

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FAZLURRAHMAN EL-ENSÂRÎ'NİN GÖRÜŞLERİNİN KELÂMÎ
OLARAK İNCELENMESİ

Zeynep DURU

2501121372

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Rıdvan ÖZDİNÇ

İSTANBUL-2019

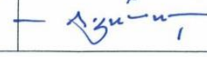
TEZ ONAY SAYFASI

	T.C. İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ YÜKSEK LİSANS TEZ ONAYI	
---	--	---

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : ZEYNEP DURU Numarası : 2501121372
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Danışmanı : DOÇ. DR. RIDVAN ÖZDİNÇ
Tez Savunma Tarihi : 19.06.2019 Saati : 14:00
Tez Başlığı : "FAZLU'R-RAHMAN EL-ENSÂRÎ'NİN GÖRÜŞLERİNİN KELÂMÎ OLARAK İNCELENMESİ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. RAMAZAN YILDIRIM		Kabul
2- DOÇ. DR. RIDVAN ÖZDİNÇ		Kabul
3- DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMET SURURİ		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DR. ÖĞR. ÜYESİ FİKRET SOYAL		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ HAYRETTİN NEBİ GÜDEKLİ		

ÖZ

FAZLURRAHMAN EL-ENSÂRÎ'NİN DÜŞÜNCELERİNİN

KELÂMÎ OLARAK İNCELENMESİ

ZEYNEP DURU

Hindistan doğumlu olan Fazlurrahman el-Ensârî (1914-1974), modern dönemde Hint alt-kıtasının yetiştirdiği önemli ilim adamlarındandır. Üniversite yıllarında Aligarh Üniversitesi'ndeki İngiliz Edebiyatı, Felsefe ve Arapça programlarındaki öğrenimi sayesinde Batı düşüncesini tanıma fırsatı edinmiş, aynı zamanda Kur'an, Hadis ve Tasavvuf alanlarında uzmanlaşmıştır. Bu öğrenim ve uzmanlaşmadan elde ettiği kazanımı İslam'ı modern çağın düşünce sistemi içinde anlatmak için kullanmıştır.

Kelâmî problemlerle uğraşan Ensârî'nin üzerinde şimdiye kadar çalışma yapılmamış oluşu bu düşünürün üzerine eğilmeyi gerekli kılmaktadır. Tezde düşünürün eserleri kelami açıdan değerlendirmeye tabii tutulmakta ve görüşleri tanıtılmaktadır. Sonuç olarak, Yeni İlm-i Kelamcılar arasında Ensârî'nin durduğu konum ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: “Kelam”, “Yeni İlm-i Kelam”, “Kelamda Sosyal Konular”, “Hint Alt-Kıtası”, “Fazlurrahman el-Ensârî”.

ABSTRACT

THE ANALYSIS of THOUGHTS of FAZLURRAHMAN

AL-ANSARI in TERMS of ILMU'L-KALAM

ZEYNEP DURU

Fazlurrahman el-Ensârî, borned in India, is an important scientist that Indian sub-continent has raised in the modern period. While in his years of university, he has got the possibility of realizing the western thought, thanks to master programs of English Literature, Philosophy and Arabic at Aligarh Muslim University; he has also got specialization in the areas like Qur'an, Hadith and Tasawwuf. He has used these gains of learning and specialization for informing Islam within the thought system of modern age.

The fact that there has been a study on Ensârî's thoughts so far, although he has engaged with kalami problems, makes it necessary to focus on this thinker. On this thesis, the works of the thinker are subjected to evaluation in terms of kalam perspective and his views are introduced. The result are stated as the position of the thinker among scientists of New Ilmu'l Kalam.

Keywords: "Kalam", "The New Ilmu'l Kalam", "Social Issues in Kalam", "The Indian Sub-Continent", "Fazlurrahman al-Ansari".

ÖNSÖZ

Kelam düşünürleri İslam'ın doğuşundan itibaren gerek bu dinin yayılması gerekse muhafazası yolunda zihni çaba gösteren kişiler oldular. Modernleşmeyle başlayan süreçte ise bu çaba dinin muhafazası yolunda kendini gösterdi.

Fazlurrahman el-Ensârî de ilmî tahsilinden elde ettiği birikimini bu çaba yolunda eserler halinde aktaran isimlerden biridir. Tez çalışması bu düşünürün görüşlerini kelam sahası içine tanıtmak için planlandı. Bu amaç doğrultusunda düşünürün görüşleri kelâmî süzgeçten geçirilip ortaya konuldu.

Tez çalışması sürecindeki zorluklardan biri eser telifinde oldukça velûd olan düşünürün eserlerine ulaşma konusunda yaşandı. Bu zorluğun aşımı konusunda eserlerin teminini sağlayarak yardımcı olan ve Fazlurrahman el-Ensârî'nin Pakistan'da açtığı bir kurum olan Alemiyaah Enstitüsü'ne teşekkür ederim. Kitap temini konusunda bir diğer teşekkür Muhammed İkbâl'in görüşlerine ulaşmama yardımcı olan Doç. Dr. İbrahim Kaplan'a aittir.

Tezin oluşturulma aşamasında tezin ilk danışmanlığını üstlenerek sabırla gramer hatalarımı düzeltmeme yardımcı olan Dr. Öğretim Üyesi Fikret Soyâl'a teşekkür borcum var. Aynı şekilde tezin nihai danışmanlığını üstlenen, tezi bitirmeme yönlendirmeleriyle katkı sağlayan Doç. Dr. Rıdvan Özdiñ'e teşekkürlerimi iletirim.

ZEYNEP DURU

Bahçelievler, 2019.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
THE ANALYSIS of THOUGHTS of FAZLURRAHMAN	iv
AL-ANSARI in TERMS of ILMU'L-KALAM	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

FAZLU'R- RAHMAN EL-ENSÂRÎ; HAYATI, ESERLERİ, İLMÎ ŞAHSİYETİ..5

1.1. Fazlurrahman el-Ensârî'nin Yaşadığı Hint Alt-Kıtasında İslami Düşünce ve Hareketler.....	5
1.2. Fazlurrahman el-Ensârî'nin Hayatı ve Eserleri.....	8
1.2.1. Hayatı	8
1.2.2. Eserleri	10

İKİNCİ BÖLÜM.....

FAZLURRAHMAN EL-ENSÂRÎ'NİN

KLASİK KELAM KONULARINA DAİR GÖRÜŞLERİ 12

2.1. Ulûhiyet	12
2.1.1. Allah'ın Varlığının İspatı	12
2.1.2. Kader	14
2.2. Nübüvvet	18
2.2.1. Nübüvvetin Muhtevası ve Gerekliliği	18
2.2.2. Mucize ile İlgili Görüşleri	23
2.3. Âhiret	29

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....

FAZLURRAHMAN EL-ENSÂRÎ'NİN

KELÂMDAKİ YENİ KONULARA DAİR GÖRÜŞLERİ 37

3.1. Kadının Sosyal Konumu	37
3.2. İbadetlerin Lüzum ve Gâyesi	46
3.3. İslam'ın Diğer Dinlerle Mukayesesi.....	50
3.4. Modern Bilim, Felsefe ve Vahiy	61
3.5. Ulûhiyet Karşıtı Akımlar.....	68
3.5.2. Materyalizm.....	618
3.5.2 Marksizm.....	73
3.5.3. Darwinizm	78
SONUÇ	80
KAYNAKÇA	83

KISALTMALAR LİSTESİ

a.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.m.	: Aynı madde
a.s.	: Aleyhisselam
bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
Dr.	: Doktor
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazret
İFD	: İlahiyat Fakültesi Dergisi
İNSAMER	: İnsanî ve Sosyal Araştırmalar Merkezi
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
Nşr.	: Neşreden
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
Ter.	: Tercüme eden

t.y. : Yayın tarihi yok

Yay. : Yayınları



GİRİŞ

Kelam ilminin temel konuları *makasid*, bunları temellendirmeye yarayan unsurları da *vesail* olarak isimlendirilmiştir. Makasid sabit, vesail ise zamanın gerekliliklerine göre değişikliklere uğrayan unsurlardır. Vesailin zamanın gereklerine göre değişebilmesi kelam ilminin esnek bir yapıya sahip olmasını sağlamıştır. Kelam ilmi bu özelliği sayesinde İslam toplumunun gelişimine ve karşılaşılan problemlerin niteliğine bağlı olarak kendini yenileyebilmiştir. Böylece tarihinde Teşekkül Dönemi, Mutezile, Ehl-i Sünnet, Müteakaddimin ve Mütahhirin dönemlerini geçiren bu disiplin XIX. yüzyılda yine bir yenilenme ihtiyacıyla yüz yüze gelmiştir. Bu ihtiyaç İslam dünyasının içinden gelen bir değişimin değil, batı dünyasında XVII. yüzyıldan itibaren başlayan bir paradigmalarda değişiminin sonucu oluşmuştur.

XVII. yüzyılda Rönesans'la birlikte Batı düşüncesinde önceki yüzyıllardan farklı olarak iki vasıf ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi başlangıçta ticari amaçlı pratik hedeflerin teşviki ile ölçme ve tanıma ruhunun gelişmesi ve bunun sonucunda doğrudan tabiata yönelik ona hükmetme isteğine paralel bir bilim metodunun ortaya çıkmasıdır. İkincisi ise elde edilen bazı teknik başarılar sonrasında akıl hükümlerliliği ve rasyonelleşme hareketinin başlayıp bunun düşüncede pozitivizm ve maddeciliği doğurmasıdır. Copernicus (1543), Galilei (1642), Kepler (1630), Bacon (1626) ve Newton (1727) bilimdeki çalışmalarıyla, Descartes (1650) ise felsefe alanındaki çalışmaları ile Batı düşüncesindeki bu ilk sıçrayışın önemli isimleri olmuşlardır.

XVIII. yüzyıla gelindiğinde ise Aydınlanma felsefesi Batıdaki düşünce dünyasında hâkim olmuştur. Matematik ve tecrübenin birleşmesinden ibaret olan bilimsel metot ve onun evrensel otoritesi kabul edilen akıl sayesinde hakikat garantisine sahip olduğuna inanan modern insan, bundan böyle tabiat düzenini keşfetme görevini üstlenmeye, kuşatım alanı ve bilgi sahası daha da genişlediği için daha iddialı bir tavır takınmaya başlamıştır. Bundan sonra fizik, gerçekliği hareket halindeki maddeden ibaret saymış ve çalışmalarını uzayda yer tutan ve bir mekândan diğer bir mekâna hareket eden maddenin uzunluk, ağırlık ve hızını ölçmeye hasretmiştir. Artık vurgu insandan çok tabiata yapılmaya başlanmış, insan ve onun ihtiyaçları arka planda kalmıştır. Bu dönemde felsefe alanında David Hume (1776) ve Immanuel Kant (1804) felsefeleri ile Aydınlanma Çağının temsilcisi olmuşlardır.

XIX. yüzyılda batıdaki modern düşüncenin mekanik tabiat anlayışı ve ayrıca bilgiyi madde ve ölçümüne endekslemesi neticesinde başlayan dünyevileşme süreci adeta patlama yapmış ve arka arkaya katı pozitivist ve materyalist akımlar ortaya çıkmıştır. Batının bu seküler ve düalist dünya görüşü August Comte (1857), Charles Darwin (1882), Karl Marx (1883), Sigmund Freud (1939) gibi isimlerin geliştirdikleri teorilerle zirve noktasına ulaşmıştır. Sanayi devrimi ile ortaya çıkan durum XIX. yüzyılda materyalizm, pozitivism ve darvinizm ile beraber seküler, agnostik, şüpheli ve dine karşı bir anlayışın yayılmasını da beraberinde getirmiştir. Modernleşme sürecinde her ne kadar Pascal (1662) ve Bergson (1941) gibi bu görüşlere karşı olan bilim adamları olmuşsa da özellikle XVIII. yüzyılda sanayi devrimiyle beraber teknolojiye yakalanan başarı onların etkin olmasına fırsat vermemiştir.

XIX. yüzyılda batıda Rönesans'la birlikte fikir, sanat ve bilimde yaşanan bu gelişme ve sıçrama, asrın ikinci yarısında İslam dünyasına da yayılmaya ve her geçen gün bu coğrafyada etkisini hissettirmeye başlamıştır. Bu dönemde özellikle uluhiyete karşı olan materyalist, pozitivist ve determinist düşünce ve anlayışlardan İslam alimleri rahatsızlık duymuş, bu da onları bu akımlara karşı zihinsel bir çabanın içine sokmuştur. Osmanlı Türkiye'sinde Abdullatif Harputî (1914), Filibeli Ahmed Hilmi (1914), İzmirli İsmail Hakkı (1946) ve Ömer Nasuhi Bilmen (1971) bu âlimler arasında sayılmaktadır. Hint-alt kıtasında Seyyid Ahmed Han (1898), Emir Ali (1928), Şiblî Nu'mânî (1914), Muhammed İkbal (1938); Mısır'da ise Cemâleddin Efgâni (1897), Hüseyin el-Cisr (1909), Muhammed Abduh (1905), Ferid Vecdi (1954) gibi kişiler de bu yönde eserler telif eden isimlerdir.

İşte Yeni İlm-i Kelam hareketi bütün şekilleriyle materyalizmi ve felsefi bir görüş olarak pozitivismi reddeden, dine karşı yapılan darvinizm, freudizm gibi biyolojik ve psikolojik teknikleri cevaplandıran, yeni felsefi cereyanları eleştirdikten sonra müsbet ilimden de istifade ederek Allah'ın varlığını ispat eden, İslam'ın akaid konularını isbat ve izah ederek mukaddesatı savunan bir ilim olarak ortaya çıkmıştır.

Bu dönemde klasik kelam kitaplarındaki bilgi ve varlık, ulûhiyet, nübüvvet gibi konular ele alınmaya devam edilirken, Allah'ın sıfatları gibi bazı konular zamanın koşullarında lüzûmsuz görülerek görmezden gelinmiş, mevcut konulara ilaveten "insan hakları", "kadının sosyal konumu", "ibadetlerin lüzum ve gayesi", "İslam'ın diğer dinlerle mukayesesi" gibi yeni konular kelam kitaplarına girmiştir. Mezhep taassubunun yerini tenkit zihniyeti almıştır.

Yeni İlm-i Kelam Dönemi akademik literatürü üzerine yapılan çalışmaların ya kişi bazlı yahut da konu bazlı olduğu görülmektedir. Bu dönem literatürünün ele aldığı şahsiyetlerin kapsamı dar olup, bu alanda görüş öne sürmüş pek çok düşünür alan dışında kalmaktadır. Hint doğumlu olan Fazlurrahman el-Ensârî bu dönemin saikleri ve yöntemiyle birebir örtüşen ve bu alanda eserler vermiş biri olarak alan dışında kalan isimlerdendir. Tezin amacı iyi bir analitik düşünmeyle problemleri ele almış Fazlurrahman el-Ensârî'nin modern dönemde Müslümanların önüne serilmiş problemlerden bazısını ele alış tarzını ortaya koymaktır.

I.Tezin Önemi ve Amacı

Hindistan doğumlu olan Fazlurrahman el-Ensârî, küçük yaşlardan itibaren devam etmeye başladığı medresede İslamî ilimlere vakıf olmuş ve burada İslamî terbiyeyi edinmiş, daha sonra ise felsefe eğitimi alarak Batı düşüncesini yakından tanımış bir ilim adamıdır. Bütün bu eğitim ve öğreniminin getirisini, içinde bulunduğu çağın düşünce sistemi içinde insanlara İslam'ı anlatma yolunda kullanmış, insanları bu dinle zihnen buluşturma gayreti içinde olmuş ve bu amaçla kitap ve makaleler kaleme almıştır.

Onun bu entelektüel çabası üzerine yapılan bir çalışma, İslam düşünce tarihi açısından olduğu kadar akli ikna etmeyi amaçlayan Kelam ilmi açısından da önemlidir. Özellikle modern düşünce sistemi ile uzlaşa içinde İslam'ı anlatmayı kendine amaç edinen Yeni İlm-i Kelam için, el-Ensârî'nin meselelere yaklaşım tarzı, soru ve problemlere sunduğu cevaplar bir kazanım olanağı sağlamaktadır.

Tez, böyle bir ilim adamının görüşlerini tanıtmayı ve bu görüşleri Kelam sahası içinde değerlendirmeyi amaçlaması açısından önem arz etmektedir. Kelamî problemlerle uğraşan el-Ensârî'nin üzerinde şimdiye kadar çok fazla çalışma yapılmamış oluşu da, tezi alan içine bir yenilik getirmesi açısından önemli kılmaktadır.

II.Çalışmanın Sınırlılık ve Kapsamı ve Tezin Yöntemi

Fazlurrahman el-Ensârî'nin görüşlerinin kelam açısından değerlendirilmesi tezin ana konusunu oluşturmaktadır. Bu değerlendirme tez içinde üç bölüm halinde sunulmuştur. Birinci bölüm Fazlurrahman el-Ensârî'nin hayatının, eserlerinin ve ilmi şahsiyetinin tanıtımına, ikinci bölüm klasik kelam konularına dair görüşlerine, üçüncü

bölüm ise Yeni İlm-i Kelam konularındaki görüşlerine ayrılmış, bu konular alt konularıyla birlikte ele alınarak incelenmiştir.

Tezin ana konusunu oluşturan ikinci ve üçüncü bölümler için, düşünürün eserleri gözden geçirilmiştir. Pek çok yayını bulunan müellife ait eserlerin gerek günümüzde basımı olmaması gerekse coğrafi uzaklık nedeniyle ancak yarısına ulaşılabilmiştir. Bu eserlerden düşünürün özellikle Yeni İlm-i Kelam konularını ele aldığı “İslam to the Modern Mind”, “İlimden Felsefeden Dine”, “Komünizme Karşı İslam”, “İslam’da Bilim ve Felsefe” eserleri kaynak kitap olarak alınmıştır.

Ele alınan kaynak eserler orijinal yazım dili olan İngilizceden Türkçeye çevrilmiştir. Ayrıca eserlerde hakim olan hitabet dili argüman diline dönüştürülerek sunulmuştur. Ulaşılabilen eserlerdeki konular bir kelim konusu olabilme açısından süzgeçten geçirilmiş ve düşünürün kelami görüşleri bu eserlerden damıtılmıştır.

Elde edilen görüşlerin var olan kelim literatüründe bir yer teşkil edebilmesi açısından diğer düşünürlerin görüşleriyle karşılaştırılması yoluna gidilmiştir. Araştırmada, Fazlurrahman el-Ensârî’nin görüşlerinin karşılaştırılmasındaki tercih edilecek isimlerin onunla aynı coğrafya olan Hint alt-kıtasından ve kronolojik olarak ona yakınlığı olan kişiler arasından seçilmesine dikkat edilmiştir. Bu isimler Seyyid Ahmet Han, Şibli Numâni ve Muhammed İkbal olarak belirlenmiştir.

Söz konusu mukayese yönteminin seçilmesinde; Ensârî’nin kelimla aktif uğraşmasına rağmen bu alanda fazla tanınmamış ve üzerinde çok çalışma yapılmamış biri olup bu yöntemle görüşlerinin daha net bir konuma oturabileceği düşüncesi yatmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

FAZLURRAHMAN EL-ENSÂRÎ;

HAYATI, ESERLERİ, İLMÎ ŞAHSİYETİ

1.1. FAZLURRAHMAN EL-ENSÂRÎ'NİN YAŞADIĞI HİNT ALT-KITASINDA İSLAMİ DÜŞÜNCE VE HAREKETLER

Hint alt-kıtasında İslam ile ilk ilişkiler Hz. Ömer devrinde Müslüman tüccarlar vasıtası ile başlamıştır.¹ XII. yüzyıldan itibaren Hindistan'daki dini hareketler İslam'ın yayılmasını üstlenmiş ve bu yayılmada tasavvuf önemli bir rol oynamıştır. Dini yaymayı amaç edinen tasavvufi hareketlerin en önemlilerini Çiştîyye, Sühreverdîyye, Firdavsiyye, Kadiriyye, Şü'taiyye ve Kadiriyye tarikatları oluşturmuştur.² Bölgede İslami düşüncenin gelişmesinde ise takip eden zamanlarda İbnü'l-Arabî'nin (1240) eserlerinin ve onun vahdet-i vücud düşüncesinin etkileri görülür. Daha sonraki yüzyılda ise İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine karşın İbn Teymiyye (1328) hâkim olmuştur.³

XVII. yüzyılda Babürlü hükümdarı Ekber Şah'ın (1605) vahdet-i vücudçu görüşlerden destek alarak İslam, Hinduizm, Budizm, Jainizm ve diğer dinlerden müteşekkil ortak bir din oluşturma çabası döneme damgasını vurmuştur. Ekber Şah'ın bu girişimi böyle bir din anlayışının İslam'ın kendine has mahiyetini tehlikeye düşüreceğini düşünen muhafazakâr kesim tarafından sert tepkilerle karşılaşmıştır. Birçok Müslüman âlim, çağlar içinde oluşan bu birbirine karışmışlık halinin sona ermesi ve saf İslami bir anlayışın Müslümanlar arasında yerleşmesi için derin bir arınma ihtiyacının var olduğunu dile getirmişlerdir. Bu yüzyılda ön plana çıkan dini hareketlerin amacı Müslümanların reform yönündeki beklentilerine cevap verme olmuştur. Bu yöndeki en önemli çabalardan biri İmâm-ı Rabbânî (1624) tarafından gösterilmiştir. İlk defa Hâce-Bakî Billah (1603) tarafından Hindistan'a getirilen

¹ K. A., Nizami, "Hindistan/Din", **DİA**, C. XVIII, s. 85; Mohamed Taher, **Muslim in India**, Anmol Publications, New Delhi, 1996, s.1.

² Nizami, "a.g.m.", **DİA**, s. 88.

³ Nizami, "a.g.m.", **DİA**, s. 86.

Nakşibendi tarikatı İmâm-ı Rabbânî ile hemen hemen bütün ülkeye yayılarak büyük önem taşımıştır.⁴

Hindistan'da XVIII. yüzyıl İslam düşüncesinde ise ıslah fikri hâkim olmuştur. Şah Veliyyullah (1753) ve Şah Kelîmullah-i Cihânâbâdî (1729) bu fikrin iki önemli temsilcisi olmuşlardır.⁵ İmâm-ı Rabbânî'den yaklaşık bir buçuk asır sonra yaşayan Şah Veliyyullah Dihlevî, vahdet-i vücud dair oluşan lehte ve aleyhte görüşleri yumuşatmış, fıkıhçılarla mutasavvıflar arasındaki soğukluğu gidermeye çalışmış, dini anlayış için yeni bir ruh ve heyecanın gelişmesini sağlamıştır.

XVIII. yüzyılda ise dini tartışmaların kaynağını Batılılaşma oluşturmuştur. Hindistan'da batılılaşma İngilizlerin alt-kıtada siyasi hâkimiyetleri ile paralel bir yol izlemiştir. XVII. yüzyılın başlarından itibaren iktisadi gayelerle kurdukları East Indian Company sistemini Babür Devleti çökmeye başladıktan sonra genişleten İngilizlerin, Hindistan'ın yerleşik yapısına ve Müslümanların sosyo-hukuki hayatına müdahale etmeleri üzerine 1857 senesinde Hindu-Müslüman ittifakıyla yapılan mücadele Hindu ve Müslümanlar aleyhine başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bu durum siyasi hâkimiyetin de İngiltere'ye geçmesine sebep olmuş ve bir İngiliz hükümeti kurulmuştur.⁶

İngiliz hâkimiyeti ile beraber Hindistan'da hukuk sistemi değiştirildiği gibi yoğun bir misyoner faaliyeti başlamış ve İngilizce kültür dili haline getirilmiştir. Çeşitli yerlerde bu dilde eğitim veren kolejler kurularak Müslümanların bu okullarda öğrenim görmesi teşvik edilmiştir. Dil eğitimi yapanların dışında İslami ilimlerde de okulların tesis edilmesine karar verilmiş, modern bir metotla öğrenim yapmayı hedefleyen ve daha sonra üniversiteye dönüştürülen "Aligarh Muhammadan Anglo-Oriental College" kurulmuştur. İngilizce bilen aydınların oluşturduğu "National Muhammadan Association Literary and Scientific Society"den başka çeşitli şehirlerdeki mahallî teşkilatlar da İslami kültürün gelişmesi yanında batıya yönelmede rol oynamışlardır. Ayrıca 1870'lerden itibaren yayın faaliyetleri hız kazanmış, Seyyid Ahmet Han'ın yönetiminde bir tercüme cemiyeti oluşturularak, Urduca-İngilizce bir gazete olan "Aligarh Institute Gazette" çıkarılmıştır. 1886 yılında

⁴ Nizami, "a.g.m.", **DİA**, s. 88.

⁵ Nizami, "a.g.m.", **DİA**, s. 88.

⁶ Aziz Ahmed, **Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam**, Çev. Ahmet Küskün, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1990, s. 19-37; M. Sait Özervanlı, **Kelamda Yenilik Hareketleri**, İstanbul, İSAM Yayınları, 1998, s. 31.

eğitim alanındaki gelişmeleri takip etmek ve Batı bilimini teşvik etmek gayesiyle “The Mohammadan Educational Conference” kurulmuştur.

XIX. yüzyılda Batı hümanizm ve rasyonalizminin etkisinde bulunan entelektüeller tarafından İslam’daki sosyal ve hukuki kavram ve kurumların yeni durumlara göre anlaşılması gerektiği savunulmuştur. Böylece sosyal reformlar konusu Hindistan’ın en önemli gündemi haline gelmiştir.⁷ Hint yarımadasında Batı kültürüne eleştirel yaklaşım Batıda resmi eğitim gören filozof şair Muhammed İkbal (1938) tarafından yapılmıştır. Batıyı aydınlatan pozitif ilmin Kur’an’da mevcut olduğunu vurgulayan İkbal’i, bir kısım başarılarına rağmen, Batının geldiği nokta tatmin etmemiştir. Ruhları tahrip eden cemiyet hayatı onda nefret uyandırmıştır.⁸

XIX. yüzyılda Hindistan İslam düşüncesinde bu Batılılaşmadan dolayı yeni yön arayışları görülür. Bu çağda Batı düşüncesi ve kültürünün İslam topraklarına nüfuz etmesiyle ortaya çıkan meselelere çözüm bulma çabaları genel olarak üç şekilde tezahür etmiştir. Bunlar;

1- Geleneksel çizgide dini düşüncenin yeniden yönlendirilmesi gerektiğini savunanlar. Vehhabi, Feraizi, Barelvi ve kısmen Diyobendi hareketleri birinci kategoride yer alır. Bu hareketler dini eğitimi teşvik ederken batı düşüncesine ve medeniyetine şüpheyle bakar.

2- Yeni şartlara uygun bir kelam ilminin geliştirilip Batı’nın iyi değerlerinin kabul edilmesi gerektiğini savunanlar. Seyyid Ahmet Han (1898) önderliğindeki Aligarh hareketi bu ikinci kategoridedir. Önceleri ciddi bir muhalefetle karşılanmışken zamanla kendisini kabul ettiren bu hareket, Müslümanlara batı düşüncesini tanıma imkânı vermiştir.

3- Bu iki görüşün birleştirilerek bir orta yolun bulunması gerektiğini savunanlar. Bu iki görüşün ortasında yer alan Nedvetü’l-Ulemâ hareketinin önde gelen ismi Şiblî Nu’mânî (1914) bu gruptadır. Aligarh hareketinin başlangıcında bulunan bir âlim olan Şiblî daha sonra Seyyid Ahmed Han’ın modernizmini tam olarak benimsememiş ve gelişmesine büyük fayda sağladığı Nedvetü’l-Ulemâ hareketiyle mutedil bir yol takip etmiştir.

⁷ Özervarlı, a.e., s. 31-32.

⁸ Özervarlı, a.e., s. 39-40.

Bu üç grubun dışında XIX. yüzyılda Hint-alt kıtası diğer dini hareketlere de ev sahipliği yapmıştır. XIX. yüzyılda ortaya çıkan dini hareketler içerisinde Cemâat-i Tebliğ hareketi tamamen dini-manevi karaktere sahip olmuştur. Bu oluşumlardan bir diğeri, Mevdûdî (1979) tarafından 1941 yılında kurulan Cemâat-i İslamî ise Hindistan'daki yerleşik görüşlerden farklı olan dini-siyasi görüşleri ile geleneksel çevrelerde rahatsızlığa yol açmıştır.⁹

Hint alt-kıtasında XIX. yüzyılın başında etkili olan bir diğer düşünce Vehhâbîlik'tir. Hindistan'a Seyyid Ahmet Şehid (1831) tarafından taşınan Vehhâbîlik, dinin Kur'an ve sünnet ışığında yeniden ihya edilmesi gerektiğini savunmuş ve dine sonradan girdiğini ileri sürdüğü bütün gelenekleri reddetmiştir. Hint alt-kıtasındaki Birilvî ve Faraizi hareketleri Vehhâbî eğilimli hareketler olsalar da asıl Hindistan Vahhabileri farklı bir forma bürünerek kendilerini Ehl-i Hadis olarak isimlendirmiştir. Ancak sûfi inancın etkili olduğu Güney Asya'da, Arabistan'daki biçimiyle bir doktrinin taban bulması zor olmuş ve etkinliği de sınırlı kalmıştır.¹⁰

XIX. yüzyılın sonuna doğru Hindistan'da Mirza Gulam Ahmed Han (1908) tarafından Ahmedîyye veya Kâdiyânîlik adıyla bir hareket ortaya çıkmıştır. Gulam Ahmed'in kendini Hz. Muhammed'in tezahürü olarak tanıttığı bu akım İslam esaslarına ters düştüğü için büyük tepki uyandırmıştır.

1.2. FAZLURRAHMAN EL-ENSÂRÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.2.1. Hayatı

Muhammed Fazlurrahman el-Ensârî el-Kâdirî, 14 Ağustos 1914'te Hindistan'ın Şaharanbur eyaletinde dindar bir ailenin çocuğu olarak doğdu. Aile silsilesi Peygamber Efendimizin ashâbı olan, misafirperverliğiyle tanınan ve Peygamberimizin göçten sonra evinde kaldığı Halit el-Ensârî'ye kadar uzanır. Eğitimine annesinin amcasının tavsiyesi üzerine Kur'an hafızlığıyla başladı ve 1921

⁹ Nizami, "a.g.m", **DİA**, C. XVIII, s. 89; Ahmed, **a.g.e.**, s. 261-262.

¹⁰ Ahmet Emin Dağ, "Hindistan Müslümanları", (Çevrimiçi), http://www.academia.edu/7912041/Hindistan_Müslümanları_-_Dr.Ahmet_Emin_Dağ. Konu ile ilgili bir başka kaynak için bkz. Abdülhamit Birişik, "Hint Alt-Kıtasında İslam Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", **Dîvân İlmî Araştırmalar**, 2004, S.17, s. 1-62.

yılında henüz altı buçuk yaşındayken hafızlığını Hindistan'ın Uttar Paradeş eyaletindeki İslami Muzaffer Nagar Medresesinde tamamladı.

1933 yılına gelindiğinde Hindistan'daki Aligarh Müslüman Üniversitesine İngiliz Edebiyatı, felsefe ve Arapça bilim dallarında lisans eğitimi için kaydoldu. 1933-1936 yılları arasında bu üniversitedeki lisans programlarına devam ederken aynı üniversitenin İlahiyat bölüm başkanı tanınmış profesör Hazret Seyyid Süleyman Eşref gözetmenliğinde yürütülen Nizami Kursunu takip etti. Burada Kur'an-ı Kerim, hadis, kelam ve tasavvufla ilgili özel dersler aldı.

1970'te Karaçi Üniversitesi felsefe bölüm başkanı Dr. M. M. Ahmed gözetmenliğinde doktora çalışmasını ahlak felsefesi alanında yaptı. "İslâmî Ahlâk Kodu ve Metafizik Arkapları" konulu tez çalışması sonunda doktora derecesini elde etti. Akademik eğitiminin yanı sıra kendini manevi yönden de geliştirdi. Düşünür manevi eğitimi ve tasavvuf öğrenimini mürşidi Mevlana Abdulalim Sıddîk'tan aldı. İkisi arasındaki ilişki, 1935 yılında Fazlurrahman lisans derecesinde sınavlarını verdiğinde, Abdulalim Sıddîk'ın ona Hristiyan bir rahip tarafından yazılıp Singapur'da basılan ve İslam'ı kötüleyen bir makale göstermesi ve Fazlurrahman'ın ondan bir cevap yazmak için izin istemesiyle başladı. İkisi arasındaki bu bağ 1936'da Abdülalim Sıddîk büyük kızını onunla evlendirdiğinde daha da güçlendi. 1937'de Mevlana Abdulalim Sıddîk Suudi Arabistan'da iken hiçbir çocuğunun onun çalışmalarını devam ettiremeyeceğini, bunlarla yetkili tek insanın onun damadı olduğunu ifade eden bir mektup yazdı. Bu zamandan sonra kendinin dâhil olduğu Kadiriyye, Çiştiyye, Nakşibendiye, Sühreverdiye, Şaziliyye silsilelerinde müridi olarak damadını kabul etti ve tüm manevi konularda ona icazet verdi.

Ensârî, Abdulalim Sıddîk'tan sadece manevi rehberlik almadı, bunun yanı sıra onunla birlikte İslam'ı tebliğ faaliyetlerine başladı. Bu tebliğ faaliyetlerinin bir parçası olarak kırk yıl boyunca düzenlediği beş dünya turuyla Afrika, Amerika, Asya ve Avrupa'da yaklaşık kırk farklı ülkeye seyahat etti. Bu ziyaretler arasında en önemlilerini 1970 yılının ağustos ayında Güney Afrika'ya yapılan ziyaret ile 1970 yılının eylül ayında Hint okyanus adaları Seyşeller'e bir Müslüman hareketi olarak ilk yapılan tarihi ziyaret oluşturmuştur. Bu tebliğ ziyaretlerinde Ensârî geniş kitlelere İslam'ı anlatmıştır.

İslam'ın bu gezici temsilcileri ziyaret edilen her ülkenin Müslüman halkını bir yerde toplayıp o Müslüman ülkede daha akıcı ve etkili çalışmak için birer organizasyon kurdular. Ensârî bu değişik ulusal ve uluslararası İslami organizasyonların başkanlığını üstlendi. Fazlurrahman Ensârî mürşidinin ölümünden sonra da çabalarına devam etti ve Müslüman tebliğ organizasyonlarını "World Federation of Islamic Mission" (Dünya İslam Tebliği Federasyonu) adı altında merkez Pakistan Karaçi olmak üzere 1958 yılında birleştirdi. Bu federasyonun karargâhını "İslami Merkez" adıyla Karaçi'de 1964'te kurdu. İslami Merkez, değişik eğitimsel ve refah projelerine imza atan bir kurum olarak faaliyet gösterdi.

Ensârî hayatının son on yılını (1964-1974) Karaçi'de kendinin esas önemli projesinden biri olan "Âlemiyah İslami İlimler Enstitüsü"nün kurulmasına adadı. Bu enstitüde din eğitimi ve tebliğ eğitiminin yanı sıra ekonomi, karşılaştırmalı dinler, gazetecilik vb. gibi önemli seküler konuların öğretimine önem verdi. Ensârî Âlemiyah'da modern çağı anlayabilecek, onun sorunlarına uygun cevaplar verebilecek, ruhi ve zihinsel olarak Kur'an ve hadisi kullanabilecek İslami düşünürler yetiştirmeyi amaçladı ve bunun için canla başla çalıştı. Onun bu çabasından pek çok ünlü düşünür yetişti.

Aralık 1973'teki Seyşel adaları ve Srilanka'ya yaptığı son tebliğ seyahatinin ardından 3 Haziran 1974 Pazartesi günü Karaçi'de vefat etti. Naaşı İslami Merkez'e gömüldü.¹¹

1.2.2. Eserleri

Muhammed Fazlurrahman hem bir ilim adamı hem bir felsefeciydi. Eserlerinde modern ilimler alanındaki geniş bilgisini İslami ilim ve anlayışıyla birleştirdi. Bu durum onun görüşlerini hem sıradan insanlara hem de entelektüel elite ilham verecek tarzda sunmasını sağladı. Eserlerini etkili bir tarzda yazmıştı ve bu onun eserlerinde ifade gücü olarak açıkça görülmektedir.

¹¹ Yasien Mohamed, "Biographical Sketch", **Islam to the Modern Mind, Lectures in South Africa: 1970&1972**, 2. bs., Paarl, Paarl Print, 2002, s. 13-16.

Ensârî, ilk kitabı olan “Beacon Light’ı” on sekiz yaşında şeyhinin rehberliği altında yazdı. Bu kitapta el-Ensârî, Hong-Kong’ta Hristiyan bir rahip tarafından İslam’a yapılan güçlü bir saldırıya cevap verdi. Pek çok diğer çalışma bunu takip etti.

Ensârî, İslami ve mistik düşüncesini *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması* kitabının yazarı Muhammed İkbâl’den aldı. Onun çalışmaları arasında en tanınmış olan ve 900’den fazla sayfa ve 2 cildiyle onun en hacimli kitabı olan *Qur’anic Foundations and Structure of a Muslim Society* (Müslüman Bir Toplumun Kur’anî Temelleri ve Yapısı) adlı çalışması İkbâl’in “İslami düşüncenin yeniden yapılandırılması” çağrısına bir cevap teşkil etmektedir. Kitap, el-Ensârî’nin 1970 yılında ahlak felsefesi alanında tamamladığı doktora tezine dayanmaktadır. Kitap Kur’ani tezi geniş ve sistemli bir tarzda açıklayarak bireye rehberlik sistemi sağlamayı amaçlamaktadır.

Ensârî’nin yazdığı bir diğer önemli eser olan *Islam to the Modern Mind* (Modern Zihin Açısından İslam) Ensârî’nin 1970 ve 1972 yılları arasında İslam’ı tebliğ amaçlı seyahat ettiği Güney Afrika’da verdiği derslerin toplamından oluşmaktadır. Eserde ele alınan konulara bakıldığında Ensârî’nin bu kitapta Müslümanların tartışmalı konularını ele alıp açıklama yoluna gittiği ve kafa karıştıran sorulara uygun cevap ve çözümler bulma çabası içinde olduğu görülür.

Bu eserlerin dışında, yazar ulusal ve uluslararası pek çok derginin editörlüğünü üstlenmiştir. Urduca ve İngilizcede yaklaşık kırk civarında kitap ve kitapçık yazmıştır. Bu eserlerden bazılarının isimleri şöyledir: *Beacon Light, Beyond Death, Communist Challenge to Islam, Ethics of the Qur’an, Foundations of Faith, Humanity Reborn, Islam, Islam and Christianity in the Modern World, Islam and Slavery, Islam and Western Civilization, Islam in Europe and America, Islam to the Modern Mind, Islam versus Marxism, Meaning of Prayer, Muslims and Communism, Our Future Educational Programme, Philosophy of Worship in Islam, Qur’anic Foundations and Structure of a Muslim Society, The Christian World in Revolution, Muhammad: The Glory of the Ages, Through Science and Philosophy to Religion, Trends in Christianity, What is Islam, Which Religion, Woman under Islam.*

İKİNCİ BÖLÜM

FAZLURRAHMAN EL-ENSÂRÎ'NİN KLASİK KELÂM KONULARINA DAİR GÖRÜŞLERİ

2.1. ULÛHİYET

2.1.1. Allah'ın Varlığının İspatı

19. yüzyıla gelindiğinde batı dünyasından gelen felsefi nazariye ve ideolojik akımlar İslam dünyasının kimlik ve inancını tehdit etmeye başlamıştır. Bunların içinde en tehlikeli olan Tanrı fikrini reddeden ve bir din olarak İslam'ın temelini sarsacak olan materyalizm ve ateizm gibi görüşlerdir. Bu akımlar üzerine İslam âlimleri, Allah'ın varlığı meselesine yeniden önem vermeye başlamış, Allah'ın varlığını ispat için deliller ortaya koymuşlardır.

Allah'ın varlığının ispatında önceki klasik delillerin kullanılması yakın dönemde de devam etmiştir.¹² Klasik kelamın önemli delili olan hudûs delili yerine bu dönemde daha çok gaye ve nizam delili ön planda olmuştur. Bunda gaye ve nizam delilinin mekanik evren anlayışıyla uyumlu olmasının ve salt akli istidlale değil modern bilimin gözlem ve tecrübe metoduna uygunluk arz edip çağın anlayışına uygun olmasının rolü büyüktür. Batı felsefesinin ortaya çıkardığı ispat-ı vacip delilleri de dış dünyadan elde edilen tabî deliller, aklın tasavvurlarından elde edilen metafizik deliller ve iç dünyamıza ait ahlâki deliller olarak ve bu dönemde kategorize edilmiş¹³ ve kelmacıların yer verdiği deliller arasında yer almışlardır.¹⁴

Bu dönem kelmacılarından olan Seyyid Ahmet Han'a göre Tanrı netice olmakla birlikte sebebi de ifade eder. O, neticelerin birbirine bağımlı bir etkileşimle kendinden çıktığı bir kaynaktır. Bütün varlıkların yaratıcısı ve onların nihai sebebidir. Bu görüşüne bağlı olarak Ahmet Han'ın Allah'ı ispat için kullandığı ispat metodu Batı'da genel kabul gören kozmoloji delilidir. Bu delile göre bütün varlıklar mevcut

¹² Özervarlı, **Kelamda Yenilik Arayışları**, s.78.

¹³ M. Said Özervarlı, İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelam Problemleriyle İlgili Görüşleri, **İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu: 24-25 Kasım 1995**, Haz. Mehmet Şeker, Adnan Bülent Baloğlu, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

¹⁴ Rıdvan Özding, "Yeni İlm-i Kelam", **Kelam Tarihi**, Ed. Ramazan Yıldırım, 2. bs., İstanbul, İşaret Yayınları, 2019, s. 129.

sebepler zincirinde sebeplerin sebebinden yani ilk sebepten etkilenmişler ve varlığa çıkmışlardır. Sebeplerin ilk sebebi olan Allah bütün kâinatın varlık olarak kendisine dayandığı ve dünyayı işleyiş düzenine oturtandır. Ahmet Han'ın Allah'ın varlığını ortaya koymaya çalıştığı bir diğer yol maddenin yok edilmeyişinden harekettir. Buna göre varlığa çıkmış hiçbir şey, hiçbir tür veya şahıs ortadan kalksa bile yok olmazlar. Yalnızca şekillerde değişim söz konusudur.¹⁵

Şibli Nû'mânî ise evrim düşüncesini bu dönemde Allah'ın varlığını ispat için kullanmıştır. Evrim teorisini Mevlana'nın insan yaratılışındaki tekâmül görüşü ile uzlaştırır. Ona göre cansız tabiatın Allah'a kadar olan varlık tabakalarındaki yükseliş ile evrim arasında bir benzerlik vardır. Varlıklardaki yükselişte gittikçe madde unsurunun azalması Allah'ın varlığına delil teşkil eder. Hatta felsefi bir ilk sebebi değil de dinin bildirdiği kendine has vasıfları bulunan Allah'ı ispatladığı için bu sebep daha üstündür.

Konu ile ilgili değerlendirme yapan Muhammed İkbal de Allah'ın varlığı ile ilgili hudus, gaye ve vücûd delillerine eleştirilerde bulunmuştur. Kâinat sebep sonuç zinciri içinde ilk sebebin sonlu bir malulü iken, hudûs delili ile sebep sonuç zincirini bir yerde bitirip bu zincirin bir parçasını sebebi olmayan ilk sebep mertebesine yükseltmek, ona göre bu delilin dayandığı sebeplilik ilkesinin bizzat kendisini ihlal etmek demektir. Ayrıca hudûs delili ile ilk illet aslında sonlu bir şeyle tayin edilmiş olmaktadır. Kaldı ki sebep ve sonuç ayrılmaz iki parça olduğundan sebep başlı başına zorunlu varlık kabul edilemez. Çünkü vücûdi zorunluluk ile zihni illiyet zorunluluğu aynı şeyler değildir. Bu delilin yaptığı şey, aslında sonlu varlık dünyasını nefyetmekle sonsuza ulaşmaya çalışmaktır. O yüzden sonludan sonsuza varmaya çalışan hudûs delili yanlıştır ve Allah'ın varlığını ispatlayamaz.

Gaye ve nizam delili de, İkbal'e göre Allah'ın varlığını ispat için yeterince iyi bir delillendirme şekli değildir. Çünkü sonsuz ilim ve kudrete sahip bir zatın varlığı ispatlanmak istenirken, söz konusu delil vasıtasıyla âlemin aslı ve menşei değil, sadece karmaşık yapıyı şekle sokarak ona bir anlam ve işleyiş kazandıran bir sanatkârın, bir usta yapıcının varlığı ispatlanabilir. İkbal, bu delille yoktan yaratan bir yaratıcıya ulaşamayacağını iddia eder. Bu delile göre Tanrı daima elindeki malzemeye bağımlı durumdadır. Böyle bir Tanrı yaratıcı olarak adlandırılabilir.

¹⁵ Şaban Ali Düzgün, **Seyyid Ahmet Han ve Entelektüel Modernizmi**, Ankara, Akçağ Yayınları, 1997, s. 94-95.

önceden hikmetsiz bir kaos yaratıp sonra onu düzenleme bir Tanrı için acziyet ve kayıtlılık demektir. Bu yüzden bu delilin de bir değeri yoktur.

Felsefede üzerinde en çok durulan vücûd delilini de İkbâl yeterli görmez. Ona göre Descartes bu delili kullanırken mükemmel fikri ve bunu zihinde karşılayan varlık ile işe başlamış, sonra bu fikre kaynaklık eden bir varlığın dışarıda da bulunduğunu tasarlamıştır. Ancak sürekli değişmekte olan tabiatın en mükemmeli barındırması mümkün değildir. O yüzden bu varlık tabiatüstü zorunlu bir varlıktır. Zihni varlık ise gerçek varlığın delili olamaz. Kant'ın belirttiği gibi zihindeki bir üç yüz dolar tahayyülü, aynı meblağın cepte de olmasını gerektirmez. Dolayısıyla mükemmel varlık fikri ile mükemmel varlığın kendisi arasında yani ideal ile gerçek arasında hiçbir zaman bir ayniyet ilişkisi kurulamaz.¹⁶

Ensârî Allah'ın varlığına dair bir açıklama sunmamış, yalnız materyalizme karşı dinin tarafında yer aldığını belirttiği makalede, Allah'ın varlığını ispat için ontolojik, teleolojik ve kozmolojik argümanlardan bahsetmekle yetinmiştir. Bunlardan ontolojik argümanın Allah kavramının doğasının analizinden Allah'ın varlığını kanıtlama yoluna gittiğini, teleolojik argümanın doğadaki süreçlerin ve varoluşların amaçlılığı üzerine odaklandığını ve kozmolojik argümanın evrenin yapısı, safhaları ve orijinini incelediğini belirtmiştir.¹⁷

Sonuç olarak, Ensârî, Yeni İlm-i Kelâm düşünürlerinin bir kısmı gibi modern dönemde Allah'ın varlığını klasik kelâm delilleriyle sunmaya devam etmiştir. Kendi coğrafyasının kelâmcısı Muhammed İkbâl gibi bu delilleri kritiğe tabii tutmamış, Seyyid Ahmet Han ve Şibli gibi bu delilleri kendi görüş sistemleri içinde düşünme yoluna gitmemiştir.

2.1.2. Kader

Kader mevzuu Yeni İlm-i Kelâm döneminin tartışılan konularından biri olmuştur. Bunda oryantalistlerin İslâm'ın geri kalmışlığını Müslümanların kader anlayışıyla ilişkilendirmeleri ve bundan dolayı Müslümanlara tembellik ve atalet

¹⁶ Özervarlı, **a.g.e.**, s. 80-81.

¹⁷ Ensârî, **Islam to the Modern Mind**, s.156.

itham etmelerinin etkisi olmakla birlikte, daha aktif ve hayatın öznesi olan bir insan tipi oluşturma çabasının da etkili olduğu bilinmektedir.

Bu dönemde tevekkül, kanaat, zühd ve fakr gibi kavramlar tenkide uğrarken, terakki, hürriyet, irade hürriyeti, çaba ve kesb gibi kavramlar öne çıkarılmıştır. Devrin rasyonelleştirme özelliğinin bir sonucu olarak Mutezilî bir tarzda hürriyet ve irade anlayışı döneme damgasını vurmuş, insanın fiillerinde hür olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır.¹⁸ Bu görüşteki kelimelerin yanı sıra kader konusunda bu anlayışa karşı çıkan ve cebri anlayışı savunan kelimeler de mevcuttur.¹⁹ Kader konusunda fazla söz sarf etmekten ve uzun tartışmalara girmekten kaçınmak da dönemin bir özelliği olarak dikkat çekmektedir.²⁰

Dönemin kelimacı Seyyid Ahmet Han hayatının ilk yıllarında kaderi ehl-i sünnet anlayışına göre değerlendirmiş, daha sonra meseleyi naturalistik insan anlayışına uygun olarak psikolojik ve sosyolojik açıdan ele almıştır. İrade özgürlüğü ile ilgili insanın kendi fiillerinin kısmen toplum, çevre ve eğitim gibi dış etkenlerle, kısmen de özel psikolojik ve sosyolojik yapı gibi iç etkenlerle sınırlı olduğunu düşünmektedir. Seyyid Ahmet Han, her kişinin içinde potansiyel olarak bulunan hür iradeyi kalbin nuru ya da tabiatın ışığı olarak adlandırır ve onun en önemli hususiyetinin insanı çağının önyargılarından kurtarabilmesi, geçmişi gözardı edip yeni değer yargılarına yönelebilmesi olduğunu söyler.

Kur'an'ın irade ile ilgili ayetlerinin yorumunda bu ayetleri cebir ve hürriyet için kullanmanın yanlış olduğunu, cebir ve hürriyet meselesinin psikolojik bir mesele olduğunu dile getirir. O, Allah'ın ilmi tarafından kuşatılmakla beraber insanın bütün kapasitelerini hür olarak kullanabildiği kanaatindedir. O yüzden cebre işaret ettiği düşünülen ayetlerin Allah'ın celalini ve mutlaklığını göstermek için olduğunu vurgular.

21

¹⁸ Muhammed Abduh, Reşit Rıza, Muhammed Mustafa el-Merağî, Abbas Mahmud el-Akkad ve Mûsa Cârullah Bigiyev kader konusunda bu görüşe sahip isimlerdir.

¹⁹ Bu görüşü savunan bir âlim ve ilişkili eseri için bkz. Mustafa Sabri Efendi, **İnsan ve Kader**, Çev. İsa Doğan, İstanbul, Bayrak Yayınları, 1989. Mustafa Sabri Efendi ile Mehmet Zahid Kevserî arasında kaderin cebriliği konusunda tartışmalar var olmuştur. Bu tartışma ile ilgili kaynak için bkz. Aydın, Ömer, "Mehmed Zâhid Kevserî ile Mustafa Sabri Efendi'nin Kader Konusundaki Tartışması", **Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri**, Düzce, 24-25 Kasım 2007, s. 637-647.

²⁰ Özervarlı, **a.g.e.**, s.122.

²¹ Düzgün, **Seyyid Ahmet Han ve Entellektüel Modernizmi**, s.115-120.

Şibli Nu'mânî ise konuya toplumsal açıdan bakmış, İslam'a göre insanlığın ilerleme, düşüş, tekrar yükseliş ya da yok oluşunun bizzat insanların kendi çalışma ve gayretine bağlı bulunduğunu bildirmiştir. Din ve dünya saadeti yine kişinin çalışmasına dayanmaktadır. Bu görüşüne delil olarak Kur'an ayetlerini gösterir. Kur'an'a bakıldığında, Allah'ın fiillerinin insan fiillerine tâbii kılındığı ifade edilmekte, Allah'ın hükmünü beşeri fiillerden sonraya bıraktığı belirtilmektedir. Bununla beraber Kur'an'da insanın fiillerinde mecbur olduğu kanaatini veren bazı ayetler de bulunmaktadır. Bundan hareketle Hristiyanlar, Müslümanlar arasında gerilik ve tembelliği tamamen kaza ve kader inancına bağlamakta ve kendi dinlerinin üstünlüğüne delil yapmaktadırlar.

Şiblî bu iddialara karşı her ne kadar bu anlayışın bir kısım tasavvuf âlim ve hazretlerimizin davranışlarıyla teyit ve teşvik ediliyorsa da, gerçekte boş ve asılsız olduğunu dile getirir. İslam dini, insanı tamamen hür kabul etmekle birlikte bu özelliğinin haddi aşmasına yol açmamasını ister. "Allah dilemeyince siz dileyemezsiniz", ya da "...her şey Allah'tandır" gibi ayetler insana irade gücünün verildiği, ancak bu kapasiteyi verenin de yine Allah olduğu anlamındadır. İslam dininin, sahabe ve onların takipçilerinin şahsında hür irade, azim, faaliyet ve ciddiyetin öncüsü olduğuna tarih şahit olarak gösterir.²²

Hürriyeti iyiliğin şartı olarak gören Muhammed İkbal de Allah'ın ilmini, olanları pasif bir ayna gibi yansıtan bilgi olarak anlamının eksik olduğunu belirtir. Allah'ın ilmini yansıtıcı olarak düşünmenin, onun önceden bilmesini sağlıyorsa da, müdahale hürriyetini ortadan kaldırdığını söyler. Dolayısıyla gelecek Allah'ın yaratıcı sıfatında daha meydana gelmeden bulunuyorsa da bu kesin hatlarıyla değil, açık ihtimaller şeklinde olur. İkbal buna şöyle bir misal verir. Herhangi bir zamanda insanın aklına ana hatlarıyla bir fikir gelebilir. Bunun hangi şekillerde yapılacağı bilinir. Ancak bunun muhtelif ihtimaller arasında gerçekleşme biçimi zaman içinde ortaya çıkar. Eğer tarih belirlenmiş hadiseler zincirinin bir fotoğrafı gibi alınırsa yeniliğe ve girişime yer verilmemiş olur. Yaratma kelimesinin de bir anlamı kalmaz. İkbal'e göre kader konusunda yapılan bütün tartışmalar hayatı göz önüne almayan spekülasyonlardır.

Cebir ve hürriyet taraftarları arasında çıkan tartışmanın yersiz olduğuna inanan İkbal için, insan ben'i mutlak varlığın izniyle onun hayat ve hürriyetini paylaştığı için hürdür. Dolayısıyla insan şahsi girişimler yapmaya muktedirdir.

²² Özervarlı, a.g.e., s. 123.

Kur'an'daki bazı ayetlerin dalaletiyle de İslam'daki ibadetler, insanı uyku ve iş mekanizminden kendi iradesiyle kurtarmak hedefini taşır. Fakat buna rağmen kaderciliğin yüzyıllardır İslam dünyasını sardığı doğrudur. Ancak bu yalnızca tarihi bir vakıa olup ayrı mütalaa edilmesi gerekir.²³

Ensârî insanın ahlaki olarak özgür olduğunu fakat fiziksel olarak zorunluluklar dünyasında olduğunu dile getirir. Bu durum insanın eylemi üzerinde kontrole sahip olamaması sonucuna sebep olur. İnsandaki özgürlük, eylemin özgürlüğü değil, iradenin özgürlüğüdür. Ensârî iradenin özgürlüğünü ise “Ameller niyetlere göredir” hadisinden yola çıkarak insanın eylemlerindeki niyetiyle ilişkilendirir. İnsan böyle bir zorunluluklar dünyasında göstereceği çaba ile sonucu değiştiremeseydi, hem bu dünyada hem de ahirette iyilik isteyen insan için hayal kırıklığı sebep olurdu. Hâlbuki insan eylemi işlerkenki niyetini saflığa ulaştırarak bu zorunluluklar dünyasında etki sahibi olabilir.

Zorunluluklar dünyasında yaşayan ve kaderi Allah tarafından belirlenen bir varlığın kaderinin nasıl bir yolla değişebileceğini Ensârî, Gazali'den ve Şah Veliyyullah Dihlevî'den aldığı *teceddüd-i emsâl* kavramıyla açıklar. Buna göre; evren tarihinde bir olay sayısız kere ve farklı seviyelerde gerçekleşmekte, burada ilk defa gerçekleşmemektedir. Bir kişi bir olayın rüyasını gördüğü ve o olay rüyada görüldüğünden beş yıl sonra kişinin hayatında gerçekleştiği zaman işte insanın beş yıl sonra hayatında gördüğü şey *teceddüd-i emsâl*dir.

Burada Ensârî kişinin yaşadığı tecrübeleri esas alır. Ona göre kişi tecrübelerin bir varlığıdır. İnsanın yaşadığı tecrübe onu memnun, kızgın, mutlu veya üzgün yapar. İnsan bir olayı ister gerçek hayatta, isterse rüya içinde tecrübe etsin, hayatın duygusal yönü açısından her ikisinde de tam bir etkilenme söz konusudur, yani tecrübenin etkisi oradadır. Yalnız rüyadan farklı şekilde gerçek hayatta materyal bir sonuç vardır. İşte Allah, kişinin yaşayacağı tecrübeler sabit olmakla birlikte, bu yaşadığı tecrübelerini farklı gerçeklik seviyelerine geçirerek, o tecrübelerden doğacak materyal sonuçlar üzerinde değişim yaparak insanın kaderini onun çabası üzerine değiştirebilir. Böylece Allah kaderi yaratan bir Tanrı olarak hem yazdığının

²³ Özervarlı, a.g.e., s. 123-124.

kölesi durumunda olmayan bir Tanrı ve insan da irade sahibi biri olarak kendi kaderinin yaratıcısı durumuna gelir.²⁴

Ensârî'nin kader anlayışı insanın irade hürriyetine sahip olması açısından Şibli, Seyyid Ahmet Han ve İkbal ile aynı noktadadır. Yine insanın bir zorunluluklar dünyasında yaşadığı görüşünde Şibli'yle benzerlik gösterir. Ensârî de İkbal gibi Allah'ın ilmini yansıtıcı olarak düşünmenin Allah'ın müdahale etme gücünü ortadan kaldırdığı düşüncesindedir. Ensârî, geleceğin bir kaderle Allah tarafından belirli olduğu konusunda İkbal'in görüşüne katılır ve İkbal gibi bunun kesin bir olgu olmayıp değişime açık olduğunu dile getirir. İkbal bu değişimi bir olayın muhtemel gerçekleşme şekillerindeki farklılık olarak gösterirken, Ensârî bu değişimin bir olayın varlık seviyesindeki farklılığa tekabül ettiğini bildirir.

2.2. NÜBÜVVET

2.2.1. Nübüvvetin Muhtevası ve Gerekliliği

Batıdaki modern bilim ve felsefe hareketinden temel alan deizm gibi akımların akli bilginin yeterli olup nübüvvete ihtiyaç olmadığı yönündeki tezleri²⁵, bunun yanı sıra peygamberimizle ilgili oryantalistlerin iddiaları²⁶ Müslüman âlimlerin nübüvvet konusu ile meşgul olmalarına yol açmıştır. Yeni İlm-i Kelam dönemi kelamcıları, İslam'daki nübüvvetin diğer dinlerden farklı ve üstün olduğu, nübüvvetin mahiyeti, nübüvvetin gerekliliği ve nübüvvetin imkânı gibi konuları ele almışlardır.

İslam'daki nübüvvetin diğer dinlerden çok farklı olduğu üzerinde durulmuştur. Mesela birçok dinde peygamberler beşeri misyondan uzaklaştırılıp ulûhiyetin bir nevi tezahürleri haline getirilirken İslam'da ise tam bir açıklık ve kesinlikle peygamberlerin hiçbirinin beşeriyet sınırının ötesine geçirilmediği Kur'an'dan ayetler delil gösterilerek ortaya konulmuştur. Diğer bütün dinler nübüvveti rubûbiyetin devamı ya da benzeri

²⁴ Ensârî, **İslam to the Modern Mind, Lectures in South Africa: 1970&1972**, Ed. Yasien Mohamed, 2. bs., Paarl, Paarl Print, 2002, s. 233-237.

²⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", **DİA**, C.XXXIII, s. 282.

²⁶ Rıdvan Özding, "Yeni ilm-i Kelam", **Kelam Tarihi**, ed. Ramazan Yıldırım, 2. bs., İstanbul, İşaret Yayınları, 2019, s. 130. Bu oryantalist iddialara örnek olarak Reinhart Dozy'nin eleştirileri verilebilir.

sayarken ikisinin arasına sınır koyma şerefini İslam'ın elde ettiği ifade edilmiştir.²⁷ İslam'la nübüvvetin bir dönüm noktasına geldiği, yani zirvesine ulaşarak kendi varlığına son verdiği belirtilmiştir.²⁸

Nübüvvetin mahiyetiyle ilgili onu bir iç meleke ve istidat olarak görenler olduğu gibi,²⁹ nübüvveti dışarıdan Allah tarafından gönderilen vahiyle oluşan bir kurum olarak gören kelimciler³⁰ da vardır. Nübüvvetin mahiyeti ile ilgili nübüvvetin vehbiliği veya kesbiliği tartışmaları da yeniden gündeme gelmiş, bu konu hakkında da kelimciler tarafından değişik görüşler öne sürülmüştür.³¹ Nübüvvetin ispatı konusunda aklın yetersizliği ve akıllar arasında yaşanan ihtilaflar sebep gösterilerek, onlar üzerinde bir yol gösterici ve yönlendirici olması gerektiği ifade edilmiştir.³² Bunun yanı sıra nübüvvetin ispatı için farklı bir delile gerek olmadığı bizzat peygamberin pratik hayatlarının ve yaptıklarının nübüvvetin ispatı için yeterli olduğu bildirilmiştir.³³

İnsanda bulunduğu kabul edilen beka isteğinin ve insanların toplum içinde yaşayabilmesi için olan ahlak, fazilet ve yüksek değerler ihtiyacının nübüvveti zorunlu kıldığı ifade edilmiştir.³⁴ İslam peygamberinin hiçbir kimseden hiçbir dini ve felsefi eğitim almadan ilahiyat, mead, görgü kurallarını, medeniyet ilkelerini ve bunlarla ilişkili incelikleri bir yaşam tarzı olarak ortaya koyduğu, toplumu cahilliğin ve

²⁷ Şibli Nu'mani, **İlm-i Kelam-ı Cedid**, Çev. Muhammed Seyyid Kilani, Tahran, Çap-i Sina, 1911, s. 118-120.

²⁸ Muhammed İkbâl, **İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, Çev. Dr. N. Ahmet Asrar, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, t.y., s. 172-197.

²⁹ Bu görüş Seyyid Ahmet Han ve Şibli Nûmani tarafından dile getirilmiştir. Kaynak için bkz. Seyyid Ahmet Han, "On the Mode and Nature", s. 280-281; Şibli Nu'mani, **İlm-i Kelam-ı Cedid**, s. 89-90. Bu görüşe karşı Reşit Rıza tarafından bu görüşün amacının gayb âlemini inkâr etmek olduğu, nübüvvetin kesbi olmadığı ve peygamberin nebi olacağını önceden bilmeyip bu amaç için kendisini hazırlamadığı dile getirilmiştir.

³⁰ Bu tür düşünelere örnek olarak Cemalettin Efgânî verilebilir.

³¹ Son dönemde nübüvvette vehbîlik-kesbîlik tartışmaları için bkz. İbrahim Bayram, "İslam Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbiliği-Kesbiliği Meselesi", **Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 3, s. 186-189.

³² Özervarlı, **a.g.e.**, s. 99.

³³ Görüşün sahibi olan kelimci için bkz. Şiblî Nu'mânî, **İlm-i Kelam-ı Cedid**, s. 90-92.

³⁴ Görüşü ifade eden kelimci olarak bkz. Muhammed Abduh, **Risaletü't-Tevhid**, Nşr Muhammed Reşit Rıza, Limassol, el-Ceffa ve'l-Cabi, 2001, s. 146-161; ayrıca bkz. Mehmet Zeki İşcan, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 26.

zulmün olduğu bir toplumdan ahlak ve erdemin hâkim olduğu bir topluma dönüştürdüğü nübüvvetin gerekliliğı için destek olarak gösterilmiştir.³⁵

Dönemin kelimcilerinden Seyyid Ahmet Han'ın nübüvvet anlayışı onun tabiatçı ve sebeplere dayalı felsefe anlayışından izler taşır. Nübüvveti doğal bir şey olarak kabul eden Ahmet Han peygamberin peygamberliğini diğer insanlara verilen yeteneklerde olduğu gibi doğuştan gelen bir özellik olarak görür. Peygamberlik yeteneğı kendisine verilmiş kişi peygamberdir ve peygamber olan kişi zorunlu olarak bu yeteneğı sahiptir. İnsandaki bütün yeteneklerin fiziki özellikler ile ilgisi olduğu gibi peygamberlik yetisi de insandaki fiziki yapı ile ilişkilidir.

Nübüvveti Seyyid Ahmet Han'ın bu şekilde anlatması onun vahiy anlayışı ile bağlantılıdır. Peygamberliğı bir iç meleke olarak tanımlamasının sonucu olarak vahyi de klasik kelamın hâkim anlayışında görüldüğü gibi dışarıdan gelen ve mekanik bir şey olarak görmemektedir. Peygamberle Allah arasında bir vasıta olmadığını, vahyi iletecek tek şeyin peygamberin nübüvvet yetisi olduğunu ve Cebrail'in de bu yeteneğı tekabül ettiğini dile getirir. Kıyame Sûresi'nin 17 ve 19. ayetlerini Kur'an'da bir vasıta olmadığına delil olarak gösterir. Vahyin nasıl ortaya çıktığını daha detaylı olarak ele alır. Peygamberin kalbinin ilahi mesajı yüklendiğini ve bu mesajı bir aynaya benzer şekilde yansıttığını belirtir. Allah'ın kelimeleri peygamberden bir kaynak gibi fışkırarak ortaya çıkmaktadır. Vahiy esnasında hissedilen duyguların yoğunluğu onun dışarıdan gelmiş gibi hissedilmesine rağmen bu kuvvet, iç manevi yakınlaşmanın bir sonucu olarak meydana gelmiştir. Vahiy anında peygamberin manevi mesajı kendi kulaklarıyla duyuyormuş gibi duyduğunu ve gözleriyle gördüğü gibi gördüğünü ifade eder. Vahyin parça parça gelmiş olduğu gerçeğini de Seyyid Ahmet Han kendi görüşünün bir delili olarak gösterir. Vahiy ihtiyaca binaen ortaya çıkmakta ve lüzum duyulan kadar sadır olmaktadır.

Seyyid Ahmet Han peygamberliğin önemine ve gerekliliğine nübüvvetle ilgili görüşlerinde yer verir. Ona göre farklı dinlerden olan değişik insanların vicdanları bir noktada karar kılmamakta, her biri farklı bir doğruyu benimsemektedir. Bu durum akıl ve vicdanın insanın hayatın önemli meseleleri için yeterli bir kaynak olmayıp, insanın bu konularda karar verebilmesi hem de Allah'ın insanlara verdiği yetenekleri ortaya çıkarabilmesi için bir başka kaynağı ihtiyacı duymaktadır. Bu husus

³⁵ Bu görüşü paylaşan kelimciler olarak Şiblî Nu'mânî, Abdüllatif Harputi, İsmail Hakkı İzmirli gösterilebilir.

nübüvvete neden ihtiyaç duyulduğunun sebebini oluşturur. Seyyid Ahmet Han, nübüvveti tarihsel açıdan da ele alır. İnsanların aklen yeterli olgunluğa erişmediği veyahut ilahi bir rehberliğe ihtiyaç duyulduğu zamanlar olmuş, bu devirlerde peygamberler gelmiştir. İnsan aklının yeterli olduğu veya ahlaki-manevi değerlerin ön planda olduğu devirlerde ise peygamber gelmemiştir. Hz. Muhammed (s.a.v)'in son peygamber oluşu ilahi lütûfların hepsinin kendisiyle ortaya çıkarılıp paylaşıldığı içindir.³⁶

Seyyid Ahmet Han'a benzer şekilde Şibli de peygamberleri bazı üstün özelliklere sahip insanlar olarak görür. Şibli'ye göre peygamberlerde kuvve-i kudsiye ve meleke-i nübüvvet adı verilen nefis terbiyesi ve ahlak düzgünlüğü ile ilgili ruhsal bir potansiyel vardır. Bu potansiyele sahip olan kişi herhangi bir eğitim ve öğrenim almadan nesnelerin ve vak'aların iç yüzünden haberdar olur. Peygamberin okuma yazma bilmezken hitabet ve güzel söz söyleme alanında yetenek sahibi olmasını, ahlak alanında ise pek çok peygamberin insanlık tarihinin ünlü filozoflarını aşan prensipler ortaya koymalarını sağlayan bu yetenektir.³⁷

Nübüvvetin gerekliliği ile bir değerlendirme yapan dönemin kelamcılarından Muhammed İkbâl de toplum yapısında meydana gelen değişimi nübüvvetin gerekliliği için delil olarak gösterir. İkbâl'in toplum anlayışının temelini tevhid inancı ve peygamberlik müessesesi oluşturur. İkbâl'e göre Kur'an ve sünnet toplumsal hayatın esas ilkeleridir. Bu iki unsurdan nübüvvet sayesinde toplumda bir uyum, insanlar arasında ise kardeşlik, özgürlük ve eşitlik inşa edilmiştir. Toplum hayatındaki bu nübüvvet bilincinin siyasi hayata yansımaları da mevcuttur. Ahlak temeli üzerine bir sivil toplum kurmak ve ona hedefi göstermek zaten İslam'ın amaçlarından birini oluşturmuştur. Dinin siyasetten ayrılması halinde geriye sadece boş bir kahramanlık kalacağını iddia eder.³⁸

Ensârî diğer Yeni İlm-i Kelam düşünürleri gibi nübüvvet kavramı üzerine herhangi bir tartışma içine girmese de onun Peygamber Efendimiz hakkındaki görüşlerini ifade ettiği makale onun nübüvvete dair görüşlerinin ipuçlarını taşır. Ensârî bugünün materyalizm çağında Peygamber Efendimiz hakkında çeşitli

³⁶ Şaban Ali Düzgün, **Seyyid Ahmet Han ve Entelektüel Modernizmi**, Ankara, Akçağ Yayınları, 1997, s. 104-109.

³⁷ Özervarlı, **a.g.e.**, s. 96.

³⁸ İbrahim Kaplan, "Muhammed İkbâl", **XIX. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşünürleri**, Ed. Kemal Sözen, Ali Kürşat Turgut, Sabri Yılmaz, İstanbul, Divan Kitap, 2017.

şaşkınlıkların ve birbiriyle çelişen yorumların var olduğunu ifade eder. Herkesin kendi anlayış ve idrak seviyesine göre hüküm vereceğini belirterek bu iddiaları göz ardı eder ve peygamberin şahsiyeti ile ilgili olarak direkt Kur'an'ın görüşüne başvuru yapar. Kur'an'a göre Peygamberimizin üç statüsü vardır: Bunlardan biri onun dünyevi statüsü, ikincisi elçilik statüsü ve üçüncüsü ise onun kozmik statüsüdür.

Dünyevi statüsü Kur'an'ın "Ben ancak sizin gibi bir beşerim" ayetinde ifadesini bulduğu durumudur. Burada "sizin gibi" tabiri peygamberin insanlardan herhangi birine benzemesine değil, onun beşer olma haline tekabül eder. İlahi elçilik statüsü ile peygamberin diğer peygamberler arasındaki yeri ve farkı ifade edilir. İlahi elçiler insanların en yüksek kategorisinde olanlardır. Peygamber Efendimiz ise diğer peygamberler arasında konumu en yüksek olanıdır. Kuran'da Allah peygamberlere isimleriyle seslenirken, bir tek Peygamber Efendimize ismiyle seslenmemiştir. Bu anlamsız ve tesadüfi değildir. Burada Allah peygamberimizin konumunu ve Peygamber Efendimizin O'nunla olan özel ilişkisini göstermek istemiştir. Bir insana ismiyle seslenmemenin sebebi ya aşırı sevgi veya saygı olabilir. Burada Allah peygambere olan yoğun sevgisini göstermek, aynı zamanda Müslümanların peygamberi onurlandırmalarını istemiştir. Allah bize Peygamber Efendimizi ismiyle çağırmadığını, böylece bizim de ona aynı şekilde davranmamız gerektiğini göstermektedir.

Peygamberin kozmik statüsü "Biz seni âlemler için rahmet olarak gönderdik" ayetinde ifade edilen, peygamberin tüm âlem için merhamet olması durumudur. Peygamberin kozmik statüsü Kur'an'ın iki ayetinde ifade edilmiştir. Bunlardan biri "Biz seni ancak âlemler için rahmet olarak gönderdik ayeti" bir diğeri ise "Muhakkak ki size Allah'tan açık bir nur ve kitap gelmiştir ayetidir".³⁹ Ensârî, yüzyıllardır Müslüman inancında peygamberin yaratılışın merkezi olduğu ve Allah'ın âlemdeki her şeyi onun nurundan yarattığı inancı yönünde bir uzlaşma olduğunu belirtir. Günümüzde bu inanca modern materyalizmin yıkıcı döneminde karşı çıkmaktadır. Peygamberin nuru ilk yaratılan olduğu gibi kâinattaki her şey de onun nurundan, onun nuru sebebiyle yaratılmıştır. Peygamber Allah tarafından yaratılan şeylerin ilki olduğu için tüm âlemde Allah'a ondan daha sevgili hiçbir şey yoktur, âlemdeki her şey Allah'a sadece onun yoluyla ulaşabilir. Allah'ın bir vesileye ihtiyacı yoktur, ama

³⁹ Ensârî, **Islam to the Modern Mind**, s. 80-84.

bir vesile yaratması onun kendi kendine varoluşu için bir zarar getirmez. O bu dünyada ve öbür dünyada bizim için bir bağışlanma vesilesidir.⁴⁰

Ensârî onun bu üçüncü statüsünün bizim tarafımızdan tam olarak bilinemeyeceği görüşündedir. Kur'an peygamberi şahit olarak isimlendirir. Peygamberimiz âlemin ve Allah'ın yaratmasının sonsuz oluşuna bir şahittir. Tüm âlemi görmemiş olsaydı peygamber bunun için şahit olamayacaktı. Şahit olduğuna göre peygamberimiz tüm âlemi görmüştür. Bundan dolayı onun üçüncü statüsü kozmik olarak ifade edilmiştir. Onun bu şahsiyetini tanımlamak bizim gücümüzün dışında olduğu için bizim onun bu statüsünü tanımlayamayacağımızı ifade etmiştir.⁴¹

Ensârî Peygamber Efendimize bütün âlemlerin bilgisinin verildiğini söyler. Bizim için gayb olan şey bu yüzden onun için gayb değildir. Gaybın bilgisi ikiye ayrılmaktadır: Birincisi kişinin yaşamındaki günlük olayların bilgisi, diğeri de diğerk gerçekliklerin, evrenin doğasının bilgisidir. Allah bir kişinin hayatında olan şeylerin bilgisini gizli tutar. Bunun gizli tutulması sayesinde ancak dini yaşantı mümkün olabilir ve kişi ümit ile korku arasında kalabilir. Diğerk bilgi olan evrenin doğasının bilgisi ise peygamber efendimize verilmiştir.⁴²

Görülmektedir ki Ensârî bir yandan kendi alt kıtasındaki düşünürlerle benzerlik gösterirken, diğerk taraftan tamamen farklı bir yaklaşımı da beraberinde taşımaktadır. Peygamberin insan statüsüne ve nübüvvet statüsüne referansı ile Seyyid Ahmet Han ve Şibli ile ortak paydayı yakalarken, onun kozmik statüsüne dair yaptığı açıklama onu bu düşünürlerin tam tersi bir noktaya götürür. Temelini tasavvuftaki peygamber inanışından alan peygambere ait kozmik statü görüşü peygamberin bizzat şahsiyetini Allah ile kul arasında mağfiret ve bağışlanma için bir vesile kılarak peygamberin ümmeti için şefaatt olacağı görüşüne kapı aralamaktadır.

2.2.2. Mucize ile İlgili Görüşleri

Klasik kelam döneminde nübüvveti ve nebevi vahyi ispat bağlamında ele alınan mucizeler, dönemin hâkim akılcılık ve bilimsellik anlayışından dolayı üzerinde çokça yeni tartışmalar beliren bir konu olmuştur.

⁴⁰ Ensârî, a.e., s. 87-90.

⁴¹ Ensârî, a.e., s. 90-91.

⁴² Ensârî, a.e., s. 93-96.

Mucizelerle ilgili en çok tartışma hissi mucizeler olarak adlandırılan insan duyularına göre harikulade olan, akla ve tabiat kanunlarına aykırı olarak vuku bulan olayların mümkün olup olmayacağı noktasında görülmüştür. Bazı kelimciler klasik kelimcilerin değerdendirdiğı gibi mevzuu ele almış ve bu tür mucizeleri olduğı gibi kabul etmişlerdir. Bu grup içindeki kelimciler bütün kanunları koyan gücün tüm kâinatın yaratıcısı Allah olduğunu, olağanüstü olaylar için yeni yasalar ortaya koymasının da mümkün olduğunu ifade ederler.⁴³ Aksi bir düşüncenin Allah'ın iradesine bir sınırlama getirdiğı söylenilmiştir.

Buna karşın, hissi mucizelerin insanlığın çocukluk çağı için uygun bir ispat yöntemi olduğı, bugünün ilim ve akla dayalı yöntemlerin etkili olduğı ve bu yöntemlerin mucize olarak görüleceğı belirtilmiştir.⁴⁴ Bir peygamberin hissi bir mucize olarak elindeki cismi ejderhaya çevirmesinin hayret verici olmasına rağmen bunun manevi değeri olarak çok fazla anlam taşımadığı ifade edilmiştir.⁴⁵ Manevi mucizeler olarak bilinen akli mucize ya da bilgi mucizelerinin daha önemli olduğı hususunda dönemin kelimcileri arasında uzlaşma sağlanmıştır. Kur'an'ın belagat tarafının bir mucize olduğı kabul edilirken, esas veya daha önemli olan mucizenin Kur'an'ın içeriğı olduğı dile getirilmiştir.⁴⁶ Hz. Muhammed'in toplum üzerinde gerçekleştirdiğı ahlaki devrimi onun manevi mucizesi olarak görenler olmuştur.⁴⁷

Bu dönemde rasyonel ve bilimsel bir anlayışı benimseyen kelimciler tarafından ise mucizeler tabiat kanunlarıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Bu grup içinde mucizeleri sıkı sıkıya mevcut tabiat kanunlarına bağlayanlar olduğı gibi,⁴⁸ bazıları

⁴³ Muhammed Abduh, Reşit Rıza, Elmalılı Hamdi Yazır bu tür kelimcilerdendir. Kaynak olarak bkz. Niyazi Arıcı, "Menar Tefsirinde Mucizelerle İlgili Farklı Yorumlar", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 2006. s.113; Mehmet Zeki İşcan, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri", **Atatürk Üniversitesi İFD**, S.26, s. 46-47; İbrahim Bayram, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Mûcizelere Bakışı", **Gaziosmanpaşa Üniversitesi İFD**, C. 3, S. 2, s. 80.

⁴⁴ İbrahim Bayram, "Muhammed Ferit Vecdi'nin Mucizelere Bakışı", **İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi**, C. 1, S. 4, s. 617.

⁴⁵ M. Sait Özervanlı, "Şibli Nûmanî", **DiA**, C. XXXVIII, s. 127-129.

⁴⁶ Bu yönde görüş bildiren kelimciler Seyyid Ahmet Han ve Muhammed Abduh'tur. Kaynak için bkz. Şaban Ali Düzgün, **Seyyid Ahmet Han ve Entellektüel Modernizmi**, s. 100; Melek Büşra Tokatlıoğlu, "Muhammed Abduh'un Akılcı Metodunda Mucize ve Gayb Yaklaşımı", **İstanbul Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu-I**, Ed. Hidayet Aydar, Muhammed Ezber, İstanbul, Ensar Yayınevi, 2017.

⁴⁷ Hasan Yenilmez, İsmail Safa Üstün, "II. Meşrutiyet Dönemi Dozy Reddiyelerinde Yeni Tarih Anlayışı" (Mucize ve Miraç Hadisesinin Değerlendirilmesi), **Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi**, S. 1, s. 36.

⁴⁸ Seyyid Ahmet Han bu kelimcilerdendir.

da bugünün tabiat kanunlarıyla açıklanamayacak, mucize olarak adlandırılan olaylar olabileceğini, fakat bu olayların gelecekte keşfedilebilecek tabiat kurallarıyla açıklanabileceği ihtimalini dile getirip mucize problemine daha açık uçlu çözümler⁴⁹ sunmuşlardır. Mucizeleri duyu dünyasının ilkelerine indirgeyerek yapılan açıklamaların yanı sıra mucizelerdeki hakikatin kalbi saflığa ulaşmış kişilerce madde dünyasını aşarak fark edilebileceği de konuya dair bir değerlendirme tarzı olmuştur.⁵⁰ Dönemin akılcılık anlayışına paralel olarak, kelmacılar Kur'an'da geçen mucizeleri de tabiat olayları gibi ele almışlar, bu olaylara bilimsel verilere dayalı bir açıklama getirmişlerdir. Fil vakasında birden beliren ebabil kuşlarını son dönemin izah tarzına uygun olarak bir tür mikrop veya virüs olarak açıklama pek çok kelmacı tarafından kabul görmüştür.⁵¹

Mucize hakkındaki kelmacıların bu ikili tutumu Peygamberimizin mucizelerinden İsrâ ve Miraç mucizesine özel yapılan açıklamalarda da görülmektedir. Bazı kelmacılar İsrâ olayının klasik kelmâ âlimlerinin ifade ettiği gibi hem bedenlen hem de ruhen gerçekleştiğini iddia ederken, daha akılcı açıklamaları takip eden kelmacılar tarafından olayın sadece ruhen gerçekleştiği dile getirilmiştir. İsrâ ve Miraç olayına dair de bilimsel tezlerle delillendirmeler yapıldığı gibi, Miraç hadisesinin akli anlayışın üzerinde yücelikler bildirdiğini ifade edip bu anlayışa karşı çıkanlar da olmuştur.⁵²

Seyyid Ahmet Han savunduğu natüralist felsefeye uygun biçimde tabiat kanunlarıyla çelişen hiçbir şey olmadığını ispat etmek adına hissi mucizeleri reddeder. Diğer taraftan, akli mucizeleri kabul eden bir yaklaşım içindedir. Peygamberimizin mucizesi olan Kur'an'ın bu özelliğinin belagat ve stilinden kaynaklanmadığını, insanlara rehberlik etme özelliğinden geldiğini belirtmektedir. Bu kitap sayesinde göçebe bir kültüre sahip olan Araplar daha medeni bir toplum olabilmıştır.

⁴⁹ Şiblî Nu'mânî mucizeyi bu şekilde açıklayan bir kelmacıdır.

⁵⁰ Kaynak için bkz. İbrahim Bayram, "Muhammet Ferit Vecdi'nin Mucizelere Bakışı", s. 619.

⁵¹ Muhammed Abduh, Seyyid Ahmet Han ve Ferit Vecdi ebabil kuşlarının kızamık, çiçek veya taün virüsü ya da mikrop taşıyan sinekler olduğuna dair izahat yapmışlardır. Bu tür bir tefsir anlayışına Elmalılı Hamdi Yazır tarafından tahrifata sebep olacağı gerekçesiyle karşı çıkmıştır.

⁵² Kaynak için bkz. İbrahim Bayram, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Mucizelere Bakışı", s. 85.

Seyyid Ahmet Han'ın mucizeleri inkar etmesinin arkasındaki düşünce İslam'ın tabiat üzerine bina edildiği, tabiat kanunlarının ise Allah'ın bir vaadi olduğu ve Allah'ın vaadinden dönmeyeceği gerçeğinden hareketle, bu tabiat kanunlarında da bir değişiklik yapmayacağıdır. Ancak mucizelerin illiyet kanunları ve tabiatın bütünlüğü içinde meydana gelen ilginç ve olağanüstü durumlar olarak tanımlanması durumunda mucizeleri kabul eder. Mucize konusundaki kıstasının meydana gelen olayın akla tuhaf gelmesi değil, tabiat kurallarına itaat etmemesi olduğunu dile getirir. Tabiat kurallarına aykırı gelen mucizelere inanmayı ise tevhidi inkâr etmekle eşit konumda görür.

Seyyid Ahmet Han, tabiatı adet oluşturmuş olayların tabiat kanunlarından farklı bir şekilde cereyan etmesine izin vermez. Bu kanunlar insanlar vasıtasıyla insanlara öğretilmiştir. Kur'an'da mucize olarak görülen şeyleri de tabiat kanunlarıyla ilişkilendirerek normal bir olay olgusu mantığı içinde gösterir. Buna bir örnek onun Kur'an'da geçen Musa'nın peşi sıra gelen firavun ve ordusunun suda boğulması üzerine yaptığı açıklamasında görülmektedir. O, bu boğulma olayının, yoğunluğu denizin yoğunluğunu aşan maddelerin suda batacağı kanunundan dolayı normal olduğunu, Musa'nın denizden geçebilmesini ise denizin suyunun çekilmesine bağlı olarak meydana geldiğini ifade etmiştir.⁵³

Şibli'ye göre ise; Allah'ın koyduğu âdetin bozulması ve mucizenin harikûlade olması fikri doğru değildir. Bu durumda bir şeyin illetsiz ve sebebi olmadan meydana gelebileceği anlamı çıkar. Bu aynı zamanda malulü olmayan bir illetin varlığı anlamına da gelir. Ayrıca harikulade şeylerin peygamberlere mahsus olduğu görüşünün de itiraza açık olduğunu bildirir.

Mucize üzerine kurulu yaygın nübüvvet anlayışını eleştiren Şibli, davet ve tebliğleri sırasında peygamberlere manevi destek verilirken Allah'ın koyduğu tabiat düzeninin bozulmasının gerekmediğini belirtir. Bundan dolayı mucizelerin bilinmeyen gizli bir sebeple ve ilahi kanun çerçevesinde oluşan hadiseler şeklinde açıklanması daha doğrudur. Nitekim sebepler zinciri üzerinde inceleme yapıldığı takdirde mucizelerin sırrı daha iyi anlaşılabilir. Görevi dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırmak olan bir peygamberin elindeki cismi ejderhaya çevirmesinin hayret verici de olsa insanlığa sunduğu manevi değerlere fazla bir katkı sağlamaz.⁵⁴ Şibli tabiat

⁵³ Düzgün, **Seyyid Ahmet Han ve Entellektüel Modernizmi**, s. 100-102, 76-78.

⁵⁴ M. Sait Özervarlı, "Şibli Nu'mânî", **DİA**, C. XXXVIII, s. 127-129.

kanunlarına aykırı olayları aklın kabul etmeyeceği konusunda mucize inkârcıları ile birleştiği halde Kuran'da geçen olağanüstü olayların akla aykırı olduğu görüşlerine katılmaz. Bunların zamanla meydana gelecek hadiselerle ve bilimsel keşiflerle gün ışığına çıkacağını kabul eder.⁵⁵ Şibli ve Seyyid Ahmet Han'ın, yaklaşım ve gaye farklılıklarına rağmen, mucizelere dayanma eğilimini zayıflatmak ve temelde bilimsel düşüncüyü teşvik etmek noktasında birleştikleri görülmektedir.⁵⁶

Ensârî, Seyyid Ahmet Han ve Şibli gibi mucize kavramı ile ilgili genel bir yaklaşım ortaya koymamakla beraber Miraç üzerine yazdığı bir makalede mucize hakkında görüşünü açıklar. Bu makalede Ensârî son zamanlarda İslam tarihindeki önemli olayların bazı Müslümanlar tarafından reddedilme ve Miraç gibi hadiselerin de bir rüya gibi değerlendirilme eğiliminden söz eder. Hâlbuki Miraçla ilgili tüm Müslüman dünyasının inancı Miracın Peygamber Efendimizin tüm şahsiyeti ile gerçekleştiği ve onun evrenin daha önce hiç kimsenin gitmediği kadar uzak olan bölgelerine gittiğidir. Miraçla ilgili yanlış düşünce ise ne bu dünyanın doğasını ne de insan fitratını bilmeyenlerden kaynaklanmaktadır.⁵⁷

Miraç olayı da peygamberin şahsiyeti ve kâinatın doğası bilinmeden anlaşılamaz. Biz bir insanın ne olduğu konusunda bir fikre bile sahip değiliz. Kur'an insanın mekânsal ve zamansal olarak aşkın bir doğada olduğunu ve aşkın bir dünya olan cennette yaratıldığını belirtir. İnsanın doğası, materyal değil, ruhsaldır.⁵⁸

Ensârî'ye göre peygamber insan olmasının yanı sıra pek çok mucizevi nitelikle donatılmıştır. Bundan dolayı onu bizim gibi bir insan olarak düşünmemizin yanlış olduğunu söyler. Bizim peygamberimizin kişiliği yaratılmada en muhteşem olandır. Bizim sadece onu o bu dünyaya geldiğinde tanıdığımızı ama onun gerçek şahsiyetinin onun kozmik kişiliğinde olduğunu belirtir. O bütün kâinatın temelidir. Allah ilk olarak Peygamber Efendimizin nurunu yaratmıştır.⁵⁹

Karanlık var olmayan şeye tekabül etmektedir ve Allah nesnelere varlık kazandıran ışık hüviyetindedir. Işık bizim tanıdığımız gibi bir şey değildir. Allah'ın yaratma metodu bizimkine benzemez. Allah nurdur, bundan dolayı onun iradesi de aynı zamanda nurdur. Onun nuru karanlığın üzerini aydınlattığı zaman, bir ışık

⁵⁵ Özervarlı, **a.g.e.**, s. 100-102.

⁵⁶ Özervarlı, **a.g.e.**, s. 102.

⁵⁷ Ensârî, **Islam to the Modern Mind**, s. 133.

⁵⁸ Ensârî, **a.e.**, s. 134.

⁵⁹ Ensârî, **a.e.**, s. 135-137.

noktası yaratılır. O ışık noktası, peygamberin nurudur. Ensârî bu durumun modern fizik teorilerinden Einstein'ın fizik kuramı ile tutarlılık gösterdiğini vurgular.

Böylece bütün âlemler ışığından yaratılmış kişi sadece tüm âlemlere rahmet olabilir. Bize peygamberin insan ve Allah arasında vesile olduğu öğretilmiştir. Allah'ın ilk yaratışı olan Muhammed'in nurundan başka hiç kimse bu dünyayı Allah'a bağlayamaz. Allah her şeye kadirdir ve kendi için hiçbir vesileye ihtiyaç duymaz. Fakat Allah kâinatı insanların kendini tanıması için yaratmıştır. Kendinin tanınması için Allah kendini gizli tutmuş, fakat kendini bilmeleri için vesileyi yaratmıştır.

Ayrıca Allah'ın nuru sonsuz yoğunluktadır. Bu evrende hiç kimse onun nuruna karşı ayakta kalamaz, sadece peygamberimizin kalbi dayanabilir. Elektriğin çok yüksek voltajda üretilip daha sonra dönüştürücülerin ondaki voltajı evlerdeki kullanım için azalttığı gibi, bu dünyadaki her şey Allah'ın nuruna her an ihtiyaç duyar ve hiçbir şey bu ilahi nur akımı olmaksızın hayatta kalamaz. Bu âlem ve Allah arasında uygun bir bağlantı olmazsa bu âlem sona erecektir. Elektriği kullanabilmek için voltajı azaltan dönüştürücüler gibi her şeye kadir olan Allah, ilk dönüştürücü olarak Peygamberimizin kalbini bu dünyayı Allah'a bağlamak için yaratmıştır.⁶⁰

Peygamber Efendimiz bağışlanma ve tövbe için bir vesiledir. Bu vesile statüsü Peygamberimize verilir, çünkü o Allah'a yakınlaşmak isteyen kişi için uygun bir kanaldır. Kur'an'a göre tüm yaratılışta benzersiz bir şahsiyete sahip olan Peygamber Efendimizdir ve Miracın onunla ilişkilendirilmesi şaşılacak bir şey değildir. Bundan dolayı biz peygamberin şahsiyetini anlamadıkça, Miraç hadisesi anlaşılmaz ve dogmatik olarak kalacaktır.⁶¹

Ensârî Miraç hadisesinin kabul edilmesini sağlayacak deliller sunar. Bu hususta ilgili şu hadisi verir, ardından hadis ile ilgili çıkarımlarda bulunur: Hadise göre; "Cebrail geldi ve Peygamberimiz üzerinde bir operasyon gerçekleştirdi, sonra Burak -elektrikli pervaneye sahip bir araç- geldi. Bu araç içinde o yolculuğunu gerçekleştirdi ve bu yolculukta Cebrail sürücü idi. Onlar bir noktaya ulaştılar ki Cebrail ne kendinin ne de aracının bundan daha ileri gidemeyeceğini söyledi. Bir başka araç gönderildi." (Buhârî, Salât, 8)

⁶⁰ Ensârî, a.e., s. 137-138.

⁶¹ Ensârî, **Islam to the Modern Mind**, s. 138-139.

Ensârî, bütün bu sözlerin hiçbir insanın elektrik veya elektrikli pervaneye sahip bir araç fikrine sahip olmadığı bir geçmişte söylendiğine dikkat çekerek, eğer hadis sahte olsaydı, bir insanın nasıl bunu o zamanda düşünebileceğini sorar. Sonuç olarak, peygamberimizin yükselmesinin mümkün olmadığı düşünülemez. İnsan doğası esas olarak zamansız ve mekânsızdır. Peygamber efendimizin doğası da zamanın ve mekânın sınırlarını aşabilecek niteliktedir.

İnsan şahsiyeti farklı modlara veya viteslere sahiptir. Normal vites insanı bu dünyada tutmakla birlikte diğer vitesler de kullanılabilir. İnsan şahsiyetinin farklı modlara geçebildiği gibi hadiste bahsedilen operasyonda olduğu gibi, peygamberimizin varlık seviyesi de değiştirilmiştir. Onun varlık seviyesi onun kendi doğasına dönüştürülmüştür. Bundan dolayı o zaman ve mekânla sınırlı değildir.⁶²

Ensârî miracı kabul etmenin arkasından bu hadisenin bugünün bilim teorileriyle de tutarlılık gösterebilecek yapıda ve mümkün olduğu yönünde yorumlar yapar. Bu yorumlardan biri mekanik zaman, psikolojik zaman, biyolojik zaman, metafizik zaman, seri zaman, artı zaman, eksi zaman, sıfır zaman gibi değişik zaman tiplerinin var olduğu kuramına dayanır. Eksi zamanın doğası şudur ki eğer bir kişi eksi zamanda yolculuk ederse o kişi gerçekte yaş olarak küçülür. Bunlar bilim adamlarının öğrettikleridir. Benzer şekilde ışığın da alfa, beta, gama gibi değişik çeşitleri vardır. Bu farklı ışıkları yöneten kurallar da aynı değildir. Ensârî, bu kuramlara benzer şekilde Peygamber Efendimizin Miraç hadisesinin de eksi zamanda gerçekleşmiş olabileceğini dile getirir. Ensârî Miraç olayını, tabiatı ve Allah'ın tabiatın üzerine koyduğu kanunları araştırarak anlamaya çalışmamızı önerir.⁶³

Sonuçta Ensârî'nin Miraç hakkındaki makaledeki görüşü her ne kadar tüm mucize anlayışı üzerine genelleştirilemese de Ensârî'nin mucizeleri reddeden bir bakış açısına sahip olmadığı söylenilebilir. Kendi coğrafyasındaki ilim adamları Seyyid Ahmet Han ve Şibli gibi mucizelerin bir şekilde açıklanabilecek durumda şeyler olduğunu belirtir ve bu konuda modern bilimin verilerini dikkate alır. Bununla birlikte Seyyid Ahmet Han ve Şibli gibi katı determinist bir bakış açısı ortaya koymaz.

⁶² Ensârî, **a.e.**, s. 140.

⁶³ Ensârî, **a.e.**, s. 140-141.

2.3. ÂHİRET

Yakın dönemdeki kelim âlimleri ahiret konusuna ulûhiyet ve nübüvvet kadar yer vermemişlerdir.⁶⁴ Bunda bir ulûhiyet ve nübüvvet inancının ahiret inancını kendiliğinden getireceği düşüncesinin ve konunun bu dönemde daha az saldırıya maruz kalmasının bunda payı vardır. Kelamcılar ahiret çerçevesinde yeniden dirilmenin imkânı, ahiret hayatının ispatı, ahiret hayatının keyfiyeti, haşrin cismaniliği veyahut ruhaniliği ile azabın ebediliği konularını ele almışlardır. Gaybi oluşu ve büyük ölçüde naslara dayanması sebebiyle konu klasik kelimde olduğu gibi akide ölçüleri içinde işlenirken, dönemin akılcılık anlayışının etkilerinin bu alanda da kendini gösterdiği görülmüştür.

Haşrin bedenlen mi ruhen mi gerçekleşeceği hususunda kelamcılar arasında çoğunlukla hem ruhen hem bedenlen gerçekleşeceği görüşü ağır basmıştır. Dirilmenin sadece ruhen gerçekleşmesi durumunda Allah'ın yarattıkları arasında ruh ve cismi kendine has bir tabiatla meczeden insan türünün eksik kalacağı ve bu durumun da uygun olmayacağı ifade edilmiştir. Şayet ölümden sonra ferdiyet devam edecekse onun bir bünyesinin bulunması gerektiği ifade edilmiştir. Bu bakımdan yeni çevreye uygun fiziki bir yapıya ihtiyaç vardır. Kelamcılar haşrin hem bedenlen hem cismen olduğuna modern felsefenin mürekkep cisimlerin oluşumunun basit unsurların bir araya gelmesi, yok oluşunu da bu unsurların dağılmasıyla izah etmesinden faydalanarak haşrin cismani olarak meydana gelişine bir delil bulurlar.

Yeni İlm-i Kelim dönemi kelamcıları cennet ve cehennemin ebediyeti noktasında da farklı görüşler ifade etmişlerdir. Bazı kelamcılar tarafından cennet ve cehennemin ebedi olduğunu savunulurken, başka bir grup kelamcı cennetin ebedi olmasına karşılık azabın ebedi olamayacağını, bu yüzden cehennemin de ebedi olmadığını iddia eder. Cehennemin, intikamcı bir Tanrı'nın ebedi işkence yeri olmadığını; azap, dünyadaki imtihan ve belalarla nefisleri terbiye ve tedavi olmayan insanların tezkiyesi için konulduğunu ifade ederler.

Yeniden dirilme ile ilgili de hissi olarak yeniden dirilmenin ispatı söz konusu olmamasına rağmen, aklen ve bilimsel olarak yeniden dirilme delillendirilebileceği ifade edilmiştir. Akılla delillendirme yolu olarak Allah'ın yoktan var ettiği gerçeği

⁶⁴ Özervarlı, a.g.e., s. 116.

gösterilir. Bazı kelimciler ilk defa yaratılma ile ikinci defa yaratılma arasında fark olmadığını, bu sebeple de yeniden dirilmenin mümkün olduğunu ifade ederken; bazı kelimciler da eğer mümkün olmayacaksa yoktan var etmenin mümkün olmayacağını, var olan bir şeyin yokluğa gittikten sonra tekrar varlığının iadesinin mümkün olduğunu bildirirler.

Seyyid Ahmet Han'a göre ahiret âlemi ile ilgili Kur'an'da yer alan kavramlarda kastedilen mananın önemli olduğunu dile getirir. Mesela cennet ve cehennem, ceza ve mükâfatı ifade eden üzüntü ve sevincin son dereceleri manasında zikredilmiştir. Orası dünya hayatından tamamen farklı olacağına göre keyfiyeti akılla bilinemeyen ahiretle ilgili olarak Kur'an'da yer alan tasvir ve vurguların amacı insanı mümkün mertebe iyiliğe teşvik etmek ve kötülükten uzak tutmaktır. Sur, kitap ve mizan gibi ifadeler de kelimesi kelimesine uygun olarak alınmamalıdır.⁶⁵

Şibli'ye göre ise dünyada yaptıklarının karşılığı olarak insanlara Allah tarafından ahirette sevap ve ikab verilmesi esası avam için basitleştirilerek ifade edilmiştir. Aslında ceza ve mükâfat konusunu akli bir metotla ve sebep-sonuç zinciri ilişkisi içinde anlamak gerekir. Yani maddi âlemde nasıl zehir öldürücü, ilaç ateş düşürücü ise ruh dünyası için de aynı durum söz konusudur. Gerek iyi gerekse kötüden ruhun etkilenmemesi mümkün değildir. İşte ruhun, iyi fillerin neticesinde duyduğu mutluluk ile kötü ve çirkin amellerden duyduğu kederin isimleri sevap ve azaptır.

Şibli'ye göre Allah'ın emir ve nehiyleri, bir tabibin hastaya ilaç ve perhiz vermesine benzer ve elbette hastanın bunları ihmali neticesi iyileşmemesinin gerçek sebebi, ilaç kullanmayıp perhize riayet etmemesidir. Ancak halk genellikle bunu tabibin tavsiyelerine uymamak şeklinde algılar. Hâlbuki mesele doğrudan ilaç ve perhizle ilgilidir. Eğer doktor hatalı olarak o perhizi önermeseydi, kişi gerekli perhizi yapmadığı için yine zarar görecekti. Aynen bunun gibi Allah günah işlemeyi yasaklamasaydı, ruh onu işlemekle yine sıkıntı ve üzüntü duyacaktı. Nitekim Kur'an'da, cehennemin kesin (yakîn) ilimle görülebileceği ve hâlihazırda insanı kuşattığı yönünde işaretler bulunmaktadır.

Bu dönemde ahiret ile ilgili değerlendirme yapan Muhammed İkbal de ahiret hayatını halen devam etmekte olan tekâmülün ileri bir safhası olarak izah etmektedir.

⁶⁵ Özervarlı, a.g.e., s. 117.

Berzah ve dirilmeyi insan benliğinin hayat sürecindeki safhalarından ibaret gören İkbâl'e göre meydana gelmesi ve gelişmesi milyonlarca yıl süren bir varlığın ölümle hiçliğe itilmesi ihtimal dışıdır. O bu konuda başka bir hususa da dikkat çekerek, Kur'an'da dirilmenin Hıristiyanlıktan farklı olarak bir şahsiyetin dirilmesi üzerine bina edilmeyip kuş ve hayvanları bile içeren hayatın evrensel bir fenomeni olarak algılandığını belirtir. Şibli de Mevlana'nın dirilmeyi hayattaki evrim sürecinin bir devamı şeklinde izah etmesinin isabetli olduğunu ve bunun hem Kur'an'a hem de Darwin'e uygun düştüğünü savunur.⁶⁶

Azabın ebediliği konusunda İkbâl ebedi cezalandırmanın İslam'da bulunmadığı yönünde görüşler bildirmiştir. Cehennem için Kur'an'ın bazı ayetlerinde kullanılan ebed kelimesi bir başka ayette bir zaman dilimi anlamına da bizzat tarif edilmekte (en-Nebe' 78/23), dolayısıyla Kur'an'daki cehennem, intikamcı bir Tanrının ebedi bir işkence yeri değil, terbiye olmamış insanın ilahi rahmeti alabilecek kıvama gelmesini sağlayan ıslah edici bir tecrübe olduğunu dile getirmiştir.⁶⁷

Ensârî cennet kavramı üzerine yazdığı bir makalede ölüm, ahiret yaşamı, berzah, haşr, cennet, cehennem ve rûyetullah gibi ahiretle ilişkili tartışılan konular hakkındaki görüşlerini açığa çıkarır.

Ensârî, Kur'an'ın insan yaşantısının değişik safhalarına dair görüşünü kısaca ortaya koyar. Kur'an bize kısaca insan evriminin tüm safhasını, aynı zamanda insan yaşamında din tarafından oynanan rolü gösterir. İnsan topraktan doğar. İnsanın yerküreyle ilişkili materyali, o insan formundaki yücelişini bulmadan önce evrimin değişik safhalarından geçer. O yaşam filizi formunu alır. Mikroskobik hacmiyle o, insanın fiziki, zihinsel ve ahlaki özelliklerinin deposudur. Yaşam filizi büyür ve insan olur. Yetişmiş bir adamda genellikle tanınan o fiziki özelliktir.

Fakat insan çerçevesi ruhun kendini geliştirmesi için sadece bir araçtır. Ruh basit bilincin kaba formundan ruhsallığın belli bir safhasına evrilmek zorundadır. Bu evrim sadece bizim yetilerimizin yetiştirilmesiyle mümkündür. Kur'an "felah" kelimesini bu yetiştirme için kullanır. Felah kelime olarak gizli yeteneklerin açığa çıkması demektir. Bundan dolayı araziye süren ve yerkürenin sayısız hazinelerini yüzeye çıkaran köylüye Arapça'da "fellah" denilir. İnsan da aynı şekilde hareket etmelidir. Onun ruhu ilerlemenin sayısız potansiyeline sahiptir. O ruhunun

⁶⁶ Özervarlı, **a.g.e.**, s. 118-119.

⁶⁷ Özervarlı, **a.g.e.**, s. 120.

derinliklerinin arazisini sürmek ve gizli yeteneklerini ortaya çıkarmak zorundadır. Fakat sıradan bir köylü ürününün yetişmesi için yağışa ihtiyaç duyuyorsa, insan da yağmura ihtiyaç duyar. O yağmur vahiy formunda Allah'tan gelir ve peygamberler vasıtasıyla insanlığa verilir. İnsan eğer iyi bir hasadın olgunlaşmasını istiyorsa bu ruhi yağmur için alıcı olmalıdır. Onsuz, insan ruhunun alanı verimsiz olacak ve çürümeye tabii olacaktır.⁶⁸

Ensârî bundan dolayı Kur'an'ın insanı ilahi nitelikten yaratılmış ve ruhi ilerleme sağlayabilmenin en yüksek kapasitesine sahip olabilen evrimsel bir varlık olarak gördüğünü söyler. Aslında Allah'ın ilk sıfatı Kur'an'ın ilk suresinde ifade edildiği şekliyle Rab'dir. O yarattıklarını onlar mükemmeliyete ulaşana kadar bir safhadan öbürüne geçirir.

Bizim şimdiki yaşantımız ahiret yaşamı için bir hazırlıktır. Ölümden sonraki hayattaki ilerleme için uygun olabilmek için bizim yetilerimiz üzerine çalışmamız ve onları dünyevi yolculuğumuzda belli bir seviyeye çıkarmamız gerekmektedir. Ölüm bir yok oluş değil, yeni bir yaşama, sınırsız ilerlemenin yaşamına girmek için bir kapıdır. Fakat biz bu yaşama sadece kendimizi onun için hazırladığımızda girebiliriz. Bu durumu Ensârî bir ağaçtan alınan iki tohum örneğiyle açıklar.

Ruh bedenden ayrıldığı zaman, o bedenden daha iyi bir şey için ayrılır. O daha sonra bir başka beden için ayrılır. Şah Veliyullah onu nüzme diye adlandırır. Ensârî Şah Veliyyullah'ın nüzme olarak adlandırdığı bu şeyin belki de Sir Oliver Lodge tarafından ektoplazmaya tekabül eden şey olabileceğini dile getirir.

Fiziksel bedenimizden ayrıldıktan sonra, o ilk olarak onun cennet veya cehennem yaşamına girmez. O İslam'da berzah olarak adlandırılan dünya ötesi bir âlemde asılı kalır. Burada onun yetileri iletişim içinde olsalar bile askıda kalmaktadırlar. Bu durum onun cennet veya cehenneme gönderileceği kıyamet saatine kadar devam edecektir. Bizim yaşamdaki her hareketimizin bir sonrası vardır. Her hareketimiz ruhumuz üzerinde kalıcı bir etki yaratır. Berzahta onun dünyada aksiyonlarıyla elde ettiği izlenimler yüzeye çıkar. O kişinin bu dünyadayken düşündüğü düşünceler kendi şekillerini alır, faziletli hareketler mutlu şekiller alırlar.

⁶⁸ Ensârî, "Beyond Death: An Islamic Concept of Heaven", s. 3, (Çevrimiçi) <http://www.sufi.co.za>.

Kur'an güneş sisteminin tahrip olacağı ve sonuçta yaşamın şimdiki koşullarının tamamen sona ereceği bir gün olarak kıyamet gününden bahseder. Allah o zaman yeni cennetler ve yeni bir dünya varlığı getirecektir.

Ensârî bu noktada haşrin cismânîliği üzerine görüşünü dile getirir. Ona göre bu yeni dünya ruhun onun dünyadaki vücudundan daha farklı bir vücutla ilgili olacaktır. Bu yeni beden Kur'an'da yeni bir yaratılış olarak tanımlanır. Dahası bu beden bizim dünyadaki aksiyonlarımızın rengini alacağı ifade edilir.

Dünyada ruhi hastalıklardan acı çeken ve belli bir standarda gelemeyen ruhlar cehennem olarak adlandırılan ruhi hastaneye gönderilir. Kur'an bu konu üzerinde çok fazla söze sahiptir. Cehennem, dünyevi yolculuğunda ona sağlanan fırsatlardan yeterince faydalanmamış ruhun evrim sürecindeki safhalardan biri olacaktır. Fakat bu, ebedi bir azap olmayacak tedaviden sonra, o bu durumdan çıkacak ve evrim yolculuğuna başlayacaktır. Bunu delillendirmek için Ensârî Buhârî'den verilen şu hadisi kullanır: "Günahkârlar "tahzib ve tankiyah"e girdiği zaman, onların cennete girmesine izin verilecektir". (Buhârî, Rikak, 48) "Tahzib" bir ağacın dallarını onun daha rahat büyümesi için kesmek demektir. "Tankiyah" ise bir şeyin bozulmuş veya bozulabilir parçalarını onun temizlenmesi için ondan ayırmak demektir.

Cehennemin doğasını anlattıktan sonra, Ensârî cennet hayatından bahseder. Mükemmelliğin gerekli standardına ulaşan ruhlar, gelecek dünyada evrimsel yolculuklarına yeniden başlayacaklardır. Onlar dünyada yaptıkları hareketlerin izlerini taşıyacaklar ve bu izlenimler de onların hareketlerinin doğruluğundan dolayı, ruhu tanımlanamaz bir mutluluk kıyafeti ile örtecektir.

Ensârî'ye göre bizim şu anki sınırlı ve zincirli (belirlenmiş) varlık durumumuzda, biz cennetin gerçekliğini tanıyamayız. Çünkü bizim kelimelerimiz temel olarak fiziki doğadaki şeyleri ifade etmek için icat edilmiştir. O kelimeler aşkın gerçekliğin fikirlerini aktaramazlar. Cennetin unsurları Kur'an'ın yaptığı gibi sadece alegorik olarak tanımlanabilirler. Ensârî bunun için İbn-i Cerir'in "Cennette olan herhangi bir şeyle bu dünyada olan herhangi bir şey isimlerinin dışında bir benzerliğe sahip değildir" ifadesi ile Kur'an'ın "Hiçbir ruh onların hareketlerinin ödülü olarak sevinçten onlar için ne saklanmıştır bilemez" (es-Secde 32/17) ayetini delil olarak gösterir. Bundan dolayı Kur'an'da var olan cennet hakkındaki "bahçeler, dereler, değerli mücevherler, lezzetli meyveler" gibi tanımlayıcı ifadeler alegoriktir.

Ardından Ensârî daha açık olmaları için dokuz kategori içinde sınıflandırdığı cennet yaşamını ifade eden Kur'an'dan değişik ayetler verir. Kur'an'da ifade edildiği şekliyle cennet; ebedi yaşam olarak ahiret yaşamı; hiçbir fiziki ihtiyacın olmadığı bir yaşam; kötü düşüncelerin ve önyargıların olmadığı bir yaşam; ruhun sonsuz huzur halinde olduğu bir yaşam; nurun ikametgâhı olacağı bir mekân; içindeki bir ışıktan bir kutsallık halkasının ruhları çevreleyeceği bir mekân; ruhların nur, huzur, rahmet ve Allah'ın ulûhiyetinin görkemi halinde Allah'ı hamdın ilahisini söyledikleri bir mekân; içinde ruhların Allah'ın zevkiyle kutsandığı bir hal; cennetin kutsanmasının doruk noktasına Allah'ın görülmesi ve onun kutsal varlığında yaşamayla ulaşılabileceği bir mekân olarak tanımlanır.

Ensârî'ye göre Kur'an'daki bu cennet tanımı kalbin ve aklın ihtiyaç duyduğu cennet kavramının bütün koşullarını sağlar. Kur'an'daki cennet tanımı ile kalp ve aklın ihtiyaç duyduğu cennet tanımı arasında bir çatışma yoktur. O insanın bilimsel bilincini tatmin eder. Çünkü o, o yaşamdaki kanunun varlığını ve geçerliliğini tasdik eder. Artistik bilinci tatmin eder çünkü cennet bir güzellik, çekicilik ve zarafet dünyasıdır. Ahlaki bilinci tatmin eder çünkü bu tanımlarla cennet doğruluğun mutluluk ve ilerlemeyle bir araya geldiği bir yerdir. Dini bilinci tatmin eder, çünkü o ruhun en çok istek duyduğu şeyin gerçekleşeceğini tasdik eder. Bu da Allah'a yakınlık ve Allah'ı görmedir. Kur'an'daki tanım aynı zamanda kavramın fizikötesi olması koşulunu da yerine getirir ve bizim kabulümüze en uygundur.

Ensârî son olarak cennetin gerçek doğası ile ilgili olarak Kur'an'da orayı göstermek için kullanılan cennet kelimesinin anlamına gönderme yapar. İlk olarak cennet, çıplak gözden gizli şey anlamına gelir. İkinci olarak, o rütbe ve rahat büyüme demektir. Bundan dolayı cennet yaşamı Kur'an'a göre ruhun gizli yetilerinin ortaya çıkmasından ve onun tam büyümesinden ibaret olan gözlerden gizli bir yaşamdır. O, sınırsız ilerlemenin yaşamıdır.

Cennet kavramının Kur'an'da ifade edilenin dışında felsefe tarafından da inkâr edilemez olduğunu belirtir Ensârî. Problem aşkın bir doğadadır ve bizim dini bilincimizle ilişkilidir. Cennetin gerçek olduğu ve var olduğu bizim duyularımızla ortaya çıkarılamaz. Fakat bu sebeple felsefe tarafından inkâr edilemez. Felsefe verilerini insan bilincinin değişik formlarından alır, bilimsel bilinç, artistik bilinç, ahlaki bilinç ve aynı zamanda dini bilinç. Felsefenin fonksiyonu onların gerçekliklerini sorgulamak değildir, çünkü onlar sadece onun verileridir. Onun fonksiyonu onların

elementlerini kavramsal olarak kavramak ve onları bir sistem içinde birleştirmektir. Ölümden sonra yaşam, cennet cehennem kavramları da bize dini bilincimizden gelen verilerdir.⁶⁹

Sonuç olarak, Seyyid Ahmet Han, Şibli ve Ensârî Kur'an'daki ifadelerin mecaz ihtiva ettiği hususunda buluşurlar. Ensârî cennetin yalnız alegoriyi yoluyla anlatılabileceğini, başka şekilde onu tanımanın mümkün olmadığını ifade eder. Benzer şekilde Seyyid Ahmed Han da sur, kitap ve mizan ifadelerini kelimesi kelimesine almanın uygun olmayacağını dile getirir. Şibli de onlar gibi ceza ve mükâfat kelimelerinin avam için basitleştirilerek verildiği görüşündedir.

İkbal ile ise Ensârî tekâmül ve azabın ebediliği konusunda benzer yaklaşımlara sahiptir. Ensârî İkbal gibi insanın devamlı tekamül içinde bulunduğunu, ahireti de ruhun tekamülünün devam ettiği yer olarak görür. O da İkbal gibi ölümü bir hiçlik olarak görmez. Azabın ebediliği konusunda da İkbal ile benzer şekilde cehennemi ebedi bir ceza yeri olarak görmez. İkbal için cehennem terbiye olmamış insanın ilahi rahmeti alabilecek kıvama gelmesini sağlayan ıslah edici bir tecrübe iken; Ensârî için bir sonraki ilerleme için hazır olamamış kişilerin tedavi edildiği bir hastanedir ve tedaviden sonra bu ruhlar tekrar ilerlemelerine devam edecekleri yer olan cennete gönderileceklerdir.

⁶⁹ Ensârî, "a.m.".

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FAZLURRAHMAN EL-ENSÂRÎ'NİN

KELÂMDAKİ YENİ KONULARA DAİR GÖRÜŞLERİ

3.1. KADININ SOSYAL KONUMU

Modernleşme ile beraber, batıda kadın-erkek eşitliğini iddia eden feminizm hareketi ortaya çıkmıştır. Toplumu erkek egemen olarak gören ve bu bağlamda dinleri de topa tutan bu harekete ait fikirler İslam dünyasına da yayılmış, bu coğrafyada konu ekseninde çeşitli tartışmaları beraberinde getirmiştir.

Konu bağlamında kelimcilerin yaptıkları bu tartışmalarda düşüncelerin üç çeşit yaklaşımı takip ettiği görülür. Kadın mevzuunda ilk yaklaşıma sahip olanlar Kur'an'ı gelenekten moderne bütün sorunlarda asıl kaynak olarak görüp konuyu aynen geleneksel çerçeve içinde devam ettirmişlerdir. Bunun yanı sıra diğer bir grup, İslam'ın kadın konusundaki tutumunu doğru bulmakta, yalnız kadına yönelik yanlış uygulamaların varlığını kabul etmekte ve bunun mevcut örf ve adetten kaynaklandığını ifade etmektedir.⁷⁰ İlk iki grupta İslami hükümlerin muhafazası yönünde ortak görüşlere rastlanılır.⁷¹ Bir başka grup ise feminist karakter taşır, geleneksel kadın algısını eleştirir ve onun yerine Batı tarzı kadın anlayışını önerir.⁷²

Yeni İlm-i Kelam dönemi kelimcileri kadın-erkek eşitsizliği iddialarına karşı İslam'ın kadının değerini ifade eden, kadının hakkını kendine iade eden ve hukukunu koruyan yönünü dile getirmişlerdir. Kadının tesettürü, boşanma, çok eşlilik, miras taksimi, kavvamiyet gibi dinin cinsler arası eşitsizlik olarak yansıtılan konuları büyüteç altına alınarak incelenmiş, konularla ilgili dini hükümler değerlendirilmiştir.

⁷⁰ Görüşü ifade eden kelimcilerden biri Kasım Emin'dir. Kaynak olarak bkz. Hayati Öncel, "Kasım Emin'e Göre Kadının Özgürleştirilmesi", **Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 57, s. 51-61. Kasım Emin'in görüşlerini ifade ettiği *Tahrirü'l-Mer'e* ve *el-Mer'etü'l-Cedide* adlı eserlerindeki görüşlere karşı dönemin kelimcilerinden Ferit Vecdi tarafından *el-Mer'etü'l-Müslime* ve yine Reşit Rıza tarafından *Nidâ' li'l-Cinsi'l-Latif* adında eserler yazılmıştır.

⁷¹ Hülya Terzioğlu, "İslam'da Kadının Konumuna Modern Yaklaşımlar –Mûsâ Cârullah Örneği-", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XVIII, S. 33, s. 92.

⁷² Bu görüşü savunan biri olarak bkz. Halil Hamit, **İslam'da Feminizm**, İstanbul, Okumuş Adam Yayınevi, 2001, s. 21-27.

Ayrıca modern hayatta kadının çalışması gibi yeni ve güncel konulara da tartışmalar arasında yer verilmiştir.

Ensârî, eski kültürler ve İslam öncesi dinlerde kadının erkekten daha aşağı bir varlık olarak görülmekte olduğunu ve fiziki zayıflığından dolayı taşınır bir mal gibi sömürüldüğünü ifade eder. Öyle ki bu kültürlerdeki büyük düşünür ve filozoflar bile kadının tabiatın arızalı bir sonucu olduğunu düşünmektedirler. İslam-öncesi kültürlerin bu kadın-erkek eşitsizliğine karşın Kur'an, kadın ve erkeğin aynı esastan yaratıldığını söyler. İslam Havva'nın, Âdem'in kaburgasından yaratıldığını kabul etmez. Aynı esastan geldikleri için de ikisinin aynı insani haklara sahip olduğunu belirtir.⁷³

Bu eşitliğin yanı sıra, İslam'da kadın ve erkek birbirine karşıt unsurlar olarak görülmeyip birbirinin tamamlayıcısı olarak görülmüştür. Ensârî, erkekle kadının görev ve yararlarının birbirine ters olmadığını, aksine birbirinin tamamlayıcısı olduğunu bildirir. Erkekle kadın arasındaki tabii ilişkiler, her bakımdan, sevgi ve ahenk temeline dayandırılmıştır. Bu uyum olmadıkça, insanlığın ilerlemesine ve gelişmesine imkân yoktur.⁷⁴

Ensârî'ye benzer şekilde Şibli de İslam'da erkekle kadın arasındaki eşitlik ve tamamlayıcılıkla ilgili değerlendirmeler yapar. Şibli kanun yoluyla kadının hukuki durumunu ilk defa İslam'ın tespit ettiğini belirtir. Nitekim Batı hukuklarının temeli olan Roma hukukunun, kadını kocasının mülkü yaptığı ve hiçbir statü tanımadığı yerde, İslam kadınlara servet ve miras hakkı tanımıştır. Dolayısıyla bu ve benzeri birçok yönden İslami bakış daha üstün ve öndedir.⁷⁵

Şibli de Kur'an'da kadına huzur kaynağı olarak bakıldığını (er-Rûm 30/21), kadınlara erkek arasında insan olarak bir fark görülmeyip birbirlerinin tamamlayıcısı olarak gösterildiğini, (el-Bakara 2/187) eşler arasında karşılıklı hak ve görevler öngörüldüğünü bildirir (el-Bakara 2/228). Akrabalık bağlarında da kadın ve erkek arasında bir derece farkı gözetilmeyip, anne ve babaya karşı sorumlulukta aralarında bir ayırım yapılmamış (el-İsrâ 17/23), hatta çocuğu karnında taşıdığı için anneye özel atıfta bulunulmuştur (el-Ahkaf 46/15).

⁷³ Ensârî, **İslam to the Modern Mind**, s. 211-214.

⁷⁴ Ensârî, **İslam Açısından Bilim ve Felsefe**, Çev. Cemal Karaağaçlı, İstanbul, Çığır Yayınları, 1979, s. 102.

⁷⁵ Özervarlı, **a.g.e.**, s. 139.

Bununla birlikte kadın ve erkeğin ruhsal, ahlaki ve hukuki statüleri insan olarak farklıdır. Buna göre, bazı zamanlarda erkek, bazı zamanlarda da kadın üstün konumda olabilir. Ensârî bunun gibi, mevcut şartlar bağlamında insanlar arasındaki ilişki durumunu ifade eden bir terim olarak koşullu statü tabirini kullanır. Sahip oldukları annelik şartlı statüsüne sahip bir kadının İslam dinine göre babalık şartlı statüsüne sahip olan erkekten üç kat daha şerefli olduğunu bildirir. “Cennet annelerin ayağı altındadır” (Nesâî, Cihad, 6) hadis-i şerifini bu iddiayı destek için gösterir. Yine kadın bir kız evlat olarak oğul evlattan iki kat daha şerefli ve kız kardeş olarak erkek kardeşten iki katı daha değerlidir.

Doğal bir kanun koyarken, İslam aynı zamanda kadının insanlığın daha önemli bir parçası olduğu gerçeğini vurgular. Eğer kadın kötü yola düşerse, insanlık bir erkeğin kötü yola düşeceği durumdan daha fazla acı çekecektir. Eğer bir sosyal düzen oluşturmak isteniyorsa, her insanın dünyaya geldiği kadından başlanılmalıdır. Çünkü bir çocuk ilk önce anneyi tanır, ilk dersleri ondan alır. Yetişkinliğe ulaşana kadar çocukluğun en etkilenebilir çağı çocukla en fazla zaman harcayan annenin yanında geçer. Baba pek çok durumda evin ekmek kazananı olarak meşguldür. Eğer anne eğitilmiş, kültürlü, dindar, akla ve ahlaki bütünlüğe sahipse, çocuk bu niteliklerden payını alacaktır.

Bu yüzden bir toplum değiştirilmek isteniyorsa kadınlardan başlanılmalıdır ve bir toplumu bozmak isteyen herkes de kadınlardan başlamak zorundadır. Kadınlar değişimin başlangıç noktası ve her kültürün, toplumun ve medeniyetin kalesi durumundadır. Bu kale bir defa yıkıldığı zaman, hiçbir kültür, medeniyet ve toplum ayakta kalamaz. Bundan dolayı İslam kadını korumaya erkekten daha fazla önem verir. Kadının mutedil giyinmesi ve onun incelikli davranması için olan zorunluluklar da bu koruma ihtiyacından ileri gelmektedir.⁷⁶

Ensârî, kadınla ilgili İslam'ın duruşunu savunmakla kalmaz, İslam toplumunu eleştiren modern Batı kültürüne de kadın konusunda karşı-eleştiri geliştirir. Onun eleştirisinin temelinde bugünün modern batı kültürünün de tıpkı geçmiş Batı toplumlarında olduğu gibi kadını sömürmekte olduğu düşüncesi yatmaktadır. Ensârî bugün batı kültürünün kadını kurtardığını iddia ettiğini, yalnız burada şeytanın büyük bir hilesinin olduğunu bildirir. Batı kültürünün bahsettiği kurtuluşun kadının kurtuluşu olmadığını, kurtuluşun kötünün kurtuluşu olduğunu iddia eder.

⁷⁶ Ensârî, *Islam to the Modern Mind*, s. 217-218.

Düşünür bugünün batı kültüründe kadın ve erkek eşittir denildiğini fakat buradaki eşitliğin İslam'ın bahsettiği kadın-erkek eşitliği ile aynı şey olmadığını ifade eder. Bugün “kadın ve erkek eşittir” söylemi ile kadının modern medeniyetin işareti olan diploması ile sömürülmesi ve bir oyuncak gibi kullanılmak istenmesi anlatılmaktadır. Bu, bugün kadınların bile kendilerine ne yapıldığını anlamayabileceği bir şekilde yapılmaktadır.

Ensârî'nin modern kültürü kadın konusunda eleştirdiği bir diğer nokta kadın erkek eşitliği söyleminin ekonomik sorumluluk alanına çekilmesidir. Modern kültür kadın ve erkek eşittir söylemini kullanarak erkeğin günlük ekmeğini kazanmak için dışarı gittiği gibi, kadının da para kazanmak için dışarı çıkmasını, kraliçe gibi evde oturmamasını söylemektedir. Ensârî bu eşitlik söylemini doğru bulmaz.⁷⁷

Ensârî, kadının İslam'la gelen haklarını vurgularken, kadının evlilikteki konumu ile ilgili de detaylı açıklamalar yapar. Kadının eş olarak kocasına eşit olduğunu (el-Bakara 2/228), İslam'a göre evlilik kurumu içinde kadın ve erkeğin karı ve koca olarak birbirlerine eşit hukuki sorumluluklara sahip olduklarını bildirir.

Ensârî kadının kişilik, biyolojik ve psikolojik olarak erkekten daha hassas olduğundan bahseder. Erkek doğal olarak çok eşli, kadın doğal olarak tek eşlidir. Kadın, erkek onu aldattığı zaman daha çabuk incinir. Bu bakımdan, İslam erkeğin, kadının hakları konusunda çok dikkatli olmasına büyük önem verir. Bununla ilgili Peygamberimiz “Sizin en hayırlınız eşine karşı en iyi davranandır” (Müslim, Radâ, 62) diyerek kadına karşı davranışın önemini vurgulamıştır. Yine Peygamberimizin Veda Hutbesinde kadınların erkeklerin elindeki Allah'ın emanetleri olduğu belirtilerek, onların haklarının çiğnenemez olduğu ifade edilmiştir.⁷⁸

Yine Kur'an'a göre bir derece üstünlük kocaya verilmiştir, çünkü o yaşamın zorluklarını daha fazla omuzlayabilir, aile ile ilgili sorumlulukları daha fazla üstlenebilir ve diğerleri için daha fazla destek olabilir. (el-Bakara 2/28). Bunun yanı sıra, erkek kadının acı çektiği biyolojik zorluklardan dolayı acı çekmez. Bunun için

⁷⁷ Ensârî, **İslam to the Modern Mind**, s. 219-220; Ensârî, “Position of Woman in Islam”, <http://www.sufi.co.za>.

⁷⁸ Ensârî, “Position of Woman in Islam”, <http://www.sufi.co.za>.

evlilikte eşin ve tüm ailenin koruyuculuk sorumluluğu kocanın üzerine yüklenildiği gibi ailenin ekonomik sorumluluğu da erkeğin üzerine yüklenilir.⁷⁹

Kadın evlilik kurumu içinde kendi için para kazanma özgürlüğüne sahipse de ailenin ekonomik sorumluluğu tek başına ailenin başı olan erkeğe verilmiştir. Burada şöyle bir kural vardır: Eğer koca fakir, karısı kendi daha fazla kazandığı için veya elde ettiği mirastan dolayı zenginse, koca bu durumda karısından sadece yardım alabilir, karısını kendisine yardım etmeye zorlayamaz. Aksi takdirde, karısı onu boşamak için geçerli bir sebebe sahip olacaktır. Koca, çalışan karısını onun kendi harcamalarını karşılamak için bile olsa zorlayamaz, çünkü bu da fakir kocanın bir sorumluluğudur.⁸⁰

Ensârî, aile içinde kararların nasıl alınacağı ile ilgili olarak bir kurumu bir politika birliği olmaksızın organize etmenin mümkün olmadığını dile getirir. Yönetim politikası, yönetilen ister bir devlet ister bir okul olsun bir kişinin elinde olmalıdır. Bu evrenin kural koyanının ve yaratıcısının bir olduğu gibi bu da bir kanundur ve kanun olmak zorundadır. Bu bakış açısından kocaya ve eşine eşit güçler verilemez. Çünkü böyle bir durumda, kadın kendi veto hakkını, erkek de kendi veto hakkını kullanacak, zavallı çocuklar ise ne yapacağını bilemeyecek ve aile yaşamı bozulacaktır. Bu yüzden aileyi koruma sorumluluğu ve ekonomik sorumluluklar kocaya yüklenildiği gibi veto hakkı da ona verilir.

Koca kendisine verilen bu veto hakkını bir diktatör gibi kullanamaz. Erkeğin bu veto hakkını nasıl kullanacağı belli prensiplere göre belirlenmiştir. İslami sosyal yaşamın ilk prensibi, bütün insanların uğraşlarını iyi niyet ve değerini anlama prensibi üzerine temellendirmeleridir. Sadece adalet ve barışın temini değil, saygı ve bizden zayıf olanlara karşı gösterilmelidir. Bu evrensel bir kuraldır. Diğer prensip insanların işlerini karşılıklı danışma üzerine yapmalarıdır. Müslümanlar işlerini diktatörlük ruhu ile yapanlar değil, sadece karşılıklı danışma üzerine yapanlardır. Bu prensipler kadın ve erkek arasındaki işlerde de aynen uygulanır.

Evlilikte yasal olarak karı ve koca aynı statüde dururlar ve kocanın fonksiyonu burada koruyuculuktur. Sonuç olarak erkek bir problemi karısıyla saygılı bir biçimde tartışmak zorunda olacaktır. Sadece, karısı bir durumda yanlış görüşe sahip olduğu zaman, koca ailesinin iyiliği ve Allah rızası için karısının onaylamadığı bir aksiyon

⁷⁹ Ensârî, "Position of Woman in Islam", <http://www.sufi.co.za>.

⁸⁰ Ensârî, **Islam to the Modern Mind**, s. 215.

içine girebilir. Böyle durumlarda, Kur'an karısının ona itaat etmesi gerektiğini söyler. Bu kadının eş olarak rolüdür. Bunun ötesinde ise, kadın erkeğe karşı üstündür.⁸¹

Kadınla ilgili kelamcılar tarafından tartışılan bir diğer konu boşanma mevzuudur. Bu mevzuyu ele alan yakın dönemin kelamcılarında Şibli'ye göre Hristiyanlık boşanmayı imkânsızlaştırarak, Yahudilik ise çok kolaylaştırarak büyük sosyal problemlere zemin hazırlamışlardır. Aile müessesesini karşılıklı iyi niyete bağlayan (en-Nisa 4/21, 24) İslam ise bu konuda daha uygun bir çözüm yolu bulmuştur. Kur'an'da boşanmayı tabii olarak önleyecek tedbirler konulmuş ve son çare olarak boşanmaya müsaade edilmiştir. Bu tedbirler, önce tahammül etme ve arayı düzeltme tavsiyesi (en-Nisa 4/19,128), sonra da aileye zarar verip boşanmaya götürebilecek davranışların değiştirilmesi için hafif bir ceza (en-Nisa 4,34), bu da fayda vermediği takdirde aile akrabalarından uygun bazılarının araya girip yardımcı olmaları çağrısından (en-Nisa 4/35) ibarettir. Bütün bunlardan sonra ancak boşanma hakkı tanınmıştır. Bununla birlikte boşanma süreci de uzatılıp yeniden düşünme ve geri adım atma imkânı da verilmiş (el-Bakara 2/228, 9-232), ayrıca boşanma gerçekleştiği takdirde kadına bir ara evlilik şartı getirilmek suretiyle (el-Bakara 2/230) önemli bir caydırıcı hüküm konmuştur.

Boşanmış kadınların mağdur olmamasına ve hemen sokağa atılmamasına Kur'an'da büyük hassasiyet gösterilmiş (et-Talak 65/16) ayrıca kadınların yeniden evlenme haklarının bulunduğu özellikle vurgulanmış (el-Bakara 2/241), boşandıktan sonra doğan çocuklar için kadına nafaka ve emzirme bedeli ödeme hususunda erkeğe sorumluluk yüklenmiştir. (el-Bakara 2/233) Bu şartlardaki kadın zor durumda bırakılmayıp, geleceği bir müddet için teminat altına alınmış ve bu süre zarfında yeni bir evlilik yapma veya iş bulma şansı verilmiştir. Hiçbir filozof ve kanun koyucu bu kadar incelikle kadını düşünmemiş, diğer dinler ona bu konumu verememiştir.⁸²

Çok eşlilik de yine modern dönemde kadın bağlamında İslam'da tartışmaları beraberinde getiren bir konu olmuştur. Bu konuda Ensârî birden fazla kadınla evlenmeyi dünyada ilk defa ortaya atanın ne İslam olduğunu, ne de İslam'ın bunun zorunlu olduğunu söyleyerek insanları buna zorlayan bir tavır aldığını ifade eder. İslam'dan önceki toplumlarda, çok eski milletlerde bile çok kadınla evliliğin yaygın olduğunu görülmektedir. İslam öncesi dinlerin de bunu desteklediği, hatta Tevrat ve

⁸¹ Ensârî, **Islam to the Modern Mind**, s. 215-216.

⁸² Özervarlı, **a.e.**, s. 139-140.

İncil’de adı geçen peygamberlerin kendilerinin bile bunu tatbik etmiş oldukları bilinmektedir. O çağlarda hangi şekilde olursa olsun, çok kadınla evliliği sınırlandıran ve en çok kaç kadına kadar izin verildiğini belirten hiçbir kural veya kanun bulunmuyordu. İslam’ın ortaya çıktığı sıralarda, Arabistan yarımadasındaki durum da böyleydi. Bütün bu kökleşmiş ve benimsenmiş durum karşısında İslam’ın tutumu her şeyden önce, çok kadınla evlenmeyi kesin kurallara bağlamak oldu. Zorunlu haller dışında, çok kadınla evliliği önleyecek bir dizi tedbirler getirdi.

İslam toplumunda tek kadınla evlenmenin esas olduğu bir gerçektir. İslam’a göre birden fazla kadın almak, bir kural değil, bir kural dışılığıdır. Müslümanların geçmişteki tarihleri, çağdaş yaşamları ve günlük hayatlarını anlatan eserler buna şahittirler.⁸³ Bu gerçek, Seyyid Ahmet Han tarafından oryantalistlerin İslam’a karşı geliştirdikleri polemiklere cevap teşkil eden yorumlarında da dile getirilir. Seyyid Ahmet Han, dini bağlamda çok eşliliğe izin verildiğini fakat tek evliliğin genel ve fitrata uygun olduğunu, çok evliliğin ise istisna olduğunu söyler. Seyyid Ahmet Han’ın Kur’an-ı Kerim’in çok evlilikle ilgili ayeti olan Nisa Sûresi’nin 34. ayetini şöyle yorumlar: “Eğer öksüz kadınlarla evlendiğinizde adaleti yerine getiremeyeceğinizden korkarsanız, size helal olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın. Bu kadınlar arasında da adaletli davranamayacağınızdan korkarsanız bir tane alın ya da sahip olduklarınızla yetinin. Adaletten ayrılmamanız için en uygun olan budur.”⁸⁴

Kişiyi çok eşliliğe götüren sebeplere de dönemin kelamcılarının eserlerinde yer verilmiştir. Ensârî, İslam’ın insan yaratılışına en uygun, insan için gönderilmiş tabii bir din olduğunu, bu yüzden cinsel düşkünlüklerin, sosyal bozuklukların üzerinde özenle durduğunu söyler. Bunun sonucu olarak da, toplum ahlakını ve sağlığını korumak için, eğer başka çare kalmamışsa, İslam çok kadınla evlenmeye izin verir. İslam’ın çok eşliliğe bazı durumlarda izin vermesi anormal bir tutum değil, aslında İslam’ın insan karakterine uygunluğunu gösteren doğal yanıdır.

Ensârî’ye benzer şekilde Seyyid Ahmet Han da çok eşliliğin müsaadesi için toplumda var olabilecek özel şartlara işaret eder. Özel şartlarda çok evliliğe izin vermek fitrata uygundur ve bunun birçok faydaları vardır. Ensârî, büyük çaplı bir savaş durumunda toplumda nikâhsız ilişkiler artması, fuhşun her yanı sarması ve erkeklerin çok kadınla evlenmesinin söz konusu olacağını bildirir. İşte böyle

⁸³ Ensârî, **İslam Açısından Bilim ve Felsefe**, s. 126-127.

⁸⁴ Düzgün, Şaban, A., **Seyyid Ahmet Han ve Entellektüel Modernizmi**, s. 133-134.

durumlarda İslam, çok eşliliği daha uygun ve toplum ahlakı bakımından daha koruyucu bulur.

Benzeri şekilde bir erkeğin eşinin çocuk yapamaması veya şifa bulmayan bir hastalığa yakalanması durumlarında başvurulabilecek iki durumdan biri erkeğin kadını boşaması ve yeni biriyle evlenmesi, diğeri ise kadının eş olarak hukuki statüsünü devam ettirip, ikinci bir eşle ortak yaşamaya rıza göstermesidir. Ensârî böyle bir durumun varlığında, birinci durumda ilk eşin ıstırap içinde hayatını tüketip ölünceye kadar tek başına yaşamak zorunda kalacağını, oysa ikinci durumda kendisine hiçbir kötülük gelmeksizin normal ve mutlu bir hayat sağlayabileceğini iddia eder.⁸⁵ Seyyid Ahmet Han, böyle bir durumda yeniden evliliğin, birinin önceki eşini boşaması ya da boşamaması biçiminde kadının doğrudan psikolojik ya da duygusal çıkarlarından ziyade ekonomik çıkarlarını korumakla ilgili bir toplumsal boyutunun da mevcut olduğunu söyler. Buna ek olarak, erkeğin eşinden boşanamama ve başka bir kadınla evlenememe durumunun erkeği karısına karşı kötü davranmaya iteceğini iddia eder. Benzeri şekilde boşanmanın kadının ölümüne veya özel bir olaya bağlanması durumlarının da erkeği kanun dışı tutumlara itebileceğinin ve artık medeni değerlere itibar edilmeyeceğinin altını çizerek.⁸⁶ Ensârî ayrıca kimi erkeklerin de aşırı bir cinsel güce sahip olmalarından ötürü, birden fazla evlenmelerinin zorunlu olduğundan bahseder. Aynı nokta Seyyid Ahmet Han'ın poligamiyi ele aldığı bir boyut olarak öne çıkar. Bir erkek birçok kadınla bir arada bulunma yetisine sahip olduğu için, o çok eşliliği tabii hukuk çerçevesinde mümkün görür.⁸⁷

Doğrudan olmasa da kadın tartışmalarıyla dolaylı olarak ilişkilendirilebilecek bir diğer problem de doğum kontrolüdür. İlk dönem Yeni İlm-i Kelam tartışmaları arasında yer almamasına rağmen, zamanla bu konu da modernleşme bağlamında ilim adamlarının tartıştığı konular kapsamına girmiştir. Ensârî doğum kontrolü konusunda, doğum kontrolü uygulamasının ihtiyaç olduğu durumlarda doğum kontrolünün zorunluluk haline geldiğini belirtir. İslam, bu noktada doğum kontrolünün zorunluluk olabileceği koşulları belirler. Mevcut bir zorunluluk durumunda insanın yapması gereken bununla ilgili çabayı göstermektir. Bu koşulların yokluğunda ise doğum kontrolünün aslında bir erdem olmadığı, çünkü İslam'daki evlilik düsturunun

⁸⁵ Ensârî, **İslam Açısından Bilim ve Felsefe**, s. 128-129.

⁸⁶ Düzgün, **a.g.e.**, s. 134.

⁸⁷ Ensârî, **a.e.**, s. 129; Düzgün, **a.g.e.**, s. 134.

zevk üzerine değil, üreme üzerine olduğu düşünürün görüşleri arasındadır. Ensârî bu görüşünün ardından, doğum kontrolünün sonuçları ile ilgili Peygamber Efendimizin şu hadisini hatırlatır. Peygamber Efendimiz, “Onu uygulasanız da uygulamasanız da bu dünyaya gelecek olan ruhlar bu dünyaya gelecektir.” (Buhârî, Nikâh, 96) demiştir. İnsan doğum kontrolünün nasıl sonuçlanacağını bilemez. Sonuçlar hiçbir zaman hiçbir insanın elinde değil, her halükarda Allah’ın elindedir. Bu yüzden insan şeriatı göre hareket etmelidir. Başarılı olsun veya olmasın Allah onu niyetine ve gösterdiği çabaya göre yargılayacaktır.⁸⁸

Sonuçta, Ensârî, diğer dinlerden farklı olarak İslam’ın kadın ve erkeği insan olarak eşit gördüğünü, birbirine karşıt değil birbirinin tamamlayıcısı olduklarını dile getirir. Bununla birlikte kadın ve erkeğin, biyolojik, ruhsal ahlaki ve hukuki açıdan birbirinden farklı olduğunu söyler. Düşünür, kadın ve erkeğin aile içindeki pozisyonlarına yönelik geniş açıklamalar yapar. Kadın ve erkeğin gerek toplumda gerekse aile içinde bulundukları rolleri ifade eden şartlı statülerine göre farklı yerlerde durdukları Ensârî’nin görüşleri arasında yer alır. Kadının ailede çocukları yetiştirip terbiye eden anne olarak önemine işaret etmiş, bu fonksiyonundan dolayı kadının korunmasının toplumda daha fazla önem arz ettiğinin altını çizmiştir. Erkeğin ise fiziksel özelliklerinin getirdiği bir sonuç olarak daha fazla zorluğu üstlenebileceğini, bunun da erkeğe aile içinde daha fazla sorumluluk ve bundan dolayı da kavvam olma yetkisini vereceğini bildirmiştir.

Hem Ensârî’nin hem de Seyyid Ahmet Han’ın üzerinde detaylı olarak durduğu bir konu çok eşlilik olmuştur. Her iki düşünür de İslam’da esas olanın çok eşlilik değil, tek eşlilik olduğunu belirtmiş, çok eşliliğe bazı durumlarda cevaz verildiği, bu durumların varlığı halinde ise çok eşliliğe izin vermemenin mevcut toplum yapısında daha fazla probleme sebep olacağı ifade edilmiştir. Kadınla ilgili boşanma mevzuu ise Şibli tarafından ele alınmıştır.

Ensârî, Kur’an ve hadislerden yararlanarak İslam’da kadının yerini temellendirmeye çalışmıştır. Kadın hususunda bu İslami hükümleri akıl yoluyla destekleyecek açıklamalar getirmiştir, bununla birlikte İslam toplumlarının kadına yönelik davranışlarını eleştiren bir yaklaşıma girmemiştir. Bu haliyle Ensârî’nin kadın hakkındaki görüşlerinin geleneksel İslami anlayışı takip ettiği söylenilebilir.

⁸⁸ Ensârî, *Islam to the Modern Mind*, s. 232-233.

3.2. İBADETLERİN LÜZÛM VE GÂYESİ

Klasik kelim konuları arasında yer almamasına rağmen ibadetlerin lüzûm ve gâyesi İslam'daki ibadetlerin çokluğuna, zorluğuna ve devamlılığına yöneltlen suçlamalar nedeniyle dönemin kelimcilerinin eserlerinde ele aldığı konular arasına girmiştir.

Kelimciler dinde ibadetlerin bizzat kendisinin amaç olduğu şeklinde zamanla oluşan telakkiye karşı çıkmışlar, bunun dine uygun olmadığını iddia etmişlerdir.⁸⁹ Bunun yerine, onların ibadetleri ele alma metotları ibadetlerin birey ve toplum için oluşturduğu kazanımlardan bahsetmek tarzında olmuştur. Böylece hem çağın modern anlayışına uygun rasyonel ve pragmatik bir yaklaşım sergileyebilmişler, hem de Kur'an'ın ibadetlerden bahsederken takip ettiği yolu kullanmışlardır.⁹⁰

İbadetlerin insanlara ihlas, güzel ahlak ve fazilet duygusu kazandırarak genelde İslam'daki iç temizlik hedefini gerçekleştirdiği ifade edilmiştir. Özelde ise ibadetlerin her birinin insanlardaki farklı bir manevi ihtiyaca karşılık geldiği söylenilmiş;⁹¹ bu bağlamda namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetler ele alınıp bu ibadetlerin kişiye neleri sağladığı açıklanmıştır.

Ensârî, konuyla ilgili İslam'ın hiçbir sosyal içerik taşımayan basit bir ibadetler ve ayinler dini olmadığını dile getirir ve bu ibadetlerin yapılmasıyla ortaya çıkan kazanımlara dikkat çeker. İslam, bütün ayrıntılarına kadar, ilahi bir açıdan hazırlanmış gerçek bir sosyal düzendir ve İslam'ın bütün inanç ve ibadet düzeni, insanlığı gerçek hayat mutluluğuna erdirmeye bakımından apayrı bir önem taşımaktadır.

İslam, komünizmin kendisini adadığı yalnızca insan ve toplum sorunu içinde bocalamadığı gibi kendini sadece insan ve Allah ilişkilerine vermiş dinlerin genel düşünceleri içinde de boğulmaz. Bunların tam aksine İslam; insan, toplum ve Allah

⁸⁹ Bu görüşü ifade eden bir kelimci olarak bkz. Şiblî Nu'mânî, **İlm-i Kelâm-ı Cedid**, s.123-124.

⁹⁰ Özervarlı, **a.g.e.**, s. 140-141.

⁹¹ Görüşü belirten kelimci Muhammed Abduh'tur. Kaynak olarak bkz. Muhammed Abduh, **Risâletü't-Tevhid**, s. 172-176. İbadetlerin hikmetlerinden bahseden diğer kelimciler için bkz. İzmirli İsmail Hakkı, **Cevabü's-Sedid fi Beyani Dini't-Tevhid**, Ankara, 1339/1341, s. 70-90; Hüseyin el-Cisr, **Risâletü'l Hamidiyye**, Çev. Manastırlı İsmail Hakkı, Ed. Muhammet Sait Kanar, İstanbul, Sufi Kitap, 2008, s.132-172.

kavramlarıyla ahenkli bir bütünlük içinde, dini kavramlara dayanan sosyal kurumlar oluşturur.

Ensârî İslam'ın bu özelliğine ek olarak, bir de kendine özgü, apayrı bir sosyal kanununun var olduğunu söyler. Bu sosyal kanun, insanlığın iyiliği için mümkün olan her şeyi mutlaka yapmaya çalışmaktır ki İslam bunu en üstün erdemler düzeyinde görür. İslam'ın eşsiz düzeninde fert, toplum ve Allah kavramları bütünlüğe kavuşturulmuş biçimdedir ve görevlerimiz ilahi bir ahenk içinde kaynaştırılmıştır.⁹² Gerçekte bir Müslümanın bütün hayatı ibadettir. İslam'da Budizm ve Hristiyanlıktaki gibi sadece ritüellerin ibadet olduğu, diğer şeylerin ise dünyevi şeyler olduğu anlayışı yoktur.⁹³ Aslında İslam'ın namaz, oruç ve hac gibi yalnızca Allah ile kul arasında kalan, ya da öyle gibi görünen saf ibadete dönük amelleri bile, tam anlamıyla üstün birer sosyal kurumdur ve sosyal amaçlara dönük eşsiz yararlar sağlarlar.⁹⁴ Ayrıca İslam'da ticaret, çocuk yetiştirme gibi sosyal faaliyetlerin de dini yönlerinin bulunduğu anlaşılmaktadır.

İbadetlerin asıl maksatlarının gözden kaçırılmaması gerektiğine diğer kelimeler tarafından eserlerinde yer verilmiştir. Bu görüşü dile getiren isimlerden biri Hint alt-kıtası düşünürlerinden Şiblî Nu'mânî'dir. Şibli yaptığı değerlendirmelerde, her dinde zamanla bazı yanlış telakkilerin yerleştiği, bunların başında da ibadetlerin kendisini bizzat amaç yapıp, asıl maksatlarını göz ardı etme eğiliminin geldiğini belirterek bunun bizzat dinden kaynaklanmadığını savunmuştur. Bu sebeple mesela Hindu ve Hristiyanlar arasında yaygınlaşan çile, inziva ve ruhbanîyet mantığı, dinin muhteva ve gayesine uygun olmayıp, bu yanlış geçmiş kavimler tarafından, insan kurban etmeyi bile bir ibadet sayacak kadar ileri boyutlara götürülmüştür.⁹⁵ İslam'ın ibadet anlayışında ise itidal ve yapılabilirlik esas olup, aşırılıklar tasvip edilmemiştir. (el-Bakara 2/185,286; el-Hac 22/78).

Bunun yanı sıra, İslam'daki ibadetlerin Allah'a değil insanların kendisine manevi faydalar sağladığı da bilinen bir gerçektir. Allah'ın her şeyden müstağni olduğu çeşitli ayetlerde (el-Maide 5/6; Ankebut 29/6; Fussilet 41/46) açıkça ifade

⁹² Ensârî, **İslam to the Modern Mind**, s. 207-208.

⁹³ Ensârî, **a.g.e.**, s. 109.

⁹⁴ Ensârî, **İslam Açısından Bilim ve Felsefe**, s. 207-208.

⁹⁵ Özervarlı, **a.g.e.**, s. 140.

edilmiştir. Bazı Batılı yazarlar tarafından ibadetlerin maksadı konusunda daha yeni anlaşılmaya başlanan hususlar on üç asır önce İslam'da ortaya konmuştur.⁹⁶

İslam'da ibadetlerin getirdiği bu genel kazanımların yanında, Kur'an'da bahsedilen her bir ibadetin de kendine has gayesi vardır. Kur'an'ın yaptığı bu açıklamaları Şibli değerlendirmelerinde dile getirir. Bu açıklamalarda Kur'an namazın kötülüklerden alıkoyduğu (el-Ankebut 29/45), orucun günahlardan korunmayı öğrettiği (2/183) ve haccın çeşitli faydaları bizzat müşahede ettirdiğine (el-Hac 22/28) işaret eder.

Ensârî İslam'daki ibadetlerden hac, namaz ve zekatın gaye ve anlamına özgü detaylı değerlendirmeler yapar. Haccı, farklı milletlere ve ırklara mensup, yaşamın bütün yürüyüşlerinden geçmiş yüz binlerce Müslümanın dünyanın bütün parçalarından İslam'ın en merkezi camiinde ve en eski ibadet evinde ibadet etmek için izdiham oluşturacakları bir ibadet olarak betimler. İnsanlık tarihinde tek olan bu kutlamanın on üç yüzyıldan uzun bir zamandır insanlık tarihinde var olduğunu ve her yıl tekrar ettiğini ifade eder.

Ensârî her seremoninin bir rasyonelinin olduğu gibi; haccın da dışarıdan bazı aktiviteleri olan bir çeşit seremoni olarak gözlemlenebileceğini ve her seremonin altında yatan bir rasyonelinin, bir gayesinin olduğu gibi hacdaki bu aktivitelerin de bir gayesinin olduğunu dile getirir. Hacdaki bu gaye, insanın temel ruhsal bir amacıyla ilişkili olarak, insanın genel bir insan yaşamı seviyesinden ruhi yükselişin daha üst seviyesine ulaşmasıdır.

Düşünür hacdaki bir diğer amacı insan eşitliğinin ve kardeşliğinin tasdik edilişi olarak gösterir. İslam'da asıl olan insanı değiştirmenin yanı sıra tüm toplumu değiştirmektir. İslam'ın ibadetle ilgili unsurlarının bile toplumsal bir gayesi vardır. Örneğin bütün ibadetlerin en kişiseli olarak görünen namaz, sosyal fonksiyonlara sahiptir ve haccın sahip olduğu gayeyi paylaşır. Irka, rütbeye ve kasta dayanan ayrımların tamamıyla yok edildiği yer olan cami; insan kardeşliğinin doğru, gerçek anlamda ve pratik olarak tanındığı tek yerdir. Yerel günlük toplanmalardan daha geniş cuma buluşmalarına, şehir buluşmalarından hac sırasında Mekke'deki dünya

⁹⁶ Özervarlı, a.g.e., s.140-141.

buluşmasına doğru İslam aşamalı bir şekilde açısını daha da genişleterek kardeşliğin tanınması fonksiyonunu yerine getirir⁹⁷

Namaz ibadeti hakkında Ensârî hac ibadetindeki değerlendirmesinde olduğu gibi bu ibadetin de ruhsuz ve gayesiz bir ritüel olmadığını, bu ibadeti yapmakla da bazı kazanımların var olduğunu belirtir. Namazın uygun bir şekilde, yani Allah'a odaklanarak yapılması halinde kötülüklerden alıkoyduğunu Kur'an'dan deliller vererek gösterir. (el-Ankebut 29/45). Allah'ın her şeyden müstağni olmasına rağmen bizi günde beş vakit ezanla namaza davet etmesinin sebebi O'nun bizi kendisinin halifesi yapmış olmasından kaynaklanmaktadır. Namaz sayesinde, insan ilahi niteliklerle donanır.⁹⁸

Ensârî'nin değerlendirme yaptığı bir diğer ibadet zekattır. Düşünür, zekâtın İslam'da zorunlu bir sosyal düzenleme vergisi olduğunu ve inkârının insanı Müslümanlıktan çıkaracağını dile getirir. Toplanılışı ve ödenişi açısından zekât tam bir devlet müessesesidir. Devlet tarafından zenginlerden alınıp yoksullara kamu yararına harcanan bir toplum terazisidir. Toplumda sağlam bir ekonomik adalete sahip olunmasını sağlar.⁹⁹ Zekât kişinin keyfine bırakılamaz, yapılmadığı takdirde İslam devleti zor kullanır. Böylelikle, İslam dünyaya ilk defa kurumlaştırılmış bir hayır sistemi getirir ve bu onu diğer dinlerdeki hayır yardımlarından farklı kılar.¹⁰⁰

Son olarak ibadetlerle ilgili olarak Ensârî, İslam'daki bu ibadetlerin tek başlarına değil bir bütün halinde, sistem içinde işletildiği zaman kurtarıcılık görevini yerine getireceğini vurgular. Parça parça alındığı ve belli bir bölümünden yararlanılmak istenildiği an, bu ibadetler pek bir anlam ifade etmez. İslam her bakımdan birbirine bağlı bir toplu düzen oluşturur. Müslüman namaz kılarak ruhunu inceltir, camilerde diğer insanların durumunu anlama imkânına kavuşur; oruçla gönlünü yumuşatır ve öbür insanların açlıklarını tatmış olur; hac yaparak da bütün dünya Müslümanlarıyla tanışmış, ihtiyaçlarını görmüş ve aynı elbiseleri giyerek bütün ayrıcalıklardan uzaklaşmış olur. Nihayet zekât görevi ile de Müslümanca görevini tamamlama mutluluğuna erer.¹⁰¹

⁹⁷ Ensârî, "The Hajj: Its Spiritual and Social Significance", <http://www.sufi.co.za>.

⁹⁸ Ensârî, **İslam to the Modern Mind**, s. 110-119.

⁹⁹ Ensârî, **İslam Açısından Bilim ve Felsefe**, s. 210.

¹⁰⁰ Ensârî, **a.e.**, s. 209.

¹⁰¹ Ensârî, **a.e.**, s. 210-211.

Nihâî olarak, Ensârî İslam'da sadece birtakım fiilerin yapıp tekrarlanmasından ibaret bir ibadet anlayışının olmadığını, İslam'ın ibadet anlayışının ruhsal ve sosyal boyutları da içeren bir kavrama karşılık geldiğini ifade eder. Bu ibadetler kişi, Allah ve toplum arasındaki ilişkinin dengeli bir şekilde inşa edilmesinde fonksiyon üstlenirler. İslam'daki ibadetlerin en kişisel olanları dahi sosyal bir fonksiyonu barındırırken, toplum içinde diğer insanların faydası için yapılan her bir amel de ibadet hükmü kazanır. Ensari bu görüşlerini; hac, zekat ve namaz ibadetlerine dair verdiği açıklamalarla örneklendirir.

Bir başka deyişle Ensârî, ibadetin sadece bu dünyanın ötesiyle alakalı bir olgu değil, daha bütüncül olarak bu dünyada da insana açık faydalar sağlayan bir unsur olduğuna işaret etmiştir. Ona göre ibadetlerin kişinin kendi dışında diğer insanlarla veya dış dünyayla ilişki kurmasına dönük bir yapısı vardır. Onun ibadetlerin toplumsal yönüne ve toplumsal kazanımlarına vurgu yapan ifadeleri, ibadetler özelinde dinin yaşamın içinde insan ilişkilerine dayalı yapıyı inşa eden, toplumdaki oturmuş kurumların oluşmasına katkı sağlayan yönüne gönderme yapar.¹⁰² Bu açıdan Ensârî kurumlarıyla birlikte hayata yönelik bir ilişkisi ve anlamı olan bir din görüşünün savunucusu olarak durur.

3.3. İSLAM'IN DİĞER DİNLERLE MUKAYESESİ

Klasik kelimada İslam'ın üstünlüğünü ortaya koyma ve diğer dinlerin İslam'a yönelik saldırılarına cevap verme amacıyla yazılan reddiyeler bir gelenek haline gelmişken,¹⁰³ Yeni İlm-i Kelam döneminde de İslam'a yönelik saldırıların artması karşısında ilim adamları bu dini diğer dinlerle kıyaslama yoluna gitmişler, bu kıyaslamayla İslam'ın üstünlüğünü ortaya koymuşlar ve diğer dinlere yönelik eleştirilerini ifade etmişlerdir.

¹⁰² Ensârî'nin bu tür görüşlerini ifade ettiği bir kaynak için bkz. Ensârî, **Qur'anic Foundation and Structure of a Muslim Society**, C. II, 4. bs., Karaçi, Elite Publishers, 2008.

¹⁰³ Konu hakkında yapılmış bir çalışma için bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Diğer Dinlerin Kelâm İlmine Konu Olması", **İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyon Toplantısı-II**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998, s. 108-116.

Kelamcıların yaptığı değerlendirmelerde karşılaştırmalar çoğunlukla Hıristiyanlık ve Yahudilik dinleri arasında yapılmıştır.¹⁰⁴ Hıristiyanlığa yönelik eleştiri; teslis inancı,¹⁰⁵ tahrifat¹⁰⁶ ve tarihsel İsa, pagan inancı¹⁰⁷ gibi inanç konuları üzerinden yapılırken, Yahudilik de kutsal kitabı olan Tevrat'taki tahrifat nedeniyle eleştirilmiştir.¹⁰⁸ Kelamcılar ayrıca bu mukayesede İslam'ın üstünlüğünü akla ve ilme dayanır olma, diğer din mensuplarına karşı hoşgörüyü sahip olma, din-dünya dengesi, araçları ortadan kaldırma hususlarında ortaya koymuşlardır.

Bu tür bir karşılaştırmaya eserlerinde yer veren Ensârî, İslam'ı diğer dinlerden farklı kılan unsurlardan biri olarak İslam'ın "gerçek bir Allah inancına" sahip olmasını görür. Ona göre, İslam en katıksız, saf bir Allah inancına sahiptir. İslam'da Allah, kişiliği, kesin bir kimliği olan varlıktır. Bir Müslüman Rabbine hitabında O'na kendi adıyla seslenir. İslam dininin insanlara tanıttığı Allah, hem özü ve zatı hem de yaratıcı gücü ve sıfatları bakımından tekdir, eşi oğlu veya kızı yoktur. Yaptıklarında hiçbir varlığın katkısı yoktur ve hiç kimse O'nun dengi ve benzeri olamaz.¹⁰⁹ Ulûhiyetin Baba-Tanrı, Oğul-Tanrı ve Ruh'ül-Kudüs'ten oluştuğu Hıristiyanlık'tan İslam tevhid noktasında böylece ayrılır. Bu tevhid anlayışı İslam'daki nübüvvet anlayışının da diğer dinlerden ayrı olmasını getirmiştir. Yeni İlm-i Kelam dönemi kelamcılarından Şibli de bu hususu dile getirir. O Hıristiyanlıkta nübüvvetin ulûhiyetin bir parçası olduğu yerde; İslam'ın Allah ile bir insan olan peygamber arasındaki ontolojik farklılığın altını çizdiğini belirtmiştir. İslam'a özgü olan nübüvvet konusundaki bu farklılık kelime-i şهادette açıkça ortaya konulmuş ve Peygamber Efendimizin kulluğunun risâlet konumundan daha önde olduğuna işaret edilmiştir.

¹⁰⁴ Ramazan Bıçer, "Kelam Bilginlerinin Yahudi ve Hıristiyanlara Yaklaşımı", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 16, s. 159-161. Dönemin kelamcısı olan Muhammed Abduh ve Fazlurrahman İslam'ın Hıristiyanlıkla mukayesesini işleyen müstakil eserler yazmışlardır. Bu eserler için bkz. Muhammed Abduh, **el-İslâm ve'n-Nasrâniyye**, Kahire, Matbaa-i Hayriyye, 1357; Fazlurrahman, **Islam and Christianity**, Delhi, 1992.

¹⁰⁵ Bu yönde görüş bildiren kelamcılardan bazıları Abdüllatif Harputî, İzmirli İsmail Hakkı, Harputlu İshak Hoca, Sırrı Paşa'dır.

¹⁰⁶ Bu konuda görüş bildirenler Harputlu İshak Hoca ve Sırrı Paşa'dır.

¹⁰⁷ Bu eleştirinin sahibi Fazlurrahman'dır.

¹⁰⁸ Yahudiliğe bu konuda eleştiri yönelten kelamcılardan biri Muhammed Abduh'tur. Kaynak için bkz. el-İslâm ve'n-Nasrâniyye, Kahire, Matbaa-i Hayriyye, 1357, s. 22-42'den naklen Ramazan Bıçer, "Kelam Bilginlerinin Yahudi ve Hıristiyanlara Yaklaşımı", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 16, s. 175.

¹⁰⁹ Ensârî, **İslam Açısından Bilim ve Felsefe**, s. 171.

Ensârî, ayrıca İslam'ın sade ve kolay anlaşılır olmasına karşılık Hristiyanlığı anlaşılabilir ve içinde şirk unsurları olan bir din olarak görür. O, bu düşüncesini ve onu bu fikre sevk eden sebepleri şöyle ifade etmiştir:

“Buna mukabil olarak Hristiyanlıktaki tevhid unsuru İslam'daki gibi değildir. Hristiyanlık Hristiyan âlimlerince tevhid dininden sayılmaktadır. Lakin Hristiyanlığın tevhid dini oluşu nevi şahsına münhasır en hafifinden hususi bir tiptir. Zira Hristiyanlık birde üç olan bir Allah anlayışını yaymaya çalışır. Hristiyanlık ulûhiyetinin üyeleri üçtür: baba tanrı, oğul tanrı ve Ruh'ül Kudüs. Teslisin bu üç rüknü için birdir derler veya sonra üçtür derler. Ulûhiyetin Hristiyanlıktaki ifadesi birin içinde üç, üçün içinde birdir. Bu formülün ifadesi en aşağısından insan anlayışı için bir muammadır. Ulûhiyetin üç rüknü üç şahıstır. Eğer bunlar Allah'ın üç sıfatı olsalardı Hristiyan tevhid akidesi bir dereceye kadar anlaşılabilir. Fakat ne baba tanrı, ne oğul tanrı, ne de Ruh'ül-Kudüs birer sıfat değildir, onlar daha ziyade muayyen şahıslardır ve insanın anlayışına göre ayrı ayrı fertlerdir. Bu ise Hristiyanlığın tevhid akidesini tam manasıyla müşriklik haline getirmektedir.”¹¹⁰

Ensârî, Museviliğin Allah inancı ile ilgili olarak ise onun içinde birbiriyle çelişen görüşlerin var olduğunu bildirir. Museviliğin ulûhiyet anlayışının Allah'ın birliğini göstermesinin kendisi için bir değer ifade etmesine rağmen, bu onun Allah anlayışının eksik veya küfre varan özellikte olduğunu değiştirmemektedir. Yahudilikteki tek Allah kavramı ilkel bir tip olup Yahudi Tanrısı olan Yahova bir kabile ilahına benzemektedir. Bu ise İslam'daki her şeyi kapsayan, her türlü kusurdan uzak olan, aşkın özellikteki tevhid unsuru ile karşılaştırılmaz. Bunu Ensârî şu şekilde açıklama yoluna gitmiştir:

“Onun talimlerini tatbik ettiğimiz zaman dikkatimize çarpan ilk şey, onda birbiriyle çatışan görüşlerin mevcut oluşudur. Bu sebepten bir taraftan Musevilikte Allah mefhumu ile ilgili en iptidai hatta küfre varan fikirlere diğer taraftan halis bir vahdaniyet-i ilahiye (Allah'ın birliği) mefhumuna tesadüf ederiz. Mesela kitabın ta ilk başında Allah'ın kâinatı altı günde yarattığı ve yedinci günü istirahat ettiğini okuruz. Hâlbuki bu istirahat fikri Allah'ın zatına bir iftiradır. Allah'a karşı küfrün diğer örneğine hilkat hikâyesinin devamında tesadüf edilir. O fasılda Âdem ile Havva'nın ilk günahı işledikleri zaman Allah'ın onları yarattığına pişman olduğu söylenir. Hilkat bahsini okumaya devam edecek olursak Allah'ın Âdem'i affetmediğini görürüz.”¹¹¹

¹¹⁰ Ensârî, **İlimden Felsefeden Dine**, s. 38-39.

¹¹¹ Ensârî, **İlimden Felsefeden Dine**, s. 40-42.

Ensârî Hinduizm'in de anlaşılması zor bir din olduğunu söyler. Hinduizm'in tevhid unsurunu içinde barındırdığının net olarak söylenilemeyeceğini çünkü "bir tek Allah'a inanan bir insanın Hindu olabileceği gibi, üç tanrıya, milyonlarca tanrıya inanan veya hiçbir tanrıya inanmayanın da Hindu olabildiğini" ifade eder. Hinduizm'in gerçekte bir dini temsil etmekten ziyade bir sosyal nizama benzediğini belirtir:

*"Hinduizm hakikatte Orta Asya'dan gelen ve Hindistan'ın şimal ovalarını zapt ve halkını itaate aldıkları zaman, tabiata tapmanın bazı inançlarını ve sosyal teşkilatlanmanın bazı prensiplerini getiren Ari bir ırkın hikâyesidir. Mağlup ettikleri ırklara kendi inançlarını zorla kabul ettirdiler ve aynı zamanda mağlupların inançlarını ve sosyal adetlerini benimsediler. Bu suretle ortaya karmakarışık bir şey çıktı ve onun içinde birbiriyle çatışan birbiriyle çarpışan ilahlar ve ilaheler birbirleriyle uzlaştılar. Hakikaten Hinduizm'in inançlarını ve tatbikatını tetkik ve araştırmaları derinleştirdiğimiz zaman bir dini değil, birçok dinî sistemleri temsil ettiklerini görürüz. İçlerinde yegâne müşterek olan Karma ve Tenasüh (ruhun bir cisimden diğerine geçmesi inancı) akideleridir."*¹¹²

Hinduizm'in bir kolu olan ve Hinduizm'e karşı bir tepki hareketi olarak ortaya çıkan Budizm'de ise¹¹³ Tanrı; kimliksiz, kişiliksiz, sanki var olmayan bir mefhumdur. Ensârî Budizm'le ilgili "Budizm bir yandan şuursuz kör bir kuvvetin Tanrı olabileceğini iddia etmekte, diğer yandan apaçık bir insan biçimci ve animist putçuluğu savunmaya kadar gitmektedir. Bu bakımdan o, Allah kavramını bir uçtan öbür uca ikiye bölen ve öldüren iki ağızlı bir kılıca benzemektedir" demektedir.¹¹⁴

Ensârî'nin dinleri değerlendirmesinde ele aldığı ikinci bir unsur "kurtuluş ve arınmadır". Ensârî dinleri; insanlık mahiyeti, kainatın mahiyeti ve Allah'ın mahiyeti hakkında belirli tasavvurlar üzerine kurulmuş hayat felsefelerinde farklılıklar olan bir sınıflamaya tabii tutar. Bu sınıflamaya göre kurtuluş mevzuu bahis konusu olunca dinler iki kısma ayrılır. Bu kategorilerden ilkinin Hristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm, Budizm ve Mecûsilik'ten müteşekkil olan arınma veya kurtuluş dinleri; ikinci grubu ise yalnızca İslam'ın içerildiği amel dinleridir. Dünyadaki bütün dinlerin kurtuluş dinleri olmasına rağmen, amel dini olarak yalnızca İslamiyet'in var olduğunu ifade eder. Düşününün kategosinde arınma ve kurtuluş dinleri tekrar iki kısma ayrılır: Bunlardan ilki kurtuluş mefhumu düz bir çizgi halinde ilerleyenler, yani insan hayatı

¹¹² Ensârî, a.e., s. 42-43.

¹¹³ Ensârî, a.e., s. 45-46.

¹¹⁴ Ensârî, a.e., s. 87.

düz bir çizgi halinde olan ve insanın ölüm geçidinden sonra kabrin ötesinde ya cennete yahut cehenneme gideceğini iddia eden dinler vardır. İkinci kısımda ise kurtuluş anlayışı devri olan, yani ruhun ölümden sonra tekrar dünyaya gelmesi gerektiğini, böylece kirlerinden arınacağını iddia eden dinler yer alır.¹¹⁵

Amel mefhumunun temeli dünyanın esasında iyi olduğu inancıdır. Tek amel dini olan İslam'a göre, Allah muhakkak iyi, merhametli, koruyucu ilahdır. Allah muhakkak iyi olduğu için, bütün ef'al ve harekâtının da zaruri olarak iyi olması icap eder, o halde onun yarattıkları da iyidir. Bu dünyanın da, insan şahsiyetinin de, cemiyet münasebetlerinin de iyi olması demektir. Hal böyle olunca İslam'a göre bütün insanlar günahsız olarak doğarlar. Bu, İslamiyet'i, insanların günah içinde doğduğunu kabul eden Hristiyanlıkla tezat içine koyar.¹¹⁶ Hristiyanlık dünyayı kötü bir yer olarak görmekle kalmaz,¹¹⁷ insan ruhuna kutsal ve yüce olarak büyük değer atfederken, insan vücudunu şeytanın üzerinde at oynattığı kötü bir şey olarak telakki eder. Bunun neticesi veliliğin yahut ilahi hayatın esasının; riyazetten, bedeni zevklerden ve cemiyet münasebetlerinden feragat anlamına gelen İsa'nın Kitab-ı Mukaddes'te bildirilen hayatı olmasıdır. Bu ideal Hristiyanlığın başlangıcından beri rahip ve rahibelerin müessesesi şeklinde devam edegelmiştir.¹¹⁸

Ölümden sonra başlayan hayatı Hristiyanlık, cennet ve cehennem olarak oldukça ilkel bir şekilde ifade eder. Kurtuluşun dünyada düz bir çizgi halinde ilerleyeceğini benimseyen Hristiyanlık, dünya hayatından sonra başlayan uhrevi hayatta ya cennete yahut cehenneme gidileceği esasına dayanır. Cennet ve cehennem yani ceza ve mükâfat olarak şariat mefhumu kurtuluş anlayışını oluşturur.¹¹⁹

Ensârî'ye göre Yahudiliğin insan hayatına bakışı Hristiyanlıktan çok daha realist ve pratiktir. Yahudilik, mahlûkat içinde insanın üstünlüğünü ve dünyadaki hayatının önemli bir yer işgal ettiğini savunur. Dönüşlü kurtuluşu kabul etmez. Yahudiliğin insan ruhunun kurtuluşu konusundaki görüşü, cennet ve cehennemin varlığı esasına dayanır. Dini kurallar içinde hayat sürmeyi öğütler. Yahudiliğin ahlak prensiplerinin içinde kıymet unsurları bulunmakla beraber bunlar ırkçılıktan dolayı

¹¹⁵ Ensârî, **İslam Açısından Bilim ve Felsefe**, s. 67-68.

¹¹⁶ Ensârî, **a.e.**, s. 68-69.

¹¹⁷ Ensârî, **a.e.**, s. 69.

¹¹⁸ Ensârî, **a.e.**, s. 72-73.

¹¹⁹ Ensârî, **a.e.**, s. 73.

özlerini yitirmiş ve kutsal metinleri ise peygamberler hakkında yersiz ve yakışsız sözler bulunduğu için de onlar değerini kaybetmiştir.¹²⁰

Hinduizm'in kurtuluş anlayışı için ortaya koyduğu tezin merkezinde ise, temeli karma düşüncesine dayanan tenasüh veya ruh göçü inancı¹²¹ vardır. Hinduizm, arınma ve kurtuluşu dönüşlü ya da devrî olarak görür. İnsan ruhunun tam arınması ve kurtuluşu bulabilmesi için, devir devir dünyaya gelmesi gerektiğini, zaman zaman çeşitli varlıkların içinde dünyada yaşayıp temizlenmesi ve olgunlaşması gerektiğini iddia eder. Hinduizm'e göre bir insan bu dünya hayatında iyilikten çok kötülük yaparsa, öldükten sonra ruhu tekrar dünyaya gelecek, fakat bu sefer yaratıkların en alt tabakasından bir canlı olarak doğacaktır. Kötülüklerinin cezasını çekmek ve bu yolla kurtuluşa ermek için, ruhun böyle tekrar tekrar gelmesi zorunludur. Kısacası, Hinduizm'e göre bir insan, ruhu tam arınıncaya kadar her seferinde yeniden dünyaya gelir.¹²²

Ensârî, Hinduizm'in temelindeki karma düşüncesinin insan aklının alabileceği ve kabul edebileceği bir düşünce olmadığını ifade eder. İlk olarak, böyle bir düşünceye göre, bir insanın şu veya bu şekilde dünyaya geldiğinde eskiden geçirdiği dünya hayatını bir bir hatırlaması, çektiği ıstırapları unutmaması gerekir. Bir evvelki hayatını iyice hafızasında tutması ve hiçbir zaman aklından çıkarmaması lazımdır. Yoksa bu tekrar dünyaya gelişin hiçbir anlamı ve hiçbir kazancı olmayacaktır. Gerçekte ise hiçbir insanın hafızasında eskiden bir hayat sürmüş olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır.

Tenasüh düşüncesine yönelik ikinci bir eleştiriye Ensârî bir ağaçtan alınan olgunlaşmamış bir fidan örneğiyle açıklar. Böyle bir fidanın ağaca dönüşmesini beklemek veya alınan bu fidanı tekrar aynı ağaca tutturmak nasıl imkânsızsa, insanın kendi manevi kurtuluşu için gerekli olan fazilet ve olgunluğa erişmeden bu dünyadan göçmesi ve tekrar geri geldiğinde ise Allah'ın onu tekrar dünya hayatının ağacına tutturması da o derece düşünülebilecek bir şey değildir. Bunun yerine insanın dünyada yapması gereken, Allah'ın kanunlarına uyup, ruhunu kir ve paslardan arıtmak, hamlılığını gidererek olgunluk yolunda ilerlemeye çalışmaktır. Olgunluk ve gelişme bütün evrenin olduğu kadar, insan kişiliğinin de kökleşmiş ve

¹²⁰ Ensârî, a.e., s. 76-77.

¹²¹ Konu hakkında daha geniş bir değerlendirme için bkz. Mehmet Bulğen, "İslam Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon", **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 40, s.63-92.

¹²² Ensârî, a.e., s. 80-81.

değiştirilmez bir kanunudur. Ama bu olgunluk ve gelişme dümdüz bir çizgi şeklinde kıvrılıp bükülmeden yürür ve elde edilir, onun dönüşlü ya da devri bir yol izlemesi imkânsızdır. Bütün bunlar, bu görüşün çürük ve tutarsız olduğunu ortaya koymaktadır.¹²³

Ensârî Budizm'in kurtuluş anlayışı hakkında ayrıca şunları ifade etmektedir:

*"Buda kendince kurtuluş yollarının şunlar olması gerektiğini düşünüyordu: İnsanın dünyada ıstıraptan yakasını kurtarabilmesinin biricik yolu, bütün arzu ve isteklerine sırt çevirmektir. Bir bakıma bu, hem dünyayı hem de hayatı inkâr ekolü olarak değerlendirilir. Bu felsefi ekole göre, dünya gerçekliği olmayan bir şeydir, bir hayaldir, bir aldatmacadır. Bunun için elden geldiğince bundan uzak durmalıdır. İnsanlığın çektiği bütün ıstıraplar, dünya malına beslenen aşırı arzuların doğmaktadır. Bu dünya mademki böyledir, o halde akıllı ve ileri görüşlü kişi (yani Budist), karı koca ilişkileri de dâhil, bütün dünya zevklerinden ve sosyal ilişkilerden uzak durmalıdır. Başboş dolanıp, dilencilik eden, yeri yurdu, dünyaya ait hiçbir görevi ve istekleri olmayan bir yabancı hayatı yaşamalıdır."*¹²⁴

Ensârî, Budizm'in bütün normal istek ve arzuların geri itilmesini öğütlediği ahlak doktrinini uygulama açısından imkânsız bulur. Çünkü hiçbir istek, hiçbir haz, hiçbir zevk taşımayan insan, insan değil olsa olsa bir taş kütesidir. Böyle bir düşüncenin tatbik sahasına geçirilmesi insanın taşlaşması demektir. İnsanlık için istekler ve arzular, hareket ve çabanın ilk ve önde gelen şartı ve ilerlemenin de en hayati temelidir. Ancak ve ancak kötü arzular ve sapık zevkler hor görülebilir. Bu bakımdan gerçek bir ahlak doktrini, İslam'ın ahlak anlayışında görüldüğü gibi, normal ve yerinde olan arzuları ve hazları kabul eder, yalnızca kötü ve sapık istekleri reddeder. Bütün arzuları reddeden bir doktrin ise akli başında bir insanın asla benimsemeyeceği, insanlık dışı bir düşüncedir.¹²⁵

Bu eleştirinin dışında Budizm'in ahlak prensiplerinin tutarsızlığına delil olarak, Ensârî Budizm inancı ile Budistlerin yaşayışları arasındaki çelişkileri gösterir. Örneğin, bu prensiplerden biri olan ahimsa canlıların hayatına kıymama, kimseyi öldürmeme anlamına gelmektedir, fakat bu prensip hiçbir Budist tarafından istenildiği biçimde uygulanamamış ve hayatlarında takip edilememiştir. Bunun sebebi bu inancın hem tabiatın hem de insan yaratılışının özüne aykırı düşmesidir.

¹²³ Ensârî, a.e., s. 81-82.

¹²⁴ Ensârî, a.e., s. 84-85.

¹²⁵ Ensârî, a.e., s. 87-88.

Bu yüzden de tarih içinde Budizm inancı toplum hayatının gereklerine ve insan yaratılışının tabii ihtiyaçlarına cevap verecek biçimde değişiklikler geçirmiş ve hep yenilenegelmiştir.¹²⁶

İslam'ın kurtuluş anlayışı ise kutsi bir mertebeye erişmek için çile çıkarmayı, dünyadan elini eteğini çekmeyi talim eden Hinduizm, Budizm ve Hristiyanlıktan farklıdır. İslam vicdana hapsedilmiş, yalnızca birtakım inanç ve ibadetlerden ibaret bir din değildir. İslam yaşanılması gereken bir hayattır ve İslam sağlam bir varlığın meşru sınırları dâhilinde beşeri hayatın bütün manasıyla yaşanmasını ısrarla teyit eder. Yeni İlm-i Kelam dönemi kelimcilerinden Şibli de Ensârî gibi diğer dinler arasında yaygınlaşan çile, inziva ve ruhbanîyet anlayışına karşın İslam'ın oldukça sade ve kolay ibadetler emrettiğini ve din-dünya dengesini vurguladığını ifade eder.¹²⁷

Bu özelliğinden dolayı İslam, bazı dinler gibi yalnızca ruh ve gönül temizliğiyle yetinmez, insan kişiliğinin gelişmesinde büyük katkısı olduğu için bizzat beden temizliği üzerinde de ısrarla durur. Bunun yanı sıra İslam itikadına göre Allah, insanlara bazı hassalar ve kabiliyetler ihsan etmiştir. Bu ihsanın gayesi insanın dünya hayatında bu hassaları ve kabiliyetleri geliştirmesidir. Hâlbuki bu hassalar ve kabiliyetler, cemiyet içinde bir muhit olmadan tatbik sahası bulamazlar. Bu itibarla İslam'da cemiyet hayatı ve cemiyet münasebetleri esas itibarıyla lazımdır ve iyidir. Cemiyet ahlakı; maddi ilimlerle tabii kuvvetlerin kontrol altına alınması, Allah'a her şeyi içine alan bir aşk ve bağlanış ile şahsi kabiliyetlerin geliştirilmesi sayesinde ki insanlık velayet mertebesine yahut diğer bir ifade ile Allah'ın yeryüzünde halifesi makamına erişir.¹²⁸

İslam'ın diğer dinlerden bir farklılığı da onun "insan eli değmemiş bir din" oluşudur. Kuran'ın güvenilir ve sağlamlığı ile Tevrat ve İncillerin güvenilir ve şüpheli oluşları arasında tam bir tezatlık vardır. Kuran günümüze değin hiçbir değişikliğe uğramadığı halde, Tevrat ve İnciller çağlar boyu kırpma ve eklemelere uğramışlardır. İnciller Hz. İsa tarafından dikte ettirilmemişlerdir. Oysa Kur'an Peygamberimiz tarafından bizzat yazdırılmış ve kontrol edilmiştir. İncillerin ilk resmi nüshaları 321 yılından önce mevcut değildir. Hâlbuki Kur'an'ın ilk resmi ve kesin

¹²⁶ Ensârî, a.e., s. 85.

¹²⁷ Özervarlı, a.g.e., s. 143.

¹²⁸ Ensârî, a.e., s. 69-70.

metni daha Peygamberimiz hayatta iken ortadaydı. Kur'an tek bir kitap ve başkalık göstermeyen bir bütün halinde elimizde iken, İncil'in Matta'ya, Markos'a, Luka'ya ve Yuhanna'ya göre olmak üzere bugün kabul edilmiş tam dört ayrı yazımı bulunmaktadır. Ayrıca ilk ve asıl kaynak da ortada olmadığı için bu dört kitap da zaman zaman yenilenme geçirmektedir.¹²⁹

İslam'ın kutsal kitabındaki bu açıklığın yanında, peygamberinin hayatı da diğer dinlerden farklı olarak gözlerimizin önündedir. Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in hayatlarına baktığımız zaman, Hz. İsa'nın hayatı hakkında bildiklerimizin en çok iki seneyi bulduğunu görürüz. Bütün bu bilinenler de onun kişiliği ve karakteri hakkında bilinenlerden ziyade onun gösterdiği mucizeler ve verdiği mücadelelerden ibaret kalmaktadır. Bu da Hz. İsa hakkında bilinenlere bakarak kendi gündelik hayatımız için geniş bir model çıkaramayacağımız anlamına gelmektedir.

Hız. Muhammed'in hayatına baktığımızda ise onun doğduğu ilk günden bu dünyadan ayrıldığı güne kadar bütün hayatını, faaliyetlerini, kişiliğini, özelliklerini, öğrettiklerini ve mücadelelerini en küçük ayrıntılarına varıncaya dek rahatça öğrenebilmekteyiz. İslam'ın gerek kitabının gerekse peygamberinin bu özelliği hiçbir dinde yoktur. Yahudilik, Hristiyanlık, Hinduizm ve Budizm gibi dinlerin hiçbirisi İslam'ın taşıdığı bu saflık ve arılığa sahip değildir.¹³⁰

İslam'ın bir diğer üstünlüğü onun tam anlamıyla "akla dayanan" bir din olmasıdır. İslam, akla yer vermeyen, gözü kapalı bir imana çağırın ve esrarengiz inançlar sunan dinlere ve insan aklını karıştıran ibadet ve ayinlere karşı çıkar.¹³¹ O akli insanın temel özelliği, diğer yaratıklardan kendisini ayıran bir üstünlük ve Allah'ın en büyük ihsanı olarak görür. Kur'an sosyal ve tabii olayları düşünmek, Allah'ın ayetlerini, buyruklarını anlamak ve uygulamak için, insanı tekrar tekrar aklını kullanmaya davet eder. Böylelikle, bir Müslümanın gündelik hayatında önemli yer tutan kişisel görüş ve düşünüşe gereken değeri vermiş olur. Düşünce çabası ve fikri çalışmalar, İslam'da insan hayatının en soylu uğraşlarından biri olarak görülür. Bunun için ilim öğrenmek ve ilme koşmak, her erkek ve kadın Müslümana görev olarak verilmiştir. İslam'ın dışındaki dinler, ilim karşısında korkak, kuşkulu hatta

¹²⁹ Ensârî, **İslam Açısından Bilim ve Felsefe**, s. 89-90.

¹³⁰ Ensârî, **a.e.**, s. 90-91.

¹³¹ Ensârî, **a.e.**, s. 109.

düşmanca bir tavır takınırken, İslam ilme teşvik edici, zorlayıcı ve sevdirci bir tavır takınır.¹³²

Şibli İslam'ın akla dayanan bir din olmasının göstergesi olarak İslam'ın nübüvvet ve ilahi mesajın kabulü için hissi mucizelerin ehemmiyetini ortadan kaldırdığını, insanların tarih boyu peygamberlerden mucize beklentisi içinde olmalarına karşılık, Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamberden, mucize gösterme talebine hep menfi cevap vermesi istendiğini söyler.¹³³

Ensârî'nin gördüğü İslam'ın akıl dini oluşuyla ilişkili bir diğer üstünlüğü de onun "aracısız bir din" oluşudur. İslam, kul ile Allah arasına giren bir din adamları sınıfını kabul etmez. İbadet konusunda Müslüman, hiçbir aracı olmadan Allah ile olan ilişkilerini doğrudan doğruya gerçekleştirir. Bu bakımdan her Müslüman erkek veya kadın kendi kendisinin din adamıdır. Bilindiği gibi, Hinduizm'de brahman kastı vardır ve din konusundaki bilgileri yalnızca bu sınıftan olanlar öğrenip öğretebilirler. İslam'da ise Hinduizm'den farklı olarak belli bir sınıfın din bilgilerini öğrenmesi ve bu hususta liderlik etmesi diye bir şey yoktur.

Benzeri şekilde Hristiyanlıkta da rahipler Allah ile insanlar arasında aracılık ederler. İslam ise böyle bir imtiyazı hiçbir şekilde kabul etmez, her erkek-kadın Müslümanın ilim öğrenmesini emreder ve din konusunda bilgin derecesine ulaşmasını ister. İslam bilginlerini ve camilerde cemaate namaz kıldırın imamları, Hristiyanlığın rahipleri veya din adamları gibi görmek doğru değildir. Din bilgisi olan her Müslüman camide imamlık edebilir. İslam din bilginleri ise yalnızca İslam ilimlerinden birinde uzmanlaşmış insanlardır ve İslam kardeşliğinin üzerlerine yüklediği yol gösterme görevini yerine getirirler.¹³⁴

Muhammed İkbal de konuyla ilgili İslam'ın diğer dinlerden farklı bir tarafı olarak, İslam'ın nübüvveti sona erdirerek akılcılığın doğuşunu getirdiğini dile getirir. Bilindiği gibi İslam'la nübüvvet müessesesi zirveye ulaşarak kendi varlığına son vermiştir. Hz. Peygamberden sonra İslam'da ruhbanlık ve dini makamın olmaması ve Kur'an'da sık sık akıl etmenin teşvik edilip, bilgi kaynağı olarak tabiat ve tarihin vurgulanması da yine vahiy döneminin sona erdiğine ve insanın kendi kapasitesiyle baş başa kaldığına işaret etmektedir.

¹³² Ensârî, **İslam Açısından Bilim ve Felsefe**, s. 108.

¹³³ Özervarlı, **a.g.e.**, s. 143

¹³⁴ Ensârî, **a.e.**, s.122-123.

İslam'da "insana verilen değer" de diğer dinler arasında göze çarpan bir diğer hususiyettir. İslam insanlığın şeref ve itibarını, aklın erişebileceği en yüksek düzeye çıkarmıştır. Çünkü İslam her bakımdan en akla yatkın gerçekleri ve insan yaratılışına en fazla değer veren kuralları getirmiş ve insanlığa armağan etmiştir. İslam, insanı Allah'ın yarattıkları arasında en soylu yaratık olarak kabul eder, onu yeryüzünde Allah'ın halifesi derecesinde görür ve ona en büyük değeri verir. İnsana ahlak konusunda, yüce Allah'ın güzel sıfatlarını örnek almalarını öğütler. Evrenin fethini ve insanların diğer yaratıklara olan hâkimiyetini kesin bir hedef olarak gösterir.¹³⁵

İslam bütün insanlığa organik bir bütün olarak bakar. O, kast, sınıf, renk veya ülke farkı gözetmeden bütün insanların, Allah'ın kulları olmaları açısından eşit olduklarını belirtir. İnsanlığı aynı anne ve babadan üremiş bir aile olarak kabul eder. Dünyada görülen ırk, renk, dil, ülke gibi farklılıklar, bir grubun diğerine baskı yapmasına ve üstünlük iddia etmesine yeterli sebep olmadığını dile getirir. İslam'da, insanlar arasındaki tek fark manevî ve ruhi plandaki dindarlık ve dürüstlükte üstünlük demek olan takva ile olduğu düşüncesi vardır.

Bunun aksine Hinduizm ve Yahudilik sadece Hindu ve Yahudi olan kişileri dinlerine kabul edebilir, Sonradan dine girme kabul edilmez. Bunun yanı sıra Hinduizm, Hinduları da birbirleri arasında geçişin mümkün olmadığı ve insanların farklı haklara sahip olduğu kastlara ayırır.¹³⁶ Ensârî gibi, Şibli de Hindu dinindeki kast sistemi, Hristiyan Roma İmparatorluğunun zulümleri ve Yahudiliğin ırk dini oluşuna karşılık İslam'da ırk üstünlüğünün bulunmayıp bütün toplulukların aynı değer ve statüye sahip olduğuna değinir.¹³⁷

Kelamcılarının üzerinde durduğu bir diğer nokta İslam'ın getirdiği "sosyal ve hukukî" haklardır. İslam bütün insanlar için hürriyetin doğuştan gelme bir hak olduğunu ısrarla savunur. İslam haksızlığa uğrayan, ezilen ve ayaklar altına alınan bütün insanların, her zaman ve her yerde sarılabilecekleri bir kurtuluş yolunu dünyaya sunmuştur. Kölelik İslam'a saldırmak için istismar edilen bir konu olmasına rağmen, hakikatte dünyadaki köleliğin kaldırılması için ilk adımı İslam atmış ve bunu

¹³⁵ Ensârî, a.e., s.123-124.

¹³⁶ Ensârî, a.e., s. 79-80.

¹³⁷ Özervarlı, a.g.e., s. 143.

gerçekleştirmeye çalışmıştır.¹³⁸ İnsan haklarının yanı sıra, kadın haklarında da İslam diğer dinlere göre üstünlüğe sahiptir. İslam kanun yoluyla kadın hakları ile ilgili ilk defa esaslar koymuş, miras konusunda da diğerlerine göre daha adil bir sistem getirmiştir.¹³⁹ Ayrıca İslam'ın savaş hukuku ve azınlıklar hukuku da İslam dışındaki milletlerin şimdiye kadar gerçekleştiremedikleri ölçüde üstün kanun ve kurallar getirmiştir.¹⁴⁰

Sonuçta; Ensârî değerlendirmesinde İslam'ı gerçek bir Allah inancına sahip olma, kurtuluş ve arınma, otantiklik, akılcılık, aracısızlık, insana verilen değer, sosyal ve hukuki haklar kriterlerinde diğer dinlerle karşılaştırmış ve bu hususlarda açık, anlaşılır, öğretici ve özgül izahlarda bulunmuştur. Düşününürün bu karşılaştırması sadece Hristiyanlık ve Yahudiliği değil, Budizm ve Hinduizm gibi dinleri de kapsamaktadır. O karşılaştırmasını yaptığı dinlerin itikat esasları ve uygulamaları hakkında verileri paylaşmış, bu veriler üzerinden dinleri eleştiriye tabii tutmuştur. Sonuçta da İslam'ın diğer dinlerle olan farklılıklarıyla ilgili ince tespitlerde bulunmuş, İslam'ın diğer dinlere göre üstün olduğunu ortaya koymuştur.

Ensârî'nin İslam'ın diğer dinlerle karşılaştırmasında öne çıkan noktalardan bazıları onun diğer dinlerden farklı olarak amel dini olup dünyaya, Allah'ın yarattıklarına, insan şahsiyetine, insan bedenine, cemiyet münasebetlerine olan olumlu bakış açısına sahip olması; sahip olduğu şahsiyetiyle tanınması ve bilinmesi daha kolay olan Allah anlayışını içermesi; açıklığı ve otantikliğiyle şüpheye yer vermemesi; akılcılığıyla insanın kendi yolunu kendinin çizmesine olanak tanıyan bir din olmasıdır. Ensârî gibi Şibli ve Muhammed İkbâl'in görüşleri arasında da İslam'ın diğer dinlerden ayrılan yönü olarak akılcılık yer alır. Bunun dışında Şibli ve Ensârî İslam'da nübüvvetin ulûhiyetten ayrılması ve İslam'daki din-dünya dengesi konularında benzer görüşe sahiptirler.

3.4. MODERN BİLİM, FELSEFE ve VAHİY İLİŞKİSİ

Modern dönemde rasyonelleşme akımının etkisi kelimcilerin savundukları esasları nasıl ortaya koyacaklarını belirlemiş,¹⁴¹ dönemin sağlam delil olarak

¹³⁸ Ensârî, a.e., s.123-125.

¹³⁹ Özervarlı, a.g.e., s. 144.

¹⁴⁰ Ensârî, a.e., s. 119; Özervarlı, a.g.e., s.143

sunduğu bilim ve felsefenin İslam dininin esasını oluşturan vahiyle olan ilgisi onların tartışmaları arasına konulmuştur.

Bu dönemde vahiy-bilim ekseninde ortaya konulan iddialardan biri bilimin değişebilir tarafının vurgulanmasıdır.¹⁴² Böyle düşünen kelimciler tecrübeye dayalı bilimsel gerçeklerin sürekli değişime maruz olduğunu, Kur'an'ın ise bunun aksine ezeli ebedi hakikatleri içerip değişmez olduğundan bahsederler.¹⁴³ Bundan dolayı değişmeyen gerçeklerin her an değişebilir olan teorilerle tevilini Kur'an'ın ruhuna uygun bulmazlar.

Bu görüşe karşın, vahyin doğruluğunu göstermede ve Kur'an ayetlerinin tevilinde, akli bilgileri ve bilimsel verileri dayanak yapmak çok başvurulan bir metot olmuştur. Bu hususta da kelimciler arasında ihtilaflar vuku olmuştur. Akli ve modern bilimi hakikate ulaşmada son nokta olarak gören veya tevil yaparken Kur'an'daki pek çok metafizik unsuru modern bilimin kendisine dayandığı duyu dünyasına hitap eder şekilde açıklayanlar olduğu gibi;¹⁴⁴ bu gruptan daha mutedil bir başka kelimci grubu¹⁴⁵ akli dini doğrulamada araç olarak kullanmışlardır.

Bilimle ilişkili bu iki karşıt tutumun varlığına rağmen, Yeni İlm-i Kelam dönemi kelimcileri İslam'ın ilme ve akla bakış açısını, onlara verdiği değeri daima ortaya çıkarma gayreti içinde olmuşlardır.¹⁴⁶ Bu âlimler Batı'nın teknoloji üreten ve onları güçlü kılan bilimiyle karşılaşp Müslümanların ilme sahip çıkmadığı iddiasına muhatap kaldıklarında, İslam'ın ilme karşı olumlu yaklaşımını göstermeye, ilmi her zaman yüceltip teşvik ettiğini ispatlamaya da çalışmışlardır.¹⁴⁷

Ensârî, insanın hayattaki nihai problemlerinin çözümünde insana yol gösterebilecek üç tane adayın var olduğunu bildirir. Bunlar; bilim, felsefe ve dindir. Ensârî bu üç kaynağı teker teker ele alır ve iddialarının ne kadar kuvvetli olduğunu

¹⁴¹ Modern dönemde kelam ilminin nasıl ele alınması gerektiğiyle ilgili tartışmaları anlatan bir çalışma için bkz. İlyas Çelebi, "Modern Dönem Kelam Çalışmalarının Temel Sorunları Üzerine", **Modern Dönem Dini İlimlerin Temel Meseleleri -İlmi Toplantı-**, İstanbul, İSAM, 2007, s. 73-104.

¹⁴² Bu kelimciler için bkz. İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, Haz. Dr. Sabri Hizmetli, Ankara, Umran Yayınları, 1981, s. 15-16; Filibeli Ahmet Hilmi, **Huzur-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti**, s. 132-133.

¹⁴³ İzmirli, **Yeni İlm-i Kelam**, I, s. 15-16'dan naklen Özervarlı, **a.g.e.**, s. 112.

¹⁴⁴ Bu kelimciler için Seyyid Ahmet Han ve Şiblî Nu'mânî gösterilebilir.

¹⁴⁵ Bu kişilere örnek olarak İzmirli İsmail Hakkı verilebilir.

¹⁴⁶ Bu kelam âlimleri için Şiblî Nu'mânî, Ferit Vecdi ve Muhammed Abduh örnek olarak gösterilebilir.

¹⁴⁷ Özervarlı, **a.g.e.**, s.106-107.

ortaya koymaya çalışır. Bilimin nihai meselelerin çözümünde iddialı bir aday olduğunu ifade eder. Fakat bilimin kesin bir bilgi temeli üzerinde hayatın nihai sorularına cevap verip veremeyeceğinin bilimsel metodun cevabında aranılması gerektiğini dile getirir.¹⁴⁸

Bilgiyi elde etmede bilimin metodu gözlem ve deneydir. Gözlem; gözlemci, gözlenen ve gözlem şartları olmak üzere üç unsurdan oluşmaktadır. Bir gözlem, bu unsurlardan gözlemcinin duyu kuvvetinin güçlülüğüne ve zayıflığına bağlı olarak gözlemciden gözlemciye değişiklik gösterebilir. Yine ikinci unsur olan gözlenilen şey; gözleyiciye ne kadar yakın, elle tutulur, gözle görülür ve anlaşılması mümkünse gözlem imkânı da o derece fazla ve gözlem neticesi de o derece doğrudur. Üçüncü unsur olan müşahedenin yapıldığı şartlar da bir gözlem için değişim faktörüdür. Mesela düz bir çubuk cam bir sürahi içindeki suya batırıldığı zaman, suyun içindeki kısmı ile suyun dışındaki kısmının birleştiği yerde bir kırıklık varmış gibi görünür.

Bu açıklamalar göstermektedir ki bir gözlemi oluşturan unsurlar değişime açıktır. Ve ilmi bir gözlem gözlemin unsurlarından en az birinin değişmesiyle değişmeye maruz olur. İlim tarihini okuyan herkesçe ilim denilen şeyin daima hatalarla dolu olduğu aşikârdır. Bu demektir ki maddi ilim, hatadan noksan olmamakla beraber yalnız yakın ve maddi meselelerde insanlara bilgi sunarak rehberlik edebilir. Bütün kâinatı ve varlığın bütün cephelerini içine alan nihai meselelerle ise ilim doğru ve kesin bilgi veremez.¹⁴⁹

Seyyid Ahmet Han bir dinin doğru olup olmasının ölçüsü olarak, temel ilke olan tabiatın realitesine ve modern bilimin kanunlarına uyup uymaması olarak görür. Onun bu anlayışı Kur'an'ı tevil ederkenki yaklaşımlarında da açıkça görülmektedir. Kur'an'ı Kerim'i rasyonalleştirme açısından onun yaptığı teviller kendi dönemindeki kelamcılarla karşılaştırıldığında en uçta görülür. Onun bunu yaparken kullandığı metotlardan birisi olağanüstü olarak görülen şeyleri mecâzi olarak değerlendirmek ve bu kavramları duyular dünyasında yer alacak şekilde açıklamaya gitmektir. Cennet, cehennem, sura üfürülüş gibi kıyamet tasvirleri; melek, şeytan ve cin gibi metafizik unsurlar Seyyid Ahmet Han'ın tefsirinde hep bu şekilde tabiattaki unsurlar olarak yer almıştır. Yine o, Kur'an'ı Kerim'de geçen Hz. Âdem'i bir şahıs olarak

¹⁴⁸ Ensârî, **İlimden Felsefeden Dine**, Çev. Kemal Kuşçu, İstanbul, Sönmez Yayınevi, 1967, s. 14-16.

¹⁴⁹ Ensârî, **a.e.**, s.16-21.

değerlendirmeyip, genelleştirme yaparak bütün insanlığa gönderme yapan bir tabir olarak ele alırken; Hz. Âdem'in cennetteki halini de insanın bilinç öncesi devresi için kullanılan bir tabir olarak görmüştür.¹⁵⁰

Bilim, felsefe ve vahye dayanan dini birbiriyle yakın ilişki içinde gören ve bilimle ilgili değerlendirme yapan bir kelimci olan Muhammed İkbal de tabiat bilimlerinden her birinin kendi konularını seçtiğini, bu seçmecilik ve parçacılıktan dolayı pozitif bilimde bir yüzeysellik olduğunu dile getirir. Mesela tabiat bilimleri, biyoloji ve psikoloji sadece kendi alanlarıyla sınırlı oldukları için madde, hayat ve zihin arasındaki ilişkiyle ilgilenmezler. Bu da bilimi, evreni sistematik olarak kavrama imkânından uzak tutar.¹⁵¹ Bir başka kelam âlimi olan Şibli, İslam'ın temelde hiçbir zaman ilme muhalif olmadığını, bilakis dinler arasında ona en fazla kıymet verdiğini öne sürmüştür. Sadece nazariyede değil, pratikte de durum böyle olmuştur. Nitekim Müslüman olan kavimlerin önceki ve sonraki durumları karşılaştırıldığında İslam'ın her gittiği yere ilmi götürdüğü anlaşılmaktadır.¹⁵²

Ensârî Kur'an'daki ayetlerin de bize doğa ile ilgili çalışmaları ibadet olarak gösterdiğini belirtir. İslam'da bilgi konusunda dini ve seküler diye bir ayırım olmadığını, dolayısıyla fiziki bilimle alakalı çalışmaların da ibadet olduğunu ifade eder. En yüksek seviyedeki bilginin din bilgisi olduğu doğru olmakla birlikte, din bilgisinin anlaşılmasının daha aşağı seviyedeki bilgiler üzerine inşa edilmeden mümkün olmadığını iddia eder. Ensârî günün Müslümanlarının doğa ile alakalı herhangi bir bilimsel faaliyet göstermemelerini, İslam toplumunda ilmin hadis, tefsir ve fıkhı indirgenmesini ve bunların dışında ilim ile uğraşanların kendilerini dindar olarak adlandıran kişiler tarafından şeytani olarak görülmesini eleştirir. Hâlbuki Müslüman kültürün halifetullah yolunda ilerlemesi, insanın kendinin keşfi yolunda, çevrenin keşfi yolunda ve doğanın keşfi yolunda ilerlemesine bağlıdır. Bilimsel bilgiye bir destek olarak Ensârî İslam öncesi toplumlarda bilginin eksik bir araştırma şekli olan tümdengelim metodu üzerine dayanırken, Peygamber Efendimizin araştırma şeklinin, tümevarım ve deneysel bir metoda dayanan araştırma şekli olarak bilimsel olduğunu söyler. Ensârî modern garba da ilmin İslam'dan geldiğini bildirir.

¹⁵⁰ Düzgün, **a.g.e.**, s.101-104.

¹⁵¹ Aydın, Mehmet S., "Muhammed İkbal", **DİA**, C. XXII, s. 18.

¹⁵² Özervarlı, **a.g.e.**, s. 107.

Bilime yönelik olumlu bir değerlendirme de İkbâl tarafından yapılmıştır. İkbâl'e göre bilimin vardığı sonuçlar herkese açık ve doğrulanabilir niteliktedir. Bilim sayesinde kısmen olayları önceden kestirmek ve kontrol etmek mümkündür. Bilimin sürekli gelişmesiyle insanların görüşlerinde değişmeler olmakta, bu sayede felsefi ve dini düşüncede daimi bir yeniden kuruluş süreci yaşanmaktadır.¹⁵³

Ensârî'nin hayatın nihai problemlerinin çözümüne yol göstermede değerlendirmeye aldığı bir diğer aday felsefedir. Ensârî değerlendirmesinde tüm felsefe alanını dört grupta toplar. Bunlar formal rasyonalizm, amprisizm, kritisizm ve amprîk rasyonalizmdir. Amprisizm bilgiyi duyularla elde edilen tecrübelerle dayandırır. Duyularla elde edilen bilgi ise oldukça sınırlı ve hataya açıktır. Bu yüzden amprisizm bütün hakikati anlayamaz. Bilgi kaynağı olarak akıl ve duyuları gören kritisizm ise bu kaynakların sınırlı olduğunu iddia eder ve felsefi çabanın insana sadece hakikatin bir kısmını verebileceğini söyler.

Formal rasyonalizm tek başına insan aklının nihai hakikati bulabileceğini iddia eder, bu yüzden tamamıyla mantığa tabiidir. Metodu, araştırmasının başlangıç noktası olarak bir hipotez seçmek ve bu hipotez üzerine mantık yoluyla bütün bir felsefi düşünce sistemi inşa etmektir. Bu metod, formal akılcılığın nihai hakikatlerle ilgili kesin ve doğru bilgiyi veremeyeceğinin de sebebini oluşturur. Çünkü hareket noktası zannedilen fikirlerden başka bir şey olmayan hipotezler veya en fazla bir filozof tarafından sağduyu üzerine dayanan gözlemler oluşturmaktadır. Bu hipotezlerin, özellikle soyut düşünce alanında olanların, doğrulanmasına imkân yoktur, bu yüzden de hipotezler kesin değildir. Kesin olmayan hipotezler üzerine inşa edilen düşünce sistemleri de aynı şekilde kesin değildir. Sonuç olarak bu, nihai hakikatler hakkında formel bilgiyle kesin ve doğru bilgiye ulaşmanın imkânı olmadığı anlamına gelir.

Amprîk rasyonalizm, diğer adıyla tecrübi akılcılık, nihai hakikatlere ulaşmak için akıl ve duyu deneyiminin birleşmesi gerektiğini iddia eder. Bilim felsefesi denilmesi de doğru olan tecrübi akılcılığın metodu; ilmin keşfettiği verileri toplayıp düzenlemek, akıllı kullanarak kâinatın bir bütün halinde bir resmini çizmeye çalışmak ve böylece nihai meselelere cevap vermektir. Böylece o nihai problemleri çözeceğine inanır. Fakat bilimsel veriler yoluyla elde edilen bilgiler kesinlik ifade etmezler. Çünkü bilimsel veriler bir gözlem üzerine veya ilişkili oldukları referans

¹⁵³ Aydın, "a.m", **DİA**, C. XXII, s. 18.

sistemi üzerine temellendirilmiş üzerinde çalışılabilen materyallerdir. Bu bilimsel verilerin kesinlik ifade etmemesi ise metodu bu veriler üzerine akıl yürüterek hayatın nihai sorularına cevap vermede formel rasyonalizmle elde edilen sonuçların da kesinlik ifade etmemesi demektir.

Ensârî'nin hayatın nihai problemlerine cevap vermek için ele aldığı iki aday olan bilim ve felsefe hakkında yaptığı değerlendirmeden elde ettiği sonuç onların kesin bir bilgi üzerinden bu sorulara cevap veremeyecekleridir. Onların verebilecekleri cevaplar en fazla kısmi hakikat özelliğindedir. Bu da Kur'an-ı Kerim'in "Hâlbuki onların buna dair bilgisi yoktur. Onlar kuruntudan başkasına tabii olmazlar, kuruntu ise hiç şüphesiz haktan hiçbir şey ifade etmez" ayetine uygun şekilde onların sadece vehim ve kuruntu olabilecekleri anlamına gelir.¹⁵⁴

Felsefe ile ilgili bir değerlendirmesi olan İkbâl de felsefeyi hiçbir otoriteyi eleştiri süzgecinden geçirmeden kabul etmeyen özgür bir araştırma alanı olarak görür. Felsefenin kendi alanındaki çalışma prensibi, kabul edilen hipotezleri veya hükümleri analiz ederek onların temelindeki sebepleri bulmaktır. İkbâl felsefe-din ilişkisiyle ilgili olarak dinin felsefenin araştırma alanına girebileceğini belirtir. İkbâl'e göre felsefe dinin düşüncenin oluşumundaki merkezi rolünü ihmal etmemelidir. Akıl ve fikre dayanan felsefe tüm deneyim alanını kavramlar aracılığıyla bir sistem içine yerleştirmeye çalışır ve bu yöntem onu gerçekten uzak tutar. Buna karşın din insani deneyimin tüm verilerini birleştirip birbiriyle uzlaştırma görevine sahiptir. Sonuç aşamasında felsefeden elde edeceğimiz şey bir teoridir, buna karşılık din hayatı yakalamaya çalışmakta, gerçeği adeta içimizde eritecek hale getirme gücü kazandırmaktadır. Bilimle din ilişkisinde ise Muhammed İkbâl, bilimin gerçeğin gözlemlenebilir tarafına talipken, din gerçekliğin özüne talip olduğunu, dinin yorumladığı alanını bilimsel verilere çevrilemeyeceğini belirtir.¹⁵⁵

Ensârî, ilim ve felsefenin dışında insanın nihai problemlerine cevap verebilecek tek adayın din olduğunu düşünmektedir. Bu düşüncesini İslam'ın insanın duyu organlarının ve akıl yürütme gücünün nihai problemlerine cevap verme konusunda ister mantıki isterse matematiksel akıl yürütme yolu ile olsun kesin bilgiye sahip olamayacağı iddiası üzerinden yapar. Bu iki adaya karşın din hayatın nihai meseleleri hakkında ümit verici ve sade bir yol sunabilmektedir. Dinin bu

¹⁵⁴ Ensârî, **a.e.**, s. 21-27.

¹⁵⁵ Aydın, "a.m.", **DİA**, C. XXII, s. 18.

alandaki iddiası onun bilgi kaynağı olması sebebiyledir. Ensârî, bilgiyi elde etmenin iki şekilde gerçekleştiğini ve bu iki şeklin de özne ve nesne unsurlarını içerdiğini belirtir. Bu yollardan olağan olan, ayrıca bilim ve felsefenin kullandığı yol, öznenin bilgi araçları yoluyla nesneyi kapsaması şeklinde gerçekleşir. Öznenin insan olması durumunda bilgi araçları da duyular ve akıl yürütme olur. İnsan gibi sonlu bir varlığın kâinat gibi sonsuz bir nesneyi kapsaması mümkün olmadığı için, bilim ve felsefenin nihai problemleri çözmedeki çabaları başarısızlıkla sonuçlanır.¹⁵⁶

Ensârî bilginin ikinci yolunu vahyedilmiş dinin oluşturduğunu ifade eder. Ensârî vahyin nasıl bilgi kaynağı olabileceğini şu örnekle açığa kavuşturur:

“Bilginin ikinci yolu “vahyedilmiş din”dir. Ki bu yol ilmi sahada dahi bütün ilim adamlarınca bir başka cihetten malumdur ve tecrübe konusudur. Mesela bilinen bir şeydir ki en mütekamil astronomi aletlerinin dahi nüfuz etmeye imkan bulduğu, en uzak ufukların (mesafelerin) çok ötesinde seyyareler (yıldızlar) vardır. Bu yıldızlar milyonlarca seneden sonra kısa bir müddet için bu aletlerin ufkuna (menziline, mesafesine) çok kısa bir zaman için girebilirler. Bu suretle –sözün gelişi- astronomik aletler onları arayıp bulacaklarına, onlar aletin karşısında kısa bir müddet için arzı endam ederek varlıklarını ifşa ederler ve bu ifşadan sonra milyonlarca sene için tekrar meçhule gömülürler. Rasat aletlerini bu ufuk üzerine ayarlamış, nazarlarını oraya dikmiş olanlar onları görürler ve öğrenip bilirler. Başkaları –yıldızların kayboluşundan sonra rasat ve tahkik imkânı kalmadığından- onların varlıklarını görenlerin salahiyetine dayanarak tasdik ederler.

Bu keyfiyet hasselerimize, duygularımıza tecrübe sahası olan maddi ilim için çok mühimdir. Çünkü o keyfiyet (kalite) bakımından olduğu kadar kemiyet (miktar) bakımından da meçhul ve sonu olmayan kâinatın bir cüz’üdür. Yukarıdaki misal bize şunu ispat etmiş oluyor ki bir şey, keyfiyet (yani tabiatı, teşekkülatı ve vazifesi) itibarıyla yahut kemiyet (zaman, mekân) itibarıyla bizden ne kadar uzaklaştırılırsa onun hakkında bilgi edinmenin birinci yolu yerini ikinci yola yani kendini ifşaya -vahye- terk etmesi bir zaruret oluyor.”¹⁵⁷

Vahiy kâinatı yaratan, koruyan, gücü her şeye yeten, her yerde hazır ve nazır olan, her şeyin geldiği yeri, nasıl olduğunu ve ne için olduğunu bilen Allah’ın hayatın önemli soruları hakkında insanlığa rehberlik edebilmesi için gönderdiği ayetlerdir.

¹⁵⁶ Ensârî, a.g.e., s.27-28.

¹⁵⁷ Ensârî, a.g.e., s. 28-29.

İnsanlığa ara ara gönderilen vahyin sonuncusunu ise Kur'an-ı Kerim oluşturmuştur.¹⁵⁸

3.4. ULÛHİYET KARŞITI AKIMLAR

Modern dönemde materyalizm, pozitivizm, Darwinizm ile birlikte panteizm yeni kelimeler dönemi âlimlerinin ulûhiyet adına tehlikeli gördükleri akımlar olmuş, bu âlimler tarafından haklarında eleştiriler yazılmıştır. Ensârî'nin de zamanın din açısından tehlike arz eden akımları olan materyalizm, materyalizmle beraber giden Darwinizm ve bilimsel materyalizm olarak bilinen Marksizm'e karşı görüşler ortaya koyduğu görülür.

3.4.1. Materyalizm

Varlığın temeline maddeyi koyan, maddenin ezeli ve ebedi olduğunu iddia eden ve evrenin işleyişini deterministik ve mekanistik bir şekilde açıklayan materyalizm; evrene hiçbir müdahaleyi ve evrenin yaratıldığını kabul etmemesi sebebiyle ulûhiyet karşıtı bir karakteristik sergiler. Yeni İlm-i Kelam dönemi kelimacıları bu özelliğinden dolayı materyalizmi değişik zaviyelerden eleştirmişlerdir.

Yeni İlm-i Kelam dönemi kelimacılarının eleştirilerinden birini materyalizmin hem içerik olarak hem de yöntemsel açıdan bilimsel olmaması oluşturmuştur. İçerik olarak materyalizm, günümüzün bilimsel birikimi tarafından yanlışlanan bir bilimsel hipotezdir. Yöntem olarak ise materyalistler maddenin ezeli ve ebedi olduğunu metafiziki açıdan açıklarlar.¹⁵⁹ Onların bir yandan metafiziği reddedip, diğer yandan kendi teorilerini metafizik bir temel üzerine oluşturmaya çalışmaları açık bir çelişkiyi ifade etmektedir.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Ensârî, **a.g.e.**, s. 28-29.

¹⁵⁹ Bu kelimacılara örnek olarak Filibeli Ahmet Hilmi ve Ömer Nasuhi Bilmen gösterilebilir. Kaynak olarak bkz. Rabiye Çetin, "Tanzimat'tan Günümüze Kelam'ı Yenileme Çalışmaları I", **Dini Araştırmalar**, C. XVI, 2013/1, s. 24.

¹⁶⁰ Bu görüşü ifade eden bir kelimacı olarak bkz. Filibeli Ahmet Hilmi, **Huzur-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalaleti**, Haz. Sadık Albayrak, İstanbul, Tercüman Gazetesi, 1974, s. 101.

Kelamcılarının materyalizmle ilgili bahsettiği bir diğer şey materyalizmin artık geçerliliğini yitirmiş bir bilimsel hipotez olmasıdır. Son bilimsel gelişmeler “maddeyi” esas alan materyalizmi yanlışlamaktadır. İzafiyet kuramıyla bilimde madde yerine esas olarak “enerji” alınmakta, maddeyi tarif etmek ve anlamak için kullanılan niteliklerin aslında enerjinin özellikleri olduğu kabul edilmektedir. Bu bakımdan artık madde diye bir şeyden bahsetmek mümkün değildir.¹⁶¹ Ayrıca determinizmin yerini görecelilik kuramının alması da materyalizm gibi belli hükümlere dayanan bir anlayışı geçersiz kılmaktadır.

Materyalizmin epistemolojik olarak duyu ve deneyimlere dayanması da kelamcılarının bir diğer eleştirisini oluşturmuştur. Materyalistlerin bilgiyi sadece bu kaynaklara indirgeyip, duyularla elde edilemeyen fakat varlığından şüphe duyulmayan şeyleri¹⁶² ve akli çıkarımları yok sayması¹⁶³ eleştirinin bir yönü olmuştur. Bir diğer yön ise bu deneyimci bakış açısının eşyanın hakikatini değil, eşyanın insan zihninde bıraktığı izlenimler sonucu oluşan duyuları esas aldığı için hakikati yakalamasının mümkün olmayacağı üzerinedir.¹⁶⁴

Materyalistlere yöneltilen bir başka eleştiri ise materyalist sistemdeki boşlukları kendisine hedef alır. Materyalizm yüksek kavramları basite dönüştürmekte, mesela düşünceleri duyularla, duyuları hayat ve canlılık ile hayatı kimyasal bileşenlerin hareketleriyle, bu hareketleri fizik kanunlarıyla, fizik kanunlarını da mekanizma ile açıklamaktadır. Materyalist düşünce sisteminde elem, lezzet, tefekkür ve irade gibi ruhsal olayların gerçek bir varlığı yoktur, dolayısıyla şuursuz kuvvetlerin nasıl şuurlu hale geldikleri cevabı olmayan bir sorudur. Ayrıca ileri sürüldüğü gibi madde ile ilgili bilgi ne kadar ilerlerse ilerlesin, maddenin kendi kendine hareket edemeyişinden dolayı onun kendinden başka bir sebebe ihtiyacı her zaman var olacaktır.¹⁶⁵

¹⁶¹ Bu görüşü ifade eden bir kelamcı için bkz. Filibeli Ahmet Hilmi, **Huzur-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalaleti**, s. 102.

¹⁶² Bu görüşü ifade eden bir kelamcı olarak bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, **Muvazzah İlm-i Kelam**, 3. bs., İstanbul, Ergin Kitabevi Yayınları, 1959, s. 94-101.

¹⁶³ Bu görüşü savunan bir kelamcı olarak bkz. Şeyhülislam Mustafa Sabri, **Mevkifu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemîn ve İbâdihi'l-Murselîn**, Darü'l-lhyai't-Turasi'l Arabi, Beyrut, 1921, C. II, s. 77-78'den naklen Mehmet Bulğen, “Osmanlı Yeni İlm-i Kelamında Materyalizm Eleştirileri”, s. 415;

¹⁶⁴ Bu görüşü savunan kelamcılarının bazıları için bkz. Filibeli Ahmet Hilmi, **Huzur-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalaleti**, s. 81; İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, Haz. Dr. Sabri Hizmetli, Ankara, Umran Yayınları, 1981, s. 247.

¹⁶⁵ Bu görüşü ifade eden bir kelamcı olarak bkz. İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, s. 241-242.

Ensârî materyalizmi bilimsel olarak değerlendirmemiş ve bunu yapmayı gereksiz görmüştür. Çünkü ona göre materyalizm bilimsel açıdan zaten kanıtlanabilir bir teori değildir. Maddenin modern teorisine bakıldığında madde ezeli olarak görülen bir şey değildir. Maddenin asıl kaynağı sadece niteliğin kendini niceliğe dönüştürme safhası olarak düşünülebilir. Bu gerçeklere rağmen, Batıdaki düşünce trendinin materyalizmi takip etmekten yana olduğunu ifade eder.¹⁶⁶

Ensârî'nin dışındaki Hint alt-kıtası düşünürleri materyalizmle ilgili bir değerlendirme yapmamış olmasına rağmen, Türkiye coğrafyasından bir isim, İsmail Hakkı İzmirli, ondan daha önce bilimsel değerlendirmelerde bulunmuştur. Dışarıdan bilimsel görünmesine rağmen İzmirli'ye göre, iyice tetkik edildiğinde materyalizmin ilim ve tecrübeye zıt olduğu fark edilir. Aslında safsata, boş fikir ve ilme aykırı olmalarına rağmen materyalist iddialar bazı insanlar tarafından sağlam burhan ve ilmi delillermiş gibi kabul edilir.

İzmirli materyalizmin yanlışlığını izafiyet teorisi üzerinden göstermeye çalışır. İzafiyet teorisinin hâkim olduğu yeni fizikte, materyalizmin her şeyin temeli ve kaynağı olarak gösterdiği madde artık önemini yitirmiş, fonksiyon itibarıyla onun yerine enerji geçmiştir. Bundan dolayı, maddenin ezeliyet ve ebediyet iddiaları da geçerliliğini kaybetmiştir. Ayrıca artık tabiat kanunlarında bile zorunluluk olmadığının ortaya çıktığı yeni fizikte, kesin kabul ettiğimiz şeylerde bile izafiliğin bulunması materyalistlerin sürekli değişmeye maruz bulunan bazı nazariyeler üzerine genel-geçer hükümler kurmalarını anlamsız kılmıştır.

İzmirli'nin materyalizme yaptığı bir diğer eleştiri materyalistlerin yüksek kavramları basite dönüştürmeleri üzerindendir. Materyalistler, mesela düşünceleri duyularla, duyuları hayat ve canlılık ile hayatı kimyasal bileşenlerin hareketleriyle, bu hareketleri fizik kanunlarıyla, fizik kanunlarını da mekanizma ile açıklamaktadırlar. Materyalist düşünce sisteminde elem, lezzet, tefekkür ve irade gibi ruhsal olayların gerçek bir varlığı yoktur, dolayısıyla şuursuz kuvvetlerin nasıl şuurlu hale geldikleri cevapsızdır. Âlemin oluşması için matematik kanunlar şart ama tek başına yeterli değildir. Mesela dayandıkları evrim teorisi, şayet tabii seleksiyon kanunu, atomların diziliş ve seçimi hesaba katılırsa, daha çok Allah'ın varlığı için bir delildir. Ayrıca ileri sürdükleri gibi madde ile ilgili bilğimiz ne kadar ilerlerse ilerlesin, maddenin kendi

¹⁶⁶ Ensârî, **İslam to the Modern Mind**, s.154.

kendine hareket edemeyişinden dolayı daima madde kendinden başka bir sebebe muhtaç olacaktır.

Materyalizmin bilimsel şekli, tabiatı gaye yerine determinizmi koyan ve âlemi matematik kanunlara irca eden “mekanizm” görüşüdür. Psikolojik ve ruhsal davranışları beyin fonksiyonları ile açıklayan mekanizm taraftarlarının bir kısmı tabiat kanunlarına ilahi bir hüviyet atfetmekte, diğerleri ise her şeyin kaynağını madde olarak gördükleri için Allah yerine maddeyi ikame etmektedirler.¹⁶⁷

Ensârî, materyalistlerin teorileri için kendilerine dayanak buldukları noktanın ateizm olduğunu belirtir ve ateizmin materyalizmi destekleyen iddiasını ortaya koyar. Ateizmin iddia ettiği gibi eğer dünya Allah tarafından yaratılmamışsa, bu; dünyanın tesadüfen oluşma dışında bir varoluş açıklaması olmadığı anlamına gelir. Tesadüfen oluşma ise evrende herhangi bir kanunun, bir amacın olmaması, dünyanın tamamen kör bir dünya olması demektir. Ancak Allah'ın varlığının olmadığı bir dünyada ise tek realite olarak kalacak olan şey materyal varlıktır ve bu dünyadaki her şey de maddeseldir. Bu tezin materyalizme bir zemin oluşturmasından dolayı materyalistler ateizme sarılmaktadırlar.¹⁶⁸

Ensârî materyalizmin temelini oluşturan ateizmin dayandığı prensipleri materyalizmin değerlendirilmesine dâhil ederek inceler. Eğer ateizmin dediği gibi dünya tesadüfi bir düzen sonucu oluşmuşsa, bu dünyadaki her şeyin tesadüf sonucu oluştuğu demektir ki buna dâhil olarak insanlar da tesadüfen zevk alır, tesadüfen acı çeker ve tesadüfen ölürlər. Ve eğer materyalistlerin ifade ettiği gibi eğer bu dünya kör bir safhanın sonucu olarak ve tesadüfi olarak meydana gelmişse, bir plan veya hukuk kodu oluşturmak için yapılan bütün çabalar tamamen zoraki ve gereksiz aktiviteler kapsamına girer.

Ayrıca, eğer her şey fiziki şeyden oluşuyorsa bu aynı zamanda farklı insanlar arasında ahlaki bir birlik bağının olmayacağı anlamına gelir. Çünkü ahlaki bir birlik bağı yalnızca bu dünyayı ve bütün insanları belirli bir plana göre ve belirli bir amaç için yaratan bir yaratıcının varlığında mümkün olabilir. İnsanı fiziki bir varlık olarak kabul etme halinde var olabilecek olan tek ideal ise azami derecede zevk elde etmektir. Çünkü materyalizmin dayandığı psikoloji teorisine göre insanın doğası zevk almak ve acıdan kaçınmak üzerinedir. Maksimum zevk alma ise duyusal

¹⁶⁷ Özervarlı, **a.g.e.**, s.89-91.

¹⁶⁸ Ensârî, **Islam to the Modern Mind**, s.157.

zevklerin maksimum miktarını elde etmek ile mümkün olabilir. Bu durumda ise arkadaşlık hissi ve merhamet anlayışı çöküntüye uğrayacaktır.¹⁶⁹

Ensârî bu görüşlere rağmen, materyalizme ve ateizme inanıp refahtan bahseden kişilerin olduğunu bildirir. Ensârî bu kişilerin ifade ettiği refah prensibinin ve Allah'a inançsızlığın yalnızca bencillik ortak paydasında bir araya gelebileceğini belirtir. Onun dışında herhangi bir rasyonel prensip tarafından bu ikisinin birlikteliği desteklenmez, çünkü gerçekte bu ikisi birleşemeyen şeylerdir. Düşünür'e göre, Allah'ı inkâr etme inancından çıkabilecek sadece iki hayat anlayışı vardır. Bunlardan biri, "gününü gün et; çünkü yarın zaten öleceğiz" anlayışıdır. Bu anlayışa göre dünya ve insan hayatı kötü bir takastır ve ne dünyanın ne de insan hayatının bir anlamı vardır. Ensârî bu anlayışın hayatta anlam bulamayacağını çünkü anlamın sadece Allah inancıyla hayata gireceği düşüncesini görüşüne ekler. Allah'ı inkâr etme inancından çıkacak bir diğer yaşam felsefesi ise "Herkes kendi başının çaresine baksın, çünkü sona kalan dona kalır" düsturuna dayanır.¹⁷⁰

Ensârî'ye göre dünya dinlerine bir karşı koyuş olarak ortaya çıkan materyalizme hayat veren kan Allah'ın ve ruhun inkârı inancıdır. Bundan dolayı o, materyalizmin karşısına ruhi yapının ve ahlaki duruşun hâkim olduğu dini koyar. O, Müslümanların materyalizme karşı açık, pozitif ve dinamik bir Allah'a ve peygamberler tarafından öğretilen değerlere dönmeleri gerektiğini tavsiye eder.¹⁷¹

Sonuçta Ensârî, bilimsel testten geçemediği için, materyalizmi bilimsel olarak değerlendirmeye gerek görmemiştir. Teorinin ateizmle var olageldiğini belirtmiş, bu yüzden materyalizm değerlendirmesini ateizm eleştirisi üzerinden yapmıştır. Acı çekmek ve zevk almak da dâhil her şeyin tesadüfen oluştuğunu iddia eden ateizmin dünyada bir plan kurmak ve hukuk kuralları oluşturmak gibi çabaları anlamsız kıldığına dikkati çekmiştir. Ensârî, materyalizme dayanan bir hayatta elde edilecek tek idealin duyusal olarak azami derecede zevk almak olduğunu belirtmiştir. Materyalizm ve ateizm birlikteliğinin doğuracağı refah anlayışının ise bencillik duygusuna dayalı kalacağının altını çizmiştir. Düşünür, bu prensiplerin insanlar arasındaki ahlaki birlik bağını, arkadaşlık ve merhamet hislerini sileceğini ifade

¹⁶⁹ Ensârî, **a.g.e.**, s. 158-159.

¹⁷⁰ Ensârî, **a.g.e.**, s.159.

¹⁷¹ Ensârî, **a.g.e.**, s. 294.

etmiştir. Materyalizmin Allah'ın ve ruhun inkârı inancından beslendiğini dile getirmiş, bu akıma karşı Allah inancına ve Peygamberin sünnetine sarılmayı tavsiye etmiştir.

Ensârî'nin yaptığı değerlendirmeden görülmektedir ki o, materyalizm eleştirisini hayat anlayışı üzerinden oluşturmaktadır. Materyalizmin hayattaki pek çok anlamı yok edeceğine vurgu yapmakta, materyalizme dayalı hayatı var olan değerlerin yitimi olarak görmektedir. Eleştirisinde materyalizmin karşısına ruhi ve ahlaki yapıyı koyan Ensârî'nin durduğu bu nokta onu dönemin materyalist karşıtı kelimacılarıyla aynı yere koyar.

3.4.2 Marksizm

Modern dünyanın hâkim görüşü olan materyalizmin üzerine Hegel'in diyalektik anlayışının eklemlenmesiyle oluşan Marksizm, diğer adlarıyla diyalektik materyalizm veya bilimsel materyalizm, 20. yüzyılın özellikle ikinci yarısında kitleleri etkileyen akımlardan biri oldu. Marksizm'in teorik olarak temelini materyalizme dayalı olup dini reddetmesi, dini insanların afyonu olarak tanımlayan sloganı ve Marksizm'in uygulandığı ülkelerde Müslüman nüfusun ibadetlerine yönelik haksız uygulamalar Müslümanların bu akıma karşı çıkmalarına ve onu tehdit olarak görmelerine sebep olmuştur.

Konu Yeni İlm-i Kelam dönemi kelimacılarının ele aldıkları temalar içinde yer almamasına rağmen, takip eden dönemde Müslüman düşünürlerin gündemine girmiştir. Bir kısım düşünür tarafından Marksizm, İslami açıdan eleştiriye tabii tutulurken diğer bir kesim mütefekkir de Marksizm'in dine yönelik eleştirilerine karşı İslam'ı savunma yönünde¹⁷² adım atmışlardır.

Ensârî, Marksizm'i ele aldığı makalesinde İslam'ın manevi tarafları, birey-toplum ilişkileri ve İslam'daki dine dayanan sosyal hizmet kavramı gibi İslam'ın Marksizm'den ayrılan yönlerinden bahseder. Ardından Marksizm'in sosyal alandaki iddiasını ele alır ve İslam'ın bu iddiaya verebileceği cevabı ortaya koyar.

Ensârî'ye göre Marksizm bir yanda, İslam bir yandadır. Bu ikisi arasındaki temel fark Marksizm'in materyalizmi öncelerken İslam'ın manevi olanı daha öne

¹⁷² Bu yönde görüşlere sahip bir düşünür ve çalışması için bkz. Hüseyin Perviz Hatemi, **İslam Açısından Sosyalizm**, y.y., Hareket Yayınları, t.y.

almasıdır. Marksizm sadece ekonomik değerin geçerliliğini, çıplak bir materyalizmi ve onun diyalektiğinin gerekliliğini kabul eder. O bu diyalektikle kişinin kendini bulacağını savunur ama son tahlilde bu kör bir aşama olur. Marksizm, insanın Allah'la olan iletişimle kazandığı şeyleri; doğruluk, güzellik ve sevgi yönünde elde ettikleri gibi insanın daha değerli kazanımlarını tanımayı reddeder. Bu açılardan Marksizm İslam'dan ayrı uçlarda durur.

Ensârî İslam'ın Marksizm'den ayrılan tarafı olan manevi yönlerini daha detaylı bir açıklamayla ele alır. İslam'ın manevi tarafı kavramının sadece akademik olarak bahsedilebilecek bir tanım olduğunu bildirir. Çünkü İslam pratik olarak bakıldığında üst yapı Allah'ın farkındalığı olarak tamamıyla manevidir. İslam kelimesi Allah'ın iradesine boyun eğmek demektir. Diğer bir ifadeyle Allah için bir hayat yaşamak demektir. Bu yüzden bir Müslüman hiçbir ayırım olmaksızın hem tamamıyla laik, hem de tamamıyla dindardır. Bununla birlikte İslam'ın manevi taraflarını onun Marksizm'le arasındaki uyumsuzluğu ortaya koyması bakımından sırayla açıklar. Bunlar;

İlk olarak İslam'ın akıl ve madde problemine yaklaşımı düalist değil, bütünsel olmakla birlikte, o yaşamın temelini manevi olarak görür. Değerler alanında da yine İslam manevi değerlere öncelik verir. Bu bakımdan Marksizm ile uyumsuzluk içindedir. İkinci olarak, Marksizm yaşama sadece aşağıdan yukarıya doğru olan şeklinde bakar. Birey örneğinde bu ele alınırsa, açlık ve cinselliğe öncelik verir ve tüm yaşamın onların etrafında döndüğünü iddia eder. Buna karşılık İslam, yaşamın yüksek değerlerden düşük değerlere doğru yayıldığını vurgular. Bu yüzden o Allah'ı sadece ulaşılması hedeflenen nihai gerçeklik olarak değil, fakat gerçek hakikat olarak görür ve tüm yaşama onun sevgisi için kavramıyla istikamet verir. Tüm yaşamı Allah rızası etrafında şekillendirir.

Üçüncü olarak, insan değerleri alanında İslam, ekonomik değerlerin ahlaki değerlerden; ahlaki değerlerin de manevi değerlerden çıktığını kabul eder. Bu görüş kâinatta ahlaki bir düzenin var olduğu inancını gerektirir ki İslam bütün vurgusuyla bunu kabul eder. İslam'a göre varlığın maddi alanındaki zıtlıklar, kendi kendine manevi alanda düzelerek bir uyuma kavuşur. İslam ölümden sonraki yaşama dair öğretilerinde, cennet-cehennem formundaki ahlaki ceza ve mükâfatlarında her halükarda erdemin zafere ulaşacağına işaret eder.

Dördüncü olarak, ahlaki bir düzenin bulunduğu bir evrendeki varlık olarak insan, esas olarak ve öncelikle ahlaki bir özne olmanın dışında bir şey olamaz. Kozmik şaşkınlık fırtınasında dönen kör bir atom olmanın ötesinde veya zalim diyalektiğin şahsiyetsiz bir şeyi olmanın ötesinde insan; iyilik doğruluk ve güzellik elementleri üzerine bina edilmiş bir bireyselliğe ve kişiliğe sahiptir. Kur'an'ın dediği üzere insan en güzel biçimde yaratılmıştır. Aslında o açlık ve seksin kölesi değildir. O Allah'ın meleklerle hürmetlerini arz etmesini emrettiği mahlûktur.

İslam'ın beşinci manevi yönü, insana ilahi bir yaşamla kendini uyumlu kılma ideali vermesidir. Bundan dolayı Peygamber Efendimiz tarafından bize “Kendinizi ilahi vasıflarla vasıflandırın” denmektedir. Altıncı olarak, Kur'an'ın pek çok ayetinin delillendirdiği üzere İslam dengenin, oranın ve ahengin dinidir. O, insan hayatını manevi, ahlaki, fikri, estetik ve maddi bütün değerlerle donatır; insanın ahenkli bir gelişime kavuşmasını amaçlar. Yedinci olarak, bu uyum ideali en yüksek sosyal seviye olarak kendini İslam'ın insan kardeşliği kavramında gösterir ki bu, Marksist ideolojinin sınıf çatışmasına zıt bir biçimde dayanışma prensibine dayanır.¹⁷³

Ensârî'nin İslam ve Marksizm arasındaki farklılık olarak ele aldığı bir diğer konu birey ve toplum ilişkileridir. Birey ve toplum ilişkileri açısından, İslam bireye ait olanı bireye, topluma ait olanı da topluma verir. Birey ve toplumu bu ilişki içinde birbirine karşıt olarak değil birbirini tamamlayıcı olarak görür. Birey kendini toplumla tanımladığı gibi, toplum da kendini bireyle tanımlar. İslam kendine özgü sistemi içinde bireyselliğin ve kolektivizmin uç formlarından yani merhametsiz bireysellikten ve vahşi kolektivizmden uzak durmakta, onun yerine bize doğal ve daha rasyonel bir sentez vermektedir. Marksizm ise köleliğe uzanan demir bir rejimle zalim formunda bir kolektivizmdir. Mekanik bir maddecilik felsefesine dayanarak toplumu ele alan Marksizm, bireyi toplumsal bütünün temel birimi olarak gördüğünü söyler. Fakat hemen ardından bireyi sınıf savaşı kavramında yutar ve sonunda onun kimliğini Komünist Partiye olan bağlılığın diğer bütün bağlılık ve sadakatlerin üstünde geldiği sosyal beklenti girdabında boğar.

İslam'da ise, birey toplumun manevi birimidir. Bundan dolayı birey esas olarak kalıcı kimlikli özgür bir varlıktır. Bireyin ahlaki çatışması onun kendi şahsiyetini ve aynı zamanda diğer bireylerin şahsiyetlerini zenginleştirmeye hizmet

¹⁷³ Ensârî, **Komünizme Karşı İslam**, Çev. Kemal Kuşçu, İstanbul, Sönmez Neşriyat, t.y., s. 6-10.

eder. En son safhada ise bu, bir bütün olarak toplumunun zenginleşmesine katkıda bulunur. Ailenin sosyal birimi oluşturduğu İslam'da aile, İslami etiğin geniş kodunda bütün meydan okumaların üstünde bir yer teşkil eder. Aile yaşamının köşe taşı teşkil eden evlilik, sadece bireyin kendini tanımasıyla değil, onun manevi mükemmelleşmesiyle de ilişkili hayati bir yoldur. Bundan dolayı Peygamber Efendimiz “Evlilik benim sünnetimdir, kim benim yolumdan dönerse, o sadece benden değil, tüm Müslümanlardan da yolunu çevirmiştir” (İbn Mâce, Nikâh, 1) demiştir. Bunun yanı sıra “Evlilik imanın yarısıdır” (Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, 2/239) denilerek ailenin önemine işaret edilmiştir.

Bireye ve aileye dair İslam'ın öğretileri doğrudan doğruya ve mantıki olarak manevi yönlerle ilgili prensiplere dayanır. İslam Marksizm'in çatışma felsefesinin aksine dayanışma prensibini vurgular. Ensârî, gerçek bir dayanışmanın ancak özgür bireyler arasında mümkün olabileceğini ve böyle bir dayanışma için ise aileden daha iyi bir eğitim zemini ve çekirdek olamayacağını söyler.¹⁷⁴

Ensârî'ye göre İslam'ın Marksizm'den bir diğer farklı tarafı onun dini kavramlara dayalı bir toplumsal hizmet kavramına sahip olmasıdır. İslam sadece bir din değil, aynı zamanda kendini içeren bir kültüre ve dört başı mamur bir medeniyete sahip kapsamlı bir sosyal düzendir. Sonuç olarak, kendini sadece birey ve toplum probleminde sınırlayan Marksizm ve kendini sadece insan ve Tanrı problemiyle sınırlayan genel din düşüncesinin aksine; İslam tüm inanç ve amel sistemi ile insan, toplum ve Allah kavramlarını bir ahenk içinde birleştirerek dini kavramlara dayalı sosyal hizmeti garanti eder. İslam'daki bütün ibadet aktiviteleri aynı zamanda sosyal kurumlardır ve sosyal amaçlara hizmet ederler.

İslam'da bu özelliğin yanı sıra, toplumsal hizmetin en yüksek erdem konumuna yükseltildiği çok özel bir toplum kanunu vardır. Peygamber Efendimiz, “Sizin en hayırlınız Allah'ın ailesi insanlığa hayırlı olandır” (Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlül Elbâs, 1/393) buyurmaktadır. Bu hadisten açıktır ki, Allah'a, kendine ve yaratılışa karşı olan sorumlulukların yanında, İslam'ın ahlak prensiplerinde diğerlerine karşı sorumluluk unsuru bulunmaktadır.

Aynı zamanda İslam'ın beş şartının içinde zekât gibi bir kurum bulunur. Zekât zorunlu sosyal iyileştirme vergisi anlamına gelmektedir. Genellikle dindar insanların

¹⁷⁴ Ensârî, a.e., s. 10-11.

pratiğinde bulunan ve gelişigüzel verilen bağış şeklinin zıddına İslam zekâtla dünyaya teşkilatlanmış bir hayır sistemi sunar. Bütün üretilmiş servetin kırkta birine karşılık gelen miktar olarak, o esasında fakirin ve umumun faydası için yapılan bir devlet kurumudur. İslam tarihini öğrenenlerin bildiği gibi kuruluşunun ilk safhalarında bile o, gerçekten bir fakirlik ve ıstırap çölünü herkes için bir bolluk cennetine dönüştürmeyi başarmıştır. el-Ensari, Müslüman hükümetlerin layığı ile teşkilatlanmaları halinde, zekat kurumunun bugün de aynı mucizeyi yerine getirebileceğini ifade eder. Zekâtın yanı sıra toplumda sağlıklı bir ekonomik uyumun kurulmasını sağlayan İslam'daki diğer hukuk sistemleri de, sosyal kötülükleri çürütmek için reçete sunarlar.¹⁷⁵

Ensârî Marksizm'le ilgili son olarak onun sosyal alandaki iddiasını değerlendirir. Marksizm'in sosyal iddiası toplumda eşitsizliğin ve bir sömürü düzeninin var olduğudur. Ensârî Marksizm'in sunduğu bu iddianın İslam dışı toplumlarda doğru olduğunu, İslam toplumlarında da bu iddianın gün geçtikçe gerçeklik kazandığını kabul eder. Ancak buna karşı Marksizm'in sunduğu çözüm yolunu doğru bulmaz. Marksizm'in ifade ettiği eşitsizliklerin ekonomik ilişkilerin kötü uygulanışından ve adaletsiz servet dağılımından doğduğunu, yine aynı sebeplerle varlıklarını devam ettirdiklerini ifade eder. Güçsüz olanların sürekli ezilmelerinin insanı umutsuzluğa, çaresizliğe, sefalet ve bütün iyi duygularını kaybetmeye götürdüğünü dile getirir.

Ensârî'ye göre Marksizm'in bu sosyal iddiasına İslam iki yönden cevap verir. İlk olarak İslam ekonominin ahlaki ve manevi değerlerle birleştirilmesinden yanadır. O ekonomik suiistimalin insandaki zalimliğin halledilmeden, daha doğrusu toplumun genel yapısında bir ahlaki ve manevi bir dönüşüm olmadan çözüleceğine inanmaz. İslam, ekonomiye yüksek manevi değerler üzerine temellendirilmiş ahlaki prensiplerle yol gösterilmesi gerektiğini düşünür. İkinci olarak, İslam yoksulluğu muhakkak bir kötülük olarak görür. Ensârî buna delil olarak, Peygamber Efendimiz "Yoksulluk insanı küfre götürür" (Münâvî, Feyzü'l-Kadîr, IV/542) sözünü hatırlatır. Bundan dolayı İslam servetin mümkün olabilen en geniş alana dağıtılması ve insanı ekonomik sefaletten kurtarmak için tüm manevi ve ahlaki gücünü ekonomik alana yönlendirir. Kur'an'ın bu noktada söylediği prensip "Ta ki bu servet içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir şey olmasın" (el-Haşr 59/7)'dir. İslam'daki bu prensip tek başına komünizmin sosyal alandaki iddiasına cevap sağlayabilir.

¹⁷⁵ Ensârî, a.e., s. 13.

Sonuç olarak Ensârî, İslam'ın Marksizm'den farklılıklarını maneviyat, dine dayalı sosyal hizmet ve birey-toplum ilişkileri kriterlerinde inceliyor ve analiz etmiştir. Ensârî'nin yaptığı bu analiz kendi içinde Marksizm'e yönelik eleştirileri içerirken, İslam'ın Marksizm'den üstünlüğünü de ortaya koyar. Bunun yanı sıra o, Marksizm'in toplumdaki adaletsizliklere vurgu yaptığı noktada, İslam'ın bu adaletsizliklerin altında yatan dinamikler olan ahlaki bozukluklara ve manevi değerlerin kaybına işaret ettiğine dikkati çeker. Ensârî bu değerlendirmesiyle Marksizm karşısında temelleri maneviyata dayalı bir İslam anlayışının savunucusu konumunda durmaktadır.

3.4.3. Darvinizm

Yaratılış düşüncesinin yerine tekâmül düşüncesini koyan, bu açıdan da ulûhiyete karşı bir akım olarak tanınan Darvinizm, Yeni İlm-i Kelam döneminde pek çok kelamcı tarafından ele alınan bir konu olmuştur. Pek çok kelamcının Darvinizm eleştirilerinin temelini teorinin zan ve tahmine dayalı olup bilimsel olmaması oluşturmuştur.¹⁷⁶ Ayrıca Darvinizm'in materyalizmle ilişkili ideolojik boyutuna dikkat çekilmiştir.¹⁷⁷

Evrim görüşünün Kur'an tarafından onaylanmadığı düşünülmeyle¹⁷⁸ beraber, evrim kavramının kendisinin ruhu ve Allah'ı inkâr etme anlamına gelmediği¹⁷⁹, evrimin Allah'ın hikmetlerinden biri olabileceği¹⁸⁰ ifade edilmiştir. Evrim görüşünün yeni bir düşünce olmayıp eski din adamları ve filozoflar tarafından da bahsedildiği¹⁸¹ bu dönemde Darvinizm'le ilişkili dile getirilen bir düşünce olmuştur.

¹⁷⁶ Örnekler için bkz. Filibeli, **Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?**, İstanbul, Çığır Yayınları, 1977, s. 113-126; Mustafa Sabri, **Mevkifu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Alem min Rabbi'l-Alemîn ve İbadihi'l-Murselin**, 2. bs., Beyrut, Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l Arabi, 1921, s. 301-302, 276; Ömer Nasuhi Bilmen, **Mûlahhas İlm-i Tevhid Akaid-i İslamiyye**, İstanbul, Cevat Şen Kitabevi, 1962, s. 25-27.

¹⁷⁷ Bu görüşe bir örnek olarak bkz. Filibeli, **Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?**, İstanbul, Çığır Yayınları, 1977, s. 113-126.

¹⁷⁸ Bu görüşü ifade eden bir kelamcı ve eseri için bkz. Mustafa Sabri, **İnsan ve Kader**, Çev. İsa Doğan, İstanbul, Kültür Basın Yayın Birliği, 1989, s. 20.

¹⁷⁹ Bu görüşe verilebilecek bir örnek için bkz. Filibeli, **Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?**, s. 113-126.

¹⁸⁰ Bu görüşe bir örnek olarak bkz. Bilmen, **Mûlahhas İlm-i Tevhid Akaid-i İslamiyye**, s. 26.

¹⁸¹ Bu görüşü ifade eden bir kelamcı olarak bkz. Filibeli, **Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?**, s. 113-126.

Fazlurrahman Ensârî, Darwinizm değerlendirmesinde teoriyi orijinallik, bilimsellik ve objektiflik kıstaslarında ele alır, ardından Kur'an'a dayalı bir evrim görüşü ortaya koyar.

Ensârî Darwinizm'in dayanak noktası olan evrim kavramını kabul eder, fakat entelektüel tarihteki yerinin Darwin'den çok daha eskilere dayandığını öne sürer. Örneğin İbn Miskeveyh'in (1030) Kur'an ve hadislere dayalı bilimsel bir evrim teorisi geliştirdiğini belirtir. Düşünür bugün bilimsel açıdan da Darwin'in evrim teorisinin evrimi açıklama açısından rakipsiz bir teori olmadığını, Vitalistler, Fundamentalistler, Yaratılışçı Evrimciler ve Telefinaalistler tarafından da evrim kavramı üzerine teoriler geliştirildiğini dile getirir. Bu açıdan Darwinizm'in orijinal bir teori olamayacağını ifade eder. Yine bilimsel açıdan Darwin'in evrim teorisinin eleştiriye uğradığını bildirir. Bugünün bilim adamlarının "Biz mutasyonu deneylerimizde kanıtlamaya çalıştığımızda mutasyonun organizmaları geliştirmek yerine daima organizmalara zararlı olduğu sonucuna ulaşıyoruz" sözünü Darwinizm'in bilimin sonuçları ile uzlaşmayan tarafına işaret eder.

Ensârî, bilimsellikten uzak olma yönüyle ilişki içinde Darwinizm'in yeterince objektif olmadığı üzerinde durur. Mutasyon prensibinin ve en uyumlu olanın hayatta kalacağı görüşünün objektif araştırmalara dayanarak geliştirilen bir yönü olmadığını ifade eder. Tam tersi bu prensip sübjektif hislere bağlı olarak geliştirilmiştir. Teorinin bu sübjektif tarafının kaynağını Darwin'in yaşadığı çağın tarihi sebepleri oluşturmuştur. Darwin'in yaşadığı çağda eğilim materyalist bakış açısını güçlendirmek böylece ateizme destek sağlayıp ve kiliseyi bertaraf etmekten yana olmuştur. Bu sebeple kilise ve aydınlanma taraftarları arasında gelişen karşılıklı çatışmada baskılarla kiliseyi çökertemeyen aydınlanma taraftarları, Darwin'in teorisi ile kiliseye karşı üstünlük sağlamışlardır. Darwin'in evrim teorisi bu üstünlüğü sağlamak amacıyla, eğer Allah fikri dünyadaki varlığın ve doğanın işleyişi için gereksiz görülürse, Tanrı'ya olan inancın lüzumsuz görüleceği ve bundan da tüm dini yapı çökeceği öngörüsü üzerine geliştirilmiştir.

Ensârî Darwinizm eleştirisinin ardından Kur'an prensipleri üzerine temellendirdiği evrim kavramını açıklar. Kuran'daki evrim kavramında tevhid ve organik bütünlük prensipleri hâkimdir. Kur'an'a göre bütün canlı yaşantısının temeli birdir ve bu birlik kâinattaki her şeye nüfuz etmiştir. Ensârî Kur'an'daki "Ben her canlıyı sudan yarattım" (el-Enbiyâ 21/30) âyetini buna delil olarak gösterir. İnsan türü

hakkında Kur'an-ı Kerim "Allah sizi de yerden ot bitirir gibi bitirmiştir" (el-Nûh 71/17) demektedir. Ot ve insan türü topraktan çıkmıştır. Bu aynı zamanda Darwin ve diğer evrimcilerin de söylediği şeydir. "Andolsun ki biz insanı kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş bir balçıktan yarattık" (el-Hicr 15/26) âyetinde ifade edildiği gibi Kur'an ilk insanın bir balçıktan yaratıldığını söylemektedirler.

İnsan şahsiyetine dair ise İslam, Darwinizm ve diğer evrimcilerden ayrılmaktadır. Modern bilim adamları ruhun ne olduğunu bilmediklerini iddia ederler ve sadece vücuttan bahsederler. İslam'a göre ise bütün insanlar yaratılışın başlangıcında ruh formunda yaratılmışlardır. Ruh esas varlığın esas şahsiyetidir. İnsan topraktan ortaya çıkmıştır, fakat daha önceden cennette yaratılmıştır. Hazret-i Âdem ve Hazret-i Havva cennette yaratılmışlardır, fakat dünyada doğmuşlardır. Yaratılma ve doğma arasındaki fark, madde-ruh problemi için bir çözüm ortaya çıkarmakta ve evrim kavramı Kur'an'ın ışığında saptanmış bir gerçeklik olmaktadır.

Sonuç olarak Ensârî, Darwinizm'i negatif bir değerlendirmeye tabii tutmuş, teorinin bilimsel olarak kanıtlanabilir olmadığını belirtmiş, teorinin kendi özelliklerinden dolayı değil, mevcut konjonktürel durumdan destek alarak güç kazandığını ifade etmiştir. Evrim görüşünün hem geçmişte hem de mevcut zamanda değişik kişiler tarafından dile getirildiğini, bu yüzden Darwin'in evrim kuramının bir orijinalitesinin olmadığını söylemiştir. Diğer taraftan düşünür evrim kavramına karşı pozitif bir tavır takınmıştır. Kur'an ayetlerinin arasında evrim kavramına bir yer bulmakla kalmamış, Darwinizm'in aksine yaratılış ve evrim kavramlarının yan yana durabileceği bir çerçeve geliştirmiştir. Onun çizdiği bu çerçeve ayrıca madde-ruh problemine de bir cevap teşkil eder niteliktedir.

SONUÇ

Fazlurrahman Ensârî ihtisasını İslami ilimler, Arap dili ve edebiyatı ve felsefe gibi alanlarda yaparak çok yönlü ilmi birikime sahip olmayı başarmış bir düşünürdür. Kaleme aldığı eserlerde ulûhiyet, nübüvvet, ahiret gibi klasik kelam konularının yanı sıra Yeni İlm-i Kelam döneminde ortaya çıkan kadının konumu, İslam'ın diğer dinlerle mukayesesi, ibadetlerin lüzum ve gayesi ve ulûhiyet karşısı akımlar olan

materyalizm, Marksizm, Darwinizm gibi güncel meseleleri de ele almıştır. Onun yeni kelam meseleleri ile ilgili görüşleri, modern çağda İslam kelimcilerinin ortak motivasyonu olan İslami prensiplerin tasdiki ve İslam karşıtı ortaya atılan ithamlara karşı İslam'ın savunulması gayesi etrafında şekillenmiştir.

Ensârî'nin değerdendirmelerinde konuları iyi bir kavrayışla analiz etme ve sentezleme başarısını gerçekleştirdiğı görölmektedir. Yaşadığı çağın rasyonalizasyon akımına paralel olarak İslam'ın itikat ve prensiplerini akılcı yoldan gösterme yoluna gitmiştir. İslami ilimler alanının yanı sıra felsefe, edebiyat, tasavvuf alanlarında sahip olduğı birikim ve bu ilimlere olan hâkimiyeti onun konuları değışik açılardan ele alabilmesini sağlamıştır.

Ensârî'nin klasik kelama dair konularda yer yer kendisinden önce gelen kelimcilerin görüşlerinden etkilendiğı ve bu kelimcilerin delillerini takip ettiğı görölmektedir. Klasik kelam konularında temel akidevî prensiplerin dışına çıkmayan Ensârî'nin, görüşlerinde geleneksel İslam anlayışının içinde yer alan tasavvufi düşüncenin de izlerine rastlanmaktadır. Sahip olduğı görüşü desteklemek adına çağın hâkim değeri olan bilimden faydalandığı da Ensârî'nin konuyu ele alış tarzında göze çarpan bir hususiyettir. Ahiret gibi gayba dair konularda ise ele aldığı felsefi yaklaşım onu döneminin kelimcilerinden farklı kılan bir nokta olmuştur.

Yeni İlm-i Kelam konularında Ensârî, İslami hükümleri savunan kelimcilerle aynı noktada durmaktadır. Kadının sosyal hayatı gibi kelimdaki yeni konularda Ensârî'nin duruşu ortaya çıkan yeni görüşlerin peşine düşmekten yana değil, geleneksel İslami anlayışı devam ettirmekten yana olmuştur. Bununla birlikte yeni yaklaşımları da bazı konularda -evrim görüşünde olduğı gibi- Kur'an ve hadislerin izin verdiğı ölçüde benimseyebilmiştir. Ensârî'nin genelde yeni kelam konuları ile ilgili değerdendirmelerinde detaylı ve geniş bir inceleme yaptığı, Kur'an ve hadis gibi şeri kaynaklardan olduğı kadar akli izahlardan da yararlandığı görölmektedir. İslam'daki din-dünya ilişkisi ve dinin hayatı şekillendirme rolü onun yeni kelam konularındaki görüşlerinin temeli olarak vurguladığı bir unsur olmuştur. Materyalizm, Marksizm gibi ulûhiyet karşıtı akımların insan ilişkilerinde sebep olacağı tahribat ve bu akımlara karşı İslam'ın ruhi ve manevi yönü onun altı çizdiği bir diğer noktadır.

Bütün bunlardan Ensârî'nin, hem klasik kelam ve yeni kelam konularında görüş ortaya koymuş biri olması sebebiyle hem de Yeni İlm-i Kelam döneminin

meselerini ele alma metodunu kullanması yönünden, Yeni İlm-i Kelam dönemi düşünürleri arasında sayılabileceği açıkça görülmektedir.



KAYNAKÇA

- Ahmed, Aziz: **Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslam**, Çev. Ahmet Küskün, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1990.
- Anis, Ahmad, Özervarlı, M. Sait: “Şiblî Nu’mânî,” **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C. XXXIX, s. 126-129.
- Arıcı, Niyazi: “Menar Tefsirinde Mucizelerle İlgili Farklı Yorumlar”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi,

- Ankara, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 2006.
- Aydın, Mehmet S.: “Muhammed İkbal,” **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C. XXII, s. 17-23.
- Bayram, İbrahim: “Elmalılı Hamdi Yazır’ın Mûcizelere Bakışı”, **Gaziosmanpaşa Üniversitesi İFD**, C. 3, S. 2, s. 77-102.
- Bayram, İbrahim: “İslam Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbîliği-Kesbîliği Meselesi” **Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2015, C. 3, S. 1, s. 186-189.
- Bayram, İbrahim: “Muhammed Ferit Vecdi’nin Mûcizelere Bakışı”, **İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi**, 2016, C. 1, S. 4, s. 612-642.
- Biçer, Ramazan: “Kelam Bilginlerinin Yahudi ve Hristiyanlara Yaklaşımı”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.16, 2007, s. 149-187.
- Bilmen, Ömer Nasûhi: **Muvazzah İlm-i Kelam**, 3. bs., İstanbul, Ergin Kitabevi Yayınları, 1959.
- Bilmen: **Mûlahhas İlm-i Tevhid Akaid-i İslamiyye**, İstanbul, Cevat Şen Kitabevi, 1962.
- Birişik, Abdülhamit: “Hint Alt-Kıtasında İslam Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Şahsiyetler, Şahıslar, Eserler”, **Dîvân İlmî Araştırmalar**, S. 17, 2004, s. 1-62.
- Birinci, Ali, Özervarlı, M. Sait: “İzmirli İsmail Hakkı,” **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.XXIII, s. 530-535.
- Buhari, Muhammed b. İsmail: **Sahihu’l-Buhari**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

- Bulğen, Mehmet: “Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri,” **Bilimnâme**, C. XXX, 2016/1, s. 391-433.
- Bulğen, Mehmet: “İslam Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon”, **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 40, s. 63-92.
- Çelebi, İlyas: “Modern Dönem Kelam Çalışmalarının Temel Sorunları Üzerine”, **Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri -İlmi Toplantı-**, İstanbul, İSAM, 2007, s. 73-104.
- Çetin, Rabiye: “Tanzimat’tan Günümüze Kelâm’ı Yenileme Çalışmaları I”, **Dini Araştırmalar**, C.16, S. 42, s. 9-38.
- Çetin, Rabiye: “Tanzimat’tan Günümüze Kelâm’ı Yenileme Çalışmaları II”, **Dini Araştırmalar**, C. 16, S. 43, s. 87-104.
- Dağ, Ahmet Emin: “Hindistan Müslümanları”, (Çevrimiçi),
[http://www.academia.edu/7912041/Hindistan M
üslümanları - Dr.Ahmet Emin Dağ](http://www.academia.edu/7912041/Hindistan_Müslümanları_-_Dr.Ahmet_Emin_Dağ)
- Düzgün, Şaban Ali: **Seyyid Ahmet Han ve Entellektüel Modernizmi**, Ankara, Akçağ Yayınları, 1997.
- Ensârî, Fazlurrahman: “Beyond Death,” (Çevrimiçi)
<http://www.fazlurrahmanansari.org>, 30 Mart 2016.
- Ensârî: “Position of Woman in Islam” (Çevrimiçi)
<http://www.fazlurrahmanansari.org>, 30 Mart 2016.

- Ensârî: “Prophet Muhammad (saw): Our Guide,”
(Çevrimiçi) <http://www.fazlurrahmanansari.org>,
30 Mart 2016.
- Ensârî: “The Hajj: It’s Spiritual and Social Significance”,
(Çevrimiçi) <http://www.fazlurrahmanansari.org>,
30 Mart 2016.
- Ensârî: **Qur’anic Foundations and Structure of Muslim Society**, C. II, 4. bs., Karaçi, Elite Publishers, 2008.
- Ensârî: **Islam to Modern Mind, Lectures in South Africa: 1970&1972**, Ed. Yasien Mohamed, 2. bs., Paarl, Paarl Print, 2002.
- Ensârî: “Foundations of Faith” (Çevrimiçi)
<http://www.drfazlurrahmanansari.org.books>,
30 Mart 2016.
- Ensârî: **İlimden Felsefeden Dine**, Çev. Kemal Kuşçu, İstanbul, Sönmez Yayınevi, 1967.
- Ensârî: **İslam Açısından Bilim ve Felsefe**, Çev. Cemal Karaağaçlı, İstanbul, Çığır Yayınları, 1979.
- Ensârî: **Komünizme Karşı İslam**, Çev. Kemal Kuşçu, İstanbul, Sönmez Neşriyat, t.y.
- Filibeli Ahmed Hilmi: **Allah’ı İnkâr Mümkün Müdür?**, İstanbul, Çığır Yayınları, 1977.
- Filibeli: **Huzur-ı Akl ü Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti**, Haz. Sadık Albayrak, İstanbul, Tercüman Gazetesi, 1974.

- Geçit, Mehmet Salih: “Yeni İlm-i Kelam Hareketinin Kelam İlmine Kazandırdığı Yenilikler”, **Hikmet Yurdu**, Yıl: 9, C: IX, S. 18, Temmuz – Aralık, 2016/2, s. 103- 162.
- Hamit, Halil: **İslam’da Feminizm**, İstanbul, Okumuş Adam Yayınları, 2001.
- Hüseyin el-Cisr: **Risâletü’l-Hamidiyye**, Çev. Manastırlı İsmail Hakkı, Ed. Muhammed Sait Kanar, İstanbul, Sufi Kitap, 2008.
- İşcan, Mehmet Zeki: “Muhammed Abduh’un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 26, s. 27-55.
- İkbal, Muhammed: **İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, Çev. Dr. N. Ahmet Asrar, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, t.y.
- İzmirli İsmail Hakkı: **Cevabü’s-Sedid fî Beyani Dini’t-Tevhid**, Ankara, 1339/1341.
- İzmirli: **Yeni İlm-i Kelam**, Haz. Dr. Sabri Hizmetli, Ankara, Umran Yayınları, 1981.
- Kaplan, İbrahim: “Muhammed İkbal,” **XIX. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşünürleri**, Ed. Kemal Sözen, Ali Kürşat Turgut, Sabri Yılmaz, İstanbul, Divan Kitap, 2017.
- Kaplan: **Kelama Dair Görüşleriyle Muhammed İkbal**, Kütahya, Üç Mart Press, 2008.
- Kılavuz, A. Saim: **İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş**, 18.bs., İstanbul, Ensar Yayınevi, 2013.
- Mustafa Sabri Efendi: **İnsan ve Kader**, Çev. İsa Doğan, İstanbul, Kültür Basın Yayın Birliği, 1989.

- Mustafa Sabri: **Mevkıfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Alem min Rabbi'l Alemîn ve İbâdihi'l Mürselîn**, 2. bs., Beyrut, Dâru'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1981.
- Müslim b. el-Haccâc: **Sahihu Müslim**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Muhammed Abduh: **Risaletü't-Tevhid**, Nşr. Muhammed Reşit Rıza, Limassol, el-Ceffa ve'l-Cabi, 2001.
- Özervarlı, M. Sait: "İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelam Problemleriyle İlgili Görüşleri", **İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu: 24-25 Kasım 1995**, Haz. Mehmet Şeker, Adnan Bülent Baloglu, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Özervarlı, M. Sait: **Kelamda Yenilik Arayışları**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2008.
- Özervarlı, M. Sait: "Yeni İlm-i Kelam," **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C. XLIII, s. 427-428.
- Özler, Mevlüt, v.d.: **Kelâma Giriş**, Ed. Çağfer Karadaş, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2013.
- Sinanoğlu, Mustafa: "Kelamcıların Ehl-i Kitaba Yaklaşımları", **Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitap -Tartışmalı İlmî Toplantı-**, Ed. Bedrettin Çetiner, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007, s. 327-353.
- Sinanoğlu: "Diğer Dinlerin Kelam İlmine Konu Olması", **İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı-II**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1998, s.108-116.
- Şafiî, Hasan Mahmûd: **Kelama Giriş**, Çev. Süleyman Akkuş, Sakarya, Değişim Yayınları, 2009.

- Şahin, Kamil: “Ahmet Han, Seyyid,” **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C. II, s. 73-75.
- Şiblî Nûmanî: **İlm-i Kelam-ı Cedid**, Çev. Muhammed Seyid Kilani, Tahran, Çap-i Sina, 1911.
- Terzioğlu, Hülya: “İslâm’da Kadının Konumuna Modern Yaklaşımlar -Mûsâ Cârullah Örneği-”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XVIII, S. 33, s. 91-109.
- Taher, Mohamed: **Muslim in India**, Anmol Publications Pvt. Hd., New Delhi, 1996.
- Tokatlıoğlu, Melek, Büşra: “Muhammed Abduh’un Akılcı Metodunda Mucize ve Gayb Yaklaşımı” **İstanbul Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu-I**, Ed. Hidayet Aydar, Muhammet Ezber, İstanbul, Ensar Yayınevi, 2017.
- Topaloğlu, Aydın: “Materyalizm,” **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, C. XXVIII, 2003, s. 137-140.
- Topaloğlu, Bekir: **Kelam İlimine Giriş**, İstanbul, Damla Yayınevi, 2013.
- Troll, Christian, W.: “Seyyid Ahmet Han (1817-1898) ve İlm-i Kelam’ın Ondokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü”, Çev. Şaban Ali Düzgün, **İslami Araştırmalar**, C. 8, S. 1, s. 35-64.
- Yatgın, Abdulkerim: “Bir Kelam Problemi Olarak Kadın”, 15 Şubat 2018, -Çevrimiçi-
<https://kevkebi.wordpress.com/2007/06/03/bir-kelam-problemi->

Yavuz, Yusuf Şevki:

“Nübüvvet”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C. XXXIII, s. 279-285.

Yenilmez, Hasan:

“II. Meşrutiyet Dönemi Dozy Reddiyelerinde Yeni Tarih Anlayışı” (Mucize ve Miraç Hadisesinin Değerlendirilmesi), **Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi**, S.1, s. 27-43.

