulama din ile ilgili, dînine ait ise Müslümanların bu konuda asla taklitçi olmamaları gerekir, fakat bu uygulamalar siyasi, içtimai, sınaî alanlarla ilgili ise, bunlarda zaruret ve fayda esas alınmalıdır.⁵²

Özetle Reşîd Rızâ, taklide karşı çıkarak delile dayalı çağrı ve davetin İslam dünyasında uygulamaya koyulması gerektiğini belirtmiştir. Yönetimin istibdada değil, danışmaya dayanması gerektiğini savunmuştur. Batı medeniyetine karşı "seçerek

⁴⁸ REŞİD RIZÂ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, ss. 220-221.

⁴⁹ REŞİD RIZÂ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, ss. 152-154, 211; *Hilâfet En Büyük Önderlik*, ss. 35-39, 70-78, 242.

⁵⁰ REŞİD RIZÂ, *Hilâfet En Büyük Önderlik*, ss. 129-130, 143, 242.

⁵¹ REŞİD RIZÂ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, ss. 194, 221, 237.

⁵² REŞİD RIZÂ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 210.

alma” tavsiyesinde bulunmuş. Müslümanlardaki pasif ruhunun yok olmasını dinî ve içtimaî durumun düzelmesine indirgemiş ve bu yüzden işe dinî ve içtimaî ıslahattan başlamak gerektiğine işaret etmiştir. Ayrıca eğitim ve öğretim yoluyla ümmetin ahlâkını ve düşüncesini değiştirilmeye çalışılmasının da üzerinde durmuştur.

G. İsmail Hakkı İzmirli ve Yeni İlm-i Kelâm

İlim ve felsefede ortaya çıkan yenilik hareketlerinin sonucu kelâm ilminin de yenilenmesi gerektiği düşüncesi, XIX. yüzyıl sonlarında bazı ilim kesimlerince savunulmaya başlanmıştır. Yenilikten yana tavır gösteren Türkiye’deki en önemli temsilcisi olan İzmirli’nin başlıca gerekçesi, Aristo felsefesinin inkıza uğradığı ve kelâmın dayandığı felsefenin üç asırdan beri geçerliliğini kaybettiği tezi olmuştur. Bu yüzden kelâm ilmini muhteva ve metot itibarıyla yenilemesi gerektiğini belirtmiştir. Klasik kelâmın günümüzde yetersiz kaldığının inancındaydı. Çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek ve günümüz insanlarına seslenecek, modern ilim ve felsefenin delilleriyle mezc edilmiş modern bir kelâm ilmi meydana getirmenin gerekliliğini belirtmiş ve bu görüşünü daha önce kelâm tarihinde meydana gelen değişimlere dayandırmıştır. Ona göre, Râzî döneminde Bâkılânî’nin temsil ettiği kelâm anlayışı ihtiyacı karşılamadığı gibi günümüzde de Râzî kelâmı yetersiz kalmıştır.

Oluşturulacak kelâmda yeni yaklaşımın ölçü alınması, eski kelâmda yer alan felsefi konulara doğrudan yer verilmeyip bunların sonuçlarını gerektiği durumlarda delil olarak kullanılması önerisinde bulunan İzmirli’ye göre, Batılı bilim adamlarının ve filozofların görüşleri ayıklanarak, İslâm itikadına uygun ve doğru olanlar alınmalı, muhalif olanlar ise delilleriyle reddedilmelidir. Yunan felsefesi yerine modern Batı felsefesi ile “gerektiği ölçüde” ilişkiler kurulmalıdır. Bunun yanında skolastik metot yerine kelâmda modern metodolojinin kuralları tatbik edilmelidir. Onun, bu yenilik düşüncesinde takip ettiği metot şudur: Kelâm ilminin mesâil (ana konu) ve makâsîd (gayeleri) her zaman aynı olup değişmemekle birlikte bu konuların izah ve ispat şekli ile bunun için kullanılan vesâil (vasıta) ve mebâdî (öncüller) ise zaman ve ihtiyaca göre değişir. İzmirli’nin metodu, ilim ve akıl temellerine, bilimsellik ve rasyonellik ikilemine dayanmaktadır. İtikatta fanatikliğe ve taklide karşı bir yol takip etmiştir.⁵³

Bu bilgilere ek olarak İzmirli “yeni kelâm ilmi”nin muhtevasının, yönteminin ve metodunun ne olduğunu da *Muhassal* eserinde belirtmiştir. Şöyle ki: *Birincisi*;

⁵³ İZMİRLİ, *Yeni İlm-i Kelâm*, ss. 14-16, 20; İZMİRLİ, *Muhassal*, ss. 33-38; HİZMETLİ, *İsmail Hakkı İzmirli*, ss. 33-34; ÖZERVARLI, “İzmirli İsmail Hakkı’nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri”, ss. 109-110; ÖZERVARLI, M. Sait, “İzmirli İsmail Hakkı”, mad. *DİA*, İstanbul 2001, C. 23, ss. 533-535, s. 533; BALOĞLU, Adnan Bülent, “İzmirli İsmail Hakkı’nın Yeni İlm-i Kelâm Anlayışı”, *İzmirli İsmail Hakkı*, Ankara, 1996, ss. 93-100; SAVURAN, *Mulahhas İlm-i Tevhid*, ss. 31-32; HİZMETLİ, Sabri, “İzmirli İsmail Hakkı’nın İlmî Şahsiyeti”, *İzmirli İsmail Hakkı*, Ankara, 24-25 Kasım 1995, s. 4.

yeni kelâm ilminin özellikle varlık konusunda modern felsefe ile yakın ilişki içinde olmakla birlikte fizik ve astronomi ilimlerinden de dolaylı olarak istifade etmelidir. *İkincisi*; bu kelâm ilmi, duyuşsal bilgilere, kesinleşmiş teknik bilgilere, bilimsel kanunlara karşı olmayacak, Kur'an ayetlerine gösterilen asrımızın şüphelerini yine asrın bilimlerinin kanunlarıyla reddetmelidir. *Üçüncüsü*; yeni kelâm ilmi, İslâmî grupların itikadî ilkeleri, Müslümanların düşünce hareketleri, kelâm ilminin çeşitli meseleleri gibi şimdiye kadar ihmal edilen önemli konuları da kapsamalıdır. *Dördüncüsü*; bu kelâm ilmi, Mu'tezilenin ortaya koyduğu ve sonradan Küllâbiye, Eş'arîyye vb. kelâm fırkaları tarafından kabul görmüş araz ve cevher yoluna dayanmamalı, bu konuda da bir yenilik takip edilmelidir. *Beşincisi*; yeni kelâm ilmi, yeni felsefenin psikoloji, mantık-metafizik alanlarıyla, ahlâk-felsefe tarihi bölümleriyle ve dinler tarihiyle birleşmiş olmalıdır.⁵⁴

Kısaca İzmirli, klasik kelâmın günümüzde yetersiz kaldığının inancındaydı. Başlıca gerekçesi, Aristo felsefesinin inkırazı uğradığı ve kelâmın dayandığı felsefenin üç asırdan beri geçerliliğini kaybettiği tezi olmuştur. Bu yüzden çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek ve günümüz insanlarına seslenecek, modern ilim ve felsefenin delilleriyle mezc edilmiş modern bir kelâm ilmi meydana getirmenin gerekliliğini belirtmiş. Fakat Yunan felsefesi yerine modern Batı felsefesi ile "gerektiği ölçüde" ilişkiler kurulması gerektiği uyarısında bulunmuştur.

H. Mûsâ Cârullah Bigiyef ve Dinî Tecdit

Mûsâ Cârullah'ın tecdit anlayışı şu alanları kapsamaktadır: Mektep ve medreselerin ıslahı, eğitim yöntemleri, toplumsal ve siyasi durumlar, iktisadi gelişmeler, milli edebiyat, milli basın, milli dil, yazı kuralları gibi meselelerdir.⁵⁵ Ona göre, bu alanlarda başarının sağlanması için de; kolay usullü (metotlu) milli mekteplerin yaygınlaştırmak ve medeniyet dünyasının orta mekteplerinde, büyük üniversitelerinde ilim, maarif, sanayi ve sanat ocaklarında milletin çocuklarını yetiştirmek, ekonomik işlerine, hayata ve devlet idarelerine hazırlamakla mümkündür. Fakat çağdaş metot ve yöntemlerin uygulandığı eğitim camialarında ahlâkî buhranın yaşanmasına fırsat vermemek için gerekli dikkat ve titizliğin gösterilmesi gerektiğini de belirtmiştir.⁵⁶

Onun takip ettiği esasları maddeler halinde vermek gerekirse; *Birincisi*; her Müslüman ferde düşünce özgürlüğü temin edilmelidir. *İkincisi*; ehil olan her kese içtihat yapma hakkı verilmelidir. *Üçüncüsü*; Kur'an ve Sünnet'in muhtevasında

⁵⁴ İZMİRLİ, *Muhassal*, s. 39.

⁵⁵ MÛSÂ CÂRULLAH, *Evrensel Kurtuluş*, s. 75; "İnsanların Akîde-i İlâhiyyelerine Bir Nazar", s. 123.

⁵⁶ MÛSÂ CÂRULLAH, *İslâm'ın Elifbâ'sı*, ss. 37-40.

bulunmayan sosyal, siyasi ve dini meselelerde kanun yapma hakkı, sadece icma ehline veya icma heyetine tahsis edilmelidir.⁵⁷

Ona göre, dönemindeki Müslümanların iki zorunlu ihtiyacı vardır: *Birincisi*, medeni dünyanın sosyal ve fen bilimlerini, teknolojisini ve sanatını almak; *ikincisi* ise, İslâm'ın edebî ve dinî ilimlerini iyi öğrenmek.⁵⁸

Mûsâ Cârullah'a göre tecdit, ihya ve ıslah olacaksa, bunun nesnesi İslâm değil, Müslüman'ın içtimai, dinî ve siyasi anlayışlarına yönelik bakış açısına (zihniyetine) yönelik olmalıdır. Sık sık dile getirdiği; “İslâm ölmedi ki, ihya edelim; hastalanmadı ki, ıslah edelim; eskimedi ki, yenileyelim.” ve “Hristiyanlık dünyasında reformasyon dönemi vardı. Fakat İslâm tarihini Hristiyanlık tarihine taklit ettirmek lazım olmasa gerekir.” sözlerinden düşünürümüzün “dinî ıslahatı” reddettiğini bu mefhumdan ne amaçladığı ve ne vurguladığı çok açıktır.⁵⁹

Söylediklerinin ve yazdıkların maksadı, akla hürriyet ile iradeye kuvvet kazandırmaktır. Zihinde yerleşmiş ve birikmiş bilgileri bilmenin ve hatırlamanın fikir olmadığını, tam tersi bilgilerden neticeler çıkarmanın fikir olduğunu vurgulamıştır. Bu yüzden toplumsal anlamdaki ıslahatın bu perspektifte olması gerektiğini belirtmiştir.⁶⁰

İslâm'ın Rönesans'ı iki tehlikeden yani iki alandaki taklitten kaçınmakla mümkün olacağını belirtmiştir: *Birisi*; geçmiş taklit; *diğeri*; Batı'yı taklittir. Bu ıslah bugün elimizde olan kelâm ve fıkıh kitaplarıyla değil, sadece Kur'an'ın ruhuyla tahakkuk edebileceğini belirtmiştir. Zengin kültürümüzden istifade etmeyelim de demiyor, vurguladığı ilim erbabınca düzenlenmiş kelâm ve fıkıh çalışmalarına saygılı olmamız gerektiğini de belirtir. Fakat ona göre, bize gelen bu miras hiçbir zaman üretkenliğimize, yeni fikirlerimize, geleceğimize, ebedî bir bağ olmamalı. İlmî birer kaynak olması bakımından, aklî kuvvetimizi terbiye eden güzel bir vesile olması cihetiyle hürmet edilmelidir. Kur'an ve Sünnet ortada iken, herhangi bir mezhebi taklit etmemek gerekir. Çünkü geçmişin bu şekilde taklit edilmesi, ilim ve marifet yolunda Müslümanları uzaklaştırmış, karanlık âlemde başkalarının eline ve fikrine esaret etmiştir. Mezhep ve imamlarına değil, gelişen İslâm fikir hayatını dondurup bu metodu mezheplere hasretmelerine karşı çıkmıştır. Geçmiş âlimlere saygı gösterip haklarının verilmesi gerektiğini, onların referans alınabileceklerini ancak referans

⁵⁷ MÛSÂ CÂRULLAH, *İslâm'ın Elifbâ'sı*, s. 43; GÖRMEZ, *Mûsâ Cârullah Bigiyef*, ss. 107-108.

⁵⁸ MÛSÂ CÂRULLAH, *Halk Nazarında Bir Niçe Mesele*, ss. 33-39; ŞENTÜRK, Mustafa, “Mûsâ Cârullah'ın Eğitim Üzerine Düşünceleri: “Tarîhu'l-Kur'ân ve'l- Mesâhîf” Adlı Eseri Bağlamında”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*, Erzurum 2012, S. 48, ss. 257-268, s. 259; ER, “Mûsâ Cârullah'ın Yenilikçilik Hareketi ve Din Eğitimi Anlayışı”, s. 17.

⁵⁹ MÛSÂ CÂRULLAH, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, ss. 8-9; 15-16; *Halk Nazarında Bir Niçe Mesele*, ss. 64-67; GÖRMEZ, *Mûsâ Cârullah Bigiyef*, ss. 93-94; GÖRMEZ, “İslâm Tecdid Geleneği ve Mûsâ Cârullah, s. 124; MERT, “Mûsâ Cârullah Bigiyef.”, s. 131.

⁶⁰ GÖRMEZ, *Mûsâ Cârullah Bigiyef*, ss. 102, 104-105.

alınmalarının olmazsa olmaz bir zorunluluk olmadığını vurgulamıştır. Taklidin insanı körleştirebileceğini ve düşünceyi donduracağını belirten Cârullah, dinin taklitçi yaklaşım ve evhâm belâsından temizlenerek maslahat ve delillerine dayanarak çalışılması gerektiğini ifade eder. “Taklit, caizdir veya vaciptir.” sözüyle “İslâm şeriatı ilelebet yürürlükten kaldırılmıştır.” sözüyle aynı manadadır. İslâm düşünce geleneğini, taklit edilmesi gereken değil, kendisinden hareket edilmesi gereken bir birikim ve tecrübe olarak değerlendirmiştir.⁶¹

Mûsâ Cârullah’a göre tecdit sosyal hayatı Kur’an ayetleri, Nebilerin öğretileri, içtima ayetleri, tabiat ayetleri ve akl-ı selim ışığında yeniden tanzim etmektir. Her şeyden evvel, insan aklını Batılıların kullandığı tarzda, onlardan daha fazla kullanarak, İslâm ümmetinin bütün şaniyla, fikri, ilmi, kültürel ve siyasi azametiyle ayağa kalkmasını arzulamıştır.⁶²

Sadece “İslâm tarihindeki taklitçiliğe” değil, tek kurtuluşun reçetesini olarak kabul edilen “Batıcılık ve Batı taklitçiliğine” de karşı çıkmıştır. Batı’nın bilimdeki gelişmeleri karşısında şaşkınlığı düşmüş Türk edip ve tarihçilerinin, İslâm ve Müslümanları sosyal, siyasal, sanayi, eğitim gibi konularda tenkit ederken, bütün suçları İslâm’a yüklemelerini reddetmiştir.⁶³ Bunun da temelinde yozlaşmış ve bozuk eğitim sisteminin bulunduğunu söyleyen düşünürümüz, sosyal hayattan kopuk olan ve öğretim programında pozitif bilimlere yer vermeyen eğitim anlayışını eleştirmiş, bir yanda medreselerin ıslahını kabul etmeyen *kadimcilere*, diğer yandan mekteplerde sadece modern bilimlerin olmasını savunan aşırı *yenilikçilere* karşı çıkmıştır.⁶⁴

Sosyal bir değişim arzusundadır ve bunun en önemli aracı olarak da eğitimi görmektedir. Ancak Müslümanların mevcut eğitimi, sosyal inkılâbı gerçekleştirecek olan akli hürleştirmek yerine, köle etmektedir. Bunun için öncelikle akli hürleştirecek olan eğitimi düzeltmek gerekir. Ona göre, Müslüman toplumları cehaletin esiri olmaktan kurtaracak tek şey, eğitim ve öğretimdir; eğitim ve öğretim de ancak mektepler ve medreselerle gerçekleştirilebilir.⁶⁵

Ülfet Gazetesi’nde mektep ve medreseler hususunda şu fikirleri beyan etmiştir: Dini medreselerin yenileşmesinde dikkat edilmesi gereken üç husus vardır:

⁶¹ MÛSÂ CÂRULLAH, *Uzun Günlerde Oruç*, ss. 25-27, 34; “Târîhu’l-Kur’ân ve’l-Mesâhif”, s. 8; MÛSÂ CÂRULLAH, *Halk Nazarında Bir Niçe Mesele*, ss. 64-67; GÖRMEZ, *Mûsâ Cârullah Bigiyef*, ss. 130-133; ŞENTÜRK, “Mûsâ Cârullah’ın Eğitim Üzerine Düşünceleri.”, s. 266; ER, “Musa Cârullah’ın Yenilikçilik Hareketi ve Din Eğitimi Anlayışı”, s. 14; MARAŞ, İbrahim, “Mûsâ Cârullah(1875-1949) ve Türk-İslam Düşüncesindeki Yeri”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 2016, C. 12, S. 47, ss. 121-131, s. 123.

⁶² GÖRMEZ, “İslâm Tecdid Geleneği ve Mûsâ Cârullah Bigiyev”, s. 125; BOLAY, “Musa Cârullah’ın Çağdaş İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi”, s. 234.

⁶³ GÖRMEZ, *Mûsâ Cârullah Bigiyef*, ss. 132-133.

⁶⁴ ER, “Musa Cârullah’ın Yenilikçilik Hareketi ve Din Eğitimi Anlayışı”, ss. 14-15.

⁶⁵ MÛSÂ CÂRULLAH, “Târîhu’l-Kur’ân ve’l-Mesâhif”, s. 80.

Birincisi; medrese müderrislerinin ilmi yeterliliği; *ikincisi*, ders programlarının eğitime uygunluğu; *üçüncüsü* ise, medrese masraflarının zorlanmadan karşılanması. İlk önce eğitimcilerin yeterliliğinin halledilmesi gerektiğini savunmuştur. Medreselerde sadece işin ehli olan eğitimcilerin ders vermesi gerektiğine işaret etmiştir.⁶⁶

Onun, din eğitimi ve müfredatının ıslahı konusunda hazırlanacak yeni eğitim programında önem verilmesi gereken kriterlerini, eğitim-öğretimde ilgi ve yeteneklerin dikkate alınması ve eğitim-öğretim toplumsal ihtiyaçlara göre yapılandırılması şeklinde vermek mümkündür.

Medreselerin ıslahında atılması gereken ilk ve en kolay adım ise, o zamanda medreselerde okutulan kitapların daha faydalı kitaplarla değiştirilmesidir. Ona göre medreselerin durumunu ıslah etmeli, dinî tedrisâtta bulunan medreselerde Kur'ân ve Kur'ân ilimleri ile Hz. Peygamber'in hadislerini ve onun ilkeleri öğretmelidir. Bu yöntemle Müslüman çocukların özellikle kız çocukların kalplerinde İslâm'ın ruhunu yerleştirmek için çaba sarf etmek gerektiğine işaret etmiştir. Müslüman çocukların hem ruhlarını hem de akıllarını terbiye etmenin zaruri olduğunu benimsemiştir.⁶⁷

Okullarda verilen eğitimin insanların duygu ve düşüncelerini etkilemeyen şekilci ve bilgi yığını olmaktan kurtarılmasının yanında dünyevi bir boyutu olan ve ahirete yönelik realiteyi barındıran bir yapıda olması gerektiğini belirtmiştir. Bunun yanında bütün eğitim kademelerindeki haşiyelerin kaldırılıp, yeniden fikri yenilikleri çalışmasını sağlayabilecek kitaplar yazılmasını, Aristo mantığı ile eğitim-öğretim yapılmaktan vazgeçilmesini, sade bir dilin eğitim ve öğretimde kullanılmasını ister. Bu konuda en büyük arzusunun talebelerin ellerine Kur'an'ı verip, onları şerh ve haşiyeye karanlıklarından halâs etmek olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸

İslâm dünyasının tekrar yükselmesini sağlayacak bir eğitim programını⁶⁹ hazırlayan Mûsâ Cârullah, önerilerinin kurtuluş için bir reçete mahiyetinde olduğunu belirtmiştir. Bu programla, okullarda dini bilimler, çağdaş bilimler ve genel kültür bilgilerinin kazanılmasını amaçlamıştır; fakat bunun nasıl olacağı konusunda fikir beyan etmemiştir. Ders programlarında önceliği din eğitimine ayırmıştır, diğer

⁶⁶ DEMİROĞLU, "Musa Cârullah ve Ülfet Gazetesi", s. 256.

⁶⁷ MÛSÂ CÂRULLAH, *İslâm'ın Elifbâ'sı*, s. 37; "Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif", s. 81; ŞENTÜRK, "Mûsâ Cârullah'ın Eğitim Üzerine Düşünceleri.", ss. 259, 263-266.

⁶⁸ MÛSÂ CÂRULLAH, "İnsanların Akîde-i İlâhiyelerine Bir Nazar", s. 127; DOĞAN, "Musa Cârullah'ın Maarif ve Usûl-i Cedid Hakkındaki Görüşü", ss. 139-140; GÜRSOY, Şahin, "On Dokuzuncu Yüzyılda Eğitim Olgusu, Çöküş ile Uyanış Arasında Kurulan İlişkide Mûsâ Cârullah ve Bilgi Çözümlemesi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2006, C. 9, S. 26, ss. 85-94, s. 91.

⁶⁹ Cârullah'ın hazırladığı eğitim programı bir üniversite programı olmaktan ziyade, ıslah edilmiş bir medrese programı görünümünde olan 15 sayfalık programın adı *Nizâmu'l-Camîati'l-İslâmiyyeti'l-İlmiyye*'dir. Cârullah bu medrese programını daha önce medreselerin özellikle müfredat programlarına getirdiği eleştirileri de göz önünde bulundurarak hazırlamıştır. DOĞAN, "Mûsâ Cârullah'ın Maarif ve Usûl-i Cedid Hakkındaki Görüşü", ss. 139-140.

bilimleri ise dinin anlaşılması için yardımcı kaynak olarak belirtmiştir. Programında felsefe için on üçüncü yüzyıla ve kelâm ilmi, tasavvuf ve mantık ilimleri için ise on dördüncü yüzyıla ait kitaplar önermiştir. Modern bilimlerin programda nasıl ve ne şekilde verileceği üzerinde ise durulmamıştır. Bunun yanında, programda astronomiyle ilgili ders olmasını istemiştir. Dini bilimler ile fen bilimlerinin ayrı okullar yerine aynı okullarda okutulmasını tavsiye etmiştir.⁷⁰

İktisadi ve siyasi kölelikten İslâm dünyasının kurtuluşunu yalnızca kendi çaba ve güçleriyle mümkün olduğunu, Müslümanlar bu konularda ceht gösterdiğinde Allah'ın yardımına mazhar olacaklarını şu ayetle: “*Dikkat ediniz Allah'ın yardımı muhakkak yakındır.*”⁷¹ belirtmiştir.⁷²

Ona göre, Müslümanların başarı ve mutluluğa ulaşması için yapılması gereken, selefe tâbi olmalarıdır. Onlar neler yapmışsa bizlerinde onu yapmamız gerektiğini, hayata hangi kanallardan dâhil olmuşlarsa bizim de o kanalları takip etmemiz gerektiğini ifade etmiştir.⁷³

Mûsâ Cârullah'a göre İslâm, terakkiye engel değildir. Müslümanlar geri kaldıkları alanlarda Kur'an'ın, sünnetin, sahabenin, tabîlerin, müçtehitlerin, önceki milletlerin bütün kanunlarını ile günümüz medeniyetin bütün haklarını, sistemlerini, sosyal bilimlerini, tamamıyla kucaklayıp hayat tecrübesiyle, aklın yol göstermesiyle ve zamanın şartlarına göre çalışıldığı takdirde terakki sağlanacaktır.⁷⁴

Tecdit anlayışından biri ise: Müslümanların milli, sosyal, siyasi, dini, kültürel ve ekonomik ihtiyaçlarını tartışacağı; zamanın, mekânın ve hayatın ortaya çıkardığı ve çıkaracağı kültürel, sosyal, siyasi, dini meseleleri çözmek için uygun bir vakit ve yerde, yılda en az bir defa “ulema şurası” toplanmasıdır. “Ulema şurası”nın aldığı bütün kararların bütün Müslümanların kamuoyuna ulaştırması sağlanmalıdır. Buna ek olarak Müslümanların hem birbirlerini tanımaları hem de miraslarını sürdürebilmeleri için “İslâm Ansiklopedisi” tarzında çalışmaların yapılması gerektiğine işaret etmiştir.⁷⁵

Müslümanlara yönelik başlatılan ve sürdürülen yıkıcı faaliyetlere karşılık İttihâd-ı İslâm (İslâm Birliği)'in sağlanması gerektiğini gündeme taşımıştır.⁷⁶ Fakat ümmetin ihtilafını, eksiklik olarak değil, farklılık, çoğulculuk ve rahmet olarak değerlendirmiştir. Farklı düşünmeye düşmanlık gösterilmemesi, fikir özgürlüğüne ve her türlü düşünceye saygı gösterilmesi ve fikirlerin farklılığına rağmen asıl olanın

⁷⁰ GÜRSOY, “Ondokuzuncu Yüzyılda Eğitim Olgusu.”, ss. 92-93.

⁷¹ Bakara, 2/214.

⁷² MÛSÂ CÂRULLAH, *İslâm'ın Elifbâ'sı*, s. 19.

⁷³ MÛSÂ CÂRULLAH, “Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif”, ss. 79-80.

⁷⁴ MÛSÂ CÂRULLAH, *İslâm'ın Elifbâ'sı*, s. 44.

⁷⁵ MÛSÂ CÂRULLAH, *İslâm'ın Elifbâ'sı*, ss. 45-47; *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, ss. 86-88.

⁷⁶ MÛSÂ CÂRULLAH, *İslâm'ın Elifbâ'sı*, s. 49.

kalp, niyet, istikamet ve tasavvur birliğinin olması gerektiğine dikkat çekmiştir.⁷⁷ Farklı fikirlerin ortaya çıkmasına yol açmak, mezhep kavgalarını, fikir kargaşalarını men eder. Fikirlerin yenilenmesi ve çoğalması, beraberinde İslâm âleminde ilim ve maarifin gelişmesine vesile olacağını vurgulamıştır.⁷⁸ Bu yönüyle “Hafız! Eğer hasım hata(lı) söylerse ondan almayalım. Eğer, gerçek söylerse, gerçek sözde de savaşımayalım.”⁷⁹ satırlarını kendine metot edinmiştir.

Mûsâ Cârullah’ı diğer düşünürlerden farklı kılan yönü: Geçmiş reddetmemekle birlikte sorgulamaktan çekinmeyen yapısıdır. Çeşitli alanlarda yaşadığı dönemin Müslüman dünyasının sorunlarıyla yakından ilgilenerek çeşitli eserler telif etmesi, Taşkent, Kaşgar, Tokyo, Musul, Kahire, Berlin, İstanbul gibi İslâm dünyasının kültür merkezlerinde araştırmalar yaparak, ömrünü; seyahat, ilmi araştırmalar ve ziyarette bulunduğu kültürel merkezlerdeki tanınmış şahsiyetlerle görüşmek suretiyle bilgi alış verışı ile geçirmiş bulunmasıdır.⁸⁰

Netice olarak düşünürümüz İslâm Rönesans’ını geçmişi ve Batı medeniyetini taklitten kaçınmakla gerçekleştirebileceğini savunmuştur. Müslümanların iki zorunlu ihtiyaçlarının olduğunu belirtmiştir: *Birincisi*, medeni dünyanın sosyal ve fen bilimlerini, teknolojisini ve sanatını almak; *ikincisi* ise, İslâm’ın edebî ve dinî ilimlerini iyi öğrenmek. Ona göre, yapılan ıslahatlarda başarının sağlanması için de; uygun metotlarla oluşturulmuş milli mekteplerin yaygınlaştırmak ve medeniyet dünyasının orta mekteplerinde, büyük üniversitelerinde ilim, maarif, sanayi ve sanat ocaklarında milletin çocuklarını terbiye edip, ekonomik işlerine, hayata ve devlet idarelerine hazırlamakla mümkündür. Bu yönüyle bir yanda medreselerin ıslahını kabul etmeyen *kadimcilere*, diğer yandan mekteplerde sadece modern bilimlerin olmasını savunan aşırı *yenilikçilere* karşı çıkmıştır. Tecdit, ihya ve ıslah olacaksa, bunun nesnesi İslâm değil, Müslüman’ın içtimai, dinî ve siyasi anlayışlarına yönelik bakış açısına (zihniyetine) yönelik olması gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca Müslümanlara yönelik başlatılan ve sürdürülen yıkıcı faaliyetlere karşılık İttihâd-ı İslâm’ı savunmuştur. Mezhep taassupçuluğunu da reddetmiştir. Geçmiş âlimlerden referans alınabileceğini fakat referans almanın olmazsa olmaz bir zorunluluk olmadığını savunmuştur.

I. Muhammed İkbal ve Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası

⁷⁷ MÛSÂ CÂRULLAH, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, ss. 10, 25, 37.

⁷⁸ BOLAY, “Musa Cârullah Bigiyev’in Çağdaş İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi”, s. 233.

⁷⁹ MÛSÂ CÂRULLAH, “İnsanların Akîde-i İlâhiyyelerine Bir Nazar”, s. 123.

⁸⁰ MARAŞ, “Mûsâ Cârullah.”, s. 123

İkbal'in İslâm toplumunda yenileme ve değişme yapmak istediği alanlar; kader düşüncesi, benliğin tahribi, şirk bulaştırılan tevhit inancı, tasallutçu saltanat nizamı ve Batı'yı körü körüne taklittir.⁸¹

Günümüz ihtiyaçlarını, "âlemin manevi bir yoruma, bireyin manevi olarak özgürleştirilmesine ve insan toplumunun manevi bir temelde evrimini yönlendirecek evrensel geçerliğe sahip temel ilkeler" şeklinde açıklayarak ıslahat fikrini bu alanlarda gerçekleştirmeye çalışmıştır.⁸²

"Dini düşüncede ıslahat" projesini iki aşamada gerçekleştirmektedir: "Teşhis" özellikli olan *birinci* aşamada; Müslümanların bugün ki hali ve onları kötü duruma sürükleyen tarihi ve çağdaş sebepleri ele almaktadır. "Tedavi" özellikli olan *ikinci* aşamada ise, öncelikle akide aşamasında daha sonra da siyasi ve sosyal tavır aşamasında gerçekleşmesi gereken yenileşme veya değişimin açıklamasına yöneliktir.⁸³

Zülfikâr Ali Han (ö. ?), İkbal'in şiirinde iki temel unsurun vurgulandığını belirtmiştir. *Birincisi*; gelişmenin temelinde yatan sürekli bir çaba, *ikincisi* ise; bu aktiviteye rehberlik eden aşk'tır.⁸⁴ Sürekli bir çaba eşliğinde kemale ermiş bir duruş şeklinde İkbal'in tecdit anlayışını tanımlamak mümkündür.

Cihadın sadece kılıçtan ibaret olmadığını, anlayış olarak bu kavramın içeriksel anlamına yeni farklı boyutlar kazandırılmasının gerektiğini vurgulamıştır.⁸⁵ Müslümanların gerekli cehti gösterdiklerinde, "Eğer bir Şuayb nasip olursa, kelimlik çobanlıktan iki adım ötedir" sözleriyle Allah'ın yardımının Müslümanlara birlikte olacağını belirtmiştir.⁸⁶

Batı medeniyetini terakki etmesini ilim ve fenne sarılmaya bağlayan İkbal'e göre, Müslümanların ilim ve fenden uzaklaşmaları Batı karşısında İslâm ümmetini hezimete uğratmıştır. Hikmetle yoğrulmuş ilmin tefekkürle kemale ulaştırmakla ıslahın olabileceğini vurgulayan İkbal;

"İlim ve sanat sarıkla engellenemez.

Ey şuh ve zarif genç ilim ile fenne.

Beyin lazım, ne gerek Batı elbisesine!

Bu yolda başka bir amaç yok, ileri görüşten başka!" dizeleriyle belirtmiştir.

Ayrıca ona göre Batı'nın cazibesinden uzak durmakla ıslah mümkün olacaktır. Doğu'nun pasif kalmış tarafı ve Batı'nın büyüüne kapılmamayı

⁸¹ İKBAL, *Bang-ı Dera (Kervanın Çağrısı)*, s. 84; YILDIRIM, *Muhammed İkbal'in Kader Anlayışı*, s. 23.

⁸² İKBAL, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 216.

⁸³ el-BEHÎY, *İslâmi Direniş ve Islahat*, s. 186; KAPLAN, "Muhammed İkbal'in Islahat Projesinde İnsanın Kaderi Problemi", s. 73.

⁸⁴ ALBAYRAK, Ahmet, "İkbal'de Dinamik İnsan Anlayışı", *DİVAN*, 1998, S. 2, ss. 241-254, s. 243.

⁸⁵ İKBAL, *Mûsâ Vuruşu & Hicaz Armağanı*, s. 39.

⁸⁶ İKBAL, *Cebrail Kanadı*, s. 106.

Cavidname de şu şekilde açıklamıştır: “Doğuyu bırak, Batı’nın kapılma büyüüne.”⁸⁷ Ona göre Avrupa medeniyeti kendisini ihya edecek maneviyattan mahrumdur, bu yüzden taklide sarılmış ve esaret altındaki Müslüman coğrafyayı asla diriltecek bir potansiyele sahip değildir.⁸⁸

Doğu milletlerin yükselmesi konusunda Avrupa’yı taklit etmeden ilerleyebileceğine Japonya’yı örnek göstermiştir. Çünkü Avrupa Medeniyetinin temellerini Müslümanların atmıştır ve medeniyet yönüyle Avrupalıların Müslümanlardan etkilendiğini belirtmiştir.⁸⁹ Yeniliklerin artık taklit yoluyla değil, Müslümanların eliyle olma zamanının geldiğini şu şekilde işaret etmiştir:

“Başkalarını çok denedin
Artık bugün kendini denemelisin.
Tarihten hiç mi haberin yok senin?
Hilâfet dilenciliğine başladın!
Eğer kanımızla alamıyorsak,
Müslüman için ayıptır o padişahlık!
“Başkalarından mumya ilacı dilenmek
Kemiklerimin kırılmasından da utanç vericidir.”⁹⁰

Batı taklitçi zihniyetli Müslüman âlimlerin yöntemlerinin yanlışlığının çözüm getiremeyeceğini ve bunun artık terk edilmesini gerektiğini şu şekilde açıklamıştır: “Kâbe’nin hayat örtüsünü yenilemek, Avrupa’nın Lat ve Menat putlarıyla olmaz.”⁹¹ “Ya eski bedenine içine yeni bir ruh katsın veya eski ruhu, taklitçilikten kurtarsın.”⁹²

İman ve sezgi üzerinde ısrarla durur. Ona göre, biri ötekisinden vazgeçemez. Batılılara ve Batılılaşmış Müslümanlara hitap ederken, aklın rolünü asgariye indirir. Fakat Batı’nın ilmini ve akılcılığını almalarını istediği Müslümanlara hitap ederken de aklın önemi üzerinde ısrarla durur.⁹³

Müslümanları pasiflikten ve Avrupa taklitçiliğinden kurtaracak yegâne formülün Kur’an olduğunu,⁹⁴ “Ey onun taklidini esiri olan! Özgür davran Kur’an’ın eteğine yapış, özgürlüğünü kazan.”⁹⁵ sözleriyle belirtmiştir.

Pekçok gelenekçi Müslüman’ın arzu ettiği gibi, İslâm hukukunun hareketsizliğine sığınmak yerine, İslâm dünyasının içtihat ruhunun canlandırılmasını ve hukuk sisteminin güncelleştirilmesini yeniden sağlamak zorunda olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ona göre, geçmişe ve onun sunî ihyasına göstermelik bir saygı

⁸⁷ İKBAL, *Cavidname*, ss. 236-239, 254-255, 262, 268; *Benliğin Sırları*, s. 32.

⁸⁸ İKBAL, *Mûsâ Vuruşu & Hicaz Armağanı*, ss. 93-96.

⁸⁹ İKBAL, *Makaleler*, s. 28; *Bang-ı Dera (Kervanın Çağrısı)*, ss. 71-72; *Hareket Zili*, s. 174.

⁹⁰ İKBAL, *Makaleler*, s. 73.

⁹¹ İKBAL, *Makaleler*, s. 162.

⁹² İKBAL, *Mûsâ Vuruşu & Hicaz Armağanı*, s. 144; *Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*, s. 270.

⁹³ FAZLUR RAHMAN, *İslâm*, s. 309.

⁹⁴ İKBAL, *İslâm Toplumunun Yapısı*, ss. 61-63, 69-71; *Mûsâ Vuruşu & Hicaz Armağanı*, s. 162; *Hareket Zili*, s. 279; *Müslüman Gençlik*, ss. 57-63, 69-77.

⁹⁵ İKBAL, *Cavidname*, ss. 92, 103.

toplumun çöküşüne derman olamaz. Bilakis geçmişi bir itikat konusu olmaktan çıkarılıp, bir bilgi konusu haline getirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. İlerlemenin başka bir yönü İkbâl'e göre, mazi ile istikbal arasında bağ kurmaktan geçmektedir.⁹⁶ İkbâl'in amacı, modern Müslüman'ın geçmişle bağını tamamen koparmaksızın bütün İslâm sistemi yeniden düşünüp inşa etmek üzerine kurulmuştur.⁹⁷

Tecdit anlayışında Müslüman'ı bilinçlendirme düşüncesi vardır. Hatta şöyle der: "Putun önünde secde eden gönlü uyanık kâfir, haremde uyuyan dindardan iyidir."⁹⁸

Müslümanlarda terakkiyi sağlayacak gücünün olduğunu fakat bazı nedenlerden dolayı bu enerjinin faal hale gelmediğini "Göğsünün içinde yıldızları aşıp geçecek bir yol vardır. Lakin sen kendini tanımıyorsun." sözüyle işaret etmiştir. İlerlemeyi dış mihraklarda değil, özümüzde (İslâm'da) aramamızı;

"Bir kere de kendini kendi ateşinde yak.

Ne zamana kadar yabancının ateşi etrafında dönüp duracaksın."

"Bir kere de tohum gibi gözünü kendi içine aç ki, yerin altında bir fidan olup yükselsin"

"Ne zaman hayat libasını yırtacaksın?

Ne vakte kadar karıncalar gibi toprak içinde yuva yapacaksın?⁹⁹

Kanatlan, şahinlik öğren; ne zamana kadar çer çöp içinde dane peşinde koşacaksın"

satırlarıyla vurgulamıştır.

"Uykuya dalan gonca, nergis gibi merakla uyan.

Sarayımız gam ile tarumar oldu, uyan...

Sahra ve ovada kervan yolculuk hazırlığını tamamladı.

Ey dünyayı gören göz, dünyanın gerçeklerini görmek için uyan...

Ruh ve beden bağlantılı ise ikisi de diridir.

Hırkanla, seccadenle, kılıç ve mızrağınla kalk..."¹⁰⁰

Yukarıdaki "uyan" başlıklı şu manzumesinde anlaşılabacağı üzere İkbâl'in gayesi ölüm uykusuna yatmış, kalpleri kararmış, sis perdesiyle kaplanmış çağın modern İslâm ümmetini uyandırmak ve içine düştükleri derin gaflet çukurundan çıkarmaktır. Ecdadın mirasının ancak gayretle devralacağını, gayretsiz övünmenin asla ferahlık getirmeyeceğini düşünmüştür.¹⁰¹

⁹⁶ İKBAL, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 183-217, 207; *İslâm Toplumunun Yapısı*, ss. 91-93; WEBB, Adam K., "Modern Karşıtı Hareket: Rabindranath Tagore, Muhammed İkbâl ve Liang Shuming'in Düşünceleri Üzerine, Dünya Tarihi Perspektifinden Bir Değerlendirme", Çev. Bekir Zakir Çoban, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, S. 41, ss. 339-363, s. 354; KAPLAN, "Muhammed İkbâl'in İslahat Projesinde İnsanın Kaderi Problemi", s. 73.

⁹⁷ İKBAL, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 131-132. İkbâl, Efgânî'nin de bu düşüncede olduğunu söylemiştir. Bkz aynı yer.

⁹⁸ İKBAL, *Cavidname*, s. 56; bkz. *Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*, ss. 224-226.

⁹⁹ İKBAL, *Hareket Zili*, s. 306; *Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*, ss. 30-31, 49, 61-62, 239.

¹⁰⁰ İKBAL, *Şikâyet ve Cevabı*, ss. 19-21; *Makaleler*, s. 194.

¹⁰¹ İKBAL, *Şikâyet ve Cevabı*, ss. 99, 101, 103, 105, 107; "Babasının ilmini ezberlemezse bir evlat eğer. Babasının mirasını bilmem nasıl hak eder!"; *Makaleler*, s. 86; Bkz. *Şikâyet ve Cevabı*, s. 91.

Müslümanların esaretten kurtulmaları için önce kendi benliklerini geliştirmeleri, kimliklerini bulmaları ve gerçek bir mü'min olmaları konusunda uyarmış ve cesaretlendirmiştir;

“Duydum ki ulusların esaretten kurtuluşu.

Benliği geliştirmek ve ortaya çıkarma isteğindedir.”¹⁰²

“Benlikte saklıdır egemenlik, ey gafil onu ara,

Senin ıslah olman için tek yol budur.”¹⁰³

Pan-İslâmizm fikrini benimseyerek, “İslâm’ın bir gün küfrün yerini alıp, küfrü bertaraf etmesi”¹⁰⁴ şeklinde tanımlamıştır. Müslümanların, “Daha ne kadar çarparız denizde birbirimize?” birbirleriyle uğraşmaları yerine birlik olmakla terakkiyi yakalayacaklarını;

“Kalk, gidip vuralım bir defa da sahile!”¹⁰⁵

Hakka inananların delil ve davası birliktir.

Çadırlarımız ayrı ancak gönüllerimiz birdir!

Zerreler güneş olur, aynı görüşteler çünkü

Hak hicabı kaldırır, paylaşırsan tek görüşü!

Aynı görüşe sahip olmayı hiç küçümseme

Kazanılır bu haslet birlik tecellileriyle!

Bir millet birlik düşüncesiyle mest olursa eğer

Kuvvet ile azamet onun eline geçer!

Milletin ruhu kazanır birlikle varlığını

Milletin ruhunun bedene yoktur ihtiyacı!”¹⁰⁶ dizeleriyle vurgulamıştır.

İkbal’e göre İslâm ümmetinin kurtuluşunun tek çaresi, ırk, bölge ve ulus farklılıklarını tamamen dışlayarak, Hz. Peygamber’in ümmeti olma şuurunu kazanmaktır. O;

“Batının uluslarıyla asla kıyaslama kendi milletini.

Çok özeldir Haşimi Peygamber’in ulusunun bileşimi.

Batılının toplumu ülke ve ırka dayanır.

Senin toplumun, gücünü dinden alır.

Dini terk edersen eğer toplum ortada kalır mı?

Toplum bozulursa eğer millet geri kalır mı?”¹⁰⁷

sözleriyle de bu durumu izah etmiştir.

İrkçılığın İttihâd-ı İslâm için feda edilmesini, “Renk ve kan putunu kırıp, millet içinde eri. Ne Turanî kalsın geri ne İrani ne Efgânî.” gerektiğini satırlarıyla belirtmiştir.¹⁰⁸

¹⁰² İKBAL, *Mûsâ Vuruşu & Hicaz Armağanı*, s. 219.

¹⁰³ İKBAL, *Cebrail Kanadı*, s. 58.

¹⁰⁴ İKBAL, *Makaleler*, ss. 95-96.

¹⁰⁵ İKBAL, *Cavidname*, s. 221.

¹⁰⁶ İKBAL, *Cavidname*, s. 258.

¹⁰⁷ İKBAL, *Şikâyet ve Cevabı*, ss. 25-26; *Mûsâ Vuruşu & Hicaz Armağanı*, s. 203.

¹⁰⁸ İKBAL, *Hareket Zili*, s. 310; *Esrar ve Rumuz*, s. 117.

Siyasi, dini ve eğitim konularında inkılâbın elzem olduğunu vurgulamıştır. Felsefesinin amaçladığı büyük hedef, insanın yeteneklerini çok sıkı bir eğitimden geçirerek örnek ya da ideal insanı yaratmaktır. Bu çalışma yönteminin yönü içten dışa doğrudur. Amacı kişilikleri, dolayısıyla da dünyayı değiştirmektir. İkbâl'e göre çağdaş eğitim, Müslüman gençleri derunî bilgi,engin görüşlülüğü sağlayıcı ve bencilce duygulardan arındırıcı özel bir etki meydana getirememiştir. Bundan dolayı, Müslümanların eğitimden çok öğretime ihtiyaçları vardır ve milli, dini ve ahlâkî temellere dayanan bu öğretimin ulema tarafından yapılmalıdır. Müslümanları felsefenin ve edebiyatın faydası olmayan/uyuşuklaştıran tarafından uzak durulması gerektiğini vurgulamıştır.¹⁰⁹

İlim konusunda taklitten kurtulmanın üzerinde durmuştur. Şöyle ki; “Başka bir görmek öğren, başka görmemek öğren!”¹¹⁰

Milli benliğin korunması, yeni fikirler geliştirilerek benliğin eğitilmesi ve korunması sonucu İslâm ulusların yükselişinin mümkün olacağını vurgulamıştır. Bütün Müslüman uluslar birlikte hareket ettiklerinde reformun olabileceğini savunmuştur. Bunun içinde sosyal reformların yaygınlaştırılması gerekir. Reformların kısa sürede başarılı olması ve başarı sağlanması için yaygın eğitimin geliştirmesine bağlamıştır. Bir milleti yükselten, onun işini yoluna koyan ilim ve servettir. İlim ve servet, milletin itibarıdır.¹¹¹

Mesajlarını sadece yetişkinlere yöneltmemiş, ümmetin geleceği olan çocuk ve gençlere de hitap etmiştir. Geleneksel eğitim anlayışı yerine çocukların zihinsel ve algılama seviyelerine uygun metot ve yöntemlerle eğitimin verilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Onları hayatların her alında yakut misali önderler haline getirmek için her türlü zorluğun üstesinde gelebilecek iyi bir eğitime tabi tutulması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre, bu eğitimin temelleri milli olmakla beraber, temelleri değişen şartlar ve doğan ihtiyaçlar doğrultusunda olmalıdır.¹¹²

Müslüman âlimlerin çağın bakış açısıyla, İslâmi ilimleri geliştirmesinin gerekliliğini vurgulamıştır. Dinin anlaşılması için dini ilimlerde olduğu gibi, dini usullerin teyidi için de çağdaş bir “kelâm” ilmine ihtiyacın olduğunun üzerinde durmuştur.¹¹³

Bir yandan dini kavramaların bir kısmını yeniden tanımlamaya çalışırken, bir yandan da şiir yoluyla yanlış bir kadere ve tevekkül anlayışına saplanmış, batıl

¹⁰⁹ İKBAL, *Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*, s. 237, 240; *Benliğin Sırları*, ss. 53-55; *Makaleler*, ss. 140, 154; ALBAYRAK, “İkbâl’de Dinamik İnsan Anlayışı”, s. 251.

¹¹⁰ İKBAL, *Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*, s. 222.

¹¹¹ İKBAL, *Makaleler*, ss. 135-136; *Mûsâ Vuruşu & Hicaz Armağanı*, s. 140; *Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*, s. 26.

¹¹² İKBAL, *Makaleler*, s. 36.

¹¹³ İKBAL, *Makaleler*, ss. 11-12, 30-31, 35, 155; *Esrar ve Rumuz*, ss. 127, 138; *Şikâyet ve Cevabı*, ss. 22-24.

bir tasavvuf anlayışıyla kendilerini uyuşukluk ve meskenete itmiş olanları uyarmaya, uyandırmaya çalışmıştır. Onun eleştirilerine hedef olan bilim anlayışlarının epistemolojik temelleri sırasıyla: tecrübeye yer vermeyen akılcılık, bilgi duyu verileriyle sınırlayan tecrübecilik, tecrübeye ve akla değer vermeyen sezgiciliktir. Sadece modern bilgi kuramlarını değil, aynı zamanda İslâm felsefe geleneği içindeki bilgi kuramlarını da eleştirmiştir. Dolayısıyla, bir taraftan kelâm, felsefe ve tasavvuf geleneğine mensup düşünürlerin bilgi anlayışlarını eleştirel olarak değerlendirirken, diğer taraftan Batı'da ortaya çıkan çağdaş bilim anlayışını da ciddi bir şekilde tenkit etmiştir. İslâm dünyasında miras alınan düşünce geleneğinin eksik ve hatalı yönleriyle modern zamanda Batıda ortaya çıkan tek yanlı (salt deneysel ve pozitivist) bilimsel yöntem anlayışından uzak, yeni bir bilim anlayışını geliştirmeye çalışmıştır.¹¹⁴

Ona göre bugünün insanı üç şeye muhtaçtır: *Birisi*; varlığı ruhani bir yorumla anlamak. *Diğeri*; ferdin manevi hürriyeti. *Diğeri ise*; insan topluluğunu ruhî esaslar üzerinde yüksелеcek bir tarzda prensipler koymak.¹¹⁵

İkbal'in üzerinde en çok durduğu öğretisi, Müslümanların kişiliklerini geliştirmek ve güçlendirmek ve insan-ı kâmil'e ulaşmaları için üzerlerindeki uyuşukluğu ve toz bulutlarını atmaları ve geçmişin yasaklamalarından kurtulması gerektiğidir.¹¹⁶

Müslümanların dünyadaki terakkiye ayak uydurması gerektiğini, ayak uydurulmadığı takdirde ezilmenin vazgeçilmez olduğunu vurgulamıştır.¹¹⁷

Sonuç olarak İkbal çok yönlü bir düşünürdür. Siyasi, dini ve eğitim konularında inkılâbın elzem olduğunu vurgulamıştır. Bir yandan dini kavramaların bir kısmını yeniden tanımlamaya çalışırken, bir yandan da şiir yoluyla yanlış bir kadere ve tevekkül anlayışına saplanmış, batıl bir tasavvuf anlayışıyla kendilerini uyuşukluk ve meskenete itmiş olanları uyarmaya, uyandırmaya çalışmıştır. Bu merhalede Batı taklitçiliğini, "Kâbe'nin hayat örtüsünü yenilemek, Avrupa'nın Lat ve Menat putlarıyla olmaz" felsefesiyle redderek modern Müslüman'ın geçmişle bağını tamamen koparmaksızın bütün İslâm sistemi yeniden düşünüp inşa etmek üzerine kurulmuştur. Diğer düşünürler gibi gündeminde olan konulardan birisi de Pan-İslâmizm'dir. Üzerinde durduğu konulardan birisi de dinin anlaşılması için dinî ilimlerde olduğu gibi dinî usullerin teyidi için de çağdaş bir kelâm ilmine ihtiyacın olduğu ve bu anlamda bir gelişmenin olmasının gerekliliğidir.

¹¹⁴ AYDIN, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", s. 91; BİLEN, "Muhammed İkbal'in Çağdaş Bilim ve Yöntem Anlayışı", s. 104.

¹¹⁵ KESKİOĞLU, "Yeni İslâm Düşüncesi Üzerine Bazı Görüşler", s. 48.

¹¹⁶ GİBB, *İslâm'da Modern Eğilimler*, s. 57.

¹¹⁷ İKBAL, *Hareket Zili*, ss. 141-142.

İ. Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi

Fazlurrahman'ın Müslüman çağdaşları arasındaki konumunun, akılcılığa dönüş ve aklın kıymetini yeniden canlandırma olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü o, düşünmenin temel taşı olan akılcılığın sadece İslâmî mirasın esası ve özü değil, aynı zamanda günümüz Müslümanların karşılaştığı birçok meselelerin çözümü için de bir anahtar olduğunu benimsemiştir.¹¹⁸

Yenilik anlayışının temelinde "İslâm modernizmi" yatmaktadır.¹¹⁹ Fazlurrahman'ın İslâm modernizmi şu demektir: Müslümanlar, Kur'an'ın perspektifinde oluşturulacakları Müslüman toplumun ihyası için Kur'an'ı dikkatlice incelemeli, temsil ettiği ve edeceği hedefleri oradan yeniden öğrenmeli ve bütün toplumun, Kur'an'ın değerler sistemi hususunda yeterli bilgi ve anlayışa sahip olabilmesi için de, her Müslüman ferde bu bilgi ve anlayış nakletmelidir.¹²⁰ "Çağdaş İslâm modernizmi" onun için sadece akademik bir mesele değil, Müslümanın "hayatı" meselesidir.¹²¹

Nereden ilerlemeye başlanmalı, nasıl, neyle ve nereye kadar ilerlenmeli gerektiğinin ölçüsü, tarihimizi makul ve yapıcı bir şekilde esas alınarak metot geliştirmekte saklıdır. Toplumun tarihini yıkmaya veya kendi düşüncelerine hıyanet etme pahasına bile olsa bilgisizce bir savunmanın karşısında durmuştur. Modern ilerlemenin, İslâm'a rağmen ya da İslâm dışında değil, bizzat İslâm'ın özünü içine

¹¹⁸ ADAMS, "Bir Filozof Olarak Fazlur Rahman", s. 272.

¹¹⁹ FAZLUR RAHMAN, *İslâm*, s. 43.

¹²⁰ FAZLUR RAHMAN, *İslâmî Yenilenme Makaleleri* II, s. 121. "İslâm modernizmi ne değildir?" İslâm modernizmi, herhangi bir Müslüman aydının ortaya koyduğu veya koymak istediği bir düşünce veya davranışın adı değildir. İslâm modernizmi, dinin bir kısmını atıp geri kalanını zamanın şartlarına uydurmak da değildir. İslâm modernizmi, Batı'dan alınan bir sistemi yahut bazı sistemlerin (ilmi, felsefi vb.) bazı yanlarını alarak onu veya onları İslâm ile yahut İslâm'ın bazı yönleriyle birleştirmeye çalışan faaliyetin adı da değildir. İslâm modernizmi, sıradan bir "ihya" hareketi olarak görmek yahut onu Batı karşısında oluşan bir tepki faaliyeti olarak değerlendirmek de kesinlikle yanlış olur. İslâm modernizmin merkezi tezi şudur: Temel kaynakları Kur'an ve Sünnet'e dayandırıldığı, bu kaynaklar ve onların ışığında oluşan topyekûn tarihi miras, ilmi ve rasyonel bir süzgeçten geçirilerek anlaşıldığı ve yorumlandığı takdirde İslâm, tarihî-içtimai gelişme sürecinin ortaya çıkardığı değişme hâdisesinin doğurduğu problemleri çözmeye, o sürecin altında ezilmeye değil ona yön vermeye kadir bir inanç sistemidir. AYDIN, Mehmet S., "Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1990, C. 4, S. 4, ss. 273-284, ss. 273-274; KÜÇÜKALP, Kasım, "Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi", *Eskiye Dergisi*, 2010, S. 17, ss. 53-63, ss. 55-56; AMİR, SHURİYE, İSMAIL, "Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı", s. 226. Son yıllarda felsefi konular içinde oldukça revaçta olan modernizm terim olarak, Roma Katolik Kilisesi'nin 1907 yılında bir inançsızlık olarak gördüğü, modern bilim ve tarihsel araştırmalar ışığında İncil, Hristiyan dogmaları ve geleneksel öğretilerin yeniden tamamlanmasına yönelik muhtelif hareketlerden herhangi birini ifade için kullanılmaktadır. Fazlur Rahman'a göre de İslâm modernizmi, ilk kez Muhammed Abduh, Ahmed Han ve Emir Ali gibi düşünürler tarafından başlatıldıktan sonra, ne yazık ki, bir yandan hızlı bir değişim sürecine girerek, salt bir savunma şekline bürünüp yozlaşırken, bir yandan da aşağı yukarı tamamen seküler bir Batıcılığa doğru gelişti. O, herhangi bir yeniliğin önündeki engellerden birisi olarak gördüğü bu hareketlere "yeni dirilişçilik" ya da "yeni köktencilik" demektedir. UYANIK, Mevlüt, "(Fazlur Rahman'ın Eserleri Çerçevesinde) İslâm Modernizmi ve Sufilik", *Eskiye Dergisi*, 2010, S. 17, ss. 64-73, ss. 65-69.

¹²¹ AYDIN, "Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi", s. 273.

alacak şekilde olması gerektiğini vurgulamıştır.¹²² Fakat Kur'an ve Sünnet'e dönmek demek değildir, onları doğru bir şekilde anlamaktır. Ona göre bugün Kur'an ve Sünnet'in bize yol göstermeleri, ancak doğru bir şekilde anlaşılmasına bağlıdır. Sadece geçmişe dönüş, mezarlara dönüşten farksız değildir. Fakat daha ziyade Kur'an ve Sünnet esas alınarak oluşturulmuş "anlama yöntemi" ile somut tarihi paradigmadan dersler çıkarmak şeklinde bir yol takip edilmelidir.¹²³ Fazlurrahman'a göre, Müslümanların kurtuluşu ve çeşitli bilgi dallarının İslâmlaştırılması gayesi, Kur'an temeline dayalı İslâmî bir metafizik oluşturulmadıkça gerçekleşme imkânı bulamaz.¹²⁴

Müslümanların çağın getirdiği sorunlara cevap verebilecek bir "yorum bilim metodunun" geliştirilmesini ögütlemiştir. Bu yeni metot bazı unsurları dışlamalı bazı unsurları da barındırmalıdır. Kur'an'ın anlaşılma yönü ile ilgilenmeli fakat estetik güzelliği ve edebi üstünlüğü yönleriyle vakit kaybedilmemesi gerektiğini vurgulamıştır.

Önerdiği yorumlama biçimi, süreci ve metodu ikili bir vasfı içermektedir: *Birincisi*; günümüzden Kur'an'ın indirildiği zamana gidilecek şekilde ele alınan metot. Bu metot da iki aşamayı içerir: *İlk aşama*; bir ayetin sosyo-tarihi ortamını ve çözüm getirdiği sorunu iyice araştırarak onun işaret ettiğini ve manasını anlamaktır. *İkinci aşama* ise; Kur'an'ın belirli özel cevaplarını genelleştirerek onları genel ahlâkî-toplumsal amaç ifadeleri olarak ortaya koymaktır. *İkincisi*; Kur'an'ın indirildiği zamandan günümüze gelinecek şekilde ele alınan metot. Tavsiye ettiği yorum bilim metodunun ilk hareketi, özelden genele yani Kur'an'ın bazı ayetlerinden onun genel ilkelerinin, değerlerinin ve amaçlarını ortaya çıkarılıp sistemleştirilmesine yöneliktir. İkinci hareketi ise, genelden özele yani çıkarılan bu genel görüşten, günümüze formüle edilerek somut toplumsal-tarihsel ortamla uyum sağlayacak bir şekilde bütünleştirilmeye yöneliktir.¹²⁵

Çifte hareketi gerektiren bu yorumlama yöntemi aşağıdaki üç temel hususu gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır: *Birincisi*; Kur'an metninin, yorumların kendisine dayandığı nesnel bir hareket noktası olduğunu göstermektir. *İkincisi*; yorumlama

¹²² FAZLUR RAHMAN, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 75; ADAMS, "Bir Filozof Olarak Fazlur Rahman", s. 268.

¹²³ FAZLUR RAHMAN, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, ss. 133-134.

¹²⁴ FAZLUR RAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 212; AYDIN, "Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi", s. 284. Fazlur Rahman, İbn Sina, Molla Sadra ve İkbâl gibi başka kişilerin *Metafizik* fikirleri hakkında yazmasına karşılık, kendi metafiziğini sistematik biçimde ortaya koymuş değildir. WAN DAUD, Wan Mohd Nor, "Bilginin İslâmlaştırılması: Attas ve Fazlur Rahman Arasında Kısa Bir Karşılaştırma", *İslâm Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul, 22-23 Şubat 1997, ss. 127-139, s. 128.

¹²⁵ FAZLUR RAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık*, ss. 60-64, 80, 91, 107, 228-229; *İslâm*, s. 343; *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, ss. 109-110, 116; *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, ss. 103-109, 120. *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, s. 13; *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, s. 79.

faaliyetlerinin sürekliliğini sağlamaktır. *Üçüncüsü* ise; tarih yorum geleneklerinin tenkidi için zemin hazırlamaktır.¹²⁶

Günümüzdeki şartlar sosyal yapı itibariyle önemli olan bazı yönlerde Hz. Peygamber'in zamanındaki duruma benzemediğinden hareketle Fazlurrahman, cereyan eden ve etmekte olan toplumsal değişmeyi, gözleri kapayarak görmezlikten gelip hala Kur'an'ın kurallarını görünürdeki manası ile uygulamaya ısrar etmek, Kur'an'ın toplumsal ve ahlâkî gayelerini kasten yok etmek olduğunu belirtmiştir.¹²⁷

Eserlerinde öne çıkan özelliği, öncelikle İslâmî bir sosyal yapı için temel vazifesi görecek olan sosyo-ahlâkî ilkeler üzerinde çokça durması ve bunları çağın ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlama gayretini göstermesidir. Yeniden yorumlama faaliyetini gerçekleştirirken de, Kur'an'ın her çağa hitap kabiliyetini hatırdan çıkarmamış ve bu amaçla, mihenk noktası olarak Kur'an'ı kabul etmiştir. Kur'an'ı birbirinden bağımsız emirler ve yasakları barındıran bir mesaj olarak anlama yerine, onu bir bütünlük arz eden, ahlâkî kıstasları barındıran yönünün her çağ ve toplum için aynı ve değişmez olan bir mesaj olarak hemen hemen bütün eserlerinde vurgulamıştır. Bir ayağı geleneksel bilgide, bir ayağı çağdaş bilgide olan ama çağdaş İslâmî bilgiye önem veren ve tavsiyelerini bu çizgi doğrultusunda sunmaya amaçlayan bir düşüncüdür.¹²⁸

Orta Çağda Kur'an'ı anlama, açıklama ve uygulama amacıyla oluşturulan İslâmî disiplinlerden Tefsir ve Fıkıh'ın geliştirdiği metotları "parçacı-lafızcı" olmakla niteleyip eleştiren Fazlurrahman, kendisi "bütüncül" ve Kur'an'ı tarihi köklerini de içine alacak "tarihi" dediği bir metotla günümüze ışık tutacak şekilde Kur'an'ı tekrar yorumlanmasının gerekliliğini vurgulamıştır.¹²⁹ Tarihselci bakış açısıyla ulaşmak istediği nokta, normatif İslâm ile tarihsel İslâm'ı birbirinden ayırmak, İslâm'ın temel ilkelerini ortaya çıkarmak ve bunları kendi çağı içerisinde uygulanabilir öneriler haline getirmek ve hayatta yaşanmasını sağlamaktır. Yoksa bu tarihselci yaklaşım ona göre, bizi geçmişin sayfalarında bırakan, arkeolojik bir tarihselci yaklaşım değildir. Onun için geçmişteki bir sistemin sadece yeniden tanım ve inşası hiçbir zaman yeterli değildi.¹³⁰ İktisat'ı andırırcasına, sanki ilk defa vahyedilmiş gibi Kur'an'ı

¹²⁶ ULUKÜTÜK, Mehmet, "Çağdaş İslâm Düşüncesinde Geleneğin Hermeneutik Restorasyonu ve Rasyonel Dekonstrüksiyonu Arasında: Fazlur Rahman ve Câbirî Örneği", *Bilimname Dergisi*, 2016, S. 1, ss 239-273, s. 245-246.

¹²⁷ GÜLER, İlhami, "Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı Yorumlama Metoduna Kur'an Açısından Kelâmî Bir Katkı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1991, C. 5, S. 2, ss. 92-99, s. 92.

¹²⁸ BALOĞLU, Adnan Bülent, "Fazlur Rahman'ın Modernizmi ve İslâm Kelâmı", *İslâm Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul, 22-23 Şubat 1997, ss: 222-228, s. 222.

¹²⁹ FAZLUR RAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık*, ss. 64-82; GÜLER, "Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı Yorumlama Metoduna Kur'an Açısından Kelâmî Bir Katkı", s. 92.

¹³⁰ PAÇACI, Mehmet, "Fazlur Rahman ve Orientalizm", *İslâm Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul, 22-23 Şubat 1997, ss. 256-257; DENNY, Frederick Mathewson, "Müslüman Bir Aydın Olarak

okunması ve üzerinde düşünülmesini tavsiye etmiştir. Kur'an'ın sadece bir spekülasyon konusu veya istidlal yoluyla varılacak muhtevaya sahip olmadığını işaret etmiştir.¹³¹ Yapılan keyfi yorumların Kur'an'ın anlamını sınırlandırmasından dolayı düşünürümüz, ayetlerin "arka planını" (sünneti) göz önünde bulundurmasıyla bu tarz keyfi yorumların azalacağını düşünmüştür.¹³²

Ona göre din, tamamıyla "ruhanileştirilmiş" nasslarla varlığını sürdüremez; sadece ruhun muhtaç olduğu bir "zemin" özelliğini karşılasa bile, onu somutlaştırmak gerekir. Tamamıyla ruhani olan bir şeyin, bedeni bir bileşkesi olmadan mevcut olduğunu kabul etmenin gerçekten imkânsız olduğunu vurgulamıştır.¹³³

İslâm modernizmi'nin başarılı olamamasının sebepleri, Müslüman dünyanın savunmacı-çatışmacı eğilimlerine neden olan siyasal-ekonomik boyun eğişi ve eğitimdeki ikiliktir. Bu yüzden bu alanlarda yeni metotlarla ıslahatın yapılmasını tavsiye etmiştir.¹³⁴

Belli bir döneme geri dönme hasreti içinde yanıp tutuşmakla veya "geleneğimizi koruyalım, her şey düzelir" demekle Kur'anî dünya görüşünün günümüz şartları içinde gerçekleşmesini hayal edilmemesi gerektiğini savunmuştur.¹³⁵ Bundan dolayı ona göre, İslâm dünyası fikri bir teceddüdü başarmak zorundadır. Bu olmadıkça yapılan hiçbir şey kalıcı olmaz. Düşünce alanında yeni fikri oluşumların meydana gelmesi için de modern eğitim kurumların olmasının zorunluluğunu belirtmiştir. Bunların olabilmesi ise fikri yenilenmenin gereklerine göre yetişmiş insan gücüne ihtiyaç olduğuna işaret etmiştir. Ona göre, bu fasit çemberin kırılması ne maziye sarılmakla olur ne de Batı'dan bazı şeyleri almak suretiyle oluşturulacak olan mekanik bir eklektizme sarılmakla mümkün olur.¹³⁶

Müslüman toplum için aciliyeti hissedilen ihtiyaç, Batı'nın görünüşüne hiçbir şekilde bağımlı olmayan yeniden yapılanmış bir dünya görüşünü tesis etmektir. Bu görüş hiçbir şekilde onun Müslümanların modern bilime ve onun başarılarına sırt çevirmeyi istediğini ima etmez. Bilakis o, modern bilginin takip edilmesini

Fazlur Rahman", Çev. Ruhattin Yazoğlu, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, S. 15, ss. 307-323, s. 319; ADAMS, "Bir Filozof Olarak Fazlur Rahman", s. 266.

¹³¹ WAN DAUD, "Büyük Bir Âlim, Hocam ve Arkadaşım (Fazlur Rahman) İle Kişisel Anılarım", Çev. Bekir Demirkol, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1990, C. 4, S. 4, ss. 253-261, s. 254; BALOĞLU, A. Bülent, ÇİFTÇİ, Adil, "Fazlur Rahman ve Bir Kitabı Üzerine Bazı Düşünceler", *DEÜİFD*, 1994, S. 8, ss. 229-236, s. 231; MANSUR, Perviz, "Fazlur Rahman'ın Gelenek ve Modernizm Arasında Kitabı Koruyarak Tarihi Lanetlemesi", *İslâm Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul, 22-23 Şubat 1997, ss: 244-250, s. 249.

¹³² FAZLUR RAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 224.

¹³³ FAZLUR RAHMAN, *İslâm*, s. 57.

¹³⁴ FAZLUR RAHMAN, *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, ss. 75-76.

¹³⁵ AYDIN, "Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi", s. 277.

¹³⁶ AYDIN, Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi, ss. 277-278.

benimsemiş, modern bilginin kaçınılmaz olduğunu inanmıştır; ancak modern bilginin bilimsel faaliyetlerinin, maddeci bir yaklaşımla değil, İslâmi değerlerle şekillendiği ve Müslüman bilginlerin sürdüreceği bir zamanın arayışının takipçisi olmuştur. Ona göre gelişmek için Müslümanların yapması gereken şey “bilginin birliği” yani sahip olduğu mana yönünün yanına Batı’nın teknik imkânlarını (maddi yönünü) almalarıdır.¹³⁷ Amaçlarından bir tanesi ise, Müslümanların zihni ve ahlâkî basiretlerini geliştirmekle birlikte Müslümanları müspet bilimler alanında çalışma yapmaya sevk etmektir.¹³⁸

Eğitim alanında “eski ile yeni” “bütünleştirme” konusunda başarının sağlanması için şu özelliklere dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamıştır: Bütünleştirilmiş ve yaratıcı şuura sahip öğretmenlerin olması, bütünleştirilmiş ders programların oluşturulması, kelâm, ahlâk ve diğer alanlarda yeni ders kitapların yazılması.¹³⁹

Müslümanların siyasi-sosyal problemlerin çözümü yolunda başarı sağlayabilmeleri için metotların şûraya dayalı olması gerektiğini tavsiye etmiştir.¹⁴⁰ Onun diğer bir görüşü de, halkın geniş ölçüde ve aktif olarak müspet ve sorumlu bir şekilde devlet ve hükümet işlerine katılmasını sağlamak için yeni kurumların tesisini sağlamaktır. Bu şekildeki bir kurumsallaşma İslâm’ın demokrasiyle barışık olmadığı düşüncesini yok edeceğine inanmıştır.¹⁴¹

İçtihat kapılarını kapayan fıkıh öğreticilerin temsil ettiği akılcılığın terk edilmesini de tenkit etmiş ve hiçbir zaman içtihadın kapanmasının onaylayan bir neden olmadığını savunmuştur.

Sonraki dönemler konusunda, kısmen felsefi düşüncenin yöntemlerine bağlı olan kelâmın nihai noktada katı bir sistem olmak için aklî metotları terk etmesine hayıflanmıştır. Ona göre, İslâm kelâmını yeniden oluşturma yolunda atılacak ilk adım, İslâm’da kelâm alanındaki gelişmelerin tarihi bir tenkidini yapmaktır. Hem akla hem de kalbe hitap etmeyen bir kelâm anlayışı, dinin kuru bir iskeletinden ibarettir.¹⁴² Bundan dolayı Fazlurrahman’ın düşüncelerinde “Kur’an Kelâmı”nın oluşturulması öncelikli bir yer işgal etmiştir. Kur’an kelâmını ortaya koymada öncelikli olarak yapılması gereken Allah-insan, Allah-tabiat, insan-tabiat ilişkilerin tanımlanmasıdır.¹⁴³

¹³⁷ FAZLUR RAHMAN, *İslâm*, s. 342; ADAMS, “Fazlur Rahman ve Klasik Modernizm”, ss. 87-88.

¹³⁸ FAZLUR RAHMAN, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, ss. 36, 107-112.

¹³⁹ FAZLUR RAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık*, ss. 219-222.

¹⁴⁰ FAZLUR RAHMAN, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 137; *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, s. 120.

¹⁴¹ FAZLUR RAHMAN, *İslâm*, ss. 327-328; *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, ss. 65-66, 147-167.

¹⁴² FAZLUR RAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık*, ss. 235, 239-240; ADAMS, “Bir Filozof Olarak Fazlur Rahman”, s. 272; ORTAYLI, İlber, “Hocamız Fazlur Rahman”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1990, C. 4, S. 4, ss. 262-263, s. 263.

¹⁴³ BALOĞLU, “Fazlur Rahman’ın Modernizmi ve İslâm Kelâmı”, s. 224.

Özellikle muhafazakârlara karşı, İslâm'ın ilk günlerindeki esnekliği ve Halife Ömer gibi toplumun liderlerinin kendi görüşlerine zamanın ihtiyaçlarına göre nasıl uydurmaya çalıştıklarını ısrarla vurgulamıştır.¹⁴⁴ Müslümanların aydınlatılmış berrak bir muhafazakârlık geliştirmeleri gerektiğini vurgulamıştır. Hadis ilminin saf halinin tarihi olandan ayırımın ulema tarafında yapılması gerektiği düşüncesini vurgulamıştır. Çünkü ona göre, tarihte hukuki ayrıntılardan tasavvufa; Sünnîlikteki icmadan, imamlığın ilâhi bir hak olduğunu savunan Şîa görüşe varıncaya kadar hemen her gelişme, bir hadisin koruyucu kanatları altına sığınmıştır.

Diğer bir yenilik anlayışı, Müslüman devletlerdeki kurumların ve öğretilerin Kur'an ve Sünnet'in bütünlüğüyle yeniden oluşturulmuş bir sistemle düzenlenmesidir. Böyle bir öğreti sistemi mevcut toplumsal, siyasal veya iktisâdi duruma iki şekilde uygulanabilir. *Birinci* yol; bu öğretinin (vahiy öğretisi) kişinin yaşamına ve vicdanına yerleştirip kişiliğin bir parçası haline getirilmesi ve herhangi bir problem zuhur ettiğinde benliğe kodlanmış öğretinin ışığında kişinin buna çözüm sunmasıdır. *İkinci* yol ise; vahiy öğretinin hem tarihi hem de sistematik bir tahlilini içerecek özel değerleri öncelik-sonralık sırasına göre sistemli bir şekilde düzenlemek ve böylece yaşanan mevcut soruna bir cevap vermektir. Kısacası birinci yol tamamen tecrübî, ikincisi fikrî bir özellik taşımaktadır.

Hem siyasî hem de ekonomik temelleri üzerine bina edilmiş, bütün Müslüman ülkelerin katılımıyla sağlanan "İslâm Birliği" politikasını oluşturulması onun bir diğer görüşüdür. Fazlurrahman, Müslümanların yükselişi için, öncelikle her Müslüman ülkenin halkın demokratik katılımıyla sağlanmış bir meclis oluşturulmasını, sonra ise bütün Müslüman ülkelerin ülkelerinde seçtikleri temsilcilerin katılımıyla "Uluslararası Meclis"i oluşturulmasını tavsiye etmiştir. Bu meclisin de müzakere edilen konular hakkında yasalar çıkararak, her ülkenin fiziki ve içtimai çevrelerinde ortaya çıkan mahalli farklılıklar dikkate alınarak milli meclisler tarafından kanun hükmüne dönüştürdüğünde işte o zaman Müslüman toplumlar modern anlamda gelişme sağlayabileceği fikrini savunmuştur.¹⁴⁵

Ekonomik refah için hem komünizm hem de kapitalizm fikirlerini aşırıya kaçmadan her iki sistemin senteziyle oluşturulmuş bir sistemin ele alınması gerektiğini tavsiye etmiştir. İslâmî iktisâdi adaletin sağlanması için Kur'an'daki zekât öğretisinin yeni metotlar çerçevesinde esas alınması gerektiğini vurgulamıştır.¹⁴⁶

¹⁴⁴ ADAMS, "Bir Filozof Olarak Fazlur Rahman", s. 272.

¹⁴⁵ FAZLUR RAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık*, ss. 82-83; *İslâm*, ss. 338-339, 347, 353-354. İslâm Meclisi fikrini, milliyetçi Türk düşünürü Ziya GÖKALP'in bir ifadesine dayanarak ilk ortaya atan Muhammed İkbal olmuştur. *İslâm*, s. 354.

¹⁴⁶ FAZLUR RAHMAN, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, ss. 118-144.

Batı devletlerin Müslümanlara yaşattığı zulmü –özellikle İsrail’in Filistinlilere yaptığı cefa- semavî dinlerin bir araya gelerek engelleyebileceklerini şu ayetle izah etmiştir.¹⁴⁷ “*Ey Ehl-i Kitap! Hadi gelin, aramızda ortak olan bir ilkede birleşelim...*”¹⁴⁸ Bu düşüncesinden hareketle dinler arası diyalogun, yeryüzünde yaşanan problemlerin çözümü için bir metot olarak kullanılabileceğini söylemek mümkündür.

Geçmişte ortaya konanları eleştiri süzgecinden geçiren, ama bununla yetinmeyip, yeni yorumlar ve çözümler peşinde koşan bir tecdit yanlısıdır.¹⁴⁹

Yaklaşımı şu şekilde özetlenebilir: Önce miras aldığımız İslâmi geleneğin tenkitli bir çözümlemesini yaparak, bu geleneğin nasıl şekillendiğini ortaya koymak. Daha sonra, İslâm’daki temel ilkeleri ortaya çıkarmak ve bunların nasıl geçmişte sosyo-ekonomik ve siyasi şartlar içerisinde somutlaştırıldığını belirlemek. Son aşama da ise, bu temel İslâmi ilkelerin çağdaş tarihsellik içerisinde en iyi nasıl uygulanabileceğini ortaya koymaktır.¹⁵⁰ Vurguladığı nokta “yorum bilim metodunun” geliştirilmesidir. Perspektifine aldığı konulardan birisi de Batı’nın görünüşüne hiçbir şekilde bağımlı olmayan yeniden yapılanmış bir dünya görüşünü tesis etmektir. Hem siyasi hem de ekonomik temelleri üzerine bina edilmiş, bütün Müslüman ülkelerin katılımıyla sağlanan “İslâm Birliği” fikrini de gündemine almıştır. Kelâmın aklî metotları terk etmesini eleştirmiştir. Bundan dolayı Kur’an merkezli kelâmı yeniden oluşturmak gerektiğini belirtmiştir.

II. MEZHEPÇİLİĞİN YERİNİ TENKİT ZİHNİYETİNİN ALMASI

Çağdaş kelâm âlimleri muhtelif konularla ilgili mezheplere yeni yaklaşım tarzında ve tenkitlerde bulunmuşlardır. Hatta meseleyi “mezhepleri birleştirme” ve “mezhepler üstü mezhep ayrımı yapmama” inceliği şeklinde ele almışlardır. Söz konusu düşünürler, “mezhebi, görüşü, bizim mezhep ve görüşümüze uymuyor” diyerek soyut bir dava uğruna bazı İslâm düşünürlerini ve felsefecilerini tekfir etmeye kalkışanları eleştirmişlerdir. Onlara göre, mezhepler arasındaki çatışmalar; siyasi sebepler, şahsi temayüller ve menfaatlerle daha da alevlenmiştir. Ayrıca her tarafın kendi fikrini haklı çıkarmak için delillerini ayet ve hadislere dayandırmaya çalışarak diğer tarafı tekfir ve te’lin etme eğilimlerine şiddetle karşı çıkmışlardır. İslâm’a en çok zarar verenler böyle bir metodu takip edenler olmuştur. İşin içine garaz girdikten, hak ve gaye kaybolduktan sonra, zayıf söz ve kanatları kabul, açık seçik olanları

¹⁴⁷ FAZLUR RAHMAN, *İslâmî Yenilenme Makaleleri II*, s. 90.

¹⁴⁸ Âl-i İmrân, 3/64.

¹⁴⁹ KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, “Fazlur Rahman’ın Sünnet/Hadis Anlayışına Bir Katkı”, *İslâm Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul, 22-23 Şubat 1997, ss. 278-290, s. 278.

¹⁵⁰ PAÇACI, “Fazlur Rahman ve Orientalizm”, ss. 251-260, s. 254.

terk, tarihi gerçekleri ve hakları inkâr derecesine kadar ileri gidilmektedir. İhtilaflı meseleleri anlaşılabilir zeminlere kaydırma sebebiyle Müslümanlar birbirlerini yanlış yolda göz göre göre tekfire kadar gittiklerini belirtmişlerdir.¹⁵¹

Ahmed Hilmi'nin üzerinde durduğu meselelerden birisi “mezheplerin birleştirilmesi”dir. Bu amaç doğrultusunda ona göre bütün mezhepler incelenmeli, yeni bir içtihatla bulunarak, mezheplerde günün ihtiyaçlarını karşılayan ve Kur'an'ın ruhuna en uygun olan fikirlerin bir araya getirilerek ortak bir mezhep oluşturulmalıdır. Şekilcilikten uzak olacak olan bu mezhebin en belirgin özelliği de “hikmet ve sîret” olmalıdır.¹⁵²

İzmirli, görüşlerini kesinlikle delile dayandırır, eserleri incelendiğinde bu fark edilecektir. Birilerin veya grupların sözlerini ve görüşlerini de ancak delile dayanırsa kabul eder. Âlimlerin sözlerine önem vermekle birlikte, hiçbir bilginin fikrini vahiy gibi de değerlendirmez. O, “*Tasavvufun Zaferleri mi, Mustasvıfa Sözleri mi?*” eserinde belirttiği gibi; herhangi bir konuda muhaliflerin sözlerini sırf muhalefetlerinden dolayı reddetmediğini, doğru ve uygun bulanların sözlerini de sırf doğru ve uygun bulduklarından dolayı kabul etmediğini belirtmiştir. Hiçbir âlimin sözünü vahiy gibi algılamadığını, İbn Teymîye'nin (ö. 728/1327) şiddetli taraftarı olmadığı gibi Gazzâlî'nin de aşırı takipçisi ve düşmanı olmadığını vurgulamıştır. İzmirli'nin bu görüşlerinden hareketle, mezhepler ve tarikatlar üstü bir yenilikçi anlayışına sahip olduğunu söylemek mümkündür. Herhangi dini bir problemin açıklanmasında ve çözümlemesinde bir mezhebin, bir tarikatın veya herhangi bir felsefi ekolün takipçisi değil, doğrudan o problemle ilgili İslâm'ın görüşünü belirtir, meselelere bu çerçeveye yaklaşır. İslâm'ın görüşünü belirttikten sonra konuyla ilgili farklı görüşlere işaret eder ve onları delilleriyle birlikte belirtir. Hiçbir görüşü taklit etmeyi ve körü körüne mezheplere bağlanmayı bilinçli bir Müslüman için uygun bulmaz. “Hanbelî de değilim, Eş'arî de değilim” vurgusunda bulunarak kendisini hak ve hakikat aşığı olarak yansıtır. İslâm âlimlerinden her kimin sözünü delile dayalı gerçek görürse yine delille birlikte ona uyacağını vurgulamıştır. Ayrıca ister filozof olsun ister selefi ve kelâmcı hiçbir görüş sahibini ulu orta reddetmeyeceğini, insanların görüşlerine eleştiriyle yaklaşp ancak gerçekle örtüşen fikirlerini alacağını vurgulamıştır.¹⁵³

Abduh, partizanca mezhepçiliği kabul etmemiştir.¹⁵⁴ İslâm dünyasındaki bütün kelâm mekteplerinin ve mezheplerinin aynı olduğunu kabul etmiştir. Bu anlayışı onun tüm mezheplere ve kelâm ekollerine müsamaha göstermeye kadar

¹⁵¹ AHMED HİLMİ, *İslâm Tarihi*, ss. 266-267; İKBAL, *Makaleler*, s. 29; ESEN, “Siyasal-Sosyal Görüşleri ve Dini Yönüyle Afganî”, s. 277-278.

¹⁵² AHMED HİLMİ, *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*, s. XVII; Bkz. *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, ss. 158-159.

¹⁵³ HİZMETLİ, *İsmail Hakkı İzmirli*, ss. 34-35, 111-112; HİZMETLİ, “İzmirli İsmail Hakkı'nın İlmi Şahsiyeti”, ss. 4-5; BALOĞLU, “İzmirli İsmail Hakkı'nın “Yeni İlmi Kelâm” Anlayışı”, s. 95.

¹⁵⁴ el-BEHİY, *İslâmi Direniş ve İslahat*, ss. 138-139, 147.

götürmüştür. “Yahudiler yetmiş bir Hristiyanlar da yetmiş iki kısma bölündüler. Ümmetim de yetmiş üç fırkaya bölünecek ve onlardan biri (fırka-i nâciye) dışında hepsi cehenneme gidecektir.” Ona, “bu kurtuluşa eren fırka hangisidir?” diye soruldu, O da şu cevabı verdi: “Benim yolumda olanlar ve ashâbımın yolu üzere yürüyenlerdir.”¹⁵⁵ Müslümanların bu hadisten hareketle sadece mensubu olduğu mezhebin “kurtuluşa eren mezhep” kabul etmeyi doğru bir yaklaşım olarak kabul etmemiştir. Ona göre, özetle meselenin açıklaması şöyle olmalıdır: “Hz. Muhammed (s.a.v) ve ashâbının yolu yok olmuş olabilir veya günümüzde yaşayan Müslümanlar da kurtuluş yolu üzere olmayabilirler. Günümüzde yaşayan mezheplerin sayısı yetmiş üçe ulaşmamış olabilir ve kurtuluşa eren fırka da henüz yaşamamış olabilir. Bu durumda hepsi de Hz. Peygamber (s.a.v)’in ve sahâbîlerinin yaşayışı üzere oldukları için bütün yaşayan mezheplerin kurtuluşa ermiş oldukları savunulabilir.” Buradan şu sonuca varmıştır: Bütün mezhepler arasında, hatta Sünnî ve Şîî olanlar arasında çok geniş bir müsamahanın hâkim olması lazımdır.¹⁵⁶

Ahmed Hilmi, mezheplerin sınıflandırılmasını garip bir yaklaşım olarak kabul etmiştir. Manalı manasız bir sürü mezhebin muhteviyatına değilse de sayısına ve şekline bir sebep bulmak derdiyle, bir hadis uydurulmuş ve bu hadis doğrultusunda İslâm’ın yetmiş üç fırka endekslenmesini manasız bulmuştur. Özellikle Şîa mezhebinin bu sayıyı doldurma hevesine dikkat çekmiştir. Ona göre, bu gibi sunî taksimlerin bir yana bırakılmadan, mezhepler hakkında, tenkit ve tahlil üzerine kurulmuş tasnif yapmak imkânsızdır.¹⁵⁷

Ulûhiyyet konusunda yer alan bazı ihtilaflar çağdaş İslâm âlimleri tarafından hoş görülmemiştir. Allah’ın sıfatları konusunda Mu’tezile ve Ehl-i sünnet arasında yapılan tartışmalar üzerinde fazla durmaya gerek görülmemiştir. Hatta Reşîd Rızâ’ya göre, bazı kelâmcıların Allah’ın sıfatlarını kendi tartışmacı nazariyelerine göre te’vil etmeleri tevhit ve Allah’ın sıfatlarını anlaşılmaz hale getirmiştir.¹⁵⁸ Abduh, ulûhiyyet meselesinde Müslüman cemaatlerin anlamsız ve düşmanca tavırlarını tasvip etmediğini; Müslüman cemaatinin muhtelif yollar üzerinde bulunan fakat aynı gayeye doğru yürüyen ve gecenin karanlıklarında karşılaşan kardeşlerin şaşırmalarına benzetmiştir.¹⁵⁹

Halku’l-Kur’ân meselesinde “mezhepçilik” düşüncesine göre hareket etmenin tefrikaya sebep olduğunu, bu konuda olumsuz bir atmosfer oluşmaması

¹⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, II, 332; III, 145; İbn Mâce, “Fiten” 17; Tirmizî, “İman” 1.

¹⁵⁶ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 51-52.

¹⁵⁷ AHMED HİLMİ, *İslâm Tarihi*, s. 341.

¹⁵⁸ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 106-107, 191; REŞİD RIZÂ, *Muhammedî Vahiy*, s. 165; AHMED HİLMİ, *İslâm Tarihi*, s. 371; FAZLUR RAHMAN, *İslâm*, s. 148; PEKER, “Muhammed İkbâl’de Tanrı-Evren İlişkisi”, s. 51.

¹⁵⁹ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 107-112.

adına meseleyi kısa bir şekilde ele aldığını vurgulamıştır.¹⁶⁰ İkbâl, de Hz. İsmâ (a.s.)'ın nüzulü, Allah'ın sıfatları, halku'l Kur'ân gibi problemlerin hala tartışıyor olmanın günümüz dünyasına bir katkısının olmadığını şu şekilde eleştirmiştir:

“İbn-i Meryem öldü mü, yoksa hala canlı mıdır?
Sıfatları ayrı mı, yoksa zatında mıdır Allah'ın?
Geleceği bildirilenlerden Mesih anlamı çıkar mı?
Yoksa yeni biri mi olacak sıfatlarını taşıyan İsmâ'nın.
Allah kelâmı ezelî miydi, sonra mı ortaya çıktı?
Merhum ümmet hangisiyle kurtulur bunların?
Müslüman için yeterli değil mi bu devirde
Yonttuğu bu Lat ve Manat putları ilâhiyatçılığın?”¹⁶¹

Fazlurrahman'a göre Mu'tezile, kendi akılcılığını dini hakikatin keşfinde akılla vahyin eşit düzeyde olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmiştir. Onların aklın hadisten üstün olduğunu açıklamakla yetinmeyip, aklın dini bir delil olarak Kur'an'la eş değer gördüklerini ve bunun sonucu olarak Kur'an'ın yaratılmış bir kelâm olduğu yönündeki fikirlerini kabul etmemiştir. Düşünürümüze göre, Mu'tezilenin aklın yüceltilmesine verdiği aşırı ağırlık Ehl-i sünnet içinde şiddetli bir tepkinin ortaya çıkmasına ve tutuculuğa sarılmasına neden olmuştur. Ona göre, Mu'tezilenin Allah'ın hikmet ve adaletine insanın irade ve hürriyetine sınımsız bağlılığı karşısında, Ehl-i sünnet dindeki önemli unsurları kurtarmak için, ilâhi kudret, irade, inayet ve kader gibi konulara sarılmaları, onları tanımlarda asıl sade imanın kapsamlılık niteliğini kaybetme tehlikesine düşürmüştür. Bunun sonucu olarak İslâm, dinamik ifadelerin imanın yaşayan hakikatleriyle sadece kısmi ve dolaylı bir ilişkisi olduğu bir alana sürüklendiğini belirterek, Ehl-i sünnet'in bu tepkisini eleştirmiştir.¹⁶² Ehl-i sünnet'in Mu'tezileye tepkisinin şiddetli olduğunu hatta savundukları fikirlerin Kur'an'ın amacına ve Hz. Peygamber'in öğretisiyle apaçık çelişki içinde bulunsalar bile her türlü şüpheli ve göreceli yani Yunan felsefesinde metotlara başvurarak Mu'tezileyi tenkit etmekten geri durmadıklarına işaret etmiştir.¹⁶³

Mu'tezile'nin ayetleri simgesel, metaforik ya da lafzi olmayan biçimde tefsire zorlayan metodundan hareketle insanı sorumlu tutmak için, Allah'ın rolünü tamamen inkâr ettiklerini bundan dolayı insanı yegâne fail olarak kabul etmelerini tenkit etmiştir. Eş'arîlerin ise, Allah'ın kudretine helal getirmemek için insanın gücünü tamamen inkâr etmelerini eleştirmiştir. Sünnî sistemin özellikle Eş'arîliğin insan iradesinin eksikliği ve ilâhi hükümlerin amaçsızlığı gibi temel doktrinlerini Kur'an'ın ruhuna aykırı bularak eleştiriye tabi tutmuştur. Söz konusu düşünürü göre, Hâricîler

¹⁶⁰ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 102-103.

¹⁶¹ İKBAL, *Mûsâ Vuruşu & Hicaz Armağanı*, ss. 253-254.

¹⁶² FAZLUR RAHMAN, *İslâm*, ss. 147, 149-150.

¹⁶³ FAZLUR RAHMAN, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 140; *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 212.

ve Mu'tezile dışında insanın irade özgürlüğü konusunda ısrar eden diğer bir ekol Şîa'dır. Fakat otoriter bir imâmet sistemi ile "takiyye" öğretisinin irade özgürlüğünün gelişmesine meydan bırakmadığını vurgulamıştır. "Masum imam" inancı, -insan aklının hata yaptığından hareketle- insan aklını, bilincini ve iradesini ortadan kaldırdığını belirtmiştir.¹⁶⁴ Kur'anın insanın ahlâkî yaratıcılığını artırmak için insanların imkânlarını, sorumluluğu ve Allah'ın mutlak adaleti üzerinde ısrarla durmasına rağmen Mu'tezilenin ise, sadece Allah'ın adaleti üzerinde ısrar ettiğini ve böylece bu tutumların bağımlısı haline geldiğini eleştirel bir şekilde ele almıştır. Mu'tezilenin bu görüşüne muhalif olan Ehl-i sünnet'in de sadece Allah'ın kudreti ve iradesini vurgulamaları onları determinizme sürüklemiştir. Ona göre zaten Ehl-i sünnet, Allah'ın her şeye gücü yetmesi ve insanın güçsüz olması anlayışının bir paradigma haline getirilmesi sonucu ortaya çıkmıştır.¹⁶⁵

Mûsâ Cârullah, hüsün ve kubuh meselesinin, itikadî bir konu olmadığına; fakat önemli bir usûl konusu olduğuna işaret etmiştir. Üç anlayışın ("hüsün ve kubuhun şer'i" olması, "hüsün ve kubuhun akli olduğu ve aklın hâkim olduğu" görüşü ve "hüsün ve kubuhun akli olması, fakat akıl tek başına hâkim değildir" anlayışı) hepsine de saygıyla yaklaşılmasını ve istifade etmek için her üç görüşünde esas alınmasını ve bu yüzden mezhepçiliğin taklidi yönünün bırakılması gerektiğini vurgulamıştır.¹⁶⁶

Fazlurrahman, insanın bütün gücünü ve iradesini inkâr ederek Allah'ın kadir-i mutlak olduğunu; ilâhi emir ve yasaklarda bir amaçlılık aranmayacağını, amellerin özde iman ile bir ilişkisi olmadığını ve sebep-sonuç ilişkisinin inkârını savunan ve bu sebeple de atomculuğu İslâm akidesinin birer esas haline getiren Eş'arî görüşü eleştirmiştir.¹⁶⁷

Mûsâ Cârullah, "Taatlere sevap vermek, günahlar için ceza vermek adaleti gereği Allah'a vaciptir." görüşünü, Allah'a hiçbir şeyin vâcip kılınamayacağını belirterek reddetmiştir. Ona göre, varlığımızın, ibadetlerimizin bütünü Allah tarafından verilmişken, noksan durumundaki taatlerimizin karşılığında Allah'a cenneti vâcip kılmak çok büyük bir problemdir.¹⁶⁸ Bu konuda da klasik tartışmalardan uzak durarak mezhepleri tenkit etmiştir.

Abduh, kader konusunda uzun tartışmalar ve açıklamalar yapmaktan kaçınmıştır. Ona göre, bu konuda tartışmaya girmenin ve üzerinde derinlemesine

¹⁶⁴ FAZLUR RAHMAN, *Ana Konuları Kur'an*, s. 49; *İslâm ve Çağdaşlık*, ss. 60, 87; *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, ss. 72-73; *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, s. 99; *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, ss. 100, 128, 148.

¹⁶⁵ FAZLUR RAHMAN, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 95.

¹⁶⁶ MÛSÂ CÂRULLAH, *Evrensel Kurtuluş*, ss. 76-77; *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, ss. 25-26, 33; "İnsanların Akîde-i İlâhiyelerine Bir Nazar", ss. 123-124.

¹⁶⁷ FAZLUR RAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 235.

¹⁶⁸ MÛSÂ CÂRULLAH, *Evrensel Kurtuluş*, ss. 30-31.

durmanın iman gereği olmayıp, zihnin çözmekte aciz kaldığı bir konudur. Kaza-kader konusunda sonuç almanın herkes için mümkün olmadığını ve bazen kişiyi yanlış yola da sevk edebileceğini belirtmiştir. Ne kadar çok misaller verilirse verilsin insanların çoğu bu konuyu tam manasıyla anlamaktan acizdir.¹⁶⁹

İlmi mevzularda maddi ve pratik değer bazen olmayabilir; fakat ahlâk veya incelik yönüyle güzel sonuçlar olabilir. “Haramın rızık olup olmaması” konusundaki fiillerdeki atılım bu tarz konulardaki istek ve hürriyete bağlıdır. Mûsâ Cârullah’a göre böyle meselelerde, fikir ayrılıkları olabilir. Bu konularda yaşanan fikir farklılıkları da noksanlık arz etmediği gibi yasakta değildir. Klasik bir tartışma havasına girmeden, kişi bu tür meselelerde anlayışına göre isterse haramın rızık olduğu isterse olmadığı düşüncesini tercih edebilir.¹⁷⁰

Fazlurrahman Mu’tezilenin, peygamberler göndermek ve insanlar için en iyi olanı yapması Allah’a zorunlu olduğu yönündeki düşüncelerini, Helenistik etki altında özellikle Stoacılık’ın etkisiyle geliştirdiğini belirterek bu görüşlerine karşı çıkmıştır.¹⁷¹ Mu’tezile nübüvveti, Allah’ın kulları için gözetmesi gereken en yararlı ve en faydalı şey olarak iddia etmiştir. Bundan dolayı peygamber göndermeyi Allah’a vâcip kılmışlardır. Bazı Hanefi âlimleri ise nübüvveti, ilâhi hikmetin muktezası telakki edip peygamber göndermenin Allah’a vâcip olduğunu ileri sürmüşler. Harpûtî nübüvvetin Allah için vâcip olmadığı, Allah tarafından insanların fitrî istidatların ölçüsünde olgunluğa erişmek için verilen lütuf ve rahmet olduğu şeklinde cevaplamıştır.¹⁷²

O, amellerin tek tek tartılıp karşılığında cezasının ne kadar olacaksa verilecek anlamındaki Mu’tezile fikrini kabul etmemektedir. Bu görüş yerine, Kur’an’ın temel fikrine, insanın yaptıklarının tek tek değil bir bütün olarak alınmasının daha uygun olduğunu savunmaktadır. Ehl-i sünnet düşüncesinde olduğu gibi “bütünsel” bir görüşü yani iyi ameller bir arada, kötü amellerin ise bir arada tartılacağını kabul etmiştir.¹⁷³

Mûsâ Cârullah, “İnsanlığın gelecek hayatında ilâhi rahmet kapsayıcı mıdır? İnsanların çoğu ilâhi rahmetten sonsuza dek mahrum kalır mı?” konusunda, kelâm kitaplarında fazlaca yer verildiği/uzatıldığı ve ilâhi rahmetin yalnızca mü’minlere has olduğu kâfirleri kapsamadığı, kelâmcıların kendilerine tabi olanları cennet ehli

¹⁶⁹ ABDUH, *Tevhid Risâlesi*, ss. 114, 116-117.

¹⁷⁰ MÛSÂ CÂRULLAH, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 33.

¹⁷¹ FAZLUR RAHMAN, *İslâm*, s. 148.

¹⁷² el-HARPÛTÎ, *Tenkîhu’l-Kelâm*, ss. 206-207.

¹⁷³ FAZLUR RAHMAN, *Ana Konularıyla Kur’an*, ss. 172-173.

görmeleri zıt olanları da cehennem ehli olarak telakki etmeleri konusunda kelâmcıları eleştirmiştir.¹⁷⁴

Efgânî'nin, Sünnî-Şîî ayrımından bahsedildiği “*Hatîrât*”ında, Müslümanların cehaleti ve kralların bitmek bilmeyen tamahları sonucu ortaya çıkan tefrikalara düşmenin anlamsızlığını, tarihi birtakım bilgilere dayalı olarak verildikten sonra, Ehl-i sünnet ve Şîa arasındaki tartışmanın Müslümanlara hiçbir yarar sağlamayacağı ve bu konudaki ayrımının gereksizliğini: “Arap olsun veya olmasın Ehl-i sünnet ittifak edip Mufaddile Şîa'sının görüşüne katılsa, Ali b. Ebî Talib'in hilâfete Ebû Bekir'den daha layık olduğunu söylese ve kabul etse, bu görüş Acemleri terakki ettirecek mi? Şîa'nın durumunu düzeltecek mi? Şîa Ehl-i sünnete katılıp Ebû Bekir'in hilâfet makamına Ali b. Ebî Talib'ten önce getirilmesi daha doğrudur dese, bu Sünnî Müslümanları kalkındırıp bugün içinde bulundukları zillet ve sefaletten çekip kurtaracak ve toplum yapılarını yıkılmaktan koruyacak mı?” şeklinde yaklaşmaktadır. Efgânî, efdaliyet konusunda ne Ali b. Ebî Talib ne de Ebû Bekir yaşamış olsalardı bu konudaki münakaşalardan asla razı olmayacaklarını, bu meseleyi uzun zaman tartışmanın modasının geçtiğini, en doğru yaklaşımın Râşid halifelerden en kısa ömürlü olanın, en uzun ömürlü olandan önce görevini üstlendiğidir. Ona göre, Peygamberin vefatının hemen akabinde hilâfet görevini Ali b. Ebî Talib (r.a) üstlenmiş olması durumunda, Ebû Bekir (r.a), Ömer (r.a) ve Osman (r.a) bekaya intikal etmiş olacaktı. Bundan ötürü onların İslâm'a ve Müslümanlara güçleri yettiğince hizmet etmelerinin mümkün olamayacağını ve “...*Allah nezdinde en üstün olanınız, takvaca en üstün olanınızdır...*”¹⁷⁵ ayetiyle efdaliyet konusunu takva cihetinde ele almıştır.¹⁷⁶

Mûsâ Cârullah, sahâbeden birini diğerine üstün tutma mevzusunu (tafdîl), iman meselesi olmaktan ziyade, “tarihi mesele” olarak telakki etmiştir. Kimisi bir sahâbîyi diğer sahâbîden anlayış ve kişisel yapısına göre üstün görebilir. O yüzden hilâfet meselesinde rakiplerden birini suçlamak veya akait kitaplarında, hilâfet savaşlarına önem vermek doğru bir yaklaşım değildir. Bu konuda istediği görüşü benimsemesinin neticesi olarak kişiye asla dışlamacı yaklaşım içinde olunmamasının gerektiği uyarısında bulunmuştur. Bu konular yerine daha önemli güncel meseleleri ele alınmasının gerektiğini ifade etmiştir.¹⁷⁷

Ahmed Hilmi, tafdîl meselesinin dini bir hüviyetten ziyade siyasi bir hüviyete sahip olduğunu, siyaset alanında deveren etmiş olan bu konudaki ihtilafın çirkin bir

¹⁷⁴ MÛSÂ CÂRULLAH, *Evrensel Kurtuluş*, ss. 20, 29.

¹⁷⁵ Hucurat, 49/13.

¹⁷⁶ MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, ss. 142-143.

¹⁷⁷ MÛSÂ CÂRULLAH, *Evrensel Kurtuluş*, ss. 76-77; *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 47; “İnsanların Akîde-i İlâhiyyelerine Bir Nazar”, ss. 124, 130.

boyuta ulaşarak sonunda tevallâ ve teberrâ şekliyle akide halini almasını tenkit etmiştir.¹⁷⁸

Ahmed Hilmi, hilâfet meselesinde Ehl-i sünnet ve Şîa'nın üslubunu da tenkit etmiştir. İki tarafın birbirine zıt gitme ve mücadele yolunu tuttuktan sonra hilâfet meselesi ile dört halife meselesini karıştırarak haksız yere bir kat daha birbirinden soğumaya ve uzaklaşmaya gittiklerini belirtmiştir. Ümmetin işlerinin başkanlığı başka, üstün olma ve üstün tutulma ise yine başka şeylerdir. Şîilerin ashâbın çok küçük bir kısmından başkasını hatalı bulması ve hatta tekfir etmeye kadar kalkışmaları karşısında Ehl-i sünnet'in buna cephe olarak Muâviye (ö. ?) ve benzerlerini beğenme eğilimlerinden dolayı Ehl-i sünnet'in bu yaklaşımının olumsuz olduğunu belirtmiştir. Kısaca Şîî-Sünnî geriliminin nasıl bu hale geldiği hususunda iki tarafında aynı derecede hatalı olduğu üzerinde durmuştur.¹⁷⁹

Fazlurrahman, Kur'an'ın tavsiye ettiği karşılıklı danışma (şûra) tasavvurunu, Sünnî siyaset kuramcıları tarafından tahrif edilerek "yöneticinin, bizzat kendisinin danışmaya uygun gördüğü kişilere danışmaya" dönüştürüldüğünü, Şîilikte ise şûra-demokrasi diye bir meselenin olmadığını; yönetmenin her halükarda "kayıp imam"a ait olma düşüncelerini tenkit süzgecinden geçirmiştir.¹⁸⁰

Yakın dönem âlimleri, kelâm kitaplarından muhtasar olanların, günümüz öğrencilerin bekledikleri gayelere ulaşmasını sağlayacak mahiyette olmadıklarını, geniş olanların ise, öğrencilerin ilmi seviyesinin ötesinde bulunduğunu, vasat olanların ise günün şartlarına uygun hazırlanmadığını belirtmiştir. Bu yüzden Abduh, kelâmı kısa ve öz bir üslupla konuların açıklanmasına ve mezhepler arası münakaşalara girmenin lüzumsuzluğunu ifade etmiştir. O, İslâm'ın tevhit akidesini izah ederken Orta Çağ kelâm âlimleri gibi işin felsefî boyutları üzerinde fazla durmamıştır. Meseleyi içtimaî ve ferdi-psikolojik süreç yönüyle değerlendirmeye çalışmıştır. Abduh'un kelâmî öğretiyi takdimi, geleneksel kelâm dilinden kaçınmış olması anlamında, modernistçidir; fakat bu takdimde akli kullanışı bütünüyle İslâmî geleneğe bağlı kalmıştır ve Avrupalı düşünürlere hiçbir şey borçlu değildir.¹⁸¹ Fazlurrahman kelâm ilmini, hem Kur'an'a bütüncül yaklaşmamasından hem de yabancı fikirleri benimsemesinden dolayı İslâmî ilimler için de en başarısız ilim dalı olarak kabul etmiştir. Bu konuda en büyük eleştiriyi Eş'arî ekolüne yapmıştır.¹⁸² Mûsâ Cârullah, kelâm kitaplarına ve bu alandaki düşüncelere saygı duyduğunu

¹⁷⁸ AHMED HİLMİ, *İslâm Tarihi*, ss. 345-346.

¹⁷⁹ AHMED HİLMİ, *İslâm Tarihi*, s. 282.

¹⁸⁰ FAZLUR RAHMAN, *İslâmî Yenilenme Makaleleri*, s. 42.

¹⁸¹ ABDUH, *Tevhîd Risâlesi*, ss. 70-71; MÛSÂ CÂRULLAH, *Evrensel Kurtuluş*, ss. 19, 52, 57-65; *Kitâbu's-Sünne*, s. 2; "İnsanların Akîde-i İlâhiyelerine Bir Nazar", s. 129; WATT, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, s. 85; İŞCAN, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 65; BALOĞLU, "Fazlur Rahman'ın Modernizmi ve İslâm Kelâmı", s. 223.

¹⁸² FAZLUR RAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 59.

belirtmiştir. Fakat bunlara saygısının ellerine ve ayaklarına ebedî bağ olmaları için değil, aksine ilmî kitap, ilmî eser olup ihtiyaç duyulduğunda aklî kuvveti terbiye eden güzel bir vesile oldukları içindir. Onlara saygısının sadece bu bakımdan olduğunu belirtmiştir. Yoksa ona göre, Kur'an'ı Kerim ve Hz. Peygamber (s.a.v)'in sünnetleri ortadayken eskiden kalmış düşüncelerden birini taklit etmek hiçbir zaman vâcib olmaz.¹⁸³

İkbal'e göre Eş'arîlerin yolunda gidenlerin ekseriyeti, kendi fikirlerini Yunan felsefesinin iddialarıyla savunmaya çalışmalardır. Akılcı kelâm, gün geçtikçe, "korku ve ümit arasında" bulunan Müslüman'a fazla bir şey veremez olmuştur. Onun sebep olduğu boşluğu bu sefer felsefî bir niteliğe bürünen tasavvuf doldurmuştur. Bunun sonucunda da dini duygunun hakkını veriyorum derken aklı büsbütün ihmal etmiştir. İkbal, bu gelişmeyi de eleştirmiştir. Çünkü ona göre dini tecrübe, "esasinda kognitif özelliği olan bir duygu halidir." Dini bu halden ibaret sayma da, onu ihmalî de İslâm'ın aleyhine olmuştur.¹⁸⁴

Ahmed Hilmi, Mu'tezilenin dinî meseleleri incelemede vardığı sonucun sadece felsefî bir özelliğe sahip olduğunu belirterek tenkit etmiştir. Mu'tezilenin inanç esaslarını tenkit ede ede sonunda akideleri hiçe indirmiş, "mutlak fikir, mutlak tenzih, mutlak zât"tan ibaret mücerret bir fikir bıraktıklarını vurgulamıştır. Mu'tezile'nin inancı akla feda ettiğini, muhakemelerinin çoğu safsatadan ibaret olduğunu fakat Ehl-i sünnet'in Mu'tezile'nin muhakemelerinin safsata olduğunu ispata muktedir olmadıklarını belirtmiştir. Mu'tezile mezhebini tenkit etmekle birlikte insafı da elden bırakmamıştır. Bu mezhebin çok büyük mütefekkirler yetiştirdiğini, bu mezhep erbabının İslâm dinine dolaylı olarak büyük hizmetlerinin olduğunu eklemiştir. Mürcie mezhebinin ana hatlarının zararsız gibi görünse bile, bir taraftan iman ve İslâm'ın marifet esasına bağlı kalarak insanların çoğunluğunu İslâm'dan hariç kabul etmeleri, marifeti "icmalî manada ilim" derecesine indirmeleri gibi esaslar yüzünden mezheplerine bile mezhep denilemeyecek bir karaktere büründüğünü vurgulamıştır. Cebriyye'yi çok ağır bir şekilde tenkit etmiştir. Bu mezhebin fikrinin hüküm sürdüğü bir toplulukta namus ve ahlâkın yerleşmesinin imkânsız olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁵

Abduh'un eleştiri oklarını yönelttiği alanlardan biri de "sözde tasavvufçular"dır. Ona göre, dinin akide binasına bidatlerin yerleşmesine "sözde tasavvufçular" neden olmuşlardır. İbadetlerde ihlâsî ve manevî paklığı pekiştirme ve insani meziyetleri geliştirme yolunda yararlı olmaları gereken yerde bu gibilerin elinde tasavvuf, velilere ve onların kerametlerine tapınmaya benzer bir suret-i hal

¹⁸³ MÛSÂ CÂRULLAH, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 26.

¹⁸⁴ AYDIN, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", s. 101.

¹⁸⁵ AHMED HİLMÎ, *İslâm Tarihi*, ss. 354, 362-367.

olarak, yaratan ve yaratılanlar arasında birtakım araçlar peyda etmiştir. Bu durum öyle bir hal almıştır ki insanlar, veli olarak kabul ettikleri ölümlerden, -Allah'ın sünnetinden olan sebeplere başvurmak suretiyle kendi gayretleri ile kazanabilecekleri şeyleri, herhangi bir teşebbüste bulunmadan- Allah'ın kendilerine vermediği birtakım dünyevî rızık ve faydaları ister hale geldiklerine işaret etmiştir.¹⁸⁶

Kısaca çağdaş kelâmcıların diğer orijinal tarafı özellikle Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasındaki tartışmaların ikinci plana atmış olmalarıdır. Aynı şekilde mezhep bağlılığı da zayıflayarak çeşitli ekol ve metotlara bir bütün olarak bakılmaya başlanmış, konular tek mezhebin bakış açısıyla ele alınmamış, mezhepler üstü bir tavır sergilemişlerdir. Hatta meseleyi “mezhepleri birleştirme” ve “mezhep ayrımı yapmama” inceliği şeklinde ele almışlardır. O yüzden bu dönemdeki kelâm âlimlerinin bazı tercih ve eleştirileri yapabilmeleri özgün bir başlangıç kabul edilebilir.

III. KELÂMDA YENİ KONULARA YER VERİLMESİ - KADIN SORUNU ÖRNEĞİ-

Çağdaş İslâm kelâmcılarının öne çıkan en önemli özelliği, iman ve inanç konularıyla birlikte dinin pratik yönünü ele almaları, modern insanın anlayacağı şekilde bunları izah etmeleridir. Söz konusu düşünürleri buna yönlendiren amil bazı oryantalistler ve Batıcı Müslüman düşünürlerin, İslâm'ın itikat sisteminin yanında muhteva ve müesseselerini de hedef almaları, bunları Batı değerlerine göre çağdışı göstermeye çalışmalarıdır.¹⁸⁷

Çağdaş İslâm düşüncesinde kelâmi nitelik taşıyan yeni konulara yer verildiğini görmekteyiz. Bunlar klasik kelâm eserlerinde pek rastlanmayan hususlar olup, genellikle insanların pratik inanç ve ibadet hayatını ilgilendiren konulardır. Bu konuların kimisi, klasik dönemde birer ön kabul niteliğinde iken, çağdaş dönemde müstakil başlıklar halinde tartışmaya açılmıştır. Mûsâ Cârullah, İkbâl, Fazlurrahman, Seyyid Muhammed Nakıb el-Attâs ve diğer çağdaş düşünürler aşağıdaki konulara yer vermişlerdir:

1. Kadının sosyal konumu
2. İbadetlerin hikmetleri
3. İslâm ve siyaset
4. İslâm ve Laisizm
5. İslâm ve insan hakları
6. Hukuk ve ahlâk

¹⁸⁶ İŞCAN, Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri, s. 177.

¹⁸⁷ ÖZERVARLI, Kelâmda Yenilik Arayışları, s. 132.

7. Hz. Âdem'in yaratılışı ve ilk insan oluşu
8. Uzun günlerde oruç
9. Tanrı, evren ve insan ilişkisi
10. İslâm ve iktisat
11. Aile hukuku ve aile planlaması
12. Bilginin İslâmîleştirilmesi
13. İslâm ve Sekülerizm
14. Gayri Müslimlerin durumu ve hakları vd.¹⁸⁸

Yeni konular şüphesiz bunlarla sınırlı değildir. Ancak yukarıda belirttiklerimiz çağdaş dönemde kelâm ilmine dahil olabilecek problemler hakkında bilgi vermesi açısından dikkat çekicidir. Bunlar arasında kadının durumu öne çıkan problemler arasındadır. Zira geleneksel Doğu toplumlarında kadın ikinci sınıf varlık gibi kabul edilmiş ve İslâm da böyle bir bakış açısına sahip olmakla itham edilmiştir. Mamafih kadınla ilgili İslâmî kaynaklardaki rivayetler bu iddiayı besleyen önemli bir sebep olarak görülmelidir. Son iki asırda düşünürler, İslâm'a karşı saldırıda kullanılan argümanlardan birisi olan bu soruna eğilmiş ve önemli eserler telif etmişlerdir. Çağdaş dönemde yer bulan yeni konulardan kadın meselesini ele alarak, çağdaş İslâm düşünürlerinin yeni konularda nasıl bir yöntem takip ettiklerini ve ortaya koydukları özgün düşünceyi anlamaya çalışacağız.

Aydınlanma felsefesiyle birlikte Batı'da sanayi devrimi ve sanayi ağırlıklı kentleşmeye doğru bir yönelme başlamıştır. Bu değişim beraberinde daha fazla iş gücüne duyulan ihtiyaç, kadınların çalışmasını, binaenaleyh sosyal hayata daha aktif olarak katılmasını gerekli kılmıştır. Kadınların -erkekler gibi- sosyal hayata fonksiyona atılmaları birçok sosyal ve hukukî tartışmaların doğmasına ve geleneksel yapıya karşı eleştirilerin gündeme gelmesine yol açmış, haklı çabalarının yanında "feminizm" hareketi gibi sonu olmayan, insanî (fiziksel-ruhsal) sapmaya kadar giden bazı eğilimler zuhur etmiştir. Batı'da başlayan bu hareket köklü bir aile geleneğine sahip olan İslâm toplumuna da yansımış, kadın konusu tartışılmaya gerek Batı'ya benzeme özentisi gerekse yeni şartlara uyum sağlama gayretiyle çağdaş İslâm âlimleri tarafından değerlendirmeler yapılmaya başlanmıştır.¹⁸⁹

Kadın konusu, batılılaşma hareketine sahne olan İslâm toplumların gündemine Kasım Emin'in kaleme aldığı *Tahriru'l-Mer'e* (Kadının Hürleştirilmesi)

¹⁸⁸ Geniş bilgi için bkz. FAZLUR Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleleri I, II, III, IV*; MÛSÂ CÂRULLAH, *Uzun Günlerde Oruç ve İslâm Şeriatının Esasları Sabiteler ve Değişkenler*, vd.; el-ATTÂS, S. Muhammed Nakib, *İslâm ve Laisizm*, Çev. Selahatin Ayaz, İstanbul, Pınar Yay., 2. Baskı, 2002; FARUKÎ, İsmail Raci, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, Çev. Fehmi Kuru, İstanbul, Risale Yay., 4. Baskı, 2014.

¹⁸⁹ ÖZERVARLI, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 138.

adlı eseri ile dahil olmuştur. Bütün İslâm âleminde bu kitabın tercüme edilerek yayınlanmasından sonra kadın konusunda kitaplar ve makaleler telif edilmiştir.

Kasım Emin'in başlattığı kervana Mûsâ Cârullah da katılmıştır. Yazılan bütün kitap ve makaleleri ciddiyetle takip ettiğini belirten Cârullah, hemen hemen hepsinin konunun mahiyeti ile alakasının olmadığını, hicab ve tesettür gibi meselelere tahsis edildiğini, bu hususu da hiç kimsenin Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütühât* eserinin konuyla ilgili açıklamalarının seviyesini bile ulaşamadığını ifade etmiştir. "Bütün İslâm hatunlarına saygılarımı ifade etmek amacıyla kaleme aldım ve hatunlara hürmet benim en büyük vazifemdir" dediği *Hatun* adlı eserinde kadın mevzuunu, edebi ve duygulu bir yaklaşımla ele almıştır. Kadınla ilgili toplumsal ve hukuki meselelerde yüzden fazla ayet ve birçok hadisi delil göstermekle birlikte İslâm âlimlerin görüşlerini ve kendi rey'ini referansla temellendirmeye çalışmıştır.¹⁹⁰

Ona göre, bilim ve teknikte ilerleme kaydeden insanlık âlemi, çeşitli sebeplerden dolayı içtimai hayatta aynı başarıyı yakalayamamıştır. Dolayısıyla bilim mevcut sosyal problemleri çözemediği gibi, teknolojik gelişmeler yeni problemleri beraberinde getirmiştir. Cârullah'a göre insanlığın halledemediği sosyal meselelerin başında kadının sosyal konumu gelmektedir. Ayrıca kadın meselesi sanıldığı gibi sadece Doğu milletlerin değil, bütün insanlığın meselesi olduğunu belirtmiştir.¹⁹¹

Ferîd Vecdî *Müslüman Kadını* eserinde kadın konusunu farklı açılardan değerlendirmeye tabi tutmuştur. Kadın meselesini İslâm'ın diğer akideleri gibi taşıdığı değerler ölçüsünde ve en uygun bir şekilde ehemmiyetini eksiltmeden tetkik edilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁹² Ona göre kadın konusu, hayatımızın diğer esaslarıyla aralarında ayrılmaz bağdan ve öneminden dolayı "meselelerin meselesi" olarak ele alınmalıdır. Fakat kadının ahlâkının terbiyesine ve ıslahına yönelmenin erkeklerin ıslahına gerek duyulmadığının anlamına gelmediğini, milletlerin ilerleyişi belli bir dereceye kadar erkekler vasıtasıyla yükseldiğini, birtakım özel sebeplerden dolayı; milletin ilerleyişini kemale erdirmek, toplumun içinde bulunduğu vaziyeti bir kat daha ilerletmek için kadınların büyük bir desteğine ihtiyaç duyulduğunu söylemiştir. Ona göre, taklide dayalı ıslah Müslüman kadınları, Avrupalı kadınların içtimai alanlarda düşmüş olduğu perişanlıktan başka sonuç getirmeyecektir.¹⁹³

¹⁹⁰ MÛSÂ CÂRULLAH, *Hatun*, ss. 15, 18, 25-26, 134; Bkz. TERZİOĞLU, Hülya, "İslâm'da Kadının Konumuna Modern Yaklaşımlar –Mûsâ Cârullah Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, C. 18, S. 33, ss 91-109, s. 99; ULAŞ, Semra, "Mûsâ Cârullah'ın "Hatun" Adlı Kitabına ve İslâm Kadınına Dair", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Mûsâ Cârullah Bigiyef (1875-1949)*, Ankara, 2002, ss. 153-156, s. 153.

¹⁹¹ MÛSÂ CÂRULLAH, *Hatun*, s. 25; GÖRMEZ, Mehmet, "Mûsa Cârullah Bigiyef ve "Kur'ân'ı Kerim Ayet-i Kerimelerinin Nurları Huzûrunda Hâtun" Kitabı", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 1992, C. 6, S. 4, ss. 293-298, s. 293.

¹⁹² FERİD VECDÎ, *Müslüman Kadını*, s. 19.

¹⁹³ FERİD VECDÎ, *Müslüman Kadını*, ss. 20, 27.

A. Kadına Yönelik Nassların Değerlendirilmesi

Çağdaş İslâm düşünürleri, her şeyden önce Müslümanların değil, bütün semavî din mensuplarının kadına yanlış bakışının arkasındaki sebeplere yoğunlaşarak konuyu ele almışlardır. Bunların başında “asli günah” meselesi ile “kadının müstakil bir varlık olmadığı” düşüncesi gelir. Kur’an’ın bu düşünceleri tekzip ettiğini belirten Cârullah’a göre, Müslümanlar İsrâiliyat’tan kaynaklanan bu hurafenin kısılcığında kalmıştır. Oysa Kur’an’ın şeytanın her ikisini aldatarak cennetten çıkarılmalarına sebep olduğunu¹⁹⁴ belirtmiştir. Şeytanın Havva’ya herhangi bir hitabından söz edilmeyip “...Ey Âdem! Sana ebedilik ağacını ve eskimeyecek bir saltanatı göstereyim mi?”¹⁹⁵ denilerek doğrudan Hz. Âdem’e hitap edildiğine dikkat çekmiştir. “... Âdem rabbine asi olup yolunu şaşırdı.”¹⁹⁶ ayetiyle Hz. Havva’yı değil, Hz. Âdem’i sorunlu ilan edildiğini, binaenaleyh böyle bir hikâyeye dayanarak kadını küçük görmenin makul hiçbir açıklamasının olamayacağını savunmuştur.¹⁹⁷

Kadını yanlış değerlendirmeye yol açan diğer bir husus, onun erklerden daha doğrusu erkeğin “kaburga kemiğinden yaratıldığı” düşüncesidir. Mûsâ Cârullah yaratılış nazariyesi bakımından, bu düşüncenin muharref Tevrat’ın Müslümanlara tesir etmiş bir fikri olarak değerlendirir. Müslümanların bu konudaki ayet ve hadisleri İsrâiliyat’ın etkisiyle yanlış anlama ve yorumlama sonucu, “Kadın, eksiktir. Erkek için yaratılmıştır.” veya “Erkek doğurmak için yaratılmıştır.” gibi hurafe düşüncelerin zuhur etmesine sebep olduğunu belirtmiştir.

Mûsâ Cârullah’a göre Müslüman âlimler Tekvin sifrinin 1-3 fasıllarının etkisinde kalarak “... Allah sizi tek bir nefisten yarattı, ondan da eşini yarattı...”¹⁹⁸ mealindeki ayet ile “Kadınlar eğe kemiğinden yaratıldılar...”¹⁹⁹ hadisini bu doğrultuda yanlış anlamışlardır. “Allah insanı aceleden yarattı...”²⁰⁰ ayeti hangi manada anlaşılıyorsa, “kaburgadan eşini yarattı” ayetini de öyle anlamak gerektiğini beyan etmiştir. “Kadınlar kaburga kemiğinden yaratılmışlardır...” hadisiyle aslında kadınların zarif ve nazenin bir varlık oldukları mecazi bir üslupla anlatılmak istenmiştir.²⁰¹

¹⁹⁴ Bkz. Bakara, 2/36.

¹⁹⁵ Tâhâ, 20/120.

¹⁹⁶ Tâhâ, 20/121.

¹⁹⁷ GÖRMEZ, “Mûsâ Cârullah Bigiyef ve Kur’ân’ı Kerim Ayet-i Kerimelerinin Nurları Huzûrunda Hâtun Kitabı”, s. 294.

¹⁹⁸ Nisâ, 4/1.

¹⁹⁹ Buhari, “Nikâh” 80; Müslim, “Radâ” 61.

²⁰⁰ Enbiyâ, 21/37.

²⁰¹ MÛSÂ CÂRULLAH, *Hatun*, ss. 40-41; Bkz. GÖRMEZ, *Mûsâ Cârullah Bigiyef*, ss. 138-141; GÖRMEZ, Mûsâ Cârullah Bigiyef ve “Kur’ân’ı Kerim Ayet-i Kerimelerinin Nurları Huzûrunda Hâtun” Kitabı, ss. 294-295.

Efgânî'ye göre, erkek aşama aşama çeşitli devrelerden geçmiş ve bir devreden diğerine konum atlayarak yükselmiştir. Sonunda bugün medeniyetin, bilim ve fenlerin ulaştığı seviyeye ulaşmıştır. Kadın ise tam tersi donuk ve tembel kalmıştır. Erkek, kadının medeniyet yolunda konum atlayarak yükselmesine engel olarak kadının bu donukluğunun ve tembelliğinin devam etmesi ve uyanmaması için gayret göstermiştir. Ona göre, erkek kadını bu şekilde sınırlandırırken de, kimi zaman dindarlık kimi zaman da yaratılışı bakımından yetersiz olduğu iddiasıyla onun yeteneklerini öldürmektedir. Kaldı ki yaratılış iddiası ve sağlam vücut ve sağlam akıldan kaynaklanan yetenekler bütün erkeklerde aynı oranda değildir ki, kadınların bunlardan yoksun olduklarına hükmedilsin şeklinde karşıt çıkış göstermiştir.²⁰²

Çağdaş İslâm âlimleri, erkek ve kadının fiziksel ve ruhsal özelliklerinin birbirinden farklı olduğunu ve bu farklılığı kadınlar için asla bir eksiklik/noksanlık kabul etmemişlerdir. Her iki cinste de eksi ve artı özelliklerin söz konusu olduğunu; fakat bu özelliklerin fitrî olarak eksiklik veya mükemmellik sayılamayacağını şu ayetlerle desteklemişlerdir: "... *Yaratılanların en güzeli Allah ne yücedir.*"²⁰³ "*Rabbimiz her şeye hilkatini verip sonra da doğru yolu gösterendir.*"²⁰⁴ Allah kadın ve erkeği ayrı vazifelerle görevlendirmiştir. Bu vazifelerin bir kısmı Allah'ın hükümleri gereğidir, bir kısmı insanların oluşturduğu sorumluluklardır ve bir kısmı da doğuştan gelen sorumluluklardır. Görevlerini ifa etme konusunda kadın-erkek arasında eşitlikten bahsedilemez. Kadınların kadın olarak ve erkeklerin de erkek olarak kendilerine has ayrı görevleri olması kadının düşük (zayıf, eksik), erkeğin üstün olduğu sonucunu doğurmaz. Toplumsal şartlar çerçevesinde kadın ve erkek sorumluluklarının taksimi yapılmalıdır. Meselenin bu yönüne şu ayeti örnek vermişlerdir:²⁰⁵ "*Şüphesiz biz, her şeyi bir ölçüye göre yaratmışızdır.*"²⁰⁶ İkbâl, bir kısım ulemanın, erkeğin kadından üstün olduğuna delil getirdikleri, "*Erkekler, kadınlardan üstündür...*"²⁰⁷ ayetten maksadın üstünlük olmadığı, "...*Onlar sizin için bir elbise, siz de onlar için birer elbisesiniz...*"²⁰⁸ ayetinde vurgulandığı gibi koruyuculuğun kastedildiğini vurgulamıştır.²⁰⁹

İkbâl, kadına hizmetçi gözüyle yaklaşmanın Kur'an'ın ruhuyla asla uyummadığını işaret etmiştir. Oysa ki annelik insanlık için bir rahmet kaynağıdır. Bu

²⁰² MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 91.

²⁰³ Mü'minûn, 23/14; MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, ss. 82-83.

²⁰⁴ Tâhâ, 20/50.

²⁰⁵ MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 87; FERÎD VECDÎ, *Müslüman Kadını*, ss. 43, 53; İKBAL, *Makaleler*, s. 90, 206-207; İZMİRLİ, *Anglikan Kilisesine Cevap*, s. 134.

²⁰⁶ Kamer, 54/49.

²⁰⁷ Nisâ, 4/34.

²⁰⁸ Bakara, 2/187.

²⁰⁹ İKBAL, *Makaleler*, s. 206.

bağlamda peygamberlikle-annelik arasında şefkat yönüyle bir ilişki kurar.²¹⁰ Bu yönüyle kadın, erkek gibi fikir hürriyetine ve irade bağımsızlığına sahiptir. İzmirli, İslâm'da kadının rüşd ve kudretten mahrum bir çalışma makinesi olmadığını, erkeğin saadet ve lezzetini temin eden araç, erkeğin elinde şehvet ve hakaret oyuncağı olmadığını, sadece tabii haklara sahip bir hayat ortağı ve ay gibi bir uydu değil erkek gibi bir güneş olduğunu belirtmiştir.²¹¹

Fazlurrahman, Hz. Peygamber'in "*Bazı kadınlara, akıl ve din açısından erkeklerden doğal olarak aşağıda bulundukları*"²¹² yönündeki hadis ile "*Kimse Allah'tan başkasına secde edemez; ama eğer bir insanın başka bir insana secde etmesi caiz olsaydı, kadına kocasına secde etmesini emrederdim.*"²¹³ yönündeki hadislerin Kur'an ruhuna uygun olmadığından her ne şekilde yorumlanırsa yorumlasın hakikate dair bir tarafının olmadığını belirtmiştir.²¹⁴

Psiko-sosyal açıdan kadınla erkeğin yapısını karşılaştıran Mûsâ Cârullah, erkeğin eksikliklerinin kadının eksikliklerinden pek geri kalmadığını savunmuştur. Bu konuda iki cinsin güzellik anlayışları arasındaki farka dikkat çekmiştir. Ona göre kadının güzellik anlayışı, erkeklere nispetle daha âli ve daha iffetlidir. Erkeklerin kadınlarda daha çok fiziki güzelliği aradıklarını, fakat kadınların erkeklerde kuvvet, şecaat, akıl ve maharet gibi manevi güzellikleri aradıklarını vurgulamıştır. Erkeğin kadının dış görünüşüne düşkün olmasını erkeklerin kusuru olarak görür. Medeniyet dünyasının modalara müptela olmasını erkeklerin eksikliği olarak kabul etmiştir. Erkekler dış güzelliğe bu kadar önem vermeyip, manevi güzellikten ve edebi kemalden haz alsalardı, hatunların edeplerini ve toplumsal faziletlerini takdir etselerdi kadınların süs ve güzellikte değil, toplumsal faziletler hususunda birbirleriyle yarışacaklarını savunmuştur.²¹⁵

Ferîd Vecdî, filozofların ve sosyalistlerin; "kadın ve erkeğin farkının yalnızca fiziksel cihette olmadığını, kadının cazibesini göstermekten kendini alıkoyamadığını, kadının akıl ve vicdan yönünden erkeklerden geri olduğunu, bu yüzden kadınlar tarafından bir şeyin hüsün ve kubuhuna dair verilecek hükmün, erkeğin vereceği hükmün aynısı olmadığını, kadının adaletin ifasında asla başarılı olamayacağına dair düşüncelerini değersiz bulmuştur. Batıda kadınların ahlâkını kirleten bütün

²¹⁰ İKBAL, *Esrar ve Rumuz*, ss. 170-172.

²¹¹ İZMİRLİ, *Anglikan Kilisesine Cevap*, ss. 138-139.

²¹² Buhârî, "Hayz" 6, "Zekat" 44, "İman" 21, "Nikah" 88; Muslim, "Kusûf" 17, "İman" 132, 79; Nesâî, "Kusuf" 17, 3, 147; Muvatta, "Kusuf" 2, 187.

²¹³ Tirmizi, "Rada" 10/1159; Ebu Davud, "Nikâh" 40/2140; Ahmed b. Hanbel, "Müsned" 6/76; İbn Mace, "Nikâh" 4/1852.

²¹⁴ FAZLUR RAHMAN, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, ss. 152-154; *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, ss. 51-52.

²¹⁵ MÛSÂ CÂRULLAH, *Hatun*, s. 37; bkz. GÖRMEZ, "Mûsa Cârullah Bigiyef ve "Kur'an'ı Kerim Ayet-i Kerimelerinin Nurları Huzûrunda Hâtun" Kitabı", s. 296.

noksanlıkların, erkeklerin, kadınları terbiye meselesinde tabiat kanunundan yüz çevirmelerinden ve insanlar kadınları terbiye etme hususunda İslâmî terbiye kanun-ı hakikisine riayet etmemelerine bağlamıştır. Ona göre İslâmî terbiye kanun-ı hakikisine riayet edilse, bugün kadınların hali, Batı ülkelerindekiler gibi zulüm ve sapkınlığa düşmemiş olur ve işleri güçleri süslenip gezmeye çılgıncasına can atmaktan ibaret olmamış olacaktır.²¹⁶ Kadının fıtrî eksiliğinden değil sistemin yarattığı boşluk ve yanlış eğitim sonucu kadın-erkek arasında uçurumların zuhur ettiğini söylemiştir.

Çağdaş İslam âlimlerine göre kadının fıtratında, erkek işlerine girişebileceğini gösteren bir delil yoktur. Kadınların erkek işleriyle uğraşmalarının, adeta kendi tabii haklarına karşı haddi aşmaları ve fıtrat tarafından kendilerine çizilen dairenin dışına çıkmalarının göstergesidir. İçtimai hayatta erkeklerle kadınların beraber çalışmalarına izin verildiği memleketlerde Allah'ın bütün mahlûkatı içinde en perişanı, en sefili ve en dar gelirlisi kadınlar olmuşlardır. "... *Kim ilâhi hududu aşarsa, nefesine zulmetmiş olur...*"²¹⁷ ayetinden hareketle kadının, eş ve anne olarak vazifesini yerine getirmemesi, fıtratının kaldıramayacağı işlerle meşgul olması, kadının özüne olumsuz etki bırakacağını vurgulamışlardır.²¹⁸ Ferîd Vecdî'ye göre bu yaklaşım, sonrasında kadını hürriyete bedel, ebedî bir mahrumiyete mahkûm kılar. Kadın ile erkeğin hiçbirinin diğerine karşı bağımsız olamayacağını, bilakis erkek ve kadının tek bir varlık olduğu, birbirlerini tamamlamak üzere yaratılmış olan iki mahlûk arasında bağımsızlığın imkânsızlığını, tıpkı oksijen ve hidrojen arasındaki bağda olduğu gibi ilişkilendirmiştir. Kadın, erkeğin esiri olmak üzere yaratılmadığı, kendi hürriyetini ifrata kaçmadan Cenab-ı Hakk'ın vaaz ettiği esasları doğrultusunda gayrette bulunması gerektiğini söylemiştir.²¹⁹ *Müslüman Kadını* eserinde; Kur'an ve Sünnetin akla-bilime önem verip teşvik etmesinden hareketle, İslâm akaidinin kadının ilimden uzaklaşmasını asla tavsiye etmediğini, bilakis ilmi öğrenmesini teşvik ettiğini,²²⁰ üstelik kadın erkek ayrımı yapmadan ilim sahiplerine övgüde bulunduğunu²²¹ belirtmiştir.²²²

Fazlurrahman, İslâm literatüründe her iki cinsiyetin fıtrî eşitsizliğini ispatlamayı amaçlamanın yanında, sosyo-ekonomik işlerde erkeğin üstünlüğü konusunda Kur'an ayetlerinin -erkeğin kadından üstün olduğuna dair- illet belirtmediğinden yanlış yorumlandığını ve bu yüzden bu iddiaların doğru olmadığını

²¹⁶ FERÎD VECDÎ, *Müslüman Kadını*, ss. 30-32.

²¹⁷ Talâk, 65/1.

²¹⁸ FERÎD VECDÎ, *Müslüman Kadını*, ss. 51-52, 76-77, 93-95, 100-101, 109-110; İZMİRLİ, *Anglikan Kilisesine Cevap*, ss. 135-136.

²¹⁹ FERÎD VECDÎ, *Müslüman Kadını*, ss. 48, 50, 57-58, 60-61, 112, 114-116, 164.

²²⁰ Bkz. Tevbe, 9/12; Tâhâ, 20/114; Zümer, 39/9.

²²¹ Bkz. Fâtır, 35/28; Mücâdele, 58/11.

²²² FERÎD VECDÎ, *Müslüman Kadını*, ss. 171-172.

belirtmiştir. Bu üstünlüğün dinî öğretilerden kaynaklanmadığını, erkeklerin, toplumsal olarak içtimaî hayatın masraflarını tedarik etmekle sorumlu tutulması sonucu daha fazla hayat tecrübesi ve amelî bilgi kazandıkları için kadınların işlerini idareye ve itaatsizlik durumunda onların gerekli cezayı verme hakkını elde etmesine sebep olmuştur. “Bu şekilde bir eşitsizliğin dayandırıldığı söz konusu sosyo-ekonomik işlevler, kadınlar onları değiştirmek isteseler bile değişmez midirler?” sorusunu şu şekilde cevaplamaktadır: Bunlar esasen sosyo-ekonomik işlevler olup, cinsiyetlerin tabiatından kaynaklandıkları için, onlarda değiştirilemez diye bir şey yoktur. Zamanla sosyo-ekonomik kuralların değişmesiyle, kadınlar da, erkeklerin asırlar boyu edindikleri tecrübe ve bilgi birikimini elde edeceklerini vurgulamıştır. Sosyo-ekonomik işlevler, eğer değişmez değillerse, umumi beşer refahı onların değişmesini gerektirir mi, gerektirirse nereye kadar? sorusuna da o, şu şekilde cevaplamaya çalışmıştır: İslâm toplumlarındaki geleneksel örf, âdet ve tutumlar acil değişmek zorundadır. Kadının erkeğe bağımlılığı açık bir şekilde istismar edilmektedir; hâlbuki toplumsal alanlarda adaletsizliklerin ve sömürülerin yok edilmesi için Kur’an öğüt vermektedir. Ayrıca kadınların ev dışında çalışma ve faydalı ekonomik faaliyetler yüklenme izni verilmelidir. Ailelerin sadece erkeğin kazancına bağlı olarak yaşayamayacakları artık ortaya çıkmıştır.²²³

Mûsâ Cârullah, kadın hakları meselesinde Şark toplumlarında asırlardır süregelen yanlışlıkların sebepleri arasında, başta İslâm olmak üzere semavî hiçbir dinin rolünün olmadığı halde bazı kesimlerce bu durumu İslâm’ın akidesine yüklemelerine sert bir şekilde karşı çıkmıştır. Fakat bütün olumsuzluklara rağmen Şark milletlerinin kadına bakış açısının Batı toplumundan daha olumlu olduğunu savunmuştur. Ona göre, Batı’nın kadına bakışı daha çok nefsanî ve pragmatisttir. Fakat Şark’ın kadına bakışının daha çok ruhanî ve hürmet esasına dayanır.²²⁴ Türk, Fars ve Arap edebiyatının kadınlarla ilgili kelime ve kavramlarını semantik izahatından hareketle bu düşüncesini temellendirmeye çalışan Mûsâ Cârullah’a göre, bedevi Arapların kadınlarının medeniyet dünyasının büyük salonlarında moda ve süsün esiri olmuş madamlardan, madonna ve matmazellerden daha muhteremdir. Bedevi Arapların kadın için kullandıkları en kıymetli kelimenin, güzellik iffet ve hürmetiyle süs ve ziynete hiç ihtiyaç duymayan kadın manasındaki “ğaniye” kelimesi olduğunu belirtmiştir. Bedevi Arapların nazarında kadının hürmet ve kıymetinin sadece güzellikleriyle ölçülmediğini, ruh güzelliğine kemal-i edebine ve toplumsal değerine daha fazla önem verildiğini ifade etmiştir. Kadını, toplumun

²²³ İZMİRLİ, *Anglikan Kilisesine Cevap*, ss. 140-142; FAZLUR RAHMAN, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, ss. 155-157; *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, ss. 53-55.

²²⁴ MÛSÂ CÂRULLAH, *Hatun*, ss. 27, 35

sadece bir süsü olarak değil, milli kemalin büyük bir hazinesi olarak kabul etmiştir. Hatun sadece harem mihraplarının bir sanemi değildir. Ümmetin de büyük bir validesi olup, muhabbet esasıyla birlikte en önemli esas olan hürmet esasına riayet edilmesinin şart olduğunu, bundan dolayı her kadına ana kadar değer vermek ve hürmet etmek gerektiğini izah etmiştir.²²⁵

Kur'an'ın kadına hürmetini feministlerin faydacı bakış açısının aksine, mukaddes vazifelerine ve büyük ehemmiyetlerine takdir yoluyla olduğunu belirten Mûsâ Cârullah'a göre İslamiyet'in bütün dinlerden iki büyük üstünlüğü vardır: Birisi, yaratıcıyı birleme; *diğeri* ise, hatunlara saygıdır.²²⁶ İzmirli'ye göre feminizm, kadının esaretine duyulan tepki neticesi doğmuş olduğundan, zaruri olarak ifrata düşmüştür. O, İslâm için, kadının esaretinden doğmuş olan feminizme muhtaç olmadığını, aile ocağını kurutarak fıtrata mukavemet eden feminizme, fıtratı takviye eden İslâm için müsait bir hareket olmadığını altını çizmiştir.²²⁷

Söz konusu âlimlere göre Batı medeniyeti, dünya kadınına dair öne sürdükleri "mükemmelleşme"yi asla sağlayamadığını ve sağlayamayacağını bilakis mükemmelleştirmek şöyle dursun, kadını asıl vazifesinden ve mutluluğundan bile mahrum etmiştir.²²⁸

İkbal, Batılı kadının kalpsiz ve kadınlık duygularından mahrum olduğunu vurgulayarak, Batı'nın sosyal ahlâkını *Cavidname* eserinde kökten reddetmiştir:

Ey kadınlar! Ey anneler' Ey kardeşler!
Daha ne kadar sevgililer olarak yaşayacaksınız?
Sevgili olmak mahrumiyetten başka bir şey değildir.
O, baskının ve zulmün bir çilesidir.²²⁹

Batı medeniyetinin tanıdığı hakların peşinden giden kadınların, gerçek kadınlıktan çıktığını ve çıkacağını, hayâ duygularını yok ettiğini ve "kadının bağımsızlığı" adına giriştikleri propagandanın sonucunun hüsrarla biteceğini belirtmiştir.²³⁰

Mûsâ Cârullah, kadınlara saygı ve merhamet yoluyla muamele etmenin yerini, hakir görme ve şiddet yoluyla muamelenin aldığını vurgulamıştır. Kadının evinin hanımefendisi olması gerekirken kötü zan ve şehvî duyguların esiri haline getirildiğine dikkat çekmiştir. Kadına karşı sergilenen olumsuz tavırdan ötürü,

²²⁵ MÛSÂ CÂRULLAH, *Hatun*, ss. 31-39.

²²⁶ MÛSÂ CÂRULLAH, *Hatun*, s. 73.

²²⁷ İZMİRLİ, *Anglikan Kilisesine Cevap*, ss. 136-138.

²²⁸ FERİD VECDÎ, *Müslüman Kadını*, ss. 157, 173; İKBAL, *Makaleler*, ss. 90-91.

²²⁹ İKBAL, *Cavidname*, s. 142; FAZLUR RAHMAN, *İslâm*, s. 319.

²³⁰ İKBAL, *İslâm Toplumunun Yapısı*, ss. 96-97; *Esrar ve Rumuz*, ss. 171-172.

kadının itibarsızlaştığı, ruhundaki izzet ve şeref hissiyatını, bağımsızlık, hürriyet ve emanet faziletlerinden mahrum kaldığını işaret etmiştir.²³¹

Mûsâ Cârullah, İslâm'ın hukuk yönünden zorunlu olarak "kadın ile erkeği bütün yönleriyle eşit" kabul ettiğini "*Biz insanoğlunu şerefli kıldık...*"²³² ayetiyle delillendirmeye çalışmıştır. Fakat Mûsâ Cârullah ve İzmirli'ye göre ilahî adalet, kadın ve erkeklerin fiziki yapılarını, zekâlarını, duygularını ve kuvvetlerini göz önünde bulundurarak her birine ayrı vazifeler vermiştir. Bütün haklarda ve vazifelerde fitratları gereği kadın-erkek arsında eşitlik olmadığına da ilavesinde bulunmuşlar. Çünkü onlara göre eşitlik, kuvvetlerin kifayetine bağlı olduğundan, feminizmin iddia ettiği şekilde beşerîyetin her iki cinsinin hakları ve vazifeleri arasındaki farkları ortadan kaldırmayı fitrî bir din olan İslâm'a uygun olmaz. İslâm dini fitratı teyit ve takviye özelliğine binaen kadın-erkek arasında vazifeler ve haklar konusunda görülen farkların arızî hususlardan dolayı olduğunu eklemişlerdir. Kadın ve erkek arasındaki farklı özellikler hukukta bir eşitsizliğe yahut hukuk önünde hatunların erkeklerden aşağı olmasına bir sebep teşkil etmez. Allah'ın kadınlara ehliyetine göre verdiği vazifelerin hayatın en mühim vazifeleri olduğunu, erkeklerin vazifelerini kadınlar ifa edebilirken, kadınların her vazifelerini hiçbir erkeğin tam olarak ifa edemeyeceğini belirtmişler. Kadın, aile mutluluğun temeli olma şerefiyle veya analık vazifesini yerine getirmesinden ötürü bazı haklardan kendi ihtiyarî ile terk edebilir. Mûsâ Cârullah'a göre Kur'an'ı Kerim, kadınların her birine hakların her birini ihsan ederken, onları erkeklerin hukuk ve vazifelerini rakip etmek yoluyla veya erkeklerin hukuk ve vazifelerini taksim edip bazı hisseleri hatunlara vermek suretiyle ihsan etmiş değildir. O, kadınlar hukuk açısından erkeklere eşittir derken şunları kastetmiştir: *Birincisi*; medeni hukuk açısından eşitlik. *İkincisi*; aile hukuku ve eşlik hakları açısından eşitlik. *Üçüncüsü*; eğitim-öğretim bakımından eşitlik. *Dördüncüsü*; siyasi hukuk açısından eşitlik.²³³

Aile kelimesinin sadece Hz. Peygamber'in değil, Kur'an'ı Kerim'in muhtevasında bulunan bir ıstılah olduğunu vurgulayan Mûsâ Cârullah; aileyi küçük bir devlet; devleti ise büyük bir aile olarak kabul etmiştir. Ailenin merkezine ise kadını yerleştirmiştir.²³⁴ O, hatunları dûn (aşağı) bir milletin, hiçbir zaman ilerleme kat edemeyeceğini; kadın sefil olursa ümmet rezil olur, hatun dûn olursa ümmet zebûn olur ifadeleriyle açıklamıştır.²³⁵ Yani Mûsâ Carullah'a göre kadın ve kızların

²³¹ MÛSÂ CÂRULLAH, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 259.

²³² İsrâ, 17/71.

²³³ MÛSÂ CÂRULLAH, *Hatun*, ss. 27, 69, 71-72, 74-76; İZMİRLİ, *Anglikan Kilisesine Cevap*, ss. 136-138.

²³⁴ MÛSÂ CÂRULLAH, *Hatun*, ss. 19-21, 24, 27.

²³⁵ GÖRMEZ, "Mûsa Cârullah Bigiyef ve "Kur'an'ı Kerim Ayet-i Kerimelerinin Nurları Huzûrunda Hâtun" Kitabı", s. 295.

toplumdaki halleri ve dereceleri, annelerin ailedeki önemleri ve itibarları nasıl ve ne kadar olur ise, milletin milletler arasındaki itibarı ve önemi de öyle ve o kadardır.²³⁶

İzmirli ve İkbâl, milletlerin terakkilerini sağlayan, benliklerini geliştiren ve muhafaza eden asıl kaynağın ve gücün maddi kaynaklar değil kadın olduğunu vurgulamıştır. Çünkü toplumların geleceği gençlerine bağlıdır, gelecek kuşakları taşıyan ve şekillendiren ana unsur ise kadındır. Bunun için kadını İslâmi perspektifle eğitmek gerektiğini vurgulamışlardır. Onlara göre, kadına verilen eğitim onun konumunu ihya edecek özellikte olmalıdır. Yoksa değerini yok edecek bir eğitimin verilmesi kadının ölümüdür. Bu şekilde eğitimden geçmiş kadın topluluğu Müslümanların yükselmesine katkıda bulunacaktır. Bir kadını eğitmek, bir aileyi eğitmek gibidir sloganını savunmuşlardır.²³⁷

İkbâl'in Müslüman kadınlardan beklentisi şudur: İslâm dairesi çerçevesinde her zorluğa rağmen Fatıma olabilme adına mücadele göstermektir. İslâm gülistanına Hasan ve Hüseyini goncalar yetiştirmektir.²³⁸

Efgânî'ye göre, kadının nafaka için sosyal hayatta erkeklerle eşit şartlarda çalışmaya zorlanması, çocuk eğitiminin zayıflamasına ve ahlâkî yönü zayıf nesillerin yetişmesine sebep olmuştur.²³⁹

B. Hicab

Mûsâ Cârullah'ın kadın konusunda orijinal yaklaşımından birisi de özelde "hicab" (yüz örtüsü), genel anlamda da tesettüre yüklediği anlamdır. Harem, mahrem ve hürmet kelimeleri arasındaki ilişkiden hareketle hicap meselesini ve kadının örtünmesini tamamen kadına ve onun hukukuna saygı olarak değerlendirmiştir. Evlerde kadınların bulunduğu bölmeye harem denilmesini de tamamen hürmete mebni olmasına bağlamıştır. Kâbe'ye hangi maksatla harem deniliyorsa, hatunların hanesine de harem denilmesi ondandır. Kadınların yüzlerini ve vücutlarını örten hicap geleneğinin ümmetlerin ihtilaf ve kültür seviyelerine göre her yerde ve asırda her yönde ve her şekilde farklılık arz etmesine rağmen bütün semavî dinler tarafından emredildiğini ifade etmiştir. Mûsâ Cârullah'a göre, hatunların yüzlerini örtme zorunluluğu eski bir Arap geleneğine dayanmaktadır ki bu örf ile elde edilmek istenen amaç kadınların "avret perdesi" yani maddi bir örtüden ibaret değildir. Tamamen hatunların şereflerine, ismetlerine ve hürmetlerine yöneliktir. Perde olmaktan çıkarak yüzün güzel bir ziyneti olarak kalan hicabı, Doğu

²³⁶ MÛSÂ CÂRULLAH, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 261.

²³⁷ İKBAL, *Esrar ve Rumuz*, ss. 170-172, 174-175; İKBAL, *Mûsâ Vuruşu & Hicaz Armağanı*, s. 134; *Makaleler*, ss. 33, 154; İZMİRLİ, *Anglikan Kilisesine Cevap*, s. 133.

²³⁸ İKBAL, *İslâm Toplumunun Yapısı*, ss. 101-102; *Esrar ve Rumuz*, ss. 174-175.

²³⁹ MAHZUMÎ PAŞA, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, s. 84.

toplumlarına ait milli bir adet ve kibarlık alameti ve Batı medeniyetinin modası olarak ele almıştır. Bugünkü şekliyle de hicabın toplumsal bir değerinin de kalmadığını belirtmiştir.²⁴⁰

Ona göre, kadının en değerli varlığı olan iffeti ve namusu sadece bir perde ile korunamaz. Kadınların bu en kıymetli cevherleri ancak fazilet kuvveti ve güzel bir terbiye ile muhafaza edilebilir. İffetin değeri, hem erkek hem de kadın tarafından bilinirse yüz perdesine gerek kalmaz. Eğer hatun iffetinin değerini bilmiyorsa yüz perdesinin de hiçbir kıymetinin olamayacağını belirtir. Hiç kimsenin hicabı “fitne korkusu” gibi hayali gerekçelere bağlama hakkına sahip olmadığını, eğer ortada bir fitne varsa erkeklerin gözlerinde, kalplerinde yahut dillerinde olduğunu vurgulamıştır. Bu yüzden ille de bir tedbir almak gerekiyorsa, erkeklerin gözlerine nikâb, kalplerine adap, dillerine ceza lazım geldiğini belirtmiştir. Erkeklerin meşru olmayan yaklaşımların önüne geçilmesi adına kadınların peçeye mahkûm edilmesine karşı çıkan Cârullah, düşüncesini “...Eğer Rabbinin burhanını görmeseydi o da ona meyletmişti.”²⁴¹ ayetiyle temellendirmeye çalışmıştır. Bu ayetten hareketle ona göre kadınları bu anlamda muhafaza etmenin yolu, erkeklere dinî terbiye yoluyla vicdanlarına seslenmekten geçmektedir.²⁴²

Yüz perdesi (peçe) “...Görünen kısımları (el ve yüz) müstesna olmak üzere ziynetlerini teşhir etmesinler. Başörtülerini (humur) yakalarının üzerine kadar örtünler...”²⁴³ ayetinde geçen “humur” un peçe olmadığı, kadınların evlerin içinde ve dışında, cemiyetlerde, devlet içinde ve ümmet nazarında hatunların saygın konumlarını gösteren, onların başlarını ve boyunlarını örten örtü olarak ifade etmiştir. Hatunların yüzlerini örtmekle sorumlu tutmayan Kur’an’ın onların hürmet yolu ile örtünmelerini pek çok ayetle methettiğini belirtmiştir. Peçeyi ahkâm-ı vifâkiye²⁴⁴ bağlamında ele almıştır. Fıkıh literatüründe örtülmesi gereken azalar anlamına gelen “avret” tabirinin kadınlar için kullanılması, aslında Kur’an’ın kelimelerini tahrif etmektir. Bu yüzden bu kullanımın kadınlar için kullanılmasını asla tasvip etmemiştir.²⁴⁵

Mûsâ Cârullah, mağlubiyet ruhuyla eğitilmiş kadın ve kızları, “görürsen hücum et” usulüyle alışmış erkeklerden saklamak için kadın ve kızları evin duvarları arasına ebedî olarak hapsetme ve yüzlerine perde örtme tedbiri icat edildiğini

²⁴⁰ MÛSÂ CÂRULLAH, *Hatun*, ss. 26, 32, 56-59; GÖRMEZ, “Mûsâ Cârullah Bigiyef ve “Kur’ân’ı Kerim Ayet-i Kerimelerinin Nurları Huzûrunda Hâtun” Kitabı”, s. 297; TERZİOĞLU, “İslâm’da Kadının Konumuna Modern Yaklaşımlar.”, ss. 101-102.

²⁴¹ Yusuf, 12/24.

²⁴² MÛSÂ CÂRULLAH, *Hatun*, ss. 59-63, 66-67, 106.

²⁴³ Nûr, 24/31.

²⁴⁴ Ahkâm-ı vifâkiye: zamanın öncelikleri, mekânın halleri, ümmetin edebi tabiatı ve gereklerine göre vazedilen hükümlerdir. MÛSÂ CÂRULLAH, *Hatun*, s. 57.

²⁴⁵ MÛSÂ CÂRULLAH, *Hatun*, ss. 30-31, 57, 63-65.

vurgulamıştır. Oysaki ona göre bu durum son derece zayıf bir tedbir olup, kadın ve kızları en zelil ve en zayıf mahlûk durumuna düşürmüştür. Bunun neticesi olarak kadın ve kızların, hem dinî hem de edebî terbiyeden mahrum kaldıklarını belirtmiştir.

İffetin sadece yüzeysel bir perdeye indirme fikrinin zararından ve olumsuz sonuçlarından da dem vurmıştır. Ona göre kadından çocuklarına intikal edilen ilim, maarif, sanat ve siyaset alanlarının önüne set çekilmiştir. Çocuklardaki ruhsuzluk, faaliyetsizlik, kalp zayıflığı, akıl küçüklüğü ve İslâm âleminde adam yokluğu anaların durumundan kaynaklanmaktadır. Milletin annenin nüshası olduğunu, kadınlar ıslah edilirse önder olabilecek çocukların da yetişeceğini belirtmiştir. Bu konuda şu ayeti örnek vermiştir²⁴⁶; “(Toprağı) iyi ve elverişli beldenin bitkisi, Rabbinin izniyle bol ve bereketli olur. (Toprağı) kötü ve elverişsiz olandan ise, faydasız bitkiden başkası çıkmaz...”²⁴⁷

İzmirli ve Fazlurrahman örtünün, kadınların hürriyetlerini ve haklarını kısmak için değil, iffet ve ismetlerini sefil kişilerin nazarlarından korumak için olduğunu da dikkat çekmişler. Örtünün asla hürriyetin zıttı olmadığını, kadının hürriyetini erkeklerin tahakkümlerine karşı sağlam bir set olduğunu açıklamıştır.²⁴⁸

C. Kadın ve Miras

Mûsâ Cârullah hukuk açısından kadın erkek eşitliğini savunurken, “miras”taki farklı paylaşımın hiçbir zaman buna münafi görmemiştir. Bu meselede eşitliği değil oran adaletini savunmuştur. Miras hisselerindeki farklılığı hukuk farklılığı değil, ihtiyaç farklılığı olarak kabul eder. İhtiyaçların farklılığını hukuk veya ehliyet farklılığına atfetmenin hata olduğunu belirtir. Ona göre miras hisselerinin farklılığı, hukuk bakımından bir farklılığın aksine paylaşım farklılığıdır. Hukuk ise insanların ehliyetine göre olur; ama paylaşım ihtiyaçlara göre olur. Farklı vazifeler göre ihtiyaçlar farklılık arz ederse mirastan alınacak payların da farklı olması zorunludur. Farklı ihtiyaçlara rağmen eşit payın alınması, adaletle olmayıp zulüm olduğu şeklinde açıklamıştır. Zaman ve esasların değişmesi sonucunda erkek ve kadının aldığı oranlarda değişim olabileceğini de belirtmiştir.²⁴⁹

D. Kadının Şahitliği

²⁴⁶ MÛSÂ CÂRULLAH, *Uzun Günlerde Oruç*, ss. 259, 260-261

²⁴⁷ A'râf, 7/58.

²⁴⁸ İZMİRLİ, *Anglikan Kilisesine Cevap*, ss. 142-143; FAZLUR RAHMAN, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, s. 151; *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, s. 49.

²⁴⁹ MÛSÂ CÂRULLAH, *Hatun*, ss. 125-126; *İslâm'ın Elifbâ'sı*, ss. 66-67.

Mûsâ Cârullah benzer bir savunmayı “kadının şahitliği” konusunda yapmıştır. Kur’an’da bir erkeğe karşılık iki kadın şahit getirilmesini isteyen ayeti²⁵⁰ açıklarken özetle şunları söylemiştir: “Şahitlikte kadının zayıflığı, bilgisi ve aklının kıtlığı gibi şeylerle alakalandırılması tek kelimeyle akıl dışıdır. Zira böyle olsaydı kadınların hadis rivayetleri asla kabul edilmezdi. Oysa ki bir olayda şahitlik bir iki kişinin cüzi hallerine taalluk ediyorsa, rivayet bütün ümmetin en mühim hallerine ve şeriatın asıllarına taalluk eder.” Hz. Aişe’nin hadis rivayetindeki hizmetlerinden bahisle hatunların rivayetleri erkeklerin rivayetleri gibi makul hatta daha muteber sayıldığını belirtmiştir.²⁵¹

E. Nikâh, Boşanma ve Çok Eşlilik

Mûsâ Cârullah’ın kadın konusunda geleneğe yönelttiği eleştirilerden birisi de “nikâh” meselesidir. Fıkıh kitaplarında nikâhın “erkeği, kadının namusuna sahip kılan akit” olarak tarif edilmesi, ona göre Kur’an’ın ruhuyla uyuşmamaktadır. Bu tarif nikâhın kutsal değerini ve yüce kadrini düşürdüğü gibi, erkeklerle kadınların birbirleri nazarında hürmetini de bitirmiştir. Fakat Nisâ suresi 21. ayetinin açık ifadesinde yer aldığı gibi nikâhın bir akit, muahede ve misâk-ı ğaliz yani büyük sözleşme olarak tarif edilmesini yerinde bulan Cârullah, fıkıhçıların bu medeni akdi, “aldım-verdim” cümleleriyle mübadeleye çevirmelerinden memnun değildir. Şayet bir mübadeleden söz edilecek olsaydı bu ancak “Gönül aldım, gönül verdim.” şeklinde olurdu, demek suretiyle meseleye zarif bir cihet katmıştır.²⁵²

Ona göre nikâhın ikinci güçlendirici unsuru ise, velayet müessesesidir. Evlenecek kızların saygınlığını ve ailenin şerefini muhafaza etme adına böyle bir yetkinin verildiğini belirten Mûsâ Cârullah, ancak bu velayetin icbâri olmadığını sadece nazârî bir velayet olduğunu ve kız çocukların maslahatına uygun olmayan bir velayetin geçerli sayılmayacağını da vurgulamıştır.²⁵³

Mûsâ Cârullah, “talak”ı zaruret halleri çerçevesinde ele almıştır. Fakat talaktaki bu zarureti umumi durum ifadesi olarak kabul etmez, zaman, mekân ve adet kabilinde istisnalara bağlar. Bu temel yaklaşımı takip eden düşünürümüz, boşanmaya giden yolun aşamalarını sabretmek, hakemlerle sulha gitmek, aşamalı boşanma evreleri ve son talak olarak sıralamıştır. Psikolojik- sosyolojik tahlil yaparak meseleye yeni bir boyut kazandırmıştır. Şöyle ki, talakta sadece kanunların lâfzî

²⁵⁰ Bkz. Bakara 2/282.

²⁵¹ MÛSÂ CÂRULLAH, *Hatun*, ss. 128-130.

²⁵² MÛSÂ CÂRULLAH, *Hatun*, ss. 79- 87,

²⁵³ MÛSÂ CÂRULLAH, *Hatun*, ss. 89-90; TERZİOĞLU, “İslâm’da Kadının Konumuna Modern Yaklaşımlar.”, s. 104.

yorumu yahut fıkıh kitaplarının faraziyeleriyle değil de, ailenin durumunu ve hayatın şartlarına göre çözüme bağlanılmasını daha makul bir tedbir olarak görmüştür.²⁵⁴

“Teaddud-i zevcât” terimiyle ifade edilen erkeklerin çok kadınla evlenebilmeleri konusunda fıkıhçılara tarafından ilgili ayetlere yüklenen anlamın bir sonucu olduğunu belirten Mûsâ Cârullah, onların ayetleri yorumlarken art niyetli davrandıklarını belirtmiştir. Ona göre, çok eşliliğe belli durumlarda cevazı söz konusudur. Şartlar dışında İslâm’da tek evlilik şartı söz konusudur ki, tıpkı Hz. Peygamber’de olduğu gibi.

İslâm’da erkeklerin dörde kadar evlenebilmelerine cevaz getirilen, “*Eğer yetimlerin haklarına riayet edememekten korkarsanız hoşunuza gittiği müddetçe kadınlardan ikişer, üçer ve dörder alın. Haksızlık yapmaktan korkarsanız bir tane alın yahut sahip olduğunuzla yetinin. Bu adaletten ayrılmamanız için en uygun olandır.*”²⁵⁵ ayeti çerçevesinde Mûsâ Cârullah şu çıkarımlarda bulunmuştur: *Birincisi*; ayette geçen “yetimler”den maksadın kocasını kaybederek adeta yetim kalmış kadınlar olduğu ifade edilmiştir. Bu yüzden erkekler için mutlak anlamda çok eşlilik durumu yoktur. *İkincisi*; şayet bu ayet çok eşliliğin helalliyi hakkında olsaydı, bir şarta bağlı olarak zikredilmesi anlamsız olurdu. Çünkü helallik mutlaklıktır. *Üçüncüsü*; ayet çok eşliliğin helalliyi hakkında olsaydı, ikişer, üçer ve dörder olarak tevzi edilmesi imkânsız olurdu. Çünkü her Müslüman ferdin ikişer ikişer, üçer üçer veya dörder dörder hatun alması imkânsızdır ki, Kur’an’ı muhal, imkânsız manalara hamletmek edep dışıdır. *Dördüncüsü*; aynı şekilde ayete göre çok eşliliğin helalliyi söz konusu olamaz, “hoşunuza gittiği müddetçe” cümlesiyle “ikişer, üçer ve dörder” cümleleri arasında bir bağlantı kalmazdı. *Beşincisi*; eğer adalet sadece nafakaları eşit vermekten ibaret olsaydı “*Üzerine düşüp uğraşsanız da kadınlar arasında adil davranmaya güç yetiremezsiniz.*”²⁵⁶ ayeti kerimesinde vurgulanan kapsamlı olumsuzluk doğru olmazdı. Çünkü ona göre bu ayetteki “adalet” mutlaklıktır, adaletin her şeklinin yerine getirilmesi istenmiştir. *Altıncısı*; (fein hiftum) şayet korkarsanız anlamındaki kelimedede geçen “fa-i takibiye”nin, sonra gelen önemli tavsiyeyi tahfif edeceği kaygısı vardır. *Yedincisi*; kaldı ki yetim denen kadınlar için ikişer, üçer, dörder evliliğin olduğu bir ortam pek huzurlu olamayacaktır.²⁵⁷

Ancak çok eşliliğin kapısının tamamen kapatılmamış olması Cârullah tarafından “ya maslahat ikame etmek ya da kaçınılmaz bir mefisedetin def’i için gerekebilir” cümlesiyle ifade edilmiştir.

²⁵⁴ MÛSÂ CÂRULLAH, *Hatun*, ss. 11-123.

²⁵⁵ Nisâ, 4/3.

²⁵⁶ Nisâ, 4/129.

²⁵⁷ MÛSÂ CÂRULLAH, *Hatun*, ss. 92-98; TERZİOĞLU, “İslâm’da Kadının Konumuna Modern Yaklaşımlar.”, ss. 104-105.

Netice itibariyle Cârullah'a göre, Kur'an'ı Kerim'de çok eşliliğin cevazı hususunda herhangi bir ibare yoktur. Sadece kimsesiz dul kadınların özel durumları münasebetiyle bir işaret olduğunu ifade etmiştir. Kaldı ki, bu işaret ona göre mutlak değil, takdiridir. Yani çaresiz dul hatunların ihtiyaçlarını teminat altına almak için nihai bir tedbir takdiriyle işaret edilmiştir. Hatun yerine hatun almak meşru ise de, hatun üstüne hatun almak caiz değildir. Ona göre çok eşlilik şu maddelere uygun olarak gerçekleşirse hiçbir fesat doğurmaz: *birincisi*, maslahatların gözetilmesi; *ikincisi*, zaruretlerle sınırlı tutulması; *üçüncüsü*, şartların gözetilmesi ve *dördüncüsü*, daha büyük mefsedetlerden kurtulmak mülahazası ile meşru kılınmıştır.²⁵⁸

Abduh, çok evlenmenin ailede meydana getirdiği huzursuzluğu, kadınların kıskançlığı yüzünden doğan geçimsizliği, bunun çocuklar üzerindeki olumsuz psikolojik etkilerini dile getirir. Kur'an'ı Kerim çok eşlilik için dörde kadar ruhsat veriyorsa da bunun adaletle mukayyet olduğunu belirten Abduh, eşler arasında adalet sağlanmadığında çok eşliliğe müsaadenin olmadığına işaret etmiştir. Ayrıca ona göre, çok eşlilik emir değil, şarta bağlı bir müsaadedir.²⁵⁹

Sonuç olarak çağdaş İslâm âlimlerinin, takdire şayan diğer orijinal bir tarafları da kelâmın sınırlarını genişleterek onu yeniden değerlendirmeleridir. Kadına bakış gibi sosyolojik meseleleri gündeme taşımışlardır. Çağdaş İslâm âlimlerinin kadın konusundaki görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: *Birincisi*, kadın erkekten bedenen daha zayıf, ilim kabiliyeti hususunda ise geri bırakılmıştır. *İkincisi*, her mahlûkun kendisine has bir kemali vardır. Kadının kemali ise, kasların kuvvetinde yahut malumat dairesinin genişliğinden olmayıp, dikkatli ve faal olan şuur ve ince his sahibi olmasındandır. *Üçüncüsü*, kadının kemal seviyesine ulaşması için, fıtrî özelliğinin gerektirdiği sorumluluklarını yerine getirmesi gerekir. *Dördüncüsü*, kadının erkek işleriyle uğraşması, mevhibelerinin yok olmasına, melekelerinin sönüp gitmesine, parlaklığını kaybetmesine neden olur. *Beşincisi*, İslâm akaidinin kadın hakkındaki hüküm ve talimatları; kadın cinsinin fıtratına, bütün özellik ve melekelerine tamamıyla uygundur. *Altıncısı*, kadın, kadın olarak kalmalıdır.

²⁵⁸ MÛSÂ CÂRULLAH, *Hatun*, ss. 96-119.

²⁵⁹ KESKİOĞLU, "Muhammed Abduh", s. 132.

SONUÇ

Kelâm ilmi başlangıçta ulûhiyyet, iman, kader, mürtebib-i kebire gibi konular etrafında ortaya çıkmıştır. Hicrî beşinci asırdan itibaren bu konulara varlık ve bilgi gibi meseleler de dahil olmuş, müteahhîrûn alimlerinin elinde kelâm ilmi ilâhiyat, nübüvvet ve sem'îyyât olarak sistematik hale gelmiştir. Fakat hicri sekizinci asırdan sonra kelâm ilmi, özgün eserlerden çok şerh ve haşiyelerin telif edildiği bir alana dönüşmüştür. Ancak kelâm ilmi, genel olarak Mu'tezile başta olmak üzere belirli din ve mezheplere karşı söylem geliştirmiş, ilâhi sıfatlar, iman amel ilişkisi ve insan fiilleri gibi konularda felsefi düzeyde tartışmalara medar olmuştur.

Tezimize konu olan on dokuzuncu yüzyıla geldiğimizde ise İslâm toplumunun karşı karşıya kaldığı durum, İslâm düşünürlerini farklı arayışlara sevk etmiştir. Nitekim son iki asırda İslâm dünyası siyasi, askeri ve teknolojik bakımdan Batı medeniyetine karşı geri kalmış olmanın sancısını çekmektedir. Bir yandan Hıristiyan âleminin sömürü faaliyetleri, bir yandan İslâm toplumunda görülen mezhepçilik, taklitçilik gibi iç unsurlar Müslümanları zor durumda bırakmıştır. Bu cendereden çıkmak için milliyetçi, Batıcı, Osmanlıcı, İslâmcı gibi farklı cereyanların çıktığını görmekteyiz. Şüphesiz böyle bir zeminde kelâm ilminin muhatabı, problemleri ve muhtevası da değişiklik göstermiştir.

Müslümanların kurtuluşunu İslâm'ın dinamiklerinde aramış olmalarından ötürü kendilerine "İslâmcı" denilebilecek olan İslâm düşünürleri, "dini düşüncede ıslahat" projesini iki aşamada gerçekleştirmişlerdir: "Teşhis" ve "tedavi". İkinci aşama, siyasi, itikadi, iktisadi ve eğitim alanlarını ihya, tecdid ve ıslahat hareketini ifade etmektedir.

Çağdaş İslâm âlimlerine göre tecdit, ihya ve ıslah İslâm dininde değil, Müslümanların içtimai, dinî ve siyasi yapısında olmalıdır. Bunu, Mûsâ Cârullah'ın "İslâm ölmedi ki, ihya edelim; hastalanmadı ki, ıslah edelim; eskimedi ki, yenileyelim", "Hıristiyanlık dünyasında reformasyon dönemi vardı. Fakat İslâm tarihini Hıristiyanlık tarihine taklit ettirmek lazım olmasa gerekir" sözlerinden anlamak mümkündür. Onlar genel olarak şu hususlar üzerinde ittifak etmişlerdir:

1. Kur'an'a dönüş. İslâm'ı mezhepler üzerinden değil, Kur'an ve sünnet üzerinden anlama çabasında bulunmak. İslâm'a sonradan eklenmiş olan unsurlardan (bi'dat ve hurafe) arındırmak.
2. İslâm toplumunun birliğini sağlamak (Pan-İslâmizm/ümmeçilik).
3. İslâm'ı selefın anladığı tarzda sade bir biçimde ancak aklî düzeyde yorumlamak.

4. Modern bilim ile İslâm düşüncesini uzlaştırmak. Pratik yararı olmayan tartışmaları terk ederek, halkın sorunlarına odaklanmak.

Kelâm ilminin klasik döneminde mevcut tartışmalar, yukarıdaki maddeler ışığında önemini yitirmiştir. Artık İslâm düşünürleri Mu'tezile veya İslâm filozofları yerine ateizm, materyalizm, Darwinizm, Freudizm gibi din karşıtı akımları muhatap almış ve Müslümanların birliğini temin edecek ve onların dini hayatında asr-ı saadete benzer bir karakteri temin etmeye matuf konuları ele almışlardır. Bu noktada genel olarak muhatap, aydınlanma ile din karşıtı akımların odağı haline gelmiş olan Batı dünyasıdır. Bu bağlamda Batıda bilginin kaynağı olarak sadece deney ve gözleme dayalı epistemolojiyi benimseyen pozitivizm veya yalnızca akli kabul eden katı rasyonalizme karşı, vahyin geçerliliğini savunma çabası ve nübüvvetin geçerliliği ve hikmetleri savunulmuştur. Nitekim Muhammed Abduh'un *Tevhid Risâlesi*, uzun bir nübüvvet konusunu içermektedir. Ancak o, nübüvveti ele alırken meseleyi Ehl-i sünnet ve Mu'tezile diyalektiğinde değil, hikmet bağlamında ele almış ve materyalist iddialara reddiye geliştirme çabasında olmuştur.

Bu dönemde genel eğilim “kelâm ilmi günün ihtiyaçlarına cevap verebilecek yeni bir potansiyele kavuşturulmalı ve bu yönde kitaplar yazılmalı” şeklinde olmuş ve bu amaca yönelik eserler telif edilmiştir. Bunlar arasında Osmanlı Türkiye'sinde Abdülatîf Harpûti'nin *Tenkihü'l-Kelâm*'ı ve İsmail Hakkı İzmirli'nin *Yeni İlm-i Kelâm*'ı, Mısır'da Muhammed Abduh'un *Tevhid Risâlesi* zikredilebilir. Bunlar dışında Efgânî, Reşîd Rızâ, M. Ferîd Vecdî, Ahmed Hilmi, Mûsâ Cârullah, İkbâl ve Fazlurahman'a ait olmak üzere, kelâm ilminin bütün konuları yerine muhtelif konuları barındıran ve kelâm ilmine katkısı olan eserler de yazılmıştır. “Yeni İlm-i Kelâm” denilen bu dönemde telif edilmiş eserlerin hepsi klasik konuları ihtiva etmesi bakımından kâmil nitelikte değildir.

Çağdaş İslâm düşüncesinde kelâm ilminde klasik döneme ait felsefi tartışmalar terk edilmiş olmakla birlikte İzmirli İsmail Hakkı'nın bu konulara yer verdiğini görmekteyiz. Ancak o, klasik kelâm ekolleri üzerinden konuları tartışırken, aynı zamanda, modern bilimin verilerinden istifade ederek yeni bir dini savunu geliştirme çabasında olmuş ve bu girişimine “Yeni İlm-i Kelâm” adını vermiştir. Örneğin İzmirli, kelâm kitaplarında olmayan “madde ve ruh” adlı bir bölüme yer verip, madde yerine kuvveti ön plana çıkarmıştır.

Çağdaş İslâm düşünürleri varlıkla ilgili bütün meseleleri ele almaktan çok bu konuların ulûhiyyet ve din açısından sonuçlarını ele almışlardır. Bilgi kaynaklarına eşit derecede önem atfedilerek doğru haber kapsamında vahye yer veren bir bilgi anlayışı metodu izlenerek akli yegâne kaynak yapan katı rasyonalizmin hakikatlere ulaşmada uygun ve isabetli yol olmadığının üzerinde

durulmuştur. Ancak onların bilgi ve tabiat meselelerindeki görüşleri bir bütünlük arz etmemektedir. Kendilerine has bir metot geliştiremedikleri için, zamanlarındaki felsefi eğilimleri takip ederek, ya bunları klasik kelâmın ıstılahları ile aktarmak mecburiyetinde kalmışlar ya da yabancı terminolojiyi kullanmışlardır. Bununla birlikte genel olarak tabiat kanunları arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin revaç bulmasından dolayı Allah'ın fiilleri konusunda "hikmet" kavramını öne çıkarmışlardır. "İlahi fiiller" in hikmetten uzak olmadığına çağdaş İslâm âlimleri görüş birliğine varmışlardır. Fakat problem, hikmet sıfatını farklı şekillerde yorumlama yönteminden kaynaklanmıştır. Abduh, "Şüphesiz Allah bir araca ve hikmete gerek duymaksızın iş yapar." kuralını benimsemiştir. İzmirli ise, "Şüphesiz Allah bir araca ve hikmete bağlı iş yapar." prensibini savunmuştur.

Öte yandan çağdaş dönemde kelâm ilminin ulûhiyyet, nübüvvet ve sem'ıyyât gibi ana meseleleri tamamen terk edilmiş değildir. İslâm âlimleri bir bütün olarak klasik görüşlerden ayrılmamış, ancak delilleri kullanma hususunda metot ve söylem farklılığına gitmişlerdir. Bu yüzden onların dinde reform yaptıklarına dair iddialar isabetli görünmemektedir. Söz konusu âlimler ulûhiyyet meselesinde Allah'ın sıfatları probleminde genelde akli dışlamamakla birlikte, bu konuda daha çok nasslar üzerinde tevili tercih etmeyen, Selef'e yakın bir izlenim takip ettiklerini söylemek mümkündür. Sıfatlar konusunda klasik kelâm ekollerinin tartıştığı zat-sıfat ilişkisi meselesi tamamen terk edilmiş, bunun yerine Allah-âlem ilişkisi bağlamında Allah'ın sıfatları konu edinilmiştir. Zat-sıfat meselesindeki amaçları, sıfatlar hakkında bilgi vermekten ziyade isbât-ı vâcibi temellendirmeye çalışmalarıdır.

Çağdaş dönemde materyalist akımlara karşın "mutlak dini mensubiyet" fikri savunulmuştur. Buradaki mutlak ifadesini, herhangi bir dine mensup olmayı yeterli görme, inançsızlık yerine ahlâk ve terbiye üreten herhangi bir inancın değerli kabul edilmesi şeklinde ele almışlardır.

Bu dönemde Allah'ın varlığı bir iman ve tasdik meselesi olarak kabul edilmiş, soyut tartışmalardan uzak durulmuştur. O yüzden çağdaş İslâm düşünürleri bazı ispat metotlarını dışlamış, içtimai alanda daha etkili metotları tercih etmişlerdir. Onlar kimi zaman klasik kelâmî delilleri yeni bir formla sunmaya çalışmışlardır. Harpûtî ve İzmirli'nin eserlerinde bu durum görünmektedir. Kimi zaman da deliller arasında uygun tercihler yapmışlardır. Bu açıdan isbât-ı vâcib konusunda felsefî (hudûs ve imkân gibi) deliller yerine en çok gaye-nizam ve fıtrat delillerine yoğunlaşmışlardır. Bununla birlikte Allah'ın varlığını ispat ile ilgili deliller konusunda yakın dönem âlimlerinin birbirinden farklı eğilimleri olmuştur. Mesela İkbâl felsefenin etkisinde kalarak ispat delillerini zayıf bulurken klasik kelâmcılardan ayrılmıştır.

Çağdaş İslâm düşüncesi ile klasik kelâm dönemi konularını ayıran önemli bir nokta nübüvvet ve mûcize konusudur. Nübüvvet meselesi Hz. Peygamberin sıfatları ve fazileti, nebi resul ayırımı, peygamberin mûcizeleri gibi konular üzerinden değil, nübüvvetin dayanakları, hikmet ve gerekliliği bağlamında ele alınmıştır. İslâm dininin meşruiyet alanı olarak hissi mucizelerden çok Kur'an'a işaret edilmiştir. Bu itibarla özellikle Muhammed Abduh, Reşit Rıza ve Fazlurrahman'da görüldüğü gibi "Kur'an'ın muhteva bakımından i'cazı" fikri temellendirilmiştir. Klasik kelâm kaynaklarında nübüvvetin ispatı için olağanüstü hâdiseler ön planda iken, söz konusu dönemde ittifakla hissî mûcizelerin nübüvveti ispat etmek amacıyla olmadığını, Allah'ın Peygamber ve ona tabi olanlara zor zamanlarında lûtfettiği bir rahmet ve inayet olduğunu vurgulamışlardır. Esasen çağdaş dönem İslâm âlimleri arasında nübüvvetle ilgili yaklaşım farkı, tüm açıklığıyla mûcizenin imkânı konusunda kendini göstermiştir. Özellikle Hint Alt kıtasında Seyyid Ahmet Han, pozitivist bir felsefeyle mûcizeyi ve nübüvveti aklîleştirme çabasında olmuş, melek, cin ve şeytan gibi varlıklara maddi anlamlar yükleme çabasında olmuştur. Ne var ki bu bakış açısının çağdaş İslâm düşüncesine etki ettiğini söylemek mümkün değildir.

Sem'iyât konusunda yakın dönem âlimleri çoğunlukla yeniden dirilmenin imkân ve ispatı ile ahiret hayatının keyfiyeti üzerinde durmuşlardır. Bu dönemde ahiret konusunun uzunca tartışılmamasının sebebi sağlam bir ulûhiyyet ve nübüvvet inancının ahiret inancını beraberinde getirmesidir. Nispeten ulûhiyyet ve nübüvvet meseleleri gibi eleştiriye çok maruz kalmamış ve dolayısıyla az ele alınan sem'iyât konusunda bu dönemde metot yönünden Selefî ve aklî olmak üzere iki yaklaşım tarzı takip edilmiştir. Söz konusu âlimler ispata yönelik argümanlarını, Allah'ın mutlak kudretiyle haşrin aklen mümkün olduğu ve sorumluluğun olduğu yerde hakların da olması gerektiği ilkesine dayandırmışlardır. Çağdaş İslâm düşünürleri klasik kelâm döneminde olduğu gibi ahiret safhalarından olan berzah, hesap, mîzan, cennet, cehennem, şefaat, sırat ve kevser gibi konular idrak sahasını aştığı ve gaybî olduğu için eserlerinde tartışmalara yer vermemiş, nassî delillere başvurarak keyfiyetini Allah'a havale etmişlerdir. Söz konusu âlimlerin çoğunluğu haşrin cismanî olup olmaması meselesinde, cismanî özelliğini tamamen dışlamamak kaydıyla ahiret yaşamının "ruhanî" olduğunu Kur'an'a dayandırarak savunmuşlardır. Reşid Rızâ, Harpûtî, İzmirli ve Fazlurrahman'a göre, tamamen ruhanî veya cismanî olan hiçbir beşerî lezzet veya elem yoktur. Binaenaleyh uhrevi elem ve lezzet hem ruha hem bedene aittir. Ebedî azap (ilâhi rahmetin genişliği), tartışılan ve bu dönemin kelâmını meşgul eden bir diğer konu olmuştur. Azabın ebedîliğinin ve insanlara ebedî bir ceza vermenin Allah'ın hikmet ve rahmetine uygun düşmeyeceği için kabul edilmemiştir. Şefaat meselesinde çağdaş âlimler arasında görüş birliği

bulunmamaktadır. Osmanlı kelimcileri şefaatin naslarla sabit olduğunu vurgulamışlardır. Fazlurrahman Hristiyanların “kurtarıma” prensibinin karşılığı olarak İslâm geleneğinde şefaath ve aracılık düşüncesi geliştiğini savunmuştur. Bu yüzden Kur’an’ın “kurtarıcılığı” reddetmekle birlikte “şefaath”i de reddettiğini aktarmıştır. Mûsâ Cârullah, rûyetullahın imkânı problemini günümüzde tartışmanın hiçbir faydasının olmadığını vurgulayarak dikkatleri daha önemli güncel meselelere yönlendirmiştir. Rûyet meselesindeki görmenin mahiyeti noktasındaki Abduh ve Harpûtî, Allah’ın ahirette mutlaka görüleceğine ittifak etmişlerdir. Fakat bu görmenin gözlerimizle gerçekleşen normal görme gibi olmadığı; bu tür görmenin ancak Allah’ın ahiret ehline mahsus kıldığı bir gözle veya kişinin bu dünyada kullandığı görme melekelerini değiştirip Allah’ı görmeye elverişli kılmasıyla mümkün olacağını vurgulamışlardır.

Öte yandan çağdaş dönemde ele alınan konular arasında “kader” problemi önemli bir yer tutmaktadır. Ancak sorun klasik kelâm terminolojisinin istitaath ve kesb gibi kavramları üzerine değil, “kısmet, alinyazısı, fatalizm” gibi kadercilik çağrıştıran terimler bağlamında ele alınmış ve insan hürriyetine güçlü bir vurgu yapılmıştır. Konuya sosyolojik açıdan da yaklaşan çağdaş düşünürler, Müslümanların geri kalmışlığının temel nedenleri arasında cebir niteliğinde bir kadercilik olduğunu savunmuşlardır. Bu bağlamda onlar ısrarla insanın özgürlük ve sorumluluğuna vurgu yapmışlardır. Örneğin, Abduh insanın kendi fiillerini kendisinin ürettiğini savunmuş ve kesbi, klasik kelâm literatüründe Mâtürîdîlere yakın manada kabul etmiştir. Zira bir fiile fail olmakla o fiilin sorumluluğunu taşıma arasında zorunlu ilişki vardır. Bununla birlikte bu, insan davranışlarının tamamen yüce yaratıcının irade ve kudretinden bağımsız olduğu anlamına gelmemelidir. Allah dilerse, insana verdiği ihtiyar kudretini selbeder. Bu, tıpkı bir işi planlamamıza rağmen, hesapta olmayan bir engelin mani olup yerine getiremeyişimiz gibidir. Onun bu konudaki izahı, “insanın hürriyet alanı”, cebri olmayan “Allah’ın hürriyet alanı”nın kapsamında olduğu sonucuna götürmektedir. Harpûtî’ye göre de, kul ihtiyarî fiillerin yaratıcısı değildir. Kulların ihtiyarî fiillerini yaratmak Allah’a aittir. Harpûtî, ihtiyarî fiiller konusunda Cebriye’nin görüşünü “ıfrah”, Mu’tezile’nin görüşünü “tefrit”, Eş’arî ve Mâtürîdîlerin görüşlerini “itidal” çerçevesinde değerlendirmiştir.

Çağdaş İslam âlimleri “halku’l-Kur’an” meselesinde klasik tartışmalara girmeden, Ahmed b. Hanbel ve Sünnî kelâm ekolünün iddiaları gibi; Kur’an’ı okuması, onun ses ve fiili olduğundan mahlûk kabul eder; fakat duyulan, okunan Kur’an’ın Allah ile kaim bulunduğundan mahlûk olmadığını savunmuşlardır. Bu dönemde Fazlurrahman ve İkbâl gibi isimler tamamen tarihsel bir zeminde ortaya

çıkmiş görünen ve pratik sonuçlar doğurmayan bu konunun iim dünyasını meşgul etmesini gereksiz görmüşlerdir.

Hilâfet meselesine gelince çağdaş düşünürler kavramı etraflıca ele almışlar ve Müslümanları birleştirici rolüne vurgu yaparak buna aktüel-siyasi anlam yüklemişlerdir. Genel olarak halifenin sivilliğini vurgulamakta ve özel bir hilâfet nazariyesi ortaya koymamaktadır. Bu dönemde halife, geleneksel Sünnî yaklaşımlarda izleri görülen metafizik unsurlardan (Halifenin Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olması ve bizzat Allah tarafından seçilmesi gibi) tamamen arındırılmıştır. İslâm topluluklarının gönül birliğinin sağlanmasında hilâfeti bir aracı olarak kabul etmişler. Hilâfetin, ferdin hürriyetini ortadan kaldıramayacağını, kamu yararının gözetilmesi sırasındaki ferdin hak ve menfaatini “cemiyet mihrabına kurban” edilmemesi gerektiğini belirtmişler, meseleyi “tafdîl” yönüyle de ele almışlardır. Onlara göre, Allah katında hangi sahabinin daha üstün olduğunu sormak ve hatta böyle bir suale lüzum görmek gereksiz bir yaklaşımdır. Sahâbenin faziletleri hakkında varit olan ayet ve hadislere dayanarak sahabenin daha şerefli ve faziletli olanlarını ayırıp temyiz etmek mümkün değildir. Ashaptan birinin muvaffakiyet ve hizmetlerinin diğerinden fazla olmasının bir üstünlük sebebi olmadığını vurgulamışlardır. Bu yüzden bir kısmı, dört halife sıralamasının siyaseten geçerli olduğu gibi, fazilet bakımından geçerli olduğunu kabul etmişlerdir. Efgânî gibi düşünürler de, hilâfet sırasının tafdîl için kıstas olabileceğini savunmuşlardır.

Çağdaş İslâm düşüncesinde, özellikle toplum nezdinde yer bulan veya Müslümanlar arasında bir sorun haline gelen hususlar kelâmî bir yöntemle tartışılmıştır. Bunlar arasında İslâm'da kadının durumu, kadının şahitliği ve mirastaki payı, ibadetlerin esas ve hikmetleri, dinin maksatları, insan hakları gibi mevzular zikredilebilir. Bütün bu konular ele alınırken Ehl-i sünnet ve Mu'tezile diyalektiği değil, Kur'an ve hadisler merkezinde akılcı bir yöntem takip edilmiştir. Din dışı akımlar muhatap alınmış, bir anlamda “İslâm dini ile çağın idrak düzeyi” telif edilmeye çalışılmıştır. Kelâm, salt mezhep savunusundan uzaklaşmış, genel manada İslâm düşüncesi merkeze alınmıştır. Böylece çeşitli ekol ve metotlara bir bütün olarak bakılmaya başlanmış, konular tek mezhebin bakış açısıyla ele alınmamış, mezhepler üstü bir tavır sergilenmiştir. Kelâmın temel meseleleri “mezhepleri birleştirme” ve “mezhep ayrımı yapmama” ilkesiyle ele alınmıştır. Bu yüzden bu dönemdeki kelâm âlimleri çeşitli konularda farklı mezhep görüşünü öne çıkarabilmişlerdir.

Bütün bu konular ve ortaya konulan görüşler bizleri şu sonuca götürmektedir: Kelâm ilminin ana konuları ilâhiyat, nübüvvet ve sem'iyât olmakla birlikte bunlar mutlak olarak aynı zaviyeden ele alınmış değildir. Bu konularda tarih

içerisinde mezheplerin görüşleri mutlak nitelikte olmayıp, farklılaşabilmektedir. Ayrıca kelâm ilminin problemleri de değişmektedir. Elbette tarih içerisinde insan ve toplum değiştikçe, sorunlar ve bu sorunlara yönelik görüşler de farklılaşacaktır. Çağdaş İslâm düşüncesini temsil eden âlimlerin görüşleri bu değişim ve farklılığa dair önemli bir örnek niteliğinde kabul edilebilir.



KAYNAKÇA

Kitaplar

ABDUH, Muhammed, *Tevhîd Risâlesi*, Çev. Sabri Hizmetli, Ankara, Fecr Yay., 1986.

_____, *Fâtîha Sûresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, Çev. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yay., 2012.

ABDÜLHAMİD, İrfan, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Baskı, 2014

AFGANÎ, Cemaleddin ve **ABDUH**, Muhammed, *Urvetu'l-Vuska*, Çev. İbrahim Aydın, İstanbul, Bir Yay., 1987.

_____, *Dehriyyun'a Reddiye (Natürâlizm Eleştirisi)*, Çev. Vahdettin İnce, İstanbul, Ekin Yay., 1997.

AHMED HİLMÎ, Şehbenderzâde Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, Sad. Necip Taylan, Eyüp Onart, İstanbul, Çağrı Yay., 2. Baskı, 1979.

_____, *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*, Sad. A. Bülent Baloğlu, Halife Keskin, TDV Yay., 1996.

_____, *Hikmet Yazıları*, Haz. Ahmet Koçak, İstanbul, İnsan Yay., 2005.

_____, *İslâm Tarihi*, Sad. Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul, Huzur Yay., 2011.

_____, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, Sad. Erdoğan Erbay, Ali Utku, Konya, Çizgi Yay., 2012.

_____, *Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa Siyaseti*, Haz. Bedri Mermutlu, İstanbul, Büyüyenay Yay., 2014

_____, *A'mak-ı Hayal*, Ankara, Akçağ Yay., 9. Baskı, 2016.

_____, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabûl Etmeliyiz? Dârü'l-Fünûn Efendilerine Tahrîrî Konferans*, Sad. Kemal Kahramanoğlu, Ali Utku, Konya, Çizgi Yay., 2016.

ARSLAN, Hulusi ve **BOZKURT**, Mustafa, *Sistemâtik Kelâm*, Ankara, TDV Yay., 2015.

el-ATTÂS, S. Muhammed Nakib, *İslâm ve Laisizm*, Çev. Selahatin Ayaz, İstanbul, Pınar Yay., 2. Baskı, 2002.

el-BAĞDÂDÎ, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *Ehl-i sünnet Akâidi (Kitâbu Usûli'd-Dîn)*, Çev. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yay., 2016.

BAYRAM, Ali ve **ÇÖGENLİ**, M. Sadi, *Muhammed Abduh Reşîd Rızâ ve İctihâd*, İstanbul, Bedir Yay., 2008.

el-BEHİY, Muhammed. İslâmi Direniş ve Islahat, Çev. İbrahim Sarmış, İstanbul, Ekin Yay., 3. Baskı, 1997.

el-CÜVEYNÎ, İmamu'l-Haremeyn Abdulmelik b. Abdullah, *Kitâbü'l-İrşâd*, Çev. Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, Ankara, TDV Yay., 3. Baskı, 2010.

_____, *Luma'u'l-Edille fi Kavâidi Akâidi Ehli's-Sünneti ve'l Cemâ'a (Ehl-i sünnet İnancının Temelleri)*, Çev. Murat Serdar, Kayseri, Kimlik Yay., 3. Baskı, 2017.

ÇINAR, Mahmut, *Tarihte ve Günümüzde Mehdîlik*, İstanbul, Rağbet Yay., 2013.

DÜZGÜN, Şaban Ali, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara, Akçağ Yay., 1997.

ELİAÇIK, R. İhsan, *Muhammed İkbal*, İstanbul, Tekin Yay., 5. Baskı, 2015.

ESER, Muammer, *Afganî Kelâmî ve Felsefî Görüşleri*, Ankara, Araştırma Yay., 2006.

el-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Mûsallîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*, Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul, Kabcacı Yay., 2005.

_____, *el-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünnet (Eş'arî Akaidi)*, Çev. Ramazan Biçer, İstanbul, Gelenek Yay., 2010.

_____, *el-Luma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, Çev. Kılç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil, İstanbul, İz Yay., 2016.

FARUKÎ, İsmail Raci, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, Çev. Fehmi Kuru, İstanbul, Risale Yay., 4. Baskı, 2014.

FAZLUR RAHMAN, *İslâm*, Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara, Ankara Okulu Yay., 10. Baskı, 2012.

_____, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, Çev. Salih Akdemir, Ankara, Ankara Okulu Yay., 5. Baskı, 2013.

_____, *İslâm ve Çağdaşlık Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, Çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 7. Baskı, 2014.

_____, *İslâmî Yenilenme Makaleler I-II*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara, Ankara Okulu Yay., 4. Baskı, 2015.

_____, *İslâmî Yenilenme Makaleler III-IV*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2. Baskı, 2015.

_____, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara, Ankara Okulu Yay., 14. Baskı, 2016.

FERÎD VECDÎ, Muhammed, *Müslüman Kadını*, Çev. Mehmed Âkif Ersoy, Haz. Muhammed Yetim, İstanbul, Erkam Yay., 2013.

el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhya'u Ulûm'id-Dîn, I, II, III, IV*, Çev. Abdulhalık Duran, İstanbul, Hikmet Neşriyat Yay., 2012.

_____, *el-Munkızu Mine'd Dalâl ve Tercümesi*, Çev. Salih Uçan, İstanbul, Kayhan Yay., 2014.

GİBB, Hamilton A. R., *İslâm'da Modern Eğilimler*, Çev. M. Kürşad Atalar, Ankara, Çağlar Yay., 2006.

GÖRMEZ, Mehmet, *Mûsâ Cârullah Bigiyef*, Ankara, TDV Yay., 1994.

el-HARPÛTÎ, Abdüllatif, *Kelâm Tarihi*, Sad. Muammer Esen, Ankara, Ankara Okulu Yay., 3. Baskı, 2014.

_____, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm (Kelâm İlmine Giriş)*, Çev. Fikret Karaman, İstanbul, Çelik Yay., 2016.

HİZMETLİ, Sabri, *İsmail Hakkı İzmirli*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1996.

HOURLANİ, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Çev. Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz, İstanbul, İnsan Yay., 3. Baskı, 2014.

İbn MANZÛR, Ebu'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensâri, *Lisanu'l-Arab*, Kahire, Daru'l-Meârif, C.VI, (ts.).

İKBAL, Muhammed, *Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*, Çev. Ali Nihat Tarlan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1971.

_____, *Doğudan Esintiler*, Çev. Ahmet Asrar, İstanbul, Düşünce Yay., 1981.

_____, *İslâm Toplumunun Yapısı*, Çev. Ali Yüksel, İstanbul, Beka Yay., 2011.

_____, *Hareket Zili*, Çev. Celal Soydan, Ankara, Hece Yay., 2013.

_____, *Mûsâ Vuruşu & Hicaz Armağanı*, Çev. Celal Soydan, Ankara, Hece Yay., 2013.

_____, *Cavidname*, Çev. Halil Toker, İstanbul, Kaknüs Yay., 3. Baskı, 2014.

_____, *Benliğin Sırları*, Çev. Beste Yılmazoğlu, İstanbul, Mutena Yay., 2014.

_____, *Cebrail Kanadı*, Çev. Celal Soydan, Ankara, Hece Yay., 2. Baskı, 2015.

_____, *Makaleler*, Çev. Celal Soydan, Ankara, Hacı Yay. 2015.

_____, *Şikâyet ve Cevabı*, Çev. Halil Toker, İstanbul, Demavend Yay., 2015.

_____, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, Çev. Rahmi Acar, İstanbul, Timaş Yay., 5. Baskı, 2016.

_____, *Müslüman Gençlik*, Çev. Osman Koca, İstanbul, Beyan Yay., 2016.

_____, *Esrar ve Rumuz (Esrar-ı Hodî – Rumuz-ı Bîhodî)*, Çev. Ali Nihat Tarlan, İstanbul, Timaş Yay., 4. Baskı, 2017.

el-İSFAHANÎ, Rağıb, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, Çev. Abdulbâkî Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul, Çıra Yayınları, 3. Baskı, 2012.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Siyer-i Celile-i Nebeviyye*, Haz. İsmail Hakkı Uca, Konya, Esra Yay., 1992.

_____, *İslâm'da Felsefe Akımları*, Haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul, Kitabevi Yay., 2. Baskı, 1995.

_____, *İslâm Dini ve Tabii Din*, Sad. Osman Karadeniz, İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1998.

_____, *Anglikan Kilisesine Cevap (el-Cevâbü's-Sedîd fî Beyânî Dîni'd-Tevhîd)*, Sad. Fahri Unan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2004.

_____, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Haz. ve Sad. Refik Ergin, İstanbul, Ötüken Yay., 2. Baskı, 2012.

_____, *Metafizik*, Sad. Refik Ergin, İstanbul, Ötüken Yay., 2012.

_____, *Yeni İlmi Kelâm*, Sad. Sabri Hizmetli, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2013.

_____, *Muhassal Yeni Kelâm İmine Giriş*, Sad. ve Haz. Refik Ergin, İstanbul, Ötüken Yay., 2014.

İZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, Pınar Yayınları, 5. Baskı, 2013.

el-KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, b. Ahmed Ebu'l-Huseyn, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse I, II*, Çev. İlyas Çelebi, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

KARAMAN, Hayreddin, *İslâmî Hareket Öncüleri 3*, İstanbul, İz Yay., 2014.

LAPIDUS, Ira M., *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, Çev. İ. Safa Üstün, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1996.

MAHZUMÎ PAŞA, Muhammed, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, Çev. Adem Yerinde, İstanbul, Klasik Yay., 2006.

el-MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhîd*, Çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, İSAM Yay., 6. Baskı, 2014.

MÛSÂ CÂRULLAH, Bigiyef, *Halk Nazarında Bir Niçe Mesele*, Kazan, 1912.

_____, *Evrensel Kurtuluş*, Sad. Hikmet Akpur, İstanbul, Önsöz Yay., 1991.

_____, *İslâm'ın Elifbâ'sı*, Haz. İbrahim Maraş, Seyfettin Erşahin, Seba Yay., 1997.

_____, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, Haz. Musa Bilgiz, Ankara, Kitâbiyât Yay., 2001.

_____, *Uzun Günlerde Oruç*, Sad. Abdullah Kahraman, İstanbul, İz Yay., 2009.

_____, *İslâm Şeriatının Esasları Sabiteler ve Değişkenler*, Haz. Hatice Kübra Görmez, Ankara, Otto Yay., 2. Baskı, 2013.

_____, *Kur'an-Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım Kitâbu's-Sünne*, Çev. Mehmet Görmez, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 4. Baskı, 2014.

_____, *Hatun*, Haz. Mehmet Görmez, Ankara, Otto Yay., 6. Baskı, 2014.

MUSTAFA SABRÎ, Şeyhü'l-İslâm, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi Musa Carullah Bigiyef'e Reddiye*, Sad., Sibel Dericioğlu, İstanbul, Bedir Yay., 1998.

en-NESEFÎ, Ebû'l-Muîn, *Matüridi Akaidi (Bahrü'l-Kelâm Tercümesi)*, Çev. Ramazan Biçer, İstanbul, Gelenek Yay., 2010.

en-NESEFÎ, Ömer, *İslâm İnancın Temelleri Akaid*, Çev. Seyit Ahsen, İstanbul, Bayrak Yay., 24. Baskı, 2015.

ÖZERVARLI, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX. yüzyıl sonu-XX. Yüzyıl başı)*, İstanbul, İSAM yay., 1998.

ÖZLER, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul, Nun Yay., 1996.

PEZDEVÎ, Ebu'l-Yusr Muhammed b. b. Muhammed, Sadru'l-İslâm, *El-i Sünnet Akâidi (Usûlu'd-dîn)*, Çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, Kayıhan Yay., 5. Baskı, 2015.

REŞİD RIZÂ, Muhammed, *Muhammedî Vahiy*, Çev. Salih Özer, Ankara, Fecr Yay., 1991.

_____, *Gerçek İslâm'da Birlik*, Çev. Hayreddin Karaman, İstanbul, İz Yay., 4. Baskı, 2015.

_____, *Hilâfet En Büyük Önderlik*, Çev. Mehmet Çelen, İstanbul, Mana Yay., 2010.

es-SÂBÛNÎ, Ebu Muhammed Ahmed b. Muhammed, Nûreddin, *Mâtürîdiyye Akaidi (el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn)*, Çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 13. Baskı, 2014.

es-SAMARRAÎ, Hasib, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiye'deki Takipçileri*, Çev. Ali Nar-Sezai Özel, İstanbul, Bedir Yayınları, 1998.

et-TAFTAZÂNÎ, Mes'ûd b. Ömer, Sa'duddîn, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 6. Baskı, 2013.

TEMİZ, Bilal, *Kur'an'ı Kerim'de Hidâyet Kavramı*, İzmir, DEÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.

TOPALOĞLU, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul, Damla Yay., 8. Baskı, 2007.

_____, *Allah İnancı*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2010.

TOPALOĞLU, Bekir ve **ÇELEBÎ**, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, İSAM Yay., 3. Baskı, 2013.

TOPALOĞLU, Bekir, **YEPREM**, M. Sait, **BARDAKOĞLU**, Ali, **ÇAĞRICI**, Mustafa, **HANEFÎ**, Hasan, **TAYLAN**, Necip, **ERDOĞAN**, Mehmet, **KOCA**, Ferhat, **HOCANOĞLU**, Durmuş ve **ŞENTÜRK**, Recep, *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, Haz. İlyas Çelebi, İstanbul, Rağbet Yay., 4. Baskı, 2001.

TÜRKÖNE, Mümtaz'er, *Cemaleddin Afgani*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994.

UYANIK, Mevlüt, *Bilginin İslâmileştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 4. Baskı, 2016.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 13. Baskı, 2013.

ÜNVERDİ, Mustafa, *Ahlâkî Davranış ve Ebedî Kurtuluş İlişkisi*, Ankara, Araştırma Yay., 2015.

WATT, W. Montgomery, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, Çev. Turan Koç, İstanbul, İz Yay., 3. Baskı, 2016.

YURDAGÜR, Metin, *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2017.

YÜKSEL, Emrullah, *Sistemik Kelâm*, İstanbul, İz Yayıncılık, 4. Baskı, 2014.



Tezler

İÇÖZ, Ayşe, *Arap Dilinde Hidayet-Dalalet, Salat ve Selam Kelimelerine Semantik Yaklaşım*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.

İŞCAN, M. Zeki, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1997.

ÖZMEN, Ekrem, *Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'de Tanrı Problemi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2006.

SAVURAN, Yusuf, *İzmirli İsmail Hakkı'nın "Mulahhas İlm-i Tevhîd" Adlı Eserinin Sadeleştirilmesi ve Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2005.

YILDIRIM, Eyyup, *Muhammed İkbal'in Kader Anlayışı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2009.

Makaleler

ABDUH, Muhammed, “İslâm’ın Mûsâmâhasına Dönüş”, Çev. Osman Kesioğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1971, C. 19, sayı: 1, s. 151-154.

ABDURRAZİK PAŞA, Mustafa, “Son Asrın İslâm Müceddidi Muhammed Abduh”, *Selâmet Dergisi*, 1948, S. 39, ss. 6-7.

ADAMS, Charles J., “Bir Filozof Olarak Fazlur Rahman”, Çev. Bilal Kuşpınar, Ahmet T. Yüksel, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1990, C. 4, sayı: 4, s. 264-272.

AKGÜL, Mehmet, “Modernleşme Çağında İslâm Dünyasının Değişim Süreci ve Din Anlayışında Yaşanan Kırılma (Bir Arka Plan Çözümlemesi)”, *Makâlât Dergisi*, 1999, sayı:1, s. 59-69.

ALBAYRAK, Ahmet, “İkbal’de Dinamik İnsan Anlayışı”, *DİVAN*, 1998, sayı: 2, s. 241-254.

ALTAYTAŞ, Muhammet, “İslâm ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2002, sayı: 8, s. 132-138.

ALTINTAŞ, Ramazan, “Protestancı Söylem Karşısında İslâmcıların “İyhacı” Tepkisi/Cevabı: “Muhammed Abduh Örneği””, *Eskiye Dergisi*, 2007, sayı: 7, ss. 49-55.

AMİR, A. N., **SHURİYE**, A. O. ve **İSMAIL**, A. F., “Muhammed Abduh’un Moderniteye Katkısı”, Çev. Osman Şahin, *Birey ve Toplum Dergisi*, 2013, C. 3, sayı: 6, s. 223-241.

AYDIN, İbrahim Hakkı “Dogmatizm ve Çağdaşlık Bağlamında İslâm”, *Ekev Akademi Dergisi*, C. 10, sayı: 27, s. 169-182.

AYDIN, Mehmet S., “İkbal’in Felsefesinde İnsan”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, C. 29, sayı:1, s. 83-106.

_____, “Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1990, C. 4, sayı: 4, ss. 273-284.

AYDIN, Mehmet, “Muhammed İkbal’in Din Felsefesinde Uluhiyyet Kavramı”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara 1980, sayı: 4, ss. 199-209.

AYDIN, Ömer, “Filibeli Ahmed Hilmi’nin Din Anlayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2001, sayı: 4, , s. 69-85.

AYDIN, Tahirhan, “Sömürgecilik ve Dil: Batı Sömürgesinin Arap Diline Yaklaşımına Dil-Kimlik İlişkisi Penceresinden Bakış”, *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2013, sayı: 7, s: 47-68.

- BALABAN**, Mustafa Rahmi, “Mûsa Cârullah, 1875-1949; Hayatı, Felsefesinden Birkaç Çizgi, Eserleri”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1953, C. 1, sayı: 1-4, s. 173-178.
- BALOĞLU**, Adnan Bülent, **ÇİFTÇİ**, Adil, “Fazlur Rahman ve Bir Kitabı Üzerine Bazı Düşünceler”, *DEÜİFD*, 1994, sayı: 8, s. 229-236.
- BAYRAM**, İbrahim, “Muhammed Ferîd Vecdî’nin Mucizelere Bakışı”, *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)*, 2016, C. 1, sayı: 4, s. 612-642.
- BİLEN**, Osman, “Muhammed İkbal’in Çağdaş Bilim ve Yöntem Anlayışı”, *DEÜİFD*, İzmir 2001, sayı: XIII-XIV, s. 101-109.
- ÇALIŞKAN**, Hatice Merve, “Muhammed Abduh ve Klasik İslâm Modernizmindeki Yeri”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 2016, sayı: 47, s. 109-119.
- ÇELEBİ**, İlyas, “Ortaya Çıkışında Günümüze Kelâm İlminde “Konu” Problemi”, *MÜİFD*, 2005, sayı: 28, s. 5-35.
- ÇELİK**, İsa, “Muhammed İkbalde Akıl ve Aşk”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2008, sayı: 22, s. 23-57.
- ÇETİNKAYA**, Bayram Ali, “İsmail Hakkı İzmirli”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 2011, sayı: 19, ss. 53-104.
- DEMİR**, Osman, “Kelâm’da Teselsül İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli’nin Teselsül Risâlesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2010, sayı: 23, ss. 117-142.
- DEMİR**, Mustafa, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Geçiş Döneminde Hızır Tartışmalarının Merkezinde Bir Düşünür: İzmirli İsmail Hakkı”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, C. IV, sayı: 2, ss. 165-187.
- DEMİROĞLU**, Hasan, “Musa Cârullah ve Ülfet Gazetesi”, *Kazanlı Yenilikçi Âlimler Cilt 3 Musa Cârullah, Türk Dünyası Kültür Başkenti Eskişehir 2013 Ajansı*, İstanbul, 2014, ss. 230-265.
- DENNY**, Frederich Mathewson, “Müslüman Bir Aydın Olarak Fazlur Rahman”, Çev. Ruhattin Yazzoğlu, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 15, s. 307-323.
- DUMAN**, Ali, “Klasik Modernist İslâmcılardan Celaleddin Afgânî’nin Batı Emperyalizmi Karşısındaki Görüşleri”, *Hikmet Yurdu: Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 2013, C. 6, sayı: 11, s. 179-200.
- EMİN**, Osman, “Muhammed Abduh’un İslâm İnancını Savunması”, Çev. Necdet Ünal, *DEÜİFD*, 2008, sayı: 28, s. 349-355.
- ER**, Hamit, “Musa Cârullah’ın Yenilikçilik Hareketi ve Din Eğitimi Anlayışı”, *Kazanlı Yenilikçi Âlimler Cilt 3 Musa Cârullah, Türk Dünyası Kültür Başkenti Eskişehir 2013 Ajansı*, İstanbul, 2014, ss. 12-20.

- DÜZGÜN**, Şaban Ali, “Seyyid Ahmed Han (1817-1898)”, *XIX yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslâm Düşünürleri*, Divan Yay., İstanbul, 2017, ss. 304-315.
- ERDEM**, Sabri, “Türk Kelâmcısı İsmail Hakkı İzmirli’nin (1868-1946) Bazı Kelâmî Görüşleri ve Onların Değerlendirilmesi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2005, C. 7, sayı: 21, s. 77-85.
- ESEN**, Muammer, “Siyasal-Sosyal Görüşleri ve Dini Yönüyle Afganî”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2008, sayı: 2, ss. 265-278.
- GAFAROV**, Raim, “Musa Cârullah’ın Kader Hakkındaki Görüşü”, *Kazanlı Yenilikçi Âlimler Cilt 3 Musa Cârullah, Türk Dünyası Kültür Başkenti Eskişehir 2013 Ajansı*, İstanbul, 2014, ss. 214-229.
- GEYİN**, Sema, “Muhammed Ferîd Vecdî’nin Tefsir Anlayışı ve Yaşadığı Dönem Açısından Tefsirinin Değerlendirilmesi”, *JIRS: Journal of Intercultural and Religious Studies*, 2013, sayı: 4, s. 119-152.
- GÖRMEZ**, Mehmet, “Mûsa Cârullah Bigiyef ve “Kur’ân’ı Kerim Ayet-i Kerimelerinin Nurları Huzûrunda Hâtun” Kitabı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1992, C. 6, sayı: 4, s. 293-298.
- GÜLER**, İlhami, “Fazlur Rahman’ın Kur’an’ı Yorumlama Metoduna Kur’an Açısından Kelâmî Bir Katkı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1991, C. 5, sayı: 2, s. 92-99.
- GÜRSOY**, Şahin, “On dokuzuncu Yüzyılda Eğitim Olgusu, Çöküş ile Uyanış Arasında Kurulan İlişkide Mûsâ Cârullah ve Bilgi Çözümlemesi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2006, C. 9, sayı: 26, s. 85-94.
- İŞCAN**, Mehmet Zeki, “Muhammed Abduh’un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslâm Düşüncesine Etkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sayı: 26, s. 27-55.
- İZMİRLİ**, İsmail Hakkı, “Muallim Ata Efendinin Üçüncü Sorusuna Cevap (Mehdî Meselesi)”, Sad. Ali Duman *Hikmet Yurdu Dergisi*, 2010, C. 3, sayı: 6, s. 339-346.
- KAPLAN**, İbrahim, “Muhammed İkbâl’in Islahat Projesinde İnsanın Kaderi Problemi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, C. 1, sayı: 1, s. 71-78.
- KARAMAN**, Fikret, “Abdullatîf Harputî’nin Hayatı-Eserleri ve Kelâmî Görüşleri”, *Diyanet İlmi Dergisi*, 1993, C. 29, sayı: 1, s. 105-116.
- KAVAK**, Özgür, “Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi”, *DİVÂN İmi Araştırmalar Dergisi*, 2003, sayı: 14, s. 137-164.
- KAYA**, Veysel. “İzmirli İsmail Hakkı’nın Cehennem’in Sonluluğu Hakkındaki Risalesi”, *UÜİFD*, 2009, C. 18, sayfa: 1, s. 529-557.
- KESKİOĞLU**, Osman, “Cemâleddin Efgânî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1962, C. 10, sayı: 1, s. 91-102.

_____, "Yeni İslâm Düşüncesi Üzerine Bazı Görüşler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1965, sayı: 1, s. 45-52.

_____, "Muhammed Abduh (1266-1323 H./1849-1905 M.)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1970, C. 18, sayı: 1, ss. 109-136.

KUZUDİŞLİ, Ali, "Fazlur Rahman'ın Vahiyle İlgili Görüşleri ve Bu Görüşlerin Tenkidî", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1998, C. 11, sayı: 1-2, s. 139-148.

KÜÇÜKALP, Kasım, "Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi", *Eskiye Dergisi*, 2010, sayı: 17, s. 53-63.

MARAŞ, İbrahim, "Mûsâ Cârullah (1875-1949) ve Türk-İslâm Düşüncesindeki Yeri", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 2016, C. 12, sayı: 47, s. 121-131.

MERT, Hamdi, "Mûsâ Cârullah Bigiyef-Hayatı, Mücadelesi-, Fikirleri", *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 1999, sayı: 8, s. 125-138.

MERTCAN, Hakan, "Oryantalizm-Sömürgecilik İlişkisi: Batılı Fetihlerin Kılıcından Alaaddin'in Lambasına Uzanan "Aşk"ın Bitmeyen Kanlı Serüveni", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırma Dergisi*, 2007, C. 4, sayı: 2, s. 11-28.

MERTOĞLU, Suat, "Reşid Rıza'da Hilâfet Düşüncesi Bir Kronoloji ve Tahlil Denemesi", *İslâm Siyasî Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik Hilâfet Risâleleri*, Klasik Yay., İstanbul, 2005, C. 5, ss. 45-93.

MÛSÂ CÂRULLAH, "Cebir ve Kader Meselesi", *Selâmet Dergisi*, 1948, sayı: 39, s. 3 ve 6.

_____, "İnsanların Akîde-i İlâhiyyelerine Bir Nazar", Sad. A. Bülent Baloğlu, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1995, C. 8, sayı: 2, s. 122-132.

_____, "Târihu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif", Çev. Fethi Ahmet Polat, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 2010, C. 10, sayı: 1, s. 177-199.

ORAL, Osman, "73 Fırka Hadisinin Kelâm İlmi Açısından Değerlendirilmesi = 73 of Sects Hadith Evaluation Science of Kalam", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2014, C.12, sayı: 2, s. 295-313.

ORTAYLI, İlber, "Hocamız Fazlur Rahman", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1990, C. 4, sayı: 4, s. 262-263.

ÖZTÜRK, Mustafa, "Çağdaş İslâm Düşüncesinin Serencamı", *TYB Akademi: Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Ankara 2012, sayı: 4, s. 11-53.

PEKER, Hidayet, "Muhammed İkbal'de Tanrı-Evren İlişkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, C. 22, sayı:1, s. 39-55.

SÖNMEZ, Mustafa, "İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abduh'un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 18, s. 153-178.

ŞENTÜRK, Mustafa, “Mûsâ Cârullah’ın Eğitim Üzerine Düşünceleri: “Tarîhu’l-Kur’ân ve’l- Mesâhif” Adlı Eseri Bağlamında”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*, Erzurum 2012, sayı: 48, s. 257-268.

ŞIK, İsmail ve **GÖKALP**, Yusuf, “Sosyal Teoloji Bağlamında “Mehdîlik” Algısına Bir Bakış: İzmirli İsmail Hakkı ve Cemaleddin Afgânî Karşılaştırması”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, C. 3, sayı: 3, s. 468-490.

ŞIK, İsmail ve **YÜRÜK**, Tuğrul, “Bir Osmanlı Arşiv Belgesi Işığında Cemâleddin Afgânî’de Mehdîlik Anlayışı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, C. 17, sayı: 1, s. 31-50.

TAŞPINAR, Halil, “Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2003, C. 7, sayı: 2, s. 261-289.

TERZIOĞLU, Hülya, “İslâm’da Kadının Konumuna Modern Yaklaşımlar –Mûsâ Cârullah Örneği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, C. 18, sayı: 33, s. 91-109.

TROLL, Christian W., “Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve İlm-i Kelâm’ın On Dokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü”, Çev. Şaban Ali Düzgün, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1995, C. 8, sayı: 1, s. 35-64.

TUNÇ, Cihad, “İslâm Dinine Göre Hidâyet ve Dalâlet”, *EÜİFD*, 1989, sayı: 6, s. 25-41.

ULUKÜTÜK, Mehmet, “Çağdaş İslâm Düşüncesinde Geleneğin Hermeneutik Restorasyonu ve Rasyonel Dekonstrüksiyonu Arasında: Fazlur Rahman ve Câbirî Örneği”, *Bilimname Dergisi*, 2016, sayı: 1, s. 239-273.

URHAN, Veli, “İkbal’in Din Felsefesinde “Yaradılış” Fikri”, *DEÜİFD*, 2002, sayı:15, s. 3-16.

UYANIK, Mevlüt, “(Fazlur Rahman’ın Eserleri Çerçevesinde) İslâm Modernizmi ve Sufilik”, *Eskiye Dergisi*, 2010, sayı: 17, s. 64-73.

VAHİDÜDDİN, Syed, “Muhammed İkbal’in İslâm’a Yaklaşımı Üzerine Tenkitçi Bir Değerlendirme”, Çev. Ünver Günay, *EÜİFD*, 1996, sayı: 9, s. 173-180.

WAN DAUD, Wan Mohd Nor, “Büyük Bir Alim, Hocam ve Arkadaşım (Fazlur Rahman) İle Kişisel Anılarım”, Çev. Bekir Demirkol, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1990, C. 4, sayı: 4, s. 253-261.

WEBB, Adam K., “Modern Karşıtı Hareket: Rabindranath Tagore, Muhammed İkbal ve Liang Shuming’in Düşünceleri Üzerine, Dünya Tarihi Perspektifinden Bir Değerlendirme”, Çev. Bekir Zakir Çoban, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, sayı: 41, s. 339-363.

YAR, Erkan, “Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi”, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ 1997, sayı: 2, s. 241-262.



Sempozyum Tebliğleri

ADAMS, Charles J., “Fazlurrahman ve Klasik Modernizm”, *İslâm Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul, 22-23 Şubat 1997.

ÇELEBİ, İlyas, “Kelâm İlminin Yeniden İnşasında İlke ve İçerik Sorunları”, *Kelâm’ın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri*, İzmir, 2010.

BALOĞLU, Adnan Bülent, “Fazlur Rahman’ın Modernizmi ve İslâm Kelâmı”, *İslâm Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul, 22-23 Şubat 1997.

BALOĞLU, Adnan Bülent, “İzmirli İsmail Hakkı’nın Yeni İlmi Kelâm Anlayışı”, *İzmirli İsmail Hakkı*, Ankara, 1996.

BOLAY, Süleyman Hayri, “Mûsâ Cârullah Bigiyev’in Çağdaş İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi”, *Ölümünün 50. Yıldönümünde Mûsâ Cârullah Bigiyef (1875-1949)*, Ankara, 2002.

ÇAPAK, İbrahim, “Darülfünun’un Hocalarından İzmirli İsmail Hakkının Akıl Yürütme Anlayışı”, *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu*, İstanbul, 2010.

DENNY, Frederick Mathewson, “Bir Dava Adamı Olarak Fazlur Rahman”, *İslâm Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul, 22-23 Şubat 1997.

DOĞAN, Recai, “Mûsâ Cârullah’ın Maarif ve Usûl-i Cedîd Hakkındaki Görüşü”, *Ölümünün 50. Yıldönümünde Mûsâ Cârullah Bigiyef (1875-1949)*, Ankara, 2002.

GÖRMEZ, Mehmet, “İslâm Tecdid Geleneği ve Mûsâ Cârullah Bigiyev”, *Ölümünün 50. Yıldönümünde Mûsâ Cârullah Bigiyef (1875-1949)*, Ankara, 2002.

HİZMETLİ, Sabri, “İzmirli İsmail Hakkı’nın İlmi Şahsiyeti”, *İzmirli İsmail Hakkı*, Ankara, 24-25 Kasım 1995.

İZMİRLİ, Celalettin, “İzmirli İsmail Hakkı”, *İzmirli İsmail Hakkı*, Ankara, 24-25 Kasım 1995.

KARAMAN, Fikret, “Yeni Kelâm İlmi Düşüncesinin İnşası ve Abdüllatif Harpûtî’nin Rolü”, *Kelâm İlmi’nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, Elazığ, 13-15 Eylül 2004.

KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, “Fazlur Rahman’ın Sünnet/Hadis Anlayışına Bir Katkı”, *İslâm Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul, 22-23 Şubat 1997.

MANSUR, Perviz, “Fazlur Rahman’ın Gelenek ve Modernizm Arasında Kitabı Koruyarak Tarihi Lanetlemesi”, *İslâm Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul, 22-23 Şubat 1997.

ÖZERVARLI, M. Said, “İzmirli İsmail Hakkı’nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri”, *İzmirli İsmail Hakkı*, Ankara, 24-25 Kasım 1995.

PAÇACI, Mehmet, “Fazlur Rahman ve Orientalizm”, *İslâm Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul, 22-23 Şubat 1997.

ŞENER, İbrahim, “Abdü’l-Hak Hâmit ve M. Âkif’e Göre Çağdaşlaşma ve İslâm”, *Türkiye’nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslâm*, İzmir, 3-4 Mayıs 1997.

ULAŞ, Semra, “Mûsâ Cârullah’ın “Hatun” Adlı Kitabına ve İslâm Kadınına Dair”, *Ölümünün 50. Yıldönümünde Mûsâ Cârullah Bigiyef (1875-1949)*, Ankara, 2002.

WAN DAUD, Wan Mohd Nor, “Bilginin İslâmileştirilmesi: Attas ve Fazlur Rahman Arasında Kısa Bir Karşılaştırma”, *İslâm Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul, 22-23 Şubat 1997.



Ansiklopedi Maddeleri

- AVCI**, Casim, “Hilâfet”, md., *DİA*, İstanbul 1998, C. 17, s. 539-540.
- AYDIN**, Mehmet S., “Muhammed İkbâl”, md., *DİA*, İstanbul 2000, C. 22, s. 17-23.
- BİRİNCİ**, Ali, “İzmirli İsmail Hakkı”, md., *DİA*, İstanbul 2001, C. 23, s. 530-533.
- ÇELEBİ**, İlyas, “Hızır”, md., *DİA*, İstanbul 1998, C. 17, s. 406-408.
- _____, “Hüsün ve Kubuh”, md., *DİA*, İstanbul 1999, C. 19, s. 59-63.
- _____, “Îsâ”, md., *DİA*, İstanbul 2000, C. 20, s. 472-473.
- DEMİR**, Osman, “Teselsül”, md., *DİA*, İstanbul 2011, C. 40, s. 536-538.
- DÖNMEZ**, İbrahim Kâfi, “İllet”, md., *DİA*, İstanbul 2000, C. 22, s. 117-120.
- HARMAN**, Ömer Faruk, “Dalâlet”, md., *DİA*, İstanbul 1993, C. 8, s. 427-428.
- İLHAN**, Avni, “Aslah”, md., *DİA*, İstanbul 1991, C. 3, s. 495-496.
- KANLIDERE**, Ahmet, “Mûsâ Cârullah”, md., *DİA*, İstanbul 2006, C. 31, s. 214-216.
- KUTLUER**, İlhan ve **ÖZERVERLI**, M. Sait, “Hikmet”, md., *DİA*, İstanbul 1998, C. 17, s. 503-514.
- ÖZ**, Mustafa ve **İLHAN**, Avni, “İmâmet”, md., *DİA*, İstanbul 2000, C. 22, s. 201-202.
- ÖZERVERLI**, M. Sait, “Gazzâlî”, md., *DİA*, İstanbul 1996, C. 13, s. 505-511.
- _____, “İzmirli İsmail Hakkı”, md., *DİA*, İstanbul 2001, C. 23, s. 533-535.
- _____, “Şehbenderzâde Ahmed Hilmi”, md., *DİA*, İstanbul 2010, C. 38, s. 425-427.
- SARIKÇIOĞLU**, Ekrem ve **YAVUZ**, Yusuf Şevki, “Mehdî”, md., *DİA*, Ankara 2003, C. 28, s. 369-374.
- SİNANOĞLU**, Mustafa, “Teklif”, md., *DİA*, İstanbul 2011, C. 40, s. 385-387.
- TOPALOĞLU**, Bekir, “Allah”, md., *DİA*, İstanbul 1989, C.2, s. 471-498.
- TUNÇ**, Cihat, “Dalâlet”, md., *DİA*, İstanbul 1993, C. 8, s. 428-429.
- UÇMAN**, Abdullah, “Şehbenderzâde Ahmed Hilmi”, md., *DİA*, İstanbul 2010, C. 38, s. 424-425.
- ULUDAĞ**, Süleyman ve **YAVUZ**, Yusuf Şevki, “Kerâmet”, md., *DİA*, Ankara 2002, C. 25, s. 265-270.
- YAVUZ**, Yusuf Şevki, “Ferîd Vecdî”, md., *DİA*, İstanbul 1995, C. 12, s. 393-395.
- _____, “Halku'l Kur'ân” md., *DİA*, İstanbul 1997, C. 15, s. 371-374.
- _____, “Hidâyet”, md., *DİA*, İstanbul 1998, C.17, s. 473-474.
- YAZICIOĞLU**, Mustafa Sait, “Fiil”, md., *DİA*, İstanbul 1996, C. 13, s. 59-64.
- YEŞİLYURT**, Temel, “Rü'yetullah”, md., *DİA*, İstanbul 2008, C. 35, s. 311-314.
- YURDAGÜR**, Metin, “Abdüllatif Harpûtfî”, md., *DİA*, İstanbul 1997, C. 16, s. 235-237.

ÖZGEÇMİŞ

Cebrail ÖZER 1989 yılında Adıyaman'da doğdu. 2008'te Kâhta Anadolu İmam Hatip Lisesi'nde mezun oldu. 2013'te Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği Bölümünden mezun oldu. 2013'te Gaziantep Şahinbey Cumhuriyet Anadolu Lisesine Öğretmen olarak atandı. 2014'te Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam ABD Kelâm Bilim Dalı'nda yüksek lisansa başladı. 2017'de Malatya Arapgir Kerem Aydınlar Fen Lisesi'nde öğretmenlik görevine başladı. Halen bu kurumda öğretmenlik görevini sürdürmektedir.

RESUME

Cebrail ÖZER was born in 1989 in Adıyaman. In 2008 he graduated from the Kahta Anatolian Imam Hatip High School. In 2013 he graduated from Atatürk University Kazım Karabekir Education Faculty Department of Religion Culture and Moral Education. In 2013 he was appointed as a Teacher in Gaziantep Şahinbey Cumhuriyet Anatolian high School. In 2014 he graduated from Gaziantep University Social Sciences Institute, Basic Islamic Department of theology. In 2017, he started teaching at Malatya Arapgir Kerem Aydınlar Science High School. He is still teaching at this institution.